

「心 (citta)」の語義解釈

——特にヴァスバンドゥの立場を中心にして——

兵 藤 一 夫

はじめに

ことばの意味を考える際、その語源にさかのぼること、いわゆる語義解釈 (hirukki: etymology) は有効な方法であり、佛教論書においてもしばしば見受けられる。ところが、それらの中には教義的解釈が優先するあまり、語

形的には全く無理な解釈をしているものも多い^①。しかしそのことは返って、教義的内容を研究する場合には興味ある資料を提供してくれるのである。ここで取上げる

「心 (citta)」もその代表的な一例である。

佛教論書において、「citta」が語形的には無理な語義解釈をされている場合のあることはよく知られている^②。

すなわち、周知の如く、「citta」は「√cit(考える)」の

過去受動分詞からできた名詞であるが、しかも佛教(特に北伝系)では主として「चित्(集める、積む)」、や「citra(種々な)」に關係した語として語義解釈されているのである^③。しかし、これらは語形的には無理な語義解釈だといって簡単に捨て去る訳にはいかない。そこには学派の特徴が見出し得るからである。

この小論では、『俱舍論』以前のアビダルマ論書、『俱舍論』、瑜伽行派の論書などにおける「citta」の語義解釈を順次検討して、この問題に関するヴァスバンドゥの考え方の特徴を明らかにしてみたい。そこには、思想的変遷が顕著であり、また、アサンガと共に瑜伽行派の理論体系作りに大きな役割を担ったヴァスバンドゥの足跡が見られるのである。

ところで、佛教では「心」という語は「意 (manas)」と「識 (vijñāna)」と密接な関連を有している。周知の如く、^⑤有部などのアビダルマでは、「心」と「意」と「識」は本質的に同じものである。一方、瑜伽行派では、「心」はアーラヤ識 (第八識)、「意」は主として染汚意 (āśāsa-manas 第七識)、「識」は六転識 (眼識乃至意識) である。そしてこの二つの考え方の相違に関しては、「心」ばかりでなく、「意」と「識」の語義解釈も重要な役割を持っていると思われるのでこれらは同時に検討すべきであるが、この「意」と「識」に関しては、思想的にも重要な問題を含んでいるので別な機会に論じることにした。ただ、「心」の語義解釈の検討の基本的資料として文献を引用する際に、「意」と「識」に関する部分も併せて引用しておく。「心・意・識」には密接な関連性があるので参考になり、また、これら三つをまとめて議論している文献 (論書) が多いからである。

一 『俱舍論』以前のもの

『俱舍論』以前のアビダルマで「心・意・識」の語義解釈をしているものは案外少ないようである。先ず有部系の論書では、『大毘婆沙論』、『雜阿毘曇心論』、『五事

毘婆沙論』がある。これらはいずれも、「心・意・識」は本質的には同じものであると述べた後で、異説として三者の差異について述べている。^⑥この中、前の二論書に関してはすでに水野弘元博士が取上げられている。^⑧特に『大毘婆沙論』における「心・意・識」の差異説については判り易い一覧表を作っておられる。従ってここではそれに順じて、他の二論書についても一覧表を作っておく。〔大毘婆沙論〕に関しては水野博士の表に従うが、『阿毘曇毘婆沙論』 (旧訳) の訳語が異なる場合、() 内にそれを附加する。

○ 『大毘婆沙論』 (大正二七・三七一 a ~ b)、『阿毘曇毘婆沙論』 (旧訳) (大正二八・二八一 b ~ c)

名世	施設	義	業
心未來	界	種族 (性)	遠行 (種々雑色)
意過去	入 (八)	生門 (前導)	掃趣 (掃趣)
識現在	蘊 (陰)	積聚 (聚)	了別 (分別物体相)
		統生 (生相統)	分別 (分別)
			思量 (思量)
			解了 (解了)
			斷 (斷)
			滋長 (滋長)
			分別 (分別)

○ 『雜阿毘曇心論』 (大正二八・八七二 b)

名	義	業	世	施設
心	集起	遠知	当来	界

意	思量	前知	過去	入
識	別知	続生	現在	陰

○『五事毘婆沙論』(大正二八・九九三b)

(名)	(世)	施設	業	義
心	未來	界	遠行	採集
意	過去	処	前行	依趣
識	現在	蘊	続生	了別

これらの中で語義解釈と思われるものは表中の義の差別である。ただ、『大毘婆沙論』は少し問題がある。義よりも業(作用)の差別の中に語義解釈にふさわしいものがある。表は玄奘訳に基づいているが、旧訳では義と業の範疇に分けられておらず、共に義として並列的に述べられている。従って、ここでは業の差別の中から語義解釈にふさわしいものを取り出すことにする。

『大毘婆沙論』では、「心(citta)」の語義解釈として「彩画(種々雑色)」と「滋長(増積)」が考えられる。

「彩画」とは色どりに富んだ絵のことで、はっきりとした原語想定は困難であるが、「citra」と関係した語であろう。このことは旧訳の「種々雑色」からも確認される。

「滋長」は、玄奘の訳例の中には確認できなかったが、旧訳の「増積」をも考慮すれば、「<増積>」と関係した語であると見なせるであろう。『雜阿毘曇心論』の「集起」と『五事毘婆沙論』の「採集」は共に「<採集>」と関係した語であろう。

次に『成実論』では、

心意識体一而異名。若法能縁是名為心。問曰、若爾則受想行等諸心数法亦名為心。俱能縁故。答曰、受想行等皆心差別名。——(中略)——又我等当說

心心数法名字義。以集起故名心。受等亦能集起後有、相同於心故名心。(大正三二・二七五c)

と述べられている。ここでは「心」は「集起」で語義解釈されている。鳩摩羅什がどんな原語を「集起」と訳したか不明であるが、これが「citta」の字義、すなわち語義解釈であることを考慮に入れれば、「<集起>」と関係した語であろう。しかも「能集起後有」と目的語を持っていることから考えて、「cinnoti」であった可能性が強い。そうであれば、後に述べる『俱舍論』における語義解釈(cinnotiで解釈し、玄奘もそれを「集起」と訳している)と同じである。

