

学位請求論文

所知障の研究

仏教学専攻
佐々木宣祐

■ 目次

序	1
1, 研究目的	1
2, 先行研究	1
3, 研究方法	2
3-1先駆思想	2
3-2唯識思想	3
3-3修道論	3
4, 論文構成	4
第1章 一切智者と不染汚無知	5
1, 一切智者なる仏陀	5
1-1釈尊自身の言葉	5
1-2仏弟子達の言葉	7
2, 一切智への関心	8
2-1『婆沙論』から始まる一切智への関心	8
2-2一切智者のみ全ての名を知る	8
2-3一切智者と舍利弗との知り方の差異	9
3, 不染汚無知なき仏陀	11
3-1仏陀の別格化	11
3-2仏陀と菩薩との差別論	11
3-3仏陀と声聞独覚との差別論	12
3-4仏陀と阿羅漢との差別論	13
4, 不染汚無知ある阿羅漢—不染汚無知説の起源—	15
4-1異義としての阿羅漢無知説—『発智論』の五悪見—	15
4-2異義としての不染汚無知説—『婆沙論』の大天の五事悪見論—	15
4-3正義としての不染汚無知説—『発智論』の無有見と『婆沙論』の邪智説—	16
5, 不染汚無知説の定着	17
5-1『雑心論』の不染汚無知説	17
5-2『俱舍論』の不染汚無知説	18
5-3『順正理論』の不染汚無知説	19
6, 不染汚無知から所知障へ	20
6-1不染汚無知は課題とされたのか	20
6-2誰のための不染汚無知説か	21
6-3仏教不成仏論という危機	22
6-4不染汚無知から克服すべき所知障へ	22

第2章 不染汚無知に関する考察	24
1, 『婆沙論』の不染汚無知内容	24
1-1一切法に関する無知	24
1-2煩惱の習気	24
1-3無知と習気	25
2, 一切智と三明との関係	26
3, 『婆沙論』の三明に関する差異	28
4, 習気について	30
4-1『婆沙論』の習気	30
4-2習気と利他行	31
5, 『俱舍論』不染汚無知説の内容	33
5-1不染汚無知の5内容	33
5-2三明との対応関係	37
6, 不染汚無知と説話	38
6-1阿羅漢の無知説話	38
6-2老人の出家を拒否する阿羅漢達	38
6-3悪業の習気が自覚できない舍利弗	40
6-4習気にて多食となりし阿羅漢	41
6-5不共法なき阿羅漢の無知	41
7, 阿羅漢無知説話と不染汚無知説	43
8, 小結	44
第3章 所知障と菩薩	45
1, 煩惱障	45
1-1ニカーヤからの煩惱障	45
1-2『発智論』と『婆沙論』の煩惱障の定義	46
1-3煩惱障と所知障との関係	47
2, 所知障の登場	47
2-1原初の所知なる課題	47
2-2『婆沙論』の所知障	48
2-3般若経典の所知障	51
3, 『瑜伽論』の菩薩	52
3-1一切智者性を求める菩薩	52
3-2再解釈された仏陀観	56
3-3所知障の成立	58
4, 唯識学派の新たな声聞像	58
第4章 所知の内容	60
1, 語義解釈	60

2, 一切智なる五明処	61
3, 所知障の教証を巡って	62
3-1五明処の偈	62
3-2菩薩の聞資糧とは何か	63
4, 一切智と五明処	65
4-1一切智の象徴としての五明処	65
4-2三明から五明処へ	68
5, 所知五明処説	70
5-1安慧の所知五明処説	70
5-2所知五明処説の考察	71
5-3五明処と真如との関係	73
6, 『三十頌』系統の所知	74
7, 所知の二面性	75
7-1菩薩の慧に於ける勝義と世俗 —小沢 [1980] の考察—	75
7-2世俗諦五明処と勝義諦真如	77
7-3根本智と後得智	78
8, その他の所知の内容	80
8-1『摂大乘論』の所知	80
8-2如所有性・尽所有性との関係	81
第5章 修道論の所知障	84
1, 菩薩十地の出現と変遷	84
1-1十地思想に関する先行研究	84
1-2先驅思想としての十地	84
1-3初期大乘に於ける十地	87
1-4般若經典に於ける十地 —般若十地—	89
1-5華嚴經にて大成された十地 —華嚴十地—	91
2, 十地思想の実践に関して	93
2-1龍樹と十地思想	93
2-2唯識学派の修道論	94
3, 『成論』に於ける所知障	96
3-1『成論』とその課題	96
3-2我執と法執	98
3-3煩惱障と所知障との関係	99
4, 二障の克服と修道階梯	100
4-1五位の次第	100
4-2分別の克服と二障	101
4-3修道位に於ける障の変化	102
5, 菩薩十地に於ける所知障	103
5-1菩薩十地の課題	103

5-2諸論に於ける十重障	104
5-3十重障とその内容	106
5-4究竟位	110
結	112
参考文献 略号表	114

■ 序

◆ 1. 研究目的

大乘仏教の唯識学派がその初期から自らの課題として「所知障」を明示していることはよく知られている。それまでの伝統仏教では仏道における障害は主として煩惱である煩惱障とされてきた。これに対して唯識学派は所知障を加えた二障を新たな課題として提示した。この所知障はそれまでにはなかった独自の課題である。しかし所知障とは何か、何を問題としているのか、如何に克服するのか、等々の問題については未だ十分な研究がなされていない。そのため不明な点の多い「所知障」について、その解明をなそうとするのが本研究の目的である。

◆ 2. 先行研究

所知障に関する主な先行研究は次のようである。

● 富貴原章信

「唯識説に於ける執障の問題」『大谷学報』第18巻第3号、1937.

● 舟橋尚哉

「煩惱障所知障と人法二無我」『仏教学セミナー』第1号、1965.

● 小川一乗

「「所知障」に関するノートー中観と唯識との間ー (1) (2)」国訳一切経印度撰述部月報『三蔵集』第四輯、大東出版社、1978.

● 池田道浩

「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』第6号 2000.

「不染汚無明（不染汚無知）と所知障」『印度学仏教学研究』第52巻第1号、2003.

● 松下俊英

「『中辺分別論』における所知障ー安慧の註釈を手掛かりにー」『大谷大学大学院 研究紀要』25号、2008.

「『中辺分別論』安慧釈における所知障についての一考察」『印度学仏教学研究』第58巻1号、2009.

「瑜伽行唯識学派における菩薩道ー『中辺分別論』第2章「障品」の解読研究を通してー」博士論文、2012.

「瑜伽行唯識学派が説く五明処の背景」『印度学仏教学研究』第61巻1号、2012.

この中で、最も早い考察として見つかるのが富貴原である。これは漢訳文献主体で唯識学派があげる障害に関して広く見たものである。次いで現在の研究の先鞭をつけたのが舟橋である。これは所知障に関する考察の基礎を、唯識学派以前のアビダルマ仏教から見出そうとした研究である。しかし残念ながらこれを継ぐ研究は自他共にその後なく、小川は後期中観学派に主眼を置き、池田・松下は初期唯識学派の論書内の研究を主としている。いずれにしても所知障を主題にした研究自体が驚くほど少なく、また十分に解明したと言

えるものが未だないのが現状である。

次に拙稿として既に研究の一端を発表したものとしては次のようである。

●佐々木宣祐

「所知障の研究－『婆沙論』の不染汚無知説－」『印度学仏教学研究』第60巻1号、2011.

「所知障の研究－一切智者と不染汚無知説－」『大谷大学大学院研究紀要』28号、2011.

「所知障の研究－不染汚無知の内容－」『印度学仏教学研究』第61巻1号、2012.

これら3稿は、所知障に関して先ずは唯識学派以前の思想からその源流を見出し、所知障に託されている課題性を浮かび上がらせようとしたものである。本論においてもこの拙論の成果を踏まえている。

またこれら所知障関連以外にも、本研究では「一切智」・「三明」・「五明処」・「菩薩地」等がキーワードとなってくるため、それらの先行研究も随時参照していくことになる。それらは各項において紹介する。

◆ 3, 研究方法

所知障を解明するための方法として3つの手順をとっていく。第1は先駆思想の研究である。第2は唯識思想における研究である。第3は克服に関わる修道論の研究である。

▼ 3-1 先駆思想

所知障に関する重要な手がかりとしては、第1として「不染汚無知」の問題がある。これは『瑜伽論』『菩薩地』や『三十頌安慧釈』等で、「所知障とは不染汚無知のことである」と要所で説明されるのが注目される¹⁾。この説明は、唯識学派が新しく提起した所知障という課題を、不染汚無知と言い換えることで広く人々に理解を求めようとしたことを示している。そこから不染汚無知が唯識思想以前からあった概念であるとうかがえてくる。ではその不染汚無知とはいったい何であるのか。それが第1の問題として浮上する。

不染汚無知が唯識学派以前で文献的に最初に確認できるのは、有部論書の『婆沙論』である。『婆沙論』は大部な書であるが基本は『発智論』の注釈書である。しかし『発智論』には不染汚無知の語は見当たらず、また『婆沙論』の該当箇所も『発智論』の注釈を離れた傍論によく出てくることから、少なくとも『婆沙論』の時代にこの概念は現れたと言える。そのため第1の問題として不染汚無知とは何かを『婆沙論』を主として研究する。

第2の手がかりは、これも唯識論書が、「所知障の克服は一切智の獲得」、もしくは「一切智者となるため」であると説明するのが注目される²⁾。この「一切智」の問題も先と同じく唯識学派以前の事柄と結びつけられていると想定できる。

一切智は古くはパーリ・ニカーヤから散見される。特徴としては一切智、または一切智者の呼称が仏陀釈尊にほぼ限られているという点である。しかしこの概念は取り立てて議論されることもなく、その使用頻度も数えるほどである。この一切智の問題が積極的に議

1) Bbh, pp. 88-89、Tbh, p.15.

2) Tbh, p.15.

論されるのはこれも『婆沙論』からである。しかも先の不染汚無知と同じ議論中に見られることから、先の不染汚無知と重ねて第2の問題である一切智も見ていくことになる。

これら2つが所知障の言わば先駆思想にあたり、何故所知障の課題を唯識学派が提起したのかを読み解く鍵を与えてくれる。

▼3-2 唯識思想

唯識学派以前について検討した上で、次に唯識学派の思想に入りたい。ここで第1の問題となるのは、所知障がいつ、どのような形で提起されたのかを丁寧に見ることである。これも未だ先行研究でなされていない作業である。

第2の問題は唯識論書に登場する「菩薩」という存在である。菩薩は大乗仏教になってから積極的に用いられる人間像であるが、これが所知障の課題性と必然的に結びつくことに注意する必要がある。

第3の問題としては、所知障の所知とは何であるのかを解明する作業である。所知障のサンスクリット表記は *jñeyāvaraṇa* であるが、この所知に当たる *jñeya* は単に「対象」という意味で訳され使われることも多いが、√ *jñā* の未来受動分詞 (*Gerandive*) という語義から「知らなければならないこと」という意味が所知の語にはある。つまり所知障とは「知らなければならないこと、に対する障害」というほどの意味として読み取れる。ではその知らなければならない「所知」とは何であるのか。それが所知障の内容考察である。先行研究での池田・松下はこの問題をあつかっている。

所知障の内容に関しては『中辺分別論安慧復註』が注目される。ここで注釈者の安慧が「所知とは五明処である」と明確に述べている³⁾。五明処とは仏教を含む5つの学問体系であり、もとは広くインド文化一般に説かれていた事柄と考えられる。安慧はその五明処を知らなければならない所知であるとする。では何故五明処が所知であるのか、これは池田・松下の先行研究をふまえて考察する必要がある。

またこの五明処の説とは別に『唯識三十頌』系等の論書では所知が法無我なる真如とも示されている。では先の五明処と真如とはどのように関係するのか。このような所知の内容に関する問題をここでは考察する。

▼3-3 修道論

所知障の概念を整理・考察した上で、最後に実践としての修道論を見る。

修道論として唯識学派は菩薩十地をその中心に置く。菩薩十地は唯識学派以前の広く大乗仏教の修道論として提起されたものである。そのためはじめに菩薩十地という修道論の成り立ちを見ていき、唯識学派が何を修道の目的としたのかをより明確にしたい。

唯識学派自体の修道論を考える上で、最も詳細かつ整理されたものは『三十頌』の注釈書、『成唯識論』である。この論書は訳者玄奘が護法を正義とし、他の論師の註釈を統合・編集した特異なものであることからか、唯識思想の研究では近代あまり用いられていない。しかし同じ『三十頌』の安慧釈と対照することもでき、それ以上の言及も数多くあるため、唯識思想の修道論に関して大いに参照できる。特に所知障の克服に関して『成唯識

3) Mvt, p.130.

論』は菩薩十地と対応させて論じる。その時の過程上に於いて所知とは何であるのかを見ることが可能である。そのように具体的な修道の中で所知障がどのようにあつかわれているのかを見ることは、唯識学派が所知障に何を見ていたのかを違う形で知ることができる。彼ら唯識学派が所知障の克服によって、何を目指していたのか、その一端を修道論で解明したい。

◆ 4, 論文構成

以上述べた研究方法をもって本論は5章の構成としたい。そのうち前の2章は先駆思想を、中の2章は唯識思想を、そして最後の1章で修道論をあつかう。

第1章 一切智者と不染汚無知

第2章 不染汚無知に関する考察

第3章 所知障と菩薩

第4章 所知の内容

第5章 修道論の所知障

■ 第1章 一切智者と不染汚無知

唯識学派の課題として、煩惱障と所知障という2つの障りが立てられていることはよく知られている。このうち煩惱障は原始仏教から伝統的に示されている課題であるが⁴⁾、それに対して所知障は唯識学派が新たに提示した独自の課題である⁵⁾。

この所知障の問題を解明しようとする時、その手がかりが『唯識三十頌』の安慧釈（以下『三十頌安慧釈』）に見つけることができる。『三十頌安慧釈』の序文には次のように唯識学派の2つの課題が示され、同時にその説明がなされている。

kleśajñeyāvaraṇaprahāṇam api mokṣasarvajñatvādhigamārthaṃ. kleśā hi mokṣaprāpter āvaraṇam iti atas teṣu prahīṇeṣu mokṣo 'dhigamyate. jñeyāvaraṇaṃ api sarvasmin jñeye jñānapravṛttipratibandhabhūtam *akliṣṭam ajñānam*⁶⁾.

また煩惱障と所知障を断ずることは、解脱と一切智者性を証得するためである。何故なら諸煩惱は解脱を得ることの障りであるから、そのためそれらが断ぜられる時に解脱は証得される。また所知障は、全ての知らなければならぬことに於ける智が生ずることへの障害となる、不染汚無知である。

ここで所知障に関して2つのことが説明されている⁷⁾。第1は所知障を断ずることは一切智者性の獲得のためであると示され、第2はその所知障とは不染汚無知を指すと説明されている⁸⁾。これによって所知障という唯識学派独自の課題は、一切智者性の獲得とその障害となる不染汚無知の克服であると最初に了解することができる。では一切智者性の獲得と、不染汚無知の克服とはどのようなことなのか。何故それが唯識学派では課題とされるのか。第1章ではこの一切智者性と不染汚無知という事柄を初期經典のニカーヤからアビダルマ仏教へと尋ねてみたい。

◆ 1. 一切智者なる仏陀

▼ 1-1 釈尊自身の言葉

所知障の課題は第1に一切智者性の獲得とされる。ではその一切智者性とは何か。それを初期仏教のニカーヤからたどってみたい。

『中部』の「アリヤパリエーサナ」では、一切智者という言葉は釈尊が自らを語った

4) ニカーヤから煩惱障は三障という組み合わせで出てくる。例えば AN.3, *Sīti-vagga-86*, pp.435-436.

5) 煩惱障・所知障の二障が課題とされるのは『瑜伽論』「菩薩地」から見られる。Bbh, pp.3-4. 『瑜伽論』 T30, pp.478c-479a.

6) Tbh, p.15.

7) この様な説明は唯識学派の『瑜伽論』「菩薩地」や『中辺論安慧復註』・『成論』にも見られる。後の章でそれらは見ることになる。Bbh, pp.88-89、Mvt, p.65、『成論』 p.24c.

8) 不染汚無知と所知障との関連を指摘する主な研究としては、富貴原 [1937]；舟橋尚 [1965]；白館 [1961]；池田 [2000]・[2003]がある。

言葉であると先ず確認できる。

Evam vutte ahaṃ bhikkhave Upakaṃ ājivikaṃ gāthāhi ajjhabhāsiṃ:

Sabbābhibhū sabbavidū ’ham asmi,
sabbesu dhammesu anūpalitto,
sabbamañjaho taṇhakkhaye vimutto,
sayamañ abhiññāya kam uddiseyyamañ⁹⁾.

比丘達よ、このように言われた時、私は邪命派のウパカに偈をもって語った。

我は一切勝者、一切智者にして、一切諸法に於いて汚れなき者なり。

渴愛の滅に於いて解脱した一切断者なり。自らの証知を誰に教示し得ようか。

これは初転法輪への旅の途中、外道ウパカに対し自分が何者であるのかを語った釈尊の言葉である。これより一切智者性とは仏陀の徳性・属性であることがわかる。また『スタニパータ』の211偈では次のように語っている。

sabbābhibhumañ sabbavidumañ sumedhamañ
sabbesu dhammesu anūpalittamañ
sabbamañjahañ taṇhakkhaye vimuttamañ
tamañ vāpi dhīrā munimañ vedayanti¹⁰⁾.

一切に勝ち、一切を知り、善き知恵を持ち、一切諸法に汚れなく、渴愛の滅に於いて解脱した一切を断った者、彼もまた賢者達はムニ（沈黙の聖者）と知る。

この偈では先のように一切智者性が釈尊だけのものではなく、ムニとなった者全般の徳性として説かれている。そもそもこの一切智という概念が仏教以前からあったかは不明であるが、仏教思想の中で発展していったと考えられている¹¹⁾。ただしニカーヤには一切智に関わる語は数えるほどしか見つからず、重要視された形跡もない。しかし釈尊自らが一切智者を表明したり、ジャイナ教での一切智者は仏陀の智を得ていないことを注意した経典があることから¹²⁾、ニカーヤの時代から仏陀を一切智者と表現していたことは確認できる。

9) MN.1, Ariyapariyesana-suttaṃ, p.171.

10) Sn, Munisutta, 211, p.36.

11) 一切智に関する研究として川崎 [1992] がある。川崎は、仏教以前には「一切智 (sarvajña)」という言葉は文献上見受けられず、おそらく仏教やジャイナ教の影響のもとで一般化されたものであると推測している。川崎 [1992] p.360.

12) ニカーヤにはジャイナ教の祖師ニガンタ・ナータブッタが一切智者を自称していた記事が幾つか載せられている。ただしその智を吟味し、彼には未だ過去や未来に関して明らかになっていないことがあると釈尊が指摘している。例えば MN.1, Cūlasakuludāyisuttaṃ, pp.92-93、MN.2, Cūlasakuludāyisuttaṃ, p.31.

▼1-2 仏弟子達の言葉

次に仏弟子達の言葉を見てみたい。先ず『テラガーター』からである。

●チャンナ長老

Sutvāna dhammaṃ mahato mahārasaṃ sabbaññutaññāvarena desitaṃ
maggam papajjim amatassa pattiyā; so yogakkhemassa pathassa kovido 'ti¹³⁾.

一切智というすぐれた智によって示された、偉大な人の大いなる味わいある教えを聞いて、我は不死を得るための道を歩んだ。彼のお方は束縛からの安穩の道をよく知るからである。

●アディムッタ長老

sabbaññū sabbadassāvī jino ācariyo mama
mahākāruṇiko satthā sabbalokatikicchako¹⁴⁾.

我が師は、一切智者、一切見者、勝利者なり。
大悲ある教主にして、一切世間の医師なり。

次いで『アパダーナ』からである¹⁵⁾。

●シャーリプトラ長老

Sakkā samudde udakaṃ pametum ālhakena vā
na tveva tava sabbaññū ñāṇaṃ sakkā pametave¹⁶⁾.

大海の水を升によって計ることはできるだろうが、
一切智者よ、しかしあなたの知を計ることはできないだろう。

Yena ñāṇena patto 'si kevalaṃ bodhim uttamaṃ
tena ñāṇena sabbaññū maddasi paratitthiye¹⁷⁾.

無上の菩提を知によって独り得て、
その知によって、一切智者は諸々の外道を破る。

いま3人の言葉をあげたが、どれも釈尊を讃嘆する時に一切智者という言葉を用いている。そのため一切智者は仏陀の属性ではあるが、その属性で語られるのはただ教主釈尊のみであったと推測できる。ただし仏弟子達の言葉でも、使用例が少なく特別に注意もされていないことから、一切智者なる語は単に師である釈尊を讃える言葉の一つであったと考

13) Thera, Channo thero,69,p.10.

14) Thera, Adhimutto thero,722,p.72.

15) Ap, Sāriputta では他にも 82、89、95 偈でも確認できる。Ap, Sāriputta,85,p.21.

16) Ap, Sāriputta,80,p.20.

17) Ap, Sāriputta,85,p.21.

るのが自然であろう¹⁸⁾。

なお中阿舎には『一切智経』という一切智を冠した経典があり、ニカーヤでは『カンナカッタラ』という説法地の鹿園林の名を冠した経名となっている¹⁹⁾。この経典は第2章でとりあげる。

◆ 2, 一切智への関心

▼ 2-1 『婆沙論』から始まる一切智への関心

初期仏教であるニカーヤから一切智者という語が仏陀の属性として立てられていることを確認した。そこでは仏陀であり、かつ教主である釈尊を讃嘆する時に用いられる言葉ではあるが、特に注目された言葉ではなかったことがうかがえる。ではこの一切智者性はいつごろから注意されたのだろうか。結論から言えば、この言葉を巡って議論が始められるのは紀元後に登場する『阿毘達磨大毘婆沙論』(以下『婆沙論』)からである²⁰⁾。

『婆沙論』は『阿毘達磨発智論』(以下『発智論』)の大部な註釈書であるが、註釈の枠をこえて『発智論』にはない様々な議論を付属させている。その中の議論に一切智者性の問題が出てくる。以下『発智論』の言葉とそれを註釈した『婆沙論』の議論を順に示しつつ、一切智者性の問題が『婆沙論』から新しく注目され始めたことを確認してみたい。

▼ 2-2 一切智者のみ全ての名を知る

『発智論』に出る「名法」に関して、『婆沙論』では次のような議論をなし一切智者性の問題と結びつけている。

● 『発智論』

云何多文身。答諸字衆。是謂多文身。如世尊説。

欲為頌本 文即是字 頌依於名 及造頌者²¹⁾

云何んが多文身なる。答う。諸の字の衆^{あつ}まりあり。是れを多文身と謂う。世尊の説きたまうが如し。

18) ニカーヤ内の釈尊自身が語った「一切智者」の語は、PTS版を索引で探す限りここで引用した「sabbavidū」しか見つけることができなかった。一方仏弟子達や後世の論書等は「sabbaññū」(Sk.「sarvajña」)の語を用いているが、むしろ中部にはこの「sabbaññū」を用いて仏陀を呼ぶことを釈尊自身が否定している経典もある。MN.1, Tevijja-vacchagotta-suttanta, pp.482-483.この表現の異なりに関してはここでは問題ないと判断する。川崎 [1992] pp.63-65.Cf.第2章8.

19) 『一切智経』 T1, pp.792c-795b、MN2., Kaṇṇakatthala-sutta, pp125-133.

20) 川崎 [1992] は一切智に関するパーリ文献としては *Milindapañha* の8箇所を指示する。ただ8箇所の内7箇所が増広部分にあり、1箇所だけが漢訳の『那先比丘経』で確認できると指摘する。そのため増広部分に一切智についての論及がまとまっているとみている。川崎 [1992] p.67.『那先比丘経』 T32, p.701c, 717b.川崎 [1992] は p.705bc.と指示するが p.717b の誤りと思われる。

21) 『発智論』 T26, p.920b.

欲は〔造〕頌の本たり 文は即ち是れ字なり 頌は名と 及び造頌者とに依る

●『婆沙論』

問名為有辺際不。有作是説。名無辺際。法無辺故。於一一法有多名故。復有説者。名有辺際。唯仏能知。余無知者、以仏能知名辺際故、名一切智。有説。仏及独覚知名辺際、余不能知。有説。仏及独覚到彼岸声聞知名辺際、余不能知。評曰。初説為善。唯仏能知名之辺際。余皆無有一切智故²²⁾。

問う。名に辺際有ると為すや、不や。是の説を作す有り。「名に辺際無し。法に辺無きが故に。一一の法に於いて多く名有るが故に」、と。復た説く者有り。「名に辺際有り。唯だ仏のみ能く知りたまう。余に知る者無きも、仏は能く名の辺際を知りたまうを以ての故に、一切智と名づく」、と。説有り。「仏と及び独覚とは名の辺際を知れども、余は知るあたわず」、と。説有り。「仏と及び独覚と彼岸に到る声聞とは名の辺際を知れども、余は知るあたわず」、と。評して曰く。「初説を善と為す。唯だ仏のみ能く名の辺際を知りたまう。余の皆は一切智有ること無きが故に」、と。

ここでは『発智論』の「名法」を題材にして、『婆沙論』では何者がその名を全て知ることができるのかと議論している。それは一切の名を知る一切智を持つ者とは誰かという議論に展開し、『婆沙論』は声聞独覚を除いて仏陀のみが一切智を持つ者であることを正義と定めている。

▼2-3 一切智者と舍利弗との知り方の差異

『発智論』に出る「十二処」を受けて、『婆沙論』では十二処に於ける仏陀と舍利弗の知り方に差異があることを様々な点から指摘する。ここでの十二処は一切法を意味している²³⁾。

●『発智論』

二十二根。十八界。十二処。五蘊²⁴⁾。

二十二根なり。十八界なり。十二処なり。五蘊なり。

●『婆沙論』

問仏舍利子、於十二処、俱能一一無倒証知。仏舍利子、有何差別。答仏能於此十二処法、一一証知自相共相、尊者舍利子於此十二処法、唯能一一証知共相。於彼自相未能一一如実証知。謂有無量諸処差別、皆撰入此十二処中。而舍利子、須他顯示乃能知故。復次尊者舍利子、於十二処一一証知、由他教引、仏於十二処一一証知、皆能自覚不由他教。復次仏於十二処、具一切智一切種智、尊者舍利子於十二処唯有一切智、無一切種智。(中略)

22) 『婆沙論』 T27, p.74a.

23) 一切法が十二処であるという教説は次のようなニカーヤに示されている。SN.4, Sabba-vaggo tatiyo23(1) Sabba, p.15、SN.4, Sabba-vaggo tatiyo26(4) Parijānāna, p.17.

24) 『発智論』 T26, p.943b.

舍利子雖能証知十二処相、而與仏智極有差別。是故号仏為無上尊²⁵⁾。

問う。仏と舍利子、十二処に於いて、俱に能く一一に倒無く証知せば、仏と舍利子、何の差別有りや。答う。仏は能く此の十二処の法に於いて、一一に自相と共相を証知するも、尊者舍利子は此の十二処の法に於いて、唯だ能く一一の共相を証知するのみ。彼れに於いて自相未だ一一を實の如く証知するあたわず。謂く、無量の諸処の差別有りて、皆な此の十二処中に摂入せり。而して舍利子は、他の顕示するを須いて乃ち能く知るが故に。復た次に尊者舍利子、十二処の一一に於いて証知するは、他の教えの引くに由るも、仏十二処の一一に於いて証知するは、皆な能く自覚して他の教に由りたまわず。復た次に仏は十二処に於いて、一切智・一切種智を具したまうも、尊者舍利子は十二処に於いて唯だ一切智のみ有りて一切種智なし、と。(中略)舍利子能く十二処の相を証知すると雖も、而して仏智と極めて差別有り。是の故に仏と号し、無上尊と為したまう。

ここでは舍利弗と仏陀との知の差異が、十二処の共相と自相に関してあるとしている²⁶⁾。大阿羅漢である舍利弗であっても一切法を共相でしか知ることができず、仏陀のみが無数の自相までも知るとし、その差異を一切智と一切種智で立てている²⁷⁾。

以上見てきたように『発智論』は一切智について言及をしてはいない。ところが『婆沙論』では『発智論』への註釈の外に新たに一切智の議論を加えている。このことより『発智論』では関心がなかった一切智の問題が、『婆沙論』に至って注目・議論され始めたことがわかる。

25) 『婆沙論』 T27, pp.382c-383a.

26) 共相は五位七十五法のように諸法を概念的に捉える知の在り方であり、自相はその諸法が個別に無数の相をとって生起するのを具体的に捉える知の在り方と考えられる。

27) 一切智は「sarva-jñāna」、一切種智は「sarvākāra-jñāna」の訳語であると思われる。舍利弗に一切智が使われているが、内容としては本論で考察している一切智とは考えられない。おそらく一切法である十二処の智に関する差異から、一切智の語が舍利弗に使われ、仏陀に一切種智の語が使われただけと考えられる。これは旧訳も同じになっている。『旧婆沙論』 T28, p.287b.

ちなみに阿含にも一切種智の語は法頭訳『大般涅槃經』にあるが、一切智との特別な区別は見うけられない。『大般涅槃經』 T1, p.192a 等。

また『二万五千頌般若』に至ると一切種(相)智は仏陀、道智は菩薩、一切智は声聞として三智が立てられるが、それと対応するため何らかの関係があるのかもしれない。『大品般若經』 T8, p.375c、兵藤 [2000] pp.37-38.

また漢訳『俱舍論』の冒頭帰敬偈には「諸一切種と諸冥」とあり、前者を不染汚無知、後者を染汚無知として、声聞独覚は諸冥のみ断じ、仏は両者を断ずとある。俱舍学ではその箇所をこの『婆沙論』の文で一切種の意を理解していた伝統がある。『冠導俱舍論』 p.1.

◆ 3, 不染汚無知なき仏陀

▼ 3-1 仏陀の別格化

所知障の背景にある一切智の問題をニカーヤまでさかのぼって確かめた。では所知障のもう一つの手がかりである不染汚無知はいつどのように登場するのであろうか。実はこの不染汚無知は一切智に関心がもたれたことによって出現するのである。

『婆沙論』から始まった一切智への関心は、同時に仏陀と三乗との差別化としてあらわれてくる。その時に差異の根拠として立てられたのが不染汚無知という新しい概念である。ここでは不染汚無知の登場を、仏陀とそれ以外の菩薩・声聞・独覺そして阿羅漢とに差異を立てる議論に見てみたい。

▼ 3-2 仏陀と菩薩との差別論

『発智論』の「菩薩」の義に関して『婆沙論』はその註釈で仏陀と菩薩の差別を立てている。

●『発智論』

得何名菩薩。答得相異熟業²⁸⁾。

何を²⁹⁾得るを菩薩と名づくや。答う。相異熟業を得るをなり²⁹⁾。

●『婆沙論』

由此薩埵未得阿耨多羅三藐三菩提時、(中略)於菩提中心無暫捨、是故名爲菩提薩埵。彼既証得阿耨多羅三藐三菩提已、於求菩提意樂加行並皆止息、唯於成就覺義爲勝。一切染汚不染汚痴皆永斷故。覺了一切勝義世俗諸爾焰故。復能覺悟無量有情、隨根欲性作饒益故。由如是等覺義勝故、名爲仏陀。不名菩薩³⁰⁾。

此の薩埵未だ阿耨多羅三藐三菩提を得ざる時、(中略)菩提中に於いて心に暫捨すること無きに〔由りて〕、是の故に名づけて菩提薩埵と爲す。彼れ既に阿耨多羅三藐三菩提を証得し已りて、菩提を求むることに於ける意樂と加行と並びて皆な止息するも、唯だ覺義を成就するに於いて勝と爲すのみ。一切の染汚・不染汚の痴皆な永く断ずるが故に。一切の勝義と世俗の諸もろの爾焰(jñeya)を覺了するが故に。復た能く無量の有情を覺悟し、根と欲と性に随いて饒益を作すが故に。是の如き等覺の義勝るに由るが故に、名づけて仏陀と爲す。菩薩と名づけず。

ここで言われている菩薩は釈尊が成道する前の位を意味している。ではその成道をはさんで菩薩と仏陀はどのように異なっているのか。その差の一つに一切の染汚・不染汚の痴の永遠の断が挙げられている。

28) 『発智論』 T26, p.1018a.

29) この『発智論』の短い議論も前述の註釈のように直接『婆沙論』の内容とはつながらぬ。また相異熟業とは三十二相を身に具えるような勝れた行業のことである。櫻部・加治-1, p.588-注 23.

30) 『婆沙論』 T27, p.887b.

▼3-3 仏陀と声聞独覚との差別論

次に仏陀と声聞独覚との差別論が根に関する議論中で行われているので見てみたい。

●『発智論』

二十二根、眼根耳根鼻根舌根身根女根男根命根意根楽根苦根喜根憂根捨根信根精進根念根定根慧根未知当知根已知根具知根。此二十二根、幾学。幾無学。幾非学非無学。答二学。一無学。十非学非無学。九応分別³¹⁾。

二十二根とは、眼根・耳根・鼻根・舌根・身根・女根・男根・命根・意根・楽根・苦根・喜根・憂根・捨根・信根・精進根・念根・定根・慧根・未知当知根・已知根・具知根なり。此の二十二根は、幾ばくか学なりや。幾ばくか無学なりや。幾ばくか非学非無学なりや。答う。二〔なる未知当知根・已知根〕は学、一〔なる具知根〕は無学³²⁾、十は非学非無学なり。九は応に分別すべし。

●『婆沙論』

問何故名具知根。答已知而知。已現觀而現觀。不斷無智先已斷故、名具知根。問若如是者、三乘無学皆是具知。何故世尊独名為仏。(中略)有説。若斷二種無知。謂染不染、説名為仏。声聞独覚唯能斷染、不斷不染。故不名仏³³⁾。

問う。何が故ぞ具知根と名づく。答う。已知にして而して知る。已現觀にして而して現觀す。無智を断ぜざるもの先に已に断ずるが故に、具知根と名づく。問う。若し是の如きの者は三乗の無学は皆な是れ具知なり。何が故ぞ世尊独り名づけて仏と為したまう。(中略)説有り。「若し二種の無知、謂く染・不染を断ずれば、名づけて仏と為すと説けり。声聞と独覚は唯だ能く染を断ずるのみにして、不染を断ぜず。故に仏と名づけず」、と。

『発智論』の二十二根中の具知根について、『婆沙論』は傍論を設け、仏陀と二乗の無学は共に知を具えているのに、何故三乗中釈尊のみを仏陀と名づけるのかと議論する³⁴⁾。議論では一切種に対する覚の有無とか不共法の違いであるとか幾つもの説が紹介されているが、結論としてはそのような様々因縁によって仏陀ひとりのみが別格であるとしている。その説中に、仏陀のみが不染汚無知を断じていることが挙げられている。

31) 『発智論』 T26, p.991b.

32) 二十二根中の未知当知根・已知根・具知根は無漏根であり、この中で具知根のみが無学位の根である。櫻部・加治-2, p.479-注 1.

33) 『婆沙論』 T27, p.735b.

34) ここで『発智論』は二十二根をもって三学を分別する議論をなしているが、この『婆沙論』の引用箇所では阿羅漢の具知根をもとに仏を定義する議論へと進んでいる。そのため『発智論』への註釈とは直接関係のない傍論の箇所となる。木村等-14, p.167 注 6.

▼3-4 仏陀と阿羅漢との差別論

最後に仏陀と阿羅漢との差別論を見てみたい。ここでの『発智論』は世尊が仏弟子を「痴人」と称したことを問題としている。『発智論』ではその「痴人」を世尊の呵責の語であると素朴に理解しているが、『婆沙論』は煩惱の習気と不染汚無知に由るものだと理解し、『発智論』とは異なって仏陀と仏弟子達との差異を「痴人」の言葉に見ている。

●『発智論』

如仏世尊訶諸弟子、称言痴人、此有何義。答是訶責語。謂仏世尊、訶責弟子、称言痴人、如今親教及軌範師、若有近住依止弟子、起諸過失、便訶責言、汝為愚痴、不明不善。世尊亦爾。訶諸弟子、称言痴人³⁵⁾。

仏世尊の諸もろの弟子を訶り、称して痴人と言まうが如きは、此れに何の義か有らん。答う。是れ訶責の語なり。謂く、仏・世尊の弟子を訶責し、称して痴人と言まうは、今の親教及び軌範師の、若し近住・依止の弟子に諸もろの過失を起こすこと有らば、便ち訶責して、「汝愚痴たり、不明なり、不善なり」と言うが如し。世尊も亦た爾り。諸弟子を訶り、称して痴人と言まうなり、と。

●『婆沙論』

問何故作此論。答欲令疑者得決定故。謂仏世尊愛恚永断、違順平等。拔諍論根、滅憍慢本。視諸珍宝猶如瓦礫。於一切法覺照無遺、無相似愛及恚慢等。諸煩惱習已永断故。非如獨覺及諸声聞、雖断煩惱而有余習³⁶⁾。

問う。何が故ぞ此の論を作る。答う。疑の者をして決定を得せしめんと欲すが故なり。謂く、仏世尊は愛と恚とを永く断じ、違と順とを平等としたまう。諍論の根を抜き、憍慢の本を滅したまう。諸もろの珍宝を視れども猶し瓦礫の如し。一切法に於いて覺照するに遺無く、相似の愛及び恚慢等無し。諸もろの煩惱の習、已に永く断じたまふが故なり。獨覺及び諸もろの声聞の、煩惱を断ずと雖も而して余習有るが如きには非ざるなり、と。

有余師説。阿羅漢等亦現行痴。不染無知猶未断故³⁷⁾。

余師の説有り。「阿羅漢等も亦た痴を現行す。不染無知猶お未だ断ぜざるが故に」、と。

『発智論』では弟子の過失という行為を例えにして痴人の語が解説されている。この理解はおそらく何らかの説話にそったものであろう³⁸⁾。ところが『婆沙論』では仏弟子の行為が問題ではなく、仏弟子であること自体が師の世尊より痴人と称される理由になる。これが『発智論』と『婆沙論』との大きな異なりである。しかも阿羅漢であっても痴人とさ

35) 『発智論』 T26, p.920bc.

36) 『婆沙論』 T27, p.77a.

37) 『婆沙論』 T27, p.78b.

38) 阿羅漢の無知を語る説話は『婆沙論』を含めて幾つか見つけることができる。例えば『婆沙論』 T27, pp.530c-531a や『賢愚経』 T4, p.376c.Cf.第2章6.

れる説まで挙げられ、それまでの伝統にはない考えが示されている³⁹⁾。したがってここには大きな教義の変化が予想される。

そもそも阿羅漢の名は原始仏教時代では仏陀である釈尊の異名でもあった。そのことはニカーヤの所々にある世尊への帰依の言葉や如来の十号という定型句からも明らかである⁴⁰⁾。このような定型句から釈尊は仏陀とも阿羅漢とも呼ばれていたことがわかる。この「阿羅漢」とは価値ある者・尊敬を受けるに値する者という意であり、漢訳では応供とも訳される。したがって仏陀を敬称する名としてある阿羅漢は、語義上には仏陀との差異を立てる意味はない。ニカーヤで確かめた一切智者の呼称もこの阿羅漢の呼称も共に釈尊を指しているため、その点からも両者に差異はないはずである。またアビダルマの時代になると阿羅漢という名称は修道体系上の最高位の名称と変わるが、当初から仏陀との差別化をもって阿羅漢の名称が立てられたとは考えられない⁴¹⁾。ところがこの『婆沙論』は、それまでの伝統にはない仏陀釈尊と阿羅漢とに差異を立て、その差異の根拠として不染汚無知を立てるのである⁴²⁾。この仏陀と阿羅漢を不染汚無知によって分ける考え方を仮に「不染汚無知説」と名づけて次に考察したい。

39) それまでの伝統に阿羅漢と如来を分ける経典が全く無いわけではない。中部の冒頭にある *mūlapariyāya-sutta* (根本法門経) は法の見方に関して凡夫・有学・阿羅漢・如来の四種を立てている。このうち如来については「*tathāgato pi araham sammāsambuddho*」(阿羅漢であり正等覚者である如来は)と形容している。説かれる内容に関しても先の阿羅漢と大きな差異も見えず、その差異を説くこともない。ただ如来の項にだけは「*tathāgato sabbaso taṇhānaṃ khayā virāgā nirodhā cāgā paṭinissaggā anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambuddho*」(如来は全ての渴愛について尽くし離れ滅し捨て放棄するため無上正等覚を得る者)とある。MN.1, p.6.

この経典について片山 [1997] は「阿羅漢は知悉している」・「如来はすべてを知悉している」と差異を立てて解説している。また経末が「*na te bhikkhū bhagavato bhāsitaṃ abhinandum*」(比丘たちは世尊の語られたことを歓喜しなかった。)となっている例外的な経典であることを指摘し、その理由に関して「比丘たちは無知ゆえに理解できずに喜べなかった」と註釈を入れている。片山 [1997] p.12, p.418 註 23.

以上のことからこの経典はニカーヤ内でも特殊なものと予想される。ただし経自身が阿羅漢と如来との差異を立てようしているのかは明確ではない。

40) 帰依文の定型句は例えば MN.1, *cūlahatthipadopama-sutta*, p.177. 「*namo tassa Bhaggavato arahato sammāsambuddhassa*」(彼の世尊であり阿羅漢であり正等覚者に帰依します) 如来の十号は例えば Sn, *selasuttam*, p.103.

41) これは仏陀と阿羅漢との差別化が『発智論』にはなく『婆沙論』から議論されることからわかる。

42) 仏陀と阿羅漢等との差異は基本的に不染汚無知で立てられる。しかし必ずではないが『婆沙論』やそれ以降の論書では煩惱の習気が共に挙げられたり、不染汚無知の言い換えとして出てくる。では煩惱の習気と不染汚無知との関係をどう考えたらいいのか。この問題に関しては第2章で述べたい。Cf.第2章4.

◆ 4, 不染汚無知ある阿羅漢—不染汚無知説の起源—

▼ 4-1 異義としての阿羅漢無知説—『発智論』の五悪見—

『婆沙論』以前の經典及び論書には、不染汚無知に当る言葉は見受けられない。そのため『婆沙論』から仏陀と阿羅漢の差別を立てる不染汚無知説が文献上に現れたと考えられる⁴³⁾。いま不染汚無知説は『婆沙論』からと言ったが、実は『発智論』にその原型とでもいえる阿羅漢無知説がある。しかし『発智論』の説は注意すべき点がある。何故なら『発智論』での阿羅漢無知説は異義として載せられているからである。

諸起此見、有阿羅漢。於自解脱、猶有無知。此於五見、何見撰。見何諦、断此見耶。答謗⁴⁴⁾阿羅漢無漏智見、邪見撰、見道所断⁴⁵⁾。

諸もろの此の見、「阿羅漢有り。自らの解脱に於て、猶お無知有り」を起こすは、此れ五見に於て、何れの見の撰なりや。何の諦をか見て、此の見を断ぜん。答う。阿羅漢の無漏智見を謗るは、邪見の撰にて、見道所断なり。

ここで議論されている五見とは五悪見のことであり、いずれも誤った見解として否定される異義である⁴⁶⁾。そのうちの第2の見が阿羅漢無知説である。『婆沙論』の註釈にはこの阿羅漢無知説の由来が説明してあり、非常に興味深い。

▼ 4-2 異義としての不染汚無知説—『婆沙論』の大天の五事悪見論—

阿羅漢無知説の由来の前に、先の『発智論』に対する『婆沙論』の註釈部分を見ておきたい。

此中謗阿羅漢無漏智見者、謂阿羅漢於自解脱、由無漏智見已離無知。而説猶有無知、則撥無彼無漏智見。是故邪見、以為自性。見道所断頭彼对治。道智生時能断如是不実推求⁴⁷⁾。

此の〔発智論〕中の「謗阿羅漢無漏智見」とは、謂く、阿羅漢は自らの解脱に於いて、無漏の智見に由て已に無知を離る。而て猶お無知有りと説くは、則ち彼の無漏の智見を撥無するものなり。是の故に邪見にして、以て自性と為す。「見道所断」は彼の対治を頭す。道智生ずる時、能く是の如き不実の推求を断ず。

43) 旧訳の『旧婆沙論』にも不染汚無知の用語は確認できる。『旧婆沙論』 T28, p.277a.

