

瑜伽行派における所知障解釈の再検討

池 田 道 浩

一 はじめに

瑜伽行派において導入され中観派にも採用された「所知障 (jneyâvaraṇa)」という概念は以下のように説明できると思われる。即ち、声聞独覚は「煩惱障 (kleśâvaraṇa)」だけしか取り除くことができず、ただ人無我を理解するにすぎない。しかし、菩薩は煩惱障のみならず所知障をも排除することが可能であり、それを取り除くことによって法無我を獲得することができる、もしくは、法無我の理解によって所知障を取り除くことができる。この場合、所知障の所知 (jñeya) とは、何らかの獲得されるべきものを指し、所知障 (jneyâvaraṇa) は Tatpuruṣa (依主釈) と解釈され「所知に対する障害」と理解される。

ところが、私見によれば「所知障 (jneyâvaraṇa)」という語句を Karmadhāraya (持業釈) と解釈する人物がインド仏教に存在したと思われる。Candrakīrti (600-650) である。彼は「所知障」を「障害であるところの jñeya」と解釈し jñeya を否定対象とした。そして、従来の所知障の意味を二つに分断し、「jñeya の顕現」だけを所知障と呼び、「顕現した jñeya を実在であると執着すること」は所知障ではなく煩惱障であると規定する。Candrakīrti においては jñeya とは獲得されるべきものではなく否定されるべきものとなり、彼が jñeya という言葉を使用する際にはほぼ必ず jñāna と一対で使用する。即ち、jñāna と jñeya は相依相待であり両方とも仮りのものとされている。従って、Candrakīrti にとって理想的な状態は jñeya のない「無顕現」の仏智なのである。

この Candrakīrti の奇矯な解釈は中観帰謬派を継承する Jayānanda にすら明確には支持されず、Tsong kha pa も明言を避ける。

以上の私見の論証には多くの作業が必要であるが、本稿では Candrakīrti 以前の所知障解釈を確認する作業の一つとして、瑜伽行派における所知障の解釈の一

端を論じたい。

二 問題の所在

既に多くの先行業績が指摘する¹⁾ように、「所知障」という語句は瑜伽行派以前のアビダルマ文献には全くと言っていいほどみられない。『大毘婆沙論』には「所知障」という言葉が一度現れる²⁾が、その個所には詳しい説明はない。むしろ『大毘婆沙論』の以下の二つの個所にその後の大乘仏教の用法の萌芽がかいまみえると思われる。

邪智 (mithyā-jñāna) に二種有り。一には染汚、二には不染汚なり。染汚とは無明と相応するものなり。不染汚とは無明と相応せざるものなり。机に於いて人の想等を起こすが如し。染汚は声聞独覚の俱に能く断じ尽くして亦た現行せず。不染汚は、声聞独覚の能く断じ尽くすと雖も而も猶お現行す。唯だ如来有りてのみ畢竟して起こらず。煩惱と習気と俱に永断するが故に、此れに由って独り正等覚者と称せらる。染汚邪智は勝義に由るが故に名づけて邪智と為す。不染汚は世俗に由るが故に邪智の名を得。勝義に由るには非ず。煩惱の邪法と相応せざるが故なり。(『大毘婆沙論』大正27, p. 42b²⁶-c⁴)³⁾

諸の無知 (ajñāna) に略して二種有り。一には染汚、阿羅漢には已に無し。二には不染汚、阿羅漢にも猶お有り。(同, 大正27, p. 511b⁵-6)⁴⁾

以上の記述には所知障の雛形が確認できる。この段階では所知障は法無我とも無関係で、ただ仏菩薩が声聞独覚よりすぐれているという差別化のために導入されたことが理解される。

瑜伽行派においても、所知障という語句の導入時にはその概念は曖昧であったと想像される。『瑜伽師地論』「攝決択分聞所成慧地」には煩惱障と所知障を含む「十二種の障」が説かれるが、所知障によってハードルを高く変更し、従来の慧解脱・俱解脱の枠組み⁵⁾におさまりきれない、阿羅漢を上まわる到達点を設定した様子がかがえる。

