

入楞伽經にあらわれる識の学説について

安 井 広 済

- 一 識の学説一般
- 二 アーラヤ識と如来蔵
- 三 唯心の無相的性格

一

入楞伽經を見ると、經中、しばしば八識 (aṣṭau vijñānāni) とする言葉を用い、^①「アーラヤ (ālaya) と意 (manas) との識 (vijñāna)」と^②、あるが、^③「心と意と識」と^④、五識身 (pañca-vijñāna-kāya)、『^⑤六識身 (sad-vijñāna-kāya)』、『^⑥七転識 (sapta-pravṛitti-vijñāna)』と^⑦、言葉を用いている。したがって、入楞伽經の識の学説が瑜伽行派と同様の八識説であることは、明らかである。經中「心 (アーラヤ識) と意と六識」の八識の差別を示す言葉

をひろくと、次の如きものが注意される。

心はアーラヤ識であり、思量を本質とするものが意であり、もろもろの境をとるところのものが識といわれる。(偈頌品、一〇二偈)

心は身体を保持し、意は常に思量し、「意」識は「五」識とともに心の境を分析する。(偈頌品、四六一偈) 心によって業が集められ (cīyate)、『意』によって知らに明らかに集められ (vicīyate)、『意』識によって知り、五 (識) によって所見を分別する。(法集品、一〇六偈。偈頌品、三九〇偈)

心は舞人の如くに住し、意は道化師の如し。五(識)とともなる(意)識は、観客の如くに所見を分別する。(刹那品、四偈。偈頌品、四三三偈)

アーラヤに依つて意が生起し、心と意とに依つて識が生起する。(偈頌品、二六九偈)

心は総体的な分別(saṅkalpa)であり、意は総括的な分別(parikalpa)であり、意識は識別的な分別(vikalpa)である。(偈頌品、六八七偈)

また、右のアーラヤを根元とする八識説は、瑜伽行派と同様、「水波の喩」で語られ、転変(parīṇāma)という話によつても語られている。

あたかも、大海の波が風の縁にうごかされ、騰躍しつゝ生起し、断絶することがないように、かくの如く、アーラヤの暴流は常に境界の風にうごかされ、種々の識波をもつて、騰躍しつゝ生起する。(法集品、九九偈
一〇〇偈。偈頌品、五六偈、五七偈)

波の種々相は、かの大海の転変である。実に、アーラヤ識は、かくの如く、種々の識となづけられるものを生起する。(法集品、一〇三偈。偈頌品、三八七偈)

大海の波が「一時におこり」、また、鏡中の「像」、夢中の「像」が、一時に現われるように、かくの如く、

心は自らの境に「一時に現われ」、また、もろもろの境が欠けるときは、次第をもつて生起する。(法集品、一一五偈。偈頌品、三九九偈)

また、識が外境として顕現し、所取能取として顕現するという唯識思想、あるいは、アーラヤ識の種子・熏習の思想、これらは、いずれも入楞伽經において、瑜伽行派の学説と異っていない。

人々の識は身と受用と依処として顕現する。故に、かれ(識)の生起は、「大海の」波と相似のものと見られる。(法集品、一一〇偈。偈頌品、三九四偈)

身と受用と依処とは、三つの所取の識(vijñapti)であり、意と取識(udgraha-vijñapti)と分別とは、三つの能取である。(偈頌品、七二偈)

種々の習気よりなる再生の心が激浪の如くに生起する。かれ(習気)を断ずることによつて生起せず。(偈頌品、九七偈)

意となづけられる分別が、五識とともに、影像や暴流の水の如き心の種子より生起する。(偈頌品、二二五偈) 習気によつて熏習された(Bhāvita)心が、存在としての顕現を生起する。(偈頌品、二二三偈、a b)

右にあげる経文中、「識が身と受用と依処として顕現

する。」という言葉づかいは、『中辺分別論』などに見られるものであるが、ことに入楞伽經がこのんで用いる表現である。また、識の隨縁生起を語る「水波の喩」は『解深密經』の心意識相品に語られるところと同趣意であるが、この識の隨縁生起を「轉變」(parinama) という概念によって説いているのは、注意すべきである。また、『解深密經』に明確でない意 (manas) を八識説の中に位置づけていることも、このばあい注意すべきであろう。

二

しかし、入楞伽經の識の学説は、実は、解深密經——無着・世親の瑜伽行派の系統の識の学説とは、説明や言葉づかいというにとどまらず、その学説の構成において、さぶる趣を異にするのであって、それは、まづ、第二章である「法集品」の中に説かれる、①「識の生住滅」、②「現識と分別事識」、③「識の転相と業相と真相」の教説に見られる。(梵本三七頁六行～三九頁八行)。