最後に、パールのアビダマナにおける「心」の語義解

釈の一例を上げておく。『アッタサーリニー』に次の様な語義解釈が見られる。¹⁴⁾

心 (citta) とは所縁 (arammana) を考える (cinteti) から心であり、認識する (vijānati) という意味である。或いは、心というこの語はすべての心に共通なものであるから、この場合、世間心・善心・不善心・大所作心なるものは「各刹那の」認識作用の完結 (āvāna-vīhi) によって自らの相続 (santana) を積む (cintoti) から心である。異熟 (vipāka) が業と煩惱によって積集される (cīta) から心である。さらにまた、すべて「の心」は随順する (yathānupatāsi) 種々なること (cittatā) によって心であり、種々な因であること (citta-kāraṇatā) によって心であると、その如くにもこの場合の意味(語義)が知られるべきである。(Asā p. 63)

ここでは、「心」に関して四つの語義解釈がなされている。¹⁵⁾ (一) “cinteti (√cint)” (二) “cintoti (√ci)” (三) “cīta (√ci)” (四) “cittatā, citta-cīta Skt. citta)” である。文脈や列挙の仕方から見て『アッタサーリニー』の著書は(一)が正しい語義であることを念頭に置いていたものと思われる。いずれにしても、ここには当時なされていた

であろう主要な語義解釈がすべて取入れられている。

二 『俱舍論』におけるもの

この節では主として『俱舍論』を取扱い、必要に応じて、サンガバドラの『順正理論』と『顯宗論』に言及する。「心・意・識」の語義解釈に関しては、サンガバドラも『俱舍論』主ヴァスバンドゥを批判しておらず、玄奘訳で見ると両者に意見の相違は見られない。(しかし後で検討する様に、玄奘訳自体に問題が存する。)

『俱舍論』には次の様に述べられている。¹⁶⁾

心と意と識は同じ意味である。(II-34ab)

「善・不善の業を」積む (cintoti) から心 (citta) である。思惟する (mannte) から意 (manas) である。認識する (vijānati) から識 (vijāna) である。別な人々は「浄・不浄の界(因すなわち種子)が積集される (cīta) ので心である。その同じ「心」が「次刹那の心の」所依 (āśraya) となると意である。「前刹那の心の」能依 (āśrita) となると識である」と「言つ」。(AKBh pp. 61-62)

この箇所は既に指摘されている様に、¹⁷⁾ テキストの上で問題がある。原文の “cītam” に当る所が玄奘訳では「種

々差別(citram)」（大正二九・二一c）となっているのである。そこでこの個所の他訳と註釈を調べてみよう。先ず『俱舍論』チベット訳では：“Dsags pa (citram)” (Pek. No. 5591 Gu. 79a²) となっている。真諦訳は「善悪諸界所増長二故名心。或能増長彼二故名心」（大正二九・一八〇c）となっている。この「所増長」は：“citam”であろう。「能増長」は少し前の：“cinoti”に対する彼の訳語「増長」から見て、それと同じものであろう。しかし、真諦訳のこの後半部分は原文や他訳に対応個所が見出せないため、真諦の補足（前半部分に対する言換え）ではないかと思われる。次に、ヤシヨミトラ積の当該引用文では：“citam”であり、ヤシヨミトラはそれを次の様に註釈している。

「浄・不浄の界が積集される(citra)ので心である」とは、熏習の安住という点からの語義解釈(ḍhāvanā-samniṣeṣa-yoga)による経量部の考え、或いは瑜伽行派の考えとしてである。(AKV p. 141 ff. 18-19)

脚註によると、写本は：“citrām”であったらしいが、荻原博士はチベット訳と本論の真諦訳に基づいて：“citam”に訂正されている。ヤシヨミトラが「浄・不浄の界……」の別人説を経量部^①或いは瑜伽行派、特に瑜伽

行派の考え方であると明言していることも、この荻原博士の訂正を支持するように思われる。というのは、後にも述べる様に、瑜伽行派の伝統では「心」を：“citta”の過去受動分詞によって語義解釈するからである。また、スティラマティ積(Pek. No. 5875. To. 234b⁶)とプールナヴァルダナ積(Pek. No. 5594. Ju. 173b⁶)でも共に当該引用文は：“Dsags pa (citam)”となっている^②。

それではどうして玄奘は原文を：“citrām”と見たのであろうか。“citam”と“citrām”は文字が非常によく似ているから、写本の書写人か或いは玄奘自身が読み誤った可能性も考えられるが、これと同様な文脈である『順正理論』（大正二九・三九四c）や『顕宗論』（大正二九・八〇三a）においても玄奘は「種々」と訳しているから、彼自身にははっきりした考えがあったのであろう。少なくとも彼は：“citrām”とすることに何ら矛盾を感じていないようである。^②前節で述べた様に、『俱舍論』以前にも『大毘婆沙論』の一異説ではあるが、「心」の語義解釈を：“citra”とする考え方があり、パーリのアビダンマにもそれがあることから、『俱舍論』の伝統の上にも：“citra”とする説^③があって、玄奘もそれに従ったか、或いは直前の：“cinoti”という語義解釈と重複しないため

“citrām”としたのであろうか。²³もしそうだとすると、筆者には“cinoti”と“citrām”が語義解釈の上で重複するとは思われない。語根は同じであっても、前者は直説法現在、後者は過去受動分詞であり、心に対する視点が異っているからである。むしろこの点にこそ有部と瑜伽行派などの違いが見出されるのである。

