

初期唯識思想における言語観の一考察 —『撰大乘論』のアーラヤ識説をめぐって—

千葉 公 慈*

Linguistic Study of early Vijñapti-mātratā Thought :
On the doctrine of *ālaya-vijñāna* from the *Mahāyānasamgraha*

Koji CHIBA*

Abstract

Causation or *Engi* is the concept of the Buddhism's fundamental doctrine. Gautama Buddha, founder of Buddhism, expounded this concept for people attaining enlightenment. *Causation* began with Buddha's words and actions when he gave his first sermon on the basis of the logic of cause and effect. It is believed that *awakening* was inherited through the verbal teachings of *taiki-seppo*. This universal *causation* through words became the basis to support *dependent origination*, and led to the establishment of Buddhist history.

However, the doctrine of *ālaya-vijñāna* that joins the causal elements leading to *awakening* appeared in the early Yogācāra School as *simultaneous causality*. Because the expansion of doctrine led to large conflicts over *dependent origination*, we now have the question of how the early Yogācāra School attempted to settle this matter.

The paper focuses on the problem subsumed by the root doctrine of Buddhism and its large concepts. The study investigates this by focusing on a linguistic view of Yogācāra thought and The *Mahāyānasamgraha* uses *Causation as a Linguistic Expression* as a keyword that plays a major role in solving this problem.

1 問題の所在

インド仏教における瑜伽行唯識学派の思想を体系的に論述した『撰大乘論』(*Mahāyānasamparigraha-śāstra*、以下 MS と略称)は、龍樹(Nāgārjuna: 150～250頃)の般若思想と唯識思想を総括的に構成することを目的として編まれているため、一般的にはいわばインド仏教

思想のひとつの帰結と評されている。しかしながら、空思想をはじめとして論理的矛盾も多く、未解決の議論や問題点も多いといわざるを得ない。とりわけ仏教の根本教義である「縁起」の思想については、その解釈をめぐって因果同時の基盤となるアーラヤ識を設定するに至ることは、他学派にとって看過できない重要な論点と

*人文学部 日本文化学科

なる。なぜならば因果同時は必然的に縁起の主張そのものに抵触するからである。すなわち縁起するものを説明するために縁起ならざるもののアーヤ識を設定したともいえるのであるが、それではその縁起の意味自体を転換ならしめる根拠は、一体どこに求められるのであろうか。

小論ではこの「縁起ならざるもの」の特質を根拠づけるものとして、唯識説の特徴的な言語観をとりあげ、アーヤ識設定の背景を探る一考察としたい。

2 言語表現された薫習の特質

一切の種子を包摂する存在のアーヤ識は、MS の第 1 章（I-58）ならびに第 2 章（II-2）に示された通り、「三種の薫習（trividhavasana）」が説かれ、とりわけ MS の注釈書である『秘義分別撰疏（*Vivṛtaguhyārthapīṇḍavyākhyā*ⁱ、以下 VGPV と略称）中には、ふたつの薫習のみが詳細に解説されていた。ちなみに MS の記述を確認すれば、「名言薫習」・「我見薫習」・「有支薫習」を内容とする以下の三者である。今回注目したい「言語表現された薫習」、すなわち「名言薫習」については、『唯識三十頌論』ⁱⁱ（*Trimṣikā*、以下 Ts と略称）、および『成唯識論』巻八（pp. 12～13）にも同様の記述が見られる。MS ならびに VGPV の該当箇所を以下の通りに提示する。

kun gzhi mam par śes pa 'di'i rab tu dbye
ba gang zhe na
mdor bsdu na mam pa gsum [D. 12a]
dang rmam pa bzhir blta
bar bya'o. de la bag chags rmam pa
gsum gyi bye brag gis
rmam pa gsum ste. mngon par brjod pa'i
bag chags kyi
bye brag dang (2) bdag tu lta ba'i bag

chags kyi bye brag dang

(3) srid pa'i yan lag gi bag chags kyi bye
brag gis so. (MS : I-58)

(*Theg pa chen po bsdu pa* : Der ed. No.
4048 : Ri11-b-7～12-a-2/Pek ed : No. 5549 :
Vol. 112)ⁱⁱⁱ

ここに示す「言語表現された薫習」（*abhiḥpavāsanā*）とは、符牒や名称を含めた言語表現の一般全体を意味する言説（ごんぜつ）である。すなわち各人の思考活動における言説の認識とその分別を通して、そこに生起した概念を第六意識からアーヤ識にまで伝えるというプロセスである。アーヤ識の三分類の中で、この「言語表現による薫習」が第一に宣言されているその理由は、従来の縁起説をふまえた上での論理展開が必要であるからと推定され、アーヤ識はあくまでも伝統的な縁起思想の結実として主張される存在であることを提示するためである。すなわち諸法の帰属を収斂する基盤としての法性（*dharmatā*、あるいは容器としての *vastu* もしくは *dhatu*）と法（*dharma* もしくは *nama*）とが重層的に存在する関係においては、*dharmatā*（*vastu*, *dhātu*）が常に重要かつ問題なのであり、MS はじめ初期唯識文献がおおよそ弁証法に基づくことを吐露している。VGPV ではデルゲ版308-b-4～5における記述がこれに相当し、これによれば我々の心の本質は言語活動による何らかの概念的思考であると捉えていて、我々の日常における心理的な働きについて、その一々を言語表現することが困難な場合もあるが、しかしそのほとんどが言語表現を伴った働きであることを承認することが思考の起点となる。瑜伽行派ではこうした起点に常に付随する言語表現について、真如への到達の妨げとなる存在と評して「虚妄なる分別」と呼んでいる（『中辺分別論』（*Madhyānavibhāga*