3 (安井) 第一の「識の生住滅」の教説とは、諸識の生住滅に相 (lakṣaṇa) と相統 (prabandha) との二種類、すなわち「相生、相住、相滅」と「相統生、相統住、相統滅」という二種類の生住滅があるという教説であって、この識の二

種類の生住滅は「究理論者には了解せられない。」といわれ、次のように説明されている。

マハーマティよ、一切の根識 (Indriya-vijñāna 前五識と第六意識) の滅は、アーラヤ識の虚妄分別の種々の習気の滅であり、これが、実に、マハーマティよ、「識の」相滅である。マハーマティよ、「識の」相統減は、「次のことから起る」。「次のことから起る」とは、「眼根などを」所依とし、また、「色境などを」所縁とすることによってである。この中、「眼根などを」所依とは、無始時來の垢重き戲論の習気 (anādikāla-prapañca-dāṣṭhūlyā-vāsana) であり、「色境などを」所縁とするとは、自心所現の識境を分別することである。……中略……マハーマティよ、もろもろの究理論者は、原因から「識の」相統の生起があるといい、原因とは異って、色 (rūpa) と光明 (āloka) との和合より眼識の「相統の」生起がある、といわぬ。マハーマティよ、原因とは自性 (pradhāna) と神我 (puruṣa) と自在天 (īśvara) と時 (kāla) と微塵 (anu) との論である。

右の經文によると、入楞伽經は、小乗アビダルマ仏教の識の学説である「六識説」をしりぞけ、六識(根識)の

「生住」減をアーラヤ識の習気の「生住」減にみとめ、これを六識の「相の生住減」とすることが知られる。また、小乗アビダルマ仏教では、「根と境とによって識が生じ住し滅する」という実在論(有外境論)の立場であるが、右の経文によるかぎり、入楞伽経は、眼根などの所依の根をアーラヤ識の習気に執受されるところの内的な心顯現の存在とみなし、色境などの所縁の境をアーラヤ識の外的な顯現の識境とみなし、かようなアーラヤ識所現の「根」を所依とし「境」を所縁とすることによって、六識の生住滅があるとして、これを六識の「相続の生住滅」とすることが知られる。「相の生住滅」とは、六識の生住滅がアーラヤ識それ自身の習気という質的な性格の変化であることをあらわし、「相続の生住滅」とは、六識の生住滅がアーラヤ識所現の根と境とに支配されて起るところの時間的な相続変化であることをあらわすものと思われる。

したがって、右の思想が、大乘仏教の識縁起説であり、小乗アビダルマ仏教や、右の経文の最後にいうように、神我や自在天の如き第一原因よりの識の生起を語る究理論者にかがいていえない内容のものであることは、いうまでもない。『解深密経』(心意識相品)に「アーダーナ識は甚深にして微細なり」といい、無性積『撰大乘論』に「甚細とい

うは、諸の声聞等の了知し難き故なり。」(所知依分第二の一)というの、また、この意味であろう。なお、根と境とをアーラヤ識の顯現とし、六根、六境、六識の学説をアーラヤ識の学説にまで深めた以上の所述は、瑜伽行派の根本的立場であって、瑜伽行派の諸論書にその思想内容の見られるものであり、世親の『唯識二十論』第九偈に「自らの種子より〔境として〕顯現する識(vijñapti)が生起するとき、それら(種子と顯現)は、かれ(識)の二種の処(avatana)たるものとして、牟尼は説けり。」といわれるのは、まさしく、この思想をあらわすものである。智吉祥賢(Jānasrībhadrā)の『入楞伽経註』のこの註釈の箇所を見ると、この偈が引用されている。また、入楞伽経では偈頌品に「アーラヤ識があるときに、〔諸〕識が生起し、内処(六根)があり、所見の外界(六境)がある。」(四一 一偈)という言葉がある。

しかし、入楞伽経の識の学説が、たとえ瑜伽行派の識の学説に相似たものであるにせよ、識の「相と相続」との「生住滅」によってアーラヤ識を語る如き教説の形式は、瑜伽行派の識の学説に見出されないようである。入楞伽経の識の学説は、その学説の構成において、解深密経——無着・世親の瑜伽行派の識の学説とは、異なるものがあるよ

うに思われる。このことは、次にあげる「現識と分別事識」の教説についても、いうことができる。

マハーマティよ、八相をもって説かれる識は、要約していえば、二種類であつて、現識 (khyati-vijñāna) と分別事識 (vastu-prativikalpa-vijñāna) とである。マハーマティよ、鏡に色の知覚が現われるように、現識に「色の知覚が」現われるであらう。マハーマティよ、現識と分別事識との二つは、いずれも、それらは相の差別されないものであり、相互に因となるものである。マハーマティよ、現識は不可思議なる習気の転変を因とするものであり、分別事識は境の分別を因とし、無始時來の戲論の習気を因とするものである。

