

シュミットハウゼン教授の

『アーラヤ識論』を問う

小谷 信 千 代

本書を発行元の国際仏教学研究所からお送り頂き入手してからはや二年半が経とうとしているが、その際に一読して覚えた驚愕の念は今も鮮明に蘇って来る。とは言えその時に本書の真価が筆者によく理解できていたという訳ではなかった。当初はただ、『瑜伽師地論』という膨大な資料を自由に駆使し得る著者シュミットハウゼン教授の該博な知識や、注記の記述に伺える渉猟されたであろう参考文献の多さなどに示される、主として量的な方面に驚かされていただけであったのかも知れない。その後両三読するにつれて、アーラヤ識の起源と原意の探究というただ一つのテーマを、方向が極めて多岐に亘るにも拘らず明晰で強靱な頭脳によって、終始一貫して追及し続けて行くその緻密な論理に次第に注意を惹かれるに至った。筆者の粗雑な頭脳を以てしては、教授が随所に發揮する精密な理論の展開ぶり、その跡を追うことすら容易なことではなく、まして批評するなどということは暴挙とさえ思われる。ただ生来愚鈍な上に怠惰でもある我が身を省みるにつけても、このような優れた

業績を前にしてみれば、ここは是非とも教授の学問的センスと緊張感に溢れる論述の跡を追うことに努めて、出来るべくんば教授の謂はば研鑽の幾分たりともを追体験し且つその方法論を学びたいというのが、安易に過ぎるという非難は免れないとしても目下の筆者の偽らざる心境なのである。

* * *

さて本書は論文と補遺及び付録から成る第一部と、注と文献目録及び索引から成る第二部との二冊、合計七百頁に達する大著である。ここでは紙面の制約上、第一部のしかもその一部分にしか言及しえないことは言うまでもないことではあるが、第一部の内容が概観できるように以下にその目次を和訳して掲載する。

- 第一章 序言及び論述内容と方法論に関する緒言
- 第二章 アーラヤ識の導入と原意
- 第三章 アーラヤ識の有情の基本的な構成要素への展開
- 第四章 アーラヤ識の否定的な側面への展開
- 第五章 真正の識としてのアーラヤ識
- 第六章 『瑜伽師地論』(本地分)に於けるアーラヤ識に関する記述の評価
- 第七章 アーラヤ識の起源に関する諸見解への論評
- 第八章 補遺(一) 初期瑜伽師派文献史探索の方法論上の幾つかの見解に関する再考
- 第九章 補遺(二) proof Portion の予備的分析
- 第十章 補遺(三) 『撰決択分』冒頭部分に於けるアーラヤ

識説に於ける神秘体験とアーヤ識の除去と唯識性への疑問

第十一章 補遺(四) Nivritti Portion の構成に関する二つの

見解

第十二章 補遺(五) Nagarasūtra からの二つの引用文に関する所見

第十三章 付録(一)

『瑜伽師地論』(有心地・無心地)のサンスクリット校訂本

第十四章 付録(二)

勝義伽他第二八一—四一偈とその註釈のサンスクリット校訂本及び英訳

※『瑜伽師地論』(撰決拈分)のアーヤ識の存在論証の文節の最初の部分が Proof Portion と呼ばれる。後の部分の内のアーヤ識の流転を述べる箇所は Pavritti Portion と呼ばれ、その雑染還滅相の記述部分が Nivritti Portion と呼ばれる。

右に掲げた項目の内、最初の五章は、アーヤ識が瑜伽行派のテキスト中に初めて導入されたのが『瑜伽師地論』(本地分)の静慮地の一節 (Initial Passage) であるとする教授の見解とその理由、及び『アーヤ識』という語の本来の意味とその概念の展開してゆく過程などを中心として述べたものであり、この部分が本書の核心を成している。第六章は、アーヤ識の登場する『本地分』のその他の文節の何れもが、Initial Passage のようにアーヤ識の導入された折りの状況を物語るものと

