

# 撰大乘論における声聞乗のアーラヤの異門

片 野 道 雄

- 一、はしがき      二、異門の意味      三、声聞乗のアーラヤ      四、それに対する一類の意見      五、大衆部の根本識      六、化地部の窮生死蘊      七、上座部の有分識

## 一

「撰大乘論」の第一章所知依において、所知依なるアーラヤ識の異門 (Paryāya. 一般にシノニム、同義異語として理解されている) の建立という仕方をもって提示せられている、声聞乗のアーラヤ、根本識、窮生死蘊、有分識等の論述について、主にチベット訳を検討しつつ、若干の考察を進める。<sup>①</sup>

第一章所知依は、アーラヤ識ということの論究に終始貫かれており、先ずアーラヤ識の名称が、教証 (āgama) によって提示せられ、続いて、アーラヤ識と云われる所以を三種の語義解釈によって論じている。それは、われ

われの具体的な行相である所取能取という我法の施設の所依としての、縁起相ということにあるが、そのように言われてくるアーラヤ識は、またアーダーナ識 (ādāna-vijñāna) とも言われ、同じく教証と語義解釈とを与えている。<sup>④</sup>更に、心、意、識の上にアーラヤ識というものの開頭がなされ、次にそれでは、どうして声聞乗に於いても、アーラヤ識とかアーダーナ識というようには説かれていないのであるか、との疑問を提出し、それについての声聞乗と菩薩との違いを論じ、けれども、異門の建立という仕方によってアーラヤ識ということが声聞乗に於ても示されているとして、声聞乗の中に見られるアーラヤ (増一阿含の中の言葉を引用)、大衆部の根本識、化地部

の窮生死蘊、上座部の有分（識）（諸訳によって所屬部派名は不統一）などを提示している。

## 二

さて、それらは異門の建立 (Paryāyavasthāpana) という仕方によって、声聞乗の中にも語られていることを提示しようとしているのであるが、その異門という言葉は意味内容に富んだ概念である。<sup>⑦</sup>

この言葉は本論では、他に第二章所知相の中程の、三性の不一不異を論ずるところにも用いられ、唯識二十論の劈頭の言葉も注意せられる用例である。

本論のこの場所に見られる paryāya に対する漢訳諸本の訳例は、異門密意（玄奘）、別名（真諦）、異名（佛陀扇多）、別道理（笈多）であり、第二章に見られる漢訳諸本の訳例は、異門（玄）、別義（真）、傍義（佛）、別道理（笈）、傍義、傍名（佛）などと見られるが、訳出に苦しむ。

唯識二十論の「心、意、識、記識というのは異門である」という言葉の上に理解されることは、唯心という表現と、唯心の顯われである唯記識という表現とは単にシノニム・同義異語ということだけでなく、世親にあって

は、唯記識を以って唯心思想を語るところに教理史的思想的な展開がある。十地経などの教証では「三界は唯心なり」というのに対して、世親は唯記識 (vijñaptimātra) という言葉を通して、佛教の密意趣 (abhipraya 隠れた意図) の開顯がなされようとして、paryāya の言葉を用いていると思われる。因みに、本論第二章所知相の、三性の不一不異を論ずるところの「依他起性は異門による」ととき依他起である。異門によるときそれ「依他起性」こそ遍計所執である。異門によるときそれ「依他起性」こそ円成実である」という言葉は同義異語という意味では理解し難い。その無性釈では「密意趣なる異門を所依として」 dgoṃs paḥi man grāns la bten nas と置きかえて paryāya が理解せられている。これは先の唯識二十論の言葉や、本論第一章のアーヤ識の paryāya の用例とは幾分趣きが違うかも知れないが、唯識二十論でかりそめに理解したように、隠れた意図の開顯という意味内容をもつのでないかと思われる。従って、撰大乘論のここに語られている用法も、大乘アビダルマ経や解深密経のアーヤ識とかアーダーナ識の觀察の過程にあつて、声聞乗に伝承せられているものの中から同義語を摘出することによって、佛教の隠れた意図の開顯がなされ

ようにするところに異門 (Paryāya) の用いられている意味があるのでないかと思われる。

なお玄奘訳に於いて「異門密意」と訳出されているのも、或はこのような事情が加味せられているのではないかと思われる。

### 三

このようにして、アーラヤ識ということの観察の過程において、佛教の密意趣開顯ということによって、アーラヤ識縁起相が声聞乘の中から摘出され、その異門が論じられて来る。その第一が、増一阿含、如來出現四種功德經の中に出てくる言葉である。<sup>⑧</sup>

