

所知障の所知とは何か

池 田 道 浩

I 問題の所在

所知障 (jñeyāvaraṇa) の有無は大乘と小乗とを区別する概念の一つである。小乗では煩惱障を断つことはできるが所知障を取り除くことはできず、人無我の理解に留まる。大乘では煩惱障のみならず所知障をも除去することが可能であり、小乗では不可能だった法無我を理解することができる。この所知障の所知 (jñeya) について、瑜伽行派には二つの解釈があった。一つは、知られるべき「真実 (tattva)」とする説。もう一つは「一切法、一切の所知」とする説である。

II 従来の見解

所知障の所知とは、獲得すべき理想的な認識対象である真実 (tattva) や真如 (tathatā) であると筆者は考えている⁽¹⁾。しかし、所知障の所知を「一切法」とする見解もある。窺基 (632-682) は以下のように述べる。

言所知者、即一切法。若有若無皆所知故。了所知智説之為解。礙是障義、由法執類、覆所知境。障礙正解、令不得生。[中略] 由法執類覆所知境、令智不生、名所知障。此從所障以立障名。所知之障。依主釋也 (『成唯識論述記』大正 43, No. 1830, p. 235c21-28)。

所知と言うは即ち一切法なり。若しは有なるも若しは無なるも皆な所知なるが故に。所知を了ずる智を之を説いて解と為す。礙が是れ障の義なり。法執の類に由って所知の境を覆い、正解を障礙して生ずることを得ざらしむ。[中略] 法執の類に由って所知の境を覆い、智をして生ぜざらしむを所知障と名づく。此れは所障に従って以て障の名を立つ。所知の障にして依主釋なり⁽²⁾。

最近出版された『唯識仏教辞典』には二つが区別されることなく説明されている⁽³⁾ (下線引用者)。

知られるべきもの、すなわち究極の真理 (真如) を知ることをさまたげる障害。[中略]

煩惱障を断じることによって煩惱が生じなくなり、所知障を断じることによって、すべての知るべきもの(一切の所知)を智ようになる。このことが次の一文に説かれている。「云何が菩提なるや。謂く略説すれば二断と二智、是れを菩提と名づく。二断とは、一には煩惱障の断、一には所知障の断なり。二智とは、一には、煩惱障が断ずるが故に畢竟離垢にして一切の煩惱が随縛しない智である。二には、所知障が断ずるが故に一切の所知に於て無礙にして無障なる智である」(『瑜伽』 38、大正 30・498c)

所知障の所知が「真如」とも「一切の所知」とも説明されているのであるが、所知を「一切法、一切の所知」とする表現は、「(A) 一切法は (B¹) 無我であり (B²) 無自性である」「(A) 一切法の (B³) 真実・(B⁴) 真如」という際の「(A) 一切法」であり、「(B) 無我・無自性・真実・真如」を意味しないように思われる。⁽⁴⁾ この二つの見解は同一ではない。

Ⅲ 所知障の所知とは何か

瑜伽行派における所知障の所知は、基本的には (B) であるように思われる。Sthiramati (510-570)⁽⁵⁾ は先の『瑜伽論』の記述を踏襲し以下のように述べる。

dharmanairātmyajñānād api jñeyāvaraṇapratipakṣatvāt jñeyāvaraṇaṃ prahīyate / kleśajñeyāvaraṇaprahāṇaṃ api mokṣasarvajñatvādhiḡamārtham / kleśā hi mokṣapṛāpter āvaraṇaṃ ity atas teṣu prahīṇeṣu mokṣo'dhiḡayate / jñeyāvaraṇaṃ api sarvasmiñ jñeye jñānapravṛttipratibandhanabhūtam akliṣṭam ajñānam / tasmin prahīṇe sarvākāre jñeye'saktam apratihatañ ca jñānam pravartata ity ataḥ sarvajñatvam adhiḡamyate / (*Triṃśikāvijñaptibhāṣya*, Hartmut Buescher ed., *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya : critical editions of the Sanskrit text and its Tibetan translation*, Wien 2007, p. 38, ll. 8-14)