MV と略称) 第一章「相品」、K. 1)。

さらには言語表現の活動を価値的に排除する『瑜伽師地論』『菩薩地』真実義品(*Yogācārabhūmi* 以下 YBh と略称) なども後述するように知られるが、いずれも言語活動が生死輪廻の苦を繰り返す要因と見なす瑜伽行派の言語観に基づいている。確かにブッダの遺言である「八大人覺」の第八に見る通り、「不戲論(ふけろん、a-prapañca)」は初期仏教以来の戒めに他ならないが、遺教に説く「不戲論」とはあくまでも「論の戯れに陥らないこと」、つまり「言葉遊びに興じない」「議論や論争に終始しない」という意味であって、「言葉自体が戯れである」とか「言語による思考そのものが迷い」という意味が本来ではなかった。そこで瑜伽行唯識学派では、「戲論する」という言葉の通り、真実ではない仮象の世界を生み出す深源は言語活動であり、心理作用の中核に位置するとヨーガ体験を通して理解するのである。この背景には、我々が生死輪廻するその主体をどのように説明すべきかという問題が存する。無我論を標榜する仏教において、永遠のテーマともいえる輪廻の主体とは何かという疑問は、少なくとも MS では実体的かつ空間的な理解の対象とまでは考えていない。あくまでも心理的影響力であり、精神的な働きだけが輪廻すると捉えているようである。そうでなければ外道の我論に陥ることになり、仏説に矛盾するからである。その精神的作用の中核にあって求心力を発揮させているのが言語活動なのであり、たとえ「種子(しゅうじ、bīja)」と呼ぶことがあっても、それは植物の種のような実在する物体ではなく、形体の存在しない言語活動そのものとなる。MS 同様に MV、YBh、Ts などの主張にしたがえば、アーラヤ識に薫習された言語表現の因子(種子)が染分の特質を完成させる結果には、こうした理由が考えられる。

3 異時と同時の縁起説

上記の「言語表現された薫習」(*abhiḥāpavāsanā*) について、続く MS の記述では、以下の通りに解説する。

このうち、縁起するものを説くこととは、「すべての存在は、言語表現されたものに基づく薫習から生起する。そして後ろの識(潜在するアーラヤ識)は前の識(現象する七転識)に基づく(=後ろの識は前の識から生起する)。」と『阿毘達磨大乘經』(推定)において説かれた通りである。すなわち異熟したもの[が蓄積したアーラヤ識](異熟識)と、現象的に働く認識(転識)の双方は、相互に依存して生起するからである。

(MS. II. 32-b)

つまり MS II. 32b における *abhiḥāpavāsanā* の記述は、瑜伽行派にいうアーラヤ識においても従来の伝統的縁起説の時間的かつ論理的関係が成立する側面を担うことを示す重要な箇所なのである^{iv}。端的にいえば、言語表現された薫習(*abhiḥāpavāsanā*) が内包されている限り、従来の縁起説の教義に抵触しないという免罪符的な立場である。しかしながらアーラヤ識と七転識が「相互に依存して生起する」関係である限り、瑜伽行派の意に反して、異時と共存する同時縁起の解釈は成立しないものと考えられる。たとえば MS. I -17 には芦の束と火炎の芯の喩えが示されているが、いずれも縁起が空間的理解であり、非時間的な理解であることの明らかな証拠である。否、むしろ空間的な同時縁起を説くために、敢えて言語表現された薫習を取り込み、時間的理解をもアーラヤ識に収斂する必要があることが伺える記述なのである。

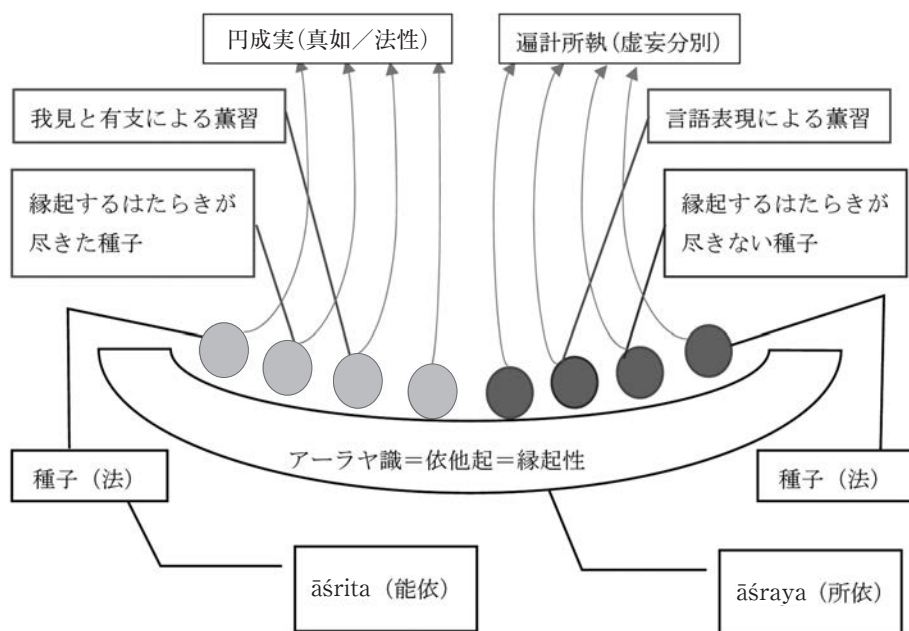
4 縁起するはたらきが尽きた種子と尽きない種子

それでは前項に見える同時の縁起説は、何を根拠として論述されているのだろうか。この疑問を解く鍵は、MS I. 61-b に説く二種類の種子 (bīja) といえるだろう。すでに縁起し尽くして停滞した存在を受容する縁起説と、いまだ縁起しつつある意味を思考する縁起説の、そのいずれの認識をも生起せしめるアーラヤ識には、「縁起するはたらきが尽き果てた種子」と「縁起するはたらきが尽きない種子」の二種があり、それぞれが深く相応しているという MS の見解である。すなわち前者の「縁起するはたらきが尽き果てた種子」は、永い混迷から脱却して成道というひとつの状態に結実した体験を支える因子であり、後者の「縁起するはたらきが尽きない種子」は、成道へ向けた修行の次第を継続させる思考を支える因子となっている。瑜伽行派というヨーガを主体とする学派である限り、体験に基づく成道の思想を重視する必要がある

