

# アーラヤ識説の實踐的背景について<sup>(\*)</sup>

山 部 能 宜

## 序

現段階で我々がアーラヤ識起源論を論ずる際に原点とすべきは、1987年にランベルト・シュミットハウゼンが発表した浩瀚な專著 *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy* (Schmithausen [1987] 2007, 以下 *Ālayavijñāna* と略稱) であろう<sup>(1)</sup>。それによれば、瑜伽行派最初期の基本文獻である『瑜伽師地論』(*Yogācārabhūmi*) は、異質な要素の混在する編纂文獻であり、概ね以下の三層に分析できるといふ。

- 1) 「本地分」中「聲聞地」「菩薩地」等アーラヤ識に言及しない部分、および「攝事分」。
- 2) 「本地分」の残りの部分。アーラヤ識に時たま言及するが、『解深密經』には言及しない。
- 3) 「攝決擇分」。發展したアーラヤ識説をもち、『解深密經』を前提とする。  
(*Ālayavijñāna*, §1.6.6 取意)

(\*) 本文中に述べた通り、本稿は平成 27 年 6 月にミュンヘンで行った発表の英文原稿の一部をベースとしたものである。今回の執筆にあたっては、早稲田大學非常勤講師伊藤康裕氏に御準備頂いた上記英文拙稿の和譯をもとに加筆修正を行った。御多忙のなか多大の協力を頂いた伊藤氏に深謝申し上げたい。また、草稿を通讀して貴重な御提言を頂いた原田和宗氏および早稲田大學助手佐藤晃氏にも深く感謝申し上げます。なお、上記英文拙稿中、『瑜伽師地論』「攝決擇分」の第一論證を検討する部分については、『インド論理學研究』第 8 號に和文で発表豫定であり、英文原稿自體についても別途発表準備中である。本稿は 2015 年度早稲田大學特定課題研究助成費 (2015S-020) による成果の一部である。

(1) この專著の研究史的位罫づけについては、山部 [2012, 192-97] も参照されたい。

この分析によれば『解深密經』は第2層と第3層の間に位置づけられるので、アーラヤ識に言及する最も古い文獻は第2層、つまり「本地分」の古層部分だということになる。よって、シュミットハウゼンの見解に従うならば、アーラヤ識導入の本来の文脈は第2層の文獻の中に求められなければならない。またシュミットハウゼンは、アーラヤ識の起源を示す資料は、以下の二つの条件を満たすものでなくてはならないと考えている。

- (1) 新たなタイプの識の導入が不可欠となったこと、あるいは新しいタイプの識が直接経験されたことが明確に示されていること。
- (2) 新しい識がなぜアーラヤ識と呼ばれるようになったのかという理由が説明できること。(Ālayavijñāna, §1.7 取意)

シュミットハウゼンの見解では、そのような資料は『瑜伽師地論』「本地分」の「三摩呬多地」(Samāhitā bhūmiḥ) に見いだされるとされ、彼はそれを「最初の一節」(Initial Passage) と呼ぶのである。

nirodhaṃ samāpannasya cittacaitasikā niruddhā bhavanti / kathaṃ vijñānaṃ kāyād anapakrāntaṃ bhavati / tasya hi rūpiṣv indriye<ṣv avi>pariṇateṣu<sup>(2)</sup> pravṛttivijñānabījaparigṛhītaṃ ālayavijñānaṃ anuparataṃ bhavati āyatyāṃ tadutpattidharmatāyai </> (Ālayavijñāna, n. 146 より引用、下線筆者 [以下同])

[ある人] が滅盡 [定] (nirodha[samāpatti]) に入ったとき、彼の心と心所 [法] は滅している; それでは何故 [彼の] 心 (vijñāna) は [彼の] 身體から離れないのか? — [答: 問題はない;] なぜなら彼の [場合には] アーラヤ識は害われていない物質的な感官 [= 有感覺な身體] に [存在すること] をやめていないからである: 生起する [様態の] 識 (pravṛttivijñāna) が必ず未來に再生起するように、それらの種子からなる (/を有する/を受け取っ

(2) Schmithausen 2014, §72 により訂正。

た) [アーラヤ識] が。(Ālayavijñāna, §2.1 の英譯からの拙譯)

この一節は、根本説一切有部所傳の『法施比丘尼經』に説かれる滅盡定についての、「そして識は彼の身體から離れない (vijñānaṃ cāsyā kāyād anapakrāntaṃ bhavati)」という記述を前提としていると、シュミットハウゼンは指摘する<sup>(3)</sup>。ところが滅盡定とは識の中斷した状態であるので、滅盡定中に身體に残っている識というものは、傳統的な六識もしくはその心所ではあり得ない。この問題が新しいタイプの潜在的な識、すなわちアーラヤ識の導入を促したというのである (Ālayavijñāna, §2.3)。アーラヤ識の本來の意味は、「[物質的な感官に] 附着する心」(ibid., §2.7 取意)、すなわち我々の有感覺な身體に附着するものということであるとシュミットハウゼンは考えているが、「最初の一節」はそのことともよく符合するという。

シュミットハウゼンによれば、導入當初のアーラヤ識は轉識の種子が實體化されたものに過ぎず、認識機能を有する眞正の識ではない (ibid., §2.13.1)。それは身體の生命機能を維持して (ibid., §2.13.4)、滅盡定の間、轉識が未來に再び生起できるようにするため轉識の種子を保持するものであった (ibid., §2.5)。換言すれば、ある種の「中斷をつなぐもの」(gap-bridger) としての機能を果たしていたのである (ibid., §2.13.6)。

かくしてシュミットハウゼンの理解では、アーラヤ識の導入は滅盡定と密接に関わっているが、この新しい概念の導入の直接的なきっかけとなったのは、禪定體驗そのものではなかったという。彼によると、その導入を促したのはむしろ『法施比丘尼經』という經典に関する聖典解釋上の問題だったのである。

ここでこの非常に浩瀚な專著の全體を適切に要約することはできないが<sup>(4)</sup>、本書におけるシュミットハウゼンの議論は極めて入念かつ堅實なものであって、この成果が他の學者たちにアーラヤ識の起源についてのさらなる研究を促したのは、ある意味自然なことであろう。そのような研究のなかで特に注目す

(3) *Ālayavijñāna*, §§2.3-4, n. 149; 本庄 [1983, 97; 2014, 1:67] 参照。この經典は、『攝大乘論』(*Mahāvāyānasamgraha*) §1.50、長尾 [1982, 231-32]) にも引用される。

(4) 山部 [2012, 192-97] においてその内容を紹介しているので、参照されたい。

べきは松本史郎 [2004] と Hartmut Buescher [2008] の成果であるが、私自身もまた、この問題についての見通しを示す豫備的試論を既に発表している (山部 [2012])。但しこの拙稿は講座形式の書物のために執筆したものであるため、資料を十分に引用することなく概括的な見通しを述べたにとどまり、十分な論證を伴うものではなかった。

これらの議論に対して、シュミットハウゼンは極めて詳細な答論を近年公開している (Schmithausen [2014], 以下 *Genesis* と略稱)。一方私は、2014 年ウィーン大學で開催された國際佛教學會第 17 回大會での発表において、上記拙稿に提示した自身の假説を具體的な資料によって例證することを試み、さらにはより發展させた内容を、2015 年に早稲田大學東洋哲學會、およびミュンヘン大學で開かれたワークショップ *Yogācāra Buddhism in Context* において発表した。特にミュンヘンでは十分な発表時間を與えられたため、拙稿に対する *Genesis* のコメントに対して詳細な検討を行うことができた。ただ本稿では紙数の制約もあるため、*Genesis* に對する答論の詳細は別稿に譲り、自説の提示を中心として論を進めることにしたい。

なお實質的な議論に入る前に、私は大學院生時代からシュミットハウゼンの緻密な研究に多大な影響を受けてきたことを、まず認めておかななくてはならない。そのため私自身の見解は、シュミットハウゼンのものとさほど大きく異なるものではない。私もまた、アーヤ識の導入の背後には禪定に關わる問題があったと考えるし、またさらに、私が重視する初期アーヤ識説と身體との密接な關係も、シュミットハウゼンが既に指摘しているところである<sup>(5)</sup>。我々の主たる相違点は、アーヤ識説が滅盡定をめぐる教理的考察に基づき導入されたと考えるシュミットハウゼンとは異なり、私はアーヤ識の導入はより直接的に禪定體驗に基づいていたと考える点にある。