「人々はアーラヤを楽しみ (arama)、アーラヤの中に悦に入っており (samudita)、アーラヤを喜び求めている (abhirata) ので、〔如來が〕アーラヤを断つために法を説くとき、〔人々は〕聴聞しようとして耳を傾け、遍知しようとして発心し (cittamupasthāpanti)、法に随える法を行ずる (dharmaṇudharmapratipatti) のである。如來が世に現われるとき、不思議 (āścarya) にして未曾有 (adbhuta) なるこの法もまた世に現われる、と説かれている如くである。従って、この異門に

よってアーラヤ識は声聞乘の中にも説かれている」と本論チベット訳は述べている。「アーラヤを楽しむ、アーラヤの中に悦に入り、アーラヤを喜び求める」というようにアーラヤを説明する言葉は、チベット訳ではパーリ語に伝承されているように三様であるが、漢訳四本は四様であり、ラモット教授は玄奘訳を重視されるので四様に示しておられる。この辺のテクストの伝承形態をどのように理解していくか判断に苦しむが、チベット訳の世親及び無性訳は四様のようでもある。また「悦に入っている」<sup>⑨</sup>と和訳を試みたチベット訳は *yan dag par byun ba* で *samudita* のように思われるが、パーリ伝承から予想されるサンスクリットは *samudita* であり、ラモット教授もこの言葉に想定している。玄奘訳は「欣」で *samudita* の訳と思われる、その他の漢訳諸本は「集、習、所成」と訳出されており、*samudita* と予想される。さて、本論のアーラヤを説明する言葉について、世親は、

「アーラヤを楽しむ (arama) というのは標挙の言葉 (*uddeśapada*) である。しかるに諸余の言葉によって現在過去未来の三時の次第に従って細説せられている。また別の意味としては、アーラヤを楽しむ (*arama*)

は現在にであり、アーラヤを喜べる (rata) は過去時にである。先にアーラヤを楽しむ (rata) よりして現在アーラヤの中に悦に入っている (samudita) のである。およそアーラヤを喜び (rata)、アーラヤの中に悦に入っていることよりして、未来時にアーラヤを喜び求めている (abhirata) のである」

と注釈している。諸訳に於いて、アーラヤを説明する言葉が三様四様と異った形にあるように、それらの三時配当の仕方にも相違が見られる。無性釈は、

「人々はアーラヤを楽しみ、云々と云われる中、アーラヤに依って喜ぶ (has) から現在時にアーラヤを楽しむ。どうしてかと云えば、すなわち、アーラヤの中に悦に入っているとは過去時にである。それによって起っている故に。このことはまた未来に喜び求めることの傾向になっている。それが希願を満足させるからである。それ故にアーラヤを喜び求めるという」と示している。いずれにしても、アーラヤを楽しみ、悦に入り、喜び求めるということは、現存のこの具体的な雑染なる人間存在がアーラヤにあること、そしてかかるアーラヤが現在という限定に立つのでなく、過去に窮められると同時に未来につらなるということにあることが

これらの注釈から理解されてくる。しかるにこういうことは、本論所知依劈頭のアーラヤ識、アーダーナ識の語義解釈、或は中程のアーラヤ識の相 (lakṣaṇa) 説述<sup>⑩</sup>などによって明確にされるべきものと思われる。アーダーナ識の語義解釈から理解されるものを今一度注意するならば、現実のわが身が執持せられているということと、未来のわが身が執取せられるという具体的五蘊の執られる点を物語るものであり、所取能取の二が自体として分別され、それに対する執持が無始時以来能所二取の分別として、すなわち雑染相としての顯現が時間の流れの上に打ち続くということ、又そういうことが輪廻相続するということが理解せられたのであり、増一阿含の言葉もそういうことの摘出にあつたと思われる。

しかも、「増一阿含のアーラヤに関して学者によって、漢巴の諸阿含のそれに関する文献によって、能動のアーラヤ(貪著し愛執するアーラヤ)と所動のアーラヤ(愛著処・依止処)とが注意せられた……」<sup>⑪</sup>というのであるから、即ち阿含に伝承せられるアーラヤにも既にそういう雑染なる行相としての、能所態が考慮せられていたのであるから、撰大乘論に異門として摘出される意図も理解せられる。

因みに、「如来が法を説くとき」以下の言葉に注意する。世親釈は、

「法に随える法を教えられるままに行ずることである」

とのみ注釈して、アラーヤ異門として次に提示される根本識の注釈になっているが、無性釈は、

「聴聞とは聞かんと欲すること、耳を傾けるとは願がかけて、聞所成の慧によって聞くことである。

遍知しようとして発心するとは、思所成の慧によって意味が決定されるからである。法に随える法を行ずる<sup>⑬</sup>とは、出世間的な修所成によって「行ずことである」。しかるに、道諦は説法に随える法である。精勤せられる (prayatyate) のであるから。そして、その行ずるとは、自らの心相続の中に決定づけるからである」と述べている。

