

**Mahāyānasamgraha* における心意識説*

袴 谷 憲 昭

*本稿は、昭和 44 年 1 月提出の修士論文「『摄大乘論』の研究——特にチベット訳を中心にして」(未発表)より、その註釈的研究に属する極一部を、現時点の状況を鑑み、大幅に加筆訂正して独立の一篇となしたものであるが、基本的には上記修士論文と異なるものではない。

Mahāyānasamgraha は、現存するサンスクリット文献中にその原題を見出しえないので、厳密な意味では推定を意味する asterisk 記号を付す必要がある。本稿の題名中に、かかる記号を必要とする原題を選んだのは、本稿が諸訳間の共通項としての original な形態を指向していることによる。かかる本稿の指向態度は、上記のごとき副題をもった修士論文においても首尾一貫して守られたものである。

略 号

主要文献：*MS*=*Mahāyānasamgraha*, *MSBh*=*Mahāyānasamgrahabhbhāṣya*, *MSU*=*Mahāyānasamgrahopanibandhana*, *VGPV*=*Vivṛtaguhyārthaṇḍavyākhyā*

参考文献：*AK*=*Abhidharmaśā* (verses only), *AKBh*=*Abhidharmaśabhbhāṣya*, *AKV*=*Abhidharmaśavyākhyā*, *AS*=*Abhidharmaśamuccaya*, *ASBh*=*Abhidharmaśamuccaya-bhbhāṣya*, *ASV*=*Abhidharmaśamuccayavyākhyāna*, *BBh*=*Bodhisattvabhūmi*, *BBhS*=*Buddhabhūmisūtra*, *BBhV*=*Buddhabhūmivyākhyāna*, *MAV*=*Madhyāntavibhāga* (verses only), *MAVBh*=*Madhyāntavibhāgabhbhāṣya*, *MAVT*=*Madhyāntavibhāgaṭikā*, *MSA*=*Mahāyāna-sūtrālaṅkāra*, *MSAT*=*Mahāyānasūtrālaṅkāraṭikā*, *SAVBh*=*Sūtrālaṅkāravṛttibhbhāṣya*, *TV*=*Trimśikāvijñapti* (verses only), *TVBh*=*Trimśikāvijñaptibhbhāṣya*, *YBh*=*Yogācārabhūmi*, *SNS*=*Samdhinirmocanasūstra*

漢訳者名：仏=佛陀扇多訳，真=真諦訳，笈=達摩笈多訳，玄=玄奘訳

東洋文化研究所紀要 第76冊

目 次

- 序 章 問題の所在と研究方法
- 第1章 MS 本文における心意識説
 - I 問題の passage と関連箇所の論述形態
 - II 関連箇所の和訳
 - III 関連箇所の訳註
 - IV 問題の passage と心意識説
- 第2章 MS 諸註釈における心意識説
 - I MSBh 関連箇所の和訳
 - II MSU 関連箇所の和訳
 - III 諸註釈、特に真諦訳の問題点
 - IV VGPV 関連箇所の和訳および解説
- 結 章 思想史的観点からみた心意識説

序 章 問題の所在と研究方法

本稿はいわゆる心意識説一般を包括的に論究せんとするものではない。MS 中のただ一つの passage を解読することを出発点とし、その解読に必要な諸文献を辿って、初期唯識文献の歴史的展開の解明に資せんとするものである。

その問題の passage とは普寂をして「此一段文甚深難解」¹⁾と言わしめたものであるが、この passage の解明なしに、いわゆる心意識説を論じても、論究の大半は徒労に帰すように思われる。その passage とは、以下に並挙する諸訳のごとくである。

仏：心及身第三，離阿梨耶識，更余処無。以是義故，釈成阿梨耶識是心事。（大正，31，97 下）

真：尋第三体，離阿黎耶識，不可得。是故，阿黎耶識成就為意。（同，114 中）

笈：心体第三，離阿梨耶識，不可得。是故，成就阿梨耶識為心。（同，275 上）

玄：心体第三，若離阿賴耶識，無別可得。是故，成就阿賴耶識以為心體。（同，134 上）

Tib. : *kun gshi rnam par šes pa ma gtogs par sems kyi lus gsum pa mi dmigs te / de*

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

lta bas na kun gshi rnam par šes pa ni śems ŋid yin par grub po // (P. ed., No. 5549, Li, 5a²)

宇井博士は、諸訳に共通するこの「第三 (*gsum pa*)」を「意義通ぜず²」として、*MSBh* 真諦訳中の本文により、「第二」と訂正したうえで、この解説に努められた。しかし、その解説には、あまりにも真諦訳を前面に出し過ぎた読み込み過剰がありはすまいか。もしそれが読み込み過剰であるならば、その読み込みが、インド唯識思想史の記述上にも波及している危険性がないであろうか。かかる疑点が本稿の出発点であり、その検討の結果が初期唯識文献³の解明に資するところがあれば、本稿の目的の大半は果しえたことになろう。

ここで、「第三」を「第二」と読み改めた宇井博士の見解⁴を要約しておこう。博士は、この訂正された「第二」を、「第一」のアーラヤ識 (*ālaya-vijñāna*) に対する「第二」、すなわち汚染意 (*klisṭa-manas*) と解する。従って、真諦訳による問題の passage の意味は、「染汚意の本質を見究めれば、結局アーラヤ識とは別にありうるものではない。それゆえ、アーラヤ識こそが染汚意として成立するのである」ということの表明となる。この解釈の限りにおいて、染汚意はまさしくアーラヤ識と別なものではありえず、博士が終生主張された、「八識別体説」批判の重要な典拠の一つともなるのである⁵。

しかし、博士のこの訂正是再吟味されて然るべき性質のものであろう。確かに、これが同一の漢訳文化圏のことであるならば、真諦訳の MS 本文現存本のすべてに「三」とあることにも、「これ恐らく他訳凡てが第三とあるに影響せられて変化したのであろう⁶」と博士が指摘されたような状況があるいはありえたかもしれない。しかるに、漢訳文化圏とは一応異った翻訳伝統を有するチベット訳においても、“*gsum pa* (第三)”と示されていることは、そこに博士のごとき訂正を容易に許さぬ要素が確固として存在しているとみなさねばなるまい。この場合には、漢訳の影響でチベット訳が改められるような背景はまず考えられないからである⁷。もっとも、インド伝来の当初から、「第二」とも「第

三」ともあったとすれば話は別であるが、*MSBh* 真諦訳中の本文にしかない「第二」を論拠に、チベット訳を含めてこの点を主張することはほとんど不可能に近い。

上述の点、および真諦訳が必ずしも忠実な漢訳ではないという最近の成果^⑧に鑑みても、この際まず*MSBh* 真諦訳を*MS* 本文自体から切り離して考えるのが至当ではあるまいか。この立場こそ、宇井博士自らの御指摘のように、「註釈解説を知ることは是非必要なことであるが、然しそれにのみ煩わされては本文批評的研究には立入ることは出来ぬ^⑨」という真意に添うものというべきであろう。本稿は、博士の真意のごとく、一応諸註釈を切り離した上で、まさしく本文批評的研究に進もうと願うものであるが、その前に、博士御自身が、真諦訳といいう一つの註釈に煩わされていたのではないかと思われる形跡を、多少とも具体的に指摘しておかねばならない。

漢訳によってインド仏教史を辿ることと、中国仏教史の展開として漢訳仏典自体を解明することとは一応別事である。宇井博士が真諦訳の解説と再評価に偉大な業績を遺されたことについては一点の疑問の余地なく、その価値は今後も変るまい。ただ、その博士の成果に難点があるとすれば、漢訳上の差異がそのままインド唯識思想史の反映とみなされた点にあるであろう。勿論、ここに指摘したような一応の別事を混同するような博士ではないことは、玄奘訳による法相宗の伝統をインド仏教史の評価とは切り離して考察された博士の研究経過を辿れば自ずと明らかのことである。しかし、真諦訳に関する限りは、従来の法相宗的伝統に対しても、真諦訳を再評価するに急なあまり、同じ態度が貫徹されたとは言い難いのである。

MSBh の真諦訳にしかない文について、宇井博士は次のような評価を与えておられる。

いふまでもなく両訳 (= *MSBh* 達摩笈多訳および玄奘訳) にない文句が凡て真諦三蔵自身によって附加せられたのではなく、真諦三蔵の有した原本に既に此の如きもの

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

があったのであり、真諦三蔵はかかるものを学むで居たのである。故に真諦三蔵の伝へた説の中に、後世明確に指摘せられた所から推して見て、安慧 (=Sthiramati) 難陀 (=Nanda) の説に当るべきものが含まれて居ると認められ得るに外ならぬ¹⁰⁾。

真諦は印度に於ては護法以前に学問をなし從って其説の中には護法以前の瑜伽行派の説が存する¹¹⁾。

かかる博士の見解は、明らかに、次のようなインド唯識思想史の発展系統の記述上に反映されている。

〔インド唯識思想史を〕仮に三段に区別して見れば弥勒 (Maitreya) 無着 (Asaṅga) 世親 (Vasubandhu) の説と真諦三蔵の伝えた説と護法論師の新説となるのであって、或は此中の第一と第二との間には他の説が存すると考えらるるであろうし、又第二と第三との間にも何れかの説の入るべきものが存するのかも知れぬが、(中略) 目下としては第二が少なくとも第三と異って一系統の説として観察せらるべきものとなることをいふのである。而もその第二が第三よりも第一に近い説なること數々論述した如くであり、そして第二の説の第三の説と異なる特色が勝義諦を立場とすることであり主として如來藏縁起説であることに存す¹²⁾。

ここでは、第二にしてしかも第一の Maitreya-Asaṅga-Vasubandhu の説により接近した系統を伝えた真諦と、第三の護法の新説を伝えた玄奘という、両漢訳者の訳業から割出された成果がインド唯識思想史の縮図として描かれている。この縮図が「目下としては」とことわった当時の博士の見解にのみ止まるものでないことは、その後の博士の集大成である『仏教凡論』において、三性説に関して同様の二系統が提示されていることからみても明らかである¹³⁾。そこで、『(大乗)阿毘達磨經』(*Abhidharmasūtra*)—『大乘莊嚴經論』(*MSA*)—『中辺分別論』(*MAV*)—『攝大乘論』(*MS*) の系統と、『解深密經』(*SNS*)—『瑜伽師地論』(*YBh*)—無性『攝大乘論釈』(*MSU*)—護法説の系統とが明確に描かれている。前者が真諦所伝、後者が玄奘所伝を指すことは、終生見解を変ることのなかった博士の上述の所論を参照すれば自ずと明らかなことであろう。しかし、この見事な分類は、インド唯識思想史自体の系統に基づくといいうよりは、むしろ両訳者別の漢訳典籍の分類といった観を呈するのである。ここ

で見事といったのは、たとえばインドにおいてはその淵源を同じくしたと思われる同一典籍であっても、真諦と玄奘とによって漢訳されていれば、それらは例外なく互いに異なる系統に分類されてしまうからである。実例を挙げれば、本稿でも問題とする *MSBh*, あるいは *YBh* が両訳者の別によって、真諦訳の『摂大乗論釈』あるいは『決定藏論』であれば前者の系統、玄奘訳の『摂大乗論釈』あるいは『瑜伽師地論』であれば後者の系統に属すという次第である¹⁴⁾。しかしこの分類の見事さが、果して博士の意図した、インド唯識思想史の展開の事実に即したものでありうるであろうか。かかる疑点は筆者をはじめとするいくばくの研究者によって既に提示され、細部においては明確な反論が成立している¹⁵⁾ようにも思うが、宇井博士の唯識思想史に関する業績の広範さおよび影響力の大きさゆえに、批判的研究は今後ますます継続されねばならないと考える。

その一環として、本稿は先の問題の passage を取上げるわけであるが、これが問題となること自体、我が国の初期唯識文献研究に関する特異な情況を反映しているかもしれない。現に、欧米における *MS* の研究に大きな業績を遺した É. Lamotte 教授は、その仏訳中において、問題の箇所を “une troisième catégorie (*kāya*) nommée pensée (*citta*)” と訳し、*MSU* 玄奘訳を脚註に紹介するにすぎず、もとより「第二」か「第三」かなどを問題とした形跡は全く認められない¹⁶⁾。これは、真諦訳が思想史的に大きく介入することのなかった欧米の学界の情況を証するであろう。Lamotte 教授が「第二」という読みがあることを知った上でそれを切り捨てたか、あるいは全く知らずして「第三」を自明のこととみなしていたか詮索すべくもないが、結果的には恐らく troisième (第三) と解すことが正しいと筆者は考えている。然らば、問題はある意味で Lamotte 教授の段階で解決してしまったといえなくもない。それを殊更問題とすることは、徒らに屋上屋を架す結果になると危惧されるかもしれないが、我が国の斯学の現状を鑑みれば、真諦訳を考慮した上で、この問題に改

めて決着が下されねばなるまい。

上述した宇井博士の所論からみて、博士が、この「第二」の場合も、「真諦三蔵の有した原本に既に此の如きものがあった」¹⁷⁾とみなされていたことはほぼ確かであろう。しかし、宇井博士も「第三」と読む系統を全く無視されていたわけではなく、両系統の差異を次のように指摘しておられる。

以上〔「第二」と読む真諦所伝〕の説は達摩笈多訳玄奘訳〔MSBhと〕無性釈〔MSU〕と到底一致しない。此二訳の世親釈と無性釈とは心体第三となして意と識とに対して第三に心を指す意味となすから、此一段は全く次の二段と相合して心の名を明す段となって居る¹⁸⁾。

真諦訳 MSBh に全く言及しない Lamotte 教授は、まさにそれゆえに、この場合の troisième (第三) を、宇井博士御指摘中の後者、すなわち意と識とにに対する第三の意味にのみ解しておられるようである¹⁹⁾。しかるに、「第三」と読みが決った上でいえば、宇井博士と Lamotte 教授が一致して導く唯一の解釈しか残されていないのであろうか。もし、これのみが唯一の解釈でないとすれば、かりに「第二」か「第三」かという問が我が斯学界の特殊な問題だとしても、「第三」の意味がなんであるかという問は、Lamotte 教授以後においても普遍的問題として改めて問い合わせるべき意義を有することになるであらう²⁰⁾。

確かに、MSUについてみると、「第三」とは、意と識とにに対する第三の心の意味に確定しているかにみえる²¹⁾。しかるに、あくまでも MS 本文の論述形態を中心に考えると、意が第一、識が第二、心が第三と呼びうる根拠は甚だ希薄に見えるのである。そもそも、經証としても引かれる不動の順序は、心・意・識の順であり、MS 本文においてもこれに関する極狭い範囲の論述形態は、この不動の順に添って進められているのである。しからば「第三」とは識でこそあれ、心ではないことになろう。なぜ心が「第三」であるのかという問は改めて成り立つうるのではないかと思われる。

本稿で問題とする課題は上述のごとく、極狭い範囲のものである。要約すれ

ば、最初に指摘した問題の passage の解明を主眼とし、一応諸註釈を切り離した立場から、MS 本文諸訳に共通する「第三」を original な意味と考え、その意味を MS 本文の論述形態から考察する。従って、本稿における研究方法も自ずと定まってくると思われる。問題の Passage を一応諸註釈とは独立に、MS 本文の論述形態の中でとらえるためには、それに関連する MS 中の一定の論述箇所も合わせて考察されねばならない（第1章）。このように諸註釈を一応別箇のものとして扱うことは、本文の論述形態を論ずる側面からは可能であるが、教義的背景に関してまでその態度を貫徹することはおよそ不可能である。その意味から関連箇所について現存する全ての諸註釈を参照し、問題の解明に資すると共に、我が国の斯学界で特別な問題となる MSBh 真諦訳に関して私見を述べてみたい（第2章）。以上、MS 本文、MS 諸註釈の関連箇所から導かれた心意識説は、更に他の初期唯識文献においても検証されなければならない。それゆえ、初期唯識文献の史的展望の中で、上述の心意識説を再確認して結びとしたい（結章）。

- 1) 大正、66巻、131中。宇井『攝大乘論研究』244頁参照。
- 2) 宇井校訂『攝大乘論全』132頁の8頁に対する註。
- 3) 初期唯識文献に対する筆者の見解については、拙稿「初期唯識文献研究に関する方法論的覚え書」『三蔵』147号を参照されたい。
- 4) 宇井『攝大乘論研究』243-244頁、「決定藏論の研究」『印哲研』第6、742頁、および『仏教汎論』400-401頁など参照。
- 5) 特に宇井『攝大乘論研究』旧版、附録7頁参照。
- 6) 宇井『攝大乘論研究』243頁。
- 7) チベット仏教が中国仏教の影響を全く受けなかったなどと言うつもりはない。
MS の訳者 Ye śes sde が翻訳に関与した当時は、サンスクリットからの訳は漢訳からの重訳とは厳密に区別されていた。後代には真諦の唯識説が特異なものとしてチベットに伝えられていた形跡はある。拙稿「唯識の学系に関するチベット撰述文獻」『駒大仏論集』7号、250-249頁参照。
- 8) 代表的なものとして、高崎直道「真諦訳・攝大乘論世親釈における如来藏説一宝性論との関連一」『結城教授頌寿記念・仏教思想史論集』241-246頁を挙げたい。

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

- 9) 宇井「成唯識論の性質及び立場と第七識存在の論証」『印哲研』第 5, 27 頁。
- 10) 宇井「瑜伽行派に於ける二系統」『印哲研』第 6, 523 頁。
- 11) 宇井『撰大乘論研究』23-24 頁。
- 12) 宇井「瑜伽行派に於ける二系統」『印哲研』第 6, 536 頁。なお、博士の「如來藏緣起説」的觀点からの唯識理解の難点については、拙稿「唯識説における仏の世界—〈四種清淨法〉の構造—」『駒大仏紀要』34 号, 33-34 頁、また思想史的觀点から如來藏緣起思想の問題を指摘したものとしては、上田義文『仏教思想史研究』新版, 228-255 頁参照。
- 13) 宇井『仏教汎論』405 頁。
- 14) 宇井「決定藏論の研究」『印哲研』第 6, 709-790, および『撰大乘論研究』全体がいわばその論証である。
- 15) たとえば Asvabhāva (無性) が Dharmapāla (護法) の前駆であるとの博士の指摘は、MSU 玄奘訳によって言えることであって、チベット訳によれば、かかる前駆的傾向は認められない。片野道雄『インド仏教における唯識思想の研究—無性造「撰大乘論註」所知相章の解説—』文英堂書店（昭和 50 年）がこの方面的最もまとまった成果である。その先鞭をつけられたのは島津現淳「無性の三性説」『印仏研』13-1（昭和 40 年）なる論稿と思われる。筆者はこれまで、拙稿「玄奘訳『撰大乘論註』について」（『印仏研』18-1（昭和 44 年）をもって自ら先鞭をつけたと自負し、世に公言したこともあるので、己れの厚顔無知を深く恥じる次第である。資料をよく蒐集し筆者の蒙を啓いてくれた駒沢大学学生、利符透秀君に厚くお礼申上げたい。
- 16) É. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga*, Tome II, Traduction et Commentaire (Louvain, 1938), pp. 22-23. この仏訳に問題のあることは後に指摘する。
- 17) 前註 10 で指摘の箇所参照。
- 18) 宇井『撰大乘論研究』244 頁。
- 19) É. Lamotte, *op. cit.* および "L'Ālayavijñāna (Le Réceptacle) dans le Mahāyānasamgraha (Chapitre II)", MCB, III (1934-35), p. 201, n. 1.
- 20) 武内紹晃「撰大乘論所知依分衆名章所説の意 (manas)」『仏教学研究』16-17 号（昭和 34 年），83-92 頁によれば、アーラヤ識、アーダーナ識に対する第三の心の意味に解釈されている。筆者は、全く別途に同じ考えに立つものであるが、武内教授の論稿は論証の仕方に非常な難点があるので、結局決定的影響力をもたなかったものと思われる。この点については後に言及す。

21) MSU すら、かかる意味に解しえないことは後に考察する。本稿第 2 章、III 参照。

第 1 章 MS 本文における心意識説

本章では、先の問題の passage と関連する MS 本文中的一段を取上げ、そこに言及される心意識説を、本文の論述形態上から考察してみたい。MS は、周知のごとく、サンスクリット原本は伝えられていないが、漢訳四本、チベット訳一本、計五本が現存する¹⁾。漢訳四本中、達摩笈多訳は漢訳として独立したものではなく、MSBh の同訳中より MS 本文のみを別出したものである。MS に関しては、序章でも触れたごとく、真諦・玄奘という両者際立った伝承があるため、あたかも MS 本文自体が頗る相違しているかの感を与えるが、実際に比較してみれば、それほど大きな齟齬を呈しているのではない。ただし、かりに同一と思われる本文も、特に MSBh の真諦訳・玄奘訳を対比的に介在させて解釈される場合には、思わぬ齟齬を露呈する場合も多い。かかる相違の指摘が、宇井博士の大きな業績の一部をなすが、その相違が、インド伝来のものであるか、あるいは両訳者の唯識思想の理解に起因するものであるか、さらには両訳者の後を受継いだ中国仏教思想史の展開に起因するものであるかは、容易に決定し難いことであり、しかも箇々の事例について箇別的な判断が要求される性質のものであろうと思う。しかし、この困難な問題も、MSBh の漢訳を MS 本文に持込まない場合には、一応解消されていると考えて差つかえあるまい。そこで、MS 諸訳が一致している点に重点をおき、まず MS 本文自体における論述形態のなかで、問題の passage がいかなる位置を占めているかを考察するのが本章の狙いである。

I 問題の passage と関連箇所の論述形態

問題の passage は、Lamotte 教授の付した分節番号でいえば、MS、第 1 章、

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

1-9 の論述と密接な関連を有する。従って、その間の文脈において問題の passage の意味が捉えられねばならない。その最終的な考察は、この関連箇所に対する和訳と訳註を与え終った後に試みることにして、ここでは、今与えられた関連箇所の論述形態を、全く外見上から眺めておくことにしたい。

MS に対する細かな科文として我々が有する歴史的文献は、恐らく日本の普寂のものが唯一といってよいであろう²⁾。宇井博士は、この科文を「数々私見によって改変を施したが、然し殆ど普寂の科文の其まま」に踏襲して、その本文理解に資された³⁾。これは、博士も御指摘のごとく、実際には *MSBh* 真諦訳に対する科文であり、MS 本文には適当しない場合もあり、殊に MS 本文自体の論述形態を考察せんとする本章の建前からは一応除外して考えるのが至当であろう。しかし、我々に遺された MS の科目に関する唯一の歴史的文献として、参考までにこの関連箇所に対する科文を抽出し、普寂の理解の一端を見ておきたい。その上、宇井博士は、この普寂の理解を根本的には改変しなかつたわけであるから、博士の MS 研究の背景を見るためにも、この普寂の科文は知っておく必要があるのである。なお、宇井博士によって採用されたものは、『授大乘論研究』の本論および付録の MS 真諦訳校訂本中に再録されているので、真諦訳との厳密な対応関係は、それについてみられたい⁴⁾。ここでは MS 本文との対応関係を示すために、先の Lamotte 教授の分節番号を一応の目安として右端に配した。

(乙衆名章第三三)

丙一總標問起

} 1

丙二引經偈証阿黎耶識体ニ

丙三以理教弁本識ニ

丁一正明本識名ニ

戊一引經偈明阿黎耶名ニ

-2

己一正引經偈

-3

己二顯立名因

東洋文化研究所紀要 第76冊

己三引解節經証	—4
戊二釈阿陀那名	—5
丁二釈異名ニ	
戊一明心意識ニ	
己一標章	—6
己二正釈ニ	
庚一明意名三	
辛一列釈二意	1, 2
辛二明諸染汚識依止二意起	
辛三別明染汚意三	—7
壬一証有染意ニ	
癸一長行ニ	
①一徵問	
②二答釈六	
(一)獨行無明心無証	1
(二)五識相似心無証	2
(三)意名心無義証	3
(四)二定心無別証	4
(五)無想心成無漏証	5
(六)我執心不遍諸識証	6
癸二以偈結ニ	
①一結六証	a, b
②二明由有染汚意我執恒行障真實知見令不得生	
	c, d
壬二明此識性及恒転ニ	
癸一正判識性拳譬明	
癸二明恒相統	
壬三明此識離本識不可得	—8
庚二明心名	—9

この科文の特徴を簡単に指摘すれば次のとくであろう。本稿で問題とする passage は、この科文中の最後に近い壬三明此識離本識不可得に属すが、これは他の同列の二項と共に辛三別明染汚意の段を形成し、更に包括的な主題庚一

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

意名に含まれ、同列の庚二明心名の主題と対になって、更には戊一明心意識の下に連なり丁二釈異名の一部を成していることになる。この場合、庚一明意名と庚二明心名として意と心が同格に扱われている点、更に、それらが丁二釈異名の一部をなすとする点は、MS 本文からみてもかなり特異な面であるが、次の点に、より一層特異な面が現われる。今指摘した丁二釈異名は同列の丁一正明本識名と対になるが、後者の主題の下で、アーラヤ(阿黎耶)識の名を明すことと、アーダーナ(阿陀那)識の名を釈することが並列的に扱われ、しかも SNS 『解節經』の引用は、アーダーナ識の経証ではなく、アーラヤ識の経証とされていることには充分注意が払われてしかるべきであろう。この特異な点は宇井博士も明白に指摘しておられるが、かえって MSBh 真諦訳を論拠に、普寂の科文の正当性を論証している⁵⁾。

このような伝統と全く無関係であった Lamotte 教授は、この箇所を先にみたごとく、9 の節に区分したわけであるが、このような並列的な分節からだけでは、教授がこの関連箇所をどのような構造の下に理解していたかは推測し難いであろう。そこで、Lamotte 教授が MS の全訳を試みる以前に公けにした、MS のある一部分に関するより詳細な訳註を参照してみることにしたい。幸い、本稿で取上げる関連箇所がその訳註の中に含まれているからである⁶⁾。Lamotte 教授はこの訳註においては、各主題をより立体的に区別して表題を与えており、後の全訳において彼がこの理解を変更したとは思えないから、これを参考することは彼の意に反することにはなるまいと思う。その分節と表題は次のとおりである。右端には、先と同様に、同じ Lamotte 教授による並列的分節番号を示すこととする。

§ 1.—Point d'appui du connaissable (知らるべきのことの基層)	—1
§ 2.—Connaissance-réceptacle (アーラヤ識)	
1. Source scripturaire (経証)	—2
2. Raison du nom (命名理由)	—3
§ 3.—Connaissance appropriatrice (アーダーナ識)	

東洋文化研究所紀要 第76冊

1. Source scripturaire (經証)	—4
2. Raison du nom (命名理由)	—5
§ 4.—Pensée (心)	
1. Source scripturaire (經証)	—6
2. Définition du Manas (意の定義)	1, 2
3. Démonstration de l'existence du Manas (意の存在論証)	—7
1—6, gāthā	1—6, a—d
4. La connaissance-réceptacle désignée par le mot «pensée» (心の語によって指示されるアーラヤ識)	—8
5. Raison de ce nom (その命名理由)	—9

筆者の理解も、この Lamotte 教授によって示された分節および表題と著しく異なるものではない。このことは、MS 本文自体から得られる論述形態が、ある共通した理解を与えることを示唆しているように思われる。ただし、細部においては異なるところもあるので、とりあえず筆者なりの分節を提示してみたい。右端に示したものは、今、表題と共に示した Lamotte 教授の分節番号である。

0 知らるべきことの基層としてのアーラヤ識	} § 1
A ¹ アーラヤ識の經証	
(1)	} § 2, 1
(2)	
A ² アーラヤ識の命名理由	§ 2, 2
B ¹ アーダーナ識の經証	§ 3, 1
B ² アーダーナ識の命名理由	§ 3, 2
C ¹ 心の經証	§ 4, 1
C ² 附論一二種の意 (無間滅意と染汚意)	} § 4, 2
C ³ 附論一識と意	
C ⁴ 附論一二種の意の根拠	
C ⁵ 附論一染汚意の存在論証	§ 4, 3
(1)—(6)	1—6
第1偈—第4偈	gāthā
C ⁶ 附論一染汚意の性質	
C ⁷ 心の本質	§ 4, 4

C⁸ 心の命名理由

§ 4, 5

最も Lamotte 教授の理解と異なるところは、筆者の分節で 0—A¹, (1)—(2)とした箇所であろう。(1)—(2)において *MS* は經証として *Abhidharmasūtra* より各一偈を引用するわけであるが、Lamotte 教授は最初の偈を知らるべきことの基層 (*jñeyāśraya*) の經証、次の偈をアーラヤ識の經証とみなすのである。かく理解した根拠は、恐らく最初の偈にはアーラヤ識の語がなくむしろ基層 (*āśraya*) が主題とされていること、次の偈はその逆であることを重視したためであろう。しかし、*MS* 自体の論述形態としては、この二偈が引用される直前に、「世尊はアーラヤ識というものを説いたが、どこでアーラヤ識を説いたのか」と主題が提示されているわけであるから、たとえ最初の偈にアーラヤ識の語がなくとも、*MS* 自体としては二偈ともアーラヤ識の經証と理解すべきであろう。ただし、この箇所に対する理解の相違は、本稿の観点からは特別な問題とはならない。むしろ最も重要な箇所、すなわち筆者の分節による C¹—C⁸ の箇所が、Lamotte 教授によっても § 4 として一群に扱われていることが注目されるべきである。この間の細分に関しては Lamotte 教授と筆者は一致するわけではないが、この間を *citta* (心, *pensée*) を主題とする一群とみなす点では両者は根本的に一致する。両者によればこの一群は、A ≡ § 2 = *ālaya-vijñāna*, B = § 3 = *ādāna-vijñāna* というように二つの主題を取上げ、更に C = § 4 = *citta* の主題を構成するわけである。これは、同じ一連の箇所を、二群に分けて、前者が *ālaya-vijñāna*, *ādāna-vijñāna* を含む本識、後者が心意識を含む異名を主題とすると理解する普寂および宇井博士の場合とは根本的に異なるものである。しかし、*MS* 本文自体の論述形態による限り、*MSBh* 真諦訳に基づく普寂および宇井博士の科文は、一応除外して考えられるべきであろう。

MSBh 真諦訳を除外して考えれば、*MS* 本文からはほぼ共通した理解が得られることの実例として、ここに武内紹晃教授による科文を紹介しておきたい⁷⁾。これは、筆者の分節と全く観点を同じくするもので、ある意味では筆者

が改めてこの箇所の分節を再提示する必要もないほどである。再提示の理由は後に触れるとして、まずは教授の科文を列挙しよう。右端は、筆者による分節記号である。

- | | | | |
|----------------------------|---------------------------------|--------------------------------|----------------|
| Ⓐ 阿頼耶識 | | } | A ¹ |
| ④ 阿毘達磨經の偈を引いて阿頼耶識の体を明す | 0 | | |
| ⑤ 同經の偈を引いて阿頼耶識の名を明す | | | |
| Ⓑ 賴耶の三藏を挙げて阿頼耶の名を釈す | A ² | | |
| Ⓑ 阿陀那識 | | B ¹ | |
| ④ 解深密經の偈を引用す | | | |
| ⑤ 阿陀那の名を釈す | B ² | | |
| Ⓒ 心（意・識に及ぶ） | C ¹ | | |
| ④ 意（識との関係を含む） | | C ² —C ⁴ | |
| 1. 二種の意を説き識との関係をも示す | | | |
| 2. 有染汚意存在の理証 | C ⁵ | | |
| ① 不共無明なき過失 | (1) | | |
| ② 五同法なき過失 | (2) | | |
| ③ 訓釈詞なきの過失 | (3) | | |
| ④ 二定無差別の過失 | (4) | | |
| ⑤ 無想定 ^⑧ 中我執なき過失 | (5) | | |
| ⑥ 我執不成の過失 | (6) | | |
| ⑦ 偈を以て存在の論証を纏める | 第1偈—第4偈 | | |
| 3. 意の性有覆無記なることを示す | C ⁶ | | |
| Ⓓ 心の体と名義を明す | C ⁷ , C ⁸ | | |

両者を比較すれば、筆者の分節は武内教授の模倣とさえ思われるかもしれない。しかし実際は、時期的に当然武内教授を参照したはずであった筆者は、当時この科文のことを知らず、全く別箇に筆者なりの分節を作製したのであった。従って、筆者の分節を示すことは、全く別箇に検討した場合でも共通した理解を導きうることの証左となり、時期的にかなり遅れる筆者が、武内教授の科文の正統さを傍証することにもなるであろう。また、筆者が自分なりの分節をあえて再提示した理由は、以上の消極的な面だけではなく、本稿で最も重点

的に取上げる ⑩, ⑪—⑫ (武内) = C¹—C⁸ (袴谷) の段に関しては、筆者自身の分節を特に採用したかったからにはかならない。採用の理由は、本稿全体で論証することにならうが、特に本稿で問題とする C⁷を中心で簡単な説明を加えておこう。筆者の分節内容を見てもらえばわかることであるが、MS 本文の論述形態としては、この一連の関連箇所は A¹ : A²=B¹ : B²=C¹ : C⁸ という関係にあると考えている。A, B, C はそれぞれ, ālaya-vijñāna, ādāna-vijñāna, citta を主題としていることを示し、この限りで筆者は、Lamotte 教授とも武内教授とも一致している。更に肩付きの数字 1 はそれぞれの経証を示す点で対応することを示し、同、数字 2(8) はそれぞれの命名理由を示す点で対応していることを表わす。この対応は、既に Lamotte 教授においてかなり明確に意識されていたと思われるが、武内教授の場合は更に明確で筆者と大差ないが、ただ教授の科文では⑩項の中で⑪の意と⑫の心が対応するという関係になってしまう。しかも⑫の心は、筆者の C⁷ と C⁸ を一緒にしたものである。筆者のように C¹ と C⁸ を対応させる場合には、ここに不都合が生じる。A¹ : A²=B¹ : B² の関係同様に、C¹ : C⁸ の対応を重視する筆者は、C²—C⁶ を心に関連して提起された附論とみなし、附論が介在したために本論をそれた論述を、再び本論に戻すべく C⁷ の問題の passage を含む一段が提示された後、A², B² に対応して C⁸ が叙せられているのだと考える。かかる観点からみれば C⁷, C⁸ を⑫項にまとめ、それが⑪項の意に対応しているかのように示すのは、極めて些細な相違であるにかかわらず、筆者にとっては重要な相違となるので、あえて武内教授の科文に従わなかった次第である。この箇所における筆者の理解はむしろ Lamotte 教授と一致しているといえよう。

以下、本章および第 2 章において、筆者の分節記号を提示することになるので、記号の意味を了解して、同じ記号同士を本稿の記述順とは別に、横に追って、本文、訳註、諸註釈の同じ主題を相互に参照されたい。なお、以下に、以上で触れた科文、あるいは分節を互いに参照する便宜のために、筆者の分節記

号を中心に、武内教授の科文記号、Lamotte 教授の立体的分節番号、同並列的分節番号、および普寂の科文記号の順序で、相互に関連づけて図示しておこう。

0					
A ¹	④	§ 1	1	丙	
(1)	—④			—丙	
(2)	—⑤	—§ 2, 1	—2	—丙丁戊己	
A ²	—⑥	—§ 2, 2	—3	—己	
B ¹	⑦⑧	—§ 3, 1	—4	—己	
B ²	⑨	—§ 3, 2	—5	—戊	
C ¹	⑩⑪	—§ 4, 1		—丁戊己	
C ²					己庚辛
C ³	1	§ 4, 2	6, 1-2		辛
C ⁴					
C ⁵	2	—§ 4, 3	—7	—	辛壬癸①
(1)	⑫	1	1		
(2)	⑬	2	2		
(3)	⑭	3	3		
(4)	⑮	4	4		
(5)	⑯	5	5		
(6)	⑰	6	6		
第1偈—第4偈	⑪	gāthā	a-d	癸②	
C ⁶	3			壬癸	
C ⁷	⑱	—§ 4, 4	—8	壬	
C ⁸		—§ 4, 5	—9	庚	

II 関連箇所の和訳

以下、上述した MS 本文の関連箇所、およびそれを一応締めくくる D 段を和訳によって提示する。和訳はチベット訳を底本とし、諸訳間の相違および内容理解に関する訳註は、節を改めて別出した。その際、すでにことわったように、

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

先に提示した筆者の分節記号を用いるので、同じ記号によって互いに横の連絡をつけられたい。なお C¹—C⁸ の箇所については、次章で諸註釈を和訳提示したので、問題が教義的内容の細部に及ぶ場合は、次章を参照されたい。分節記号については、この場合も同様である。

なお、以下に示す MS 本文の関連箇所は、極めて短い範囲なので、いちいち、出典箇所は明示しない。それゆえ、この関連箇所の所在をあらかじめ諸校訂本によって指摘しておきたい。

チベット訳：*Theg pa chen po bsdus pa* (**Mahāyānasamgraha*), P. ed., No. 5549, Li, 3 b⁴—5 a⁵ : D. ed., No. 4048, Ri, 3 a⁶—4 b⁵ : 山口本, 『漢訳四本対照撰大乗論』附録 西藏訳「撰大乗論」, p. 6, 1. 6—p. 12, 1. 1 : Lamotte ed., *La Somme de Grand Véhicule d'Asaṅga*, Tome I, pp. 4—6, § 1—9⁹.