山部 [2012] において私が指摘したもう一つの点は、「本地分」がアーヤ識の導入された文脈を示す唯一の資料とは言い切れないということであった<sup>(6)</sup>。「最初の一節」は、その前後の部分ではアーヤ識が言及されないという意味で

(5) 山部 [2012, 194-95] を参照されたい。

幾分孤立したものであり<sup>(7)</sup>、この一節だけでアーラヤ識説の導入についてのすべての背景が明らかになるとは思えない。「攝決擇分」(*Viniścayasamgrahaṇī*)におけるアーラヤ識についての最古の體系的な議論は<sup>(8)</sup>、たとえそれが「本地分」より後のものだとしても重視すべきものであろう<sup>(9)</sup>。というのも、この革新的な概念を導入した人々は、彼らが念頭に置いていたことのすべてを当初からあからさまには述べてはいない可能性も考えられるからである<sup>(10)</sup>。アーラヤ識の起源の文脈を検討するにあたって「攝決擇分」を考慮に入れることに關しては、シュミットハウゼンも賛意を示している (*Genesis*, §8.2)。

## 1. アーラヤ識の八論證

「攝決擇分のアーラヤ識論」、特にその最初の部分である「八論證」では、身體の生理的な維持（シュミットハウゼンの表現では「生物學的把持」“biological appropriation,” *upādāna* 「執受」）が、明らかにアーラヤ識の主要な機能と見なされている。シュミットハウゼンが既に指摘しているように、八論證のうち四つ（第一論證 [*upātta*, 把持されたもの]、第六論證 [*kāyiko ’nubhavaḥ*, 身體的感

(6) *Ālayavijñāna* において、シュミットハウゼンは、より新しい層にも部分的に古い要素が含まれている可能性は否定しないものの、「最初に調査すべきは、このテキスト（＝本地分）における関係の記述である」と述べている（§1.6.7）。

(7) 「最初の一節」は、滅盡定に關しての一連の質疑應答の中にある。これらの質疑應答は、必ずしも相互を前提とするものではなく、假にこの一節を省いても文脈に破綻をきたすことはない。しかしながら、これだけでは「最初の一節」を二次的な挿入であると見なすのに、十分な理由とは言えないとシュミットハウゼンは主張している。*Genesis*, §§31.1-4 參照。「轉職」(*pravṛtīvijñāna*) という言葉が特に説明なしに用いられていることも、*vijñāna* と *pra-vṛt-* を關連づけて用いる例が「本地分」のアーラヤ識を前提としない部分に確認できることを考慮すれば、特に問題ではないという (*ibid.*, §37.2 + n. 159)。私は山部 [2012, n. 74] において、「最初の一節」が挿入である可能性も検討する必要があると指摘したが、この件に關するシュミットハウゼンの議論は説得的であるように思われるので、今後特に新たな知見が得られない限り、従いたいと思う。

(8) シュミットハウゼンは「攝決擇分のアーラヤ識論」(*VinSg ālay. Treatise*) と呼び (*Ālayavijñāna*, §1.5)、それは「論證分」(*Proof Portion*、即ち「アーラヤ識の八論證」)、「流轉分」(*Pravṛtti Portion*)、「還滅分」(*Nivṛtti Portion*) の三部からなるという (*ibid.*, n. 226)。

(9) Cf. *Ālayavijñāna*, §7.4.

(10) 山部 [2012, 202] 參照。

受], 第七論證 [acitte samāpattī, 無心の二定], 第八論證 [cyuti, 逝去]) は、アーラヤ識のこの側面に關するものである (*Ālayavijñāna*, §9.2)。ここではまず第一論證を見てみたい。

(i) kena kāraṇenāśrayopādānaṃ na yujyate / āha — pañcabhiḥ kāraṇaiḥ / tathāhi  
 (a) ālayavijñānaṃ pūrvasaṃskārahetukam<sup>(11)</sup> / cakṣurādipravṛttivijñānaṃ punar  
 vartamānapratyayahetukam / yathoktam — indriyaviśayamanaskāraśāśāḍ vijñā-  
 nānāṃ pravṛttir bhavaḥi vistareṇa / idaṃ prathamam kāraṇam / (b) api ca  
 kuśalākuśalāḥ ṣaḍ vijñānakāyā upalabhyante / idaṃ dvitīyam kāraṇam / (c) api  
 ca śaṅṅam vijñānakāyānāṃ sā jātir nopalabhyate yā 'vyākṛtavipākasamgrhītā syāt  
 / idaṃ tṛtīyam kāraṇam / (d) api ca pratīyatāśrayāḥ ṣaḍ vijñānakāyāḥ  
 pravartante, tatra yena yenāśrayeṇa yad vijñānaṃ pravartate tad eva tenopāttaṃ  
 syād avāśiṣṭasyānupāttateti na yujyate, upāttatāpi na yujyate vijñānavirahitatayā /  
 idaṃ caturtham kāraṇam / (e) api ca punaḥ punar āśrayasyopādānaḥ  
 prasajyate / tathāhi cakṣurvijñānam ekadā pravartate ekadā na pravartate evam  
 avāśiṣṭāni / idaṃ pañcamam kāraṇam / . . . (袴谷 [1978]2001, 328, 但しハイ  
 フンは省略した [以下同様])

[問：もしアーラヤ識がなければ] どのような理由によって、身體の把持 (āśrayopādāna「依止執受」) が不適切となるのか。答えて言う：五つの理由による。すなわち、(a)アーラヤ識は前世の行爲 (saṃskāra「行」) を原因とするが、一方眼などの表層識 (pravṛttivijñāna「轉職」) は現在の條件 (pratyaya「緣」) を原因とする。「諸識は感官 (indriya「根」) と對象 (viśaya「境」) と注意 (manaskāra「作意」) によって生起する」云々と説かれているよう

(11) Cf. jīvitendriyam punaḥ kimpratyayam / sa pūrvasaṃskārapratyayam jīvitendriyam ity avataratī / (*Śrāvakabhūmi*, 聲聞地研究會 2007, 92.10-11).

「また、生命 (「命根」) は何を條件とするのか?」彼 [の行者] は、「生命は前世の行爲を條件とする」と悟入する。

和譯にあたっては、同書 p.93 を参照した。なおこの用例は、原田和宗氏の御教示によるものである。

に。これが第一の理由である。(b)さらに、六識の集まりは善か不善として観察される。これが第二の理由である。(c)また六識の集まりのうち、無記なる異熟に包攝されるであろう類のものは観察されない。これが第三の理由である。(d)さらに、六識の集まりは特定の據り所 (āśraya「所依」) をもって生起するものである。その場合、ある識がそれぞれの據り所によって生起するとき、その [據り所] のみはその [識] によって把持されうるのであるが、残りの [據り所は] 把持されないということは適切ではない。[假に残りの據り所が] 把持されるとしても、それも適切ではない。[残りの據り所は當該の] 識から離れているからである。これが第四の理由である。(e)さらに、[アーラヤ識がなければ] 繰り返し身體の把持がなされるという誤謬に陥るであろう。なぜなら、眼識はあるときには生起し、あるときには生起せず、他の [表層識も] それと同様だからである。これが第五の理由である。(後略)<sup>(12)</sup>。

この論證に對するシュミットハウゼンと私の解釋には若干の相違點があるが、詳細については別稿を期することにした。ここでは、この論證の主要なポイントが把持 (upādāna「執受」) にあることを確認すれば十分であり、それはこの文脈では、身體の生理的な維持を意味するものであろう。この論證においてとくに注目すべきは論點(d)であり、そこでは明らかに、アーラヤ識が何か特定の感覺器官のみを維持するのではなく、身體全體を維持するということが含意されている。これらの點について、シュミットハウゼンと私の間に異論はない。

