

有形象認識論の形象は非真実か？

片 岡 啓

問題の所在

カマラシーラは、無形象認識論者の立場 (nirākārajñānavāḍipakṣa) と有形象認識論者の立場 (sākārajñānavāḍipakṣa) とを対比的に記述する中で、有形象認識論者の立場を取り上げる際に、単一の認識にある諸形象が非真実であること (asatyatva) を認める。そして、諸形象が勝義的なもの (pāramārthika) であることを明確に否定する。すなわち有形象認識論者の立場において諸形象が非真実であることを認めている。諸形象を非真実とするこのカマラシーラの発言を Funayama 2007: 197 は取り上げて問題とする。問題となるカマラシーラの発言は以下のものである。

TSP ad 3626, 1125.8–10 (Funayama 2007: 196 に従い本文の一部を訂正) : na, ākāraṇām asatyatvāt. yadi hy ekasya pāramārthikā ākāra bhavyeṣu, tadā syād ekasya vicitratvavirodhaḥ. yāvatāsatyabhūtā evākārā itīṣṭam.

そうではない。諸形象は非真実だからである。というのも、仮に一つ [の認識] に勝義的な諸形象があるならば、一つ [の認識] が多様であることは矛盾することになるからである。(しかし矛盾はない。) というのも、諸形象は非真実に他ならないと認めているからである。

一番の問題は、この発言が、いわゆる真実形象論の立場から為されていることである。すなわち、形象を真実と認める人達が形象を非真実と発言しているのだから明らかに矛盾となる。このことから Funayama は、カマラシーラ自身の言う「有形象認識論者の立場」というものと、いわゆる「真実形象論」とを同一視する我々の常識を問題視する (Funayama 2007: 190, 197, 199)。すなわち後代の常識をカマラシーラに投影することの是非を問う。果たして、Funayama の言うように、カマラシーラの言う有形象認識論は、いわゆる真実形象論とは異なるものなのだろうか。

形象論の分類

カマラシーラの記述を検討する前に、まず我々の常識を再度確認しておく。常識的には次のように形象論に関する幾つかの基本的立場は整理できる。

1. 無形象説 nirākāravāda: ニヤーヤ・ミーマーンサー
2. 有形象説 sākāravāda: 瑜伽行派・経量部
 - 2.1. 虚偽形象論 alīkākāravāda
= 無形象認識論者の立場 nirākārajñānavāḍipakṣa
 - 2.2. 真実形象論 satyākāravāda
= 有形象認識論者の立場 sākārajñānavāḍipakṣa

ニヤーヤやミーマーンサーは外界に形象を認め、認識の上に形象を認めない。いっぽう瑜伽行派・経量部は認識の上に形象を認める。さらに仏教内のこの有形象説は二分される。虚偽形象論と真実形象論とである。カマラシーラ自身の言葉遣いで言えば前者は「無形象認識論者の立場」であり、後者は「有形象認識論者の立場」である。カマラシーラの上の発言は全知者論の中にある。すなわち、サーマタとヤジュニヤタが、全知者である仏陀が一切を認識するとして、それは同時にか或いは順次にか (TS 3247a) という問いを立て、同時に、浄不浄等の相矛盾する一切を一認識で認識することが不可能なことを論じた (TS 3248) のに対して、シャーンタラクシタが同時に相矛盾する一切を一認識で認識することは可能であると答える文脈 (TS 3621-3626) に位置する。仏教内の二つの立場のいずれにおいても、無限の一切が同時に認識されることに全く問題がないことをカマラシーラは論じる。その中、有形象認識論者の立場から、一切が同時に認識されうることを論じる中で出てきたのが上の発言である。

勝義 = 真実

まず注目すべきは、ここでの「真実」(satya) の意味合いである。カマラシーラは「勝義的」(pāramārthika) と言い換えている。また、「一つ [の認識] が多様であるのは矛盾する」(ekasya vicitratvavirodhaḥ) という表現も気になる。これはダルマキールティのいわゆる citrādvaita 理論を思い起こさせる表現である。多様不二論と勝義の二つから直ちに連想されるのは、ダルマキールティの次の発言である。

