

転依における *āśraya* の語義

佐久間 秀 範

瑜伽行派を支えた人々も仏教徒であり、当然ヨーガの実践修行によって悟りを目指したはずである。例えば現代の日本で眼にする仏教関係の文章の中に、「転依」ないし「転識得智」というタームを見かける。さらに日本では「する」を末尾につけて「転依する」「転識得智する」などと使われたりする。これがどうやら「悟る」「覚る」と同義語のように使われているのである¹。「さとり」は日本人にとっては「隠れているものを押し量って知る」、つまりものの道理、本質を察知することを基本とする表現である²。「さとり」という言葉は修行プロセスを含む言葉とは思われない。一方「転依」は日本では「所依を転ずる」と読み下されている。しかし「所依」が何であり、「転ずる」がどのような内容か曖昧のままである。「転依」の原語 *āśr aya par i/par āvṛtti* のインドでの用法を考察する事によって、筆者は *par i/par āvṛtti* の内容についてはある程度明確にしてきたつもりなのである³が、*āśr aya* についてはまとめてこなかった。転依思想の推移とともに *āśraya* 自体も内容的に大きく変化していることが分かる。この点に焦点を当てて考察することにする。

1. *āśr aya* の語義に関してはこれまでも長尾雅人博士、シュミットハウゼン博士などによって研究成果が示されているので、簡単に見ておくことにする。

まずは *āśraya* の原義を知るためにパーリ語における *āśraya* を見ることにする。P. T. S. および水野弘元著、雲井昭善著の辞書⁴に大きな隔たりはな

いが、*P. T. S.* が典拠とともに解脱を施しているので便利である。それによると *āśraya* にあたるパーリ語は *āsaya* が一般的であるが、別に *assaya* をあげている。もちろん *āsaya* には *anusaya* に通ずる語義が同型として含まれているので、ここでは *āśraya* の意味に限定することにする。

āsaya および *assaya* の意味は基本的に「住居」など生存する上での支えとなる場所を意味する。これはサンスクリット語でも *āśrī* の *śrī* に「～の上に横たえる」「寄りかかる」「～の上に休む、在る」等の語義があるから順当な意味である。この意味合いとしては西洋哲学で「基体」と翻訳するギリシャ語の *hypokeimenon*、ラテン語の *substrātum* が「～のしたに横たわる」「下に横たわって〔変化しない性質〕」を意味するのであれば、類似している。この場合には日本語としては「支える場所」でありその意味での「拠り所」である。

さて *P. T. S.* にはこのほかに仏教サンスクリット語の *āśraya* として「身体 (*body*)」の意味を持つ例がいくつか挙げられている⁵。その内容から考えると生存するものの身体全体を総括的に表現するものであり、この意味では先の「基体」等の内容とは少しニュアンスの点で異なるが、日本語の「拠り所」であれば生存の拠り所ということで身体の意味も含めることができるであろう。パーリ語文献を網羅的に検討したわけではないので結論づけることはできないが、パーリ語文献では「住居」等の意味を基本とする「拠り所」の概念が近く、「身体」の意味での「拠り所」の意味を持つのは仏教サンスクリット語文献においてと考えることにする⁶。

つぎに瑜伽行派の文献内の *āśraya* の語義を見ることにする。

まず長尾雅人氏は『大乘莊嚴經論』に見られる *āśraya* の語義を次の九項目に分類している⁷。

- (1) 基体・支持, (2) 根底, (3) 帰依所, (4) 根源・源泉, (5) 文法上の主語もしくは動作の主体, (6) 肉体, 時には六根, (7) 人間の総体的あり方, (8) 法界, (9) 転換さるべき存在の根底

このうちの(9)に「存在の根底」とある。これはシュミットハウゼン氏が転依の *āśraya* をドイツ語訳するとき '*die Grundlage*'⁸ とするのと同じである。長尾氏はさらに「転依」の解釈が解脱 (*mokṣa*)、自由 (*svatantra*)、完成 (*pari-niṣpanna*)、進んで見道に入ることでもあり、修道の頂点に位置する仏地でもあり、法身の達成でもあると述べている。『撰大乘論』では依他起性 (*paratantrasvabhāva*) の別名としていると述べている。ただし *āśraya* の意味についてははっきりしないと加えている。

シュミットハウゼン氏はアーラヤ識の考察を行う過程で、やはり *āśraya* の語義を索引として九項目に分類している。日本語に翻訳するとその意図にズレが生じるので、英語のまま示すことにする⁹。

- (1) *āśraya* = *basis* [-of-personal-existence] (= *ātmabhāva*)
- (2) *āśraya* containing *dauṣṭhulya/praśrabdhi*
- (3) *āśraya* as the object of *upādāna*
- (4) *āśraya* as the object of *ālayavijñāna*'s cognitive function
- (5) *āśraya* of *kleśa/ātmadṛṣṭi*
- (6) *āśraya(s)* of *sense-perception and/or manovijñāna*
- (7) *āśraya* of (*kliṣṭam*) *manas*
- (8) *āśraya* of *ālayavijñāna*
- (9) *ālayavijñāna* as *āśraya*

シュミットハウゼン氏はアーラヤ識に焦点を当てて考察したために法身あるいは真如としての *āśraya* にはここでは言及していない¹⁰。

転依に限定した *āśraya* の語義をあつかったものとしては袴谷憲昭氏のものがある¹¹。袴谷氏はいわゆる三種転依の考察において *āśraya* の内容に踏み込んで考察をしている。それによると *āśraya-pari/parāvṛtti* は修道の最終段階(仏地)に当たる究極的結果としての転依 (*niṣṭhā-āśraya-pari/parāvṛtti*) に限定されるものであり、同じ一つの結果を三つの観点から見たものとなる。したがって三つの観念に当たる(1) *citta* (*tathatā*), (2) *mārga*, (3) *dauṣṭhulya*