5 (安井)

右の經文に説かれる現識が前五識であり、分別事識が第六意識に相当することは、内容から見て明らかであらう。智吉祥賢の註釈によつても「現識は眼等の識である。分別事識は意識であり、色等の事物 (vastu) を各々了別する (prativikalpate) とするものである」と註釈されている。しかも、両者がいづれも、アーラヤ識の習気の因より生ずるものとされるところに、大乘仏教の識の学説の特色があることは、いうまでもない。これは、先に、六識の生住滅をアーラヤ識の習気によつて説明したのと、同様であ

る。「現識と分別事識とが、相の差別されないものであり、相互に因となるものである。」とは、前五識と意識とが相互に無間縁となることであらう。「不可思議なる習気」といい、「無始時來の戲論の習気」というのは、アーラヤ識が小乗アビダルマ仏教や究理論者たちに知られない、人間の心底に潜在的にひそむ抜き難い行相微細なる識であるからであらう。この点について、入楞伽經は他の箇所であらうに説いている。

もろもろのヨーギンには、へわれらは諸識を滅して入定する」という想いがある。しかし、かれらは、「実は」、「識を滅せずに入定にはいるのであつて、「かれらには」習気の種子の滅がないから、「識は」滅していない。境にたいする生起と取著とが欠けるから、滅した「と想うている」にすぎない。かくの如く、マハーマティよ、アーラヤ識の行相は微細であるから、如来と地に住する菩薩をのぞいた、他の声聞と独覺と外教 (trīṭha) のヨーガのヨーギンたちによつて容易に了解されず、定と慧と力を用いることによつても、容易に弁別することができない。(梵本、四五頁)

右の言葉には、大乘の人々が、六識の根底に行相微細なる抜き難い識が存在することを自覚し、これをアーラヤと

名づけ、「滅定有心」を提唱したことが、よく物語られている。「無始時來の戲論の習氣」という言葉は、入楞伽經に非常に頻繁に用いられ強調される言葉であるが、「不可思議なる習氣」といい「無始時來の戲論の習氣」という、これらの言葉が、いづれも大乘仏教の識の学説の特色をあらわす言葉であることは、注意すべきである。

しかし、八識を現識と分別事識という二つの識によつて語る教義の形式は、瑜伽行派の唯識説の系統に見られないようであり、この意味で、入楞伽經の識の学説は、やはり解深密經を所依の經典として発達した瑜伽行派とは異つた系統にあるもののように思われる。このことは、次にあげる「識の転相、業相、真相」の教説に、さらに積極的に明らかに認められる。

識には三種がある。転相 (pravṛitti-lakṣaṇa) と業相 (karma-lakṣaṇa) と真相 (jāti-lakṣaṇa) とである。

……マハーマティよ、転識 (pravṛitti-vijñāna) がアーラヤ識の真相から異であるならば、「転識は」アーラヤ識を因としないであろう。また、もしも、不異であるならば、転識が減するときに、アーラヤ識も減するであろう。しかし、「アーラヤ識である」かの自の真相の減はない。故にマハーマティよ、諸識の自の

真相の減はないけれど、業相の減はある。しかし、自の真相が減するときは、アーラヤ識の減があるであろう。しかし、アーラヤ識が減するときは、この「仏教の」論は、外教の断滅の論と差別がないであろう。マハーマティよ、外教の論は、すなわち、これは、境にたいする執取の相続の減から、識の相続の減があり、識の相続の減から、無始時來の相続の断滅があるところのものである。

右の經文に見られる「識の転相・業相・真相」の教説は解深密教を継承する瑜伽行派の系統の識の学説には見られないものである。古來、この教説は、現識、分別事識の教説とともに、起信論の教義に結びつけて理解されている。しかし、この入楞伽經の教説と起信論の教義とが、かならずしも一致するわけでないから、両者を結びつけて理解するというよりも、直接、この入楞伽經の教説の意味を明らかにする必要があると思われる。そこで、転相、業相、真相についての右の經文を見ると、転相についての説明はないが、業相は生滅する転識にあたり、真相は諸識の不滅の自の真相、すなわち、アーラヤ識のことであつて、両者は不一不異であるとされている。智吉祥賢の註釈を見ると、「無明と業の異熟の力によつて、業相である眼等の識は

