

『五蘊論分別疏』 和訳

—アーラヤ識とアーダーナ識の語義説明—

松 本 史 朗

瑜伽行派の代表的文献である『五蘊論』の研究に関して、室寺義仁教授は、次のように述べられた。

ヴァスバンドゥ (ca.400) 作の『五蘊論』 (*Pañcaskandhaka*, 以下、PSk と略記) に関する研究は、2008年、サンスクリット原典が校訂出版されたことにより新たな研究段階に入った¹。

ここで、『五蘊論』の梵語原典の校訂出版とは、次の書の出版を指している。

Li Xuezhong and Ernst Steinkellner (eds.), *Vasubandhu's Pañcaskandhaka* (Beijing: China Tibetology Publishing House; Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2008).

確かに、『五蘊論』研究は、新たな段階に入ったと思われる。しかも、室寺教授が言及されたように、その後、2014年には、Jowita Kramer 博士によって、『五蘊論』に対する Sthiramati 安慧の註釈書である『五蘊論分別疏』 *Pañcaskandhakavibhāṣā* の梵語原典も、次のように校訂出版された。

Jowita Kramer, *Sthiramati's Pañcaskandhakavibhāṣā*, Part I: Critical edition (Beijing: China Tibetology Publishing House; Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2013) [以下、PSkV と略記]

かくして『五蘊論』の研究は、飛躍的な発展を遂げたと思われるが、この様な流れの中であって、Kramer 博士の校訂作業にも協力された松田和信教授は、『五蘊論分別疏』中の「アーラヤ識の存在論証」に関する部分の和訳研究を提示された²。

1 室寺義仁「「信」(śraddhā)と「無明」(avidyā)——ヴァスバンドゥの『五蘊論』における定義を巡って——」『印度学仏教学研究』63-2, 2015年, p.972, n.1.

2 松田和信「五蘊論スティラマティ疏に見られるアーラヤ識の存在論証」『インド論理学研究』1, 2010年, pp.195-211.

私は、瑜伽行派研究の専門家ではない。しかし、今回、『五蘊論分別疏』中の「アーラヤ識とアーダーナ識の語義説明」の部分の和訳を以下に提示しようとするのは、三つの理由による。その一つは、私が『解深密経』 *Samdhinirmocanasūtra* 等における「アーラヤ識とアーダーナ識の語義説明」に関心をもっていること³、その第二は、『五蘊論』及び『五蘊論分別疏』の梵語原典がまだ校訂出版されていない段階で、『五蘊論』及び『五蘊論分別疏』中の「アーラヤ識とアーダーナ識の語義説明」の解釈、及び、梵語原語の想定に関して、私が犯した誤り⁴を認め、訂正したいと考えていること、そして、その第三は、実はこれが最大の理由なのであるが、これまで私が一方ならぬお世話になってきた松田和信教授が、昨年、2014年にめでたく還暦を迎えられたことに祝意を表したいという思いがあることなのである。

松田教授が、仏教の梵語写本の研究に関する世界的な権威であることは言うまでもないが、同時にまた、Vasubandhuを中心とする瑜伽行派の思想的研究においても、多数の優れた成果を挙げられていることはよく知られている。前述の『五蘊論分別疏』中の「アーラヤ識の存在論証」に関する部分の和訳研究も、その優れた研究成果の一つと言えるであろう。

その松田教授に対して、祝意と謝意を表するために、教授が和訳を提示された『五蘊論分別疏』中の「アーラヤ識の存在論証」に関する部分よりもやや後の個所にある「アーラヤ識とアーダーナ識の語義説明」の部分に関して、私訳を提示しようと考えた。この部分については、既にSchmithausen教授によって優れた研究が示されている⁵。また、この部分の優れた翻訳も、もしかする

3 拙著『仏教思想論 上』大蔵出版、2004年、pp.229-247 参照。

4 私の誤りは、Schmithausen教授の説(Lambert Schmithausen, *Ālayavijñāna, On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy* [以下、*Ālaya*と略記]、Tokyo, II, 1987, p.275-276, n.140)に対する批判という形で述べられたが(『仏教思想論 上』p.236,l.5-p.238,l.12; pp.428-430, n.42)、後論する様に、“lus”に対する“kāya”という梵語原語の想定に関しては、Schmithausen教授の説が正しいことが、『五蘊論』及び『五蘊論分別疏』の梵語原典の校訂出版がなされたことによって、判明した。主としてチベット訳によって、梵語原語を安易に想定することが、いかに危険なものであるかを、私は改めて思い知らされた。

5 Cf. Lambert Schmithausen, *The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda: Responses and Reflections*, [以下、*Genesis*と略記]、Tokyo, 2014, pp.153-156.