は直接に転依の *āśraya* の内容を限定するものではない。

袴谷氏のこの *āśraya* の性格付けは妥当なもので、『阿毘達磨集論』の転依がすべて究竟道にのみ登場することの正当性を裏付けるものである¹²。つまり、一見究竟道以前の修行プロセスの転依を含むものではないかと思わせる(3) *dauṣṭhulya-āśraya-pari/parāvṛtti* も修行プロセスを含まない結果の状態であることが前提となるのである。ところが、後代の註釈書である『阿毘達磨雜集論』の転依の解釈を見てみると、修行プロセスを含む転依解釈を施していることが分かる。この場合 *āśraya-pari/parāvṛtti* は *āśraya* あるいは *pari/parāvṛtti* の内容に踏み込んで解釈する必要性も出てくるのである¹³。 *pari/parāvṛtti* の意味の考察については、高崎直道博士が三つの観点の違いによって *pari/parāvṛtti* の意味の違いを主張したことに端を発してシュミットハウゼン氏等によって順次進められた¹⁴。その過程で *āśraya* の語義も触れられるようになった。三種転依に関しては袴谷氏が十分な解釈上の限定を施した上で別釈として *āśraya=tathatā*, *āśraya=mārga*, *āśraya=dauṣṭhulya* を提示している¹⁵。

2. それでは転依の解釈の変遷を迎える中で *āśraya* の内容がそれぞれの段階でどのような意味をもっていたのであろうか。

転依の最初期の解釈が示すものは、ヨーガ行者が瞑想修行を行う過程で身心の状態がどのように変化するかを基調としている。総体的にいえば重苦しさ (*dauṣṭhulya*) 等を伴ったネガティブなレベルにある *āśraya* が軽快さ (*prāśrabdhi*) 等を伴ったポジティブなレベルにある *āśraya* に変化することと見なすことができる。この解釈の転依にとって *āśraya* とはどのようなものであるかについて示すことにする。

『瑜伽論』本地分「声聞地」に登場する転依はどれも瞑想行を基調としている。そのうち「声聞地」の *āśrayaḥ parivartate*, *āśrayaparivṛtti* および「声聞地」に引用される『レーヴァタ経』に登場する *āśrayapariśuddhi* を

分析してみると、*āśraya* は重苦しき (*dauṣṭhulya*) あるいは軽快さ (*prāśrabdhi*) を担っている主体である。この役目を担いうるのは最終的には身 (*kāya*) と心 (*citta*) である¹⁶。しかし『レーヴァタ経』の中に別に *ālambana-pariśuddhi*, *citta-pariśuddhi*, *jñāna-pariśuddhi* の項目が登場する¹⁷。ということは *āśrayapariśuddhi* の *āśraya* は何らかの形で身体に重心が置かれ、心が関与するとしても、その身体に内包されるかたちで意識されていることになる。この意味合いを汲んだ上で *āśraya* の意味を考えるとすれば六感官 (*ṣaḍāyatana*) とすることになる。つまり意という感官 (*mana-indriya*) は六感官に含まれるわけであり、その総体としての身体を意味することになる。

「声聞地」の転依に関する *āśraya* にはこの語義が適応される。六感官ないし身体の意味であるのに、わざわざ *āśraya* が使用されるのはなぜであろうか。まずはヨーガ行者自身の瞑想修行における重苦しきや軽快さの抛り所であり、同時に瞑想対象がより高次なものに移行するレベルアップの抛り所でもある。しかし、その変化の際にヨーガ行者の個的あるいは人格的な存続性 (*samtāna*) を保証する必要がある、様々な意味での抛り所の意味を含みうる *āśraya* を選んだと考えられる。したがって、この *āśraya* は *ātmabhāva* と近似した内容¹⁸を持つものである。

3. 「声聞地」の転依が永い瞑想修行の諸段階の変化を扱うのに対し、同じ本地分の「菩薩地」の転依は瞑想修行の最終到達点に照準が定められている¹⁹。具体的にどの段階を指すのかを文脈等から判断すると、見道に入る段階（阿羅漢になる時点）と修道の最終到達点である仏地とになる。「菩薩地」の転依が「声聞地」の転依と異なる点は、単に身心の状態が善くなるだけでなく、*āpāyika-kleśapakṣyam* *dauṣṭhulyam* *āśrayād apakarṣati* (悪い生存のもつ煩惱に属する邪悪さを *āśraya* から追い出す)²⁰ および *jñeyāvaraṇapakṣasya dauṣṭhulyasya niravaśeṣam prahāṇād asyāśrayaḥ parivṛtt* *bhavati* (知

るべきものに対する障蔽に属する邪悪さを余すところなく断滅しているから、彼の *āśraya* は変化したものとなっている)²¹とあるように *āśraya* にはあらたに倫理的道徳的な資質の向上、資質の高みに達することが期待されているのである。しかし、*āśraya* 自体はヨーガ行者の、阿羅漢の、そして菩薩の資質を担う抛り所の役目が期待され、具体的には感覚知覚能力をもつ身体であることに変わりはないのである。

4. 「声聞地」「菩薩地」以外の本地分に登場する転依はやはり伝統的な解脱論の上に乗っている²²。異なる点は、前二者が *dauṣṭhulya* 等が *āśraya* から排除され浄化されていく過程を問題としているのに対し、後者はこうした変化の過程よりも結果の段階の *āśraya* および複合語 *āśraya-parivṛtti* 全体の意味する内容に関心が移っていることである。したがって、依然として *āśraya* の意味自体としては身体ないし六感官である。

āśraya の意味内容が大きく変わるの「摂決択分」に至ってである。*āśraya* の意味が新たな意味を持つ必要に迫られることになるお膳立てをするのは「摂決択分」に先立つ本地分「無餘依地」である。転依に関する文脈の中で現れる次のようなパラレルな表現²²にまず注目することにする。

(1) *āśraya-parivṛtti-prabhāvito 'nāsravo dhātuḥ*

(2) *tathatā-viśuddhi-prabhāvita ekānta-vimalaḥ*

文脈から考えて(1)(2)は同じ無餘依地、つまり修行の結果の状態を意味することでは一致するのである。

さてここからが問題なのである。つまり、阿羅漢が修行の結果として無餘依地に至ったときには、当然のことながら身体は消滅するのである。*āśraya* が身体の意味であるとするれば、その *āśraya* のタームを含む無餘依地の *āśraya-parivṛtti* はどうなるのであろうか。もし上記(1)(2)の表現が無餘依地でも *āśraya-parivṛtti* が存続することを支持するのであるとすると、その担い手であり、抛り所である *āśraya* とはいったい何を意味することになるかは無視でき