生じて滅する。しかし、それらは断ぜられるけれど、勝義なるアーラヤは断ぜられない。」といい、「黄金が相続して生ずるようなアーラヤ識において、滅尽はない。しかし、垢の系列にすぎない眼等の転識は速かに生じて滅する。」^⑧といっている。この智吉祥賢の註釈によるかぎり、アーラヤ識である諸識の自の真相は自性清浄の如来蔵であり、業相は転識の雑染相を語るものであると思われる。そして、転相は、おそらく、転識の生起相を語るものであろう。「水波の喩」でいえば、諸識の自の真相である自性清浄のアーラヤ識の大海が、転識の波をもって騰躍しつつ生起する、その活動を業相といい、その活動の種々相を転相というのである、と考えられる。このような自性清浄のアーラヤ識の転変を語るのが、ここの転相、業相、真相の三相説であろう。そして、ここで入楞伽経は、転識の転相と業相は生滅するが、転識の本質となり真相となる自性清浄のアーラヤ識は生滅せずに相続するものであり、そこに、識の相続に断滅を考える外教 (irthakara) の思想との相異があることを主張する。

したがって、ここで入楞伽経は、雑染の迷いの識が、生滅変化にすぎない存在でなく、清浄なる悟りへ転換すべき永遠の意味をもった不生不滅の存在であることを、強調し

ているといつてよい。現実の迷いの識の世界が直ちに真実の世界へ甦り、煩惱即菩提となるものでなければならぬ。こういう大乘の理念は、小乗アビダルマ仏教の六識説や、第一原因よりの識の生起を語る外教の立場では、果たされない。識の自の真相という自性清浄のアーラヤ識を承認するところに、始めて、この大乘の理念が果たされる。言葉をかえていえば、ここに始めて、識が輪廻の主体たるとともに涅槃の主体たりうるのである。入楞伽経が、識の転相と業相のみならず真相を語るのは、ここに理由があると考えられる。

このように考察してみると、『大乘阿毘達磨磨經』に「無始時來の界であり、一切法の所依である。彼れが有る故に一切の趣と涅槃を証得することもあり。」といわれる言葉が注意されてくる。しかし、『撰大乘論』を見ると、「無始時來界」の「界」は「アーラヤ識」であり、『究竟一乘宝性論』を見ると、「界」は「自性清浄の如来蔵」であつて、アーラヤ識と自性清浄の如来蔵との一致が示されていない。アーラヤ識と如来蔵とは一致すべきものと思われるのであるが、安慧の『唯識三十頌釈論』を見ても、「界」はあくまで「アーラヤ識」である。^⑨また、『大乘莊嚴經論』、世親積、無性積の『撰大乘論』に如来蔵の語があるが、ア

ーラヤ識との一致は説かれていない。自性清浄のアーラヤ識を強調するのは入楞伽經の特色のようである。

入楞伽經にあらわれる自性清浄のアーラヤ識の思想は、次にあげる「如来蔵となづけるアーラヤ識」を語る「刹那品」の教説に明らかである。

マハーマティよ、如来蔵は、善と不善の因となり、一切の生(三世)と趣(六趣)との作者となり、舞人の如くに危難の趣に生起(流転)するけれど、我我所をばなれている。……「如来蔵は」、無始時來の種々の垢おもき戲論の習気をとどめるから、アーラヤ識となづけられ、無明住地(avidyā-vāsana-bhūmi)より生ずる七つの識とともに、大海の波浪の如く、つねに、不断の自体をもって生起(流転)し、無常の過失をばなれ、しかも、アートマンの学説をばなれ、究極的に本来清浄(prakṛiti-parisuddhi)である。これ以外の意と意識などの生滅のある七つの識は、すべて刹那性のものであり、虚妄分別の因より生じた形相と差別とを所縁とし、名と相とに執着し、自心所現の色と相とを知覚し、楽と苦とを経験する。「主体となるもの」(pratisaṃvedaka)ではなく、解脱の因となるものではなく、名と相とに「執着する」起煩惱(paryuṭṭhāna-

kleśa)が生じたものを能生の因とし所縁とする。ところで、それら「七つの識」の根となづけられる執受(ūpātā)が滅尽するときに、不生であるから、直ちに……ヨーギンにとって解脱の想いが生ずる。しかし「如来蔵となづけるアーラヤ識」が転依(parāvṛitti)しないとき、七転識の滅はない。これは、何故かといえば、七転識は、「それ」を、因とし、また、所縁として生起(流転)するからである。……マハーマティよ、殊勝をのぞむ菩薩摩訶薩によって、「アーラヤ識となづけられる如来蔵」が清浄ならしめられるべきである。……マハーマティよ、「アーラヤ識となづけられる如来蔵」が存在しないばあいには、流転もなく還滅もないであろう。しかし、マハーマティよ、もろもろの愚人と聖者とは、流転があり、還滅がある。「故に」、努力を捨てないヨーギンは、「如来蔵の還滅をえて」、聖なる自内証の現法の樂住に住する。マハーマティよ、この如来蔵なるアーラヤ識の行境は、一切の声聞と独覚と外教との究理の見解をもてるものには了解されたい。本性清浄であるけれども、外来の煩惱(āgantuka-kleśa)によって惑乱されるから、かれらにとつて不浄の如くに現ずる。しかし、もろもろの如