このことにも関連するが、もう一つの問題がある。それは本論とヤシューミトラ釈のチベット訳で“cinoti”が共に“hbyed pa”と訳されていることである。“hbyed pa”は本来は“open, separate, divide”などとどう意味で、“vbid”の訳語にふさわしいものであり、『俱舍論』でもこの用例は多い。従って、この語がどうして“cinoti”の訳語として使われたか、その真意は判らないが、多分、“cinoti”を“vi√ci: discern, select”の方向で解釈したのであろう。しかしステイラマティ釈では

dge ba dan mi dge bahi las sog par byed pas
sems te / mion par hdu byed ces bya bahi don
to / (ibid., To. 234b) 善・不善の業を積むから心
であって、「積むとは」造作する (abhisamskaroti)

という意味である。

となっており、“cinoti”は“sog par byed pa”と訳されている。すなわち、“cinoti”は業を「積む」(起こす)という意味に解釈されているのである。プールナヴァルダナもステイラマティと全く同様な解釈をしている。²⁴ヤシューミトラも

cinotti citrām iti kuśalam akusālam va cinotti
arthah / (AKV p. 141. ff. 15-16) 「積むから心であ
る」とは善或いは不善〔の業〕を積むという意味で
ある。

と述べているので、ステイラマティなどと同一の方向で
あると考え得る。また、玄奘は“cinoti”を「集起」と
訳しているが、『俱舍論記』(大正四一・八三 b)と『俱舍
論疏』(大正四一・五三四 b)によれば、心所や事業を「集
起する」と解釈されており、先のステイラマティなどの
解釈と本質的に異なるものではない。真諦は「増長」と
訳すが、これも先の解釈から大きく外れることはない。

これに対して、“cinoti”を“hbyed pa”とする場合、
善・不善を「分ける」、「選択する」という方向で解釈さ
れていることになる。しかしこの様な解釈は、たとえ
チベット訳にしろ、『俱舍論』以外では見い出せないも
のである。²⁵従って、“cinoti”は業を「積む」と解釈す

るのが最も妥当な様に思われる。

以上のことから、*cinoh* と *cita* の相違点も自ら明らかとなる。同じ *cinoh* による語義解釈であつても、前者は心を行爲の主体者、能動者と見てのものであり、後者は心を行爲〔に起因する潜勢力、種子〕の蓄積者と見てのものである。そしてこの後者の考え方は、瑜伽行派はもちろんであるが、経量部にとつても妥当するものである。従つて、『俱舍論』における別人説である二番目の「心」の語義解釈は、ヤシヨミミトラの言うように経量部或いは瑜伽行派の考え方を示しているとすれば、*cinoh* とする方が良いと思われる。

三 瑜伽行派の論書におけるもの

この節ではヴァスバンドゥのオリジナルな著作以外の瑜伽行派の論書を取扱い、ヴァスバンドゥのものは次節においてまとめて考察する。ここで取上げる論書は『瑜伽論』、『中辺分別論』スティラマティ釈^②、『阿毘達磨集論』、『撰大乘論』である。

先ず『瑜伽論』撰決択分有心地では、

（この中、これら一切の諸識〔眼識乃至アーラヤ識〕は心とも言われ、意とも言われ、識とも言われるが、ア

ーラヤ識が本質的には心である。なぜなら、それ

（アーラヤ識）は一切の種子 (*sa bon thams cad: sarva-bija*) が積集され (*kun tu bsags pa: acita or sam-cita*)、蓄積される (*he bar bsags pa: upacita*) からである。また、それ（アーラヤ識）は統御の因 (*ten rgyu: upātāna-hetu*) を所縁とし、区別のなご一類としての器世間 (*snod: bhājana*) を所縁としている。意は常に我と我所という慢心 (*lom sems: manyana*) を本性としている。識は対象を各別に認識する (*so sor nam par rig pa: prativijñapti*) 特徴あるものである。有心の階位において、もし眼識などの転識が生じていないならば、心と意と意識のこれら三つはいつも俱生俱転すると理解されるべきである。もし「眼識などが」生じるならば、さらにその「生じた識」が「先の三つと」俱生俱転すると理解されるべきである。このように、ある時には四つが、乃至、またある時には八つが俱生俱転すると理解されるべきである。(Pek. No. 5539. Zi. 189a-9)

と述べられている。

次に『中辺分別論』第五章の中道を説く所の「中道、すなわち心 (*citta*) もなく、意志 (*cetana*) もなく、意

(manas) もなぐ、識 (vijñāna) もなぐと云ふ」(MAVBIH p. 70. II. 14-15) と云う一節に対するステイラマイティの註釈において、

ある対境に対して心 (citta) すなわち有漏の潜勢力 (sāraṇa-vasāna) が積集されるといふ本性を有するもの (cittatmakā) が生じず、意志 (cetanā) すなわち造作を特徴とするもの (abhisamskāra-lakṣaṇa) も、意 (manas) すなわち慢心を相とするもの (manyanākāra) も、識 (vijñāna) すなわち分別すること (vikalpana) も生じなく、それが中道と言われる。この中、「心」とはアーラヤ識である。一切の有漏法の潜勢力が積集される (citta) からである。「意志」とは意の作用 (manah-karman) であり、善・不善・無記「の諸法」に対して心を催起する作用を有するもの (citta-prerana-karmika) である。「意」とは染汚意 (kliṣṭiṃ manas) である。「識」とは六識の集積 (śaḍ-vijñāna-kaya) とある。(MAVBIH p. 236. II. 12-18)

と述べられている。

次に、『阿毘達磨集論』では、

は心と意と識である。その中、心 (citta) とは何か。

蘊・界・処(すなわち一切法)の潜勢力 (vasāna) によって熏習された、一切の種子を有したアーラヤ識である。異熟識 (vipāka-vijñāna) とアーダーナ識もまたそれ(心)である。それら「蘊など」の潜勢力が積集されること (cittata) によるのである。意 (manas) とは何か。それはいつも慢心を本性とし (manyantatmakā)、アーラヤ識を対象とし、四種の煩惱、すなわち我見・我愛・我慢・無明と相応している。そしてこれ(前述の意)は「聖」道の現前と滅尽定と無学地とを除いて、あらゆる場合に、すなわち善であろうと不善であろうと無記であろうとも、存在している。また、それ(意)は六識の中で直前に滅した識である。識 (vijñāna) とは何か。六識の集りである。眼識と耳・鼻・舌・身・意識である。眼識とは何か。眼を所依とし、色を所縁とした各別の認識 (Pratī-vijñapti) である。(以下略) (AS p. 19. II. 12-22)