と、既に出版されているかもしれない。その場合、以下の和訳は無意味となるであろう。また、既に述べたように、私は瑜伽行派研究の専門家ではない。従って、以下に提示する和訳には、多数の誤訳や誤解が含まれていることも予想される。

それにもかかわらず、松田教授に続いて、『五蘊論分別疏』のこの部分の和訳を提示することは、教授に敬意を表すのには最適なのではないかと考え、以下に拙い和訳を提示することにした。

まず、『五蘊論』における「アーラヤ識とアーダーナ識の語義説明」は、次の通りである。

[1] ālayavijñānatvaṃ punaḥ sarvabījālayatām ātmabhāvālayanimitatām kāyālīnatām⁶
copādāya⁷/ ādānavijñānam api tat kāyopādānam⁸ upādāya/ (PSk, 17, 4-6)

6 “kāyālīnatām”という語について、『五蘊論』の梵語原典が校訂出版されていない段階で、Schmithausen 教授は、“kāyālayanatām”という原語を想定されていたが (*Ālaya*, II, n.140)、私は、この原語想定を批判して、ここには、“kāya”ではなく“ātmabhāva”という語が用いられていたのではないかと論じた (『仏教思想論 上』 pp.236-238)。しかし、その後、『五蘊論』の梵語原典が校訂出版され、ここには“ātmabhāva”ではなく“kāya”という語が用いられていたことが明らかとなり、この点では、Schmithausen 教授の原語想定が正当であり、私のそれは誤りであったことが、判明した。

7 理由を示す“---tām upādāya”という表現が、『解深密経』における「アーラヤ識」と「アーダーナ識」の語義説明に使用されているかという点が、問題となる。Schmithausen 教授は、この表現が使用されていると論じられたが (*Ālaya*, II, n.181, n.352)、私は、これに疑問を呈し (『仏教思想論 上』 p.233, ll.6-11)、さらに、『五蘊論』で、この表現が用いられていたかどうか確定できないと論じたのであるが (同、p.428, n.40)、Schmithausen 教授が言われるように (*Genesis*, n.645)、この表現が『五蘊論』で用いられていたことが、梵語原典の出版によって、判明した。

8 “kāyopādānam”についても、私は同様の誤りを犯した。つまり、『五蘊論』の梵語原典が校訂出版されていない段階で、この複合語には、“kāya”ではなく“ātmabhāva”という語が含まれているであろうと想定し (『仏教思想論 上』、p.237, ll.9-11)、さらに、“kāya-upādāna”という複合語自身、瑜伽行派の文献のどこかにおいて、使用されている例が確認されているのであろうか (同、p.245, ll.1-2) とまで述べたのであるが、『五蘊論』の梵語原典が出版されたことにより、私の理解が誤りであること判明した。Cf. *Genesis*, n.1227, n.1505.

なお、後に見るように、『五蘊論』の“kāyopādānam”は、『五蘊論分別疏』では、“kāyopādānatām”という形で引用されている。この形の方が、『五蘊論』[1]の「アーラ

また、そのチベット訳と漢訳は、次の通りである。

[2] kun gshi nram par śes pa de ñid ni sa bon thams cad kyi gshi ñid ñaṅ/ lus kyi kun gshi ñaṅ/ rgyu ñid ñaṅ/ lus la gnas pa ñid kyi yaṅ phyir ro// len paḥi nram par śes pa yaṅ de yin te/ lus len paḥi phyir ro// (D, śi, 15b4-5)

[3] 阿頼耶識者、謂能撰藏一切種子故。又能撰藏我慢相故。又復緣身為境界故。即此亦名阿陀那識、能執持身故。(大正 31, 850a5-7)