PV 3:210ab: kiṃ syāt sā citrataikasyāṃ, na syāt tasyāṃ matāv api/

戸崎 1979: 310: 「一つの知にかの多相性がある（り）、その知によって、その外境対象の多相性が確立される、と考え」る場合、如何なる（過失があろうか、というかもしれないが、勝義には）その知にも（多相性は）ないであろう。」

すなわち、「一つ〔の認識〕が多様であるのは矛盾する」というカマラシーラの発言は、一認識の多様性（citrātā）をダルマキールティが「勝義の立場から否定」（戸崎 1979: 310）する PV 3:210ab に合致するのである。（デーヴェンドラ注についてはツルティム・藤仲 2010: 191を参照。）すなわち、有形象認識論が立てる多様不二論という世俗の立場ではなく、「すべてを否定する賢者の「空の立場」」（戸崎 1979: 309）において、多様性を否定することで、まず所取を否定しているのである（cf. 稲見 2004: 401）。多様不二論が世俗の立場であることは、ジュニャーナシュリーにも確認できる。

JNĀ 461.20: tena citrākāratāpi sarivṛtyocyate. paramārthataḥ punar advaitam eva.

それゆえ、多相性も世俗によって言われているのである。いっぽう勝義には不二に他ならない。

また、ジュニャーナシュリーの理解がブラジュニャーカラに基づくことは沖 1975にも詳しく論じられている。以上を鑑みると、諸形象を非真実とするカマラシーラの発言は、知の多相性を唯識の勝義の立場から否定する文脈で理解できるのではないだろうか。

真実 vs 虚偽

次に、虚偽形象・真実形象というときの「虚偽」に対する「真実」が、どのような意味合いで用いられているのかを検討する。例えば次の文はどうだろうか。

JNĀ 405.19–20: nāpy alīkatvam ākāraṇām, arthasāmarthyasya samarthitavāt.

また諸形象は虚偽ではない、効果的作用能力が裏付けられているから。

ここでジュニャーナシュリーは、諸形象が虚偽ではない理由として（輝き出すことという）効果的作用の能力を根拠とする。裏返せば、形象を、効果的作用能力を持つもの＝有（sat）＝独自相（svalakṣaṇa）と考えていることになる。これが彼にとっての「虚偽ではないこと」すなわち「真実であること」の内実である。

ākāra: arthakriyāsamartha=sat=svalakṣaṇa=analīka=satya

有形象認識論（真実形象論）において、認識内の形象が独自相であることは、無形象認識論（虚偽形象論）に立つダルモッタラ——彼自身はアポーハ論において「非実在（＝虚構されたもの）が分別知の対象である」（Frauwallner 1937: 238.21: *dnos po med pa nram par rtog pa'i yul yin*）と考える——も *Apoḥaprakaraṇa* において批判の前提としている。

Frauwallner 1937: 241.2–6: *de'i phyir ji ltar blo'i gzugs brñan yin/ rtog ge rig pa rgyu mtshan 'ga' zig las gzan sel ba sgra'i don du brtags nas rtog pa med pa'i yul yañ sgra'i don du lhag par žen pa šes pa dan tha mi dad pa'i phyir gzugs brñan rañ gi mtshan ñid yin yañ sgra'i brjod byar yon's su brtags par ji ltar 'gyur te/* それゆえ、どうして認識内の反射像であろうか。賢者は、或る理由から、他からの排除を言葉の対象と想定するが、その上で、無分別の対象であるにもかかわらず言葉の対象と思い込まれた反射像を、認識と異ならないが故に〔実際には〕独自相であるにもかかわらず、言葉の表示対象だと、どうして〔彼は〕考えるだろうか。（片岡 2016: 63 による和訳；独訳は Frauwallner 1937: 262）