のは至極当然なことであるが、言語表現のはたらきそのものを必要とする教義の展開において、体験的思想を理論的に組み込むことには大きな矛盾が存する。

こうした正反合の弁証法による二種の縁起説の収斂について、MS II. 2-p ではアーラヤ識とは依他起性のことであり、依他起性とはアーラヤ識に他ならないことが宣言されるに至っている。依他起性の中に堂々と清浄 (= 縁起するはたらきが尽きた種子) と、雑染 (= 縁起するはたらきが尽きない種子) の二分を説きながら、文字通り「依他起 (paratantra: 他に依存して生起すること)」とは「縁起 (pratītyasamutpāda: 他に依存して生起したもの)」のことであると明確に説明するのである。

こうした文脈で MS II. 16f を見ると、言語表現された薫習 (abhiḥāpavāsanā) とは、あくまでも意識としてはたらいだ結果として生起した性質のものであるため、「名言薫習」はそのまま「遍計所執 (parikalpa)」と定義されている



〈言語表現による薫習から見たアーラヤ識と三性の関係図〉

(MS : I 58, I 61, II 15, II 16, II 2, II 58, II 32による)

ことは看過できない。つまり同箇所においては、三性の依他起を基盤として、その中の言葉による薫習を MV にいう虚妄分別(abhūta-parikalpita)として除去する対象と見なしているのであり、結局は言語表現された薫習は妄執に過ぎないことと軽視され、弁証法的合一の基盤であるアーヤ識として言語活動は所詮本質的性格を示すものには成り得ない存在であることを吐露するのである。

それでは以上の考察に基づき、前稿 VGPV の考察に続く試訳を本論の小結として以下に提示する。

5 小結にかえて—VGPV 試訳—

凡 例

- 1) 試訳の底本は以下のデルゲ版を使用し、補足的に必要に応じて北京版を利用した。

Der. ed., No. 4052, Ri, 296-b-1~361-a-7

: Tibetan Tripiṭaka, bstan 'gyur, preserved at the Faculty of Letters, University of

Tokyo,

SENMS TSAM Vol. 12, 通帙第236 (Ri)

Pek. ed., No. 5553, Li, 356-b-7~434-a-8

- 2) 固有名詞ならびに通常音写語として用いられる術語は、カタカナ表記とする。
- 3) 本書のテキスト MS 中にて言及されている部分は、「 」によって示した。
- 4) 重要な術語は、() によってチベット訳を示した。また未確認ではあるが、おそらく誤りではなからうと思われる還元のサンスクリット語についても、正確な文脈を把握するため、同様に () によって示した。

- 5) 原文にはないが、補った方が理解に便と判断される言葉は [] によって示した。

- 6) 典籍一般は、『 』によって示した。

- 7) なるべく原文に忠実な直訳を試み、日本語として適切でない文章箇所も [] によって整え、敢えて不自然な表現をそのまま残して訳出した。

- 8) 原典の VGPV 蔵文は、前回の訳出部分にして未掲載の箇所から記載している。

[Der. ed. 309-a-5, Pek. ed. 371-b-1]

【諸法の容器としてのアーヤ識】

〔他者の相続における眼等は、自己の相続中において眼識等を生じることあり得ない。何とならば、自己の意識に基づく他者の眼等であるならば、自己の相続中に生起することもあろうが、それでは他者の眼識等を自己の相続中に生起させる原因とはならないからである。したがって自己の相続中に関しても同様に、眼等が自らの能力だけをもって触等の把握対象を顕現させることもあり得ないだろう。要するに眼等の能力を「支えるもの」(所依、āśraya) は、認識されるべき把握対象にあるのではなく、かつまた把握対象を「支えるもの」も把握する能取の眼等にあるのでもない。つまり、それらとは別に存在するものとして、アーヤ識こそが存在しなければ、相続中に認識が存在し得ないという理由がそこにある。〕^v

したがって〔眼等の〕能力を支えるもの(アーヤ識)もまた、別なるものとして〔存在するの〕であり、また把握対象の实事も別なるものとして〔存在するの〕であって、すなわち支えるもの(所依としてのアーヤ識)に依存することが、眼等の認識の根拠なのである。「そうであるならば、もしも〔アーヤ〕識が存在するならば、そこには諸々の心のはたらき(心所)

もまた存在するだろう^{vi}」と〔MS II 12に〕いわれるのは、〔まったく〕その通りであり、すなわち、〈触〉等という五遍行が有るのである。「どうして〈触〉等の五つだけなのか？」といえ、それは〔〈触〉、〈作意〉、〈受〉、〈想〉、〈思〉だけが心のはたらきとして〕ありとあらゆるところに行きわたる〔性質のものだ〕からである。

【五遍行について】

- ① 「〈触〉(sparśa) とは、未来の〔触〕だけが〔六〕根と〔六〕境と〔六〕識が相互に繋がって作用し、一切の心に生じるのであるから、遍行たるものである。」と〔一般に毘婆娑師たちによって〕承認されている〔が、しかし〕その〔定義〕は正しくはない。なぜならば、未来において人間の行為^{vii}はまだ存在しないからである。したがって、〈触〉は把握すべき対象領域(境)の限定されたものなのである。〔すなわち〕増益と損減の、その両者から除去された正にその特質に限定される形で接触することが、〔六〕根(認識能力)の変化の活動によって生じるのであるが^{viii}、それ(触)はまた、利益と損害の中間(madhya)に存在する諸々の把握すべき対象領域(境)の中の、何らかあるもの一つに向かって必ず生じる(出離する)のであるから、〔その意味で〕すべて〔の領域〕に行きわたる〔遍行なの〕である。
- ② 〈受〉(vedanā) もまた、ある毘婆娑師が「心と心所があらゆるすべてに生じる〔遍行である〕ことは、把握すべき対象領域(境)を〔すべて〕経験するという特質を有する^{ix}」と、明確に区別するものであるが、〔一方で受とは、〕「自己認識としては認められる性質のものではない。〔したがって〕自己を経験することを捨て去ったその後で、利益と損害の両者から除去された、把握すべき対象領域を