また時代は下るが『婆沙論』と同じく「無知」をもって仏陀と阿羅漢の差別を立てるパーリ文献としては *Milindapañha* の増広部分がある。Mp, pp.266-267.

44) 大正蔵は「諸」、宮内庁本・聖語蔵本は「諦」とあるが、『婆沙論』中の引用に順って「謗」とする。『婆沙論』 T27, p.510b.

45) 『発智論』 T26, p.956b.

46) 『発智論』の五悪見論を要約すれば以下の様である。①阿羅漢も天魔になぶられて夢精をする。②阿羅漢も解脱に対して無知がある。③阿羅漢も四諦に対して疑惑がある。④阿羅漢も他によって智に導かれる。⑤声に苦しみを出せば聖道が起る。

47) 『婆沙論』 T27, p.510b.

ここで注意すべきは、『婆沙論』が阿羅漢に無知なしと『発智論』の文意を議論無く了解している点である。そのため『婆沙論』も阿羅漢無知説を対治されるべき邪見と見なししている。それをふまえて『婆沙論』が挙げる阿羅漢無知説の由来を見てみたい。

又彼大天、欲令弟子歡喜親附、矯設方便次第記別四沙門果。時彼弟子稽首白言。阿羅漢等応有証智、如何我等都不自知。彼遂告言。諸阿羅漢亦有無知。汝今不応於己不信。謂諸無知略有二種。一者染汚。阿羅漢已無。二者不染汚。阿羅漢猶有。由此汝輩不能自知。是名第二惡見等起⁴⁸⁾。

又た彼の大天、弟子をして歡喜親附せしめんと欲して、^{おごり}矯て方便を設け、次第に四沙門果を記別す。時に彼の弟子稽首し白して言く。「阿羅漢等は応に証智有るべきに、如何が我等都て自ら知らざる」、と。彼れ遂に^{はて}告げて言く。「諸もろの阿羅漢にも亦た無知有り。汝今応に己に於いて不信すべからず。謂く、諸もろの無知に略して二種有り。一は染汚なり。阿羅漢は已に無し。二は不染汚なり。阿羅漢にも猶お有り。此れに由りて汝輩自ら知るあたわず」、と。是れを第二の惡見の等起と名く。

『婆沙論』は『発智論』で言及される五惡見は大天の主張であると説明する。大天とは北伝に於いては根本分裂のきっかけを作った比丘と伝承されている。その大天が主張したことが、有部系の『発智論』・『婆沙論』の言う大天の五事惡見論である⁴⁹⁾。注目すべきはここに不染汚無知説が出てくることである。『発智論』及び『婆沙論』それ自体の註釈では、阿羅漢の無知は特にその性質が言及されてはいなかったが、ここでははっきりと不染汚無知とその性質が言及されている。これによって今まで見てきた『婆沙論』の不染汚無知説と同じ主張が、ここでは異義者である大天の主張としてとりあげられていることがわかる。つまり『婆沙論』は一方では不染汚無知説をもって仏陀と阿羅漢等を差別しているながら、他方ここでは『発智論』にしたがって不染汚無知説を異義としているのである。これは大きな矛盾である。

▼4-3 正義としての不染汚無知説—『発智論』の無有見と『婆沙論』の邪智説—

『発智論』からの伝統によれば不染汚無知説は大天に由来する異義となる。しかし『婆沙論』自体は仏陀と阿羅漢等を差別する新たな不染汚無知説を立てている。では不染汚無知説は『婆沙論』ではどのような立場にあるのだろうか。それについて『発智論』にある邪見中の無有見とそれに対する『婆沙論』の註釈を見てみたい。

若無有見、於五見何見撰。何見所断。答此非見是邪智⁵⁰⁾。

無なるを有と見るが若きは、五見に於いて何れの見に撰めるや。何れの見の所断なるや。答う。此れ見に非ず、是れ邪智なり。

48) 『婆沙論』 T27, p.511b.

49) 大天の五事は、『婆沙論』の正統論師でもある Vasmitra (世友) の『異部宗輪論』や、セイロン上座部の *Kathā-vatthu* でも否定されている。『異部宗輪論』 T49, p.15b、KV, pp.173-180.

50) 『発智論』 T26, p.919b.

この『発智論』の文は、11種の邪見をあげ、最後に出された無有見を議論している箇所である。この見の特徴は邪見の範疇で議論されいながら邪見ではなく邪智とされている点である。この奇妙な特徴のある邪智を『婆沙論』では次のように説明している。

問此邪智是何。答此是欲界修所断中、無覆無記邪行相智。如於机起人想、及於人起机想、於非道起道想、於道起非道想、如是等。(中略) 邪智有二種。一染汚、二不染汚。染汚者無明相応。不染汚者無明不相応。如於机起人想等。染汚者声聞独覚俱能断尽亦不現行。不染汚者、声聞独覚雖能断尽而猶現行。唯有如来畢竟不起。煩惱習気俱永断故。由此独称正等覚者⁵¹⁾。

問う。此の邪智は是れ何ん。答う。此れは是れ欲界所断中に修む、無覆無記なる邪行相の智なり。机ごちに於いて人の想を起し、及び人に於いて机の想を起すが如く、非道に於いて道想を起し、道に於いて非道の想を起す、是の如き等なり。(中略) 邪智に二種有り。一は染汚なり、二は不染汚なり。染汚とは無明と相応す。不染汚とは無明と相応せず。机に於いて人の想を起す等の如し⁵²⁾。染汚とは声聞と独覚俱に能く断尽し亦現行せず。不染汚とは、声聞と独覚能く〔染汚を〕断尽すと雖も而して猶お〔不染汚〕現行す。唯だ如来畢竟じて不起有るのみ。煩惱と習気俱に永く断ずるが故に。此に由って独り正等覚者と称せらる。

ここでは『発智論』の註釈をしつつ、同時に邪智の内容に不染汚無知説を加えている。したがってここでの不染汚無知説は有部の正義として立てられていることは明らかである。そのため『婆沙論』は大天の不染汚無知説を邪見であると言いつつ、この無有見では不染汚無知説を正義としていることがわかる。何故このような矛盾が生じているのか。

『婆沙論』の不染汚無知説に関する矛盾した記述から次のことが推測される。先ず『発智論』までの時代には、阿羅漢にも無知があるとするのは異義であった。そのため逆に仏陀と阿羅漢は同一視されていたと考えられる。しかし『婆沙論』の時代になると、大天の事件に関しては伝統を尊重して阿羅漢無知説を異義として置いたが、実際には仏陀と阿羅漢はもはや同一とは見られていなかった。そのためそれまで異義とされてきた阿羅漢無知説を不染汚無知説として新たに有部の教義へと転換させた。即ち『婆沙論』の時点で、仏陀の一切智者性が注目され、仏陀とそれ以外の者達との差が不染汚無知説によって明確に分けられたのである。ここに仏陀観を変節させた不染汚無知説の起源が見られる。

◆ 5. 不染汚無知説の定着

▼ 5-1『雑心論』の不染汚無知説

『婆沙論』の不染汚無知説が仏陀と阿羅漢達とに決定的な差異を立てたことを見た。何

51) 『婆沙論』 T27, p.42bc.

52) 「机」とは枝の無い木を意味し、それが不染汚無知ある者には人の姿に見えるという喩えである。『成論』では「机」のままだが『阿毘曇心論経』では「机」となっている。『成論』 T31,p.23a、『阿毘曇心論経』 T28, p.863c.

故そのようなことがなされたのかは後に考察するとして、今はこの不染汚無知説が、特に有部系の論書で定着していくことを見ておきたい。

『婆沙論』以降次に有部系論書の中で不染汚無知説が見られるのは『雑阿毘曇心論』(以下『雑心論』)である。

決定説如来者、説建立如来力、非声聞縁覚。以如来除二種無知故。謂染汚不染汚。是故仏智不為非智。所屈は無学及非学非無学。非是学声聞縁覚雖除染汚。不除不染汚。如来除二種疑、使処疑処非処疑⁵³⁾。

「決定して如来と説く」とは、如来の力を建立し、声聞縁覚には非ずと説くことなり。如来は二種の無知を除きたまうを以ての故に。謂く染汚と不染汚なり。是の故に仏智は非智為らず。屈する所は是れ無学と及び非学と非無学なり。是の学に非ざる⁵⁴⁾声聞縁覚は染汚を除くと雖も、不染汚を除かず。如来のみ二種の疑なる、使を処とする疑と処に非ざる処の疑⁵⁵⁾を除きたまう。

ここでは仏陀の不共法に関連して如来とは何かということを議論している。そこで如来は二種の無知である染汚と不染汚とを除くが、声聞縁覚は染汚は除くが不染汚は除いていないとする。これは『婆沙論』の不染汚無知説を継承したものと見られる。『雑心論』は『阿毘曇心論』の註釈書である。しかし『阿毘曇心論』やもう一つの註釈書である『阿毘曇心論経』とは異なり、『雑心論』は『婆沙論』との関係が深いとされる。これは『雑心論』が『阿毘曇心論』の説をとらず、『婆沙論』の説を採用していることからわかる⁵⁶⁾。『雑心論』の不染汚無知説はここ一箇所だが『阿毘曇心論』自体にはないため、『婆沙論』の不染汚無知説が継承されていると考えられる。

▼ 5-2『俱舎論』の不染汚無知説

『雑心論』の次に見られるのは『阿毘達磨俱舎論』(以下『俱舎論』)である。『俱舎論』は帰敬偈で「全ての仕方で、全ての闇を破るお方⁵⁷⁾」と仏陀釈尊を讃嘆し、その後長行でその意味を解説するが、そこに不染汚無知説が出てくる。

sarveṇa prakāreṇa sarvasmin hatāndhakāraḥ sarvathāsarvahaatāndhakāraḥ. ajñānaṃ hi bhūtārthadarśanapratibandhādandhakāram. tac ca bhagavato buddhasya

53) 『雑心論』 T28, p.921bc.

54) 「非是学」を「是の学に非ざる」と読み、無学の意にとった。

55) 「使処疑」と「処非処疑」は文脈上染汚無知と不染汚無知に対応すると考えられるが、どのような意味であるのかは不明である。今は「使処疑」の「使」を『雑心論』が煩惱の異名としていることから、「使を処とする疑」と訓読した。また「処非処疑」は『雑心論』で仏十力の一つを「処非処智力」と述べていることから、声聞独覚達の処に非ざる仏陀の処に於ける疑の意と了解し、「処に非ざる処の疑」と訓読した。『雑心論』 T28, p.921a.

56) 渡邊等-20p.15、渡邊等-21pp.124-125.

57) Akbh, p.1. 「sarvathāsarvahaatāndhakāraḥ」

pratipakṣalabhenātyantaṃ sarvathā sarvatra jñeye punaranutpattidharmatvād
dhatam. ato 'sau sarvathāsarvahaatāndhakārāḥ.

pratyekabuddhaśrāvakā api kāmam sarvatra hatāndhakārāḥ.
kliṣṭasamṃmohātyantavigamāt. na tu sarvathā. tathā hy eṣāṃ buddhadharmeṣv
ativiprakṣṭadeśakāleṣu arteṣu cānantaprabhedeṣu bhavaty evākliṣṭam ajñānam⁵⁸⁾.

全ての種類でもって、全てに於いて、闇が破られているというのが、「全ての仕方で、全ての闇を破るお方（世尊）」という〔偈の言葉〕である。何故なら無知が真実の義を見るのを障るから、「闇」なのである。そしてそ〔の闇〕は、世尊・仏陀にとっては対治を得ることによって、究極的に全ての仕方で、全てに於ける知られるべきものについて、①再び起ることのない性質のものとなっているから、〔その闇は〕「破られている」のである。そのためその世尊は、「全ての仕方で、全ての闇を破るお方」である。

独覚と声聞達も、確かに「全てに於いて闇を破っている」。染汚の愚痴が完全に去っているからである。しかし「全ての仕方で」ではない。何故ならそのような彼らに、②仏陀の〔有する〕諸法に於いてと、③きわめて遠い場所と、④時間に於いてと、⑤限らない差別を持った諸々の物事に於いて不染汚無知があるからである。

この『俱舍論』の不染汚無知説は、これまでになく内容を詳しく5つで示している⁵⁹⁾。即ち①「再び起る性質」である習気⁶⁰⁾として捉え、その上で無知の理由を②仏陀の不共法と⁶¹⁾、③遠い場所に関してと、④はるかな時間に関してと、⑤様々な細かい事柄に関してという、計5つの項目で解説しているのである。だが興味深いのはこれだけ不染汚無知を細かく示しながらも、『俱舍論』ではこの後本文では一切言及していない点である。これは先の『雑心論』にも共通する問題でもあるため第2章で考察する⁶²⁾。

▼5-3『順正理論』の不染汚無知説

最後に『阿毘達磨順正理論』（以下『順正理論』）を見てみたい。『順正理論』は『俱舍論』を反駁する書として書かれてはいるが、先の『俱舍論』の不染汚無知説に関してはそ

58) Akbh, p.1.

59) このような詳細な説明は『婆沙論』にはない。これと同様の説明をなすものとしては『瑜伽論』「本地分」の菩提品がある。Bbh, pp.88-89.『瑜伽論』T30, pp.498c-499a.

60) 「習気」の語は直接にはない。しかし仏陀は「再び起ることのない性質」で愚痴を破っているとあるため、声聞達には習気があることを示唆している。また俱舍学でも不染汚無知の異名を習気としている。舟橋水 [1940] p.17.

61) 不共法の具体的な内容はここでは示されていないが、後の智品では十八不共法が出てくる。それを受けてか荻原 [1933] と櫻部 [1969] はここを十八不共法と理解している。逆に本庄 [2003] は十八不共法に限らないとしている。本論では十八不共法で理解しておく。荻原 [1933] p.13 注-12、櫻部 [1969] p.135 注9、本庄 [2003] p.172.

62) Cf 第1章 6-2.

のまま容認している。その部分は後にとりあげたい⁶³⁾。ここでは別のもう一箇所⁶⁴⁾に於ける言及について確認しておく。

是故無明、定有別法。無知為體。非但明無。然此無知、略有二種。謂染不染。此二何別。有作是說。若能障智、是染無知。不染無知、唯智非有。今詳二種無知相別。謂由此故、立愚智殊。如是名是染無知相。若由此故、或有境中智不及愚。是第二相。又若斷已、仏與二乘皆無差別。是第一相。若有斷已、仏與二乘有行不行、是第二相。又若於事自共相愚、是名第一染無知相。若於諸法味勢熟徳數量処時同異等相、不能如實覺、是不染無知。此不染無知、即說名習氣⁶⁴⁾。

是の故に無明に、定んで別法有り。無知を體と為す。但だ明無きには非ず。然るに此の無知に略して二種有り。染と不染と謂う。此の二に何の別ありや。是の説を作す有り。「若し能く智を障さば、是れ染無知なり。不染無知は、唯だ智のみ有るに非ざるなり」と。今二種の無知の相の別を詳にせん。謂く、此れに由ての故に、愚と智との殊を立つ。是の如きを是れ染無知の相と名づく。若しくは此れに由ての故に、或いは境中に智の及ばざる愚有り。是れ第二相（不染無知）なり。又た若し断じ已らば、仏と二乗と皆な差別無し。是れ第一相なり。若し断じ已ること有れども、仏と二乗とに行と不行とあらば、是れ第二相なり。又た若し事に於いて自と共の相に愚ならば、是れ第一染無知相と名づく。若し諸法に於いて味・勢・熟・徳・數量・処・時・同異等の相を、如実に覺るあたわざれば、是れ不染無知なり。此の不染無知は、即ち説いて習氣と名づく、と。

『順正理論』の不染汚無知説は、諸法の味・勢・熟・徳・數量・処・時・同異等の相に関して仏と二乗に智の差が出るとしている。この種々の相に関する不染汚無知の説明は、先の『俱舍論』と通じるものがあり、『婆沙論』からの流れを継承しているといえる。

以上『婆沙論』以降の文献で不染汚無知説の定着を見てきた。この不染汚無知説が伝統仏教全体に定着していたかは不明であるが、少なくとも伝統仏教主流の有部には定着していた。この有部の説をふまえ、唯識学派は所知障とは不染汚無知であると定義していたのであった。ではこの不染汚無知説を有部系統では、すなわち伝統仏教の主流ではどのようなことになっていたのか⁶⁵⁾。その問題を第1章の最後に考察したい。

◆ 6. 不染汚無知から所知障へ

▼ 6-1 不染汚無知は課題とされたのか

今まで見てきた『婆沙論』以降の論書では、不染汚無知を示しながら奇妙なことにそれ

63) 『順正理論』 T29, p.329a.Cf.第1章 6-2.

64) 『順正理論』 T29, pp.501c-502a.

65) 不染汚無知説は『婆沙論』からの有部系等に見られる。それ以外がどうであったのかは不明であるが、唯識学派はどの論書でも所知障の定義に時に、わざわざ「有部の不染汚無知」とは断らないので、この説は広く浸透していたと思われる。そのため本論では不染汚無知説を提唱する有部系等をあえて「伝統仏教」と呼称して大乘唯識学派と対比させていきたい。

の克服には全く言及してはいなかった。『婆沙論』でも不染汚無知による仏陀とそれ以外の者たちとの差別化は図られるが、当の不染汚無知自体の克服は議論されない。それに続く『雑心論』・『俱舎論』・『順正理論』も不染汚無知説をとりあげるが、同じく仏陀との差別を示すために出すのであって、それ以上の問題にはしていない。これらのことから不染汚無知説は仏陀と阿羅漢等との差別を示すことが目的であり、修道上の課題ではないことがわかる。ではどのような意図で不染汚無知説は確立したのだろうか。

▼6-2 誰のための不染汚無知説か

不染汚無知説は何のために立てられたのか。このことがよくわかるのが『俱舎論』とそれを受けた『順正理論』の不染汚無知説である。

先に見た『俱舎論』の不染汚無知説は序の帰敬偈に置かれている。つまり仏陀釈尊を讃嘆する一段に不染汚無知説は組み込まれているのである。これは不染汚無知説が阿羅漢の劣ることを言おうとしているのではなく、仏陀釈尊の一切智者性を強調し讃嘆するものであることを知らせている。『順正理論』での同箇所ではそのことがより明確になっている。

声聞独覚雖破諸冥、而猶未能滅一切種故不成就一切種智。未得所有無知差別。不行智故。意樂隨眠智等闕故。不能如理濟拔有情。自利利他德未滿故。雖有聖德而不名師。唯仏世尊二徳円満、無倒濟拔一切有情、成就希奇広大名称、位居尊極、独号大師。故先讚礼大師功德⁶⁶⁾。

声聞独覚は諸冥を破すと雖も、而して猶お未だ能く一切種を滅さざるが故に一切種智を成就せず。未だ所有る無知〔なる諸法〕の差別を得ず。智を行ぜざるが故に。意樂隨眠の智等を闕くるが故に。如理に有情を濟拔する能わず。自利利他の徳未だ満ちざるが故に。聖徳有ると雖も而して師と名づけず。唯だ仏・世尊のみ二徳円満にして、無倒に一切有情を濟拔したまふ。希奇にして広大なる名称を成就し、位尊極に居り、独り大師と号さるる。故に先ず大師の功德を讚礼す。

この『順正理論』の文では、直接には不染汚無知の語はないが、声聞独覚の智が一切智には足りず、欠けているという表現から明らかに不染汚無知説を述べている。それによってここでは仏陀釈尊のみが師たりうることを示すのである。つまり不染汚無知説は専ら仏陀釈尊の偉大さを強調するためだけに機能するのであって、阿羅漢達の過失を指摘するものではないのである。このことは先に指摘したように不染汚無知をこれ以上問題にしないことから重ねて了解できる。

この讃嘆という視点で不染汚無知説を見れば、阿羅漢をはじめとする声聞独覚たちは、釈尊を一切智者の師として強調するために不染汚無知を付着させられたと理解できる。そのため阿羅漢たちの不染汚無知が克服されるべき課題と見なされないことも当然のことになる。いわばこの説の主役は釈尊であり、阿羅漢達はその引き立て役にまわったのである。これらのことから不染汚無知説はそれが本来意図する所からすれば、「一切智者讃嘆説」

66) 『順正理論』 T29, p.329a.Cf 第1章 6-2.

とでも言い換えられる⁶⁷⁾。

▼6-3 仏教不成仏論という危機

不染汚無知説が出された意図は仏陀釈尊の特別性・別格性を示すためであった。おそらくニカーヤに於いて一切智者という尊称がほぼ釈尊のみに用いられていることから、後代、一切智者性によって釈尊の別格性を強調しようとしたのであろう。そのためそれまで同格であった阿羅漢の位に不染汚無知を付着させて、釈尊との差異を立てたと考えられる。しかしこの差別化は決して阿羅漢にその原因があるのではないため、修道上の課題とはならなかった。

先に見たように不染汚無知説が教義として出てくるのは『婆沙論』からであり、それ以前の『発智論』では阿羅漢に不染汚無知を立てることは異義であった。そのことから『発智論』の時代にはまだ仏果と阿羅漢果とが何らの差別もなされていなかったと考えられる⁶⁸⁾。しかし『婆沙論』で仏果と阿羅漢果とが不染汚無知説によって明確に切り離される。そのため『発智論』から『婆沙論』までの時代に釈尊のみを特別視する変化があったと推測される。それが何であったのかは不明であるが、おそらく釈尊在世から500年以上隔たったことが大きい事由と考えられる。釈尊の存在から遠く離れたことによってもはや仏陀は目標とすべき勝果ではなく、仰ぐべき一切智者としてその存在が偉大化され、それが教義上でも不染汚無知説として立てられたのではないか。このような時代性の問題は同時期に成仏を説く大乘仏教が興起してきたことと無関係ではないだろう。

当の伝統仏教にはこの仏陀観の変化に対して危機意識はなかったようであるが、不染汚無知説は仏教にとっては致命的な問題を抱えていた。すなわち幾ら修道を勤めても結局は不染汚無知ある阿羅漢止まりで、決して成仏することはないという構造を教義化してしまったからである。有部を主とする伝統仏教は決してそのような不成仏論を意図したわけではなかったであろうが、結果としては仏教でありながら成仏不可能という状況が作りだされてしまったのである。それは大乘仏教が新たな経典を作り、新たな菩薩という人間像を示し、また菩薩が仏と成るといふ新たな修道論を構築していくことを見ることによっても知られてくる。

▼6-4 不染汚無知から克服すべき所知障へ

伝統仏教は不染汚無知説を立てたことによって、仏陀を仰ぐべき存在として自らの仏道内容から切り離してしまった。それに対して唯識学派は不染汚無知を所知障という新たな課題として改めて提起した。この所知障の課題性こそが、一切智者性の獲得と不染汚無知の克服である。伝統仏教上にあらわれた課題性なき不染汚無知を、唯識学派は所知障とい

67) 宮下 [1983] は有部の阿羅漢の退失を説く教義を紹介する。その時煩惱の再起の可能性が考えられていたことを指摘する。しかし不染汚無知説では阿羅漢の無知を指摘はするが、阿羅漢の退失はない。それはこの讃嘆の視点から理解できる。

68) 初期仏教では仏弟子を指してブッダと呼ぶ用例が幾つか見られる。また最初期の仏教教団ではブッダの呼称をゴータマ・ブッダ以外にも用いていた可能性も指摘されている。並川 [2005] pp.22-36.

う課題ある言葉に転成し、一切智者性の獲得—即ち釈尊と同じ仏陀となる道を再び開こうとしたといえる。ここに所知障が課題として立てられた意義があることが了解できる。

■ 第2章 不染汚無知に関する考察

第2章ではさらに不染汚無知について考察を深めたい。不染汚無知も所知障同様今までまとまった研究がなされていない問題である。そのため第1章で積み残した問題を含めて不染汚無知の内容やその背景、また不染汚無知の実例として示される説話関連を見ていきたい。

◆ 1, 『婆沙論』の不染汚無知内容

第1章で不染汚無知を確かめていく中、その内容に関する記述が幾つか見られた。ここで改めて不染汚無知とは何かと、その内容を問題にしたい。そのため不染汚無知初出の『婆沙論』に再びかえりたい。

『婆沙論』中の不染汚無知に関する議論はすでに見てきた。これらは計6箇所ある⁶⁹⁾。これらから不染汚無知を内容で整理すれば3つに区分できる。

▼ 1-1 一切法に関する無知

第1は一切法に関する無知である。巻176での次のように不染汚無知が説明されている。

● 一切法〈巻15・巻74・巻143・巻176〉

一切染汚不染汚痴皆永断故。覺了一切勝義世俗諸爾焰故。復能覺悟無量有情、随根欲性作饒益故。由如是等覺義勝故、名為仏陀。不名菩薩⁷⁰⁾。

一切の染汚・不染汚の痴皆な永く断ずるが故に。一切の勝義と世俗の諸もろの爾焰^{じえん} (jñeya) を覺了するが故に。復た能く無量の有情を覺悟し、根と欲と性に随いて饒益を作すが故に。是の如き等覺の義勝るに由るが故に、名づけて仏陀と為す。菩薩と名づけず。

ここでは一切の勝義と世俗の対象（爾焰）に明らかなのを不染汚無知なしとしている。また巻15や巻74では一切の名や十二処に対しての完全な智としている⁷¹⁾。これらの箇所は不染汚無知を一切法に関する無知と考えている。

▼ 1-2 煩惱の習気

第2は煩惱の習気である。巻9には次のようにある。

● 習気〈巻9〉

不染汚者、声聞獨覺雖能断尽而猶現行。唯有如来畢竟不起。煩惱習気俱永断故。由此獨

69) 6箇所は第1章で以下の箇所に既出。巻15,2-2、巻74,2-3、巻143,3-3、巻176,3-2、巻9,4-3、巻16,3-4。Cf.第1章2,3,4。

70) 『婆沙論』T27,p.887b

71) 『婆沙論』T27,p.74a、pp.382c-383a。Cf.第1章2-2,2-3。

称正等覚者⁷²⁾。

不染汚とは、声聞と独覚能く〔染汚を〕断尽すと雖も而して猶お〔不染汚〕現行す。唯だ如来畢竟じて不起有るのみ。煩惱と習気俱に永く断ずるが故に。此に由つて独り正等覚者と称せらる。

ここでは不染汚無知を染汚すなわち煩惱の習気と考えている。

▼1-3 無知と習気

第3は第1の一切法と第2の習気の両者を内容とするものである。巻16には次のようにある。

●両者〈巻16〉

謂仏世尊愛恚永断、違順平等。拔諍論根、滅憍慢本。視諸珍宝猶如瓦礫。於一切法覺照無遺、無相似愛及恚慢等。諸煩惱習已永断故。非如独覚及諸声聞、雖断煩惱而有余習⁷³⁾。

謂く、仏世尊は愛と恚とを永く断じ、違と順とを平等としたまう。諍論の根を抜き、憍慢の本を滅したまう。諸もろの珍宝を視れども猶し瓦礫の如し。〔仏世尊は〕一切法に於いて覺照するに遺^{のこり}無く、相似の愛及び恚慢等無し。諸もろの煩惱の習、已に永く断じたまうが故なり。独覚及び諸もろの声聞の、煩惱を断ずと雖も而して余習有るが如きには非ざるなり、と。

ここには先の二つの内容が入っている。『婆沙論』では併記されるのはこの箇所だけであるが、『俱舍論』等にはこの併記する内容で継承されている⁷⁴⁾。

今見てきたこれら6箇所に関しては巻数や議論されている趣旨等に直接的なつながりはない。ただ仏陀とそれ以外の者との差別について述べる点だけが共通している。第1の一切法に関する無知は、不染汚無知がしばしば仏陀の一切智と対比されることから理解はしやすい⁷⁵⁾。だが煩惱の習気はどう理解したらいいのだろうか。不染汚無知は不染汚であることに意味がある。もしこれが煩惱のような染汚であったら、不染汚無知をもつ阿羅漢たちは未だ道を修めきっていないことになってしまう。また巻16のように一切智と習気の両者があげられている場合、両者の関係をどう理解したらいいのだろうか。それらの問題について『婆沙論』は直接には応えてくれない。そのため視点をかえ、これら『婆沙論』の不染汚無知の内容がどこに由来するのかを探してみたい。

72) 『婆沙論』 T27,p.42bc.

73) 『婆沙論』 T27,p.77a.

74) 『俱舍論』では、再び起る性質(習気)で、場所・時間・諸事における不染汚無知とある。『順正理論』もほぼ同様。Akbh.,p.1、『順正理論』 T29,pp.501c-502a.

75) 巻15は一切智で巻16は一切法の覚と不染汚無知で仏陀と三乗の差異を分けている。Cf. 第1章 2-2,3-4.

◆ 2. 一切智と三明との関係

何度も言及するように不染汚無知の初出は『婆沙論』である。それ以前にはその語もまた類する概念も見当たらない。では不染汚無知の内容はどこからきたのであろうか。その点を解明するために不染汚無知の対概念ともいえる一切智を手がかりにしてみたい。

一切智はニカーヤの時代からすでに登場していた。だが言及された数はそれほど多くなく、しかもそれをめぐってはすでに指摘したように議論されることもない⁷⁶⁾。一切智に関して活発な議論がなされるのはやはり不染汚無知と同じく『婆沙論』からであった。その点からも不染汚無知と一切智が関連していることがわかる。しかしニカーヤの教説に一切智に関するものが全くないわけではない。

第1章でふれたが漢訳の中阿含には『一切智経』という経典がある。『中部』では『カンナカッタラ』と地名を冠した経名となるが、この内容に一切智が出てくる⁷⁷⁾。ただしこの経典では議論の発端を開くだけで後が続かず、全く違う方向に議論が移ってしまう。しかし同じ議論が『中部』の「テーヴィッチャ ヴァッチャゴータ」ではきちんと載せられているので、そちらを見たい。

「テーヴィッチャ ヴァッチャゴータ」では、ヴァッチャ姓の者が「世尊を一切智者と呼んでもよいのか」との質問に対して釈尊が次のように答えている。

Ye te Vaccha evam āhaṃsu: samaṇo Gotamo sabbaññū sabbadassāvi, aparisesaṃ ñāṇadassanaṃ paṭijānāti: carato ca me tiṭṭhato ca suttassa ca jāgarassa ca satatam samitaṃ ñāṇadassanaṃ paccupaṭṭhitan - ti, na me te vuttavādino, abbhācikkhanti ca pana man-te asatā abhūtenāti. (中略)

- Tevijjo samaṇo Gotamo ti kho Vaccha byākaramāno vuttavādi c' eva me assa na ca maṃ abhūtena abbhācikkheyya dhammassa cānudhammaṃ byākareyya, na ca koci sahadhammiko vādānuvādo gārayhaṃ ṭhānaṃ āgaccheyya.

Ahaṃ hi Vaccha yāvad -e ākaṅkhāmi anekavihiṭaṃ pubbenivāsaṃ anussarāmi, seyyathidaṃ ekaṃ - pi jātiṃ dve pi jātiyo - pe - iti sākāraṃ sauddesaṃ anekavihiṭaṃ pubbenivāsaṃ anussarāmi.

Ahaṃ hi Vaccha yāvad -e ākaṅkhāmi dibbena cakkhunā visuddhena atikkantamānusakena satte passāmi cavamāne upapajjamāne, hīne paṇite suvaṇṇe dubbaṇṇe sugate duggate - pe - yathākammūpage satte pajānāmi.

Ahaṃ hi Vaccha āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭhe va dhamme sayamaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharāmi⁷⁸⁾.

〔世尊は仰せられた〕「ヴァッチャよ、彼らはこのように言っている。“沙門ゴータマは、一切智者一切見者であり、完全な智見あると称している。我が歩む時や留まる時、寝ている時や寝ていない時には、〔即ち〕常に不断に智見が起っている”と。〔このように〕私に関してそれらのことを言う者は、事実ではない偽りをもって私を誇っている”と。〔このように〕私に関してそれらのことを言う者は、事実ではない偽りをもって私を誇っている

76) Cf.第1章 6-1.

77) 『一切智経』 T1,pp792c-795b, MN2.,Kaṇṇakatthala-sutta,pp125-133.

78) MN.1,Tevijja-vacchagotta-suttanta,pp.482-483.

る。」(中略)

「ヴァッチャよ、“沙門ゴータマは三明ある者である”と、説き語る者は、我に関して我を偽りをもって謗らず、法に関して法にかなって説くであろう。そして法を同じくした説と〔それを〕説く者は誰であれ、非難されるべき有り様にはならないだろう。」

①、「ヴァッチャよ、何故なら私は望むだけで、種々の以前の住した所を憶念できる。あたかも一つめの生を二つめの生を……と、〔その時の〕様相と境遇と、種々の以前に住した所を思い起こすことができる。」

②、「ヴァッチャよ、何故なら私は望むだけで、清らかな常人をこえた天の眼によって、衆生の死んでいく者達を、再生してくる者達を見ることができる。劣った者と勝れた者を、美しい者と醜い者を、幸福な者と不幸な者とを……〔そのように〕業に順った衆生をよく知ることができる。」

③、「ヴァッチャよ、何故なら私は諸々の有漏を尽くしたため、現在に於いて無漏の心解脱・慧解脱を、自ら証知し、真になし、到達して住んでいる。」

この経典は一見釈尊が一切智者を否定しているようだが、これは仏陀に対して「sabbaññū」の名称を用いることを誡めたと理解すべきである⁷⁹⁾。そのため「sabbaññū」の語が、釈尊により「tevijja」一三明ある者と言ひ換えられていると読める。またこの三明は仏陀の正覚の智としてニカーヤの各所で語られている⁸⁰⁾。そのため一切智の実質内容が三明で捉えられていると、ここから考えられるのである⁸¹⁾。

三明とは文中①の宿命智通、②の天眼智通、③の漏尽智通である。説かれているように①の宿命智通は衆生の過去の事柄を知る智であり、②の天眼智通は衆生の未来の事柄を知る智である。そのため過去から未来にわたり自他の衆生に関して一切を知る智であると言える。そして③の漏尽智通は煩惱を離れた智である。これら三明が一切智の内容であるなら、先の一切法に関する無知・習気、そしてその両者という不染汚無知の3つの内容との

79) ニカーヤでは釈尊が自身を「一切智者」で語っている。ただしそこでは「sabbavidū」を用いて自らを語っている。たとえば MN.1,Ariyapariyesana-suttaṃ,p.171.一方仏弟子達や後世の論書等は「sabbaññū」(Skt.「sarvajña」)の語を用いる。たとえば Thera,Channo thero,69,p.10.これはこの経典で「sabbaññū」を用いることを釈尊が否定していることに関連するかもしれない。「sabbaññū」という表現は、ジャイナ教のニガンタ・ナータプッタを語る言葉としてニカーヤでは出てくるため、それを意識したとも考えられる。「Nigaṇṭho āvuso Nāthaputto sabbaññū sabbadassāvī aparisesaṃ nāṇadassanaṃ paṭijānāti」(友よ、ニガンタ・ナータプッタは、一切智者・一切見者であり無余の知見を自称している) MN.1,Cūlasakuludāyisuttaṃ,p.92. 川崎 [1992] pp.72-76.Cf.第1章1.

80) MN.1,Bhayabherava-sutta,pp.22-23、Mahāsaccaka-sutta,pp.247-249.、『婆沙論』T27,pp.532a-533a..(ただし六神通で示されている)馬場 [2008] p.43.

三明と正覚との関係に関する主な研究は榎本 [1982] ; 宮坂 [1998] ; 馬場 [2008] .

81) 『清浄道論』には「tattha vijjāsampadā Bhagavato sabbaññutaṃ pūretvā ʻhitā」(そのうち明の成就是世尊の一切智者性を完成させ、)と明智と一切智との関連を述べている箇所がある。VM.,p.203.

対応が言える。

まず漏尽智通であるが、これは煩惱から完全に離れたという内容であるため、煩惱の習気をも離れていることになる。そのため不染汚無知の内容と合致する。次に宿命・天眼の2つであるがこちらは少し問題がある。本来はこの2つはここで示されているように衆生の過去と未来に関する智であり、決して『婆沙論』が一切智として示すように衆生以外の事物一切を含めていたわけではない。しかしそれについては次のような推論が立てられる。

そもそも初期仏教で一切法と言われる時には、それは衆生の苦の生起と滅に関する一切法であり、具体的には五蘊・十二処・十八界等がその内容となっている⁸²⁾。そのような一切法の捉え方が、やがてアビダルマ仏教の時代になると、有部の五位七十五法のように衆生に関わる一切の存在として拡大解釈され、一切法の領域が初期仏教よりはるかに広がることになる⁸³⁾。そのためニカーヤでは衆生に関する宿命智通と天眼智通となっていることが、一切法の捉え方自体が拡大されている『婆沙論』では、宿命智通と天眼智通をもって、事物を含めた一切法に関する智と捉えたのではないかと考えられる。

それらのことから初期仏教で一切智として言われた三明に対して、『婆沙論』が不染汚無知の内容を一切法に関する無知と煩惱の習気として示したことが推測される。

◆ 3. 『婆沙論』の三明に関する差異

不染汚無知の内容を三明との関係で確かめた。しかし三明は仏陀だけでなく阿羅漢等も有している。この問題を『婆沙論』はどのように見ているのだろうか。これに関する議論がある。

問何故如来身中有智立為力、声聞独覺身中諸智皆不立為力耶。答不可屈伏無障礙義、是力義。声聞独覺身中諸智、猶為無知屈伏、及有障礙故、不名力⁸⁴⁾。

問う。何が故ぞ如来身中に智有りて立てて力と為したまいて、声聞独覺身中の諸智を皆立てて力と為さざる。答う。屈伏すべからざる障礙無き義なれば、是れ力の義なり。声聞独覺身中の諸智は、猶お無知よりの屈伏と及び障礙有ると為すが故に、力と名づけず。

『婆沙論』は神通の智に関して、「力」の語によって差異を立てようとする。力の語による智の差異は仏陀側からの立て方であるが、阿羅漢達の側からすれば無知の語で示されている。この無知は仏陀と声聞独覺とを智と無知で差別する趣旨から、不染汚無知を指すと考えていいと思える。そのためこの神通智の議論は不染汚無知に関した議論と同質のものであると捉えることができる。これは『婆沙論』がこの議論後に一つひとつ智を検証す

82) 初期仏教での一切法の理解については第3章で具体的に取り上げる。Cf.第3章 2-1.

今までの中では第1章の『婆沙論』で十二処に関する一切智の有無を見ている。Cf.第1章 2-3.

83) 例えば有部の不相応行中の名句文などは初期仏教での一切法中に考えられていたとは思えない。また『婆沙論』では一切の存在の名に関して智があるかどうかで一切智の有無を問題にしている。このような発想も初期仏教にはないと考えられる。Cf.第1章 2-2.

84) 『婆沙論』T27,p.530c. 『旧婆沙論』T28,p.383ab.

るのに、一切智と関連する三明でなすことから裏付けされる。検証は宿明・天眼・漏尽の順でなされる。

●①宿明智通の差別

曾聞。仏與尊者舍利子一処経行。有一有情来詣彼所。仏告舍利子。汝可觀此有情過去、曾於何処為汝親友。時舍利子、以初静慮、乃至以第四静慮、宿住隨念智觀之、皆不能見。便從定起而白仏言。我之定力觀不能見。仏告舍利子。如是有情、曾於過去爾所劫前為汝親友。彼時既遠、非諸声聞独覚境界故汝不知⁸⁵⁾。

曾て聞けり。仏、尊者舍利子と一処を經行したまう。一有情有りて来りて彼の所へ詣る。仏、舍利子に告げたまう。「汝、此の有情の過去曾て何の処に於いて、汝と親友と為るか觀るべし」、と。時に舍利子、初の静慮を以て、乃至第四の静慮の宿住隨念智を以て之を觀ずれども皆な見るあたわず。便ち定從り起きて仏に白して言さく。「我れ之を定力にて觀れども見るあたわず」、と。仏、舍利子に告げたまう。「是の如きの有情は、曾て過去爾の所、劫の前に於いて汝の親友と為る。彼の時既に遠く、諸もろの聲聞独覚の境界に非ざるが故に汝知らず」、と。

先ず宿命智通に関して説話を提示している。この時仏陀と対比されるのは大阿羅漢の舍利弗である。舍利弗は智慧第一と仏陀より認められているが、その舍利弗の智であっても隔たった過去に関しては完全には知り得ないことがあるとしている。

●②天眼智通の差別

仏又一時與舍利子一処経行。時有一人遇縁而死。仏告舍利子、汝応觀彼当生何処。(中略) 仏告舍利子。此人命終生某世界。彼処既遠、非諸声聞独覚境界故汝不知⁸⁶⁾。

仏又一時に舍利子と一処を經行したまう。時に一人有りて縁に遇いて死す。仏、舍利子に告げたまう。「汝、応に彼の当に何くの処に生ずべきかを觀ずべし」、と。(中略) 仏、舍利子に告げたまう。「此の人命終して某世界に生ず。彼の処既に遠く、諸もろの聲聞独覚の境界に非ざるが故に、汝知らず」、と。

次に天眼智通に関する説話である。これも先と同じ構造で舍利弗が対比される。天眼は未来に関する智であるが舍利弗でも知り得ない未来があるとしている。

●③漏尽智通の差別

問三乘漏尽既無差別。何故漏尽智二乘非力耶。答仏漏尽智勝妙猛利、非諸声聞独覚所及。(中略) 又二乗智雖能尽漏、有余習故不名為力⁸⁷⁾。

問う。三乗の漏尽既に差別無し。何が故ぞ漏尽智もつ二乗は力に非ざる。答う。仏の漏尽智勝妙猛利にして、諸もろの聲聞独覚の及ぶ所に非ず。(中略) 又二乗の智は能

85) 『婆沙論』 T27,p.530c.

86) 『婆沙論』 T27,pp.530c-531a.

87) 『婆沙論』 T27,pp.530c-531a.

