

『サーンキヤ・カーリカー』を根拠とする 意識→成所作智、五識→妙観察智の正当性

佐久間 秀 範

0. はじめに

法相教学で一般化している理論に八識と四智の対応関係がある。そして、この両者の関係をインド瑜伽行派文献に辿って考察していくと、個々の識と智が対応関係を結んでゆくプロセスを見ることが出来る。法相教学が正当とする対応関係はアーラヤ識→大円鏡智、マナス→平等性智、意識→妙観察智、五識→成所作智であることはよく知られている。ところがインド瑜伽行派本来の考え方からすると後半の二つに関して意識→成所作智、五識→妙観察智が理にかなっていることを筆者は『大乘莊嚴經論』に見いだされるごくわずかな根拠から論証した。しかし、論証をするために、このわずかな根拠しか見いだせないことに、筆者は大きな不安を覚えてきた。ところが筆者はある公開授業の流れの中で、このテーマについても触れる機会に恵まれた。その際に「インドの思想社会を前提とした場合には、意識→成所作智、五識→妙観察智が理にかなっているのだが、そのことを証明するための根拠が、わずか一カ所しか見つからない」ということを、テキスト該当部分を提示した上で申し述べた。その公開授業にご出席頂いていた今西順吉先生より、インド思想において意識→成所作智、五識→妙観察智が理にかなっていることを論証することができる根拠が『サーンキヤ・カーリカー』にもあるということをご呈示頂いた。つまり、意識→成所作智、五識→妙観察智の正当性を根拠づけるために『サーンキヤ・カーリカー』を持ち出すのは、筆者の発見によるものではない。したがって、当論証に有益な点があるとしたら、それは今西先生のご功績によるものである¹。そのことをあらかじめお断りした上で、この問題を考察し続けてきた筆者が、再度これを根拠としてある程度の最終的な判断を下すことができると思ひ、当論文を認めたのである。したがって、何か不備な点がある場合には、ひとえに筆者の責任である。

1. 意識→成所作智、五識→妙観察智の正当性についての概要

意識→成所作智および五識→妙観察智の結合関係が見いだされるのはいずれも大正大蔵經の欄外に記されているヴァリエーション中である。一つはプラバーカラミトラ訳『大乘莊嚴

¹ 国際仏教学大学院大学教授今西順吉先生には、当部分をご教示頂くと共に、この分野には経験の浅い筆者の質問疑問にも、ご多用中の時間をお割きくださりご教授頂きました。心より感謝申し上げます。筆者が十分にその内容を理解し活かせたのかには、いささか疑問のところもありますが、それは筆者の勉強不足によるものであり、心よりお詫び申し上げます。

経論』菩提品であり、もう一つは玄奘訳『摂大乘論』無性釈である。

プラバーカラミトラ訳『大乘莊嚴経論』T31,606c23ff:

四智鏡不動 三智之所依 八七五六識 次第轉得故 釋曰。四智鏡不動三智之所依者。一切諸佛有四種智。一者鏡智。二者平等智。三者觀智。四者作事智。彼鏡智以不動爲相。恒爲餘三智之所依止。何以故。三智動故。八七五六識次第轉得故者。轉第八識得鏡智。轉第七識得平等智。轉五識得觀智。轉第六識得作事智。是義應知。

玄奘訳『摂大乘論』無性釈 T31,438a13ff.:

由轉阿頼耶識等八事識蘊得大圓鏡智等四種妙智。如數次第或隨所應。當知此中轉阿頼耶識故得大圓鏡智。雖所識境不現在前而能不忘不限時處。於一切境常不愚迷。無分別行能起受用。佛智影像。轉染汚末那故得平等性智。初現觀時。先已證得。於修道位轉復清淨。由此安住無住涅槃。大慈大悲恒與相應。能隨所樂現佛影像。轉五現識故得妙觀察智。具足一切陀羅尼門三摩地門。猶如寶藏。於大會中能現一切自在作用。能斷諸疑能雨法雨。轉意識故得成所作智。普於十方一切世界。能現變化從觀史多天宫而沒乃至涅槃。能現住持一切有情利樂事故。

大正大藏經の報告によれば、このヴァリアントの最古のものはいずれも宮内庁図書寮本であり、旧宋本 (A.D.1104-1148) のものである。残念ながら現在見ることのできる正倉院聖語藏本 (天平写本 A.D.729-) には筆者の見限りこの部分は含まれていない。ところが落合俊典教授を研究代表者として平成19年3月に報告された科学研究補助金基盤研究 (A): 課題番号15202002の成果報告書『金剛寺一切経の総合的研究と金剛寺聖教の基礎的研究』にある『大乘莊嚴経論』(金剛寺一切経 貞0706-0003) にはっきりと下記のように記述されていることが判った²。