漢訳：『撰大乗論』, 大正新修大藏經第31卷, 97 頁中 19 行—98 頁上 3 行(仏), 113 頁下 27 行—114 頁中 26 行(眞), 273 頁上 29 行—275 頁上 22 行中の論のみ(笈), 133 頁中 12—134 頁上 16 行(玄) : 佐々木本, 『漢訳四本対照撰大乗論』, 5 頁 1 行—8 頁 3 行; 宇井本, 『撰大乗論研究』付録真諦訳校訂本, 4 頁 10 行—8 頁 13 行。

0 そこでまず、まさしく最初に、アーラヤ識 (*kun gshi rnam par śes pa*, ālaya-vijñāna) こそ知らるべきことの基層 (*śes byaḥi gnas*, jñeyāśraya, 所知依) であると述べられる。

A¹ 世尊はアーラヤ識というものを説いたが、どこでアーラヤ識を説いたのか。

(1) 世尊は, *Abhidharmaśūtra* (*Chos mnon paḥi mdo*, 『阿毘達磨經』) の偈において¹⁰,

無始以来の根源 (*dbyiñś, dhātu*) があり、すべての存在 (*chos, dharma*) の基層がある。

それがあるとき、すべての存在形態 (*hgro, gati*) もあり、涅槃の獲得もある。

と説かれた。

(2) また、同じその〔経〕において、

すべての存在を埋没しているもの (*kun gshi, ālaya*) が、一切種子識 (*sa bon thams cad paḥi rnam par śes pa*) である。

それゆえ、アーラヤ識 (*kun gshi rnam śes, ālaya-vijñāna*) であって、〔それを〕私は勝れたものたちに説く。

と説かれた。

以上が、とりあえず、經証 (*luṇ, āgama*) である。

A² なぜ、それはアーラヤ識といわれるのか。生あるもの (*skye ba can, jātimat*) の雜染なる存在 (*kun nas ḡnōn moṇs paḥi chos, saṃkleśa-dharma*) すべてが、結果の状態 (*hbras buḥi dños po, phala-bhāva*) として、そこに (*der, tatra=ālaye*) 埋没し (*sbyor ba, āliyante*)、あるいは、原因の状態 (*rgyuḥi dños po, hetu-bhāva*) として、それらに (*de dag tu, teṣu=dharmeṣu*) 埋没しているから、アーラヤ識（埋没している識）である。あるいはまた、有情たちが、その（=アーラヤ識の）我体 (*bdag ḡnid, ātman*) に埋没しているから、〔やはり〕アーラヤ識（埋没している識）である。

B¹ それは、アーダーナ識 (*len paḥi rnam par śes pa, ādāna-vijñāna*) ともいわれる¹¹⁾。これに関する經証は、*Samdhinirmocanasaṃśātra*において、次のように、深奥にして微細なアーダーナ識は、一切種子として、あたかも激流のようになに流れる。

私はこれを凡庸なものたちには明示しない。彼らが〔これを〕我であると分別することができないようだ。

と説かれているがごとくである。

B² [それは、また]¹²⁾ なぜ、アーダーナ識 (*ādāna-vijñāna*) といわれるのか。なぜなら、(1) [それは] すべての肉体的感覚器官 (*dbaṇ po gzugs can, rūpīndriya*) の原因 (*rgyu, hetu or kāraṇa*) だからであり、また (2) [それは] すべての人格基体 (*lus, ātmabhāva*)¹³⁾ を掌握すること (*ṅe bar len pa, upādāna*) の基層と

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

なるもの (*gnas su gyur pa, āśrayabhāva*) だからである。というのも (*ḥdi ltar, tathāhi*) (1) 生命 (*tshe, āyus*) が活動し続いている (*rjes su ḥjug, anuvṛtti*) かぎり、それによって五つ¹⁴⁾の肉体的感覚器官が破壊されることなく掌握されるからであり¹⁵⁾、また (2) 再生に結びつく (*ñiñ mtshams skyor ba sbrel ba, pratिषङ्खि-dhi-bandha*) 場合にも、(*ñe bar gzuñ ba, upagṛhita*) その生成 (*mīon par ḥgrub pa, abhinirvṛtti*) を掌握するために (*ñe bar ḥdsin paḥi phyir, upagrahanārtham*)、人格基体 (*lus, ātmabhāva*) が保持される (*gzuñ ba, gṛhita or upātta*) からである。それゆえ、それはアーダーナ識 (掌握する識) といわれるのである。

C¹ それは、心 (*sems, citta*) ともいわれる。世尊が「心 (*sems, citta*) と意 (*yid, manas*) と識 (*rnam par śes pa, vijñāna*)」と説かれたように。

C² そのうち、意は二種である。(1) 等無間縁 (*de ma thag paḥi rkyen, saman-antara-pratyaya*) の作用によって〔識活動の〕基層となるから (*gnas su gyur paḥi phyir, āśrayabhāvatvāt*)、直前に滅した識 (*rnam par śes pa ḥgags ma thag pa, saman-nantara-niruddhañ vijñānam*) で意 (*yid, manas*) といわれる、識が生じる基層 (*rnam par śes pa skye baḥi gnas, vijñānōtpatty-āśraya*) と、(2) 第二の染汚意 (*ñon moñṣ pa can gyi yid, kliṣṭam manah, kliṣṭa-manas*) で、四煩惱 (*ñon moñṣ pa, kleśa*) [すなわち] 有身見 (*ḥjig tshogs la lta ba, satkāya-dṛṣṭi*)・我慢 (*naḥo sñams paḥi na rgyal, asmimāna*)・我愛 (*bdag la chags pa, ātmasneha*)・無明 (*ma rig pa, avidyā*) と常に相応している (*mtshuñs par ldan pa, samprayukta*) ものであって、それは、識雜染の基層 (*rnam par śes pa kun nas ñon moñṣ paḥi gnas, vijñāna-samklesāśraya*) である。

C³ 識は、一方の基層によって生起され、第二のものによって染汚される (*ñon moñṣ pa can, kliṣṭa*) のであって、対象 (*yul, viṣaya*) を識別する (*rnam par rig pa, vijñapti*) ゆえに、識 (*rnam par śes pa, vijñāna*) である。

C⁴ 等無間 (*de ma thag pa, samanantara*) と思量 (*ñar sems pa, manana*) とのゆえに、意は二種である。

C⁵ その染汚意 (*ñon moñs pa can gyi yid, kliṣṭa-manas*) があることはどうして知られるのか (*ci mñon she na, kathañ gamyate*)¹⁶⁾。

それ (=染汚意) がないならば,

- (1) 不共無明 (*ma rig pa ma ḥdres pa, avidyā āvenīki*) がないという誤謬 (*skyon, doṣa*) になるであろう。
- (2) また, 五つのもの (*lñā po, pañca* =五識) との類似性 (*ḥdra ba, sāmānya, sādharmya*) がないという誤謬にもなるであろう。というのも, 五識身 (*rnam par śes pa lñahī tshogs, pañca-vijñāna-kāya*) には俱有依 (*lhan cig ḥbyun baḥī gnas, sahabhv-āśraya*) である眼など (*mig la sog pa, cakṣur-ādi*=眼・耳・鼻・舌・身) [があり, 五識身と類似する意識にも, 俱有依としての染汚意] があるからである。
- (3) また, [思量 (*manana*) のゆえに意 (*manas*) であるという] 語義解釈 (*ñes paḥī tshig, nirukti*) がないという誤謬にもなるであろう。
- (4) また, 無想 (*ḥdu śes med pa, asamjñin*) と滅尽 (*hgog pa, nirodha*) という [二つの] 定 (*sñoms par ḥjug pa, samāpatti*) が無区別である (*bye brag med pa, abheda*) という誤謬にもなるであろう。というのも, 無想定 (*asamjñi-samāpatti*) は染汚意によって特徴づけられるもの (*rab tu phye ba, prabhāvita*) であるが, 滅尽定 (*nirodha-samāpatti*) はそうではない [という区別がある] からである。そうでなければこの二つは区別のないものとなってしまうであろう。
- (5) また, もし, あの無想のもの (*ḥdu śes med pa pa, āsamjñika*) に, 我執 (*nar ḥdsin pa, ahamkāra*) や我慢 (*ñaho sñam paḥī ña rgyal, asmimāna*) がないならば, 無想の状態に生まれている間じゅう, [彼らには] 汚れがない (*ñon moñs pa can ma yin pa, akliṣṭa*) という誤謬にもなるであろう。
- (6) また, 善 (*dge ba, kuśala*) と不善 (*mi dge ba, akuśala*) と無記 (*luñ du ma bstan pa, avyākṛta*) との心においても, 我執 (ahamkāra) はすべての時に (*dus thams cad du, sarva-kāle*) 起ると観察される (*dmigs pa, upalambha*) からである。そうでなければ, 不善の心とだけ, そ[の我執]は相応するので, [不善においてのみ] 我

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

慢なる煩惱は現れるが、善と無記とにおいては〔現れることは〕ないのである。それゆえ、俱有なるものとして現れているもの(=染汚意よって現われる我執)と相応して現れることによれば、これらの誤謬にはならないであろう¹⁷⁾。

これに関する偈。

(¹)不共無明と、(²)五との類似性と、

(⁴)定の区別と、(³)語義解釈とがないという誤謬になるであろう。一第1偈

(⁵)無想なる生の連続(*rgyun, samtati*)に我執がないという誤謬になるであろう。

(⁶)我執を伴ったものとしては、〔心の〕すべての様相に(*rnam pa kun tu, sarvathā*)適合できない〔であろう〕。一第2偈

染汚意がなければ¹⁸⁾、〔不共無明・五との類似性という〕二つではなく、〔定の区別・語義解釈・我執なき生という〕三つは矛盾したもの(*hgal ba, viruddha*)となるであろう。

それ(=染汚意)がなければ、我執はあらゆる場合に(*kun na*)存在できないであろう。一第3偈

常に、真実の義(*yañ dag don, bhūtartha*)に入る心の妨げとなり(*bgegs su gyur, vighna-bhūta*)、

あらゆる時に(*dus rnames*)現れているもの、それが不共無明であると認められる。一第4偈

C⁶ 意(*manas*)は汚れたもの(*kliṣṭa*)であるから、有覆無記(*bsgrigs la luñ du ma bstan pa, nivṛtāvyākṛta*)であり、障(*sgrib pa*¹⁹⁾, *āvaraṇa*)である四煩惱と常に相応している(*samprayukta*)。色と無色とを領域とする(*gzugs dan gzugs med pa na spyod pa, rūpārūpyāvacara*)煩惱(*kleśa*)のように、これは無覆無記である(*nivṛtāvyākṛtatva*)。色と無色とを領域とする意²⁰⁾は、止(*shi gnas, śamatha*)に含まれる(*khud pa*)が、〔欲界の通常の〕意はすべての時に伴われているからであ

る。

C⁷ アーラヤ識を別にして、第三の心の体 (*sems kyi lus gsum pa, citta-śarīraṃ tr̄tiyam*)²¹⁾は認められない (*mi dmigs, nōpalabhyate*)。それゆえ、アーラヤ識が心そのものとして成立する (*sems ūnid yin par grub po, cittatvena siddham*)。その一切²²⁾種子 (*sa bon thams cad pa, sarvabijaka*) から意 (*manas*) と識 (*vijñāna*) とが起るのである。

C⁸ それは、また、なぜ心²³⁾ (*citta*) ともいわれるのか。〔それは〕多様な存在の熏習種子 (*chos kyi bag chags kyi sa bon sna tshogs, citra-dharma-vāsanā-bija*) によって集積された (*kun tu bsags pa, ācita*) ものだからである。

D 声聞乘 (*ñan thos kyi theg pa, śrāvaka-yāna*) においては、なぜ、その心²³⁾ (*citta*) は、アーラヤ識といわれるとも、アーダーナ識といわれるとも説かれていないのか。微細な知らるべきことがら (*śes bya phra mo, sūksma-jñeyā*) を含んでいるからである。声聞 (*śrāvaka*) たちは、すべての知らるべきこと (*śes bya, jñeyā*) を知ること²⁴⁾ に無関心である (*gtogs pa ma yin*)。それゆえ、彼らは、それ (=アーラヤ識=アーダーナ識) が説かれなくとも、智 (*śes pa, jñāna*) に関して一般的に成立していること (*rab tu grub pa, prasiddha*) によって解脱 (*rnam par grod ba, vimukti*) が一般的に成立するから、〔それは〕説かれていないのである。〔これに反して〕菩薩たちは、すべての知らるべきことを知ることに関心をもつものである。それゆえ、彼らに対しては、それが説かれる。それを知ることなくして、一切智智 (*thams cad mkhyen paḥi ye śes, sarva-jña-jñāna*) を獲得することは容易なことではないのである。

III 関連箇所の訳註

この節では、前節に提示した和訳箇所について、MS本文の論述形態を理解するに必要な事項を訳註の形で与える。諸訳間の相違を指摘する場合も、論述形態上必要なものに限り、些細な註は章末の註に譲る。

0 この冒頭箇所の諸訳は次のとおりである。

Tib. : *de la re shig thog ma kho nar kun gshi rnam par śes pa ni śes byaḥi gnas so shes bya brjod pa*

仏：是中初説智依勝妙勝語

真：此初説応知依止立名阿黎耶識

笈：於中即此最初応知依止説名阿梨耶識

玄：此中最初且説所知依即阿賴耶識

Tib. はここで文章が切れる음을示さないが、内容的には切るべきである。

序章の記述を受け、アーラヤ識 (*ālaya-vijñāna*)=知らるべきものの基層 (*jñeyâśraya*)、なることを表わして、第1章全体の要旨を掲げる一段だからである。

A¹ 問の箇所に対する諸訳は次のとおりである。

Tib. : *bcom ldan ḥdas kyis kun gshi rnam par śes pa shes bstan pas / kun gshi rnam par śes pa gaṇ du bstan she na /*

仏：如來經中説、謂阿黎耶識、以阿黎耶識語故、作阿黎耶識語説。

真：世尊於何處説此識、及説此識名阿黎耶。

笈：世尊於何處説此阿梨耶識、名阿梨耶識。

玄：世尊何處説阿賴耶識、名阿賴耶識。

漢訳は難解な仏陀扇多訳を除けば、宇井博士指摘のごとく²⁵⁾、一問二義となり、(1) どこでアーラヤ識といわれるようなものを説き、(2) どこで実際にアーラヤ識という名称を説いたのかという問となる。この場合には、(1) の問は、直接アーラヤ識の名称に言及することなくその実質を示唆する *Abhidharma-sūtra* の最初の引用偈に対応し、(2) の問は、アーラヤ識そのものの名称を取り上げる次の引用偈に対応するかのように見える。形式上は、この方が問と答の明白な対応を示すようであるが、チベット訳の疑問副詞 “gaṇ du” は和訳のように後者にしかかけられない。Lamotte もこの箇所を一応チベット訳によつて “Bhagavat a parlé de connaissance-réceptacle; où a-t-il parlé de connaissance-réceptacle?” と訳す一方、真諦訳を “Où Bhagavat a-t-il parlé de cette connaissance, et pourquoi nomme-t-il cette connaissance ‘récepta-

cle'?"と仏訳して紹介している。これら諸訳の相違は、原文が甚だしく異ったために生じたものとは考えられないが、しかし諸訳を全て満足せしめるような原文を想定することは現在の筆者には困難である。

経証として用いられる *Abhidharmasūtra* は、極めて重要な經典ながら、その全貌を推測させるに足る資料は今なお少なく未解明な点が多い²⁶⁾。この經からの二つの引用偈中、

(1) 第一は、周知のごとく、*TVBh* の引用²⁷⁾により、その原文が回収されている。

uktam hi bhagavatābhidharmasūtre /
anādikāliko dhātuḥ sarva-dharma-samāśrayaḥ /
tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi vā //

和訳はチベット訳ではなく、このサンスクリット文による。

(2) 第二の引用偈は、原文の知られていないものであるが、サンスクリット還元の試みは、山口益・高崎直道両博士によってなされている²⁸⁾。まず諸訳を対照した後その還元に言及しよう。

仏：一切諸法家 彼識一切種 故說為家識 聰明者乘此
真：諸法依藏住 一切種子識 故名阿黎耶 我為勝人說
笈：諸法所依住 一切種子識 故名梨耶識 我為勝人說
玄：由攝藏諸法 一切種子識 故名阿賴耶 勝者我開示
Tib. : chos kun sa bon thams cad paḥi // rnam par śes pa kun gshi ste /
/ de bas kun gshi rnam śes te // dam pa dag la nas bśad do /

上記のチベット訳文中第1句、第2句については、訳者の異なる²⁹⁾ *MSBh* チベット訳中に引用されていることにより、異ったチベット文が知られる。すなわち、

chos rnam kun gyi gnas yin³⁰⁾ te // rnam śes sa bon thams cad pa /

である。*MSBh* は後にみるように、「第一句は第二句によって説明される」との註釈を与えるから、チベット訳も当然、その語順を守らねば註釈が無意味と

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

なったであろうから、語順に関しては *MSBh* チベット訳が重視されるべきであろう。しかもこの語順が漢訳全ての場合と一致する。*MS* チベット訳は、その同一訳者たち³¹⁾によって *MSU* と並行して訳されたであろうから、語順を問題とせず、むしろ意味を明瞭ならしめるために語順を変えたものと思われる。次に山口・高崎両博士の還元を参照してみよう。

sarva-bijaka-vijñānam̄ sarvasya dharmasyālayah /
tata ālaya-vijñānam̄ mayā satām̄ prakāśitam //
ālayah sarva-dharmāṇam̄ vijñānam̄ sarva-bijakam /
tasmād ālaya-vijñānam̄ sadbhyo mayāiva désitam //

前者が山口博士のもの、後者が高崎博士のものであるが、いずれも両博士自身によって公けにされたものではない。前者は、舟橋尚哉氏の報告³²⁾によるものであり、後者は、筆者自ら、高崎博士の講義³³⁾によって知ったものである。この両還元のうち、筆者は、後者をより適切なものとして採用し、和訳もそれに従った。理由は、諸訳対照した結果最も重視されるべき語順が高崎博士の還元では保存されるからである。明確に記憶しないのは不徳の至すところであるが、博士御自身が提示された還元根拠もそこにあったように思う。山口博士の還元に関しては舟橋氏の報告によるかぎりその理由が明示されていない。

A² アーラヤ識 (*ālaya-vijñāna*) の名称の由来を問う重要な一段。答の部分に相当するチベット訳は、

skye ba can kun nas ñon moñs pañi chos thams cad ḥbras buñi dños por der³⁴⁾ sbyor
bañam / de yañ rgyuñi dños por de dag tu sbyor bañi phyir kun gshi rnam par šes paño //
yañ na sems can dag deñi bdag ñid du sbyor bas kun gshi rnam par šes paño //

である。これと同じ訳者による *MAVT* のチベット訳³⁵⁾にはほぼ同様の文、すなわち、

zag pa dañ bcas pañi chos thams cad der ḥbras buñi dños por sbyor ba dañ / de yañ de
dag la rgyuñi dños por sbyor bas kun gshiño //

が見出され、これに対応するサンスクリット文³⁶⁾により、ある程度の確実さを

もって *MS* のサンスクリット文が次のように想定される。

*āliyante sarve jātimat-saṃḍiklēśa-dharmās tatra phala-bhāvena tad vā teṣu
hetu-bhāvenēti (kr̥tvā) ālaya-vijñānam / athavā sattvāḥ tasyātmana evāliyanta
ity ālaya-vijñānam /

和訳はかく想定されるサンスクリット文に従った。

B¹ この段の最初の一文が真諦訳には欠けるが、他の諸訳は次のように一致して相当文を有する。

Tib. : de ni len pahi rnam par śes pa shes kyaṇ bya ste /

仏：彼亦名阿陀那識。

笈：此阿梨耶識復說名阿陀那識。

玄：復次此識亦名阿陀那識。

真諦訳がこの一文を欠くため、同訳に基づく *MS* 本文の論述形態の理解が他と異ったものとなることについては既に触れた³⁷⁾。従って、この文の有無は重要な相違し示をているにもかかわらず、宇井博士以外は、分節・科文を施した Lamotte 教授、武内教授すらこの相違には言及していない。結果が同じになるにしても、注意した上で無視するのと、始めから歯牙にもかけないとでは態度においては全く異なるであろう。特に、武内教授の場合は、我が国の学会に提起された問題については、熟知されておられたはずであろうから、科文についても、この一文の有無について宇井説を念頭に置いた上で検討が加えられて然るべきであったろう。

結果的に、筆者が Lamotte 教授、武内教授に同調することは、筆者の提示した分節によっても明らかと思うが、筆者は、真諦訳にこの一文を欠くのは、真諦あるいは真諦訳以降の改変に起因するものとみる。まさに宇井博士が指摘された二つの事実、すなわち *MSBh* 真諦訳中にも「それは、アーダーナ識ともいわれる」という *MS* の他訳と一致する趣意が認められること、およびこの一文欠除の背景に「思ふに真諦訳は解節經の此偈を執藏の典拠として出し、同時に偈中に阿陀那識とあるから次に直ちに此名を解釈して阿梨耶識と称せら

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

るる識の性質を明にすることを試みた」形跡が認められること³⁸⁾、その同じ事實を、筆者は博士とは結果的に逆な理由にとって、それゆえに *MS* 本文の方がかかる *MSBh* 真諦訳の影響を受けて逆に改変されたとみる³⁹⁾。宇井博士があえて言及されなかった最古の仏陀扇多訳にこの一文を有することが、この際唯一の客観的証拠となろう。*MS* 真諦訳でも、この箇所を除けば、A¹ : A² = C¹ : C² の論述形態は保存されているのであるから、*MS* の original な形態としては、むしろ真諦訳を例外とみなすべきであろう。

上述のごとき一文を受けてアーダーナ識の經証として提示される *SNS* の一偈は、周知のごとく、*TVBh* の引用⁴⁰⁾により、Poussin の訂正をえた上で⁴¹⁾、次のようなサンスクリットが回収されている。

ādāna-vijñāna gabhīra-sūkṣmo ogho yathā vartai sarvabijo /
bālāna eṣo mayi na prakāśi(to) mā haiva ātmā parikalpayeyuh //

和訳はこのサンスクリットによる。

B² アーダーナ識 (*ādāna-vijñāna*) の命名理由を述べる一段。二つの理由、(1) すべての肉体的感覚器官の原因であること (*sarva-rūpindriyasya kāraṇat-vāt) と (2) すべての人格基体を掌握することの基層となるものであること (*sarvātmabhāvōpādānasyāśrayabhbhāvāt) がまず述べられ、これにそれぞれ対応する形で、*hdi ltar* (tathāhi) 以下に、再び、(1)(2) が内容的に詳述される。この形態において諸訳間に相違は認められない。

Lamotte 教授は、この段につき、最もすぐれた訳として玄奘訳を採用し諸漢訳はチベット訳とかなり相違すると指摘する⁴²⁾が、それほど内容的に相違があるとは思えない。具体的指摘がないので、どの箇所について言っているのか明確ではないが、恐らくは、*hdi ltar* (tathāhi) 以下の文だと思われる所以、次にその箇所の諸漢訳を列挙しておきたい。

仏：如是，彼依諸色等根不壞者乃至命不尽隨順故，未來身彼能生取身，是故彼名阿陀那識。

真：何以故，有色諸根此識所執持不壞不失乃至相續後際，又正受生時由能生取陰故六道身皆如是取是取事用識所執持，故說名阿陀那。

笈：於彼色根攝持不失乃至命在故，又於相續受生時取生令得自身故，是故阿陀那。

玄：所以者何，有色諸根由此執受無有失壞盡壽隨転，又於相續正結時取彼生故執受自體，是故此識亦復說名阿陀那識。

もしかりに、原文が、

*tathāhi tenopagṛhitāni rūpīndriyāny avinaṣṭāni yāvad āyur anuvartate pratisamdhī-bandhe 'pi tad-abhinirvṛtty-upagrahanārtham ātmabhāva upāttah/tasmāt tad ādāna-vijñānam ity ucyate /

などと想定されれば、諸漢訳間にさほどの相違があるとは思われない。真諦訳「六道身皆如是取是取事用（由か）識（所執持）」も前の *tena* を意識して「用（由）識」とし、他の語は *ātmabhāva* (*upāttah*) をより具体的に訳出したとも思われる。

この一段は、直前の *SNS* からの引用を受けた記述であること、および *MS Bh* がその註釈として *SNS* 第5章（心意識相品）⁴³⁾ から長文の引用を試みていることから、*SNS* の影響下にあったことは明らかである。

C¹ 心の経証を述べる一段。アーラヤ識・アーダーナ識の場合とは異なり、心は、もとより、仏教では、諸派の別を越えて一般的に承認されていた言葉であるから、経証とはいっても、*Abhidharmasūtra* や *SNS* のごとき典拠名を提示せず、一般的に、「世尊が説かれたように (yathôktaṁ bhagavatā)」というだけで充分だったのであろう。ただ一般的な名称であるがゆえに、余計他派との使用法上の差異が明確に指摘される必要があったと思われる。そのためには、同一の事柄のごとく心・意・識が列挙されているものを経証として選び、意と識との対比において、アーラヤ識としての心の意味を浮彫にする方法が採られたと考えられる。

典拠としては、Lamotte 教授が指摘する⁴⁴⁾ *Dighanikāya* “yañ ca kho idam vuccati cittan ti vā mano ti vā viññāṇan ti vā ayam……”，*Samyut-*

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

tanikāya “viññāṇam, cittam, mano ti atthato ekam” が参照されるべきであろう。なお、同教授は Poussin 教授による *AKBh* の成果にも言及するが、この箇所は、その後に出版された原典によって考察する価値があるといえる⁴⁵⁾。

C² 心の問題に附隨して、特に意を取上げる段。意が二種であることより、以下の記述も内容的に(1)と(2)とに二分される。(1)については、舟橋尚哉氏によって詳細に検討されており⁴⁶⁾、筆者も結論的にはそれに同意するので、ここに再説しない。しかし、氏の検討の動機となった、この(1)の項が「末那識の源流」と関連があるかも知れないという問題意識は、いわば見当違いである。(1)は意に関する全く伝統的な意味合を記述したものであり、問題にするとすれば、(2)の項こそその資格を有するものといわねばならないからである。

この段の原文はチベット訳からみれば次のとおりである。

*tatra mano dvividham / (1) samanantara-pratyaya-kriyayā⁴⁷⁾śraya-bhāvāt samanantara-niruddham vijñānam mana iti⁴⁸⁾ vijñānōtpatty-āśrayaś ca / (2) dvitīyam kliṣṭam mano nityam caturbhīḥ kleśaiḥ saṃprayuktam satkāyadṛṣṭyāsmimānenātmasnehanāvidiyayā ca⁴⁹⁾ tad vijñāna-saṃklésāśrayaḥ //

しかるに、諸漢訳の用いた原本には、上述の文中 “samanantara-niruddham vijñānam mana iti vijñānōtpatty-āśrayaḥ”において iti がなく、従って、“samanantara-niruddham vijñānam mano vijñānōtpatty-āśrayaḥ”のごとなっていたものと思われる。そのため真諦訳は「先滅識為意、又以識生依止為意」と読み、他訳は、“mano-vijñānōtpatty-āśrayaḥ”と読んで、仏「依与意識作生因」：笈「意識依此生」：玄「能与意識作生依止」と訳したものと思われる。しかし、mano-vijñāna であろうと単に vijñāna であろうと、等無間縁によって生起される代表的なものは mano-vijñāna のみと考えられる⁵⁰⁾し、manas を vijñāna にかけたために、前文が “samanantara-niruddham vijñānam”のみとなったとしても、それは伝統的に manas のことを言うわけであるから、文意に大差は生じまいと思われる。ただ、真諦訳が「先滅識為意

(*samanantara-niruddham manah*)」と「又以識生依止為意 (*vijñānôtpatty-āśrayo [manah]*)」となしたことを二つの事態を叙したかのように考え、更に *MSBh* 真諦訳を勘案すれば、宇井博士御指摘のごとく、特有な意味をもつことになる⁵¹⁾。しかし、*MS* 本文から考えれば、(1) で *vijñānôtpatty-āśraya*, (2) で *vijñāna-saṃkleśāśraya* を述べることが、*manas* に二種ありとするこの段の主眼であったろうと思われる。前者が *manas* の伝統的一般的な意味、後者が唯識説において独自の意味を持つことになった *manas* である。

C³ 以上の二種の意に絡めて、識が説明される。「対象を識別するから識である (*viśaya-vijñapter vijñānam*)」というのは、伝統的に “*viśayam viśayam prati vijñaptir upalabdhīr vijñāna-skandha ity ucyate*⁵²⁾” などといわれるのと大差ないが、先の二種の意、特に後者と関連づけて述べられているところにこの説明の意義があるといえよう。

