

adhyavasāya と samāropa

藤井真聖

〔抄録〕

本論は、adhyavasāyaについて考察することを主題としている。adhyavasāyaとはインドにおいてvikalpaやniścayaなどと共に、論理学でいうところの「判断 (judgement)」に相当するものとして考察が行われてきた。仏教ではこの語は、ダルマキールティの認識論において特に重要な位置を占め、彼以降の論師達に多大なる影響を与えた。よってこのadhyavasāyaがどのような背景をもって使用されたのか、そして、ダルマキールティの認識論においてはどのような役割をになってきたのかという点は重要であり、先学の研究も多く存在する。本論ではこれらの研究をもとにadhyavasāyaにおける問題点を考察すると共に、それとよく似た働きを持つとされるsamāropaにも注目し、相違点や共通点について検討してゆきたい。

キーワード：adhyavasāya, samāropa, ダルマキールティ

1. はじめに

ある事物についてある主張をする場合、またはその主張を言葉で表現したものを「判断 (judgement)」と呼ぶのである。例えば、ある人が「私は太郎です」あるいは、「これは牛ではありません」などのように言う場合の主張がそうである。

インドにおいては古くからこのような論理的な用語に対応するものとして adhyavasāya, vikalpa, niścaya などが存在していた¹⁾。まず中観派の祖とみなされるナーガールジュナの著MMKでは次のように述べられている。

解脱は業と煩惱の消滅に [ある]。業と煩惱は分別 (vikalpa) から [生じる] のであり、それら (分別) は多様に展開された議論 (prapañca) から [生じる]。その多様に展開された議論は空性において滅せられる²⁾。[18,5]

ここでは、本来不可分である世界を人間が言葉や概念の世界に持ち込むことにより分別が生じるのだということが意図されている。「それはこれである」といった場合、すでに言葉や知識の世界における文節化が始まっている〔梶山：1992：92〕のである。そのようなことから、ここに見られるvikalpaの持っている意味はUrteilなどとも共通なものであることが分かる。

本稿では、先に挙げた「判断」に相当すると考えられている語のうち adhyavasāya に注目し、仏教の認識論においてどのように論じられていたのかという点について考察を行いたい。それと同時に本稿では仏教の認識論が発展する以前、初期の唯識文献に見られる増益 (samāropa) についても関連させて、adhyavasāya と対比しつつ考察する。

2. 認識におけるadhyavasāya

仏教認識論におけるadhyavasāyaについて考察する場合、その中心はやはりダルマキールティもしくは彼以降の論師達であり、内容的には知覚論、推理論、アポーハ論、後代の有相唯識説との関係など多岐にわたる〔北原1996〕参照。この語は確かにダルマキールティの認識論において重要な位置を占める。認識に基づいた人間の行動という点までも考慮に入れた彼の認識論においては、この「判断」が正しい認識手段である直接知覚よりも重要な働きをするのである³⁾。

また、この語には訳語の問題もある。adhyavasāya はこれまで「決知」「間接的決定」「判断」などと訳されていることから分かるように決定作用という観点から考察されてきた。しかし一方では、より日常的な観点から「思いなす」「思い込む」と訳される場合もある⁴⁾。これらの点についても検討が必要であるが、本稿では「判断」と訳しておく。

Stcherbatsky は早くからインドにおける「判断」の問題について考察していた。彼の著書〔Stcherbatsky 1930:223-226〕ではインド思想におけるこの問題の認識論における位置や役割について考察するとともに、その歴史的展開についても述べている。そしてその兆候をサーンクヤの体系や『チャラカサンヒター』の中にみている⁵⁾。仏教との関係としては、小乗仏教の場合をあげ、純粹意識 (pure sensation) を (おそらく五蘊の構成要素としての) 識 (vijñāna) に、判断を想 (saṃjñā) にそれぞれ対比させている。これは初期仏教における五蘊の中の精神的構成要素の部分に着目したものであるといえる。また時代が下がり、様々な学派が興隆する中での実在論者達 (ニヤーヤ、ヴァイシェーシカ、ミーマーンサーなど) がこの「判断」についてどのように考えたのかと言う点にも言及している。このような実在論的な立場においては知覚と「判断」は分類されないのである。例えば、ヴァイシェーシカ学派の直接知覚は仏教徒のディグナーガの見解「分別を離れたもの」などとは異なり、普遍のような (ある意味では分別をもった) 知も含むのである⁶⁾。そして同書は中観や唯識といった大乘の学派についても触れ、さらにディグナーガ・ダルマキールティと時代を下げて言及してゆく。