一方第八論證は次のように述べる。

(viii) kena kāraṇenāsaty ālayavijñāne cyutir api na yujyate / tathāhi cyavamāna-

(12) 和譯にあたっては、袴谷 [1978]2001, 339-40 を参照した。この論證の解釋については、『インド論理學研究』第8號に掲載豫定の拙稿『瑜伽師地論』『攝決擇分』におけるアーラヤ識の第一論證の解釋について』も参照されたい。また、論點(a)に引用されている一文の典據については、袴谷 [(1978)2001, 360-61] 参照。

sya vijñānam ūrdhvadehaṃ vā śītikurvan vijahāti, adhodehaṃ vā / na ca manovijñānaṃ kadācin na pravartate / ato 'py ālayavijñānasyaiva dehopādānaka-sya vīgamād dehaśītātā upa[la]bhyate dehāpratisaṃvedanā ca / na tu manovijñānasya / ato 'pi na yujyate // (袴谷 [1978] 2001, 337)

アーヤ識がないならば、どのような理由で逝去も不適切なのか。というのも逝去しつつある者の識は、身體の上部または身體の下部を冷却しつつ放棄するが、意識は決して活動することはない。そういった理由からも、この身體を把持している他ならぬアーヤ識が〔身體を〕離れるから、身體の冷却と無感覚が観察されるのであって、意識が〔身體を離れる〕からではない。以上のことから、〔アーヤ識なしに逝去は〕適切ではない。

na ca manovijñānaṃ kadācin na pravartate の一行の解釋は容易ではない。チベット語譯「攝決擇分」『阿毘達磨雜集論』（共に袴谷 [1978] 2001, 338）と漢譯「攝決擇分」（T30:579c19）『顯揚聖教論』（T31:565c19）『阿毘達磨雜集論』（T31:702a1-2）は二重否定を支持しており、この點に關してこのサンスクリット・テキストを疑うことは難しいであろう<sup>(13)</sup>。

Speijer [1886] 1973, §406 は、na tatra kaścīn na bābhūva tarpitaḥ を「そこに満足しなかった人は誰もいなかった」と解釋するが、同じ節に對する n. 4 では nā-dya bhokṣaye na ca svapsye na pāsye na kadācana は（テキストが na pāsye ca kadācana の誤りでない限り）否定辭を重ねることによる強い否定表現だと述べている。これに準じて考えるならば、問題の一文に關しても二つの正反對の解釋が可能なのである。すなわち、「しかしながら、意識はいかなる場合も活動を停止するということはない」という強い肯定か、「しかしながら、意識は決して活動をしない」という強い否定かである。

この件に關して、關係する以下の『成唯識論』の一節を參照してみたい。

(13) Yamabe [2015, 158-59] 參照。



又契經說諸有情類受生命終必住散心非無心定。若無此識生死時心不應有故。謂生死時身心昏昧、如睡無夢極悶絕時、明了轉識必不現起。又此位中六種轉識行相所緣不可知故、如無心位必不現行。六種轉識行相所緣有必可知、如餘時故。（T31:16c23-28 [No.1585]）

また經典には「さまざま有情が生まれたり死んだりする時には必ず散亂した〔有〕心の状態に住して、無心であつたり定〔心〕であつたりすることはない」とある。もしこの〔アーラヤ〕識がなければ、生まれたり死んだりする時の心はあり得ないからである。すなわち、人が生まれ死ぬ時には身心は不明瞭であつて、夢も見ず熟睡している時や完全に意識を失つた時と同様、明瞭な表層識は決して生起しない。またこれらの〔生まれたり死んだりする〕ときには、六種の表層識の認識の様態（「行相」）と認識対象（「所縁」）は知覺不能であるから、無意識の時と同様それら〔表層識〕は決して生起しない。六種の表層識の認識の様態と認識対象は、その他の状況においてと同様、あるならば必ず知覺可能なものでなければならないからである。

これは、死・生の時に認識は不明瞭となるため、明瞭な認識を本質とする表層識（意識を含む）は生起し得ないから、經典に「〔有〕心」と説かれている「心」はアーラヤ識以外のものではあり得ないとの趣旨であろう。『成唯識論』のこれに續く箇所、人が死ぬときその人の業に應じて下もしくは上から身體が冷えることが言及されていることからみて<sup>(14)</sup>、これが「八論證」の第八論證と同文脈の議論であることは確實である。従つて、問題の *na ca manovijñānaṃ kadācin na pravartate* の一文も、「しかしながら、意識は決して活動をしない」という趣旨だと當面理解をしたい<sup>(15)</sup>。

いずれにせよ、私が別稿でも論じてきたように（Yamabe [2015, 158-60]）、この論證は「意地」（Yamabe [2013] 参照）、『攝大乘論』（*Mahāyāna-saṃgraha*）§

(14) T31:17a13-14.

1.42、そして『成唯識論』の上引箇所を含む一段 (T31:16c23-17a22 「生死證」) といった関連資料と比較しつつ讀まれなければならないことは明らかである。そうするとこの論證の核心が、人がまさに死につつあるとき意識ではなくアーラヤ識が身體から少しずつ離れていき、身體の既にアーラヤ識が離れた部分では體溫が失われるという点にあることは確實であろう。このことはさらに、通常の状態にあってはアーラヤ識が身體全體に遍滿しつつ、それを生理的に維持して體溫を保っているということも示している。

このように、第一論證と第八論證は共に、アーラヤ識が全身に遍滿していることを前提としているが<sup>(16)</sup>、アーラヤ識が身體に遍滿することは、瑜伽行派のテキストの中で明言されている。ここではステイラマティの『五蘊論疏』(Pañcaskandhakavibhāṣā) の以下の一節を参照されたい。

kāyo 'tra sendriyaṃ śarīram / samantaṃ hi śarīram vyāpyālayavijñānaṃ vartate /

(15) Yamabe [2015, 158-59] の解釋を改める。また、同稿 pp. 157-58 で、認識對象の問題はこの第八論證では問題とされていないと私は主張したが、『成唯識論』の上引箇所も考慮に入れば単純にそうとも言い切れないようである。この点に關しては今後再検討したい。

その一方、死と再生の過程についての「意地」(Manobhūmi) の詳細な記述によれば、死につつある人は死の直前にその人の業に應じたさまざまなイメージを見るとあるから、意識は死の直前まで活動しているように思われる (Yamabe [2013, 612-67] 参照)。

さらには『成唯識論』自體が、上引箇所の少し後で、

第六意識不住身故、境不定故、遍寄身中恆相續故、不應冷觸由彼漸生。(T31:17a17-18 [No. 1585])

第六識は身中には住しておらず、その認識對象は不確定であり、そしてそれは全身に寄つて恆に連続するから、冷却が、その[意識]によって徐々に起こることはありえない。と述べている。意識が恆に連続するというのは、上引の箇所と矛盾するように思われる (あるいは明瞭な意識は生起しないが、不明瞭な意識は連続しているとの意味であろうか)。

この點に關してはまだ問題點が残っており、今後の検討課題としたい。(なお、Yamabe [2015, 149, line 24] の “spāṣṭavyaṃ” は “spāṣṭatvaṃ” の、ibid. [161, line 17] の “spāṣṭavya” は “spāṣṭatva” のそれぞれ誤植である)

(16) Cf. *Ālayavijñāna*, §3.7.1; *Genesis*, §121.2.2. + n. 662; §234 + n. 1282. 『五蘊論疏』の記述は、既に横山 [1979, 131] により指摘されている。

なお、山部 [2002, 367-68] および山部 [2012, 191] において、私はプトウンの『阿毘達磨雜集論』註釋書に現われる khyab pa を「身體への遍滿」の意味で讀むことを提案したが、この點は *Genesis*, n. 33 で批判されている。既に Yamabe [2015, 173, n. 59] で表明した通り、この點に關しては御指摘の通りと思われるので、批判を受け入れ、前の提案を撤回したい。

(*Pañcaskandhakavibhāṣā*, Kramer ed., 106.11-12)

