

阿頬耶識思想の成立とその展開

——末那識の成立をめぐつて——

舟 橋 尚 戒

はじめに

般尊によつて説かれた教法は、インド、中国を経て、わが国にも伝えられ、今日の私達の生活と密接に結びつき、信仰等の上に直接、また間接的に大きな影響を与えていゝ。

「阿頬耶」という語もすでに^①阿含經の中に見出されるが、そこでは単に「執著」「愛著」の意であった。それが「阿頬耶識」として重要な位置を占めるに至つたのは、何

といつても唯識學派によつてである。

この阿頬耶（alaya）という語は、語根 *a-^०-yā*（執著する）より成れる語であつて、唯識教學にあつては、能藏、所藏とともに執藏とも解せられ、雜染なるものと考えられてきた。しかるに後世、阿頬耶識は必ずしも雜染としてばかりでなく、楞伽經や大乘義章のように、如來藏とか清淨識として解せられる場合が生じてきた。これはいうまでもなく、解深密經においては、阿頬耶識と阿陀那識とが同義異語であり、本来一つのものであるにもかかわらず、あえて分けられ、阿頬耶識が「転依の態」の清淨識として理解された結果に他ならない。

かくの如く、唯識教學にあつては、阿頬耶（alaya）はただ単に「執著」の意として用いられるのではなく、阿頬

耶識 (ālaya-vijñāna) として、唯識教學の重要な位置を占めているのである。せいで阿賴耶識がどのようにして成立したか。すなわち、阿賴耶識が成立する上に重要な阿賴耶の思想、及び阿賴耶識の成立とともに阿陀那識と末那識との關係について若干考察してみようと思う。

I 原始佛教における阿賴耶

阿賴耶 (ālaya) は語根 *a-*^३*lāy-* (執著する) より成れる語であって、佛教においては、原来「執著」とか「執著されるもの」を意味する語であった。それ故、原始佛教經典においては、大抵の場合、阿賴耶 (ālaya) はこのよくな「執著」を意味する語として用いられていたようである。このことは後に唯識學派にあって、阿賴耶識は「能藏」「所藏」であるとともに「執藏」であると説かれる。「執藏」という語によくあらわれていると思ふ。

では原始佛教經典の中でも、最も古い部類に属するといわれているスッタニペータではどのように阿賴耶 (ālaya) という語が用いられていたであろうか。スッタニペータ一七七偈には、

「世に名高く微妙な意義を見、智慧をさしき、欲望のもとに執著せず (ālaye asattam)、一切を知り、よく

聪明であり、聖い路を歩みつゝある、かの大仙人を見よ」 (中村元博士訳)

Anomanāmanapipuṇatthadassīṇpaññādādāṇ
kāmālāye asattam, tam passatha sabbavidiūṇ
sumedhaṇariye pathe kamamānaṇmaheśīṇ。

とあり、ālāye asattam が「執著せず」 と訳されてゐる。a-sattam は「たゞ」 (asat : not being) へこう意であるから、ālāya は「執著」と訳されてもよいにならう。また南伝大藏經 (十四卷) を見て、『欲望のもとに執著せず』のところは「欲阿賴耶に著せず」と訳されている。更にこの南伝大藏經の訳の註⁽⁴⁾には「欲阿賴耶」 (kāmālāya) とは欲に対する渴愛と邪見との二を指す。阿賴耶は執著の義なり」との註記も見られる。従つてこのālāya が「執著」の意に用いられていることは明らかである。

またスッタニペータ五三五偈及び六三五偈において、中村博士はālāya を「いだわり」と訳しておられるが、これは「執著」のことに他ならない。このことはスッタニペータ六三五偈に対する註釈を見ると、より一層明瞭になるかと思ふ。それは、

Alayā ti taṇhā (Suttanipāta Comment II p. 469. 1.3)

との解釈が見られるが、taṇhā は sk.tiṣṇā (渴愛) に相應

するから、これは明らかに Ālaya を「執著」へか「渴愛」の意に理解している何よりの証拠である。

次に相應部經典 (Samutthankīya) には「阿頬耶を樂しみ云々」と出でるが、この場合の阿頬耶も「執著」の意であることは、その註釈書である Sārattha-pakāsini を見ればそのことはよくわかる。相應部經典には、

「また、人々は阿頬耶を樂しみ (rāma)、阿頬耶を欣び(ratā)、阿頬耶を喜ぶ(sammuditā)。阿頬耶を樂しみ、阿頬耶を欣び、阿頬耶を喜ぶ人々に依りて」の理は見難い、この理とは即ち此が縁に依るところ、と即ち縁起なり」(南伝大藏經第十一卷三三四頁参照)

Ālayarāmā kho panāyap pajā ālayaratā ālayasa-muditā|| ālayarāmāya kho pana pajaya ālayarataya ālayasamuditāya duddasam idam thānam| yad idam idappaccayatā patīccasamuppādol|| (Samyutta-Nikāya I p. 136. 1.8)

みなみよし、「阿頬耶」ふ記されたりが、この Sam-yutthānīkāya はおやの註釈もれど、この Ālaya-rāmā は次の如く解釈されたり。

Ālaya-rāmā ti, sattā pañca-kāma-guṇesu allītasmā te ālayā ti vuçanti (sārattha-pakāsini vol 1

p. 195)

「」と Ālaya-rāmā は sattā pañca-kāma-guṇesu allīyanti (衆生が五欲の要素〔対象〕に執著すれどもやむべ) と詔められてる」とによつても知られるように、「阿頬耶」は「執著」あるいは「執著される対象」を意味してゐる。