また、ダルマキールティにおいて著しく発展した「判断」としての adhyavasāya が、彼の認

識論における認識のプロセスにおいてどのように展開されているかということについてこれまでの研究⁷⁾を参照しつつ確認しておきたい。

- (1) まず、外界の实在を直接知覚する。
- (2) 实在を直接知覚することによって、埋め込まれた潜在意識が覚醒し概念知が顕われる。
- (2') (2) の場合の認識対象は一般相であるが概念知に顕れた形象を外界の实在と同一視する。
- (3) その同一視に従って人は外界の対象に向かって行動 (対象を獲得する・言語活動など) を起こす。

ここでは (2) (2') が「判断」の働きを示している。(2) は想起 (smṛti) や再認 (pratyabhijñā) といった知識が現れる段階⁸⁾であるとされ、(2') は概念を外界の实在であると断定を行う段階となる。(3) はダルマキールティの特徴の一つであるといえる。例えば [PVSV: 42] において彼は「分別知において本来そのようなあり方としてはないはずの対象が、外界にあるかのように、同一であるかのように顕れ、人はそれによって判断して言語活動を起こす」としている。

3. samāropaについて

これまでに「判断」に関する様々な問題点について触れてきたが、ダルマキールティ以前にこの「判断」の基盤となるようなものはなかったのであろうか。ここでは後代には adhyavasāya と関連づけて述べられる samāropa に注目する。

さて周知のごとく「増益」とも訳される samāropa は唯識の思想と深く関わっている。この学派の初期の論書であり、無着 (Asaṅga, A.D. 395-470) の作とされる『撰大乘論 *Mahāyāna-saṃgraha* (MS)』は大乘の立場から初期仏教やアビダルマの教理思想なども含めて概観されている。また MS においてはアーラヤ識や三性説・六波羅蜜などをはじめとして様々な主題が立てられる。そしてその中、三性説に関する文脈において次のような十種類の散乱した分別があげられる箇所がある。ここではそれらの項目を漢訳であげておく。

- | | | | | |
|---------|---------|---------|-----------|--------------------------|
| (1)無相散動 | (2)有相散動 | (3)増益散動 | (4)損減散動 | (5)一性散動 |
| (6)異性散動 | (7)自性散動 | (8)差別散動 | (9)如名取義散動 | (10)如義取名散動 ⁹⁾ |

これらの項目は直前にあげられた十種の分別 ([大正31:139c-140a] 参照) の内、最後の散動分別 (rnam par gyeng ba'i rnam par rtog pa) にあたる部分、つまり菩薩にとっての障害となる分

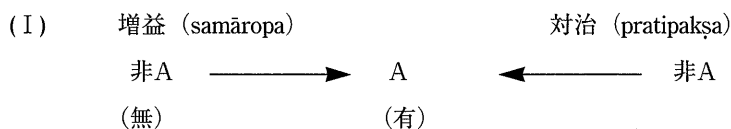
別をさらに分類したものである。その十種に分けられた散動分別の内、まず(1)の無相散動¹⁰⁾と(2)の有相散動¹¹⁾とは、無と有という一種の極端説として対をなしている。そしてそれに続いて増益散動 (sgro 'dogs pa'i rnam par gyeng ba) と損減散動 (skur pa 'debs ba'i rnam par gyeng ba) が(1)と(2)を前提としつつこれも対となって述べられている。ではこの増益 (samāropa) と損減 (apavāda) のそれぞれの分別に対してどのような態度をとり、それはどのような構造を持っているのであろうか。その点についてMSにおけるこれら十種散動の対治に関する記述に注目する。

