

不共無明とは何か

池 田 道 浩

はじめに

瑜伽行派の代表的文献の一つ、『攝大乘論』では、染汚意 (kliṣṭamānas) の存在を論証するために、アビダルマ仏教以来の術語である不共無明 (avidyāveṇikī, āveṇiky avidyā) が使用され、「不共無明があるが故に染汚意が存在する」という見解が示された。現代の研究者にはこの『攝大乘論』の記述にもとづいて、「説一切有部の不共無明の思想が発展して、瑜伽行派の染汚意や末那識の説にいたった」とする解釈もある¹⁾。しかし、説一切有部の不共無明と、瑜伽行派によって染汚意の存在証明に使用された不共無明とを直線的に結びつける解釈は適切ではないように思われる。

私見によれば、瑜伽行派は染汚意という新しい概念を論証するために、不共無明という既成の術語をやや強引に引用した。そのままでは新しい概念を論証することは不可能であるため、従来の不共無明の規定を変更したと筆者は考える。だが、瑜伽行派の伝統を継承する『成唯識論』では、不共無明を二種類に分け、染汚意に存在するものを「恒行不共」と説明する一方、旧来の不共無明を「独行不共」として再登場させてしまった。この二種の不共無明を説く『成唯識論』には、「不共無明があるが故に染汚意が存在しなければならない」という『攝大乘論』の意図は届いていない。不共無明によって染汚意を論証しようとした試みは破綻したと考えるのが妥当な解釈ではないかと思われる。

瑜伽行派の思想的特質を考察する上で、以上のような変遷をたどる奇妙な不共無明の教義を確認するのも全くの無駄ではないように思われる。本稿は、不共無明に対する瑜伽行派の解釈を考察することを目的とするものである²⁾。

不共無明の登場

不共無明という語句はアビダルマ文献に初めて現れる。『阿毘達磨識身足論』で

は、不共無明は、見苦所断 見集所断 見滅所断 見道所断 修所断という五部に共通に説明されている³⁾が、不共無明自体の詳しい説明はない。先学の指摘する通り⁴⁾、不共無明の具体的な説明は『阿毘達磨発智論』に初めて現れる。

云何が不共無明随眠なりや。答う、諸の無明の、苦に於いて了らざると、集滅道に於いて了らざるとなり(大正 26, p. 925c7-8)。

これ以上の詳しい説明は『発智論』にはない。この『発智論』に対する『阿毘達磨大毘婆沙論』の説明もまた明快ではない。

此の中、了らざるとは、欲忍せざるの義を顯す。謂わく、無明は心を迷覆するに由るが故なり。四聖諦に於いて欲せず忍ばざるが故に了らざると名づくるも、但の不明には非ず。貧賤人にして悪食腹に在らば、好食に遇うと雖も之を食することを欲せざるが如し。異生も亦た爾り。無明は心を覆い、四聖諦を聞くも欲せず忍ばざるなり(大正27, p. 196c7-11)。

以上のように『発智論』では不共無明が「四諦に関する無知」と定義され、『婆沙論』ではその無知とは単に「知の非存在」ではなく、何らかの悪いもの、何かしらマイナスのものが実在するがために四諦を聞いてもそれを理解しようとせず努力もしない、と説明されている。『婆沙論』は不共無明の「不共」を次のように説明する。

問う、是くの如き無明は何故に不共と名づくるや。不共とは是れ何の義なりや。答う、是くの如き無明は、自力 (svatantra) にして而して起こり餘の随眠と相応 (samprayukta, samprayoga) して起こるに非ざるが故に名づけて不共と為す。貪等と相應する無明が他力にして而して起こるが如きには非ず(大正 27, p. 197a2-5)。

従来の無明は、貪などの煩惱と相応しているが、不共無明はいずれの煩惱とも相応しておらず、それ自体で活動しているから「不共」といわれるという定義である。

また、この直後に以下の六つの異説が提示される⁵⁾。アビダルマ仏教において既に不共無明の概念規定が極めて曖昧であったことが知られる⁶⁾。

異説 餘の随眠と相雜りて而して起こるに非ざるが故に不共と名づく。

異説 餘の随眠と意樂を同じくせざるが故に不共と名づく。

異説 餘の随眠の所作と各別なるが故に不共と名づく。

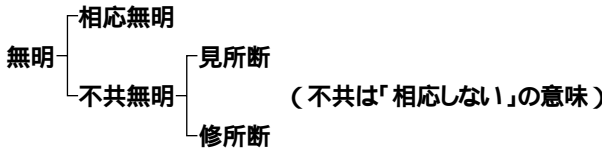
異説 四聖諦に迷い、随眠と相應せず而して起こるが故に不共と名づく。

異説 随眠と相應せず、唯た是れ異生の起こす所なるが故に不共と名づく。

異説 煩惱を起こすに於いて最も上首と為るが故に不共と名づく。

さらに、不共無明は見道所断なのか修道所断なのかという問題が論じられ⁷⁾、そ

の両者が存在することが示される。『婆沙論』の見解は以下のように図示される。



『俱舍論』に不共無明の詳しい説明はない⁸⁾。『阿毘達磨順正理論』には、『婆沙論』の「相応しない」に加えて「混じわらない」「独立している」という規定が述べられている。

何の義に依りて、此の不共の名を立つるや。是くの如く説くは、相雜るを共と名づけ、共に非ざるを以っての故に不共の名を立つ。即ち是れ彼此各別を義と為す。契經に不共仏僧と説くが如し。此れは仏僧の二宝の各別なるを顯わす。共行ならざるを以っての故に不共無明と名づく。余の隨眠の相雜りて行ずるに非ざるが故なり。或いは普を共と名づく。即ち是れ遍の義なり。共に非ざるに由るが故に不共の名を立つ。此の不共の名は共に有らざるを顯わす。即ち是れ諸の煩惱に遍かざるの義なり。諸の隨眠と相應せざるが故なり。