「法に随える法を行ずる」という言葉に対して二様の解釈が見られる。真諦訳及び佛陀扇多訳は相違釈の理解で、真諦訳は「受行如来正法及似法」、佛陀扇多訳は「許取法及次法」と理解している。また玄奘訳は「法随法行」であり、笈多訳は「受法順法」と訳出している。

チベット訳は依主釈の理解である。法随法行について野

沢静証博士は、<sup>⑭</sup>

随法行とは法随法行の略称であるが、*dharmānupadāyapratipatti* なる複合詞は、相違釈にむべきではなく、依主釈に理解すべきである。瑜伽師地論菩薩地中に、*dharmasya anudharmāni pratipadyamānasya* 或は *na pratipadyante dharmasya anudharmam* という用例があり、また安慧の「随法行」の定義に、  
静慮せらるべく、又知らるべき法に随行し、随入せる止観の修習を体とする、行は、随法行なり。

も、依主釈による理解であるからである。そして、この定義によれば、*anudharma* 随法の *anu* 随とは *anugata* 随行の意味である。何に随行するか、といえ、施設せられた法なる十二分教・等流の教法に随行するのである。教法に随行する法・随法とは教法所詮の義たる、色等の内外一切の雑染清浄法である。そういう一切法を止観の修習によって、施設された如くに得て、現証することが謂うところの「随法行」「法随法行」であると理解すべきである。

と注意しておられるように、依主釈によって「法に随える法を行ずること」の意味が理解されるべきであろう。さて、「耳を傾け」以下の言葉は、無性釈に示してい

るように、又真諦訳世親釈もそうであるが、聞思修の三慧の実践ということを示している。雑染なる行相であるアーラヤそれ自体が解脱へという、すなわち、所知依劈頭の大乗アビダルマ経偈にも示している「涅槃の証得」という、アーラヤ識それ自らの自己実現にあるのであって、「如来が世に現われるとき、不思議にして未曾有なるこの法も亦、世に現われる」ということより、なお一層そのことを明確に示している。雑染なる行相としてのアーラヤが、佛の説法に会うということを通して、聞思修の三慧が行ぜられ、雑染相なるアーラヤ識が智へ転換して、そのアーラヤの転依態である清浄世間智としての世間的実用態をそれは語るものであろう。不思議にて未曾有なる法（清浄世間智）が世間に顕われずしては、如来が世に顕われたことにならない、ということが意図せられているのでないかと思われる。大乘精神の面目である自利利他円満という大乘の佛道理念が窺われる。

なお、玄奘訳無性釈にはこの増一阿含の言葉は、説一切有部の説であると記している。

#### 四

本論に於いて、更にこの増一阿含の言葉をめぐって、

一類の意見を提出し、それらの不当なることを示し、アーラヤの理解を正している。一類の意見とは、

(1) 五取蘊 (upadanaskandha) がアーラヤであると考える意見

(2) 貪と相應せる樂受がアーラヤであると考える意見

(3) 有身見がアーラヤであると考えた意見

の三種であり、これら三種は並列的に提出されたものでない<sup>⑮</sup>。そして本論に於いて、

「彼等〔声聞乘〕はアーラヤ識に暗いから教証 (vedāṇa) と理解 (Pratipatti) によってかくの如く考えるのである。尤も、声聞乘に設定する仕方として彼等のその設定は不当ではないであろうが、けれども、そのことに暗くない人たちは、アーラヤに対してなされているその設定が、『実は』アーラヤ識のことなのであると把握しているのであるから、それらの設定はいとも尤ものである」

と論じ、声聞乘から大乘への導入の立場が語られている。さて、五取蘊がアーラヤであると考えた意見についてであるが、五取蘊がアーラヤであるならば、五取蘊は一向に苦なる地獄餓鬼畜生等諸惡趣に生ぜしものと矛盾する。彼等は苦蘊からの離脱を求めているのであるから、

彼等一向に非愛なるものにとって、それを喜樂する如き愛著処たる執藏するということは不合理である。無性積は又、

「地獄等の趣に生れた一向に苦なる有情は、苦蘊を離脱しようと欲し、専心しても、かのアーラヤ識に於いて我愛の糸によって縛せられているので、それを離脱しようと欲しても決してできない。」〔アーラヤ識は〕捨受と常に相応していることによって矛盾がないから」

というように、五取蘊がアーラヤであるとする考えは不当であるとされている。

次に貪と相応する樂受がアーラヤであると考え意見に対して、貪と相応する樂受は第四禪以上にはないが、しかし金剛喻定に至るまで、すなわち阿羅漢位を得るまで苦悩を起す要素として我愛随縛 (atmabhāvasnehanubandha) はまだアーラヤ識にあるのであるから、貪と相応する樂受がアーラヤとは言い得ない。<sup>⑩</sup>