法無我を知ることが所知障の対治であるから所知障は「法無我を知ること」断ぜられる。煩惱 [障] と所知障を断つ目的は、それぞれ解脱と一切智者性とを獲得するためである。諸々の煩惱 [障] は解脱を獲得する際の障害であり、そこでこれら (煩惱障) を断じるとき解脱が獲得される。また、所知障とは、一切の所知に対しての知の活動を阻害する不染汚無知である。それ (所知障) を断じるとき、所知の一切のあり方について執着もなく妨げもない知が働き、そこで一切智者性が獲得されるのである。

Vinītadeva (690-750)⁽⁶⁾ は上記の「一切の所知」を「(A) 一切法」ではなく「(B) 無我」とする。

shes bya'i nram pa thams cad ces bya ba la nram pa thams cad ni mi rtag pa dang / sdug bsnal

ba dang stong pa dang / bdag med par shes par bya ba gang yin pa ste / de ni shes bya'i mnam
pa thams cad ces bya'o / (*Triṃśikāṅkā*, D. ed., No. 4070, Hi, 4a3, P. ed. No. 5571, Ku, 4b2-3)

「一切の所知」の「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、
およそ何であれそのことが「一切の所知」なのである。

以上の記述では所知障の所知は (B) である。しかし、所知障の所知を (A)
一切法とする伝統も存在する。それは大円鏡智 (*ādarśajñāna*) に関してである。
大円鏡智は『大乘莊嚴經論』「菩提品」や『撰大乘論』、『成唯識論』などに説
かれるが、『仏地経』と『仏地経論』の説明がより詳細である。

de bzhin gshegs pa nams gyi me long lta bu'i ye shes kyi dkyil 'khor sangs rgyas kyi ye shes
nyon mongs pa dang shes bya'i sgrib pa'i dri ma bsal ba shin tu spyangs pa (*Buddhabhūmisūtra*,
Nishio ed., p. 9, ll. 3-4)

如来達の大円鏡智の表面は仏智であり、煩惱 [障] と所知障の汚れが除かれ極めて清浄で
ある。⁽⁸⁾

me long lta bu'i ye shes skye ba na / shes bya thams cad yul gyi ngo bo gyur pa yin la
(*Buddhabhūmivyākhyāna*, Nishio ed., p. 83, ll. 8-9)

大円鏡智が生じるとき、一切の所知が対象となる。

shes bya'i sgrib pa ni nyong mong pa can ma yin pa'i mi shes pa ste / thams cad mkyen pa'i ye shes
kyi gegs yin no // mya ngan las 'das pa'i ni ma yin te / de yod kyang nyan thos la sogs pa mya ngan
las 'das ba mthong ba'i phyir ro // sgrib pa de nyid dri ma yin te ye shes mnam par dag pa skye ba'i
gags byed pa'i phyir ro // de bsal ba ni bral ba ste / gnyen po myed pas glo bur ba yang gtan du mi
'byung ba'o // sgrib pa de dang bral bas de'i tshe me long lta ba'i ye shes shin tu mnam par dag cing
shin tu sbyangs pa yin no // (*Buddhabhūmivyākhyāna*, Nishio ed., p. 87, ll. 10-18)

所知障とは不染汚無知 (*akliṣṭajñāna*) であり一切智者の智 (*sarvajñajñāna*) の妨げであるが、
涅槃の [妨げ] ではない。なぜなら、それ (所知障) が存在していても声聞等は涅槃を見る
からである。その障とは汚れである。というのも、清浄智が生じる妨げとなるからである。
それ (所知障) を排除するとは離れることである。対治を得ることで偶然のもの (客
塵煩惱) も決して生じない。その [所知障の] 障と離れることで、その時、大円鏡智は極
めて清らかになり浄化されたものとなる。

所知障の所知を「一切法、一切の所知」とする解釈が生まれたのは大円鏡智
の導入以後と考えられる。ところで、『仏地経論』では「一刹那に一切を知る」
という説を批判した Vasubandhu の『俱舍論』「破我品」の所説が再批判され、
大円鏡智こそが正しい一切智とされている。以下は「破我品」を引用する『仏