く漏を尽くすと雖も、余習有るが故に力と為すと名づけず。

最後は漏尽智通である。これだけ説話ではなく議論である。注目すべきは差異の根拠として習気が出されている点である。これは不染汚無知が習気を内容とするのとは一致するため、不染汚無知が漏尽智通と関係することを再度指摘できる。

このように『婆沙論』では三明についても不染汚無知と同じく仏陀と阿羅漢達とに差異を立てている。この議論は今までの不染汚無知説とは逆に、一切智である三明の側から阿羅漢達の無知を示していると言える。

◆ 4. 習気について

▼ 4-1『婆沙論』の習気

ここで習気の問題について確かめておきたい。今見てきたように『婆沙論』では不染汚無知の内容に習気を示しており、それは伝統的な三明の漏尽智通に関係していることを考察した。では『婆沙論』自体はこの習気を他ではどのように述べているのだろうか。

『婆沙論』では習気が諸法として数えられていないためか、習気そのものを議論の俎上にのせてはいない。しかし今まで見てきた不染汚無知説以外にも幾つか習気に言及している箇所がある。

まず習気という現象を示す箇所である。

謂善悪等習気堅牢。故有成就去来世者。劣無記法則不如是。如暫執持極香花物。雖加洗拭習気猶隨。非如執持余木石等。手纔放捨此氣便無⁸⁸⁾。

謂く善悪等の習気は堅牢なり。故に去来世を成就する者有るも、劣なる無記法は則ち是の如からず。暫らく極香の花物を執持せば、洗拭を加うと雖も習気猶お隨う。余の木石等を執持し、手より纔かに放捨せば此の氣便ち無くなるが如くには非ず。

ここは習気を花の残り香に喩え、その存在が無くなっても留まるもの、そのような存在を習気として示している。この喩えに基づけば、不染汚無知の習気とは煩惱それ自体ではなく、煩惱が断じ尽くされた後に未だ残っているもの、無いのに有るという存在を『婆沙論』は想定していたと考えられる。これは煩惱を断じた阿羅漢にも不染汚無知があるとした『婆沙論』の提起にも適している。

次に議論中で使われている習気の用例を取り出してみる。

問声聞独覚愛患断故、亦不随順如是八法。何故不説。答彼不定故。謂有不染如不動法者。或復有染。如退法等。復次二乘猶有相似法故。謂阿羅漢愛患雖断、而有愛患相似余習。(中略) 故不説為世法不染。唯仏永拔愛患習気⁸⁹⁾。

問う。声聞独覚は愛患を断ずるが故に、亦是の如き八〔世〕法には随順せず。何故に〔世法に染せずと〕説かざるか。答う。彼れ不定なるが故に。謂く不染有ること不動

88) 『婆沙論』 T27,p.685a.

89) 『婆沙論』 T27,p.872c.

法者の如し。或いは復染有り。退法等の如し。復次に二乗猶お相似法有るが故に。謂く阿羅漢愛恚を断ずと雖も、而して愛恚の相似の余習有り。(中略) 故に為に世法に染せずとは説かず。唯だ仏のみ永く愛恚の習気を抜く。

ここでは習気を「相似の法」と見ている。煩惱そのものではなく、それに相似したもの、それが習気だと捉えている。これは先の喩えより具体的な教義の説明となっている⁹⁰⁾。

このような煩惱そのものではないが、何かしらの残留物、または相似の法として習気は捉えられていたようである。この習気性格を用いたおもしろい使われ方がある。

問何等補特伽羅有夢。答異生聖者皆得有夢。聖者中從預流果乃至阿羅漢獨覺亦皆有夢。唯除世尊。所以者何。夢似顛倒。仏於一切顛倒習氣皆已断尽故無有夢⁹¹⁾。

問う。何等の補特伽羅に夢有りや。答う。異生と聖者と皆夢有るを得。聖者中には預流果従り乃ち阿羅漢獨覺に至るまで亦皆夢有り。唯だ世尊を除く。所以は何。夢は顛倒に似る。仏一切の顛倒の習気に於いて皆已に断尽したまう。故に夢有る無し。

夢は顛倒の法に似ている。夢それ自体は顛倒の法ではないのだけれども、それに似ている。これは習気性格と同じであり、夢と習気を因果関係に重ねて説明しているようである。習気という存在が無くなった後でも残り存在するものを『婆沙論』がどのように捉えていたかを示すおもしろい箇所である。

▼4-2 習気と利他行

今見たように『婆沙論』では習気を相似の法または夢のような存在として考えていたことがわかる。またこの習気を用いて不染汚無知説と同様に、仏陀と阿羅漢達との差を立てていることも確認できる。しかし習気に関しては単に不染汚無知の言い換え以上の箇所もあり、以下それをあげてみる。

問若声聞獨覺亦成就六恒住法何故説三種念住是仏不共法耶。答仏恒為衆宣説法要是御衆生故偏説之。声聞獨覺無此事故不言其有。復次声聞獨覺雖有少分非究竟故而不建立。復次声聞獨覺雖斷貪恚、而有余習故、若徒衆有違順時、便生相似貪恚憂喜。故不建立有三念住⁹²⁾。

問う。若し声聞獨覺も亦六恒住法を成就せば、何故に三種念住は是れ仏不共法と説くや。答う。仏恒に衆の為に法要を宣説するは是れ衆生を御する故にして偏えに之を説きたまう。声聞獨覺は此の事無きが故に其れ有りとは言わず。復た次に声聞獨覺少分有ると雖も究竟に非ざるが故に而して建立せず。復た次に声聞獨覺斷貪恚を断ずと雖も、而して余習有るが故に、若し徒衆に違順有る時は、便ち相似の貪恚憂喜を生ず。故に三念住有りと建立せず。

90) 「相似法」での説明は次にもあり、次の項目で取り上げる。『婆沙論』 T27,p.189b.

91) 『婆沙論』 T27,p.194a.

92) 『婆沙論』 T27,p.189b.

ここは六恒住法と三念住の違いを議論している。六恒住法とは六境に於いて喜ばず憂えず常に正念正知に住することである。この法は声聞独覚にも成就する。しかしこれによく似た喜憂の心を止めるのに三念住があり、こちらは仏陀の不共法とされている。いま『婆沙論』ではこの2種の法がどのように異なるのかを議論しているのだが、まず注目されるのは習気の有無である。これは先と同じである。今注目したいのは「衆生の為」という仏陀のみが持つ事柄である。

続いて仏陀の不共法に関する別の箇所を見てみたい。

問二乗亦有漏永尽智、何故非力。答仏智猛利速断煩惱及彼余習。非二乗故。復次仏智能知自他相統諸漏永尽時分不謬。声聞独覚無如是能。復次不以自知諸漏尽故名漏盡力。以能知他無辺世界諸有情類漏尽差別、及為彼説漏尽方便明了不謬名漏盡力。声聞独覚無如是義⁹³⁾。

問う。二乗も亦た漏の永尽する智有るに、何故に〔仏十〕力に非ず。答う。仏智猛利にして速やかに煩惱及び彼の余習を断じたまう。二乗に非ざるが故に。復た次に仏智能く自他相統の諸漏の永尽の時分を謬らず。声聞独覚には是の如き能無し。復た次に自らの諸漏の尽きるを知るを以ての故に漏盡力と名づけず。能く他の無辺世界の諸の有情類の漏尽差別を知り、及び為に彼に漏尽の方便明了を説きて謬らざるを以て漏盡力と名づく。声聞独覚には是の如きの義無し。

ここも習気を理由として仏陀と二乗が分けられる。特にその習気に関して、声聞独覚は自らの漏尽を知るのみだが、仏陀は一切衆生の漏尽の差別と、それに合致した方便を明らかに説く力を持つと述べられている。このことが先と同じく衆生に関する利益の有無として挙げられている。

もう一つこのような習気と衆生利益に関する箇所を見ておきたい。

然声聞独覚有余習過患故。於所願境加行乃知。如来余習過患永尽。故於所願拳心即知。(中略) 問何縁發起如是願智。答為饒益他故。謂先起願智觀諸有情意樂差別、後随所応作饒益事。譬如良医先觀病者差別相、已然後授藥⁹⁴⁾。

然るに声聞独覚は余習の過患有るが故に、所願の境に於いて加行して乃ち知る。如来は余習の過患永く尽きたまう。故に所願に於いて心を挙げれば即ち知る。(中略) 問う。何の縁にて是の如き願智を發起したまう。答う。他を饒益せんが為の故に。謂く先に願智を起こして諸有情の意樂差別を觀じ、後に応じる所に随いて饒益の事を作す。譬えば良医の先に病者の差別相を觀、已りて然る後に藥を授くが如し。

ここは「願智」という智に関する議論である。これは『発智論』にて阿羅漢のみに第四

93) 『婆沙論』 T27,p.158a.

94) 『婆沙論』 T27,p.897c.

静慮で生起する智として取り上げられている⁹⁵⁾。『婆沙論』ではさらにこの願智に関して如来と阿羅漢である声聞独覚とは差別があると展開する。その時の違いが余習、すなわち習気として提起され、習気なき如来の願智は、他の饒益のために起こされるとしている。このことは無学の阿羅漢であっても、習気のために利他行にはさらなる加行の必要が言われていることを示しており、利他行への力と習気が密接に考えられていることがわかる。

以上のように『婆沙論』で習気がどのように捉えられているのかを見た。第1は夢のように無いのだけでも有るという存在で捉えられていた。これは阿羅漢が有する不染汚無知と同様の性格であるといえる。第2は利他行との関係である。不染汚無知は一切智と関連することを確認してきたが、習気の場合は衆生利益とのつながりが見られる。これは『婆沙論』での不染汚無知説ではあまり見られなかった問題である。もちろん不染汚無知説は一切智と対応しているため、本質的には世尊のような衆生教化の意味が含まれているが、ここでのような利他行への力の差異は明確にされていない。これは不染汚無知説のはたらきが一切智者の讃嘆であり、利他行に重点を置いてないことでもあるのだが、同じ『婆沙論』で不染汚無知の内容である習気が、別の箇所では利他行と結びついて考えられていることは注意しておきたい。

◆ 5, 『俱舍論』不染汚無知説の内容

▼ 5-1 不染汚無知の5内容

いま不染汚無知の内容を『婆沙論』を中心として考察してきたが、次に『婆沙論』以降はどうであるかを見てみたい。第1章でふれたが、不染汚無知の内容を特に細かく述べているのは『俱舍論』である。しかし『俱舍論』自体は不染汚無知の内容を5つあげのみで、それ以上の説明はしない。そのため註釈者称友は、『俱舍論称友釈』で不染汚無知の内容を詳細に註釈している。註釈の順番通りまず内容全体を確かめる。なお、称友は無知の内容を4つとしているが、ここでは習気を加えて5つの内容で見たい。

buddhadharmeṣv āveṇikādiṣu. ativiprakṛṣṭadeśakāleṣu⁹⁶⁾ ativiprakṛṣṭadeṣeṣu
ativiprakṛṣṭakāleṣū ca anantaprabhedeṣu cābuddhadharmasvabhāveṣv api rūpādiṣv
artheṣu. bhavaty evākliṣṭam ajñānaṃ samudācaratv eva tad ity arthaḥ⁹⁷⁾.

「①仏陀の〔有する〕諸法に於いて」とは、不共〔法〕をはじめとすることに於いて〔という意味である〕。「②きわめて遠い場所と、③時間に於いて」とは、「きわめて遠い場所に於いて、きわめて遠い時間に於いて」という意味である。「④限りない差別〔をもった物事〕に於いて」〔とは、〕また仏陀の法の性質（不共法）ではない、色をはじめとする諸々の物事に於いて〔という意味である〕。⑤「不染汚無知がある」とはそれが正に〔再び〕現起するという意味である。

95) 『発智論』 T26,p.1018a.

96) Akbh では「-kāleṣu cārtheṣu」と「諸々の物事に於いて」の語が置かれているが、すぐ後に「限りない差別〔をもった物事〕に於いて」と同じ内容の重複がある。そのためかチベット本ではこの語をはずして訳している。今それに倣って「cārtheṣu」をはずす。

97) AkbhS,p.4.

次に①不共法・②場所・③時間・④諸法相・⑤習気の5つの説明を順次見ていく。

●①仏陀の不共法に関する智の障害

tatra ye buddhadharmā āveṇikādayaḥ teṣu svabhāvaparamasūksmagambhiratvād buddhād anyeṣāṃ ajñānam. yathoktaṃ. jāniṣe tvam Śāriputra tathāgatasya śīlaskandhaṃ samādhiskandhaṃ prajñāskandhaṃ vimukti skandhaṃ vimuktijñānadarśanaskandham iti Bhagavatā prṣṭena sthaviraŚāradvatīputreṅoktam. no hidaṃ bhagavann iti⁹⁸⁾.

そのうちで不共をはじめとする仏陀にある諸法は、それらに於ける性質のきわめて微細で甚深であることから、仏陀より他の者達はこれらについて無知である。このように言われる。「シャーリプトラ（舍利弗）よ、お前は如来の戒の蘊・定の蘊・慧の蘊・解脱の蘊・解脱知見の蘊（五分法身）を知っているか」と、世尊によって問われた尊者シャーラドヴァティープトラ（舍利弗）は答えた。「世尊よ、これは全くわからない」、と。

不染汚無知の内容の第1は、仏陀の不共法に関する障害である。不共法は言うまでもなく仏陀のみの法であるため、仏陀ではない阿羅漢達の知るよしもない事柄である。これが不染汚無知の第1内容である。不共法に関しては『俱舍論』が別の場所で説明をなしているので後にとりあげたい⁹⁹⁾。

●②空間に関する智の障害

ye tv anye 'rthā rūpiṇaḥ. paramāṇu-saṃcitāḥ. te ativiprakṛṣṭa-deśā yadi bhavanti. yepy avijñāptyarūpiṇaḥ. te 'pi yady ativiprakṛṣṭadeśādhāratvāt ativiprakṛṣṭadeśā bhavanti. teṣv api teṣāṃ ajñānam. anekalokadhātvantaritateśatvāt. śrūyate hi sthaviraMaudgalyāyanaṣya ativiprakṛṣṭadeśāMāricīlokadhātujātasvamātrdeśāparijñānam¹⁰⁰⁾.

一方その〔不共法〕以外に、極微の積集した形ある諸々の事物、それらがもし、きわめて遠い場所に属するということから、きわめて遠い場所にあるならば、どちらに於いても彼らの無知がある。多くの世界に隔てられた場所ということであるからである。何故なら尊者マウドガルヤーヤナ（目犍連）に、きわめて遠い場所であるマーリーチーの世界に生まれた自らの母の場所の確かな智がないのが伝えられている〔からであ

98) AkbhS, pp.4-5.

99) Cf.第2章 6-5.

100) AkbhS, p.5.

る〕¹⁰¹⁾。

第2は空間に関する智の障害である。空間としたのはここでは場所が問題となっているためである。遙か遠く、または隔てられた場所といった、空間的に限界があるのが阿羅漢達の智であり、そのような障害が不染汚無知の第2内容である。

●③時間に関する智の障害

ativiprakṛṣṭakāleṣv apy atīteṣu anāgateṣu vā teṣv artheṣv atibahukalpāntarāntaritavināśaprādurbhāvatvāt teṣāṃ bhavaty evājñānam. śrūyate hi sthavira Śāriputreṇa mokṣabhāgiyakūśalamūlādarsanāt pravrajyāpekṣapurusaṅpratyākhyānam. Bhagavatā tu tasya mokṣabhāgiyaṃ dṛṣṭam uktaṃ ca.

mokṣabijam ahaṃ hy asya susūkṣmam upalakṣaye,
dhātupāṣāṇavivare nilīnam iva kāmcaṇam

iti. sa ca puruṣaḥ pravrajita iti¹⁰²⁾ .

また、きわめて隔たった諸々の時間である過去や未来のそれらの物事に於いても、きわめて多い中劫をへだて滅し現れるということであるから、彼らに無知が正にある。何故なら尊者シャーリプトラは順解脱分の善根を見ないから、出家を志す人を拒否した。しかし世尊はその人の順解脱分を見て、そして述べられた。

何故なら私は彼のとても小さい解脱の種を認める。

〔あたかも〕 鉱石のすきまに隠れた金を見つけるように。

そしてその人は出家させられたと伝えられている。

第3は時間に関する智の障害である。未来や過去といった時間に隔てられると、知ることができなくなるのが阿羅漢達の智であり、そのような障害が不染汚無知の第3内容である。

●④諸法に関する智の障害

anantaprabhedeṣv iti dhātugaṭiyonyupapattyādiprabhedene¹⁰³⁾ durbodheṣv artheṣu teṣāṃ ajñānam bhavaty eva. tathā hy āha.

101) 目連には餓鬼に生まれた母をたすける『盂蘭盆経』があるが、これでは目連は母の境界を自ら見ている。またこの経典は竺法護訳と伝承されるが、中国撰述経典、いわゆる偽経（疑経）であると指摘されている。牧田 [1976] p.47.

また『選集百縁経』には目連と餓鬼の説話がある。ここではある王城で五百の餓鬼と出会った目連が、餓鬼を救うためにその処を見ようとするが全てを見られず、仏より声聞の知の及ばないことを告げられている。『選集百縁経』T4,224b.

102) AkbhS,p.5.

103) Wogihara 本では「prabhede」と於格だが、Śāstri 本では「prabhedena」と具格となっているためこちらで読んだ。AkbhS,p5、Akbh-b,p.8.

sarvākāraṃ kāraṇaṃ ekasya mayūracandrakasyāpi,
nāsarvajñair jñeyam sarvajñabalaṃ hi tajjñānam.

iti.

tāny etāni catvāry ajñānakāraṇāni bhavanti. teṣāṃ kvacid ekaṃ kvacid dve kvacid
 trīṇi kvacid catvārīti saṃbhavato yojyāni¹⁰⁴⁾.

「「限りない差別に於いて」とは、界と趣と〔四〕生の誕生をはじめとする差別による理解し難き諸々の事物に於いて、彼らに無知が正にある。何故ならこのように〔本論破我品で〕言われている¹⁰⁵⁾。

孔雀の羽の一つの輪〔の模様〕であっても、〔その〕あらゆる種類の原因は、一切智者ではない者によっては知られるべきことではない。何故なら、一切智者の能力がそれを知るからである。

以上これら4つが無知の理由である。彼ら〔の無知〕に関して、あるところでは1つを、あるところでは2つを、あるところでは3つを、あるところでは4つをと、〔その状況に〕合わせて適用されるべきである。

第4は諸法に関する智の障害である。あらゆる諸法は世界や成り立ち等によって限りない差別の相をもっている。そのためそれぞれの存在にはそれがそうある理由があるのだが、それら一切を知ることは阿羅漢達の智ではできない。そのような障害が不染汚無知の第4内容である。

そもそも『俱舎論』は、まず一切法を①仏陀の法である不共法とそれ以外の諸法（②③④）とに分け、その上でさらに不共法外の諸法を②時間と③空間と④諸法とで分けたようである。そのためこれら②③④の3つは一切法に関する無知とまとめ直すこともできる。

●⑤習気

prahīṇaṃ eva teṣāṃ kliṣṭavad akliṣṭam apy ajñānaṃ. tat tu teṣāṃ caksurādivat prahīṇaṃ api samudācarati. Buddhasya tu prahīṇaṃ san na samudācarati. ata eva ca viśeṣitaṃ punaranutpattidharmatvāt hatam iti¹⁰⁶⁾.

彼ら〔声聞独覚〕の染汚のように、不染汚の無知も全く断たれている。しかしそれは彼らの眼をはじめとする〔有漏身の〕ように、断たれても現起する。しかし仏陀に関しては断たれている時は現起しない。そして正にその故に区別されて、〔論では〕「再び起らない法ということであるから「滅した」と〔世尊のことが〕述べられているのである。

第5として習気を加えたい。これは先の4つを総括するよう最初に註釈されている。そのため俱舎学では不染汚無知の異名とされる¹⁰⁷⁾。習気という語は直接には本論にも註釈

104) AkbhS, pp.4-5.

105) この偈は第9破我品に出てくる。Akbh, p.474.

106) AkbhS, p.4.

107) Cf 第1章 5-2.

にもない。しかし本論を受け、声聞独覚達の不染汚無知は「断たれても現起する」とあるのが習気のことである¹⁰⁸⁾。これが不染汚無知の第5内容である。

以上5つが、『俱舍論』及び『俱舍論称友釈』で説明される不染汚無知の内容である。

▼5-2 三明との対応関係

このように『俱舍論』及び『俱舍論称友釈』の不染汚無知説はその内容を詳細に説明してくれる。そのため、ここから逆に一切智の内容が見えてくる。

ここで一切智の内容として見たニカーヤの三明と、『俱舍論』及び『俱舍論称友釈』から見えてきた一切智の内容を対応させてみたい。

▽宿命智通・天眼智通

- ①不共法
- ②空間の障害を受けない智
- ③時間の障害を受けない智
- ④諸法の差別なる障害を受けない智

▽漏尽智通

- ①不共法
- ⑤習気

宿命智通は自他の過去を障害としない智である。また天眼智通は自他の未来を障害としない智である。これに対して『俱舍論』の②と③は目連と舍利弗の説話から対応することがわかる。また①の不共法もその内容自体に宿命・天眼同様の力を持つ宿住随念智力や死生智力が入っている。④の諸法の差別も『婆沙論』同様の一切法への拡大解釈が考えられることからここに入る¹⁰⁹⁾。また漏尽智通は煩惱を障害としない智である。これは『俱舍論』の①と⑤と対応する。①の不共法はその内容自体に漏尽智を含め、三明の智全体が入っているため両者に係ることになる。

以上『俱舍論』の内容も『婆沙論』と同じく三明と対応することが確かめられた。ちなみに第1章でとりあげた『雑心論』の不染汚無知説は読解が難しいが、声聞独覚達にある「[声聞独覚の] 処に非ざる[仏陀の] 処の疑¹¹⁰⁾」とは、おそらく仏陀の不共法に関する無知を指していると考えられる。また『順正理論』は諸法の境界に及ばざる愚と習気と両者に関して言及しているので、一切法に関する無知と習気との両者を内容として示してい

108) 『俱舍論』および『俱舍論称友釈』の不染汚無知は声聞独覚も不染汚無知を完全ではないにしろ断つと表現する。これは他の不染汚無知説では見られない。

109) Cf 第2章2.

110) 「非是学声聞縁覚雖除染汚。不除不染汚。如来除二種疑、使処疑処非処疑。」(是の学に非ざる声聞縁覚は染汚を除くと雖も、不染汚を除かず。如来のみ二種の疑なる、使を処とする疑と処に非ざる処の疑を除きたまう。)『雑心論』T28,p921bc.Cf 第1章5-1.

また仏不共法中の十智力の第1にあたる「処非処智力」という名称も参考になる。

る¹¹¹⁾。これらのことから『婆沙論』からはじまった不染汚無知説は、その内容を見れば三明を下地に考えられ、『婆沙論』中でその内容が一切法の無知や習気や或いはその両者と、一見不統一になっているのもそのせいであると結論づけられる。

◆ 6. 不染汚無知と説話

▼ 6-1 阿羅漢の無知説話

いままで不染汚無知の内容を確認していたが、そこには不染汚無知の実例として阿羅漢の説話が多く挿入されていた。次にこの説話について考察したい。

すでに出てきた説話は以下のようなものである。

▽ 『婆沙論』¹¹²⁾

宿世の親友がわからない舍利弗説話
死者の転生する世界がわからない舍利弗説話

▽ 『俱舍論』¹¹³⁾

仏陀の不共法がわからない舍利弗説話
出家者の善根がわからない舍利弗説話
母の生まれた場所がわからない目連説話

このような阿羅漢の無知を説いた説話を便宜上「阿羅漢無知説話」と名づけ幾つか紹介したい。

▼ 6-2 老人の出家を拒否する阿羅漢達

先の『俱舍論称友釈』には時間に関する障害の実例として、出家を拒否した舍利弗の説話があった。これと同様の説話が『賢愚経』にある。

『賢愚経』は仏教説話を集めた経典であるが、これは有部系統に伝わった説話であると考えられている¹¹⁴⁾。そのため『婆沙論』等と同系統にあり、有部の論師達はこのような説話を知っていたと考えられる。その『賢愚経』の説話を要約しながら見てみたい¹¹⁵⁾。

王舎城に尸利苾提しりひつていという名の、百歳になる老人がいた。この老人はある時出家を志し、竹林精舎の釈尊のもとへ出家を願うために訪れた。ところがあいにく釈尊は教化のために外出されていたので、老人はその場の比丘に釈尊の弟子中で智慧上足の者は誰かと尋ねた。それに対して比丘達は舍利弗を紹介し、老人は釈尊の代りに舍利弗に出家を許してもらお

111) 「若於諸法味勢熟徳数量処時同異等相、不能如実覺、是不染無知。此不染無知、即説名習気。」(若し諸法に於いて味・勢・熟・徳・数量・処・時・同異等の相を、如実に覺るあたわざれば、是れ不染無知なり。此の不染無知は、即ち説いて習気と名づく、と。)『順正理論』T29,p.502a.Cf.第1章5-3.

112) Cf.第2章9.

113) Cf.第2章11.

114) 平岡 [2005] pp.365-366.

115) 『賢愚経』T4,pp.376c-377b.

うと舍利弗を訪ね出家を願いでた。この老人の願いに対して舍利弗は次のように出家を拒否した。

時舍利弗、視是人已、念此人老、三事皆欠、不能学問坐禅佐助衆事、告言。汝去。汝老年過、不得出家¹¹⁶⁾。

時に舍利弗、是の人を視已りて、此の人の老なりて、三事皆な欠け、学問・坐禅・衆事を佐助するあたわざるを念じ、告げて言く。「汝去れ。汝老にして年し過ぎたるがゆえに、出家を得られず」、と。

舍利弗に老人であるため出家の見込みのないことを言い渡された老人は、志を捨てきれず、摩訶迦葉、優波離、阿菟楼陀等の大阿羅漢達のもとを次々訪れて出家を願うが、阿羅漢達は次のように述べて出家を拒否した。

諸比丘言。彼舍利弗智慧第一、尚不聽汝。我等亦復不聽汝也。譬如良医、善知瞻病、捨不療治、余諸小医亦悉拱手。当知是人必有死相。以舍利弗大智不聽、其余比丘亦爾不聽¹¹⁷⁾。諸もろの比丘言く。「彼の舍利弗は智慧第一なるに、尚を汝を聴さず。我等も亦た復た汝を聴さず。譬えば良医の、善く病を知瞻し、捨てて療治せざれば、余の諸もろの小医も亦た悉く手を拱くが如し。当に是の人に必ず死相有り^{こまね}と知るべし。舍利弗大智を以て聴さざれば、其の余の比丘も亦た爾るに聴さず」、と。

他の阿羅漢達も智慧第一の舍利弗の判断に順って老人の出家を拒否した。老人はそのため精舎の門で大声を出して泣くことになった。

その時ちょうど釈尊が精舎にもどってこられ、門で泣いている老人にその理由を尋ねた。老人は高齢を理由に出家を拒否された今までの経緯を釈尊に訴えた。すると釈尊はそのようなことを言う者は誰かと訪ね、それが舍利弗とわかると次のように述べた。

汝莫憂惱。我今当令汝得出家。非舍利弗三阿僧祇劫精勤苦行、百劫修福。(中略)非舍利弗於法自在。何得制言。此応出家。此人不応。唯我一人、於法自在。(中略)無與我等。汝来隨我。我当与汝出家¹¹⁸⁾。

「汝憂惱すること莫れ。我今当に汝をして出家を得しめん。舍利弗は三阿僧祇劫に苦行を精勤し、百劫福を修すに非ず。(中略)舍利弗は法に於いて自在に非ず。何ぞ制言を得する。「此れ応に出家すべし。此の人^あ応たらず」、と。唯だ我一人のみ、法に於いて自在なり。(中略)我と等しきもの無し。汝来たれ、我に隨え。我当に汝に出家を与えん。」

かくして老人は釈尊によって出家を許され、釈尊は老人と共に精舎に入り目連に出家の

116) 『賢愚経』 T4,p.376c.

117) 『賢愚経』 T4,p.377a.

118) 『賢愚経』 T4,p.377ab.

許可を伝えた。この釈尊の判断に対して目連は理解に苦しんだようであるが、最終的には仏陀の判断を信頼した。

爾時目連亦思。此人年高老耄。誦經坐禪佐助衆事三事悉欠。然仏法王、勅使出家。理不可違¹¹⁹⁾。

爾の時目連亦た思う。「此の人、年高くして老耄なり。經を誦し坐禪し衆事を佐助する三事は悉く欠けたり。然るに仏・法王は、勅して出家せしむ。理違ふべからず」、と。

このような『賢愚経』の要点をまとめれば次のようになる。第1に、はじめ老人や阿羅漢達は仏陀と舍利弗との智慧に差異を立てなかった。そのため仏陀不在時であっても智慧第一の舍利弗の見識を阿羅漢達は信頼し順った。第2に、それに対して釈尊は仏陀の智と舍利弗の智とに差異を立て、阿羅漢の上首であっても仏陀の判断が勝れていることを説く。第3に、仏陀と阿羅漢の智の差異を重ねて証明するように、目連は老人の出家に対して理解に苦しみつつも、最終的には仏陀の判断を信頼した。以上のことが教えてくれるのは、この説話は仏陀と阿羅漢とに智の差異があることを明確に意識していたということである。説話自体はこの後も出家した老人の生活が描かれていくので、智の差異を主題とした説話であるとは言い切れないが、智の違いを鍵とした説話が有部系に伝承していたことは確かめられる。

▼6-3 悪業の習気が自覚できない舍利弗

次に『婆沙論』にある説話を見てみたい。これは仏陀の四無量心を説明する時の説話であり不染汚無知説の議論とは関わっていない。

曾聞世尊與舍利子一処經行。時有一鳥為鷹所逐、怖急便趣舍利子影、怖猶不止舉身戰慄。復越仏影身心坦然。時舍利子、合掌白仏。如何此鳥、至我影中猶有恐懼、纔至仏影、心無驚怖身不戰慄。世尊告言。汝六十劫修不害意、我於三大無数劫中修不害意。汝有害習、我已永斷。故令如是¹²⁰⁾。

曾て聞けり。世尊と舍利子一処を經行したまう。時に一鳥有りて鷹の逐う所と為り、怖急して便ち舍利子の影に趣くも、怖れ猶お止まず身を挙げ戦慄す。復た仏の影身に越して心坦然とせり。時に舍利子、合掌して仏に白さく。「如何が此の鳥、我影中に至りて猶お恐懼有るに、^{わすか}纔に仏影に至りて、心に無驚怖無く、身戦慄せず」、と。世尊告げて言わく。「汝六十劫に不害の意を修めるも、我三大無数劫中に於いて不害の意を修せり。汝に害の習有れども、我已に永く断ぜり。故に是の如くならしむ」、と。

この説話は、舍利弗が知らずにいた自らの習気を仏陀から教えられるものである。この説話も、仏陀と阿羅漢の智の差異が意識されている阿羅漢無知説話である。また阿羅漢に

119) 『賢愚経』 T4,p.377b.

120) 『婆沙論』 T27,p.430bc.

は習気があるが、仏陀には習気がないことも説いている。そのため間接的に不染汚無知を説いているとも言える。

▼6-4 習気にて多食となりし阿羅漢

さらにもう一話指摘したい。『婆沙論』では満足ということに関して難満と易満との違いがあることを言い、易満の例として次のような説話が出てくる。

昔有牝象。名曰磨茶。從外方載仏馱都來入迦濕彌羅國。乘斯福力命終生此得丈夫身。出家修道成阿羅漢。宿習力故日食一斛乃得充濟。將般涅槃集曾供觀苾芻尼曰。當為汝等說我勝法。尼衆誚言。尊既易満。誠有勝法。阿羅漢曰。汝勿相輕。吾実易満。苾芻尼言。日食一斛如何易満。阿羅漢曰。汝等不知我此生前會為牝象載仏馱都來入此國。由斯善業今得為人出家修道成阿羅漢。余習力故日應食飯一斛五斗。恒自節量。但食一斛如斯易満非我而誰。時苾芻尼頂礼悔謝¹²¹⁾。

昔牝象有り。名づけて磨茶と曰う。外方従り仏の馱都 (dhātu・仏舍利) を載せ来りて迦濕彌羅國に入る。斯の福力に乗じて命終して生ずるに此の丈夫身を得。出家修道して阿羅漢を成ず。宿習力の故に日に一斛を食し乃ち充濟を得。將に般涅槃すべきに曾て集供せし苾芻尼を觀て曰く。當に為に汝等に我が勝法を説くべし。尼衆誚りて言く。尊既に易満なり。誠に勝法有り。阿羅漢曰く。汝相輕んず勿かれ。吾実に易満なり。苾芻尼言く。日に一斛を食して如何が易満なりや。阿羅漢曰く。汝等、我れ此生の前會にて牝象と為りて仏の馱都を載せ来りて此國に入る。斯に由りて善業今得て人と為りて出家修道し阿羅漢を成ず。余習力の故に日に應に飯一斛五斗を食すべきを、恒に自ら節量して、但だ一斛を食すのみを知らず。斯の如き易満は我に非ず而て誰ぞ。時に苾芻尼頂礼し悔謝す。

ここでは象である前世のために、一日に一斛五斗を食べねばならない阿羅漢の話が紹介されている。一斛は 180 リットルのようなので米に換算すれば 100 升、五斗はその半分なのでおよそ 1500 人分の米を習気のために毎日食べるという。信じがたいお話しであるが、問題はそのような阿羅漢説話があったという点にある。阿羅漢であっても習気が残り、それが目に見えるような形で現れ、さらに比丘尼たちより輕蔑されていたとするこの説話は、直接的な無知説話ではないにしろ『婆沙論』に於いて阿羅漢がどのように語られていたかを知る一例である。

▼6-5 不共法なき阿羅漢の無知

次に『俱舍論』から紹介したい。場所は『俱舍論』智品である。智品では仏陀の十八不

121) 『婆沙論』 T27,p.216ab.

共法が説かれている¹²²⁾。その中に仏の十智力（仏十力）という、仏陀以外が持ちえない智に関する不共法がある。『俱舎論』はそのことに関して、何故仏陀の智は他と比べて力（bala）と言われるのかを問題にしている。

tad etad daśavidam jñānam anyasya balaṃ nocyate. buddhasya iva balaṃ iti.

kenāsya balaṃ avyāhataṃ yataḥ.

yasmād asya sarvatra jñeye jñānam avyāhataṃ vartate tasmād balaṃ. anyeṣāṃ tu vyāhanyate. jñānam kvacid icchatām apy apravṛtter iti nārhati tad balākhyāṃ labdhum. sthāvira Śāriputreṇa pravrajyāpekṣa puruṣa pratyākhyānam śyenopadrutasya pakṣiṇa upapattyādi paryantājñānam ca atrodāharaṇam evaṃ tāvad avyāhatajñānatbād buddhānām jñeyavad anantaṃ mānaṣaṃ balaṃ¹²³⁾.

即ちこの十種の智は、他者の力とは言われない。仏陀のみの力であると言われるからである。

何によって彼のお方に力があるのか。何故なら障りがないからである。(30 偈 bc) 何故なら彼のお方の全ての所知に於ける智は、障り無く作用するから力である。しかし他の者達の〔智は〕さまたげられる。〔他の者達の〕智は、あるものへ意欲しても作用がないからそれは力の名を得るに値しない。尊者シャーリプトラ（舍利弗）によって、出家を志す人の拒否があり、鷹が襲う所の鳥に関して、生などの終わりに関する無知が、ここに於ける実例である。ともかく、そのように障りがない智ということから、所知と同じように、諸仏に無限の心の力がある。

ここでは2つの説話が見れる。前者の出家の話はおそらく先に見た『賢愚経』の説話、もしくはそれに近いものであろう¹²⁴⁾。後者の鳥の話は、『智度論』所引の『阿婆檀那経（Avadāna・比喻経）』の説話に関連すると言われている¹²⁵⁾。『阿婆檀那経』の内容は、鷹に追われた鴿の物語で、前半は追われた鴿が仏陀と舍利弗のもとに逃げ込む事によって示される習気の有無、後半は鴿の過去と未来に関する仏陀と舍利弗の智の差異を説く。前半は前項の『婆沙論』の説話に関連し¹²⁶⁾、後半はこの『俱舎論』と合致する。ともかく両論に似た話が載せられていることから、『智度論』が紹介するような阿羅漢無知説話が有部系では語られていたのだろう。

122) Akbh,p.412.

『俱舎論』では十八不共法とは、●十智力（①処非処智力・②業異熟智力・③静慮解脱等持等至智力・④根上下智力・⑤種種勝解智力・⑥種々界智力・⑦遍趣行智力・⑧宿住随念智力・⑨死生智力・⑩漏尽智力）●四無所畏（⑪正等覺無畏・⑫漏永尽無畏・⑬説障法無畏・⑭説出道無畏）、●三念住（⑮自性念住・⑯相雜念住・⑰所縁念住）⑱大悲で十八と言う。Akbh.p.411、『俱舎論』T29,pp.140a-141a.

123) Akbh,pp.412-413.

124) すでに見た『俱舎論称友釈』にも同様の説話がある。Cf 第2章 5-1.

125) 『智度論』T25,pp.138c-139a、荻原・木村訳 pp.5-6、櫻部等 [2004] p.126.

126) Cf 第2章 6-3.

◆ 7. 阿羅漢無知説話と不染汚無知説

いま『賢愚経』と『婆沙論』、そして『俱舍論』から合わせて4つの説話を新たに見た¹²⁷⁾。次にこれらをふまえ、今までの阿羅漢無知説話を整理し直せば次のようになる。

●『賢愚経』

老人の出家を認めない舍利弗
舍利弗より無知だと自覚する大阿羅漢達
老人を出家させた仏陀の心がわからない目連

●『婆沙論』

宿世の親友がわからない舍利弗
死者の転生する世界がわからない舍利弗
悪業の習気を自覚できない舍利弗
習気によって多食となる阿羅漢

●『俱舍論』

出家を志す人を拒否する舍利弗
鳥の前後生がわからない舍利弗

●『俱舍論称友釈』

仏陀の不共法がわからない舍利弗
出家者の善根がわからない舍利弗
母の生まれた場所がわからない目連

これらの説話で共通するのは、どれも阿羅漢の無知が示されていることであり、その中でも特に引き合いに出されているのが舍利弗か目連であることに気づく。ここには説話伝承に関する明確な意図があると思われる。

舍利弗と目連はいうまでもなく釈尊教団に於ける上首の弟子であり、釈尊自身が智慧第一の舍利弗、神通第一の目連と認めた人物である¹²⁸⁾。そのため『賢愚経』でも他の阿羅漢達は舍利弗の判断を信頼し、不在の仏陀に代わる人物だとしていた。また目連の神通第一も単なる超人的な能力を指しているのではなく、『俱舍論称友釈』で言われているように、三明を軸とした智の能力である¹²⁹⁾。そのため舍利弗・目連は智慧の象徴として説話に登場していると考えられる。そのような舍利弗と目連の無知を示すことによって、説話の意図がより明確にされたのだろう。その意図というのは、おそらく不染汚無知説と同じ

127) 『選集百縁経』にも目連が餓鬼の処を見られずに困惑し、仏より声聞の知の限界を告げられる説話が見つかる。『選集百縁経』 T4,224b.

128) AN.1. *etadagga-vagga*, p.23.

129) Cf 第2章 5-1.

く釈尊の智者性を高めるためであると考えられる。

そのような阿羅漢無知説話が少なくとも『婆沙論』以前から伝承され、『婆沙論』もそれを知っていて採用した。そしてこのような説話を背景として、次に教義としての不染汚無知説が立てられたのではないだろうか。阿羅漢無知説話と不染汚無知説との関係をそう考えることが可能である。

◆ 8, 小結

一切智と不染汚無知を鍵とし、所知障に関する先駆思想を伝統仏教に於いて考察した。

初期仏教の時代は、一切智は釈尊の尊称とされただけで、仏陀と仏弟子たち、特に阿羅漢との差異を立てた形跡は無い。

アビダルマ仏教の時代、『発智論』では阿羅漢に無知を言うことは異義であった。ところが『婆沙論』の時代まで経つと、一切智への関心が高まり、仏陀と三乗との差別が活発に議論され始める。特にそれまで異義であった阿羅漢の無知が、ここに来て不染汚無知説として提唱される。これ以降有部系等は、その不染汚無知説を継承し、それによって釈尊のことを讃嘆するようになっている。

不染汚無知に関しては、ニカーヤ以来の三明との関係が内容の共通性から考えられる。また不染汚無知が提唱される以前から、説話によって仏陀と阿羅漢との間に智の差異を立ててきた状況が知られてくる。そのような状況のもと不染汚無知説は提唱・定着したと考えられる。

そのような不染汚無知説は、機能としては一切智者である釈尊を讃嘆するための説であったが、阿羅漢に無知を付属させることにより、結果として成仏の道を閉ざしてしまった。この致命的な問題に対して唯識学派は、所知障という新しい課題のもと不染汚無知の克服と一切智者性の獲得をかかげたと、まとめることができる。

■ 第3章 所知障と菩薩

『婆沙論』から提唱された不染汚無知説は、本来は一切智者たる釈尊を讃嘆することを目的としたものだが、それによって仏果が仏教徒から切り離されるという教義を作りだしてしまった。このような教義の背景には阿羅漢の無知を説く説話があることから、人々が仏果の獲得を信じられない時代状況があったとも考えられる。伝統仏教がそのような流れに進む一方で、同時代に仏陀に成ることを探求した大乘仏教が興っている。

この大乘仏教の流れの中に唯識学派が誕生し、その独自課題として所知障を提起した。この所知障に託された課題性こそ、伝統仏教が提起した不染汚無知を逆縁として一切智者性を獲得することである。この新たな課題に対し、声聞独覚を超えて仏果を目指す唯識学派の菩薩たちが登場する。この第3章では所知障の出現と、それを課題とする菩薩の登場を見ていきたい。

◆ 1, 煩惱障

▼ 1-1 ニカーヤからの煩惱障

唯識学派の課題は二障と言われる。それは所知障と煩惱障である。ではこの煩惱障とはどのような課題なのか。それを確認することで対となる所知障の意味がより明確になるであろう。

「煩惱」を障害とする捉え方はニカーヤからある。

Chahi bhikkhave dhammehi samannāgato suṇanto pi saddhammaṃ abhabbo niyāmaṃ okkamituṃ kusalesu dhammesu sammattaṃ. Katamehi chahi ?

Kammāvaraṇatāya samannāgato hoti, kilesāvaraṇatāya samannāgato hoti, vipākāvaraṇatāya samannāgato hoti, assaddho ca hoti, acchandiko ca, duppaṇṇo ca. Imehi kho bhikkhave chahi dhammehi samannāgato suṇanto pi saddhammaṃ abhabbo niyāmaṃ okkamituṃ kusalesu dhammesu sammattaṃ¹³⁰⁾.

比丘達よ、六つの法を具足する者は、正法を聞いても善き諸法へ正しく決定して入ることができないのである。何が六なのか。

業障ということの具足であり、煩惱障ということの具足であり、異熟障ということの具足であり、そして不信であり、無気力であり、悪慧である。比丘達よ、実にこれら六つの法を具足する者は、正法を聞いても善き諸法へ正しく決定して入ることができないのである。

ニカーヤでの煩惱障は、業障・煩惱障・異熟障・不信・無気力・悪慧の六法という組み合わせの中に置かれている。性格としては善法へ入ることへの障害と説かれているだけで詳細には論じられていない。

130) AN.3,Sīti-vagga86,pp.435-436.

▼1-2『発智論』と『婆沙論』の煩惱障の定義

次に『発智論』と『婆沙論』ではどうであろうか。まず『発智論』では次のように説かれている。

如説三障、謂煩惱障業障異熟障。云何煩惱障。謂如有一本性具足熾然貪瞋痴煩惱、由如此故、難生厭離、難可教誨、難可開悟、難得免離、難得解脫。云何業障。謂五無間業。云何異熟障。謂諸有情處、那落迦・傍生・鬼界・北拘盧洲・無想天處¹³¹⁾。

「三障とは、謂く煩惱障と業障と異熟障となり」と説くが如し。云何が煩惱障なる。謂く、一有りて本性に熾然の貪瞋痴の煩惱を具足し、此くの如くに由るが故に、厭離を生じ難く、教誨す可きこと難く、開悟す可きこと難く、免離を得難く、解脫を得難きが如し、と。云何が業障なる。謂く、五無間業なり、と。云何が異熟障なる。謂く、諸の有情處なる、那落迦・傍生・鬼界・北拘盧洲・無想天處なり、と。

『発智論』ではニカーヤで六法の組み合わせであった煩惱障が三障の組み合わせとなり、不明瞭だった障りの内容が説かれている。煩惱障が六法から三障に置き変わったことに関して、『婆沙論』は先のニカーヤと同内容の経典を引き、『発智論』以前にはこの六法について詳細に問われたことがなかったと指摘している¹³²⁾。そのため煩惱障を三障として組み合わせたのは『発智論』であると推測される。

この『発智論』の説明によると、業障は五逆罪という業の障りであり、異熟障は八難処のような衆生の境界という障りである。それに対して煩惱障は解脫及びその教化に関わる障りである。そのため煩惱障は他の二障より根本的な障害として理解されている。

また『婆沙論』では『発智論』の註釈中で次のように「障」ということの定義を追加している。

問何故名障。答如是三種、能碍聖道及聖道加行善根。是故名障¹³³⁾。

問う。何が故ぞ障となづく。答う。是の如き三種は、能く聖道及び聖道の加行の善根を碍うる。是の故に障と名づく。

131) 『発智論』 T26,p.973a.