ここで「身體」とは、感覺器官を有している體を意味する。というのも、アーラヤ識は全身に遍満して活動しているから。

## 2. 第六論證と「身體的感受」の意味

第六論證の中にも、示唆的な記述が見られる。

(vi) kena kārāṇenāsaty ālayavijñāne kāyiko 'nubhavo na yujyate / tathāhy ekatyasya yoniśo vā 'yoniśo vā cintayato vā 'nuvitarkayato vā samāhitacetaso vā 'samāhitacetaso vā ye kāye kāyānubhavā utpadyante 'nekavidhā bahunānāprakārās te na bhavye upalabhyante ca / tasmād apy asty ālayavijñānam // (袴谷 [1978]2001, 335-36)

どのような理由で、アーラヤ識がないならば身體的感受は不適切なのか。というのも、正しくであれ、誤ってであれ、考えたり思索したり、あるいは心が統一されていたり統一されていなかったりする人には、身體に多種多様な身體的感受が生じるが、それ等 [の感受] があり得ず經驗もされないということになろう。そういった理由からもアーラヤ識は存在するのである。

この論證は、アーラヤ識があるので多様な身體的感受が表層心の状態にかかわらず經驗されるということ述べており、「考えている人には」(cintayataḥ) や「思索している人には」(anuvitarkayataḥ) という表現があることに鑑みれば、ここで言う「表層心」とは第一義的には意識 (manovijñāna) を指すものと思われる。

## 2.1 禪定による快適感 (praśrabdhi 「輕安」)

第六論證において特に問題となるのは「心が統一している人の」(samāhitacetasah)である。一般的な佛教の教理體系によれば第二禪以上では身識(kāyavijñāna)が活動しない<sup>(17)</sup>ので、身體的感受の説明が困難となるからである<sup>(18)</sup>。

この点については、慈恩の『瑜伽師地論略纂』の以下の一文が参考になる<sup>(19)</sup>。

法師云、身受即輕安觸身起受。(T43:172b9-10 [No. 1829])

法師 (= 玄奘) の見解によれば、「身體的感受」とは[禪定による]快適感 (praśrabdhi 「輕安」) が身體に觸れて起こる感受のことである。

この記述が「法師」(ここでは玄奘) に歸せられていることは注目に値する。すなわち、もしこの解釋に従うならば、アーラヤ識は、禪定中に經驗される快適感と何らかの関係していることになるのである<sup>(20)</sup>。

(17) na hi tat tayoh kāyikaṃ yujyate / samāpannasya vijñānakāyābhāvāt (*Abhidharmakośabhāṣya*, Samāpattinirdeśa. Pradhan ed., 438.19-20).

というのも、これら[初禪・第二禪]における[快適感の樂 prāsrabdhisukha]が身體的[樂]であることは不合理である。禪定に入った者にとって、[五]識の集まりは存在しないからである。(櫻部、小谷、木庄 [2004, 244] の和譯を參照した)

Cf. 眼耳鼻識二界二地、鼻舌兩識一界一地、自類互作等無間緣。(『成唯識論』, T31:40c7-8).

眼・耳・身識は二界[欲界・色界]二地[欲界・初禪]において、鼻・舌兩識は一界[欲界]一地[欲界]において、互いに[後續の]同じ[識]の等無間緣となる。

(18) 同じ問題は、『攝大乘論釋』(世親釋) §II.12でも取り上げられている。

gang gi phyir mnyam par bzhag pa mnam par shes pa lnga ni nye ba ma yin la / nang gyi nyams su myong ba ni 'byung bar 'gyur te / (Pek. Scms tsam, Li 173b6)

定に入った者[に]五識は近いものではないが、內的な感覺は生起するであろうから、...

謂有色處於定位中無五識時、在色身中內領受起。(T31:340a14-15 [No. 1597])

有色處において定に入り五識がない時には、身體中に內的感覺が生じる。

(19) 類似の記述は、道倫の『瑜伽師地論記』(T42:595b16 [No. 1828])にも見られる。

インドの佛典の解釋に中國の註釋を用いることには慎重であるべきかもしれないが、玄奘の見解は、彼がインドで得た情報に基づいていた可能性があり、輕々に扱われるべきものではないであろう。さらに注目すべきことには多少類似した記述が『阿毘達磨雜集論』（*Abhidharmasamuccayabhāṣya*）に見られるのである（シュミットハウゼンが既に指摘しているように<sup>(21)</sup>、當該箇所は初禪と第二禪における喜樂に關する『顯揚聖教論』の記述の引用である<sup>(22)</sup>）。

pṛītiḥ katamā / yā parivṛttāśrayasya pravṛttivijñānāśritā cittatuṣṭiḥ cittaubilyam  
cittahaṛṣaḥ cittakalyatā sātmaṃ veditaṃ vedanāgatam / sukhaṃ katamat / yaḥ<sup>(23)</sup>  
parivṛttāśrayasyālayavijñānāśrita āśrayānugraha āśrayahlādaḥ sātmaṃ veditaṃ  
vedanāgatam iti / (*Ālayavijñāna*, n. 297 より引用。Tatia ed., §61H(iii) [61.1-5]; 瑜伽行思想研究會 ed., 409.11-15)。

喜 (pṛīti) とは何か？ 轉依した者 (parivṛttāśraya, “身體が轉換した者”) にとっての、轉識 (pravṛttivijñāna) を據り所とする心の満足・歡喜・悅樂・健全さであって、受 (vedanā) に屬する喜ばしい感受である。樂 (sukha) とは何か？ 轉依した者にとっての、アーラヤ識を據り所とする身體の利益と喜びであって、受 (vedanā) に屬する喜ばしい感受である。

「轉依したものにとって」(parivṛttāśrayasya) という表現からも知られるように、これは明らかに禪定の修行によって達成された境地についての議論である。

(20) 類似した見解は既にシュミットハウゼンによって述べられている (*Ālayavijñāna*, §3.7.2 + 2:683-85)。ただし、この段階でシュミットハウゼンは上引の『瑜伽師地論略纂』『瑜伽師地論記』には言及せず、以下に引く『顯揚聖教論』の一節に基づいて立論している。Genesis, n. 34 では拙論を検討する文脈で、これらの註釋書も考慮に入れられている。

(21) *Ālayavijñāna*, n. 297.

(22) 喜者謂已轉依者依於轉識心悅心勇心適心調安適受所攝。樂者謂已轉依者依阿頼耶識能攝所依令身怡悅安適受所攝。(T31:487a3-6)

八論證における身體的感受が禪定による快適感・散心での不快感と關係している可能性を指摘する *Ālayavijñāna*, §§5.4.2-3 も參照されたい。

(23) 原文 yat なるも、シュミットハウゼンの提案により改める。

瑜伽行派の轉依論に關しては既に詳しい研究があるが<sup>(24)</sup>、それによれば「聲聞地」(Śrāvaka bhūmi)に見られる初期の轉依のモデルでは、以下のように不快感 (dauṣṭhulya 「匱重」) が快適感 (praśrabdhi 「輕安」) に置き換えられるのである。

tatrāśrayanīrodhaḥ prayogamanasikārabhāvanānuyuktasya yo dauṣṭhulyasahagata āśrayaḥ, so <'>nupūrveṇa nirudhyate, praśrabdhisahagataś cāśrayaḥ parivartate / (佐久間 1990, 434, n. 3 から引用, Shukla ed., 283.6-8, Sakuma 1990, 17.7-9 に對應 ; 玄奘譯『瑜伽師地論』「本地分中聲聞地」では T30:439a19-21).