と述べられている。

『撰大乘論』では、

それ(アーラヤ識)は心 (citta) とも言われる。世尊によって「心と意と識」と説かれた如くである。そ

の中、意 (manas) は二種である。等無間縁の作用によって所依 (gnas : āśraya) となるから、直前に滅した識たる意という、識が生じる所依と、二番目は染汚意 (ñon mon pa can gyi yid : kliṣṭa-manas) で、四種の煩惱、すなわち有身見と我慢と我愛と無明、と常に相応しているもので、それは識が雑染となる所依である。

識 (vijñāna) は一番目の所依によって生じ、二番目によって染汚なものとなって、対象を識別する (ñam par rig pa : vijñapti) から識である。

等無間と思量 (nar sems pa : manana) とからして意は二種である。かの染汚意が存在することはどうして知られるのか。——(中略)——

アーラヤ識を離れて第三の心の体は認識されない。それ故、アーラヤ識が心であることが成立する。その一切の種子を有したもの(心すなわちアーラヤ識)から意と識が生じる。それ(アーラヤ識)はまたどうして心とも言われるのか。種々の法の熏習種子 (chos kyi dag chags kyi sa don sna tshogs : citra-dharma-vāsana-bija) が積集せられる (kun tu bsags pa : acta) からである。(Pek. No. 5549. Li. 4a-5a³)

と述べられている^③。

以上が瑜伽行派の論書に見られる「心・意・識」の語義解釈のあらましである。^④この中、「心」に關したものをだけを取り出して、瑜伽行派の考え方の特徴をまとめてみよう。

「心 (citta)」はすべて、 \sqrt{ci} の過去受動分詞に關係した語によって語義解釈され、「一切法の潜勢力 (vasana) 或いは種子 (bija) が積集せられる (citra etc.) から心である」と考えられている。ただ『撰大乘論』だけは少し趣を異にしている。「一切法 (sarva-dharma)」とせず、ことわら「種々の法 (citra-dharma)」としているのである。『撰大乘論』の諸註釈においてもヴァスバンドゥ積の真諦訳を除いて明言はされていないが、それらの文意から判断して、アサンガは、 \sqrt{citta} による \sqrt{citta} の語義解釈をも意図していたように思われる。すなわち、彼は「心」の語義解釈をする際、本質的には、瑜伽行派の伝統的な \sqrt{ci} の過去受動分詞による方法に従いながら、もう一方の \sqrt{citra} によるものを附加したのである。しかし、アサンガが「心」を \sqrt{ci} の過去受動分詞と「citra」の両方によって語義解釈しているといっても、後に述べるようなヴァスバンドゥの行なう語

義解釈とは異っている。ただ、アサンガは同じ一つの語の対象 (abhidhaya) すなわちアーラヤ識を二つの語によって語義解釈したにすぎないのである。

瑜伽行派のもう一つの特徴は、アビダルマ以来の伝統である「心・意・識」の同義説を認めないことである。

特に『攝大乘論』では同義説を明確に否定している。ただ、『瑜伽論』だけは同義説を考慮に入れた上で、瑜伽行派独自の考え方を述べていることは注意しておくべきであろう*。

四 ヲアスバンドウの説

前述したように、ヲアスバンドウは『俱舍論』においては伝統的な考え方、すなわち「心」を：cintā：によって語義解釈すること、を踏襲している。しかし、同じ彼の著作であり、『俱舍論』とも密接な関連を有している『成業論』では明らかに新しい考え方が示されている。ヲアスバンドウは『成業論』の中で、滅尽定などの無心定において異熟識が存在して、しかもそれらの定が「無心」と呼ばれることを説明して、次の様な「心」の語義解釈をする。

心は二種である。その中、一つはそれ(眼識など)の

種子が積集された (Dsaṅg pa : cita) ものである。二番目はそれ(眼識など)の所縁 (dmigs pa : ālamāna) と形相 (rnam pa : ākāra) と差別 (bye brag : viśeṣa) が異っている (tha dod pa : bhinna) ことに^⑧よって種々な (sna tshogs pa : citra) ものである。二番目の心が欠けているから無心 (sens med pa : acitta) である。たとえば、脚が一つの椅子に対して、他の脚が欠けているから「無脚」という如くである。(Peḥ No. 5563. Si. 164a⁷⁻⁸)

この個所に対するスマティシーラの註釈は、

また「滅尽定などにおいて異熟識なる心が存在するようだとしても、どうしてその「滅尽定などの」階位が無心と言われるのか、と敵者が論難すると考えて、「師は」「心は二種である」などと説くのである。「一つは」とは、これは先ず一つはである。「その種子」とは眼識などの種子である。「積集される」とは蓄積される (kun tu bseṅg pa : sanḥita) であって、語義解釈 (hes paḥi tshing : nirukti) の方法によって、積集される (citra) から心 (citta) である。「二番目は」とは、これは「前とは」別なものである。「種々な」とは種々な形相 (rnam pa sna tshogs

pa : citrakāra) という意味である。何によって種々であるのかと言えば、それ故「その所縁」などと説くのである。その中、「所縁が異っている」とは色 (gzugs : rīpa) などである。「形相が異っている」とは、その同じ色などの青 (shon po : nīa) などである。「差別が異っている」とはその同じ青などの差別であって、孔雀の首「の青」などである。かの同じ「語義解釈の」方法によって、種々 (citra) であるから心 (citta) である。(Pek. No. 5572 Ku. 101

a²⁻³)