完全に認識する(能取する)形相を有した〈触〉の影像のあり方における形相にしたがって、〔心理的な〕活動を感じた特質を有すると言語表現されるのである。それ故に〈触〉に依存することによって、〔はじめて〕〈受〉〔が存在する〕のである。」と〔毘婆娑師は〕主張する。〔しかし〕それもまた正しくないのであって、すなわち〈受〉は〈触〉に付き従ってはたらきを起こすのであるから、それ(〈触〉自体)を把握対象とすることは過失(thal ba)に至るのである。〔つまり〕諸々の心と心所は、相互に転展しながら(展べ広がりながら)把握すべき対象とすることは出来ないのである。なぜならば、〔心と心所が相互依存の関係になると〕把握されるべき〔一方的に依存する〕把握対象として〔の関係性が〕損なわれて過失となるからである。したがって、〈受〉は〈触〉によって完全に区別された(限定された)把握対象の領域(境)の特殊性、すなわち利益と損害の両者より除去された〔その〕性質だけが、まさに自分自身に属するように為すこと(我所)を経験(感受)する特質であって、すなわち〈触〉の縁を有したものともしられるものである。そしてまた、我所が無いならば、〔〈受〉は〕生じることがあり得ないのであるから、〔その意味で〕すべて〔の領域〕に行きわたる〔遍行なの〕である。

- ③ 〈想〉(saṃjñā) は他を排除するように成立せしめること^xである。すなわち、言語表現された薫習(abhīlāpavāsanā)が成熟することから生ずるのである。〔詳細に説明すれば〕自己の〔認識〕対象領域においては、他者の〔認識〕対象領域を排除させて機能しているものなのである。こうして〔一般に〕いわれるように、ありとあらゆる一切〔の言語表現〕によって知られるべきものなのである。

他者の「認識」対象領域を排除することもまた、把握対象とされる一切の対象領域においても存在するのであるから、[その意味で]すべて[の領域]に行きわたる「遍行なの」である。

- ④ 〈作意〉(manaskāra) もまた、毘婆娑師たちの「主張する」ような場合、一切法が四種類に確定される^{xi}ので、したがって認識を他者の「認識されるべき」対象領域から遊離して、[その後で]他者の「認識されるべき」対象領域に対して向けられることは無いけれども、しかしながら自己の「認識されるべき」対象領域にははたらくということ、まさにその作用そのものに「定義としては」尽きるのである。瑜伽行派のような場合もまた、把握されるべき対象(所取)と把握する対象(能取)の種子(bīja)より生じる認識においては、増上縁によって把握されるべき対象(所取)として顕現することに対して向けられるものであって、この意味にしたがえば、[作意とは]「心によってはたらくこと」といわれるのである。

- ⑤ 〈思〉(cetanā) もまた、善と不善の双方とは別なあり方として現れて^{xii}生起するものであるから、遍行であることを逸脱(超越)することなどあり得ないのである^{xiii}。聖教(āgama)もまた存在するのであり、およそ何であれ、「三和合(trika-saṃnipāta)」^{xiv}となるものであるならば、それはそのまま〈触〉(sparśa)なのである。[すなわち三和合が]〈触〉なるものと同時に生起すること^{xv}とは、〈受〉と〈想〉と〈作意〉であることによって(連動するはたらきであることを根拠として考えるならば)、「根」「境」「識」の三和合とは異ならない「同体」なのであり、そこから生起する〈思〉(cetanā)もまた、表出して現れる^{xvi}ことになるだろう云々、というこ

となのである。

【五別境について】

さらに毘婆娑師によって、〈欲〉(chanda)等といった「遍行」とは別な存在、すなわち「別境」の五者がMS本文に説かれたのであるが、およそ何であれ、その説かれた諸々のこと(=「五別境」)は、どうして「ありとあらゆるところに」生起することがあり得ないのか、というならば、[その理由は]「別境」であることによって、[すなわち認識する対象領域が限定されていることによって]「遍行」たることとしては存在しないからである。

もしもその理由の通りであるならば、

- ① 〈欲〉(chanda) とは、為そうと「心が」欲することであり、[認識されるべき]対象領域に心を傾けるならば、それと同じように〈想〉(saṃjñā)とは異なる特質ということにはならない(=〈想〉と同じではないか)という「観点」から、したがって彼ら(説一切有部)のような見解にとっては「〈欲〉の正しい意味を」理解することが出来なかったのである。したがって、考えられている存在の対象に向かって「それを」欲することが〈欲〉であるならば、あるいはまた欲しない場合や、中間的にとどまっている把握対象には「心理作用が」はたらくことがないから、それ故に「〈欲〉は「別境」であって、」「遍行」ではないのである。

- ② 〈勝解〉(adhimukti) とは、特別ことさらに信解(決定)することであり、[特定の把握対象を限定して]確定するという意味である^{xvii}。それはまた、毘婆娑師のような場合[と同じではないかと指摘する者がいるかも知れないが、それは間違っている。なぜならば毘婆娑師が述べるように、たとえば]「疑念が存在する状態では、疑念に結びついた心にお

いて「勝解が」生起するのである。なぜならば他者の「認識されるべき」対象領域から除去された「特殊に限定された」あり方を有するものであるから」と「主張するようなものである」。しかしそれはかの「我ら唯識派が主張する「勝解」の」特質と同じにはならないのである。なぜならば、「毘婆娑師も唯識派も双方ともにただ」作意を為すということだけが、ひろく承認されている「に過ぎない」からである。したがって、「勝解する」というときの「勝解」とは、疑念そのものが転倒（倒錯）したものであると心に決定したあり方のとき、実にその転倒（倒錯）が転倒なのだ」と真実の通りに確定していると理解することで「はじめて正しい「勝解」の意味になるのであって」、それ故に「勝解」は「別境」であり、「遍行」ではないのである。

