

# 身体性の自覚

— 瑜伽行唯識思想を中心として —

阿  
部  
宏  
貴

# 身体性の自覚

— 瑜伽行唯識思想を中心として —

阿部 宏 貴

はじめに

今日、欧米諸国では東洋的なボディ・ワーク (bodywork) — ヨーガ、太極拳、禅、気功など — が今までになく注目されている。空前の健康志向と相俟って、アメリカの都市部では仕事帰りのサラリーマンが、病院ではリハビリ中の老人が、空港のメデイテーション・ルームでは若者たちが思い思いに瞑想やヨーガを楽しんでいる。<sup>(1)</sup>

欧米における身体への学問的関心は、メルロ＝ポンティ (Maurice Merleau-Ponty、一九〇八—一九六一) が現象学を基盤として哲学的身体論を構築したことに始まるが、身体と心に関する生理心理学的研究はそれとは別な方向から興っている。一九二〇年代頃からアメリカの生理学者キャノンが情動と自律神経系の研究からホメオスタシス (生体防禦反応) を見出したことを皮切りに、三〇年代にはカナダの生理学者セリエが自律神経とストレス反応に関する成果を上げた。こうした精神生理学がフロイトイズムの流れに結びつくと、北米を中心に精神身体医学 (Psychosomatic Medicine) と呼ばれる新しい学問領域が現れ、それまで心理学者が臨床的に積み上げ

てきたデータが理論的に実証された。五〇年代、心理療法や神経医学の理論的構築が行われるようになると、東洋の瞑想やヨーガにおける身心反応に関する研究もまた開始される。これには医療機関の学問的動向だけではなく、当時アメリカにおいてビートやヒッピーと呼ばれるいわば反体制的志向をもった若者たちが、組織化された制度や宗教から自己の真なる精神を開放しようとする瞑想やヨーガに注目したことが大きく影響を与えているのだろう。七〇年から新靈性運動とも呼ばれるニューエイジ運動が興ると、特定の宗派や教義を超えて自己の精神性及び靈性を向上させようとする動きは加速し、それに伴い瞑想などを通して自己の精神性に触れる心理療法や精神療法が、公的な医療機関とは別に庶民的クリニックでもさかんとなっていった。八〇年頃からは、こうした療法の効果を科学的に実証しようとする傾向が顕著となり、大学や公的医療機関で瞑想時における脳内運動や、ストレス緩和効力が科学的に研究され、身体論はもはや哲学の領域にとどまらず、神経科学や認知心理学や言語学や情報科学技術などを含む「認知科学」という学際的マトリックスとして展開するようになっていく。<sup>(3)</sup>

われわれ現代の日本人は、こうした欧米での東洋志向を追風に、その伝統と照合させるといふ試みをしながら独自の身体論を展開させてきた。日本における身体論は市川浩氏と湯浅泰雄氏に代表され、市川氏は主に哲学的見地から、湯浅氏は西田幾多郎や和辻哲郎の身体観や、東洋における身体的活動と心理療法の関係を論じている。認知科学や医学や情報科学を巻き込んだ学際的身体的研究はまだ始まったばかりであるが、昨今では養老孟司氏が解剖学の立場から脳―身体の関係論説し、鷺田清一氏が容姿やファッションの役割に関しても哲学的考察を行うなど、身体を具体的かつ総合的に捉える研究が行われている。春木豊氏は心理学・行動学を基盤とする身体心理学を新たに提唱し、姿勢や衣服や化粧など日常の動作から瞑想や太極拳やヨーガといった東洋のボディ・ワークがいかにかに心や気分に影響を与えるかを考究している。<sup>(4)</sup>

こうしたなかで仏教の修行とその現代的意義を総合的に取り上げた湯浅氏の身体論は、世界に東洋的身体論を開示した点で注目値する。『身体論―東洋的心身論と現代』では、仏教の修行は身心一如が基本とされ、瞑想や山岳修行や儀礼の実践において、心よりもむしろ身体の統制に比重が置かれる場合があると捉え、日本の坐禪に關しても次のようにいう。

「道元は坐禪を「身心学道」としてとらえたが、その場合、常に「身体」を「心」より上においている。日常的経験の場においては、われわれはふつう心を身体の上におき、意識のあり方が身体のあり方を支配し、統制するところに人間性の本質があると考えている。そのような日常的思考様式を逆転する手段が、道元の「只管打坐」である。<sup>(5)</sup>」

湯浅氏は身心関係を思想的に見たり、特定のテキストにおける身心関係を論及するのではなく、むしろテキストに明示されていない仏教における身体的行為の優位性をわれわれに自覚させてくれる。彼によれば、カント的道德法則のうえに立つ西洋思想史のなかでは、身体と結合したパトス的情念・エロスの衝動を拒否し、それを自我意識の統制下におくが、それに対して瞑想打坐においては、姿勢を正して坐するという身体活動を先に行うことによつて、自己の身体のあり方とその制約の内に根源的なものを見出していくという。

しかし、仏教教理のコンテキストにおいて、身体は必ずしも心に先立つものとされてこなかった。インドの仏教経典において身体は不浄性と結びつき、またヨーガや瞑想も手綱である心が馬たる身体を統制するためのものとされてきた。仏教教理は身体を疎んできたといつてよい。にもかかわらず、今日では西洋の身心二元論が身体を疎外し、東洋の宗教活動が身体を優位に扱ってきたとする見方が一般化している。欧米や無自覚的にその影響を受けている日本において、東洋の身心観がきわめて安易に身心一如と語られることに、筆者は違和感を覚えざ

るをえない。改めてインドにおける仏教教理が身体をどのように捉えてきたのか、という基本的な課題を思想的に検討することが必要であろう。

そこで本稿では、まず初期の仏教教理において、いかなる点に身体疎外が認められるのかを考える。身体と心を区別して論ずること自体、仏教の真髓を外れているとの批判もあるが、仏教の身体観を身体優位と見なすまえに、もう一度、教理上の身体観を概観しておくべきだと思う。そして、次に瑜伽行唯識の身体観を考察したい。