となっている。これによれば、ヴァスバンドゥは、「識 (vijñāna)」は「心 (citta)」であるが、「異熟識 (vipākā-vijñāna)」は眼識などの種子が「積集される (cita)」から「citta」であり、「眼識乃至意識」の六識はそれらの所縁などが「種々 (citra)」であるから「citta」である、と考えている。これは「citta」を「vi」の過去受動分詞と「citra」の二つで語義解釈しているという点ではこれまでと変わらないが、同じ一つの「citta」という語に二つ語の対象 (abhidheya) を配当し、それぞれに別な語義解釈を与えるという点でこれまでと異ったものとなっている。前述の『撰大乘論』におけるアサンガ

の考え方は、「心」という語の唯一の対象であるアーラヤ識に関して二つの語義解釈を施したものであったが、ここでのヴァスバンドゥは明らかにそれとは異っている。

ヴァスバンドゥは『成業論』において異熟識という彼にとつての新しい概念を導入するが、基本的には経量部の立場に立っており、そこで展開される異熟識説は瑜伽行派のアーラヤ識説とは異つたものである。そして、「心・意・識」に対しても従来の伝統的な立場、すなわち「心・意・識」は本質的には同じものであるとする立場、を脱し切っていないように思われる。彼は『成業論』では、語義解釈は異なるにしろ、異熟識も六転識もどちらも「心」と見なし、「心」としての両者に本質的な差異を認めていない。これに対し、前述した如く、瑜伽行派の論書では表現の違いはあれ、必ずアーラヤ識こそが本質的に心であると述べられる。特に『撰大乘論』では、「心・意・識」の同義性は明確に否定されている。

この『成業論』における「心」の語義解釈の上に立つて瑜伽行派の考え方を述べたのが同じヴァスバンドゥの『五蘊論』である。そこには次の様に述べられている。

識 (vijñāna) とは何か。所縁を認識すること (ram

par rig pa : vijñapti) である。それは心と意でもある。

種々 (sna tshogs pa : citra) であり、意なる所依 (gnas : āśraya) となるからである。本質的には (chos su na : vastutas) 心はアーラヤ識である。なぜなら、それ (アーラヤ識) は一切行の種子が積集される (bsags pa : citta) からである。——(中略)——本質的には意はアーラヤ識を所縁として常に我痴と我見と我慢と我愛などと相応した識であり、一類で相統して転じる。阿羅漢と聖道と滅尽定の時は該当しない。(Pek. No. 5560. Si 16b-17a)

この中、「心」の部分に対するスティラマティの註釈は次の如くである。

行蘊の後に識蘊が説かれるべきであり、それ故「識」とは何か。所縁を認識することである」などと語る。

「所縁 (dmigs pa : alambana)」とは心・心所の対境 (yul : viśaya) である。すなわち、色乃至法の六種である。それを「認識すること」とは把握すること (rdsin pa : grahaṇa) 理解すること (rtogs pa : adhi-gama) 了得すること (khon du chud pa : pratipad) という意味である。それは六転識、すなわち眼識乃至意識である。その中、眼識は眼根に依拠して対境を各別に認識する。同様に乃至、意識は意根に依拠

して一切法を各別に認識する。識の本性を説明した後、その同義語 (rnam grans : paryāya) を説明するために「それは心と意でもある」と語る。この識は心とも意とも言われる。同義語の意味を説明するために「種々であり、意なる所依となるから」と語る。種々 (sna tshogs pa : citra) であるから心 (sens : citta) と言われる。直後の心の所依となるから意と言われる。その中、転識は所縁を各別に認識すること (so sor rnam par rig pa : pratihapti) を本性とするものであり、所縁を各別に認識することは多くの形相「を有するもの」であるから眼識などは種々であると言われる。それ故、それ(眼識など)が根(感官)に依拠して生じる時、対境を認識すると言われるが、諸根が「認識するの」ではない。すなわち、眼識などの六つの中の何であろうと滅すると、それは直後の識を生じる所依となるので意と言われる。「種々であるから心と言われる」と説かれたそのことは、「六識と心」類 (Hgs : jan) に関してであって、「各」刹那に対してではない。「各」刹那は所縁を各別に決定するあり方であるので、種々とは言われない。すなわち、それ(転識)は本質的には心で

ない。「本質的には心はアーラヤ識である」。このことに関して理由を示すために「なぜならそれは一切の種子が積集されるからである」と語る。各刹那において一切の種子が積集される(Desas pa: citta)ので心(citta)と言われる。本質的にはそれだけが心である。「積集される」とは繰り返して種子を増長する(yon su gsos pa: pariposana) 或いは行の種子が相續する(rijes su hbrel pa: anubandhana)とある。(Pek. No. 5567. Hi. 44b²-45b⁴)

ここでは『成業論』と同じように、六識は種々(citta)であるから心(citta)であり、アーラヤ識は種子が積集される(citta)から心(citta)であるとして、六識もアーラヤ識も共に「心」であると考えられているが、cittaによる語義解釈では各刹那に関しては不合理となるから、本質的にはアーラヤ識のみが「心」であるとし、結論としては前節で述べた瑜伽行派の考え方と一致している。しかし『撰大乘論』におけるアサンガとは違って、伝統的な「心・意識」の同義説をも踏まえたものとなっている。最後に、同じ「心」の語義解釈の例をもう一つ上げる。それは『三性論』である。

その心は因であることと果であること (netu-phala-

bhava)によって二種であると認められる。すなわち、アーラヤと呼ばれる識と生起(pavrtti)と呼ばれる七種「の識」とである。(TSN V-6)

最初の心は雑染〔法〕の熏習種子が積集される(citta)から心(citta)と言われる。二番目「の心」は種々な相(citrakāra)として生起するから「心と言われる」。(ibid. V-7)