来にとつては、そうではない。マハーマティよ、もろもろの如来にとつては、「如来蔵は、」掌中のアーマラカの如くに、現見の行境である。(梵本、二二〇頁、九行——二二三頁、一八行)

右の教説は、自性清浄の如来蔵(アーヤ識)が、七転識の如き生滅変化する刹那性のものでなく、流転と解脱の因になり主体になる非刹那性の永遠の存在であり、かような如来蔵(アーヤ識)が小乗仏教や究理論者に知られない如来の境であり、大乘の菩薩の境であることを語るものであるが、如来蔵とアーヤ識とが自体同一のものとして説かれるところに入楞伽経の特色がある。解深密経——無着・世親の系統の瑜伽行派においては、流転と解脱の主体になるものをアーヤ識とする。さきに関連したように『究竟一乘宝性論』は、流転と解脱の主体になるものを如来蔵とするが、この如来蔵をアーヤ識とはしない。流転を断じて解脱を得るといふ点からいえば、煩惱は客塵(āgantuka 外来者)であり、アーヤ識は本来自性清浄というべきであつて、瑜伽行派の論書である『中辺分別論』を見ると「心は本性明瞭である」と説かれている。しかし、だからといって、瑜伽行派では、アーヤ識(心)が如来蔵であるとは、説かない。これは、自性清浄の如来蔵より現象界

が転変し流出するという、いわば、神よりの現実の世界の流出を語る、ヴェーダーンタ的な転変説におちいることをおそれるからであらう。瑜伽行派の立場が識の転変説であり、如来蔵の転変説とされないのは、ここに理由があるのかとも思われる。

しかし、煩惱即菩提の大乘仏教の立場からいえば、われわれの煩惱的な汚濁の存在は、如来の菩提が実証されるべき母胎(garha)であり場所でなければならぬであらう。入楞伽経は偈頌品の中で「心は自性明瞭であり、清浄なる如来したる蔵(garhān tāhagam)である」(七五〇偈)といっている。入楞伽経は、人間の心底にひそむ抜き難い不可思議な微細な心をアーヤ識とするとともに、このアーヤ識を如来の菩提が実証されるべき胎蔵として、煩惱即菩提の意義をさらに明瞭に示したといつてよい。ここに「如来蔵となづけるアーヤ識」の教説の特色があり意義がある、と考えられる。

したがって、入楞伽経の立場は如来蔵の浄縁起の立場というわけではない。価値的に見れば、如来蔵は清浄というべきであるが、右にあげた経文の中に見られる「アーヤ識となづける如来蔵が清浄ならしめられるべきである。」という言葉に明らかかなように、無始時来、不浄(流転)で

ありつつ清浄（還滅）の意味をもつ存在が、如来蔵となづけるアーラヤ識である。実践的にいえば、雑染のアーラヤの世界の唯識たる自覚をうるとき、その雑染のアーラヤの世界こそ、清浄なる如来蔵の世界である、といつてよい。そうでなければ、如来蔵とアーラヤ識との同一は成立しない。両者の同一は実践的な自覚的転換の場において成立するのである。

しかし、如来蔵を語るかぎり、価値的な清浄の意味が本質的な性格となり、如来蔵は純浄の存在の如くなる。入楞伽経は、他の箇所（梵本、七七頁、十三行以下）で、如来蔵の清浄を次のように説いている。

如来蔵は、読誦の經典の中に（本性明亮であり、清浄であり、本初清浄（*adi-viśuddha*）であり、三十二相をもち、一切衆生の身体の中に存在し、大きな価の宝が垢ある衣服によってまとわれている如く、蘊と界と処の衣服によってまとわれ、貪欲と瞋恚と愚痴とによって支配された分別の垢によって垢あるものとなるが、常住であり、堅固であり、吉祥であり、永恆なるものである。）と世尊によって説かれている。