C⁴ 識の説明に移った文脈を、再び意に戻して、意の二種を再確認する段。

しかるに、C³ と C⁴ をこのように了解しうるのは、チベット訳によるからであって、諸漢訳は、この間の文意、甚だ不明瞭に思われる。C³ と C⁴ にあたる諸訳を列挙すれば次のとおりである。

仏：(C³) 若以一身所生識，第二是染，境界識義故取，(C⁴) 近義故及不分別義故，明二意。

真：(C³) 此煩惱識由第一依止生，由第二染汚，由縁塵，(C⁴) 及次第能分別故，此二名意。

笈：(C³) 余識由第一依止生，由第二染汚，由了境義故，(C⁴) 次第義故，念義故，意有二種。

玄：(C³) 識復由彼第一依生，第二雜染，了別境義故，(C⁴) 等無間義故，思量義故，意成二種。

Tib. : (C³) *rnam par śes pa ni gaṇ gnas gcig pos ni bskyed la / gñis pas ni ḥon moṇs pa can du byas pa ste / yul la rnam par rig paḥi phyir rnam par śes paḥo //* (C⁴) *de ma thag pa daṇ / ḥar sems paḥi phyir yid ni rnam pa gñis so //*

チベット訳が C³ と C⁴ とを明瞭に分かつことができるので比して、諸漢訳に

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

においては C⁴ の位置がいかにも無理なことを窺わせる。C³ と C⁴ の間に、チベット訳の “*rnam par śes paḥo*” がないことが、かかる無理を引き起すのである。仏陀扇多訳の「取」が「識」とあったとすれば、最もチベット訳と一致することになるが、その場合も「不分別義」の「不」はなにかの誤写と考えねばなるまい⁵³。しかし、他訳に “*rnam par śes paḥo*” にあたる語がないことから判断して、この箇所の *vijñāna* は後代の挿入とも考えられよう。MS の両註釈中、*MSU* は直ちに筆者の分節を支持するが、*MSBh* は必ずしもそうとはいえない。両註釈については、次章を参照されたい。

Lamotte 教授は、この C³, C⁴ の段を玄奘訳によることを明示しながら、 “Les connaissances naissent en raison du premier Manas comme support; le second est souillure. Parce qu'il connaît l'objet (*viśayavijñaptih*), le Manas est une connaissance; en tant qu' antécédent (*samanantara*), en tant que cogitation (*manana*), le Manas est de deux sortes⁵⁴” と仏訳するが、下線は Lamotte 教授による補いである。しかし、「意は一種の識である」というのは単なる翻訳上の補いとは言えないから、そのためには論拠が提示されねばなるまい。

C⁵ 意の二種中、第二に染汚意 (*kliṣṭāṇī manah*, *kliṣṭa-manas*) を説くことが、唯識説に独自のものであるがゆえに、他派に対して、その存在論証が提示されるのは理の当然であろう。以下、(1)–(6) によって、染汚意の存在が論証され、更にそれを 4 側によって (1)–(6) の論証を総括する。その教義的内容については、次章の *MSBh*, *MSU* 両註釈を参照されたい⁵⁵。

この段で特に問題となるのは、仏陀扇多訳に染汚意論証の散文箇所がなく偈の箇所しか認められないことであろう。宇井博士は、「これは恐らく不完全なものであろう。次の偈文は存するからである⁵⁶」と簡単に言及しておられるが、偈文の存することが、必ずしも論述形態の不完全性を証明するのでないことは注意しておかねばならないであろう⁵⁷。確かに、MS においては、なんらかの

形で既に存在していたと思われる偈を、それに先行する散文で説明した上で、その偈を後置するという形態が多くみられる⁵⁸⁾が、例外なくこの形態が守られているわけではない⁵⁹⁾ので、一見不完全とみえる形態も、あるいは、originalな形態でありえたことは充分可能性として考えておかねばなるまい。MSBh, MSUの本来の形態は、散文箇所よりもむしろ偈を重視していたらしく思われ、この点に関しては両註訳の該当箇所で言及する。

C⁶ 染汚意の存在論証を受け、この段は、その性質を記述する。しかるに、この段は、前段の散文箇所同様、仏陀扇多訳に欠く。しかも、この段のMS本文は真諦訳を除くMSBh, およびMSUにおいて全く言及されることがないから、あるいはこの段を欠くのがoriginalな形態に近いのかもしれない。ただし、後代の註釈VGPV中では、この段の本文に対する言及がみられる⁶⁰⁾。

C⁷ 以上、心の経証に絡んで、意と識、特に意を中心にななり詳細な論究が展開されたので、その附論的問題⁶¹⁾を本題に戻すために、この段が述べられていると考えられよう。とすれば、問題の「第三」は、A—B—Cという順で本題として取上げられてきたもの、すなわち、アーラヤ識、アーダーナ識に対する心を指していることになるであろう。しかし、かく結論を下すためには、多少問題もあるかと思うので、この点は次節で改めて論及したい。

C⁸ 前段で本題に引き戻されたので、この段はC¹に対応する形で、心(citta)の命名理由を与え、C節全体を締め括る。このC¹とC⁸の対応が、A¹:A²=B¹:B²に準ずることは既に指摘のとおりである。

この段に共通するサンスクリット文は、次のように想定されよう。

*kena kāraṇena tad api cittam ity ucyate / citra-dharma-vāsanā-bijācitatām
upādāya⁶²⁾ //

“tad api”に当る箇所が、チベット訳、真諦訳を除く他訳には欠ける。これは、B²の段で、同種の語がチベット訳、仏陀扇多訳、達摩笈多訳に欠けていた⁶³⁾のとは好対称をなす。論述形態上は、両段とも、この“tad api”に相当する語

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

があったとみたい。なお、この段において相当語を有するチベット訳は、単に “de yan” であるが、真諦訳は「此意」とする。これは、前段問題の passage 中、「心そのものとして成立する (*sems nīd yin par grub po, *siddham cittatvena⁶⁴⁾*)」に当る句を、真諦訳が「成就為意」としたためで、この「意」は他訳からみて心でなければならない⁶⁵⁾から、文脈上「成就為意」を受ける「此意」も、実際上は「此心」の意味であると考えれば、MS 本文自体としては問題はあるまい。

D この段は、本稿の目的と直接関係するものではないが、A=アーラヤ識、B=アーダーナ識、C=心という論述形態を辿る上では有効なものであろう。Asaṅga がこの三者を同一の事柄とみなしていることが明瞭に窺える一段だからである。三者を同一とみなす Asaṅga とは逆に、心を一般的・伝統的に考える声聞乗は、心に関して、C=B=A とは言わないから、この段はその理由を叙すのである。

IV 問題の passage と心意識説

以上の考察によって、問題の passage が MS 本文の関連箇所においていかなる位置をしめるかは判明したであろうと思う。しかも、その考察が MS 諸註釈とは一応別箇に、MS 本文自体の論述形態から追求しうるものであることも実証したと考える。

諸訳間の異同を穿鑿する場合は、ともすれば差異に注目する方向に傾き、共通面を見失いがちである。勿論、一見些細な差異が、重大な思想史的変質に起因する場合も大いにありうることであるが、上述した MS 本文の関連箇所においては、むしろ、そのような差異を含まないと考えてよいであろう。従って、これまでに考察した論述形態も、original なものとして共通した形態であるとみなしえよう。

ただし、断っておくが、筆者は、諸訳を比較検討すれば唯一の original な形態が得られるとは考えていない。現に、本稿で取上げた関連箇所でいえば、

C⁵ の散文箇所、および C⁶ の段を欠く仏陀扇多訳にみられるような形態も、一つの original でありうる可能性をみたわけであるし、C² の一部および C³ と C⁴ の連結部には original 上の混乱をみたわけである⁶⁶⁾。しかし、我々は、かかるることを承知の上で、そこにやはり original な共通項を見出すのであって、もしそのような共通項を前提として認めているのでなければ、たとえば、MS の唯識説、あるいは Asaṅga の思想などという言葉は一切使用できないことになろう⁶⁷⁾。これは、恐らくサンスクリット写本を所有するテキストの場合でも、写本に著者直筆の御墨付がない以上、共通項の上に最大公約数的近似値を求めて、可能性上の唯一の original に接近するほか道がないことでは全く同じ状況下にあるといわねばならない。

ここで筆者は悲観的状況を嘆こうというのではない。むしろ逆であって、論述形態上の共通項を前提とすることができれば、真諦訳あるいは玄奘訳という中国仏教的伝統を背おいこんだ状況から、一步 original に近似した道へ前進しうると思うわけである。しかし、ここで、中国仏教的伝統を切り離すために、チベット訳による道を選ぶというなら、諸漢訳に基づく場合と方法的に大差はないであろう。しかるに、筆者が本稿において全面的に採用しようとした研究方法が、既に荒牧典俊助教授によって提示されているので、それに言及しなければなるまい⁶⁸⁾。それは、「すべての現存する訳本を比較検討し、その比較対照の結果をサンスクリット原語、あるいは原文の想定という形でも表現⁶⁹⁾」するという研究方法であり、その際四段階の手続を経て、実際にその方法による結果が提示されている。ただし、この方法において重要なのは結果ではなく、むしろその手続きである。それゆえ、同助教授も次のように言うことを忘れない。

しかしこのような研究方法があくまでも、少しでも撰大乗論を厳密に理解する為の一解釈法であり、撰大乗論の原文の還元でないことは、どれほど主張しても主張し過ぎることはない⁶⁹⁾。

しかるに、かかる方法を全面的に採用しようとする筆者が、これまで、極少

数の箇所以外、想定サンスクリット文を提示しなかったのは次のような理由による。結果よりも、過程の手続を重視する筆者は、この方法の最も有効な点を「同じサンスクリットの訳し方の相違として諸訳の相違を説明しうる場合⁶⁹⁾」にあると考えるし、しかも original な形態において本文解釈を試みる場合に限り、必要かつ有効な方法と考えるからである。更に有体に言えば、筆者の浅学菲才をもって、仮りに全文サンスクリットを想定したところで、上述のような場合以外はあまり意味をもたぬし、かえって世を欺くことになろう。欺くよりは、むしろ困難を避ける道を選んだというのが正直な気持である。例えれば、チベット訳に *cīhi phyir* とある場合に、*kasmāt, kiṃ kāraṇam, kena kāraṇena* などのうちいずれが対応していたか、あるいは *pāhi phyir* とある場合に、それが -tvāt に順ずる用法か -m upādāya のごとき表現かは、諸漢訳に照らしても、なおかつ選択が困難であろうし、かかる状況で、それらのどれを選んだとしても、本文解釈上あまり意味のあることとは思えない。いずれにせよ、ある程度の確実さをもってサンスクリット文を想定するためには、サンスクリット以上に、漢訳・チベット訳を、個々人の訳風まで含めて、それらの言語に通曉する必要がある。特に、チベット訳の場合は、従来はともすれば一様な訳として扱われ、訳者個人の訳風などあまり問題にされたことがないと思われるが、これはいわば一種の迷妄であろう⁷⁰⁾。筆者は、従来も、原文が同一と思われる場合のチベット訳上の相違には注意してきたつもりである⁷¹⁾が、かりにこの種の相違が少しでも指摘しうるなら、今後そのチベット訳者が誰かということは常に意識しておかねばなるまい。この意味で、MS の原文想定の場合には、原著者も同じ Asaṅga、チベット訳者も Ye śes sde を含めて全く同じ訳者である AS⁷²⁾ が極めて強力な根拠を提供してくれるようと思われる。従って、この AS をめぐる諸資料が厳密に検討されるならば、MS の単なるサンスクリット想定のみならず、むしろサンスクリットの回収と言いうるような成果がもたらされるかもしれない。筆者は、近い将来、そのことを自らに課そうと思ってい

るので、それまではできる限り、MS サンスクリット想定文を公けにすることを避けたい。その意味で、これまで本稿中に提示したサンスクリット文も、その場の読解上止むなく試みたもので甚だ根拠薄弱なものといってよい。次に検討する問題の passage の場合も同様であるが、やはり必要と思われる所以、一応サンスクリット文を想定してみる。

問題の passage に関しては、本稿序章冒頭において諸訳を列挙したので、ここに再録する要はないが、以下の考察に便ならしめるため、この箇所を含む C⁷ の段全文につき諸訳を列挙し、それら諸訳の原文であったと思われるものを暫定的な形で提示することにしたい。

仏：心及身第三，離阿梨耶識，更余處無。以是義故，釈成阿梨耶識是心事。隨種子，行彼意及意識。

真：第三体，離阿黎耶識，不可得。是故，阿黎耶識成就為意。依此以為種子，余識得生。

笈：心体第三，離阿梨耶識，不可得。是故，成就阿梨耶識為心。由此為種子故，意及意識等転生。

玄：心体第三，若離阿賴耶識，無別可得。是故，成就阿賴耶識以為心體。由此為種子，意及意識転。

Tib. : *kun gshi rnam par śes pa ma gtogs par sems kyi lus gsum pa mi dmigs te / de lta bas na kun gshi rnam par śes pa ni sems ñid yin par grub po // sa bon thams cad pa de las yid dañ rnam par śes pa ḷbyuñ ño //*

*citta-śarīram tṛṭiyam anyatrālaya-vijñānān nōpalabhyate / tasmāt siddham ālaya-vijñānaṁ cittatvena / tat-sarva-bijakād mano vijñānaṁ ca pravartate //

ここで最も原文想定の詮索が必要なのは、“*citta-śarīram tṛṭiyam” の箇所であるが、これは後回しにして、先にそれ以外の箇所に触れておきたい。仏「離…(更余所)」：真笈「離」：玄「若離…(別)」：Tib. “ma gtogs par” を満足する原語は種々想定しえようが、ここでは仏陀扇多訳の語感から推して anyatra を選んだに過ぎない。“anyatrālaya-vijñānāt” を “citta-śarīram tṛṭiyam” より後置したのは、諸漢訳の語順、および原文の語順に従って訳さ

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

れたと思われるチベット訳 *VGPV* の本文引用⁷³⁾に基づく。仏「釈成」：真笈玄「成就」：Tib. “grub”については、siddha とあったことがほぼ確かであること、しかもチベット訳からみて iti を予想させる語はなかったであろうから、cittatva に述語的価値をもつ具格を配して cittatvena siddham とした。その語順については真諦訳を除く諸漢訳に準じた。真諦訳「為意」は cittatvena の意訳とみる⁷⁴⁾。“*tat-sarva-bijakāt”は、チベット訳による限りなんの困難もなく想定しうるが、諸漢訳の依用した原本では、恐らく sarva を欠いていたであろう。“tad-bijakāt”とあったとすれば、「それを種子とするものから」あるいは「それを種子とすることによって」と読め、諸漢訳のごとき訳文を満足させうるからである。これに続く “*manas (ca) vijñānam ca pravartate” も、とりあえずチベット訳を基に想定したものにすぎず、諸訳を比較すればかなりの相違が目立つ。玄奘訳はチベット訳から想定される原文と全く一致する。真諦訳は単に「諸識」とするが、これは先の citta に相当する箇所を「意」と訳したために、意の再出を避け「諸識」と包括的な表現をとったためかもしれないが、仮陀扇多・達摩笈多は明らかに、意 (manas) と意識 (mano-vijñāna) として訳出している。恐らく原本に、 “*manas ca mano-vijñānam ca pravartate” とあった形態をも想定しておかねばなるまい。それがなんらかの欠損によって、manas ca を失い、“mano-vijñānam ca pravartate”となり、ca があるため、玄奘訳・チベット訳は manas と vijñāna と読み、真諦訳では mano-vijñāna として「諸識」と訳されたのかもしれない。しかるに、原本として二様の形態を予期できるとしても、真諦訳を除き、アーラヤ識にほかならない心を種子としたもの（漢訳）、あるいはアーラヤ識にほかならない心すなわち一切種子（Tib.）より、意 (manas) が生じるということでは、諸訳一致しており、その一致点は、いわば論述形態上からも是認しうる。なぜなら、この C⁷ の段で再び本題の心に返ったわけであるから、附論の中心であった意について、本題の心との関係に言及することは、論述形態上の必然的帰結と思われるからである。

この論述においては、当然前段をなす C², C³ の記述が意識されたことであろう。従って意のみならず識 (vijñāna) あるいは意識 (mano-vijñāna) にも言及されるのである。しかるに、この意と関係するのが vijñāna であるか、あるいは mano-vijñāna であるかについては、C²においても同種の混乱が認められるることは、興味深いことである⁷⁵⁾が、筆者は C², C³, およびこの C⁷ の段について vijñāna の読みを採用する。vijñāna とあれば教義的必要上から mano-vijñāna の意味も含みうるからである。

以上の考察で分るように、これまであまり問題が指摘されなかった文の方に、むしろ original 上の混乱が想定され、本稿で問題とする passage にはかえってこの種の混乱は認められないである。この問題の passage につき、“*citta-śarīram tṛtīyam anyatrālaya-vijñānān nōpalabhyate” と想定することは、恐らく当らずとも遠からずであって、事情が許せば唯一の原文を想定しうる箇所とさえいってよい。想定上本質的に問題となるのは、“citta-śarīram tṛtīyam” のみと言っても過言ではあるまい。

Lamotte 教授は、śarīra に当る箇所を kāya とするが、チベット訳 “lus” から kāya を導くことはできても、漢訳は、仏陀扇多訳「身」以外 kāya であることを保証しない。他の漢訳は全て「体」であり、これらの漢訳者が kāya を「体」と訳した例を筆者はいまだ知らない。Lamotte 教授は kāya を選んだために ‘catégorie (範疇)’ と訳す⁷⁶⁾が、恐らくはそのような意味ではなく、citta という名称によって指示される「本質的な当体」を表しているとみるべきかと思う。そこで、筆者はこの箇所に kāya を想定せず、諸訳を満足せしめる原語として、他の唯識文献の訳例⁷⁷⁾から推して、śarīra を想定した。もし śarīra であるならば、意味決定にやはり多少の困難が伴うとしても、‘the constituent element’ の義⁷⁸⁾によって、citta の名指す「当体」を表していると考えることができよう。筆者が śarīra を選んだのは、かかる意図による。更に *citta-śarīra という複合語を構成したのは、仏陀扇多が「心及身」と訳しているので、*cit-

*Mahāyānasamgraha における心意識説

tasya śariram などと想定するのが困難であったためである。*citta-śarira であれば「心及身」および「心体」という両種の漢訳を満足せしめうるであろう。この際、仏陀扇多がなぜ *citta-śarira を並列複合語と解したか疑問は残るが、その訳例によって、可能性を一つに絞る利点はある。もしこの *citta-śarira が決定されれば、その位置はともかく、前後に tṛtiya が置かれていたことは確かである。ここでは一応諸漢訳に従って後置した。

さて、筆者は、これまでの考察において、C⁷ をめぐる MS 本文関連箇所の論述形態を A¹ : A²=B¹ : B²=C¹ : C⁸ の構造として捉えた。従って、この関連箇所の主題は A—B—C という順序で述べられ、C⁷ は主題 C において、前段 C²—C⁶ の附論を受けると共に後段 C⁸ へ連結させる役目を担う。それゆえ、C⁷ で引き出された citta は ālaya-vijñāna, ādāna-vijñāna を受けた第三であると考える。従って、先に想定されたサンスクリット “*citta-śariram tṛtiyam” を「第三番目の〔主題である〕心の当体」と理解する。Lamotte 教授は、先に指摘したごとく⁷⁹、意と識とに対する第三の心 (une troisième catégorie nommée pensée) と解し、その典拠を MSU に求めたように思われるが、MSU がそのような解釈を与えているとは必ずしも確定的なものではない⁸⁰。筆者にはむしろ、その MSU 当該箇所は、心の体 (śarira) がアーラヤ識であることの単なる例証として、心と共に話題とされる意と識にも、それぞれ別に体 (śarira) があることを示したにすぎず、「第三」の解釈に直接関連した註釈とは思えない。筆者が tṛtiyam を上述のごとく考える場合に、多少躊躇を覚えるのは、かかる MSU の註釈が存在することよりは、心がアーラヤ識・アーダーナ識に対して第三と呼ばれたならば、むしろ語の構成としては、 “*tṛtiyasya cittasya śariram” とあった方が明解ではなかったかと危惧する点にある。しかし、いずれの訳もかかる語構成を明瞭に指示してはいない。それゆえ、多少の不安を残しながらも、MS 本文関連箇所の論述形態を重視して、 “*citta-śariram tṛtiyam” の想定のままで、「第三番目の〔主題である〕心の当体」と

いう読みを提示することにしたい。

この筆者と同じ見解は、既に、武内紹見教授によってかなり以前に提起されていることを、計らずも今回知ることを得たので、ここに言及する機会をもちたい⁸¹⁾。同教授は、C⁷ の全文をチベット訳の和訳によって紹介した後、この段につき次のように述べておられる。

ここに「第三の心の体」という第三は、阿頼耶識、阿陀那識に対して第三の異名ということであって、真諦訳が「第二」と言うのは誤である⁸²⁾。

筆者と全く同じ見解が、わずか数行で記述され、この箇所を見た瞬間、本稿を反古にしようと思ったほどである。恐らく、宇井博士の見解が圧倒的影響力をもったであろう当時としては、極めて注目すべき論稿であったと思われる。しかし、残念なことに、この勝れた見解を綿密に論証することが希薄なようみえる。少なくとも、「真諦訳が『第二』というのは誤りである」ということに関しては、全く論証がない。しかも、なにを誤りと言ったか甚だ曖昧な記述なのである。これは、新たな問題を提起した論稿としては重大な欠点といわねばならない。筆者は、MSBh 真諦訳に関する宇井博士の業績は、真諦訳自体の研究としては、今なお、意味を失わないと思うが、その博士の見解を、武内教授の論稿は、いわば誤りという判断において、なんの論証もなく切り捨てたことになるからである。先に記述が曖昧だと指摘したのは、その記述が MS 本文に言及していることからみれば、MS 本文真諦訳に「第二」とあったかのごとき感を与えるが、これは本稿でも指摘したように、宇井博士の訂正を俟って始めて「第二」となっているのであるから、かく解釈すれば、直接宇井説を否定したことになるし、好意的にみて「第二」とあるのが MSBh 真諦訳のみであることから判断すれば、その真諦訳を誤りと言ったことになる。前者であれば、「こ〔の染汚意〕の問題については既に宇井、結城両博士によって論ぜられ全く異った結論が出されているようである。そこで吾々は西蔵訳世親釈を中心として攝大乘論衆名章所説の意 (manas) の問題を考えなおしてみたい⁸³⁾」とする

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

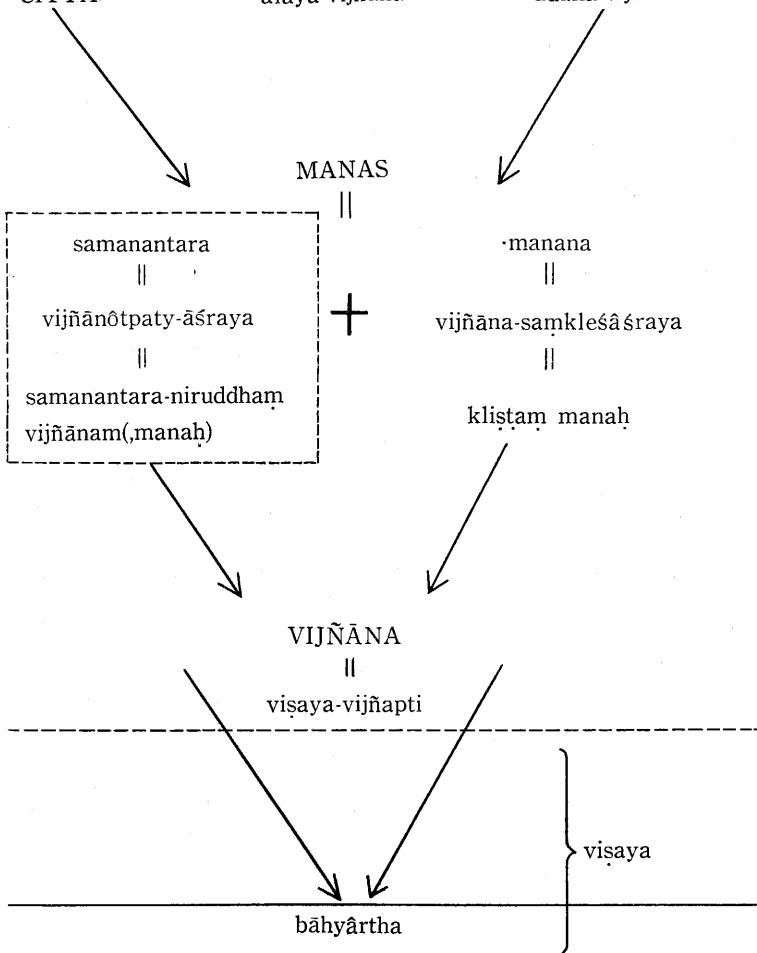
論稿の目的を貫徹して、宇井説に対する批判的論証を展開してこそ「誤」という判断も許されたであろう。後者であれば、*MSBh* 真諦訳を「第三」と読み改めた解釈が提示されるべきであったろう⁸⁴⁾。もし、そのいずれかが果されていたならば、方法的に多少の相違があっても、後学の当然の義務として、本稿冒頭に武内教授の見解を掲げその補強という形で本稿を草したであろうと思う。しかし、既にある決定的判断が提示され、しかも研究方法も異なる以上、たとえ結果的に同じ見解であっても全面的にそれに追従するわけにはいかず、ここに言及する機会をもって後学の義務を果したことにして頂きたい。方法の違いについては指摘する要もないであろうが、次のことだけを言っておきたい。もし、西藏訳世親訳によってあることが真であっても、それは真諦訳世親釈によって真であることを否定することはできない。インド唯識思想史上における同一の事柄に関して二つの真が許容されるなら、その思想史は記述が不可能である。筆者は、記述を可能にする道を模索しているにすぎない。

以上で、問題の passage の考察を終る。次にこの passage を基盤に *MS* における心意識説に関して若干の考察を加えよう。

C' の段が、心 (citta) の当体がアーラヤ識 (*ālaya-vijñāna*) にほかならないと表明している以上、少なくとも *MS* においては、心は即アーラヤ識である。しかもアーラヤ識即アーダーナ識 (*ādāna-vijñāna*) であるから、心はアーラヤ識およびアーダーナ識となんら異なるものではない。ここにおいて、心は旧来の伝統的な意味とは異った新たな衣装を纏うことになる。この新たに解釈し直された心という基層のもとに、意 (manas) も改めてその意義を問い合わせられる。そこで、二種の義が指摘されるわけで、一方は相変らず古い衣装を着け、他方は装を改めている。しかも、新旧の衣装を共に纏っているのはやはり同じ意 (manas) なのである。古い衣装は等無間縁 (*samanantara-pratyaya*) としての識の生じる基層 (*vijñānōtpaty-āśraya*) であり、新しい衣装は思量 (manana) としての識雜染の基層 (*vijñāna-saṃklesāśraya*) である。このような意を、さらに根底的な基層

である心すなわちアーラヤ識からみれば、意はまさしくその心を起因として活動している (tad-(sarva-)bijakād manah pravartate) ことになる。識もこの局面で活動する (vijñānaṁ pravartate)。しかし識の衣装は旧来のものとほとんど変わらない。もし注意してみると、密接な関係にある意が、新たな汚れを帯びた

CITTA = ālaya-vijñāna = ādāna-vijñāna



**Mahāyānasamgraha* における心意識説

分だけ、衣装の裏側にその痕跡を認めうるかもしれない⁸⁵⁾。旧来の並列的な心意識説は、ここで全く改められて、いわばそれらが重層的な関係において捉えられているわけである。その関係を図示すれば前頁のごとくになろう。

矢印は、より根底的な基層より表層へ向う心意識の方向性を表し、その先端は外的対象面 (*bāhyārtha*) に交わる。この外的対象面と接している識の活動が、いわゆる五感 (*pañca-vijñāna*) であり、意識 (*mano-vijñāna*) はこれよりはやや奥まった層にあるといえよう。点線で囲んだ箇所は一瞬前に過ぎ去っていることを示す。

MS において描かれる心・意・識は、このような重層的な構造をなしており、もはや「心と意と識は同じ意味である (*cittam mano vijñānam ity eko 'rthah*)⁸⁶⁾」というような並列的な関係では捉えきれない。それゆえ、*MS* は三者を同義とみなす主張者を論破して次のようにいう。

あるものは次のように、「心と意と識というのは全く同じ意味であって、ここでは音節 (*tshig ḥbru, akṣara, vyañjana*) が異っている〔だけ〕である」と考えるが、そ〔のような考え方〕も成り立ちはしない。なぜなら、意 (*manas*) と識 (*vijñāna*) との二つは意味が異っていると認められるからである。それゆえ、心も意味が異っているであろう⁸⁷⁾。

これは諸訳全く一致する箇所である⁸⁸⁾から、心・意・識はそれぞれ別な当体 (*śarira=artha*) を指すというのが *MS* の基本的な考え方として認められるべきであろう。三名同体について「諸識は一識の義分である点を根本となすものであって、真諦受承の瑜伽行派の一系統にかかる説があったのである⁸⁹⁾」とする宇井博士は、ここに引用した文について、「大乗としても心意識は異名同義であると認むると共に又三名三義を主張するから、小乗が後者を認めない点を排するのである⁹⁰⁾」と述べておられるが、*MS* 本文について「異名同義であると認むる」点を指摘することは恐らく極めて困難であろう。あえて、異名同義を認めうるような箇所を *MS* 中に求めれば、宇井博士が「摄大乘論の一識説⁹¹⁾」において指摘された「一意識計」を示す一段⁹²⁾、および真諦訳・達摩笈多訳の

みにしかないが「一識上の義分に諸識を説く⁹³⁾」とみられる一段とが挙げられるかもしれない。しかし、前者は、論述形態上は Asaṅga 自身の考えを述べた形をとっておらず、しかもこの一段はむしろ後世に問題とされるに至った形跡が認められる⁹⁴⁾こと、また後者は最古の仏陀扇多訳にも欠くゆえに、一識説の論拠とするには種々の問題があること、以上の理由によって、先に指摘した MS の心意識説に関する筆者の見解を変更する必要を感じない。ここで断つておくが、筆者は本稿において、いわゆる「八識別体説」あるいは「八識体一説」のいずれかに組みするつもりは毛頭ない。筆者とすれば、互いに性質を異にする心 (citta = ālaya-vijñāna) と意 (manas > kliṣṭa-manas) と識 (vijñāna = ṣaḍ-vijñāna) とが、並列的にではなく、一つの精神現象として重層的に機能しているとみるのが MS 本来の立場であることが指摘できさえすればよい。その現象を「体一」とみるか「別体」とみるかの議論は直接 MS 本文に記述されていない⁹⁵⁾のであるから、その検討についてはもう少し慎重に事を運ばねばならぬと思われる。その意味で、筆者は、「八識別体説」あるいは「八識体一説」を全く無視しようとは思っていない。ただ、これをインド唯識思想史上で考察するためには、まずなにをおいても、その中国仏教史に展開された議論を全く払拭してからねばならぬと考えている⁹⁶⁾。機が熟せば、別な折を俟ってこの問題を論じてみたいが、本稿の観点からすれば、ここにあえて言及しないことも許されるであろう。

- 1) 本章、IIの冒頭に諸訳校訂本を列挙したのでここでは省略す。
- 2) 普寂『撰大乘論釈略疏』大正、66卷120頁—200頁。なお VGPV, P. ed., No. 5553, Li, 367 a⁷–b² にも科文が与えられているから、厳密な意味では唯一とはいえないが、VGPV が MS 第1章(結尾を欠く)のみに対する註釈であること、および大まかな科文であることから本稿では言及しなかった。大きくは第1章を四つに分ける。すなわち、*rnam graṇs* (paryāya) と *raṇ gi mtshan ḥid* (svalakṣaṇa) と *rigs pa* (yukti) と *rab tu dbye ba* (prabheda) とであり、これは MS 本文自体から導きうるもの。このうちの第一が本稿で取上げる箇所に関連するが、これを更に四つに細分した VGPV の記述については、高田仁覚「撰大乘論に於ける阿頼耶識