しての資格に欠けることを論証したものである。第七章はアーヤ識の起源とその原意を論じた近來の日本の代表的な業績に対する教授の論評を述べたものである。第八章では、初期瑜伽行派テキストの著者或は編纂者の問題も含めてその歴史性をどのように考えるかという問題が袴谷憲昭教授との論争を端緒として論じられる。この章に於いては教授の論調はそれ以前とは相当に趣が異なり、自然破壊の問題にまで一種情熱を帯びた論述が加えられている。それは恐らくは方法論を問題とする以上、研究者は自ら自己の生き方をも問わなければならないと考える教授の真摯な研究姿勢を反映したものであろう。第九章以後は初めの五章で教授がその議論の資料として援用したテキストやそれに関する教授の所見を述べたものである。以上が本書第一部の構成である。従って本書の真価もその核心部を成す最初の五章の内に存在するものと考えられる。

嘗て桜部建先生は優れた論文の資格を、石垣を積み上げる仕事に譬えて話して下さったことがあった。後任の石工の仕事が善い評価を得るためには、前任者がしっかりと積み上げた石垣の上に更に堅実に一石を積み重ねることが当然要求される。シュミットハウゼン教授はまさしく労作『アーヤ識論』という新たに広大な石垣を築くことに成功したのである。最初の五章の内容に第七章の勝呂信静教授の論文(『アーヤ識説の形成』(一)——『ヤナ識との関係を中心にして』、『三蔵』一三六、一三七、一七七—七七年、「アーヤ識の語義」田村芳郎博士還暦記念論集『仏教地理の

研究』(一九八二年)に對する論評を照らし合わせて考えるならば、教授の労作が勝呂教授の論考をその基礎作業として継承した上で更にそれを批判的に展開させ完成されたものであると言っても、それは決してシュミットハウゼン教授の偉業に疵をつけることにはならないであろう。

初期瑜伽行派の文献研究に於ける教授の方法論に顕著な特徴であり従って本書の特徴ともなっているものは、勝呂教授が提起した「仮説」によって思想史を構成する(勝呂 1977, 186, p. 2) という方法である。そのような方法が必要なのは、従来の研究がともすれば思想が展開して後に残した柔軟性を失って遺物化したその蓄積物をただ獲得することに満足しがちであることに教授が批判的ならざるを得ず、その弊害を除くには瑜伽行思想の歴史的な展開を生き生きとした一つのプロセスとして再構築しなければならぬと考えたからである。本書が著作された意図もこの点にあるように思われる。そして教授のこの企図も教授自身が示唆しているように勝呂教授(勝呂、同前)から継承されたものであろう。

さて本書の刊行によって教授が初期瑜伽行派の文献史研究の上に寄与した大きな貢献の一つは、アーヤ識の起源の状況を物語る文節をその論拠と共に提示したことである。教授は『瑜伽師地論』を、(1)アーヤ識に全く言及しない『本地分』の部分という最古層と、(2)アーヤ識が所々で説かれるが『解深密經』には言及しない『本地分』の残りの部分という次に古い層と、(3)アーヤ識を詳説し『解深密經』を引用する『撰決撰

分』という新たな層との三種の層に分類する。そして教授はその第二の層の中に、アーヤ識の概念の起源を考察するための起点となる文節(Initial Passage)が隠されているものと考えた。教授によれば、その文節がアーヤ識が初めて導入された文脈を示すものであることを証明するためには次のような基準が満たされていなければならない。(I, 7)

(一) 体系的並びに教義的或は解釈学的な状況が、新たなタイプの識の導入が不可欠である段階に達していることが証明されなければならない。亦はそのような新たなタイプの識が心理的或は神秘的に直接経験されたことに関する明確な証拠が存在しなければならない。

(二) その新たなタイプの識の特性或は機能が「アーヤ識」という語を選択したことを全くもつともであると思わせるようなものでなければならない。

* * *

教授がこの基準を満たしアーヤ識が初めて導入された状況を考察する起点となる所謂 Initial Passage として提示したのは『本地分』静慮地の一節である。この箇所のサンスクリット原文は未だに公刊されずに写真版のまま K. P. Jassawal Research Institute に所蔵されている。教授によるその校訂テキストが本書(注一四六)に掲載されているので必要に応じてそれを参照して頂くこととして、ここではその代わりに漢訳を掲示し且つ教授の英訳にできるだけ順じた和訳を提示しておくこととする。