(I) [無であるものを有であると] 増益する分別を対治する為に「菩薩の名を見ることはなく、般若波羅蜜多を見ることもなく、修行がなされたと見ることもなく、また色を見ず、受と想と行とを見ない。なぜならばそのような名は自性として空であるからである」云々と説かれた¹²⁾。

(II) [有であるものを無であると] 損減する分別を対治する為に空性として [有であって無] ではない。と述べられた¹³⁾。

このような増益と損減については早い時期から論じられており、『瑜伽師地論』の『菩薩地』「真實義品」には仮説された言葉の自性についての实在視を否定する増益の対治と、一方でその言葉の根拠であるものを全く否定するのではないとする損減の対治が見られる¹⁴⁾。このような『瑜伽師地論』に見られた増益に関する対治の特質として、言葉の自性についての实在視を否定するという点はこのMSの場合も同様である。MSにおいて菩薩や般若波羅蜜多などを見るものが否定されるのは、一見奇異なように思えるが、それはそのような仮説された名称 (言葉) は自性としては空であるという意味においてなのである。

ここではMSにおける増益と損減の対治の部分(I)と(II)に分け、若干異なった視点から考察を行いたい。先にも述べたように、(I)では無であるものを有であるとする増益散動の対治として菩薩や般若波羅蜜多を見るものが否定される。ここで有を非A・無をAとおくと(I)は「非AをAと増益する分別」ということになり、その対治としては「そのようなAを見ることを否定する」という構造になっている。そしてそのAの要素としてA¹ (菩薩の名を見ること)、A² (般若波羅蜜多を見ること)、A⁰ (修行云々・色・受・想・行・識などを見ること) がそれぞれ否定されている。一方(II)は(I)と比べてその項目が入れ替わっており、対治についても逆の操作を行っていることが分かる。ここで、これらをまとめると次のようになる。



A¹ (菩薩の名前を見ること) ← 非A¹

A² (般若波羅蜜多…) ← 非A²

Aⁿ ← 非Aⁿ



以上のことからMSの十種の誤った分別のうち増益散動と損減散動は、先に述べられた有と無を前提として成り立ち、それらの対治に関する記述から『瑜伽師地論』とも共通の問題を含むことが分かった。そしてこのような増益や損減、およびその対治についてまとめる中で上記のように(I)非A→A←非A、(II)A→非A←Aという三つの項目が設定できた。そして注目すべきは点は、これら各段階(矢印部分)はそれぞれ他者の排除の機能を含み、結果として「牛は非牛の否定である」というような、後代における仏敎の言語論・概念論としてよく知られるアポーハ論とよく似た形をとっているということである。しかしアポーハ論との関係の有無はここでは検討しない。

4. ダルマキールティにおけるadhyavasāyaとpratibandha

ダルマキールティの用いる「判断」adhyavasāya が彼の認識論の一連の過程においてどのように位置づけられているか、という点についてはこれまでの研究を参照しつつ述べた。そしてそれは知に顕れた対象をあたかも外界のものであるかのように、同一であるかのように判断するという働きを持つのであり¹⁵⁾、本質的には錯誤したものである。その働きは「そのようでないものをそうであると判断する」「非AをAであると判断する」などと表現することもできるが、[桂1989]などに指摘される(atasmimś tad iti jñānam)というインドの認識論における一般的な誤謬知の定義とも重なってくる。しかしダルマキールティの著作においては、このような判断の働きがあっても知識が対象と結びついている(vastupratibandha)場合には、実在との斉合性(vastu saṃvāda)がある{あるいは矛盾しない(avisamvāda)(avñcana)}としてその文脈が変わるのである。このような(A)「誤った判断の働き」と(B)「実在との結び付きがある場合の斉合性」という二つの事項は彼の著作のいたる所に見られ、この点に関しては多くの研究者が述べている¹⁶⁾。また後代の論師、シャーントラクシタが著した哲学綱要書