ない問題である。

5.1. この問題に対する回答は早くも「撰決択分」の中に見いだすことができる。「撰決択分」中の「有餘依無餘依地」（以下「涅槃章」と呼ぶ）に転依をめぐる問答がある。この問者の立場が伝統的解脱論に基づく転依解釈であり、答者の立場が新しい転依解釈である。

「涅槃章」3A 以下の部分²⁴では、問者が、阿羅漢が有餘依地に入るとき *āśraya* である六感官はそれ以前と同じか否かと質問する。その背景には阿羅漢に達した成果である *āśraya-parivṛtti* を「*āśraya* の変化」「*āśraya* が変化した状態」とするなら、この「新しい状態の *āśraya*」はそれ以前の *āśraya* とは別物であるはずだという考えがある。これに対して答者はこれは次元の違う問題だとする。つまり *āśraya-parivṛtti* は六感官とは関係なく、真如の淨化によって顕わし出されるものであるからと答えるのである。これを「涅槃章」では **āśraya-parivṛttis tathata-viśuddhi-prabhāvitā*²⁵ と表現したものと考えられる。この表現はもちろん上記の「無餘依地」の(1)(2)の表現と同次元の考え方である。それを当部分は明確化したことが分かるのである。

問者にとって *āśraya* は六感官であるから無餘依地では消滅する。したがって転依が無餘依地で存続することはあり得ないと考えるのである。これに対し無餘依地でも転依が存在するとする新解釈は *āśraya* は六感官ではないと答えるのである。これが新旧転依解釈の決定的な分岐点である。つまり、転依そのものも行者の六感官とは無関係のものであると明示することによって、無餘依地の転依、さらには仏の転依、法身の転依を可能としたのである。この地に限定すれば、転依は *āśraya* の変化のプロセスを含まない、結果の状態に限定した解釈ということになる。つまり、*āśraya-parivṛtti* は「*āśraya* が変化し尽くした状態」であり、その段階の *āśraya* を考慮した場合は「新たな状態の *āśraya*」である。「新たな状態の *āśraya*」とは何者かというと、本性清淨である真如が、垢をすべて取り除くと顕れてくる無垢清淨の真如を意味する

ことになる。この変化を可能にするのが清浄である道 (*mārga*) であると述べられている。つまり、垢はあくまでもヨーガ行者の視点から把握されるものであるから、修行の目標である真如自体には変化はなくとも、真如の変化として認められるのである。この一連の真如の変化の拠り所を *āśraya* と見るのである。あくまでも行者を想定して成立する「無餘依地」という段階でも存続しうる *āśraya-parivṛtti* (新たな状態の *āśraya*) は無垢真如そのものであり、したがって *āśraya* 自体は行者の視点も含めた総合的な意味での真如ということになるのである²⁶。

この新解釈が生まれる実際の動機は、せっかく修行した結果到達する成果が、肉体とともに滅びてよいはずがないという大乘仏教徒の切実な思いに根ざしていたはずであるが、実践理論として整備されるにつれて、上記のような理論となったのである。

5.2. 転依に関する *āśraya* の内容を「撰決択分」全体にわたって吟味すると、六感官と解釈する部分と真如と解釈する部分とが共存している。この場合、新解釈の部分は旧解釈の部分より新しく成立した部分であるとすることができる²⁷。一方、後代慣用語として使われるようになる、*dharmakāya āśraya-pari/parāvṛtti-lakṣaṇaḥ* は当然新解釈の転依でのみ可能な表現である²⁸ ことは明らかである。

この用例の起源と考えられるのは『解深密経』である。該当部分では声聞、独覚の転依と仏の転依との差異を明示する。無餘依地では身体的な意味での *āśraya* は消滅するのであるから、声聞等の転依は解脱した身体 (解脱身, *vimuktikāya*) に過ぎないが、仏の転依は解脱身であるとともに法身 (*dharmakāya*) であると述べるのである²⁹。チベット訳が前者を *rnam par grol ba'i lus* と訳し後者を *chos kyi sku* と訳し分けていることは、この二つの身に明確な意味の相違を見いだしていることが分かる。つまり解脱身は凡夫の身体であるが、法身は別な次元のものである。それならば、仏の転依が解脱身で

もあり法身でもあると述べられている内容を、我々はどのように理解したらよいのであろうか。これはつまり、前者を行者の視点、後者を真如の変化と同次元の視点とすれば、両視点を含めた総合的な意味での *āśraya* であり、解脱身自体も身体的要素に囚われない意味合いとして理解すべきことを意味する。これは確かに他学派から批判される³⁰ ように、外界を否定した認識論の様相を呈するものと考えやすいが、あくまでも総合的な視点の問題として処理することができる。

このように『解深密経』が十分に旧解釈の転依を意識した上で、新解釈の転依を明示しているということは、転依の新解釈が確立し、両者の立場の違いが明確に意識されるようになった段階であることを意味している。「摂決摂分」が徐々に編纂される時代と並行して、新解釈が確立した段階以降に『解深密経』がいずれかの場所で成立し、そのまま「摂決摂分」に引用されたことになる³¹。

6. 転依の新解釈が『瑜伽論』で確立し定着したのであれば、瑜伽行派の他の文献における扱いはどのようなものであろうか。

『顕揚聖教論』は玄奘訳による漢訳一つしかないため、厳密な意味での考察はできないが、漢訳語「転依」として登場するものは、禅定と結びついた部分に登場するものも含めて、修行プロセスのある段階に限定した転依、つまりそれ自体は変化に関与しない転依である。したがってここに登場する「転依」つまり **āśraya-parivṛtti* は「*āśraya* が変化尽くした状態」「新たな状態の *āśraya*」と理解できる。『阿毘達磨集論』が究竟道にしか転依を登場させないことは、新解釈の転依をさらに限定的に扱っていることになる。