問、減尺定中 諸心心法並皆減尺 云何説識不離於身。答、由不變壞諸色根中有能執持轉識種子阿頼耶識 不減尺故後時彼法從此得生。(大正三四〇、二七以下)

「人が」減尺「定」に入った時には心も心所も全て滅している。だのにどうして「彼の」心が「彼の」身体から離れなかったりするのでしょうか。「問題はない」。何故なら彼の「場合には」アーラヤ識が損傷していない有色根に於いて「存在することを」止めず、それら(転識)が後に(つまり静慮から出た後に)生起するように「アーラヤ識が」転識の種子を保持しているからである。(2.1)

教授がこの文節を Initial Passage と呼ぶのは次のような理由からである。つまりアーラヤ識の概念が考え出されたからと云って、その直後にその発見が自ずから文字にされたものがそのままの形で保存されているとは考えられない。その概念の発生の状況は、この文節に示されるような教義的な議論や問答体の形をとってのみ保存されたと考えられる。そういう訳でこの文節はアーラヤ識の起源を考える上で、起点となるべき現在入手し得る唯一の文節である。故に教授はこの文節を Initial Passage と呼ぶのであろう。(2.2)

教授によれば、Initial Passage がアーラヤ識が初めて導入された状況を示す文節であるためには、上記の二つの基準を満たしていなければならない。その内の最初の基準は次のような理由で満たされている。つまり教授はこの文節に於いては、伝統的な通常の六種の識とは異なった識が導入されなければならない

ない動機に、十分な根拠が見出されることを主張する。即ち、この Initial Passage は減尺定に於いて何らかの識が存在することを認める根本説一切有部所伝の聖典『法施比丘尼經』の一節を想定して作られていると考えられる。しかし説一切有部でも初期瑜伽行派でも減尺定に於いては全ての心心所は中断されると考えられた。この伝承相互の矛盾を解消するために、瑜伽行派は「色心互薫説」の種子理論に解決法を求めて従来の六種の識とは全く異なった識を考え出したのであると教授は言う。(2.3~5)

また Initial Passage はアーラヤ識という語が選ばれなければならない理由を物語るものであるという点で第二の基準をも満たしている。つまりアーラヤ識の語義を説明する最も古い資料である『解深密經』が「一切種子識は身体と安危を共にする」という仕方で身体に附着し溶け込み隠れるからアーラヤ識と言われる」と解釈しているように、Initial Passage 中の減尺定中に存在する心も「有色根の中に隠れる」という意味で附着する一種の心」という意味に解する時に最も理解しやすくなるからである。(2.7 & 8)

従って教授によれば、アーラヤ識の原意は有色根に附着し隠れることを意味する $\sqrt{\text{av}}$ に由来するものと考えられる。この $\sqrt{\text{av}}$ の用法は仏教聖典に特有の「執着」を意味するものではない。教授はこの用法を、標準サンスクリット語の基本的な意味に於いてその語を用いるサンキャ学派の用法を採用したものであると言う。サンキャ学派と瑜伽行派とに、現象を潜

在と顕現、消滅と生起とを対照させて把握するという共通した考え方のあることがこの用語の採用に影響を与えたと考えられる。(3.12)