ダルモッタラのこの箇所を敷衍して、スチャリタミシュラは次のように記述する。

katharñ punar jñānākāro 'bhiḥāpasamśargayogyaḥ. sa hi vikalpajñānād ananyas tadvad eva kṣaṇiko 'sādhāraṇa iti sukhādisvasamvittivad aviśayaḥ śabdānām. (Kataoka 2014: 325 (28)–324 (39))
ではどうして認識〔それ自身〕の形象が言語表現と結び付きうるのか、というのも、それ（認識形象）は、分別認識と別のものではない以上、それと全く同様に刹那滅であり、非共通の〔独自な〕もののなので、快感などの自己認識と同様に、言葉の対象ではないからである。（片岡 2016: 87 による和訳）

敵説において認識内形象は分別知と非別である以上、分別知そのものと同様に独自相になってしまうとダルモッタラは指摘している。

ラトナーカラシャーンティは、遍計所執（*parikalpita*）・依他起（*paratantra*）・円成実（*pariniṣpanna*）という三自性（*svabhāva*）を定義した後、それぞれを、施設有（*prajñaptisat*）・実体有（*dravyasat*）・勝義有（*paramārthasat*）に対応させる（海野 2002: 214）。いま、実体有である依他起に相当するのは非実有の構想分別（*abhūtaparikalpa*）であり、その内実は、三界の心・心所である（海野 2002: 215）。有形象認識論において、諸形象は、認識と別個のものではないので、独自相として、ここに位置するはずである¹⁾。

1. *pariniṣpanna*=*paramārthasat*
2. *paratantra*=*dravyasat*=*abhūtaparikalpa*=*cittacaitta*
3. *parikalpita*=*prajñaptisat*=*samāropita*=*alīka*

したがって、形象を虚偽とするラトナーカラシャーンティにとり、形象が真実ではなく虚偽であるというのは、実体有ではなく施設有であるという意味となるはずである。ラトナーカラシャーンティは、*alīka*（虚偽の）、*vitatha*（その通りでない）、*bhṛāntisamāropita*（錯誤により虚構されている）という三語を同義語と明言する（PPUのLuo Hong校訂本を参照：海野 2002: 265.3の対応箇所は誤訳）。*samāropita*が*kalpita*の同義語（あるいは一解釈）であるのは自明である。したがって対立する真実形象論の「真実」とは、勝義有ではなく実体有に相当するはずである。すなわち、真実形象という時の「真実」とは、依他起な独自相であるという意味となる。逆に、虚偽形象という時の「虚偽」とは、依他起な独自相ではなく、分別構想された施設有であるという意味となる。勝義有かどうかが争点になっているわけではないことに注意する必要がある。例えば次の用例において、カマラシーラが用いる「真実」は、実体有のレベルで解釈されるべきものであろう。

BhK 7.1-2: *yadā hy alīkasvabhāvarūpādyākāropagraheṇa cittam eva citrākāraṃ pratibhāsate, tadāsyāpi rūpādivat tadavyatirekāt satyatvaṃ kutra (bhavet).*

というのも、もしも、虚偽の自性を有する〈色等という形象〉を把握することで心そのものが多相なものとして立ち現われてくるならば、これ（心）もまた、色等と同様、それ（色等）と別のものではないので、真実であることが、どうしてあるだろうか。

上と同じように、ここでも、諸形象と心とが同体であることを根拠に結論が導かれている。上では心（認識）が独自相であることを根拠に、それと同体である形象も独自相となると（有形象認識論に即して）言われていたが、ここでは逆に、形象が虚偽である以上、それと同体である心も虚偽となり非真実となることが（中観派の立場から）指摘されている。以上の理解は、「形象真実論では形象を依他起性と考え、他方、形象虚偽論は形象を遍計所執性と考え」というボーディバドラの見解を基本軸に諸資料を渉猟して議論する森山1993の見解とも一致するものである。