- ③ 〈三昧〉(samādhi) もまた、ある者（毘婆娑師）は「一点に専心すること（一境性）の特質には一刹那が存在するのである」と考えている。「しかし我ら唯識派は」それはその通りとは理解していない。なぜならば、心に一刹那だけが存在するに過ぎない「ことになってしまい、連続性がなくなってしまう」からである。「さらに」他の者たち（毘婆娑師）は、「心と諸々の心所が個別の「認識されるべき」対象領域において分離（分散）してしまうことを完全に断ち切ることによって、ある一つの「認識されるべき」対象領域に集約され、そして限定してしまうことが「三昧」である」と考えているのである。「しかし我ら唯識派は」それはその通りとは理解していない。なぜならば、正に作意を為すということだけが、ひろく承認されている「に過ぎない」からである。したがって、「三昧」とは妄分別^{xviii}されるべき「認識の」対象領域において、正にそこへ限定的に一刹那、二刹那、

三刹那等々といった一連の流れがはたらくことによって、心が一点の対象に注がれること^{xix}の原因となっているのである、と「聖教において」ご承認されるのである。それと同じように、妄分別されるべきものではない「正しい智慧の」対象領域において、相続と遊離した状態である場合に「三昧」が生起することがあり得ないのであるから、それ故に「三昧」は「別境」であり、「遍行」ではないのである。

- ④ 〈念〉(smṛti) とは、毘婆娑師のような場合「と同じではないかと指摘する者がいるかも知れないが、それは間違っている。なぜならば毘婆娑師が述べるように、たとえば〈念〉とは」「心理の表出した言語表現という意味であって、それはまた「認識されるべき」対象領域を明らかに限定するものである」とか、あるいは「表徴するもの（nimitta）として、そこに執着するひとつである」とかいわれた場合、そのいずれの場合でも「別境」の〈慧〉と「遍行」の〈作意〉を対象とすることが、ひろく認められているのであるから、故にその「〈念〉の定義」は正しくはないのである。したがって、〈念〉とは熟知した「認識されるべき」対象領域において、その「心理作用」に付きしたがうように赴いた（随入した）心が出現した言語表現なのである。つまり、それはまた熟知してはいない「認識の対象領域」においては「〈念〉は」存在し得ないのであるから、それ故に「念」は「別境」であり、「遍行」ではないのである。

もしもこの見解が正しいのであれば、付言すれば、〈念〉とは「支^{xx}」にはなり得ないということになる。なぜならば、「涅槃に向けて歩みゆく五道のうち、真理（諦）のみを見る段階である」「見道」において、その歩みの先にある〈真如〉を感受（体験）する

からである」と〔我ら唯識派が〕主張すれば、〔他学派は、それは矛盾していると論駁するであろうが、〕それには誤謬はない。なぜならば、最初の一刹那において〈念〉は〔たしかに〕〈覚支〉ではないかも知れないが、〔続く〕二〔刹那〕以後の〔後続する刹那〕においては、〔「念覚支」として〕あり得ることなのである。そのときこそ、歩むべき先にある〈真如〉として感受されるべきものが存在するのである。

〈見道〉において、〈七覚支〉が〔聖教に〕説かれていることについて説明すれば、〔修行階梯の〕流れから意図するもの〔、つまり修行の目的として示されるひとつの結果〕ではあるけれども、〔たしかに〈念〉は〕一刹那にとどまてはいないのだから、それ故に〔我ら唯識派の主張に〕矛盾はないのである。

さらにまた加行けぎょうするときには、〈真如〉一般のあり方が感受（体験）されることによって、〔継続性のない〕最初の一刹那においても、〔たしかにそれは〕〈念覚支〉〔であるという主張に〕矛盾はないのである。

- ⑤ 〈慧〉(prajñā) もまた、毘婆娑師の〔主張する〕ような場合〔と同じではないか、と指摘する者がいるかも知れないが、それは間違っている。なぜならば毘婆娑師が述べるように、たとえば〈慧〉とは〕「法 (dharma) を決択するもの (pravacaya) である」〔といわれる〕が、その「決択すること」〔についていえば〕また、もしも〔認識されるべき〕対象領域（境）をただ区別するだけに過ぎないこと〔が決択の意味〕であるならば、それは一切の心と心所に結びつくことになってしまう。〔つまり、ただ区別するに過ぎないという定義では不合理である。〕したがって〈慧〉とは、まさに理解されるべき対象のみについて、その正当性と非正当性、およびそのいず

れでもないものに対する〔特質の〕決択であるから^{xxi}、それ故に〔〈慧〉は「別境」であり、〕「遍行」ではないのである。

したがって、眼〔耳・鼻・舌・身・意〕等の認識の集まり（識身、vijñāna-kāya）が確立することから生起した諸々の把握対象に関して、〈慧〉〔がはたらくということ〕はあり得ないのである。なぜならば、それら（生起した把握対象）を完全に分別することは不可能だからである。〔さりとて無分別を特質とする〈慧〉であっても、有分別から続く〕間断のない（等無間としての）意識によって〔無分別の智慧が〕引き起こされることがあり得るのである^{xxii}。

それら〔（五）遍行〕ではない〔（五）別境〕もまた、明瞭なる（表出した）認識をともなった (samprayukta) 〔心理的な〕はたらきであるから、明瞭ではない（常に潜在的な存在である）アーラヤ識を同時にもたらされる^{xxiii} ことはないのである。〔原因を種子として〕結果を〔後に〕引き起こさせる業 (karma) が異熟したもの〔が蓄積されている〕アーラヤ識は、何ら妨げられることなく〔受容体として〕説明されてきた存在^{xxiv} であるから、〔したがって〕貪欲をはじめ〔瞋恚や愚痴〕といった染汚〔の諸悪〕や、信をはじめ〔根、念、定、慧〕といった諸善もまた、〔異熟したものが蓄積されているはずのアーラヤ識に直接〕結びつくことはあり得ないのである。睡眠等の、すなわちおよそ何であれ、他の不定といわれる四者もまた、〔アーラヤ識とは〕結びつかないのである。なぜならば、まずその中の睡眠における随煩惱とは、実に迷妄なる特別なあり方だけに限定して言語表現される（仮設、prajñāpti）のであって、不明瞭な（潜在的の存在する）自性によって心をまとめているからである。〔Der. ed. 311-a-2〕

