

十地經論における阿梨耶識と自性清淨心

——地論宗心識説成立基盤への一考察——

鍵 主 良 敏

一 問題の所在

七世紀後半から八世紀初頭にかけて、賢首大師法藏によつて大成された華嚴教学は、その成立母胎として、六世紀の初め十地經論の翻訳を機縁として生れた地論宗の教學を予想するのであり、その解明なしには華嚴教学の理解も完善を期せられない。

従つて地論宗の教學が如何なるものであったかの関心は、学者によつて早くから換起され、すぐれた成果も既に発表されているのであるが、その教理史的意義付けは中国における最初の世親教学の紹介^①といふ点にあり、鳩摩羅什を代表者として伝来された龍樹による空教学への新しい批判思想の導入ということにあつたと思われる。しかし地論宗の

思想も資料の欠陥から全般にわたる明確な解明がなされてゐるのではなく、不明な点が多々あるのであるが、その一端を現存する淨影寺慧遠の著書によつてみれば、心識説を中心とするということができるであろう。即ち阿梨耶識を以て如來藏心・仏性と同視し、それを真常淨識・自性清淨心とするのであり、阿陀那以下の七識を妄識とし、特に其中の阿陀那識を無明癡闇識と名づけて、阿陀那識を滅して阿梨耶真識に証入すべしとするのである。即ち『大乘義章^②』において

前六及び七を同じく妄識と名づけ、第八を真と名づく。妄の中前六は、因縁虛偽の法に迷うて妄りに定性を取る。故に名づけて妄となす。第七妄識は、心外に法なきを妄りに有相と取る。故に名づけて妄となす。第八

真識は体如にして一味なり。妙に情妄を出ず。故に説て真となす。又復た隨縁種々の故に異変するも体に失壊なし。故に名づけて真となす。

といわれるものであるが、我々が対象を認識する場合には、一般に事物は実在すると前提しているのであるから事識心⁽³⁾といわれ、眼耳等の六識がある。その六識による認識は、事物をありのままに認識するのではなく、我々の現実にあつては、その事物が我にとつて善か悪か無記かのいずれかの関心を通して判断される。従つてかかる立場では事物を事物としてそのままに認識することは不可能であるが、その事識心の根底にあって、我への関心において対象を認識させるものが第七妄識心である。その妄識心は根元的に真理に明らかでないという性格を持ち、真に在るものを見るところ、無いものを見るとしているすがたであり、そのような誤ったはたらきが人間の自性として本来的に我々に具備されているのである。しかもかかる誤った判断は分別といわれるものであつて間断なぎ相続においてはたらき、根源的な我執として一切諸法を虚妄の相においてとらえざるを得ない性格をもつのである。しかしその妄識心も、妄識であることを知らしめるはたらきの前には既に妄識でなくなる。かかるはたらきを持つものが第八真識であつて、そ

れは生死と共にありながらその真なる性を失わず、真如の上に一切諸法を成り立たせ、事實を事實として見るはたらきがそのままに妙用として具現するものである。従つてそれはすぐれた真理であり、自性として清淨なるものであつて煩惱にけがされることなき心であるから、体としては根本的に平等なる真如であり因果を越えたものであるが、それは如何に真であるといつても妄識の外にあるものではなく、妄識を妄識として自覺させるはたらきの上にあるものである。故に妄識を離れた真識はなく真識を予想しない妄識もないから、妄法といつても真識としての真如が、現実界に隨縁化現したものといつてもよい。即ち『十地論義記』に

真識の中、義に三門を別つ。謂く体相用なり。体は謂く真如妙寂平等如如一味にして穏顯殊ならず染淨易るのことなく古今湛として非因非果なり。其相を論すれば如來藏中の恆沙の仏法、観知の心を縁起し集成す。⋮⋮⋮然るに彼の真心は妄に在りて相隠る。之を説いて染となす。纏を出で垢を離るるを説いて以て淨となす。⋮⋮⋮其用を語れば即ち彼の真心染に在れば則ち妄想と和合して生死を造作し、淨に在りては治に隨い行徳を集成す。

といわれるものである。

以上の如き地論学派の説は、いうまでもなく十地經論を所依として体系化されたのであるが、かかる真心を根元とする心識説は世親の十地經論そのものの展開したものであり、兩者の間には本質的相違は見られないであろうか。即ち『大乘義章⁽⁵⁾』において淨影寺慧遠は

真心変異して彼の妄法と為る。眞の外に別の妄想の法

無きが故に。故に經に宣説すらく。一切の虚妄は唯一

心作⁽⁶⁾と。所謂る唯一真心の所作なり。

と述べ、華嚴宗の大成者賢首大師法藏は『五教章⁽⁷⁾』において

十地經に三界虛妄唯一心作と云うが如きを、撰論等には始教の義に約して釈して頼耶識等と為すなり。十地論には終教に約して釈して第一義真心と為すなり。

というのである。しかしこの立場に立つならば、

(1) 阿梨耶識は一心であるが、一心は真心であり、真心は自性清淨心であるから、阿梨耶識は如來藏を予想し、それとの関係において説かれている。

(2) 一心は虚妄なる阿梨耶識と清淨なる真如を媒介するものとしての意味を持ち、絶対の一心として如來藏と同義である。

(3) 従つて十地經論は心識説に関する限り、仏性論において組織化される如來藏緣起を立場として述べられているともいえることになるのであるが、これらの論点は直ちに是認されるものであろうか。即ち地論学派の成立基盤としての十地經論は、そのまま以上のごとき一心即真心説の成立を可能にするものであろうか。