有餘師の説いていわく、余の煩惱と相關涉せざるを、名づけて不共と為すと。即ち是れ昏重にして動搖無きの義なり。相應無明は余の煩惱と共に相應するが故に、相の警動すること有るも、不共無明は自力に由り起こり、諸の事業に於いて皆な為すことを欲せず、昏重にして動搖無きこと、珊若娑病（詳細不明）の如し。是の故に名づけて曰く不共無明となすと（『阿毘達磨順正理論』大正 29, p. 611a）⁹⁾。

Yaśomitra の解釈は以下の通り。

「不共」とはいかなる意味か。以下のように説明される。混じること (samparka, 'grogs pa) が「共」といわれる。共通ではないので「不共」であり、独立したものという意味である。ちょうど、「世尊は不共であり、比丘僧伽は不共である」と言われる通りであり、世尊は独立しており、比丘僧伽は独立しているということが意図されている。共通せずに活動するので「不共」であり、他の隨眠と同時に活動しないという意味である (Abhidharmakośavyākhyā, Wogihara ed., p. 458, ll. 19-23)¹⁰⁾。

Yaśomitra は「相応しない」という解釈は示さないが、「不共とは独立の意味、十八不共仏法の如し」と述べ、「他の隨眠と同時に活動しない」としているため、この規定には「相応しない」という意味も含まれるのであろう。

以上のようにアビダルマにおいては、不共無明は他の煩惱や隨眠と相応しない、それらと交じり合うことなく独立している、という規定がなされていたことが確認

された。

『瑜伽師地論』「撰決択分」の不共無明の定義

染汚意の存在証明に不共無明を使用する『撰大乘論』を検討する前に、『瑜伽師地論』「撰決択分」における記述を確認したい。「撰決択分」の玄奘訳には「不共無明」と「独行無明」との二つの訳語が存在する点に注意すべきである。

まず「不共無明」の例。

アーラヤ識はどの煩惱とも相応することはない。意(yid, manas)[識]は常に存在している四種の煩惱[と相応する]即ち、我執と我所執とを相とする有身見と、我慢と、我愛と、不共無明とに同時(lhan cig gi dngos po, saha-bhāva)に相応する。(Viniścayasamgrahānī, D. ed., No. 4038, Zhi, 182b7-183a2, P. ed., No. 5539, Zi, 190a6-8) 阿頼耶識無有煩惱而共相應。未那恒與四種任運煩惱相應、於一切時俱起不絕。謂 我我所行薩迦耶見 我慢 我愛 不共無明(大正 30, p. 651c15-18)

ここでは、『撰大乘論』に示される染汚意と不共無明との関係が強く意識されている¹¹⁾。意識(染汚意)は不共無明を含む四つの煩惱と相応するという見解が述べられているのであるが、アビダルマの伝統では「不共無明は他の煩惱と相応しない」とされていた。瑜伽行派ではこの解釈を変更し、「相応しない」とはいわない¹²⁾のである。

次に玄奘が「独行無明」と翻訳する例は以下の通り。

愚痴(moha)[無明]が活動していないときには煩惱は何も生じないので、それ故に、どんな場合であれ、貪等というそれ(愚痴=無明)とは別な諸々の煩惱が存在するその場合には、無明もまた存在するので、それが煩惱相応(nyon mong pa dang mtshung par ldng pa, kleṣa-samprayukta)[無明]である。それ(愚痴)以外の貪等の煩惱によって束縛されていない(kun nas ma dkris pa, aparyavasthita)智慧の劣った人の、苦諦等を正しく考察しない(ayoniśomanaskāra)という、真実がそのままに現れない性質(nyid)心をさまたげる性質、[心を]覆う性質、[心を]束縛する性質、[心を]暗闇(mun pa, andhak-āra)とする性質、およそなのであれそれが不共[無明]といわれる(Viniścayasamgrahānī, D. ed., Zhi, 110a4-6, P. ed., Zi, 115a2-5)

非無愚癡而起諸惑。是故貪等餘惑相應所有無明。名煩惱相應無明。若無貪等諸煩惱纏、但於苦等諸諦境中、由不如理作意力故、鈍慧士夫補特伽羅、諸不如實簡擇覆障纏裏闇昧等

心所性、名獨行無明（大正 30, p. 622a11-16）

この文脈にはいわゆる染汚意の概念はない。むしろ、染汚意導入以前のアビダルマ仏教以来の不共無明の概念がそのまま示されているように思われる。比較できるような用例がこれ以外には存在せず、極めて説得力に欠けるが、玄奘は文脈によって「不共無明」と「独行無明」とを使い分けていた可能性がある¹³⁾。

『摂大乘論』の不共無明

『摂大乘論』では染汚意の存在理由として六つの論拠が提示されるが、その冒頭には不共無明が説かれる。アビダルマ仏教以来説かれている不共無明は染汚意なくしては説明がつかないとするものである。

その染汚意が〔六識とは別に〕存在するとどうして知られるのか。それ（染汚意）が存在しないなら、不共無明が存在しないという過失になる（『摂大乘論』I.7A¹⁴⁾）。

『摂大乘論』はこの不共無明を説明して以下の偈を引用する。

常に真実の意味（yang dag don, sadartha）に悟入する心の障害となり、あらゆる時に生じているもの、それが不共無明である。（『摂大乘論』I.7B, k. 4.）

実は『摂大乘論』の不共無明の見解はそれ自体矛盾を含んでいる。というのも、不共無明の「不共（āveṇīka）」とは、アビダルマでは「他の煩惱と相応しない（asamprayukta, asamprayoga）」と規定されていた。しかし、『摂大乘論』は、不共無明を使って染汚意の存在論証を行う直前に、「染汚意は有身見・我慢¹⁵⁾・我愛・無明という四つの煩惱と相応している（『摂大乘論』I, 6）¹⁶⁾」と述べてしまっている。この無明を「不共無明」と解釈する見解は諸注釈にはないが、染汚意がいくつかの煩惱と相応していることが前提にされてしまったため、『摂大乘論』の注釈者はアビダルマ以来の「不共無明は他の煩惱と相応しない」という規定を利用することができず、不共無明の説明に苦慮することになる。