そのうち「所依の滅」とは、豫備的段階 (prayoga 「加行」) の思惟の修行に取り組んでいる者に、不快感を伴う「所依」が徐々に滅し、快適感を伴う「所依」が生じてくることである。

『阿毘達磨雜集論』中の『顯揚聖教論』の引用では、“praśrabdhi”の語は出てこないが、そこでは樂が、禪定による身體の快感と解釋されている。一方、それはアーラヤ識に依存するのだから、瑜伽行派の人々が、禪定による快適さとアーラヤ識を何らかの意味で結びつけている可能性は高い<sup>(25)</sup>。

アビダルマや瑜伽行派の文獻において「所依」(āśraya) は、特に文脈による限定がない場合、しばしば「身體」<sup>(26)</sup>を意味する。そして、『顯揚聖教論』の上引箇所で心 (citta) と並列される“āśraya”が「身體」を意味することはほぼ確實である。このことはまた、轉依 (āśrayaparivṛtti) が精神的のみならず、肉體的な轉換でもあることを示している。

しかしながら、すでに「流轉分」(袴谷 [1979]2001, §1.2.(b)B.4.) では、アーラヤ識が中性的 (aduḥkhāsukha 「不苦不樂」) な感受のみと相應するということ

(24) Sakuma 1990, 佐久間 1990 等。

(25) 引用箇所に續く『阿毘達磨雜集論』の註釋部分には、praśrabdhisukha 「快適感の樂」という表現が用いられている。(Tatia ed., §61H (iii) [61. 7]; 瑜伽行思想研究會, ed., 409. 17)

(26) 第一論證で「所依の把持」(āśrayopādāna) という表現が現れることにも注意されたい。アビダルマや瑜伽行派の教理では、心的要素は通常把持 (「執受」) の對象とならない。

が述べられている。もしそうであるならば、「多種多様な身體的感受」（第六論證）、もしくは、「樂」（『顯揚聖教論』『阿毘達磨雜集論』）を、どのようにしてアーラヤ識と関連づけることができるのか、ということが問題となる。さらに問題となるのは、シュミットハウゼンが指摘するように（*Genesis*, §8.3）アーラヤ識と関連する心的な要素は非常に微細なものとなっており、したがってアーラヤ識と関連するあらゆる感受は實踐者が容易に認識できるものではないため、修行が進むにつれて快適感はいずれより顕著なものとなるという「聲聞地」の記述（後引）と矛盾するのではないかということである。

## 2.2 把持（*upādāna* 「執受」）

ここでまず問題となるのが、「アーラヤ識を據り所とする」（*ālayavijñānāśrita*）という表現である。この表現の解釋のためには、『瑜伽論記』の以下の説明が手がかりとなろう。

若在散心有思慮位、由有賴耶執持五根及五識相應身受種子、若遇外緣身受得生。言或處定心者、處有心定五識不行。若有外緣觸身、賴耶捨受於中領納、名爲身受。又由賴耶執持在定五根及五識相應身受種子、若有外緣觸身、五識身受依根而起。（T42:595c2-8）

散心で思考のある段階では、五根および五識と相應する身體的感受の種子を把持するアーラヤ識があることから、外界の条件にあうと身體的感受が生じ得る。定心に住している者には、有心定に住している場合、五識は生じないと言われる。もし外界の条件が身體にふれることがあると、アーラヤ識の中性的感受がそこで感受するのを、身體的感受という。また、アーラヤ識が定中の五根と、五識と相應する身體的感受の種子を把持することによって、もし外界の条件が身體に接觸すれば、五識に屬する身體的感受が根によって起こるのである。

この議論はかなり教義的なものであって、修行の實際を直接反映するものではないかもしれないが、アーラヤ識が五根を把持 (ā-dā-「執持」<sup>(27)</sup>) して、このように維持された五根に基づいて身體的感受が生じるという考えが示唆されている。識とその心的作用 (caitta, caitasā dharmāḥ「心所(法)」) が連合して機能することを意味するテクニカルタームである「相應」(saṃprayukta) とは違って<sup>(28)</sup>、「據り所とする」(āsrita) というのはより廣い概念でありえよう。それ故、もしアーラヤ識が身體を維持して、その身體が禪定中の快適さの知覺を可能にするのであれば、この様な感受とアーラヤ識の間の間接的な依存関係もまた「據り所とする」と言いうるのではないだろうか。少なくともこの様な理解は、上引『瑜伽論記』によって支持されるであろう。もしこの解釋によるならば、たとえ禪定の快適さが直接的にアーラヤ識と「相應」していなくても、それでもなお、間接的なあり方でアーラヤ識に「基づいている」とすることができるように思われる。

(upa-)ā-dā-の意義について、「把持されたもの」(upātta) のアビダルマ的定義をさらに参照してみたい<sup>(29)</sup>。

upāttam iti ko 'rthaḥ / yac cittacaittair adhiṣṭhānabhāvenopagr̥hītam anugrahopaghātābhyām anyonyānuvidhānāt / yaḥ loke sacetanam ity ucyate /  
(*Abhidharmakośabhāṣya*, Pradhan ed., 23.16-17)

(27) 『瑜伽論記』は中國撰述文獻ではあるが、當然のことながらインド撰述文獻である『瑜伽師地論』を前提としており、『瑜伽師地論』では「執持」は一般に ā-dā-に對應する(横山、廣澤 [1996, 444]「執持」の項参照)。この ā-dā-という表現が、upa-ā-dā-という表現と極めて近い關係にあることは言うまでもないことである。

(28) 瑜伽行派においては、相應している心と心的作用は、以下の四つの要素を共有するとされる。

sahāyaḥ katamaḥ | tatsahabhūsamprayuktāś caitasā dharmāḥ | . . . te punar (1) ekālambanā (2) anekākārāḥ (3) sahabhuvaś (4) caikaikavṛttayaś ca | (*Pañcaviññānakāyasaṃprayuktā Bhūmiḥ* [Yogācārabhūmi, Bhattacharya ed., 5.12-15])

隨伴するものとは何か? その [眼識] と同時存在して相應する心的作用のことである。…それらはまた (1) 認識對象を共有するが、(2) 認識の様態は別々であり、(3) 同時に存在して、(4) 一つずつ生起するものである。

(29) 横山 1979, 128-29 参照。



「把持されたもの」とはどういう意味か。心と心的作用によって基盤なるものとして保持されているものことである。[身體的基盤と心・心的作用は] 利益と損害とに關して互いに隨順するからである。世間で「有感覺なもの」と言われるものことである

さらに、より直接的に關係のある「攝決擇分中五識身相應地意地」  
\*Pañcaviññānakāyasamprayukta-manobhūmi-viniścaya の一節も見てみよう。

de la rnam par shes pa gnas pa dang mi gnas pa ni zin pa'i gzugs gang yin pa de ni  
rnam par shes pa gnas pa zhes bya ste / de yang rnam par shes pa dang 'dres pa  
grub ba dang bde ba gcig pa'i don gyi 'jug pa gang yin pa dang / tshor ba rnam  
skye ba'i rten du gyur pa gang yi pa'o // de las bzlog pa ni ma zin pa yin par rig  
par bya / (Pek. Sems-tsam, Zi 41b1-2)

識執不執者、若識依執名執受色。此復云何。謂識所託安危事同和合生長。  
又此爲依能生諸受。與此相違非執受色。(T30: 593c28-594a2)

その[色蘊の]うち、識が住しているものと住していないものについては、把持された色なるものが、識が住しているものと言われるのであって、それはさらに識と混然として、安危同一というあり方で生起するものことであり、諸の感受が生起する據り所となるものことである。これと反對のものが、把持されていない[色]と知られるべきである。(チベット譯からの和譯)

「攝決擇分」の第六論證は、以上の様な説を前提としている可能性が高いように思われる。心が身體を「把持」(upa-ā-dā-「執受」)するから、身體が有感覺なものとなり、感覺を生み出す基盤となる<sup>(30)</sup>。もしそうだとしたら『瑜伽論記』の解釋はインド瑜伽行派文獻にみられる解釋と軌を一にすることになる。第六論證は、アーラヤ識自身が多様な感受と直接的に相應するということ

を必ずしも意味するものではない。むしろただ單に、アーラヤ識は身體を生理的に維持して有感覺なものとするので、多様な身體的感受が間接的に可能になるということの意味しているのではないだろうか。

### 2.3 「安危同一」(ekayogakṣema)

これらの引用文においても一つ注目すべき點は、身體と心の状態が相關關係にあると考えられていることである。この利益と損害 (anugrahopaghāta) に關する心・身の相關關係は、瑜伽行派のテキストでは、“ekayogakṣema”もしくは、“anyonyayogakṣema”と表現される<sup>(31)</sup>。以下の「意地」の用例において“anugrahopaghāta”と“anyonyayogakṣema”は、はっきりと関連づけられている<sup>(32)</sup>。

cittavaśena (=ālayavijñānena) ca tan (=kalalarūpaṃ) na pariklidyate, tasya ca anugrahopaghātāc cittacaittānām anugrahopaghātāḥ / tasmāt tad anyonyayogakṣemam ity ucyate / (*Ālayavijñāna*, n. 184 から引用。Manobhūmi [*Yogācārabhūmi*, Bhattacharya, ed., 24.16-17])