この『五蘊論』[1]に対する『五蘊論分別疏』の註釈部分 (PSkV, 105, 9-108, 2) の和訳を、次のように提示したい。

『五蘊論分別疏』「アーラヤ識とアーダーナ識の語義説明」の和訳

(1) 何故、それは、アーラヤ識 (ālaya-vijñāna) と言われるのか。「また」(punas) 「それが」(tasya)、「アーラヤ識であること」(ālaya-vijñānatva) は、「一切の種子のアーラヤ⁹であること」(sarva-bīja-ālayatā) の故に (upādāya) ある。[『五蘊論』のテキストで文章の] 最後に述べられた「の故に(を取って)」(upādāya) というのは、[sarvabījālayatām ātmabhāvālayanimittatām kāyālinatām という三つの語] 全てに結合される。「アーラヤ識であること」(ālaya-vijñānatva) というのは、アーラヤ識であること (ālaya-vijñāna-bhāva) である。それは、また、アーラヤ識という語 (śabda) が起こることの因相 (pravṛtti-nimitta)¹⁰で

ヤ識の語義説明」における“---tām upādāya”という表現との整合性があるように見えるが、しかし、『五蘊論分別疏』の“kāyopādānatām”にもとづいて、『五蘊論』の“kāyopādānam”を“kāyopādānatām”に訂正することには、若干問題があるであろう。というのも、私見によれば、『解深密経』の「一切種子心」の説明には、“---upādānam upādāya”という表現が存在すると思われるからである。しかも、そこに説かれる二種の“upādāna”のうち第一は、“sādhiṣṭhāna-rūpīndriya-upādāna”であるが、そこで“sādhiṣṭhāna-rūpīndriya”「依処を伴う有色根」と“kāya”とは、実質的には、大きく異なるものではないのである。

9 以下、“ālaya”という語に関しては、訳語を与えず、単に「アーラヤ」と表記するにとどめたい。というのも、様々な文例において、この語の意味は何かということこそが、探求されるべき最大の問題だからである。

10 ここで、“nimitta”が厳密には何を意味するかが問題となる。この語は、『五蘊論』[1]にも、“ātmabhāva-ālaya-nimittatām”という表現において使用されているものであるから、この問題は、この表現をいかに解釈するかという問題と切り離すことはできない

ある。〔アーラヤ識という語の〕その中で、識 (vijñāna) というのは、識別する (vijānāti) から、〔vijñāna である〕¹¹。それ以外に識別するもの (vijñātr) は無いことを示すために、動詞 (bhāva) だけにおいて、行為主体 (kartr) が表示されることがある¹²。

①「一切の種子のアーラヤであること」(sarvabījālayatā) とは、㉑一切の雑染法 (sāṃkleśika-dharma) の種子の処 (sthāna) であることである。アーラヤと処 (sthāna) は、同義語 (paryāya) である¹³。

㉒あるいは (atha vā)、これにおいて (asmin)、一切法 (sarva-dharma) が、結果 (kārya) として、潜み (ālīyante)、結合される (upanibadhyante)、という〔これが〕アーラヤである。㉓または、それが、一切法に、原因 (kāraṇa) として、潜み、結合される、という〔それが〕アーラヤである¹⁴。

が、ここでは一応、ここでの“nimitta”は、単なる原因ではなく、「語が、ある意味において起こる」という表現において、「語」(śabda) の基体 (locus) となっている「意味」(artha) を指すと考えておきたい。つまり、私は、“nimitta”は基体をも意味すると見るのである。この点について、『仏教思想論 上』pp.440-442, n.103 参照。

11 Kramer 博士の註記 (PSkV, p.105, m) に示されている通り、『五蘊論分別疏』と同様に、Sthiramati の著作である『唯識三十頌釈』*Triṃśikāvijñaptibhāṣya* (TrBh, Hartmut Buescher, *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya*, Wien, 2007) に同文“vijānātī vijñānam”(TrBh, 50, 17) がある。

12 Saḥi rtsa lag の『五蘊論釈』*Pañcaskandhakabhāṣya* (PSkBh) [D, No.4068] では、アーラヤ識以外に「識別するもの」(vijñātr) や「行為主体」(kartr) が無いことを、「我 (ātman) が無いこと」(bdag med pa) [PSkBh, si, 112a1] と解釈していると思われる。

13 Kramer 博士の註記 (PSkV, p.105, n) に示されている通り、ほぼ同文が、『唯識三十頌釈』に次のようにある。

sarvasāṃkleśikadharmabījasthānatvād ālayaḥ/ ālayaḥ sthānam iti paryāyau/ (TrBh, 50, 14-15)