金剛寺一切経 貞0706-0003

² ここに掲載を許された写本の写真は、国際仏教学大学院大学の落合俊典教授からご提供頂いたものである。落合先生には掲載を快くお許しいただきましたことに心から感謝申し上げます。

金剛寺とは大阪府河内長野市天野町にある天野山金剛寺である。貞706の『大乘莊嚴經論』の情報は報告書第2冊 p.226にあり、それによると書写は鎌倉中期とある。同書 p.4によれば鎌倉中期とは1222～1287年を指す。宮内庁本よりは後代になるが、日本において書写されたものであるなら、日本に伝来した筆写本の原本が、専らこの系統のものであることになる。いずれにしても複数の書写された大蔵経が、いずれの場合も大正大蔵経ヴァリエーションの考え方を本来の説であるとしていることが確定するであろう。それならば、インドの思想社会では意識→成所作智、五識→妙觀察智の結合関係に正当性があることを証明しなければならない。

そこで筆者はこの結合関係がインドでは本来正当な考え方であったということを、この問題が扱われている『大乘莊嚴經論』梵本の中に見られる次の部分を根拠として解明したわけである³。その根拠となる梵本は次のようである。

MSAbh XI.40:

mano yat kliṣṭaṃ sarvadā/ udgrahaḥ pañca vijñānakāyaḥ/ vikalpo manovijñānaṃ/

MSAbh XI.45:

manasā codgrahasya ca vikalpasya cāvṛtteḥ parāvṛtter ity arthaḥ/ caturdhā vaśitā bhavati yathākramam avikalpe kṣetre jñānakarmaṇoś ca//

この両者を組み合わせた場合、manas は常に汚れている染汚意で「マナス」と呼び慣わされるものである。udgraha は「五識」である。そして vikalpa は意識である。これが変化する (ā/vṛt, parā/vṛt) と、順番に「無分別」と「国土」と「智と行為」に対する自在力を得ることが構図として描けるのである。そのうち問題となるのは「五識」と「意識」である。

「五識」の性格が ud/grah として考えられる場合、アビダルマの把握の仕方として対象領域の情報をキャッチするのみで、それを判断することがないという性格に適っている。仏となった場合も国土の情報、おそらくは衆生の心の情報を含むであろうが、をひたすらに観察する智、つまり「妙觀察智」という性格付けが理に適っている。

「意識」の場合には五識の集めてきた情報を過去・現在・未来に亘って総合的に判断し、行動を起こすという性格付けがなされる。したがって知覚と行動の両方の性格を兼ね備えると『大乘莊嚴經論』を造り上げたグループの人々は考えていたことになる。これは双方の性格を兼ね備えた行為を完遂する智、つまり「成所作智」であることが理に適っている。

筆者は佐久間秀範2002においてこのように結論づけたのである。

2. インド思想における根拠付け

この問題は法相教学を事実上成立させ運営していった窺基をはじめとする玄奘の弟子達

³ 詳しい論証は佐久間秀範2002:「中国・日本法相教学における識と智の結合関係 - 封印された第六識→成所作智、五現識→妙觀察智の正当性」『木村清孝博士還暦記念論集・東アジア仏教とその周辺』東京、春秋社, pp.65-86全体を参照。

が『述記』や『了義燈』などの中で採り上げ議論を戦わせている。彼らは順番通りに対応関係を結ぶ組み合わせを、何とか法相教学の正義として帰着させようと、あれやこれやと理屈を並べ立てるのである。しかし、議論が複雑化するだけで、十分に納得できる論証になっているとはとても思えないのである。筆者は佐久間秀範2002において法相教学では非正当説とされた組み合わせが、インドではむしろ順当な説であることを論証した。この説明の仕方の方がはるかにすっきりとした形で、納得のいくものであると筆者には考えられるのである。論証が単純であって、しかも理にかなっていると評価できる理由は、おそらくインドの思想社会において無理が少ないからではないかと考えていた。しかし論証の根拠についてはいささか問題があった。それは正当性を裏付ける根拠がわずか前節で取り上げた『大乘莊嚴經論』の、しかもこの一カ所のみであることであり、さらには *jñānakarmaṇoś* が何故に並列複合語 *dvaṃdva* でなければならなかったかを理由付ける具体的な根拠が見つからないと言う歯がゆさが残ったのである。