心（アーラヤ識）の力によってそれ（カララの身體）は腐敗しない。そしてその〔カララの身體の〕利益と損害によって、心・心的作用の利益と損害がある。それ故、それは安危共同と言われるのである。

(30) Cf. 有説。於彼斫刺破裂時、生苦痛捨擔名有執受。與此相違名無執受。（『阿毘達磨大毘婆沙論』T27:712c9-11 [No. 1545]）。

有る者が説く。切ったり刺したり破裂したりした時に、そこに苦痛を生じて〔思わずかついでいる〕天秤棒を捨ててしまうような〔身體〕を「把持されたもの」といい、そうではないものを「把持されていないもの」という。

(31) ekayogakṣemaに關しては、横山 [1979, 131-36]; *Genesis*, §§126-29 參照。

(32) さらに『解深密經』V.3における ekayogakṣemaの有名な用例も參照されたい。\*ālayavijñājam ity apy ucyate, yaduta tasyāsmiṃ kāya ālayanapralayanatām upādāya ekayogakṣemārthena. (*Genesis*, §122.1 における還梵)。Mahāyānasamgrahabhāṣya, §II. 12 (Pek. Sems-tsam, Li 173b7-8; T31:340a16-18)も參照のこと。

この一節は受胎直後の胚の記述であるから、禪定と直接的な関連性はない。しかしながら文脈によっては、利益 (anugraha) は禪定による快適感 (praśrabdhi) と、はっきりと関連付けられることがある。

anugrāhikaḥ prasrabdhiḥ, tayā kāyacittānugrahakaraṇāt / (*Abhidharma-samuccaya*bhāṣya, Tatia ed., §92(iv)(b), p.87; 瑜伽行思想研究會 ed., 565.6; T31:740a22-23)<sup>(33)</sup>

「利益するもの」とは「禪定による」快適感のことである。それによって身心に利益をもたらすからである。

同様に、損害についても、以下の記述が見られる。

麁重差別者、謂欲界中麁重麁而損害。（『顯揚聖教論』, T31:484c28）

不快感の分類については、欲界では不快感は麁いものであって、損害をもたらす。

禪定による快適感と、散心での不快感は、明らかに實踐に関わる概念である。上に引用した喜と樂についての『顯揚聖教論』（『阿毘達磨雜集論』所引）の一節で、禪定による樂は「身體の利益」（āśrayānugraha）と定義されていた。そうすると、身體とアーラヤ識によって共有される利益と損害に、それぞれ定中の快適感と散心の不快感が含まれる可能性は高いであろう<sup>(34)</sup>。この身心の相關関係は、轉依の過程における身心の轉換にも関連しているのではないだろうか。

(33) 「修習」(bhāvanā) の文脈である。

(34) 「利益」と「損害」が、常に禪定による快適感と、散心での不快感に對應すると主張しているのではない。身心相關一般を示す ekayogakṣema という概念には、禪定の文脈における身心相關も含まれるであろうというのが私の理解である。この點に關しては、さらに詳しく検討する別稿を準備中である。

## 2.4 不快感 (dauṣṭhulya 「龜重」) と快適感 (praśrabdhi 「輕安」)

以上述べてきた通り、私の理解は、アーヤ識は身體を生理的に維持して有感覺な状態に保ち、したがって間接的に多様な身體的感受を可能にするというものである。もし、關係する諸用例をこのように理解することができるならば、シュミットハウゼンの疑問も解決されると思われる。すでに言及した通り、シュミットハウゼンは、「聲聞地」によれば禪定が進むにつれて快適感 (praśrabdhi) は強まっていき、容易に知覺できるものとなると指摘する<sup>(35)</sup>。以下の一節に見られる通りである。

tasyaivam ātāpino viharato yāvad vinīya loka <'>bhidhyādurmanasyaṃ pūrvam eva samyakprayoga<sa>mārambhakāle<sup>(36)</sup> sūkṣmā <cittaikāgratā kāya>citta-praśrabdhir [ca]<sup>(37)</sup> durupalakṣyā pravartate / yā tatra śamatham (sic) vā bhāvayato vipaśyanām (sic) vā prasthacittatā prasthacittatā cittakāyaka-maṇyatā, iyam atra kāyacittapraśrabdhiḥ / tasya saiva sūkṣmā cittaikāgratā citta-kāyapraśrabdhiś cābhivardhamānā audārikām sūpalakṣyām cittaikāgratām <citta>kāyapraśrabdhim āvahati, yaduta hetupāraṃpariyādānayogena,<sup>(38)</sup> tasya nacirasyedānīm audārikī citta-kāyapraśrabdhiś cittaikāgratā ca sūpalakṣyotpatsyati . . . (*Śrāvaka**bhūmi*, Sakuma 1990, 2: 26.3-27.1 [ §G.2 ])

世間に關する欲求と憂鬱とを除くとすぐに、まず正しい加行に着手しようとするとき、このように熱心に [行じて] いる [者] には、微細で知覺しがたい心一境性と身心の快適感とが生じる<sup>(39)</sup>。そこで止まれば觀を行じている者の心身の健全さ、すなわち心身の堪能性が、ここでいう心身の快

(35) *Genesis*, §8.3, n. 30.

(36) Text, -arambha-.

(37) Sakuma 2:26, n. 161 参照。

(38) あるいは-ādāna-は-adāna-と訂正されるべきであるかもしれない。Sakuma 2: 26, n. 169 参照。

(39) 原文の pravartate は單數形であることに注意されたい。

適感なのである。彼のまさにその微細な心一境性と心身の快適感とが増大しつつ、廣大で知覺しやすい心一境性と心身の快適感をもたらす<sup>(40)</sup>。すなわち、因 [果] 連鎖のあり方で、彼にはいまや遠からず廣大で知覺しやすい心身の快適感と心一境性が生じるであろう。

シュミットハウゼンによれば、この記述は「本質的に微細であって知覺が難しく、[四] 諦をいまだ見ていない者には知られない」(*Genesis*, §8.3)<sup>(41)</sup>とされるアーラヤ識の認識作用とは適合しないという。

しかしながら、ここまで論じてきたように、私の理解ではアーラヤ識それ自体が必ずしも多様な感受を知覺するわけではないので、問題は生じないであろう<sup>(42)</sup>。シュミットハウゼンが指摘するように、「攝決擇分」では、アーラヤ識は[四] 諦をまだ見ていないものには知ることにはできない、と説かれている。私は、實踐者が見道において、単に身心における快適感を經驗するだけでなく、我々の背後にあって身心の感受を可能にしている生理的基盤の存在に気づくのではないかと思う。この点については、また後にふれたい。

これに關係して、『攝大乘論』の以下の一節も参照さるべきであろう。

yang gnas ngan len gyi mtshan nyid dang / shin tu spyangs pa'i mtshan nyid do //  
gnas ngan len gyi mtshan nyid ni nyon mongs pa dang nyc ba'i nyon mongs pa'i sa  
bon gang yin pa'o / shin tu spyangs pa'i mtshan nyid ni zag pa dang bcas pa'i dge  
ba'i chos kyi sa bon gang yin pa ste / de med du zin na nram par smin pas gnas kyi  
las su mi rung ba dang / las su rung ba'i bye brag mi rung bar 'gyur ro / (*Mahāyā-  
nasaṃgraha*, §I.61A [長尾 1982, 54-55])

\*punar dauṣṭhulyalakṣaṇaṃ praśrabdhilakṣaṇaṃ ca / dauṣṭhulyalakṣaṇaṃ yat

(40) 原文の āvahati は單數形である。

(41) 「流轉分」(袴谷 [1979] 2001, §I.1.B.1)、および「還滅分」(ibid., §I.5. (b) B.2) 参照。

(42) 前五識は定中では生起しない、およびアーラヤ識は中性的感受としか相應しないという二つの教理的要請と、行者達の實際の經驗との乖離を、ここでは見て取るべきかもしれない。

kleśopakleśabījaṃ / praśrabdhilakṣaṇaṃ yat sāsraṇakuśaladharmabījaṃ<sup>(43)</sup> /  
 tasminn avidyamāne vipākāśrayasya karmaṇyākarmaṇyaviśeṣo na ujujate / (上掲  
 箇所)に収録された荒牧典俊による還梵 [一部私見により修正]