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

- 設定の密意』『密教文化』21号(昭和27年), 17-36頁を参照されたい。
- 3) 宇井『撰大乘論研究』26-27頁参照。
 - 4) 本稿に関連する箇所は宇井上掲書, 132-134頁。なお本稿で普寂の科文として示したのは、甲乙丙を付して見やすく改められた宇井博士所用のものである。
 - 5) 宇井上掲書, 221-222頁参照。
 - 6) É. Lamotte, "L'Ālayavijñāna (Le Réceptacle) dans le *Mahāyānasamgraha* (Chapitre II). Asanga et ses commentateurs", *MCB*, III (1934-35), pp. 171-202.
 - 7) 序章, 註20所掲の武内論文, 84-85頁。
 - 8) 無想天の誤りであろう。ただし同論文88頁でも無想定としているので単なる誤植ともいいきれないと思いそのまま再録した。無想定と無想天とは心不相應行としても、一応区別されるものである。
 - 9) 山口本, Lamotte ed. はともにP.ed.のみによる校訂本である。
 - 10) Tib. 訳によれば, "tshigs su bcad de … shes gsüns so // " とあるから、「偈に切って(偈の形として定めて)…と説かれた」のように *bcad de* は Tib. 自体としては動詞として読まねばならないが, "*Bhagavatōktam Abhidharmasūtre gāthe" を想定して訳した。
 - 11) 真のみこれに相当する文を欠く。それゆえ真によればこの段がB¹としての独立性を失う結果となる。
 - 12) 真「或」, 玄「亦復」は *tad api*などの語があったことを思わせるが, 他訳はしからず。
 - 13) D. ed. には "*lus can*" とあるが, 諸訳からみて, P. ed. の "*lus thams cad*" が正しい。なお, Lamotte は Tib. "*lus*" に対して, その校訂本, p. 5, n. 5²において, 玄により Tib. が *bdag gi dhos po* となるかのように記しているが, これは不必要的想定である。彼がなしたように, Skt. として ātmabhāva を推定すれば, すべての訳語を満足させうるからである。ātmabhāva が Tib. で *lus* と訳される例は *Mvyut*. 中には見出されないごとくであるが, 例えば『俱舍論索引』第1部, p. 74, ātmabhāva の項を見よ。Skt. ed., p. 216¹⁵ に対応する Tib. が *sku* である他は全て *lus* と訳されている。唯一の例外 *sku* も仏の身を意味する尊敬語として用いられているにすぎず, 意味上は *lus* と同じである。
 - 14) Tib. 以外は "*lña po*" に相当する語を欠く。恐らく Tib. の補いか。「五」に相当する語がなくても肉体の感覚器官(*rūpīndriya*)であれば「五」に決っているから意味上の相違はない。
 - 15) D. ed. では "*lus thams cad ñe bar len paḥi gnas su ḥgyur baḥi phyir*" が挿入され

- ているが、諸漢訳からみても、論述形態からみても、誤って挿入されたごとし。
- 16) 箕玄「云何得知」からすれば、Lamotte の想定するごとく kathāṃ gamyate と
あったとみてよいであろう。ただし、この Skt. と Tib. ci mñon she naとの対応は
筆者未確認。Tib. の ci を疑問副詞に解することは不可能なので、この ci を Tib.
自体でどう読むかについては決定を保留にしておきたい。
- 17) Tib. “dehi phyir lhan cig ḥbyuṇ bar kun tu ḥbyuṇ ba daṇ / mtshuṇs par ldan par
kun tu ḥbyuṇ bas skyon ḥdi dag tu mi ḥgyur ro //”：仏欠：真「若立二心、同時生、
無此過失。若立与第六識相應行、有此過失。」：笈「是故、若俱有而共行、則無此過。
若相應現行、則有此過故。」：玄「是故、若立俱有現行、非相應現行、無此過失。」La-
motte は玄によって下線部分を mtshuṇs par ldan pa ma yin par と訂正した上で仏訳
を与えている。山口本も玄による同じ読みを示唆している。この箇所には、MSBh,
MSU ともに言及がないから、それらを参照しても意味がないので、この箇所に触
れる VGPV を紹介しておきたい。「〈俱有なるものとして現れるものと〉というのは、
染汚意と相應している我執〔であって、それ〕と〈相應して現われる場合には〉とい
うのは、善なる転識 (pravṛtti-vijñāna) と相應するのであれば、これらの誤謬
(doṣa) にはならないであろう。〔その誤謬とは〕すべての時に我執が現われないと
いう誤謬である。他のものは〈相應するものとして現れない場合には (mtshuṇs par
ldan par kun tu mi ḥbyuṇ ba)〉と誦している。この〔場合の〕二句は〔以上述べた
染汚意の存在論証の〕六義すべての結論 (mjug bsdud, nigamana) である。〈俱有な
るものとして現われ〉と説くならば、相應することにもなるから〈相應するものと
して現れない場合には〉というのである。現行は瞬間に異なるものでもあるから、
〈俱有なるものとして現われる〉というのである。」(P. ed. No. 5553, Li, 387 a²⁻⁷)
これによって二通りの読みが伝えられていたことがわかる。玄の読みは明らかに今
紹介されている後者の方である。しからば玄による Tib. の訂正の仕方も後者によ
うに、すなわち “mtshuṇs par ldan par kun tu mi ḥbyuṇ ba” と改められねばなら
ない。しかし、いざれにせよ染汚意の同時存在 (sahabhū) が意図されていることは
明らかである。
- 18) VGPV 「〈染汚意がなければ〉という〔以下の二〕偈によって〔以上の〕二偈が説
明した意味を要約する。」(ibid., 387 a⁷⁻⁸)
- 19) 諸漢訳にこの相当語を欠く。
- 20) Lamotte は真によって ḥnon moṇs pa に改めている。筆者にはなぜ、かかる比喩
が出されているのか未詳。従って選択の基準ももちあわせていない。一応 Tib. ど
おりにしておく。

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

- 21) なぜ *śarira* としたかを含め本章、IV を参照されたい。
- 22) 諸漢訳には「一切」の相当語を欠く。
- 23) 真は「意」と訳す。
- 24) P. ed. “*ses pa*” : D. ed. “*lhag par ses pa*”. P. をとる。
- 25) 宇井『摂大乗論研究』210 頁。
- 26) *Abhidharmasūtra* に関しては、宇井上掲書 28-57 頁、高田仁覚「阿毘達磨大乗經について」『密教文化』22 号（昭和 28 年）、20-37 頁参照。特に後者の論稿は、從来あまり注目されていないようであるが、*VGPV* を参照した上での氏の見解に対し筆者は多くの賛同する点を見出す。ここにそのうちの一点を挙ぐ。「此の經は、あくまでも無著が第十地の菩薩の増上力によりて自ら証し、了別して説いた摂大乗論、或は一偈、更には摂大乗論以外の断片に就て、それが聖教たる性質あることを表示した単なる呼び名である。」（同論文、36 頁）。また本稿でも取上げた MS 本文 C⁵ の染汚意論証中に挙げられる 4 偈が *VGPV* によると *Abhidharmasūtra* の偈ということになる（同論文、33 頁）が、このことも上に引用した同氏の見解と合わせて考えられねばならない。本稿第 2 章、IVにおいてこの面で多少言及を加えたい。なお高田氏論文に関する教示は、駒沢大学学生利府透秀君による。
荒牧典俊「摂大乗論の依他起性」『インド学試論集』IV-V（昭和 38 年）、34 頁、註 3 は、別途に、本經が単に特定の一經典を指すのではないという論拠の一つとして、宇井博士が *ASBh* 玄奘訳の「遍所集者、謂遍摂一切大乘阿毘達磨經中諸思詣処故」（大正、31、774 頁上）を挙げられたことに対し、そのチベット訳を参照し “chos miṇon paḥi mdo rnam las” と *rnam* が付され複数で扱われている点に注意されたことは重要である。今、この箇所を最近公刊のサンスクリット原典に参照すれば “samantād uccayatām upādāyābhidharmasūtrataḥ sarva-cintā-sthāna-saṃgrahād ity arthaḥ” (Tatia ed., p.156, ll. 25-26) とあり、肝腎の *rnam* 相当箇所は複数を明示しない。しかし、“cintā-sthāna” が单一の經典中のある特定の主題のみを指すのでない限り、「一群の *Abhidharmasūtra* (アビダルマ的經典) 中から、それぞれの cintā-sthāna をすべて包括した」意味に解する余地は充分残されている。その意味で、同じ *ASBh* 冒頭の、造論の趣旨を述べた一文が注目される。それによれば、*AS* は、「蘊など (skandhādi) に依拠して (ārabhya = を主題として ākṛtya), いくつ、なぜ、などというような考究の主題に通曉させるために (cintā-sthāneṣu kauśalya-karaṇārtham)」(ibid., p.1, ll. 5-6) 造られたと記されている。cintā-sthāna が複数で扱われている点に、如上の推測を許す可能性がある。
- 27) *TVBh*, Lévi ed., p. 37, ll. 11-13.

- 28) このほかに、高田仁覚「撰大乘論に於ける阿頬耶識設定の密意」『密教文化』21号(昭和27年), 22頁および35頁, 註8により, Poussin教授ないし長尾博士の還元が知られるが典拠が明示されていないので、ここに明確に言及することはできない。あるいはと思って, Louis de La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi : La Siddhi de Hiuan-tsang*, p.172を参照してみたが、還元は示されず、仏訳が与えられているのみである。高田氏の指摘によれば、その還元は次のとおりである。

“sarva-dharma-samāśrayaḥ sarva-bijaka-vijñānam /
tasmād ālaya-vijñānam mayā deśitam hi satām //”

誤植と思われる箇所は筆者の責任において改めた。長尾博士はこのうち samāśrayaḥ を samālayaḥ とされたらしいが、前者であれば、ālaya の説明が成り立たず、後者であれば、sama は明らかに「等しい」意となるが、これを支持するものは諸訳中に見出し難いと思われる。

- 29) *MSBh* は, *MS*, *MSU* の訳者とは異り, *Dipamkaraśrijñāna* (Atiśa) と *Tshul khrims rgyal ba* の訳で, *phyi dar* (仏教後期伝播期) の翻訳に属す。
- 30) “yin”. P. ed. に欠くも D. ed. により補う。
- 31) *MS*, *MSU* のチベット訳はともに *Jinamitra*, *Silendrabodhi*, *Ye śes sde* の訳である。
- 32) 舟橋尚哉『初期唯識思想の研究』82頁および92頁, 註7の記述による。
- 33) 東京大学大学院印哲, 昭和42年度開講科目「インド哲学演習」。
- 34) D. ed. は “de” なるも P. ed. によって “der” をとる。
- 35) *MAVT*, Tib., P. ed., No. 5534, Tshi, 38 b^{4–5}.
- 36) *MAVT*, Yamaguchi ed., p. 33, ll. 8–9 : Pandeya ed., p. 26, ll. 29–30.
- 37) 本稿第1章註5の箇所、および前註11参照。
- 38) 宇井『撰大乘論研究』222–223頁参照。
- 39) 染汚意を阿陀那識と同一視することは、真諦訳独自の思想であることが既に指摘されている(勝又俊教『仏教における心意識説の研究』720–735頁参照)。しかばら、今問題としている阿黎耶識の執藏の意味を、その染汚意=阿陀那識の方向で、阿黎耶識=阿陀那識を考えるのは、やはり真諦訳独自のものとみなければなるまい。
MSBh 真諦訳の問題については、第2章、Ⅲにおいて言及する。
- 40) *TVBh*, Lévi ed., p. 34, ll. 3–4.
- 41) Poussin, *La Siddhi du Hiuan-tsang*, p. 173.
- 42) É. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga*, Tome II, p. 14, n. ad 5.
- 43) É. Lamotte, *Saṃdhinirmocana Sūtra : L'Explication des Mystères* (Louvain et

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

- Paris, 1935), pp. 54–59 および伊藤秀憲「解深密經ヴィシャーラ＝マティの章」『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』5号(昭和46年), p. 184–170 参照。
- 44) É. Lamotte, *La Somme…*, p. 4*, Notes et Références ad I, 6.
- 45) Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Tome I, pp. 176–177. これに対応する *AKBh*, Pradhan ed. p. 61, l. 20–p. 62, l. 21 の箇所については、本稿第2章, I の冒頭参照。
- 46) 舟橋尚哉前掲書, 89–91 頁参照。
- 47) Tib. “*byed pa*”には種々の対応する Skt. が想定されるが、一応 *kriyā* を選んだ。*AKBh*, Pradhan ed. p. 90 によれば, *manas* は *kāritra* と *āśrayabhbāva* の両者によって規定されていることが明らかである。とすれば *kāritra* を選ぶのを是とすべきであろうか。通常の *manas* はこの両者を満足させうるが、阿羅漢の最後心は後者の義によって *manas* である。*MS* におけるこの(1)の記述が **samanantara-pratyaya-kriyā* (**kāritra*) と **vijñānōtpatty-āśraya* とに言及するのは、かかる意図があつてのことかもしれない。宇井博士は(1)を *MSBh* 真諦訳が前滅の識(甲) = **samanantara-pratyaya-kriyā* と正生識の依止(乙) = **vijñānōtpatty-āśraya* との二種に分つことを重視して、「乙の方が阿黎耶識であつて、其甲は意であり意根であるとなすのである」(『印哲研』第6, p. 742 頁および『攝大乘論研究』231 頁参照)と指摘しておられるが、*MS* 本文からみれば、*MSBh* 真諦訳による読み込み過剰であろう。この(1)の箇所は全く伝統的な意味で *manas* を説明しているとしか思えないからである。もしそうでなければ(2)の特異性が失われることにならう。
- 48) 舟橋氏はここに *nāma* を想定する。恐らくはその可能性も充分ありうると思うが、*iti* と想定したのはあえて異を唱えんがためではない。理由は二つ、すなわち、*iti* と想定する方が原本上の相違を説明しやすいこと、またここに *mano-nāma-vijñāna*などを予期して染汚意の源流があるかのように考える危険性を防ぐこと、この二点にある。二点中後者については、上註でも述べたごとく、(1) 全体が伝統的な *manas* の記述であるから、そこに染汚意的な記述が含意されることはまずあるまいと筆者は考えている。
- 49) *nityarp* 以下ここまでは *AS*, Gokhale ed., p. 19, ll. 14–15 による。
- 50) *AKBh*, “sāsthasya mano-vijñāna-dhātor āśrayo ’nyo nāsti / atas tad-āśraya-prasiddhy-arthaṁ mano-dhātūr upadiṣṭaḥ /” (Pradhan ed., p. 11, ll. 25–26). 勿論、他の五識も “atitaḥ punar eṣām āśrayo mana ity apy ete pañca vijñāna-kāyā indriya-dvayāśrayāḥ /” (*ibid.*, 34, 1. 9) であつて、俱生依 (sahaja āśrayaḥ) のほ

東洋文化研究所紀要 第 76 冊

- かに過去の等無間縁をも *aśraya* としているが, *Abhidharma* 教義においては過去のみを *aśraya* とするのは *mano-vijñāna* であるから, その意味で代表的といえる。
- 51) 宇井『撰大乗論研究』231 頁および 233 頁参照。これに関する筆者の見解については, 前註 47 を参照されたい。
- 52) *AKBh*, Pradhan ed., p. 11, 1.7.
- 53) ただし, 伊藤秀憲前掲論文, 176 頁, 註 8 および 178 頁, 註 4 のような例もあるので, 一概に「不」を除去するわけにもいくまい。
- 54) Lamotte, *La Somme*..., pp. 16-17.
- 55) なお, 宇井「成唯識論の性質及び立場と第七識存在の論証」『印哲研』第 5, 17-107 頁, 『撰大乗論研究』235-242 頁も参照のこと。
- 56) 宇井『撰大乗論研究』240 頁。
- 57) *MSBh*, *MSU* のチベット訳によれば, 註釈は散文箇所における (1)-(6) の論証順序に従うのではなく, むしろ偈の順序に従って, (1)-(2)-(4)-(3)-(5)-(6) と進められる。特に *MSU* チベット訳によれば, 註釈中に引かれる本文も偈の文章であることを明瞭に示している。これらは, 散文箇所がなくとも *MS* 本文の論述形態が成り立ちえたことを示しているといえよう。
- 58) 荒牧典俊「撰大乗論の序章」『インド学試論集』VI-VII, 163 頁, および 166 頁, 註 6 で指摘の箇所参照。
- 59) 例えば, *MS*, Lamotte ed., I-57 : 佐々木本, 24 頁で示される偈は, 前段と直接関係するのではなく, 今問題としている箇所の仏陀扇多訳の形態に類似しているといえよう。
- 60) *VGPV*, P. ed., No. 5553, Li, 388 b²⁻⁴. この中で, 「すべての時に伴われている (*dus thams cad du ldn pa ñid*)」を *kha nañ du bltas pa ñid* (*antarmukhatva*) によって説明する箇所がある。今筆者はこの問題を明確にするを得ないが, *antar-mukha* については, *AKBh*, Pradhan ed. pp. 279, 306 および *AS*, Gokhale ed., p. 22 が参考るべきであろう。それらによって, その教義的背景がわかれれば, この箇所が仮りに増広箇所だとしても, その説明がつけうるようと思われる。
- 61) *VGPV*, ibid., 388 b⁴⁻⁵ では, C⁶ の註釈を閉じるにあたって “*shar la hoñs pa rdsogs so // (*avastitah prasañgah)*,” と述べられている。
- 62) **citra-dharma-vāsanā-bija* は comp. ではなく, それぞれがあるいは instr. pl. で示されていたかもしれない。kena kārañena は *AS* で多く用いられるスタイルにより, ācitatām upādāya は同じ *AS*, Gokhale, ed. p. 19, 1.14 による。upādāya がほぼ確実であることは後に証明されるであろう。第 2 章, 註 14 参照。

- 63) 前註 12 参照。
- 64) Skt. の想定については、次節を参照されたい。
- 65) 真諦訳には、必ずしも、心・意・識を citta, manas, vijnāna それぞれの訳語として固定させずに使用する例がかなり目立つので注意せねばならない。真諦が citta を意と訳したことの明了な事例として、ここに一例のみ指摘しておく。AKBh, Pradhan ed., p. 38, l. 19 “cittenāyamp loko niyate” に対する真「意引將世間」(大正, 29, 173 頁中 1 行)。ちなみに、玄「心能導世間」(同, 13 頁下 6)。なおその典拠については、桜部建『俱舍論の研究』244 頁、註 5 を参照されたい。
- 66) original な形態上の増広がかなり明瞭に辿れる一例として、片野道雄「摄大乘論における声聞乗のアーラヤの異門」『仏教学セミナー』8 号 (昭和 43 年), 56 頁で取扱われている箇所を挙げることができる。片野氏は、その箇所が「果して本論に提出されていたものか、現在のところ理解に苦しむ」とあるが、恐らく、この箇所は、その増広過程を MS 仏 → MS 真笈玄 → MSBh 答玄, Tib. → MSBh 真 → MS, Tib. → MSU 玄, Tib. と辿ることによって説明されうるのではないかと思う。この箇所の中心的問題である「有分識」については、水野弘元『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』855 頁, 889-892 頁を参照されたい。水野博士の御指摘を勘案すれば、本来、大乗にとっては不明瞭であったパーリ上座部の「有分識」が徐々に滲透して MSU 玄, Tib. の形態に到りついたのではないかと思われるのである。
- 67) 共通項を見出しうるというのは、例えば、仮りに MS, C¹-C⁸ の段において、C⁵ の散文箇所および C⁶ の段を欠く仏のごとき形態が、より古い original な形態を保存していたとしても、本稿が他の共通箇所より見出した AS 本文の論述形態 A¹: A²=B¹: B²=C¹: C⁸ という基本形態はくずれえないということであり、仏のごとき形態によって逆にその形態の基本的なことが傍証されうるということである。
- 68) 荒牧典俊「摄大乘論の依他起性」『インド学試論集』IV-V (昭和 38 年), 29-67 頁。
- 69) 荒牧上掲論文, 37 頁。
- 70) たとえば、荒牧氏が提示する「まずチベット訳語から、藏・梵索引、辞書等の助けによりいくつかのサンスクリット対応語を見出す」という手続も、誤解されてしまえば、チベット訳が一様にみなされてしまう危険性を孕む。索引、辞書等も、厳密に言えば、対象とするテキストに順じてチベット訳者別に選択されねばならないであろう。特に、*sna dar* の翻訳も *phyi dar* の翻訳も一様に取込んだ Lokesh Chandra の辞書のごときは、あくまでも一応の目安にしかすぎない。
- 71) そもそも、チベット訳は、原則として一経論一訳であるから、かかる相違が意識

されないのである。しかるに、異った経論のチベット訳同士が互いに pararel passage を所有する場合には、同一原文に対する訳風の違いを指摘することができる。拙稿 “Asvabhāva’s Commentary on the Mahāyānasūtrālamkāra IX. 56–76”, JIBS, XX-1, p. 471; 「五種の修習に関する諸文献—和訳および註記—」『駒大仏論集』3号, 1–19 頁; 「〈清淨法界〉考」『南都佛教』37 号, 21–22 頁, 註 38–44 など参照。最後の拙稿では SAVBh (Municandra, bkra śis 訳) と BBhV (訳者不明) との訳風の相違をいちいち指摘した。

- 72) AS のチベット訳者, Jinamitra, Silendrabodhi, Ye śes sde の三人は、ともに MS のチベット訳者である。なお、この理由のほかに、AS は、かりに断片のみで伝えられているとしても、Asanga の著作として残されている唯一の原文であり、原文のスタイル上も重要視さるべきであると思われる。原文のスタイルも考えないとすれば、一体なにを模倣して原文を想定するといえるであろうか。また重要な術語に対しても AS はその手懸りを与える。たとえば、Ye śes sde は parivṛtti を多く gyur pa で訳す。従ってその原語が parivṛtti か parāvṛtti かはその訳のみでは決め難い。荒牧前掲論文, 55–56 頁ではなんの疑もなく “gshan gyur pa” が *āśraya-parāvṛtti とされるが、これも AS を手懸りとして考えねばならぬことは L. Schmithausen, *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasaṃgragani der Yogācārabhūmi* (Wien, 1969), p. 99, n. t において提示され、筆者もこれと同じ考え方であること、拙稿「〈三種転依〉考」『仏教学』2 号, 76 頁, 註 93 で述べた。
- 73) VGPV のこの箇所については、本稿第 2 章, IV, C⁷ を参照されたい。
- 74) 前註 65 参照。
- 75) 前節, C² (1) についての訳註を参照されたい。
- 76) 本稿序章, 註 16 の箇所参照。
- 77) MAVBh, Nagao ed., p. 17, 1.6 “tatraditah śāstra-śarīram vyavasthāpyate /” : 真「初立論体」: 玄「此中最初安立論体」: Tib. “de la thog ma kho nar bstan bcos kyi lus rnam par gshag ste /”. 諸訳については、山口益『漢藏対照弁中辯論』, 1 頁参照のこと。この śarīra について MAVT が “tac-charīram saṃkṣepaḥ piṇḍārthaḥ vāśrayārthena vā śarīram / yathā hi bāhyādhyātmikāyatānāśrayaḥ kāyah śarīram ity ucyate, evam yān arthān niścitya śāstraṃ pravartate te ’rthās tasya śarīram /” (Pandheya ed., p. 7. ll. 1–3) と説明していることは大いに参考るべきであろう。また YBh “śarīrārtha-gāthā-vyavasthānataḥ” (A. Wayman, *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*, p. 163) : 玄「建立體義伽他」(大正, 31, 363 頁上) の対応が認められるが、その Tib. P. ed., No. 5536, Dsi, 235 b⁶ “ḥdus

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

pahi don gyi tshigs su bcad pa rnam par bshag paho”は *lus* を示さないので、この場合の訳例とはならないが参考までに挙げておいた。*MAVBh* の場合は、そのチベット訳者が *MS* の場合と全く同じであること、*śarira* の意味が *MS* のこの場合に近似していることから、わずか一例ながら、かなりの根拠にはなりうると思う。

- 78) V. S. Apte, *PSED*, p. 910, col. 1, *śarira* の第2義。その用例に挙げられる *Kāv-yādarśa*, 1. 10 : “śarīram tāvad iṣṭārtha-vyavacchinnā padāvali”が極めて参考になりそうで、あるいは *śarira* なる用語には *kāvya* 文献の影響があるのかとも考えれるが、その方面の文献に疎く今確認する余裕がない。
- 79) 本稿序章、註 19 参照。
- 80) 本稿第2章、Ⅲの後半における *MSU* の考察を参照されたい。
- 81) 本稿序章、註 20 で指摘の武内論文参照。
- 82) 武内同上論文、91 頁。この論文を知りえたのは、既に再三触れた利府透秀君のお蔭である。
- 83) 武内同上論文、83 頁。しかし、武内教授が論拠とした *MSBh* チベット訳は極めて不完全なものである。本稿第2章、I の冒頭、および第2章、註51参照。
- 84) *MSBh* 真諦訳については、「第一」と「第二」は明瞭に意識されて用いられていること宇井博士御指摘のとおりである。この「第二」を「第三」と改めるなら、論証不可能に近い論証を必要とするであろう。
- 85) たとえば *MS* 本文 C³ の文参照。
- 86) *AKBh*, Pradhan ed., p. 62, II. 1-2.
- 87) *MS*, Lamotte ed., p. 8, II. 4-8. Lamotte の補った “*dan*” は D. ed. によって確認される。諸漢訳については、佐々木本、9 頁を参照のこと。
- 88) ただし「心」に相当する箇所を仏のみ「放逸心」とする。
- 89) 宇井『摄大乘論研究』246 頁。
- 90) 宇井上掲書、253-254 頁。
- 91) 宇井『印哲研』第 5, 5-13 頁参照。
- 92) *MS*, Lamotte ed., p. 28, II-10 : 佐々木本, 33-34 頁。なお片野道雄前掲書、109-113 頁参照。同書、112 頁、註 2 で記される偈については、それらの典拠のほかに『瑜伽師地論』卷十九（大正、30, 386 頁上）が加えられねばなるまい。「頌中所言心者、亦名為意、亦名為識」というから、三名同体的な考えがあったことは事実であろう。また、同偈については、第 4 句こそ異っているようにみえても、問題の性質からいって、『大毘婆娑論』卷七十二（大正、27, 371 頁中）の所引箇所も参照さるべきであろう。

- 93) *MS*, 佐々木本, 37 頁。この箇所については, 宇井『撰大乘論研究』433-434 頁参照。宇井博士は論述形態上から真を完全と指摘されるが、「不一不異」の義は真妄のごとき形態でない方がはっきり明示されうると思う。その *MS* 本文の和訳については, 片野前掲書, 132-133 頁参照のこと。ただし諸訳間の異同に関する言及は全くない。なおこの箇所の真の意義については, 上田義文『仏教思想史研究』新版, 97-98 頁で敍せられる見解に筆者も同調している。
- 94) 抽稿「唯識の学系に関するチベット撰述文献」『駒大仏論集』7 号, 250 頁, 237 頁参照。
- 95) すでに考察した「体(*śarira)」が, 「八識別体」や「八識体一」の「体」と同じとするなら, 「体」は *MS* にも説かれていることになるが, 「八識」に関してまで同種の言及は認められない。また, 心・意・識について *artha*=*śarira を問うことに限定すれば, 三者の *artha*=*śarira はそれぞれ異ったものとして説かれているわけである。
- 96) インド唯識思想史上で考察する場合には, まず「体」の原語がなんであったかという検討から始めねばなるまい。

第 2 章 *MS* 諸註釈における心意識説

前章においては, 可能な限り *MS* 諸註釈を離れ, *MS* 本文自体の論述形態の中で, 問題の passage を考察し, その関連箇所として本文 A—B—C の構成を論じ, その限定のうちで *MS* における心意識説を究明した。しかし, その教義上の詳細な点に関しては, 諸註釈の助けを借りることなしには, 恐らく理解も困難であろう。従って, 方法上あくまでも諸註釈を切り離す態度を取ったが, 以下本章において, 現存する *MS* の諸註釈, すなわち *MSBh*, *MSU*, *VGPV* の関連箇所を, チベット訳を底本として和訳し, 教義上の理解に資したい。和訳にあたっては, *MS* 本文に対すると同様の態度で臨むが, 本文に比して諸訳間にかなりの異同が目立ち, 特に *MSBh* 真諦訳が重大な問題を提起していることは既に言及したごとくである。本稿は, 諸註釈自体を研究の目的とするものではないゆえ, 訳註は最少限に止めるが, 真諦訳については, 宇井博士の研

究が重大な意義を持っている限り、論究を避けて通ることはできない。それゆえ、*MSBh*、*MSU* 両註釈の和訳を提示した後に、両註釈およびその諸訳の比較をも含めて、真諦訳の問題点を別に取上げてみたい。*VGPV*に関する抄訳を後置したのは、従来本格的に研究されることのなかったこの註釈には、いまだ決定的問題提起はなく、むしろ研究は今後に残されていると考えるが、現段階で一応の紹介を試みておきたかったからである。

なお、和訳として提示する箇所は、*MS* 本文 A—B—C 全段に対するものではなく、*MSBh*、*MSU* の場合は C¹—C⁸ 段に対する註釈の全訳、*VGPV*の場合は、更に相当箇所の抄訳である。上述した *MS* 本文の関連箇所について、心意識を教義的に理解するためには、この C¹—C⁸ に対応する箇所を取上げれば充分と判断したからにはかならない。

I *MSBh* 関連箇所の和訳

MSBh は *Vasubandhu* の註釈として伝えられるので、最も重視されるべきであるが、諸訳を比較すれば互いにかなりの増減が見られ、その original な形態を推測することは極めて困難である。一応チベット訳を基準に諸訳間の異同には触れるが、この際チベット訳が *Dipamkaraśrijñāna* (=Atīśa, 982–1054 年) の関与した、いわゆる *phyi dar* (仏教後期伝播期) に属す翻訳であることを忘れてはなるまい。特に original な形態を論ずる場合、この訳はあくまでも一応の目安を与えるにすぎない。諸訳間の異同は註で指摘するが、真諦訳にしかない文については、特に別出して論じたい。

なお、チベット訳のみ註釈の配列を異にし、本文 C¹—C⁸ 相当箇所に D 段をも含むため、特にこの場合に限り D 段も合わせて和訳提示した。しかるにこの *MSBh* チベット訳の註釈形態は、あるいはチベット訳完了後に生じた混乱かもしれないと思われる所以、あらかじめこの点に言及しておきたい。

以下に和訳して提示したものは、チベット訳どおりの註釈形態に従ったもの

であるが、それによれば *MSBh* チベット訳の註釈形態は、C¹—C²—C³—C⁴—C⁷—C⁸—D—C⁵—D という順序で示される。しかし、いずれの諸漢訳もこのような形態を示さない。漢訳三本はすべて、本文全体を適当な箇所で区切って挿入しつつ註釈を試みる形態をとっているので、かりに註釈の原本が配列上の順序を前後させていたとしても、それは恐らく挿入された本文の順序に従って変更されたであろうから、本文全体を挿入しない *MSBh* チベット訳の方があるいは original な形態を保存しているとも考えられる。しかし、D 段が C⁵ を介して前後に裁断されているのは、いかにもそこに混乱があったことを思わせる。それゆえ、ここで特に C⁴—C⁷、D—C⁵、C⁵—D の接続箇所を取出して検討してみる必要がある。

C⁴—C⁷ は染汚意という主題を介して自然に文脈が流れているようにみえるが、實際上は、C⁷ 中の文「なんらかのものを原因とする (*gañ gi rgyu can*) 意、および転識」において、「なんらかのもの」とは、心=アーラヤ識を指示していると解さなければ、註釈の意義が成り立たないと思われる。D—C⁵ の接続箇所においては、後者が「また、[染汚意が、] このように一般的に承認される (*prasiddha*) そのことを証明するものはなにか」という文で始まるので、この文が染汚意と直接関係しない D を本来受けていたのであれば、具体に主題を提示していないこの文は染汚意以外のことを含意していることになり全く文意をなさないことが知られる。C⁵—D における D 段の文「[菩薩は] 煩惱と所知との障害 (*kleśa-jñeyāvaraṇa*) を断じるために努力するから [それが] 彼らのために説かれるのである」も具体的な主題を提示していないから、このままでは C⁵ で証明される染汚意が菩薩のために説かれることになってしまい *MS* 本文の論述形態からみても全く意味をなさない¹¹。従って、チベット訳はなんらかの混乱によって、D 段の中に C⁵ が割込んだとしか考えようがない。それゆえ、我々は C⁵ 全体を C⁴—C⁷ の間に戻しさえすればよいのである。その結果、容易に C¹—C²—C³—C⁴—C⁵—C⁷—C⁸—D という本来の形態が獲得されるように

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

思われる。和訳は、前言のとおり、現行チベット訳のまま提示したが、筆者は、上記のように改められたものが、チベット訳の時点で用いられた original な形態だと想定している。

ただし、この混乱の原因をチベット訳完了以降に求めねばならぬという決定的証拠はなにもない。ただその傍証としては、Atīśa の有した原本自体がかかる混乱を示していたとは思われないこと²⁾、MSBh チベット訳の他の箇所においても翻訳後の欠落と思われる部分があること³⁾、更に最近の研究によってチベット訳写本が版本として刊行されるまでに種々の問題が介在したと予想しうること⁴⁾が挙げられよう。これらを総合して考えるならば、チベット訳としてちょうど表裏一葉分ほどの長さ⁵⁾をもつ C⁶ の段が、チベット訳写本として伝承されるうちに D 段に混入されたと考えるのが最も至当と思われるのである。いずれにせよ、この註釈順序の混乱は、MSBh チベット訳が、真諦訳を除く他の漢訳と共に C⁶ の段を欠くこと、および C⁶ 段中の註釈が達摩笈多訳と共に MS 本文 C⁶ の散文箇所ではなくその傍に示される順序に従っていること、以上の二点とは本質的に異った性格を有しているといわねばならない。