6 VGPV 原文

[Der. ed. 309-a-5, Pek. ed. 371-b-1]

【諸法の容器としてのアーヤ識】

nus pa'i rten nyid kyang gzhan du yin la
dmigs pa'I dngos po yang gzhan du yin te/
rten nyid kyis ni mig la sogs pa'i rnam par
shes pa'I rgyu yin no/'on gal te rnam par shes
pa yin na 'di la sems las byung ba dag kyang
yod par 'gyur ro zhe na/de lta yin te/reg pa
la sogs pa lnga 'gro bay od do/ci'i phyir reg
pa la sogs pa kho na yin zhe na/thams cad du
'gro ba yin pa'i phyir ro/

【五遍行について】

- ① kha cig ni reg la^{xxv} ma 'ongs pha kho na
dbang po dang yul dang rnam par shes pa
rnam phan tshun 'brel pa'i byed pa sems
thams cad la byung bas kun du 'gro ban
yid yin par khas len to/de ni rigsba ma
yin te/ma 'ongs pa la skyes bu'i byed pa
med pa'i phyir ro/de lta bas na reg pa ni
yul gyi khyad par phan pa dang gnod pa
dang/gnyig las bzlog pa'i mtshan nyid kho
na la reg pa dbang po 'gyur ba [Der ed :
309-b-1] byed pas 'byung ba yin la/de
yang phan pa dang gnod pa dang/bar mar
gnas pa'i yul rnams las gang yang rung ba
zhig la nges par 'byung ba'i phyir kun du
'grob yin no/
- ② tshor ba yang bye brag tu smra ba kha
cig sems dang sems la byung bat hams cad
la byung ba yul nyams su myong ba'i
mtshan nyid yongs su gcod pa yin la/rang
rig pa khas mi len pa'i phyir rang nyams su
myong ba yongs sub or nas phan pa dang/
gnod pa dang gnyi ga las bzlog pa'i yul
yong su gzung ba'i rnam pa can gyi reg pa'i

gzugs brnyan gyi tshul du rnam par rjes su
byed pa myong ba'i mtshn nyid yin par
brjod de/de'i phyir reg pa'i rkyen gyis
tshor ba yin no zhe'o/de yang rigs pa ma
yin te/tshor ba reg pa'i rjes su byed pa
nyid kyang de la/dmigs par thal bar 'gyur
du 'ong ngo/sems dang sems las byung ba
rnams ni phan tshun mid migs te/dmigs pa
nyid nyams par thal bar 'gyur ba'i phyir
ro/de lta bas na tshor ba ni reg pas yongs
sub cad pa'i yul gyi khyad par phan pa
dang gnod pa dang/gnyig las bzlog pa'i
mtshan nyid kho na rang gir byed pa
nyams su myung ba'i mtshan nyid yin te/
reg pa'i rgyen can zhes kyang bya la/de
yang rang gir byed pa med na mi 'byung
ba yin bas thams cad du 'gro ban yid do/

- ③ 'du shes^{xxvi} ni gzhan sel bar sgrub par
byed pa mngon par brjod pa'i bga chags yongs
su smin pa las byung ba rang gi yul la yul
gzhan sel bar byed cing 'jug pa'o zhes bya
bar thams cad kyis shes pa nyid do/yul
gzhan sel pa yang dmigs par bya ba^{xxvii} yul
thams cad la yod bas kun du 'gro ban yid
yin no/
- ④ yid la byed pa yang bye brag tu smra ba
rnams kyi ltar na chos thams cad bzhi
tshan du des pa'i phyir rnam par shes pa
yul gzhan dang phral nas yul gzhan la gtod
pa ma yin gyi 'o na kyang rang gi yul la 'jug
pa tsam zhig byad bar zad do/rnal 'byor
spyod ba rnams kyi ltar na yang/gzung ba
dang 'dzin pa'i sa bon las byung ba'i rnam
par shes pa la bdag po'i rkyen nyid kyis
gjung bar snang ba la gtod pa yin te/don
'dis na sems kyis 'jug pa zhes bya'o/don 'di
yang thams cad du 'byung bas/[Der ed :

- 310-a-1] thams cad du 'gro ba nyid yin no/
 ⑤ sems pa yang dmigs pa dang mi dge ba
 dang gnyig las bzlog pa'I rnam par mngon
 par 'du byed cing 'byung ba yin bas thams
 cad du 'gro ban yid las mi 'da'o/ lung yang
 yod de gsum 'dus pa gang yin pa de ni reg
 pa'o/reg pa dang ltan cig skyes pa ni tshar
 ba dang sems dang 'du shes yin pas dbang
 pot ha mi dad pa yin la/de las byung ba yid
 la byed ba yang nye bar gnas par 'gyur ro
 zhes by aba la sogs pa yin no/

【五別境について】

Yang bye brag tu smra bas 'dun pa la sogs
 pa kun du 'gro ba gzhan sngar^{xxviii} bshad pa
 gang yin pa de dag ci'i phyir mi 'byung zhe
 na/yul nges pa nyid kyis kun du 'gro ban yid
 med pa'i phyir ro/

- ① de dag gi ltar na 'dun pa ni byed 'dod
 pa^{xxix} nyid de yul la gtod ba yin na de yang
 yid la khyed ba las mtshan nyid tha dad pa
 ma yin pas de lta bu yin par mi bzung ngo/
 de lta bas na bsams pa'i dngos bo la 'dod pa
 ni 'dun pa yin na/de yang mi 'dod pa dang
 bar mar gcas pa'I dmigs pa dag la mi
 'byung bas kun tu 'gro ba ma yin no/
 ② mos pa nil hag par mos pa ste/nges pa
 zhes bya ba'i don to/ de yang bye brag tu
 smra ba rnams kyis ltar na the tshom yod
 pa'i gnas skabs ni the tshom dang
 mtshungs par ldan pa'i sems la yang 'byung
 ste/yul gzhen las ldognpa'i rnam pa can yin
 par yongs su gzung ba'i phyir ro/de ni
 mtshan nyid de lta bu ma yin te/'du shes
 kyis byed pa kho nas grags pa'i phyir ro/de
 lta bas na mos pa na mas pa ni the tshom
 log pa nges pa'i dngos po la te kho na bzhin