Vasubandhu 釈・Asvabhāva 釈とも、不共無明の定義、不共無明は前五識に存在しない、不共無明は第六意識にも存在しない、不共無明が染汚意に存在するとすれば過失はない、という順序で注釈がなされる¹⁷⁾。代名詞の解釈が異なる点もあるが、構成はほぼ同一である。

Vasubandhu 釈（チベット訳）

また、不共無明とは何か。対治（真実を知ること）が生じていない時、真実を知る際の

障害となるものである。

それ(不共無明)はまた五識と相応するものではない。なぜなら、そこ(五識)に存続しているものに対する障害にはならないからである。およそどんな場合であれ対治の生起があるその場合に所治も生じるといわれるからである。

その不染汚の[第六]意識にも[不共無明は]存在しない¹⁸⁾。

(A)なぜなら、[もし不共無明が第六意識に存在するのなら第六意識は]有染汚となってしまうからである。

(B)不染汚[の第六意識において不共無明]は他の場所における(gzhan du)煩惱と現行するものとしては成立しない。[不共無明は他の煩惱と相応しないから。]

(C1)そのように煩惱によって有染汚となった意識を承認するのなら、[第六意識は]ずっと有染汚となってしまうから、

(C2)どうして布施等の善心が生じるといえるのか。それ(煩惱¹⁹⁾)と相応するからである。

(D)さらにまた、何らかの善[心]と同時に活動する意(第六意識)が存在するので、その場合にそれ(不共無明²⁰⁾)は[煩惱と]相応することになるが、[もし第六意識に不共無明があれば有染汚になり]染汚の意に対治分を導くのは不合理である。

また、およそどんな場合であれ、染汚意と同時に活動する善心が存在するなら、その場合には²¹⁾、それ(善心)に導かれた対治分が生じたときにはもう一方(染汚)は滅するので、これには過失はない。(D. ed. No. 4050, Ri, 128b7-129a4, P. ed., No. 5551, Li, 151a6-b4)

Asvabhāva 釈

不共無明とは、真実に対して智が生じるさまたげとなる愚痴である、と以下に説明される。

それ(不共無明²²⁾)は五識には生じない。なぜなら、そこ(五識)に存続しているものに対する対治(真実を知る智)が存在しないからである。およそどんなときであれ所治のあるとき、そのときに対治があるのである。五識はそれ(不共無明)を対治とするものではない。なぜなら、それら(五識)に見道は生じないからである。

不染汚の[第六]意識にも[不共無明は存在し]ない。

(A)なぜなら、同じその(不共無明の)染汚という性質によってそれ(不染汚の意識)は有染汚となってしまうからである。

(B)有染汚の[第六]意識にも[不共無明は存在し]ない。なぜなら、[有染汚の第六意識は]それ(不共無明)とは別な煩惱と相応するので、[不共無明が他の煩惱と相応するな

ら]不共とはならないからである。

(C1)その煩惱によって[第六]意識が有染汚になると主張するなら、[第六意識は]常に有染汚となり、

(C2)煩惱のその特質と相応するが故に、布施等の心が善にならなくなってしまう。

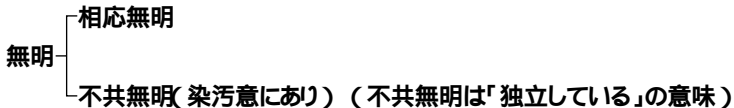
(D)およそこのようであれ、善心と俱生する有染汚の[第六]意識が存在する、そのようであるなら、[有染汚の第六意識は]それ(善心)だけと相応することになり、他とは[相応し]ない。有染汚の[第六]意識によってその対治が現前するのモまた不適切である。

およそこのようであれ、有染汚の意と俱生する善心が存在する、そのようであるなら、それ(善心)によって導かれた対治が生じるが故に、所治(第七識の不共無明)が減するのは適切である。

[反論]そうであるなら、[不共無明は]それ以外の有身見等の煩惱と相応するが故に、不共とはならないのではないか。[答論]反論(mi mthun pa, pratikūla)しよう²³⁾。私は、他の煩惱と相応しないが故に不共と主張するのではない。では何とならば、他[の識]に存在しないが故に[不共と主張するの]である。例えば、十八不共仏法の如し²⁴⁾。「不共とはならない故に」と述べたそのことは、他による規定に依存して過失を述べるためである²⁵⁾。(D. ed., No. 4051, Ri, 196b5-197a4, P. ed., No. 5552, Li, 241a3-b4)

Asvabhāva 釈には Vasubandhu 釈にはない規定が最後に述べられている。無性は「他の煩惱と相応しない」という定義を捨て、不共無明の「不共」とは「十八不共仏法(aṣṭādaśa āveṇikā buddha-dharmāḥ)」と同じ「不共」の意味、即ち、「他の識に存在しない」ことだと述べている。

染汚意を論証する『撰大乘論』にとっては不共無明は一つである。従來說かれていた不共無明は染汚意なくしては説明できないからである。『撰大乘論』の見解は以下のように図示される。