しかし、入楞伽経は、右の如く如来蔵清浄を語る読誦の大乗經典を継承しつつ、同時にまた、つづいて、次のよう

に説いている。

「如来蔵の教説は」愚かな人々の無我を怖れる状態はなれしめるために、如来蔵という教説の方法によって、無分別である無相（*nirabhāsa*）の境界を示すのである。マハーマティよ、この如来蔵にたいして、未来と現在のもろもろの菩薩摩訶薩は、アートルマンの執着をなすべきでない。……中略……マハーマティよ、外教の見解をしりぞけるために、無我如来蔵（*tathāgatānāirātmya-garha*）にしたがうべきである。

つまり、入楞伽経にとって、如来蔵は、方便の教説であり、勝義としての存在が無相空に帰せしめられるものにはかならない。このような無相宗的な傾向は、次の第三節に述べるように、入楞伽経の識の学説の上に強くあらわれている。

なお、入楞伽経の中に説かれる「心の本性清浄」にかんする言葉を参考のために、次にまとめておこう。

心は自性として本浄（*svacīta*）であり、意は汚濁（*kaṭuṣa*）の作者である。諸識と俱なる意は常に習気（*śānti*）をそそぐ。（偈頌品、二二六偈）

アーラヤは身をあざむき、意は趣（*saṃ*）を欲求する。識は境として顕現し、迷乱を見てとる。（偈頌品、二二

(七偈)

意識より生起する習気は垢の如し。心は白色の衣の沓きものにして、習気のために「表面に」顕現しない。

(偈頌品、二三七偈)

意識が減するとき、心は汚濁をはなれ、一切法を覚知するが故に、私は心を仏と語る。(偈頌品、二三九偈) 壁をはなれた画は、木株をはなれた影の如し。かくの如く、アーラヤは清浄となるとき、波として現われ出ない。(偈頌品、四三二偈)

浄の上に垢が現ずる。しかし、垢の上に浄は現じない。雲の上の虚空の如く、かくの如く、心は現じない。

(偈頌品、二八四偈)

垢重き種々の習気が心と結合する故に、人々に外境が見られ、心の法性が見られない。(偈頌品、二五二偈) 心の法性は清浄であり、心は迷乱より成るものではない。迷乱は垢重き「習気」より成るものである。故に心「の法性」は見られない。(偈頌品、二五三偈)

心は自性明亮であり、清浄なる如来したる藏である。

(偈頌品、七五〇偈、a b)

心は自性として明浄であるが、随煩惱と意と我とに相応する、と説者中の最勝なる者は説く。(偈頌品、七五三

(偈)

心は自性として明浄であり、意などは、かれ(心)の他なるものである。それらによって業が積集せられ、かれ(業)によって、かの二つのもの(所取能取)が雑染する。(偈頌品、七五四偈)

明浄なるアートマンが無始の客塵煩惱にもなわれて雑染せられ、衣服「が清められる如く」清められる。

(偈頌品、七五五偈)

三

入楞伽経を見ると、經典の各処に識の学説が散説されているが、これらをまとめて考察すると、入楞伽経の識の学説の性格の全体的な特色というべきものは、唯心説であり、しかも、それが無相宗的な禪觀的な色彩をもつということである。入楞伽経の識の学説は、教義的というよりも、実践的である。外界の存在が唯心であることを入楞伽経はくりかえし「唯自心所現」(sva-citta-drīṣya-mātra)という言葉で表現する。入楞伽経の中に「唯識」(vijñapti-mātra)という語は僅少である。これは、入楞伽経が、識の学説を立てるといふことよりも、自心の実践的な内觀を重んずることをあらわしている。次にあげる経文は、かような入楞

伽經の唯心説の性格をよく物語るものであろう。

「外界は」、過去の経験の分別の習気の種々の色と形相にすぎず、無始時來の分別よりおこったものである。

(梵本、二二四頁、一六行)

かの種々に現ずるところのものは、悪習の心であり、外界に色の顯現を把握するのは、心の迷惑である。

(偈頌品、一二四偈)

何物も心の愚痴によってあるものとして存在する。二つの自性に繫縛され、アーラヤ識によって化作されたものである。(偈頌品、四三偈)

心は実に種々(citra)であるが、「真実には」所相と能相とをはなれている。もろもろの愚人によって分別される如くには、顯現の形相は顯現「の形相」として存在しない。(無常品、七六偈)

それぞれの分別によって、それぞれの諸法が分別されるとき、実に、それらは分別された(遍計所執)ものであり、それらには自性がない。(梵本、一六三頁、一行)

三有は分別のみ(vikalpa-mātra)であり、外界の對象は存在しない。種々の分別が生ずるが、「それらは分別のみのものとして」、もろもろの愚人によって明

知せられない。(無常品、七七偈)