- du nges par 'dzin pa yin te/de bas na kun
 du 'gro ba ma yin no/
 ③ ting nge 'dzin yang kha cig ni rtse gcig
 pa nyid kyis mtshan nyid skad cig ma gcig
 gnas pa yin par sems so/de ni de lta yin
 par ma bzung ste/sems la rang gis skad cig
 ma gcig gnas pa yod pa'i phyir ro/gzhan
 dag ni sems dang sems las byung ba rnams
 yul so sol gyes pa yongs su spong bas yul
 gcig la sdud cing 'jog pa ni ting nge 'dzin
 yin par sems so/de yang de ltar yin par mi
 gzung ste/'du shes kho nas grags pa'i phyir
 ro/de lta bas na ting nge 'dzin ni brtag par
 bya ba'i yul kho na shad cig ma gcig dang/
 gnyis dang gsum la sogs pa'i rgyun 'jug pa
 nyid kyis sems rtse gcig [Der ed : 310-b-1]
 pa nyid kyis rgyu yin par khas blangs la/de
 yang brtag par by aba ma yin pa'I yul la
 rgyun dang bral ba'I gnas skabs na mi
 'byung bas kun du 'gro ba ma yin no/
 ④ dran pa ni bye brag tu smra ba rnams
 kyis ltar na sems kyis mngon par brjod pa
 nyid de/de yang yul gsal bar byed pa'm/
 mtshan mar 'dzin pa gcig yin grang na/
 gnyi ga ltar na yang shes rab dang 'dushes
 dag gi don grags ba'i phyir de ni yang dag
 pa ma yin no/de bas na dran pa ni yul 'dris
 ba la de'i rjes su 'gro ba'i sems kyis mngon
 par brjod pa ma yin la/de yang ma dris pa
 la med pas kun du 'gro ba ma yin no/de
 ltar na yang dran pa yang [Der ed : 310-
 b-3, Note No. 4] dag byang chub kyis yan
 lag tu mi 'gyur te/mthong pa'i lam la de
 zhin nyid sdon nyams sum myong ba'i
 phyir ro zhe na/de ni nyes pa med de/skad
 cig ma dang po la dran ba yang dag byang
 chub kyis yan lag yod pa ma yin no/gnyis la

sogs pa la ni yod do/de'i tshe ni de bzhin nyid sngar nyams su myong pa nyid do/mthong pa'i lam la byang chub kyi yan lag bdun zhes bshad pa ni rgyun las dgongs pa yin gyi/skad cig ma ni ma yin pas 'gal ba med do/yang na sbyor ba'i dus na de bzhin nyid spyi'i rnam pa nyams su myong bas skad cig ma dang po la yang dranpa yang dag byang chub kyi yan lag mi 'gal lo/

- ⑤ shes rab byang bye brag tu slra ba rnams kyi ltar na chos rab tu rnam par 'byed pa yin no/rab tu byed pa yang gal te yul yongs su gcod ba tsam zhig yin na/de ni sems dang sems las byung ba thams cad la mtshungs so/de lta bas ni^{xxx} shes rab ni nye bar brtag par bya ba kho na la rigs pa dang rigs pa ma yin pa dang gzhi las bzlog pa'i mtshan nyid kyi rab tu rnam par byed pa yin te/de bas n ashes rab ni kun du 'gro ba ma yin no/de nyid kyi phyir mig la sogs pa'i rnam par shes ba'i tshogs nye bar gnas pa las byung ba rnams la shes rab mi srid de/de dag yongs su rtogs par mi nus pa'I phyir ro/mtshungs pa de mthag pa yid kyi rnam par shes pas 'phangs pa^{xxxi} rnams ni yod do/kun du 'gro ba ma yin pa de dag kyang rnam par shes pa gsal ba dang mtshungs par ldan pa'i phyir kun gzhi rnam par shes pa mi gsal ba dang ldan cig mtshungs par mi ldan no/'phen par byed [Der ed : 311-a-1] pa'i las kyi rnam par smin pa kun gzhi rnam par shes pa ni ma sgri bas la lung dum bstan pa yin pa'i phyir 'dod chags la sogs pa nyon mongs pa can dang dad pa la sogs dge ba rnams kyang mi srid do/gnyid la sogs pa mdes pa gzhan ba zhi bo gang dag yin pa de dag yang

mtshungs par mi ldan te/re zhig gnyid na^{xxxii} nye ba'i nyon mongs pa'i ngo bon yid gang yin pa de ni gti mug gi khyad par 'gakho nal gdagste/mi gsal ba'i ngo bon yid kyi sems mngon par sdud bar byed pa'i phyir ro/

[Der ed : 311-a-2]

注

*i Don gsang ba rnam par phye ba bsdu te bshad pa (Vivṛtaguhyārthapīṇḍavyākhyā) : Vivṛtti- in Derge ed. Vivṛta-in Peking ed.

*ii Silvain Lévi ed. *Triṃśikāvijñapti-bhāṣya* K. 18

*iii É. Lamotte ed. *Mahāyānasamgraha*. pp. 80-81

kaḥ punar asyālayavijñānasya prabhedaḥ samāsatas trividhaś caturvidhaś ca draṣṭavyaḥ

tatra trividhas trividhavaśānāviśeṣeṇa

(1) abhilāpavaśānāviśeṣeṇa

(2) ātmaḍṛṣṭivāśānāviśeṣeṇa

(3) bhavāṅgavāśānāviśeṣeṇa ca

(長尾雅人『撰大乘論和訳と注解上』インド古典叢書、講談社、p. 52による還元)

〈このアーラヤ識は、さらにどのような種類に分けられるのか〉といえば、要約して三種および四種になると知るべきである。

このうち、三種というのは、薫習には三種があつて区別されることに基づいている。

[これを三種薫習という。] すなわち、(1)

明確に言語表現された薫習（名言薫習）と、

(2) 我見を有する薫習（我見薫習）と、(3)