分節番号については前章のごとくであり、註釈に引用される本文については、引用符「」によって示す。

以下に、本文の場合同様、あらかじめ和訳相当箇所を諸版本により指摘しておく。

チベット訳：Dīpaṃkaraśrijñāna, Tshul khrims rgyal ba 訳、*Theg pa chen po bsdus paḥi hgrel pa* (*Mahāyānasamgrahabhaṣya*)，P. ed., No. 5551, Li, 150 a⁸–152 a⁹；D. ed., No. 4050, Ri, 128 a⁶–129 b²。

漢訳：真諦訳『摸大乘論釈』、大正 31 卷、158 頁上 18 行—159 頁中 20 行：達摩笈多訳『摸大乘論釈論』、同、274 頁上 28 行—275 頁上 16 行：玄奘訳『摸大乘論釈』、同、325 頁中 5 行—326 頁中 24 行。

C¹ また、「それは、心 (citta) ともいわれる」という〔その〕心こそアーラ

ヤ識であって、意と識⁶⁾との意味が異ったもの (*sna tshogs, aneka*) であると認められるように、この〔心の〕意味も異ったものであろうということが、このことによって説示される。

C² そのうち、(1)「等無間縁 (*mthuṇs pa de ma thag pa, samanantara-pratyaya*) の作用」をなすために、なんであれ、およそ直前に滅した識 (*rnam par śes pa gaṇ de ma thag par hgags pa ñid, yat samanantara-miruddhaṃ vijñānam*) であれば、意識 (*mano-vijñāna*) の原因となるから、それが一方の意 (*manas*) である。(2)「第二」とは、四つの煩惱 (*catus-kleśa*) によって染汚された意 (*kliṣṭam manah*) である。それ (=catus-kleśa) は、「有身見 (*sat-kāya-dṛṣṭi*)」、すなわち我であると執着すること (*mñon par shen pa, abhiniveśa*) と、それに基づく「我慢 (*asmimāna*)」、すなわち自分こそ勝れていると思うこと (*bdag ñid mthoḥo shes pa*) と、またその場合に、非実の我⁷⁾に対して渴愛する (*trṣṇā*)「我愛 (*ātma-sneha*)」と、それら三つの原因である「無明 (*ma rig pa, avidyā*)」とである。「無明 (*avidyā*)」とは無知 (*mi śes pa, ajñāna*) である。

C³ 「一方の基層によって生起され、第二のものによって染汚される」というその点に関して〔次のように言われる〕。直前に滅した識が意であると述べられていることによって、〔一方のものは〕すべての識が起る機縁を与えるもの (*avakāśa-dāna, skabs sbyin pa*) として、〔識の〕生じる基層 (*skye baki rten, utpatty-āśraya*) である。染汚した第二のもの⁸⁾は、雑染をなすものである。なぜなら、善心 (*kuśala-citta*) においても、我であると思う〔心が〕働くからである。「対象を識別する (*viśaya-vijñapti*) ゆえに識 (*vijñāna*)⁹⁾である。」

C⁴ 「等無間依 (*samanantara-pratyaya*)」の作用と、「思量 (*manana*) とのゆえに、意 (*manas*) は二種である」ということについて。そこで対象を把握する (*yul la ḥdsin pa, viśaya-grahaṇa*) 意味によって識であるものが、機縁を与える (*skabs ster ba, avakāśa-dāna*) 意味によれば、一方の意であり、我慢 (*ātma-māna =asmimāna*) などによる雑染 (*kun nas ñon moṇs pa, saṃkleśa*) の意味によれば、第

二の染汚意である¹⁰⁾。

C⁷ さらにまた、およそ染汚意なるもの¹¹⁾がなければ、なんらかのものを原因とする意、および転識 (*hjug paṇi rnam par śes pa*, pravṛtti-vijñāna) も働かないであろうと考察さるべきである。識が言われたことによって、第二の意¹²⁾もまた言われたことになろう。なんらかの原因によって滅した意であれば、それこそが意と述べられる〔資格を〕獲得するからである。

C⁸ また、この (=citta の) 語義解釈 (*ies paṇi tshig*, nirukti) についていえば、〔それは〕「多様な」種類の「存在の熏習種子 (dharma-vāsanā-bija)¹³⁾ によって」蓄積されたものを掌握するからである¹⁴⁾。そのうち、「多様な」種類とは、異った種類 (*rnam pa tha dad pa*, bhinnākāra) である。「存在の熏習種子 (*chos kyi bag chags kyi sa bon*, dharma-vāsanā-bija)」といいうのは、なんらかの原因にもとづく特殊な能力 (*rus paṇi khyad par*, śakti-viśeṣa) である。蓄積されたといいうのは、非常によく蓄積され集積されたといいう意味である¹⁵⁾。

D 「微細な知らるべきことがら (sūkṣma-jñeyā) を含んでいる (saṃgraha) から」といいうのは、それが微細 (sūkṣma) でもあり、知らるべきことがら (jñeyā) でもあるから、微細な知らるべきことがら (sūkṣma-jñeyā) であり、あるいは、微細な知らるべきことがらに属し理解し難いものだからである。声聞 (śrāvaka) は、すべての知らるべきこと (sarva-jñeyā) を知るために努めることなく、自己の利益のためにだけ、彼らは、粗大な (aūḍārika) 煩惱障 (kleśāvaraṇa) を、苦など (duḥkhādi) を知ることによって、断つのである。〔これに反し〕菩薩 (bodhi-sattva) は自己と他のものたちの〔利益のために努める〕のである。

C⁵ また、〔染汚意が、〕このように一般的に承認される (*grags*, prasiddha) そのことを証明するものはなにか。

「もしそれ (=染汚意) がないならば、

(1)不共無明 (avidyā āveṇīki) がないという過失になるであろう。」また、不共無明とはなにか。まだ対治 (pratipakṣa) の生じていないときに、眞実の智 (*de kha na nīd śes pa, tattva-jñāna*) に対して障害 (*sgrib pa, āvaraṇa*) をなすものである。それはまた、五識 (*pañca-vijñāna*) において相応するもの (*ladan pa, saṃprayukta*) ではない。その状態にあるもの (*de la gnas pa, tatratyā*) に対しては障害をなすことができないから〔であり〕、どこであれ、対治 (pratipakṣa) が起るところ、そこにこそ所治 (*vipakṣa*) も起るといわれるからである。〔不共無明は〕かの染汚していない意識¹⁶⁾ (*ñon moṇs pa can ma yin paḥi yid kyi rnam par śes pa, akliṣṭa-mano-vijñāna*) にもない。〔あるとすれば、その意識は〕染汚したものになってしまふからである。染汚していないものは、別に煩惱と現行するもの (*kun tu spyod pa, samudācara*) としては成立しえない。かくして、煩惱によって染汚したものとして意識を承認するならば、全く染汚したものとなってしまうゆえに、どうして施など (*dānādi*) の善心 (*kuśala-citta*) が生じえようか。それ (=煩惱) と相応するからである。また、善と共に働く *mthuṇs par hjug pa, saha-vartin* 意があるから、その場合に、それ (=善) は相応するでもあろうが、やはり染汚した意においては、対治分を引き出すのは正しくない。また、いかなる場合であれ、染汚意 (*kliṣṭa-manas*) と共に働く善心があるとするならば、その場合には、それ (=善心) によって引き出された対治分が生じたときに、他方が滅するから、この場合には誤謬 (*doṣa*) はないのである。

(2)¹⁷⁾ 「五つのものとの類似性 (*lha po dag daṇ chos mtshuṇs, pañca-sādharmya*)¹⁸⁾ と」〔ということについて〕。眼識など (*cakṣur-vijñānādi*) の五つに、眼など (*cakṣur-ādi*) の五つが俱有依 (*rten mtshuṇs pa, sahabhv-āśraya*) としてあるように、意識 (*mano-vijñāna*) においてもそれと俱有なる依 (*mtshuṇs par hbyuṇ baḥi rten, saha-varty-āśraya*) があるのである。

(4) 「定¹⁹⁾ の区別 (samāpatti-bheda) と」〔ということについて〕。そこに染汚意 (*kliṣṭa-manas*) があるので無想定 (asamṛjñi-samāpatti) である。〔無想定には〕そ

れ (=染汚意) があるからである。他方のもの (=滅尽定) にはそれ (=染汚意) がない。それが区別である。そうでなければ、両者には〔共に〕意識が現行すること (*kun tu rgyu ba, samudācāra*) がないのだから、区別がないことになろう。

(3) 「語義解釈〔と〕がないという誤謬になるであろう。」[ということについて]。およそ、次のように、思量する (*nar hdsin pa²⁰⁾) から意 (manas) であると語義解釈 (nirukti) がそのように言い表わされる根拠 (gshi) はなにか。直前に滅した六識 (*saḍ-vijñāna*) である識に対しては、上述のような〔語義解釈で〕言い表すことができない。〔その識は〕すでに滅してしまったものだからである。〔それゆえ、染汚意こそ思量という語義解釈の根拠たりうる。〕*

(5) 「無想なる (*āsaṃjñika*) 生の連続」を得ている間、「我執 (ahamkāra) がないという誤謬になるであろう。」というのも、その期間 (*dus skabs*) に、染汚意 (*kliṣṭa-manas*) がなければ、我執がないことになるからである²¹⁾。そうであれば、聖者 (ārya) によっても、〔無想天に生まれることは〕非難されえないであろうが、それは非難されるものにほかならないから、それゆえ、それ (=染汚意) は、そこ (=無想夫) にあるのだと理解すべきである。

(6) 「我執を伴ったものとしては」[とは、]施など (*dānādi*) を与える場合にも我執を伴ったものであること。また我執を伴ったものも、無明 (avidyā) なしには適切ではなく、無明はまた基層 (*rten, āśraya*) のないものではなく、基層もまた染汚意なしに、別なものがあるのでない。

D²²⁾ 〔菩薩は〕煩惱と所知との障害 (*kleśa-jñeyāvaraṇa*) を断じるために努力するから [それが] 彼らのために説かれるのである。

II MSU 関連箇所の和訳

MSU は玄奘訳とチベット訳に伝えられるのみであるが、*MS* 本文解釈上重要な意義を有する註釈であることが、ここで再確認されねばならない。宇井博

士は、玄奘訳による研究成果に基づき、*MSU* を Dharmapāla (護法) の先駆的唯識説を示すものとみなし、「一種の異説を知る資料」としては重視されたが、*MS* 本文 (Asaṅga) の原意を知る上ではむしろ警戒の態度をとられた²³⁾。しかし最近は、チベット訳によって、Dharmapāla の先駆説などというよりは、はあるかに *MS* 本文に忠実な註釈であることが判明しつつある²⁴⁾。更にチベット訳としての重要さを言えば、*MSU* が、Ye śes sde を含む、*MS* 本文と全く同じ翻訳者たちによって訳出されているということである²⁵⁾。この訳業は、*MS* のそれと共に、すでに *lDan dkar ma* 目録 (824 年) 中に記載されており²⁶⁾、それは両者 (*MS* と *MSU*) が互いに参照されながら訳出された可能性をも示唆する。しかも、*phyi dar* (仏教後期伝播期) に属す *MSBh* チベット訳と比べても、この *sīra dar* (仏教前期伝播期) に属す *MSU* チベット訳の方が、訳語・訳文ともに前者よりはるかに勝れているように筆者には思われる。*MSU* チベット訳が上述のごとく思想史的にも見直されようとしつつあるとき、このチベット訳としての利点はなにものにも換え難いものといわねばならない。

以下に、前例に準じ、和訳相当箇所を諸版本について指摘しておく。

チベット訳：Jinamitra, Śilendrabodhi, Ye śes sde 訳, dPal brtsegs 校訂, *Theg pa chen po bsdus paḥi bṣad sbyar (Mahāyānasamgrahopanibandhana)*, P. ed., No. 5552, Li, 240 b¹–243 b³ : D. ed., No. 4051, Ri, 196 a⁶–198 b³.

漢訳：玄奘訳『攝大乘論釈』、大正、31 卷、383 頁下 17 行—385 頁上 21 行。

なお、両訳を対照校訂したものとして、かなり杜撰なものではあるが、対照の便宜のために、筆者による校訂本の相当箇所も以下に指摘しておきたい。

Noriaki Hakamaya, “MAHĀYĀNASAMGRAHOPANIBANDHANA (III), Its Tibetan and Chinese Texts”, pp. 18–24²⁷⁾

玄奘訳は、チベット訳と註釈文の配列において異ったところがあるが、その配列の相違および版本における些細な相違については、上記筆者校訂本にゆずり、本稿ではいちいち言及しないことを了解されたい。和訳については *MSBh*

の場合に準ず。

C¹ 「それは、心 (citta)ともいわれる」というのは、〔アーラヤ識の〕同義語 (*rnam grā̄ns*, paryāya) を規定する (*rnam par bshag pa*, vyavasthāna) ものを、他の經証 (*lun*, āgama) によって提示するのである。

C² 「第二の染汚意 (kliṣṭam manah) で」というのは、有身見 (satkāya-dṛṣṭi) などの四煩惱と相応している (*mthuṇs par ldan pa*, samprayukta) からである。そこで、「有身見 (satkāya-dṛṣṭi)」とは、我 (ātman) と我所 (ātmiya) に執着すること (*mñon par shen*, abhiniveśa)。それに基づく「我慢 (asmimāna)」、すなわち、私である、我があると思って (*naḥo bdag go sñam du*, asmiṭy ātmēti) 高ぶること (*kleṇs*, unnati)。この二つがあれば、「我愛 (ātma-sneha)」が生じる。すなわち、我に対する愛着 (*bdag la dgab*, ātma-preman) である。それら三つの原因が「無明 (ma rig pa, avidyā)」である。〔無明とは〕無智 (*mi śes pa*, ajñāna) であり、明 (vidyā) の反対 (*mi mthun paḥi phyogs*, vipakṣa) である。「それ (=染汚意) は識雜染の基層 (vijñāna-samkleśāśraya)」なのであって、精神集中 (*mñam par bshag pa*, samāhita)・精神非集中 (*mñan par ma bshag pa*, asamāhita)・善 (dge ba, kuśala) などの状態 (*gnas skabs*, avasthā) においても、相違することなく (*hgal ba med pa*, avirodha), 現行する (*kun tu ḥbyuṇ ba*, samudācāra) からである。そうでなければ、善心 (kuśala-citta) において、どうして私であるなどと思う (*naḥo sñam*, asmiṭi) であろうか。

C³ 「一方の基層によって生起され」というのは、直前に滅した意 (samanantara-niruddham manah) によって〔生起されること〕である。「第二のものによって染汚されるのであって」というのは、四煩惱と相応して、我執 (ahamkāra) などの雜染がそれによってなされるからである。「対象を識別する (viśaya-vijñapti) ゆえに」というのは、〔識は〕対象の掌握として現れる (*yul ḥdsin par snaṇ ba*, viśaya-grahaṇa-pratibhāsa) から、識の語 (śabda) として成立すること。

C⁴ 「等無間 (samanantara) と思量 (manana) とのゆえに、意は二種である」というのは、語義解釈の規則 [のみ] によって [manas という] 音節 (*yi ge, akṣara, vyañjana*) を明瞭ならしめることはできないから、[それゆえ] 確定した意味 (*rnam par sgrub pa, viñapanā*) と語義解釈 (*ñes paḥi tshig, nirukti*) の両者によって [manas の] 語義 (*sabdartha*) を知るためである²⁸⁾。

C⁵ 論証なくして (*hthad pa med pa*) 他に説くことはできないから、染汚意を証明することに関して、理証 (*rigs pa, yukti*) を偈によって提示する²⁹⁾。

(1) 「不共無明 (avidyā āvenīki) と」などということについて。もしも染汚意がないならば、すなわち「それがないならば」、不共無明もないことになろう。「不共無明」は、真実の智 (*de kho na la śes pa, tattva-jñāna*) が生じる妨げをなす (*gegs³⁰⁾ byed pa, vighna-kāraṇa) 愚痴 (*gti mug, moha*) である、と以下に説明される³¹⁾。それ (=染汚意) は、五識 (*pañca-vijñāna*) においては生じない。その状態にあるもの (*de la gnas pa, tatrasya*) には対治 (pratipakṣa) がないからである。所治 (vipakṣa) があるところにこそ対治 (pratipakṣa) があるであろう。五識はそれ (=不共無明) を対治するものではない。それら [の五識] において見道 (*mthon bahi lam, darśana-mārga*) は生じえないからである。染汚していない意識 (*ñon moñ pa can ma yin paḥi yid kyi rnam par śes pa, akliṣṭam mano-vijñānam*) においても [染汚意は] ない。その煩惱の本質上、それは染汚したものになるからである。染汚した [意識] においてもない。それ以外の煩惱と相応することによって不共 (āvenīka) とは成りえないからである。その煩惱によって意識が染汚するのだと主張 (*dam bcaḥ, prati-JñĀ-*) すれば、[意識は] 完全に (*gtan du, atyantam*) 染汚したものとなろう。[そして]、その煩惱の特質 (*ñon moñ paḥi mtshan ñid, kleśa-lakṣaṇa*) と相応するから、施など (*danādi*) の心は善とはならないであろう。あるもののように、善心と俱有の (*lhan cig ḥbyun ba, sahabhū*) 染汚意 (*ñon moñ pa can gyi yid, kliṣṭam manah*)³²⁾ があるとするならば、そのような場合には、それとのみ相応するだろうが、他のものとは [相応し] ない。染*

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

汚した意識によって、その対治を実現する (*mīon sum du byed pa*, saṃmukhi-KR-) というのではなく。あるもののように、染汚意と俱有の善心があるとするならば、そのような場合には、それによって引き起された (*drans pa*, ākṛṣṭa) 対治が生じるから、所治は滅し³³⁾ [この場合は] 適切である。そうであっても、これはそれ以外の有身見などの煩惱と相応するから、不共 (āvenīka) とはなりえないのでないのではないか。すなわち不適切に規定されたことになろう。私は、他の煩惱と相応しないから不共と考えるのでない。ではどうしてか。他にはないからである。ちょうど、十八不共仏法 (*sans rgyas kyi chos ma ḥdres pa bco brgyad, aṣṭādaśā āveṇīkā buddhadharmaḥ*) の [不共 (āvenīka)] のように。[前に] 不共とは成りえないから³⁴⁾、と言ったが、それは他によって規定されたものに関連して誤謬を顧すためである (*brjod paḥi phyir, udbhāvanārtham*)。

(2) 「五との類似性」という、このことが成りたたない。ではどうしてか。*sun ḥbyin pa ste / su rnam par śes pa gaṇ she na*³⁵⁾ / [もし染汚意がなければ]、六識身 (*rnam par śes paḥi tshogs drug, ṣaḍ-vijñāna-kāya*) といってこれを承認し、それによって眼など (*cakṣur-ādi*) の五識 (*pañca-vijñāna*) と意識 (*mano-vijñāna*) とが同性質 (*mthun pa*) であるという、その承認されたこと (*klas blaṅs pa, abhyupagata*) が相違してしまう (*hgal, viruddha*)。[染汚意がなければ] 俱生依 (*lhan cig skye baḥi gnas, sahaja āśrayaḥ*) がないからである。他の典籍³⁶⁾ 中では、俱有のない識は決してありえないといわれている。[従って、五識と類似している意識にも俱生依がなければならない。] アーラヤ識が [意識の] 俱生依ではないのか。そうではない。[ここでは] 増上縁 (*bdag poḥi rkyen, adhipati-pratyaya*) を顧すものによって認められるからである。アーラヤ識 [は意識]³⁷⁾ の因縁 (*rgyulki rkyen, hetu-pratyaya*) なのである。ここでは、染汚意が増上縁を顧すものと認められる³⁸⁾。あるものたちは、心臓 (*sñīn, hrdaya*) にあるなんらかの肉体的なもの (*gzugs ci yaṇ ruṇ ba shig*) が、意識の俱生依であると言うが、彼らの [考える] そ [の肉体的なもの] は、ただの分別 (*vikalpa*) にすぎない。[意識がその肉体

的なものによっているならば】すべての意識は、あらゆる場合に計度 (*ñes par rtog pa, nirūpaṇa*) と隨念 (*rjes su dran pa, anusmarāṇa*) という二つの分別 (*vikalpa*) として〔も〕無分別 (*avikalpa*) なものとなってしまうであろう³⁹⁾。ちょうど肉体的感覺器官 (*rūpīndriya*) に依っている眼などの識 (*cakṣur-ādi-vijñāna*) のように。

(4)⁴⁰⁾「定の區別と」というのは、無想 (*asamjñin*) と滅尽 (*nirodha*) という〔二つの〕定 (*samāpatti*) 〔の區別である〕。染汚意のあるところ、すなわち、無想定 (*asamjñi-samāpatti*) において、それ (=染汚意) があり、滅尽定 (*nirodha-samāpatti*) においては、〔それが〕ないから、〔両者の〕區別がありうる。そうでなければ、その両者 (*gñi ga, ubhaya*) ともに、想 (*samjñā*)・受 (*vedanā*) が滅していることと、染汚した意識が現行しない [ことでは共通している] から區別がなくなるであろう。〔無想定は〕第四禪定 (*caturtha-dhyāna*) であり、〔滅尽定は〕有頂地 (*bhavāgra-bhūmi*) である〔という〕差異があり、また、〔前者は〕出離 (*ñes par khyuṇ ba, niḥsaraṇa*)、〔後者は〕静住 (*shi bar gnas pa, śānta-vihāra*) を欲している (*hdod pa, iṣṭa*) 〔という〕差異がある⁴¹⁾ から、無差異とはならないのではないか。そうではない。本質 (*rañ gi ḥo bo, svabhāva*) は異なるからである。その両者とも、心 (*citta*)・心所 (*caittā*) が滅してしまっているのにどんな區別があるというのか。これは經量部 (*mDo sde pa, Sautrāntika*) との決択 (*gtan la dbab pa, viniścaya*) であって、それと〔考え方が〕接近しているためである。そ〔の經量部〕は、不相應〔法〕 (*mi ldn pa, viprayukta-[dharma]*) を実体として存在する (*rdsas su yod pa, dravyato 'sti, dravya-sat*) と認めないから、定 (*samāpatti*) は一体どこで実体の異ったものになるであろうか。

(3) 「語義解釈 (*ñes tshig*) 〔と〕がないという誤謬になるであろう」ということについて。*ñes paḥi tshig* という〔本来の言葉〕が、〔偽ではシラブルの制限を受けて〕 *ñes tshig* 〔となっている⁴²⁾]。思量 (*ñar sems pa, manana*) のゆえに意 (*manas*) であるという語義解釈があるこの〔語〕は、染汚意がないとすれば、

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

一体なにに基づくであろうか。六識 (*ṣaḍ-vijñāna*) は、思量 (manana) のゆえに意 (manas) であるといわれるようなものではありえない。滅してしまっている (*hgags zin pa, niruddhatva*) からである。

(5) 「無想なる (*āsamjñika*) 生の連続に我執がないという誤謬になるであろう」ということについて。「無想なる (*āsamjñika*)」というのは、無想天の (*hdu śes med paḥi lha rmams kyi, asamjñinām devānām*) うちで心・心所が滅すること。そこにおける「生」とは、[そこに] 再生して結びつくこと (*ñin mtshams sbyor shiñ sbrel ba, pratisaṃdhī-bandha*)。その「連続」とは、それ以降続けて起ること (*rgyun du ḷbyuñ ba, abhikṣṇika*)。もしも、それに染汚意が認められなければ、我執はないものとなるであろう。[しかし] あらゆる煩惱を伴った生の連続に我執がないことはいまだ見られないことである。それだからこそ、それは聖者によって非難されるに値するのである⁴⁴。[また次のように]《生まれる瞬間に現前する (*mnoñ du gyur pa*) 意識を基層とする (*rten can*) 我執の引力 (*hphen pa, ākṣepa*) によって我執を伴う。我執がまだ断たれていないからである。ちょうど癲癇もち (*brjed byed dañ bcad pa*⁴⁹, *sāpasmāra*) などのように。》といふことも適切ではない。[基層は] 我執と共に (*ñar hdsin pa dañ bcas, sāhamṛkāra*) 滅してしまっており、癲癇なども心とは別に成立しないからである。我執の熏習 (*vāsanā*) は肉体の連続 (*lus kyi rgyud, kāya-samṭati*) において「あるというのも」正しくない。色蘊 (*rūpa-skandha*) にはそれ (= 熏習) がないからである。それゆえ、[無想天に生まれた] 一瞬以降、凡夫 (*pṛthagjana*) の生の連続には、我執なきものではないと、そのように説くならばそれが正しいのである。そこに、それと俱有の心である我執の基層があるとすれば、その場合には誤謬がないのである。

(6) 「我執を伴ったものとしては、[心の] すべての様相に (*rnam pa kun tu, sarvathā*) 適合できない」というのは、すべての様相において (*rnam pa thams cad du, sarvākāre*) 適切でないという意味である。[それが過失であるのは、現実には] 善の状態 (*dge bahi gnas skabs, kuśalāvasthā*) は施など (*dānādi*) においても、

我執を伴い、私が施こしをすると考える (*nar sems pa*) からである。我執を伴うことは無明 (avidyā) がなければ生じない。無明はまた心所 (caitta) であるから、基層 (āśraya) なしには生じない。染汚意のほかに、別の基層はない。善心は無明の基層として適切ではないのである⁴⁵⁾。

「染汚意がなければ、二つはなく」という〔うちの二つ〕とは、不共無明と、五との類似性とである。「三つは矛盾したものとなるであろう」というのは、定の区別と、語義解釈と、我執なき生との三つである。

先に説かれた、その不共無明を説明して、「常に、真実の義 (bhūtārtha) に入る心の妨げとなり (vighna-bhūta)」といわれる。〔その意味は〕真実なる対象を見るなどを妨げることである。一方 (=不共無明) があれば、他方 (=真実の智) は生じないからである。「あらゆる時に現れているもの、それが」というのは、善と不善と無記との状態 (kuśalākuśalāvākṛtāvasthā) においてもまといつく (*rjes su hōrel, anubandha*) という意味である。

C⁷ 「アーラヤ識を別にして、第三の心の体は認められない」というのは、あたかも、意 (manas) という語 (śabda) の体 (*lus, *śarira*) が直前に滅した識 (samanantara-niruddhaḥ vijñānam) であり、識 (vijñāna) の語の〔体〕が六識 (saḍ-vijñāna) であるように、それと同様に心 (citta) という語にとって、〔アーラヤ識より〕別の体は認められない (*mi dmigs*) ということ⁴⁶⁾。この〔心という〕能詮 (brjod pa, abhidhāna=śabda) にとって、体がないことはありえない。これ (=心) は〔意と識の〕同義語 (paryāya) に属するものでもない。意と識との二つの語の所詮 (brjod par bya ba, abhideya) は異っているからである。ここで、語の体として認められるものが所詮 (abhidheya) である。それゆえ、アーラヤ識が、心という語の所詮 (=心という語によって表示される当体) である。

C⁸ どうしてか。転識 (*hjug paḥi rnam par śes pa, pravṛtti-vijñāna*) によって包括されている「存在の (chos kyi, dharma)」、「多様な」すなわち異った種類の (*rnam pa tha dad pa, bhinnākāra*)、特殊な能力をもった (*nus paḥi khyad par can, śakti-*

viśeṣa) [熏習] 種子 ([bag chags kyi] sa bon, [vāsanā-] bija) によって」「集積された (kun tu bsags, ācita)」, すなわち蓄積された (gaṇ bar byas pa, nicita) ものだ「からである (phyir, upādāya)」。[からである (upādāya) とは], それを機縁となし (sgor byas śin) 基盤となし (brten nas) という意味であって⁴⁷, 心の語がそこで働く原因を示すのである。

III 諸註釈、特に真諦訳の問題点

ここで諸註釈とはいっても、実質上は *VGPV* を除く *MSBh*, *MSU* 両註釈のみを指す。従来諸学者によって問題にされたのは、この両註釈の範囲を出す、過去の研究と絡めて問題点を論ずる場合には、一応この両註釈に限定して論及するのが妥当と思われるからである。両註釈とはいっても、諸訳が必ずしも一致しているわけではなく、殊に真諦訳は別本と考えてもよい程であり、とりわけ宇井博士はそこに真諦訳の特徴を看取し、しかもそれを他訳よりも、*MS* の著者 Asaṅga および *MSBh* の著者 Vasubandhu の真意により近いものと主張されたわけであるから、本節では、特に真諦訳を中心に両註釈の問題点を考察してみたい。

まず、本稿で終始関心を払ってきた問題の passage を含む C⁷ 段に対する両註釈の検討から始めたい。すでに提示した *MSBh* および *MSU* の和訳中 C⁷ の段において、チベット訳に対する筆者のおよその理解は示したわけであるが、特に *MSBh* チベット訳の場合は、本来この直前に置かれていたはずの C⁵ がなんらかの原因で後置されたのに伴い、この文にも、あるいはその混乱が波及したとも考えうるから、チベット訳をそのまま信用するわけにはいかないであろう。従って、以下に改めて *MSBh* の諸訳を比較して問題点を指摘することにしたい。ここでは、比較の便宜上、まず真諦訳を除く諸訳を比較した後、真諦訳の問題点を取上げることにしよう。

引用にあたっては、対照の便宜上、諸訳文を(1)と(2)との二文に分つ。

Tib. : (1) *gshan yañ gañ ñon moñ̄ pa can gyi yid de med na / gañ gi rgyu can yid dañ h̄jug pañ̄i rnam par šes pa yañ h̄jug par mi h̄gyur ro // shes lta bar byaño //* (2) *rnam par šes pa smos pas yid gñis pa¹⁸⁾ yañ smos pa ñid du h̄gyur te / rgyu gañ gis yid gañ hgags pa¹⁹⁾ de ñid yid ces brjod pa thob pañ̄i phyir ro //* (P. ed., 150 b⁸–151 a¹)

笺：(1)以見，意及転識，以阿梨耶識為因，生故，心体余処不可得。(2)仏説，識者即是次第滅意所撰，由彼識滅已說為意故。(大正，31，275 上)

玄：(1)心体第三，若離阿賴耶識，無別有性。由此為因，意及転識，皆得生起見取。
(2)転識當知，亦即取第二意。所以者何，彼將滅時，得意名故。(大正，同，326 中)

まず、(1)の文について考察しよう。チベット訳からは、両漢訳にみられる下線部分を想定することは全くできない。ただ，“*gshan yañ gañ ñon moñ̄ pa can gyi yid de med na*”とあるチベット訳文がなにかの混乱に起因するとすれば、文脈上対応するこの箇所にそれらしき文があったはずだと推測しうるにすぎない。これに続くチベット訳“*gañ gi rgyu can*”は、笺「以阿梨耶識為因」：玄「此為因」に対応するから、恐らく原文はいずれも同一で，*yad-dhetukamなどとあったであろうことがほぼ確実に想定できる。この yad が玄奘訳・チベット訳ではそのまま訳出され、達摩笈多訳では意味をとて「阿梨耶識」と意訳されたのだと思われる。この箇所の註釈は C⁷ の段、とりわけ問題の passage を説明する役割を担うわけであるから、yad が ālaya-vijñāna を指していたと解するのは当然なことであって、達摩笈多訳は明瞭にそのことを示している。玄奘訳も文脈上「此」が「阿賴耶識」を指示することは、その先行する前文によって明らかである。ただチベット訳文のみ，“*gañ*”がかかる意味を担うことを許さないのは、先行する前文が混乱したためにすぎないと筆者は考える。もし混乱がなければ “*gañ*” は “*ñon moñ̄ pa can gyi yid* (kliṣṭa-manas)” しか受け得ないから、染汚意を原因として、意 (manas) や識 (vijñāna=śad-vijñāna=pravṛtti-vijñāna) が起ることになり、「第三の心の体」は染汚意だということになってしまふ。これでは「第三の心の体」が ālaya-vijñāna にほかならないという MS 本文 C⁷ 段の意には到底そぐうことはできない。「第三の心の体」を

「第二体」とし、それを染汚意と解する真諦訳でさえ、その体が *ālaya-vijñāna* にほかならないとする点では、この箇所のチベット訳のごとき理解を示さないのである。筆者は、その前文の混乱をチベット訳完了後にみると、前言のごとくであるが、もし混乱を生じた元凶と思われる C⁵ を、本来の正しい位置と想定される C⁷ の直前へ移動しうると仮定して、その場合の接続箇所である C⁵ の末尾のチベット訳に注目すると、そこには C⁷ 冒頭の文と類似した “*ñon mons pa can gyi yid med na gshan med de*⁵⁰⁾ /” なる文が認められる。この文が、後に C⁵ 段が D 段に割込んだ際に、なんらかの痕跡を留めて C⁷ の一部として残ったか、あるいは C⁵ の移動の結果 C⁴ と C⁷ が直結し、そのために C⁴ 末尾に影響されて C⁷ の冒頭にあったはずの “*kun gshi rnam par śes pa*” が消去されたのではないかと考えられる。それゆえ、この箇所のチベット訳は、これを論拠になにか決定的判断が導かれるような価値をもたぬといわねばならない⁵¹⁾。また、これが、かりにチベット訳了後の混乱ではなく原本どおりの形態を伝えるものだとしても、その原本は Atiśa の入蔵（1041 年頃）より推して 11 世紀中葉の将来本と思われ、しかもかかる混乱を示す原本を漢訳以上に信頼すべき根拠がないことは、チベット訳について指摘したことと事情は全く同じである。