『秘義分別撰疏』と『成唯識論』の解釈

さて、チベットにのみ伝わる『秘義分別撰疏(Vivṛtaguhyārthapiṇḍavyākhyā)²⁶⁾』

はいささが特異な解釈をとる。『秘義分別撰疏』は以下のように述べている²⁷⁾。

(i)不共[無明]とは、自立的な(rang dbang can, svatantra)無明であり、他の根本煩惱と相応しないので[不共なので]はない。なぜなら、[他の根本煩惱と相応しないので不共だとするのなら]瞋恚等と相応する[無明]も[他の根本煩惱と相応しないので]それ(不共)になってしまうからである。(ii)煩惱随煩惱のすべてと相応しないのでそれ(不共)であるわけではない。なぜなら、それは存在しないことになってしまうからである。(iii)従って、根本煩惱と相応する[心心所]とそれとは別な心心所との集合(tshogs, sāmagrī)の中においても、他のものと混じらない(ma 'dres pa, na venih)が故に自立的であるものが不共[無明]である。(iv)共通していない(thun mong ma yin pa)という意味²⁸⁾で[不共なので]はない。なぜなら、[相応無明も]他の識と相応しているので、それ(不共)になってしまうからである(Vivṛtaguhyārthapiṇḍavyākhyā, D. ed., No. 4052, Ri, 317b2-5, P. ed., No. 5553, Li, 381b3-7²⁹⁾)

ここでは「相応しない」ではなく、「自立的(svatantra)であり、他と混じらない」という定義が示されている³⁰⁾。『秘義分別撰疏』は次のように続ける。

これ(不共無明)は[有部と經量部の]二派であれば、ただ一つであり、(a)転識と相応し、[四]諦を認識するさまたげとなるものである。なぜなら、それは見所断だからである。大乘であれば二種である。(a)特定の時間に現行するが故に転識と相応するものが一つ。第二は(b)一切時に現行しているが故に[それを]断絶することで[解脱が?]完成するもの³¹⁾である('chad par 'gyur ba'i sgrub pas rab tu grub pa yin no)(Vivṛtaguhyārthapiṇḍavyākhyā, D. ed., Ri, 317b5-6, P. ed., Li, 381b7-382a1³²⁾)

残念ながら、上記引用の最終部分を筆者は正確には理解できないが、『撰大乘論』の見解は、「不共無明は疑いなく存在するが、それは従来の前五識や第六意識にはありえないので、それ以外の識が必然的に要求される」というものであった。しかし、『秘義分別撰疏』はこの『撰大乘論』の意図をあっさり裏切り、「不共無明は瑜伽行派以前の声聞乗の二派(説一切有部と經量部)では一つであるが、大乘の瑜伽行派では二種がある」と述べる。つまり、不共無明とは『撰大乘論』が想定した唯一の不共無明ではなく、アビダルマ仏教で論じられた第六識の旧来の不共無明と、瑜伽行派で新しく設定された染汚意における不共無明との二つだということである。

これに対し、ツォンカパは次のように説明している。

『秘義分別撰疏』の作者は「混じらないもの(rdzas ma 'dres pa)」とご説明なさっているが、「混じらない能力(mthu, śakti)」についてご説明されたのである(Kun gzhi'dka'

'grel, bKra shis lhun po ed., 52b1-2 》

「不共無明には他と混じらないという特殊性がある」というのが『秘義分別撰疏』の見解であるとツォンカバは理解していたようである。

この『秘義分別撰疏』と同様に、『撰大乘論』の意図を意に介さない瑜伽行派の文献に『成唯識論』がある³³⁾。『秘義分別撰疏』と『成唯識論』とは不共無明に関して共通の解釈をとっているように思われる。

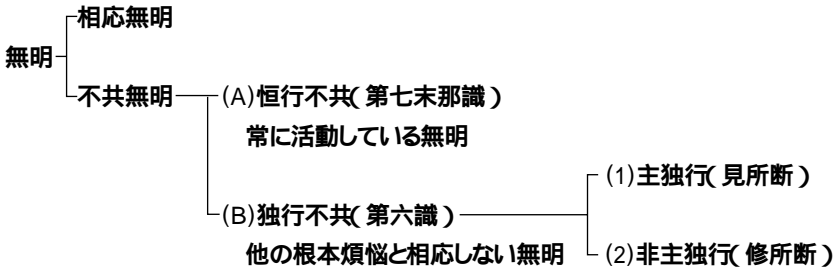
染の意が恒に四惑と相応せば、此れと俱なる無明を何ぞ不共と名づくるや。〔中略〕

有義は、此の癡を不共と名づくるは、不共仏法の如し。唯だ此の識のみに有るが故なり。

〔反論〕若し爾らば、余識と相応する煩惱は、此の識の中に無きをもって、応に不共と名づくべし。〔答論〕殊勝の義に依って不共の名を立てたり。互いに無き所をもって皆不共と名くるには非ず。謂く、第七識と相応する無明は、無始より恒に行じて真義の智を障ふ。是の如き勝用は、余識に無き所なり。唯だ此の識のみに有るが故に不共と名くるなり。〔反論〕既に爾らば、此と俱なる三をも亦応に不共と名づくべし。〔答論〕無明は是れ主なるをもって、独り此の名を得たり。或は余の三をも亦不共と名づくと許さむ、余の癡に対するが故に、且く無明のみを説けり。

不共無明に総じて二種有り。一には(A)恒行不共。余の識（前五識と第六識）には無き所なり。二には(B)独行不共。此の識（第七識）には有るに非ず。故に瑜伽に説く、無明に二有り、若し貧等と俱ならば相応無明と名け、貧等と俱なるに非ざれば独行無明と名くと。是れ(1)主独行は唯だ見所断なり。契経に説くが如し、諸聖の有学は不共無明を已に永断せるが故に新業を造せずと。(2)非主独行は亦た修所断なり。忿等は皆な見所断に通ずるが故なり。(A)恒行不共は余部に無き所にして、(B)独行不共は此れにも彼れにも俱に有り（『成唯識論』新導本 pp.205¹-206⁷、大正31, p. 25b11-c4）

『成唯識論』はももとの「相応しない」という定義すら述べない。「染汚意が四つの煩惱と相応しているにもかかわらず、その染汚意にある無明はなぜ不共無明なのか」という問いを設定し、「不共無明は第七識だけにある無明。十八不共仏法の如し」というAsvabhāvaの解釈を提示するが、それには同意しない。逆に、第七識以外の他の識にも不共無明が存在することを認める。そして、第七識に存在する無明がなぜ「不共」なのかといえ、第七識に存在する無明には、他の識の無明にはない特徴、即ち、「無始より恒に行じて真義の智を障ふ」という特殊性（「殊勝義」「勝用」）をもっているため、不共無明とよばれる、と『成唯識論』は主張している。『成唯識論』の見解は以下のように図示される。