縁起説の十二支分（または第十支の有支？）

（有支薫習）とに分けられていることによる。

*iv 荒牧典俊『『撰大乘論』第二章第三十二節』（『印度学仏教学研究』12-2, [No. 24] 1964,

pp. 72-79

*v 後段の理解のために補足的な説明を施した。
ibid. VGPV : Der ed. 309a2~4

*vi 「もしも所依性という上記にあるような意味としてアーヤ識が存在するならば」という意味。

*vii puruṣa-kāra…「人間の行為」すなわち人間の果たすであろう努力のこと。士夫用。

*viii この場合、reg pa の直前に la があるので、他動詞として訳すべきかとも思われるが、自信がない。

*ix 「復有説者、心意識三、亦有差別、謂名即差別。名心、名意、名識、異故。」
『大毘婆沙論』大正蔵 No. 27, p. 371b
さらに Der ed. 313-b-7~324-a-3によれば、MS にて「世尊が“こころ”とおっしゃった場合には三種があり、心 (sems, citta) と意 (yid, manas) と識 (rnam par shes pa, vijñāna) と説かれた」ことについて、声聞乗たちは「集積するものを心、思量するものを意、認識するものを識」とすることを指摘する。また時間の上で区別すれば、「未来であれば心、過去であれば意、現在であれば識」とし、また心理作用から区別すれば、「遠くに赴くものは心、直前に赴くものが意、再生の作用の区別によれば識」とする。また教説から区別すれば、「界を説く場合には心、処を説く場合には意、蘊を説く場合には識」であるという。VGPV の著者はこれらの心を区別する見解に対し、ことごとく論駁を加えている。

「復有説者、心意識三、亦有差別、謂名即差別。名心、名意、名識、異故。」

『大毘婆沙論』大正蔵 No. 27, p. 371b

*x 「他を排除するように成立せしめること」
…anyāpoha : 「除別」とか「離余」と訳されるもので、直接感覚でない存在は、言語

活動によって排除されるという概念のこと。

*xi 「一切法が四種類に確定される」…AK86-15 : 「因」・「果」・「処」・「所縁」の四者。

*xii 「加行しつづ」の意。AK146-19等を参照。

*xiii mi 'da' ba …a-vyatikramana : 『藏漢大辞典』によれば①不超越、不出離、②無超、虚空の異名 (nam mkha') となるが、ここではひとまず「無過」あるいは「不過」の意味で訳した。

*xiv 三和合 (trika-saṃnipāta) とは、基本的に感覚器官である「根」、認識されるべき把握対象。である「境」、認識する把握主体の「識」の三者が結合することと定義される。(『俱舍論』10、大正蔵 Vol. 29-52b~c) すなわち、「根」「境」「識」の和合によって遍行の心理的作用である「触」が生起することになる。ただし、この「触」が生起するプロセスには従来、二説が存在しているとの解釈があり、ここでの記述はそれらを前提として論述しているものと想定される。すなわち二説とは以下の通りである。

1) 三和合が直接そのまま触と解釈する団体説 (三和合 = 触という見解) …経部など
2) 三和合が結合してから触が生起する異体説 (三和合 → 触という見解) …有部など
従来の指摘として『成唯識論』3 (大正蔵 vol. 31-11b~c) や『成唯識論述記』3 (大正蔵 vol. 43-330a~b) などによれば、瑜伽行派は2) の有部の見解に基づくことになるが、この VGPV の論者は、1) の団体説に依拠していることがわかり、VGPV 著者の思想系譜が他の唯識論書とは一線を画している感がある。

*xv 「同時に生起すること」…① saha-ja : 「俱生」のことで、生まれると同時に生起する先天的な煩惱。見道で分別起を断じた後で修道で長時間かけてこの俱生の煩惱を断つとい

- う。これとは反対に分別起とは、邪師や邪教、邪思惟によって起こる分別起の煩悩をいう。② saha-utpanna:「俱生法」のことで、同時に結びつきながら生起すること。
- *xvi praty-upasthita…①あるものに向かって身をおくこと。②(於格)の許へ近づいてくこと。到来すること。③ある追憶やある人の心に浮かび現れること。これらの意味から「現前」とか「現在前」と訳されるので、仮に上記の通りとした。
- *xvii 拙論「唯識説における「信」について」『駒澤大学大学院仏教学研究會年報24』、1991年、pp. 2～10
- *xviii rtog pa… 他動詞の未来形で、分別は分別でも悪い意味としての迷妄なる分別のこと。
- *xix cittasyaika-agraṭa…「心一境性」
- *xx 菩提分(覚分)としての「七覚支(bodhi-aṅga)」のこと。①択法覚支、②精進覚支、③喜覚支、④輕安覚支、⑤捨覚支、⑥定覚支、⑦念覚支。AKbh : p. 323, l.7, MAVT : p. 93, ll6～7参照。
- *xxi 実に唯識派の「決択(pravicaya)」に関する見解があらわれた重要な箇所でもある。つまり khyad chos よりも、khyad gzhiこそが優先することが明確に表明されている。
- *xxii 一般的に「分別できないことには智慧はない」と見なされているが、唯識派は「無分別の中にこそ智慧がある」ということを主張したい VGPV 著者の見解が読みとれる重要な箇所といえる。
- *xxiii 「もたらされる」「なげられる」「ひかれる」など、ある状態へと引き起こすこと。「能引」a-ksipta として訳した。
- *xxiv アーラヤ識は善、悪、無記を問わずに受容体としての場所を意味することは、先述の【言語表現による薫習から見たアーラヤ識

と三性の関係図】の通り。

- *xxv ibid. Pek ed : reg pa
- *xxvi samjñā…ここでは概念(nimitta-udgraha)の意。
- *xxvii ibid. Pek ed : bya ba'i
- *xxviii ibid. Pek ed : lnga
- *xxix kartr-kamata…「求作」あるいは「希求所作事業」: AK : 72a-7
- *xxx ibid. Pek ed : na
- *xxxi 'phangs pa…aksipta or aviddha
- *xxxii ibid. Pek ed : ni