心の如きの相應部經典に引用されている「阿頬耶を樂しみ云々」という經文は、撰大乘論、所知依分に「声聞乗の阿頬耶」として「増一阿含、如來出現四種功德經中に、『世間の衆生は阿頬耶を樂しみ云々』」と引用されている如く、増一阿含にも説かれてる。

しかし撰大乘論に引用されている、この「如來出現四種功德經」が経名であるか否かは、現存の増一阿含の中にこの「経名」が見出されないので決定しがたいが、増一阿含に相当する Anguttara-Nikāya II やは「四集」として、四種の補特伽羅や四種の希奇未曾有法が説かれてる心に次の如き記述が見出される。

Ālayarāmā bhikkhave pajā ālayasam-suditā* sa Tathāgatena anālaye dhamme desiyamāne sussūyatī sotām odahati aññā cittām upatṭhāpeti, Tathāgatassa bhikkhave arahato sammāsambud-dhassa pātubhāvā ayañ pāthamo acchariyō abbhuto

dhammo pātubhavati. *S. Tr Sammuditā

(Aṅguttara-Nikāya II p.131. l. 30)

」の「阿頬耶を樂^ハみ^ハ々」の經文は、律藏に相當する
漢訳（大正藏經）では ālaya は「櫟窟」も訳られてる。
すなわち Vinaya-pitaka vol 1 p. 4. 1.35 の mahāvagga
大品（南伝大藏經第三卷律藏）は漢訳の四分律卷三十一「受
戒捷度之」（大正二三・七八六下）に相當してるが（卷二十一
にも同じ記述が見られる。大正二三・七八六下），その漢訳は
次の如くなつてる。

「樂^ハ於櫟窟^ハ衆生。以^ハ是樂^ハ於櫟窟^ハ故。於^ニ緣起法^ニ
甚深難^ハ解。復有^ニ甚深難^ハ解處。滅^ニ諸欲^ニ愛^ニ盡涅槃。是
處亦難^ハ見故」（大正二三・七八六下・七八七上）

」には alaya の訳語が「櫟窟」となつていて、一見
「執著」の意と異なるようであるが、この文の終わりには

「滅^ニ諸欲^ニ愛^ニ盡涅槃。是處亦難^ハ見故」と説かれており、更
にこの文と同文で他處では alaya が「執著」の意で解せら
れているのであるから、この「櫟窟」も「執著」の意に
解すべきである。

次に Majjhimanikāya における alaya も明かに「執」
あることは「執著」と訳されてる。

Ālayarāmā kho panāyati pajā ālayaratā ālaysam-

muditā. Ālayarāmāya kho pana pajāya ālayaratāya
ālaysamnuditāya duddasān idān thānān yad-
idam idappaccayatā paṭiccasamuppādo, (Majjhima-
Nikāya I p.167. l. 32)

「此の衆生は實に執を好み、執に愛著し、執を歡喜
す。而して執を好み、執に愛著し、執を歡喜する者に
は、此の事、即、是に縁る」と、縁生「[の法]」は見難
し」（南伝大藏經九卷三〇一頁参照）

yo imesu pañcaś upādānakkhandhesu chando
ālayo anunayo aijhosānaṁ so dukkhasamudayo.
(Maj. I, p.191)

「此等五取蘊に於ける貪欲、執著、隨從、耽著は苦の
集なり」（南伝大藏經九卷三三九頁）

と。

」のように原始經典で「阿頬耶」と訳されている場合
は、それは大抵の場合「執著」の意で用いられていると考
えてもしつかえないと思う。

むりで南伝大藏經二十五卷に alaya の訳として見出さ
れる「避難の処」という訳語と、十八卷、十九卷に見出さ
れる「在処」という訳語だけは「執著」の意とは異なるよ
うである。すなわち、これは pāli 字典 (P.T.S.) の ālaya

に對する第一義的解釈から生じた訛語のように思われる。

Thera-gāthā の三〇七偈には次の如く説かれてる。

yadā balākā sucīpanḍaracchanda kāṭassa meghassa
bhayena tajjītā palehiti ālayam ālayesinī, tadā
nadi Ajakaraṇī rameeti maṇī ||307||

(Thera-theri-gāthā p. 35)

「清々〔の翼〕に包まゆる鶴の黒雲に畏れ怖おひ、
避難の処(ālaya)を索む、避難の処に逃れんとす、そ
の時、アチャカラニ一河はわれをして嬉しそむ」

(南伝大藏經二十五卷一七七頁)

ソリヒ ālaya は「避難の処」と訛されやうねど、ソリヒ
はりの訛語が適切であらう。ソリヒ Thera-gāthā に於
ケテ註釈 Paramattha-Dīpanī の廿の Theragāthā-Aṭṭhaka-
thā p. 131 を見ればよくわかる。ソリヒには次の如
き解釈が見られるからである。

Palehitī ti, gocara-bhūmito uppatitvā gamissati.

Ālayan ti, nilayan, attano kula-vakan : ālāye
nisidati, tathā ālāyan nilyanam eva icchanti.