132) 「問何故作此論。答為欲分別契經義故。如契經説。若諸有情成就六法、雖聞如來所証所説法毘奈耶、而不堪任遠塵離垢、於諸法中生淨法眼。何等為六。一煩惱障、二業障、三異熟障、四不信、五不樂、六惡慧。雖説成就如是六法、而未広弁。亦未曾説、云何名煩惱障、云何業障、云何異熟障。」(問う。何が故ぞ〔『発智論』は〕此の〔三障の〕論を作す。答う。契經の義を分別せんと欲せんが為の故に。契經に説くが如し。「若し諸の有情の六法を成就せば、如來の所証所説の法と毘奈耶を聞くと雖も、而して塵を遠ざけ垢を離れ、諸法中に於いて淨なる法眼を生ずることを堪任せず。何等を六と為す。一は煩惱障、二は業障、三は異熟障、四は不信、五は不樂、六は惡慧なり」、と。是の如き六法を成就すと説くと雖も、而して未だ広く弁せず。亦未だ曾て、云何が煩惱障と名づく、云何が業障なる、云何が異熟障なると説かず。)『婆沙論』 T27,p.599b.

133) 『婆沙論』 T27,p.599b.

この定義は『俱舍論』にも継承されている¹³⁴⁾。

以上のように煩惱障はニカーヤからある障りである。またそれは仏道を歩むことを障るという根本的な障害であるとわかる。この伝統を受け『瑜伽師地論』(以下『瑜伽論』)でも「声聞地」で三障が説明されている¹³⁵⁾。しかし何故か次の「菩薩地」になると三障が煩惱障のみとなり、今度は所知障との組み合わせにかわっている。これについて『瑜伽論』は特に説明をしていない。ただ唯識学派では煩惱障は三乗共通の課題とするため¹³⁶⁾、伝統的かつ根本的な障りである煩惱障を三障から独立させ、菩薩のみの独自の課題である所知障と対にしたのではないかと推測しておく。

▼1-3 煩惱障と所知障との関係

煩惱障は解脱を障うるという定義を唯識学派も継承している¹³⁷⁾。しかし唯識学派では、煩惱障のみならず、所知障の克服をもって菩薩道を定義する。つまり煩惱障と所知障が関連したものとして考えられている。そのため伝統的な煩惱障と、唯識学派での菩薩の煩惱障ではあつかいが異なってくる。例えば『成唯識論』(以下『成論』)では次のような関係を言う。

煩惱障中此障必有。彼定用此為所依故。体雖無異、而用有別¹³⁸⁾。

煩惱障の中には此の〔所知〕障必ず有り。彼〔の煩惱障〕は定んで此〔の所知障〕を用て所依と為すが故に。体は異なること無しと雖も、而して用別に有り。

『成論』では菩薩の煩惱障は所知障に依拠していると説く。そのため修道論では煩惱障の完全な断は、所知障が断じられる仏果の時とする¹³⁹⁾。このような関係は、不染汚無知説に於ける習気の中にも見てとれる。不染汚無知説では習気をその内容としているが、不染汚無知である所知障もそのように煩惱の習気との関係を伴うことになったのであろう。そのため菩薩の煩惱障は所知障に依拠したものと関係づけられ、声聞乗とは異なった性格になっている。

◆2. 所知障の登場

▼2-1 原初の所知なる課題

今見たように煩惱障はニカーヤから代々問題にされている。それとは逆に所知障は唯識学派からと考えられる。しかしそれ以前に不染汚無知説があるように、それなりの先駆的思想があつての登場である。では唯識学派以前に所知障という捉え方は他にはなかったの

134) Akbh,p.256.

135) 声聞地 [2007] pp.244-245、『瑜伽論』 T30,p.446a.

136) Bbh,pp.3-4、『成論』 T31,48c.

137) Tbh, p.15、Cf.第1章.

138) 『成論』 T31,p.48c.

139) 『成論』 T31,p.53c.

か、それを確かめてみたい。

所知一すなわち「知らなければならないこと」を課題として挙げることは仏教の初期から見られる。ニカーヤには知られるべき一切ことを説いた経典がある。

Sāvatti - Tatra - voca-. Sabbam vo bhikkhave dessissāmi. tam suṇātha. Kiñca bhikkhave sabbam. Cakkhum ceva rūpā ca, Sotañ ca saddā ca, Ghānañ ca gandhā ca, Jivhā rasā ca, Kāyo ca phoṭṭhabbā ca, Mano ca dhammā ca. Idaṃ vuccati bhikkhave sabbam. Yo bhikkhave evaṃ vadeyya. Aham etaṃ sabbam paccakkhāya aññaṃ sabbam paññāpessāmi tassa vācāvattur evassa puṭṭho ca na sampāpeyya uttariñ ca vighātaṃ āpajjeyya. Taṃ kissa hetu. yathā tam bhikkhave avisayasmin ti ¹⁴⁰⁾.

舎衛城で—その時—〔世尊は〕説かれた。比丘達よ、私はあなた達に一切〔ということ〕を教え示そう。それを聞きなさい。比丘達よ、一切とは何であるのか。眼と諸色であり、耳と諸声であり、鼻と諸香であり、舌と諸味であり、身と諸触であり、意と諸法である。比丘達よ、これが一切であると言われるのである。比丘達よ、「私はその一切を捨てて、他の一切を知らせよう」と、そのように言おうとする者は、その言事があるだけで、問われたことには答えられないだろうし、その上困惑に陥るだろう。それはどのような理由からか。比丘達よ、それは〔感官の〕対象ではないようなことであるためである。

ニカーヤでは一切法とは六根と六境の十二処であると説示し、引き続きその一切法への知は何のためかを説く。

Sabbam bhikkhave anabhijānaṃ aparijānaṃ avirājayam appajahaṃ abhabbo dukkhakkhaya ¹⁴¹⁾.

比丘達よ、一切を証知し遍知し離欲し捨てなければ苦を滅することができない。

苦を滅するためには一切法を知れという、この教説は所知障以前から一切法が知の対象となっていたことを示している。しかし同時にそれは離・捨の対象となっており、唯識学派の所知とはそこが異なる。この苦やその滅と関係する一切法の教説は、不染汚無知説や所知障が伝統的な煩惱障と何が違うのかを議論する時、対論者がよく引く教説である¹⁴²⁾。そのため所知障ということではないが、所知なる捉え方がニカーヤからあったことが知られる。

▼2-2『婆沙論』の所知障

「所知障」の語はいつから出現したのだろうか。先ずニカーヤにはなく、次のいわゆる六足発智の阿毘達磨論書にも見られない。最も古く確認できるのは『婆沙論』である。『婆

140) SN.4,Sabba-vaggo tatiyo23 (1) Sabba,p.15.

141) SN.4,Sabba-vaggo tatiyo26 (4) Parijānāna,p.17.

142) AkbhS.p4、Mvt.pp-265-267.Cf 第5章 3-2.

『沙論』では四正断を議論する一箇所のみ所知障の語が出現する。

四正断者、一於已生悪不善法為令断故、生欲発勤、撰心持心。二於未生悪不善法為不生故。余説如前。三於未生善法為令生故。余説如前。四於已生善法為令安住、不忘倍修増広故。余説如前。(中略)問此四何縁説為正断。答由此四種能正断故。問前二可爾。後二云何。答以初為名故無有失。或此四種皆有断義。謂前二断煩惱障、後二断所知障。修善法時断無知¹⁴³⁾故。暫断永断俱名断故¹⁴⁴⁾。

四正断とは、一は已生の悪不善法に於いて断ぜしめるを為すが故に、勤を發さん欲を生じ、心を撰し心を持すなり。二は未生の悪不善法に於いて不生を為すが故に。余を説くこと前の如し。三は未生の善法に於いて生ぜしめるを為すが故に。余を説くこと前の如し。四は已生の善法に於いて安住せしめるを為し、忘れさせず倍して増広に修めしめるが故に。余を説くこと前の如し。(中略)問う。此の四の何れに縁りて説きて正断と為すや。答う。此の四種能く正に断ずるに由るが故に。問う。前の二は爾るべし。後の二は云何ん。答う。初を以て名と為すが故に失有る無し。或いは此の四種に皆な断の義有り。謂く、前の二は煩惱障を断じ、後の二は所知障を断ず。善法を修める時に無知を断ずるが故に。暫断、永断俱に断と名づくが故に、と。

『婆沙論』のこの一箇所だけに所知障の語が出てくる。煩惱障と対となり、また無知や永断と関わりがあるため、不染汚無知を連想させ唯識学派の所知障との共通性があるように見える。そのため舟橋尚 [1965] ではこれを所知障の初出とした。しかし白館 [1991] は旧訳の『阿毘曇毘婆沙論』(以下『旧婆沙論』)を確かめ、そこに所知障の語がないことや『婆沙論』以降の阿毘達磨文献にもないことから『婆沙論』初出は疑わしいことを述べている¹⁴⁵⁾。この見解は妥当であると思うが、若干の補足をしたい。

『婆沙論』では四正断に所知障の語が出るが、ここの四正断の説明はニカーヤにある定義の踏襲である。『婆沙論』では四正断を①已生の悪不善法に於いて断ぜしめる、②未生の悪不善法に於いて不生を為す、③未生の善法に於いて生ぜしめる、④已生の善法に於いて安住せしめると、善悪を已生と未生とに分けて説明している。ニカーヤの『マハーサクルウダーイ』もその漢訳に当たる中阿含の『例経』でもこれと同じ説明をしている¹⁴⁶⁾。しかし阿含・ニカーヤでは『婆沙論』が言うような煩惱障と所知障という分け方はしておらず、それに類することも述べてはいない。

次に『婆沙論』自体の問題を見てみたい。まず『婆沙論』では所知障の語はここだけしか出てこない。しかしそれにも関わらず所知障の語自体を一切説明していないのは不自然である。また煩惱障と何故対にされているのかも不明である。煩惱障はニカーヤ以来原則的に三障の組み合わせで示されている。しかしここでは突如現れた所知障と対になってい

143) 大正蔵では「法知」とあるが、宮内庁本では「無知」とある。そのため国訳婆沙-14 及び舟橋尚 [1965] の指示に従って「無知」とする。国訳婆沙-14,p.133、舟橋尚 [1965] p.54.

144) 『婆沙論』 T27,p.724bc.

145) 舟橋尚 [1965] pp.52-55、白館 [1991] pp.38-39.

146) MN.2,Mahāsakuludāyi-sutta 77,p.11、『中阿含経』「例経」、T1,p.806a.

る。この組み合わせ方も不自然である。

次に内容的な疑問点である。善法と所知障が何故関わるのかがよくわからない。悪不善法を断じることが煩惱障を断じることと理解されるのは、已生の悪不善法が聖道を障うると『婆沙論』では理解され、それが煩惱障の定義と重なるためである¹⁴⁷⁾。しかし已・未生の善法を生じ持することが何故所知障を断じることになるのかは理解しにくい。『婆沙論』では善法と関わるのに何故「断」の語を使うのか問答し、答えとして所知障を断ずると述べる。またその所知障を断ずることを「善法を修める時に無知を断ずるが故に」と所知障を無知と言い換え、引き続き「暫断、永断、俱に断と名づくが故に」と二障の断を暫と永の違いとして理由句で述べる。この理由句の「無知」と「永断」という語から、一見この所知障が唯識学派が説く不染汚無知なる所知障であるように思える。『望月』はこの所知障が不染汚無知であると、先の舟橋尚 [1965] も『望月』を参照しつつ、煩惱障が染汚無知、所知障が不染汚無知を語るものと理解している¹⁴⁸⁾。しかしこの所知障は、不染汚無知とは簡単に結びつけられない。何故ならここで議論されている四正断自体は、『婆沙論』は有学の加行位に属するものと見ており¹⁴⁹⁾、また無学の位では断ずるものは無いとしているからである¹⁵⁰⁾。これは『婆沙論』が不染汚無知を無学阿羅漢にもあるとしていたことと矛盾する。そのため内容上からもこの所知障が不染汚無知であるとするのは適さない。

この考察を補うものとして『瑜伽論』「声聞地」の四正断がある¹⁵¹⁾。『瑜伽論』では所知障ということが唯識学派のものとして頻繁に現れてくる。しかし「声聞地」の四正断の箇所では『婆沙論』とほぼ同じ理解を示しながら、梵本にも漢訳にも所知障はおろか煩惱

147) 「有説。已生者於自相續、已障聖道故説令断。未生者於自相續、未障聖道故説令不生。」(説有り。已生は自らの相續に於いて已に聖道を障ふるが故に説きて断ぜしむ。未生は自らの相續に於いて、未だ聖道を障へざるが故に説きて生ぜざらしむ。)『婆沙論』T27,p.724c.

「問何故名障。答如是三種、能碍聖道及聖道加行善根。是故名障」(問う。何が故ぞ障となづく。答う。是の如き三種は、能く聖道及び聖道の加行の善根を碍うる。是の故に障と名づく。)『婆沙論』T27,p.599b.

148) 『望月』は「所知障」の項でこの「修善法時断無知故」(『婆沙論』T27,p.724b.)を引き、「不染汚無知を以て所知障となす意なり。」と理解している。『望月』3巻,p.2838「所知障」.

舟橋尚 [1965] は悪不善の註釈である、「有作是説。悪謂色無色界及欲界少分染法。不善謂欲界多分染法。」(『婆沙論』T27,p.724c.)を引き、悪不善が染汚法であるなら、善は不染汚法となるためこの所知障が不染汚無知であるとする。また参照として先の『望月』を出す。舟橋尚 [1965] p.54.

149) 「謂彼先時起一意樂、至加行位便具四種。」(謂く彼れ先の時に一意樂を起こして、加行位に至りて便ち四種(四正断)を具す。)『婆沙論』T27,p.724b.

150) 「此正断学無学位各具四種。問学位可爾。有悪不善法故。無学云何。答彼雖無過患而有功德。」(此の正断は学・無学の位に各おの四種を具す。問う。学位は爾るべし。悪不善法有るが故に。無学は云何ん。答う。彼れ過患無きと雖も而して功德有り。)『婆沙論』T27,p.725a.

151) 声聞地 [2007] pp.200-213、『瑜伽論』T30,pp.442a-443b.

障の語も見当たらない。そのため「声聞地」から見ても『婆沙論』の当該箇所所知障の語が現れるのは不自然であるし、唯識学派の所知障の定義ともそぐわない。

『婆沙論』の梵本はなく、また『旧婆沙論』もこの巻は散逸しているため、何故所知障の語があるのかを異本を参照して検討することも不可能である。また『婆沙論』が翻訳された訳場に於いて註釈等が混じり込んだ可能性も考えられるが、それも想像でしかない。そのため『婆沙論』の所知障は、唯識学派の主張する所知障や『婆沙論』の不染汚無知との関係の不明瞭さから、現存する文献上の初出として位置づけることはできない。

▼2-3 般若經典の所知障

所知障が明確に課題として表れるのは『瑜伽論』であることはよく知られているが、それ以前の初期大乘仏教にはなかったのかを確かめてみたい。特に般若經典は一切智を問題としている經典であるので注目する必要がある。そのため般若經典の中でも特に原始の形を保っているとされる八千頌般若経系で、所知障の有無を確認する。

この問題については小川 [1978] の先行研究があり、梵本の中に所知障の語があることが指摘されている¹⁵²⁾。小川 [1978] が引く当該箇所は次のようである。

sarvajñataiva bhagavan prajñāpāramitā.
sarvakleśajñeyāvaraṇavāsanānusamdhīprahīnatāmupādāya anutpādikā bhagavan
sarvadharmāṇām prajñāpāramitā¹⁵³⁾.

世尊よ、一切智者性は慧の完成（般若波羅蜜多）です。一切の煩惱と所知の障害の習気の結合を断じていることによって、世尊よ、あらゆる存在が生起しないことが慧の完成です。

確かに所知障が煩惱障と対となり、一切智者性である慧の完成理由としてその断が示されている。しかしこの梵本は漢訳では唐の施護訳（980年以降）と合うとされるため¹⁵⁴⁾、後世の増広である可能性が大きい。そして梵本で所知障の語が見つかるのはここ一箇所だけである。そのため同箇所を八千頌系の『道行般若経』と『摩訶般若波羅蜜経』で再度確かめてみたい。

先ず最古の大乘經典である179年訳出の支婁迦讖訳『道行般若経』の当該箇所である。

天中天。薩芸若者、即般若波羅蜜是。天中天。般若波羅蜜者、是菩薩摩訶薩母¹⁵⁵⁾。

天中の天。薩芸若 (sarvajña) とは、即ち般若波羅蜜是なり。天中の天。般若波羅蜜とは、是れ菩薩摩訶薩の母なり。

152) 小川 [1978] p.145.

153) Aṣṭa.p.86.

154) 梶山 [1974] p.345. 唐の施護訳とは『仏母経』である。当該箇所には「般若波羅蜜多は一切智蔵。普摂煩惱等障為作断滅。」(般若波羅蜜多は是れ一切智蔵なり。普く煩惱等の障を摂め為に断滅を作す。)とある。『仏母経』 T8,p.613c.

155) 『道行般若経』 T8,p.440b.

『道行般若經』では二障と習気の断の理由句は見られず、すぐに次の問答に入ってしまった。

次に408年訳出の鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜經』（以下『大品般若經』）での当該箇所である。

世尊般若波羅蜜是一切種智。一切煩惱及習斷故¹⁵⁶⁾。

世尊、般若波羅蜜は是れ一切種智なり。一切煩惱及び習を断ずるが故に。

これには先の『道行般若經』にはなかった理由句があるが、課題となっているのは煩惱とその習気のみで梵本のような所知障の語はない。他の漢訳般若經典にも見つからないことから¹⁵⁷⁾、小川[1978]が言う八千頌般若梵本の所知障は、かなり後世の増広部分であると考えられる。

また般若經典に依拠したとされる中観の祖、龍樹の著作でも所知障の語は見つからない¹⁵⁸⁾。そのため一切智が問題となる般若經典であっても、所知障の語およびその課題は未だ存在しなかったと考えられる。そこで次に唯識学派に於いて所知障がどのように論じられているのかを『瑜伽論』から見てみたい。

◆ 3. 『瑜伽論』の菩薩

▼ 3-1 一切智者性を求める菩薩

所知障が先の『婆沙論』のように不明瞭な形ではなく、教義上確立したのは唯識学派の最古層に属する『瑜伽論』「菩薩地」からである。

「菩薩地」では不染汚無知説を念頭に置き、それを課題化して所知障を立てる。その時

156) 『大品般若經』 T8,p.302a.

157) 玄奘訳の『大般若經』も当該箇所には所知障の語はなく、内容は支婁迦讖訳『道行般若經』と同じく簡略である。「顕諸法性即薩婆若、示一切法無滅無生。是諸菩薩摩訶薩母。」(諸法性を顕わすは即ち薩婆若(sarvajñā)にして、一切法の無滅無生を示す。是れ諸菩薩摩訶薩の母なり。)『大般若經』 T7,p.883b.

他の般若經典群中には、玄奘以後になる唐の般若訳『大乘理趣六波羅蜜多經』以外には所知障の語は見つからない。『大乘理趣經』 T8,p.866b,901c.

158) 漢訳での龍樹の著作には所知障の語は見つからない。また小川[1978]も見うけられないと言う。小川[1978] p.146. 白館[1991]もブッダパーリタによる『仏護註』まで所知障の語は中観学派では見うけられないという。ただし白館[1991]はブッダパーリタの年代をそれまでの470-540年からかなり上げ、アサンガ以前の230-330年と推測している。白館[1991] p.47. 龍樹作とされる『十住毘婆沙論』の巻十・十一の四十不共法品では仏の不共法が問題となっており、一切智者性が議論されている。また四十番目の無碍解脱中で「一切法障碍解脱」なるものが言われ、これは声聞独覚にはない解脱法だとしている。同じく『智度論』にも声聞の法障解脱に対して仏は一切法障解脱と説かれている。不染汚無知という語はないが、内容的にはこれは不染汚無知説によく似ている。『十住毘婆沙論』 T26,83a、『智度論』 T25,240c.

に声聞独覚に対し新しく登場するのが菩薩である。それをを先ず種姓品 (Gotra-paṭala) で確かめてみたい。

tena khalu gotreṇ samanvāgatā bodhisattvāḥ¹⁵⁹⁾ sarvaśrāvaka-pratyekabuddhān atikrāmyanti. prāg evānyān sarvasattvān. niruttaraviśeṣaṃ veditavyaṃ. tat kasya hetoḥ. dvividhe ime samāsato viśuddhī kleśāvaraṇaviśuddhir jñeyāvaraṇaviśuddhiś ca. tatra sarvaśrāvaka-pratyekabuddhānāṃ tad gotraṃ kleśāvaraṇaviśuddhyā viśudhyati na taj jñeyāvaraṇaviśuddhyā. bodhisattva-gotraṃ punar api kleśāvaraṇaviśuddhyā 'pi jñeyāvaraṇaviśuddhyā viśudhyati. tasmāt sarvataḥ pariśiṣṭaṃ¹⁶⁰⁾ niruttaram ity ucyate¹⁶¹⁾.

正にこの種姓を具えた菩薩は、全ての声聞と独覚達を超越している。ましてや他の全ての衆生を〔も超越している〕。〔それは〕この上ない優越と理解されるべきである。それにはどのような理由があるのか。要約すれば煩惱障の清浄と所知障の清浄という、これら2種の清浄である。そ〔の2種〕に於いて、全ての声聞と独覚達のその種姓は、煩惱障の清浄によって浄める〔のみで〕、その所知障の清浄によっては〔浄めない〕。しかし菩薩種姓は煩惱障の清浄と所知障の清浄によって浄める。そのためあらゆる点で最高でこの上ない〔種姓〕と言われるのである。

『瑜伽論』「菩薩地」では最初期から声聞独覚といった伝統的な種姓に対し、菩薩種姓の優越性を示している。その根拠は煩惱障のみならず、所知障をも清浄にするからであるとする。そのため「菩薩地」では新しい課題には新しい人物をと菩薩が意識されている。

「菩薩地」はさらに菩薩の優越性を続ける。

api ca carturbhir ākārair bodhisattvasya śrāvaka-pratyekabuddhebhyo viśeṣo veditavyaḥ. katamais caturbhiḥ. indriyakṛtaḥ pratipattikṛtaḥ kauśalyakṛtaḥ phalakṛtaś ca. tatrāyaṃ indriyakṛto viśeṣaḥ. prakṛtyaiva bodhisattvas tikṣṇendriyo bhavati pratyekabuddho madhyendriyaḥ śrāvako mṛdvindriyaḥ. tatrāyaṃ pratipattikṛto viśeṣaḥ. śrāvakaḥ pratyekabuddhaś cātmahitāya pratipanno bhavati. bodhisattvo 'py ātmahitāyāpi parahitāya bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāyai arthāya hitāya sukhāya devamanuṣyānām. tatrāyaṃ kauśalyakṛto viśeṣaḥ. śrāvakaḥ pratyekabuddhaś ca skandhadhātāvātanapratītyasamutpādasthānāsthānasatyakauśalyaṃ karoti. bodhisattvas tatra cānyeṣu ca sarvavidyāsthāneṣu. tatrāyaṃ phalakṛto viśeṣaḥ. śrāvakaḥ śrāvakabodhiphalam adhigacchati pratyekabuddhaḥ pratyekabodhim adhigacchati bodhisattvo 'nuttaram samyaksambodhiphalam adhigacchati¹⁶²⁾.

159) bodhisattvānām を bodhisattvāḥ に訂正した。Bbh,p.3,脚注 3.

160) pariśiṣṭaṃ を prativiśiṣṭaṃ に訂正した。Bbh,p.3.

161) Bbh,p.3、『瑜伽論』 T30,p.478c.

162) Bbh,pp.3-4、『瑜伽論』 T30,p.478c.

また4つの在り方によって、菩薩の声聞と独覚達からの優越さが理解されるべきである。どのような4つによってか。根〔に關して〕、行為〔に關して〕、熟練〔に關して〕、結果〔に關して〕なされる〔優越さ〕である。その〔4つの〕うち、この根〔に關して〕なされる優越さがある。素質として菩薩は勇猛な根（利根）をもつ者であり、独覚は平凡な根（中根）をもつ者であり、声聞は弱き根（軟根）をもつ者である。その〔4つの〕うち、この行為〔に關して〕なされる優越さがある。声聞と独覚は自利のために行為する者である。また菩薩は自利のためにも利他のためにも、多くの人々の利益のために、多くの人々の幸福のために、世間の憐愍のために、神と人々の饒益と利益と幸福のために〔行為する者である〕。その〔4つの〕うち、この熟練〔に關して〕なされる優越さがある。声聞と独覚は、蘊と界と処と縁起と、場合と場合ではないこと（処・非処）と諦とに關して熟練する。菩薩はそのことも、それ以外の全ての学問の場に於いても〔熟練する〕。その〔4つの〕うち、この結果〔に關して〕なされる優越さがある。声聞は声聞の菩提の結果に達し、独覚は独覚の菩提〔の結果〕に達し、菩薩は無上なる正等菩提の結果に達する。

根と行為と熟練と結果の4点で菩薩の優越性が示されるが、特に所知障の課題について關連するのは、知識の熟練と無上正等菩提という結果である。

声聞たちには五蘊・十二処・十八界等々の知識の熟練がある。これは先に見たニカーヤで言う所の一切法を指している¹⁶³⁾。それは苦を滅するための知識である。しかし菩薩はさらにそれ以上の知識を求めるとする。それが所知障という課題を示している。

また結果なる菩提に關しても声聞独覚とは違うとする。これは声聞独覚の証果より優れた結果に關して菩提品（Bodhi-pañāla）では次のように示す。

tatra bodhiḥ katamā. samāsato dvididham ca prahāṇaṃ dvididham ca jñānaṃ bodhir ity ucyate. tatra dvididham prahāṇaṃ kleśāvaraṇaprahāṇaṃ jñeyāvaraṇaprahāṇaṃ ca. dvididham punar jñānaṃ yat kleśāvaraṇaprahāṇāc ca nirmalaṃ sarvakleśaniranubaddhajñānaṃ. jñeyāvaraṇaprahāṇāc ca yat sarvasmiṃ jñeye apratihataṃ anāvaraṇajñānaṃ. aparahaṃ paryāyaḥ śuddhajñānaṃ sarvajñānaṃ asamgajñānaṃ ca sarvakleśavāsanāsamudghātaś cākliṣṭāyāś cāvidyāyāḥ niḥśeṣaprahāṇaṃ anuttarā samyaksambodhir ity ucyate. tatra savāsanānāṃ sarvakleśānāṃ sarvataś cātyantaṃ ca prahāṇād yaj jñānaṃ¹⁶⁴⁾. tac chuddham ity ucyate. sarvadhātuṣu sarvavastuṣu sarvaprakāreṣu sarvakāleṣu yaj jñānaṃ avyāhataṃ pravartate. tat sarvajñānaṃ ity ucyate.（中略）

aparahaṃ paryāyaḥ catvāriṃśaduttaram āveṇikaṃ buddhadharmaśātaṃ yā ca tathāgatasya āraṇā praṇidhijñānaṃ pratisaṃvidāś ca. iyam anuttarā samyaksambodhir ity ucyate. tatredaṃ catvāriṃśaduttaram buddhadharmaśātaṃ¹⁶⁵⁾.

163) Cf 第3章 2-1.

164) jñānaṃ を jñānaṃ に直した。

165) śātaṃ を śātaṃ に訂正した。

dvātriṃśanmahāpuruṣalakṣaṇāni aśītir anuvyañjanāni¹⁶⁶⁾ catasraḥ sarvākārāḥ
parisuddhayo daśa balāni catvāri vaiśāradīyāni trīṇi smṛtyupasthānāni trīṇy
arākṣyāṇi mahākaraṇā asaṃpramoṣadharmatā vāsanāsamudghātātā
sarvākāravarañānam ca. eṣaṃ ca buddhadharmāṇaṃ vibhāgaḥ pratiṣṭhāpaṭale
bhaviṣyati¹⁶⁷⁾.

ここでの菩提とは何であるのか。要約すれば2種の断と2種の智が菩提であると言われる。ここでの2種の断とは、煩惱障の断と所知障の断である。次に2種の智とは、煩惱障の断による、汚れなく全ての煩惱に束縛されない智である。そして所知障の断による、全ての知られるべきことに於ける無碍で障りない智である。さらに〔菩提の〕同義語は、清浄智・一切智・無著智であり、全ての煩惱の習気を根絶し、不染汚〔無知〕を余す所なく断じたこの上ない正等菩提であると言われる。ここで習気を伴う全ての煩惱を、あらゆる点で完全に断じることによる智、それが清められた〔智〕と言われる。全ての界と事物と差別と時に於いて妨げられずに転ずる智、それが一切智と言われる。(中略)

さらに〔菩提の〕同義語は、140の無上なる不共の仏陀の法(百四十不共仏法)と、如来の無諍を願う智と無碍の智である。これは無上正等菩提と言われる。そのうちこの百四十の無上なる不共の仏陀の法とは、〔即ち〕32の大いなる人の相貌(三十二大丈夫相)、80のしるし(八十随好)、4のあらゆる在り方の清らかさ(四一切種清浄)、10の力(十力)、4の誤りのなさ(四無所畏)、3の念を定めること(三念住)、3の護らないこと(三不護)、大いなる哀れみ(大悲)、法を忘れないこと(無忘失法)、習気の除去(永害習気)、全ての在り方への勝れた智(一切種妙智)である。これら仏陀にある諸法に関しては、章を立てて分け〔て説く〕ことになる。

菩薩の求めるべき菩提が幾つかの意味で展開される。第1は煩惱障所知障の断である。第2はその2種の断によって、煩惱に束縛されない智と全てにおいて無碍なる智を獲得することである。前者は煩惱障の断による智で、後者の全てにおいて無碍なる智こそが所知障の断による智である。この2種の断によって獲得された智こそが、習気を含む煩惱と不染汚無知を断じた智であり、一切智と言われる菩薩の菩提だと「菩薩地」は示すのである¹⁶⁸⁾。

このように一切智・不染汚無知・習気という先に先駆思想として確かめてきた所知障の要素が、初期の『瑜伽論』に於いてすでに出そろっている。そのため所知障は唯識学派の最初期から確立していたと考えられる。

さらに「菩薩地」は第3に仏の不共法をとりあげている。これは菩薩の獲得する菩提が

166) anuvyañjanāni を anuvyañjanāni に直した。

167) Bbh, pp.88-89, 『瑜伽論』 T30, pp.498c-499a.

168) この一切智の「全ての界と事物と差別と時に於いて妨げられずに転ずる智」という定義は、『俱舍論』の不染汚無知の内容と同じである。『俱舍論』では「不共法と場所と時間と事物と習気」が不染汚無知の内容だとするが、これらはすべて『瑜伽論』にある。そのため両者が共通に見た一切智もしくは不染汚無知に関する文献があるのかもしれない。

仏陀と同じであることを意味している。すなわち声聞独覚より優れた菩薩の獲得する結果とは、仏陀の菩提であるのである。これは不染汚無知説を有する伝統仏教には決してない発想であるし、目的である。

▼3-2 再解釈された仏陀観

『瑜伽論』「菩薩地」では仏陀の不共法が菩薩の獲得すべき菩提だと言う。伝統的に不共法は十八不共法と数えられている¹⁶⁹⁾。これに対して「菩薩地」では三十二相・八十随好といった相好等を入れて140と数を大幅に増やすが、「菩薩地」に於ける不共法の特徴はその数ではなく、伝統的な不共法内に唯識学派独自の視点を追加する点にある。それがわかるのは不共法を一つずつ説明している「菩薩地」建立品 (Pratiśṭhā-pañāla) に於ける四無所畏の理解である。

catvāri vaiśāradīyāni granthato yathāsūtram eva veditavyāni. tatra catvāry etāni sthānāni tathāgataiḥ parṣadi pratijñātavyāni bhavanti¹⁷⁰⁾. śrāvakāsādhāraṇo jñeyāvaraṇavimokṣāt sarvākārasarvadharmābhisambodhaḥ. idaṃ prathamam sthānam. śrāvakasādhāraṇas ca kleśāvaraṇavimokṣaḥ. idaṃ dvitīyam sthānam.

vimokṣakāmānām ca sattvānām duḥkhasamatikramāya nairyāṇiko mārgaḥ. idaṃ tṛtīyam sthānam. tasyaiva ca mārgasya prāptivibandhabhūtā ye āntarāyikā¹⁷¹⁾ dharmāḥ parivarjayitavyāḥ. idaṃ caturtham sthānam. (中略)

etāvac ca śāstrā pratijñātavyam. yad uta paripūrṇā svahitapratipattiḥ parahitapratipattiś ca. tatra pūrvakābhyām dvābhyām sthānābhyām paripūrṇā svahitapratipattiḥ pratijñātā bhavati. paścimakābhyām dvābhyām sthānābhyām paripūrṇā parahitapratipattiḥ pratijñātā bhavati¹⁷²⁾.

〔如来が有する〕四無所畏は、正に經典の通りに文から学ばれるべきである。そこには次の4つの〔如来の〕在りようが、如来達によって衆会で確認されている。〔即ち〕所知障からの解脱によって、声聞と共通しない全ての相と全ての法の現等覚がある。これが第1の在りようである。そして煩惱障からの解脱は、声聞と共通する。これが第2の在りようである。そして解脱の願いを待つ衆生に、苦を離れるための出離の道が〔説かれる〕。これが第3の在りようである。そしてその同じ道を得ることを碍げるものとなる退転に係わる諸法は、〔如来によって〕遠離される。これが第4の在りようである。(中略)

そして次のように師によって確認された。即ち自利行と利他行は完成された。そのうち先の2つの在りようによって自利行の完成されたことが確認された。後の2つの在

169) 「謂諸如来、皆得十力四無所畏三念住大悲十八不共法等勝功德故¹⁾。」(謂く、諸もろの如来は、皆な十力・四無所畏・三念住・大悲なる十八不共法等の勝功德を得たまえるが故に、と。)『婆沙論』T27,p.624a.

170) テキストの癖と思われるが、bhavaṃti を bhavanti に直した。

171) āntarāyikā を āntarāyikā に直した。

172) Bbh,p.402、『瑜伽論』T30,p.573bc.

りようによって利他行の完成されたことが確認された。

この「菩薩地」の四無所畏の理解には、所知障からの解脱が組み入れられている。そのことを確かめるため『婆沙論』での四無所畏を見てみる。

当説四無畏。云何為四。一正等覺無畏。如契經説。我是諸法正等覺者。若有世間沙門梵志天魔梵等依法立難、或令憶念於如是法非正等覺、無有是處。設當有者、我於是事正見無由故、得安穩無怖無畏。自稱我處大仙尊位、於大眾中正師子吼轉大梵輪、一切世間沙門梵志天魔梵等所不能轉¹⁷³⁾。

当に四無畏を説くべし。云何が四と為す。一は正等覺無畏なり。契經に説くが如し。我れ是の諸法の正等覺者なり。若し世間に沙門梵志天魔梵等有りて法に依りて難を立て、或いは是の如き法に於いて正等覺に非ずと憶念せしむれども、是の處有る無し。設え当に有るとすれども、我れ是の事に於いて由無しと正見するが故に、安穩を得て怖無く畏無し。自ら、我が處は大仙尊位にして、大眾中に於いて正に師子吼し大梵輪を轉じ、一切世間の沙門梵志天魔梵等の轉ずあたわざる所なりと、稱す。

『婆沙論』では所知障からの解脱は言及されず、ただ經の伝統を述べるのみである。そこでこの『婆沙論』と先の「菩薩地」が共に基づいていると思われる經典として、ニカーヤの「マハーシーハナーダ」における四無所畏の第一を見てみる。

Cattār' imāni Sāriputta Tathāgatassa vesārajāni, yehi vesārajehi samannāgato Tathāgato āsabhaṇ ṭhānaṃ paṭijānāti, parisāsu sīhanādaṃ nadati, brahmacakkaṃ pavatteti. katamāni cattāri: Sammāsambuddhassa te paṭijānato ime dhammā anabhisambuddhā ti, tatra vata maṃ samaṇo vā brāhmaṇo vā devo vā Māro vā Brahmā vā koci vā lokasmiṃ saha dhammena paṭicodessatīti, nimittam etaṃ Sāriputta na samanupassāmi. Etaṃ p' ahaṃ Sāriputta nimittam asamanupassanto khemappatto abhayappatto vesārajappatto viharāmi¹⁷⁴⁾.

シャーリプトラよ、如来にこれら4つの無所畏（自信）がある。これらの無所畏によって如来は牛王の地位を持つと称し、大眾に於いて獅子吼し梵行を起す。どれだけが4なのか。「あなたは正等覺を自称するが、これらの法は正覺されていない」と言い、そこで実に私を、沙門やバラモンや神や魔や梵天や或る者が、世間に有る法によって誇ると〔しても〕、シャーリプトラよ、その事を私は認めない。シャーリプトラよ、また私はそれらの事を認めず、安穩・無畏・無所畏に至っている。

このようにニカーヤでは第1の無所畏を仏陀の正覺であるとするのみである。そうすると両論はこの仏陀の正覺をめぐってそれぞれの立場を表していると言える。つまり『婆沙論』ではニカーヤの伝統をそのまま受けとり、「菩薩地」では仏陀の正覺は所知障の断で

173) 『婆沙論』 T27,p.158ab.

174) MN.1,Mahāsīhanāda-sutta,pp.71-72.

あると新たな理解を加えたのである。この四無所畏の再解釈に唯識学派の所知障に基づく新しい仏陀観が見られる。

▼3-3 所知障の成立

以上のように所知障は『瑜伽論』「菩薩地」に於いて初めて立てられている。またその所知障は仏陀の一切智と関わるため、伝統的な不共法を再解釈するに及んでいる。仏陀の正覚が煩惱障のみならず所知障の断も必要であるとした「菩薩地」の理解は、『婆沙論』等が仏陀のみ不染汚無知を克服しているとする説と同じように見えるが、『瑜伽論』ではそこに菩薩という新しい人物像を加えている。この菩薩の登場により二乗には課題とならなかった不染汚無知が所知障として菩薩に担われることになる。それは仏陀への道が再び開かれたことを意味している。

◆4, 唯識学派の新たな声聞像

この所知障と菩薩により伝統仏教の声聞像にも変化が起きている。伝統仏教の『婆沙論』等では不染汚無知説で、また『瑜伽論』「菩薩地」では種姓に於いて声聞は仏果と断絶されていた。ところが『解深密経』になるとその扱いに若干の変化が見える。

復次勝義生。諸声聞乗種性有情、亦由此道此行迹故、証得無上安穩涅槃、諸独覚乗種性有情、諸如来乗種性有情、亦由此道此行迹故、説得無上安穩涅槃。(中略)

善男子、若一向趣寂声聞種性補特伽羅、雖蒙諸仏施設種種勇猛加行方便化導、終不能令当坐道場証得阿耨多羅三藐三菩提。何以故。由彼本来唯下劣種性故、一向慈悲薄弱故、一向怖畏衆苦故。由彼一向慈悲薄弱、是故一向棄背利益諸衆生事。由彼一向怖畏衆苦、是故一向棄背發起諸行所作。我終不説一向棄背利益衆生事者、一向棄背發起諸行所作者、当坐道場能得阿耨多羅三藐三菩提。是故説彼名為一向趣寂声聞。若迴向菩提声聞種性補特伽羅、我亦異門説為菩薩。何以故。彼既解脫煩惱障已、若蒙諸仏等覺悟時、於所知障其心亦可当得解脫。由彼最初為自利益、修行加行脱煩惱障。是故如来施設彼為声聞種性¹⁷⁵⁾。

復た次は勝義生なり。諸の声聞乗なる種性の有情も、亦此の道・此の行迹に由るが故に、無上なる安穩涅槃を証得し、諸の独覚乗なる種性の有情と諸の如来乗なる種性の有情も、亦此の道・此の行迹に由るが故に、無上なる安穩涅槃を得と説く。(中略)

善男子、一向趣寂の声聞種性の補特伽羅の若くは、諸仏の施設したまう種種の勇猛なる加行方便の化導を蒙ると雖も、終に当に道場に坐して阿耨多羅三藐三菩提を証得せしむることあたわず。何を以ての故に。彼れ本来唯下劣種性有るのみに由るが故に、一向慈悲薄弱なるが故に、一向衆苦を怖畏するが故なり。彼れ一向慈悲薄弱に由りて、是の故に一向に諸衆生を利益する事を棄背す。彼れ一向に衆苦を怖畏するに由りて、是の故に一向に諸行を發起する所作を棄背す。我れ終に一向に諸衆生を利益する事を棄背する者と、一向に諸行を發起する所作を棄背する者をば、当に道場に坐して能く阿耨多羅三藐三菩提を得と説かず。是の故に彼れを名づけて一向趣寂の声聞と為すと説く。菩提に迴向す声聞種性の補特伽羅の若くは、我れ亦異門もて菩薩と為すと説け

175) 『解深密経』T16,p.695ab

り。何を以の故に。彼れ既に煩惱障を解脱し已りて、若し諸仏の等覺の悟を蒙る時は、所知障に於いて其心亦た当に解脱を得べければなり。彼れ最初に自らの利益を為し、修行し加行して煩惱障を脱するに由ればなり。是の故に如来彼れを施設して声聞種性と為したまう。

『解深密經』は『瑜伽論』の古層以後に成立した經典である。そこには一向趣寂靜の声聞種性に対して、煩惱障を克服した後に大乘に轉向する廻向菩提の声聞種性が現れてくる。『解深密經』では声聞を一向趣寂靜と廻向菩提の声聞との2種に分け、そのうち一向趣寂靜の声聞種性は阿羅漢への道を歩んでいくが、廻向菩提の声聞種性であれば、阿羅漢果で終わることなく菩薩に轉向して仏陀への道を開くと説くのである。これは『瑜伽論』「菩薩地」よりも積極的な声聞像である。『成論』にもこの声聞が廻心趣向の二乗として言及されており、菩薩という在り方によって不染汚無知ある声聞等にも仏陀への道が開かれている¹⁷⁶⁾。これも所知障と菩薩が開いた新しい声聞像であるため、付け加えておく。

176) 『成論』では不定種姓(性)が阿羅漢位から菩薩に轉向すると説く。『成論』T31,p.13b. そもそも唯識学派は衆生の根気を五姓(性)に分類し(五姓格別)、声聞や独覺へ進む者と菩薩へ進む者、そしてどちらにも進まない者(無性)とどちらへ進むか定まっていない者(不定種)とに分ける。ここで言及されている声聞は『成論』が言うように不定種姓である。そのため必ずしも全ての声聞が仏陀と成るわけではない。兵藤 [1993] p.91 注 9.