カマラシーラの言明の意図

今一度カマラシーラの記述を見返すと、そこで特に問題とされていたのは、単一の認識が多様な諸形象を持つことが矛盾するということであった。すなわち「もしも、一つ〔の認識〕に、勝義的な諸形象があるならば、その場合には、一つ〔の認識〕が多様であることは矛盾することになろう」とカマラシーラが述べた時、問題となっていたのは、単一の認識に勝義的な諸形象がありえないこと、

一者が多様であることが矛盾することであった。ここでは、一認識の多様性（vicitratva）が一 vs 多で矛盾することから、「諸形象は非真実だ」と言っている。念頭にあるのは多様不二論モデルであり、それを勝義の立場から否定しているのである。したがって、「諸形象は非真実だから」とカマラシーラが発言した時、念頭にあったのは、ダルマキールティに見られる勝義の立場からの「多様不二論の否定」であり、所取・能取の二元を離れる入無相方便相へと繋がる瑜伽行派独自の（すなわち経量部を含まない形での）「有形象認識論＝真実形象論」の立場だと理解できる²⁾。虚偽形象論と結び付けるべきではない。

真実・勝義のレベル

ここで改めて注意すべきは、カマラシーラの言う「真実」「勝義」のレベルである。瑜伽行派の三自性（円成実性・依他起性・遍計所執性）は、ラトナーカシャーナンティによれば、勝義有・実体有・施設有と言い換え可能である³⁾。したがって、（多様な）諸形象を非真実・非勝義だとする発言は、実体有ではあるが勝義有ではないと解釈可能である。森山1993が整理したように、真実形象・虚偽形象の対立は、形象が実体有（依他起）であるか施設有（遍計所執）であるかの対立であって、勝義か否かの対立ではない。

1. 円成実	勝義有		勝義・真実
2. 依他起	実体有	真実	非勝義・非真実
3. 遍計所執	施設有	虚偽	

カマラシーラの「非真実」発言は、瑜伽行派の真実形象論モデルに沿って解釈可能である。すなわち「（多様な）諸形象は非真実だ」という発言は、「実体有レベルで（経量部の立場から）認識と同一体とされる多様な諸形象は（瑜伽行派真実形象論の）勝義の立場からは非真実だ」と再解釈可能である。仮に虚偽形象論であれば、形象は実体有でもないの、それが勝義有であることを否定する必要は端からないはずである。

結論

カマラシーラは、彼が言うところの「有形象認識論者の立場」を記述するに際して、諸形象を非真実・非勝義的と明言する。その発言は、経量部・瑜伽行派に

共通の多様不二論を瑜伽行派（有形象認識論＝真実形象論）の勝義の立場から否定したものと再解釈可能である。つまり、虚偽形象論を指したのではない。したがって、我々が既に持っている「真実形象論＝有形象認識論」の理解を根本的に改める必要はない。我々は既存の枠組みの中でカマラシーラの発言を理解できる。背景となる対立を、遍計所執 vs 依他起と取るか、あるいは、依他起 vs 円成実と取るかにより、「非真実」の価値は異なりうる。Funayama 2007が提示した疑問は、このように考えることで解消可能である。逆に、このように解釈しない場合には、「（カマラシーラの言う）有形象認識論＝（いわゆる）虚偽形象論」ということになってしまい、我々は大幅な枠組み変更を強いられることになる。その場合には、Funayama 2007が案じたように、ラトナーカラシャーンティとジュニャーナシュリーの対立構造を前代に溯らせて適用することができなくなってしまう。しかし、瑜伽行派内の二見解の対立図式は、*asatkhyāti* と *ātmakhyāti* として既にマングナミシュラに明確に概念化されている。このことも支持材料となろう。