『大乘莊嚴論』は *parivṛt* に加えて *parāvṛt* を登場させる。この *parāvṛt* は、『大乘莊嚴經論』の偈文および世親釈とされる散文部分とを通じて、ネガティブな要素の排除の意味に使用されることが分かっている³²。『大乘莊嚴經論』第14章第29偈および第45偈に登場する *āśraya-parāvṛtti* は、前者が

見道位で得られる転依、後者は修道位で得られる転依である。この転依の内容は、「涅槃章」以来登場する本性清浄の真如（有垢真如）が無垢真如となる変化であり、無垢真如という結果としての新しい状態の *āśraya* を想定しなければならない。つまり真如としてはポジティブな要素となるのである。さてこの場合、複合語 *āśrava-parāvṛtti* の *āśraya* にポジティブな要素を想定することは矛盾することになる⁸³。

『大乘莊嚴經論』の作成に携わったヨーガ行者達⁸⁴は、身体とは別にネガティブな *āśraya* の必要性を感じたに違いないのである。この期待に応えるのが、『阿毘達磨雜集論』に *āśrayaṃ cālayavijñāna-svabhāvaṃ* とあるように、*āśraya* をアーラヤ識として性格付けるものである⁸⁵。この解釈は「涅槃章」4B1にある **tad-antaram ālayavijñānam āśrayaṃ vijahāti* という表現⁸⁶に遡ることができる。『大乘莊嚴經論』第19章第54偈に *āśrayasya parāvṛttir* という表現⁸⁷があり、*parāvṛt* はネガティブな要素と結びつくという原則からすれば、この *āśraya* はネガティブなものと性格付けるべきものということになる。もちろん世親釈はこの *āśraya* をアーラヤ識ないし他のネガティブな要素として註釈していない⁸⁸が、新解釈の転依が六感官とは別次元のものであるとすれば、排除されるネガティブな *āśraya* はすでに身的レベルではなく、心的（精神的ないし認識論的）レベルの性格付けがされていることになる。

ネガティブな *āśraya* をアーラヤ識として特徴付けるということは、これを心的レベルで想定したということである。そうであるならば、無垢真如として特徴付けられるポジティブな *āśraya* もまた同様に心的レベルで理解しなければならない。これによって *āśraya* が仏の智として想定される根拠が生まれるのである。したがって後に「轉識得智」として転依が理解される構図が、このようにして準備されることになったのである⁸⁹。

ここで重要なことは *tathatā-parivṛtti* を「真如が変化すること」と理解し、これが具体的には本性清浄な真如（有垢真如）が無垢真如になることだとして

も、これは身あるいは身的レベルでは勿論なく、真如そのものが変化するのではなく、あくまでも心あるいは心的レベルで転依が扱われていることである⁴⁰。つまり真如の変化とヨーガ行者の心的変化とは表裏の関係にある。心的レベルの転依解釈ということは、*āśraya* が真如として特徴付けられても、そこには行者の視点が残されているということである。したがって *āśraya* はこれらすべての状況を可能にする拠り所ということになる。

7.1. 転依の新解釈、とりわけ転依を心的レベルで扱うことが整備されてくると、転依を三性説など他の諸理論と結びけて解釈することが可能となってくる。

転依が実際に三性説と結びつけて解釈されるのは『大乘莊嚴經論』世親釈においてである。しかし三性の各タームと転依の *āśraya* とが関連づけられ、*āśraya* の性格がはっきりと捉えられるようになるのは、『大乘莊嚴經論』の内容を無著が理論体系化し、まとめあげたとされる『撰大乘論』においてである。

まず『大乘莊嚴經論』世親釈では第11章第13偈～18偈⁴¹ および第19章第50偈～54偈の註釈部分に注目する。前者の部分の考察から導き出されることは、世俗諦から勝義諦へ、有垢真如から無垢真如へ変化するという場合、その変化を可能にする拠り所が必要となる。その拠り所として依他起性（他によって起こる性質のもの）が想定される。世親釈第19章第51偈註釈部分⁴² によれば排除される依他起性は、邪悪さ (*dauṣṭhulya*) の集まりであるアーヤ識として理解できる。世親釈第11章第17偈註釈部分⁴³ からすれば依他起性は虚妄なる分別判断 (*abhūta-parikalpa*) と等値されていると判断できる。総合的に判断して、このアーヤ識が虚妄なる分別判断より深いレベルでヨーガ行者を邪悪な存在たらしめている根源として考えられているなら、存在論的な意味合いも含めた心的レベルのネガティブな拠り所がここで言うアーヤ識であり依他起性である。

さて『大乘莊嚴經論』第19章第54偈の *āśrayasya parāvṛttir* がこの意味でのアーヤ識の排除を意味するのであれば、これはヨーガ行者の心的レベルとして理解すべきものである。しかし、世親釈が *asadarthasya nimittasyā-khyānatā sadarthasya tathatāyāḥ khyānatā āśrayaparāvṛttir veditavyā /* (真には存在しない認識根拠が顕れず、真に存在する真如が顕れることが、転依であると知るべきである) と転依を *āśraya-parāvṛtti* という複合語で提示していることは、これをネガティブな要素の排除の一面に限定していないことになる。なぜなら複合語としての転依はネガティブな要素の排除とポジティブな要素の顕現の両面を同時に意味するからである。

7.2. 心的レベルでのネガティブな要素の排除とポジティブな要素の獲得という転依解釈の二面性は依他起性の二面性と結びつくことになる。依他起性の二面性とは二分依他起の考え方である⁴⁴。つまり依他起性を汚れの傾向にあるもの(雑染分, *saṃkleśa-aṃśa*)と清浄の傾向にあるもの(清浄分, *vyavadāna-aṃśa*)⁴⁵に分ける考え方である。『撰大乘論』XI-1では輪廻を汚れの傾向にある依他起性であるとし、涅槃を清浄の傾向にある同じ依他起性であるとする。その上で *āśraya* をこの二つの傾向にある依他起性であるとするのである。この場合に転依、つまり *āśraya-pari/parāvṛtti* とは汚れの傾向にあることをやめて、清浄の傾向にあるものとなることであると述べられている⁴⁶。