仏教の身体観は、非常に多くの視点から多種多様なアプローチで議論することができるだろう。教理学からは、人間を超越した身体としての仏陀観、阿毘達磨にみる補特伽羅説、律儀にみる倫理的な身体観など、歴史学・宗教学の視点からは、儀式や儀礼からみる身体観、神格や尊格として描かれる身体など、枚挙にいとまは無い。しかし、経験の主体としての身体を考察するためには、ヨーガの体験を論理的に体系化した瑜伽行唯識の身体観を確認しておく必要があるだろう。瑜伽行唯識は、あらゆる存在を精神の創造物と見なす思想のように誤解される傾向にあるが、瑜伽行者たちがヨーガの体験から、人間の生と身体を支える「阿頼耶識」の実感を得たことを見逃してはならない。また、一人の衆生が身体を保持して修行することにより、その身体を転じて法身を獲得する「転依」を論理化したのも瑜伽行唯識である。瑜伽行唯識に限っても、身体と心所それぞれの作用や主観との関連など多くのテーマが考えられるが、本稿ではこの二点に焦点を当て、今後の研究の基礎とする。もちろん、仏教の身体観のあらゆる側面が、瑜伽行唯識の立場から議論できるわけではない。瑜伽行唯識の領域から仏教の身体観として何を論ずることができ、何を論ずることができないのかを明確にすることも目的の一つである。

人間の身体性を問題にする以上、今日の身体研究の成果を参照するという試みも求められるだろう。現代の仏教以外の領域との接点、あるいは対話可能となる妥協点を模索しながら、改めて仏教の思想を考えていくこと

は、筆者が「現代」に仏教を問うスタンスである。そこで今回は、認知科学の新しい取り組みに言及しながら阿頼耶識説を再考してみたい。

### 一、仏教の身体疎外

市川浩氏がいうように、思想史においていつも心のほうが主要テーマとなってきた、つまり身体が疎外されてきた。彼はその原因として、いわゆる神といった絶対的な存在が非身体的なものと考えられてきたこと、社会的文明的にエロスのな身体欲望が抑圧されてきたこと、肉体労働が蔑視されてきたことなどを挙げる。そして靈魂不滅を確保しようとする宗教的動機が身心二元論を支えてきたことを指摘している。<sup>(6)</sup>

仏教もまた身体を疎んじ、精神を優位に扱ってきたといっても過言ではない。その理由の第一は、初期仏教が輪廻思想を受け入れたことにあるだろう。インドでは古来、靈魂不滅を説いてきた。『リグ・ヴェーダ』では、肉体は滅んでもマナス、プラーナ、アートマン (manas, prāṇa, ātman) と表現される「靈魂」は不滅であると説かれ、ブラーフマナ文献においては、バラモンの祭祀と呪術の力によって人は靈魂の不死性を獲得するとされる。ウパニシャッド文献で、元来「氣息」を表すアートマンが「靈魂」とともに「自己」「身体」と明示されると、その靈魂は精神的かつ身体的・実体的なものとなされ、さらに梵我不二説によって絶対的存在と見なされるようになった。それに対して、釈尊は実体的な靈魂の存在を否定したが、衆生が輪廻することは認めている。そうすると、輪廻の主体が何であるのかという根本的な問題が当然付きまとう。部派仏教では、死ねば消滅する生理的な肉体とは別のなんらかの輪廻の主体を考えざるをえず、化地部はそれを生死の限り続く原子的な存在とみなして「窮生死蘊」と表示するものの、大衆部では「根本識」、赤銅鑠部では「有分識」というなど、輪廻の主体

を概して「識」と捉えている。そしてその定義は、必ずしも明瞭とはいえない。

第二に、修行の最終目的が輪廻世界からの解脱という点である。身体的行為として注目される修行や瞑想も、凡夫の肉体を伴う輪廻からの解脱という目的をもつ以上、それは身体の疎外を示すものに他ならない。阿毘達磨によれば、禪定によって欲界の六天を超え、色界の第一禪では身体に欲の遠離から生じる喜樂が満ち（現法樂住）、第二禪では尋伺、第三禪では喜び、第四禪では身体感覚が順次消え、無色界にいたると外見的にも身体が微細な状態になるという。

第三に、阿羅漢と釈尊の境地との間が乖離している点である。阿毘達磨における解脱の最終地点は、物質的身体が消散する阿羅漢であるが、その境地は解脱してもなお世俗的な肉体を維持していた釈尊とは異なる。このことは、われわれがいかにか修行を繰り返したとしても、その肉体は葬り去らねばならないことを意味している。

最後に、貪欲の断除が修行の根本だからである。身体を不浄と観想する「不浄観」は、四念処観（身体 $\parallel$ 不浄、感受 $\parallel$ 苦、心 $\parallel$ 無我、法 $\parallel$ 空）や五停心観（不浄観、慈悲観、縁起観、界差別観、数息観）、五蓋を断除するための観想（不浄観 $\downarrow$ 欲、慈悲観 $\downarrow$ 瞋恚、光明想 $\downarrow$ 惰沈睡眠、心一境 $\downarrow$ 掉挙悪作、正しい見解 $\downarrow$ 疑）としても登場し、阿含經典より最も根本的な瞑想法とされてきた。不浄観では、死後に身体が腐食していく過程を観想し、身体を外面的に判断して異性に淫欲を起すのを回避するためのものである。しかし、だからといって仏教が身体を疎外していると解釈することは妥当ではない。問題はむしろ不浄観の目的である貪欲の断除にある。すでに『スッタニパータ』「身体を厭う」この教え（*Kāyavicchandānika-sutta*）にも身体の腐食を示す記述が見られるが、そこには、

「かの死んだ身も、この生きた身も、かの死んだ身のごとくになるであろうと、内面的にも外面的にも身体

に、対する欲を離れるべきである。(傍点筆者<sup>8</sup>)

とある。『瑜伽師地論』「声聞地」には、この所説を受けてか、不浄観をすることにより、内的には欲求することへの欲を離れ、外的には外界の存在や身体に対する食欲を捨離することを示して、次のようにいう。

「これらの不浄なるものは、貪を行うものが清浄になるための所縁である。ここでいう貪とは、内的な諸欲に対して、欲 (kāma) を欲し (chanda) 欲を貪る (raga) ことであり、外的な諸欲について、邪淫を欲し邪淫を貪ることであり、境界を欲し境界を貪ることであり、色を欲し色を貪ることであり、身体(10)の存在を欲し身体(9)の存在を貪ることである。(傍点筆者)

このように、不浄観の目的は心の所産である食欲を断ずることであるから、不浄観は心を浄化するための一つの方便に過ぎない。したがって、仏教における身体疎外は、身体が不浄と説かれるからではなく、心の統制が第一義的に扱われ身体的行為は付随的に論じられるという意味においてあるといえる。釈尊は、阿含經典に多く示される通り、苦行を否定し禅定に耐えるよう食を摂取し身体を維持することを主張したのだから、身体を擁護してきたのだとする反論も予測できるが、苦行による身体的変革を修行の根本とせず、煩惱の抑制にしがって身体的行為も統制されるという点は、かえって仏教の身体疎外を露にしているといえよう。