⑩煩惱障とは、およそ何であれそれによって諸の慧解脱 (prajñā-vimukta) の心に解脱するものである。⑪定障 (snyoms par 'jug pa'i sgrib, samāpatty-āvaraṇa?) とは、およそ何であれそれによって俱分解脱 (ubhayato-bhāga-vimukta) の心に解脱するものである。⑫所知障とは、およそ何であれそれによって諸の如来の御心に解脱するものである。(Yogācārabhūmi, D. ed. No. 4038, Zhi,

193a5-6, P. ed. No. 5539, Zi, 200a²⁻³, 大正 30, p. 656a²⁰)

所知障の導入は種姓の観念なくしてはありえなかったことは確実であろう。所知障の導入以後、瑜伽行派においては「煩惱障→人無我」「所知障→法無我」という枠組が固定されていくことになる。

さて、所知障における「所知」とは何であろうか。舟橋尚哉博士は、Sthiramati の『中辺分別論』の注釈にもとづき、所知を「五明処 (pañca vidyā-sthānāni)」と解釈され

要するに五明処は大乗菩薩の知るべき法、修すべきものであり、それに対する障が所知障にほかならない⁶⁾。

という見解を提示されたが、それ以来、瑜伽行派の所知障の解釈といえれば必ずこの「五明処」が登場する⁷⁾。しかし、筆者はこの見解に必ずしも同意しない。

本稿は所知障を論じる際に必ず取り上げられる Sthiramati の『中辺分別論』に対する注釈を再び吟味し、瑜伽行派における所知障の所知の内容を確認したい。

三 和訳の提示

①所知に対する障害であるから所知障であって、それ(所知障)によって所知がさげられるので[所知は]知の対象とはならない。さらにまた、②所知に対する智慧の障害[であるから所知障]であり、所知に対して知が生じるさまたげ (bgegs byed pa, vibandha) となるからである。知と障という[複合語の]間の言葉を省略して「油の壺(ghṛta-ghaṭa)」というようなものである。それ(所知障)はまた不染汚無知 (akliṣṭājñāna) である。菩薩の種姓を持つ者達の最も優れた目的の獲得である仏果 (buddhatva) を獲得するために、一切種の福と知の集合をあらゆる場合に成就するそのときに[以上の二つの所知障は]両方ともさまたげなるが故に、それ故にそれ(所知障)は菩薩の種姓を持つ者達の障害と規定されるのである。[中略]

[反論 1] 諸の声聞独覚には不染汚無知は存在しないのか。というのも、彼等には他ならぬ煩惱障が設定されているではないか。

[答論 1] [声聞独覚にも不染汚無知は]存在するが、それ(不染汚無知)は[声聞独覚には]障害ではない。それ(不染汚無知)は存在しながらも声聞独覚の菩提は獲得されるからである。

[反論 2] [不染汚の]無知は、苦等の[四聖]諦[を理解する場合]の範囲で

は、声聞等の知の生起のさまたげとなるのではないのか。従って、彼等(声聞独覚)にも[煩惱障と所知障という]障害は二つとも存在することになる。それ故に、声聞等には煩惱障だけ[が存在する]というべきではない。

[答論2] そうではない。無明 (avidyā) とは染汚であり、明 (vidyā) の所対治 (mi mthun pa'i phyogs, vipakṣa) となるものであり⁸⁾、また、輪廻の根本となるが故に、他ならぬ煩惱障として設定されるが、所知障はそうではない。

[不染汚の無知とは] 懷疑 (som nyi, saṃśaya) のごときである。例えば、苦諦等[を理解する場合]の範囲では懷疑 (som nyi za wa) は疑惑 (the tshom, vicikitsā) とともに煩惱ともいわれるが、他の範囲ではそうではない⁹⁾。他の範囲では他ならぬ懷疑 [といわれるの] であり、煩惱でもなく疑惑でもないのである。

同様に苦諦等[を理解する場合]の他ならぬその範囲では、無知は無明であり煩惱であるといわれるが、他の範囲では[無知は無明や煩惱では]ない。他の範囲では他ならぬ無知であり、無明でもなく煩惱でもない。従って、それ(無知)は所知に対してただ智慧だけが起こる際の障害であるから、所知障といわれるのであり、無明のように煩惱や業や寿命が生じるのではないのである。