二 阿梨耶識について

十地經論における意識の問題はまず「法身は心意識を離れて、唯智の依止なり⁽⁸⁾」の語によって知られるが、この場合の心意識は法身としての真如がそれを離れて智慧の依止としてのみ在るといわれることからみて、我々の現実における具体的な在り方を、主体的統一的に現わしたものではあるが、法身はかかる識の転じた智において得られるのであるから、否定ざるべきものであり、総称的には心とも識ともいわれるものである。即ち『解深密經』に

最初の一切種子心識、成熟展轉し、和合增長廣大す。

……此識を亦阿陀那識と名づく。何を以ての故に、此識、身に於て隨逐持するに由るが故に。亦阿頼耶識と名づく。何を以ての故に、此識、身に於て撰受藏隱し、安危の義を同じくするに由るが故に。亦名づけて

心と為す。何を以ての故に、此識、色声香味触等の積集滋長に由るが故に。

と説かれる場合の一切種子心識のことである。それは種子として一切の可能性を含み、その現実化においては異熟といわれる状態となり、その結果得られるあらゆる経験を受け入れてゆくものであるから、内容は常に増廣するものであつて、阿梨耶識とも阿陀那識ともいわれる流転の主体としての虚妄性であると理解される。それ故十地経論には煩惱の随逐について、それが不斷に限りなく流転するものであることを説明した後で、一身の生の随逐でもある点から

眼等の諸入の門に六種の生集識同じく生じて随逐する
が故に、及び阿梨耶に薰ずるが故に随逐する。

の言葉が見えるのである。即ちここにいう阿梨耶識は眼等の六根を所依としてはたらく六識の一切の作用を受け入れながら、煩惱の主体として随逐する虚妄法としての在り方を本質とするといつてもよい。

しかしかかる阿梨耶識は亦、現実の我々の具体的態を、識と諸法との相依相待の縁起によつて解明し、その無自性を開頭しようとする一面をも持つてゐる。即ち

自相とは三種あり。一には報相、名色は阿梨耶識と共に生ず。經の三界地に於て復芽の生ずる有り、所謂る

名色共に生ずる如き故に。名色共生とは、名色は彼と共に生ずるが故なり。二には彼の因相、是の名色は彼を離れず、彼に依りて共に生ずるが故に。經の不離の如き故に。三には彼の果次第相、六入より乃至有に至る。……

といわれるが、これは十二縁起における縁起の典型的形態である識と名色との関係によつて、識によって知られるものとしての名色といわれる一切諸法と、その主体となる識とが互いに因果となる縁起関係を現わすのであり、諸法が諸法として在るのは諸法自身で在るのではなく識との関係において在り、又識が識として在るのも、名色としての諸法との相関関係において在るというのである。しかもその識は阿梨耶識として單なる意識作用より深い内容をもつのであるから、相互因果として縁起であるとはいつても、識に主体性が置かれて、諸法は心によつて作られるという唯心・唯識として述べられる。所謂る「三界虚妄但是心作」であるが、この立場は内識があつてそれが外境として顯われるという考え方を根本とするので、現実的なはたらきにおいてとらえられた識(転識)よりも、顯われる基体としてのはたらきを持つてゐる識(阿梨耶識)に主体性がおかれてゐるといえるであろう。しかしこの阿梨耶識は縁起法である

から、因縁によつて生起している点で依他起であるが、依他起であるから我々が主体と客体を分別し、それを有であると執着している所分別性が否定されれば、そこに空・眞實性の勝義諦が開かれてくるのであり、又依他起性としての根底的な体性の上に、我々は主体と客体を置いてそれに分別執着し、そのために苦惱の生ずる雜染の相があり、同時に依他起の上に、その雜染の淨化されていく清淨の展開としての眞實性があるのであるから、依他起においてこそ迷妄も証悟も明らかにされる意味があるのである。それを

『攝大乘論疏』⁽¹³⁾には

法に三種あり。一には染汚分、二には清淨分、三には染汚清淨分なり。何義に依りて此の三分を説くや。依他性中に於て分別性を染汚分と為し、眞實性を清淨分と為し、依他性を染汚清淨分と為す。此の如き義に依るが故に三分を説く。

釈して曰く。……分別性は煩惱を以て性と為し、眞實性は清淨品を以て性と為し、依他性は両分を具し二性を以て性と為すに由るが故に、法に三種ありと説く。

といふのである。

ところで十地經論において阿梨耶識が眞如と雜染との關係において説かれるのは第五現前地の文である。

云何にしてか余處に解脱を求むるや。是の凡夫、是の如く愚癡顛倒なり。常に応に阿梨耶識及び阿陀那識中に於て解脱を求むべきに、乃ち余處の我我所中に解脱を求む。此を対治するなり。經の是の菩薩是の念を作さく、三界は虚妄にして但是れ一心の作なり。乃至老壞を死と名づくるが如きの故に⁽¹⁴⁾。

