

『摂大乗論』に見る「転依」の構造

近 藤 伸 介

1. 本稿の目的

『摂大乗論 *Mahāyāñasamgraha*』には、解脱に際しての依り所=存在基盤の転換、すなわち「転依」が説かれている。それは修行が完成した時点で、衆生の存在基盤がアーラヤ識 *ālayavijñāna* から法身 *dharma-kāya* に入れ替わるという現象である。そこで重要な役割を果たすのが、「聞熏習の種子 (*śrutavāsanābija / thos pa'i bag chags kyi sa bon*)」、「意言 (*manojalpa / yid kyi brjod pa*)」、「無分別智 (*nirvikalpajñāna / rnam par mi rtog pa'i ye shes*)」といった概念であり、聞熏習の種子からの意言の発現、意言による唯識への悟入、無分別智による修行の完成が転依に至る過程である。本稿では、「聞熏習の種子→意言→無分別智」という展開をたどりながら、転依という現象の輪郭を描いてみたい。

2. 聞熏習の種子と法身

アーラヤ識を対治し、解脱に導く因となるのが「聞熏習の種子」あるいは「法身の種子 (*dharma-kāyābija / chos kyi sku'i sa bon*)」と呼ばれるものである。それは、清浄法界から流れ出た仏法を聞くことで衆生の心に熏習され、俗世間=現象世界において働くのだが、この種子はアーラヤ識でなく、法身に包摂されるという。

【1】そこで、聞熏習の種子は、下等も中等も上等も¹⁾、法身の種子と見なければならず、アーラヤ識を対治するものであるから、それはアーラヤ識自体ではないし、世間〔に属するもの〕であっても、世間を超えた極めて清浄な法界から流れ出たものであるから、世間を超えた心の種子となるのである。（中略）〔よって聞熏習の種子は、〕初学の菩薩たちにとっては、世間〔に属するもの〕であっても、法身に包摂され、また声聞や独覚たちにとっては、解脱身 (*vimuktikāya / rnam par grol ba'i lus*) に包摂されると見なければならぬ。（MS D.10b7-11a3, P.11b6-12a2, T31.136c13-21）

アーラヤ識は衆生の生存に関わるあらゆる種子を包摂し、一切種子識とも呼ばれ、衆生が俗世間で生活する際の存在基盤となるものであるが、それに対して聞

熏習の種子を包摂する法身（あるいは解脱身）は、俗世間に一切の関わりを持たず、ただ衆生の解脱にのみ関わるもう一つの存在基盤である。よって、衆生にとって主となる存在基盤はアーラヤ識であるが、修行が進んでいくと、聞熏習の種子が増加し、アーラヤ識は減少していくという。そして転衣が起こった時、アーラヤ識＝異熟識は完全に消滅するという。

【2】依り所があらゆる点で転換した時、一切の種子を有する異熟識もまた、種子の無いものとなり、またあらゆる点で断ぜられるのである。（MS D11a4, P.12a4, T31.136c24–25）

このようにアーラヤ識の種子が完全に消滅し、法身のみが存在基盤となるというのが『撰大乗論』の語る転依である。そこではアーラヤ識と法身はどこまでも相容れないものであり、両者はどの段階においても決して混ざり合うことなく、よって転依においても、アーラヤ識自体が法身へと変化するという発想はそこにはない。ただ相容れない両者の一方が完全に消滅することによってのみ転依は実現する。この法身という概念には如來藏思想の萌芽を見て取ることができる。

3. 意言による唯識への悟入

転依への第一歩として聞熏習の種子から発現するのが意言である。意言とは「理に随った思惟に包摂され、法（dharma / chos）と意味（artha / don）²⁾として現れ起こるという在り方の対象（grāhya / gzung ba）を、〔あたかも〕物（vastu / dngos po）が存在するかのように見ることを伴った」（MS D.23b1, P.26b7–8, T31.142b8–9）心の働きであるという。無性 Asvabhāva はこれについて、次のように注釈している。

【3】意言というのは、意識である。あるいはまた、見分を伴った所取（grāhya / gzung ba）と能取（grāha / 'dzin pa）という〔意識の〕本質（bhava / dngos po）を安立するものであり、そのように前に述べられた通りである。（Ni D.242b4, P.295b7–8, T31.413c6–8）