■ 第4章 所知の内容

唯識学派という新しい思想のもとで現れ、菩薩というこれまた新しい大乘仏教運動の人間像に託された所知障。一切智を獲得し仏陀と成ることを目的とした所知障であるが、それがもつ内容とは何であるのか。

所知障 (jñeyāvaraṇa) の所知 (jñeya) とは単に「対象」という意味で使われることも多いが、√ jñā の未来受動分詞 (Gerandive) という語義から「知らなければならないこと」という意味がある。つまり所知障とは「知らなければならないこと、に対する障害」という意味で読める。ではその知らなければならない所知とは何であるのか。その考察に入っていきたい。

◆ 1, 語義解釈

『中辺分別論』の第2障品 (Āvaraṇa-pariccheda-dvitiya) では仏道に於ける障りが主題として取り上げられる。そこには『瑜伽論』以来の伝統に則って、最終的には煩惱障と所知障の二障が障りの主題として押さえられる¹⁷⁷⁾。この『中辺分別論』の安慧による復註 (以下『中辺安慧復註』) では、所知障の語義解釈がなされる。

jñeya āvaraṇam iti jñeyāvaraṇam. tena jñeyaprāvaraṇāj jñānaviṣayo na bhavati. jñeye vā jñānāvaraṇam. jñeye jñānotpattipratibandhakatvāt. jñeyāvaraṇamadhyamapadalopaṃ kṛtvā tāilakuṇḍam iveti. tat punar akliṣṭam ajñānam¹⁷⁸⁾.

①知るべき事 (所知) の障りであるから、所知障である。それによって知るべき事を障えざるために智の対象が生じない。②或いは所知に対する智の障である。所知に於いて智が生ずる障りをなすからである。所知と障とによる複合語の中間の語の省略をなして、油の壺 [と言う] ようなものである。またそれは不染汚無知である。

①では、対象である知るべき事を障害するから所知障であると解釈し、②では、所知に対して了解する智を障害するから所知障であると解釈している。一見障害を受けるものが、所知なる対象と智との2つあるかのように示されるが、所知が遮られたなら智は生じないし、智が遮られたならば所知が知られようがないため2つの解釈は同じことを言っているに過ぎない。それは所知障の語が「jñeya」と「āvaraṇa」との複合語であることから、その複合の仕方を依主釈 (Tatpuruṣacompounds) でもって、すなわち①は Genitive

177) 山口 [1935] p.167, Mvt.,p.107.

178) Mvt.,p.265. 還元 Skt.

śes-bya-la sgrib-pas śesbyaḥi sgrib-pa-ste.des śes-bya rab-tu-sgrib-pas śes-paḥi yul-du mi-ḥgyur-ro. yañ-na śes-bya-ba-la ye-śes-kyi sgrib-pa yin-te. śes-par-bya-ba-la ye-śes skye-baḥi bgegs-byed-paḥi phyir-ro. śes-bya dañ sgrib-paḥi bar-gyi tshig ma-smos-par mar-gyi bum-pa bṣin-no. de yañ ñon-moñs-pa-can ma-yin-paḥi miśes-paḥō. Mvt.,p.65.

Tatpuruṣa で「所知の障り」、②は Locative Tatpuruṣa で「所知に対する〔智の〕障り」と解釈しているのである。これは煩惱障 (kleśāvaraṇa) が「煩惱なる障り」という持業積複合語 (Karmadhāraya compounds) と解釈されるように、「所知なる障り」と解釈すべきでないことを注意しているのである¹⁷⁹⁾。

この語義解釈は『瑜伽論』「菩薩地」の真実義品 (Tattvārtha-pañāla) の文と合っている。

jñeyāvaraṇaviśuddhijñānagocaras tattvaṃ katamat. jñeye jñānasya pratighāta āvaraṇam ity ucyate¹⁸⁰⁾.

所知障を清浄にする領域という真実とは何か。「所知」への知を妨害することが「障」と言われる。

これらから所知障とは、仏陀たり得る一切智の、その対象（所知）への了解に対する障害を意味していると理解される¹⁸¹⁾。

◆ 2, 一切智なる五明処

『中辺安慧復註』では、所知障の課題性が菩薩のみにあることを説明するが、その時に教証をもって示している。そこでは一切智と五明処の関係を述べる文が引かれる。

bodhisattvānām hi śrūtasambhāraprabhāvitatvāt teṣam āvaraṇam jñeyāvaraṇam. etad uktam.

anārabdheṣu pañcasu vidyāsthāneṣu
āryo 'py agrah sarvajñatvaṃ na bhavati.
tato 'nyeṣāṃ nigrāhānugrahārthaṃ
svayaṃ vā jñānārthaṃ sa tatrārabhate.

179) 中観派も中期から所知障を採り入れる。その場合月称などは所知障を「一切の所知を空と遍断することの障り」という持業積として語義解釈する。これは唯識学派とは異なる理解である。小川 [1978] pp.146-149.

180) 高橋 [2005] p.87, Bbh., p.38.

181) 『中辺安慧復註』の語義解釈は続いて次のようにあるため、所知障が一切智の仏果を目的としていることがわかる。「bodhisattvagotrāṇām svaparārthaprakarṣalābhaṃ buddatvaṃ prāpañāya puṇyajñānasambhāraṃ sarvathā sarvatrānutiṣṭhamānānām tad dvayam api pratibandhakabhūtam ity atas tad āvaraṇam vyavasthāpyate bodhisattvagotrāṇām.」(菩薩種姓たちは優れた自利利他の獲得である仏陀性を獲得するため、福智のあつまりを全ての仕方で全てに於いて実行するが、またその2つがさまたげとなるから、そのためその障害は菩薩種姓たちに置かれる。) Mvt., p.266. 還元 Skt.

iti¹⁸²⁾.

〔所知障が菩薩のみということ〕何故なら菩薩たちは聞資糧によって顕わし出されるから、それら〔諸菩薩〕の障は所知障である。このように言われている。

五明処に勤めないならば、最高の聖者も一切智性を生じない。

そのため他の人々を折伏し摂受するために、

あるいは自ら知るために、彼の〔菩薩は〕そこ〔五明処〕で勤める。

と。

五明処とは5つの知識・学問のことで、内明・因明・声明・医明・工巧処明の5つである。このうち内明は仏教学、因明は論理学、声明は文法学、医明は医学、工巧処明は工学を意味する。元来はインドの一般的な学問科目を総称したと考えられる五明処であるが、それが一切智の内容として挙げられている。そうすると所知とは五明処であることになる。ではこの『中辺安慧復註』の理解が何に基づいているのかを確かめるため、次にここであげられている教証に関して幾つかの問題を確かめていきたい。

◆ 3, 所知障の教証を巡って

▼ 3-1 五明処の偈

所知障の教証として五明処の文が出されるのだが、それに関して検討すべき問題が幾つかある。ここでは教証として聞資糧が言及され、さらにそれに応ずる偈が安慧によって引かれる。この偈について山口 [1935] は当初は不明であるとしていたが、山口 [1937] で『大乘莊嚴經論』(以下『莊嚴經論』) 梵本の第 60 偈であることを指摘している¹⁸³⁾。

vidyāsthāne pañcavidye yogamakṛtvā sarvajñatvaṃ naiti kathamcitparamāryaḥ,
ityanyeṣāṃ nigrahaṇānugrahaṇāya svājñārtam vā tatra karotyeva sa yogaṃ¹⁸⁴⁾.

知識の場である五明処に於いて努力をなさないならば、どのようにしても聖者は一切智者性とはならない。

そのため他の者達を折伏し摂受するため、あるいは自ら知るために、そこに於いて正にその菩薩は努力をなす。

182) Mvt.,p.266. 還元 Skt.

byañ-chub-sems-dpaḥ-rnams-ni thos-paḥi tshogs-kyis rab-tu dbye-baḥi-phyir.de-dag-gi
sgrib-pa-ni śes-byaḥi sgrib-pa-ste.de-skad-du.

rig-paḥi gnas lña-dag-la brtson-par ma-byas-par.ḥphags-mchog-gis kyañ thams-cad
mkhyen-ñid mi-ḥgyur-te.

de-bas-[na]-gṣan-dag tshar-gcod rjes-su bzuñ[-baḥi]phyir-ram.rañ-gis śes-par bya-[baḥi-]phyir
de-la de rtson-byed ces bśad do. Mvt.,pp.66-67.

183) 山口 [1935] p.106 注 5、山口 [1937] pp.145-146.

184) MSA.,p.70.

漢訳では微妙に異なるが¹⁸⁵⁾、梵本では対応する。そのため山口 [1937] の指摘通り安慧は『莊嚴經論』から五明処の偈を引いたと思われる。しかし『莊嚴經論』では安慧が言うところの聞資糧は出てこない。そのため次に聞資糧の問題を考察したい。

▼3-2 菩薩の聞資糧とは何か

所知障が菩薩の障りであると説明する聞資糧 (śrutasaṃbhāra) とは何であるのか。山口 [1935] はこれを『瑜伽論』「声聞地」の聞所成地であると指示する¹⁸⁶⁾。それは次のようである。

云何聞所成地。謂若略説、於五明処名句文身無量差別、覺慧為先、聽聞領受、誦誦憶念。又於依止名身句身文身義中、無倒解了。如是名為聞所成地。何等名五明処。謂内明処、医方明処、因明処、声明処、工業明処¹⁸⁷⁾。

云何が聞所成地なる。謂く、略説せば、五明処の名句文身の無量差別に於いて、覺慧を先と為して、聽聞し領受し、誦誦し憶念す。又名身・句身・文身に依止する義の中に於いて、無倒に解了するが若し、と。是の如きを名づけて聞所成地と為す。何等を五明処と名づく。謂く、内明処なり、医方明処なり、因明処なり、声明処なり、工業明処なり、と。

確かに五明処が出てくるが、聞所成地とはどのような場所なのであろうか。『瑜伽師地論略纂』を見ると、瑜伽十七地中第十地の聞所成地は三慧を指すため三乗共通の行だと説

185) 「菩薩習五明 總為求種智 解伏信治撰 為五五別求」(菩薩五明を習うは 總じて種智を求める為なり。 解・伏・信・治・撰をもって 五と為し五を別求す) この偈に続く無著積の方が対応が近い。

「釈曰。菩薩習五明總為求種智者。明処有五。一内明、二因明、三声明、四医明、五巧明。菩薩学此五明總意為求一切種智。若不勤習五明。不得一切種智故。」(釈して曰く。菩薩五明を習うは總じて為に種智者を求む。明処に五有り。一は内明、二は因明、三は声明、四は医明、五は巧明なり。菩薩此の五明を学び總意に為に一切種智を求む。若し五明を勤習せずば、一切種智を得ざるが故なり。) 『莊嚴經論』 T31,p.616a

186) 山口 [1966] p.106 注 5.

187) 『瑜伽論』 T30,p.345a.

梵本では「声聞地」聞所成地の最初は欠落しているようである。チベット訳でも見られず、この後の「buddhavacanajñeyādhiṣṭhāna」(仏教所應知処(内明))の説明から始まる。声聞地 [2007] pp.284-285.

明する¹⁸⁸⁾。すると聞所成地は菩薩独自の地とはいえない。そのため山口 [1935] が指示する聞所成地では、所知障の課題にはそぐわないと思われる。

これに対して『瑜伽論』「菩薩地」の力種姓品 (Bala-gotra-ṣaḍaḥ) では菩薩の求めるべき事柄が3つの視点から示されており、その第1に五明処が説かれている。

tatra dharmam bodhisattvaḥ paryeṣamāṇaḥ kiṃ paryeṣate. katham paryeṣate. kimarthaṃ paryeṣate. samāsato bodhisattvo bodhisattvapiṭakaṃ paryeṣate. śrāvakaṣaḍaḥ ca bāhyakāni ca śāstrāṇi laukikāni ca śilpakarmasthānāni paryeṣate. tatra dvādaśāṅgād vacogatād yad vaipulyaṃ tad bodhisattvapiṭakaṃ. avaśiṣṭaṃ śrāvakaṣaḍaḥ veditavyaṃ. bāhyakāni punaḥ śāstrāṇi samāsatas trīṇi. hetuśāstraṃ śabdaśāstraṃ vyādhicikitsāśāstraṃ ca. tatra laukikāni śilpakarmasthānāni anekavidhāni bahunānāprakārāṇi. suvarṇakārāyasa¹⁸⁹⁾ kāramaṇikākarmajñānaprabhṛtīni. tāny etāni sarvavidyā sthānapariḡhītāni pañca¹⁹⁰⁾ vidyāsthānāni bhavanti¹⁹¹⁾. ādhyātmikavidyā hetuvidyā śabdavidyā vyādhicikitsāvidyā śilpakarmasthānavidyā ca. itīmāni pañcavidyāsthānāni yāni bodhisattvaḥ paryeṣate. evam anena sarvavidyāsthānāni paryeṣitāni bhavanti¹⁹²⁾¹⁹³⁾.

そのうち法を求めつつある菩薩は何を探求するのか。どのように探求するのか。何のために探求するのか。〔何を探求するのかを〕要すれば、菩薩は菩薩蔵を探求する。声聞蔵と諸々の外道の〔教え〕と世間の工巧を立場とする教えを探求する。

〔菩薩蔵とは〕そのうち十二分教中の方広〔教〕、それが菩薩蔵である。残されたものが声聞蔵と理解すべきである。また外道達の教えは要して3つとなる。論理学と文法学と医学である。そのうち世間の工巧を立場とする〔教えには〕数々の種類、多くの異なった手段がある。金細工や鉄工や宝石細工の職の知識をはじめとするものである。以上のそれらあらゆる知識の立場を撰めた五明処がある。〔それは〕内明と因明と声明と医方明と工巧明である。そのためこれら五明処、それらを菩薩は探求する。そのようにこれによってあらゆる知の領域を探求することになる。

このように『瑜伽論』では「菩薩地」自体に五明処が菩薩の課題として言及されている。

188) 「瑜伽配十七地。前九地是三乘境。次六地是三乘行。後二地是三乘果。(中略)行六地中、初三通行三乘。皆修三慧行故。初中後起以為前後。後三別行。機隨修法成自乘故。」(瑜伽を配すること十七地なり。前の九地は是れ三乗の境なり。次の六地は是れ三乗の行なり。後の二地は是れ三乗の果なり。(中略)六地を行ず中、初の三は通行なり。三乗皆な三慧の行を修すが故に。初中後を起し以て前後と為す。後の三は別行なり。機に隨いて法を修し自らの乗を成ずが故に。)『瑜伽論略纂』T43,p.3c,4a.

189) āyas を āyasa に直した。

190) pañca を pañca に直した。

191) bhavaṃti を bhavanti に直した。

192) bhavaṃti を bhavanti に直した。

193) Bbh,p.96.

そのため安慧がここをはずして三乗共通の「声聞地」聞所成地を出したとするのは不自然な感があり、山口 [1935] が指示する箇所よりこちらがふさわしいと考える。

またこの「菩薩地」の続きには、『中辺安慧復註』の偈と同じ内容を持つ文が見つかる。それは菩薩は「何のために探求するのか」を述べたなかにある。

bodhisattvaḥ kimarthaṃ śrutam¹⁹⁴⁾ pryēṣate. buddavacanam tadbodhisattvaḥ paryeṣate. samyag dharmānudharmapratipattyā sampādanārthaṃ pareṣāṃ ca vistareṇa samprakāśanārthaṃ. hetuvidyāṃ bodhisattvaḥ paryeṣate (中略) śabdavidyāṃ bodhisattvaḥ paryeṣate (中略) cikitsāsāstraṃ bodhisattvaḥ paryeṣate (中略) śilpakarmasthānāni bodhisattvaḥ paryeṣate (中略) sarvāṇi caitāni pañca¹⁹⁵⁾ vidyāsthānāni bodhisattvaḥ paryeṣate. anuttarāyāḥ¹⁹⁶⁾ samyaksaṃbodher mahājñānasambhāraparipūranārthaṃ. na hi sarvatraivam aśikṣamāṇaḥ krameṇa sarvajñajñānam anāvaram pratilabhate¹⁹⁷⁾.

菩薩は何のために聞を探求するのか。仏陀の教説（内明）をその菩薩は探求する。正法と随法の獲得によって他の人々へ授けるために、詳細に顕わすためにである。因明を菩薩は探究する。（中略）声明を菩薩は探求する。（中略）医の教え（医明）を菩薩は探求する。（中略）工巧処明を菩薩は探求する。（中略）それらあらゆる五明処を菩薩は探求する。無上なる正等覚の大智の資糧を満たすためにである。何故なら一切に於いてそのように順序によって学ばない者は、障りなき一切智者の智を得られない〔からである〕。

この文では五明処を学ぶべき理由が一つずつ挙げられ、その総括として一切智者の智を得るためであると示されている。この文意は『中辺安慧復註』が引く『莊嚴經論』の偈に相応する。

安慧は「聞資糧」に菩薩の課題が示されていると言うが、この「菩薩地」には菩薩の探求は「聞」であり、またそれは「五明処」であり「大智の資糧 (mahā-jñāna-saṃbhāra)」であると示されている。したがってこの箇所は菩薩の聞資糧であると見ることができる。安慧はこの「菩薩地」を念頭に置いて『中辺安慧復註』で菩薩のなすべき課題、すなわち所知障の内容を示したものと考えられる。

◆ 4, 一切智と五明処

▼ 4-1 一切智の象徴としての五明処

一切智の獲得は五明処にあるとする『中辺安慧復註』の指示から、『瑜伽論』「菩薩地」

194) kim だけであることを Dutt 本及び漢訳に依って kimarthaṃ śrutam とした。Bbh-D,p.74.

また漢訳でも同箇所は次のようになっている。「菩薩何故求聞正法」（菩薩何故に正法を聞くを求むるや。）『瑜伽論』 T30,p.503a.

195) pañca を pañca に直した。

196) anuttarāyā を anuttarāyāḥ に訂正した。Bbh-D,p.74.

197) Bbh,pp.105-106.

と『莊嚴經論』を確認した。そこから一切智とは五明処であるとの理解が確かめられる。

そもそも五明処はインド一般の学問大系を意味すると考えられる。インドを見聞した玄奘の『大唐西域記』の卷二は、インドでの季候や暦、服装や慣習等を紹介してインド全体の概説がなされている。その中の教育に関する箇所では五明処が紹介されている。

而開蒙誘進、先導十二章。七歳之後、漸授五明大論。一曰声明。积詰訓字、詮目疏別。二工巧明。技術機關、陰陽曆数。三医方明。禁呪閑邪、藥石針艾。四謂因明。考定正邪、研覈真偽。五曰内明、究暢五乘因果妙理¹⁹⁸⁾。

而して蒙を開き誘進するに、先ず十二章に導く。七歳ねんの後に、漸く五明の大論を授く。一は声明と曰う。詰を積し字を訓み、目を詮かにし別を疏かすことなり。二は工巧明なり。技術と機關と、陰陽と曆数なり。三は医方明なり。禁呪と閑邪と、藥石と針艾をなす。四は因明と謂う。正邪を考定し、真偽けんぎやくを研覈す。五は内明と曰う、五乗の因果の妙理を究暢す。

玄奘は、インドでは子供が文字を7年間習得した後に五明処を受けることを紹介している。ここでの五明処は学問の体系として紹介されている。玄奘は内明とは五乗の在り方を究めることと言っているが、内明の Skt. は「ādhyātmika-vidyā¹⁹⁹⁾」であり、これは直訳すれば「最高のアートマンに関する知・学問」である。そのため内明は元々は広くインドの人々が習うバラモン教等の学問であったと考えられる²⁰⁰⁾。それが『瑜伽論』「菩薩地」では仏教学に意味を変え、インド一般の学問体系から菩薩の学習すべき事柄になったと考えられる²⁰¹⁾。

この五明処がいつごろ仏教内に採り入れられたのかは不明であるが、『瑜伽論』以前の文献には見られないことから、おそらく初期唯識学派からであろう²⁰²⁾。また五明処という体系の立て方にも疑問がある。宇井〔1958〕は五明を子供から学ぶとする記事を玄奘の誇張で誤りだとしている。その根拠として、内明はもとは正統バラモンの学を指しており、逆に工巧明はバラモンの学ではないので一緒に学ばれるはずがないと述べている。またバ

198) 『大唐西域記』 T51,p.876c.

199) Bbh,p.96.

200) 宇井〔1958〕 p.301.

201) 『瑜伽論』「菩薩地」では五明処を学ぶ理由を一つずつ述べているが、内明のみは「ādhyātmika-vidyā」の語を用いたのち、「仏陀の教説」(budda-vacana)と説明していることも、元来の内明と区別しているためだと考えられる。Bbh,pp.105-106. Cf.第4章 3-2.

202) 松下〔2012b〕は五明処の中、医方明・工巧明に類する事柄はニカーヤから出てくると指摘する。ただしそこでは世間的行為として仏道に関わることを否定されており、逆に積極的に肯定したのは大乘經典からで、菩薩の衆生利益として語られているとする。五明処自体はやはり『瑜伽論』からと見ている。松下〔2012b〕 pp.134-137.

ラモン系の書物にも五明処という体系は見たことがないと宇井 [1958] は言う²⁰³⁾。そのため唯識学派が一切智にふさわしい事柄として五明処なる体系を作ったとも考えられる。たとえば先に見た「菩薩地」種姓品では声聞独覚より菩薩が勝れていることを述べているが、その一つとしての熟練性の差異に関して次のように述べていた²⁰⁴⁾。

śrāvakaḥ pratyekabuddhaś ca
skandhadhātṽātanapratītyasamutpādasthānāsthānasatyakauśalyaṃ karoti.
bodhisattvas tatra cānyeṣu ca sarvavidyāsthāneṣu²⁰⁵⁾.

声聞と独覚は、蘊と界と処と縁起と、場合と場合ではないことと諦とに関して熟練する。菩薩はそのことも、それ以外の全ての学問の場に於いても〔熟練する〕。

ここでは五明処と言わずに、「あらゆる学問の場（明処）」と言っている。そのため五明処は一切智を示すのに適すると、全学問の総称とされていた、もしくは総称としたもの

203) 宇井 [1958] pp.301-302.

『梁高僧伝』では天竺からの訳経僧が五明処を学んだとする記述がある。例えば鳩摩羅什は12歳頃で (T50,p330c.) 曇無讖は十歳で仏教と兼ねて五明の論を学んだと紹介している。

(T50,p335c.) これはインドで五明が学ばれていた例である。「十歳同学数人読呪聴敏出群。誦経日得万余言。初学小乘兼覽五明諸論。」(〔曇無讖〕十歳にして同学の数人と呪を読むも聴敏にして群を出る。経を誦むこと日に万余言を得。初め小乗を学び兼ねて五明の諸論を覽る。)

『梁高僧伝』 p.335c.

『南海寄帰内法伝』ではインドの医方明の紹介がされ、義浄も修めようとした記事が出てくる。ただし義浄は自分のなすべきことではないと途中で放棄したと告白している。これは医方明を仏教の学びと見なさなかった例である。「由是西国大貴医人、兼重商客。為無殺害。自益济他。於此医明已用功学。由非正業遂乃棄之。」(是に由て西国の大いに医人を貴び、兼ねて商客を重くす。殺害無きが為に、自益济他なり。此に於いて医明已(己か)に用い功学すれども、正業に非ざるに由て遂に乃ち之を棄つ。)『南海寄帰内法伝』 T54,p223c. 松下 [2012a] p.47. ただし松下 [2012a] はこれを五明処が実践されていた文と紹介している。

204) Cf. 第3章 3-1.

205) Bbh,p.4.

であろう。いずれにしろ一切智の象徴として五明処を例示したと理解できる²⁰⁶⁾。

▼4-2 三明から五明処へ

一切智の内容はニカーヤからの伝統では三明とされてきた。では唯識学派ではその三明をどのようにあつかっているのだろうか。これに関して『瑜伽論』「菩薩地」の威力品 (Prabhāva-paṭala) に、諸仏菩薩と声聞独覚との差異が神通をもって説かれる箇所がある。

tatra katamo buddhabodhisattvānām śrāvaka-pratyekabuddhair asādhāraṇaḥ prabhāvaḥ. katamaś ca sādharmaṇaḥ. asādhāraṇatā samāsatas tribhir ākārair veditavyā. sūkṣmataḥ prakārato dhātutaś ca. iha tathāgato bodhisattvo vā 'prameyāsaṃkhyeyānām sattvānām aprameyāsaṃkhyeyena prabhāvopāyena yathā 'rthakriyā bhavati tad yathābhūtaṃ prajānāti. evaṃ sūkṣmataḥ. sarvaprakāreṇa cābhijñāprbhāvena dharmaprabhāvena sahajena prabhāvena samanvāgato bhavati. evaṃ prakārataḥ. sarvalokadhātavas sarvasattvadhātavaś²⁰⁷⁾ cāśya prabhāvaviśayo bhavati. evaṃ dhātutaḥ. śrāvakasya tu saha sattvadhātuṇā²⁰⁸⁾ dviśāhasrā lokadhātur abhijñāviśayaḥ. pratyekabuddhasya sarva eva trisāhasrā 'bhijñāviśayaḥ. tat kasya

206) 松下 [2012b] は『中辺安慧復註』やその典拠となる『瑜伽論』「菩薩地」より、一切智は自利、五明処は利他を表すと理解している。またその利他である五明処は無住処涅槃の具体的な相だとする。松下 [2012b] p.381.

所知障と無住処涅槃との関係は『成論』でも確認できる。『成論』では有余依涅槃を煩惱障の断とし、無住処涅槃を所知障の断とする。またこの無住処涅槃は世尊のみの涅槃とも言う。ただしここでは自利利他が円満した涅槃として説かれている。「四無住処涅槃。謂即真如出所知障、大悲般若常所輔翼。由斯不住生死涅槃、利樂有情窮未來際用、而常寂故名涅槃。一切有情皆有初一。二乘無學容有前三。唯我世尊可言具四。」(「四には無住処涅槃なり。謂く、即ち真如の所知障を出でて、大悲と般若とに常に輔翼せられる。斯れに由つて生死にも涅槃にも住せず。有情を利樂し、未來際を窮めて用いれども、而して常に寂なり。故に涅槃と名づく、と。一切有情に皆初の一有り。二乘無學に前の三有る容し。唯だ我が世尊のみ四を具すと言うべし。」)『成論』T31,p.55b.

ただ松下 [2012b] が言う自利と利他という分け方には疑問がある。まず一切智は仏陀たり得る智であるため、単に自利であるとは考えられない。例えば不染汚無知説をもって仏陀を讃嘆する『俱舍論』や『順正理論』は仏陀を自利利他円満として見ている。Akḥ.p.1、『順正理論』T29,p.329a. Cf.第1章 6-2. また五明処も一切智を獲得するために学ぶと言われているのが『中辺安慧復註』や『瑜伽論』「菩薩地」で見られる。Mvt.,p.266、Bbh.,p.96. そのため所知障の内容に関しては自利・利他といった分け方よりも、後述する勝義と世俗という分け方のほうがふさわしいと思われる。Cf.第4章 7.

207) sarva-loka-dhātavas sarva-sattva-dhātavaś の複数形を sarva-loka-dhātuḥ sarva-sattva-dhātuḥ として単数形で読んだ。

208) dhātunā を dhātuṇā に直した。

hetoḥ. tathā hi te ekasyaivātmano damāya pratipannāḥ. no tu sarvasattvānām. tasmāt teṣām eva ekadhātuḥ paramaprabhāvaviśayo bhavati. etān ākārām sthāpayitvā buddhabodhisattvānām tadanyaḥ prabhāvaḥ śrāvaka-pratyekabuddhaiḥ sādharmaṇo veditavyaḥ. tad evam sati śrāvaka-pratyekabuddhā evam tāvad buddhabodhisattvaiḥ saha na tulyābhijñā bhavanti²⁰⁹⁾. kutaḥ punaḥ sarve devamanuṣyās tīrthyāḥ pṛthagjanās cāpi. yaḥ prātihārya-prabhāvo bodhisattvānām ṛddhyādeśanā'nuśāstisaṃgrhītaḥ so 'py abhijñā-prabhāva eva yathāyogaṃ pravisto veditavyaḥ ṛddhiviśayacetasaḥparyāyāsra-vaksaya-jñānābhijñā-prabhāveṣu²¹⁰⁾.

そのうち諸仏と菩薩達に関して声聞と独覚達に共通しない威力とは何か。また共通するものは何か。非共通性は要約すれば3つの在り方によって理解されるべきである。

〔即ち〕微細からと種類からと領域からである。この世界で如来あるいは菩薩は、無量阿僧祇の衆生にとって無量阿僧祇の力を手段とすればどのような利益があるのか、それを如実に知っている。このような微細性がある。そしてあらゆる種類の神通の威力・法の威力・生まれ持った威力が成就している。このような種類性がある。そしてあらゆる世界、あらゆる衆生界は彼の威力の〔及ぶ〕範囲である。このような領域性がある。だが声聞は衆生界と2千からなる世界が神通の〔及ぶ〕範囲である。独覚は3千からなるあらゆる〔世界〕だけが神通の〔及ぶ〕範囲である。〔独覚について〕それはどのような理由からか。何故ならそのような彼らは自己一人だけの調伏のために行をなすが、全ての衆生のためにはではない。それゆえ正に一つの〔三千〕世界が彼の威力の〔及ぶ〕最大範囲となる。それらの在り方を除けば、諸仏と菩薩達のその他の威力は声聞と独覚達と共通であると理解されるべきである。そしてこのように声聞と独覚達はともかく諸仏と菩薩達と等しい神通ではない。ましてやあらゆる神や人間、外道や凡夫が〔そうであることは言うまでもない〕。神通・説法・教誡に包摂される菩薩達の神変の威力なるもの、その神通の威力も神境智通・心差別智通・漏尽智通の威力の中へ順次摂められるものとして理解されるべきである。

ここで神通に関して声聞独覚と諸仏菩薩の違いが3つの在り方で示されている。すなわち微細性と種類性と領域性である。その中で先ず注目したいのは3つめの領域性である。ここで声聞独覚の力が及ぶ領域は限られるが、諸仏菩薩は全ての領域に力が及ぶとする。このような表現は『俱舍論』等で示された不染汚無知説の内容を彷彿とさせる²¹¹⁾。

次に注目したいのは菩薩独自の威力が3つの神通として押さえられていることである。即ち神境智・心差別智・漏尽智である。この三神通は同じ威力品で語られる菩薩の六神通に神境智・隨念宿住智・天耳智・見死生智・心差別智・漏尽智として出てきたものである²¹²⁾。三神通の始めにあげられる神境智は伝統的な六神通とは異なるが、震動や光明等の様々な神変を起したり神足智のように自在に移動する力や、食べ物等様々な物を化したり様

209) bhavaṃti を bhavanti に直した。

210) Bbh, pp.76-77.

211) Cf. 第2章 5-1.

212) 『瑜伽論』 T31, p.491bc.

々な衆生に変化する力である。これによって衆生を教化すると説明されている²¹³⁾。次の心差別智とは他心智にあたり、人間や動物の様々な思いや煩悩の状態を知る力である²¹⁴⁾。これに三番目の漏尽智を入れて菩薩のみの三神通としている。

この声聞独覚とは共通しない神通を立てることは一切智者たる仏陀の三明を連想させる。ニカーヤからの三明とは宿命・天眼・漏尽の三神通である。しかし「菩薩地」では宿命智は隨念宿住智にあたり²¹⁵⁾、天眼智は見死生智にあたる²¹⁶⁾。そのため伝統的な三明と今ここの三神通は項目としては漏尽智以外は適合しない。しかし神通をめぐって所知障を課題とする菩薩と、それを課題としない声聞独覚との差異が立てられる点は興味深い。

このように、『瑜伽論』では神通をもって諸仏菩薩と声聞独覚の差異を立ててはいるが、ニカーヤからの三明とは異なる理解となっており直接的な関係は認められない。ただ言語上では三明 (tri-vidyā) と五明 (pañca-vidyā) は共に√ vid に関係しており、また三明も元来はバラモン教での「三つのヴェーダの学び・知識」を意味していたものを仏教側が採り入れたものであった²¹⁷⁾。そのようなことから唯識学派はニカーヤからの三明を理解しつつ、新たに五明処を一切智者の内容としたのではないかと類推できる。それは不染汚無知を所知障と言い換え課題化させたように、仏陀の三明も菩薩の五明処として新しく提示したのであろう²¹⁸⁾。ともあれ伝統的な一切智の内容とされてきた三明は『瑜伽論』以降の唯識学派では見うけられないため、それを五明処に変えて理解したのではないかと考えられる。

◆ 5, 所知五明処説

▼ 5-1 安慧の所知五明処説

五明処が『瑜伽論』から菩薩の課題として、また一切智の課題としてあることを受け、『中辺安慧復註』の教証があることを確かめた。そのため『中辺安慧復註』では、五明処が所知障の所知、即ち一切智の内容と捉えていることがわかる。このことは『中辺安慧復註』第3真実品 (Tattva-pariccheda-tritiya) で明確に示されている。

jñātavyam jñeyam. tac ca sarvātmanā pañcavidyāsthānāni. tāni punar adhyātmavyākaraṇahetucikitsāsarvaśilpakarmasthānākhyāni. tatra jñānavibandhabhūtam akliṣṭam ajñānam jñeyāvaraṇam²¹⁹⁾.

213) 『瑜伽論』 T31, pp.491c-493a.

214) 『瑜伽論』 T31, p.494c.

215) 『瑜伽論』 T31, p.493c.

216) 『瑜伽論』 T31, p.494b.

217) 中村 [1970] pp.402-403、宮坂 [1998] p.244、榎本 [1981] p.939.

218) 小沢 [1980] は五明処の導入に関して『瑜伽論』「菩薩地」を読むだけでは理由づけが不十分だとするが、所知障の課題性や三明・一切智の背景を考えあわせれば充分納得できる。

小沢 [1980] p.81.

219) Mvt, p.130.

知らなければならぬことが所知である。そしてそれは要すれば²²⁰五明処である。さらにそれらは内〔明〕・文法〔明〕（声明）・因〔明〕・医〔明〕・工巧処〔明〕と言う。そこに於ける智の障害である不染汚無知が、所知障である。

このように安慧は一切智者を志す菩薩にとって、知らなければならぬ所知とは五明処であると理解している。しかしこのように所知障と五明処を直接結びつけるのは『中辺安慧復註』のみであって、安慧が拠り所としている『瑜伽論』にも『莊嚴經論』にも一切智と五明処は結びついてはいるが、所知障と五明処が直接に結びつく箇所は見うけられなかった²²¹。このことをどう考えるべきであろうか。

これに関して『瑜伽論』「菩薩地」の慧品（Prajñā-ṣaḍaṅga）では菩薩の所知と五明処を関連づける文が見出すことができる。

tatra katamo bodhisattvasya prajñāsvabhāvaḥ. sarvajñeyapraveśāya ca sarvajñeyānupraviṣṭāś ca yo dharmānām pravicyaḥ pañcavidyāsthānāny²²² ālambya²²³ pravartate adhyātmavidyām hetuvidyām cikitsāvidyām śabdavidyām śilpakarmasthānavidyām ca. ayam bodhisattvānām prajñāsvabhāvo vedetavyaḥ²²⁴.

そのうち菩薩の慧の自性はどのようなものであるのか。あらゆる所知に入るためにあらゆる所知の熟知があり、諸法を知り分けた彼は五明処に依って内明と因明と医明と声明と工巧処明にとりかかる。これが菩薩達の慧の自性であると理解すべきである。

所知障を課題とする菩薩にとって所知の熟知が五明処で語られることを受ければ、安慧が所知障の所知を五明処とした理解はこの「菩薩地」から裏付けられる。この安慧の理解を仮に「所知五明処説」と名づけ、もう一度『瑜伽論』で検討してみたい。そのためこの問題の先行研究を確認しておく。

▼5-2 所知五明処説の考察

この所知五明処説を初めに紹介したのは山口益であると思われる²²⁵。この山口の理解

220) sarvātmanā（全体）を山口はチベット本の mdor-na の語により samkṣepataḥ（要するに）の意味で訳しているため、それに習った。Mvt, p.130.

221) ここでいう結びつきとは同一の文脈中で所知障と五明処が語られるという意味である。今まで確かめてきた初期『瑜伽論』の所知障関連の文にも、逆に五明処関連の文にも、両者が同時に出てくる箇所はない。ただし一切智という問題では共通する。

222) pañca を pañca に直した。

223) ālambya を ālambya に直した。

224) Bbh, p.212.

225) 山口は 1934,35 年に『中辺安慧復註』の校訂と訳を出版しているため、その時点で気付いていたと思われる。また幾つかの山口の著書に所知五明処説が紹介されている。例えば山口 [1952] p.114、山口 [1963] pp.82-83、山口 [1964] pp.326-327。またこれにならえば山口等 [1961] にある所知障と五明処の記述も山口が執筆したと推測できる。山口等 [1961] p.196.

を舟橋尚 [1965] も受け継いでいる²²⁶⁾。その舟橋尚 [1965] の所知五明処説に対して、池田 [2000] は疑問を呈している²²⁷⁾。

池田 [2000] は、舟橋尚 [1965] が論じた所知五明処説を唯識学派全体の思想と捉えるのは不適切であると言う。その根拠として『三十頌安慧釈』の調伏天の復註（以下『三十頌調伏天復註』）と、所知障と五明処が同時に出てくる『瑜伽論』「撰決択分中菩薩地」を引き、所知の内容は五明処を指すのではなく真如を指していると読解している。そのため池田 [2000] は、所知の内容は真如であり、五明処は所知とは結びつかず、むしろ真如を獲得するための手段であると結論づけ、所知五明処説を批判している²²⁸⁾。

しかしこの池田 [2000] は『中辺安慧復註』を見ながら、先に挙げた第3真実品の文を見ておらず問題がある。しかし根拠としてあげた『瑜伽論』「撰決択分」の文と『三十頌調伏天復註』の文は興味深いので、それを手がかりにして所知五明処説を考察してみたい。

先ず「撰決択分」を見るが、最初に池田 [2000] が引くチベット訳からの和訳を見て、次に文章を正確に読むため同部分の玄奘訳を出す。

● 池田 [2000] チベット和訳

絶対的に出世間である正智とは何か。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²²⁹⁾。

● 玄奘訳

何等名為唯出世間正智。謂由此故、声聞独覚諸菩薩等、通達真如。又由此故、彼諸菩薩、於五明処善修方便。多住如是一切遍行真如智故、速証円満所知障浄²³⁰⁾。

何等を名づけて唯出世間の正智と為すや。謂く、此に由るが故に、声聞と独覚と諸菩薩等は、真如に通達す。又此れに由るが故に、彼の諸菩薩は、五明処に於いて善く方便を修す。多く是の如き一切に遍行なる真如の智に住すが故に、速かに円満なる所知障の浄を証す、と。

池田 [2000] は、所知障が清浄となるのは五明処ではなく真如の認識によるのであるから、所知は真如であり、五明処はそれを獲得するための手段であって所知の内容ではないと言う。しかしこの文を読むと真如は先ず声聞独覚も理解していることが述べられている。所知障は言うまでもなく菩薩のみの課題であるから、三乗共通の真如では所知の内容とはならないし、ましてやこれまで見てきた「菩薩地」からも一切智者性の内容が真如そのも

226) 舟橋尚 [1965] p.57. この前年には芳村 [1964] も所知五明処説を論じている。芳村 [1964] p.132.

227) 池田 [2000] は所知五明処説は舟橋尚 [1965] によって提唱されたと言うが前述のように誤りである。池田 [2000] p.296.

228) 池田 [2000] pp.293-292.

229) 池田 [2000] p.293.

230) 『瑜伽論』 T30,p.696a.

のであるとは考えにくい。むしろ三乗共通の真如の智から、菩薩のみが五明処を勤めると読める。また真如の智も五明処を経ると「一切にいきわたる真如の智（一切遍行真如智）」と修飾されることから、先の一切智と五明処との関係を考え合わせれば、一切を五明処として修めた智であると言える。そのため池田 [2000] のように真如を獲得するための方法が五明処であると考え、所知障にある一切智の課題性がぼやけてしまう。むしろ声聞たちと同様だった真如の智が、所知障の克服、すなわち五明処を経ることによって不染汚無知を除き、一切智者にふさわしい真如の智に浄化されることがこの文では示されていると読むべきであろう。

▼5-3 五明処と真如との関係

三乗共通の真如を基礎とし、さらに五明処を勤めて真如の智を一切智へと浄化させるとする所知障の克服過程は、所知五明処説を述べていた先の『中辺安慧復註』の箇所でも解説されている。

tatra jñānavibandhabhūtam akliṣṭam ajñānaṃ jñeyāvaraṇam. tadviśodhanaṃ lokottarajñānānulomādhimukticaryābhūmisamgrihitam pramuditādyekādaśabhūmisamgrihitam. tatprsthālabdhañ²³¹⁾ ca jñānam. tat punar bodhisattvatathāgatasaṃtānavartī. tasya ca tathatā sarvatragādyarthamukhenālanbanam ity ato jñeyāvaraṇaviśuddhijñānagocarasya tattvam tathatā²³²⁾ .

その〔五明処に〕於ける智の障害である不染汚無知が、所知障である。その清浄は、出世間智である〔声聞見道位の〕随心の解行地に撰められた〔智〕と、〔菩薩の〕歓喜からはじまる十一地に撰められた〔智〕である。そして後得智である。さらにそれは菩薩と如来との連続をもたらす。そしてこの真如は、全てに於ける遍在（一切遍）等の義の門によって対象〔となる〕から、そのため所知障を浄化する智の領域に関する真実は真如である。

『中辺安慧復註』では先に見たように、所知としての五明処を障るのが所知障であると理解されている。次いでその所知障を浄化するものが3つの智として挙げられている。第1は随信解行地の智であるが、この随信解行地は声聞の七聖・二十七賢聖位の初めである見道位を指す。これに対応するのが第2の菩薩の十一地²³³⁾に関する智と第3の後得智である。第2の十一地の智と第3の後得智に関しては、『中辺安慧復註』で菩薩十地には根本無分別智と後得清浄世間智があると言われているので、それらを指すものだと考えられる²³⁴⁾。それら声聞と菩薩の智をここでは真如の智と総括している。このことは先の『瑜伽論』が三乗共通の真如を挙げていることと対応している。またその真如が全てに於ける

231) *prīṣṭha* を *prṣṭha* に直した。

232) Mvt, p.130.

233) 唯識学派はいわゆる菩薩十地の上に如来地を立てるため、時に十一地と数える。

234) Mvt, pp96-97. 根本智と後得智の問題は後にとりあげる。Cf 第4章 7-3.

遍在の義によって対象になると言う。これは真如が、所知なる五明処すなわち一切に遍在する事柄と結びつくことによって、新たに一切智性とも言うべき対象となることを意味していると思われる²³⁵⁾。これによって所知障が浄化されるのである。

真如と五明処とそれらが結びついた所にある所知障の克服、ここには真如に基づく智とその対象（所知）となる五明処があることを示している。それが安慧の言う所の所知五明処説である。

◆ 6, 『三十頌』系統の所知

五明処が所知であり、それによって所知障を克服することを確認した。では所知障の所知とは五明処と結論づけていいのだろうか。実はそう簡単には言えない問題がある。先に池田 [2000] が指摘した『三十頌調伏天復註』では五明処ではない所知が語られている。これをもとの『三十頌安慧釈』と並べて池田 [2000] の『三十頌調伏天復註』の訳で見たい。

●『三十頌安慧釈』

jñeyāvaranaṃ api sarvasmin jñeye jñānapravṛttipratibandhabhūtam akliṣṭam ajñānaṃ. tasmin prahīṇe sarvākāre jñeye 'saktamapratihatam ca jñānaṃ pravartata ityataḥ sarvajñatvamadhigamyate²³⁶⁾.