ソリヒの註釈やみかねぬる、ālāya も「住處
(巢)」(nilayan) へか「田畠の巣」(attano kula-vakan)
である解釈してくる。やあらかど、ソリヒは今やみの

「執著」の意と異なることは明らかである。

また南伝大藏經第十八卷、第十九卷に見られる「在処」^{ありか}

といふ訛語も場所を意味する言葉であつて、「執著」の意
とは異なるようである。その記述は次の如くである。

「魚群集まり棲めるなる、河の大水無邊なる、宝聚の
在処(ālāya)、大怖畏の海に太りて注ぐ」と云々」

(南伝大藏經第十六卷九八頁、第十九卷七三頁参照)

となつて、ソリヒでは先程の「避難の処」という訛語と
同じように「在処」^{ありか}訛語は「住処」を示す訛語であ
る。

ソリヒ pāli 訳典 (P.T.S.) によれば、ālāya には第一
義的には a house とか dwelling とかじゅうよなな「住
処」を意味する訛語があり、attachment へじゅ「執著」
を意味する訛語は第二義的なのであるから、ここに「避難
の処」とか、「在処」という訛語があつても別に不思議で
はない。ソリヒのālāya を「住処」の意で用いている用
例は Dhammapada-Aṭṭhakathā にあり、次の如く説か
れてる。ソリヒ Dhammapada 八七偈及びその註釈
には、

87. Kanhan dhamman vippahāya sukkāñ bhāvetha
panḍito okā anokan āgama viveka yathā dūra-

man, (Dhammapada Commentary II p. 161. 1.22)

「賢者は黒衣(禪)を棄てて、白衣(禪)を修すべし。家より〔出でて〕、家なき境界に到り、孤独にして〔欲〕樂なき處に」(南伝大藏經第11十三卷三〇頁)

アーラの惣に対し)

okā anokān āgammā ti okān vuccati ālayo, anokān vuccati anālayo, ālayato nikkhāmitvā anālaysayat khātān nibbānān patijca ārabba tañ patthayamāno bhāveyyā ti attho. (Dhammapada Commentary II p. 162. 1.10)

「住 (oka) 無住 (anoka) ム闕ヒテルカラハ、住は

ālaya ムレタレ、無住は anālaya ムレタレ。ālaya を用ひ analaya ムレタレ。涅槃に縁ひて、依ひて、それ (涅槃) を建立せしもひ、修習せしもクムハラムの義である」

此註釈われておる、okān (住、隠れ場所) を説明するため ālaya やおゆの説がわじふ。従ひトトロ ālaya は ふのまじめだへ「住处」の意である。

また Dhammapada 丸一偈及びその註釈にも

91. 'Uyyuñjanti satimanto na nikete ramanti te, hapsā va pallalan hitvā okam jahanti te' ti.

(Dhammapada Commentary II p. 169. 1.19)

「正念あら人は出家し、彼等は在家を离ばず。池を棄て去る鶴鳥の如く、彼等はひづれの家をも棄て」(南伝大藏經第11十三卷三一頁)

アーラの惣に対し)

okam okan ti ālayan sabbalaye pariccajanti ti attho (Dhammapada Commentary II p. 170. 1.14)

「察察 (カマラの察) ムレバガ出 (ālaya) ムコヒテルの住を捨てぬるう意である」

と註釈されており、リリドア 「okam (住) が ālaya ムヌ」と説かれてる。

以上の如く、原始經典においては、ālaya が大抵の場合 「執著」の意で用いられてるが、Theragāthā (長老偈經) や Dhammapada-Āṭhakathā における如く、「避難の処」とか、「在処」ムレバムヘナ用法もあった。そしてそれが Pāli 寺典 (P.T.S.) の第一義的解釈でもあったのである。しかし原始佛教經典においては「阿賴耶」はそれほど重要視されているとはいえないが、それでも後に唯識教學で重要な要視される「執藏」の意が原始經典においても見出されることは、阿賴耶識の原型を考察する上に看過すべからぬ事であると思ふ。

二 大乗における阿頬耶識

原始仏教以来、「阿頬耶」は単に「執著」の意とか、「所執著」とか、あるいは「避難の処」とかいう意に用いられてきたが、直接阿頬耶の種子的要素を説く記述は見あたらなかった。しかるに阿毘達磨時代になると、大毘婆沙論卷百四十五に見られるように、「阿頬耶所藏」という語が見出される。

「若法為_ニ欲界阿頬耶所藏。摩摩异多所執。名_ニ欲界繫。為_ニ色無色界阿頬耶所藏。摩摩异多所執。名_ニ色無色界繫。阿頬耶者謂_レ愛。摩摩异多者謂_レ見」（大正三七、七四六下）

ここには、はつきりと「阿頬耶所藏」という語が見出され、特に「所藏」と説かれている。國訳一切經にも「為_ニ欲界阿頬耶所藏。摩摩异多所執」（欲界の阿頬耶の所藏、摩摩异多の所執_レれば）とあって、読み方こそ違うが「阿頬耶所藏」となっている。

^(a) 月辞典には

「為_ニ欲界阿頬耶所藏」（欲界の阿頬耶の為に貯せられ）とあるが、そうだとしても「阿頬

耶」と「所藏」とが関連をもつて説かれていることにはかわりがないから、いずれにしても、この記述は阿頬耶識の

成立を考察する上に重要なと思う。
阿頬耶識は一般に「能藏」「所藏」「執藏」で表わされるともいわれるが、常に「藏」（caya）ということが問題なのであり、ここに「阿頬耶所藏」とあることは、初期の阿頬耶識の性格を規定する上の重要な手懸りといえるである。

さて大乗における阿頬耶識として、初期唯識の經論中、阿頬耶識がもつとも早く説かれているのは、おそらく唯識思想の所依の經典といわれている解深密經や大乘阿毘達磨經であろう。ところが大乘阿毘達磨經は撰大乘論にかなり引用されており、従つて断片としては残つてゐるが、一つの經典としてまとまつた形態をとどめていない。そこでもず初めに解深密經から考察することにしよう。この解深密經には阿頬耶識が次の如く説かれている。

「廣慧。此識亦名_ニ阿陀那識。何以故。由_ニ此識於_レ身隨逐執持_ニ故。亦名_ニ阿頬耶識。何以故。由_ニ此識攝受藏隱同_ニ安危義_ニ故。亦名_ニ為_レ心。何以故。由_ニ此識色声香味触等積集滋長_ニ故」（大正一六、六九二中）