14 Kramer 博士の註記 (PSkV, p.105, n) に示されている通り、同文が、『唯識三十頌釈』に次のようにある。

atha vālīyante upanibadhyante 'smin sarvadharmāḥ kāryabhāvena tad vālīyate upanibadhyate kāraṇabhāvena sarvadharmeṣv ity ālayaḥ/ (TrBh, 50, 15-17)

『唯識三十頌釈』と『五蘊論分別疏』に見られる、この Sthiramati による註釈文が、“ālaya-vijñāna”という語における“ālaya”がそこから派生すると考えられる“ālīyate”という動詞の意味を、「潜む」というのではなくて、「結合される」という意味に解釈しようとするものであることは、明らかであろう。従って、『仏教思想論 上』p.220 と同様に、“ālīyate,” “ālīyante”を「潜む」と私が訳したことは、必ずしも Sthiramati の意図を反映していないかもしれない。確かに、「アーラヤ識」が「一切法」に「潜む」

②-1 また、〔アーラヤ識であることは〕「自体に対するアーラヤ〔の〕因相であること」(ātmaḥāva-ālaya-nimittatā) の故に (upādāya)、ある。自体 (ātmaḥāva) とは、名色 (nāma-rūpa) である¹⁵。

③a これにおいて、自体が結合される (ālīyate)¹⁶。その力 (bala) によって、〔自体が〕持続する (anuvṛtti) ので、アーラヤである。それであることが、〔アーラヤであること〕である。

③b 〔アーラヤ識は〕「自体の因相」(ātmaḥāva-nimitta) である。その種子が成長すること (paripōṣa) の故に、結生 (pratisandhi) において、自体を成立させる (nirvartana) からである。

③c 「自体に対するアーラヤであること」(ātmaḥāva-ālayatā) と「自体の因相であること」(ātmaḥāva-nimittatā)¹⁷との故に (upādāya)、「アーラヤ識である

というのは、不自然かもしれない。この点で、Schmithausen 教授が、“ālīyate”を「潜む」と解することに批判的であるように思われることに注意しておきたい (*Genesis*, 103., n.539)。即ち、教授は、次のように言われるのである。

But one should not lose sight of the fact that the primary meaning of ā/ī is “to cling or stick to,”(*Genesis*, 103., p.132, ll.17-18).

15 『五蘊論釈』では、「五蘊が自体と言われる」(PSkBh, si, 112b1) と言われているが、勿論、これは、『五蘊論分別疏』の「自体とは、名色である」という説明と、内容的に異なるものではない。

16 前註 14 に述べた理由により、ここでは、「潜む」ではなく「結合される」という訳語を与えた。

17 Schmithausen 教授が指摘されるように (*Genesis*, p.154, ll.17-18)、『五蘊論分別疏』と『五蘊論釈』(PSkBh, si, 112a7-b3) という二つの註釈書は、“ātmaḥāva-ālaya-nimittatā”という『五蘊論』の複合語を、“ātmaḥāva-ālayatā”と“ātmaḥāva-nimittatā”との二者の合成語であると解釈する。しかし、教授は、この解釈に対して、批判的な理解を示され (*Ālaya*, II, n.140, [n.1])、“ātmaḥāva-ālaya-nimittatām upādāya”を、“because it is the object of clinging to personal existence” (*Ālaya*, II, n.140) と訳された。同様の理解は、*Genesis* (121.1.5.) にも示されている。

私は、Schmithausen 教授が、『五蘊論分別疏』等の上述の解釈を採用されることなく、“ātmaḥāva-ālaya-nimittatā”という複合語を“unitary”なものとして解釈されたことは、極めて鋭利な理解を示されたものと考え、これに、賛同したい。教授は、ある何らかのテキストの意味を確定するとき、そのテキストに関する翻訳・註釈をすべて残らず参照されるばかりでなく、場合によっては写本をも参照してテキスト自体を校訂されることもあるが、そこ示された解釈にすべて従うというのではなく、それらの解釈を参照しつつも、最終的にはテキストそれ自体の意味を、自らの論理性にもとづいて考

こと」(ālaya-vijñānātva) が、認められるべきである。

②-2 しかし、他の人々は、[『五蘊論』の ātmabhāvālayanimitatām---copādāya というテキストを] ātmamānālayanimitatām copādāya 「我慢というアーラヤの因相であることの故に」¹⁸ というように、別の仕方で、読誦する (paṭhanti)。