また、有身見がアーラヤであると考えることについて、それは無我を信ずる者にとっては当たらない。有身見は我見ということでもあり、<sup>⑪</sup>我見を超えた無我を信ずる者にとっても、アーラヤということが言われてくる。無我を

信ずるといふは、無我ということの知らされた位態のことであつて、無我ということが実践せられる無学の位態の上で云われるのではない。それ故に、無我を信ずる者にとって有身見は無くとも、アーラヤということの上にまだ我愛随縛の要素が残されていることを示す。三十頌唯識の三種識轉變思想の上で言えば、有身見がアーラヤということであれば、アーラヤ識によって語られる異熟轉變が考慮されずして染汚の意の設定によって語られる思量轉變の位態にとどまった考え方であることを示す。以上が声聞乘の中に見られるアーラヤ異門の第一である。

## 五

次に、本論は、

「大衆部のアーガマの中にも根本識というように説かれてゐる。この異門によつてもそれと同じことが説かれてゐる。それ根を所依とする樹木の如し」

と述べてゐる。この大衆部のいう根本識はアーラヤ異熟識の先行形態として見られるのであるが、テキストでは簡潔である。異部宗輪論に於いて、大衆部の根本識を説述するところでは、

「心は身中に遍満し、また心が存在するときは知覚作用がある」<sup>⑭</sup>

と示しており、根本識は「遍満して存在する」という概念が与えられている。成業論の異熟識に関する論述も、この「遍満し、存在する」という概念に一致する。なお、成業論では、異熟識の異門として、大徳赤銅鑠部の人々 (Tamarapariyāh) は有分識を建て、大衆部の人々は根本識を建てると述べている。<sup>⑮</sup>

さて、この声聞乗の根本識が密意趣開顯として提示せられてくるのであるが、諸訳の説述も簡単である。世親

釈も、  
「根本識は一切識の因となるものである。例えば、樹根は枝等の因である。根が無いとき、枝等は生じない如くに、アーラヤ識も亦根本識ということである」とのみ解説している。三十頌唯識第十五偈に、

「五識は根本識に於いて縁に従って生起する。同時に或は単独に。例えば水面上の波の如し」

と述べ、安慧はそれを解釈して、

「五とはそれ〔アーラヤ識〕に随行する意識に伴う眼等の識で、〔アーラヤ識は〕眼等の五識の種子の所依であり、それ〔アーラヤ識〕より生じ、また諸趣に於

いて生を執取する故に、アーラヤ識は根本識であると云われる」<sup>⑯</sup>

と解説している。これは樹根を所依として枝等がある如く、或は樹根が枝等の因である如くに、根本識が諸余の識の因である点を、唯識論書に於いて眼等の前五識と根本識との関連によって詳説する一例である。

そのことを、本論におけるアーラヤ識の相建立の説述<sup>⑰</sup>によって理解するならば、その根本識の性格は、アーラヤの自相の説述を背景としつつ、因相の説述によって理解されるべきものと思われる。その因相建立の説述では、本論に、

「アーラヤ識自らの一切の種子を有する (sarvabijaka) それ〔識〕が、かの同じき雑染法の因性 (hetutva) として一切時におかれていること (upasthita) である」と述べ、世親釈では、

「雑染法によって殊別せられた功能 (saktivisista) として成就せられた (sampadita) 識にして、およそかの同じき〔雑染法〕を生起する (utpadaka) 兆相 (nimitta) が、それがアーラヤ識の因性の相である」と解釈せられ、無性釈でも、

「因性は作業なる功能こそが現に起れること (utpa-



dyamana)であつて、ただ nimittamatrata ではない」

と釈述せられている。それは一切の雑染法の熏習によつて熏習せられ、習性として雑染法を生起する nimitta であつて、種子を撰持することと相應せる識の、殊別せられた功能として成就せられるに至つた事態に於いて語られる。すなわち、現実の雑染相としての顯現、或は雑染法の習性が熏習せられてあつて、その雑染法の生起顯現する功能の、具体的に發動した生起相の因なる体として建立せられたものであらう。従つてそのことは、また、中辺分別論相品第九偈、三性論偈第六偈等に見られる諸余の七識の因縁の体として因なるが故に、縁識すなわちここに云われる根本識を語る思想とも理解せられてくる。そして、根本識が一切識（諸余の転識）の因と言われる場合の、諸余の転識は、本論のアーラヤの果相建立の説述によつて理解されるべきものと思われる。果相の建立として、本論は、