ここでは此識すなわち一切種子識が阿陀那識ともいわれ、阿頬耶識ともいわれるものであり、そしてそれがまた

心ともいわれるものであることを述べているところであるが、これによつても解深密經においては、阿賴耶識は阿陀那識と異なるものではなく、「阿陀那識と名づく云々、また阿賴耶識と名づく云々」というのであるから、これらの識は本質的には異なつてはいない。

阿陀那識 (*ādāna-vijñāna*) といふのは阿陀那 (*ādāna* 執持), すなわち執持識ともいわれるもので、この解深密經においても、

「由^三此識於身隨逐執持故」

と説かれている。

次に阿賴耶識 (*ālāya-vijñāna*) は阿賴耶 (*ālāya* 藏、執著) すなわち「藏識」といふいわれるもので、この經には

「由^三此識於身攝受藏隱同三安危義故」

と説かれている。

ここで注意すべきことは、阿賴耶 (*ālāya*) は原始佛教以来、「執著」の意で用いられてきたことは、すでに述べたといふのであるが、解深密經においては、一見、そうした「執著」の意はむしろ阿陀那識で代表せられ、阿賴耶識に關しては、「此識於身攝受藏隱」と訳されていて、大毘婆沙論卷百四十五に出でている「為欲界阿賴耶所藏」の「所藏」に関連するようにも見える。

といふで「同三安危義故」ということは「一体どうりう意味であろうか。チベット訳 grub pa dai bde ba gcig pahi don gyis は直訳すれば「成と樂を一にする」となるが、唯識三十頃にもこれとほぼ同じ記述があり、grub pa dai bde ba gcig pas とこうチベット訳に相当するサンスクリット訳 ekayogakṣematvena となつてゐる。このことは Lamotte が *Saṁdhinirmocana-sūtra* p. 55 において grub pa dai bde ba gcig pahi don gyis というチベット語に対し、ekayogakṣemātthena といふ還元梵語を与えて、こゝに一致するものである。また解深密經の異訳である深密解脱經においても、「一体相應故」(大正一六、六六九上) と訳されているのであるから、従つて「同三安危義故」ということは現代的にいえば「身命をともにする」といふことになるであらう。

かくして阿賴耶識と阿陀那識とは本来区別されるべきものではなく(なぜなら阿賴耶 *ālāya* にはすでに執著の意が含まれているから)、同義異語であり、本来一つのものであるにもかかわらず、後世になると阿陀那識は末那識と同一視されるようになつて、阿賴耶識と阿陀那識とが区別されるようになるのである。

次に弥勒の論書中、阿賴耶識についての記述が特に詳し

いのは瑜伽師地論である。この瑜伽論は最近梵文の断片が発見され、現在インドから出版されつつあるが、まだ第一分冊しか出版されていないので、そのテキストを充分利用することができない。

ところで瑜伽論においては心意識の中の「心」が阿頬耶識に相当している。瑜伽論卷一には、

「云何意自性。謂心意識。心謂一切種子所隨依止性。
所隨依附性。體能執受。異熟所攝阿頬耶識。意謂恒行
依止性」意及六識身無間滅意。識謂現前了別所緣
境界。」(大正三〇、二八〇中)

とあり、また瑜伽論卷六十三にも

「阿頬耶識名心」(大正三〇、六五一中)

とあるのであるから、阿頬耶識は心意識の「心」に相当していることは明らかである。そして「未那名意」(大正三〇、六五一中)とあることからして、「意」は末那「識」に相当しており、「識」については「余識名識」(大正三〇、六五一中)とあるから六識に相当している。けれども「心」は体一であるから、心意識をあえて区別すればこのようになるけれども、仏教本来の立場からいえば「心」ともいわれ、意ともいわれ、識ともいわれるもの」ということになり、心意識に始めから差別があるわけではない。それ

故、心意識に差別を認めようとする立場は、これは心意識思想の必然的な發展によるものといえよう。

次に弥勒の論書として大乘莊嚴經論を上げなくてはならないが、この論には阿頬耶識(阿梨耶識)の記述は極めて少なく、数回見出されるのみである。しかしその中には瑜伽論において見られたように、心意識を阿頬耶識等と関連させて説く記述があり、注目に値する。すなわち功德品第十七十六偈の註には、

「此の中、心とは阿梨耶識であり、意とはそれを、即ち阿梨耶識を、所縁とする我見等の相應法を有するもの、識とは六識身である」(宇井博士訳)
とあり、「心」「意」「識」を「阿梨耶識」「我見等の四惑」「六識身」にそれぞれ配当している。

このように大乗においては、阿頬耶識は「心」「意」「識」と関連して説かれており、ここに八識説が成立する種子が胚胎せられているといえよう。

三 八識説の成立について

(1) 緑起としての阿頬耶識

撰大乘論所知相分では、阿頬耶識を種子とせる一切の諸識が依他起相であることを明かしているが、その依他起相

とは縁起なるものに他ならないから、阿頬耶識もこの縁起の道理を離れては理解できないはずである。それ故攝大乘論では、阿頬耶識が次の如き大乗阿毘達磨經の「因体」[◎]「果体」[◎]を語る偈でもって説かれている。

「一切法は識に藏せられる (ālinā)[◎]。それら「一切法」において彼の「識」も同様である。相互に果体として、因体として常に藏せられる」と。

ここでは「識」と「一切法」とが互いに因となり果となるという縁起関係が語られているが、ここでいう「識」が阿頬耶識のことと他ならないということは、この偈に対す

る世親釈によつて明らかである。すなわち世親釈には、
「阿頬耶識が因であるとき、その時、それ「一切法」は果であるが、それ「一切法」が因であるとき、阿頬耶識は果である」