しかし、インド仏教の身体観は大乗仏教思想の興隆を機に劇的な展開を見せる。それは、いわゆる「仏塔崇拜」と「仏身論」と「不住涅槃」との登場によって、仏陀と人間の身体をめぐって異なる見解が顕在化してきたからである。仏塔は、仏陀の滅後に仏舎利の分骨を納めた舍利塔が立てられたことから、在家信者を中心に仏の身体と同等なものとなされ、教法発生の宗教的場所として礼拝の対象とされてきた。さらに仏塔を目前に般舟三昧といった観仏修行が行われ、仏陀は単に精神的な超越者ではなく、ありありと姿を現し教法を発信する身体的存

在であると見なされるようになった。『法華経』「見宝塔品」に、如来の全身 (sarira) としての仏塔が衆生の前に出現して虚空に留まり、そこから法華経の教説が発声され、法華経の説示を願う衆生のまえに分身を示現すると説かれるのは、まさにこうした仏塔信仰の流行を物語っている。

仏塔を教法の発生の根源と捉えたことは、大乘仏教の仏陀観にも大きな影響を与えたに違いない。それは仏陀の法身 (dharma-kaya) が「教法の集合体」として説かれ、そこから身体的存在としての色身 (rupa-kaya) が示現すると示されているからである。『華嚴経』「入法界品」では、普賢菩薩の一々の毛孔、一々の肢体から、無始より続くあらゆる世界の連なりや、色身、菩薩身、十方世界、時間などが示現するとされ、善財童子はこうしたすべての身体を観察してその身中に入り込む。法身は一切の存在を生み出す根源であり、物質的なあり方を超越しているが、色身などの身体を出生するものとして、あるいはそれらを一部とする点で、身体的存在の全体性を担っている。

成仏とは言うまでもなく人間が仏陀に成ることであり、そのためには人間の身体は成仏まで維持されなければならない。いわゆる灰身滅智という小乗仏教の解脱ではなく、成仏してなお輪廻に留まる「不住涅槃」では、修行の因としての身体と果としての身体的存在に連続性を必要とする。人間と仏陀との間に連続した基体を求めそれを論理化したのは、まさしく瑜伽行唯識派であった。

初期の大乗経典では、以上のように、仏陀を超越的かつ身体的存在としてダイナミックに表現し、こうした超越的な仏陀と接触可能な存在として人間の身体的活動を描いている。だが、人間の身体はどのように維持されるのか、修行において人間の心と身体はいかに変容し、それによっていかに成仏が達成されるか、といった具体的側面に関しては、瑜伽行唯識派によってはじめて明瞭に議論されたのではないだろうか。瑜伽行唯識派は、単に

理論上の構造として「阿頼耶識」を論証したのではなく、禪定を通して感得した宗教体験を概念化した。では、禪定においていかなる経験があったのだろうか。

## 二、身体性の自覚

### (一) ヨーガにおける身体と心

禪定修行のうち最も基本的なものは、阿那波那念（数息観 *anāpānasmṛti*<sup>(12)</sup>）である。阿那波那念の基本は、呼吸に念を集中させ、入息の際には「私は息を吸っている」「出息の際には「私は息を吐いている」と観想することである。『声聞地』ではその方法を詳細に述べており、吸気呼吸（*anāpana*）の同義語として風（*vāyu*）、入息（*asvasaprasvāsa*）、身行（*kayasamskara*）という四種を挙げ、身体と心が呼吸の拠り所であると明示している<sup>(13)</sup>。身体と心が呼吸の拠り所であるのと同様に、身体と心は呼吸を拠り所としているともいえる。例えば、『声聞地』の同箇所には、入出息を圧迫すると身体に不調の風が生じ、その風がそれぞれの節、支節で震えること病になることが述べられている<sup>(14)</sup>。また、阿那波那念において呼吸の回数を数えるのは、初心者が昏沈睡眠に覆われないための行為であるが、已達者になると、止むことの無く永続する呼吸にただ念を随わせるべきであるとし、「さらに彼らは入出息を所縁とする念に従い、転ずるところ、転ずる限り、転ずるままに、転ずるときに、安住した念により、それらすべてに追隨し、了解する<sup>(15)</sup>。」

と、述べている。禪定や瞑想は、概して、身体的行為を統制するために心を集中させることと見なされる。しかし、阿那波那念において自覚されたことは、心が身体的行為を統制しようとしまいと生存している限り続いている呼吸があるということである。玉城康四郎は自らの実体験から次のように述べている。

「調息すればするほど、ただひとえに全身を感じるだけとなる。その全身を感じる事が、さらに集約されてくると、ただ感受だけにおさまってくる。・・・全身と感受も、心として一つになっている。そうしてみると、心とは、全人格体、いかえれば、頭も心も魂も体も全体が一つになっている「ひとかたまり」であるという事に気づかれてくる。」<sup>16)</sup>

このように瑜伽行者にとつて、禪定しているこの私がいまここにいるという実感は、いかに無我や空を観じても体験されることである。ここで中部経典『小空経』(Cūḷasūhāta-sutta)に、多くの先学たちが注目する例の記述があることを思い出すだろう。当経では、村の想、人の想、森の想、地の想、空無辺処・識無辺処・無所有処・非想非非想処の想、無相の心定を順に「空なり」と観察していく空観を説示する。そして、無相の心定においては、先の無所有処や非想非非想処の想によって生じる〈煩い〉が無いと観じ、「この〈煩い daratha〉のみが、すなわちこの六処を具える (saṃyatanika) 身体 (kāya) によって、命を縁として (jīvitapaccaya) 有る」と知り、そこに〈余れるもの (avasītha)〉について「これは存在している」と知るといふ。この空観の最後に行者は解脱し、それに伴い次のような解脱智が生じる。

「欲の煩惱によつて生じる諸々の〈煩い〉が、ここには無い。生存の煩惱によつて生じる諸々の〈煩い〉が、ここには無い。無明の煩惱によつて生じる諸々の〈煩い〉が、ここには無い。ただ、この〈煩い〉のみが、すなわちこの六処を具える身体によつて、命を縁として有る」と。・・・以上のように、そこに存在しないものについて、「それは空である」と見る。しかし、そこに〈余れるもの〉については、「これは存在する」と知る。(傍点及び括弧筆者)<sup>17)</sup>