* * *

第三章では、このような減尽定という間隙に架橋するものとして導入されたアーラヤ識という概念が、無心の睡眠や気絶などの、意識の喪失をその特徴とするその他の様々な状態に於ける諸問題を解決するものとして適用されるようになり、それが更に異熟果とされ、我執の対象までも意味するようになる過程が説明される。先ずそのような無意識の状態の一例として『本地分』意地に説かれる誕生の瞬間が取り上げられる。ここではアーラヤ識が懐妊の瞬間に生理的な統合作用を行うものと考えられていることが述べられている。アーラヤ識の生理的な統合作用を教授は次のように説明する。識が精血に溶け込むことによつて次の瞬間には物質的な要素が身根 (kayendriya) を備える、つまり感覚を備えた有機体となる。そしてカララの段階の色 (rūpa) と名 (nāma) とが凝結することがカララを腐敗することから防止する。懐妊の瞬間に精血に溶け込む、或は凝結するということは識の場合には意識を喪失するというニュアンスを伴う、つまりそこに隠れるという意味を含み、それが減尽定の識に典型的な特徴であった。その特徴の共通性の故に、減尽定に於いて持続するアーラヤ識が誕生の瞬間にも存在する識であると考えられたのである。(3.3.1 & 2)

アーラヤ識は懐妊の瞬間に存在する識と同一視されることに

よつて異熟果と考えられるようになる。(3.3.14) このことはアーラヤ識が個体存在の所依 (ātmadhāra) と考えられる方向に一步を進めたことを意味する。その方向は『解深密経』に於いてアーラヤ識が無色界にも存在すると考えられるようになって助長される。つまり無色界という身体が存在しない世界にアーラヤ識が存在すると考えられるに至つたことによつて、アーラヤ識はそれまでのように必ずしも身体に付着し依存すると考える必然性はなくなり、身体を離れて独自に存在するものと考えられるようになったのである。(3.9.23-6)

Proof Portion ではアーラヤ識は個体存在の所依としての機能に於いて物質的なものを凌ぐようになる。そうなることによつて初めて、アーラヤ識が我執や我所執の究極的で最も深層にある対象的基体であるとする考えが生まれた。『本地分』ではアーラヤ識は未だ我執の対象とはされていないが、Pratyiti Portion ではそうであることが明言されている。この文脈に於いて、アーラヤ識は「物質的な物に付着する心」という本来の意味ではなく、仏教聖典に特有の「我として執着される心」の意味で用いられるようになる。(3.11.1-8)

教授の説明からすれば、アーラヤ識が我執の対象と考えられるようになるのと、アーラヤ識が唯一の異熟果として認められるようになる過程は、ほぼ対応しているように思われる。(3.12.1-7)

Initial Passage ではアーラヤ識は身体 (有色根) に付着するものと考えられていたので、アーラヤ識が身体の原因になると

は考えられなかった。しかしアーラヤ識のみが異熟果であるとされ、身体は異熟果から生ずるものと考えられるようになり、やがて Nirvṛti Portion ではアーラヤ識は転識のみならず、身体や器世間つまり全ての存在の原因であると考えられるようになる。この段階ではアーラヤ識は、もはや「身体に付着し隠れる心」を意味せず、「一切の雑染法が結果として或は原因として付着する心」を意味するものとして再解釈されているのである。(3.13.3~8)

* * *

第四章ではアーラヤ識が煩惱の根源という否定的な方向へ展開する過程が説明される。『本地分』意地では「如来は所依の全てが鈍重 (dauṣṭhya) を伴い鈍重を本質とするが故に行苦としての苦であると言われる」と述べて、諸行は潜在的な不安というニュアンスを持つ鈍重によって苦しめられるものであると言う。(4.1.1&3)

鈍重は『本地分』の意地では、煩惱の種子と異熟の種子とその他の無記の種子であるとされる。このように鈍重は種子と解されることによってアーラヤ識に組み込まれることになる。そしてアーラヤ識は、それまで鈍重に課されていた潜在的な行苦の根本たる役割を代わって担うこととなる。その発展段階は『本地分』思所成地の Paramarthagāthās の註釈部に典拠を求め得る。(4.1.3&4)

アーラヤ識は『本地分』で既にあらゆる種類の精神的な法の種子を含むものと理解されていた。従って鈍重の潜在的な存在

論的或は実在論的な不安という側面だけでなく、潜在的な精神的邪悪さという意味の鈍重をも組み込み、精神的な汚染を形成する煩惱の原理或は源泉へと展開するようになる。このようにしてアーラヤ識は、潜在的な邪悪さを意味する鈍重を組み込むことによって有取識 (sopādāna-vijñāna) の概念に接近したと教授は考える。有取識は、個体存在の他の構成要素に執着し再生に寄与する一種の識として、根本説一切有部の聖教に現れる概念である。それは『瑜伽師地論』の『摂事分』では、煩惱の種子を含み未来の生を促進するものと解釈されている。(4.2~4.3.1)