③何であれ、アーラヤ識を我 (ātman) として把えている者 (ālambamāna)¹⁹

察し確定するという方法を貫いておられるように私には思われる。これこそ学問的な方法と言うべきであろう。

なお、私は、Schmithausen 教授の上掲の英訳にも、基本的に賛成なのであるが、私は、『五蘊論』のこの語を、「自体 (ātmabhāva) に執着すること (ālaya) の因相 (nimitta) であること」と訳したいと思う。しかるに、この場合、「自体 (ātmabhāva) に執着すること (ālaya)」とは、「我 (ātman) に執着すること」をも意味するのではないかと考えるのである。というのも、ātmabhāva の異読として、以下に提示される ātmamāna 「我慢」という語によっても、ここに「我執」が問題とされていることが示されていると思うからである。つまり、『成唯識論』の言葉で言えば、ここには、アーラヤ識の「執藏」（「為有情執藏為我」大正 31, 14b27）としての性格が説かれていると考えるのである。

また、教授が“object”と訳された“nimitta”についても、私は、既に、前註 10 で論じたように、“nimitta”には「基体」の意味もあると考えている。つまり、ここで、“nimitta”とは、単なる“object”ではなくて、“object as locus (basis)”という意味であろう。即ち、アーラヤ識は、単なる「我執」の「対象」ではなくて、それが「我」であると誤認されるところのもの、そこにおいて「我」が誤って構想されるところのもの、という意味で、「我執」の「対象的基体」(objective basis)、つまり、“ālambana”「所縁」なのであり、この点が、『唯識三十頌』第 5 偈で、“tad-ālambanam”「[マナ識は] それ (アーラヤ識) を所縁とする」と言われたと思われるのである。

18 異読として、ここに示された ātmamānālayanimitatām という読みを、『五蘊論』漢訳 [3] は、採用して、これを「能撰藏我慢相」と訳しているが、この訳語によって、ātmamānālayanimitatām という表現の意味が、最終的に確定されるというようなことはない。この読みに対する私の訳語「我慢というアーラヤの因相であること」は、Schmithausen 教授の“the object of Clinging [consisting in] the conceitful conception of Self” (Ālaya, II, n.140) に従ったつもりのものであるが、この英訳で、教授は、ālaya を Clinging 「執着」と訳されていると思われる。

19 ここで、ālambamāna の意味を、正確に理解する必要があるであろう。即ち、「A を B として把えている」というのは、A において B を誤って構想する、つまり、A という ālambana (基体、objective basis) において B を妄想することを、言うと思われる。それ故にこそ、直後に、“tasmin”「それにおいて」という於格によって、アーラヤ識が述べられるのである。つまり、アーラヤ識は「我慢」の“ālambana”「基体」だということである。

にある慢 (māna) なるもの、それが、「我慢」である。我慢が、それにおいて (tasmin)、有境 (viṣayin) として、執着する (ālīyate 結合される²⁰)、というので、[その] アーラヤ識は、我慢のアーラヤ (ātmamāna-ālaya)²¹ である。

②あるいは、それ [アーラヤ識] が、因相 (nimitta) として、我慢 (ātmamāna) において、結合される (ālīyate)、というので、アーラヤと言われる。その他は、前のものと同様である。

③「また、身体に潜んだものであること (kāya-ālīnatā) の故に (upādāya)」というのにおいて、「また」(ca) という語は、接続 (samuccaya) を意味する。「身体」(kāya) とは、ここでは、根を有する (sa-indriya) 体 (śarīra) である²²。

20 前掲の①でみたように、ālīyate を upanibadhyate と言い換えている Sthiramati にとつては、この ālīyate も、「結合される」という意味に解されているかもしれない。