このパラグラフを素朴に理解すれば、解脱の最終段階において解脱智が生ずるとき、その行者にはもはや欲や

生存や無明などの煩惱によって生じる〈煩い〉は無くなるが、〈煩い〉という事態こそが身体に存在することを明らかに知るのである。

瑜伽行唯識派が、『小空経』に説かれる〈余れるもの *avastisa*〉に着想を得て、自らの空性解釈を展開しているのは周知の通りである。ここでは煩雑にならないよう詳細を控えるが、長尾雅人が既に指摘しているように、『中辺分別論』「相品」では、〈煩い〉＝〈余れるもの〉を「虚妄分別」と見なし、それをまた「空性」ともいう。虚妄なる分別が現実レベルで存在し、それによって見られるあり方を否定し、さらに否定に否定を重ねたとしても、否定の全過程とも言うべき空なる状態が否定し得ないものとして存在するのであるから、虚妄分別にこそ空性が見出されるのであり、空性と虚妄分別とが相互に相互の中に有なるものとして依他起的に存在するということになる。『菩薩地』「真实義品」でも『小空経』の表現を用いているが、ここでは『小空経』のもつ生きた身体としての〈余れるもの〉という側面は強調されず、物の認識という観点から、概念規定によって形成されたものは無であるが、概念規定されたあり方を完全に否定しても概念規定の基盤（仮説所依 *prajñapti-vāda-āśraya*）は残り、これを如実に知ることにより、物それ自体は真実として現前する<sup>(19)</sup>。こうした概念規定された物のあり方と、概念規定と、物それ自体のあり方、との三種は、後に三性説（偏計所執性、依他起性、円成実性）として、唯識思想の空性論の中核を担うようになる。身体という視点から見れば、一見、『小空経』に言及された身体的存在としての〈余れるもの〉は、唯識説において虚妄分別という心的作用に取って代わり、空観の身体的体験という側面も認識論に変じたかのようなのである。しかし『瑜伽師地論』「撰事分」では、『小空経』を解釈して、

「或は即ち自體の所依止の身、一時の間に於いて、一類の或眼、或耳、或鼻、或舌、或身の一分、或意の一分無きに由りて、説いて名けて空と為す。然も自體の所依止の身、即ち自身の體、一切皆な空なるに非ず。」<sup>(20)</sup>

と述べる。すなわち、自らの身体（自體の所依止の身 *Ius dang gnas*）には実体としての眼や耳は無く空虚なものに過ぎないが、それらを空虚とみる概念規定の基体としての身体は空ではない。概念規定の基体は、それが無ければ成仏も果たされない、依他起的な存在として有るのである。このように、初期瑜伽行派は空観によって空性たる存在のあり方を体得し、さらにこの体験がまさしく身体を通してあることを自覚した。『中辺分別論』や『菩薩地』では、身体性よりも「虚妄分別」や「仮説所依」といった心的作用に焦点が当てられるが、これが「阿頼耶識」の機能として論理化されるにつれ、次第に身体と密接に関わるものとして定義付けられていくのである。

## （二）身体としての阿頼耶識

次に阿頼耶識と身体の間わりを考察する手がかりとして、今日の身体と認識をめぐる議論を参照してみよう。既に述べたように、今日の哲学的心理学的な身体論の多くは、身体と心との循環性を探求しており、なかでも認知科学は他のあらゆる分野を巻き込んで目覚ましい発展を遂げている。神経科学者フランシスコ・ヴァレラ、比較哲学研究者エヴァン・トムプソン、仏教心理学研究者エレノア・ロツシユは共著『身体化された心』のなかで、メルロ＝ポンティを土台にしつつも仏教教理から着想を得て、新しい認知科学の領域を築いている。ヴァレラは、物理的な身体観だけでなく「生きられる身体観」、つまり外側と内側を合わせもつ、生物学的かつ現象学的な身体観に至るべきだというメルロ＝ポンティの考えに賛成すると述べ、欧米におけるメルロ＝ポンティ以降の身体論の反省点として（a）神経学や精神分析などの技術が発展し、諸分野が専門的になりすぎたこと、（b）人間経験に関する哲学的考察と科学とが分断されたこと、（c）両者を総合したものもあるが科学技術や計算技術を

重視し、経験に対する直接的で実践的なアプローチを欠いていると指摘したうえで、西洋の認知科学技術と仏教の瞑想心理の考察により科学のなかの心と経験のなかの心との対話をはかるべきであると述べる<sup>(21)</sup>。

ヴァレラが仏教のいかなる思想に着目したのかを簡潔に述べておきたいが、そのままに認知科学とは何かを認知科学の発展段階を追いながら眺めてみよう。ヴァレラによれば、その四十年ほどの歴史には三段階の方法論、

(一) 認知主義、(二) コネクショニズム(創発)、(三) エナクション(行為的産出)がある。(一) 認知主義とは、認知を情報処理の規則に基づいた計算操作と見なす方法であり、<sup>(22)</sup> コネクショニズムとは、脳の機能解明を背景として形成された考え方で、個々の神経組織のネットワークにおいて人間の全体的状態が創発されると見るものである。<sup>(23)</sup> (三) エナクションはヴァレラ等の立場であり、認知を行為から産出されるもの、また世界を創出する「構造的カップリング」の歴史と見なす。「構造的カップリング」とは個々の神経組織ではなく、相互連絡した感覚運動サブネットワークが折り重なることであり、認知はその重層的ネットワークによって産出されるといふ。<sup>(24)</sup>

こうした段階のうち第二段階に、ヴァレラは阿毘達磨の十二縁起と五種の心所(触・受・想・思・意)を配当する。われわれは実体的な「自己」を持たない。だが「自己」がなくても経時的一貫性を保っているのは、十二縁起という瞬間的に生起し、相互に関係しあいながら瞬間的に後続する円環があるからである。そして五種の心所は、ある経験の生起により心的因子が互いに作用し合い、構造上の統一性を維持しながら、意識を創発していくプロセスであるという。<sup>(25)</sup> 第三段階として、ヴァレラは中観派の中道を当てる。彼は『中論』において、主体と客体、事物と属性、原因と結果の共依存性や、固定した基盤を持たない「無根拠性」を論じているとし、それを「構造的カップリング」と見なしている。さらに、この「無根拠性」は、ニヒリズムとは異なる人間が踏みしめ