『摂事分』の別の一節で識は、一方では感覚器官を生理的に統合し肉体を維持して衆生の生存を確保する養分とされ、他方では業と煩惱に影響されるものとして有取であり従って衆生が未来の生存を取ることを助ける養分でもあるとされている。このように有取識の有取たる所以は識が煩惱の種子と業の習気を含んでいることにある。(4.3.1)

『本地分』では取 (upādāna) はアーラヤ識との関連に於いては生理的統合の意味に於いてのみ用いられており、業と煩惱の習気を含むという意味では用いられていない。新たな潜在的な識と有取識との関連性を述べる最初の資料は、教授に依れば『解深密経』の第五章である。そこでは肉体を統合する機能よりもむしろ、アーダーナ識という名称が示しているように新たな生存を捉える原理としての役割が強調されている。(4.4.1) 『解深密経』(第五章)では、再生とそれ以後の一切の種子を

有する心(アーダーナ識/アーヤ識)の成長が、二種の取(執受、*upādāna*)に依ることが説かれている。一つは所依を有する有色根の *upādāna* であり、他の一つは相と名と分別の戲論の習気の *upādāna* である。前者が生理的な統合を示すものであることは明らかである。後者は世間的な存在に対する潜在的な執着という輪廻転生を齎す精神的に否定的な *upādāna* を表している。従って教授に依れば習気は *upādāna* の目的語ではなく、習気が即ち *upādāna* なのであり、「戲論習気執受」という合成語は「戲論の習気からなる執受(=執着)」或は「それ故に〔新たな存在が〕把握される所の戲論の習気」を意味するものと理解される。(4.4.2~4.4.2)

その一方で *Pravṛtti Portion* には *upādāna* はアーヤ識の対象とされている。つまり *upādāna* はアーヤ識によって統合され包摂されるものであり、且つ新たな存在を把握させるものであるという意味でそう名付けられているのであると考えられる。以上のようにしてアーヤ識は習気と関連付けられることによって精神的に邪悪な執着と関係付けられるに至った。(4.5.2)

教授は更に *Nivṛtti Portion* に於いて「自我として執着される心」について理解されるようになったことによって、アーヤ識の本質が雑染の原理として機能することに考えると考えられるに至った過程にも言及している。しかし他方では *Nivṛtti Portion* の後世に付加されたと教授によって考えられている一節では、アーヤ識の雑染の根拠であるに拘らず順解脱分と順決択分の

善根の種子をも含んでいることが説かれている。アーヤ識に雑染の原理としての側面と無漏法に導く種子を有する側面とを含ましめたために問題が惹起されることとなった。一方に於いてはアーヤ識を雑染の原理と同一視した結果、煩惱を解脱した阿羅漢には雑染の根本であるアーヤ識が存在しないために、滅尽定に住する阿羅漢には識が全く存在しないと考えざるを得なくなった。他方ではアーヤ識に出世間智に導く種子を含ましめた結果、衆生の心に出世間的な法が最初から存在するという如来藏思想のような思想を引き起こすこととなる。(4.6~9)

教授は『撰決択分』の有心地の記述をその解決法を講じたものと理解している。つまりそこでは雑染法を生起し維持する役割はもはやアーヤ識には帰せられず、新たなマナス (*manas*) に移行されているのである。そのようにしてアーヤ識はもはや雑染の原理であることは要求されず、阿羅漢をも生理的に統合するという嘗ての機能を再び回復したのである。しかし『撰決択分』の有心地では、阿羅漢に存在するアーヤ識と匱重との微妙な関係が未だ正確には把握されていない。『撰決択分』の有余依無余依地では、『本地分』で既に説かれている二種の匱重の区別に従って、邪悪さの觀念に關係する匱重とは別の、単に不安の觀念と關係する異熟果に帰せられるもう一つの匱重が阿羅漢に於いて存在し続けると考えられている。つまり阿羅漢性が獲得される時に除かれるのは、潜在的な邪悪さを意味し、*upādāna* や *ālaya* という概念によって性格付けられ、それ故雑染に責任を負う所のアーヤ識の一部としての邪悪な