とあって、いまいう「識」が「阿頬耶識」、あると明記されているばかりでなく、「一切法が因であるとき、阿頬耶識は果である」と具体的に説かれている。かくして阿頬耶識と一切諸法とは相互に因体として、また果体として藏せられるのである。

この偈はまた中辺分別論安慧釈にも、「阿毘達磨經の偈に説けるが如し」とあって、次の如く説かれている。

sarvadharma hi ālinā vijñāne teṣu tat tathā| anyonyaṁ phalabhbhāvena hetubhbhāvena sarvadā|

「實に一切法は識中に藏せらる、彼〔識〕が彼等〔諸法〕中に於けるも同じ、常に相互に果性として、また因性として」

この中辺分別論に引用されている阿毘達磨經の偈は、先の攝大乘論に引用されている偈と全く同じであるから、攝大乘論にはチベット訳しか現存しないけれども、この中辺分別論の偈によつて、そのサン스크リット文を知ることができた。

中辺分別論では、この阿毘達磨經の偈文は、

「一は縁識、第二は有受用。受用と分別と起作とは彼等に於ける心所なり」

という相品第九偈の偈文に関連して説かれているが、攝大乘論でもやはり「中辺分別論の偈の中に」といつて、第九偈の偈文を上げて先程の阿毘達磨經の偈文を説いている。

ところで中辺分別論安慧釈では第九偈を説明するため、「阿頬耶識」と「一切法」の関係を一層具体的に説いている記述がある。

この偈はまた中辺分別論安慧釈にも、「阿毘達磨經の偈に説けるが如し」とあって、次の如く説かれている。

「有漏の一切法が彼處に果体として藏せられ〔執持せられ〕、また彼〔識〕はそれら〔一切有漏法〕の中に

因体として「藏せられ執取せらる」故に阿頬耶なり」と。

(一)では「一切法」というのは「有漏の一切法」であると明示し、その有漏の一切法と阿頬耶識の因果関係、縁起関係が説かれているが、唯識三十頃安慧釈にもこれと同じ記述が見られるので考察してみよう。

「或は復た、彼處に一切法が果体として藏せられ執持せられ、或は彼が一切法中に因体として藏せられ執持せられる故に、阿頬耶である」と。

(二)には「一切法が果体として藏せられ執持せられ、執持せられる」がある。これは、原文に aliyante upanibadhyante とあるためである。

かくして「一切法が阿頬耶識の中に果体として藏せられる」ということは、「阿頬耶の能藏」を意味するし、また「阿頬耶識が一切法中に因体として藏せられる」といふことは、「阿頬耶の所藏」ということに他ならないから、これによつて阿頬耶の「能藏」と「所藏」とが説かれていることになる。これに「自我として攝藏する」という、いわゆる「執藏」を加えて、阿頬耶の三義ともいわれる。すなわち攝大乘論には、

「何故に阿頬耶識と言ふかといふならば、有生が一切

の雜染法を果の体として、(一)の(一切種子識)の中に攝藏し「能藏」、その(一切種子識)もまた、因の体として、それら(一切雜染法)の中に攝藏される故に「所藏」、阿頬耶識というのである。或はまた、諸の有情はそれを自我として攝藏するによつて「執藏」、阿頬耶識というのである」

と説かれている。(一)の「能藏」「所藏」「執藏」については、攝大乘論無著本文に、

「何故にこれを阿頬耶識といふかといふならば、有生(janmavat)が一切の雜染法を果の体として、この(一切種子識)の中に攝藏し、その(一切種子識)も亦、因の体として、それら(一切雜染法)の中に攝藏される故に、阿頬耶識というのである。或は又、諸の有情はそれを自我として攝藏するによつて阿頬耶識と云ふのである」

とあり、世親もこれに対して次の如き註釈を加えている。

(二)の(一切種子識)の中に攝藏するといふは、(一)の中(に)住するといふことである。有生(janmavat)といふは生あるもの、彼らに対して有生といふのである。雜染法といふは、清淨から反対の(viparita)義である。諸の有情がそれを自我として攝藏するといふ

は執するという義である」と。

ここに「有生が一切の雜染法を果の体として、この（一切種子識）の中に摂藏し」というのが「能藏」であり、「その（一切種子識）も亦、因の体として、それら（一切雜染法）の中に摂藏される故に阿頬耶識というのである」というのは「所藏」を意味し、「諸の有情はそれを自我として摂藏するによって、阿頬耶識というのである」というのは「執藏」であるといわれていて。これらがいわゆる阿頬耶の三義といわれるものであるが、しかし別に「阿頬耶の三義」というような言葉使いがあるわけではない。ここでいう「執藏」が阿陀那識と相い関連し、後には末那識と同一視されるものに発展するのであると思う。勿論、阿陀那識と末那〔識〕とは元來同一であるとはいえない。そのことは解深密經を見ればよくわかる。しかし摂大乘論の真諦訳には、「有染汚の意」を釈するにあたって「此れ阿陀那識を釈せんと欲す」といつてることと、大乘義章に楞伽經に出づるといって八識を上げるうち、楞伽經には「意」とあるのに、大乘義章では第七には「末那識」ではなく「阿陀那識」を上げていることによつて、後には「阿陀那識」と「末那識」とが同一視されていることがわかるのである。

この末那識が独立して第七識として数えられるようにな

るところに八識説が成立する。それ故摂大乘論等には八識として分化する以前の、いわば未分化の状態の識説が語られていると思われる所以興味深い。

(2) 未那識の成立

「八識説の成立時期」特に「末那識の成立時期」をめぐつて、宇井博士と結城博士との間に有意義な論争が行なわれて以来、三十多年になるが、その後この問題についてあまり考察がなされていないようである。そこでチベット訳やサンスクリットのテキストがかなり揃つてきた今日、それらの資料を整理して総合的にこの問題を考察する必要があると思う。