ていく道として「三昧・覚 (mindfulness・awareness)」の行為より産出されると述べ、この状態を受け止めて生きることを「自然浮動 (natural drift)」と称している。<sup>(26)</sup>

読者にとっては不親切な説明になったが、ここで注目したいのは司馬春英氏の見解である。司馬氏はこうした先端的な認知科学者が仏教を基軸にしていることを高く評価しつつ、彼らが唯識思想に触れていないことを遺憾としている。司馬氏は名著『唯識思想と現象学』で、唯識派の阿頼耶識説について超越論的身体論を展開するものと見なして次のように述べる。

「唯識派における超越論的問い（＝有情を有情たらしめているものの根源的な働きを問う）の独自性は、この立ち返るべき根源場が「認識する主観性」であるよりも、むしろ最初から有情の有情性としての「この身をもって生きている」という事実を可能とするものに求められていたことにある。この点で唯識派における超越論的問いは最初から「身体への還元」の敢行であり、超越論的身体論であったといっても過言ではないであろう。<sup>(27)</sup>

さらに、唯識派の阿頼耶識説には、ヴァレラの推進するエナクシヨニズムとの符号点が認められると指摘し、その対応性に関連して阿頼耶識の身体性と歴史性を論じている。

身体性に関して、司馬氏は阿頼耶識の「因縁変」に注目する。「因縁変」とは、第六意識や第七末耶識とは異なり、主観的分別が介入していない事実そのものの世界において、純粹に縁起的な活動が一瞬の休みもなく脈打っている作用であり、主観的分別と別に存在する身体的機構だからである。『成唯識論』にはこの阿頼耶識の作用を「因と縁との力の故に、自体生ずる時、内には種と有根身を変為し、外には器を変為す。即ち所変を以って自の所縁とする<sup>(30)</sup>」と叙述するが、ここにエナクシヨンの対応関係を見ることができ。つまり、認知システム

はそれを作動することにおいて自らを構成し（種と有根身を変為し）、この自己構成プロセスを通して世界を産出する（器を変為す）。世界は予めシステムと独立に存在するものではなく、システムの作動と不可分な所産である（所変を以って自の所縁とする）と見なしているためである。

さらに氏は歴史性に関連して、『成唯識論』の「種子生現行・現行熏種子・三法展転・因果同時」説を引き合いに出す。行為の結果が歴史的な流れに回収され、そのことによって歴史的な流れが成立することを示すこの原理は、まさに認知システムによって産出された結果が再帰的にシステムに回収され、それによってシステムが行為的に産出されていくというエナクション説を的確に言い当てていると述べる。また阿頼耶識の「異熟因果（因は善悪・果は無記）」は「等流因果」とは異なり、業が運命論的に存在するものではなく業を踏まえた境遇の規定であるとし、これもヴァレラのいう「構造的カップリングの歴史」と「自然浮動」を言い表しているという。すなわち、阿頼耶識の異熟という相互の境遇規定からなる歴史（構造的カップリングの歴史）を通して、人間は自ら踏みしめてきた道を透徹して受け止め果たす（自然浮動）からである。

阿頼耶識は、司馬氏が指摘するように、人間の身体性と時間的連続性とを支えている。ここでは基本的定義の確認に止めるが、阿頼耶識とは、薫習された種子を貯蔵することにより身体の連続性を維持し、かつ輪廻の生存を支えるものとされている。『解深密経』では阿頼耶識を「一切種子心」と見なし、その異名として「阿陀那識」を挙げ、次のように示している。

「この六趣の生死においてそれぞれの有情はそれぞれの有情衆として、また、卵生・胎生・湿生・化生として身体を受けて生まれる。そこで最初に、二種の執受、すなわち所依処を具えた有色根を執受すること、相・名・分別において言説をなすという戲論による習気を執受することによって、一切種子の心が成熟し、

さらに成長し、増大し、廣大する。．．．この識を阿陀那識ともいう。なぜなら、これによって身体が保持され、維持されるからである。(傍点筆者)<sup>(31)</sup>

われわれは、業の結果として、眼・耳・鼻・舌・身の身体器官と、戯論による種子とを受け持ち、肉体的存在として輪廻に生を受ける。そしてその二種の種子を蓄えることにより肉体は維持される。阿毘達磨では肉体的維持は六識によって為されると考えられていたが、瑜伽行唯識では肉体を生理的に維持するのは表層的な六識ではなくより根源的な識であると考えた。六識は対応関係のある根と境との間のみ作用しその活動は刹那に生じて滅するため、六識だけでは衆生の生存が連続的に維持されえないからである。六識と同時に機能しそれらの感受識別を記憶しておく場所が無ければ、滅尽定の前後にその行者の生命を維持し精神的性質を保持することが不可能となり、戯論に基づく行為の結果を相続できず輪廻が不可能となるからである。『解深密経』では続いて「阿頼耶識」を解釈し、次のようにいう。

「この識を阿頼耶識ともいう。なぜならそれは、安危が同一しているために、この身体に内蔵し、(この身体によって)内蔵されるからである。<sup>(32)</sup>

安危が同一する (ekayogaksēma' grub ba dang bde ba gcig pa) とは、<sup>(33)</sup> 肉体が虚弱になれば (衰損) 心心所もそのようになり、肉体を健康にすれば (損益) 心心所もそのようになること、つまり身心双運を表しており、こうした性質から阿頼耶識を、身体に内在し (|| sam ||)、身体によって内蔵される (|| pra ||) ものと捉えている。後に『撰大乘論』では、「阿頼耶識」と称する理由を、「諸々の汚染された存在が、その中に結果的なもの (|| phalabhāva) として内蔵され (|| āhina) 、また逆にそれがそれら (諸々の存在) の中に原因的なもの (|| hetubhāva) として内蔵されている (|| āhina, āhivante) から、阿頼耶識という」と示しており、<sup>(34)</sup> 衆生はその存在

のなかに、原因かつ結果なるものとしての阿頼耶識を内蔵していると思なす。ここでは、ekayogaksēnaを真諦が「同成壞」と訳したように、身体と心との相互関係のみならず、原因と結果とを同時に受持することと解釈したのかもしれない。こうして『撰大乘論』では、後に阿頼耶識の三種展転（種子生種子、種子生現行、現行薫種子）をもって、阿頼耶識の時間的連続性を論説する。