る鈍重である。他方、アーラヤ識の別の一部である異熟果としての鈍重は、精神的に中性であり、阿羅漢をも生理的に統合し得るものである。(4.10.1 & 2)

* * *

第五章では教授は、アーラヤ識が真正の識であることを証明しようとする場合に生ずる様々な問題を検討する。つまり識である限りは、「対象を認識し、少なくとも遍行の心所と相応する」という阿毘達磨の規定を満たしていなければならない。しかしもしアーラヤ識がそのような規定を満たすものであるならば、それが減尽定に存在することは矛盾を犯すことになる。何故なら「想受減定」というその正式名称が示すように、減尽定にはアーラヤ識に必ず伴う遍行の想と受との心所法は存在してはならないからである。しかしもしそれらの心所法を伴わないとすればアーラヤ識は真正の識とは言えなくなる。(5.1~3)

Proof Portion ではアーラヤ識が器世間と所依を知覚することが当然の経験として述べられている。しかしそれは減尽定に於けるアーラヤ識の潜在的な無意識の性格とは矛盾する。従ってその記述に於いてはアーラヤ識と減尽定との特別な関係が忘れ去られてしまっているものと考えられる。けれども教授に依れば、そのアーラヤ識の潜在的或は不明瞭な本質は意識され続け、その結果アーラヤ識の認識機能に不可知とか不明瞭という性格付けがされることとなった。(5.1)

Pavitti Portion では五遍行がアーラヤ識と相応するとされる。しかしそれでは減尽定に想や受が存在するとすることにな

り矛盾を来たすこととなる。Pavitti Portion では減尽定のことは触れられず、減尽定とアーラヤ識との特別な関係には注意が払われていない。しかしアーラヤ識の潜在的な性格は気づかれていて、アーラヤ識と相応する心所を「世間の聡慧者にとってさえ観察し難いが故に微細である」と述べている。このような解決策は不苦不楽受の場合はいよとして、想や思や作意という活動的な心所の場合には問題が残る。それ故「撰決択分」の有心地や『顯揚聖教論』のように Proof Portion と密接に関係するテクストに於いてさえアーラヤ識が不苦不楽受と相応すると言うに止めて他の遍行法と相応するとは言わない。(5.6)

* * *

本書の特徴である理論の精密さは上述の如き要約によってはどうい表現することは叶わないが、差し当たり筆者は以上のように本書の中核となる最初の五章を要約してみたのである。以下はシュミットハウゼン教授の精緻な論述には比すべくもない筆者の粗雑な所見である。

教授が詳細な議論によって導かれた個々の問題に関する結論は、それらが仮説として提起されたものである以上は尚更に、我々にとってはそれぞれのテクストと照らし合わせて一つ一つ具体的に検討しなければならない課題となるべきものである。しかし、筆者自身に教授の論証のどれかを直ちに具体的に検証するだけの準備もない。従って筆者の所見はどうしても本書に見られる論証法全体から受ける印象の域を出ないものとならざるを得ない。教授の方法論特に初期瑜伽行派文献の「伝承」の

取り扱い方や、その歴史性に関する見解を批評したものとして
は、既に袴谷憲昭教授に「マイトレーヤの五法の軌跡」(山口瑞
鳳監修『チベットの仏教と社会』一九六八年、二三四―二六五頁)と
「シュニットハウゼン教授のアーラヤ識論」(駒沢大学仏教学部
論集第十九号 一九七〇年、四〇四―四一四頁)がある。筆者も嘗
て一文を草したことがある(『L・シュニットハウゼン』阿毘達磨集
論の見道規定とそのチベット註釈(特にプトンの註釈に関して)、『仏
教学セミナー』第四〇号 一九八四年六七―七四頁)。ポール・J・グ
リッフィス教授も同様の立場から本書を批評している。Paul
J. Griffiths "Ālayavijāna on the Origin and the Early
Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy
by Lambert Schmithausen," *The Journal of the International
Association of Buddhist Studies*, Vol. 12, No. 1 (1989), pp.
170-177.