- 1) ただし、*paratantra* が *pariṇiṣpanna* として対象化されれば *paramārthasat* となり、*parikalpita* として対象化されれば *prajñaptisat* となることをラトナーカラシャーンティは断っている（海野2002: 214）。
- 2) 多様な形象の空性を直証した後では、形象が依他起の虚妄分別を離れたあり方をするについて、ジュニャーナシュリーは次のように述べている。JNĀ 433.13–15: *tatra prāgavasthāyāṁ citram eva tat paratantram ucyate, abhūtaparikalpo vikalpa iti cōktaḥ. paryante tu citra eva vitathakalpanāyām aprayojakatvān na tathocyate, tadrūparahitas tūcyate.* 「そこで、[最終心より] 前の状態においては、多彩に他ならないそれ（現れているもの）は、依他起と呼ばれる、また、非実有の構想、分別とも呼ばれた。しかし、最終的には、多彩なままで、それ（形象）は、誤った分別を引き起こさないで、そのようには呼ばれない。そうではなく、そのようなあり方を欠いたものと呼ばれる。」
- 3) いっぽう経量部では「勝義有＝実体有」なので、三つとならない。カマラシーラが三性説と直接に結び付けて記述しないのは、一般的に経量部も視野に収めながら有形象説を描いているからだと思われる。

〈略号表〉

JNĀ: *Jñānāśrīmitranibandhāvali*. Ed. Anantalal Thakur. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1987.

TS/TSP: *Tattvasaṅgraha of Ācārya Śhāntaraksita with the Commentary Pañjikā of Shri Kamalashīla*. Ed. Dwarikadas Shastri. Vol. 2. Varanasi: Bauddha Bharati, 1982.

PPU: *Prajñāpāramitopadeśa*. A critical edition being prepared by Luo Hong.

PV: *Pramāṇavārttika*. 戸崎 1975 を見よ。

BhK: *Minor Buddhist Texts. Part III. Third Bhāvanākrama*. Ed. Giuseppe Tucci. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1971.

〈参考文献〉

- Frauwallner, Erich. 1937. "Beiträge zur Apohalehre. II. Dharmottara." *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Südasien* 44, 233–287.
- Funayama, Toru. 2007. "Kamalaśīla's Distinction between the two sub-schools of Yogācāra. A provisional survey." In *Pramāṇakīrtiḥ. Part I*. Ed. Birgit Kellner, Helmut Krasser, Horst Lasic, Michael Torsten Much, Helmut Tauscher. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien. 187–202.
- 稲見正浩 2004 「プラジュニャーカラグプタにおける不二知」『神子上恵生教授頌寿記念論集 インド哲学佛教思想思想論集』永田文昌堂, 387–456.
- Kataoka, Kei. 2014. "Sucaritaśīra's Critique of *Apoha*: A Critical Edition of *Kāśikā* ad *Ślokavārttika apoha* v. 1." *The Memoirs of Institute for Advanced Studies on Asia* 165, 362(1)–289(74).
- 片岡啓 2016 「スチャリタミシュラのアポーハ論理解——*Kāśikā* ad *Ślokavārttika apoha* v. 1 前主張の和訳——」『哲学年報』75, 55–107.
- 森山清徹 1993 「後期中観派と形象真実論及び形象虚偽論——形象 (ākāra) と三性説——」『印仏研』42(1), 455(92)–449(98).
- 沖和史 1975 「〈citrādvaita〉理論の展開——Prajñākaragupta の論述——」『東海佛教』20, 94–82.
- ツルティム・ケサン・藤仲孝司 2010 『チベット仏教論理学・認識論の研究Ⅱ』人間文化研究機構・総合地球環境学研究所.
- 戸崎宏正 1979 『仏教認識論の研究（上巻）』大東出版社.
- 海野孝憲 2002 『インド後期唯識思想の研究』山喜房佛書林.

（平成30年度科学研究費補助金15K02043による研究成果の一部。助言を受けた沖和史、佐藤智岳に感謝する。）

〈キーワード〉 Kamalaśīla, nirākāra, sākāra, satyākāra

（九州大学大学院人文科学研究院准教授，博士（文学））