「およそアーラヤ識にして、それらと同じき雑染法が無始時以来熏習によつて生起せること (sambhūta) である」

と語っている。世親釈では、

「現成せること (abhinivṛtti) である」

と釈し、無性釈では、

「果性の相は、かの同じきものの作業の功能性として起れることである。およそ転識所撰の貪等なる雑染法が現行している (samudācāra) 場合の、それら「雑染法」が習気を生ぜしむるもの、それがアーラヤ識の果相である」

と釈述している。このことは因相のもとでも注意したように、三性論偈第六偈、中辺分別論相品の虚妄分別の生起相に於いて語る諸転識ということ論ずるものと思われる、又、今問題にしている諸余の転識もかかる性格をもつと思われる。

そして所取として撰せられるアーラヤ識を所取態とし、この五識・転識に撰せられたる五識身を能取態として能所二取の世間的実用態が *grāhya* 識に於いて設定せられてくるのであるが、先に掲げた三十頌唯識第十五偈「五識は根本識に於いて縁に従つて生起する。同時に或は単独に。例えば水面上の波の如し」の五識は根本識に於いて、ある場合には同時に、或る場合には次第して単独に縁に従つて生起することを、喩によつて語っているのであるが、この喩は解深密經の瀑流の喩として余りにもよく知られているものである。本論でも、所知依劈頭のアーダ

アーナ識建立のアーガマとして解深密經の偈「アーダーナ識は深細にして、一切種子は瀑流の如く流れる」を引用し、更に世親釈には詳しく解深密經の經文を引用している。

又、中觀心論には瑜伽唯識の綱要として、

「かのアーラヤ識はまた根本識とも稱す。六轉識身は、眼、色、光明、虚空、及び心を起作する (pravartaka) 等の、縁と合する時、かの根本識より起る。例えば、大海中の波が、風と Kumbhira (摩竭羅魚) とによりて擾乱せらるる等の縁によりて起る如くである。また、かのアーラヤ識は、それら諸轉識と一でもなく異でもない。海と水波との如くに……」<sup>⑤</sup>と傳承せられて來ている。

ともかく、所知依劈頭以來、アーラヤ識ということが、アーダーナ識、あるいは心意識の上に論述されていた態度が、増一阿含のアーラヤに、今は、根本識の上に、異門の建立という仕方で摘出されてきたものである。

## 六

次に、化地部の窮生死蘊が異門として提出されている。本論に、

「化地部 (Mahāsaka) の經中にも窮生死蘊と説かれている。この異門によってもそれが示される。或る処に或る時に、色心は断絶することが見られる。けれどもアーラヤ識に於いて、それ「色心」の種子は断絶しない故に」

と論じている。そこで窮生死蘊とは「輪廻のあらん限りある蘊」(asaṃsarikaskandha) と理解される。漢訳では窮生死蘊 (玄奘)、窮生死衆 (笈多)、窮生死陰 (真諦)、乃至世間陰 (佛陀扇多) と見られる。かかる窮生死蘊が化地部に於いて果してどのように用いられていたか余り明瞭ではないが、無性釈には、化地部に用いられた三種の蘊を示している。それは、

利那利那に生滅する蘊 (一念頃蘊)  
死に至るまで隨轉する蘊 (一期生蘊)  
金剛喻定に未だ至らずして隨轉せる蘊 (窮生死蘊)  
の三形で、更に無性は、

「それらはすべてアーラヤ識より別にあり得ないから、アーラヤ識こそが、「窮生死蘊という」別名を以て示されたものである。所説の如き諸蘊は「アーラヤ識以外に」生死のある限りにあるのではないからである。どうしてかと言えば、或る処にある時に、云々と語つ

ている。「それは」依処 (vastu) と時 (kala) が示される。その中、無色「界」では色が断絶する。無想果 (asamjñika) と無想定 (asamjñisamāpatti) とに於いては心が断絶する。「それでは生死をきわめない」。しかるにアーラヤ識に於いては対治が起るに至るまで色心の種子が断絶することはない」と解釈している。

入無相方便道としての現観が実践せられる場合、三十頌唯識に於いては、アーラヤ識は阿羅漢位において止息すると述べている。金剛喻定は阿羅漢果を得る無間道であるから、金剛喻定に未だ至らずして縁起態として刹那生滅相続の態として生死のあらん限り随転せる蘊・窮生死蘊がアーラヤ識の異門として摘出されてきたものと思われる。しかし、色心をもつて語られる窮生死蘊ということでは、アーラヤ識の理解は不十分であるとして、色心が断絶しても、なおアーラヤ識において、色心の習気なる種子は断絶せず、それが因となって、再び「後有の色心は生起する」のであり、色心が顕現する可能性をもっていることを説いて、アーラヤ識が論じられている。