『三性論』では、虚妄分別(asaṅkalpa)が心である(ibid. V-5)とされ、「心」は全体の名称と考えられている。そしてそれが因と果の面から二分されて、アーラヤ識と七転識となり、前者は「積集される(citta)」から、後者は「種々(citra)」であるから「心(citta)」であると考えられる。先の『五蘊論』と比較すると、第七識(染汚意)をもcittaによる語義解釈で「心」と見なしている点で違いが認められる。これは「心(識全体)」を因と果で二分するという論の展開に影響された結果であろうと思われる。また、『三性論』では、「心」は識全体として広義に解されているので、「意」と「識」との差別の議論はなされていない。

このように、六識は「種々(citra)」であるから、アーラヤ識は「積集される(citta)」から「心」であるという

語義解釈は他の瑜伽行派の論師には見られない、ヴァスバンドゥ独自のものである。そして、この考え方は、彼が経量部から瑜伽行派へ転向する過程、特に瑜伽行派のアーラヤ識説を取入れる過程で見せたものの一つである^④。すなわち、文献の上で見る限り、ヴァスバンドゥは無心定においても異熟識(アーラヤ識)は滅せず存在していることの理屈づけの一つとしてこの語義解釈を見出したのである。そして後には、アサンガなどによって確立された、瑜伽行派の「心・意・識」の別義説、アーラヤ識が「心」であり、染汚意が「意」であり、六識が「識」であるという説に立って、アビダルマの伝統たる「心・意・識」の同義説を会通する際にこの語義解釈を利用するのである。^⑤

略 号

- ASā : Athasālini, P. T. S. ed.
 AKBh : Abhidharmakośābhāṣya, ed. P. Pradhan
 AKV : Abhidharmakośavyākhyā, ed. U. Wogihara
 MAVBh : Madhyāntavibhāgabhāṣya, ed. G. M. Nagao

MAVT : Madhyāntavibhāgatīkā, ed. S. Yamaguchi

AS : Abhidharmasamuccaya, ed. V. V. Gokhale

TSN : Trisvabhavanirdeśa, ed. S. Yamaguchi

『山口益佛教学文集』上(所収)

註

- ① “rūpa” (櫻部建『俱舍論の研究』九三—九四頁)、“parāmitā” (梶山雄一『般若経』一〇〇—一〇二頁)など。
- ② 宇井伯寿『瑜伽論研究』(二六六一—六七頁)、水野弘元『パーリ佛教を中心とした佛教の心識論』(四二頁)など。
- ③ 後述する如く、パーリアビダルマでは、“vācintā”による語義解釈が見られる。註⑥参照。一方、北伝系で、“voitā”による語義解釈をしているものは筆者の知る限りでは、『撰大乘論』の註釈でチベット訳のみ残っている『秘義分別撰疏』(Pek. No. 5553)だけである。註④参照。
- ④ ヴァスバンドゥ二人説はまだ決着を見ていないようであるが、(1)の言のヴァスバンドゥとは少なくとも『俱舍論』『成業論』『唯識二十論』『唯識三十頌』の著者である。そして、この小論が『五蘊論』と『三性論』をもそれらと同一の著者の作品であると見なす証拠の一助となれば幸いである。
- ⑤ 水野弘元前掲書(五一—五四頁)など。
- ⑥ 瑜伽行派では、一方でアビダルマの伝統的な無間滅の識

たる「意」も認める。

⑦ 「心・意・識」の同義説だけを述べている論書は他にもある。『品類足論』(大正二六・六九二b)『阿毘曇心論』(大正二八・八一〇b)など。

⑧ 水野弘元前掲書(五三頁)。

⑨ 義の差別として上げられた「種族」「生門」「積聚」は、筆者には「心」「意」「識」の語義として充分に理解できない。また、他の論書にはこれと類似した解釈は見られない。

⑩ 『アッタサーリニー』(ASā. p. 64)にも“citta (Skt. citta)”を絵画と結びつけた解釈が見られる。

⑪ 或いは“vpus”が想定される。玄奘の訳例からはこの方が普通であろうが、ここでは“citta”の語義解釈であることを念頭に置く。また、『五蘊論』のステイラマティ釈では“citta”の註釈として“paripōsana”が見られる。本稿三三頁参照。

⑫ この個所は福原亮巖博士も指摘される(『成実論の研究』一八八―一八九頁)ように、心・心数(心所)同体説を述べており、『成実論』の経量部的特徴が見られる所である。

⑬ ただ、『俱舍論』では“cinoti”を「業を積む」と解釈しているが、『成実論』では「後有(punar-bhava)を集起する」と考えている。同じ“cinoti”による語義解釈であっても、後者の場合には、心は業の影響力を蓄積することが前提となっているので、両者の心に対する見方は異っている。

⑭ 『アッタサーリニー』に「心」の語義解釈があることは

櫻部建教授に教えられた。

⑮ P. T. S. 版では citta (Skt. citta) となっているが、B. O. S. 版及び文脈から考えて“citta”の方が良いと思われる。

⑯ “voti”と“vinti”は後者が前者の強語幹の形であり、同族のものである。ペーリ語でも“cetevi (voti)”という動詞は見られるのだが、それを使わなかったのは、「考える」という動詞としては“cetevi”よりも“cinteti”がより一般的であったためであろう。

⑰ (㊲)と(㊳)は共に“voti”による語義解釈であるが、「心」に対する見方が異なるので別立する。本稿二七頁参照。

⑱ 櫻部建『俱舍論の研究』(三〇一頁)。

⑲ 経量部の考え方についてはこの場所以外に述べられている所を知らないが、彼らの「種子説」から判断して“cittam”が妥当なように思われる。チャート撰述の‘Sams dan sams byun gi tshul gal bar ston pa, Bio gsal ngul rgyan』では経量部説として「善・不善の潜在力が積集される (bsags pa: citta) ので心である」と述べられている。