Tattvasaṃgraha (TS) の16章Śabdārthaparikṣā に対するカマラシーラの注釈 (TSP) にはアポーハ論者 (apohavādin) の見解としてこれら二つの事項の共判性が見られる。このようなことから、TSPに見られるアポーハ論者の見解にはダルマキールティの見解が反映していると考えられる¹⁷⁾。

ではこのような二つ事項の共判性は何を意味するのであろうか。PV.I. 80,81偈では次のように述べられている。

そしてそれ〔言語活動〕は〔本来個別な独自相である〕言葉の対象にある相互排除に基づいている。そのため〔言語活動〕は他者の排除を対象とする。実在と結びつきがある場合、〔言語活動は〕実在獲得の根拠となる。先に述べた推理〔知〕がそうであるように、それ以外 (実在との結びつきがない場合) は同じ迷乱であっても〔実在獲得の根拠はない〕灯火の輝きを宝石と誤る場合のように¹⁸⁾。

ダルマキールティはここで時間的にも空間的にも特殊な個物のあり方について述べ、アポーハ論を主張しつつ、推理知の例を出して〔間接的に〕実在と結びつきがある場合、その有効性を認めている。また81偈では灯火の例をあげ同じ誤謬知であっても、実在との結びつきの有無によって区別している。このようなことから、先に述べた二つの事項の共判性に関しても判断の働き自体は存在するが「実在との結びつき」の有無を基準として推理知とそれ以外の誤謬知を峻別するという意図があったのではないかと考える。

5. 後代のadhyavasāyaとsamāropa

以上のように samāropa と adhyavasāya について述べてきたがこの両者が同義であるとされる場合がある。最後にこの問題について若干述べたい。ダルマキールティは『プラマーナヴィニシュチャヤ』の svārthānumāna 章四偈において推理知は「対象ではない自己の顕現を対象であると判断する (rang gi snang ba don med pa la don du mngon par zhen)¹⁹⁾」と述べる。この部分に関してしてダルモッタラは adhyavasāya を samāropa と解している²⁰⁾。

カマラシーラのTSPにおいてもこれと関連した問題がみられる。TS16章の冒頭には次のような一文がある。

構想された形象を有する言葉と知識の対象であるものは〔空であると先に述べたことを〕支持するために導入をもうけて述べる²¹⁾。

括弧内はTS2偈に基づいて補った。つまり16章の冒頭の挿入句はTS2偈のcd句の一部に相当

するわけである。TS2偈のこの部分に関する注釈では、*āropitākāra* 云々という部分を「様々な限定要因がなければ言葉と知識は作用しない」²²⁾とする対論者に対する反論として位置づけている。そして同じくTSPでは「構想された (*āropita*) とは外界の存在であるとして増益 (*adhiāropa*) された形象・すなわち自性 (*svabhāva*) であり、言葉と知識の対象がある場合に言葉と知識の対象に関して<構想された形象>というのである」²³⁾とする。また同じくTSPでは、「言葉の対象 (意味) は (A)増益された (*samāropita*) 形象である」とし、一方では「(B)間接的に実在と結びつきがある (*vastupratibandha*) から全く根拠のないものではない」とする [TSP : 12]。この一文の意味するところは非常に重要である。先にダルマキールティのPV, PVinなどにみられる(A)*adhyavasāya* と (B)*vastupratibandha* という異なった文脈の共判性について言及したが、このTSPの場合もほぼ同じ文脈のはずである。しかしカマラシーラは *adhyavasāya* の代わりに *samāropita* の語を用いているのである。