但是れ一心の作とは、一切の三界は唯心の転なるが故に。云何なるか世諦の差別なるや。隨順して世諦を觀されば即ち第一義諦に入る。……是の中染依止觀とは、因縁の有分は一心に依止するが故に。……此れは是れ二諦の差別なり。一心と雜染の和合せる因縁集觀なり⁽¹⁵⁾。

といわれるが、ここでは阿梨耶識は阿陀那識と同一視されて一心のことであり、その一心の展開として三界の種々相が顯現するのである。我々の現実である分別性としての因縁有分は、依他性である阿梨耶としての一心の上にはたらくのであり、阿梨耶識を離れて雜染はあり得ないのであるが、かかる雜染の成り立つ根元を明らかにするのは菩薩の実践道としての觀である。即ち相依相對である依他性としての一心が、そのまま具体的現実としては雜染として現わっている点を、因縁の集まるものとして認得すれば、緣起が緣起としてその無実體性としての本性をあらわにする

ことになるのである。又、凡夫異生は執著をもつて我我所を分別しているのであるが、依他性としての阿梨耶識の上においてこそ解脱が開顯されるのであり、雜染なる世俗としての在り方を、あきらかに世俗として自覺すれば、世俗諦として現われている真如はそのままに認識されるのであるから、我執を離れて阿梨耶識・一心が真に相依相待の縁起であることを証得することになり、それによつて法性真如の解脱、即ち眞実性の開顯としての第一義諦に証入する道が開かれることになるのである。以上の如き見地をより具体的に示すのは、第八不動地において勝行を得る為の七種の深行を説く中の第七に述べられる文である。

七には対治現前の深なり。経の一切寂靜にして現在前すの如き故に。真如は一切寂靜なるが故に。滅尽定の喻とは、彼の行は寂滅を示すが故なり。経の仏子、譬えば比丘、乃至身口意の務を離れて報行成に住すの如き故に。一切の動心と憶想の分別とを皆悉く尽滅すとは、彼の依止無きが故なり。即ち一切の有功用行を離るとは、功用の行地を過ぐるが故なり。無功用の法を得とは、彼れ対治の法を得るが故に、無功用の法の自然に行ざることを得るを以ての故なり。報行成に住すとは、有功用行と相違する法を得ることを示現するが

故なり。復た報行の成に住すとは、善く阿梨耶識の真如の法中に住するが故なり。^㊷

即ち菩薩は第八不動地に入れば一切の功用を離れて無功用となり、そこに自からなる在り方として報行成といわれるあらゆる行為の全的なる完成が具現する。それは前地までの有功用とは異なつて法性が法性のままに働くことであるから、身口意の三業は身口意として働きながら、世俗的意味での業としての不自然な限定を超えて自然法爾に在るのである。この菩薩道の一大転換を阿梨耶識の上に見るとすれば、それが異熟識とよばれるのは生死の世界において善不善の業の異熟の果を引發するからであつて、もし我々が緣起を緣起と見ることなしに事實として外境は存在すると執著しているかぎり異熟としての流転の世界を離れることはあり得ないが、實に在りとみえていた対象が識の現わにすぎず事實としては無であると認識され、対象の無によつて見る立場としての内なる識も存在しないことになれば、それまで内外主客と概念的に分別していた虚妄性が滅して無分別となる。即ち阿梨耶識がその阿梨耶としての在り方を真に現わすことによつて誤つて執えられていた虚妄分別が虚妄分別として自覺され、眞実性としての真如が眞如のままに阿梨耶識の上に顯現することによつて、阿梨耶

識がかえって阿梨耶という名を失うに到つたことを意味する。従つてそこでは真如は無としての有であり、阿梨耶識は有としての無となるから、阿梨耶識の真如法とは阿梨耶識の転依した智としての真如という意味になるであろう。

即ち三性説における依他性の在り方は、我々の現実がそれを分別性としてとらえざるを得ない在り方としてある点を指すのであるが、その根元的依他性が菩薩道における七地から八地への推移においては、依他性から真実性への開顯として示される。それは勝義空の現われともいわれるが、換言すれば唯識の理解における依他から真実への必然的展開が、実践的立場において解明されたということなのである。勿論三性説における依他性は真実性への契機であつて、依他性が分別性であることがそのまま真実性なのであるが、依他性といわれる場合には阿梨耶識であり藏識であつて、商業の主体としてのあり方を指しそれ自身で清淨なのではない。しかし菩薩道における修行の形態において、依他の二分的あり方から真如の悟りへの道程を解明すれば、依他性を依他性と見ることが、諸法の実相である空を空と観ずることであるから「彼の阿梨耶識に依りて観ず。經の大空三昧の如き故に」といわれ、阿梨耶識の上に真実性の顯現としての勝義空の体得が具現するといつてもよいであろう。