こうした不安材料や疑問に、ある程度はっきりとした背景や根拠を与えられるのが今回採り上げる『サーンキヤ・カーリカー』の偈および注釈である。この分野の研究を総合すると、ヴァイシェシカ学派の場合には少し異なる考え方となるが、サーンキヤ学派やサーンキヤの諸理論を実践的に支えるヨーガ学派、また後のヴェーダーンタ学派では「意(マナス)」、仏教では第六番目の意識にあたる、の性格付けが『大乘莊嚴經論』の意識の変化した場合の性格付けと符合することが判り、根拠付けとしては極めて有効であろうと考えている。とかくサーンキヤ学派と瑜伽行派との関係の親密性が囁かれるのは、単に *pariṇāma* などの使い方に限らず、両学派の性格がヨーガの実践から生み出された実践理論を土台とした理論体系の構築にあったからだ考えると、今回の理論の符号も不思議なことではない。

それでは『サーンキヤ・カーリカー』⁴の該当箇所第26偈と第27偈を採り上げてみることにしよう。

*buddhīndriyāṇi cakṣuḥ-śrotra-ghrāṇa-rasana-sparśanakāni/
vāk-pāṇi-pāda-pāyūpasthān karmendriyāṇy āhuḥ// 26 //*

知覚器官は眼と耳と鼻と味覚器官(舌)と触覚器官(皮膚)である。

行為器官は発声器官(口)と手と足と排泄器官(肛門等)と生殖器官であると言う。(26)

*ubhayātmakam atra manaḥ saṃkalpakam indriyaṃ ca sādharmyāt/
guṇa-pariṇāma-viśeṣān nānātvaṃ bāhya-bhedās ca// 27 //*

意はこの(諸器官)中で[知覚器官と行為器官との]双方の本性を持つ。[意は]分別判断をなす。[知覚器官や行為器官と]同質性があるから器官である。

[三つの]グナの展開に差別があるから、種種性であり、外界の[対象も種種に]異なっている。(27)

⁴ *The Sāṃkhya-Kārikā, Īśvara Kṛṣṇa's Memorable Verses on Sāṃkhya Philosophy with the Commentary of Gauḍapādācārya*, ed. by Sharma, Poona, The Oriental Book Agency, 1933. を使用した。

当部分を研究書⁵や注釈文献⁶を総合して解説してみると以下ようになる。

サーンキヤ哲学の現象界の説明の仕方からすると、根本原質 prakṛti が純粹精神 puruṣa の観照を起因として三つのグナのうちの激質 rajas が活動すると、平衡状態が崩れて開展が始まり、根源的思惟機能 buddhi という精神的作用のもとが生じる。さらにその中に含まれる激質によって自我意識 ahankāra が展開する。その自我意識から二種類の創造 sarga がなされる。すなわち純質性 sāttvika の自我意識から11の器官が現れ、翳質性 tāmasa の自我意識から微細要素 tanmātra が現れる。そのうちの純質性の器官の説明部分にあたる。

ここで純質性の11の器官とは知覚器官五つと行為器官五つと意とである。知覚器官として「眼と耳と鼻と味覚器官（舌）と触覚器官（皮膚）」が挙げられている。これは仏教で言えば五つの感官である。これらは声、触覚、色形、味、香り、つまり五つの対象を知覚するので、五つの知覚器官というのである。

これに対して行為器官として挙げられている「発声器官（口）と手と足と排泄器官（肛門等）と生殖器官」であるが、『俱舍論』第2章根品第5偈直前の散文部分に同じ組み合わせで次のように採り上げられている。

vāk-pāṇi-pāda-pāyūpasthānām api cendriyatvam upasaṃkhyātavyam/

発声器官（口）と手と足と排泄器官（肛門等）と生殖器官もまた感官として数え上げられるべきである⁷。

そしてその直後に、「数え上げられるべきでない (na khalūpasaṃkhyātavyam)」として第5偈以下で何故これらが感官として認可されないかを述べている。つまり、仏教なかんずくアビダルマの考え方からすると、サーンキヤ学派が行為器官として数え上げている五つの感官は正式に感官として採り上げていないと考えられるであろう。『阿毘達磨雜集論』梵本にはこの組み合わせが登場しない⁸のは、仏教では行為器官を感官とは認可していないことを表しているのかも知れない。つまり、『大乘莊嚴經論』が知覚器官と行為器官を並列するのは仏教としては唐突に感じられるものの、サーンキヤ学派等の考え方からすると、ごく自然の捉え方であることが判る。