さらに、不快感の特徴をもつ [アーラヤ識] と快適感の特徴をもつ [アーラヤ識] がある。不快感の特徴をもつ [アーラヤ識] とは、煩惱・隨煩惱の種子をもつものことである。快適感の特徴をもつ [アーラヤ識] とは、有漏善の諸法の種子をもつものことである。それがもし存在しないならば、異熟である身體 (\*āśraya) の堪能性と不堪能性の區別は不適切となる。

このように、身體の状態の不堪能性と堪能性は、それぞれ不快感の特徴をもつアーラヤ識と快適感の特徴をもつアーラヤ識に基づいている。不堪能性と堪能性は、修行者が実際に自己の身體において経験する具体的な状態であろうから、これは実践者の現実の體驗に基づいた具体的な記述であると思われる。

しかしながら、ここでは不快感の特徴と快適感の特徴をもつアーラヤ識はそれぞれ、煩惱・隨煩惱の種子と有漏善の諸法の種子と結びつけられている<sup>(44)</sup>ので、これは実践的な記述というよりはむしろ、教義的な説明ではないかと思うかもしれない。

ここで、テクニカルタームとしての種子は、我々の身體の中にある何らかの物質的な粒子ではないことを思い起さなくてはならない。それは、個人存在(特にその身體面)の全體的状態を指すのである。肉體が禪定によって整えられて良く機能している (karmaṇya) 場合、煩惱 (kleśa) を引き起こすことはないが、

(43) 荒牧の還梵は sāsraṇaṃ kuśala-なるも、私見により上記の通り改む。

(44) 以下のように煩惱の種子が「龜重」とよばれることもある。

de (=nyon mongs pa) nyid kyi sa bon ma spangs shing yang dag par ma bcom pa ni bag la nyal zhes bya ste / gnas ngan len kyang de yin no // (\*Savitarkusavicārādibhūmi-viniścaya, Pek Zi 118b2; 玄奘譯は T30: 623a22-23).

そ [の煩惱] の種子の、捨てられず斷滅されていないものが隨眠 (bag la nyal, \*anuśaya) と呼ばれ、龜重 (gnas ngan len, \*dauṣṭhulya) でもあるのである。

この一節は、*Ālayavijñāna*, n. 482 にも引用されている。同書 n. 495 も参照されたい。

まだ整えられておらず、うまく機能していない (akarmaṇya) 場合には、以下の引用文で述べられているように煩惱を生じる。

etac caiva katham bhaviṣyaty eṣāṃ prahīṇaḥ kleśa eṣāṃ aprahīṇa iti / prāptau satyām etat sidhyati tadvigamāvīgamāt / āśrayaviśeṣād etat sidhyati / āśrayo hi sa āryāṇāṃ darśanabhāvanāmārgasāmarthyāt tathā parāvṛtto bhavati yathā na punas tatpraheyāṇāṃ kleśānāṃ prarohasamartho bhavati / ato 'gnidagdhavṛthivad<sup>(45)</sup> abijībhūte<sup>(46)</sup> āśraye kleśānāṃ prahīṇakleśa ity ucyate / (*Abhidharmakośabhāṣya*, Pradhan ed., 63.17-20; cf. Yamabe 1997, 197-98; 444-45, n. 26)

[問:] もし、[心不相應行のひとつとしての]「得」(prāpti) がなければ、この人達には煩惱 (kleśa) が断じられており、この人達には断じられていないという [區別は] どのようにしてありうるのか? もし、得があるならば、[得と] 離れているか、結合しているかということから [その區別は] 成立するが。

[答:] こ [の断惑した者たちと断惑していない者たちの區別] は、「所依」の區別によって成立するのである。というのも、聖者たちのその「所依」は見道・修道の力によって、それらによって断ぜられるべき煩惱を生じる力がないように轉換しているからである。それ故、火に焼かれた米のように、「所依」が煩惱の種子ではなくなったときに、煩惱は断じられたと言われるのである。

既に見たとおり、文脈上の限定がない「所依」(āśraya) は、しばしば身體を指す。もしそうであるならば、これらの引文は、佛教における禪定は單なる精神的な行ではないということを示しているように思われる。それは勝れて身體的な行なのである。

(45) 底本 -brīhivad.

(46) 底本 -avijī-

『俱舍論』の上引箇所ではアーラヤ識説は前提とされていないであろうが、瑜伽行派の體系においては、アーラヤ識が身體と密接に結合してそれを維持するのであるから、身體の轉換がアーラヤ識の轉換と不可分であることは、自然なことであろう。

## 2.5 アーラヤ識の直接知覺の問題

先に拙稿（山部 2012, 2014）において、私は「還滅分」の以下の一節に言及した。

de de ltar zhugs shing nyan thos kyi yang dag pa nyid skyon med pa la zhugs sam /  
 byang chub sems dpa'i yang dag pa nyid skyon med pa la zhugs te chos thams cad  
 kyi chos kyi dbyings rtogs par byed pa na / kun gzhi rnam par shes pa yang rtogs  
par byed de / der kun nas nyon mongs pa thams cad la yang dag par 'dus par blta  
 zhing / de nang gi so 'i bdag nyid la phyi rol gyi mtshan ma' i 'ching ba dang /  
 nang gi gnas ngan len gyi 'ching bas bdag nyid beings pa rtogs par byed do //  
 (「還滅分」, §I.5.(b)B.2., 袴谷 [1979] 2001, 405)

\*sa evaṃ praviṣṭaḥ śrāvakaśamyaktvanyāmaṃ vātikrāntya bodhisattvasamyaktva-  
 nyāmaṃ vā sarvadharmadharmadhātuṃ pratividhyaty ālayavijñānaṃ ca prativi-  
dhyati / sa ca tatra sarvān saṃkleśān samastataḥ paśyati pratyātmam / ātmānaṃ  
bāhyanimittabandhanena cādhyātmadauṣṭhulyabandhanena ca baddhaṃ prativi-  
dhyati / (荒牧典俊と筆者の共同還梵<sup>(47)</sup>)

このように〔見道に〕入った者は、聲聞の正性離生、あるいは菩薩の正性離生を越えて、一切法の法界を徹見 (\*prati-vyadh-) し、アーラヤ識も徹見

(47) 紙数の制約上、漢譯の引用は省略するが、漢譯の對應箇所と比較検討の上想定したものである。



する。そして彼はそこで一切雜染のすべてをまとめて自ら見る。また自らが外的な認識像の束縛（\*nimittabandhana「相縛」）と内的な不快感の束縛（\*dauṣṭhulyabandhana「麁重縛」）に縛されていることを徹見する。

この一節について、シュミットハウゼンは以下の點に注意する。「還滅分」の規定によれば、アーラヤ識は現世における苦諦（duḥkhasatya）であり、現世の集諦（samudayasatya）の原因であり、また來世における苦諦の原因でもあるとされる。もしそうであるならば、見道（darśanamārga）は傳統的に四聖諦の直観と理解されているので、「還滅分」で、アーラヤ識が見道で直接的に知覺される（directly perceived）と結論されるのは、必然的なことである。それ故にシュミットハウゼンは、この記述は實際の體驗の描寫というよりもむしろ、「還滅分」の教義的な枠組みに基づいた規範的な記述ではないかと推測している（Genesis, §8.3）。

しかしながら、これまで検討してきた瑜伽行派の文獻における快適感と不快感の諸用例に基づき、私は反對の印象をもつ。ここまで本論で論じてきた用例は、快適感と不快感が禪定の實踐において直接的に經驗された體驗上の事實であったことを強く示唆している。そうであるならば、この「還滅分」の一節も、實踐者たちの實際の體驗の記述であると理解してよいのではないだろうか。もちろん、快適感と不快感それら自體は早い時期からよく知られていたものであって、決して瑜伽行派獨自の目新しいものではないが、しかし私見では、瑜伽行派の實踐者たちがこの段階で新たに見出したのは、彼らが體驗した快適感と不快感の根源にある、人間の身心を支えている潜在的な生理的基盤の存在であったように思われる。