三 自性清浄心について

以上の如き阿梨耶識を中心とした心識説に関連して、十地経論における心性清浄思想については、如何なる理解が可能であろうか。

まず「自性清浄心」の語は善慧地第九にみられるが、一般に自性清浄として心が清浄でなければならないという思想は、既に心は雜染であることを前提している。元来、我々の現実在は無明におおわれたものとしての迷いの世界であるが、その迷妄の成立する場を心においてみると、心において一切諸法は存在するのであり、心を離れては何ものも有り得ない。従つてあらゆる存在の根元としての心に焦点をあててみると、心は現存在としての流転の相を成り立たせるものであるから、心において迷いの具現することは否定すべくもない。即ち心はそれ自身迷悟を越えてあるものであるにもかかわらず、心を雜染と規定しなければならないのは、諸法を諸法として成り立たせるものが心であるとはいっても、諸法を諸法そのままに認識するのではなく、それは我にとって如何なる意味をもつた諸法であるかという制約の上に識別せざるを得ないために、心の性格として、雜染の面が明らかになるからである。心のかかる

有り方を解明したものが阿梨耶識思想であつて、心清淨思想の成立は既に阿梨耶識思想を前提するというのはかかる意味を現わすのである。

しかし以上の如き心の雜染性は、唯單に雜染に終るのでない。即ち雜染を雜染と知るのは雜染なるものにとつては不可能であるから、その裏には当然雜染ならざるもののがなければならない。現實の在り方をして雜染ならしめるその雜染より深いところにあって雜染を雜染と知らしめるものは、雜染でありつつ雜染を越えたものであるから清淨といわれるが、それは雜染に対する清淨ではなく、雜染でありつつ清淨であるという矛盾した性格において、清・雜の二を越えた絶対の清淨であり

勝慢対治とは、謂はく十平等なる深淨の心なり。同念

にして不退転の心なるが故なり。……平等なる深淨の心とは、平等の中に於て心に清淨を得るなり。此の深淨の心を分別するに十種あり。十種の深淨の心とは是れ諸仏の法と及び諸仏の法に隨順するとなり。

といわれるものである。従つてその清淨とは本来清淨ともいえない諸法のまさしくの在り方としての事実そのもののことであるから、それは諸法の有る在り方としての諸仏の法である縁起のことであり、実体性の否定としての空、三

界は心を離れて有り得ないという唯心の道理が指し示す真如そのもののことである。しかしこの真如は雜染の根底にあるとはいっても雜染を離れてあるものではなく、真如において雜染は成り立つとはいっても、雜染なる諸法が根元の一者としての真如より流出したという如きものでもない。真如は如であるから、そのようにそのままに諸法として具現し、諸法の在り方においてのみあるのであるが、しかし諸法は雜染なる諸法であつて直ちに真如とはいえない。ある。諸法を離れて真如はないから諸法が真如を現わすのであるが、諸法は真如ではないから諸法によつては真如は現わされない。しかし諸法のみが真如を現わすという点からみれば、諸法としてある我々の現實の上にこそ、如來の妙用ははたらいていることになるのである。

かかる觀点に立てば諸法を雜染なる諸法としてとらえざるを得ないのは雜染と見る我執によるのであって、我執を離れた事実そのものとしての現実は善惡美醜を越えたものであることが明確になる。しかも現存在としての諸法を、諸法たらしめるのは心であるという点よりすれば、我執を離れた心は事実を事実としてそのままに見るのであるから、それは既に能所主客を超えたものであり、清淨・雜染という相對概念を離れた事実そのものありのままの認識であ

るから、絶対の心として自性清浄心といわれるのである。それを善慧地第九では、経の心の種々相における心清浄なる文を釈して「自性不染相」というが、それは『撰大乘論釈』に

釈して曰く、自性清浄とは、此れ自性の本来清浄なるを謂う。即ち是れ真如の自性なり。實に一切有情の平等共相あり。此れ有るに由るが故に一切法に如來藏有りと説く。離垢清浄とは、即ち此れ真如の煩惱所知障の垢を遠離す。即ち是の如き清浄真如に由りて成諸仏を顯すなり。

といわれるものであつて、そこにおいては真如が真如のままに示現するのであるから如來であり、如來は如より來生することにより如ならざるものとして如であることになる。如が如を隠しながら如を示現する相が如來であるから、如でありつつ如でなく、如でなくして如である。かくのことき如來は衆生の中にありつつ衆生を越え、衆生を中心蔵しながら衆生の中に蔵されるのであるから如來藏であり、その如來藏は雜染の唯中に流轉する我々の心の上においてこそ自覺されるものであるから、その心におけるはたらきを抽出していえば如來藏心となる。

しかしてその如來藏心の上に現われる法は清浄の中にお

いて増えるものでもなく煩惱の中におい滅するものでもなく、唯因縁法として動かし難い事實として存在するのであるから、悟りによつて増加することもなく迷いによつて減少することもない。従つて迷いの中において迷いでなく悟りの中において悟りとはいえないものであるが、迷いは否定さるべきものとして眞実を眞実と見る般若の智慧の具現する場となるのである。即ち