この『成唯識論』の見解は先の『秘義分別撰疏』とぴったりと一致しているわけではないが、両者には、(1)「不共無明は他の煩惱と相応しない」という伝統的な解釈を採用しない、(2)Asvabhāva 説「不共無明は第七識だけにある無明。十八不共仏法の如し」という解釈を採用しない、(3)『撰大乘論』の意図に反し、複数の不共無明の存在を認める、(4)「不共」といわれるのは、その無明の特殊性による、といったような類似点があるように思われる³⁴⁾。

結語

仏教において、無明(avidyā)について考察することは極めて重要であると思われる。説一切有部はあらゆる教義を詳細に分析し、無明についても、十二支縁起の第一支でありながら、五位七十五法のうちの大煩惱地法に含まれる何らかの実体的な法の一つであると規定した。筆者はこのような説一切有部の無明解釈をいまだ理解できないが、さらに、不共無明という阿含經典には存在しなかった概念も作られ、その後の仏教史に伝えられていくことになる³⁵⁾。

本稿の考察は、以下のようにまとめられる。当初、「他の煩惱と相応しない」とされた不共無明は、『撰大乘論』が染汚意の存在論証に使用する際に「相応しない」という規定が削除されることになった。『撰大乘論』に対する後代の注釈書には染汚意の不共無明だけでなく、旧来の不共無明も同時にその存在が説明されており、『撰大乘論』の意図は失敗に終わっている。

註

- 1) 平川彰博士は以下のような見解を表明している。「上記の十一遍行の惑の中に、相応無明と不共無明との二種の無明がある。相応無明は、他の煩惱と相応してはたらく無明である。しかし無明はこれにつきるものではなく、迷いの根本である点で、あらゆる心作用の根底に無明があるとしなければならない。すなわち煩惱心、不善心だけではなく、無記心や善心の根底にも無明がはたらいていると考えねばならない。不共無明はこの意味の無明であり、起動力として独立にはたらく無明のことである。あらゆる心作用の根底にある迷いの原理としての無明である。十二縁起の無明はかかる意味の無明であると考えてよい。この不共無明の考えを深めることによって染汚意や唯識説の末那識が発見されたのである。『大乘起信論』の根本無明の考えも、この不共無明の思想の発展したものであろう。その意味で有部が無明に相応無明と不共無明とを区分したことには、大きな意義がある。」平川彰『インド仏教史』上巻(春秋社、1974年) p. 259, 下線引用者。
- 2) 不共無明を所知障に結びつけて解釈する見解もある。羽生裕彦「染汚意成立過程における問題点」『東洋大学大学院紀要』24(文学研究科)1987年, pp. (1)-(10), 同「七番目の識としての染汚意と末那識」『印度学仏教学研究』37-2, 1989年, pp. (172)-(174)。不共無明をもつ染汚意としてのマナ識と所知障とは質的にいえば極めて密接な関係にあると思われるが、しかし、そのことを述べるインド文献は存在しないように思われる。チベットのツォンカパの『クンシカンテル (*Kun gzhi'i dka' grel*)』にはマナ識と所知障とを結びつける論述がある。ツルティム・ケサン、小谷信千代共訳『ツォンカパ著アーラヤ識とマナ識の研究 クンシ・カンテル』(文栄堂、1986年) pp. 33-36 参照。今回、本稿を草するにあたって、上記の書籍とそれに対する袴谷憲昭氏による書評『仏教学セミナー』45, 1987年, pp. 70-79) を読み返す機会をもった。筆者の所持している上記書籍は再版(1994年)されたものである(「第2刷」とある)が、初版に対して袴谷氏の指摘した訳語の問題箇所や誤植が訂正されている。しかし、そのことに関するコメントはどこにも記されていない。
- 3) 『識身足論』大正26, pp. 549a-b, 557a-b, 558b-c, 558c-559a。また、『品類足論』にも不共無明の言葉はあるが、上記『識身足論』のように五部を通じての説明はない。
- 4) 不共無明に関する研究は少ない。下記の研究が不共無明をあつかっている。坂本幸男「『不共無明』思想の展開」『阿毘達磨の研究』坂本幸男論文集第一(大東出版社、1981年) pp. 369-379, 三友健容「説一切有部における無明論の展開」『法華文化研究』2, 1976年, pp. 117-121, 田中教照「有部の無明論について」『印度学仏教学研究』25-2, 1977年, pp. 706-709。
- 5) 『婆沙論』 p. 197a5-13。
- 6) 『婆沙論』の記述には不共無明という概念の必要性があまり感じられない。先行する『発智論』に説かれているために仕方なく不共無明を承認しどうにか解釈しているという