## 2.6 禪定により全身に遍滿する快適感

アーラヤ識と快適感（「輕安」）の關係について、もう一點參考資料を提示してみたい。既に見てきたように、八論證のうちのいくつかは、アーラヤ識が全身に遍滿していることを前提としていた。このことは、禪定の中で喜と樂が全

身に遍滿するという古くからの教説と、何らかの関係があるのではなからうか。たとえば、以下の一節を参照されたい。

Puna ca paraṃ, bhikkhave, bhikkhu vivice’ eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekaṃ pītisukhaṃ paṭhamajjhānaṃ upasampajja viharati. So imam eva kāyaṃ vivekajena pītisukhena abhisandeti parisandeti paripūreti parippharati, nāssa kiñci sabbāvato kāyassa vivekajena pītisukhena apphutaṃ hoti. (*Kāyagatāsatisutta, Majjhima-Nikāya*, no. 119, PTS ed., 3:92. 23-28)

さらにまた比丘よ、愛欲と不善法から離れた比丘は、尋と伺をともない、遠離より生じた、喜と樂がある初禪に達して住する。彼は他ならぬこの身體に、遠離より生じた喜と樂を巡らせ、遍流させ、満たし、いきわたらせる。彼の全身には、遠離より生じた喜と樂がいきわたらない部分は全くない。

最近アナーヨー師 (Anālayo 2014) が指摘しているように、禪定 (dhyāna) の四つの段階においては身体的な側面が非常に重要であって、そこで身體は明らかに肯定的な役割を擔っている。アラーヤ識が身體全體に遍滿しているという考えの背景には、このような実践上の経験があったのかもしれない。

### 暫定的結論

以上、我々は本論において以下の諸點を確認した。

- (1)アラーヤ識は全身を生理的に維持し、有感覺な状態に保っている。アラーヤ識は全身に遍滿している。
- (2)アラーヤ識は、身心における禪定による快適感 (「輕安」) と散心のときの不快感 (「麤重」) と、何らか関係している。
- (3)アラーヤ識と身體は、利益と損害に關して相關關係にある。
- (4)この相關關係は、禪定修行の文脈においても認められる。

アーラヤ識説の實踐的背景について (山部)

- (5)「所依」(身體)が轉換したときは、それが煩惱を生じることはなくなる。
- (6)身體の不堪能から堪能な状態への轉換は、アーラヤ識が不快感の特徴をもつ状態から快適感の特徴をもつ状態へ轉換することに基づいている。
- (7)アーラヤ識は、見道に入らない限り、直接知られることはない。
- (8)アーラヤ識は、不快感の束縛と関連して、見道で直接的に知覺される。

これらすべての點から総合的に判断すると、アーラヤ識は單に表層心を支える深層心ではなく、身體を支える潜在的な生理的基盤でもあるように思われる。身心が轉換するとき、この轉換はその生理的基盤の轉換に基づき、またそれと連關している。不快感を伴う身心から快適感を伴う身心への轉換は、「聲聞地」の段階からよく知られていた。瑜伽行派の實踐者たちがアーラヤ識説の導入にあたって新たに發見したことは、この轉換の背後には無意識かつ生理的な基盤があって、それが身心の轉換を可能にしているということではなかっただろうか。

本稿で収集した用例は、そのような方向を示唆しているようである。言うまでもなくこれは現段階では單なる作業假説に過ぎず、この假説の正當性を檢證するためには、さらに多くの研究が必要とされることであろう。

#### 一次文献

聲聞地研究會 (大正大學綜合佛教研究所)、ed.

2007 『瑜伽論 聲聞地 第二瑜伽處』山喜房佛書林。

瑜伽行思想研究會、ed.

2003 『梵藏漢對校 E-Text *Abhidharmasamuccaya* and *Abhidharmasamuccaya-bhāṣya*』 3 vols. (<http://www.shiga-med.ac.jp/public/yugagyō/AS.html>)

Bhattacharya, Vidhushekhara, ed.

1957 *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*. Calcutta: University of Calcutta.

Kramer, Jowita, ed.

2013 *Sthiramati's Pañcaskandhakavibhāṣā*. Part I: Critical Edition. Beijing: China Tibetology Publishing House, Vienna: Austrian Academy of Sciences Press.

Pradhan, P., ed.

1967 *Abhidharmakoshaḥśya of Vasubandhus*. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute.

## 二次文獻

佐久間秀範.

1990 「『瑜伽師地論』における轉依思想」『印度學佛教學研究』39(1): 432-40.  
櫻部建、小谷信千代、本庄良文.

2004 『俱舍論の原典研究 智品・定品』大藏出版.

長尾雅人.

1982 『攝大乘論 和譯と注解』上. 講談社.

袴谷憲昭.

[1978]2001 「アーラヤ識存在の八論證に關する諸文獻」再掲『唯識思想論考』、  
321-61. 大藏出版.

[1979]2001 「*Viniścayasamgrahaṇī* におけるアーラヤ識の規定」再掲『唯識思想  
論考』、362-445. 大藏出版.

本庄良文.

1983 「シヤマタデーヴァの傳へる『大業分別經』と『法施比丘尼經』」『佛教文  
化研究』28: 95-112.

2014 『俱舍論註ウパーイカーの研究 譯註篇』上下. 大藏出版.

松本史朗.

2004 「アーラヤ識に關する一考察—ātma-bhāva と ālaya-vijñāna—」『佛教思想  
論』上、219-497. 大藏出版.

山部能宜.

2002 「書評と紹介 袴谷憲昭著『唯識思想論考』」『宗教研究』76(2): 361-69.

2012 「アーラヤ識論」『唯識と瑜伽行』(シリーズ大乘佛教 第七卷)、181-219.  
春秋社.

横山紘一.

1979 『唯識の哲學』平樂寺書店.

横山紘一、廣澤隆之。

1996 『漢梵藏對照 瑜伽師地論總索引』 山喜房佛書林。

Anālayo, Bhikkhu.

2014 Perspectives on the Body in Early Buddhist Meditation. In *Buddhist Meditative Traditions: Their Origin and Development*, edited by Kuo-pin Chuang and Peishin Lo, 21-49. Taipei: Shin Wen Feng.

Buescher, Hartmut.

2008 *The Inception of Yogācāra-Vijñānavāda*. Vienna: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Griffiths, Paul J.

1986 *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*. La Salle, IL: Open Court.

Sakuma, Hidenori S.

1990 *Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi*. 2 parts. Stuttgart: Franz Steiner.

Schmithausen, Lambert.

[1987] 2007 *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, 2 parts. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

2014 *The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda: Responses and Reflections*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies.

Speijer, J.S.

[1886] 1973 *Sanskrit Syntax*. Reprint. Delhi: Motilal Banarsidass.

Yamabe, Nobuyoshi.

1997 The Idea of *Dhātu-vāda* in Yogacara and *Tathāgata-garbhā* Texts. In *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, edited by Jamie Hubbard and Paul L. Swanson, 193-204, 441-52. Honolulu: University of Hawai'i Press.

- 2013 Parallel Passages between the *Manobhūmi* and the \**Yogācārabhūmi* of Saṃgharakṣa. In *The Foundation for Yoga Practitioners: The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*, edited by Ulrich Timme Kragh, 596-737. Cambridge, Massachusetts: The Department of South Asian Studies, Harvard University.
- 2015 A Reexamination of *On Being Mindless*: Possible Meditative Implications of the Eightfold Proof of *Ālayavijñāna*. In *Buddhist Meditative Praxis: Traditional Teachings & Modern Applications*, edited by KL Dhammajoti, 137-76. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.

〈キーワード〉 アーラヤ識 (ālayavijñāna)、八論證、龜重 (dauṣṭhulya)、輕安 (praśrabdhi)、轉依 (āśrayaparivṛtti)、安危同一 (ekayogakṣema)、禪定實踐における身心相關