愚人が繩を知らずに蛇を妄取する如く、「人々は」自心の境を知らずに外境を分別する。(偈頌品、四九八偈)

鏡中の像、眼翳の毛輪「を見る」如く、かくの如く、

もろもろの愚人は習気に覆われた心を見る。(偈頌品、

四九六偈)

たとえば、夏に心を迷わす陽炎が動転し、野獸たちがそれを水として執着するけれど、その事体が存在しないように。(法集品、一五一偈)

そのように、識の種子が見の境界に動転し、愚人たちが「それを」生じつつあるものと執着する。あたかも眼翳者が眼翳に執着する如し。(法集品、一五二偈)

自心が顯現し、外境は存在しない。かくの如く迷乱を觀ずるならば、真如を憶念するであらう。(偈頌品、二

一八偈)

右の經文に見られる如き唯心の教説を他の大乘經典に求めるならば、『華嚴經』であらう。『解深密經』には、瑜伽行派の教義を設立しようとする意図が見られるが、かように率直に唯心の了解を述べる言葉はない。しかし、華嚴經の唯思想にしても、アーラヤ識の學説にもとづくものでなく、右の入楞伽經に見られる如くに思想的に完成され

ていない。右に見られる入楞伽經文の如きは、大乘經典中、唯心の了解を示すまことに実践的な叙述であるといえる。

入楞伽經の唯心説が実践的な意味をもつものであることは、次のような経文の上に、さらに明らかにうかがうことができる。

一切の見解を断ずるために、我れは唯心と語る。(偈頌品、二七八偈c、d)

人我と心相統と蘊と、また、縁と極微と勝性と自在天と作者、それらを我れは唯心と語る。(法集品、一三九偈)

四禅と四無量と四無色と諸三昧と想滅とは、すべて唯心において存在しない。(法集品、一七六偈)

預流果と一來果、同様に、不還果と阿羅漢も、心の迷乱である。(法集品、一七七偈)

いったい、瑜伽行派では、唯心の「唯」(matra)は、心を立てて外界の「境を否定する」意味である。ところが、右に見られる如く、唯心ということが「四禅も四無量も預流果も一來果も一切の見解を断ずる」という意味ならば、唯心という分別の見解も否定すべきであろう。唯心も外境として執ぜられるべきでない。これは、唯心の学説を立て

るのが目的ではなくて、唯心の反省を教え、そこに、無分別無相の実践的な体験の境地を示そうとするもの、といつてよい。瑜伽行派の唯識説において、「唯識の了得によって境の不了得が生じ、境の不了得によって唯識の不了得が生ずる。」といわれる、「入無相方便」の教義が、これである。入楞伽經においても、この入無相方便の教義が、「知が所縁の境を把握しないとき、そのとき、唯識に任ずる。すなわち、識の所取が無なるによって、能取にはまた「所取を所縁の境として」能取するはたらきがない。」(梵本、一六九頁)と説かれ、あるいは「唯心に住して外境を分別せず。真如の所縁に住して、唯心を超えるであろう。」(偈頌品、二六五偈)と説かれている。あるいは、經中「心と意と意識とを離れる」という語句がしばしば用いられているが、これも、唯心が入無相方便たるものであることを示すものである。

しかし、唯識が無相に悟入するための方便の教説であれば、唯識の学説は第一義の真実として成立しない。第一義の真実は無相空である。しかし、瑜伽行派の唯識説においては、唯識が無相に悟入するための方便として反省されるけれど、唯識そのものが第一義の真実として成立しないのではない。ところが、入楞伽經では、唯識は、ただ、第二

義的な入無相の方便たる意味をもつにすぎず、究極的に、唯心は「不生」であり「無心」であることが強調される。これは、次の経文の上にかがわれる。

もしも、心が所取能取の状態をもって生起するならば、これは、実に、世間的な心 (laukikam cittam) であって、唯心として不合理である。(偈頌品、五六六偈)

一方のものに教説となるところのものは、他方のものに教説とならない。それぞれの病人に治療の薬を与える如く、もろもろの仏は、実に、かくの如く、もろもろの衆生に唯心を語りたもう。(法集品、二三三偈)

因縁をしりぞけ、作因 (kāraṇa-*karoti*: 作者) を減した唯心の状態を、我れは不生 (anupāda) であると語る。(無常品、九六偈)

能縁と所縁とを離れたものとして有為を見るとき、無心 (niscitta) なる唯心を、我れは唯心と語る。(無常品、二五偈)

右にあげる経文によるかぎり、入楞伽經の唯心は、きわめて無相空の傾向のつよい唯心といふべきである。唯心は、瑜伽行派の如き「境の否定」の唯心でなく、中観派の「作者の否定」の唯心の立場の如くである。また、世親の