⑳ ステイラマティとブルルナヴァルダナは共にこの個所を引用しているが何ら註釈をしていない。

㉑ 後に引用する『五蘊論』にはこと逆の現象が見られる。ここでは“citta”とあったであろうところを玄奘は「採集(citta)」と訳している。これは文脈からしても明らかに玄奘の読み誤りであろう。従って、ここでも玄奘の読み誤りという可能性は捨て切れない。註⑩参照。

22 『俱舍論記』(大正四一・八三三)と『俱舍論疏』(大正四一・五三四)も当然ながら「種々」としており、何ら矛盾らしきものを感じていない。

23 いずれにしても玄奘は、ヴァスバンドウが六識を「心」と見なす際の語義解釈として“citra”を使用していることを知っていたと思われる。彼は『成業論』も翻訳しているからである。

24 北京版では“sogs par byed pas”となっているが、ゲ版に従おう。

25 北京・ゲ版とも“dge ba dan mi dge ba rnam mñon par ldu byed ces bya bali don no” (Pek. No. 5594, [u. 173b])となっているが、ステイラマティ訳との類似性から見て恐らく脱文があると思われる。

26 「心」が行為の主体者であるという意味では両者は共通しているが、語義解釈としては異なると思われる。

27 『中辺分別論』本論ではないが、ステイラマティが一応瑜伽行派の伝統的な解釈を伝えていると見てここで取上げらる。

28 当該部の玄奘訳は「復次此中諸識皆名心意識。若就最勝、阿頼耶識名心。何以故。由此識能集聚一切法種子故」(大正三〇・六五一)である。“acta or sanctita”が「能集聚」と能動的に訳されているが、同様な例は『阿毘達磨集論』や『雜集論』にも見られる。註⑩参照。

29 この個所の玄奘訳は「末那名意、於一切時執我我所及我慢等、思量為性」(大正三〇・六五一)となっており、チベット訳と少し異なるようである。

30 当該部の玄奘訳は「云何建立意識蘊。謂心意識差別。何等為心。謂蘊界処習氣所熏一切種子阿頼耶識。亦名異熟識、亦名阿陀那識。以能積集諸習氣故。」(大正三一・六六六)である。ここでも“advāsanācīrata”が「能積集諸習氣」と能動的に訳されている。『雜集論』(大正三一・七〇一)も同様である。註⑩参照。

31 『撰大乘論』のこの個所に関しては既に袴谷憲昭(*Ma-hayanasangraha)における心意識説(『東洋文化研究所紀要第七六冊』)において諸訳と諸註釈を駆使した詳細な研究がなされている。

32 袴谷氏は前掲論文において、「第三の心の体」の「第三」という序数はアーラヤ識と同義なものの説明としてアーダナ識に次いで心が第三番目に出てくるためであると考えられているが、やはりラモート教授の如く、意と識に対する第三の心と理解する方が良いのではないかと思われる。

長尾雅人博士もラモート教授と同じ考え方をされ、その論拠を明示しておられる。(長尾雅人『撰大乘論』上・一〇八頁)そこで以下に筆者なりの論拠を述べてみたい。袴谷氏自身、当該論文(二〇三頁)においてラモート教授らの説を吟味する中で、経説としての「心・意・識」は必ずこの順序で出ていることに注意されている。拙論でも明らかのように、この「心・意・識」の順序は、一般に、説明においても守られている。(従って、わざわざ序数をつけたりしていない。)しかし、『撰大乘論』は教証として「心・意・識」を引用した後、いきなり「意」から説明を始め、次にそれと関連づけて「識」を説明し、最後に、「心」は前二者と関係した

七識を除いたもので、それはアーヤ識(第八識)を離れては存在しないと述べるのである。すなわち、一切の識(八識)の中で「意」と「識」に相当するものを消去して、残ったものを「心」とするという論述形態を取っているのである。これは『撰大乘論』で「意(特に染汚意)」が重視されたためであろう。このように経説の順序と説明の順序が異なるため、わざわざ「第三」という序数をつけて経説の「心」であることを明示しようとしたものと思われる。

この考え方は『秘義分別撰疏』(Pel. No. 5553, I, 388b)によって支持される。その個所の袴谷氏の和訳を借用する——「次に」本来の問題(すなわち心)を主題として「第三の心の体」と言うのであって、教説の観点からいえば「第三」ではないが、論述の観点からいえば「第三」なのである。——(前掲論文二八七頁傍点筆者) この中、「教説の観点」とは、袴谷氏自身も述べられているように、伝統的な教学体系において確定したものであろう。この場合、それは経説としての「心・意・識」である。「アーヤ識・アーダーナ識・心」という同義語は瑜伽行派の他の論書にも見られるが、順序も含めて確定したものではない。(時には異熟識などもそれに含まれる)。また、『撰論無性釈』のチベット訳——「アーヤ識を離れて第三の心の体は認識されない」とは、意という語の体は直前に滅した識であり、識という語の「体」は六識である如くに、別な、心という語の体はその如くには認識されない。「しかし」この「心という」能詮の体は存在しないのではない。これ(心)は「意と識の」同義語に属するのではない。意と識の二つの所詮は異って

るからである。この場合、語の体として認められるものが所詮である。それ故、アーヤ識が心という語の所詮である——(Pel. No. 5552, I, 249a^o-249b)も明らかに意識に対する第三の心と理解していると思われる。ただ、当該部の玄奘訳は、袴谷氏が指摘される如く、「如是心声離彼二種無体可得」(大正三一・三八五a)の「彼二種」をどう理解するかの問題が残されている。この「彼二種」がアーヤ識とアーダーナ識を指すのであれば唐突すぎるように思われる。やはりラモート教授の如く、意と識を指すとするのが穏当であろう。この個所に相当するチベット訳は *gsilan (anya)* であろうが、漢文としては「かくの如くならば心声は彼の「意と識の」二種を離れては体得るべきことなからん」という方向に読むべきではなからうか。もう一つの『撰論世親釈』は、袴谷氏も詳細に検討されているが、直接この「第三」の問題の解決に役立たない。