ような印象を受ける。このような曖昧さを瑜伽行派は利用したのであろう。

- 7) 『婆沙論』 p. 197a13-b19. また、次の箇所にも見道所断修道所断の二種の不共無明が説かれている。「問、若爾、不共無明相應慧應是見。唯一煩惱相應起故。答、彼無明有二種。一見所断不共無明。覆障尤重過二煩惱。二修所断不共無明。與自力起纏垢相應。彼獨立故。能覆損慧如貪瞋等故。彼相應慧如貪等相應亦不名見。 (『婆沙論』 p. 491a29-b5)」この見道所断修道所断の二種の不共無明は『成唯識論』に引き継がれ、(1)主独行(2)非主独行として登場する。
- 8) 『俱舍論』の無明解釈については宮下晴輝「無明と諸行 - 『俱舍論』における心と形 - 」『日本仏教学会年報』57, 1992年, pp. 1-28 参照。無明に関する議論が、『大毘婆沙論』 『瑜伽師地論』 『俱舍論』という順序で進んだ様子が指摘されている。
- 9) 『順正理論』の以下のような説明は所知障という概念と極めて相似しているように思われるが、アビダルマにも瑜伽行派文献にも不共無明と所知障とを結びつける記述はない。「見断の無明は是れ不共なるもの有り。彼れ唯だ行じて異生の身中に在り。聞思の位の中に観行を修する者にして、苦等の行を以て諸行を観する時、彼の無明に由って慧眼を損翳(大正蔵「損翳」、三本宮本によって「損翳」とする)せられ、多品の諸の顛倒の見を起こさしむ。故に応に喩を挙げて彼の過失を顯すべし。日の初めて没するに、一丈夫有り、遙かに怨家を見て便ち是の念を作す、彼に怨家有り、我れ往くべからずと、正しく思念し已りて、黄昏の時に至り、夜に前に行く、闇は其の目を損翳し、怨の相状を記憶する能わざるが故に、便ち怨所に於いて是れ机なりの覺を起こし、或いは怨に非らずと謂い、或いは親友と謂うが如し。是くの如く応に不共無明を了すべし。(『阿毘達磨順正理論』 p. 611c12-20)」
- 10) āveṇīkī 'ti ko 'rthaḥ / evam āhuḥ / saṃparko veṇir ity ucyate / na veṇir aveṇiḥ / pṛthag-bhāva ity arthaḥ / evam (orig. vvaṃ) hy uktam aveṇir bhagavān aveṇir bhikṣu-saṃgha ity / pṛthag bhagavān pṛthag bhikṣu-saṃgha ity abhiprāyaḥ / aveṇyā carīaty āveṇīkī nānyānuśya-saha-cāriṇī 'ty arthaḥ /
- 11) この「撰決択分」と『撰大乘論』との先後関係はさらに検討されるべきではあるが、勝呂信静『初期唯識思想の研究』(一九八九年、春秋社) pp. 555-595 では「撰決択分」「撰大乘論」という関係が示されている。
- 12) 厳密に言えばここでは「意(manas)は不共無明を含む四煩惱と相応している」とのべられているのであり、「不共無明は他の煩惱と相応している」と述べられているわけではない。しかし、不共無明と染汚意が相応していて、かつ、染汚意は他の煩惱と相応するのであるから、「不共無明は他の煩惱と相応している」と考えても問題はないように思われる。
- 13) 『成唯識論』もこの『瑜伽師地論』『撰決択分』の独行無明を、染汚意に存在する不共無明としてではなく、アビダルマ仏教以来の第六識に存在する不共無明として解釈して

いる。本稿第V節参照のこと。『瑜伽師地論』は646-648年訳出、『成唯識論』は659年の訳出。『瑜伽師地論』が先に訳出されており、『成唯識論』にあわせて『瑜伽師地論』の語句を整えたとは考えにくい。

- 14) 分節番号は長尾雅人『摂大乘論 和訳と注解』上(講談社、1982年)による。テキストはLamotte ed.を参照。この箇所と諸注釈の詳しい研究に、袴谷憲昭『*Mahāyānasamgrahaにおける心意識説』『唯識思想論考』(大蔵出版、2001年、初出は『東洋文化研究所紀要』76、1978年) pp. 541-664がある。袴谷論文の文節はC⁶(1)。
- 15) 染汚意と有身見・我慢との関係については、L・シュミットハウゼン(横山紘一訳)『我見に関する若干の考察 - 薩迦耶見、我慢、染汚意 - 』『仏教学』7、1979年、pp. 1-18、Lambert Schmithausen, *Ālayavijñāna, on the origin and the early development of a central concept of Yogacāra philosophy*, International Institute for Buddhist Studies, Tokyo 1987, pp. 144-152 参照。
- 16) 「そのうち、意は二種である。(1)等無間縁の作用によって基体となっているためであり、直前に滅した識が意とよばれ、[次の]識が生じる基体となっているもの。(2)第二は、有染汚の意であり、有身見・我慢・我愛・無明という四煩惱と常に相応しているものであって、[他の]識が雑染となる基体である(『摂大乘論』I, 6)」本稿前節に引用した「摂決択分」とほぼ同じ文であるが、「摂決択分」では「不共無明」であったが、『摂大乘論』では単に「無明」とされている点に注意。「摂決択分」が先にあり、『摂大乘論』がその後の成立だとするなら、『摂大乘論』では注意深く「不共」の文字が取り去られたことになる。
- 17) この箇所については、宇井伯寿「成唯識論の性質及び立場と第七識存在の論証」『印度哲学研究』第五、pp. 75-78、同『摂大乘論研究』pp. 235-236、前掲袴谷論文 pp. 605-606、609-610、前掲長尾書、pp. 97-99等に既に和訳や解説がある。
- 18) この「第六意識に不共無明は存在しない」という論述の流れは以下の(A)-(D)の四点。
- (A)第六意識に不共無明があるならそれは有染汚になる。
 - (B)第六意識に不共無明があつて煩惱と相応するなら、煩惱と相応しないという定義に反する。
 - (C1)第六意識に不共無明があるなら第六意識は常に有染汚になり、
 - (C2)布施等の善心が生じないことになる。
 - (D)第六識に不共無明があり、また同時に善心があるということ是不合理である。
- この順序が玄奘訳のみ他と異なる。チベット訳と他の漢訳では(A)(B)(C1)(C2)(D)、玄奘訳には(A)がなく(B)(C1)(C2)(D)のみ。ただし、(A)と(C1)とは実質的に同義であるため、大きな相違はない。Asvabhāva 釈はチベット訳漢訳とも Vasubandhu 釈と同じく