21 この ātmamāna-ālaya という表現における ālaya の語義を、Sthiramati がどのように理解していたか必ずしも明らかではない。彼は、ここで ālaya を「執着の対象」「執着の对象的基体」「執着の基体」の意味で用いたのかもしれないし、あるいは、単に「基体」の意味で使用したのかもしれない。このように言うのは、①に示された通り、Sthiramati にとっては、何よりも、ālaya=sthāna「基体」だからである。つまり、彼が、bīja-sthāna「種子の処」というとき、その sthāna に「執着」の意味は含まれていない。即ち、sthāna は単なる「基体」なのである。前註 20 で述べた通り、Sthiramati が ālīyate をもつばら upanibadhyate「結合される」の意味で理解しているとすれば、ātmamāna-ālaya という表現における ālaya という語に、彼が、「執着」というニュアンスを全く認めず、それを単に「基体」と解したという可能性もあるであろう。現に ātmamāna-ālaya は、『五蘊論分別疏』のチベット訳 (D, No.4066) では、“bdag tu na rgyal gyi kun gshi” (śi, 238b5), つまり、「我慢のアーラヤ」と訳されているが、異読として提示された “ātmamāna-ālaya-nimittaṃ copādāya” という文自体は、“bdag tu na rgyal gyi gshi dañ rgyu ñid kyi phyir ro” (śi, 238b4), つまり、「我慢の基体 (gshi) と因相 (rgyu, nimitta) であることの故に」と訳されているのである。即ち、ここで “gshi” は、“ālaya” の訳語であるが、“gshi” という語それ自体には、「執着」との意味的関連は皆無である。それは単に「場所」「よりどころ」「基体」を意味するに過ぎない。

要するに、Sthiramati にとっては、“ālīyate” も、“ālaya” も、これを「執着」という意味と関連付けなくても、理解できるということになるであろう。

22 この一文の原文は、“kāyo ’tra sendriyaṃ śarīram” (PSkV, 106, 11-12) であり、そのチベット訳は、“lus ni ḥdir dbaṅ po dañ bcas paḥi khog paḥo” (śi, 238b6) である。このチベット訳を、私は、『五蘊論』及び『五蘊論分別疏』の梵語原典が出版されていない段階で、“lus” とは、ここでは、根を有する身 (sendriya-kāya) である」(『仏教思想論上』p.429, n.42) と訳し、既に前註 6 でも述べたように、この “lus” の原語を、Schmithausen 教授が “kāya” と想定されたのに対して、“ātmabhāva” であると想定した

というのも、アーラヤ識は、体 (sarīra) 全部に遍満して (vyāpya) 起こる (vartate) から。それ故、それ〔アーラヤ識〕は、身体に結合されたものとして起こる (kāya-pratibaddha-vṛtti)、というので、「身体に結合されたもの」(kāya-ālīna²³) である。それであること (tad-bhāva) が、「身体に結合されたものであること」(kāya-ālīnatā) である。その「身体に潜んだ(結合された)ものであること」「を取って」(upādāya の故に)、つまり、「をとらえて」(grhītvā)、これが「アーラヤ識であること」が、理解されるべきである。

(II) これは、単に、アーラヤ識と言われるだけではなく、「アーダーナ識〔と〕も」(ādāna-vijñānam api) と言われる。何故、それは、アーダーナ識 (ādāna-vijñāna) と言われるのか、といえ、故に、理由を、〔『五蘊論』の著者は〕「身体を取ることをもつことの故に」(kāya-upādānatām upādāya) と言ったのである。これによって、身体 (kāya) が取られる (ādīyate)、というので、アーダーナ識と言われる。身体は、他のものによってではなく²⁴、心 (citta) に

のであるが、その後、『五蘊論』及び『五蘊論分別疏』の梵語原典が出版され、Schmithausen 教授の原語想定が正当であり、私のそれは誤りであることが、判明した。従って、私が、『仏教思想論 上』第3章、註(42)で主張したことは、すべて誤りであることが、明らかになった。

23 『五蘊論分別疏』に用いられた ālīna は、Sthiramati 自身の理解を示すものとして、「結合された」と訳したい。彼のこの理解は、“pratibaddha”「結合された」という語にも明示されていると思われる。しかし、『五蘊論』の著者 Vasubandhu が、この ālīna という語をどのような意味で用いたかというのは、また別の問題である。私は、一応、『五蘊論』については、「潜んだ」という訳語を採用しておきたい。その理由は、『解深密経』における「アーラヤ識の語義説明」の漢訳において、“a√il”の派生語に対して、「藏隠」という訳語が、真諦や玄奘によって与えられたこと(大正 31, 157b23; 大正 16, 692b17)の意義は、容易に否定できないと考えるからである。