以上のように、阿頼耶識説がヴァレラのアプローチと対応することは、筆者も大いに認めるところである。対応性が認められる以上に、エナクシヨンの原理は―仏教教理との関連性を模索するのであれば―中観思想よりも唯識の阿頼耶識説のほうが遥かに適切に表現できる、とまで思われる。その理由は、そもそも認知科学という領域が「知覚」を問題にしているということである。ヴァレラはエナクシオン（行為からの産出）を説明して次のようにいう。

「表象主義者が知覚を理解する出発点が、世界の所与の特性を回復するという情報処理の問題であることはすでにみた。それとは対照的に、エナクティブ・アプローチの出発点は、知覚者がその局地的な状況の中で自らの行為をどのように導きうるかを研究することである。これらの局地的な状況は知覚者の活動の結果として絶えず変化しているので、知覚理解のための基準は知覚者と独立して存在する所与の世界ではなく、知覚者の感覚運動の構造（神経系が感覚、運動の両面を結びつける方法）なのである。」<sup>35)</sup>

エナクシヨニズムとは、知覚するものとその環境としての世界の相互関連性を探求する立場であり、主題は知覚者と世界との相互運動性とそれが行われる場であるが、こうした側面を中観派の空性の原理から導き出すことはできるのだろうか。ヴァレラは心と世界との相互関連性が縁起としての存在のあり方に近いことを強調し、それを「無根拠性」と称するが、中観派が「無根拠性」からの産出を十分に議論しているかといえ、そうとは言え

ないだろう。ヴァレラは「無根拠性」からの産出（＝自然浮動）を「三昧・覚」の実践のうちに現出するというが、それではわれわれの日常的な認知活動や運動とはかけ離れてしまう。ヴァレラのいう「知覚者の感覚運動の構造」を認知システム構造として探求する姿勢は、それよりもむしろ、心と世界の相互関連の場を阿頼耶識と見なし、根（身体）・境（世界）・識（感受）の和合、すなわち触（sparsa）から始まる認識作用が、それを介して連続的に機能すると見る唯識説のほうが、より適合するのではないだろうか。

### （三） 転依く世俗的肉体から法身へ

仏教思想史に話を戻そう。以上のように瑜伽行唯識が阿頼耶識と身体の関係性を論じてきたことは、身体の不浄性や刹那性を強調してきた初期の仏教教理を鑑みれば、仏教思想における身体観の大きな転機であったといえるだろう。さらに阿頼耶識には涅槃を可能とする働きをもつ。そこで最後に、世俗的な生を支える阿頼耶識が、いかに如来の身体へと転換するかを確認しよう。

『撰大乘論』『所知依分』では『大乘阿毘達磨經』を引用して、阿頼耶識について次のように説明する。

「無始以来の基因があり、それがあらゆる存在にとつて等しく依処となつている。これがあるからこそ、あらゆる生へ趣くことがあり、涅槃の証得がある。」<sup>36</sup>

このように、阿頼耶識は基因（dhatu）、存在するものの依処（araya）とも言われているが、厳密に言えば dhatu や araya は阿頼耶識と等しいものではない。阿頼耶識とは染汚の種子を蓄えるもの（異熟識）であり、法の修習によって薰習された種子は、阿頼耶識のなかに阿頼耶識を否定する働きとして蓄えられる。『撰大乘論』では、聞思修によって薰習される種子を「法身の種子（＝ dharmakāyabija）」と呼び、法身の種子の勢力が成熟

すると阿頼耶識は減少し、阿頼耶識がすっかり断ぜられると法身の種子のみになるという。こうした染汚と清淨の両方の種子が共存する拠り所を依処 (āśraya) といい、完全に清淨の種子のみとなることを転依 (astiraya-parivṛti) という。依処とは、シュミットハウゼンが「肉体的人格構成の総体」「身体」と示すように、身体的な拠り所を表している。そして転依は、佐久間秀範氏が「身体的存在基層の変化」と訳すように、精神的な作用も含めた身体の変化を示す。<sup>(37)</sup> よって、ここでは身体的基層に阿頼耶識がなくなり、法身の種子のみとなる時、世俗的な肉体は法身に転ずることを示している。『撰大乘論』では、こうした阿頼耶識と転依の関係を次のように説明する。

「それ〔聞薰習の種子〕は阿頼耶識ではなく、法身や解脱身に撰せられるものであり、下、中、上へと順次に増広するのに応じて、異熟識のほうは順次に減少する。このようにして転依がなされる。依処があらゆる意味で転換したとき、一切種子を具えるものとしての異熟識はまた、種子のないものとなり、あらゆる点で断ぜられる。」<sup>(38)</sup>

このように、われわれは阿頼耶識のなかに染汚の種子を蓄えるが、そこに修習による清淨な種子を蓄え増大させることにより、最後には阿頼耶識という依処を転ずる。そして別の箇所にも明示されるように「阿頼耶識を転じて法身を得る」<sup>(39)</sup>のである。

以上から、『撰大乘論』では、身体の維持を転依の条件と捉えていることが分かる。ここでは、阿毘達磨論書のように煩惱の断除にともない肉体を微細にすることは説かれていない。もちろん、煩惱の抑制が修行の根本であることに変わりはないが、『撰大乘論』では特にそれを強調せず、むしろ大乘の教えを聞思修することによって、法界等流の種子を増大させていくことが根幹に据えられる。つまり、徐々に身体性を失うのではなく、転依

の瞬間まで、法身を可能とする要素の貯蔵場として身体を維持しなければならないのである。

しかしながら、その法身は世俗的な肉体とはかけ離れている。法身は、肉体としての依処でなく法の自在力を依処（＝vasavarti-āstraya）としており、

「思議が及ばないことを相とする。すなわちかの清浄なる真如は、各自が内に証するものであり、世間にはその喩えるべきものはなく、尋思の領域にはなりえない。」<sup>(40)</sup>

とされるように、決して姿を現前させることはない。『撰大乘論』では「不住涅槃」を説明して、法身は自ら受用身や変化身を自在に顕現させるといふが、そうした身体的存在の躍動的な働きもほとんど述べられておらず、

「かれら〔諸仏〕はあらゆる所に行くのであるが、しかし何処へ行くのではない。身体を遍く示すけれども、〔本来、凡夫の〕六つの感官の対象となるものではない。」<sup>(41)</sup>