③⑧ 当該部の玄奘訳は「心体第三若離阿頼耶識無別可得。是故成三就阿頼耶識、以為心体。由此為種子意及識転。何因縁故亦説名心。由種種々法熏習種子所積集故」(大正三一・一三四a)である。

③⑨ 『撰大乘論』の註釈でチベット訳のみ残っている『秘義分別撰疏』(ibid. I, 377a-378b)には他の論書に見られない、すべてを総合した形の語義解釈が見られる。しかしこの註釈書は、著者も訳者も不明で、チベット訳としても第一章の後半までしかなく、しかもここに述べられている語義解釈は直接他の論書と関連づけることが不可能であるなどの理由により、この書の持つ思想的な位置を明確

にし得ないため、当論文では正式には取上げない。ただ、その内容は充分に興味を引くもので、以下にそれをまとめしておく。なお、この個所に関しては、すでに高田仁寛『撰大乘論に於ける阿頼耶識設定の密意』（密教文化第二号二七―二九五）と袴谷前掲論文（二八三―二八五頁）に詳しい紹介や和訳があるので、詳細はそれらを参照されたい。

(一) 声聞乘におけるもの

名	義	世	行	施設
心	積む (sog pa : cñoti)	未来	遠行	界
意	思惟する (ftogs pa : mannte)	過去	前行	処
識	認識する (nam par 'śes pa : vijñati)	現在	結生	蘊

(これは『雜阿毘曇心論』のものとはほぼ同じである。)

(二) 大乘におけるもの

(i) 八識すべてを心でもあり、意でもあり、識でもあるとす
る説

アーラヤ識(第八識)は「積む (sog pa : cñoti)」から、染汚意(第七識)は対象を「考える (sems pa : cetati)」から、六識は「種々なもの (sna tshogs : citra)」を認識するから心である。八識すべては「等無間 (mtsun-
pa de ma thag pa : samanantara)」と「思惟す
る (ftogs pa : manana)」と「意味を意へある。八
識すべては対象を「各別に認識する (so sor nam par
tig pa : prativijñati)」と「意味を識へある。」

(ii) 八識を心と意と識に分ける説 (著者の立場)

本当には、「積むこと (sog pa : cñoti)」、「種々な

こと (sna tshogs pa : cūratva)」、対象を「考えるこ
と (sems pa : cūrtana)」からアーラヤ識だけが心で
あり、他「識」はそうではない。「他識にはこの」三
因「すべて」はあり得ないからである。いつも明瞭な
形で「慢 (fton pa : mana)」であるから、染汚意だ
けが意であるが、不明瞭であるから(チベット訳は、*sal
bahi phyir*、であるが、他の場合の理由句の使い方から考え
て、*mi gsal bahi phyir* とする)アーラヤ識はそうで
はなく、相統が断じるから他識(六識)もそうではない。
種々なものとして明瞭な形相を有するから「六」転識
だけが識である。不明瞭であるからアーラヤ識はそう
ではなく、種々でないから染汚意もそうではない。

この他、『大乘莊嚴經論』(X-38(獨))に「心」を、*citra* と関係づけた解釈が見られるが、直接語義解釈を意図した
ものかどうかははっきりしない。

③ 『撰論世親釈』真諦訳には「質多名有二何義。謂種々義
及滋長義」(大正三一・一五九b)と述べられている。

④ 当該部の玄奘訳は「心有二種。一集起心、無量種子集
起処故。二種々心、所緣行相差別転故。」(大正三一・七八四
c)である。

⑤ 拙論『成業論』における異熟識説』(印佛研第三〇巻第二
号)参照。

⑥ ここにも『成業論』におけるヴァスバンドウの立場の特
徴(經量部から瑜伽行派へ転じる直前の頃)が見られると思われ
る。

③⑨ 『撰大乘論』(一・二三節 *ibid.* Li. 5b-c) 参照。

④⑩ 当該部の玄奘訳は「云何識蘊。謂於所緣境了別為性。亦名_二心意。由_二採集_一故、意所撰故。最勝心者、謂阿頼耶識。何以故。由_二此識中諸行種子皆採集_一故」(大正三一・八四九c)である。玄奘は二個所とも「採集」と訳しているが、チベット訳やステイラマティなどの註釈から考えて、前の「採集」は明らかに *citra* (種々な) でなければならぬ。玄奘の読み誤りであろう。註②参照。また、この「心」に関する論述の仕方は『瑜伽論』(撰決撰分) と類似している。

④⑪ 『三性論』がヴァースバンドゥの著作であることはほぼ認められているが、プーサン博士が指摘された(『Le petit traité de Vasubandhu-Nagarjuna sur les trois natures』 Mélanges chinois et bouddhiques 2, 1933) 如く、チベット訳は二通りあり、一つはヴァースバンドゥ、もう一つは

補註

* 『撰大乘論』については註③⑨参照。この『瑜伽論』の考え方はアサンガのそれとは少し隔があり、当該論書の著者問題を考える際の参考資料となろう。

ナーガールジュナの作とされている。

しかし内容的に見てもヴァースバンドゥのものであるろう。

④⑫ 単に「心」を二分するだけならば、『顯揚聖教論』に「心性有_二種_一。異熟及與轉。初阿頼耶識。種子二応知論曰。略說心性有_二種_一。一名_二異熟心_一。二名_二転心_一。異熟心者即阿頼耶識、亦名一切種子識」(大正三一・五六五c)とある。これは『三性論』と同様な考え方であるが、「心」の語義解釈と関連させたものではない。

④⑬ この顕著な例の一つは、彼が『三十頌』に於いて示した「識転変(*viñāna-pariñāma*)」の理論であろう。すでにシュニットハウゼン教授が解明したように(『Sautrantika-Voraussetzungen in Viñśatika und Triṃśika』 WZKSO Band XI)、『の理論は経量部の「相統転変差別(*santati-pariñāma-viśesa*)」の考え方を瑜伽行派のアーラヤ識説に適用発展させたものである。