[反論3] そうであるなら、諸の菩薩の障害として設定できないのではないか。

[答論3] そうではない。諸の菩薩は聞の集積 (tshogs, saṃbhāra) によって養育される (rab tu phyed pa, prabhāvita) から、それら (二つの) 障害は所知障なのである。即ち

五明処に勤行 (brtson pa, abhiyukta) しなければ、どんな最勝の聖者 ('phags mchog, paramārya) も一切智者とはならない。それ故に、他者を打ち負かし (tshar gcod, nigrāha) 掌握する (rjes su gzung, anugraha) ために、また、自ら知るために彼はそれ (五明処) を勤行する。

と説かれている。(Madhyāntavibhāga-tīkā, Yamahguchi ed. p. 65⁶⁻¹⁵, 山口訳 p. 102.)

四 内容の考察

筆者にとって最も重要なことは、この記述に所知障の語義解釈が示されていることである。Sthiramatiによれば、所知障 (jñeyāvaraṇa) とは「油の壺 (ghṛta-ghaṭa)」のようにTatpuruṣaと語義解釈されなければならない。また、所知障に対する二つの解釈も示されている。

①認識対象である所知 (jñeya) に対する障害

②所知を認識する主体である知 (jñāna) に対する障害

どちらも、本来獲得されるべき所知が所知障のために認識されないという見解が述べられていることになる。

上記の引用の直前には

他ならぬ煩惱こそが障害であるから [煩惱] 障である (nyon mong pa nyid sgrub pas na sgrub pa'o, Yamaguchi ed. pp. 64¹⁷-65¹, 山口訳 p. 101)。

という煩惱障の語義解釈が説かれている。これは煩惱がそのまま障害であるという主張であるから、Sthiramati は煩惱障 (kleśāvaraṇa) を Karmadhāraya (持業釈) と解釈していたことになるであろう。

さらに、所知障とは不染汚無知であることも説かれ、加えて、無明 (avidyā) と無知 (ajñāna) とは異なることが確認されている。

Sthiramati のいう五明処とは『大乘莊嚴經論』によれば「内明、因明、声明、医明、巧明」である¹⁰⁾。さて、所知障における「所知」とは五明処なのであるか。この記述を根拠に「瑜伽行派は所知障の所知を五明処と解釈していた」といえるのであろうか。筆者はこの見解とは異なった解釈をしたい。その理由は以下のようなものである。

Sthiramati には、『唯識三十頌』の注釈において所知障に言及するもう一つの記述がある。

さらにまた、人法無我を教示するのは、煩惱と所知との障害を断ずるためである。というのも、①貪等の諸の煩惱は我見から生ずる。人無我の理解は有身見の対治であるから、それ（有身見）を断ずるために行動する者は一切の諸の煩惱を断ずる。また、②法無我を知ることは、所知障の対治であるから、所知障は [法無我を知ることにより] 断ぜられる。また、煩惱と所知との障害を断ずることは、解脱と一切智者性を獲得するためである。煩惱は解脱を得る際の障害であり、それ故にそれら（煩惱）が断ぜられる時、解脱が獲得される。また、所知障とは、一切の所知に対して知が起こることを阻止する不染汚の無知である。それ（不染汚無知）が断ぜられたとき、一切種の所知に対して執着もなく妨げもない知が起こる。それによって一切智性が獲得される。 (*Trimśikā-vijñapti-bhāṣya*, Lévi ed. p. 153³⁻¹¹, 山口益「唯識三十頌の原典解明」『世親唯識の原典解明』1953年, pp. 150-151)

(36) 瑜伽行派における所知障解釈の再検討 (池田)

ここには「五明処」は一言も説かれず、それを解説する Vinitadeva も「五明処」には全く言及しない。「五明処」を説く『大乘莊嚴經論』とその注釈にも所知障に関連づけた記述はないのである。

「五明処」と所知障を同時に説明する箇所は『瑜伽師地論』にも『顕揚聖教論』にも存在する。例えば、以下の「摂決択分」の「菩薩地真実義品の決択」の冒頭である。

絶対的に出世間である正智 (yang dag pa'i shes pa gcig tu 'jig rten las 'das pa, ekānta-lokōttara-samyak-jñāna) とは何か。およそ何によってであれ諸の声聞独覚菩薩が真如を理解する、それによって諸の菩薩は五明処の勤行をなし、一切にいきわたる真如智によってそこに数多く住して、所知障の清浄を正しく獲得するのである。(Yogācārabhūmi, D. ed. No. 4038, Zhi, 287b⁴⁻⁶, P. ed. No. 5539, Zi, 302b⁵⁻⁷, 大正 30, p. 696a⁷⁻¹¹)