## 七

チベット訳本論、玄奘訳無性釈、チベット訳無性釈、真諦訳世親釈には、次に有分識 (bhavaṅgavijñāna) がアーラヤ識の異門として見られる。本論漢訳諸本は「窮生死蘊等……」の等という表わし方をしている。チベットの訳本論は上座部の「有分」としてその経を上げ、玄奘訳無性釈及びチベット訳無性釈は上座部 (Śthavira) 及び分別説部 (Vibhajyavādin) の「有分」とし、真諦訳世親釈は上座部の「有分識」として、正量部の「果報識」と共に、名のみを掲げている。世親の成業論では、有分を異熟識の異門として赤銅鑊部 (Tāmraparīyāh) の説として論じている。果して本論に提出されていたものか、現在のところ理解に苦しむ。

さて、有分を無性釈では「有の因」と釈述するのであるが、指導論 (Nettipakaraṇa) は有分を輪廻の基礎条件 (saṃsārasya padasthānam) と解説している。更には巴利三蔵学者の研究によると、二様の解釈の一として、有分は有分心となってそれは一の流れ相続であり、主体的なものの意識作用が顕われてくる刹那的な潜在意識性の分位にあり、そしてその状態は善悪の因によってそれが能力のあるように形態付けられ生死相続中の事態として理解されており、当面の問題としてそれが有分識とし

て学派的に特徴づけられた思想として理解すべきかと思われる。そしてこの有分識の具体的な内容は、それと他の意識態との関連性に於いて示す玄奘訳無性釈に説く九心輪説や、佛音の清淨道論に説くところの十四心輪説によって理解すべきであろう。十四心輪は九心輪の拡大されたもので、九心輪説とは、始めに生を受けた時は未だ意識的な分別作用はなく、心が任運に自然に対象物を知覚して起行している位態を(1)「有分」として語られ、次に、有分と称せられる無自覚な状態から発達して心がそれによらんとする意欲の起るとき、即ち、心の警覚作用の生ずる位態として(2)「能引発」(avarjana)が言われる。更に必然的に五根により五境を照らして五識が生ずる分位が設定されて、それを(3)「見」(darsana)という。そして対境を経験しつつ、対境に対する価値意識としてその善惡の相を尋ね求めるといふ(4)「等尋求」(sampraticchana)が言われ、経験した対境を分別し、対象の善惡の相を識別し決定していく状態として(5)「等貫徹」(santitana)と言ひ、既に意欲が決定して対境の善惡に對して心が定つて、われわれの身語の業動を起さしめんとする心作用が(6)「安立」(vyavasthapana)として示され、そういう位態は更に語を生起して分別し、善惡に

従つて行動する身口の業となる(7)「勢用」(javana)。

次に既に心が動作を起しおわつて前の所作事を反省することになり(8)「反縁」(adarammana)、反縁がおわつて心は最初の自覚意識のない任運自然に境に相對する状態、即ち(9)「有分心」に歸するといふ。そのようにして有分識は任運に無自覺に心識の流れる相におかれてある。真諦訳顯識論に至つては有分識を解釈して、

「有分<sup>ナリ</sup>者生<sup>ナリ</sup>処、即是生因、生縁、此有分識<sup>ナリ</sup>体是果報<sup>ナリ</sup>法、決<sup>ニ</sup>是自性無記也<sup>ナリ</sup>」<sup>⑤</sup>

「……若無色<sup>ナリ</sup>諸識滅<sup>ナリ</sup>、此有分識<sup>ナリ</sup>用則顯<sup>ナリ</sup>、如<sup>ニ</sup>梨耶及意<sup>ナリ</sup>識<sup>ナリ</sup>也<sup>ナリ</sup>」<sup>⑥</sup>

と示している。因みにそれらの言葉に先立つて縁起の理法を説き明かし、因中有果無果を遮することを述べている点より、真諦は有分識をもつて、アーラヤ識縁起を内容づけようとした跡が窺われる。

有分識は意識態なる存在の基礎条件であり、意識態なる存在は、有分識によつて起り、意識態のなくなる時は有分に摂せられ、有分が断じたとき意識態は起り、意識態の顕われるとき有分識は覆障せられる。そういうことをわれわれの全存在の上に於いて考えるとき、意識態が存するのは有分識により存し、有分はまた意識態のため

存するというように、その相続が相互に相依つてあり得る縁起關係において有分識はおかれてあると言えよう。特に善惡の因果の業道説が、無意識的生命態としての有分識との関連に於いて述べられ、輪廻の生存の主体性の反省がなされていることは、アーラヤ識の異門としてまことに注目すべき項目と思われる。