さて、その上でここで問題となる「意」に関して考察すると、意には知覚器官と行為器官との双方があるという点である。眼等を知覚器官とするなら、これは仏教の五感官であ

⁵ 以上は中村元1996『ヨーガとサーンキヤの思想』東京、春秋社、pp.443-455の説明を参照してまとめたものである。サーンキヤ学派やヴェーダーンタ学派の人々はこうした自我意識等を物質的なものと考えており、共通した考え方の上にあることも述べられている。さらに村上真完1978『サーンキヤ哲学研究 - インド哲学における自我観 -』東京、春秋社、pp.262-271にはさらに詳しく他学派との関係を用いて解説がなされている。筆者の判断はこうした成果に依拠している。

⁶ 上記テキストのガウダパーダ釈を参照した。また漢訳は真諦訳『金七十論』大正蔵54, No.2137, p.1251c10ff.を参照した。

⁷ Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu, ed. by Pradhan, 2nd edition, Patna, 1975, p.40,10ff. (1st edition を訂正している)、桜部建著『俱舍論の研究 界・根品』京都、法蔵館、1969、p.245ff.

⁸ Sakuma, Hidenori 1996: *Sanskṛt Word-Index to the Abhidharmasamuccayabhāṣyam edited by N. Tatia with the forrigenda*, Tolyo, The Sankibo Press, 1996, 4, ix+493pp. を参照。

る。行為器官を仏教の考え方に引き寄せて考えると身・口・意の三業の中の、身（手と足と排泄器官（肛門等）と生殖器官）と口（発声器官（口））である。

ここで重要なことは知覚器官は知覚するだけであり、行為器官は行為をするだけである。それを統合するのはあくまでも双方の性質を兼ね備える「意」の働きであることが判る。つまり意には知覚器官と行為器官との双方の性質が並列して存在することになる⁹。

これによって『大乘莊嚴經論』にあった *jñānakarmaṇoś* が何故に並列複合語 *dvamṇḍva* でなければならなかったかの理由が判るのである。サーンキヤで *manas* が *buddhi-indriya* と *karma-indriya* の性格を共に持つことによって、最大の性質である「分別判断 *saṃkalpa*」の機能を持つようになったように、仏教で言う意識 *manovijñāna* が変化した仏の智 *jñāna* の場合にも、*buddhi* に相当する知覚 *jñāna* の性質と行為 *karma* の性質を併せ持つ実働的な性格を持つことができるのである。意識の変化した仏智はただ単に「観察する」という五識と同様の性質を超えて、実際に衆生利益をすることが可能な「所作」を伴える智である必要があったはずである。

こうしたサーンキヤ哲学の素地を十分に身につけていたはずのインド瑜伽行派の実践修行者達が、『大乘莊嚴經論』のこの部分にだけこの記述を登場させたからといって、特別な意図があったわけではなく、むしろ自然な解釈であったと行うことができよう。

3. まとめ

何故に中国法相教学が複雑で極めて難解な体系なのであろうか。一つには玄奘が見事なまでに瑜伽行派の構築した様々な実践理論を矛盾のないアビダルマの体系として造り上げた、実に精密な体系であったことである。しかし、もう一方では本来実践修行の体験を踏まえて意味のあるはずの理論が、インドの思想風土や実践理論としての意味を離れて、テクニカルタームとして一人歩きし、しかもそれを翻訳した中国語、つまり漢字自体の持つ意味合いを含めて理解し、その上でアビダルマ的に矛盾のない体系を築き上げようとしたところに、本来の意味合いとの大きなズレが生じてしまったと考えられるのである。こうした事態が生まれることになる歴史的な経緯、インドと中国との思想風土の違いを検証するのに今回のテーマは良い指標となるであろう。智と識との結合関係を結ぶプロセスについては筆者はこれまでに再三述べてきたので、これ以上説明する愚かさを避け、今回はこの点を指摘することに留めることにした。