(A)(B)(C1)(C2)(D)の構造をとる。

Tib : nyon mongs pa can ma yin pa 'i yid kyi rnam par shes pa de la yang med de / (A) nyon mongs pa can nyid du thal bar 'gyur ba 'i phyir ro // (B) nyon mongs pa can ma yin pa ni gzhan du nyon mongs pa dang / kun tu spyod par mi 'grub po / (C1) de ltar na nyon mongs pas nyon mongs pa can du yid kyi rnam par shes pa khas len na shin tu nyon mongs pa can nyid du thal bar 'gyur bas (C2) ji ltar sbyin pa la sogs pa dge ba 'i sems 'byung bar 'gyur / de dang mtshungs par ldan pa las te // (D) yang gang dge ba dang mtshungs par 'jug pa 'i yid yod pas de la de mtshun par ldan par 'gyur gyi / yang nyon mongs pa can gyi yid la ni ngyen po 'i phyogs 'dren par mi rigs so // (D. ed., No. 4050, Ri, 129a1-4, P. ed., No. 5551, Li, 151a7-b3, 岩田諦静「世親造『撰大乘論釈』所知依章の漢藏対照(一)」、『法華文化研究』1992年, pp. 44-47)

真諦訳：於染汚意識此亦非有。何以故。(A)但由此惑心染汚故。(B)与余惑相应共行、独行名則不成。(C1)若汝説第六識由独行無明染汚、則第六識一向不清淨、以此無明不暫息。(C2)云何施等心成善以第六識。恒与無明相应故。(D)若有人、説心與善相應生。此人則有過失。若第六識。恒被染汚則不得引對治道生(大正 31, p. 158b20-27)

笈多共行矩等訳：亦不在染汚意識。(A)若即是染汚意識。則有過失。非染汚意識者。(B)以与余煩惱共行。独行名則不成。(C1)又若欲令即是煩惱染汚意識者。則有常染汚過失。(C2)云何施等心得成善。以常与彼相应故。(D)若言有意与善相应生。即建立此為引生对治。能治染汚意識此不成(大正 31, p. 274C13-18)

玄奘訳：亦不得在染汚意識。非有者。(B)余惑現行名不成故。(C1)若立此煩惱在染汚意識。即應畢竟成染汚性。(C2)云何施等心得成善。与此煩惱恒相应故。(D)若説有、意識與善法俱轉。此即與彼煩惱相應。是染意識引生能治。不應道

理(大正 31, pp. 325C28-326a5)

19) 玄奘訳による。真諦訳は「無明」

20) 玄奘訳、前掲袴谷訳(p. 606)は「善心」と解釈。

21) D. ed., “de dang”, P. ed., “de la”, 前掲岩田諦静「世親造『撰大乘論釈』所知依章の漢藏対照(一)」p. 47, fn. (2)ではD. ed. が採用されているが、P. ed. に従う。

22) 前掲袴谷訳(p. 610)では「染汚意」と解釈。

23) 原文は“ma 'dres par mi 'grub pa ma yin nam / mi mthun par bzhag pa ste / ”

下線部玄奘訳は「汝難不平(大正 31, p. 384b12)」。前掲袴谷訳(p. 610)は「すなわち不適切に規定されたことになろう」。

24) おそらくこの記述に関してかと思われるが、長尾雅人博士は以下のように述べている。「Ub(無性積)には、単に諸煩惱と結びついていないから「独自の無明」というのではなく、「余所では説かれていない所の無明」だから「独自の無明」というと注している。それはアビダルマ哲学には説かれていない、との意味である。(前掲長尾書 p. 99、括弧

内引用者注、下線引用者)」この博士の解釈は、直後の「十八不共仏法の如し」という比喩とも一致せず、無性釈自体の文脈とは離れた解釈のように思われる。

- 25) Noriaki Hakamaya, MAHĀYĀNASAMGRAHOPANIBANDHANA (III), its Tibetan and Chinese texts, *Journal of the Faculty of Buddhism of the Komazawa University*, 33, 1975, pp. (19)-(20)

玄奘訳：

不共無明当説其相。謂能障礙真智生愚。

此於五識無容説有。是処無有能対治故。若処有能治。此処有所治。非五識中有彼能治。於此見道不生起故。

非於不染意識中有。(A)由彼此成染性故。(B)亦非染汚意識中有。与余煩惱共相応時。不共無明名不成故。(C)若立意識由彼煩惱成染汚者。即成畢竟成染汚性。(D)諸施等心成不成善。彼煩惱相恒相應故。

若復有説善心俱轉有彼煩惱。是即一向与彼相應。余不得有。此染意識引生対治不応道理。若有説言染汚意俱有別善心。能引対治能治生故。所治即滅正道理。

若爾所立不共無明亦不成就。与身見等所余煩惱恒相應故。汝難不平。非我説彼、与余煩惱不相応故名不共。然説彼惑余処所無故名不共。譬如十八不共仏法。前説与余煩惱相応名不成者。觀他所立顯彼過故(大正 31, No. 1598, p. 384a-b)

- 26) 『秘義分別撰疏』については前掲袴谷論文 pp. 628-629、大竹晋「*Vivṛtaguhyā-rthapiṇḍavyākhyā*」の引用文献、『東方学』106, 2003年, pp. 1-15 参照。

- 27) 以下の箇所はツォンカバの『クンシカンテル』にも引用される。前掲ツルティム・小谷書 p.101。同書にはケウツァン Ke'u tshang 'Jam dbyangs smon lam の注釈も収録されているが、不共無明に関する説明は極めて簡潔。「不共の意味は、基体(rten, āsraya)である染汚意のみに存在するので「不共」と説明される(f. 33b6-7)」。『クンシカンテル』では無性説と『秘義分別撰疏』の見解との二つが提示され、ツォンカバは無性説を正当説とするのであるが、ケウツァンの注釈もツォンカバの見解にそうものである。

- 28) 意味不明。前掲ツルティム・小谷訳は、「所縁が共通でない」とする。「[所縁が]共通でない(asādhāraṇa, Tib. thun mon ma yin pa)」という意味で「[独自]」などではない。「もし、所縁が共通でないという意味で「独自」であるとすれば、染汚意以外の」他の識と同時に活動する[無明]も、その識[のみ]と同時に活動するという理由の故に、それ(「独自」の無明)であることになってしまうからである(前掲ツルティム・小谷書 p.101)。」