以上の考察を踏え、筆者は(1)の文中における問題の箇所に関しては、チベット訳に基づく理解を放擲する。従って、チベット文 “*gshan yan gan ñon mons pa can gyi yid de med na*” に当る箇所を、両漢訳に従って、笈「心体余処不可得」：玄「心体第三，若離阿賴耶識，無別有性」のごとき理解の方向へ読み改めてみたい。この際、*ālaya-vijñāna* が原本にあったかどうかが問題となるが、恐らく玄奘訳のごとく、この語は示されていたであろう。達摩笈多訳に相当語がないようにみえるのは、*yad-dhetukam を含む文を前出させ、その *yad を「阿梨耶識」と訳してしまったために、訳文として後置されることになった文中には「阿梨耶識」を重複して明示する必要がなくなったためと考えられる。また、玄奘訳中の「第三」も達摩笈多訳にはないので、本来ありえたかどうか

問題となるが、これも充分な論拠を欠くため決定は極めて困難である。ただ真諦訳のように「第三」に全く関説しない理解が育まれる背景には、「第三」に相当する語が本来なかったと仮定する方が、この箇所をめぐる情況説明には都合がよいと言えるに過ぎない。この「好都合」という全く便宜上の理由によることは甚だ心許ないが、筆者は一応達摩笈多訳を探る。その上で、両漢訳がともに *MS* 本文の表現に類似することから、*MS* 本文の相当箇所チベット文より “*gsum pa*” を除去した “*kun gshi rnam par śes pa ma gtogs par sems kyi lus mi dmigs te /*” を導き、これを先のチベット文における “*de med na*” の前に配置し、 “*gshan yan gan ñon moṇs pa can gyi yid*” を消去する。かくすれば、「アーラヤ識を別にして、心の体は認められない。それがなければ、それ (=アーラヤ識) を因とする…」と読み両漢訳と同じ意味を示すことになろう。“*de med na*” を残すのは、チベット文が “*hjug par mi hgyur*” と呼応して、両漢訳とは異った否定的表現を取っているからである。しかし、漢訳にこだわらず、しかもチベット訳完了後の混乱の可能性が大きいとみるならば、“*gshan yan gan ñon moṇs pa can gyi yid de med na*” 中の下線部分を “*kun gshi rnam par śes pa*” に変えるのが最も穩当と言うべきかもしれない。かく変更するだけで「さらにまた、およそアーラヤ識なるものがなければ、それ (=アーラヤ識) を因とする…」となり、文意は基本的には同じものとなるからである。しかし、この場合には、「心の体」に関する直接の言及が *MSBh* チベット訳にはなかったことになるであろう。ただし、この箇所については、論拠不確実なチベット訳についていくら詮索を重ねたところで結局は推測の域を出るまい。真諦訳を除く限り、達摩笈多訳・玄奘訳によって、アーラヤ識=心を原因として意と識 (=転識, *pravṛttivijñāna*) が働いているとみるのが最も確実なことと思われる。これは、*MS* 本文のみから導いた結果と矛盾するものではない。

さて、これに続く後半の文(2)については、諸訳間にほぼ一致がみられ、問題なきがごとくであるが、筆者にとって不明なことは、「識が言われたことによ

って、第二の意もまた言われたことになろう」との言及がなぜ必要であったかという点にある。Lamotte 教授は、これに關して「ここで著者は、第二の意によって、Vaibhāṣika の manas, manodhātu など、すなわち去ったばかりの六識の意を指示する⁵²⁾」と説明している。それは確かにその通りであろうが、しからばなぜ「第二の意」と限定したかの説明とはならない。もし、manas や manodhātu の意を指すだけであれば、「第二」ということは恐らく不要なはずであり、事実、達摩笈多訳は「第二」に相当する語を示さない。「第二の意」が直ちに「第二の染汚意」を指すとは限らないが、MS 本文中では——勿論、文脈を無視しては言いえないことはあるが——単に「第二」によって染汚意を意味する場合もみられるほどであるから、「第二」という限定はかなり重要な意味を持つと解されるであろう。しかし、もしこの意味の限定を強度に盛込んで「第二の意」を「第二の染汚意」と解するなら、文脈上、染汚意が samanantara-niruddham vijñānam (直前に滅した識) にほかならないこととなり、新たな側面を強調する「第二の染汚意」の存在はほとんど無意味となろう。これは、意の新たな側面の存在を論証しようとした MS 本文の意図を全く無視するものである。しからば、「第二」という限定に、かかる意味ではなく、アーラヤ識=心を原因として働く意 (=染汚意) と識 (=六識) の中、後者の識において伝統的な意 (= samanantara-niruddham vijñānam) が含意されていることを言おうとしたなら、むしろ「第二」は読むものを惑わすにすぎず、「第二」という限定の必要性も恐らく理解困難となろう⁵³⁾。かかる意味では、「第二」を欠く達摩笈多訳が最も妥当な線を提示しているように思われる。しかし、この場合、もはやチベット訳も混乱を含まない箇所に属するから、玄奘訳と共に、その原文には「第二」に相当する語があったことは疑いを入れない。それゆえ、「第二」はあくまでも問題として残りうることを忘れてはならない。

意に關しては、わずかな相違であっても意外に大きな問題を提起するのは、本来伝統的な教義体系においても「意 (manas)」が確固とした位置を占めてい

ないことによるのかもしれない⁶⁴⁾。伝統的に固定しているかにみえる教義においてすらそうだったとすれば、そこへ更に新たな「染汚意」が盛込まれた場合、意に関して、註釈者あるいは翻訳者の、自分なりに納得した理解が披露される可能性が増大することは充分ありうるであろう。不安定な意 (manas) の意味を、かりにも不明なまま註釈したり翻訳したりするはずがないからである。かかる理解が以上の三訳においても微妙な差異となって現れていると考えられるが、これら諸訳に更に真諦訳を突き合せれば、事態ははるかに複雑な様相を呈する。以下に、先に示した三訳と対応する真諦訳を引用することにしよう。この場合、MS 本文の真諦訳も参照する必要があるので、本文を合せもつ真諦訳そのままの形態で引用することにしたい。

論曰。尋第二体、離阿梨耶識、不可得。

釈曰。第二識、縁第一識、起我執。若離第一識、此識不得起。故知、有第一識、今成就第二識、為頤第一識故。

論曰。是故、阿梨耶識成就為意。依此以為種子、余識得生。

釈曰。(イ)離第一識、無別識體為第二識因及生起識因。(ロ)仏說心名、此名目第二識。仏說識名、此名目六識。仏說意名、此名目第一識。何以故、第二識及生起識、若前已滅後識欲生、必依第一識生及能生自類故、說名意根。(大正、31、159 a-b)

これを、先の三訳と対照するなら、実際に対応するのは後半の註訳であり、前半は真諦訳独自のものである。そして後半の註釈(イ)(ロ)が先の三訳中の(1)(2)にそれぞれ対応するが、他訳の笈「阿梨耶識」：玄「阿頬耶識」：Tib. “*kun gshi rnam par śes pa” に相当する語が「第一識」、笈玄「意」：Tib. “yid” に相当する語が「第二識」と訳されている点に、真諦訳の特徴をみることができよう。これは真諦の意訳であろうが、真諦訳においては、「第一識」がアーラヤ識、「第二識」が染汚意の訳語として用いられていることは、他の用例に照しても明白なことである⁶⁵⁾から、(イ)の文は他訳と異なるわけではない。むしろ「第一識」と「第二識」をかく理解すれば、(イ)の真諦訳は、まさしく、「アーラヤ識以外に他の心の体(識体)があつて、染汚意の原因となつたり、転識(生起識、

**Mahāyānasamgraha* における意識説心

pravṛtti-vijñāna) の原因となったりするのではない」という意味になり、他訳よりも明瞭にアーラヤ識と染汚意および転識の関係を述べていることになろう。しかも、真諦は他の箇所で「第一識或名質多 (citta)⁵⁶⁾」と述べているから、この「第一識」のうちにアーラヤ識=心の意味も含まれていると考えができる。とすれば、これは先の諸訳の検討の結果と矛盾するものではない。

しかし(口)の文は、先の三訳と一応の対応を示しながらも、かなりの相違を呈している。この際、まず気をつけねばならないことは、この箇所における心と意が通常の意味と逆になっていることであろう。すなわち、本文中の*siddham cittatvena を「成就為意」と訳した⁵⁷⁾ために、この註釈箇所でも「意」が通常の心を表し、その結果「心」が通常の意を意味しているということである。従って、註釈中の、一見、心=第二識、識=六識、意=第一識であるかにみえる文も、実際には意=第二識、識=六識、心=第一識と読み変える必要がある。かく解すれば、先に挙げた「第一識亦名質多」なる文とも、第一識がアーラヤ識、第二識が染汚意という解釈とも矛盾しないですむ。その上で、「第二識及生起識、若前已滅後識欲生、必依第一識生及能生自類故、説名意根」の文に眼を転ぜば、この文は次のごとく解しうる。すなわち「染汚意 (kliṣṭa-manas) と転識 (pravṛtti-vijñāna) とが直前に滅してしまい、その直後にその両者が生じようとするとき、それらは、必らずアーラヤ識によって生じ、同時に〔染汚意と転識が〕自らの同一性を保って現れる〔基盤となる〕から、意根 (mana-indrya =manas=mano-dhātu) というのである」と説明していることになる。しかも、これは、真諦訳でいえば、MS 本文「依此以為種子、余識得生」の説明であるから、アーラヤ識=心を因縁 (hetu-pratyaya) とし、意根を増上縁 (adhipati-pratyaya) として「余識」すなわち染汚意と転識とが働くといっていることになりますまい。しかば、明確に染汚意が言及されていることになるから、これと対応していた先の三諸中、チベット訳・玄奘訳にみられた「第二の意」を染汚意の意味で考え直す余地はありうるようと思われる。また、この箇所の真諦

訳については、アーラヤ識が意識の因縁であり、染汚意が意識の増上縁であるという MSU の註釈も参照されるべきであろう。

以上決定的な結論はなにも導けなかつたが、諸訳が互いに対応する箇所については、様々な問題が絡みながらも、それらを一応失われた原典に対してあくまでも等価とみなして斟酌する必要があることだけは提示したと思う。しかるに、真諦訳にしかない文については別な対処の仕方が選ばれねばなるまい。先に引用した真諦訳中、前半の註釈は、かかる観点から、再検討してみる必要があるであろう。真諦訳は、MS 本文を二段に分け、その後者に対して(1)(2)の箇所の註釈を配置する形態をとっているが、この(1)(2)は先の三訳における(1)(2)に対応する箇所であるから、(1)(2)は本来二段中の後者のみではなく、二段を合せた本文、すなわち MS 本文 C⁷ 全段に対する註釈であったと解されねばならない。従って、この前半の註釈箇所は、註釈形態上からみれば、同一本文に対して別箇の註釈が重ねられた中の、その前者ということになるのである。しかも、この註釈箇所が他訳に認められないことを考え合わせるならば、恐らくそれは真諦自身による加筆とみてよいであろう。しかし、筆者が加筆という理由のもとに、それが考慮に値しないとか、誤りだなどと言って切り捨てにするつもりは毛頭ない。むしろ逆であって、加筆と思えばこそ、その理由がなにに由来するか慎重に考えてみる必要があるといわねばならない。今、筆者が加筆とみる真諦訳の文それ自体は、極めて明瞭で、「第一識」「第二識」も、先にみたと同様な意味で厳密に使い分けられ、これを勝手に「第三識」などと書き改めることは許されない⁵⁸⁾。しかも、「染汚意 (=第二識) はアーラヤ識 (=第一識) を対象として我執を起し、しかもアーラヤ識なしには、染汚意は起りえない。それゆえ、アーラヤ識があつて染汚意が成立するというのは、ほかでもなくその当のアーラヤ識を表わそうとするためである」という文意は、もしこれが本稿で問題とした passage に対する直接の註釈でないとすれば、MS 本文自体、あるいは他の唯識文献⁵⁹⁾中にも見出しうる極普通の意味と言ってよい。しかし、

この文が現行の真諦訳のように、問題の passage の註釈として挿入されたとすれば、事情は一変する。その結果は、宇井博士が既に明らかにされたごとくである。しかも、宇井博士は、恐らくこの真諦訳も原本どおりの形態とみなされたであろう⁶⁰⁾から、それを加筆とみる筆者は、博士と全く逆の判断をとったことになる。かかる同一箇所に対する異った判断は、そのいずれが正しいかを直接論証できるといった性質のものではない。要は、いわゆるの状況証拠がどちらの判断を支持するかに頼るしかないであろう。

そこで、筆者は状況証拠を固めるために、本稿で取上げた *MSBh* 関連箇所中より、全く真諦訳にしか認められない文、および他訳に対応文がありながら真諦独自の表現をとっている箇所を探上げ、それを以下に列挙した後、いささかの検討を加えてみたい。それぞれの引用文末尾には対応の便宜のために、所在箇所のほかに筆者の分節記号を付す。

- ①「此三異相云何。」(大正, 31, 158 上 20 行, C¹)
- ②「復有，意能作正生識依止，與現識不相妨。(此二為識生緣，故名為意。) 正生者名識。此即意與識異。」(同, 158 上 23 行—26 行, C²⁽¹⁾)
- ③「此欲界阿陀那識。」(同, 158 上 28 行, C²⁽²⁾)
- ④「諦實因果心迷（不解）。」(同, 158 中 3 行, C²⁽²⁾)
- ⑤「此染污識，由依止第一識生，由第二識染汚。」(同, 158 中 6 行—7 行, C³)
- ⑥「此無明依止，若離阿陀那識，無有別體。」(同, 158 下 27 行—28 行, C⁵)
- ⑦「此心是無明所依。於三性中，此心屬何性。由染污故，屬有覆無記性。何以故，有染污故。云何有染汚。」(同, 159 上 9 行—12 行, C⁶)
- ⑧「不了無我境，故起我執，由我執起我愛我慢。此四惑一切恒起。」(同, 159 上 13 行—15 行, C⁶)
- ⑨「界以生性為義。……第二識所起惑亦爾。依止細故，非不善。是生死因故，亦非是善。」(同, 159 上 17 行—26 行, C⁶)
- ⑩「此染污心，三性中八定無想定無想天處，恒生不廢。」(同, 159 上 27—28, C⁶)
- ⑪「第一識或名質多。……仏說第一識亦名質多。」(同, 159 中 12 行—20 行, C⁸)

以上 11 例中、他訳と対応する箇所でありながら訳風の異ったものとしては、⑤と⑥の 2 例、部分的に対応箇所をもつものとして⑪の 1 例があるのみで、他

は全て真諦訳にしか認められないものである。⑦—⑩は、MS 本文 C⁶ に対する註釈であって、最古の仏陀扇多訳にもない箇所である⁶¹⁾から、それが一つの original な形態を示すとすれば、MS 本文の訳中にこの箇所を有する、仏陀扇多訳以外の他訳、および MSBh としてもこれに対する註釈をもつ真諦訳は、それぞれの original な形態としての増広段階を示しうるであろうから、この箇所は到底単なる加筆として片付けることはできない部分である。しかるに、他は真諦独自の色彩で塗り込まれているわけであるから、状況としては加筆の可能性が強い部分である。もっとも④の例は、例えば TVBh にも “karma-phala-satya-ratneśv ajñānam⁶²⁾” とあり、「不解 (ajñāna, 無知)」の説明として、むしろ一般的な解釈を補ったものと思われる⁶³⁾。そこで、以上 11 例中、残った①②③ 3 例について真諦独自の色彩が確認され、しかも、それが本稿第 1 章を中心に考察した MS 本文自体（真諦訳も含む）の論述形態にそぐわないものだとすれば、それらが真諦による加筆であったとの状況証拠を固めることができよう。

まず①であるが、これはそれに先行する文と共に考察されねばならない。先行する文は「阿梨耶識及意、見此二義不同。心義亦應有異。」とある。これと対応する訳によれば、この文は「心こそアーラヤ識であって、意と識との意味が異ったものであると認められるように、この〔心の〕意味も異ったものであろう」ということを表すはずのものであるが、真諦訳は全くこののような意味とはならない。この真諦訳を MS 本文の形態を念頭に置いて解釈するためには、相当の困難を伴うこと、宇井博士の解釈⁶⁴⁾を参考されれば了解頂けることと思う。他の箇所ではそれなりの首尾一貫性を保っている真諦訳から判断すれば、筆者は、むしろこの箇所には欠漏があったのではないかと考えたい気もする。仮りにもし本来「阿梨耶識即名為心。識及意、見此二義……」などとあったものが下線部分を欠落したと想定すれば、「此三異相云何」は、心・意・識三者の相違を問うこととなり、これはむしろ、MSBh 真諦訳に基づいて以下の MS

本文の論述を「明心意識」とみる普寂の理解に接近する。しかし、かく解釈し
うとしても、それが MS 本文自体の論述形態に合致しないことは、既に考
察した。ましてや、現行の真諦訳のままであれば、以下の MS 本文は、ア
ーラヤ識と意と心の三者の相違を提示する形態をとることとなるが、これは到底
MS 本文自体の形態に添った説明とは言い難い。先行する文の不明瞭さと相俟
って、この「此三異相云何」には加筆の可能性が強いように思われる。

②は、先行する文に、*samanantara-niruddham vijnānam* によって意を説
明する、諸訳と一致する文を有し、その後「復有」としてこの文が続くが、そ
の中で「正生識依止」が強調されること、宇井博士御指摘のごとくである⁶⁵⁾が、
そのため他訳と一致する文中に、真諦訳のみは「二」を有することとなる。し
かも、文末で、「此即意与識異」というのは、明らかに①を予想しているから
であって、①に加筆の可能性があれば、ここにも同じことが指摘できよう。

③は、明らかに真諦独自のものとして注目されているものである⁶⁶⁾。これは、
染汚意をアーダーナ識と解していることが明白な文であるが、かかる用例がイ
ンドの初期唯識文献に見出すことができず、かえって、真諦の影響を受けた地
論宗・攝論宗にその用例が多く認められることは、真諦もしくはその系統でこ
のような考えが伝えられ加筆された可能性を示唆しているであろう⁶⁷⁾。そして、
この際、例えば同じ真諦訳『阿毘達磨俱舍釈論』などに比して、地論宗・攝論
宗で重要視されたものほど訳風が自由になっていることを忘れてはなるまい⁶⁸⁾。
⑥も他訳と対応する文でありながら、他訳からみて「染汚意」とあるべきとこ
ろを「阿陀那識」としているのは、やはり同様の状況があったと想定せざるを得
ない。⑤、⑪もこれに準じて類推されるべきであろう。

以上の状況を念頭に、ここで再び、先の真諦訳の問題箇所に立戻ってみよう。
その文自体は、先に指摘したように、「第一識」「第二識」という用語のほかは、
とりたてて真諦独自とみなすべき要素はないかもしれないが、註釈形態上は不
自然な感を免れない。もし、それゆえに、これが加筆混入したものだとすれば、

逆にその加筆文中の「第一識」「第二識」という独自の用語のために、むしろ本文の字句が影響を蒙って本来「尋第三体」とあったものが「尋第二体」と訂正されたとは考えられまいか。従ってその訂正は、本文を合せもつ *MSBh* 真諦訳にのみ現われ、本文が独立したものにおいてはそのまま「尋第三体」が保存されたとみなしうるのではないだろうか。かかる推測が穿ちすぎだとしても、加筆の可能性が充分考えられる限りは、少なくとも、その箇所が逆の訂正に論拠を与えることはないと思われる。

以上で、*MS* 本文 C⁷ に対する *MSBh* 諸訳を中心に、真諦訳の問題点にも言及した。しかし、問題になるのは、真諦訳ばかりではなかったし、その諸訳間に示される微妙なずれは、この C⁷ の段に関し、*MS* 本文の論述形態から直接導きうる理解以上に明哲な理解を提供することを困難にしている。この困難の中から、諸訳を満足させる唯一の解釈を取付けることはまず不可能であろうが、ここで一応先の諸訳から基本的に得られる解釈を整理しておきたい。真諦訳を除く諸訳の(1)および真諦訳の(イ)が、*MS* 本文 C⁷ の前半「アーラヤ識を別にして、第三の心の体は認められない。それゆえ、アーラヤ識が心そのものとして成立する。(*citta-śarīraṃ tṛtīyam anyatrālaya-vijñānān nōpalabhyate / tasmat siddham ālaya-vijñānaṃ cittatvena /)」の解釈であり、それは次のような意味であったと理解される。「アーラヤ識を別にして、心の体 (citta-śarira) は認められない。それがなければ、それ (=アーラヤ識) を原因とする意 (manas), および転識 (pravṛtti-vijñāna) も働かないであろうと考察さるべきである。」と。この意味で諸訳を統一的に考えるためには、チベット訳のみを訳了後の混乱とみて訂正しさえすれば他訳は同趣意と解することができる。*MS* 本文 C⁷ の後半「その一切種子から (あるいは、それを種子となすものから) 意と識とが起るのである。(*tat-(sarva-)bijakād mano vijñānam ca pravartate)」に対する註釈が、真諦訳の(ロ)、他訳の(2)であって、これには一致させ難い多くの問題が残るが、およその意味は次のとく解しうるものである。「識 (vijñāna) が言われることに

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

よって、(第二の) 意 (manas) も含意されている。直前に滅した識 (=意, *samanantara-niruddham* *vijñānam*=*samanantara-niruddham manah*) こそ意にはかならないからである。」と。これがあくまでも本文の註釈であるという点より考えれば、註釈中の「識が言わることによって」とは本文中の識を指していることになるが、真諦訳・達摩笈多訳がその箇所を「仏説」としていることにより判断すれば、伝統的に解釈されている識を取上げて、そこに自己の主張を盛り込もうとしたとも解しうる。その主張が強く前面に出れば、意も単に伝統的解釈に止まらず、第二の意すなわち染汚意 (*kliṣṭa-manas*) をも含意しなければならない。そこに主張の最も弱い達摩笈多訳から最も強い真諦訳までの差異が現れることになったのかもしれない。このような違いはあるとしても、特に本稿で問題とする *MS* 本文 C⁷ の前半の文について、*MSBh* 諸訳が「アーラヤ識、アーダーナ識に継ぐ第三の心の当体は、究極的にはアーラヤ識にはかならない」と解する筆者の見解を積極的に保証することはないにせよ、一つとしてそれに否定的論拠を提供するものはないように思われる。

さて、同じ箇所を *MSU* 両訳によって検討してみなければならない。両訳中、玄奘訳によった Lamotte 教授は、それを筆者とは異った意味に解釈されているからである。以下に両訳の必要な部分のみを列挙して検討してみたい。

Tib. : ji ltar yid ces bya bahi sgraḥi lus ni hgags ma thag pahi rnam par śes pa yin la / rnam par śes pahi sgraḥi ni rnam par śes pa drug po dag yin pa ltar sems shes bya bahi sgraḥi lus gshan ni de ltar mi dmigs so // (P. ed., 243 a⁶⁻⁸)

玄：如、意声説染汚意無間滅意、識声則説六種転識、如是、心声、離彼二種、無体可得。(大正, 31, 385 上 10 —13 行)

Lamotte 教授は、このうちの玄奘訳によって仏説を二度試みられたわけであるが、特に「如是、心声、離彼二種、無体可得」の仏説には苦心の跡がみられる。最初は “ainsi le 《pensée》 ne pourrait rien désigner que ces deux choses [: Mental et connaissance-en-acte, s'il ne désignait pas la connaissance-réceptacle].” と訳し⁶⁹⁾、次には “[Si la connaissance-réceptacle n’

existait pas, faute d'une troisième catégorie], le mot *Citta* ne pourrait désigner que ces deux choses, [à savoir le *Manas* et les *Vijñāna*].”⁷⁰⁾ と訳し変えている。二度の訳において根本的理解の変更は認められないが、後者が一応決定的なものであろうから、それによれば、Lamotte 教授は、「如是、心声、離彼二種、無体可得」を「[もし第三の範疇⁷¹⁾を欠くためにアーラヤ識が存在しないならば] 心という語は二つの物〔すなわち意と識〕しか指示できないであろう」と理解したことになる。玄奘訳中の「離彼二種」を重視して、しかもその二を意と識を指すと理解すれば、かく解釈する以外に方法がないことは筆者も認めざるを得ない。しかし、そのために漢文自体の読みにかなりの無理が強いられていることは否めない。筆者には、この箇所の玄奘訳がチベット訳と根本的に異った原本に基づいていたとは思われず、従って先に提示した玄奘訳中の下線部分は玄奘の補いとみている。それゆえ、「離彼二種」を必要以上に重視すべきではないと考える。

そこで、共通していたと想定される原文を次に示そう。カッコ内に示したものは、所釈の MS 本文と想定されたものを、必要上書き加えたものである。

*“(citta-śarīraṁ tṛtiyam anyatrālāya-vijñānān nōpalabhyata) iti yathā manah-śabdasya śarīraṁ samanantara-niruddhaṁ vijñānaṁ vijñāna-śabdasyāpi ṣad vijñānāni tathā (or evam) citta-śabdasyānyat śarīraṁ nōpalabhyate /”

かく想定しうれば MSU は、まさしく本文の意を忠実に解釈したものと思われるから、anyat は本文の anyatrālāya-vijñānāt を意識してそれと同じ状況を指しているとみうる。それを玄奘は「離彼二種」と補ったのであろうから、この場合の「彼二種」は、ālāya-vijñāna に準ずるものを感じているとみなければならない。かかる状況で、「二種」が心と意を意味していると解せば、心の体は意と識以外のものではないことになり、本文とは全く離反してしまうからである⁷²⁾。ālāya-vijñāna に準ずるもの「彼二種」といったとすれば、それは C 段に先んじる A 段の ālāya-vijñāna, B 段の ādāna-vijñāna を指して「彼

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

二種」と言ったとしか考えられないのではあるまいか。とすれば、この *MSU* 玄奘訳はまさに筆者がいわんとする *MS* 本文の論述形態を、わずか三語で示唆していたといえよう⁷³⁾。この際、意と識とは、心における śabda と śarīra の関係を示唆する純然たる比喩と解すべきであろうと思う。

IV *VGPV* 関連箇所の和訳および解説

VGPV は著者名も訳者名も知られず、ただチベット訳としてのみ保存されている *MS* の註釈である⁷⁴⁾。しかも、その第1章の結尾を欠く部分に対する註釈でしかないが、それにもかかわらず、70葉を前後する長さをもつ詳細な註釈である。もし、第1章の結尾部分を欠くことが、その不完全性を示すなら⁷⁵⁾、かりに *VGPV* が完全な形で伝えられていれば、我々は *MS* に対する龐大な註釈を所有したことになったであろう。現行の *VGPV* が不完全な形態を示すか、あるいはこの形態において完了していたのかは、なお考察の余地が残されているように思われる。

VGPV を用いた従来の最も詳しい研究としては、高田仁覚氏のものを置いて他に知らない⁷⁶⁾。この高田氏の研究も、ごく最近教えられる機会をもったにすぎず、あるいは他にも *VGPV* 自体を研究対象とした業績が報告されているのかもしれないが、筆者寡聞のために、かかる業績を知らない。その点の了解を得た上で、以下 *VGPV* についていさかか言及を加えたい。

ところで、あくまでも本文自体を中心とした文献解読を狙いとする本稿において、このような素性の知れない文献をあえて取上げることは、あるいは正鶴をえないと指摘されるかもしれない。しかし、*VGPV* がインドの唯識思想史の展開の中で生まれたものであること、および、*MSBh* や *MSU* のように漢訳として伝えられなかったことから、研究の当初より中国仏教史上の解釈を離れて、直ちにインド仏教史の流れに添った理解を行使しなければならないという利点は大いに活用すべきであると思われる。

VGPV のむしろ煩瑣ともいえる論述形態はかなり後代の成立たることを推測させるが、以下の和訳においても示されるように、心・意・識に関する諸説も、単に末註的ないしは玄学的興味から披瀝されたものではなく、『大毘婆沙論』との対比において、その典拠が確認されるものであり、やたら素性の知れない文献ではあるまいと思われる。

上述のごとく、この *VGPV* はチベット訳者も知られないのであるが、*lDan dkar ma* 目録中に *MS*, *MSU* に引続いて列挙される *Don gsan ba bsdus pa* が、恐らくこの *VGPV* を指すと考えられる⁷⁷⁾ので、*lDan dkar ma* 目録成立（824年）以前にすでに訳出されていたことは確実視されよう。しかば、少なくともそれよりも数十年遡ったところに *VGPV* の成立下限を求めることができるであろう。

また、チベット訳の面で、この *lDan dkar ma* 目録記載の事実を考えれば、*MS*, *MSU* の訳者の一人である *Ye śes sde* と接近した年次の訳者が *VGPV* のチベット訳に関与していたことになり、更に想像を逞しくすれば、*Ye śes sde* その人が、この翻訳にも無縁ではなかったかもしれない。実際に訳例が *MS* および *MSU* に接近している例としては、*MS* 本文 A¹ に引かれる第二の經証偈を挙げることができる。*MS*, *MSU* のチベット訳と、*MSBh* のそれとでは、その偈の訳し方が異っていたが⁷⁸⁾、*VGPV* はその第一句を “chos kun sa bon thams cad pa⁷⁹⁾” と訳し、前者に一致する。チベット訳としては、*Atiśa* が関与した *MSBh* の新しい訳よりも、むしろこの *VGPV* の方が重視されるべきであろう。

VGPV の唯識文献としての価値は、別途に更に詳細に検討されねばならぬことであろうが、一部は先に指摘した高田氏の研究によって充されているであろう。氏は、特にその先の研究⁸⁰⁾で、アーラヤ識設定の思想史的意味を多くの文献によって考察されたわけで、かなりの部分が既に抄訳されている。しかも、筆者が以下に提示しようと思う箇所はその一部分に含まれてしまうので、

あるいは氏の抄訳と重なる部分があるかもしれないが、筆者は全く観点を変え、できるだけ重複を避けて *MS* 本文の論述形態の理解に資する箇所を集中的に取出してみたい。従って、*MS* 本文 C 段の註釈箇所⁸¹⁾に限定し、中でも特に問題の passage を含む C⁷ および C⁸ の註釈に集約して和訳を提示するであろう。和訳の途切れた箇所には一行空きで解説を挟み、それを数回繰返す形態をとる。分節記号はこれまでの例に準ずる。

まず、アーラヤ識・アーダーナ識に対する言及を、〔大乗に〕特有の同義語を述べ終った (*thun moṇ ma yin paḥi rnam grāṇs brjod pa rdsogs so*) と結んだ⁸²⁾後、心 (citta) が声聞乗にも共通する通常の主題として取上げられる。

C¹ 共通のことがらを主題として (*thun moṇ gi dbaṇ du mdsad nas, sādhāraṇam adhikṛtya*)、「それは、心ともいわれる」などという。そこで、特に、こ〔の心〕があるということを、大乗に属する(a)あるものは、八識身 (*rnam par śes pa bṛgyad kyi tshogs, aṣṭa-vijñāna-kāya*) 〔全体〕が心・意・識という語彙 (*sgra sbyor, nighaṇtu*) に対応している〔と考え〕、(b) あるものは、心という語は主としてアーラヤ識のみに対応し、意という語は染汚意に対応し、識という語は六識に対応している〔と考える〕。声聞乗 (*ñān thos kyi theg pa, śrāvaka-yāna*) に属するものは、この語は三つとも、主として六識に結びついていると述べ、これら〔三つ〕の語義解釈を区別する場合でも、次のように述べる⁸³⁾。(1)集積するから心である (*sogs pas na sems so, cinotīti cittam*)。思量するから意である (*rtogs pas na yid do, manuta iti manah*)。認識するから識である (*rnam par śes pas na rnam par śes paḥo, vijñātīti vijñānam*)⁸⁴⁾。(2)また、時間上の区別 (*dus kyi bye brag, adhva-bheda*) であって、未来であれば心、過去であれば意、現在であれば識である⁸⁵⁾。(3)また、作用上の区別 (*byed paḥi bye brag, kāritra-bheda*) であって、遠くに趣くものが心である。先 (以前) に趣くものが意である。なぜなら、すべての存在は意を先とするもの (*yid snon du hgro ba can, manah-pūrvaka*) と説かれているからである。