① 本論の解説のために、漢訳諸本、チベット訳諸本、Lamotte 教授及び宇井博士の労作、佐々木月樵編の諸訳対照本を重要資料とした。「」内は主にチベット訳からの和訳を試みたものである。

② 大乘アビダルマ経中の二偈を示し、その第一は、

「無始時來の界にして、一切法の共通の依事である。それ（アーラヤ識）がある時、一切趣はあり、また涅槃の証得することもある」

いう。それは三十頌唯識安慧釈（山口益、野沢靜証「世唯識の原典解明」三四六頁）、成唯識論（大正三一、一四）にも見られる。佐々木教悟「無始時來の界について」（大谷学報第三三卷、第四号）に綿密な考察がなされている。続いて第二偈として、

「一切法は一切の種子を有する識に蔵せられる。それ故にアーラヤ識である。それを私は勝者（大乘の理解できる人）に説く」

が掲げられている。成唯識論（大正三一、一四b）にも見られるが、攝大乘論のチベット訳世親釈は直前の偈の第二

④ 教証として解深密經中の、

「アーダーナ識は甚深にして微細であり、一切の種子あるものにして河流の如くに流れる。それを我と妄想することなからしめんとしてこれを私は諸愚人（大乘を解する資質のない人）に開示しない」

を掲げている。この偈は三十頌唯識安慧釈（「世親唯識の原典解明」三二六頁）、瑜伽師地論卷五十一（大正三〇、五七九 a、影印版西藏大藏經第一一〇卷、二三五頁、二一）、同卷七十六（大正三〇、七二八 c、影印版西藏大藏經第一一〇卷、八八頁、二、一）、決定藏論（大正三〇、一〇一八 c）等に見られる。成業論には二ヶ所に見られる（山口益「世親の成業論」一九八頁。二二二頁は偈の後半のみ）。アーダーナ識の言葉の解釈として本論は、

「どうしてアーダーナ識と云われるか。〔それは〕一切有色根の因であり、また一切の身を執受する依事 (upāśraya) となるからである。所以は、寿命の続く限り、その限り五の有色根は壊滅することなく執受され、また、結生相続においても、そのの現成すること (abhinivṛti) が執受されるから身を執受するのである。それ故にそのことがアーダーナ識 (ādānavijñāna) と言われる」

と述べている。それについて山口益「佛教に於ける無と有との対論」九二頁、拙稿「撰大乘論に於ける心意識」（印度学佛教学研究第一三卷、第一号、二三一頁）参照。

⑤ 拙稿「撰大乘論に於ける心意識」（前掲）に於いて若干の考察をした。

⑥ 声聞乘の立場と菩薩との相違を明確に示す重要な論述の一つと思われる。

⑦ 異門の理解のために、長尾雅人「異門について」（宗教研究、第二年第四輯）、山口益「世親の釈軌論について」（日本佛教学会年報第二五号、四八頁以下）、佐々木現順「Pariyāya und Nippariyāya」(Sonderdruck aus Band VI, 1962) など参照。

⑧ alayārama bhikṣave pajā alayaratā alayasamudhā, sā tathāpatena anālaye dhamme desiyamāne susiyati sotam odhātī aññācittam upāthāpeti... (AN. IV, 128, 1; vol. II, p. 131) ラモット教授の指摘による。

⑨ チベット訳から理解される samudhā は語根 i から変化したもので、samudhā は語根 mud から変化したものである。なお Franklin Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit Dict. 参照。

⑩ 拙稿「撰大乘論に於けるアーラヤ識の相について」（前掲）に於いて若干の考察をした。

⑪ 山口益「アーラヤの転依としての清浄句」（大谷学報第四〇巻、第二号、二頁）参照。

⑫ 後にこの言葉について若干ふれるが、教理的には中辺分別論の無上乘品に於いて示されている如く、作意行 (manasikārapratipatti) に続いて随法行が展開せられてくるものである。

⑬ 野沢静証「大乘佛教瑜伽行の研究」二〇頁以下。

⑭ 真諦訳世親釈「釈曰。別義有三種。一別意。如来欲説自

出功德。非欲顯阿梨耶識。此識与功德相応故説此識。二別名。……」(大正三一、一六〇b)。

<sup>15</sup> 宇井伯寿「撰大乘論研究」(二五四頁) 参照。

<sup>16</sup> 本論は次の如く述べている。

「五取蘊は一向に苦なる諸惡趣に生ぜしものと矛盾する。それ故に、一向に非愛なるものにとつて、執藏するといふことは不当である。所以は、それらはそれ〔蘊〕を離脱することを求めているから」。

世親釈は、

「一向に苦なるとは、業なる果が一向に非愛なる惡趣で、更にそこで、いつかそれ樂受が生ずるのは等流果であるが、けれども、異熟性は、そこに生起せるものにとつて苦のみである」と解説している。