とされるに止まる。受用身や変化身はあくまでも身体を超越した存在であり、たとえ身体をもってこの世界に現れるとしても、その本質的なあり方は凡夫の思議を超えている。瑜伽行唯識の論書には、密教経典のように、法身から出生する様々な存在が実体的なものとして描写されていない。これが、瑜伽行唯識の立場から身体を探求する場合の限界である。人間は結局のところ肉体を捨離しなければならず、たとえ修行の末に法身を得て、色身としてこの世界に姿を現したとしても、その本質は肉体的存在を超越しているのである。

#### まとめにかえて

本稿では、まず仏教教理における身体観を概説し、初期の教理において身体は心よりも疎んじられてきた傾向にあったことを論じた。その主な理由は、(一) 輪廻思想を受け入れ、肉体の滅後に精神的なものが残ると示し

ていること、(二) 修行の最終目標が輪廻からの解脱、肉体の消滅であること、(三) その解脱は、身体を持つ積尊の境地とは異なること、(四) 貪欲の捨離が修行の根本とされたことを挙げた。

しかし瑜伽行者たちが、ヨーガの体験を通して「阿頼耶識」の働きを見出し、それが常に身体と共にあるという実感を得てきたことは、仏教思想史において重要な意味をもつ。先の四点に関して言えば、瑜伽行唯識によって(一) 輪廻の維持は、単に精神的なものでなく、身体と相関関係にある阿頼耶識によってなされるとされた。われわれは阿頼耶識に行為の記憶を蓄積することにより、時間的にはその生における身体とその後の輪廻を可能にし、空間的にはその局地的な生と世界とを相互関連させる場を受け持つのである。また、(二) 修行の最終目標は、阿頼耶識を転じて法身を得、そこから変化身などの身体的存在を示現させて輪廻を生きること、(三) その境地は、衆生の身体の延長線上にあることが説かれた。さらに、(四) 修行の根本として、貪欲の捨離よりも、聞思修の修習による肉体的な存在基層の変容が強調されたといえよう。

ただし瑜伽行唯識が人間の身体を優先的に問題としてきたかといえ、そうではない。議論は阿頼耶識の身体の基体としての側面を強調し、それを核とする諸々の心心所を体系化するにとどまる。これは弘法大師空海が衆生の身と法身を形成する「六大」という概念の一部に「識」を位置づけたこととは大きく異なっている。さらに唯識の原理では、菩薩の身体をそれそのままとして法身と見なさない。そして法身も、そこから顕現される受身や変化身なども、本質的には身体的存在ではない。われわれの身体は精神的物理的に転換が必要とされ、究極的には非身体的な存在へと転換することが理想とされているから、この身体による行為は永遠に法身の活動にはなりえない。これが瑜伽行唯識における身体観の限界であり、密教的な身体観と相違する点である。

ところで市川浩氏は、生きて行動している身体はそれ自身が世界の一部でありながら、世界との相互作用の中

で世界を分節化すること、ないしすでに歴史的文化的に分節化されている世界によって、身も分節化されることを（身分け）と呼ぶ<sup>(42)</sup>。身の分節化は必ずしも認識的とはいえない一般的な概念として使用されているが、認識的な身の分節化は、他者との対話において他人に見られているという対他的な自己を無自覚的に存在させる（脱中心化）を行い、しかも他人に見られる自己把握を介して「恥ずかしい」と主観的に感じる（自己中心化）を行っている。つまり、われわれは（脱中心的）と同時に（自己中心的）に生き、したがって日常空間は相互的で特異性を持たない均質の状態である。ところが、神話的空間は特異性を保っているという<sup>(43)</sup>。これを（超中心化）と呼ぶが、（超中心化）された神話的空間のなかでは、特殊な表象や記号などの象徴は、質的にも量的にも有限なものであつてさしつかえない。有限であるからこそ絵画、像、塔などが神そのものの身体として存在するという。瑜伽行唯識において、人間は日常空間を、相互連関的身体、いわば依他起的な身体をもって生きることが説かれた。修行者としての身体は、転依を目的とするうえで有意義なものとされるが、発心してから法身を獲得するまでの間、いずれ身体を離れるものとして暫定的に存在している。それに対し、密教では、修行のあらゆる行程が印契・真言・曼荼羅を介して即座に成満される。この場合、修行者の身体は、シンボルによる身体的行為が任運に為されるそのかぎりにおいて、仏陀としての特異性をもつものとして維持されるといえよう。

註

(1) オハイオ州のポート・コロンバス空港、フロリダ州のフォート・ローダーテール・ハリウッド空港など。

(2) Jon Kabat-Zinnは禅とテーラバダーの瞑想を精神医療として設立した第一人者。七九年にはMedical Center's Division of Preventive and Behavioral MedicineのStress Reduction Clinicを、九〇年代半ばにはマサチューセッツ工科大学内に「念瞑想mindful meditation」のセンターを設立させ、慢性病や精神疾患に悩む患者や、オリンピック選手にその方法を指導し、刑務所や学校や工場などに紹介して来た。著作には「Full Catastrophe Living」「Using the Wisdom of your Body and Mind to Face Stress, Pain,

- and Illness」などがある。（『Buddhism in America』 Richard Hughes Seager : Columbia University Press, NY, 1999, p.213）
- (3) 近代より今日に至るまでの身体研究史に関しては、当院研究員の山本隆信氏が昨年の『現代密教』第十七号にて網羅的に類型化しているので、そちらを参考いただきたい。
- (4) 春木豊編著『身体心理学 姿勢・表情などからの心へのパラダイム』川島書店、二〇〇二年
- (5) 湯浅泰雄『身体論 東洋的身心論と現代』講談社学術文庫、一九九〇年、二〇五頁
- (6) 市川浩『精神としての身体』講談社学術文庫、一九九二年、三五頁、
- (7) 山本隆信「〈即身成仏思想〉の身体論的可能性」〔現代密教〕第十七号、二〇〇三年〕を参照のこと。
- (8) 中村元『ブッダのことは』岩波新書、一九八四年、四十六頁
- (9) 声聞地研究会「梵文声聞地（十四）」（大正大学総合佛教研究所年報十七号、一九九五年）三〇九頁
- (10) 欲 (chanda) も貪 (raga) も『俱舍論』では心所法とされている（前者は大地法、後者は不定）。
- (11) 『中部経典』『馬邑経Mahassapura-sutta』(No.39, PTS, p.273) には、「正しく思摂することによって食物を食べる。放蕩のためではなく、熱情のためではなく、美容のためではなく、装飾のためではなく、ないし身体の存続のため
- (12) 「念smriti」は「記憶」と訳される。今日記憶には、会話の支えるためである」とある。
- (13) 声聞地研究会「梵文声聞地（十五）」（大正大学総合佛教研究所年報十八号、一九九六年）三四〇頁「入息と出息に与つての二つの所依がある。二つとは何か。身体と心とである。それはなぜか。身体に依止し心に依止して、入息と出息とが転ずる「からである」。」
- (14) 同右、三三六頁
- (15) 同右、三二八頁