因に前記の二つ以外で筆者の目に触れた本書に関する書評或
は紹介としては、シュタインケルナー(St. Steinkeller, *Wiener
Zeitschrift für die Kunde Südsiens*, Band XXXIII, 1989, pp. 229-
230)、ジャック・メイ(Jacques May, *Indo-Iranian Journal*, Vol.
33, No. 3, 1990, pp. 199-201) 両教授によるものがある。

* * *

アーラヤ識の原意を求めるに際して教授が採った方針は、全
ての文脈に共通する意味を求めることを目指すことではなく、
先ず一つの原意があり、それが忘れられた後に別の文脈に用い
られ、その結果、後の文脈に於けるアーラヤ識はその原意とは

矛盾する意味を持つに至ったのであるとする方向でその考察を
遂行するということである。教授はこのような考え方に基づい
て、アーラヤ識の概念の展開の過程を跡付けたのである。教授
がその過程を跡付けるために展開する詳細な議論は、恰も上質
の探偵小説を読む場合にも似た推理の緊張感に満ちた楽しみを
与えてくれる。もし教授が表現の厳密さに因われ過ぎず、も
う少し簡潔で平易な文章で述べる労力を惜しまなかったならば、
読者の楽しみは倍増したはずである。

とは言え筆者に教授の方法に全く不満がない訳ではない。教
授への賞讃の思いと共に、何かしら納得のいかない思いが強く
わだかましていることも否定できない。確かに今日の前で『瑜
伽師地論』は教授の精密な理論で裁断され、それが異質な層か
ら構築されていたことが論証された。教授は『本地分』の、し
かも通常はほぼ同質のものと考えられてきた思所成地に至る最
初の十一地の各地の間にさえ、成立年代を異にする異質な層が
存在すると主張する。このような見解に立つ教授からすれば、
『瑜伽師地論』が一人の著者によって計画された作品であると
する向井亮教授の考えはとうてい認められない。しかし向井説
のようにその著者或は編纂者を一人の人と考えることの可否は
ともかくとして、それを読んだ瑜伽行者のことを考えると、教
授の考え方は筆者にはそのままに首肯することはできない。

言うまでもなく『瑜伽師地論』は瑜伽行の実践を教えるテク
ストである。そのテクストが教授が言うように、異質な層から
成る一貫性のない寄せ集めのような観を呈するものであれば、

果たして実践の指導書の用にたつものであろうか。或はたとえそれを実践の書としてではなく思想の書として見たとしても、それほどの間隔を隔てずに現れる「アーラヤ識」という同一の概念がその内容を異にしているとすれば、そのような概念が果たして何らかの思想を伝えるものとして機能し得るであろうか。たとえそれらが本来は異質な文脈に於いて用いられていたものであったとしても、編纂当時にはそれらが「アーラヤ識」という一つの概念に抱撰された「基本的な意味」によって説明しうる文脈として理解されるようになっており、それ故編纂者は「アーラヤ識」という語を冒頭から何の規定もせず用いることが出来たのであると考える方がより自然なのではないであろうか。

教授が本書を著述した動機が、『瑜伽師地論』を過去の思想の形骸化した遺物としてではなく、瑜伽行思想の歴史的な展開を生き生きと示す一つのプロセスとして再構築しようとしたことにあることは冒頭に述べた。確かに教授の記述からわれわれは、『瑜伽師地論』という一つの書物が、如何に異質な要素から構成されているものであるか、そしてどのような仕方方で現在あるような形態をとるようになったかということを考察する具体的な方法を教えられた。それは生きた思想の営みを記述することに一面に於いて成功したかもしれない。しかしそれは他の一面に於いて、実践の書としてであれ思想の書としてであれ『瑜伽師地論』という一つの書物の持つ思想の一貫性を見失わせることによって、生きた思想を充分に把握することに成功