ここで無性は、意言を意識であると明言している。一方、世親 Vasubandhu は次のように注釈している。

【4】アーラヤ識が汚染の諸法の因であるように、それ〔=聞熏習の種子〕は清浹の諸法の因となる。（中略）意言とは意の分別である。それが生じるための因となるものは大乗の法である。（Bh D159b3–160a1, P.192a2–b2, T31.349b19–c22）

これによると、意言は意識の分別作用であるが、注意すべきは、意言が聞熏習の種子から生じるということであり、よって意言を意識と呼ぶとしても、アーラ

や識から生じる第六意識とは区別されねばならないということである。両者は「分別する」という働きについては共通するものの、意言の分別は清浄で理に随っており、それ故、第六意識のように顛倒してはいないのである。また、安慧 Sthiramati による『唯識三十頌釈』には、意言について次のような定義がある。

【5】「意言」とは心の発言 (manaso jalpah) であり、「言」とは発言の如きものであり、〔また〕「言」とは意味を語ることである。(VT p. 32, 20–21)

ここには、意言は「心の発言」とある。聞熏習の種子が意言として発現するとき、認識されるあらゆる対象は、心が発する言葉あるいはその意味として現れるのであり、その時、認識者は対象を「外界の事物」とは見ず、あくまで心の現れ(表象)に過ぎないと見る。すなわち、意言による認識は、「一切は表象である」との自覚を伴った分別智であり、その点が、「外界は実在する」と考える第六意識による分別知との違いである。こうして意言が働く時、認識者は表象のみの世界に、すなわち唯識に悟入する。そして唯識への悟入の最終的な目的については、「依り所が転換し、仏陀の一切の徳を正しく成就することによって、一切智智 (sarvajñajñāna / thams cad mkhyen pa'i ye shes) を得ること」(MS D.25a6, P.29a4–5, T31.143a26–28) であると述べられる。よって、一切智智の獲得が菩薩の目指す修行の到達点と言えるが、ここに至るには三種の無分別智によらねばならないという。それらは玄奘によって、「加行無分別智」「根本無分別智」「後得無分別智」(以下、加行智、根本智、後得智と略) と呼ばれたものである。

4. 意言から加行智への移行

では、この無分別智はどこから來るのでか。意言と同様、聞熏習の種子を因として生じるのだが、ただし、それは意言という思惟の上でしか成立しない。そして意言と無分別智をつなぐのが加行智である。これについては次のようにある。

【6】〔加行智という〕その分別無き智は、ただ信心 (śraddhā / dad pa) のみと信解 (adhimukti / mos pa) により、種々の過度な惡によって汚されること無く、虚空 (ākāśa / nam mkha') のようである。(MS D.34b7, P.40b1–2, T31.147c28–29)

この加行智を特徴づけるのは信心や信解といった「信」であろう。では何に対する信か。世親釈によれば、「無分別に対する信解」(Bh D.177b5, P.215b6, T31.365b26) であるという。世親は加行智について次のように注釈している。

【7】その〔三つの無分別智の〕中から、加行無分別智とは、菩薩が初め他者から無分別を学び、次に自ら理解し思量して信解（adhimukti / lhag par mos pa）をなし、その信解を土台として無分別智に到達するもの（samkrama / nges par zhugs pa）が、加行無分別智と称するものであり、そのように無分別智は生じるのである。加行の功德は何かと言えば、この無分別智〔を得ること〕である。（Bh.D177b2-4, P.215b.2-5, T31.365b14-18）

これによれば、菩薩は無分別について自ら考え理解することで無分別智への信解を生じるという。その際の思索とは、清浄で理に随った思惟、すなわち意言であろう。菩薩は、意言という思惟の中で無分別智への信を生じ、その信によって意言は加行智へと移行するのである。この加行智は意言と同様、分別という働きを持っており、よって厳密には無分別智ではなく、ただ根本智に直結するという理由から「無分別智」と呼ばれるに過ぎない。しかし一方で、それはただの意言でもなく、無分別智への強い信心に裏打ちされた意言であり、いわば「無分別智への信解によって特殊化された意言」である。それ故、この智は菩薩を根本智へと導くことができるのである。

5. 根本智と後得智による修行の完成

さて、加行智を土台として無分別智を得た菩薩は、これ以降、根本智と後得智の二つの智によって修行の階梯を上っていくことになる。この内、根本智については次のように述べられる。