- (16) 玉城康四郎『新しい仏教の探求 ダンマに生きる』大蔵出版、一九九〇年、一四六頁
- (17) 片山一良訳『パーリ仏典 中部』大蔵出版、二〇〇一年参考、『中部経典』『小空性経(Cūḍasāra-sutta)』MN, 121: so evaṃ pajānāti, 'ye assu darathā kāmāsavaṃ paṭicca, tedha na santi, ye assu darathā bhavāsavaṃ paṭicca tedha na santi, ye assu darathā avijjāsavaṃ paṭicca, tedha na santi, arthi cevāyaṃ daratham arthā, yad idaṃ imam eva kāyaṃ paṭicca saḷāyataniṃ jvītapaccavāti. ...iti yaṃ hi kho tartha na hoti, tena taṃ suññaṃ samanupassati, yaṃ pana tartha avasiṭṭhaṃ hoti, taṃ santam idaṃ atthi pajānāti. 後の後半部分は『中辺分別論』『菩薩地』に引用される。Bbh, Wogihara, p. 47, l. 10: 'yatas ca yad yatra na bhavati, tat tena śūnyam iti samanupāsāvati, yat punar atrāvasiṭṭhaṃ bhavati, tat sad ihastiti yathabhūtaṃ prajānāti.
- (18) 長尾雅人訳:「或るものが或る場所にないとき、後者(すなわち或る場所)は、前者(すなわち或るもの)について空である、というように如実に観察する。他方また、(そこ)になお、何らかの余れるものがあるならば、それは今や実在なのであると如実に知る。」(長尾雅人「餘れるもの」『印度学仏教学研究』十六—二、一九六八年、四九八頁)
- (19) 前出、長尾雅人「餘れるもの」、向井亮『瑜伽論』の空性
- (19) 説『小空経』との関連」『印度学仏教学研究』二十二—二、一九七四年、三六八頁
- (20) Bbh, Wogihara, p. 47, l. 16『瑜伽師地論』大正三十卷、四八八下—四八九上。
- (21) 『瑜伽師地論』大正三十卷、八二—下
- (22) フランシスコ・ヴァレラ、エヴァン・トムソン、エレノア・ロッシェ『身体化された心』田中靖夫訳、工作舎、二〇〇二年、十二—十五頁
- (23) 同右、七十三—七十四頁
- (24) 同右、一四七頁
- (25) 同右、二〇六—二〇七頁
- (26) 同右、一六一—一七八頁
- (27) 同右、五十一—六十三頁。「三昧・念」とは、いわゆる最も盛んな瞑想法。
- (28) 司馬春英『唯識思想と現象学—思想構造の比較研究に向けて—』大正大学出版会、二〇〇三年、三七八頁
- (29) 同右、四一六—四二〇頁
- (30) 同右、一六九頁
- (31) 『成唯識論』大正三十一卷、一〇上
- 『解深密経』大正十六卷、六九二中、D, No. 106, 1247-b3: blo gros yongs pa 'gro ba drug gi 'khor ba 'di na sems can gang dag gang dag sems can gyi ris gang dang du yang sgo dhas shye ba' skye gnas sam/ yang na mang/

身体性の自覚

- la nas skye paṃ/ yang na drod gsher las sye baṃ yang  
na rdjus te skye ba'i skye gnas su lus mngon par 'grub  
cing 'byung bar 'gyir ba der dan por 'di ltar len pa man  
pa gnyis po ren dang bcas pai dhang po gzugs can len  
pa dang/ mtchen ma dang ning dang nam par rtog pa  
la tha snyad 'dogs pai sbros pai bag chags len pa la ren  
nas/ sa bon thams cad pai sems nam par smin cing  
'jugs la rgyas shing 'phel ba dang yangs par 'gyur ro/ de  
la gzugs can gyi khams na ni len pa gnyig yong la/  
gzugs can ma yin pai khams na ni len pa gnyis samed  
do/ blo gros yangs pa nam par shes pa de ni len pai  
nam par shes pa zhes kyang bya ste/ 'di ltar ges lus 'di  
bzung zhing blangs pai phyir ro/
- (32) 同右 'Ded. No. 106, 12b3-4; kun gzhi nam par shes pa  
zhes kyang bya ste/ 'di ltar de lus 'di la grub pa dang  
bde ba gcig pai don gyis kun tu sbyor ba dang rab tu  
sbyor bar byed pai phyir ro/
- (33) 『瑜伽師地論』大正三十卷、八八〇上
- (34) 長尾雅人『撰大乘論(上)』講談社、一九八七年、八十一  
頁、D. No. 4048, 3b3-5
- (35) 前出『身体化された心』二四六頁
- (36) 前出、長尾雅人『撰大乘論(上)』、七十五頁、D. 3a7
- (37) 氏によれば、『声聞地』における転依とは、瑜伽行者の身  
体的精神的 (kāya-citta) な依処 (āśraya) が、ヨーガに
- おいて「重苦」*rdaushtulya* を離れ「軽快」*prasaḥbhi*]  
に満たされることであつたが、『菩薩地』になると、倫理  
的な意味での「煩惱の領域にある悪」*kleśa-pakṣya-  
daushtulya*」を離れて「自在力」*vaśavartitā*」を獲得するとい  
つた文脈で見られるという。(佐久間秀範『瑜伽師地論』  
における転依思想』『印度学仏教学研究』三十九一、一  
九九二年、「大乘仏教瑜伽行派における悟りへの転換の論  
理」『江島恵教博士追悼論集 空と実在』、一四三〜一五〇  
頁)
- (38) 同右、二二七頁、D. 11a3-4
- (39) 長尾雅人『撰大乘論(下)』講談社、一九八七年、三四五  
頁、D. 38b3
- (40) 前出『撰大乘論(下)』、三三三頁、D. 38a1-2
- (41) 同右、三九九頁、D. 40a7
- (42) 市川浩著・中村雄二郎編『身体論集成』岩波現代文庫、二  
〇〇一年、三〜三〇頁
- (43) 同右、二六三〜二六七頁
- 〈キーワード〉身体、ヨーガ、阿頼耶識、『瑜伽師地論』、『撰  
大乘論』