ここに明確に *āśraya* が依他起性と性格付けられ、変化の内容は同一の依他起性が汚れの傾向から清浄の傾向へと変化することであると述べられている。つまり *āśraya* はこの変化の拠り所として極めておさまりがよいのである。第9章で取り上げる涅槃はあくまでも行者の修行の目標としてのものである。行者の心的視点、つまり二分依他起を主軸にした有垢真如から無垢真如への変化である。これに対して第10章としての仏の智をわざわざ別立するのは、心的視点の対象に対して心的視点そのものである *āśraya* が別立されたことを意味する。これは行者の心的レベルそのものが重要視されたためである。

これによって *āśraya* に共存していた行者の視点の変化とその対象としての真如の変化とが明確に分化して提示されるようになったのである。この分化が明確であるからこそ、純粋に心的レベルとして汚れた行者の *āśraya* であるアーラヤ識等の識が排除されて、仏の *āśraya* である智が獲得されると言う構図を容易に述べることができるようになったのである。

8. 転依は行者の心的変化に注目する視点と真如の変化に注目する視点との二つの傾向に分かれる⁴⁷。

この二つの視点を明示し、しかも体系として整合性を持たせたのが玄奘訳『成唯識論』である。

(a) 依、謂所依、即依他起。與染淨法爲所依故⁴⁸。

(b) 依、即是唯識真如。生死涅槃之所依故⁴⁹。

(a) は説明の中で「由轉煩惱得大涅槃，轉所知障證無上覺，成立唯識，爲有情證得如斯二轉依果」⁵⁰とあり、有情つまりは悟りを目指す行者を念頭に置いているのであるから、*āśraya* が行者の心的レベルであることは明白である。

(b) は説明の中で「如雖性淨而相雜染故，離染時假說新淨。即此新淨說爲転依」⁵¹とあり、行者の視点を前提とするが、その認識対象である真如としていることは明白である。

玄奘は二転依を大涅槃と大菩提と理解している⁵²。また「依」の解釈を『述記』等⁵³が『攝大乘論』によって説明しているように、『攝大乘論』で明確に意識された転依の二面性が *āśraya* の性格付けにも反映される。つまり *āśraya* は転依の新解釈によって受け継がれてきた真如としての性格に対して、行者の心的視点を依他起性という性格として独立させ、新たに持ち込んだのである。後者にはアーラヤ識ないし虚妄なる分別判断も含まれる訳であるから、ネガティブな要素である識の排除が必要となり、一方獲得すべきポジティブな要素である仏の智が大菩提として *āśraya* に組み込まれることになるのであ

る⁵⁴。これは旧解釈で見られた *dauṣṭhulya* と *praśrabdhi* との交換の構図と類似している。このシステムが心的レベルで転識得智という構図として『撰大乘論』で復活することになったのである。いずれにしても玄奘が依＝所依とわざわざ言うように、*āśraya* は変化の拠り所であることに変わりはない。

9. 以上のように転依に含まれる *āśraya* は、転依の解釈とともに変化してきた。元々はヨーガ行者の心を含めた身体ないし六感官であったが、無餘依地で身体が消滅した場合に転依が存続するの可否かの問題をきっかけに、大きくその意味合いを変えることになった。つまり、*āśraya* は身体の有無の影響を受けない心的なものに変貌した。まずこれは修行の目的であり成果である真如として *āśraya* を解釈することによって、転依も有垢真如から無垢真如への変化という新解釈が可能となった。さらに、この新解釈はあくまでも行者の心的視点を前提とするものである。行者の心的レベルの変化と行者の認識対象である真如の変化が表裏一体のものとして転依の解釈においてしだいに意識されるようになる。これによって真如の変化と並行して、行者の心的変化、つまり識から智への変化を体系化することが可能となった。しかし、いずれの意味においても *āśraya* は一連の変化の中心にあり、その意味ですべての変化の「拠り所」である。そこで *āśraya* の日本語訳としては「基体」としての意味合いをも含めることのできる「拠り所」の訳語を与えることが順当であると思われる。

略号

深浦正文 (Fukaura, Shoubun)

1954 『唯識学研究』上下, 京都

袴谷憲昭 (Hakamaya, Noriaki)

1976 〈三種轉依〉考 (『仏教学』 2) pp.46-76.

2001 『唯識思想論考』大蔵出版, 東京。

袴谷憲昭・荒井裕明 (Hakamaya, Noriaki & Arai, Hiroaki)

1993 『大乘莊嚴經論』新国訳大蔵経, 瑜伽・唯識部12, 大蔵出版社, 東京。

Lamotte, Étienne

1973 *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānaśāstra)*, I, II, Louvain.

長尾雅人 (Nagao, Gajin)

1978 『中観と唯識』岩波書店, 東京。

1982 『撰大乘論』和訳と註解, 東京, 上巻

1987 Id. 下巻

佐久間秀範 (Sakuma, S.Hidenori)

1984 〈智〉と〈識〉—両者の結合関係とその成立過程— (『豊山学報』28/29) pp.125-141

1987 〈三身〉と〈五法〉—両者の結合関係とその成立過程 (高崎直道博士遺
曆記念論集『インド学仏教学論集』東京: 春秋社) pp.387-411

1989a 玄奘の意図する〈転依〉思想 (『仏教学』26) pp.21-47

1989b 玄奘における〈識〉の扱い方 (『東方学』78) pp.55-67

1990a *Die Āśrayapariṅkti-Theorie in der Yogācārabhūmi*, Teil I. II. Alt- und Neu-Indische Studien. Bd. 40, herausgegeben vom Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

1990b 『瑜伽師地論』における転依思想 (『印度学仏教学研究』39-1) pp.432-440

1991 *Abhidharmasamuccayabhāṣyam* における転依思想 (『印度学仏教学研究』40-1) pp.372-378

1991 『大乘莊嚴經論』における転依思想—parāvṛtti の使用パターンについて— (今西順吉教授還暦記念論集『インド思想と仏教文化』東京: 春秋社) pp.568-557