一切の法は不生不滅なりとは、清浄法の中に於て増すことを見ず、煩惱妄想の中に於て滅ずることを見ず。因縁集りて生ずるが故なり。彼の清浄の中に一法の増すべきなく、彼の煩惱妄想の中に一法として滅すべきなし。然も対治の因縁に依るが故に、煩惱妄想を離れて転た勝れ、清浄の般若現前す。経の、一切法は不生不滅なるも、因縁によりて有なることを觀ずの如き故に。

であるが、知覚を離れ認識を越えて法が法として成就した態が不生不滅なる如來の法身であるから、法身は法の因縁なる実相を現わすものとして法性でもある。この法性は千差万別なる諸法の差別を越えてあるのであるから、本来一如といわれるのであるが、その一如は差別性を自性とする諸法の上においてはたらくものであり、その差別性を離れ

てはどこにもあり得ない。従つて一如としての法性を持ちつつ差別界に顯現する清浄法は『勝鬘經』によれば「如來法身の煩惱藏を離れざるを如來藏と名づく」といわれるものである。しかも法界に遍ねく法性として世間的あり方を超えている如來藏は、それ故に自性として清浄であるが、その清浄性は煩惱に染汚される状態として清浄なのである。煩惱に染汚されながら汚れない故に眞の清浄となるのであって

十種深念の心とは、一には彼れ淨深念の心を起すに依る。經の淨心の如き故に。……六には自地の煩惱に依りて破壞すること能はず。經の堅心の如き故に。……九には彼れ煩惱を生ずるに依るも染すること能はず。經の快心の如き故に。十には衆生を利益するに依るもの有を断ぜず。經の大心の如き故に。

と述べられるものである。かくて衆生を越えて衆生を利益し、衆生を利益するために諸有の中にある心は、如來心が衆生心となつた態を現わすのであり、「淨深念心」といわれる自性清淨心である。しかも自性清淨において我々を離れ、心において我々の内にあるその心には大別して二面がある。即ち清淨なるものを清淨とせず清淨ならざるものである。清淨とする面と、眞実をまさしく眞実とし虚妄を虚妄と認

知する面である。前者は清浄に迷うのであるから煩惱であり、後者は煩惱に覚めるのであるから不煩惱である。従つて煩惱に染汚されてある心といつても迷いより覺めれば清浄であり、本来あるものは清浄なる心なのであるが、それが迷惑の中に流転していくにすぎないのであるから、たとえ煩惱の中であっても、覚めるべきものとしてある心は自己として煩惱に染汚されていることにはならない。従つてかかる心は雜染の中にありつつ雜染を離れたものであり、煩惱からいっても心の自性とは他なる煩惱ということになる。その自性清淨としての心が清浄に迷う点を煩惱といふのであり、現実には心は迷いとしてあるのであるから煩惱⁽⁴⁾としてある。しかもその煩惱としての心は自性として煩惱を否定するはたらきとしてあるのであるから自性清淨心であり、その内景は「菩提分の心」においてのみ明らかに具現するとして

心界の清浄なるに九種あり。一には彼の道心は修行を増益す。……二には勝上の証中に於て転た決定の心を生ず。……三には彼の因の対治を增長す。四には諸障を滅除す。……五には此地の秘密の疑事を除く。……六には疑を断ずるを以ての故に、余処に於て決定す。……七には勝樂の行に依る。……八には衆生を化する

力に依る。……九には無量の三昧心を現じて智障清淨なるに依る。……是れを本心界の満足の果と名づく。となるのである。

四 阿梨耶識と自性清淨心

かくて阿梨耶識思想と自性清淨思想とは、縁起である事実を縁起の故に無自性とみる空觀を背景として同一立場から出発しつつ、両者はその問題解決の方法、換言すれば、究めていこうとした方向において丁度対照的であつたということができる。

即ち阿梨耶識は流転の種子を依止とし、それによつて成立する染汚を体性とするのであって、それ自身で清浄ではあり得ない。阿梨耶識そのものは依他性であり縁起であるために、清浄とも染汚とも規定できないはずであるが、縁起として能所が対立することがそのまま分別性を予想し、究極的には縁起の故に空・真如でありながらも、現実には二分であり分別であるその体相を唯識として阿梨耶識に重きを置いてみると、阿梨耶識が虚妄であると解されるのである。従つて阿梨耶識は能所の対立が依他起としてある時には必ず分別性であり、雜染への必然性をいうものであるから、その分別の滅が阿梨耶識依他性の滅ともなり、

それがそのまま真実性の顯現であるとして、その滅においてのみ真如に關係するのである。それ故阿梨耶識は我々の現実の流転相を解明するために、その成立根拠として認められたともいえるのであるから、それは根元的に妄的であり真如にそむくものなのであるが、そむくものはそむかないものの上に立脚するため、転識得智として阿梨耶の転依が涅槃であるとされるのである。

これに対して自性清淨心は、現実の能所の対立が縁起のは既に真如自身の力用であるとし、証悟の立場からみれば、雜染も仮りに迷える真如の一形態にすぎないとして、真如という本質的体性の具体的顯現を如來藏自性清淨心とするのである。それ故如來藏は真如を依止とし清浄を体として、汚濁の中にありつつ真実である。真如が如來藏としての作用を發揮し、現実の衆生の上に現われる場合には、煩惱におおわれているのであるから妄であつて真ではない。しかしそれは真実となるべき必然性であり、究極的な自覺の立場からはそのままで真実である故に、現実において清浄ではあり得なくとも、染汚としての清浄という矛盾した性格