また所知障は、全ての知らなければならないことに於いての智が生ずることへの障害となる不染汚無知である。それが断ぜられる時、一切の種類をもつ所知に於いて無執着で無碍なる智が生ずるため、これによって一切智者ということを獲得できる。

●『三十頌調伏天復註』

[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者性が獲得される。「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²³⁷⁾。

ここでの所知の内容は確かに五明処ではない。ここでの安慧は所知を「一切の種類をもつ所知」とし、所知障の克服を「無執着で無碍なる智」とする。それを受けて調伏天は所知障を「所取能取の習気」と捉え、所知の内容である一切を、「無常・苦・空・無我」と

235) 山口 [1935] では次のように訳されている。「又その所縁は一切処遍在等の義の門によりて真如なる故に、夫故に所知障清浄智の行境の真実は真如なり。」山口 [1935] p.205.

236) Tbh, p.15.

237) 池田 [2000] p.293、山口・野澤 [1953] p.153.

理解している。これは安慧が「法無我の智が所知障の対治である²³⁸⁾」と押さえることを念頭に置いた解釈で、一切の法を無執着で無碍とすることは、法の無我が知られるべきことになる。そのため『三十頌』系統の所知は、法無我なる一切の無常・苦・空・無我という理解となる。

この法無我を所知とする理解、池田 [2000] では真如と言われる所知は『中辺安慧復註』の所知五明処説とは対照的である。このような所知の理解は『中辺安慧復註』にも他者の説ではあるが所取能取の習気が所知障と載せられている²³⁹⁾。しかし『三十頌』系統では真如が言及され五明処のことは言及されない²⁴⁰⁾。何故同じ所知障の課題をめぐってこのような異なる見解が出るのだろうか。

◆ 7, 所知の二面性

▼ 7-1 菩薩の慧に於ける勝義と世俗 — 小沢 [1980] の考察 —

『瑜伽論』「菩薩地」の五明処に関する先行研究として小沢 [1980] がある。その小沢 [1980] は菩薩の五明処は般若波羅蜜や真如に対して勝義と世俗との関係にあるのではないかと検討をしている。以下小沢 [1980] の指示にしたがい「菩薩地」における五明処と真如との関係を見てみたい。

真実義品 (Tattvārtha-pañāla) には次のような記述がある。

arthe parame caram sarvadharmāms tayā tathtayā samasamān yathābhūtam prajñayā paśyati. sarvatra ca samadarśī samacittaḥ san paramām upekṣāṃ pratilabhate. yām āśritya sarvavidyāsthānakauśakeṣu prayujyamāno bodhisattvaḥ sarvapariśramaiḥ sarvaduḥkhopnipātaiḥ na nivartate²⁴¹⁾.

勝義に於ける〔菩薩の〕行は、一切法を等しく等しく如実にその真如の慧によって見る。

238) 「dharmanairātmyajñānādapi jñeyāvaraṇapratipakṣatvāt」(法無我の智が所知障の対治ということであるから) Tbh,p.15.

239) 「viparyāsadauṣṭhulyaṃ grāhyagrāhakābhiniveśavāsanāparipuṣṭir iti ke cit. sarveṣāṃ darśanaheyanām anuśayānām sarvatragadharmadhātubodhapratibaddhasya vā akliṣṭasya ājñānasya ālayaviññānaśamniṣṭabijaparipoṣa ity anye.」(ある者は、「顛倒の籠重とは、所取と能取に対する執着の習気の成長によって」と言う。他の者は、「一切の見所断の随眠の、或いは一切に遍在する法界への理解を妨げる不染汚なる無知の、アーヤ識にある種子が成長する」と言う。) Mvt,pp79-80.

松下 [2008] は他者の説ではあるが安慧はこれを否定していないと指摘する。松下 [2008] pp.52-53.

また『中辺安慧復註』には序文の造論の意趣を問う箇所にも、習気を持つ煩惱障と所知障を一切法の法無我を修習することにより断ずると述べられている。ただしここでは「習気を持つ煩惱障と所知障 (savāsanākleśajñeyāvaraṇa)」とあるため、厳密には所知障のみを指してはいない。これは第5章にて見る。Mvt, p.5.Cf第5章 4-2.

240) 同じ系統の『成論』にも五明処のことは言及されていない。

241) Bbh,p.41.

そして一切に於いて等しい見、等しい心があり、最高の捨を得る。それに依りて一切の明処の善巧に於いて勤めつつある菩薩は、一切の疲れや苦の出現にも退転しない。

ここでは先の文に勝義に於ける真如の慧が示され、後には一切の明処の勤習が出る。小沢 [1980] はこれを勝義の真如に対して世俗の五明処が予想されていると読む²⁴²⁾。

次いで勝義に出てきた「真如の慧」に注目し、般若波羅蜜と五明処との関係を種姓品 (Gotra-paṭala) で見ている²⁴³⁾。

tatremāni bodhisattvasya prajñāpāramitāyā gotraliṅgāni. iha bodhisattvaḥ sarvavidyāsthānājñeyapraveśāya sahayāyā prajñayā samanvāgato bhavati. adhandhaś ca bhavaty amandaḥ amomuhajātiyaḥ tāsu tāsu ca pramādashānaviratiṣu pratisaṃkhyānabaliko bhavati. itimāny evaṃbhāgiyāni bodhisattvasya prajñāpāramitāyā gotro liṅgāni veditavyāni²⁴⁴⁾.

そこ（種姓）に於いて菩薩の般若波羅蜜に関してこれら種姓の相がある。ここで菩薩は一切の明処の所知に入るために俱生の慧による成就がある。そして愚鈍ではなく、傲慢でもなく、愚かでもなく、それぞれの放逸の処を離れるに於いて熟慮の力がある。以上のこれらこのような種類が菩薩の般若波羅蜜に関する種姓の相だと知られるべきである。

ここでは一切の明処に入るために般若波羅蜜の慧が説かれる。つまり五明処を勤めるために真如が先ずあることがわかる。これは先の所知五明処説で確かめた真如と五明処との関係と同じである²⁴⁵⁾。

さらにこの五明処を勤める般若波羅蜜の慧の内容を慧品 (Prajñā-paṭala) にて確かめる²⁴⁶⁾。

tatra katamā bodhisattvānām sarvāprajñā. sā dvividhā draṣṭavyā. laukikā lokottarā ca. sā punaḥ samāsatas trividhā veditavyā. jñeye tattvānubodhaprativedhāya. paṃcasu ca yathā nirdiṣṭeṣu vidyāsthāneṣu triṣu ca rāsiṣu kauśalya kriyāyai. sattvārtha kriyāyai ca²⁴⁷⁾.

そこに於いてどのように菩薩たちの一切なる慧があるのか。それは2種類である。世間と出世間の〔慧〕である。さらにそれは略すれば3種類となる。①所知に於いて真実に随

242) 小沢 [1980] pp.77-78.

243) 小沢 [1980] p.78.

244) Bbh.,p.9.

245) Cf 第4章 5-3

246) 小沢 [1980] pp.79-80.

247) Bbh.,p.212.

覚し理解するため〔の慧〕である。②そして前述の五明処と三聚²⁴⁸⁾に於いて善巧をなすため〔の慧〕である。③そして衆生利益をなすため〔の慧〕である。

ここで菩薩の慧に世間と出世間との2種あることが言及され、さらにその2種が3種の内容で展開されている。これを先の真実義品に於ける勝義と世俗との関係をふまえ、①が勝義の立場で、②と③が世俗の立場で慧を述べたものと小沢〔1980〕は結論づけている。また①の「所知に於いて真実に随覚し理解するための慧」の所知とは、先の種姓品の構造のように五明処を指しており、五明処をもって真実を理解する勝義を述べているとし、②ではその五明処自体を勤める世俗を述べていると分析している。

この小沢〔1980〕の『瑜伽論』「菩薩地」に於ける菩薩の慧の内容検討から、所知障の所知が五明処と真如の二面あることを知ることができる。

▼7-2 世俗諦五明処と勝義諦真如

この所知の二面性は『瑜伽論』に引かれる『解深密経』の地波羅蜜多品にも言及されている。ここでは菩薩の六波羅蜜には総じて七種の清浄があり、さらに個々の波羅蜜にも七種あることが述べられている。その菩薩の慧波羅蜜に関して次のような七種の清浄なる性格が示されている。

若諸菩薩、遠離增益損減二辺行於中道、是名為慧。由此慧故如實了知解脫門義。謂空無願無相三解脫門。如實了知有自性義。謂遍計所執若依他起若円成実三種自性。如實了知無自性義。謂相生勝義三種無自性性。如實了知世俗諦義。謂於五明処。如實了知勝義諦義。謂於七真如。又無分別離諸戲論。純一理趣多所住故。無量総法為所縁故。及毘鉢舍那故。能善成弁法隨法行。名七種慧清浄相²⁴⁹⁾。

若し諸菩薩、①增益損減の二辺を遠離し中道を行ぜば、是れを名づけて慧と為す。②此の慧に由るが故に如実に解脫門の義を了知す。空無願無相の三解脫門を謂う。③如実に自性有るの義を了知す。遍計所執と、若しは依他起、若しは円成実の三種の自性を謂う。④如実に自性無きの義を了知す。相と生と勝義との三種の自性無き性を謂う。⑤如実に世俗諦の義を了知す。五明処を謂う。⑥如実に勝義諦の義を了知す。七真如

248) 「三聚」とは、義利を引く諸法のあつまり、非義利を引く諸法のあつまり、非義利・非非義利を引く諸法のあつまりと説明されている。『瑜伽論』T30,p.528c. 小沢〔1980〕は三聚の別の言い方として本地分意地(『瑜伽論』T30,p.291c.)の「如理所引・不如理所引・非如理非不如理」を参考として引いている。小沢〔1980〕p.19.

249) 『解深密経』T16,p.706c、『瑜伽論』T30,p.732b、小沢〔1980〕p.79.

を謂う²⁵⁰⁾。又無分別にして諸の戲論を離る。純一理趣に多く住す所なるが故に。無量の総法を所縁と為すが故に。及び毘鉢舍那の故に。⑦能く善く法を弁じ法に随う行を成ず。〔是を〕七種の慧の清浄相と名づく。

ここでは④に世俗諦としての五明処が、⑤に勝義諦としての真如が菩薩の慧の内容として示されている。二諦でもって五明処と真如が示されていることから、『中辺安慧復註』が所知五明処説を言い『三十頌』系統では所知真如説が述べられることがこれらによって矛盾なく了解できるようになる。

▼7-3 根本智と後得智

菩薩の慧の真俗の二面とそれによる所知の二面を、別の形で提起したと考えられるものに山口[1963]がある²⁵¹⁾。山口[1963]の理解は、無分別智が煩惱障を断じ、その無分別智はそのまま停滞せずに次に後得清浄世間智となって所知障を克服する。その後得清浄世間智とは五明処で、菩薩の勤める所知内容であるというのである。

山口[1963]はその典拠を示していないが、無分別智が煩惱障を断じるとした理解は、おそらく『成論』で説かれている、菩薩は初地見道に於いて煩惱障と所知障を断じて無分別智を獲得するという理解からだと思われる²⁵²⁾。それに対して所知障は後得智となる五明処によって克服されるというのは、おそらく『撰論世親釈』とそれを受けた『中辺安慧復註』と『成論』からだと思われる。その3本では次のように説いている。

●『撰論世親釈』

若於是処宣説十種波羅蜜多。此中唯説無分別智。名為般若波羅蜜多。其余方便善巧等四

250) 「七真如」は『解深密経』分別瑜伽品に出てくる。

「如是一切如所有性者、謂即一切染浄法中所有真如。是名此中如所有性。此復七種。一者流転真如。謂一切行無先後性。二者相真如。謂一切法補特伽羅無我性及法無我性。三者了別真如。謂一切行唯是識性。四者安立真如。謂我所説諸苦聖諦。五者邪行真如。謂我所説諸集聖諦。六者清浄真如。謂我所説諸滅聖諦。七者正行真如。謂我所説諸道聖諦。」(是の如き一切の如所有性とは、謂く、即ち一切の染浄法中のあらゆる真如なり、と。是を此の中の如所有性と名づく。此に復た七種あり。一は流転真如なり。謂く、一切の行の先後無き性なり、と。二は相真如なり。謂く、一切法の補特伽羅無我性及び法無我性となり、と。三は了別真如なり。謂く、一切の行は唯だ是れ識性なり、と。四は安立真如なり。謂く、我が説く所の諸の苦聖諦なり、と。五は邪行真如なり。謂く、我が説く所の諸の集聖諦なり、と。六は清浄真如なり。謂く、我が説く所の諸の滅聖諦なり、と。七は正行真如なり。謂く、我が説く所の諸の道聖諦なり、と。)『解深密経』T16,p.699c、『瑜伽論』T30,p.725b.

ここでは真如と言いつつも、染と浄が混じった一切法を真如としている。その中で第2の相真如には『三十頌』系統の所知内容である法無我が説かれている。

251) 山口[1963] pp.80-83. 先行するものとしては山口[1952] pp.114-115. 同じような理解を川崎[1992]も『中辺安慧復註』の五明処の偈を引いて示している。川崎[1992] p.154.

252) 『成論』T31,p.50a. Cf.第5章4-1,-2.

波羅蜜多。後得智撰²⁵³⁾。

若し是の〔十地の〕処に於いて十種波羅蜜多を宣説せば、此中の唯だ無分別智を説くを、名づけて般若波羅蜜多と為す。其の余の方便善巧等の四波羅蜜多は、後得智に撰む。

●『中辺安慧復註』

atra ca dravyataḥ ṣaṭpāramitā. nāmato daśa. prajñāpāramitāprabhāvitatvāc catasrām²⁵⁴⁾ pāramitānām. tatra prajñāpāramitā lokottaranirvikalpañānam. tena jñānena krameṇa sarvāvaraṇaprahāṇam. upāyapraṇidhānabalajñānapāramitāḥ punar lokottaramārgapṛṣṭha²⁵⁵⁾ labdhajñānasamgr̥hitāḥ²⁵⁶⁾²⁵⁷⁾.

そしてここに実なる六波羅蜜がある。名としては十〔波羅蜜〕である。般若波羅蜜の顕現性によって四波羅蜜がある。そのうち般若波羅蜜は出世の無分別智である。この智を方法として一切の障りが断じられる。また方便・願・力・智の波羅蜜は出世の道の後に得る智（後得智）に撰められる。

●『成論』

此実有十、而説六者、応知。後四第六所撰。開為十者、第六唯撰無分別智。後四皆是後得智撰。縁世俗故²⁵⁸⁾。

此れ（十波羅蜜）実に十有れども、而して六と説くことは、応に知るべし。後の四は第六に撰む所なり。開いて十と為せば、第六を唯だ無分別智に撰む。後の四を皆な是れ後得智に撰む。世俗を縁ずるが故に。

これら3本には菩薩十地でその十地に対応して十波羅蜜が修せられることが説かれている。その時この十の波羅蜜に関して、何故經典では六波羅蜜と説かれるのかと十波羅蜜と六波羅蜜の関係を問題にするのである。それに対し、十波羅蜜の第六般若波羅蜜が根本智であり、第七以下はその後得智として分けられると説明する。そのため六波羅蜜が開かれ、今十波羅蜜となっていることを明かすのである。

この十地にある根本智と後得智の対応を、山口〔1963〕は煩惱障と所知障とに対応させているのだが、根本智が単に煩惱障だけに関わるという理解は『成論』の修道論を見ても無理があるし、所知障が五明処のみという理解も所知の二面性を見落としている。しかし菩薩十地に勝義と世俗との2つの智があり、所知にも真如と五明処との二面性とがあることから、両者が何らかのつながりをもっていることは推測できる。また両者共に勝義を基

253) 『撰論世親釈』 T31,p.359c. 『撰論世親釈真諦』の同箇所は智の語を用いず、第六を助成する四波羅蜜と説明する。『撰論世親釈真諦』 T31,p.227a.

254) *catasrīam* を *catasrām* に直した。

255) *pṛṣṭha* を *pṛṣṭha* に直した。

256) *saṃgr̥hitāḥ* を *saṃgr̥hitāḥ* に直した。

257) Mvt.,pp96-97.

258) 『成論』 T31,p.52a.

礎として世俗へと展開される構造があることも共通点として見いだせる。そのため今まで見てきたものでも、この分類で再度考えられるものもある²⁵⁹⁾。

ただし問題点としては、3本のうち『撰論世親釈』と『成論』には五明処が説かれていないことや、根本・後得の二智と所知障との結びつきを文献上で確かめられていないことなどがある。そのため所知の二面性を表す別の試みとして提起しておく。

◆ 8, その他の所知の内容

▼ 8-1『撰大乘論』の所知

無著の『撰大乘論』(以下『撰論』)の冒頭には、大乘には声聞乗には説かれなかった十種のすぐれた教説があり、そこに於いて大菩提である一切智を証得すると述べられている。

復次云何由此十相殊勝殊勝如来語故、顕於大乘真是仏語、遮声聞乘是大乗性。由此十処。於声聞乘曾不見説。唯大乘中处处見説。謂此十処是最能引大菩提性、是善成立随順無違、為能証得一切智智²⁶⁰⁾。

復た次に云何が此の十相の殊勝殊勝なる如来語に由るが故に、大乘は真の是れ仏語なりて、声聞乗は是れ大乘性を遮るを顕すか。此の十処は声聞乗に於いて曾て説かれしを見ず。唯だ大乘中の处处のみに説くを見る。謂く、此の十処は是れ最も能く大菩提性を引き、是れ善く成立し随順し違ふこと無く、為に能く一切智の智を証得す、と。

一切智の証得が所知障の課題を示していることはすでに確かめてきた。またそれに関する十の事柄(十処)が声聞乗、すなわち伝統的な仏教にはないことも所知障の特徴である。ではその十処とは何か。

復次云何能顕。由此所説十処。於声聞乘曾不見説。唯大乘中处处見説。謂阿頼耶識説、名所知依体。三種自性、一依他起自性、二遍計所執自性、三円成実自性、説名所知相体。唯識性説、名入所知相体。六波羅蜜多説、名彼入因果体。菩薩十地説、名彼因果修差別体。菩薩律儀説、名此中増上戒体。首楞伽摩虚空蔵等諸三摩地説、名此中増上心体。無分別智説、名此中増上慧体。無住涅槃説、名彼果断体。三種仏身、一自性身、二受用身、三变化身、説名彼果智体。由此所説十処、顕於大乘異声聞乗²⁶¹⁾。

復た次に云何が能く顕すか。此の説く所の十処は声聞乗に於いて曾て説かれるを見ず。唯だ大乘中の处处のみに説くを見る。謂く①阿頼耶識を説いて所知依の体と名づく。②三種自性なる一の依他起自性、二の遍計所執自性、三の円成実自性を説いて所知相の体と名づく。③唯識性を説いて所知相に入るの体と名づく。④六波羅蜜多を説いて彼の因果に入るの体と名づく。⑤菩薩十地を説いて彼の因果の修なる差別の体と名づく。

259) 第4章 7-1 で見た「菩薩地」慧品の菩薩の慧も、勝義と考えられたものを根本無分別智、世俗と考えられたもの後得清浄世間智として捉えることは可能である。Cf.第4章 7-1.

260) 『撰論』 T31,p.133a.

261) 『撰論』 T31,p.133a.

く。⑥菩薩律儀を説いて此の中の増上戒の体と名づく。⑦首楞伽摩、虚空蔵等の諸の三摩地を説いて此の中の増上心の体と名づく。⑧無分別智を説いて此の中の増上慧の体と名づく。⑨無住涅槃を説いて彼の果の断の体と名づく。⑩三種仏身なる一の自性身、二の受用身、三の变化身を説いて彼の果の智の体と名づく。此の説く所の十処に由りて、大乘の声聞乘に異なるを顕せり。

十処とは①阿頼耶識、②三性、③唯識性、④六波羅蜜、⑤菩薩十地、⑥菩薩律儀、⑦菩薩の三昧、⑧無分別智、⑨無住処涅槃、⑩三身の説である。これらは声聞乘では説かれず大乘の菩薩にのみ説かれる内容とされていることから、この十種の仏説が所知障の所知の内容と見ることができる。『撰論』ではこの十種を各章ごとに解説していくのだが、特に分量的にもわかるように力点が置かれているのが①と②の唯識説である。『撰論』ではこの唯識説を中心にし、まさに大乘とは何かを体系的に論じた書物である。そのため菩薩が知らなければならない所知といっても、大乘とは仏陀とは菩薩とはそして唯識説とは、といった大がかりな内容になっている。そのため『撰論』には先の真如や五明処をもっと基礎的に包括的に扱った所知が示されていると言える。

▼8-2 如所有性・尽所有性との関係

『瑜伽論』には所知との関連が考えられる概念があり、それを先行研究をふまえて紹介したい。『瑜伽論』「菩薩地」真実義品 (Tattvārtha-pañāla) の冒頭には次のような事が述べられている。

tattvārthaḥ katamaḥ. samāsato dvidiḥaḥ. yathāvadbhāvikatām ca dharmāṇām ārabhya yā bhūtātā. yāvadbhāvikatām cārabhya yā dharmāṇām sarvatā. iti bhūtātā sarvatā ca dharmāṇām samastas tattvārtho veditavyaḥ. sa punar eṣa tattvārthaḥ prakāraprabhedatā caturvidhaḥ. lokaprasiddho yuktiprasiddhaḥ kleśāvaraṇaviśuddhijñānagocaro jñeyāvaraṇaviśuddhijñānagocaraś ca²⁶²⁾.

真実義とはどのようなのか。略すれば2種類である。如所有性に関しては諸法の真実性である。尽所有性に関しては諸法の一切性である。以上、諸法の真実性と一切性が略された真実義と知られるべきである。さらにこの真実義は分類すると4種類になる。世間で承認されたもの、道理によって承認されたもの、煩惱障の浄化のための智の領域、所知障の浄化のための智の領域である。

ここに如所有性と尽所有性という概念が出てくる。如所有性 (yathāvad-bhāvikatā) は、「[ものごとの] あるがままの在り方」、というほどの意味であり、尽所有性 (yāvad-bhāvikatā) は「[ものごとの] 多量・多数な在り方」、というほどの意味となる。『瑜伽論』では上記の「菩薩地」以外にも「声聞地」に事辺際性 (vastu-paryantatā、事象の究極性²⁶³⁾) と説かれ、如所有性は真実性・真如性を表し、尽所有性は五蘊・十二処

262) 高橋 [2005] p.85、Bbh.p.37.

263) 広沢 [1982] pp.80-81.

等ニカーヤから伝統される一切法を内容とすると説明されている²⁶⁴⁾。また『瑜伽論』「撰決択分」では、菩薩はその慧によって所知の境に於いて如所有性に通達し、その智によって所知の境に於いて尽所有性に通達すると説かれている²⁶⁵⁾。

この2つの概念が所知障と関連する箇所は『瑜伽論』では真実義品の上記一箇所だけである。厳密には所知障のみと関連する記述ではないが、煩惱所知の二障の克服のための智の領域として説かれている。これについて広沢 [1982] は、真実義品が説明する如所有性と尽所有性は「声聞地」の説明とは異なっていると考察する。すなわち煩惱障の浄化が四聖諦を観察することからの人無我に対して所知障の浄化が法無我によるから、煩惱障は声聞独覚の、所知障は菩薩仏の智の対象と知られ、菩薩には「声聞地」で説かれていた事辺際性より価値的に高いものが要請されていると読んでいる。つまり同じ概念でも声聞より上位の真実性を菩薩では説くと広沢 [1982] は言う²⁶⁶⁾。

また鎌田 [1955] は²⁶⁷⁾、真実義品の意味を真諦訳の『十八空論』で見直し、それより如所有性は勝義諦で無分別智、尽所有性は世俗諦で後得智と分類している²⁶⁸⁾。またこのような二諦との理解が後世チベットや中国仏教の『瑜伽論記』に見てとれると指摘する²⁶⁹⁾。

このような二諦との関連は『撰論世親釈』の帰敬偈に見られる。

諸破所知障翳暗 尽其所有如所有 諸法真俗理影中 妄執競興於異見 斯由永離諸分別
無垢清浄智光明 獲得最勝三菩提 惑障并習断²⁷⁰⁾

諸の所知障の翳暗を破す 尽其所有と如所有との 諸法の真俗の理の影中に 妄執競興いて異見を興す 斯れ諸分別の永離に由りて 無垢清浄の智の光明となり 最勝の三菩提を獲得し 惑障(煩惱障)並びに習[気](所知障)を断す

264) 『瑜伽論』 T30,p.427bc、ツルティム・小谷 [1991] p.158.

265) 「問諸菩薩慧云何。答於所知境通達如所有性故。問諸菩薩智云何。答於所知境通達尽所有性故。」(問う諸菩薩の慧は云何。答う。所知の境に於いて如所有性に通達するが故に。問う諸菩薩の智は云何。答う。所知の境に於いて尽所有性に通達するが故に。)『瑜伽論』 T30,p.709a.

266) 広沢 [1982] pp.86-87.

267) 鎌田 [1955] pp.689-690.

268) 「謂即是二智境界。所言最勝者、即是如如第一義諦。此第一義諦、即為如理智所照故名最勝。最極者、即是一切智境界。即是俗諦。此俗諦為如量智所照。如理智者、即無分別智。如量智、即是無分別後智。」(謂く即ち是れ二智の境界なり。言う所の最勝とは、即ち是れ如如なる第一義諦なり。此の第一義諦は、即ち如理智(如所有性)の照らす所と為る。故に最勝と名づく。最極とは、即ち是れ一切智の境界なり。即ち是れ俗諦なり。此の俗諦は如量智(尽所有性)の照らす所と為る。如理智とは、即ち無分別智なり。如量智とは、即ち是れ無分別後の智なり。)'『十八空論』 p.864b.

269) 「一依二諦出体。如所有性以勝義諦為体。尽所有性以世俗諦為体。」(一に二諦に依りて体を出す。如所有性を以て勝義諦の体と為す。尽所有性を以て世俗諦の体と為す。)『瑜伽論記』 T42,p.500a.

270) 『撰論世親釈』 T31,p.321a.

ここでは所知障の克服が主題として言われており、まずはその障害内容が説かれる。そこで如所有性・尽所有性が出され、さらに真俗の理と言い換えられている。ここから、鎌田 [1955] が言うような如所有性・尽所有性と二諦との関連、さらに所知障との結びつきが確かめられる。ただし『撰論世親釈』ではこれ以上の説明をしていない。

以上のことから如所有性・尽所有性と所知障との関連を次のようにまとめられる。「菩薩地」真実義品に説かれる如所有性と尽所有性は菩薩のみの真実として「声聞地」より引き上げられ、それは同じく菩薩のみの課題である所知障と連関する。また如所有性と尽所有性が二諦と対応する理解もあり、これは所知障の所知の二面性と同じである。

しかし問題点もある。そもそもこの2つの概念は唯識学派のそれも初期の文献に限って使われたようで、『撰論世親釈』を最後にし、安慧や護法等の論師達には使われなくなったようである²⁷¹⁾。そのため真実義品や『撰論世親釈』で説かれた以上に所知障との関連を指摘することは難しく、直ちに所知の二面性である真如と五明処が、如所有性と尽所有性であるとは言い難い。ただ鎌田 [1955] の指摘のように後世のチベットや中国では、所知障の理解にこの2つの概念が有効だったようで、そこでは所知障の所知との結びつきがなされている²⁷²⁾。

271) 鎌田 [1955] p.688. 長尾 [1978] も二諦と同義語としてあつかわれるのは、後世のチベットとし、安慧や月称にも如所有性・尽所有性の語はなく二諦と結びつく考えはなかったとしている。長尾 [1978] p.36. なお鎌田 [1955] は長尾の研究を参考としたことを記している。

272) 鎌田 [1955] p.690、長尾 [1978] p.33、山口 [1952] p.115.

中国法相宗の系統では、大谷大学のみで写本が現存する新羅の元暁による『二障義』に次のような理解が載せられている。「所知障者、尽所有性如所有性二智所照故、名所知。」(所知障とは、尽所有性・如所有性の二智の照らす所なるが故に、所知と名づける。)『二障義』 p.9.

■ 第5章 修道論の所知障

所知には世俗と勝義との二面性があり、それが五明処と真如として各唯識論書で示されていることを確認した。またこの五明処と真如により、菩薩が一切智者にふさわしい智慧の獲得をなすことも見た。この真如と五明処との関係は、修道論に関わる問題でもある。

所知障は菩薩の課題である。声聞独覚にも所知障はあるが、それは課題とはならない²⁷³⁾。仏陀と成るために修道をなそうとする菩薩のみが所知障を課題とするのである。では仏陀に成るといふ修道とは何か。また如何にして菩薩は所知障を克服して仏陀と成るのか。第5章ではこの修道論に於いて所知障を考察していきたい。

◆ 1, 菩薩十地の出現と変遷

▼ 1-1 十地思想に関する先行研究

修道論としては唯識学派では菩薩十地が説かれる。しかしこの十地思想は唯識学派以前から広く大乘仏教に現れてきた修道論である。そのため十地という修道論にはどのような課題があったのかをまず確かめ、それにより所知障の課題性を広く大乘仏教全体と関連させてみたい。

十地思想に関してはその出現から展開に際して幾つかの段階を経ていることが、すでに先行研究によって明らかにされている。荒牧 [1983] はその十地思想研究の歴史を整理し、研究の端緒となったのが久野 [1930] であるとする。その後幾つかの研究をはさんで、山田 [1959] が思想の展開を検討・整理したと指摘し、その他にも水野 [1953] や平川 [1989] 等の成果も紹介している²⁷⁴⁾。その研究史の成果に随えば、十地思想の歴史は次のような4つの時代に分かれる。すなわち①先駆思想としての十地、②初期大乘に於ける十地、③般若經典に於ける十地、④華嚴經にて大成された十地である²⁷⁵⁾。この4つの経過から菩薩の修道論がどのように作り出されていったのかを見ていきたい。

▼ 1-2 先駆思想としての十地

● 仏伝の十地

久野 [1930] は十地思想の先駆思想は仏伝から見られると指摘した。すなわち釈尊の菩薩時代の修業階位として仏伝に出てくるのがそうである。例えば『太子瑞応本起経』には次のようにある²⁷⁶⁾。

菩薩於九十一劫、修道德、学仏意、通十地行、在一生補処。後生第四兜術天上、為諸天

273) 所知障はもともとは不染汚無知であることが、この課題の有無に関わってくる。

274) 荒牧 [1983] p.115 注 1.

275) 荒牧 [1983] はこれを山田 [1959] に倣って①本生十地、②本業十地、③般若十地、④華嚴十地と呼ぶ。ただし歴史経過の順序としては荒牧 [1983] の説は山田 [1959] と②と③の位置が異なる。ここでは山田 [1959] の説で見ていく。また水野 [1953] は①梵本大事の十地、②三乗共通の十地、③④大乘特有の十地と区分けしている。荒牧 [1983] p.81、山田 [1959] pp240-241、水野 [1953] p.321.

276) 久野 [1930] p.133.

師。功成志就、神智無量。期運之至、当下作仏、託生天竺迦維羅衛国²⁷⁷⁾。

〔釈迦〕菩薩九十一劫に於いて、道の徳を修し、仏意を学び、十地の行に通じて、一生補処に在り。後に第四兜術天上に生まれて、諸天の師と為る。功成り志就き、神智無量なり。期運之に至れば、当に下りて仏と作り、天竺迦維羅衛国に託生す。

ここに十地という言葉が確かめられる。他にも同じ仏伝類の『修行本起経』や『過去現在因果経』にも釈尊の前生譚として同じく十地の語が見られる²⁷⁸⁾。ただしこれらの仏伝の十地はその詳細が語られず、一々の階位については不明である。

●『マハーヴァスツ』の十地 —本生十地—

唯一仏伝に於いて十地の階位名が知られるのが『マハーヴァスツ』の十地である。

tataḥ Kāśyapasthaviraḥ Kātyāyanam uvāca sa. samudīraya mahātmanāṃ caritaṃ dharmarājināṃ. evam ukte mahāprājño Kātyāyanakulodgata. uvāca caryā buddhānāṃ Kāśyapasya anupr̥cchataḥ. śrūyatāṃ bho jinasutā buddhānāṃ sarvadarśanāṃ. caryā caraṇasuddhānāṃ yathāvadānupūrvaśaḥ. daśa khalu bho jinaputrā bodhisatvānāṃ bhūmayo.bhavanti katamā daśa. durāroheti prathamā bhūmī samupadiśyate. dvitīyā baddhamānā nāma tṛtīyā puṣpamaṇḍitā. caturthī rucirā nāma pañcāmī cittavistarā. ṣaṣṭī rūpavatī nāma saptamī durjayā smṛtā. aṣṭamā janmanideśo navamī yauvarājyato. daśamī tv abhiṣekāto iti etā daśa bhūmayah²⁷⁹⁾.

それで彼の尊者カーシャパ（摩訶迦葉）はカートゥヤーヤナ（迦旃延）に述べた。「法王たる大師の修行を語られよ。」そのように言われ、質問された大智慧者である高貴な出のカートゥヤーヤナは、カーシャパに諸仏の諸行を語った。「ああ仏子よ、諸行の全てを知見し、諸仏の清浄なる行いについて正しい順序で聞きなさい。」「ああ仏子よ、実に菩薩たちに十の地がある。……どのように十があるのか。」「第一の地は登り難い（難登）と説かれ、第二は慢を縛る（結慢）、第三は花で飾られる（百花莊嚴）という名である。」「第四は輝き（明輝）、第五は広き心（広心）という名で、第六は端正（妙相具足）、第七は打ち勝ち難い（難勝）と名づけられた。」「第八は誕生の場所（生誕因縁）、第九は皇太子（王子位）、そして第十は灌頂（灌頂位）であり、これらが十の地である。」

『マハーヴァスツ』を伝承したのは大衆部から分派した説出世部であるが、そこに記されている十地は、釈尊涅槃の年、第一結集時にカートゥヤーヤナからカーシャパを対告衆として亡き釈尊の行状として説かれたとされる²⁸⁰⁾。実際には長い年月をかけて『マハー

277) 『太子瑞応本起経』 T3,p.473b.

278) 『修行本起経』 T3,p.463a、『過去現在因果経』 T3,p.623a.

279) MV,p.76.

280) 藤村 [2002] p.178,p.403.

ヴァスツ』は現在の形となり、大乘仏教以前のものと考えられている²⁸¹⁾。

これには初地から十地までの名称が記せられている。その内容に関しては、例えば初地なら正しい行いと誓願が述べられ、捨 (tyāga) や大悲 (karuṇā) 等の8つの行が説かれ、また修道に於ける決意を誓願として表白することが説かれている。なかには八地・九地のように釈尊が前生で修行をなした諸仏たちの名前が列挙されるだけの地や、四地のように五地から八地までの内容がその中で説かれている地もあり、必ずしも統一した叙述で順序立てられてはいない。そのような内容から後代の増広の影響によって混乱が生じているとも考えられている²⁸²⁾。

また特徴的なのは地の中には釈尊の前生譚が載せられているのもあり、最後の十地に関しては釈尊の入胎から出家までの本生譚が載せられている。そもそもの十地が語られる導入が釈尊の涅槃にあることから、これは本来は釈尊の修道を説いたものと見るべきなのであろう。しかし実際には一般の菩薩に対する説示も見うけられ、このことより先の仏伝の十地より進んで菩薩一般の修道論として説かれていると考えられる²⁸³⁾。そのため単なる釈尊を讃える讃仏文学から一歩進み、釈尊の生涯を追体験させる形で一般の菩薩を登場させた積極性があると思われる。ともあれ十地思想の先駆として、修道論の枠組みを作ったことは確かである。以上のことを整理して表にすれば次のようである²⁸⁴⁾。

地	階位名	内容	釈尊説話	区分け
1	難登	8の正しい行いと誓願		一般の菩薩行 (前生の菩薩行)
2	結慢	20種の意楽 (adhyāśaya)		
3	百花莊嚴	放棄 (捨) による聞法	前生譚	
4	明輝	諸地に於ける適切と不適切な行い	前生譚	
5	広心	10人の仏陀への礼拝供養	前生譚	
6	妙相具足	現在の仏国土の把握		
7	難勝	大慈悲行の実践	前生譚	
8	生誕因縁	251人の諸仏の所での修行	前生譚	釈尊になぞらえた菩薩行
9	王子位	252人の諸仏の所での修行	前生譚	
10	灌頂位	釈迦仏としての最後身	本生譚 (入胎から出家)	

281) 平岡 [1999] は今までは大乘仏教に先行し、それに影響を与えたと考えられてきたが、小品般若系の定型句を相互検討すると、場所によっては大乘仏典より影響を受けたことも考慮する必要があると指摘する。平岡 [1999] p.859.

282) 藤村 [2002] は初地から四地まで、そこから七地まで、そして最後十地までが加わるとする増広の経過を考えている。藤村 [2002] p.285、高原 [1955] pp.512-513.

283) 水野 [1953] p.321、藤村 [2002] p.256,284.

284) 菩薩行の区分けは藤村 [2002] を参考とした。藤村 [2002] p.277.

▼1-3 初期大乘に於ける十地

●『道行般若経』の修道論

十地思想が大乗仏教以前より釈尊の菩薩道としてあったことを確かめた。では菩薩が釈尊の前生を指すのみならず、一般の菩薩として大いに誕生してきた大乗仏教では修道論はどのように考えられたのだろうか。

平川 [1989] は初期大乘には独自の修道論が必ずしもあったとは言えないことを指摘している²⁸⁵⁾。その指摘によれば支婁迦讖によって 179 年に訳出された『道行般若経』は最古の大乗経典であるが、そこでは次のような修道が語られている。

如是菩薩、以在般若波羅蜜中住、欲学阿羅漢法、当聞般若波羅蜜、当学、当持、当守。欲学辟支仏法、当聞般若波羅蜜、当学、当持、当守。欲学菩薩法、当聞般若波羅蜜。当学、当持、当守²⁸⁶⁾。

是の如き菩薩、般若波羅蜜中に住する在るを以て、阿羅漢法を学ばんと欲せば、当に般若波羅蜜を聞き、当に学び、当に持ち、当に守るべし。辟支仏法を学ばんと欲せば、当に般若波羅蜜を聞き、当に学び、当に持ち、当に守るべし。菩薩法を学ばんと欲せば、当に般若波羅蜜を聞き、当に学び、当に持ち、当に守るべし。

これには大乘の教説である般若波羅蜜が必ずしも菩薩道だけに関わるのではなく、むしろ声聞独覚の道にも有効なことが述べられている。また同じく『道行般若経』には、仏の般若波羅蜜の教説を聞くことにより、比丘比丘尼は阿羅漢位に、在家の者は不還位に、そして菩薩は無生法忍を得て授記を受けると述べられてもいる²⁸⁷⁾。それに対して菩薩が声聞独覚と同じになることを不退転によって守ることも説いており、菩薩を二乗より上位に置こうともしている²⁸⁸⁾。菩薩を二乗に対する新たな存在として登場させてはいるが、まだこの時期には十地という修道論は見られない。

●『小品般若経』の諸地

鳩摩羅什によって 400 年初頭に訳出された『小品般若経』には次のような地の思想が出されてくる。

285) 平川 [1989] pp.180-181.

286) 『道行般若経』 T8,p.426a

287) 「仏説是経時、五百比丘僧、比丘尼、皆得阿羅漢。六十優婆塞、三十優婆夷、皆得須陀洹道。三十菩薩皆速得無所從生法樂、皆当於是婆羅劫中受決。」(仏是の経を説きたまえる時、五百比丘僧、比丘尼、皆阿羅漢を得。六十優婆塞、三十優婆夷、皆須陀洹道を得。三十菩薩皆無所從生法樂を速得し、皆な当に是の婆羅劫中に於いて決を受く。)『道行般若経』 T8,p.451a.

288) 「是菩薩住中正、在阿惟越致地。心不可移動。十方終不能復轉其心、自有道地、終不疑無阿羅漢辟支仏。」(是菩薩中〔道〕正〔道〕に住し、阿惟越致地に在り。心移動すべからず。十方終に其心を復轉する能わず。自ら道地有り、終に疑わずに阿羅漢辟支仏〔心〕無し。)『道行般若経』 T8,p.565b.

仏告須菩提、所有凡夫地、声聞地、辟支仏地、如来地是諸地、於如中不壞不二不別。菩薩以是如入諸法実相、亦不分別是如²⁸⁹⁾。

仏、須菩提に告げたまわく、有る所の凡夫地、声聞地、辟支仏地、如来地なる是の諸地、如中に於いて不壞不二不別なり。菩薩、是の如き諸法実相に入るを以て、亦た是の如きを分別せず。

ここでは凡夫・声聞・辟支仏・如来と4つの地が説かれる。仏伝文学の流れを受け、大乘經典でも「地」という階位が改めて提唱されてきたことがわかる。

●『本業經』の十地 —本業十地—

初期の小品系般若には、十地のような大乘仏教の独自の修道論は見当たらない。これに対して初期華嚴系統に当たる『菩薩本業經』（以下『本業經』）では独自の十地が言われてくる。

この『本業經』とは、やがて十地思想として大成する『六十卷華嚴經』（以下『六十華嚴經』）の初期に当たるもので、支婁迦讖の『兜沙經』に次いで支謙が223年以降に訳出した經典である。『六十華嚴經』のうち最初期の六品を内容とし、まさに菩薩の修行道（仏の本業）を説いたものとされる²⁹⁰⁾。その十地は次のように説かれている。

諸族姓子、欲求仏者、有十地住。往古來今、皆由此成。衆祐所歎。是合無量。具陳演説。如仏所言。何等為十。第一發意。第二治地。第三応行。第四生貴。第五修成。第六行登。第七不退。第八童真。第九了生。第十補処²⁹¹⁾。

諸族の姓子、仏を欲し求めん者には十地の住有り。往古・來・今、皆此に由りて成ず。衆の祐なりて歎ずる所なり。是れ無量を合す。具さに陳べ演説せん。仏の言う所の如し。何等をか十と為す。第一は發意、第二は治地、第三は応行、第四は生貴、第五は修成、第六は行登、第七は不退、第八は童真、第九は了生、第十は補処なり。

この本業十地は先の『マハーヴァスツ』の本生十地との関連を、はやくは久野 [1930] から指摘されている²⁹²⁾。両者の共通点は十地の数とその名称にある。山田 [1959] は『本業經』は菩薩が仏に成る時、それは釈尊の生涯を念頭に置くため、仏伝の『マハーヴァスツ』から名称を形式として継承したと考察している。さらに単なる形式だけの関連ではなく、仏伝から大乘の修道論として換骨奪胎し、その背景として『般若經』があることを見ている。例えば山田 [1959] は、本生十地が初地をその困難さに敬して「難登 (durāroha)」と名づけたのに対して、本業十地では「發意」と菩薩の出發に初發心を掲げており、また第十地を本生十地では「灌頂 (abhiṣeka)」として釈尊の生涯を想定しているのに対して、本業十地では「補処」と名づけて仏陀と成ることを明確にしているとする。そのため本業

289) 『小品般若經』 T8,p.564a.

290) 山田 [1959] pp.238-239.

291) 『本業經』 T10,p.449c.

292) 久野 [1930] p.135.