24 Kramer 博士の註記 (PSKV, p.107) に示されている通り、梵語テキスト “nānyena” に対応するチベット訳は、“bdag gis ni ma yin no” (śi, 239a1) であり、その原テキストには、“nātmanā”「我によってではなく」とあったことを予想させる。しかるに、この “nātmanā” という読みの方が、『五蘊論釈』では採用されていることが、そこに次のように述べられることによって、知られる。

他の人が、「心によって取られるのではなく、外道によって分別された我によって、身体は取られる」というなら、世間 (loka) では、身体は心によって取られることは、一般に知られているが、我によって取られることは、一般に知られていない。また、我は常住なものであるから、常住なものには身体を取ることに取らないことの二つは不合理であるが、その我が、身体を取るものと取らないもの

よって、取られること (upādāna) は、一般に知られている (prasiddha)。

(III)²⁵また、過去の諸行を原因とする (pūrva-saṃskāra-hetuka)²⁶それ〔アーラヤ識〕は、精と血が和合した時 (śukra-śonita-sammūrcchita-avasthā) において、有 (bhava) を取る (upādatte)²⁷。それ〔アーラヤ識〕だけが、死 (maraṇa) に至るまで、身体を取るもの (kāya-upādātṛ) であると認められるのであって、眼等の諸識 (cakṣur-ādi-vijñāna) や、その後に得られた意識 (mano-vijñāna) は、そうではない。それらは、それ〔精と血が和合した時〕より後は、現在の (vartamāna) 眼等という縁 (pratyaaya) を因相 (nimitta) とする²⁸からである。

の二つとなるならば、取らないものから取るものの相という別のものになるので、〔我は〕常住なものではありえない。故に、我によって身体が取られるというのは、不合理である。(PSkBh, si, 112b6-113a1)

25 以下、『瑜伽師地論』『撰決撰分』等で説かれる「アーラヤ識の存在に関する八論証」中の第1論証、所謂「執受証」、つまり、“āśraya-upādāna”「所依を取ること」を論証因とする論証が、扱われる。この八論証に関しては、袴谷憲昭教授の1978年の論文「アーラヤ識存在の八論証に関する諸文献」(袴谷憲昭『唯識思想論考』[大蔵出版、2001年所収]が基礎的な研究論文である。「執受証」に関しては、『阿毘達磨集論釈』*Abhidharmasamuccayabhāṣya* (ASBh, Tatia ed.) に基く和訳が、『唯識思想論考』(pp.339-340)にある。なお、袴谷教授が「識の生ずる拠り処はあくまでも感覚器官 (indriya) としての「基層 (āśraya)」だけとされるのである」(『唯識思想論考』p.359, ll.13-14)と言われるように、“āśraya-upādāna”における“āśraya”「所依」とは“indriya”「根」を指す。つまり、原始仏典で、「眼と色とに依存して、眼識が生じる」と言われた時の「眼」という「根」が「所依」“āśraya”と呼ばれ、「色」という「境」“viṣaya”が「所縁」“ālambana”と呼ばれるようになったと考えられる。

26 Kramer博士の註記(PSkV, p.107)に示されている通り、テキストの“pūrvasaṃskāra-hetukam”と一致する表現が、ASBh (12,2)に見られる。

27 この一文に対応する次のような文章が、『五蘊論釈』に見られる。

前世の諸行の習気が積集されることによって、その習気という因 (hetu) によって、母の子宮において、精と血の中でアーラヤ識が和合した時に、その心によって、身体 (kāya) が取られる。即ち、アーラヤの力によって、名色 (nāma-rūpa) が存在させられ、その同じ心によって、死に至るまで、〔身体が〕取られ維持されるので、アダーナ識と言われると認められる。(PSkBh, si, 113a1-2)

28 Kramer博士の註記(PSkV, p.107)にも示されている通り、テキストの“vartamānacakṣurādipratyaayanimitatvāt”に対応する表現が、ASBh (12, 2-3)に“vartamānapratyaaya-hetukam”という形で、認められる。この表現は、『撰決撰分』チベット訳の“da ltar byuñ bahi rkyen gyi rgyu las byuñ ba yin te” (D, shi, 2a5)に一致しているが、『五蘊論分別疏』が、“hetu”でなく“nimitta”という語を使っているのは、「現在の縁」という同