さて瑜伽師地論において末那〔識〕が如何ようて説かれていいたかということは、八識説の成立と関連して重要な問題である。漢訳瑜伽論卷五十一には、「末那」は次の如く説かれている。

「又由^レ有^ミ阿頬耶識^ニ故得^レ有^ミ末那[。]由^ミ此末那為^ニ依止^ニ故意識得^レ転。」(大正三〇、五八〇中)

ここでは「末那」は非常に重要な位置を占めていて、「末那」に特別な位置が与えられているようであるが、しかしこれに相当するチベット訳を見ると、

「阿頬耶識あるとき、意と意識が生ずるけれども、
〔阿頬耶識〕なきとき、「意と意識は」生じない」（影印

印北京版10卷26—3—7）

kun gshi rnam par ses pa yod na| yid dan yid
kyi rnam par ses pa yañ hbyun bar hgyur gyi
med na ni ma yin no||

となっていて、別に「意（末那）」に特別な位置が与えられて
いるわけではない。このことは瑜伽論の異訳といわれる
決定藏論もチベット訳と一致しており、

「有三阿羅耶識時 意識得レ生」（大正三〇、一〇一九中）

となっている。

瑜伽論（玄奘訳）の「末那」という訳語は mano (Tib. yid) の訳にちがいないから、「意」と訳してもよいわけである。しかるに玄奘が「末那」と訳したことにはそれだけの理由があると思う。そのことは次の如き瑜伽論卷五十一の記述によつてよくわかる。

「或於三時與二俱轉。謂末那及意識。或於三時一
與三俱轉。謂五識身隨一転時。或於三時二與四俱
轉。謂五識身隨二転時或時乃至與七俱轉。謂五識身
和合転時。」（大正三〇、五八〇下）

（）は「阿頬耶識が末那及意識等と俱生する」とを説

くところであり、チベット訳とも比較的よく一致している。チベット訳は、

「或時は意と意識との二と俱生する。或時は五識身の
いずれか一つと、すなわち三と「俱生する」。或時は
五識身〔の二〕と俱生し、四と「俱生する」。或時は
五識身と俱生し、七に至るまで俱生する」

となつてゐる。

ここで「末那（意）と意識との二と俱生する」というい
い方は、以前にも論じた如く、阿毘達磨、特に有部の考
えている「意」と矛盾するものであり、この「意」は有部
でいうような「意根」と同じものではなく、それとは区別す
るために、玄奘は「末那」という訳語を用いたようと思わ
れる。のみならず「末那」を阿頬耶識や眼等の五識と並べ
て数え、「七に至るまで俱生する」といつてゐることは、
末那に特別な位置を与え、八識説の原型が説かれている
となろう。しかし「末那」というのみにして「末那識」
とはいわず、また「七」というのみにして「七識」とはい
つていないことからして、八識説としてはまだ非常に不完
全であるといわねばならない。もつともこれに相当する決
定藏論では

「於三五識取三識。乃至於五六七識共生。」（大正三

○、一〇一九下)

といつて、「七識」となつてゐるが、おそらく原本には「七」となつていたものと思われる。

また瑜伽論に八識説の原型が見られることは次の如き卷六十三の記述によつても知られる。

「如^レ是三種。有^ミ心位中心意意識。於^ニ一切時俱有而轉。若眼識等轉識不^レ起。彼若起時應知彼增俱有而轉。如^レ是或時四識俱轉。乃至或時八識俱轉。」(大正三

○、六五一下)

これに相当するチベット訳でも「八に至るまで俱生する」と説かれていることは注意すべきであろう。

「心の分位において、もし眼識等の轉識が生じないならば、心と意と意識のこれら三が當時に俱生すると知らるべし。もし(眼等が)生ずるならば、その時、その(眼等が)俱生すると知らるべし。かくの如きとき、あるときは四、あるときは八に至るまで俱生すると知らるべし」と。

かくして瑜伽論においては八識説の原型が説かれており、「末那」も阿頼耶識や眼等の六識とともに並列的に数えられていることが知られるが、しかしそれはチベット訳による限り、八識説としてかなり不完全なものといわねば

ならない。

そこで無著の攝大乘論の上では末那〔識〕が如何ように説かれているかというに、所知依分に

「この中、意は二種であつて、〔第一は〕それは等無間縁を為すによつて所依となる故に、無間滅の識である意と名づくるものが識の生起の所依である。第二には染汚の意、すなわち四煩惱、(一)有身見と、(二)我ありと考へる我慢と、(三)我愛と、(四)無明と常に相応するのであって、それは識の染汚の所依である」

とあつて、第一は意根を説き、第二はいわゆる「染汚の意」を説いている。いま私は第一の意根のところで「意識」あるいは「意と名づくる識」と訳さずに、「意と名づくるものが識の……」と訳したが、このことについては以前考察したことがある。

第二の染汚の意 khīṣṭam manah はおもしく末那識の源流といふべきものであつて、その内容は四煩惱、すなわち(一)有身見と、(二)我ありと考へる我慢と、(三)我愛と、(四)無明とである。このような記述は中辺分別論の世親釈や安慧釈の上にも見られる。

では世親の唯識三十頃では末那〔識〕は如何ように説かれているかといふに、第五偈には、

「阿羅漢位に於いて彼（阿頬耶）は止息す。彼に依りて起り、彼を所縁とするものが意と名づけらるる識（*mano nāma vijñānani*）にして、思量を自性とす」とあり、(ル)は明らかに「意と名づくる識」（*mano nāma vijñānani*）ともう語が見出される。玄奘はこれを「末那」（大正三一、六〇中）と訳しているから、唯識三十頃に至つて初めて「末那」が一つの識として説かれたことになる。しかりに「意（末那）と名づけらるる識」という語があるからといって、これをもって直ちに「末那識の成立」「八識説の成立」に結びつけることはやきないが、これらの成立過程を考察する上に極めて重要なだと思ふ。