の十地は仏伝の形式を借りつつも、大乘の菩薩道としてふさわしい在り方を提起したものと見ている²⁹³⁾。

それらの本業十地に関する指摘から、大乘仏教がその独自の修道論を仏伝から模索していたことが了解される。尚この本業十地はやがて新たな菩薩十地が十地経系統によって確立された時、十地の役割からその前の十住の位に下げられることになる²⁹⁴⁾。

本業十地・華嚴十住・本生十地 (*は地名の共通性)			
地	『本業経』の十地	『六十華嚴経』での十住	『マハーヴァスツ』の十地
1	発意*	初発心*	難登
2	治地*	治地*	結慢
3	応行*	修行*	百花莊嚴
4	生貴*	生貴*	明輝
5	修成	方便具足	広心
6	行登	正心	妙相具足
7	不退*	不退*	難勝
8	童心*	童真*	生誕因縁*
9	了生	法王子*	王子位*
10	補処	灌頂*	灌頂位*

▼1-4 般若經典に於ける十地 一般若十地—

先に小品系の修道論を見たが、般若經典は大品系になると小品系にはなかった大乘独自の修道論を提起してくる。

云何菩薩住十地中当知如仏。若菩薩摩訶薩具足六波羅蜜、四念処乃至十八不共法、一切種智具足満、断一切煩惱及習、是名菩薩摩訶薩住十地中当知如仏。須菩提、菩薩摩訶薩、住是十地中、以方便力故、行六波羅蜜、行四念処乃至十八不共法、過乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支仏地、菩薩地、過是九地住於仏地。是為菩薩十地²⁹⁵⁾。

云何が菩薩十地中に住せば当に仏の如くと知るべきか。若し菩薩摩訶薩六波羅蜜を具足し、四念処乃ち十八不共法に至るまで、一切種智の具足を満し、一切の煩惱及び習を断ずれば、是れを、菩薩摩訶薩の十地中に住し当に仏の如くと知るべし、と名づく。

293) 山田 [1959] pp.242-247.

294) 本業十地が華嚴十地の現れによって十地以前の十住に下げられた理由に関しては、華嚴十地の考案者たちが自らの十地を最高のものとして、それまでの本業十地を仏地から離してはるか下位に位置づけた、と考えられている。水野 [1953] p.322、宮本 [1954] p.277.

295) 『大品般若経』 T8,p.259c.

須菩提、菩薩摩訶薩、是十地中に住し、方便力を以ての故に、六波羅蜜を行じ、四念処乃至十八不共法を行じて、乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支仏地、菩薩地を過ぎ、是九地を過ぎて仏地に住す。是を菩薩十地と為す。

般若十地				
地	位名	内容（『智度論』 T25, p. 586a.）	アビダルマでの階位	区分け
1	乾慧地	智慧が未だ定で潤されていない	三賢	凡夫
2	性地	邪見を生ぜず定の水を得る	四善根	
3	八人地	聖者の位に入る十五刹那	見道（預流向）	声聞
4	見地	修道がはじまる	預流果	
5	薄地	煩惱が薄くなる	一來	
6	離欲地	欲界を離れる	不還	
7	已作地	解脱を獲得する	阿羅漢	
8	辟支仏地	因縁によって独覚となる	独覚	独覚
9	菩薩地	不共の菩薩十地	釈尊	菩薩
10	仏地	一切種智の具足		仏

この十地は本業十地とはまた異なる十地説である²⁹⁶⁾。しかも菩薩十地と言うも、実際には声聞と辟支仏の地が入っている。山田 [1959] に依れば第七地の「已作 (kṛtāvi)」という名称はニカーヤで阿羅漢の境地を示す「作すべきことの成されたる (katāvi)」に通じるとして、前七地がニカーヤの伝統に構想を得ていることを指摘している²⁹⁷⁾。また『智度論』の註釈も、地には声聞と菩薩の二者があることを指摘し、声聞に対しては初地を五停心觀の三賢と、二地を四善根、三位を見道に入る十五刹那、四地の見地が見道、五地が聖者の預流・一來、六地が不還、そして七地が阿羅漢とアビダルマの階位に基づいて解説している。このことも菩薩地に声聞地が含まれていることを示している²⁹⁸⁾。

このような地に関して、平川 [1989] は『智度論』をもとに、十地には共の十地と不共の十地との分類があることを述べている²⁹⁹⁾。それに基づけば、この般若の十地は菩薩のみならず、声聞や独覚の地まで含めており、三乗共通の共の十地とわかる。山田 [1959] はそのような共の十地となっていることに対して、菩薩の修道論を唱いながら声聞独覚を

296) 本業十地と般若十地とはどちらが早い、またどのような関連があるかについては山田 [1959] と荒牧 [1983] では意見が異なる。山田 [1959] は本業十地が先だとするのに対し、荒牧 [1983] は般若十地を先とする。山田 [1959] p.248、荒牧 [1983] p.105.

297) 山田 [1959] p.273、平川 [1989] pp.156-160.

298) 『智度論』 T25, pp.585c-586a.

299) 「地有二種。一者但菩薩地。二者共地。」(地に二種有り。一には但菩薩地なり。二には共地なり。『智度論』 T25, p.411a. 平川 [1989] p.179.

入れるのは疑問を感じるが、伝統仏教を外しては支持を得られなかったのではないかと、また『般若経』自身が声聞独覚を採り上げていることからの形式もあったのではないかと推測している³⁰⁰⁾。しかし声聞独覚の二乗より上位に菩薩地を置き、仏陀の一切智の獲得と煩惱とその習気までも断を菩薩の目標としていることは、大乘仏教に於ける新たな修道論を提唱しようとする動きが感じられる。

▼1-5 華嚴経にて大成された十地 —華嚴十地—

般若十地が共の十地であったのに対して、不共の十地、すなわち大乘独自の菩薩のみの修道論が立てられたのが十地経系統の十地説である。

●『漸備経』の十地

十地経系の最古訳は『漸備一切智徳経』（以下『漸備経』）であり、平川[1989]は、竺法護が297年に訳出したことから、インドでは200年前後には成立したのではないかと推測している³⁰¹⁾。そのため菩薩の修道論を立てた経典としては最後の登場となる。

過去菩薩、往古諸仏、由此慧地而得過度。当来現在亦復如是。諸仏子知、我向者云、菩薩之地為何謂也。諸菩薩学有十道地。因得成就無上正覚。去来今仏之所講説。初菩薩住名曰悦予、第二菩薩住名曰離垢、第三菩薩住名曰興光、第四菩薩住名曰暉曜、第五菩薩住名曰難勝、第六菩薩住名曰目見、第七菩薩住名曰玄妙、第八菩薩住名曰不動、第九菩薩住名曰善哉意、第十菩薩住名曰法雨。是諸菩薩十住道地也。我觀十方去来今仏、諸如来至真、無不講此十住之業³⁰²⁾。

過去の菩薩、往古の諸仏、此慧地に由りて過度を得。当来・現在も亦復是の如し。諸仏子知れ、我向かう者に云わん。菩薩の地は何を謂いて為すや。諸菩薩の学に十道地有り。因りて無上正覚の成就を得。去・来・今仏の講説する所なり。初の菩薩住は名づけて悦予と曰い、第二の菩薩住は名づけて離垢と曰い、第三の菩薩住は名づけて興光と曰い、第四の菩薩住は名づけて暉曜と曰い、第五の菩薩住は名づけて難勝と曰い、第六の菩薩住は名づけて目見と曰い、第七の菩薩住は名づけて玄妙と曰い、第八の菩薩住は名づけて不動と曰い、第九の菩薩住は名づけて善哉意と曰い、第十の菩薩住は名づけて法雨と曰う。是れ諸菩薩の十住道地なり。我れ十方の去・来・今仏を觀ずるに、諸の如来真に至りて、此の十住の業を講ぜざるなし。

この十地は『漸備経』の段階で完成されたと考えられ、その後418年に仏陀跋陀羅によって『六十華嚴経』が訳出された時には『漸備経』五卷は十地品として入れられている。そのためこの十地は通称華嚴十地と呼ばれる。

300) 山田 [1959] pp.274-277.

301) 平川 [1989] p.186.

302) 『漸備経』 T10,p.458c.

●『華嚴経』の十地

『華嚴経』での十地は次のように示される。

pramuditā ca nāma bodhisatvabhūmiḥ. vimalā ca nāma. prabhākarī ca nāma. arciṣmatī ca nāma. sudurjayā ca nāma. abhimukhī ca nāma. dūraṅgamā ca nāma. acalā ca nāma. sādhumatī ca nāma. dharmameghā ca nāma bodhisatvabhūmiḥ³⁰³⁾

〔第一は〕「大いなる喜び」という名の菩薩の地である。〔第二は〕「汚れのない」という名の、〔第三は〕「輝きの光」という名の、〔第四は〕「燃える」という名の、〔第五は〕「非常に打ち勝ち難い」という名の、〔第六は〕「面前」という名の、〔第七は〕「遠くに行く」という名の、〔第八は〕「動かない」という名の、〔第九は〕「善き理解」という名の、〔第十は〕「法の雲」という名の菩薩地である。

華嚴十地			
地	『漸備経』階位名	『六十華嚴経』階位名	内容
1	悦予住	歡喜地 (pramuditā)	誓願
2	離垢住	離垢地 (vimalā)	十善業
3	興光住	明地 (prabhākarī)	無常・苦・不淨
4	暉曜住	焰地 (arciṣmatī)	三十七道品
5	難勝住	難勝地 (sudurjayā)	四聖諦
6	目見住	現前地 (abhimukhī)	十二因縁
7	玄妙住	遠行地 (dūraṅgamā)	十波羅蜜
8	不動住	不動地 (acalā)	無生法忍
9	善哉意住	善慧地 (sādhumatī)	四無碍智
10	法雨住	法雲地 (dharmameghā)	灌頂

『漸備経』との地名と内容は、訳者の違いがあれどほぼ一貫することが山田 [1959] によって精緻に確認されている³⁰⁴⁾。また内容からは、主に六地までに伝統的な四聖諦や十二因縁等の修道を採用し、それより上位に大乘独自の十波羅蜜や無生法忍を説いていることがわかる。そして最後の十地の灌頂によって修道を成し果たし、仏陀の力を獲得したことを諸仏から認められるのである³⁰⁵⁾。そのためこの十地は仏に等しい地として次のよう

303) DB,pp.6-7.漢訳名は『六十華嚴経』T9,p.542c.

304) 山田 [1959] pp.279-290.

305) 「菩薩摩訶薩亦如是受職時、諸仏以智水灌是菩薩頂。名灌頂法王。具足仏十力故、墮在仏数。」(菩薩摩訶薩亦是の如き受職の時、諸仏、智水を以て是の菩薩の頂に灌ぐ。法王を灌頂すと名づく。仏十力を具足するが故に、仏数に墮在す。)『六十華嚴経』T9,p.572b.

にも語られる。

菩薩住十地、智慧善根、從初地乃至九地所不能及。菩薩住是地、得大智照明、隨順一切智故、其余智慧所不能壞。譬如大自在天王光明能令衆生身心清涼。一切生處衆生光明所不能及。菩薩摩訶薩亦如是。住法雲地、智慧光明、一切聲聞辟支仏所不能及。乃至九地菩薩亦不能及。是菩薩住是地中、能令無量衆生住一切智道³⁰⁶⁾。

菩薩十地に住せば、智慧善根、初地従り乃ち九地に至るまで及び能わざる所なり。菩薩是の〔第十〕地に住せば、大智の照明なるを得。一切智に隨順するが故に、其の余の智慧の壞す能わざる所なり。譬えば大自在天王の光明の能く衆生をして身心を清涼ならしむるが如し。一切生處の衆生の光明の及ぶ能わざる所なり。菩薩摩訶薩も亦是の如し。法雲地に住せば、智慧光明、一切の聲聞辟支仏の及ぶ能わざる所なり。乃ち九地に至る菩薩も亦及ぶ能わざる所なり。是の菩薩、是地中に住せば、能く無量衆生をして一切智の道に住せしむ。

一切智を獲得し聲聞獨覺を超えた存在となることは、まさしく仏陀と成ることである。そのためこの華嚴十地によって、それまでの伝統仏教から自らの課題を担って独立しようとした大乘仏教が、その課題にふさわしい修道論を大成したと言える。この一切智者である仏陀を目的とする十地思想に呼応して、唯識学派も所知障の課題を克服することになる。

◆ 2. 十地思想の実践に関して

▼ 2-1 龍樹と十地思想

釈尊の生涯をなぞった仏伝の十地から、様々な模索、変遷を経て大乘独自の華嚴十地にたどり着いた十地思想は、実際にはどのように当時の仏教徒に実践されていたのだろうか。

中観派の祖である龍樹が十地思想を把握していたことは『ラトナーヴァリー』によって知られる。

yathā śrāvakayāne 'ṣṭāv uktāḥ śrāvakabhūmayāḥ.
mahāyāne daśa tathā bodhisattvasya bhūmayāḥ³⁰⁷⁾.

声聞乘に於いて八つの声聞地が説かれるように、
そのように大乘に於いては十の菩薩に関する地が〔説かれる。〕

『ラトナーヴァリー』では第5章が菩薩行を主題にあつかっており、いま引いた40偈以降は一地から十地までその階名と内容が説かれ、自他共にこの菩薩地を進むことが誓われている³⁰⁸⁾。ただ『ラトナーヴァリー』は時の国王に対する仏教の勧めとして、偈を列ねた書簡形式で作成されているので、その性格上、十地に関しての龍樹の理解や具体的な

306) 『六十華嚴經』 T9,p.574bc.

307) Ra,p.146.

308) 瓜生津 [1965] pp.370-371.

修道論までは見えてこない³⁰⁹⁾。

それ以外で龍樹と十地思想との関連が見られるのは、鳩摩羅什が訳出した『智度論』や『十住毘婆沙論』である。鳩摩羅什は中国に於いて龍樹の思想をまとめて紹介した訳経僧である。そのため、訳出した著作が龍樹の真選かどうかは別にしても、少なくとも龍樹に関わる人々が十地思想を採り入れていたと推測することは可能だと思われる。

これに関連することとして、後代になると龍樹を初地の菩薩とする伝承が形成されている。船山〔2003〕によれば龍樹の初地に関する初出は『入楞伽經³¹⁰⁾』であり、これを菩提留支（流支）が訳出したのが513年と言われているので、インドでは遅くとも5世紀末頃には形成されたと見ている³¹¹⁾。そこからも龍樹自身の理解は不明としても、龍樹が十地思想を修道論としたという理解が広くあったことが窺われる。

▼2-2 唯識学派の修道論

中観学派の後に登場した唯識学派と十地思想はどうであろうか。唯識学派はすでに『瑜伽論』「菩薩地」から華嚴十地の説が見られるので、最初期から十地思想を採用していたとわかる³¹²⁾。十地説は他にも『解深密経』・『大乘莊嚴経論』・『撰大乘論』・『中辺分別論』等と主要な唯識文献に示されていることから、唯識学派が自らの修道論としていたことは明白である³¹³⁾。

清水〔1997〕に依れば、『瑜伽論』「声聞地」は伝統的な修道論を種姓の問題から三賢・四善根・四向四果と包括的に示す段階的な修道論を説き、それを「菩薩地」と比較すれば同様に種姓から究竟の仏位へと段階を経る枠組みをなしていることがわかると言う³¹⁴⁾。そのため唯識学派は「菩薩地」の修道論を伝統的なアビダルマの修道論を参考にして体系

309) 龍樹の主著である『中論』には十地思想は出ない。『中論』に関しては、三枝〔1997〕は龍樹が『中論』があつかうブツダ観に関連する単語の用例をまとめている。それによれば『中論』にはブツダ観が2種類あり、ニカーヤからのゴータマ・ブツダを指す場合と、ニカーヤ等に典拠を求められないブツダ観があり、むしろ龍樹がブツダという場合は後者の大乘のブツダだと言う。三枝〔1997〕はこれを生身と法身と区別する。三枝〔1997〕pp.326-337. このことから、龍樹は伝統仏教のように仏陀の偉大さを讃嘆するのみならず、それ以上の法身の仏陀に焦点をあてていることがわかる。そのため龍樹には所知障という課題は見当たらないが、伝統仏教とは異なる仏陀を課題としていたことがわかる。

310) 「於南大國中 有大徳比丘 名龍樹菩薩 能破有無見 為人説我法 大乘無上法 証得歡喜地 往生安樂國」(南大國中に於いて 大徳比丘有り。 龍樹菩薩と名づく 能く有無見を破し 人の為に我が法なる 大乘無上の法を説く 歡喜地を証得し 安樂國に往生す)『入楞伽經』T16,p.569a.

311) 船山〔2003〕p.133.ちなみに無著はインド・チベットでは三地、中国では初地とされ、世親は地前で、四善根の煖位であるとの玄奘からの法相宗の伝承を紹介している。

312) 『瑜伽論』T30,p.556b.

313) 『解深密経』T16,p.703b、『大乘莊嚴経論』T31,p.659a、『撰論』T31,145b、『中辺分別論』p.454c.

314) 清水〔1997〕pp.723-724.

立てていたことがわかる。その枠組みで唯識学派が独自の特徴となしたのが、声聞で四向四果であった階位を、唯識学派では菩薩十地に配当させたことである。

この唯識学派の修道論は『成論』で説かれる五位説がもっとも整理されている³¹⁵⁾。

何謂悟入唯識五位。一資糧位。謂修大乘順解脱分。二加行位。謂修大乘順決択分。三通達位。謂諸菩薩所住見道。四修習位。謂諸菩薩所住修道。五究竟位。謂住無上正等菩提³¹⁶⁾。

何らを唯識に悟入す五位と謂う。一に資糧位。大乘の順解脱分を修するを謂う。二に加行位。大乘の順決択分を修するを謂う。三に通達位。諸菩薩の住す所の見道を謂う。四に修習位。諸菩薩の住す所の修道を謂う。五に究竟位。無上正等菩提に住すを謂う。

五位説とは資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位の5つの階梯で示される修道論である。この五位説もその源流をアビダルマ文献に求めることができる³¹⁷⁾。アビダルマの修道論で有名な見道・修道の二道はもちろんのこと、『婆沙論』には加行道・無間道・解脱道・勝進道・向道の五道をもって得果に至ることが示され³¹⁸⁾、無著の『大乘阿毘達磨集論』では、資糧道・加行道・見道・修道・究竟道でアビダルマの修道論が示されている³¹⁹⁾。

当の『成論』自身が五位をアビダルマの階位と対応させて解説していることから、唯識学派は傍らに伝統的な修道論を置き、その上で自らの修道論を語っていることがわかる。これは修道という実践に関わる問題であるため、ことさら伝統仏教が主流の現実在即してこのような形式を説いたと考えられる。しかし内容に関しては伝統的な内容とは大きく異なり、正に唯識学派独自の修道内容を立てている³²⁰⁾。特に成仏を目的とする菩薩十地が通達位から修習位にわたって説かれ、同じく成仏を課題とする所知障の断もそこに於いて特に示される。

315) 『成論』と同じく唯識学派の修道論を五位で説くものとしては『大乘莊嚴經論』や『顕揚聖教論』がある。『大乘莊嚴經論』 T31,p.599ab. 『顕揚聖教論』 T31,p.536c.

316) 『成論』 T31,p.48b.

317) 山崎 [1957] pp.73-74.

318) 『婆沙論』 T27,4b.

319) 「云何道諦。謂由此道故、知苦断集証滅修道。是略說道諦相。道有五種。謂資糧道加行道見道修道究竟道。」(云何が道諦なる。謂く此道に由るが故に、苦を知り集を断じ滅を証し道を修む。是れを略して道諦の相と説く。道に五種有り。資糧道、加行道、見道、修道、究竟道と謂う。)『大乘阿毘達磨集論』 T31,48b.

320) 『三十頌安慧釈』も見道や修道、菩薩十地や波羅蜜の語が見られるので、『成論』同様な修道論が考えられていたことがわかる。ただし明確に五位を立てるほどは整えられていない。この問題に対して、『三十頌安慧釈』にも五位があると考察とした山口・野澤 [1953] がある。山口・野澤 [1953] pp.388-391,397-398.

『成論』の修道論は五位説でもって独自の内容が立てられるが、『中辺安慧復註』による修道論は三乗共通の修道論となっている。これが独自になるのは声聞乗が終わった後の菩薩地からである。山口 [1935] pp.300-314、p.306 注 2.

アビダルマ・『成論』・『中辺安慧復註』 修道階梯対応						
	アビダルマ	修道内容	『成論』	修道内容 (菩薩)	『中辺復註』	修道内容 (三乗共通)
種性					因位	
外凡夫	順解脱分 (三賢)	五停心観・ 四念住等	資糧位	福と智の資糧	加行位	四念処・四正 断・四神足
内凡夫	順決択分 (四善根)		加行位	唯識観		五根・五力
聖者	見道	四諦十六行 相観	通達位	真見道(無分 別智の獲得)	果位	七覚支
有学の聖者	修道		(廻心趣向する 不定種二乗)		有所作位	八聖道
阿羅漢	無学	無所作位				
菩薩 (十地)		殊勝位				
			修習位	相見道(後得 智の獲得)・ 十波羅蜜	上位	八聖道(無分 別智の獲得) ・十波羅蜜
仏陀			究竟位		無上位	

◆ 3. 『成論』に於ける所知障

▼ 3-1 『成論』とその課題

『成論』は唐の玄奘によって訳出された唯識論書である。しかしその訳出に関しては特異な事情がある。玄奘の弟子である基の『成唯識論掌中樞要』にはそれが次のように伝えられている。

玄奘は初め『唯識三十頌』に対する 10 人の論師の訳を渡来させ、それを各個に翻訳した。しかしそれを見た弟子の基が、複数の論があるとかえって唯識思想が中国に於いては理解されがたいと進言した。玄奘はそれを受け、自らが学習してきた護法を正義となし、10 人の論を編集して糅訳³²¹⁾したとされる³²²⁾。そのことは基の伝承だけでなく、現在 10 人の論書中唯一梵本が残っている『三十頌安慧釈』と比較しても、玄奘が『三十頌安慧釈』を確かに見て『成論』を訳出したことがわかる³²³⁾。

その『成論』の造論の意趣には『三十頌安慧釈』同様に二つの障りと二つの証果が述べ

321) 「糅」はまぜるの意。

322) 『成唯識論掌中樞要』T43,p.608c.

323) 富貴原 [1955] pp.13-14.

富貴原 [1955] は『三十頌安慧釈』を略論と見なし、そのために『成論』と逐一照合できないと考えている。

られている³²⁴⁾。

今造此論、為於二空有迷謬者生正解故。生解為斷二重障故。由我法執二障具生。若証二空彼障隨斷。斷障為得二勝果故。由斷続生煩惱障故証真解脫。由斷碍解所知障故得大菩提³²⁵⁾。

今此の論を造ることは、二空に於いて迷謬有る者に正解を生ぜしめんが為の故なり。解を生ぜしむるは二の重障を断ぜしめんが為の故なり。我法の執に由て二の障具さに生ず。若し二空を証せば彼の障も随いて断ず。障を断ぜしむるは二の勝果を得せしむる為の故なり。生を続する煩惱障を断ずるに由るが故に真解脫を証す。解を碍うる所知障を断ずるに由るが故に大菩提を得す。

さらにこの二障の課題性を『成論』では端的に次のように示す。

二乘但能断煩惱障、菩薩俱断³²⁶⁾。

二乘は但だ能く煩惱障のみを断じ、菩薩は俱に断ず。

煩惱障は二乗、即ち声聞独覚という伝統的課題であり、それに対する所知障は新しい菩薩の課題である。そもそも所知障はそれまでの伝統にはなかったため、唯識学派は折にふれて説明をする必要があった。『成論』ではこの所知障の特徴を次のようにも説いている。

法執俱意、於二乘等雖名不染、於諸菩薩亦名為染。障彼智故。由此亦名有覆無記。於二乘等説名無覆。不障彼智故³²⁷⁾。

法執（所知障）と俱なる意を、二乗等に於いては不染〔汚無知〕と名づくとも、諸菩薩に於いては亦た名づけて染と為す。彼れの智を障ずるが故に。此れに由て亦た有覆無記と名づく。二乗等に於いては説きて無覆と名づく。彼れの智を障ぜざるが故に。

このような、煩惱障とどう違うのか、何故声聞たちには言われなかったのかといった疑

324) Cf. 第1章.

325) 『成論』 T31,p.1a.

326) 『成論』 T31,p.48c.

327) 『成論』 T31,p.24c.

問とその応答は、『中辺安慧復註』でも同様に設けられている³²⁸⁾。

▼3-2 我執と法執

『三十頌』系統では『三十頌安慧釈』も『成論』も、煩惱障と所知障を我執と法執で押さえる³²⁹⁾。

由我法執二障具生³³⁰⁾。

我と法との執に由りて二の障具さに生ず。

これを『成唯識論述記』では次のように補足して説明する。

煩惱障品類衆多、我執為根生諸煩惱。若不執我無煩惱故。(中略)所知障中類亦非一。法

328) 「kiṃ śrāvakaṃpratyekabuddhānām akliṣṭam ajñānam nāsti. yasmāt teṣāṃ kleśāvaraṇam eva vyavasthāpyata iti. bhavatu, na tu tat āvaraṇam teṣāṃ. tasya vidyamānasya śrāvakaṃpratyekabuddhabodhiprāpteh. nanv ajñānam dukkhādisatyaviṣaye jñānotpattipratibandhakatvam eva śrāvakādīnām. tatas teṣāṃ api dvayāvaraṇam bhabet. tasmān na vaktavyam śrāvakādīnām hi kleśāvaraṇam eveti. nāitad evam. (中略) evam dukkhasatyādiviṣaya evājñānam avidyā kleśāś cocyate na tu viṣayāntare. viṣayāntare hy ajñānam eva. na cāvidyā nāiva kleśāḥ. tasmāt tasya jñeyājñānamātrapravṛttāv āvaraṇatvāj jñeyāvaraṇam ucyate. na hi kleśakarmajanmāny apy utpadyanta avidyāya iva.」((問い) 何故声聞独覚達に不染汚無知は無いのか。(答え) 彼等には煩惱障のみが立てられるから、と言われる。〔不染汚無知は〕有るがそれは彼等の障ではない。それが有りつつ声聞独覚は菩提を得るからである。(問い) [だが]「無知 (ajñāna)」は、苦等の諦の領域に於いて、声聞等の知 (jñāna) が生ずることを妨げるものでこそあるのではないか。その場合彼ら〔声聞等〕にも2つの障害があるだろう。そのため声聞等に煩惱障のみがあると言うべきではない。(答え) そのようなことは間違いである。(中略) そのように苦等の諦の領域に於いてだけ「無知」は愚痴とも煩惱とも言われるが、他の領域ではそうではない。何故なら他の領域の場合は「無知」でこそある。それで〔煩惱障のような〕愚痴でも煩惱でもない。そのためその〔不染汚無知〕に関しては、所知の知のみが起る時の障ということの故に所知障と言われる。何故なら〔所知障には〕煩惱と業と生も愚痴のように起らないからである。Mvt, pp.265-267.

329) 「pudgaladharmanairātmyāpratipādanam punaḥ kleśajñeyāvarṇaprahāṇārtaṃ. tathā hy ātmaḍṛṣṭiprabhavā rāgādayaḥ kleśāḥ. pudgalanairātmyāvabodhas ca satkāyadrsteh pratipakṣatvāt tat prahāṇāya pravartamānaḥ sarvakleśān prajahāti. dharmanairātmyajñānād api jñeyāvaraṇapratipakṣatvāt jñeyāvaraṇam prahīyate.」(さらに人法二無我の義を教えるのは、煩惱と所知の障を断ずるためである。何故ならその様な我見より貪等の諸煩惱が起る。そして人無我の義を覚知することが有身見の対治ということであるから、その〔有身見〕を断つために起るものが一切の煩惱を断つ。また法無我の義を知ることが所知障の対治となるから、所知障は〔法無我の義を知るとき〕断たれる。) Tbh,p.15.

330) 『成論』 T31,p.1a.

執為本余障得生³³¹⁾。

煩惱障の品類衆多なれど、我執を根と為して諸煩惱生ず。若し我を執ぜざれば煩惱無きが故に。(中略)所知障中の類も亦た一に非ざれども、法執を本と為して余障生ずるを得。

煩惱障は我執で、所知障とはそれに対する法執であると『三十頌』系は説明するが、さらに『成論』ではこの法執を説明する時に、法の実在を主張する外道の学派と並べて有部等のアビダルマ仏教をとりあげている。

余乗所執、離識実有色等諸法、如何非有。彼所執色不相応行。及諸無為。理非有故³³²⁾。
余乗(有部等)の執ずる所、識に離れて実に色等の諸法有りは、如何ぞ有に非ずや。
彼の執ずる所の色と不相応行と及び諸の無為とは、理有に非ざるが故に。

特にアビダルマ主流の有部に関しては、五位七十五法を心・心所法を除いて逐一上げ、その有を否定している³³³⁾。これは法執の問題に有部の説を重ね合わせたアビダルマ批判と捉えることができ、法執である所知障の問題は、これまで克服されてこなかった問題だと『成論』は告げている。

▼3-3 煩惱障と所知障との関係

二障は『成論』で見たように我執と法執、またそれは課題では伝統と独自、修道に於いては二乗と菩薩、といったように対として捉えられるが、単なる対ではないことが修道に於いては重要なこととなる。

『成論』は修道論を始めるにあたって、改めて克服すべき二障を次のように押さえ直している。

煩惱障者、謂執遍計所執実我薩迦耶見而為上首、百二十八根本煩惱、及彼等流諸隨煩惱。此皆擾惱有情身心、能障涅槃名煩惱障。

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³³⁴⁾。

煩惱障とは、謂く、遍計所執の実我を執する薩迦耶見をして上首と為す、百二十八の根本煩惱と、及び彼の等流の諸の隨煩惱なり。此れ皆な有情の身心を擾惱し、能く涅槃を障うるを煩惱障と名づく、と。

所知障とは、謂く、遍計所執の実法を執する薩迦耶見をして上首と為す、見疑無明愛恚慢等なり。所知の境の顛倒無き性を覆い能く菩提を障うるを所知障と名づく、と。

331) 『成唯識論述記』 T43,p.235a.

332) 『成論』 T31,p.4a.

333) 心・心所を除くのは唯識学派が心の有を認めるからである。

334) 『成論』 T31,p.48c.

これを見ると煩悩障と所知障の内容がほぼ同じに捉えられている。二障は共に同一の煩悩に依拠すると説くこの定義は、煩悩障とは別に立てられたはずの所知障を考えるに於いて、いささか困惑する内容である。しかしこのように抛り所が同じと説かれるのには理由がある。

補特伽羅我見起位、彼法我見亦必現前。我執必依法執而起。如夜迷机等方謂人等故³³⁵⁾。

補特伽羅我見（我執・煩悩障）の起る位には、彼の法我見（法執・所知障）も亦た必ず現前す。我執は必ず法執に依りて起る。夜に迷いて机等を方に人等と謂うが如くが故なり。

煩悩障である我執は必ず所知障である法執を抛り所とする。夜に枝のない木（机）を見て人だと驚く、そのような驚きには先ず人という存在の实在を信ずる我執がある。しかし、そもそも木を人と間違えた、その木の实在を信じている法執が根底にあるからこそ我執が起るのである。そのような喩えでもって二障の関係がここでは説かれている。そのため先の二障の定義の後にも次のような説明がなされている。

煩悩障中此障必有。彼定用此為所依故。体雖無異而用有別³³⁶⁾。

煩悩障中には此の〔所知〕障必ず有り。彼れ（煩悩障）定んで此れ（所知障）を用い所依と為すが故に。体異り無しと雖も而して用に別あり。

これらから理解されることは、課題としては煩悩障と所知障は明確に異なるが、その克服に関しては同体と見なして分けないということである。これが修道論に於ける二障の関係である。

◆ 4, 二障の克服と修道階梯

▼ 4-1 五位の次第

二障を分けない修道論は具体的にはどのように進んでいくのか。先にも述べたように唯識学派の修道論は五位説がもっとも簡潔に整理されている。

云何漸次悟入唯識。謂諸菩薩於識相性資糧位中能深信解。在加行位能漸伏除所取能取引發真見。在通達位如實通達。修習位中如所見理數數修習伏斷余障。至究竟位出障円明³³⁷⁾。

云何が漸次に唯識に悟入する。謂く諸菩薩は識の相と性とに於いて、①資糧位中に能く深く〔唯識を〕信解す。②加行位に在りて能く漸く所取と能取とを伏除し真見を引發せしむ。③通達位に在りて如実に通達す。④修習位中には見ざる所の理の如く數數修習し余障を伏斷す。⑤究竟位に至りて障を出て円かに明かとなる。

335) 『成論』 T31,p.24b.

336) 『成論』 T31,p.48c.

337) 『成論』 T31,p.48b.

先ず①資糧位であり、ここでは仏道の資糧を集め心を錬磨することがその内容となっている。これはアビダルマの階梯では順解脱分にあたると説かれる³³⁸⁾。

続いて②加行位である。ここで所取と能取とを克服し始めると説かれる。所取とは我々の心が認識をなす時の対象を指し、能取とはまさにその対象を取ろうとする認識主体である心を指す。これは我々の認識活動が常に所取と能取という2つに別れた形でなされていることを指示している。このような対象と主体が2つに別れている認識を、大乘仏教では分別として、はやくも般若思想から問題として指摘している。そのため分別する認識を克服して無分別なる認識、つまり無分別智の獲得のための修道がこの加行位の内容である。またこの位は順決択分にあたると言う。

この分別の克服が我執・法執の問題であることはいうまでもない。そのため分別の克服がそのまま二障の克服という内容をもっている。ここに先に見たように、二障が分けられずに修道論で言われている意義がある³³⁹⁾。

▼4-2 分別の克服と二障

所取と能取の克服、すなわち法執と我執、所知障と煩惱障の克服は、分別の克服という形でなされる。だが『成論』では二障を克服するにあたって、さらに二障の内実を分別起と俱生起の区別をなす³⁴⁰⁾。分別起とは成長する中で身についた後天的な分別といわれる。そのため分別起の二障は比較的克服が容易いとされる。それに対して俱生起とは生まれながらにして身につけている先天的な分別であり、これは克服するのが非常に難しいとされる。そのため五位ではそれぞれの階位で分別起と俱生起がどこまで克服されたのかを確認していくことになる。

このうち分別起に関しては、はやくも加行位の段階で二障とも断じられ、通達位、いわゆる見道に入ると無分別智が獲得される。

然此見道略説有二。一真見道。謂即所説無分別智。実証二空所顯真理。実断二障分別随眠³⁴¹⁾。

然るに此の見道（通達位）を略して説かば二有り。一には真見道。謂く、即ち説く所の無分別智なり。実に二空の顕す所の真理を証し、実に二障の分別の随眠を断ず、と。

338) Cf.第5章 2-2. 『成論』 T31,p.48b.

339) 『中辺安慧復註』も無分別智の獲得のため、煩惱障と所知障を一緒にあつかっている。
「kimartham idaṃ śāstram praṇītaṃ. buddhānāṃ bhagavatāṃ samyagnirvikalpajñānotpādanārtham. dharmanāirātmyadeśanatayā nirvikalpajñānotpādāt. tadabhyāsāc ca niḥśeṣasavāsānākleśajñeyāvaraṇaprahāṇam avāpyate.」(何のためにこの論は作られたのか。諸仏世尊たちの正無分別智を生起させるためである。法無我の説示によって無分別智の生起があるから。そしてその修習から、残余のない習気を有した煩惱と所知の障の断が獲得される。) Mvt,p.5.

340) 『成論』 T31,p.2a,6c.

341) 『成論』 T31,p.50a.

ここに当初の課題は無分別智の獲得によってひとまず完了したのである。しかし唯識学派の修道論ではさら俱生起の二障を克服するための修習位がこの後に続く。そのため当初立てられた分別の克服は唯識学派に於ける修道論の全目的ではなく、獲得した無分別智をもってさらに先に進むのである。つまり唯識学派の修道論は二段構えの構造をとっていると言える。それを修習位の始まりとして次のように述べる。

菩薩従前見道起已、為断余障証得転依。復数修習無分別智。此智遠離所取能取³⁴²⁾。

菩薩、前の見道（通達位）従り起ち已りて、〔修習位にて〕余障を断じ転依を証得せんが為に、復た数しば無分別智を修習す。此の智は所取と能取とを遠離せり。

無分別智の獲得がそのまま二障の克服とはならず、二障を完全に克服するために無分別智がさらに修習されていくのが唯識学派の修道論である。

二障の克服次第と分別の有無					
	煩惱障		所知障		分別
	分別起	俱生起	分別起	俱生起	
資糧位	△	○	△	○	○
加行位	×	○	×	○	△
通達位	×	○	×	○	×
修習位	×	(○)	×	△	×
究竟位	×	×	×	×	×

○存在 △克服中 ×克服

▼4-3 修道位に於ける障の変化

『成論』では、無分別智を獲得したといっても克服されたのは分別起のみで、未だ俱生起の二障は残ったままとする。それは無分別智自体が未完成だとして、当初より一貫して我執・法執の問題が続いていると言えなくもない。しかし修習位に於いてはそれまでとはかわり、二障を一緒には問題としなくなる。このことは修習位に於ける煩惱障のあつかいが変わるからである。

故説菩薩得現觀已、復於十地修道位中唯修永滅所知障道、留煩惱障助願受生。非如二乘速趣円寂。故修道位不断煩惱。将成仏時方頓断故³⁴³⁾。

故に説けり。菩薩現觀を得已りて、復た十地の修道位中に於いて唯だ永く所知障を滅

342) 『成論』 T31,p.50c.

343) 『成論』 T31,p.52c.

する道を修すのみにして、煩惱障を留めて願を助けて生を受く。二乗の速かに円寂に趣くが如きに非ず。故に修道位には煩惱を断ぜず。将に成仏の時に方に頓に断ずるが故に、と。

修習位に於いてはそれまでのように煩惱障は克服すべき課題ではなくなり、むしろ衆生利益のために流転輪廻する力と活用されてくる。これが断たれるのは最後の最後である究竟位で仏果に入る瞬間である。そのため煩惱障は課題として残りつつも故意に克服をしない。これは二乗が煩惱障を一貫して克服していく道とは全く異なった修道論である。そのため修習位の課題は所知障のみとなる。これによって今まで所取の法執として、つまり分別の問題で捉えられてきた所知障が、煩惱障から分かれて、独自の克服内容をもつ課題として再度登場してきたといえる。この所知障が順次に克服されていくのが修習位の菩薩十地である。

◆ 5. 菩薩十地に於ける所知障

▼ 5-1 菩薩十地の課題

では所知障は修習位でどのように克服されていくのか。修習位では次のような克服過程が示される。

云何証得二種転依。謂十地中、修十勝行、断十重障、証十真如、二種転依由斯証得³⁴⁴⁾。

云何が二種の転依を証得す。謂く、十地の中に、十勝行を修し、十重障を断じ、十真如を証して、二種の転依を斯れに由つて証得す、と。

二種の転依とは煩惱障と所知障とを転じて涅槃と菩提を獲得することである。つまり煩惱障と所知障の完全な克服を意味する。これは成仏と同義であるが、先ほど確認したように煩惱障に関しては当面は問題とならず、所知障のみが克服課題とされる。その時の階梯となるのが菩薩の十地である。

十地では十勝行・十重障・十真如として十地にそれぞれを配当させる。このうち十勝行とは行としての十波羅蜜のことであり、十重障とは各菩薩地の克服内容であり、十真如とは証する果としての真如である。このうち特に注目すべきは十重障の項目である。ここに所知障の克服内容が示されている。

344) 『成論』 T31,p.53b.

菩薩十地の4内容				
	十地名	十勝行	十障	十真如
初地	極喜地	施波羅蜜	異生性障	遍行真如
二地	離垢地	戒波羅蜜	邪行障	最勝真如
三地	発光地	忍波羅蜜	闇鈍障	勝流真如
四地	焰慧地	精進波羅蜜	微細煩惱現行障	無撰受真如
五地	極難勝地	静慮波羅蜜	於下乘般涅槃障	類無別真如
六地	現前地	般若波羅蜜	麤相現行障	無染淨真如
七地	遠行地	方便善巧波羅蜜	細相現行障	法無別真如
八地	不動地	願波羅蜜	無相中作加行障	不増減真如 (相土自在所依真如)
九地	善慧地	力波羅蜜	利他中不欲行障	智自在所依真如
十地	法雲地	智波羅蜜	諸法未得自在障	業自在等所依真如

▼5-2 諸論に於ける十重障

唯識学派が修道を菩薩十地で説明し、そこに所知障の断に相当する十重障を配当させるのは『解深密経』とそれを引く『瑜伽論』「撰決択分」にまず見られる³⁴⁵⁾。これら2つは各地の克服すべき愚痴を22項目あげている。各地に2項目ずつあるが、最終の仏地に入る段階での愚痴を合わせて22となる。最後の愚痴は所知障と煩惱障の完全な断滅を意味するので、22番目は煩惱障となる。『成論』では十重障の説明の最後にある³⁴⁶⁾。

次にこの22愚痴が世親の『十地経論』によって十障となる³⁴⁷⁾。大南〔1982a〕はそもそもの『十地経』には十障はなく、それ以外の論書にも見当たらないので、『解深密経』と『瑜伽論』の二十二愚痴から世親が考案したのではないかと推測している³⁴⁸⁾。そのため『十地経論』以外には、真諦と玄奘の翻訳それぞれの『撰論世親釈』³⁴⁹⁾に十障が述べられている³⁵⁰⁾。

345) 『解深密経』 T16,p.704bc、『瑜伽論』 T30,p.730ab.

346) 『成論』 T31,p.53c.

347) 『十地経論』 T26,p.127a.

348) 大南〔1982a〕 pp.170-175.

349) 『撰論世親釈』 T31,pp.357c-358c、『撰論世親釈真諦』 T31,pp.221b-222a.

350) 『撰大乘論』本文には菩薩十地の修道と克服内容に十種無明があることは述べられるが、逐一には説かれない。そのため十重障を世親と無著のどちらが考案したのか、それとも文献には残っていないがそれ以前から説かれていたのか、等々の問題もある。『撰大乘論』 T31,p.145bc。『中辺安慧復註』で菩薩十地が述べられているのは第2障品である。しかし山口〔1935〕が指摘しているように十地に不染汚無知があることは述べているが、十重障のような説明はされていない。山口〔1935〕 pp.148-158、p.158注1.