- 1997 初期瑜伽行派の他教との対論のポイント (『日本仏教学会年報』62) pp. 27-47
- 1998 *Dharmadharmatāvibhāga* における転依思想 (『印度学仏教学研究』46-2) pp.975-967
- 2001 *Madhyāntavibhāga-ṭīkā* における転依思想 (石上善應教授古稀記念論文集『仏教文化の基調と展開』東京；山喜房佛書林) pp.109-136
- Schmithausen, Lambert
- 1969 *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*. Wien (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Sitzungsbereichte, 264. Bd., 2. Abh.).
- 1987 *Ālayavijñāna, On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy, Part I: Text; Part II: Notes, Bibliography and Indices*. Tokyo (The International Institute for Buddhist Studies, Studia Philologica Buddhica, Monograph Series IVab).
- 1991 *Yogācārabhūmi: Sopadhikā and Nirupadhikā Bhūmiḥ*. (『季羨林教授八十華誕紀念論文集』下, 江西人民出版社, 北京) pp.687-711.
- 勝呂信静 (Suguro, Shinjo)
- 1989 『初期唯識思想の研究』春秋社, 東京
- 高崎直道 (Takasaki, Jikido)
- 1960 轉依—āśrayaparivṛtti と āśrayaparāvṛtti— (『日本佛教学会年報25) pp.89-110.

註

- 1 「転依」と同レベルで文献に現れるのは『大乘莊嚴經論』第19章第54偈にあるように「解脱」(mokṣa) の方である。「解脱」には修行によって輪廻の輪から「抜け出す」変化の要素があるから、「転依」と同義とすることに違和感を感じない。
- 2 『日本国語大辞典』第二版(小学館)第六巻, p.135の「さとり」の項。語源的に

はサトル（早取る）、サガトル（性取る）、サキトクル（先解くる）、サツトル（察し取る）等があげられている。

3 巻末の略号、佐久間秀範の項参照。

4 P. T. S.: *Pali Text Society's Pali-English Dictionary* ed. by T. W. Rhys Davids and W. Stede, 1979; 水野弘元著『パーリ語辞典』二訂, 1968; 雲井昭善著『パーリ語仏教辞典』, 1997。

5 *Avadāna Śataka* Vol. 1, p. 175, 3f.: *tatas te janakāyā durbhikṣākālabhaya-bhītāḥ kṣut-kṣāma-kaṇṭa-kāyolāḥ pretāśraya-saḍṛśāḥ saṃgamya samāgamya* (だから、飢饉におびえ、飢えに飢えた喉や顎をして、まるで餓鬼の身体のようになった(風体をした)彼らが集まって); *Avadāna Śataka* Vol. 2, p. 223 (Index) 本文の *āśraya* の項には上記の例に加えて他の例も挙げられ、すべて 'body (of a existent being)' とある。

6 パーリ語文献と仏教サンスクリット語文献との扱いであるが、確かにクロノロジーとして前者が後者に先行するとは必ずしも言えない。したがって地域性や伝承などの違いを十分加味して考えるべきである。その場合十分な典拠がないので結論付けることは困難であるが、前者に「身体」の意味の報告がないのは、後者がより一般大衆性を帯び、また中央アジアまで含めた様々な伝承の影響下に在ること、また後の大乘仏教も視野に入れるべきことなどからすると、前者がよりプロ集団的な印象を受ける。この点が内容の差に反映されているか否かは十分に考察検討が必要である。

7 長尾雅人1987, pp. 432-442 (『大乘莊嚴經論』に於ける「所依 (*āśraya*) の語義」) (1958初出)

8 袴谷憲昭1976は 'die Grundlage' を「基層」と訳し、佐久間秀範1990a/b ではそれを受け継いで 'die [Existenz-] grundlage' と訳し、それ以降「存在基層」と邦訳した。

9 Schmithausen1987, pp. 625-626.

10 転依に関しては Schmithausen1969 において詳しく考察し、その中で *āśraya* のドイツ語訳およびその意味について提示している。「転依」を 'die Neugestaltung der Grundlage' と翻訳している。この中で真如としての *āśraya* に言及している。

11 袴谷憲昭1976参照。新たな情報を加えた袴谷憲昭2001, pp. 719-749 参照。

12 佐久間秀範1991において、『阿毘達磨集論』と『阿毘達磨雜集論』の転依を修行プロセスを含むか含まないかで判断した。前者が結果の段階のみに属し、修行プロセスを含まないと判断した基準は、転依が究竟位にのみ登場する点であった。*āśraya* に注目し直して袴谷氏の見解を加味すると、筆者の見解も信憑性が増すものと考えられる。