6. 結 論

以上のように増益 (*samāropa*) と「判断」(*adhyavasāya*) を対比させつつ考察したが、MSにおいては誤った十種の分別としての *samāropa* は *apavāda* とともに有と無の極端説を前提としていた。この有と無といった概念を用いて対論者を論破していたのはナーガールジュナであった。彼は後代の理論であるアポーハ論についても、その否定機能に注目する場合には考慮にいれなければならない人物であるがMSにおいては有と無の論理がよりに複雑な形となって現れている。また *samāropa* と *apavāda* にはそれぞれ対治が配されており、その無を有 (あるいは有を無) とする段階に加えてその対治という段階があり、それぞれの段階に否定の機能が含まれていた。そして、このような構造は誤った分別である *samāropa* や *apavāda* と *adhyavasāya*, そして *samāropa* などについての対治 (*pratipakṣa*) と後代のアポーハ論という対応関係を思わせる。しかし、MSの *samāropa* と *apavāda* は論理的につきつめれば同内容となり、(非AをA) という一つの形に集約できるが、その点は *adhyavasāya* とは異なり論理一辺倒では解決できない側面を持った言葉であると言える。いづれにしても *adhyavasāya* が後代の注釈者によって *samāropa* と関係づけられ、シャーントラクシタやカマラシーラなどの論師達もTSなどにおいて言語論、あるいはその意味論を論じるにあたって、認識の問題と関連して *āropita* や *samāropita* の語を用いているのは興味深いことである。

[参考文献]

- 赤松 明彦 1980 「ダルマキールティのアポーハ論」『哲学研究』540号,京都哲学会, pp86-115.
 太田 心海 1973a 「ことばの対象について」『佐賀県龍谷短期大学紀要』,18,19合巻号,中央公論社.

- 1973b 「Adhyavasāya」『印仏』(22-1) .
- 1985 「ダルマキールティ (法称) 著『正しい認識に関する評釈—自己推理章』および自注・和訳 (一)」『佐賀県龍谷短期大学紀要』.
- 沖 和史 1990 ダルモットタラ著『正理一滴論注』(Nyāyabinduṭīkā) 第一章における知覚判断.
- 北原 裕全 1996 「adhyavasāya-有形象理論における唯識と外界」『印度学宗教学会』23号別冊.
- 桂 紹隆 1989 「知覚判断・疑似知覚・世俗知」『インド哲学と仏教』藤田宏達博士還暦記念論集, 平楽寺書店.
- 竹村 牧男 1995 『唯識三性説の研究』春秋社.
- 中村 元 2000 『論理の構造』(下) 青土社.
- 福田 洋一 1999 「ダルマキールティにおけるadhyavasāyaについて」『印仏』(47-2) .
- 村上 真完 1997 『インドの実在論』平楽寺書店.
- Stcherbatsky, Th. 1930 *Buddhist logic* Vol.1, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. .Ltd, 1996.

[テキストおよび略号表]

- 印仏 『印度学仏教学研究』、日本印度学仏教学会.
- 大正 『大正新修大蔵経』.
- D *The Sde dge edition of the Tibetan Tripiṭaka.*
- MMK *Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā-s*, Text and Translation, ed. by Mitsuyoshi Saigusa, Daisanbunmei-sha, Tokyo, 1985.
- MS 長尾雅人『撰大乘論 和訳と注解』上・下、講談社、1982・1987年.
- PV *Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti*, The First Chapter with the Autocommentary R. GnoI, Series Oriental Roma XXIII, Roma, 1960.
- PVin *tshad ma rnam par nges pa (pramāṇaviniścaya)* D. No.4211.
- PVsv See PV.
- TS(P) *Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of kamalaśīla* vol.1, E. Krishnamacharya Gaekwad's Oriental Series 30, Baroda, 1926 (GOS).