を持ち、迷妄としての証悟として迷いつつ悟りとしてある状態であり、根元的には如來の真実となるべき力用・作用性の在り方として如來藏といわれる所以である。それ故如來藏は現実からみれば、妄でありつつ真ならんとする必然性として自性清淨心ともいわれるが、その必然性に立ってみれば汚濁の現実も真如の妄的顕現にすぎないのであるから、それは不变の法性の最も具体的な在り方であるともいえるであろう。

以上の立論を前提として阿梨耶識と自性清淨心を理解した場合、十地經論において兩者を関連付けるものがあるとすればそれは一心以外にないことになる。即ち一心を真如と解し得るとすれば、現実にはたらくものである心が「一」において虚妄を越えて真実となり、絶対の一心として真心となるのであるから、阿梨耶識でありつつ自性清淨心であるということ也可能であろう。即ち真心という概念は心の真実性に重点を置いてみるとあるから、その心は迷いの体としてより悟りへの契機とみられるのである。従つて真心即真識であり、真識即如來藏自性清淨心となるから、そこでは心を識として識の滅による智の転回は考えられる必要がなく、真心が直ちに真如に通じるものとなるであろう。これに対して識の転依を考える立場では、識は即智で

はなく識の否定が即ち智の顕現である。従つて一心を真如に関連して考察する場合、それが否定されるものとしてあるか否かに焦点はしばられるといつてもよい。

かかる観点から一心を問題にすると、それが阿梨耶識であることは十地經論の文によつて明らかであるが、真心か妄心かとなると明確ではない。⁽²²⁾ 真心とみれば真心、妄心とみれば妄心であつて、立場によってどちらにでも解される要素があるのであるから論争が起きたのであり、兩者から經証として利用されたのである。従つて解脱・真如・大空に関する阿梨耶識は、真識である論拠にされるのであるが、動かし難い証拠ではないから、それらはいずれも三性説の依他性と真実性の関係で、阿梨耶識虛妄説の立場からも説明できることである。従つて十地經論の阿梨耶識の性格を決定するためには他の資料によらねばならないが、その参考になるのが、地論宗南道派・北道派の間で真如を依止とすると阿梨耶を依止とするとの水火の如き論證があつたという説である。即ち北道派の梨耶依止説が如何なるものであつたかは必ずしも明瞭でないが、真如に對するものとして虛妄識とみていたであろうことは推測に難くないところである。又、淨影寺慧遠の師法上も『十地論義疏』において、「緣起とは、第七阿梨耶識、是れ生死の本なり」と述べて、

阿梨耶識妄識説に立つのであるから、地論宗といつても阿梨耶識を妄識と解した説があつたのであり、後に清涼大師澄觀も『華嚴經疏』において

阿賴耶と言うは此に藏識と云う。能く一切の雜染品法を藏して失せざら令むるが故に。我見愛等の執藏を以て自内我と為すが故に。此の名は唯異生有學に在り。

阿陀那とは執持と云う。種子及び色根を執持するが故に、此の名は一切位に通ず。此の二は即ち心の別名なり。論主の意明らかし。心は染淨を含むが故に二名を双挙す。一心の義を取するに、義を求むるに云何。若し我執有らば阿賴耶を成じ、若し我執亡すれば則ち賴耶の名を捨て。唯阿陀那、無漏の種を持すれば則ち妄心斯に滅して真心顕現するが故なり。

といつて、一心である阿梨耶識が否定さるべきものであると理解し、阿賴耶の滅において真心が顕現するとしている点からも、阿梨耶識が妄識であることは疑いないといつてよい。

尚、この論の著者世親の他の著作をみると、自性清淨心について詳細な説明のある『攝大乘論疏』⁽³⁵⁾でも

論曰、此れ是の清淨の因を説くが故に分別に非ず。清淨の法界より流れるが故に依他に非ず。此の四種の清

淨法に由りて一切の清淨法を攝して皆尽す。

積曰、此の正説若し分別性に属すれば、染汚の因を成すべし。是れ清淨の因なるが故に分別性に非ず。若し依他性に属すれば、依他性の如く亦應に虛を成すべし。此れ清淨なる法界の流を体と為す。是の故に虛に非ず。

二性の外に出ずるを以ての故に眞實性に属す。

といわれて、依他性である阿梨耶識は清淨法に對して否定されるべきものである。又真心という概念が自性清淨思想からいわれるとした場合、明確に如來藏思想に立つ『仮性論』においても、法身の七名を明す中の第五で

阿梨耶を拔除すとは、阿梨耶とは依隱を義と為す。是れ生死の本にして、能く四種の末を生ずるが故なり。

四の末とは煩惱に「有ると、業の一と、果報の一となり。……果報の本に一ありとは、一切の生死の果報なり。阿梨耶識を本と為すに依るが故に、未だ此の識を離れざるを以て果報は断ぜざるなり。法身中に於ては兩道に由るが故に二世は滅尽す。故に拔除と説くなり。