【8】菩薩たちにとって、分別無き智の様相（ākāra / rnam pa）とは、かの知られるべき対象において、いかなる相も無いことである。（MS.D.34b2-3, P.40a3-4, T31.147c10-11）

これによれば、分別無き智＝根本智が働くとき、一切の対象の形相は存在しないという。分別が認識対象がある種の形相（音、香り、味なども含む）として捉える働きであるなら、無分別は対象の形相を消滅させ、対象そのものを無とする働きであると言えよう³⁾。そしてその認識はさらに表象の無へとつながる。

【9】智が分別無く働く時、一切の諸事物（artha / don）は現れないため、事物の無が理解されるべきであり、それが無であることにより、表象は無である。（MS.D.35b4, P.41a8, T31.148b11-12）

このように根本智が働くとき、対象の存在が否定され、それに伴い、その表象の存在もまた否定される。そこに広がるのは円成実相の世界であり、涅槃の世界である。しかし転依が生じるまではアーラヤ識の種子が残っているため、菩薩は

圓成實相=涅槃に留まることはできず、再び遍計所執相=俗世間に、すなわち個々の対象が形相を持つ世界に戻ってしまう。それは分別を止めていた智が、再び分別を始めることを意味するが、その移行は、「かの無分別の智〔=根本智〕は、虚空のようだと知るべきである。そこ〔=虚空〕に形態(rūpa / gzugs)が現れるように、その後に得られる智〔=後得智〕はそれに似ている」(MS D.35a4-5, P.40b7, T31.148a15-16)と表現される。その後得智とは「俗世間において働きながらも、世俗の法によって常に汚されない」(MS D.35a1-2, P.40b3, T31.148a4)智であり、「一切の場合において無顛倒である」(MS D.25ab1, P.29a6-7, T31.143b2)智である。また後得智の分別は、意言や加行智が未だ涅槃を知らない分別であるのに対し、涅槃を経験した後の分別であり、両者の違いは「愚者が事物の享受を求める」と「愚者でない者が事物を享受すること」(MS D.35a2, P.40b4-5, T31.148a7-8)と表現される。菩薩は、この根本智と後得智という二つの智の往復をくり返しながら修行の階梯である十地を上昇していく。そして上昇するに従い、聞熏習の種子は増加し、両智はより強く発現し、第十地に到達したとき、アーラヤ識は完全に消滅し、法身のみが存在基盤として残り、転依は実現するのである。

- 1) 聞熏習の種子については、「下等の熏習が土台となって中等の熏習となる。〔また、〕中等の熏習が土台となって上等の熏習となるのであって、〔なぜならそれは、〕聞き(sruta / thos pa), 思惟し(cintā / bsam pa), 修行する(bhāvanā / bsgom pa)ことを幾度もくり返すことを伴っているからである。」(MS D.10b6-7, P.11b5-6, T31.136c11-13)とある。
- 2) 「法」と「意味」については、無性釈に、「「法」とは經典等であり、「意味」とはそれらの所説が無我なること等である。」(Ni D.242b2-3, P.295b5-6, T31.413c3-4)とある。
- 3) 無分別については、次のようにも説明される。「知られるべき〔対象〕と区別が無い智」というのが無分別である。「そこでは」分別されるべき〔対象〕が存在しないので、一切の諸法はその本性によって(svabhāvena / rang bzhin gyis) 分別が無いことから〔非存在である〕、と説かれた。それ故、その〔ように動く〕智が無分別である。」(MS D.35a5-6, P.40b8-41a2, T31.148a20-22)。

〈略号〉

MS: *Mahāyānasamgraha / Theg pa chen po bsdus pa.* D4048, P.5549

Bh: *Mahāyānasamgrahabhabhāṣya / Theg pa chen po bsdus pa'i 'grel pa.* D4050, P.5551

Ni: *Mahāyānasamgrahopanibandhana / Theg pa chen po bsdus pa'i bshad sbyar.* D4051, P.5552

VT: *Vijñaptimātratāsiddhi, deux traités de Vasubandhu, Viñśatikā et Triṁśikā*, ed. Sylvain Lévi, Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1925.

〈キーワード〉 摹大乗論、転依、聞熏習、意言、無分別智

(佛教大学研究員、博士（文学）)