地経論』の記述である。

de bshin gzhegs pa ji ltar thams cad mkhen pa nyid yin / rgyun gyis spyod pa'i phyir 'gyur te /
ji skad du

dper na rgyun gyis nus pa'i phyir /

me yis thams cad bsreg 'dod ltar /

de bshin thams cad mkhyen 'dod kyi /

cig char thams cad mkhyen phyir min /

(samtānena samarthatvād yathāgñiḥ sarvabhuñ mataḥ /

tathā sarvavid eṣṭavyo na sakṛtsarvavedanāt /

Lee Jong Choel ed., *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu : with critical notes by the late*

Prof. Yasunori Ejima, p. 84, ll. 8-9)

shes bzhad pa lta bu'o // (*Buddhabhūmivyākhyāna*, Nishio ed., p. 83, ll. 19-26)

如来はどうして一切智者であるのか。[智が] 継続することで [一切智として] 働くからである。というのも、「[智が] 継続することで [一切智の] 能力があるから [一切智者なの]」である。火が [継続して] 一切を焼くと認められることと同様に一切智者 (sarvavid) を認めなさい。一度に一切を知るから [一切智者なの] ではない⁽⁹⁾と説明されている通りである⁽¹⁰⁾。

この「破我品」の見解に対し『仏地経論』は「一度に一切を知る」と主張するのであるが、影像 (ālabana) が顕現すると説明するのみであり、論理構築に巧みさは感じられない。

IV 今後の課題

瑜伽行派からみれば、従来的一切智は真の一切智ではない。正しい一切智とは何か。小乗では断じられていない所知障を大乘では取り除くことができる。従って、所知障を除去した状態が真の一切智ということになるであろう。時間軸でいえば、(1) 一切智解釈としての瑜伽行派の無分別智による所知障の断除、(2) Vasubandhuによる『俱舍論』「破我品」の一切智の否定、(3) 大円鏡智による一切智の再解釈、という経路の中で、(1) では所知障の所知は tattva であるが、(3) では既に所知は「一切の所知」とされていたと推測される。便宜上、上記 (1) (2) (3) を想定したが、いくつか問題もある。まず、大円鏡智がどの段階で導入されたのかは明確ではない。また、『俱舍論』の著者であ

る Vasubandhu は大円鏡智を知っていたのかという点も考察されなければならない。⁽¹²⁾

注

- (1) かつては所知障の所知を五明処 (pañca-vidyā-sthāna) とする見解があった。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. それに対し筆者は jñeyāvaraṇa は tatpuruṣa と理解すべきであり、その場合の jñeya は tattva や tathatā であることを論じた。拙稿「瑜伽行派における所知障解釈の再検討」『駒沢短期大学仏教論集』6 (2000年) pp. 31-39. Candrakīrti はこの語義解釈を変更したと思われる。拙稿「Candrakīrti の所知障解釈」『印度学仏教学研究』49-1 (2000年) pp. 112-115, 同「声聞独覚の法無我理解を可能にする論理」『日本西蔵学会々報』49 (2003年), pp. 27-35, 同「チャンドラキールティの所知障解釈の行方」*Acta Tibetica et Buddhica*, 1 (2008), pp. 83-103.
- (2) 智周 (668-723) の『成唯識論演秘』における表現はやや異なっている。「所知障とは、所知の境の無顛倒の性を覆い、顕現せざらしむを所知障と名づく（所知障者、覆所知境無顛倒性、令不顕現名所知障。大正 43, No. 1833, p. 816c26-27）」これは『成唯識論』の以下の記述をそのまま踏襲したもの。「所知障者、謂、執遍計所執実法、薩迦耶見而為上首、見疑無明愛恚慢等。覆所知境無顛倒性、能障菩提、名所知障（『成唯識論』大正 31, No. 1585, p. 48c9-11）」
- (3) 横山紘一『唯識仏教辞典』春秋社 (2010年) p. 474.
- (4) 「一切」というからにはその中に tattva や tathatā も何でも含まれるという解釈も可能である。しかし、文献にはそのような見解はない。また、(B) においても、一切法を見ないわけではなく、一切法をありのままに観察し、そこに tattva なり tathatā を見るのではないかと思われる。(A) と (B) とに厳密な二者択一性があるわけではない。『解深密経』は以下の曖昧な記述。「第十一地とは、極めて微細な煩惱 [障] と所知障とを断じること、執着もなく妨げもなく、あらゆるあり方の知られるべき認識対象 (sarvakārajñeya, 一切種所知境界) を現等覚する (abhisambuddha) ので仏 [地] といわれる (sa bcu gcig pa ni nyon mongs pa dang shes bya'i sgrub pa shin tu phra mo sprangs pas chags pa med cing thog pa med par shes bya'i rnam pa thams cad mnyon par rdsogs par byang chub pa nyid kyi phyir sangs rgyas kyi sa zhes bya'o // Lammote ed., p. 127, IX 4-11)」