「八識説の成立」については、五法、三性、八識、二無我を説くといわれている楞伽經などをよく検討しなくてはならないが、紙数の関係でまたの機会にゆずることにする。

註
 ① スッタニーパータ一七七偈、五三五偈、六三五偈など本論
 一、参照
 ② 「執藏」という訳語は直接には見あたらないが、撰大乘論チベット訳によれば、「何故、これを阿頬耶といふか」という問い合わせして、「阿梨耶者。……名別有八。一名藏識。……如來之藏名為藏識。……一名聖識。……三名第一義識。……四名淨識。……五名真識。……六名真如識。……七名家識。……八名本識。……」（大正四四、五一四下）

1、「一切の雜染法を果性として」の中に攝藏し（*ālyante*）…
 :: [能藏]

2、その（一切種子識）は因性として、それら（一切雜染法）の中に攝藏される……〔所藏〕

3、諸の有情は、その自我として攝藏するによつて阿頬耶識というのである……〔執藏〕

（西藏大藏經影印北京版、II2卷271—4—7）

と答える中の、第三がまさしく「執藏」の意である。このことは、これに相当する世親积に「諸の有情が自我として攝藏する」とは、執する（*grāha*）という意味である」とあることによつても知られる。（影印北京版II卷275—3—2）

④ 註③第1、及び第2の解釈に「一切の雜染法」とあることによつても雜染なることは明らかである。

⑤ 楞伽經には「阿頬耶識と名でいふれる如來藏」

tathāgatagarbhā alayavijñānasāñśabdito (SK, P222, 6)
taḥ (SK, P222, 10)
taḥ (SK, P222, 2)
 とか「如來藏、阿頬耶識の境界は本性清淨なれども」
tathāgatagarbhālayavijñānagocarāḥ ... prakṛipariśuddho
 api (san) (SK, P222, 14~16)

ヒュウ用語が見出される。

註
 ⑤ 楞伽經には上げたように本性清淨といふことはいわれても、「清淨識」という語は見あたらないが、大乘義章卷三には、「阿梨耶者。……名別有八。一名藏識。……如來之藏名為藏識。……一名聖識。……三名第一義識。……四名淨識。……五名真識。……六名真如識。……七名家識。……八名本識。……」（大正四四、五一四下）
 とあひて、第四に「淨識」と説かれている。これは「清淨

識」のことにはならない。

(6) 解深密經、心意識相品に「広慧よ、」の識は阿陀耶識と名づく。何となれば、その識によつて、この身が執持せられるが故に。また阿頼耶識ともいわれる云々」(チムッム、影印北京版29卷7—4—4)

(7) 摂大乘論では雜染分と清淨分の二分依他性を説くも、これらが、「清淨の依他」というのは転識得智した後得智の境界と思われる。

(8) Monier-Williams の字典によれば *ālaya* は a house, dwelling, receptacle, asylum や *āya* 語とか見えたんだといが、しかる *pāli* 字典(P. T. S.) 及び Buddhist Hybrid Sanskrit 字典は(1) *house* の他に(2) *attachment* (執著) といふ語が見られる。やこでこれが仏教において普通一般に用いられる用語である。

(9) 中村元博士「アッダのりとば」[1]七頁参照

(10) 南伝大藏經三十四卷六三頁参照
中村元博士「アッダのりとば」九五頁参照

(11) 「諸の汚れと」だわり(*ātayāni*) を断ち、智者は母胎に赴くことがない。三種の想と汚泥とを除き断つて、妄分別に赴かない。——かれをへ聖者[△]と呼ぶ」

(12) 中村元博士「アッダのりとば」[1]六頁参照

「「こだわり」(*alaya*) あるいはなく、かどりおわいで、疑惑なく、不死の底に達した人、——かれをわたくしはバラモンと呼ぶ」

なおこの偶は Dhammapada 四 1 1 偶と全く同じ偶である。

(13) 五欲の要素(*Pañcakama-guṇa*) とは「色声香味触」の要素(element)を意味す。*Pāli* 字典(P.T.S.)によれば

guṇa は Constituent Part (構成する部分) とか ingredient, component, element. ある意がある。

(14) 藏南傳大藏經三十五卷二一〇頁

geig las hphros pahi luñ de bshin gṣegs ḥbyuñ bahi phan yon nmam pa bshini mdo las | skye dgu kun gshi la kun tu dgah ba kun gshi las yan dag par byuñ ba kun gshi la mnion par dgah ba can dag la kun gshi spān baḥi phyir | chos bstan na ḥnan ḥdod la | rna ba gtod de | kun ges par byed par sems ne bar hijog ciñ chos kyi rjes su ratnun pahi chos sgrub ste |

(15) 南伝大藏經第三卷八頁などからこの同上原文からの語であると考へられ、そりでは「阿頼耶」となっているが、それと類似する南伝大藏經、第六卷四〇頁では「愛欲」と語られ、また南伝大藏經第十八卷三三一頁では「所執處(阿頼耶)」と語られている。

(16) 南伝大藏經三十五卷小部經典(長老偈經) 一七七頁参照

(17) 註の参照。

(18) Mahadhadhuṇ aparimittāṇ mahāśaram bahubheravāṇ ratanagāṇāṇām ātāyāṇ naijo yathā *macchagāṇasāṅgha-sevitā putū savanti upayanti sāgaram

(Anūguttara-Nikāya III p. 52. 1. 28)