⁹ 上記『サーンキヤ・カーリカー』テキストの当部分に対するガウダパーダ註釈部分の原文は次の通りである。
kiṃ cānyat, indriyaṃ ca sādharmaṃ/ samāna-dharma-bhāvāt/ sāttvikāhaṅkārād buddhindriyāṇi karmendriyāṇi manasā sahotpadyamānāni manasaḥ sādharmaṃ prati(pādayanti)/ tasmāt sādharmaṃ mano 'pindriyam/ evam etāny ekādaśendriyāṇi sāttvikād vaikṛtād ahaṅkārād utpannāni/ tatra manasaḥ kā vṛttir iti — saṃkalpo vṛttiḥ/ buddhindriyāṇāṃ śabdādayo vṛttayaḥ, karmendriyāṇāṃ vacanādayaḥ/

The Legitimacy of the Transformation of *Manovijñāna* into
Kṛtyānuṣṭhānajñāna and the Five Consciousnesses into
Pratyavekṣājñāna as Based on the *Sāṃkhya-kārikā*

Hidenori SAKUMA

In an earlier article entitled “The Connection between the *Jñāna* and *Vijñāna* in the Fa-hsiang School in China and Japan: On the Rightness of the Sealed-up Connections — Sixth *Vijñāna* → *Kṛtyānuṣṭhānajñāna* and First Five *Vijñāna* → *Pratyavekṣājñāna*” (*Felicitation Volume for Professor Kiyotaka Kimura on the Occasion of His Sixtieth Birthday* [Tokyo: Shunjūsha, 2002], pp. 65-86), I pointed out that the correspondences between the four knowledges and eight consciousnesses which have been assumed by modern scholars to represent the ideas of the Indian Yogācāra school were in fact legitimized by and took root on account of the doctrines of the Chinese Faxiang (Fa-hsiang) 法相 school. The correspondences deemed to be legitimate in Faxiang doctrine were as follows: *ālayavijñāna* → *ādarśajñāna*, *manas* → *samatājñāna*, *manovijñāna* → *pratyavekṣājñāna*, and five consciousnesses → *kṛtyānuṣṭhānajñāna*. The foundations of this theory were of course provided by Xuanzang’s 玄奘 translations of the *Buddhabhūmi-sāstra* and *Cheng weishi lun* 成唯識論, and the same correspondences are given in Sthiramati’s commentary on the *Mahāyānasūtrālaṃkāra*. But in his translation of Asvabhāva’s commentary on the *Mahāyānasamgraha* Xuanzang altered the correspondences of the final two items, with *manovijñāna* turning into *kṛtyānuṣṭhānajñāna* and the five consciousnesses turning into *pratyavekṣājñāna*. This is identical to the scheme found in Prabhākaramitra’s Chinese translation of the *Mahāyānasūtrālaṃkāra*. I thus concluded that it was this latter scheme of correspondences between the four knowledges and eight consciousnesses that represented the scheme conceived of by the Indian Yogācāra school, and as grounds for this conclusion I cited verses XI.40 and XI.45 of the Sanskrit text of the *Mahāyānasūtrālaṃkāra*. According to these verses, it is appropriate for the five consciousnesses to turn into *pratyavekṣājñāna*, which is intent on observing sentient beings and the physical world, and for *manovijñāna* to turn into *kṛtyānuṣṭhānajñāna*, which combines the qualities of perception and action for integrating the information provided by *manovijñāna* and taking action. In the original Sanskrit, the *dvamdva* compound *jñānakarmaṇoś* is used to express this. But this alone was insufficient grounds for drawing my conclusion. Since then it has come to my notice that in verses 26 and 27 of the *Sāṃkhya-kārikā*, a work representative of Indian thought, it is stated that consciousness possesses the essence of both the organs of perception and the organs of action, and the explanation also makes clear the reason for the use of a *dvamdva* compound. In discussions of the five consciousnesses in the Yogācāra school, the

emphasis is usually on their function as organs of perception, and there is no mention of organs of action. The reason for this lies in the *Abhidharmakośabhāṣya*, where in the prose section immediately preceding verse II.5 it is stated that organs of actions are not recognized as sense organs. Therefore, in contrast to Indian thought, the Yogācāra school of Indian Buddhism usually confined its discussions to organs of perception. As a result, it is also evident that the arguments I cited as grounds for associating *manovijñāna* with *kṛtyānuṣṭhānañāna* and the five consciousnesses with *pratyavekṣājñāna* represented a quite conventional mode of thinking within the context of Indian thought and that the corresponding section in the *Mahāvānasūtrālaṅkāra* did not appear out of the blue.

In this fashion, by referring to the *Sāṃkhya-kārikā*, it can be confirmed that the scheme of correspondences regarded as legitimate in the doctrines of the Chinese Faxiang school differed from the theory regarded as legitimate by the Indian Yogācāra school.