といわれて阿梨耶識は法身に対しては拔除されるものであるから、そのままで真如に通ずるとする思想はなく、阿梨耶識真識説は何處にもみられないのである。

しかもそれは如來藏の立場からも直接阿梨耶識に關係は

ないといってよい。即ち十地經法雲地第十の文「如來藏解脫」の語に対し、世親は「法陀羅尼の故に」と注釈するのであるが、この例からみても明白なように、如來藏は真如の法を憶持して不忘である意味に解されて、非常に真如近く、阿梨耶識については何ら闇説するところがない。

従つてこの論における一心も単に阿梨耶識のことであつて否定さるべきものであり、直ちに自性清淨心・真如として絶対の一心という意味はなく、『入楞伽經』にいう

阿梨耶識とは如來藏に名づく。而して無明の七識と共に俱なり。……我の過を離れて、自性清淨なり。

のごとく阿梨耶識と如來藏を同一視する理解は不可能であり、『大乘起信論』の

一切法は本從り已来、言説の相を離れ、名字の相を離れ、心縁の相を離れ、畢竟平等にして変異有ること無く、破壊すべからず。唯是れ一心なり。故に真如と名づく。

のごとく一心を真如と解することもできないであろう。

尚又、数ある世親の著作の中で、中國へ紹介された論書の最初のものが十地經論であったこと。菩提流支等が此の論を中國へ伝來したのは、真諦による組織的な世親唯識の紹介より有に五十年早かつたこと。仏馱扇多は撰大乘論を

訳出しているにもかかわらずその釈論は訳していないのであり、当時にあつてはいまだ世親の注釈は一般に知られていなかつたと推察されること。以上の三点によつて十地經論は世親の著作の中ではかなり前記に属すると推定することも可能であるなら、阿梨耶識と阿陀那識の区別の不明瞭さも首肯されることである。又仏性論にみられるごとき組織的な自性清淨思想の確立は世親の思想体系の中では後期に属するとみるのが自然であるなら、十地經論に説かれる一心は唯心の心のことであつて如來藏の意味はなく、この論は如來藏思想に立つて解釈されているのではないかと解する方が妥当であると思われるるのである。

五 結 語

以上の見地に立つて十地經論の心識説を見ることができるとすれば、次のごとく結論し得るのではないであろうか。即ち十地經論には如來藏自性清淨思想がみられる。しかしそれは一心とは特別の関係がなく、まして阿梨耶識との結合もない。如來藏思想と阿梨耶識思想とはいまだ異なった系列にあり、意識的にそれらを統一しようとした形跡は到底みいだされない。即ち十地經論の自性清淨思想は仏性論に述べられるものと同一系統上にあつて、証悟の立場から

は雑染も清浄であるとしてそれを真如との関係において説述するのであるが、現実にあることにおいて妄的であつて、阿梨耶識が諸法の成立根拠となる場合の妄的性格とは観点が異なると思われる。それ故阿梨耶識の滅が真如であるとする場合の真如と如來藏の体性が真如であるとするときの真如とは、究極的には同じであつても思想内容としての背景は丁度正反対であるといつてもよい。即ち阿梨耶識の滅において顯現する真如は、妄法が前提となるのであるからその否定という向上的階層において把握されるものであるのに対して、如來藏の体として想定される場合の真如は、虚妄法に染汚されながら既に自性清浄なる本性として認められるのであるから、所謂真如の流転面として向下的とも考えられるのである。しかしてかかる二系統の思想が生れたのは立脚点としての観点が異なったためであろうが、相違するとはいっても両思想の成立する場としての心は共に涅槃の証悟を願うものであり、心に異なりがあるわけではないから、当然同一場において成立するものとなり、結局両者は最終的には統一されねばならないことになるであろう。即ち心は第一義心・自性清浄心といわれる場合もあるごとく、常に虚妄であり雑染であるのではない。そこでは心という現実的作用性において真如を現わそうとしている

点からみて、真如が全く現実を離れたものでないことを表現しているのであり、それは必然的に如來藏に通ずるものである。従つて現実の虚妄の中にありつつそれが表明しようとしているのは、清浄であり現実であるということができる。しかも心が単に心といわれる場合には心意識としての我々の具体的な妄心を指すとみるべきであるが、心といふ語が最初からもつていた衆生の流転性を成り立たせる輪廻の主体としての性格はここでは既に昇華されて、その生死の滅せられる涅槃の悟りへの契機としての一面が明確に自覺されているといえるであろう。

従つて賢首大師のいうように、十地論は終教・如來藏縁起の立場に立つて一心を真心と解したのではなく、終教の立場に立つて解釈するとき、はじめて一心は真心ということになるのであるが、明確さを欠く十地經論の阿梨耶識を理解するにあたつて、それを真心として自性清浄思想からみたところに、如來藏系諸經論の影響の上に立つ淨影・賢首の思想の特色があり、地論教學がかかる総合的方向へ発展せざるを得ない必然性にあつたことを示す明確な証左を、かえつて両師の学説の中から読み取ることができるのではないかと思うのである。