この記述には確かに五明処と所知障とが同時に示されているが、重要なことは、所知障の所知と五明処は直接関係はないということである。上の記述で「所知障が清浄になる」のは「五明処の勤行」によるのではなく、真如 (tathatā) の認識が直接の理由である。ここでは言うまでもなく所知とは真如のことである。

また、所知障の所知が五明処であるとする、法無我の理解という視点がぼかされてしまう。つまり、所知障と法無我との関係は、法無我を知ることにより所知障は排除される、かつ、所知障の排除なくして法無我は理解されない、という、本質的に緊密な関係にあるが、五明処は決してそうではない。五明処とはむしろ、真如を獲得する手段と理解すべきではなかろうか。

Vinitadeva は真如をいささか詳しく解説している。

[所知障とは] 一切の所知に対して知が起こることを阻止する不染汚の無知であり、所取能取に執着する習気といわれるもの、およそ何であれそれがここで所知障だと主張されているのである。そのようなあり方の所知障を断ずれば、世間出世間の一切の所知に対して執着もなく妨げもない知が起こる。それ故に所知障を断ずる時一切智性が獲得される。「一切の所知」といわれる「一切」とは、[一切が] 無常・苦・空・無我であると知られるべきであり、およそ何であれそれが「一切の所知」なのである。(Trimṣikā-tīkā, D. ed. No. 4070, Hi, 4a¹⁻³, P. ed. No. 5571, Ku, 4a^{7-b3})

所知とは「一切が無常・苦・空・無我であること」という解釈である。これは瑜伽

行派における真如を説明したものと考えられる。

瑜伽行派が所知障の説明に関して五明処を使用しているが、これを瑜伽行派全体に一般化し、所知障の所知と五明処とを結び付けるのは必ずしも適切な方法だとは筆者には思えないのである。また、その語句の示す思想的な内容によっても所知障の所知と五明処とはあまり関係のないものと判断されるのである。

五 結論

所知 (jñeya) という言葉が必ず価値的にすぐれたものを指すわけではない。『瑜伽師地論』には「所知の事 (jñeya-vastu)」という語句が多数存在する。この場合の所知は事物 (vastu) であるが、「真実義品」であればいざ知らず、vastu がすべて真実 (tattva) であるわけではなく、これは単に外界の認識対象という意味で考えられる。この「所知の事」は所知障とは無関係だと筆者は考える。なぜなら、「所知の事」を認識したからといって所知障が取り除かれるわけではないからである。所知障によってさまたげられている何ほどか価値のある所知を認識して初めて所知障がなくなるわけであり、そのような認識対象は、真如や真実や法無我ということになるであろう。

所知 (jñeya) という言葉が仏教における真理を指し始めたのはいつのころからなのか、筆者には知識がない。『大毘婆沙論』の冒頭には以下の文言がある。

問、誰か此の論を造るや。答、仏世尊なり。所以は何ん。一切種の所知の法性は甚深にして微妙なるを以てなり。仏世尊にして一切智者に非ずんば誰か能く究竟し等覺して開示せんや。(『大毘婆沙論』大正27, p. 1⁵⁻⁷)

註

- 1) 舟橋尚哉「煩惱障所知障と人法二無我」『仏教学セミナー』1, 1965年, pp. 52-66, 小川一乗「所知障に関するノート—中観と唯識との間—」(一)(二)『三蔵集』138-139, 1977年, pp. 143-158, 同「中観説における「所知障」管見—ツォンカパの入中論釈を中心に—」『奥田慈應先生喜寿記念仏教思想論集』1976年, pp. 949-958, 同「所知障に関する中観的解釈」『空性思想の研究 II—チャンドラキールティの中観説—』1988年, pp. 33-53. 早島理「人法二無我論—瑜伽行唯識派における—」『南都仏教』54, 1985年, pp. 7-9.