* Anguttara-Nikāya II p. 55. 1. 31 では nara などとある。

(19) 國訳一切經毗婆舍十四 一一九頁参照

(20) 望月辞典一〇〇頁参照

(21) 西藏大藏經影印北京版29卷7—4—4参照

(22) もともと深密解脫經では「藏脫」のかわりに「住著」とは書いていて、「執著」の意が強い。

- 〔影印北京版³²卷²—1—∞〕
- 〔Vijñaptimātratāstidhi p. 19. 1.17 (Lévi 本)〕
- 〔未那識の源流とあるべき「有染汚の意」を釈するにあたって、真諦は「阿陀那識を釈せんと欲す」と述べてゐる。これが、によって未那識と阿陀那識とが同一視されてゐることがわかる。〕
- 〔論曰。二有染汚意。與四煩惱恒相應。釈曰。此欲釈阿陀那識。何者四煩惱。〕(大正三一、一五八上)
- 〔山田龍城博士「梵語仏典の諸文献」一一六頁参照〕
- 〔影印北京版¹⁹卷²¹—4—7 參照〕
- 〔大正大藏經の脚註に「日本には「依止性」が入るべし」と記載してある。〕
- 〔俱舍論「心意識体」〕(大正一九、一一七)
Abhidharmakosaváyakhya Part I p. 141. 1. 13.
- 〔南伝大藏經第十三卷〕(II)七頁 (S.N. II p. 94.)
- 〔宇井博士「大乘莊嚴經論研究」五三九頁参照〕
- 〔tatra cittamālāvijñānān | manastālāmānānātmā-
dūṣṭyādisamprayuktam | vijñānānā śadvijñānakāvāḥ |
(SK. Lévi: mahāyāna-sūtrālhjkāra p. 174. 1. 16)〕
- 〔攝大乘論所知相分の初るに「此中何者依他起相。謂阿賴耶識為種子。虛妄分別所攝諸識」(大正II、III)七十四〕ある。
- 〔de la gshin gyi dban gi mtshan nīd gañ she na | gañ
kun gsii rnam par ses pañi sa bon can yan dag pa ma
rin pa kun rtog pas bsdus pañi rnam par rig paño ||
(影印北京版¹²卷²¹—5—7)〕
- 〔阿賴耶識の「因体」「果体」についてヨロ博士「無と

有との対論」八九頁—11〇頁参照

- 〔chos kun rnam par ses la sbyor|| de dag la yañ de de
bshin | phan tshun hbras buñ dīos po dañ || rgyu yi
dīos por rtag tu sbyor | (影印北京版¹²卷²¹—3—5)〕
- 〔gañ gi tshe kun gshí rnam par ses pa rgyu yin pa
na deñ tse de hbras bu yin la | gañ gi tshe de rgyu
yin pa na kun gshí rnam par ses pa hbras bu yin no ||
(影印北京版¹²卷²¹—4—10)〕
- 〔山口博士「中辺分別論綱疏」五三頁参照〕
- 〔Madhyāntavibhāgatika (S. Yamaguchi) p. 34. 1. 1.〕
- 〔山口博士「中边分別論綱疏」五〇頁参照〕
- 〔山口博士「中辺分別論綱疏」五三頁参照〕
- 〔ekāñcī pratayavijñānam dītiyām āupabhogikam upa-
bhogaparicchedaprakāśātatra cāttāsāḥ || (Madhyānta-
vibhāgatika p. 32)〕
- 〔山口博士「中辺分別論綱疏」五三頁参照〕
- 〔ālyante sarve sāsrañā dharmātatra pñalabhāvena
tacca tesu hetubhavetyālayāḥ | (Madhyāntavibhāga-
tikā p. 33. 1. 8)〕
- 〔「執持せぬれ」が補だねむれのれど、唯識II十頃によく。
(山口博士「中边分別論綱疏」の五五頁註4)参照〕
- 〔山口、野次博士「世親唯識の原典解明」II〇〇頁参照〕
- 〔atha valiyante upanibhadhyante (a)smin savadharmañ
kāyabhadrena | tadvaliyate upanibhadhyate kārañabha-
vena savadharmañvalayāḥ | (SK. Lévi p. 18. 1. 24)〕
- 〔西藏大藏經影印北京版¹²卷²¹—4—6～∞ 參照〕
- 〔影印北京版¹²卷²¹—4—6 參照〕

- ⑭ 影印北京版II卷275—3—1 参照
- ⑮ 解深密經ではあくまでも「阿陀那識」は「阿賴耶識」の異名として説かれているが、「末那（識）」は「染汚の意」と「意根」を源流として一識として独立したものと考えられるからである。
- ⑯ 「此欲界阿陀那識」（大正三一、一五八上）
- ⑰ 四卷楞伽にも「心意意識及五識身」（大正一六、五一二中）とあり、また七卷楞伽にも「謂如來藏名爲藏識。意及意識并五識身」（大正一六、六二一下）とあり、ともに「意」となつてゐる。
- 大正四四、五一四下
- 宇井博士「印度哲学研究」第六参照
- 結城博士「心意識論より見たる唯識思想史」参照
- 影印北京版II卷236—4—8
- デルゲ版によつて補なつた。
- ⑯ 影印北京版II卷16—1—5
- ⑰ 摄稿「末那識の源流」一八六頁以下参照
- ⑱ 山口・野沢博士「世親唯識の原典解明」一八頁、111111
頁参照
- ⑲ 山口博士「中辺分別論疏疏」一四頁参照
- ⑳ 山口・野沢博士「世親唯識の原典解明」一一一八頁、111111
頁参照
- ㉑ p.22)
- ㉒ 「次第 [能變] 是識名末那。依彼転縁彼思量為性相」
(一一、六〇中)
- (本学助手・仏教学)