『唯識三十頌』の第二十九頌によると、唯識の状態 (jñaptinātrata) は「無心」(acitta) といわれているが、右の経文に見られる「無心」(niscitta) は、また「不生」の意味であり、瑜伽行派の「無心」よりも、さらに強い空相的な否定的性格をあらわすものではないか、と思われる。さきに考察した「如来蔵となづけるアーラヤ識」が「無我如来蔵にしたがうべきである」と結ばれたのも、かような強い空無相の傾向をあらわすものであろう。入楞伽經の如く、かほどまでに「識」の無相の教説を強調するものは、解深密經——無着・世親の瑜伽行派の系統の中に見られない。瑜伽行派は、「識」の学説を確立し、その細分別を行う系統であって、入楞伽經の識の学説は、これとは異系統であるように思われる。

偈頌品の中に「刀が自身を割かず、指が自端に触れないように、心が自らを見ることにおいて、同様である。」(五六八偈) という偈があるが、これは、瑜伽行派において、「見るもの」と「見られるもの」との二つが、一つの心において語られるけれど、心が一つの有自性的な実体的存在であるかぎり、これが矛盾であることを指摘するもので、かような偈頌が入楞伽經に存在するということは、入楞伽經が心の有自性的な存在性を批判する無相宗的な傾向

にあることを示すものである。中観派の月称は、『入中論』において、瑜伽行派の識の「自証」の学説の有自性的な性格を非難するにさいして、この偈頌と同様の喩えを用いている。また、入楞伽経は、中観派と瑜伽行派との論争の場において、むしろ、しばしば中観派の空の立場の教証に利用されている。これらのことも、入楞伽経の識の学説の性格を考える上に、注意すべき事柄であらう。

註

- ① 南条梵本、二二九頁、二行。二三五頁、七行など。
- ② 同、二四頁、一八行。
- ③ 同、四六頁、一三行。五四頁、二行。九三頁、三行など。
- ④ 同、二三六頁、四行。
- ⑤ 同、二四二頁、一六行。
- ⑥ 同、二二一頁、一三行。
- ⑦ 解深密経（心意識相品）。安慧「唯識三十頌釈論」、シルヴァン・レヴィ校訂本、三三三頁。
- ⑧ 上田義文博士は、「識転変」という術語が世親にいたって新しく使用されたとされる。（『唯識思想入門』、一一一頁）、入楞伽経では、さらに「大海と諸波とに差別が存在しないように、そのように、心における諸識の転変（*virjānān parīṅānān*）も「差別したものとして」認められない。」（梵本、四六頁、一六行。偈頌品、三八九偈）という偈頌も見られる。
- ⑨ 影印北京版。107巻—九四—一。
- ⑩ 影印北京版。107巻—九三—四。
- ⑪ 求那跋陀羅訳「四卷楞伽」には、現識、分別事識、真識の

三つの識が出されているが、今は、真識についてのべない。

- ⑫ 影印北京版。107巻—九五—一。
- ⑬ 所知相分第二ノ一。
- ⑭ 中村瑞隆著、梵漢対照「究竟一乘宝性論研究」、一四一頁。
- ⑮ シルヴァン・レヴィ校訂本、三七頁。「世親唯識の原典解明」、三四六頁。
- ⑯ シルヴァン・レヴィ校訂本、四〇頁、一六行。宇井博士「大乘莊嚴經論研究」、一五三頁。
- ⑰ 所知相分第三ノ二。
- ⑱ 山口博士校訂梵本、六一頁、二行。
- ⑲ 「唯識三十頌」第二十偈ときわめて似た文脈をもった文章であることが注意される。
- ⑳ 山口博士「華嚴経唯心偈の印度的訓詁」、大谷学報、第二十八巻、第三、四号、参照。
- ㉑ 「境の否定」の唯心は、たとえば、「唯識二十論」の劈頭に出づ。
- ㉒ 山口博士校訂梵本、二四頁、六行。二六頁、二〇行。
- ㉓ 無常品、二五偈では *niscān* となり、偈頌品、四七九偈では *nīṅān* となっているが、いづれも、チベット訳では *'sens med pa* となっているので、*niscān* に訂正。
- ㉔ 山口博士「無と有との対論」、一一三頁。安井広済著「中観思想の研究」、三四六頁。同著「唯識二十論講義」、一三頁参照。
- ㉕ プーサン校訂、チベット訳「入中論」、一六六頁。
- ㉖ 安井広済著「中観思想の研究」、三二七、三二八、三二九、三四四、三四七頁参照。

（本学教授、仏教学）