また、そのとき、諸行を原因とする (saṃskāra-hetuka)、他の意識はない。それ（意識）は、善と不善のもの (kuśala-akuśala) であるから。というのも、諸行を原因とするもの（アーラヤ識）は、異熟 (vipāka) であるから、全面的に (ekāntena) 無記 (avyākṛta) である。また、眼等のように、異熟は、中断されたもの (vicchinna) として結生する (sandhīyate) のではない。いかなるものが異熟識 (vipāka-vijñāna) として分別されようとも、全面的に無記の性 (jāti) をもつものは、アーラヤ識以外に存在しない。

(IV) また、六つの識身 (vijñāna-kāya) は、各別の所依によって起こったもの (pratiniyata-āśraya-pravṛtta) であるから、また、中断して起こったもの (viccheda-pravṛtta) であるから、全ての所依 (āśraya) を取ること (upādāna) はないということになる。何となれば、何であれ、ある所依によって、ある識が起こるとき、その〔所依〕だけが (sa eva)²⁹、その〔識〕によって、取られる (upātta) のであって、残りのもの (所依) は、識を離れている (vijñāna-virahita) から、取られない (anupātta) のである。また、眼等の識は、中断して (vicchedena)、繰り返し (punaḥ punaḥ) 起こる (pravartate)。従って、その所依 (tad-āśraya)³⁰ を、繰り返し取ること (punaḥ punar upādāna) になるという過失に陥る。

それ故、アーラヤ識だけが、結生 (pratisandhi) において、身体 (kāya) を取る (upādatte)。そして、死 (maraṇa) に至るまで、全部の身体という所依

時に存在するものに対して、“hetu” という語を用いるのを避けたためであろうか。なお、『仏教思想論 上』（第3章、n.303）で、「撰決択分」= 『阿毘達磨集論釈』の「現在の縁」が、アーラヤ識を意味するのではないかという私見を述べたが、それは誤りであると認め、訂正したい。「現在の縁」とは、『五蘊論分別疏』で「眼等の縁」と言われるように、「根・境・作意」のうちの「根」“indriya”を指すであろう。

29 『五蘊論分別疏』のテキスト“sa eva tenopāttaḥ syāt”によって、『阿毘達磨集論釈』の“tad eva tenopāttaṃ syād” (ASBh, 12,8) という読みを訂正できた意義は大きいと思われる。袴谷教授は、当初、この読みに「ほかならぬそ〔の基層〕は---」（『唯識思想論考』p.339）という訳を与えられたが、後に、その訳を「まさにそ〔のある識〕だけが---」（同、p.359）に変更された。しかし、『阿毘達磨集論釈』の“tad eva tenopāttaṃ syād”という読みは、明確な誤りであり、教授の当初の訳が正当であることが、『五蘊論分別疏』の校訂出版によって、判明した。

30 チベット訳は“gnas de” (śi, 239a6) 「その所依」とあるが、ここは、「その所依」ではなく、「それ（眼等の識）の所依」の意味であろう。

(samasta-kāya-āśraya) によって、起こる。というわけで、それ〔アーラヤ識〕だけが、結生相続 (pratisandhi-bandha) より以後、死に至るまで、身体を取る (kāyam upādatte)、というわけで、アーダーナ識と言われるのである。

〔付記〕 Schmithausen 教授は、*Genesis* において、アーラヤ識という語の原義や『解深密経』の「唯識経文」の原文想定等の問題について、私が『仏教思想論 上』に含まれる諸論文等において述べた見解に対して、詳細な批判を示された。瑜伽行派研究の最高権威である教授から、厳しい学問的な批判を頂いたこと自体、私にとっては光栄ということ以外の何物でもない。しかも、Schmithausen 教授の批判の対象となった私の論文、そこにおいて教授の御見解に対して若干の異議を述べた論文を、私はすべて日本語で書いたのである。このことを、私は今でも unfair な行為であったと考えている。それにもかかわらず、教授からは、誠に公正な学問的な批判を頂いた。感謝の念以外に何物もない。

当然、私は教授から頂いた御批判に答えなければならない義務を負っているわけであるが、私見に対する御批判をも含む *Genesis* を読了し、その批判の意味を正確に理解すること自体、私にとっては容易なことではない。今からさらに多くの時間を要するかもしれない。そこで、まずは“A Preliminary Response”という形で英文論文を用意し、そこで教授からの御批判の一部に関して、要点のみお答えするということにしたいと考えている。

(2015年6月20日)