再生 (*ñin mtshams sbyor ba, pratिसम्भवि*) の作用の区別によれば、識である。行 (*hdu byed, सम्पर्कः*) の縁 (*rkyen, प्रत्ययः*) によって識があると説かれているからである⁸⁶⁾。(4)また説き方の区別 (*bstan paḥi bye brag*) であって、界 (*khams, द्वातुः*) を説く場合には心である。七心界 (*sems kyi khams bdun, सप्ता चित्त-द्वातुवाहः*) と説かれているからである。処 (*skye mched, आयतनः*) を説く場合には意である。意処 (*yid kyi skye mched, मना-आयतनः*) と説かれているからである。蘊 (*phuṇ po, अस्त्रः*) を説く場合には識である。識蘊 (*rnam par śes paḥi phuṇ po, विज्ञान-अस्त्रः*) と説かれているからである⁸⁷⁾。(5)また不相応 (*ldan pa ma yin pa, विप्रयुक्ता*) に属する名 (*miñ, नामान्*) の区別である⁸⁸⁾。(6)また単に語 (音声) が異っているにすぎない⁸⁹⁾。〔などと以上のように〕言うのである〔が〕、それらすべては適切なものではないのである。

このように諸説を結び、以下にそれら諸説を論破⁹⁰⁾した後、声聞乗の説を生かした形で、大乗のものたちの見解が次のように叙せられる。

(a)⁹¹⁾〔心・意・識が、声聞乗の六識身とは異なり〕八つすべての識身 (*rnam par śes pa brgyad car*) に対して言われる場合は〔次のごとくである〕。アーラヤ識は集積する (*sogs pa, चिनोति*) ものであるから心 (*citta*) であり、染汚意 (*kliṣṭāmanas*) は対象 (*don, अर्थः*) を思慮する (*sems pa, चेतयति*) ものであるから心 (*citta*) であり、六識身 (*ṣaḍ विज्ञान-काया*) は多様なもの (*sna tshogs, चित्रा*) を観念対象とする (*dmigs pa, अलम्बते*) から心 (*citta*) である。また八識身ともに、等無間の意味 (*mtshuṇs pa de ma thag paḥi don, समानान्तरार्था*)、あるいは思量の意味 (*rtogs paḥi don, मानान्तरार्था*) によって設定された観点からいえば、意 (*manas*) である。また八識身ともに、対象を箇々に識別する (*yul so sor rnam par rig pa, विशया-प्रतिविज्ञाप्ति*) という意味からいえば、識 (*vijñana*) である。

(b)⁹²⁾ 主要な点についていわれる場合には (*gañ gi tshe gtsor bya ba deḥi tshe ni*),

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

集積性のゆえに (*sogs paḥi phyir, ācitatvāt*), また多様性のゆえに (*sna tshog paḥi phyir, citratvāt*), また対象の思慮性のゆえに (*don sems paḥi phyir, artha-cintanatvāt*), アーラヤ識のみが心 (*citta*) であるが, 他はそうではない。なぜなら, [主要な観点に立てば, 他の識には, 以上に述べた] 三つの原因がありえないからである。常時 (*dus rtag tu, nitya-kālam*) に明瞭な様相 (*gsal bahi rnam pa*) において, 慢心する (*rlom pa, māna*) ゆえに, 染汚意のみが意 (*manas*) であるが, 明瞭であるゆえにアーラヤ識でもなく, 連続が絶たれる (*rgyu hchad pa*) ゆえに他の諸識でもないのである。多様な局面において明瞭な様相を有するものであるゆえに, 転識 (*hjug paḥi rnam par śes pa, pravṛtti-vijñāna*) のみが識 (*vijñāna*) であるが, 不明瞭であるゆえにアーラヤ識でもなく, 多様でないゆえに染汚意でもないのである。そこで, 主として (*gtsor*) 心に基づいて「[それは] 心ともいわれる」と言うのである。また区別的観点から (*khyad par ḥid du na*) [その] 根拠 (*khūns*) を「世尊が『心と意と識』と説かれたように」と言うのである。そこで, 主として, 心がアーラヤ識にほかならないと示されるであろう。

C² 意を区別して説くために (*khyad par du bstan paḥi phyir*), 「そのうち, 意は二種である」と言うのである。「等無間縁 (samanantara-pratyaya) の作用によって〔識活動の〕基層となるから (āśraya-bhāvatvāt)」というのは, 附随的一般的に (*shar la spyir*), その世俗的な意 (*yid kun rdsob pa, sāṃvṛta-manas*) を説き示すものである。またここでは, まさしく六〔識〕より過ぎ去った直前のもの〔すなわち意〕が意味されるが, [意は識と] 相互的関係においてあるのではない。〔意は〕俱有のもの (sahabhū) でもあるからである。実質 (*dños po, vastu*) を示すために, 「第二の染汚意 (*kliṣṭa-manas*)」と言うのである。「四煩惱 (kleśa)」ということについていえば〔次のごとくである〕。アーラヤ識に対して我であると執するから「有身見 (*satkāya-dṛṣṭi*)」である。我であると執されたそのことによって高慢となる (*kheṇs par ḥgyur ba, unnati-gamana*) から「我慢 (asmimāna)」である。なにかによって高慢となればそのなかに執着する (*mñon par shen pa,*

abhiniveśa) から「我愛 (atma-sneha)」である。それらすれどもまた無明 (*ma rig pa, avidyā*) から変ったものであるから「無明」である。「それは、識雜染の基層 (vijñāna-saṃkleśāśraya) である」というのは、六識 (*rnam par śes pa drug, ṣaḍ-vijñāna*) すべてにとどても、〔染汚意が、それら六識の〕有漏 (*zag pa dañ bcas pa, sāsrava*) たることの基層である、という意味である。「雜染 (saṃkleśa)」という語は、有漏 (*sāsrava*) の同義語 (*paryāya*) だからである。生雜染 (*skye bahi kun nas ñon moñ pa, janma-saṃkleśa*) のごとし。そうでないならば、無覆無記 (*ma bṣgribs la luñ du ma bstan pa, anivṛtāvyākṛta*) の生がどうして雜染でありえようか。意識と関連してこそ、〔雜染の基層を〕説明しようという〔気持〕を起こす理由もありうるのであって、〔雜染の基層は〕等無間 (*samanantara*) とは共通したものではないから（すなわち大乗に独自のものであるから），〔それとは別に〕まさしく雜染の基層が始めて説かれたのである⁹³⁾。

以上の註釈中、本稿の意図からみて我々の注目をひくのは、MS 本文 C² に対する註釈すなわち意の説明に入った箇所で、意の第一の意味である等無間の説明が附隨的一般的説明として扱われているのに反し、第二の染汚意は、實質 (*dños po, vastu*) を示すものとして詳細に論究されている点である。この論究中には識雜染の基層 (*vijñāna-saṃkleśāśraya*) としての染汚意が、単なる等無間縁とは共通しない大乗独自の局面において強調されていることが看取されよう。更に論述は、MS 本文 C³—C⁶ を追いながら、広範な教義的背景のもとに染汚意を中心にして展開されるが、これを結ぶのが「附隨的論述が完了した (*shar la hoñs pa rdsogs so, avasitaḥ prasaṅgaḥ*)」という句であることは、充分注目されてよい。MS 本文の主要な文脈は C¹ から C⁷ へ流れそれを C⁸ で受け、そこに A¹ : A² = B¹ : B² = C¹ : C⁸ という対応が見出されるというのが、筆者の考える MS 本文の論述形態であった。主として本文自体の形態から、その分析を試みた筆者の考えは、図らずもここに傍証を得たことになろう。すなわち、C¹ と C⁷ の

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

間を連結する C²—C⁶ がこの *VGPV* では附隨的論述 (prasaṅga) とされているわけで、それはまさに筆者の分析と一致する。本文自体の形態に注目してむしろ註釈を従にした筆者の考えが、最も後代の註釈によって傍証されたことは、いわば皮肉な結果であるが、筆者の文献研究の方向は、序章でことわったとおり、まさしく本文の論述形態から出発したものであり、この傍証をあらかじめ用意した上で逆に論述を進めたものではないことはここに明記しておきたい⁹⁴⁾。その意味でこれは方法的には傍証以上のなものもありえない。

さて、あくまでも傍証にすぎないと承知した上で、*VGPV* を更に積極的に利用してみたい。C²—C⁶ が形態上附隨的論述だとしても、それは内容的にも二次的なものであることを意味しない。C²—C⁶ の中心主題が染汚意であり、それが内容的にいかに重視されているかはすでに指摘したとおりである。しかし、形態上も内容上も、最も主要な主題は、アーラヤ識こそ心 (citta) であるという点にある。*VGPV*において、この主要点がどう処理されているかは、先に紹介した *MS* 本文 C¹ に対する註釈箇所を再び読みなおしてもらえば了解頂けると思う。この *MS* 本文 C¹ が附隨的論述 C²—C⁶ を飛びこえて *MS* 本文 C⁷—C⁸ に形態上直結するわけであるが、それに対する *VGPV* は次のとおりである。

(附隨的論述が完了した。)

C⁷ [次に] 本来の問題 (すなわち心) を主題として (*dkyus ma ñid kyi dbañ du mdsad nas*) 「第三の心の体 (citta-śarīraṃ tṛtīyam)」と言うのであって、教説の観点からいえば (*bstan pañi sgo nas*)、「第三」ではないが、論述の観点からいえば (*bśad pañi sgo nas*) [第三] なのである。「アーラヤ識を別にして」というのは、手懸りとなる独自の根拠 (*hjug pañi rgyu mtshan thun moñ ma yin pa*) を主題として説かれたものである。「心 (citta)」というのは、識 (vijñāna) とは別な意味を表わしているのである。なぜなら、[心とは、世尊によって]「心と意と識」と

〔説かれた〕この句 (*tshig, pada*) の中の一部 (*phyogs geig, eka-pradeśa*) だからである。たとえば、「完成された意 (*bsgrubs paḥi yid*)⁹⁵⁾」というのと同様である。まさにその論拠 (*gtan tshigs*) のゆえに、意もまた別な意味を表わしているのである。識というがごとし。その成立したアーラヤ識は、なにを目的とするのか (*cir dgos, kiṁ prayojanam*)。それゆえに「その一切種子 (*sarva-bijka*) から意 (*manas*) と識 (*vijñāna*) が起るのである」と言う。

C⁸ 今や、「多様な存在の熏習種子によって」などということによって、その独自の根拠 (*rgyu mtshan thun moṇ ma yin pa, asādhāraṇa-nimitta*) を示すのである。多様性 (*sna tshogs nīd, citratva*) と思慮 (*sems pa, cintana*) とは、〔大乗〕独自のものである⁹⁶⁾から、〔声聞乗では〕いまだ提出されたことがない (*ñe bar ma bkod, anupanyasta*)。心 (*citta*) という語が心や心所 (*sems las byuṇ ba, caitta*) や心不相応 (*sems daṇ ldn pa ma yin pa, citta-viprayukta*) などというものに結びつけられる場合には、共通の根拠 (*rgyu mtshan thun moṇ, sādhāraṇa*) に依っているのである。「また、なぜ」というのは大乗独自の処置の仕方⁹⁷⁾ (*rnam grāṇs, paryāya*) を示すものである。

ことさら、解説を試みる必要はないと思うが、本稿で最も問題とした、「心の体 (*citta-śarīra*)」を修飾する「第三 (*tr̥tiya*)」について、教説の観点から (*bstan paḥi sgo nas*) ではなく、論述の観点から (*bśad paḥi sgo nas*) 「第三」であると註釈していることが注目される。*bstan pa* と *bśad pa* が対に用いられるようなサンスクリットを筆者は想定しないが、この場合は、恐らく、たとえば、*tr̥tiyam dhyānam* などのように伝統的教学体系において確定している序数を *bstan paḥi sgo nas* といい、他方問題の「第三の心の体」のように、論述の文脈において決定される序数を *bśad paḥi sgo nas* といったのではないかと思われる。この理解が正しいとすれば、これは、本稿のごとく、この「心」が、第一のアーラヤ識、第二のアーダーナ識に対する第三の心を指すとする解釈の傍

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

証となりうるであろう。しかるに、真諦訳の「第一識」「第二識」のような序数の使われ方、あるいは識と意とに対する第三(心)のような考え方は、むしろ *bstan paḥi sgo nas* の線上に留まることになろうかと思われる。

- 1) 本稿第1章、IIに示したMS本文D段参照。D段はアーラヤ識・アーダーナ識が声間に説かれず菩薩にのみ説かれる理由を示すのを目的としている。
- 2) その原本が現行のごとくであれば、Atiśa自身も、上に示したごとき順序によって理不尽な理解をしていたことになるが、彼ほどの人がかかる事態を当然のこととして受け入れたとは思えない。
- 3) *MSBh*, Tib. P. ed., No. 5551, Li, 221 a⁵ の間に、MS, Lamotte ed. の分節番号で VIII-22 から X-27 までの本文に対する註釈を欠いており、両端がいずれも中途半端な形態で切れていることを示唆している。
- 4) 木村隆徳「Kamalaśīla 作金剛經広註の敦煌出土チベット写本」『印仏研』24-1, 237-241 頁：上山大峻「エセイデの仏教綱要書」『仏教研究』32-33号, 27-29 頁参照。敦煌写本により、現行入蔵版本に混乱のあることが指摘されている。
- 5) P. ed. によれば、151 a⁵-152 a² の長さとなる。
- 6) P. ed., D. ed. とも “yid kyi rnam par śes pa” とあるが、漢訳三本により、“yid dan rnam par śes pa” と読む。
- 7) Tib. は “mi bden paḥi bdag” なるも、漢訳は三本とも「実無我」とする。恐らく asad-ātman などとあった asat を漢訳は非存在の意に解し、Tib. は真実でない意に解したために生じた相違と思われる。
- 8) Tib. “gñis pa”：真「第二識」：笈玄「第二染汚意」。
- 9) 「識」に相当する語、諸漢訳に欠く。
- 10) 本来はこの後に C⁵ が続いていると思われる。
- 11) Tib. “gaṇ ḥon moṇs pa can gyi yid de”. かかる語は諸漢訳中に認められない。おそらく、文の配列の混乱のために Tib. 訳に生じた誤りと思われる。本章、IIIの初めの箇所を参照されたい。
- 12) 本章、III中に問題点として別出して論じる。後註 48 参照。
- 13) D. ed. “chos kyi bag chags kyi sa bon”. P. ed. は “chos kyi,” を欠く。
- 14) Tib. “gaṇ shin ūe bar len paḥi phyir”. これは甚だおかしい訳と思われる。漢訳からみるとこれは本文の引用らしきみえるが、MS本文 Tib. とはなんの関係もないごとくである。しかるに、本稿第1章、註 62 の箇所で想定したような本文が、ここでも考えうるなら一応の解決が与えられる。すなわち、この Tib. はかの本文

“*ācatatām (or nicitatām) upādāya” の訳であったと考えれば、原文が相違していたのではなく、Atiśa の訳が異っていたためとの説明がつくのである。“gan” は ācita あるいは nicita の訳語としてはありうるであろうし，“ñe bar len pahi phyir” も upādāya を訳したものと考えうる。しかし原文がそうだったとすれば、Tib. 訳はよく理解して訳されたとは言い難いであろう。このままで Tib. を読めば、恐らく「満たして取るから」という意味になるだろうが、これでは citta の説明にはなるまい。この不明瞭な Tib. 訳は、かえって先のごとき原文があったことの傍証となるのではないか。従って和訳も、かかる原文を想定して、単に「蓄積されたものだからである」とするのが妥当と思われる。

- 15) Tib. “gan shin shes bya ba ni śin tu gan shin bsags shes bya bahi don to //”：笈「聚集者，密合積聚一搏相故」：玄「所積集故者，是極積聚一合相義」。原文が異なっていたとは思われないが、それぞれに妥当する原語を確定することは筆者には困難である。真はこれを含む一段の記述を全く異なった形態で示す。
- 16) 諸漢訳中にこれにあたる語は認められない。しかし、次に染汚している意識においても染汚意が成立しないことを言うのであるから、ここでは染汚していない意識について染汚意がないと述べる Tib. の方が論理的であるように思われる。なお、宇井「成唯識論の性質及び…」『印哲研』第 5, 76 頁参照。
- 17) これ以下は、MS 本文 C⁵ の散文箇所からの引用ではなく、偈からの引用と思われ、そのために(3)と(4)の順序も入れ変わったようにみえるが、これは混乱ではなく、偈による限りこの順序の方が自然なのである。偈の引用のため、以下 Tib. は 7 シラブルを保存しているが、Ye śes sde 訳の MS 本文における偈とは訳し方を異にしていると思われる。
- 18) MS, Tib. が “ḥdra ba” であったのに対し “chos mtshun” と訳しているが、原文が異なっていたのではあるまい。前者とは異り、ここでは “chos” を考慮して sādharmya を当てたが、その論拠があるわけではない。
- 19) 抽稿 “Nirodhasamāpatti—Its Historical Meaning in the Vijñaptimātratā System —”, JIBS, XXIII-2, pp. 1084-1074 参照。
- 20) 真「了別」：笈「念（自身）」：玄「能思量」。原文は共に同じで、“manuta iti manah” などとあったと想定されるので、Tib. は ḥar sems pa とあるべきものが誤って写されたのか、あるいは manute を Atiśa が “ḥar ḥdsin pa” と訳したかのいずれかであろう。
- 21) D. ed. “ḥar ḥdsin pa med par skye bar ḥgyur ro //” なるも P. ed. により下線部分を除去す。

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

- 22) 本来は、これまでの C⁵ を介入させずに、先の D 段末尾へ直接連なっていたと思われる。なお、本章、註 1 の箇所を参照されたい。
- 23) 宇井『撰大乗論研究』22-26 頁。
- 24) 本稿序章、註 15 参照。
- 25) Colophon に曰く、“*rgya gar gyi mkhan po* Dsi na mi tra *dañ* / Si le ndra bo dhi *dañ* / *shu chen gyi lo tsā ba ban de* Ye śes sdes bsgyur ciñ shus te *gtan la phab pa* / *dge sloñ dPal brtsegs kyis shus te gtan la phab paḥo* //”。MS のチベット訳者と全く同じ三人によって MSU が訳されたことを知りうると共に、dPal brtsegs が後にその校訂にあたったことも知りうる。このことによって、Ye śes sde は、*IDan dkar ma* 目録の編纂（824 年）に関与した dPal brtsegs より早期に活躍した人であることが分る。Ye śes sde については、拙稿「*Saṅs rgyas gtso boḥi rgya cher hgrel pa*—解説および和訳—」『駒大仏紀要』35 号、1-22 頁および「*Bhavaśaṃkrāntisūtra*—解説および和訳—』『駒大仏論集』8 号、3-4 頁参照のこと。
- 26) S. Yoshimura, “The Denkar-Ma, An Oldest Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons”（芳村『インド大乗仏教思想研究』所収），p. 61, No. 622 として記載される。MS は直前の No. 621。目録成立年代に関しては、上註指摘の拙稿中、後者、3 頁、註 11 を見られたい。
- 27) 『駒大仏紀要』33 号に所収。
- 28) Tib. “*nes paḥi tshig gi tshul gyis te / yi ge mi manā par byas paḥi phyir ro / rnām par sgrub pa dañ / nes paḥi tshig gnīs kyis sgraḥi don śes paḥi phyir ro* //”：玄「若離訓釈、声義道理終不能令他得解了」。Tib. の方が説明が詳しい。viṭhapana (*rnām par sgrub pa*) に関しては、Edgerton, BHSD, p. 486, viṭhapana の項参照。Tib. による MSU の意味は、恐らく次のとおりものであったと思われる。すなわち、manana という語義解釈に染汚意という旧来含まれていなかった面を過大に押込んだため、旧来の既に確定していた manas の意味 (viṭhapana) についても言及しなければ、他を納得させることはできないという意味であったろう。manana なる語義解釈がいかに重要となったかは、その後の唯識思想史の展開をみれば分ることであり、既に *TV(Bh)* では manas の意味としては manana のみが前面に押出されている。以下の MSU, C⁵, (3)も参照されたい。
- 29) Tib. “*tshigs su bcad pa rnams kyis h̄jog go* //”：玄「拳直説仰他」。「直説（散文箇所）」は玄の補いであろう。玄は以下の論証箇所で MS 本文 C⁵ の散文箇所を中心にして偏もとりませて註釈を構成するが、これが本来の形態とは思えないからである。
- 30) Tib. P. ed., D. ed. とも “*gags*” なるも “*gegs*” と読む。

東洋文化研究所紀要 第76冊

- 31) MS 本文 C⁵ 中の第4偈を指す。同文でないのは、その意を散文で述べたためであろう。「以下に説明される」に相当する句は玄には認められない。あえて求めれば「当説其相」がこれに當るといえようが、玄の文脈においては、「以下」を指示するようには読めない。
- 32) 玄「煩惱」。玄の方がよさそうにも思うが、次に肯定的に述べられる「染汚意と俱有の善心」と対になって、ここでは「善心と俱有の染汚意」と否定的に述べられているわけであるから、一応 Tib. のままで理解すべきであろう。まず善心を認め、それを主体にして俱有な要素として染汚意が従属的関係において認められる場合には否定され、染汚意をまず認めた上で、その同時存在として善心が従属的にとらえられる場合には肯定されるのだと理解したい。
- 33) P. ed. “…skye baḥi phyir hgags te…” : D. ed. “…skye baḥi phyir mi mthun paḥi phyogs hgags te…”. D. ed. をとる。
- 34) 先に「それ以外の煩惱と相応することによって不共とは成りえないからである」と言った文を指す。
- 35) この Tib. は筆者意味不明につき、そのまま転写す。場所上対応する玄奘訳には「此破唯立從六二緣六識転義」とあるが、内容的に関連があるとは思えない。
- 36) Tib. “gshan gyi gshun”. 玄にはこれに相当する語がなく、かわりに Tib. に認められない文が介入する。他の典籍の意を敷衍したものか。他の典籍については筆者未詳。ただし、AKBh には、“cakṣur-vijñānasya cakṣuh sahaja āśrayo yāvat kāya-vijñānasya kāyah /” (Pradhan ed., p. 34, ll. 8-9) などとあり、かかる意をとって Tib. はそのまま簡素に述べ、玄はそれを補って訳出したと思われる。Abhidharma 教義では、意識に俱生依 (sahaja āśrayah) を認めないから、それを意図して、五識と同様俱生依があるべきだという主張である。
- 37) Tib. いずれも “kun gshi rnam par śes paḥi” なるも、ここでは玄により、 “kun gshi rnam par śes pa [ni yid kyi rnam par śes pa]ḥi” として読む。
- 38) 玄はこの間に、経部の説を挙げる。
- 39) AKBh, “nirūpanānusmarṇa-vikalpenāvikalpakah” (Pradhan ed., p. 22, l. 19). 五識は本質上分別のあるものであるが、nirūpaṇa および anusmarana の観点から無分別といわれる。意識が肉体的なものによっていいるとすれば、内体的感覚器官による五識のように、無分別となってしまうという意。
- 40) ここで(3)と順序が逆になっているようにみえるが、前註 29 で指摘のごとく、偈によっているためで、この方がむしろ自然なのである。
- 41) 以上の差異については、AKBh, Pradhan ed., p. 68, l. 25-p. 70, l. 10 : 桜部『俱

『舍論の研究』317-319 参照。

- 42) *nes paḥi tshig* も *nes tshig* も同じ *nirukti* と考えうるので、もしそうだとすれば、この一文は Tib. 訳上の補いであろう。
- 43) *AKBh*, “te ca tato dīrgha-svapna-vyutthita iva cyutvā kāma-dhātāv upapadyante nānyatra /” (*op. cit.*, p. 68, ll. 21-22)。彼らは単に一定時間意識活動を中絶しているにすぎないので、それが途切れたときには、必ず現実の世界（欲界）に戻る。それゆえ、かかる意識活動の中絶は非難さるべきものなのであろう。なお、無想天については、桜部前掲書、315-316 頁を参照されたい。
- 44) 玄「有癪」。Tib. に “*rjod*” とあるは “*brjed*” の誤りであろう。*Mvyut.* No. 4762 参照。なお、Lamotte, “L'Ālayavijñana…”, *MCB* III, p. 199 も参照されたい。
- 45) この後に玄は「如説」として次の偈を引くが Tib. にはない。
如是染汚意 是識之所依 此未滅識縛 終不得解脱
これが、単に玄奘の加筆といえないことについては、本稿結章にて触れる。この偈は『成唯識論』卷5にも引かれ、それを *Abhidharmasūtra* の偈とみなす説のあることを『述記』は記している。仏教大系本『成唯識論』第3, 131 頁参照。
- 46) 以上の Tib. および玄については本章、IIIの末尾にて触れる。
- 47) “ācītatām nīcitatām upādāyēti tām mukhikṛtyāśrityēty arthaḥ /” などの Skt. が想定される。いずれにせよ、MS 本文に *upādāya* があったことは確かであろう。
- 48) P. ed. によるが、D. ed. には “*yid kyi gñis pa*” とある。いずれをとっても、原文に *mano dvitiyam* とあったことでは同じであろう。ただかくあった Skt. を「第二の意」と解すか、複合語として *bahuvihi* と解するかではその意味に相違が生じよう。前者によれば意に二義あるうちの第二となるだろうし、後者によれば識が意の意味を副次的に具えている (*vijñanam* *mano-dvitiyam*) ということになるであろう。副次的なものであれば、染汚意の意味ではありえないから、前者の解釈では染汚意となるのに、後者では *samanantara-niruddham* *vijñanam* となるであろう。しかし、問題の残る箇所ではある。
- 49) D. ed. には “*na*” とあるが、ここでは採らない。
- 50) *MSBh*, Tib., P. ed., 152 a² : D. ed., 129 b². “*gshan med*” は、P. ed. に “*gshal med*” とあるが誤り。
- 51) 武内紹晃前掲論文はかかる *MSBh*, Tib. の難点に全く言及することなく、「西藏訳を中心として」(83 頁), 「真諦訳が『第二』と言うのは誤である」(91 頁) と結論を下すわけであるから、本当に *MSBh*, Tib. を根拠にしたかどうかを疑いたくなるのである。そして、「誤」という判断を下す直前には、「その世親釈によって一層

東洋文化研究所紀要 第 76 冊

明瞭な如く、阿頬耶識が一切種子を積集する点に於て『心』と称せられ、その心がもととなって意・識が生ずる。ここに『第三の心の体』という第三は、…」(91 頁)という文があるにすぎない。*MSBh*, *Tib.* がなにゆえに「一層明瞭」であると言いか切れるのか疑問である。

- 52) Lamotte, "L'Ālayavijñana...", *MCB*, III, p. 201, n. 2.
- 53) しかるに、この「第二の意」の原語を *mano-dvitiyam* と解し、*bahuvrihi* 複合語と解しうれば、*mano-dvitiyam* が *samanantara-niruddham* *vijñānam* を含意しうること、前註 48 を見よ。
- 54) Abhidharma 教義における *manas* の意味については本稿結章にて粗述する。
- 55) 上田義文『仏教思想史研究』115-116 頁参照。そこで指摘される『転識論』の訳例も充分考慮さるべきであろう。
- 56) 大正, 31, 159 頁中 12 行。また、同 20 行も参考せよ。
- 57) 本稿第 1 章、註 64 参照。
- 58) 本稿第 1 章、註 84 参照。
- 59) *MS*, Lamotte ed., p. 22, I-59, 3 : 佐々木本, 25 頁。*AS*, Gokhale ed., p. 19, I. 14. *TVBh*, Lévi ed., p. 22, ll. 17-24.
- 60) 本稿序章、註 10 の箇所参照。
- 61) 本稿第 1 章、III, C⁵ に対する訳註参照。
- 62) Lévi ed., p. 27, ll. 10-12.
- 63) かりに加筆とする場合でも、それがインド唯識思想史上に跡づけうるものかどうかということが、最も肝要な判断となる。
- 64) 宇井『撰大乘論研究』230 頁参照。
- 65) 宇井上掲書、231 頁参照。
- 66) 勝又俊教『仏教における心識説の研究』720-735 頁、特に 731 頁参照。
- 67) 勝又上掲書、および吉津宜英「大乘義章八識義研究」『駒大仏紀要』30 号、141-161 頁参照。かかる真諦訳の「阿陀那識」および『大乘義章』を論拠に、インド唯識思想史を考察することがいかに検討違いなことであるかについては既に触れた。拙稿「唯識思想に関する新刊二書」『駒大仏論集』7 号、207-208 頁参照。
- 68) しかも、宇井「真諦三蔵伝の研究」『印哲研』第 6, 5-130 頁の成果によれば、直訳的な『俱舍釈論』の翻訳の方が柔軟な唯識関係の論書よりも晩年(天嘉五年、66 歳)に訳されているのである。真諦受学の人々によって加筆が行われた可能性ありとみる由縁である。
- 69) Lamotte, "L'Ālayavijñana...", *MCB*, III, p. 201.

- 70) Lamotte, *La Somme…*, Tome II, p. 23.
- 71) この想定 Skt. kāya については既に言及したので、ここには触れない。第1章、註 76, 77 参照。
- 72) 二種に意と識を予想して、「心声、離意及識、無体可得」とすれば「心声」の体は意と識以外にはありえないことになってしまうであろう。
- 73) しかるに、法相宗の伝統的読みがどうであったのか筆者は詳かにできない。宇井博士が Lamotte と同じ見解であったことは前言のごとく（本稿序章、註 18 の箇所参照）であるが、博士が伝統的読みを知っていたのかどうかは定かではない。ちなみに『国訳一切経』瑜伽部八、226 頁を参照したが「意の声は染汚の意を説き、無間滅の意識の声は則ち六種の転識を説くが如く」というかなり杜撰な読みに気づいたほかは、なんの得るところもなかった。この箇所の読みに関し、識者の御教示を賜われれば幸甚である。
- 74) *Don gsañ ba rnam par phye ba bsdus te bśad pa* (**Vivṛtaguhyārtha*), P. ed., No. 5553, Li, 356 b⁷-434 a⁸ : D. ed., No. 4052, Ri, 296 b¹-361 a⁷。なお、高田仁覚「阿毘達磨大乗經について」『密教文化』22 号（昭和 28 年）、26 頁に「伝世観造」の記事が紹介されている。D. ed., No. 4048 は、No. 4569 の誤りかと思われるが、今は筆者自ら確認する時間的余裕がない。たまたま手元で参照可能な Buston の目録によれば、「それ (= MS) の最初の主題である jñeyāśraya の註解, **Vivṛtaguhyārtha* (*Don gsañ ba rnam par phye ba*) なる 12 卷 (*bam po*)、これは, *ḥPhaṇ thañ ma* 目録によれば, Vasubandhu がお造りになったという」(*Chos ḥbyun*, f. 954⁶⁻⁷) と記しているから、チベットにかかる伝承があったことは確かであろう。
- 75) 高田仁覚「授大乘論に於ける阿賴耶識設定の密意」『密教文化』21 号（昭和 27 年）、17 頁では「此れは之で完結しているようである」と指摘する。しかるに、本稿第1章、註 2 で紹介した VGPV の科文の第 4, prabheda が MS 第1章の欠落部分を指しているとすれば、やはり完全なものとはいえないようである。
- 76) 高田前掲二論文。公表年度からみても極めて秀れた論稿といわねばならない。VGPV に関しては特に後者が重要。以下、後者は高田 A 論文として指示す。
- 77) S. Yoshimura, *op. cit.*, p. 61, No. 623.
- 78) 本稿第1章、III、A¹ に関する訳註をみよ。
- 79) P. ed., 370 a² : D. ed., 308 a².
- 80) 高田前掲 A 論文、17-36 頁。
- 81) P. ed., 377 a⁴-389 a² : D. ed., 313 b⁷-324 a³.
- 82) これ以前の VGPV については、高田前掲 A 論文、18-27 頁参照。

- 83) 「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，27，371 頁中)
- 84) 「復次，滋長是心業，思量是意業，分別是識業。」(同上)
- 85) 「復次，世亦差別，謂，過去名意，未來名心，現在名識故。」(同上)
- 86) 「復次，業亦有差別。謂，遠行是心業。…前行是意業。…統生是識業。」(同上)
- 87) 「復次，施設亦有差別。謂，界中施設心。處中施設意。蘊中施設識故。」(同上)
- 88) この説は今のところ『大毘婆沙論』中に見出しえない。
- 89) 「声雖有異而体無別」(同上，371 頁上)
- 90) 論破の箇所については、高田前掲 A 論文，28-29 頁参照。
- 91) 以下先述の大乗中の(a)について詳述す。
- 92) 以下先述の大乗中の(b)について詳述す。
- 93) “*kun nas ñon moñs pañi gnas ñid dañ por bstan to //*”. *dañ por* の意味がなにを示すかよくわからない。第二の染汚意を指す以上，記述順で「最初に」とは解せない。声聞乗に対して，大乗において「始めて」という意か。
- 94) 筆者は，修士論文提出当時において，*VGPV* を散在的に利用した程度であった。
- 95) この比喩の真意，筆者未詳。
- 96) 多種性 (*citratva*) と思慮 (*cintana*) とが大乗独自といわれていることには注目すべきかもしれない。ただし，後者の Skt. 想定は暫定的なものである。
- 97) 片野前掲書，135 頁，註 1，136 頁，註 6 による。

結 章 思想史的観点からみた心意識説

Abhidharma 教義においては，心も意も識も本質的に区別されるものではない。*AK* 第 2 章第 34 假「心と意とそれに識とは同じ意味である (cittam mano 'tha vijñānam ekārtham)」を解釈する *AKBh* は次のように記述されている。

cinotīti cittam / manuta iti manaḥ / vijñātīti vijñānam / citam śubhāśubhair
dhātubhir iti cittam / tad evāśraya-bhūtam manah / āśrita-bhūtam vijñānam ity
apare / yathā cittam mano vijñānam ity eko 'rthaḥ / evam¹⁾.....