- (5) Erich Frauwallner, "Landmarks in the history of Indian Logic", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 5 (1961) pp. 136-137.
- (6) Toru Funayama, "On the date of Vinītadeva", *Le parole e i marmi : studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70 compleanno* (Serie orientale Roma, vol. 92, 1), Roma 2001, pp. 309-325.
- (7) Sthiramati は『大乘莊嚴經論』の大円鏡智を『仏地経』を引用し解説する。堀内俊郎『『大乘莊嚴經論』第9章：対応テキスト堀内版』『大乘仏教瑜伽行派の唯識観が外界を否定するものではなく実践理論であることの解明』佐久間秀範(研究代表) 科研費報告書(2008年) pp. 132-136 参照。『大乘莊嚴經論』の一切智については Paul J. Griffiths "Omniscience in the Mahāyānasūtrālaṅkāra and its commentaries", *Indo-Iranian journal*, 33-2 (1990), pp. 85-120 参照のこと。
- (8) 以下、『仏地経』『仏地経論』の引用については、当該箇所は示さないが西尾京雄『仏地経論之研究』破塵閣書房(1940年)の和訳を参照した。
- (9) 『俱舎論』『破我論』の一切智批判については、櫻部建「破我品の研究」『大谷大学研究年報』12(1959年) p. 74, 村上真完「人格主体論(靈魂論): 俱舎論破我品訳註(二)」『渡邊文麿博士追悼記念論集: 原始仏教と大乘仏教』下(1993年) p. 102, 川崎信定『一切智思想の研究』春秋社(1992年) pp. 83-84, 348-349 参照。
- (10) 漢訳は「云何如来名一切智。無鏡智等不能恒時於一切法自相共相現証知故。若謂相續有堪能故名一切智。如有頌曰、相續有堪能、如火食一切、如是一切智、非頓知一切。此但虚言(『仏地経論』大正 26, no. 1530, p. 309c4-9)」下線部はチベット訳にはない。
- (11) 大円鏡智は『大乘莊嚴經論』にも説かれるが、同論のすべての所説がより古いわけではない。『大乘莊嚴經論』の成立に関しては、袴谷憲昭・荒井裕明『新国訳大蔵経: 瑜伽・唯識部 12: 大乘莊嚴經論』大蔵出版(1993年)の「解題」(袴谷憲昭氏執筆) pp. 17-24 参照。
- (12) 『俱舎論』の著者の Vasubandhu が瑜伽行派と密接な関係にあったことが既に明らかになっている。袴谷憲昭「Pūrvācārya 考」『唯識思想論考』大蔵出版(2001年、初出は1986年) pp. 506-520, 山部能宜「Pūrvācārya の一用例について」『九州龍谷短期大学紀要』45(1999年) pp. 203-217, Robert Kritzer, *Rebirth and causation in the Yogācāra Abhidharma* (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 44), Wien 1999, Nobuyoshi Yamabe, "Btja theory in Vinīścayasamgrahaṇī", *Journal of Indian and Buddhist Studies*, 38-2 (1990) pp. 931-929, Robert Kritzer, *Va-*

subandhu and the Yogācārabhūmi : Yogācāra elements in the Abhidharmakośabhāṣya
(Studia philologica Buddhica : monograph series, 18) Tokyo 2005.