13 佐久間秀範1991参照。

- 14 高崎直道1960では『大乘莊嚴經論』を起点に *parivṛtti* がポジティブなものと結びついて「現成」を意味し、*parāvṛtti* がネガティブなものと結びついて「転換」を意味することを述べている。これは Schmithausen1969, 袴谷憲昭1976によって詳細に検討され、すべてに演繹することができないことが早い時点から説かれてきた。佐久間秀範1996で述べたように *parivṛtti* がポジティブなものと結びついて「獲得」を意味し、*parāvṛtti* がネガティブなものと結びついて「排除」を意味することは認められる。ただ、これ以降の論書に適応できないことと、三種転依の解釈は袴谷氏のように解釈すべきであり、高崎理論を持ち込むことは誤りであることはこれまでと同じである。
- 15 袴谷憲昭1976, p. 53ff. 複合語の諸解釈を述べる中、基本的には修行する人格主体の変貌を起点にした解釈をとり、「心(=真如)に関する基層の再形成」等と翻訳する。さらに別釈として *āśraya=tathatā*, *āśraya=mārga*, *āśraya=dauṣṭhalyu* を提示している。これは後々の *āśraya* の意味の変遷の中で登場する語義を考える上で重要である。
- 16 佐久間秀範1990a, I, p. 18 参照。
- 17 佐久間秀範1990a, I, p. 69-70 に、諸經典に登場するこれら四つの *parisuddhi* を表記してある。それぞれの項目が後代まで受け継がれている事実と、内容の重点がネガティブなものの排除から次第にポジティブなものの獲得に移っていく様子が見られる。
- 18 ここで *ātmabhāva* の意味については、Schmithausen1987, p. 558f. 'Meaning of *ātmabhāva*' を参照。つまり、何らかの意味での個人存在の拠り所、基盤を意味する。
- 19 佐久間秀範1990a, I, pp. 59-65 参照。
- 20 佐久間秀範1990a, II, TEXT BoBh 1 参照。
- 21 佐久間秀範1990a, II, TEXT BoBh 3 参照。
- 22 佐久間秀範1990a, I, pp. 71-88 参照。
- 23 Schmithausen1991, p. 706, 6f.; p. 710, 1.; 佐久間秀範1990a, I, pp. 82-88 参照。
- 24 Schmithausen1969, pp. 43ff.
- 25 Schmithausen1969, p. 44, 2f.: *'di ltar gnas gyur pa de ni de bshin nyid rnam par dag pas rab tu phye ba dang /*
- 26 後々の *āśraya* が行者の心的レベルと認識対象としての真如という二面性を持つことを前提としていることから見ると、ここで転依の解釈が真如の変化(後者)ということに終始していることは念頭に入れておかなければならない。つまり *āśraya* はあくまでも真如と言うことになり、行者の心的変化を表現するために *āśraya* が依他起

性等と結びつけて具体的に示唆されることはないのである。その理由は、おそらくこの時点での最大の関心事が *āśraya* を身体ないし六感官から解放することにあったからであろう。

- 27 佐久間秀範1990a, I, pp. 89-150 参照。解釈が次第に後者に移るものの、両解釈が「撰決択分」の中で共存していると認識すべきであろう。この錯綜したテキストの構成が、「撰決択分」が一度にできあがったのではなく、永い編纂の過程を経ていることを物語るものでもある。
- 28 これは修行の結果として凡夫が法身になることはあり得ないことを示すものである。真如や法界と同じように見道から修道を経て法身は行者によって体得されるもの、法身は行者の前に顕現してくるものという大乘仏教の考え方にある。それは凡夫が修行の結果大日如来になったり、菩薩位であるとしても観音菩薩が我々凡夫と同次元の存在とするなどと大乘仏教徒が考えたはずはなく、すでに神格としての存在として考えたことが明白であることから分かるであろう。
- 29 佐久間秀範1990a, II, TEXT VinSg 16 参照。その中で如来の身が解脱身であると同時に法身であるというのは解釈に注意が必要になる。解脱身が身体であり法身が真如と判然と分けるのであれば矛盾を感じるのである。まるでキリストが神であり同時に人間であると言うのと同じようなことになる。『解深密経』がどの程度この問題を意識していたかは分からないが、後代の解釈からすればこの解脱身は身体ではなく行者の心的レベルのものとなる。
- 30 この問題については佐久間秀範1997で私的見解を述べた。近年瑜伽行派は外界否定論者ではないという見解もアメリカの学者を中心に顕れてきているようである。筆者も実践理論の視点から、こうした見解に注目している。
- 31 『解深密経』の成立問題については、例えば勝呂信静1989, pp. 289-328 が詳しい。とくに p. 323ff. 付論にあるように、『瑜伽論』はじめ『解深密経』自体も時代とともに増広を繰り返した可能性が高い。
- 32 佐久間秀範1996を参照。
- 33 『大乘莊嚴經論』および世親釈自体は複合語 *āśraya-parāvṛtti* にこれ以上の解釈を迫ることはない。つまり、テキスト自体は *āśraya* がポジティブかネガティブかを議論することはない。佐久間秀範1996参照。
- 34 『大乘莊嚴經論』および世親釈の作者の問題は結局は不明のままである。たとえば弥勒、無著、世親が実在か否か、単数か複数か解明を必要とする要素が多い中、個人の可能性も含め、あえてここでは複数形を使用することにした。なお著者問題等については例えば袴谷憲昭・荒井裕明1993, pp. 13-23 や勝呂信静1989, p. 66ff. 等を参照。
- 35 『阿毘達磨雜集論』ASbh 67, 7; Schmithausen1987, n298, "the *āśraya* is not

the body but ālayavijñāna; but this would seem to be a reinterpretation in terms of later developments, after the idea of ālayavijñāna sticking in the body (=āśraya) had become obsolete.”つまり、*āśraya* をアーラヤ識として性格付けることができるのは、アーラヤ識自体も新たな段階に入ってからのものであり、六感官ないし身体と別扱いになってのことであることが分かる。

36 Schmithausen 1969, p.46: ... 'jug pa'i rnam par shes pa 'gog par byed cing / de'i 'og tu kun gzhi'i rnam par shes pa'i gnas spong bar byed de / ; ibid n86 に述べられているように、この複合語を **ālayavijñānāśrayam* と想定した場合、「アーラヤ識を支える拠り所」と解釈でき、*āśraya* はアーラヤ識以外の識を含むことが可能となる。その場合玄奘訳が T30, 748a 17ff. 「…滅轉識等。次異熟識捨所依止」と明らかに原文を読み替えているのは、アーラヤ識より異熟識の方が広い概念であるという後代の解釈をここに持ち込んだものと考えられる。時代的に後代に当たるチベット訳もこうした思想背景を持ちうるものである。内容から考えて *āśraya* をアーラヤ識に限定しうるシュミットハウゼン氏の想定が正しいと筆者は考える。

37 『大乘莊嚴經論』 XIX-54 *MSA-k(L)* p.170,9-10: *akhyanā-khyānatā jñeyā asad-artha-sad-arthayoḥ / āśrayasya parāvṛttir mokṣo 'sau kāmācārataḥ* //

38 『大乘莊嚴經論』世親釈 XIX-54 *MSAbh(L)* p.170,11-12: *asadarthasya nimittasyākhyanatā sadarthasya tathatāyāḥ khyānatā āśrayaparāvṛttir veditavyā /*

39 仏の智 (*jñāna*) がアビダルマのカテゴリーとしては心所に属し、心に属する識 (*vijñāna*) とは分類を異にすることになる。この点を厳密な意味で意識するのは玄奘訳『成唯識論』に至ってからである。佐久間秀範 1989b 参照。

40 佐久間秀範 1990a, TEXT VinSg 3 に見られるように、アーラヤ識と転依とが相容れない対立した概念とするということは、アーラヤ識もまた発達した心的レベルのものであり、同時に転依も心的レベルに限定されることを意味するのである。したがって、前後に示された部分 (TEXT VinSg 1, 2, 4) に登場する転依が身的レベルの転依であることとは一線を画すことになる。

41 『大乘莊嚴經論』世親釈 *MSAbh(L)* p.58, 15ff.