註 ① 望月信亨博士「南北両道の地論学派の主張と起信論」(大正大学
学報第二十八輯所載)

布施浩岳博士「十地經論の伝記と南北二道の濫觴」(仏教研究第一

卷第一号所載)

坂本幸男博士「地論学派に於ける心識説」(華嚴教学の研究所収)

等。

② 卷第三、八識義(大正44、五一五、b~c)

③ ④ 净影寺慧遠は起信論義疏卷上(大正44、一七八、a)において

「心有三種、一者事識心所謂六識、二者妄識心所謂第七識、三者真識心所謂第八識」とい、涅槃經義記卷第九(大正37、八六四、b)にも同様の説を述べる。慧遠の心識説にはかなり思想的変動の跡がみられるがいまはそれに関説しない。前掲坂本博士の論文に詳細な研究がある。

⑤ 卷末(元統七一・二・一五四・左a)

⑥ 十地經論の一心(三界唯心の心)については既に多くの先學が貴重な論文を發表して居られるが、その主なものを擧げれば、宇井伯寿博士は、無二絶対を指すとされる。(印度哲学史 p.一八一)

玉城康四郎博士は、世親は第一義諦の真心として捉えていると理解して居られる。「十地經における三界唯心の諸問題」(心把握の展開 p.四九)

坂本幸男博士は、阿梨耶識を真妄和合識と規定される。「初期大乘經典における三界唯心について」(華嚴教學の研究 p.三五八)

村田常夫氏は、真妄和合の種子識とされる。「十地經論にいふ三界唯心の心に就て」(大倉山学院紀要第一輯 p.一一一)

⑦ 卷第二(大正45・四八五・a)

⑧ 卷第一、初歛喜地第一(大正26・一一五・b) 尚、智について

は「智者真如無相智、対治雜覺因憶想分別」(大正26・一二七・c)と述べて、それが真如に關するものである点を明了にしている。

⑨ 卷第一、心意識相品第三(大正16・六九二・b)

⑩ 心意識を種子としてあらゆる流転の根元とみる思想は、十地經論では卷第三(大正26・一四二・a)に「心意識種子邪見」といわれ、

卷第八(大正26・一六八・c)では「是中起心種子者、示生老死体

性」といわれる。

⑪ 卷第十一、善慧地第九(大正26・一七八・b) 十地經論には阿梨耶識の語が五ヶ処みられるが、それは既に佐々木月樵先生(四訣

対照撰大乘論上編 p.四五)によつて指摘されている。

⑫ 卷第三、初歛喜地第一(大正26・一四二・b)

⑬ 卷第六、枳應知勝相之二(大正31・一九三・a)

⑭ 卷第八(大正26・一七〇・c)

⑮ 卷第八(大正26・一六九・a)

⑯ 卷第十(大正26・一八〇・a)

⑰ 卷第八(大正26・一七二・b)

⑱ 卷第十一(大正26・一八七・a)

⑲ 村田常夫氏前掲論文 p.一三三(参照)。

⑳ 卷第七、難勝地第五(大正26・一六三・a)

㉑ 卷第十一(大正26・一八七・a)

㉒ 卷第五、所知相分第三之二(大正31・三四四・a)

㉓ 卷第三、初歛喜地第一(大正26・一三九・c)に「真美義相者、

唯智能知」とあるごとく真如は般若の智慧の上に顯現し「此真如觀

内智、円満普照法界、猶如日輪光遍世界故」(大正26・一二六・a)として法界に普きものとされる。

㉔ 卷第五、明地第三(大正26・一五八・b)

㉕ 法身章第三(大正12・一二一・c)

(26) 卷第十一、善慧地第九（大正26・一八七・a）には心の種種相を

積する中に「六、同煩惱不同煩惱相、如經心染不染相故、七、同使

不同使相、如經心縛解相故」という。

(27) 勝鬘經自性清淨章（大正12・一二三・b）の「如來藏者、是法界

藏、……自性清淨藏、此性清淨、如來藏而客塵煩惱上煩惱所染、不

思議如來境界、何以故、剎那善心非煩惱所染、剎那不善心亦非煩惱

所染、煩惱不触心、心不触煩惱、云何不触法、而能得染心、世尊、

然有煩惱有煩惱染心、自性清淨心而有染者、難可了知」の説は清淨

（不同煩惱）と煩惱の関係を理解するための参考になる。

(28) 卷第六、焰地第四（大正26・一六二・a）

(29) 山田亮賢教授「唯識學に於ける染汚觀」（大谷大學研究年報第

三輯、p.二四六）参照。

(30) 法華玄義卷九上（大正33・七九二・a）及び、釈籤十八（大正33・九四二・c）参照。

卷第一（大正85・七六四・b）

卷第四十（大正35・八〇八・a）

卷第六（大正31・一九一・a）

卷第三（大正31・八〇三・a）

卷第十二（大正26・一九七・a）

卷第七、仏性品第十一（大正16・五五六・b～c）

侍中崔光の製作といわれる十地經論序では北魏永平元年(A.D 五

〇八) の訳出とする。

○八) の訳出とする。