十重障・二十二愚痴の諸本対応						
	十重障（十無明）				二十二愚痴	
	『十地経論』	『撰論世親釈』 （真諦訳）	『撰論世親釈』 （玄奘訳）	『成論』	『解深密経』	『成論』
初地	凡夫我相障	凡夫性無明	異生性	異生性障	1, 執著補特伽羅及法愚痴 2, 惡趣雜染愚痴	1, 執着我法愚 2, 惡趣雜染愚
二地	邪行於衆生身等障	依身業等於諸衆生起邪行無明	於諸有情身等邪行	邪行障	3, 微細誤犯愚痴 4, 種種業趣愚痴	3, 微細誤犯愚 4, 種種業趣愚
三地	闇相於聞思修等諸法忘障	心遲苦無明 聞思修忘失無明	遲鈍性於聞思修而有忘失	闇鈍障	5, 欲貪愚痴 6, 円満聞持陀羅尼愚痴	5, 欲貪愚 6, 円満聞持陀羅尼愚
四地	解法慢障	微細煩惱行共生身見等無明	微細煩惱現行	微細煩惱現行障	7, 等至愛愚痴 8, 法愛愚痴	7, 等至愛愚 8, 法愛愚
五地	身淨我慢障	於下乘般涅槃無明	於下乘般涅槃	於下乘般涅槃障	9, 一向作意棄背生死愚痴 10, 一向作意趣向涅槃愚痴	9, 純作意背生死愚 10, 純作意向涅槃愚
六地	微煩惱習障	麁相行無明	麁相現行	麁相現行障	11, 現前觀察諸行流轉愚痴 12, 相多現行愚痴	11, 現觀察行流轉愚 12, 相多現行愚
七地	細相習障	微細相行無明	細相現行	細相現行障	13, 微細相現行愚痴 14, 一向無相作意方便愚痴	13, 微細相現行愚 14, 純作意求無相愚
八地	於無相有行障	於無相作功用心無明	於無相作行	無相中作加行障	15, 於無相作功用愚痴 16, 於相自在愚痴	15, 於無相作功用愚 16, 於相自在愚
九地	不能善利益衆生障	於衆生利益事不由功用無明	於饒益有情事不作行	利他中不欲行障	17, 於無量說法無量法句文字後後慧弁陀羅尼自在愚痴 18, 弁才自在愚痴	17, 於無量所說法無量名句字後後慧弁陀羅尼自在愚 18, 弁才自在愚
十地	於諸法中不得自在障	於衆法中不得自在無明	於諸法中未得自在	於諸法中未得自在障	19, 大神通愚痴 20, 悟入微細秘密愚痴	19, 大神通愚 20, 悟入微細秘密愚
仏地					21, 於一切所知境界極微細着愚痴 (22, 極微細碍愚痴)	21, 於一切所知境界極微細着愚 (22, 極微細碍愚)

▼5-3 十重障とその内容

所知障の克服としての十重障は『成論』に於いては各地ごとに提起される。例えば第五地では次のように述べられている。

五於下乘般涅槃障。謂所知障中俱生一分、令厭生死樂趣涅槃、同下二乘厭苦欣滅。彼障五地無差別道。入五地時便能永斷。由斯五地説斷二愚及彼僂重。一純作意背生死愚。即是此中厭生死者。二純作意向涅槃愚。即是此中樂涅槃者³⁵¹⁾。

五〔地〕には①下乘に於いて般涅槃せしむる障なり。所知障中の俱生の一分にして、②生死を厭い楽つて涅槃に趣くこと、下の二乗の苦を厭い滅を欣うに同じくせしめるを謂う。③彼の五地の無差別道を障うる。五地に入る時便ち能く永断す。斯れに由つて五地に二愚と及び彼の僂重とを断を説く。④一には純らに作意して生死に背く愚なり。即ち是れ此の中の生死を厭う者なり。二には純らに作意して涅槃に向かう愚なり。即ち是れ此の中の涅槃を樂う者なり。

この提起の仕方はほぼ十地にわたって定型となっている。先ず①障名を出し、次に②入地の障害内容、③障害対象、④障害の原因を二愚として出す。これらが俱生起の所知障の一部であることが、最初のことわりでわかる。それを整理し、さらにそこから所知障の所知内容と考えられる事柄を取り出せば次のようになる。

351) 『成論』 T31,p.53b.

十重障の内容考察					
	障名	入地の障害内容	障害対象	障害の原因（二愚）	所知と考えられる内容
初地	異生性障（異生性ある障）	凡夫であること	聖者性	我法の分別と、それからの悪趣業果	無分別智（無漏聖者性）
二地	邪行障（邪行ある障）	邪行をなすこと	淨戒	微細なる誤りとそれにより犯す業	邪行なき淨戒の智
三地	闇鈍障（闇鈍ある障）	所聞の聞思修を忘れること	定と総持とそれによる三慧	定と修慧を障える欲貪と総持と聞慧を障える愚	定と総持と三慧
四地	微細煩惱現行障（微細なる煩惱現行せしむる障）	微細な我見を生ずること	菩提分法	菩提分法よりの禪定と教法への愛着	無我の智の徹底
五地	於下乗般涅槃障（下乗に於いて般涅槃せしむる障）	生死を厭い二乗のように涅槃を願うこと	無差別道	生死を厭い、涅槃を願う愚	生死と涅槃の差別なき智
六地	麁相現行障（麁相を現行せしむる障）	苦集を染、滅道を淨と執じて現行すること	無染淨道	流転を染とし還滅を淨とする相を現行する愚	染と淨の差別なき無相の智
七地	細相現行障（細相を現行せしむる障）	未だ染と淨との細相を執じて現行すること	妙無相道	流転を染とし還滅を淨とする相を未だ現行する愚	染淨無二なる無相智の徹底
八地	無相中作加行障（無相中に加行を作さしむる障）	無相觀を自然に起せないこと	無功用道（二自在）	自在に無相觀に入れず、相（金銀等の色）・土の現行の自在を得られない愚	自在に無相觀に入る智（自利）
九地	利他中不欲行障（利他の中に行を欲せざらしむる障）	衆生利益を欲しないこと	四無碍解（法・義・詞・弁無碍解）	衆生のための法を總持できず、説法に自在でない愚	衆生を自在に利益する四無碍解の智（利他）
十地	於諸法中未得自在障（諸法中に於いて未だ自在を得ざらしむる障）	諸法中に自在でないこと	真如の智と陀羅尼門・三摩地門の諸功德と神通	神通なる業と真如に関する諸功德を得られない愚	真如に基づき神通なる業をなす智

これらを再度十地の地名、勤める十波羅蜜、証する十真如と対応させて各地の所知内容を確かめていきたい³⁵²⁾。

●初地(極喜地・施波羅蜜・異生性障・遍行真如)

菩薩が初地に入る時には無漏・無分別智の獲得が課題となる。有漏異生性から無漏聖者性に入ることから、歡喜の念が極まるためこの地名が名づけられる。行としては無量の行を修めるため布施をもって本行とされる³⁵³⁾。無分別の在り方は諸行に遍満しているため遍行真如の証を得るとされる。所知としては無分別智が考えられる。

ここではまだ十地に入るという課題のため俱生起ではなく分別起の二障が伴っている。だが、これ以降の二地よりは煩悩障は問題とされなくなり、所知障のみが十地の課題となる。

●二地(離垢地・戒波羅蜜・邪行障・最勝真如)

二地は邪行から離れることが課題となる。それは戒を障うる所知障の克服と言われる。そのため離垢の地名と戒の行が示される。この地で具する戒は最勝であるため最勝真如の名が冠される。所知としては持戒の徹底が考えられる。

●三地(発光地・忍波羅蜜・闇鈍障・勝流真如)

三地は勝れた禅定と殊勝の教法の総持とそれによって発る三慧が課題となる。三慧が光を発することから地名が名づけられる。忍耐強く行ずることから忍辱を本として行がなされる。ここで獲得する教法は真如より流出した勝れたものであるため勝流真如の名が証として冠せられる。所知としては定と教法と三慧が考えられるが、特に大乘の教法の獲得が三慧として言われていると思われる。

●四地(焰慧地・精進波羅蜜・微細煩惱現行障・無摂受真如)

四地は無漏の菩提分法に住することが課題となる。この無漏なる菩提分法を障うるものが所知障だと言われている。菩提分法とは三十七道品とも呼ばれる四念処や四正勤等である。この地ではその菩提分法を修することによって生じてくる、自らに対する微細な仏道に於ける執着心を断じる。そのため無漏の菩提分法と注意されている。これによってますます智慧の焰が盛んになることから地名が名づけられる。ここでは精進を本として行がなされる。執着から離れることから無摂受の名が真如の名として冠せられる。所知としては菩提分法に於ける自らの執着を克服することから、無我の智の徹底が考えられる。

●五地(極難勝地・静慮波羅蜜・於下乘般涅槃障・類無別真如)

五地は生死と涅槃に関する厭と欣が課題となる。五地ではそれまで勝義諦と世俗諦の智が別々に生起していたが、ここに来て結び合わされる。そのことが極めて困難なことから地名が名づけられる。ここでは静慮を本として行がなされる。障害名にある下乗とは菩薩乗の下に置かれた二乗を指す。二乗のように生死を厭い、涅槃を欣う差別心が菩薩の障害

352) 十重障に関する『成論』の読解は副論 2-4.

353) 深浦 [1954] p.709.

十地と十勝行、即ち十波羅蜜との関係については、十重障とは異なって地との逐一の対応関係を説いてはいない。深浦 [1954] の解説も地との対応はほとんど示してはいない。『成論』自身も次のように述べている。「十於十地雖、実皆修而随相増地地修一。」(十〔波羅蜜〕の十地に於いて実に皆な修すと雖も、而して相の増すに随いて地地に一を修す。)『成論』T31,p.52b.

として言われている。これを克服することから類の無別を冠した真如が目的とされる。それらより所知としては生死と涅槃との差別を克服することが考えられる。

●六地(現前地・般若波羅蜜・僿相現行障・無染淨真如)

六地は染と淨との無分別智の獲得が課題となる。この無分別智を現前することから地名が名づけられる。ここでは般若を本として行がなされる。障害名の僿相とは四諦に於いて苦集に染、滅道に淨が僿相としてあると執着することを指している。その仏道に於ける執着を克服するため無染淨の名が冠せられた証を獲得する。そのため所知としては仏道に於ける染と淨との差別無き智が考えられる。

●七地(遠行地・方便善巧波羅蜜・細相現行障・法無別真如)

七地は六地の仏道に於ける無分別の課題をさらに徹底することになる。世間と二乗から遠く離れることから地名が名づけられる。ここでは方便善巧を本として行がなされる。先には僿い染淨の分別を克服したが、未だ細かい分別が残っているため染淨の分別なき無相観を習得す。これを成し遂げたとして法無分別の名が冠せられた証を獲得する。所知としては先の六地に続いての染と淨との差別無き智の徹底が考えられる。

●八地(不動地・願波羅蜜・無相中作加行障・不増減真如)

八地は無相観への自在性が課題となる。有相と功用の煩惱にもはや動じないことから地名が名づけられる。ここでは願を本として行がなされる。ここで問題となる無相観の自在性とは、これまでの七地に関しての有相と無相の観察に関しての総括を意味している。すなわちこれまでの地を前五地と六地と七地とに分け、前五地は有相観が多く、無相観が少ない状態。続く六地では無相観が多くなるが未だ有相観が出てしまう。七地になるともっぱら無相観となるが、それでもまだ加行を作してしまうため純一の無漏相続とはならない。そのためこの八地で無相観への自在性を獲得することにより無分別智の完成に至ろうとするのである。そのことによって染なるものも淨なるものも決して増減しないという智を獲得することから不増減の名が冠せられた証を獲得する。ここでの真如は別名として相土自在所依真如が冠せられている。これは衆生教化のために自在に金銀等の相と国土とを現ずることに自在であるとする。所知としては無相観への自在性が考えられ、次の九地の内容との対応から自利の面を現すと理解されている³⁵⁴⁾。

●九地(善慧地・力波羅蜜・利他中不欲行障・智自在所依真如)

九地は説法の自在性が課題となる。ここで獲得されるものは四無碍解である。これは法無碍・義無碍・詞無碍・弁無碍の4つであり、広く伝統仏教から説かれていた説法に関する能力である³⁵⁵⁾。これによって教法に於いて自らも滞ることなく、他者へも自在に伝達

354) 深浦 [1954] p.713.

355) 「問四無碍解自性是何。答自性是慧。云何知然如品類足説。法無碍解云何。謂於名句文身不退転智。義無碍解云何。謂於勝義不退転智。詞無碍解云何。謂於言詞不退転智。弁無碍解云何。謂於無滞応理説。及自在定慧中不退転智。」(問う。四無碍解の自性はれ何ん。答う。自性は是れ慧なり。云何が知る。然るに品類足〔論〕の説くが如し。法無碍解は云何。名句文身に於いて不退転の智を謂う。義無碍解は云何。勝義に於いて不退転の智を謂う。詞無碍解は云何。言詞に於いて不退転の智を謂う。弁無碍解は云何。滞無き理に於いて説き、及び自在の定慧の中に於いて不退転の智を謂う。)『婆沙論』 T27,p.904a、『品類足論』 T26,712b.

できる智を獲得する。そのため善く法を説く智があることから地名が名づけられる。ここでは力を本として行がなされる。障害としてあるのは他者への説法を意欲させないことで、先の無相観の自利と対応して利他を示すとされる。獲得する証も四無碍解の自在なる智から冠されている。そのため所知としては四無碍解の智が考えられる。

●十地(法雲地・智波羅蜜・諸法未得自在障・業自在等所依真如)

十地は仏地に入る手前であり、そのためあらゆる諸法に関する自在が課題となる。ここでは智を本として行がなされる。仏法の雲があたかも衆生を覆い、慈愛の雨を降らす喩えをもって地名が名づけられる。一切諸法に関して完全な自在性を獲得することが障害と証名から理解でき、真如の智よりの神通が問題とされている。そのため所知としては真如に基づく神通等の仏陀と等しい業が考えられるが、これは仏陀の一切智性の獲得であると思われる。

この十地まで到達した菩薩は、最後に微細な所知障と、衆生済度のために故意に残しておいた煩惱障を完全に克服することによって究竟位、すなわち仏陀と成る。

▼5-4 究竟位

菩薩十地の次第では俱生の所知障が様々な内容を以て語られていることがわかる。それを一貫して説明することは難しいが、その特徴としては菩薩が仏道を歩む中で起こってきた染や浄への執着や、利他への猶予といった問題を無分別智を研磨することによって克服していく点があげられる。それは二乗を超えて仏陀と成るために、無分別智という大乘の課題を克服しつつ、そこからさらに仏陀にふさわしい智を磨こうとする唯識学派の試みが読み取れる。

唯識学派の究極の目的、すなわち究竟位の仏陀を『三十頌』の最後を飾る三十偈は次のように述べる。

五究竟位。謂住無上正等菩提、出障円明、能尽未来化有情類。其相云何。

此即無漏界 不思議善常

安樂解脱身 大牟尼名法³⁵⁶⁾

五は究竟位なり。謂く、無上正等菩提に住し、障を出で円明にして、能く未来尽きるまで有情の類を化したまう。其相は云何。

此れは即ち無漏界なり 不思議なり善なり常なり

安樂なり解脱身なり 大牟尼なる法と名づく

この菩薩の究竟位に関して「大牟尼なる法」という言葉が出ている。これこそ唯識学派

356) 『三十論頌』 T31,p.61b.

「sa evānāsravo dhātur acintyaḥ kuśalo dhruvaḥ. sukho vimuktikāyo 'sau dharmākhyo 'yam Mahāmuneḥ.」(それは正に無漏で、界で、不思議で、善で、常であり、楽であり、解脱身であり、それは大いなるムニの法と名づけられる。) Tbh,p.14,43.

「anāsravo dhātur」は漢訳で無漏界と訳されるが、山口・野澤 [1953] の指示に従い合成せずに訳した。山口・野澤 [1953] p.407 注 1.

が目指した釈迦牟尼仏陀を指している。『成論』では「大牟尼」を次のように解説している。

二乗所得二転依果唯永遠離煩惱障縛、無殊勝法故但名解脱身。大覺世尊成就無上寂黙法故名大牟尼。此牟尼尊所得二果永離二障亦名法身³⁵⁷⁾。

二乗の得る所の二転依の果は唯だ永く煩惱障の縛を遠離するのみにして、殊勝の法無きが故に但だ解脱身とのみ名づく。大覺世尊は無上寂黙の法を成就したまうが故に大牟尼と名づく。此の牟尼尊の得たまう所の二果、永く二障を離れたれば亦た法身と名づく。

ここの説明は『三十頌安慧釈』の方が丁寧であるため重ねて見る。

sā punar āśrayaparāvṛttiḥ śrāvakādigatadauṣṭhulyahānitaś ca prāpyate. yad āha. vimuktikāya iti. bodhisattvagatadauṣṭhulyahānitaś ca prāpyate. yad āha. dharmākhyo 'yaṃ³⁵⁸⁾ mahāmuner iti. dvidhā³⁵⁹⁾ āvaraṇahānibhedena³⁶⁰⁾ sottarā niruttarā ca āśrayaparāvṛttir uktā. atra gāthā.

jñeyam ādānavijñānaṃ dvayāvaraṇa-lakṣaṇaṃ.

sarvabījaṃ kleśabījaṃ bandhas tatra dvayor dvayoḥ.

iti. dvayor iti³⁶¹⁾ śrāvaka-bodhisattvayoḥ. ādyasya kleśabījaṃ itarasya dvayāvaraṇabījaṃ. tadudghātāt sarvajñatāvāptir bhavati. (中略)

kleśāvaraṇaprahāṇāt śrāvakāṇaṃ vimuktikāyaḥ. sa evāśrayaparāvṛttilakṣaṇo dharmakāyo³⁶²⁾ 'py ucyate mahāmuneḥ.³⁶³⁾ bhūmipāramitādibhāvanayā kleśajñeyāvaraṇaprahāṇāt. āśrayaparāvṛttisamudāgamāś ca³⁶⁴⁾ mahāmuner dharmakāya ity ucyate. saṃsārāparityāgāt³⁶⁵⁾ tad³⁶⁶⁾ anupasaṃkleśatvāt sarvadharmavibhutvalābhataś ca dharmakāya ity ucyate. mahāmuner iti paramamauneyayogāt buddho bhagavān mahāmunir iti³⁶⁷⁾.

またその転依は、声聞をはじめとする者にある麤重の消滅によって獲得される。〔こ

357) 『成論』 T31,p.57c.

358) 'pi を 'yaṃ に訂正する。宇井 [1952] p.62.

359) dbidhā を dvidhā に訂正する。宇井 [1952] p.62.

360) āvaraṇa-bhedena を āvaraṇa-hāni-bhedena に訂正する。山口・野澤 [1953] p.407 注 4.

361) dvayor iti を挿入する。宇井 [1952] p.62.

362) dharmākhyo を dharmakāyo に訂正する。山口・野澤 [1953] p.407 注 7.

363) mahāmunerbhūmi を mahāmuneḥ に訂正する。宇井 [1952] p.62.

364) samudāgamāt. mahāmuner を samudāgamāś ca mahāmuner に訂正する。山口・野澤 [1953] p.407 注 9.

365) saṃsāra-parityāgāt を saṃsārāparityāgāt に訂正する。宇井 [1952] p.62.

366) yad を tad に訂正する。宇井 [1952] p.62.

367) Tbh,pp.44-45.

れは煩で]「解脱身」と言われた。[また転依は]菩薩にある龜重の消滅によって獲得される。[これは煩で]「それは大いなるムニの法と名づけられる」と言われた。二障の断の差別によって、その転依に有上と無上とが説かれる。これについて偈がある。

アーダーナ識は二障の相があると知るべきである。

一切の種子と煩惱の種子とであり、これについて2に2の縛がある。

「2に」とは、声聞と菩薩との2者に[である]。初めの[声聞]には煩惱の種子があり、対する[菩薩]には二障の種子がある。その[二障の]断から一切智者性の獲得がなるのである。(中略)

煩惱障の断によって声聞達に「解脱身」がある。[それに対して] 実にその転依の相が、大いなるムニの法身とも言われる。 地と波羅蜜をはじめとする事の修習によって、煩惱と所知の障が断じられるからである。そして完全に転依するから大いなるムニの法身と言われる。輪廻を見捨てないから、それに汚されないということから、そして一切法の自在を得ているから「法身」と言われる。「大いなるムニ」とは最高の沈黙の状態であるから、仏陀である世尊が「大いなるムニ」と[言われる]。

所知障の課題は不染汚無知の克服と一切智の獲得である。これはすでに確かめてきたように仏陀釈尊と同じ仏果を得ようとしたものである。そのことは大乘仏教全般に於いては菩薩の十地という修道論で大成され、課題としては唯識学派の所知障として明確となった。その2つによって立てられた唯識学派の修道論では、正に釈尊と同じ仏果の獲得が宣言されている。

■ 結

本論では5章に分けて所知障に関して考察をなした。大別して第1・第2章では先駆思想を、第3・第4章では唯識学派での思想を、第5章では修道論をあつかった。

● 第1章

所知障解明の手がかりとなるのは「一切智」とその対概念となる「不染汚無知」である。このうち「一切智」は初期仏教から仏陀釈尊の偉大さを示す呼称として見られる。これに対して「不染汚無知」は有部系の『婆沙論』から見られる。『婆沙論』では仏陀と弟子との差異を立てようとして、伝統にはなかった不染汚無知説を提唱する。これは一切智者である仏陀に対して阿羅漢たちは未だ不染汚無知を有しているとして、仏陀釈尊の偉大さを強調・讃嘆しようとした説である。ところがそのために本来同一であった阿羅漢と仏陀との間に超えられない壁が作り出されてしまった。そのため結果として不染汚無知説は成仏の道を閉ざしてしまい、その問題性が所知障の背景にあることを確かめた。

● 第2章

不染汚無知説に関する幾つかの問題点を考察した。無知と言われるその内容に関しては、一切法への無知と習気との2種が『婆沙論』等から確認できる。それが何に基づいているのかを、ニカーヤで一切智として言及される三明説を取り上げ対応させて考察した。

また不染汚無知説に類する、阿羅漢等の無知を示す説話に注目し整理して、不染汚無知説が教義として定着する背景を読み取ってみた。

● 第3章

唯識学派の独自の課題である所知障がいつから提起されたのか、それを所知障初出の『瑜伽論』とそれ以前とに分けて確かめた。また『瑜伽論』に所知障がどのような形で提起されているのかを、唯識学派が説く菩薩との関係で考察した。それまでにはなかった新しい課題と、同じく新しい菩薩という人間像が結びついて、一切智者たる仏陀と成る道が開かれていることを確かめた。

● 第4章

所知障の内容検討を唯識論書を中心におこなった。『中辺安慧復註』では所知を五明処とする所知五明処説が述べられ、『三十頌安慧釈』と『成論』の『三十頌』系等では法無我なる真如を所知とする所知真如説が述べられている。このうち五明処は一切智を象徴している事柄と考えられ、真如はその一切智を獲得するための基礎としての無分別智を生み出す事柄と捉えられる。またこのような2つの所知理解が何によっているのか、それを『瑜伽論』「菩薩地」が述べる菩薩の慧の勝義諦と世俗諦の二面性から来ることを確かめた。

● 第5章

修道論に於いて、所知障はどのように克服されていくのか。その視点でもって所知障の内容を考察した。唯識学派は所知障を菩薩十地で克服していく。そのためまず大乘仏教が広く説く菩薩十地の修道論がどのような課題を有すものなのかを、先行研究を基礎にして確かめた。その上で唯識学派の所知障克服の修道論を、『成論』の五位説を中心に読み進めた。そこから唯識学派では無分別智の獲得と所知障のみの克服の二段構えで修道を考えていることが理解され、菩薩十地で仏陀にふさわしい智を順次に所知障を克服することによって獲得していくことを確かめた。彼ら唯識学派は初期仏教からの仏陀観の大きな変遷の中で、正に原点に戻って釈尊と同じ仏果を獲得することを、所知障の課題に込めていた。

■ 参考文献 略号表

◆ 一次文献

Akbh : P.Pradhan, ed., *Abhidharma-koshabhāṣya of Vasubandhu*, Tibetan Sanskrit Works Series, vol.VIII, K.P.Jayaswal Resaearch Institute, Patna, 1967.

AkbhS : Unrai Wogihara ed., *Sphuṭārthā Abhidarmakośhavyākhyā by Yaśomitra*, Tokyo, 1932-1936.

Akbh-b : Swāmī Dwārikādās Śāstri ed., *Abhidarmakośha & bhāṣya*, Vararanasī, 1987.

AN.1 : The Rev. Richard Morris, M.A., LL.D., ed., *Aṅguttara-Nikāya*, vol. I , PTS, London, 1885.

AN.3 : E.Hardy, Ph.D., D.D., ed., *Aṅguttara-Nikāya*, part.3, PTS, London, 1896.

Ap.1 : Mary E. Lilley, ed., *Apadāna*, PTS, London, 1925.

Aṣṭa : P.L.Vaidya, ed., *Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā*, Darbhanga, 1960.

Bbh : Unrai Wogihara, ed., *Bodhisattvabhūmi A Statement of whole course of the Bodhisattva*, Tokyo, 1936, rep.1971.

Bbh-D : Nalinaksha Dutt, ed., *Bodhisattvabhūmih*, Patna, 1978.

DB : Kondo R., ed., *Daśabhūmīśvaro nāma mahāyānasūtram*, Tokyo1936.

KV : Arnold c. Taylor, B.A., ed., *Kathāvatthu*, PTS, London, 1894.

Mp : V.Trenckner, ed., *Milindapañho*, PTS, London, 1962.

MN.1 : V.Trenckner, ed., *Majjhima-Nikāya*, vol. i , PTS, London, 1888.

MN.2 : Robert Chalmers, ed., *Majjhima-Nikāya*, vol. ii , PTS, London, 1898.

MSA : Syvain Lévi, ed., *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*, Paris, 1907.

MV : É.Senart, ed., *Le Mahāvastu*, 1vols., Paris, 1882, 1890, 1897, rep.1997.

Mvt : Susumu Yamaguchi ed., *Madhyānta-vibhāga-ṭīkā, Sthiramati, Exposition Sysatématique du Yogācāravijñaptivāda*, Nagoya, 1934, rep.1966.

Mvt-P : Ramchandra Pandeya ed., *Madhyānta-vibhāga-śāstra, containing the Karikā-s of Maitreya bhāṣya of Vasubandhu and Tikā by Sthiramati*, Delhi, 1971.

Ra : Michael Hahn, ed., *Nāgārjuna's Ratnāvalī*, Bonn, 1982.

SN.4 : Leon Feer, ed., *Samyutta-Nikāya*, part.IV, PTS, London, 1894.

Sn : Dines Andersen and Helmer Smith, ed., *Sutta-Nipāta*, PTS, London, 1913.

Tbh : Sylvain Lévi, ed., *Vijñaptimātratāsiddhi,deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā Accompagnée d' une explication en prose et Triṃśikā avec le commentaire de Sthiramati*, Paris, 1925.

Thera : Hermann Oldenberg and Richard Pischel, ed., *Thera-and Therī-Gāthā*, PTS, London, 1883.

VM : C.A.R.Rhys davids, D.Litt., M.A., ed., *Visuddhi Magga of Buddhaghosa*, PTSLondon, 1975.

▼ T: 大正新脩大藏經

『阿毘達磨雜集論』:『阿毘達磨雜集論』 玄奘訳、No. 1606, vol. 31.

『阿毘曇心論』:『阿毘曇心論』 僧伽提婆・惠遠共訳、No. 1550, vol. 28.

『阿毘曇心論經』:『阿毘曇心論經』 那連提耶舍訳、No. 1551, vol. 28.

- 『一切智經』:『中阿含經』卷五十九所収、瞿曇僧伽提婆訳、No. 26, vol. 1.
- 『異部宗輪論』:『異部宗輪論』玄奘訳、No. 2031, vol. 49.
- 『孟蘭盆經』:『仏説孟蘭盆經』竺法護訳、No. 685, vol. 16.
- 『過去現在因果經』:『過去現在因果經』求那跋陀羅訳、No. 189, vol. 3.
- 『旧婆沙論』:『阿毘曇婆沙論』浮陀跋摩・道泰等共訳、No. 1546, vol. 28.
- 『俱舍論』:『阿毘達磨俱舍論』玄奘訳、No. 1558, vol. 29.
- 『解深密經』:『解深密經』玄奘訳、No. 676, vol. 16.
- 『賢愚經』:『賢愚經』覺慧等訳、No. 202, vol. 4.
- 『顕揚聖教論』:『顕揚聖教論』玄奘訳、No. 1602, vol. 31.
- 『三十論頌』:『唯識三十論頌』玄奘訳、No. 1586, vol. 31.
- 『修行本起經』:『修行本起經』竺大力・康孟詳共訳 No. 184, vol. 3.
- 『莊嚴經論』:『大乘莊嚴經論』波羅頗蜜多羅訳、No. 1604, vol. 31.
- 『十地經論』:『十地經論』菩提流支等訳、No. 1522, vol. 26.
- 『十八空論』:『十八空論』真谛訳、No. 1616, vol. 31.
- 『十住毘婆沙論』:『十住毘婆沙論』鳩摩羅什訳、No. 1521, vol. 26.
- 『順正理論』:『阿毘達磨順正理論』玄奘訳、No. 1562, vol. 29.
- 『摂論』:『摂大乘論』玄奘訳、No. 1594, vol. 31.
- 『摂論世親釈』:『摂大乘論釈』玄奘訳、No. 1597, vol. 31.
- 『摂論世親釈真谛』:『摂大乘論釈』真谛訳、No. 1595, vol. 31.
- 『摂論無性釈』:『摂大乘論釈』玄奘訳、No. 1598, vol. 31.
- 『成論』:『成唯識論』玄奘訳、No. 1585, vol. 31.
- 『成唯識論掌中樞要』:『成唯識論掌中樞要』基撰、No. 1831, vol. 43.
- 『成唯識論述記』:『成唯識論述記』基撰、No. 1830, vol. 43.
- 『選集百緣經』:『選集百緣經』支謙訳、No. 200, vol. 4.
- 『漸備經』:『漸備一切智徳經』竺法護訳、No. 285, vol. 10.
- 『雑心論』:『雑阿毘曇心論』僧伽跋摩柵木等訳、No. 1552, vol. 28.
- 『太子瑞応本起經』:『太子瑞応本起經』支謙訳、No. 185, vol. 3.
- 『大乘阿毘達磨集論』:『大乘阿毘達磨集論』玄奘訳、No. 1605, vol. 31.
- 『大乘莊嚴經論』:『大乘莊嚴經論』波羅頗蜜多羅訳、No. 1604, vol. 31.
- 『大乘理趣經』:『大乘理趣六波羅蜜多經』般若訳、No. 261, vol. 8.
- 『大唐西域記』:『大唐西域記』玄奘訳、No. 2087, vol. 51.
- 『大般涅槃經』:『大般涅槃經』法顕訳、No. 7, vol. 1.
- 『大般若經』:『大般若般若波羅蜜多經』玄奘訳、No. 220, vol. 5, 6.
- 『大品般若經』:『摩訶般若波羅蜜經』鳩摩羅什訳、No. 223, vol. 8.
- 『中辺分別論』:『中辺分別論』真谛訳、No. 1599, vol. 31.
- 『智度論』:『大智度論』鳩摩羅什訳、No. 1509, vol. 25.
- 『兜沙經』:『仏説兜沙經』支婁迦讖訳、No. 280, vol. 10.
- 『道行般若經』:『道行般若經』支婁迦讖訳、No. 224, vol. 8.
- 『那先比丘經』:『那先比丘經』失訳、No. 1670, vol. 32.
- 『南海寄帰内法伝』:『南海寄帰内法伝』義浄撰、No. 2125, vol. 54.

- 『入楞伽經』:『入楞伽經』菩提留支訳、No. 671, vol. 16.
 『婆沙論』:『阿毘達磨大毘婆沙論』玄奘訳、No. 1545, vol. 27.
 『仏母經』:『仏説仏母出生三法蔵般若波羅蜜多經』施護訳、No. 228, vol. 8.
 『品類足論』:『阿毘達磨品類足論』玄奘訳、No. 1542, vol. 26.
 『発智論』:『阿毘達磨发智論』玄奘訳、No. 1544, vol. 26.
 『本業經』:『仏説菩薩本業經』支謙訳、No. 281, vol. 10.
 『瑜伽論』:『瑜伽師地論』玄奘訳、No. 1579, vol. 30.
 『瑜伽論記』:『瑜伽論記』遁倫撰、No. 1828, vol. 42.
 『瑜伽論略纂』:『瑜伽師地論略纂』基撰、No. 1829, vol. 43.
 『梁高僧伝』:『高僧伝』慧皎撰、No. 2059, vol. 50.
 『六十華嚴經』:『大方広仏華嚴經』仏陀跋陀羅訳、No. 278, vol. 9.

▼ その他

- 『二障義』:『二障義』元暁撰、横超慧日・村松法文編、平楽寺書店 1979.
 『仏教大系』:『仏教大系』巻 2-4、仏教大系刊行会、1919.

◆ 二次文献

荒牧典俊

- 荒牧 [1974]:『大乘仏典 8 十地經』中央公論社、1974.
 荒牧 [1983]:『講座大乘仏教 3 華嚴思想』春秋社、1983.

池田道浩

- 池田 [2000]:「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』第 6 号、2000.
 池田 [2003]:「不染汚無明（不染汚無知）と所知障」『印度学仏教学研究』第 52 巻第 1 号、2003.

宇井伯壽

- 宇井 [1952]:『安慧護法唯識三十頌釈論』岩波書店、1952.
 宇井 [1958]:『瑜伽論研究』岩波書店、1958.

瓜生津隆真訳

- 瓜生津 [1965]:「ラトナーヴァリー」『世界文学古典全集 6 巻 仏典』筑摩書房、1965.

榎本文雄

- 榎本 [1981]:「仏教における三明 (tisso vijjā) の成立」『印度学仏教学研究』第 29 巻第 2 号、1981.
 榎本 [1982]:「初期仏典における三明的展開」『仏教研究』第 12 号、1982.

大南龍昇

- 大南 [1982a]:「十地經論における行相の構造 —十地と十障—」『宗教研究』第 56 号第 2 輯、1982.
 大南 [1982b]:「十地經論における十障の意味」『三康文化研究所年報』第 14 号、1982.

小川一乗

- 小川 [1978]:「「所知障」に関するノート—中観と唯識との間—」(1) (2) 国訳一切經印度撰述部月報『三蔵集』第四輯、大東出版社、1978.

小川宏

- 小川 [1977]: 「不染無知考」『印度学仏教学研究』第 26 卷第 1 号、1977.
小沢憲珠
- 小沢 [1980]: 「菩薩と五明処—瑜伽論を中心として—」『大正大学研究紀要 仏教学部・文学部』第 65 号、1980.
荻原雲來
- 荻原 [1933]: 『和譯称友俱舍論疏 1』梵文俱舍論疏刊行會、1933.
荻原雲來・木村泰賢訳
- 荻原・木村訳: 『国訳大蔵経 論部 13 卷』国民文庫刊行会、1921.
梶山雄一訳
- 梶山 [1974]: 『八千頌般若経 I』中央公論社、1974.
片山一良
- 片山 [1997]: 『中部 (マッジマニカーヤ) 根本五十経篇 I』大蔵出版、1997.
鎌田茂雄
- 鎌田 [1955]: 「如所有性 *yathāvadbhāvikatā* と盡所有性 *yāvad-bhāvikatā*」『印度学仏教学研究』第 3 卷 2 号、1955.
川崎信定
- 川崎 [1992]: 『一切智思想の研究』春秋社、1992.
木村泰賢・西義雄・坂本幸夫訳、奈良弘元校訂
- 木村等訳-14: 『国訳一切経 毘曇部 14 阿毘達磨大毘婆沙論』大東出版、1933, 改訂 1975.
国民文庫刊行会
- 『国訳成論』: 『国訳大蔵経第 10 卷 論部』国民文庫刊行会、1921.
佐伯旭雅校訂
- 『冠導俱舍論』: 『冠導阿毘達磨俱舍論 1』法蔵館、1978.
佐伯定胤校訂
- 『新導成論』: 『新導成唯識論』法隆寺、1940.
三枝充恵
- 三枝 [1997]: 『龍樹・親鸞ノート 増補新版』法蔵館、1997.
櫻部建
- 櫻部 [1969]: 『俱舍論の研究 界品・根品』法蔵館、1969.
櫻部建・小谷信千代・本庄良文
- 櫻部等 [2004]: 『俱舍論の原典研究 智品・定品』大蔵出版、2004.
櫻部建・加治洋一校註
- 櫻部・加治校註-1, -2: 『新国訳大蔵経 毘曇部 1, 2 発智論 I, II』大蔵出版、1996, 2000.
佐々木宣祐
- 佐々木 [2011a]: 「所知障の研究—『婆沙論』の不染汚無知説—」『印度学仏教学研究』第 60 卷 1 号、2011.
- 佐々木 [2011b]: 「所知障の研究—一切智者と不染汚無知説—」『大谷大学大学院研究紀要』28 号、2011.
- 佐々木 [2012]: 「所知障の研究 —不染汚無知の内容—」『印度学仏教学研究』第 61 卷 1 号、2012.

清水海隆

清水 [1997] : 『『瑜伽師地論』における声聞道と菩薩道』『印度学仏教学研究』第 45 卷 2 号、1997.

白館戒雲 (ツルティム・ケサン)

白館 [1991] : 「ブッダパーリタと『無畏註』の年代」『仏教学セミナー』第 54 号 1991.

大正大学総合仏教研究所声聞地研究会

声聞地 [2007] : 『『瑜伽論声聞地、第二瑜伽処 付 非三摩呬多地・聞所成地・思所成地 ーサンスクリット語テキストと和訳ー』山喜房仏書林、2007.

高橋晃一

高橋 [2005] : 『『菩薩地』「真実義品」から「撰決択分中菩薩地」への思想展開』山喜房仏書林、2005.

高原信一

高原 [1955] : 「マハーヴスツ「大事」に於ける十地の構成の一考察」『印度学仏教学研究』第 3 卷 2 号、1955.

ツルティム・ケサン (白館戒雲)・小谷信千代

ツルティム・小谷 [1991] : 『仏教瑜伽行思想の研究』文栄堂、1991.

中村元

中村 [1970] : 『原始仏教の思想 上』春秋社、1970.

中村元・早島鏡正訳

中村・早島訳 [1963] : 『ミリンダ王の問い』(1) 東洋文庫、1963.

長尾雅人

長尾 [1978] : 『中観と唯識』岩波書店、1978.

長尾 [1982] : 『撰大乘論 和訳と註解』講談社、1982.

並川孝儀

並川 [2005] : 『ゴータマ・ブッダ考』大蔵出版、2005.

朴英華

朴 [1997] : 「瑜伽行唯識学派の修道論における二障と二無我の考察」『仏教大学大学院紀要』第 25 号、1997.

袴谷憲昭・荒井裕明校註

袴谷・荒井校註 : 『新国訳大蔵経 瑜伽・唯識部 12 大乘莊嚴経論』大蔵出版、1993.

花田凌雲

花田 [1933] : 『唯識論講義』名著出版、1933、1976 復刻.

馬場紀寿

馬場 [2008] : 『上座部仏教の思想形成ーブッダからブッダゴースァー』春秋社、2008.

久野芳隆

久野 [1930] : 「菩薩十地思想の起源、開展、及び内容 (特に「大事」の十地を中心として)」『大正大学学報』第 6・7 輯、1930.

兵藤一夫

兵藤 [1993] : 「二種の生死について」『仏教学セミナー』第 58 号、1993.

兵藤 [2000] : 『般若経釈 現観莊嚴経論の研究』文栄堂、2000.

平岡聡

- 平岡 [1999] : 「Mahāvastu の成立に関する一考察—小品系般若経所説の授記の定型句をてがかりとして—」『印度学仏教学研究』第 47 巻第 2 号、1999.
- 平岡 [2005] : 「『賢愚経』を構成する説話の帰属部派」『印度学仏教学研究』第 54 巻第 1 号、2005.
- 平岡 [2010] : 『ブッダの大いなる物語 梵文『マハーヴァストゥ』全訳』上、大蔵出版、2010.
- 平川彰
- 平川 [1989] : 『初期大乘と法華思想』春秋社、1989.
- 平川 [1974] : 『インド仏教史 上』春秋社、1974.
- 広沢隆之
- 広沢 [1982] : 「尽所有性と如所有性—『瑜伽師地論』を中心として—」『密教学研究』第 14 号、1982.
- 広沢 [2005] : 『『唯識三十頌』を読む』大正大学出版会、2005.
- 富貴原章信
- 富貴原 [1937] : 「唯識説に於ける執障の問題」『大谷学報』第 18 巻第 3 号、1937.
- 富貴原 [1955] : 『護法宗唯識考』法蔵館、1955.
- 深浦正文
- 深浦 [1954] : 『唯識学研究 下巻 教義論』永田文昌堂、1954.
- 深浦 [1985] : 『唯識学解説』第一書房、1985.
- 藤村隆淳
- 藤村 [1971] : 「『マハーヴァストゥ』の十地」『印度学仏教学研究』第 19 巻 2 号、1971.
- 藤村 [2002] : 『マハーヴァストゥの菩薩思想』山喜房仏書林、2002.
- 舟橋尚哉
- 舟橋尚 [1965] : 「煩惱障所知障と人法二無我」『仏教学セミナー』第 1 号、1965.
- 舟橋水哉
- 舟橋水 [1940] : 『俱舎論の教義及び其歴史』法蔵館、1940.
- 船山徹
- 船山 [2003] : 「龍樹、無著、世親の到達した階位に関する諸傳承」『東方学』105 号、2003.
- 本庄良文
- 本庄 [2003] : 「『俱舎論』界品・根品和訳の検討」『佐藤良純古希記念論文集 インド文化と仏教思想の基調と展開 第 1 巻』山喜房仏書林、2003.
- 牧田諦亮
- 牧田 [1976] : 『疑經研究』臨川書店、1976.
- 松下俊英
- 松下 [2008] : 「『中辺分別論』における所知障 — 安慧の註釈を手掛かりに—」『大谷大学大学院 研究紀要』25 号、2008.
- 松下 [2009] : 「『中辺分別論』安慧釈における所知障についての一考察」『印度学仏教学研究』第 58 巻 1 号、2009.
- 松下 [2012a] : 「瑜伽行唯識学派における菩薩道—『中辺分別論』第 2 章「障品」の解読研究を通して—」博士論文、2012.
- 松下 [2012b] : 「瑜伽行唯識学派が説く五明処の背景」『印度学仏教学研究』第 61 巻 1 号、2012.
- 水野弘元

- 水野 [1953]: 「菩薩十地説の発展について」『印度学仏教学研究』第1巻第2号、1953.
宮坂宥勝
- 宮坂 [1998]: 『仏教の起源』法蔵館、1998.
宮下晴輝
- 宮下 [1983]: 「阿羅漢退失論 (その二)」『印度学仏教学研究』第31巻第2号、1983.
宮本正尊
- 宮本 [1954]: 『大乘仏教の成立史的研究』三省堂、1954.
望月信亨・塚本善隆編
『望月』: 『望月仏教大辞典』世界聖典刊行協会、1936, 改訂 1957.
山口益
- 山口 [1935]: 『安慧阿遮梨耶造 中辺分別論釈疏』鈴木学術財団、1966. (初出 破塵閣書房, 1935.)
- 山口 [1937]: 『漢蔵対照弁中辺論 附中辺分別論釈疏梵文索引』鈴木学術財団、1966. (初出 破塵閣書房, 1937.)
- 山口 [1952]: 『空の世界』理想社、1967. (初出『動仏と静仏』理想社、1952.)
- 山口 [1963]: 『大乘としての浄土』理想社、1963.
- 山口 [1964]: 「中観荘嚴論の解説序説」『山口益仏教学文集下』春秋社、1973. (初出『干潟博士古希記念論文集』干潟博士古希記念会、1964.)
山口益・野澤静證
- 山口・野澤 [1953]: 『世親唯識の原典解明』法蔵館、1953.
山口益・横超 慧日・安藤 俊雄・舟橋 一哉
- 山口等 [1961]: 『仏教学序説』平楽寺書店、1961.
山崎慶輝
- 山崎 [1957]: 「般若に影響された唯識修道の階位」『龍谷大学論集』第356号、1957.
山田龍成
- 山田 [1959]: 『大乘仏教成立論序説』平楽寺書店、1959.
芳村修基
- 芳村 [1964]: 「所知についての問題」『印度学仏教学研究』第12巻第1号、1964.
渡邊榎雄・水野弘元・大石秀典訳、矢島道彦校訂
- 渡邊等訳-20: 「解題」『国訳一切経 毘曇部 20 雑阿毘曇心論』大東出版、1932, 改訂 1976.
- 渡邊等訳-21: 「解題」『国訳一切経 毘曇部 21 阿毘曇心論』渡邊榎雄・水野弘元・大石秀典訳、矢島道彦校訂、大東出版、1932, 改訂 1976.

◆その他略号

PTS : Pali Text Society.

Skt. : Sanskrit.