していないのではないだろうか。筆者にはその不成功がアーラヤ識の概念の「包括的な意味」の追及を教授が敢えて避けたことに由来しているように思われる。

* * *

もとより筆者に今ここで直ちに、『瑜伽師地論』編纂当時にその編纂者が様々な文脈に現れるアーラヤ識に共通する「基本的な意味」として想定していたものが何であったかを論証する準備がある訳ではない。しかし一つの可能性として、シュミットハウゼン教授は否定するが、例えば勝呂教授の言うように、既に律蔵や阿含の中に定形句の形をとって登場し、『撰大乘論』にもアーラヤ識の先駆思想として引用されるように、当時の仏教僧伽に周知の「世界の衆生はアーラヤを愛し、アーラヤを樂しみ、アーラヤを喜び」というフレーズに用いられる「アーラヤ」という語の仏教に特有の用法である「我執の対象」の意味をその中核として採用し、それに動詞 $\mu\kappa\epsilon\iota$ の「隠れて横たわる」という標準サンスクリット語の基本的な意味を付加して形成されたものとして再検討することを提起したいと思う。

教授はアーラヤ識が初めて導入された折りの状況を物語る所謂 Initial Passage に説かれるアーラヤ識には「我執の対象」としての意味は含まれていないと言う。しかしこの一文が教授の言うように根本説一切有部所伝の「法施比丘尼経」を想定して述べられたものとすれば、その経では滅尽定に識があることは、衆生を生かしているものが寿と体温と識であり、死に於いてはそれらが身体を離れるという文脈に於いて述べられたもの

であることが分かる。つまり滅尽定に識が存在するということは衆生の生死つまり輪廻との関連に於いて説かれているのである。

そもそもこの経は有身(sakka)とは何であり、有身の原因が何であり、有身の滅とは何であろうか、というヴィンシャーカの問いで始まっている。法施比丘尼は有身とは「五取蘊」であり、有身の原因とは「再生に導き、喜びと貪りとを伴い、あれやこれや「の生存」をよろこびとする渴愛」であり、有身の滅とは「再生に導き……よろこびとする渴愛の、残りなき捨離、遠離、滅、離貪、絶滅、寂靜、消滅」であると答えている。「本庄良文「シャマタデーヴァの伝へる『大業分別経』と『法施比丘尼経』」(『仏教文化研究』二八号、一九八三年)一〇五—一〇六頁]。このようにこの経の主題は輪廻転生する主体(五取蘊)とその原因(渴愛)とそれを仏道によって断じた結果(涅槃)を説明することである。滅尽定に於いても消滅しないと考えられた識も、教授のように如上の經典の主題と切り離して考えるべきではないであろう。瑜伽行派はこの識こそ輪廻転生する主体であると考え、そしてそれを輪廻転生せしめる原因が経ではあれやこれやの「生存」をよろこびとする渴愛であるとされている所から直ちに、「我として愛され、楽しまれ、喜ばれている」仏教僧

伽に周知の「アーラヤ」を想起したのであると考えられる。

以上のように教授がアーラヤ識が初めて導入された想定し、そこには我執の意味は含まれていないとした文節に於いてさえ、アーラヤ識に我執の対象としての意味が既に含まれていると考えることは充分に可能なのではあるまいか。今後我々は Initial Passage 以外のアーラヤ識が登場する文節に関しても、教授によって極めて具体的な形で提示された「用語法の分析による思想史の解明」という手法を検討しつつ、個々の文脈に於いてアーラヤ識という概念が担っている意味を改めて考察してみることがあるように思われる。(一九九〇・一〇・九)

Lambert Schmithausen, *Alcayavijñāna*

——On the Origin and the Early Development
of a Central Concept of Yogācāra Philosophy——

[Studia Philologica Buddhica: Monograph Series, IV,
Tokyo, International Institute for Buddhist Studies,
1987, Part I: Text, ix, 241 part II: Notes, Bibliog-
raphy and Indices, 242-700 pages]