42 『大乘莊嚴經論』世親釈 *MSAbh(L)* p.169, 20ff.

43 『大乘莊嚴經論』世親釈 *MSAbh(L)* p.59, 16ff.

44 佐久間秀範 1989a でも指摘したが、二分依他起の表現は『瑜伽論』「攝決択分」(T30, 704c23ff.) にすでに登場している。

45 例えば『撰大乘論』MS II-29A には *saṃkleśa* (*kleśa*, *karma*- and *janma-saṃkleśa*), *vyavadāna* (*laukika*- and *lokottara-vyavadāna*) というこれら一切は

アーラヤ識の存在を前提として成立することが述べられている。これを行者の心的レベルでの見方と理解しておく。

- 46 『撰大乘論』の解釈はサンスクリット原典が現存しないため、極めて困難である。諸漢訳とチベット訳を総合し、原文を想定してその思想内容を探ることによって、その内容を明らかにした長尾雅人著『撰大乘論 和訳と註解』上下（講談社）が優れている。長尾雅人1987, p.298ff. 参照。
- 47 転依に関する『中弁分別論』安慧釈（佐久間秀範2001）と『*法性分別論』（佐久間秀範1998）の *āśraya* の考察は、論証が込み入るので別な機会に譲ることとする。
- 48 『成唯識論』T31, 51a3ff.; 仏教大系本『成唯識論』第四, p.471, 5ff.; 国訳一切経 瑜伽部七, p.225, 12ff. 「*āśraya* とは拠り所である。すなわち依他起性である。汚れの傾向にある要素と清浄の傾向にある要素との拠り所だからである。」; これに続く部分では、二分依他起を主とする三性説によって解釈している。
- 49 『成唯識論』T31, 51a10ff. 仏教大系本『成唯識論』第四, p.472, 9ff.; 国訳一切経 瑜伽部七, p.225, 17ff. 「*āśraya* とは思い描いたに過ぎない姿の真如である。輪廻と涅槃との拠り所である。」; これに続く部分で、愚夫には真如は有垢であるが、聖者は真如を悟るとある。
- 50 『成唯識論』T31, 51a7ff.: 「煩惱という障碍を排除して涅槃を獲得し、知るべきものに対する障碍を排除して菩提を体得することによって、唯識を成立させるのは、行者にこのような二つの転依という成果を体得させるためである。」
- 51 『成唯識論』T31, 51a15ff.: 「真如は本性清浄であるが、姿は汚れて見えるから、汚れを離れた時を仮に新たに清浄に成ったと説く。すなわちこの新たに清浄になるということを転依と説くのである。」
- 52 深浦正文1954, p.717, 13.
- 53 『述記』等（仏教大系本『成唯識論』第四, p.471, 10ff.）で根拠として挙げるのは『撰大乘論』および『撰大乘論』無性釈である。
- 54 もちろん転依は菩提として「撰決択分」当初から性格付けられてきているが、この二つの視点として整理されるのは『撰大乘論』に至ってと言える。これが、転識得智が転依の性格としてこれ以前に明示されない理由であろう。玄奘はさらに『撰大乘論』無性釈の訳文の中に原文にはない八識と四智の個々の対応関係を読み込むことになる。これについては佐久間秀範1984参照。

- “antarvyāpti” and “bahirvyāpti” in the Buddhist
Logic..... Ono Motoi... 457
- A Study of the kāryahetunirūpaṇa of
Hetubinduṭīkā (2)
—An Annotated Translation (pp.153, 15-160, 12)—
..... Noriyama Satoru... 493
- Buddhist Thoughts III
- Basic Concept of the Doctrine of Impermanence
..... Murakami Shinkan... 515
- An Annotated Japanese Translation of the Third
Chapter of the *Abhidharmakośabhāṣya*
with Pūrṇavardhana’s Commentary,
Part 2..... Odani Nobuchiyo... 549
Honjo Yoshifumi
- Vasubandhu’s Criticism of the Pudgala Doctrine
concerning the Dependence of Pudgala
in the Ninth Chapter of *Abhidharma-*
kośabhāṣya..... Takeda Hiromichi... 601
- On the Eighth Chapter of the *Hsien-yang-shêng-*
chiao-lun..... Hayashima Osamu... 627
- Emergence of ‘Mūlasarvāstivādin’..... Fumin Enomoto... 651
- Connotations of the Word *Āśraya* in the
Āśrayaparivṛtti Theory... Sakuma Hidenori... 679
- The *Madhyāntavibhāṅgīkā* and the *Pratītyasa-*
mutpādayākyā..... Mroji Yoshihito... 701

神子上恵生教授頌寿記念論集 インド哲学佛教思想論集

2004年3月31日 第1刷

編 集	神 子 上 恵 生 教 授 頌 寿 記 念 論 集 刊 行 会
発 行 者	永 田 悟
印 刷 所	株式会社 圖書 同 朋 舎
製 本 所	株式会社 吉田三誠堂
発 行 所	創業慶長年間 永 田 文 昌 堂 600-8342 京都市下京区花屋町通西洞院西入 電 話 075 (371) 6651 番 FAX 075 (351) 9031 番 振 替 01020-4-936 番

SBN4-8162-1018-0 C3015