<sup>17</sup> 本論に次の如く述べている。

「貪と相應せる樂受も亦、第四禪以上になし。それを俱する有情と矛盾するのであるから、そこでもそれらが執藏することは不合理である」。

<sup>18</sup> 三十頌唯識安慧釈に語る、

「諸取蘊中に我ありと見ることが我見であり、〔それは〕有身見という意味である」(「世親唯識の原典解明」二三九頁) 参照。

<sup>19</sup> 寺本、平松編「藏漢和三訳対校異部宗輪論」四〇頁参照。

<sup>20</sup> 山口益「世親の成業論」二〇五頁参照。

<sup>21</sup> 前掲「世親の成業論」二〇九頁参照。

<sup>22</sup> 無性釈は、

「根本識とは諸余の識の因である故に。例えば、樹根は茎等の因である如くである」。

<sup>23</sup> 山口、野沢「世親唯識の原典解明」三三四頁。

<sup>24</sup> 拙稿「撰大乘論に於けるアーラヤ識の相について」(前掲) 参照。

<sup>25</sup> 果相の建立によつて、無始時以来の熏習習気によつて雜染法が現に生起せること、現成せることに於いて表相せられ、そしてかかる果となれることは又熏習せられることがらであるから、それがまた因とも言われ、果相建立の内に無始時以来因果相関性にある果相ということが、アーラヤ識縁起相として検討せられる。しかも、ここに於いても、チベット訳無性釈にいう「大(mahat)等の顯現(vyakta)が勝性(pradhāna)なる未顯現(avyakta)の体中に藏せられる如くに、一切法がアーラヤ識に収められるのではない」の言葉がある如く、それが教論流の因中有果論の転変説とは違うことを、そして大乘アビダルマ経偈のいう相依相待の因果の義である縁起の当体を積極的に自覚せしめんとする意図にあることを見失つてはならない。

<sup>26</sup> 山口益「佛教に於ける無と有との対論」九九―一〇〇頁参照。

<sup>27</sup> 還元梵語として、yāvatsamskāraśāstra, saṃsāraśāstrī-niṣṭha, saṃsārayāvanāh skandhāḥ, yāvatsamskāraśāstrī-andha など還元して理解が試みられているが、今はラモット教授の理解による。

<sup>28</sup> 三十頌唯識第一六偈及びその安慧釈、調伏天釈疏参照(「世親唯識の原典解明」三二九頁)。なお、玄奘訳は「於

無想天及二定分諸心間斷」と訳出している。

②⑨ 世親釈は次のように示している。

「ある処にというて無色界としての色のことで、ある時にとはある samāpatiti の位態としてである。すなわち無想定としてである。アーラヤ識に於いてその種子は断絶しないというて、およそ色心の習気なる因より後有的色心が生ずるという」。

③⑩ 佛陀扇多訳は「等」の語が見られなく、「乃至世間陰事

説彼阿黎耶識」と示す。

③⑪ チベット訳本論は、

「有分と見 (darśana) と知 (jñāna) と発言 (pratipādana) と動搖 (calā) と了解 (adhiḡama) と第七に能引発 (pravartaka) の」

と七心輪とも見られる偈文を掲げている。これら七心輪は九心輪説を更に纏められたものかと思われる。先学者はこの七心輪を九心輪の用語例に配当している。日暮京雄「有分識に就て」大谷学報第九巻、第二号、一〇九頁参照。

③⑫ チベット訳無性釈は、

「聖上座部の經中には、有分の言葉が説かれている。有

の因である故に。また分別説部の經中にも次の如く出ている。見等の六は眼等の識より意等に至るまで所応の如く相応する。およそアーラヤ識に於いて、瞋 (dveṣa) は識の七分を有する布列が見られるから、ものを把握するに至るといふ。それについては正理一滴 (nyāyabindu) の中で見られるべきである」

と釈論しているが、玄奘訳無性釈はチベット訳とは違った形で九心輪説によつて若干具体的に解釈を与えている。チベット訳の分別説部以下の言葉は理解に苦しむが、潜在意識なる有分に対する、意識態を語るものでないかと思われる。識の七分とは九心輪の有分を除く七心を示すものかとも思われるが、これらの言葉は検討を用する。

③⑬ 赤沼智善「分別論者に就いて」(宗教研究新第二巻、第五号参照)。

③⑭ 山口益「世親の成業論」二〇九頁以下参照。

③⑮ 大正三一、八八一 a、字井伯寿「印度哲学研究」第六、

三七一頁参照。

③⑯ 大正三一、八八一 b、字井伯寿「印度哲学研究」第六、

三七二頁参照。