[注]

- 1) [中村2000:15] 参照。

この部分の註において、adhyavasāya, vikalpa, niścayaについて解説がなされているので以下まとめてみる。

adhyavasāya (1)確認すること (2)統覚作用

vikalpa (1)異なっていること (2)或る種の… (3)vikalpa [-sama] [他の属性を] 想定すること (4)構想的総合判断、概念による判断、概念作用、構想的 (総合的) 思惟

vikalpa-pratyaya 判断 (構想) による認識

vikalpana 構想的思惟

vikalpana-vijñāna 区別的思考による認識作用

niścaya (1)必然的關係 (2)判断作用

2) [MMK:520]

karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ /
te prapañcāt prapñcas tu śūnyatāyān nirudhyate //

3) [桂1989:542] 参照。

4) [福田1999:934-935] またここではadhyavasāyaを分別知の働きの一部として、限定した意味で用いている。[中村2000:14] においてもそのような伝統が存在することが指摘されている。

5) [Stcherbatsky1930:223] 参照。

6) [村上1997:154] 参照。

7) [沖1990:140] 参照。同論文では直観知→再認識・同一性の判断→(意欲)→行動→損得の過程を『ニヤヤービンドゥティーカー』の例をあげて示している。また[桂1989:547]では、『ヘートウビンドゥ』の用例に基づいて直接知覚→知覚判断→断定→活動というプロセスをあげている。

8) [沖:1990:140] 参照。同書では(2)と(2)を一応区別するが、基本的には同内容であるとする。

9) [大正31,Nol1594:141a]

10) (dngos po med pa'i mtshan ma'i rnam par gyeng ba)

11) (dngos po'i mtshan ma'i rnam par gyeng ba)

12) [MS:81]

sgro 'dogs pa'i rnam par rtog pa'i gnyen po'i don du bka' stsal pa / "byang chub sems dpa'i ming yang dag par rjes su mi mthong / shes rab kyi pha rol tu phyin pa yang dag par rjes su mi mthong spyod ces bya bar yang dag par rjes su mi mthong / gzugs yang dag par rjes su mi mthong / tshor ba dang 'du shes dang 'du byed dang mam par shes pa'i bar du yang dag par rjes su mi mthong ngo // de ci'i phyir zhe na / 'di ltar ming ni ngo bo nyid kyis stong ngo"// zhes bya ba la sogs pa'o //

13) [MS:81]

skur pa 'debs pa'i rnam par rtog pa'i gnyen po'i don du bka' stsal pa/ "stong pa nyid kyid ni ma yin no" zhes bya ba'o //

14) [竹村1995:54] 参照。またここでは仮説の拠り所を全く無いと損減しない点を一切法空の思想と異なる善趣空へのつながりとして指摘している。

15) [PVS:42]

16) 例えば[太田1985:177]では概念知の二つの特徴としてまとめている。

17) この問題に関しては拙稿[藤井2000]『印仏』において述べた。

18) [PV:44]

sa ca srvaḥ padārthānām anyonyābhāva saṃśrayaḥ /
tenānyāpohaviṣayo vastulābhasya cāśrayaḥ // 80 //
yatrāsti vastusaṃbandho yathoktānūmitau yathā /
nānyatra bhrānti sāmye'pi dīpatejo manau yathā // 81 //

- 19) [PVin] D. 167b7.
- 20) この点については [北原1996] 述べられている。『ニヤーヤビンドゥティーカー』には推理について「自らの顕現を〔外界の〕対象にでないにもかかわらず、対象である（非AをA）であると判断して働くから、対象でない〔一般相〕をとらえる」と述べ、さらにそれを増益された（構想された）対象（āropito'rtho）としている。[沖1990:147] およびその注釈（21）参照。
- 21) [TS:274]
āropitākāraśabdapratyayogocaratasamarthanārthaṃ prastāvamāracayannāha
- 22) [TSP,adTS2:11] 参照。
- 23) [TSP,adTS2:11]
āropito bāhyatvenādhyāropita ākāraḥ svabhāvo yasya sabdapratyayayor gocarasya sa tathoktaḥ āropitāraḥ.

(ふじい しんせい 文学研究科仏教学専攻博士後期課程)

(指導教員：森山 清徹教授)

2000年10月18日受理