三語それぞれに語義解釈を与え，しかも他説を紹介している²⁾ ところに，心意識説に関する從来の思想史的展開を見渡した *AKBh* の位置を認めることが

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

できるが、なおかつ三語を同義とみなす点で上の記述は首尾一貫している。

MS がこの三語を同義とみなすことを避け、三者を重層的な関係において捉えていたことは、本稿で取上げた、問題の *passage* を中心とする *MS* 本文の論述形態において看取されたことである。*MS* において、心 (*citta*) は、その最も奥深い基層と考えられ、あらゆる存在の多様性 (*citra*³⁾) を潜在的な余力 (*vāsanā*) として集積しているもの (*ācita*) と明白に規定される。この規定を背景にもつことによって、心はアーラヤ識 (*ālaya-vijñāna*) ともアーダーナ識 (*ādāna-vijñāna*) ともみなされるのである。この際、いわゆるの識 (*vijñāna*) が、対象の識別 (*viśaya-vijñapti*) として旧来の意味を保存する。この間にあって、伝統的教義においても甚だ不安定な位置を占めていた意 (*manas*) に対して、新たに染汚意 (*kliṣṭam manah, kliṣṭa-manas*) という性格が附与される。このような経過を、最も長い思想史的展望のもとに記述したのが先に取上げた *VGPV* であるように思われる⁴⁾。

かかる心・意・識三者のうちで、最も思想史的に問題となるのが意である。意に関する *AKBh* の代表的記述は、識蘊 (*vijñāna-skandha*) としての六識界 (*ṣaḍ vijñāna-dhātavah*) と意界 (*mano-dhatu*) との関係に言及する箇所において示される。すなわち、意が直前に滅した識 (*samanantara-niruddham vijñānam*) として識と別なものでないなら、六識界と意界とは互いに包摂しあうから (*ṣaḍ-vijñānadhātu-manodhatūnām itaretarāntarbhāvāt*) 意界を別立する根拠がないという問に対して、*AKBh* は次のように述べている。

pañcānām vijñāna-dhatūnām cakṣur-dhātv-āyatanādayah pañcāśrayah / şast-hasya mano-vijñāna-dhātor āśrayo 'nyo nāsti / atas tad-āśraya-prasiddhy-artham mano-dhātūr upadiṣṭah⁵⁾ /

すなわち、六識界と意界とが別物ではないにせよ、五識の生起の基層 (*āśraya*) として、それぞれに肉体的感覚器官 (*cakṣur-ādy-indriya=cakṣur-dhātv-āyata-nādi*) があるように、意識 (*mano-vijñāna*) にも基層がなければならず、その基層

を成り立たしめるために、あえて意界が別立されるというのが、その答である。ある意味で、この説相と極めて類似しているのが、MS 中染汚意 (*kliṣṭa-manas*) の存在を論証する第2の記述である。しかし、説相が酷似しながら、両者で根本的に異なるところは、MS における意識の基層が俱有(生)依 (*sahabhv-āśraya, sahajāśraya*) という限定を受けていることである。この俱有(生) (*sahabhū, sahaja*) なる語は、その語義上、二つの同時存在 (*sahabhū, sahaja*) を指示する。この意味からすれば、俱有依である染汚意は、意識と同時に存在するものでなければならない。Abhidharma の教義において、肉体的感覚器官と、それを基層とする五識とは恐らく同時存在であってかまわないが、意界としての意は、意識との同時存在を許さない⁶⁾。その意は、先の記述からも知られるように、直前に滅した識 (*samanantara-niruddham vijñānam*) だからである。MS においても、かかる意味の意は、Abhidharma の教義と同様に、等無間縁 (*samanantara-pratyaya*) としてその存在価値が認められているが、それは意の一方の意味であって、意識との同時存在を許すものとしては、第二の意すなわち染汚意がその役割を担っていると考えねばならない。かかる染汚意であればこそ、一瞬のうちに滅して過去に去ってしまう意とは異なり、常に現在に現われて意識と並存し、その意識を無意識のうちに汚している根底的な基層といえるのである。

このように、同じく意 (*manas*) と呼ばれながら、その両者の根本的差異を始めて明確に意識したのが MS の著者 Asaṅga であったと思われる。その意味で「意は二種である」と明示した MS の条は特に注目されねばならない。同じ Asaṅga の著作 AS においては、心・意・識に関して次のような言及がみられる。

vijñāna-skandha-vyavasthānam katamat / yac (1) cittam (2) mano (3) vijñānam
 api // tatra (1) cittam katamat / skandha-dhātv-āyatana-vāsanā-paribhāvitam
 sarva-bijakam ālaya-vijñānam / vipāka-vijñānam ādāna-vijñānam api tat, tad-
 vāsanācitatām upādāya // (2) manah katamat / yan nitya-kālam manyanā⁷⁾tmakam

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

ālaya-vijñānālambanam caturbhiḥ kleśaiḥ saṃprayuktam ātmadṛṣṭyātmasnehen-
āsmimanenāvidyayā ca / tac ca sarvatragam kuśale 'py akuśale 'py avyākṛte 'pi
sthāpayitvā mārga-saṃmukhibhāvam nirodha-samāpattim aśaikṣa-bhūmiñ ca, yac
ca ṣaṇḍām vijñānānām samanantara-niruddham vijñānam // (3) vijñānam katamat/
ṣaḍ vijñāna-kāyāḥ / cakṣur-vijñānam śrotra-ghrāṇa-jihvā-kāya-mano-vijñānam //
cakṣur-vijñānam katamat / cakṣur-āśrayā rūpālambanā prativijñaptih / … mano-
vijñānam katamat / mana-āśrayā dharmālambanā prativijñaptih⁸⁾ //

AS は、論述形態としていわゆる伝統的 Abhidharma の記述に従っているので、識蘊 (vijñāna-skandha) の規定 (vyavasthāna) のなかで心・意・識について言及するわけであるが、その記述内容は MS と異なるところはない。記述形態の相違上、たとえ主題の力点は異なるにせよ、心がアーラヤ識 (ālaya-vijñāna) であり、アーダーナ識 (ādāna-vijñāna) であること、識が対象の識別 (prati-vijñapti) であることでは MS の内容と全く変らず、今問題としている意についても明確に二種に分つこと、MS の場合と全く異なるところはないといわねばならない。のみならず、心の項で異熟識 (vipāka-vijñāna) が加えられ、あるいは意の項で染汚意に相当する記述が前置されて、その記述中に「アーラヤ識を対象とするもの (ālaya-vijñānālambana)」という規定を含むことなどは、むしろ TV の記述⁹⁾にすら酷似しているといえるのである。ただし、この際、意 (manas) として問題になるのは、染汚意 (kliṣṭam manah) に相当する記述中で染汚 (kliṣṭa) が使用されていないということであろう。一体、用じ Asaṅga の著作である AS, MS のうち、いずれが先に著されたか俄に確定することはできないかもしれないが、一般的にみて、より独自の形態をもつ MS の方が後に著されたと考えうる。もしそうであるならば、単に samanantara-niruddham vijñānam のみを意味した manas が、除々に、意識と同時存在でりうる基層 (sababhv-āśraya) としての manas の資格を獲得して、ついには kliṣṭa という明確な限定を受け、manas の中でも優位な位置を占めるに至るまでには、なんらかの有余曲折があったのではないかと推測される。

AS および MS に先行する初期唯識文献として我々は *YBh* という膨大な文献を所有する。*YBh* がいかにして成立したかについては、諸学者によって様々な見解が提起され、いまだその決着をみないというのが実状である¹⁰⁾が、その成立が AS, MS に先行することに異論はないのである。従って、その *YBh*において manas がどう扱われていたかということは唯識思想史上重要な問題であって、これに関する諸学者の言及が数多くみられるのも由なきことではない。今、それらの諸成果を参照しながら、ここに筆者なりの見解を粗述しておきたい。

既に注目されている *YBh*, *Saptadaśabhūmi* (本地分) 中 *Manobhūmi* (意地) の最初において、manas は次のように説明される。

manah katamat / yat ṣeṇnām api vijñāna-kāyānām anantara-niruddham kliṣṭam
ca mano yan nityam avidyātmadṛṣṭy-asimimāna-triṣṇā-lakṣaṇaiś caturbhiḥ kleśaiḥ
saṃprayuktam¹¹⁾ //

yid gaṇ she na / rnam paś paḥi tshogs drug po dag ḥgags ma thag pa gaṇ yin pa
daṇ / ḥnon moṇs pa can gyi yid ma rig pa daṇ / bdag tu (b) lta ba daṇ / ḥaḥo sñam paḥi ḥa
rgyal daṇ / sred paḥi mtshan ḥid kyi ḥnon moṇs pa rnam pa bshi daṇ rtag tu ldan pa yaṇ
yin paḥo // (P. ed., No. 5536, Dsi, 6 b¹-b³)

玄：意，謂，恒行意，及六識身無間滅意。(大正, 30, 280 中)

サンスクリット文は、先に示した AS (2) の文と酷似しているが、既に勝呂信静教授御指摘のとおり¹²⁾、あるいは玄奘訳の方が古い形を留め、サンスクリットおよびそれと全く一致するチベット訳は後世改められたかもしれないが、玄奘訳が kliṣṭam manah に相当する「恒行意」を前置していることは注目してよいことと思われる。また、“ca”によって区切られる前文と後文は、同じく勝呂教授御指摘¹²⁾のとおり、二つの別な実体を指すものではないかも知れないが、それによって異った二つの性質が明確に意識されていたことは明らかであろう。チベット訳 “…yin pa daṇ…yin paḥo” も、主語 manas が二様の述語で判断されていることを示している。ここで最も問題となるのは、重要な限定語である

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

kliṣṭa が玄奘訳に欠除しているということであろう。かかる語を玄奘が翻訳の際に省略するとは考えられない¹³⁾から、恐らく玄奘の用いた原本には *kliṣṭa* はなかったと思われる。その限りにおいて、玄奘訳の方が古いという勝呂教授の見解は充分考慮されねばならない。しかし、*YBh* 成立当時 *kliṣṭam manah* が知られていなかったかどうかはこの一事をもって決することはできないと思われるので、この点については後述したい。

YBh は、その *Viniścaya-samgrahāṇī* (決択分) の **Sacittakabhūmi* (有心地)において、先に引用した *Manobhūmi* に闡説しながら¹⁴⁾、更に次のように述べる。

de la don dam paḥi tshul rnam par bshag pa bśad par bya ste / don dam paḥi tshul rnam par bshag pas hjug pa gañ she na / mdor bsdu na rnam par śes pa ni rnam pa gñis te / kun gshi rnam par śes pa dañ / hjug paḥi rnam par śes paḥo // de la kun gshi rnam par śes pa ni gnas yin no // hjug paḥi rnam par śer pa ni gnas pa yin te // de yañ rnam pa bdun te / mig gi rnam par śes pa nas // yid dañ yid kyi rnam par śes paḥi bar te / chuhi chu bo dañ / rlabs lta buḥam / me loñ dañ gzugs brñān lta bu yin no // de ltar na hdi ni don dam paḥi tshul rnam par bshag pas gnas dañ gnas pa rnam par bshag pa yin no // (P. ed., No. 5539, Zi, 189 b¹⁻³)

玄：勝義道理建立差別、我今當說。云何名為勝義道理建立差別。謂、略有二識、一者阿賴耶識、二者転識。阿賴耶識是所依。転識是能依、此復七種、所謂、眼識乃至意識。譬如水浪依止暴流、或如影像依止明鏡。如是、名依勝義道理建立所依能依差別。

(大正、30、651 中)

水浪 (*rlabs*) と暴流 (*chuhi chu bo*)、影像 (*gzugs brñān*) と明鏡 (*me loñ*) の比喩は SNS を思わせる¹⁵⁾が、ここで重要な点は、アーラヤ識が基層 (*gnas, āśraya*) であるのに対し、転識 (*hjug paḥi rnam par śes pa, pravṛtti-vijñāna*) が基層に依存するもの (*gnas pa, āśrita*) であると規定され、しかも後者が七種とされていることである。しかるに、ほとんど一致している両訳において、この七種の列挙の仕方に差異が現われている。チベット訳が「眼識 (*mig gi rnam par śes pa, cakṣur-vijñāna*) ないし意 (*yid, manas*) と意識 (*yid kyi rnam par śes pa, mano-vijñāna*)」

として明確に七種を数えあげることができるので、玄奘訳は「眼識乃至意識」とするので六識しか数えられない。通常の省略の仕方からすれば、「乃至」が意(*manas*)を含意しているとみると困難であろう。しかし、そのまもなく後では、両訳一致して八種が同時に起ることを明言している。

*sems yod paḥi gnas skabs na / gal te mig gi rnam par śes pa la sog pa ḥjug paḥi
rnam par śes pa ma skyes na ni sems dañ yid dañ yid kyi rnam par śes pa gsun po de
dag dus rtag par lhan cig ḥbyuñ shiñ ḥjug par rig par byaḥo // gal te skyes na ni des
na dehi lhan cig ḥbyuñ shiñ ḥjug pa lhag par rig par bya ste / de ltar na re ḥgah ni
bshiko // re ḥgah ni brgyad gyi bar yañ lhan cig ḥbyuñ shiñ ḥjug par rig par byaḥo //*
(*ibid.*, 189 b⁵⁻⁷)

玄：如是三種，有心位中，心意意識，於一切時，俱有而転，若眼等轉識不起。彼若起時，應知，彼增俱有而転。如是，或時四識俱転，乃至或時八識俱転。(大正，同，651 中)

これは粉れもなく八識が同時に生起することを明示した文であって、舟橋尚哉氏が指摘されたような理解がなぜ生じうるのか筆者には全く不可解である。氏は次のようにいう。

しかしチベット訳の上では「八」とはあっても、「八識」とあるわけではないから、『瑜伽論』においては八識説はまだ不完全ということになろう¹⁶⁾。

そこで、不完全どころか明らかに八識が意図されていることを、まず指摘せねばならない。*YBh* のこの箇所の文意は、有心位 (*sems yod paḥi gnas skabs, sacit-takāvasthā*) という限定の下に、更に二つの条件が付されて記述が展開されたものである。一つは、五識、すなわち眼識などの転識 (*mig gi rnam par śes pa la sog pa ḥjug paḥi rnam par śes pa, cakṣur-ādi-vijñānaḥ pravṛtti-vijñānam*) が未生起の場合であり、他方はそれらが生起する場合である。前者の場合でも、心 (*sems, citta*) と意 (*yid, manas*) と意識 (*yid kyi rnam par śes pa, mano-vijñāna*) との三者は常に同時に働いている (*lhan cig ḥbyuñ shiñ ḥjug pa, sahabhuvo vartante*)。次の五識が生起する場合には、この三者、すなわち心と意と意識とのほかに、必ず眼識 (*cakṣur-vijñāna*) ないし身識 (*kāya-vijñāna*) のうちのいずれか一つないし

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

最大限五つまでのものが生起する。三者と一つが同時に生起するのが「四つ」の場合、かくして最大限五つ全てと同時に生起するのが「八つ」の場合である。これがチベット訳——そしておそらくはサンスクリット原文もそうであったろうが——“*de ltar na re ḥgah ni bshiho // re ḥgah ni brgyad gyi bar* (このように、ある場合は四つ、ある場合は八つに至るまで)” という意味である。玄奘訳の「八識」とは異ってチベット訳には「識」がないなどというのはいわば愚問であって、全く誤読の上に論旨が組み立てられているとしか思えないでのある。*YBh* のこの箇所において、八識説は不完全どころではなく、その同時存在を明白に示しているといわなければならない。問題はむしろ玄奘が先の箇所で転識を七種挙げながら「意」を欠くような訳を与えていることにあるであろう。しかし、後文においては両訳一致して「意」を認めているわけであるから、極めて不自然ながら「眼識乃至意識」の中に「意」が含意されているか、あるいは元来「眼識乃至意意識」とあったかのいずれかではないかと思われるるのである。

さて、今問題とした箇所と、その前に提示した箇所との間に、心・意・識の説明が介在しているのである。ここでは、当面問題としている意に関する記述のみを取り上げよう。

yin ni dus rtag tu ṇa dañ bdag gi shes rlom sems kyi bdag ñid can yin no // (ibid., 189 b⁵)

玄「末那名意、於一切時、執我我所及我慢等、思量為性」(大正、同、651 中)

筆者は常々、玄奘訳に「末那」とあることにこだわって、インド唯識思想史を考えることは厳に慎まねばならないと思っている。この「末那」に対するこだわりを除去してもらうため、ここに上に引いた両訳の原文と想定されるものを、あらかじめ与えておきたい。

**mano nitya-kalam aham mameti manyanātmakam*

玄奘訳に対応していた原文も恐らくはかくのごときものであったろう。しかも、この *manas* の説明の後に、先にみたように、有心位において常に同時生起し

ている *citta*, *mano-vijñāna* と共に、同じく *manas* にも言及されているのであるから、これは *samanantara-niruddham vijñānam* を指す *manas* であるわけがない。そういう意味の *manas* を玄奘は「末那」と訳し分けているにすぎず、従って「末那名意」も玄奘訳としてのみ意味のあることであって、原文で考えれば同語反復に決っている。更に、この「末那」に「識」を付した「末那識」の原語を想定して、それに相当する原語にゆきあたれば、「末那識」の淵源が究められるかのように推測することも恐らく誤りであろう¹⁷⁾。もし、かかる前提に立つならば、それに最も近似する *TV* 第5偈の“*mano-nāma vijñānam*”以外に淵源は見出しえまい。かかる用例は、むしろ、*manas* の解釈、すなわち *mano-vijñāna* と混同されないための解釈を含んだ唯一の例外とみるべきで、*manas* こそ *manas* の淵源である。すなわち、*manas* であってしかも旧来の *samanantara-niruddham vijñāna* ではないもの、更に *śad vijñānāni* と同時に生起する資格を有するものであれば、それは *manas* の淵源でありうるのである。かかる *manas* を淵源として *AS*, *MS* の記述が既に成立しているのである。かりに先に引用した *AS* (2) の文と *TV* 第5偈とを比較した場合、両者の間にどんな差異を指摘できるであろうか。むしろ偈の制約がない分だけ前者の方が詳しいといえるのである。詳細な説明を既に確立しているもの (*AS*) より後に成立したもの (*TV*) に *manas* の淵源があるというのは奇妙な指摘といわねばなるまい。もしあえて、*AS* が *TV* と異っていることを挙げれば、*AS* が *samanantara-niruddham vijñānam* を *manas* の記述中に含んでいることであろう。かかる観点からいえば、この旧来の *manas* から新たな *manas* を峻別するのは、*kliṣṭa* という限定語だといわねばならない。*MS* は既にこの語を使用している¹⁸⁾。むしろ、この *kliṣṭam manah* という言葉こそ、その淵源を探索するに値するであろう。

舟橋氏は、玄奘訳「染汚末那」に対する真諦訳およびチベット訳を検討して本来 *kliṣṭa* なる語はなかったと判定された¹⁹⁾。おそらくこの判断は正しいで

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

あろうが、この文は重要なので、ここに再録する。

yid kyi rnam par śes pa de ni yid la brten pa shes bya ste / rgyu mtshan gyi yid ma hgags na rnam par rig pahi [h]chin ba ni hgrol la / hgags na ni de hgrol bahi phyir ro // (P. ed., No. 5539, Zi, 6 b²)

玄：又復、意識染汚末那以為依止。彼未滅時、相了別縛不得解脱。末那滅已、相縛解脱。（大正、同、580 下）

真：此意識依心得立。因心未滅之時、意識不解縛故。因心若滅、意識則解。（同、1019 下）

三訳の原文は恐らくほぼ同じものであったろう。しかるに原文では *manas* が二度使われていたと思われるが、チベット訳・真諦訳はその箇所をともに同じ「心 (*yid*)²⁰」の語で訳すのに、玄奘は前者を「染汚末那」、後者を単に「末那」とする。両者は同じ意味でなければならないから、恐らく原文には三者共通して *manas* とのみあったであろう。しかば、*YBh* あるいはそれに準ずる古い文献には、*kliṣṭam manah* は説かれていなかったのであろうか。ただ、文意の上からいえば、この今挙げた *YBh* の文に酷似した内容は、あたかも『成唯識論』が示唆している²¹ ように、MSU 玄奘訳のみが所有する偈、すなわち

如是染汚意 是識之所依 此未滅識縛 終不得解脱

において見出されえよう。これは不明確ながら、あるいは *Abhidharmasūtra* の偈ともいわれる²²が、もし以下に述べるような状況を斟酌するならば、この偈が *YBh* などより先行する文献中に存在したことは大いにありえたかもしれない。

ここで、*YBh*、*Saptadasabhūmi*（本地分）中、*Cintāmayībhūmi*（思所成地）において *paramārthagāthā* として述べられる一偈を紹介することにしたい。この偈は、幸いなことに A. Wayman 教授の校訂によって、そのサンスクリットを知ることができる²³。

sahōtpanna-niruddham hi kleśaiḥ kliṣṭam manah sadā /
[kleśebhyas] tasya nirmokṣo na bhūto na bhavīsyati²⁴ //
染汚意恒時 諸惑俱生滅 若解脱諸惑 非先亦非後（大正、31、364 頁上）

YBh 自らがこの偈に与える註釈は次のとくである。

sahôtpanna-niruddham hi kleśaiḥ kliṣṭam manah sadā kleśebhyas tasya nirmokṣo na bhūto yadā kleśaiḥ sahôtpannam [na] bhaviṣyati yadā taiḥ saha-niruddham [/]²⁵⁾

染汚意恒時，諸惑俱生滅，若解脱諸惑，非先亦非後，等。非先者，與諸煩惱恒俱生故。非後者，即與彼惑俱時滅故。(大正，同，365中)

ここに説かれているような *kliṣṭam manah* は、勿論、MS におけるような厳密な規定を受けてはいないが、常に煩惱と同時生起しているものとして、*kliṣṭam manah* の淵源たる資格は充分に具えているといえるであろう。この偈は『成唯識論』において『解脱經』の偈といわれている²⁶⁾が、これに関連して言えば、どうやらこれらしき偈が VGPV においても、*Sil buhi mdo* (*Muktaka-sūtra, 『解脱經』) の偈と言われていることが注目される²⁷⁾。さらに、その VGPV における次のとき記述も同じ観点から注目されよう。

yid hdi ni luṇ sil buhi mdo las / de ni ḥnon moṇs pa rnams las ḥnes par grol bar ma gyur mi ḥgyur ro shes bya ba la sogs pa ḥbyuṇ ba daṇ / dgoṇs pa ḥnes par ḥgrel pa la sogs paḥi mdo las kyaṇ grub po²⁸⁾ // 《この意 (=kliṣṭam manah) は、阿含 (Āgama) の *Sil buhi mdo* (*Muktaka-sūtra, 『解脱經』) において「それは煩惱より解脱しなかったし、しないであろう」などと出ているからであり、また *Samdhinirmocana* などの經においても成立しているからである。》

SNS は今しばらく置き、*Sil buhi mdo* について言えば今チベットによって訳した引用箇所は、正しく先の paramārthagāthā 中の偈の後半句 “[kleśebhyas] tasya nirmokṣo na bhūto na bhaviṣyati” に対応するであろう。この偈の考証は宇井博士によっても既に幾分なされている²⁹⁾が、VGPV の記述による限り、この偈も阿含 (Āgama) からとられたことになろうかと思われる³⁰⁾。これを先の MSU 玄奘訳中のみにある偈³¹⁾などと合せ考えるならば、たとえ散佚した文献が多いにせよ、現存文献をなんらかの筋で手繰り寄せていけば、*kliṣṭam manah* もかなり古くまでその淵源を辿ることができるかもしれない。

しかるに VGPV が、SNS において既に *kliṣṭam manah* が成立しているか

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

のように記述するのは、もし萌芽的な意味で言っているのでなければ、適切ではあるまい。SNS は、心・意・識の秘密に通曉することを説き、また先に示した *YBh*, *Sacitakabhūmi* の先駆を思わせるような記述も含むが、八識の同時生起を明示することはないからである³²⁾。筆者は、この SNS に説かれるごとき *manas* (意) が、これまでみたような *YBh* の *manas* として展開し、徐々にその教義の中に定着するようになったが、明確な教義体系としてはついに *kliṣṭam manah* と有機的に結合することはなかったとみる。それを完璧に果したのが *MS* の著者 *Asaṅga* ではなかったか。それゆえに、彼は最も詳細な *kliṣṭam manah* の存在論証を記述する必要を感じたのではないかと思われる³³⁾。ちなみに、*MSA*において *kliṣṭam manah* は説かれていないようであり³⁴⁾、*MAVBh*においては説かれてもその偶中には見出しえないのである。しかるに、*MS*における *kliṣṭam manah* が、*citta* および *vijñāna* 両者との関係においていかに同時存在としての重層的関係を構成しているかは既に考察したとおりであり、その *kliṣṭam manah* を過小に評価することは、*Asaṅga* をインド唯識思想史上に正しく位置づけることにはなるまいと思われる。

- 1) *AKBh*, Pradhan ed., p. 61, l. 21-p. 62, 1. 22 : 真, 大正, 29, 180 頁下 : 玄, 同, 21 頁下。
- 2) *apare* について, *AKV*, Wogihara ed., p. 141, ll. 18-19, “bhāvana-saṃniveśa-yogena Sautrāntika-matena Yogācāra-metena vā.” という。
- 3) 本稿第2章、註 96 の箇所にいう *VGPV* の説によれば、*citra* による解釈自体が大乗的ということになる。
- 4) 水野弘元『ノーリ仏教を中心とした仏教の心識論』41-55 頁において、最も簡潔なる心・意・識に関する史的展望が絞せられている。
- 5) *AKBh*, op. cit., p. 11, ll. 25-26 : 真, 大正, 同上, 164 頁下 : 玄, 同, 4 頁中。
- 6) *AKBh*, ibid., p. 34, ll. 4-5, “yathā viṣayo vartamānah pañcānām caramasya (=mano-vijñānasya) trikāla evam āśrayo 'pi nety āha / kiṃ tarhi / caramasy-āśrayo 'titah /” : 真, 同上, 172 頁上 : 玄, 同, 12 頁中。
- 7) Tib. “rlom sems pa” : 玄「思度」。Mvyut. No. 7082 参照。manana ではなかったようである。

東洋文化研究所紀要 第76冊

- 8) AS, Gokhale ed., p. 19, ll. 12-22 : Tib. P. ed., No. 5550, Li, 61 b¹-62 a² : 玄, 大正, 31, 666 頁上。
- 9) TV, 第5偈, Lévi ed., p. 22, ll. 17-18, “tad āśritya pravartate tad-ālambanam mano-nāma vijñānaṃ mananātmakam”.
- 10) 拙稿「初期唯識文献研究に関する方法論的覚え書」『三蔵』147号において従来の諸見解に対する筆者の基本的立場を批判的に述べた。その折、参照することでのきなかった、勝呂信静「瑜伽論の成立に関する私見」『大崎学報』129号, 1-50頁は、YBh 五部分の組織上の関係を考察し、「同論は個人の一時の作でなく、複数人の共同編纂になるもので、諸部分が先に独立に起草され、それらが最終的に統一編集されたものであろうという仮説」を提起された。傾聴すべき見解であるが、その編纂過程に Asaṅga が大きくかかわっていたであろうという気持は今も変わらない。
- 11) *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, ed. by V. Bhattacharya, Part I (1957), p. 11, ll. 6-7.
- 12) 勝呂「アーラヤ識説の形成（一）—マナ識との関係を中心にして—」『三蔵』136号, 6 頁参照。
- 13) 他ではむしろ積極的に「染汚」を補った風がみられることについては、舟橋尚哉前掲書, 122 頁参照。
- 14) “de la kun rdsob kyi tshul rnam par bshag pas hjug pas ni hdi lta ste / yid kyi sa (*Manobhūmi*) r bstan pa bshin du rig par byaho //” (No. 5539, Zi, 189 a⁸-b¹) : 玄「云何世俗道理建立。謂、依世俗道理、建立諸心差別轉義、當知、如前意地已說」(大正, 30, 651 頁中)。*Manobhūmi* の所説が世俗の規定で、以下が勝義の規定であるという、両者の區別がどこにあるか定かでないが、おそらく SNS 第5章で、「勝義に通曉している菩薩で心と意と識の秘密なることに通曉しているもの」と述べるのと相通じるところがあるのかもしれない。伊藤秀憲前掲論文, 13 頁参照。ただし、この文を真笈が欠くこと伊藤氏指摘のごとし。
- 15) 伊藤前提論文, 11 頁参照。
- 16) 舟橋前掲書, 124 頁。
- 17) 舟橋前掲書, 96 頁および 123 頁参照。
- 18) kliṣṭam manah は、TV (偈のみの形態) においても示されていない。
- 19) 舟橋前掲書, 97-98 頁および 121-122 頁参照。
- 20) 真が manas を心と訳す例については本稿第2章、註 57 以下の記述を参照。
- 21) 仏教大系本『成唯識論』第三, 130-131 頁参照。先に挙げたと同文のものが「瑜伽説」として挙げられた後、問題の偈が引用される。なお、MSU 玄奘訳所引のこ

**Mahāyānasamgraha* における心意識説

の偈については、本稿第2章、註45 参照のこと。

- 22) 『成唯試論述記』、「不知何処論文。然有解云、阿毘達磨經。」上掲書、131 頁。
- 23) A. Wayman, *Analysis of the Śrāvakabhāmi Manuscript*, p. 173, v. 39.
- 24) Tib., P. ed., Dsi, 237 b³⁻⁴, “*rtag tu ñor moñ can gyi yid // ñor moñ lhan cig skye shin hgag // de phyir de ni ñor moñ las // thar par ma gyur hggyur pa yin /*”。〔 〕内は筆者が補ったものであるが、Tib. からみても、以下に引用する註釈からみても当然補わるべし。Tib. 最後のシラブルは *min* の誤りか。
- 25) A. Wayman, *op. cit.*, p. 177. Tib. *ibid.*, 242 a⁵⁻⁶
- 26) 仏教大系本『成唯識論』第三、101 頁。
- 27) “*Sil buhi mdo hi tshigs su bcad pa / lhan cig tu ni skye shin hgag / ces bya ba la sogpa*” (*VGPV*, D. ed. No. 4052, 322 b⁵⁻⁶)”。これは、先の偈第1句 “sahōtpanna-niruddham” を指示していると思われる。*Muktaka-sūtra* については、『俱舍論索引』第1部、295 頁、同項をみよ。*mdo Sil bu* なる Tib. が与えられている。
- 28) *VGPV*, P. ed., No. 5553, Li, 381 b²⁻³.
- 29) 宇井『瑜伽論研究』317-316 頁参照。
- 30) *VGPV* が **Muktaka-sūtra* を Āgama (*Luñ*) と規定することは、『述記』(仏教大系本前掲書、101 頁) が Āgama から脱け落ちたから、『解脱経』と名づけるというのとは多少趣きを異にするが、古い文献であったとは言いうるであろう。
- 31) 本稿第2章、註45 参照。『解脱経』の場合のように、全く異った伝承のうちにあった *VGPV* によって、中国に伝えられた伝承が保証されることを考えれば、この『解脱経』の偈といわれるものと類似した *MSU* 玄奘訳中のみにある偈も単に加筆と片づけてしまうわけにはいかない。*MSU* 玄奘訳にのみあるものが他の文献によって保証された例については、拙稿「弥勒請問章和訳」『駒大仏論集』6号、210-190 頁参照。
- 32) 伊藤秀憲前掲論文、5 頁、註2 参照。
- 33) 高田前掲論文「阿毘達磨…」33 頁で既に指摘されていることであるが、*VGPV*によれば “*da ni de chos miñon pañi mdo las gsuñs pañi tshigs su bcad pas ston par byed do //*” (D. ed., 322 b⁵) とあって、この論証偈が *Abhidharmasūtra* から引かれたかのごとく述べられている。この場合でも *Abhidharmasūtra* と *Asaṅga* もしくは *Asaṅga* 著作を密接な関係でとらえれば、かかる論証が彼に密着したものであったとはいいうる。
- 34) G. M. Nagao, *Index to the Mahāyāna-sūtrālambikāra* による。

(1972 年 10 月 6 日)