- 2) 『大毘婆沙論』大正27, p. 724b²⁸⁻²⁹, 前掲舟橋論文 p. 53 下段参照。また、『大

(38) 瑜伽行派における所知障解釈の再検討 (池田)

『藏経索引』毘曇部、上巻、p. 175 には所知障という言葉が取り上げられており、この個所に加えて大正27, p. 836c が指示されているが、これは誤記と思われる。

3) 前掲舟橋論文、p. 58 上段参照。

4) 前掲舟橋論文、p. 54 下段参照。

5) 慧解脱・俱解脱に関しては、舟橋一哉「阿含における解脱思想展開の一断面—心解脱と慧解脱—」『原始仏教思想の研究—縁起の構造とその実践—』改訂版、1955年、pp. 204-228 参照のこと。

6) 前掲舟橋論文、p. 57 上段参照。

7) Candrakīrti の見解を検討する小川一乗博士も舟橋博士の見解を先行業績として確認しておられる。前掲小川論文「所知障に関する中観的解釈」p. 34. 瑜伽行派の所知障の考察した早島理「人法二無我論—瑜伽行唯識派における—」『南都仏教』54, 1985年, pp. 7-9 では五明処はあつかわれぬ。

8) このような所対治の使用の仕方は正しいのだろうか。何か排除すべき悪しき要素に「所対治」が示されるのであり、否定する必要のない vidyā に「所対治」が示されている。筆者には理解できない。

9) この比喩の意味が筆者には非常に理解しにくい。原文は

① som nyi bzhin no//dper na sdug bsngal gyi bden pa la sogs pa'i yul la

② som nyi za ba ni ③ the tshom dang nyon mongs pa shes bya ba'i yul gzhan la ni ma yin no//…….

文脈は明らかである。「状況によって①無知は②無明にも煩惱にもなる」という意味であるが、比喩が対応しているのかは確定できない。それぞれの原語と意味を特定すれば理解可能であると思われる。山口訳ではそれぞれの原語を想定し以下のように和訳する。

①疑 (saṃśaya) の如し。例へば②猶豫 (vimati) は苦諦等の境に於て③疑 (vicikitsā) とともに煩惱とも言はれると雖も余境に於ては爾らず。(山口訳 p. 103, ①—③の番号は引用者)

山口訳の理解は以下の通り。

①som nyi → ①疑 (saṃśaya)

②som nyi za ba → ②猶豫 (vimati)

③the tshom → ③疑 (vicikitsā)

山口訳の訳注 4 (p. 106) には原語の推定の根拠となる文献が上げられている。そ

の内の一つ、『大毘婆沙論』の記述は以下のようなものである。

云何んが疑結 (vicikitsā-samyojana) なりや。謂わく、諦に於いて猶予するなり。問、何故に此は諦に於て猶予すと説くや。答、疑者をして決定を得せしめんと欲するが故なり。謂わく、人有るが如し、遠くに豎物を見て、便ち猶予を生ず、杌なりや人なりやと。設い彼は是れ人なりとするも、男と為んや、女と為んやと。或は二道を見て、便ち猶予を生ず、是は所往の路なりや、復た非らずと為んやと。二衣鉢を見て亦た猶予を生ず、是は我が所有なりや、他の所有なりやと。或は此等は是れ実の疑結なりやと疑ふ。彼の疑をして決定を得せしめんと欲するが故に、今此の疑は但だ是れ欲界の無覆無記の邪智を体となし、真の疑結に非ざることを顕わす。真の疑結とは、謂わく、苦等の四諦に於いて猶予するなり。(大正27, p. 258c⁵⁻¹³)

この文章からすれば「猶予は場合によっては真の疑結となりうる」ということになるであろう。筆者の語学力では明確な理解を得ることはできないが、①と②とはほぼ同じ言葉でなければならぬと考える。暫定的に以下のように考えている。

- | | | |
|----------------|---|-----------------|
| ①som nyi | → | ①懷疑 (samśaya) |
| ②som nyi za ba | → | ②懷疑 (samśaya?) |
| ③the tshom | → | ③疑惑 (vicikitsā) |

10) *Mahāyānasūtrālamkāra*, Lévi ed. p. 136²¹⁻²².

〔付記〕

本稿の統編である、拙稿「Candrakīrtiの所知障解釈」(『印仏研』49掲載予定)も参照されたい。