- 29) (i) ma 'dres pa ni ma rig pa rang dbang can yin gyi / rtsa ba 'i nyon mongs pa gzhan dang mtshungs par mi ldan pas ni ma yin te / khro ba la sogs pa dang mtshungs par ldan pa yang der thar bar 'gyur du 'ong bas so // (ii) nyong mongs pa dang nye ba 'i nyon mongs pa thams cad dang mthsungs par mi ldang pas der thar bar 'gyur ba ma yin te / de med

(30)

不共無明とは何か(池田)

par thar ba nyid du 'gyur bas so // (iii) de lta bas na rtsa ba 'i nyong mongs pa dang mthsungs par ldan pa dang / de las gzhang pa 'i sems dang sems las byung ba 'i tshogs las (P. ed., "la") yang rdzas gzhan dang ma 'dres pa 'i phyir rang bang can ni ma 'dres pa yin gyi // (iv) thun mong ma yin pa 'i don gyis ni ma yin te / rnam par shes pa gzhan dang mthsungs par ldan pas / der thar bar gyur du 'ong bas so // *Vivṛtaguhyārthapiṇḍavyākhyā*, D. ed., No. 4052, Ri, 317b2-5, P. ed., No. 5553, Li, 381b3-7)

30) ツォンカバは『撰大乘論』の不共無明について以下のように述べる。

その[不共]無明は、無我の意味を直接に観察する際に常にさまたげとなるものであり、善不善無記の心が生じているときにはどんな場合にも生じるのであるが、それ(不共無明)は心所であるから、何らかの根本的な識(gtso bo rman shes gcig)と相応していなければならず、これが染汚[意]であり、聖道が生じない限り断たれることはないので、アーラヤ[識]や六識身と伴うことはありえないからである(bKra shis lhun po ed., Tsha, 51b1-3)。

また、『秘義分別撰疏』を引用したあとにその記述を以下のようにまとめている。

(i)これは、相応する不共なるものを認めた場合、他の根本煩惱と混じっていないことと規定するのなら、瞋恚などと相応する無明も不共[無明]となってしまう、(ii)根本煩惱随煩惱の全てと相応しないことを[不共と]主張するのなら、そのような無明はありえない。(iii)従って、不共とは他のものと混じらない、自立的なものの意味であるので、他の根本煩惱やそれ以外の心心所と相応するものに、相応する不共[無明]は存在しないが、他のものと混じわらないものは存在するから、不共[無明]であると認めるだけであり、[中略]自説では所依が共通しない(無性説)というのが正しいと思われる。何かしらの[識]中では(ci tsam nas)愚痴の力によって貪等の他の煩惱が活動するけれども、それらに依存してまた無明が活動するからであり、また、染汚意に付随するものは相互に因と果になるから、これ(不共無明)だけが導くとは規定できないからである(bKra shis lhun po ed., Tsha, 52a5-b3)。

31) ここで示される(a)(b)の二種の不共無明については、詳細は不明。大きな相違は、(a)限定的に活動、(b)常に活動、という点である。この後、『秘義分別撰疏』は不共無明が前五識にも第六識にも存在しないことをのべているのであるが、その最後に、「従って、間接的に(shugs kyis)一切時に現行しているそれ(不共無明)が存在している別の第七の識が承認されなければならず、それが染汚意である」と記されているので、(b)が染汚意における不共無明ということになる。(a)については、第六識に存在する旧来の不共無明のことなのであろう。

32) 'di ni sde pa dag gi ltar na rnam pa gcig kho na ste / 'jug pa 'i rnam par shes pa dang mthung par ldan pa bden pa mthong ba 'i ggas byed pa yin te / de ni mthong bas spang par bya ba yin pa 'i phyir ro // theg pa chen po 'i ltar na ni rnam pa gnyis te dus nges par

kun du 'byung ba 'i phyir / 'jug pa 'i rnam par shes pa dang mtshungs par ldan pa ni gcig go // gnyis pa ni dus thams cad du kun 'byung ba 'i phyir 'chad bar 'gyur ba 'i sgrub pas rab tu grub pa yin no // (*Vivṛtaguhyārthapiṇḍavyākhyā*, D. ed., Ri, 317b5-6, P. ed., Li, 381b7-382a1)

- 33) 『成唯識論』における染汚意の存在論証については、宇井伯寿「成唯識論の性質及び立場と第七識存在の論証」『印度哲学研究』第五、1924年、pp. 75-78、同『撰大乘論研究』1935年、pp. 235-236。『成唯識論』の不共無明については、深浦正文『唯識学研究』下巻、教義論（永田文昌堂、1954年）pp. 287-288に簡潔な解説がある。
- 34) 『成唯識論』と『秘義分別撰疏』との思想的近接性については山部能宜「種子の本有と新熏の問題について（ ）」『仏教学研究』47、1991年、pp. 93-112参照。また、前掲大竹論文p. 13には、『成唯識論』との関係を詳しく調査する別稿が予告されている。
- 35) 例えば、羅什によって406年に訳出された『大智度論』には、「精進」があらゆる善の根本でありながら、一つの「精進」として別出されることを、無明と不共無明を使って説明する箇所がある。「復次、精進法是一切諸善法之根本、能出生一切諸道法乃至阿耨多羅三藐三菩提。[中略]如精進者、無處不有、既總衆法而別自有門。譬如無明使遍在一切諸使中、而別有不共無明。（大正25, p. 173a2-17）」無明は一切の煩惱と関連しているが、一切の煩惱と関係することのない不共無明が別に存在する、という見解がここに示されている。『大智度論』の著者に関する諸説と、羅什自身が『大智度論』の著者である可能性については、加藤純章「羅什と『大智度論』」『印度哲学仏教学』11、1996年、pp. 32-58参照。