

アーラヤ識成立の一要因

佐々木 容道

アーラヤ識(阿頼耶識 *ālayavijñāna*)は、インド仏教に於ける瑜伽行唯識派の識論の中核をなす重要な概念であり、一切現象の直接原因である種子(*bīja* 可能力)を保有し、諸識の活動を根底から基礎づけ、不可知な統合作用と地平として現象する潜在的で本源的な識を意味する。⁽¹⁾

この識は又、アーダーナ識(阿陀那識 *ādānavijñāna*)とも呼ばれ、諸論書に於いて様々に説明されているが、未だその成立過程は充分明らかにし尽されていない。従来それは、原始仏教やアビダルマサムツチャヤに於ける識論が発達して形成されたと考えられてきた。⁽²⁾ 唯識思想が原始仏

教やアビダルマの教理を踏まえている以上、それはごく当然の事であり、概略間違いはない。しかし、阿頼耶識が瑜伽行唯識派の思想を特色づける概念である限り、その成立過程を考えるためには、唯識派の論書、特に古層を含む唯識論書の考察が必要となってくる。

その様な、唯識論書の古い要素の分析を通して唯識思想の新しい要素を説明するという研究方法は、シュミットハウゼンの最近の論文に顕著であり、彼は、これまでないがしろにされてきた「瑜伽師地論」(*Yogācārabhūmi*)の資料的価値を重んじ、又、「アビダルマサムツチャヤ」(*Abhidharmaśāstram*)に説示される(*śāstra*)という古

い重要な用語などを手掛りにして、染汚意(*kleśtanāsa*)の成立過程を考察している。⁽³⁾

であるから同様に、阿頼耶識の成立過程を探るためにも、唯識思想の古い要素の考察が必要になる。そこで当論文では、識の考察を含めた相当量の論述にも関わらず阿頼耶識など唯識特有の識名が見当たらず、原始仏教以来の教理が説示される、「瑜伽師地論」中の摂事分(*Vastusāṅgrahani*)⁽⁴⁾や、部分的に摂事分中の教理を継承したと思われる「アビダルマサムツチャヤ」の古い要素などを手掛りにして、阿頼耶識や阿陀那識の成立過程を探ってみたいと思うが、とりわけここでは、(*upādāna*)と識との関係及び有取識(*sopādānavijñāna*)に焦点を当てて考察を進めてゆきたい、というのが、*upādāna*は、唯識派の経論の中で阿頼耶識や阿陀那識を説明する重要な概念であり、*upādāna*に関する識論は、何らかの形で阿頼耶識の形成に関与したと思われるからである。

そこで以下、「撰大乘論」に於ける阿陀那識に関する説明を考察する事を始めに、「アビダルマサムツチャヤ」(以下ASと略記)に於ける *upādāna* を探り、更に有取識について考察し、最後に、阿頼耶識の成立する背

景にあった有取識の重要性⁽⁶⁾を指摘して、小論を終えることにしたい。

一

無着造「撰大乘論」の所知依分は、阿頼耶識を論じた章であるが、その冒頭には、阿頼耶識の異名が、その異名の与えられる理由と共に記されている。その異名の一つは阿陀那識であって、そこに、阿頼耶識が阿陀那識と呼ばれる理由が *upādāna* という語で説明されている。当論文のこの章では、その説明に用いられる二つの *upādāna* について考察し、その意味の解明に努め、その中で問題点となるべき所を指摘して、後の考察に繋げたいと思う。そこでまず、阿陀那識に関する叙述を引用する。

なぜ阿陀那識と言われるのか。全ての有色根を執受するからであり、全ての身体を取る依り所だからである。なぜなら、寿命の続く限り壊れないように、それによって五有色根は執受されるからであり、結生相続の時にも、それ(全ての身体)の生起を取るの、身体が取られるからである。それ故にそれは阿陀那識と言われる。

ci'i phyir len pa'i nram par ses pa z'es bya ze
na / dban po gzugs can thams cad kyi rgyu yin
pa dan / lus thams cad ne bar len pa'i gnas su
gyur pa'i phyir te / 'di ltar tshe ji srid par rjes
su 'jug gi bar du des dban po gzugs can lha po
dag ma zig par ne bar gzun ba dan / hin mshams
sbyor ba sbrel ba na yan de mñon par 'grub pa
ne bar 'dzin pa'i phyir lus gzun ba yin te / de lta
bas na de len pa'i nram par ses pa z'es bya'o /

この中で rgyu を強めて「執受」と訳したのは、「瑜
伽師地論」の撰決擇分で、阿頼耶識の upādāna に関し
て「執受」と漢訳される箇所が rgyu とチベット語訳さ
れている事を参照し、又、右の引用文に相当する箇所の
玄奘訳と、荒牧典俊氏によるサンスクリットへの還元⁽⁹⁾に
従ったからであるが、(di ltar)以下の文章が示す通り、
内容上ここでは、有色根の執受と身体を取る依り所であ
る事との二機能の故に、阿頼耶識が阿陀那識と呼ばれる
という事が述べられている。その内前者については、寿
命の続く限り有色根を壊れない様に保持する作用として
説明されるが、この様な upādāna については、「解深

密経」の中でも、識が身体や有色根や習氣を把持し統合
する様態として記されている⁽¹¹⁾、その点に関しては、結城
令聞氏や宇井伯寿氏などの論文を参照する事ができる。

それでは、後者の upādāna は何を意味するか。前者
と異なる点は、前者の upādāna が「執受・執持・撰受」
などと漢訳されるのに対して、後者の upādāna は「撰
大乗論」の四訳全くに「取」と漢訳されている事であ
り、(hin mshams) 以下の文章が示す通り、そこでは
結生相続に於ける身体の在り方が問題とされており、後
に参照する世親釈や無性釈からも確認できる様に、識の
結生が身体にどの様に関わるかという事が問題にされて
いる点である。ところで右の引用文中、指示代名詞 (de)
を「全ての身体」を指すと見做したのは、「彼體起故。
説明彼生。」(de dag mñon par 'grub pa ste / de'i
mñon par 'grub pa ni de mñon par 'grub pa'o) と
いう、世親釈に対する玄奘訳とチベット訳とに従い、文
脈的にもそれが適当だと考えたからであるが、もしそう
であるなら、全ての身体の生起を取り、全ての身体を取
るとは一体いかなる事なのだろう。この点を明らかにす
るために、宇井伯寿氏など諸学者の訳文と見解を参照し

たが、いずれも、結生相続という限定された状況で身体
の生起が upādāna といかなる関係にあるかという事が
明確にされず、それ故に、有色根の upādāna と一切自
体の upādāna とが同一視されている様に思われる。そ
こで次に、後者の upādāna の意味を理解すべく、「撰
大乗論」と同じく無着の手になる AS 即ち「大乘阿毘達
磨集論」の内に論述されている upādāna に関する幾つ
かの教義を考察してみたいと思う。

二

「アビダルマサムツチャヤ」には、upādāna に関する
重要な四教義が述べられている。そして、それら四教義
中の upādāna 即ち (a) 五取蘊の upādāna (a) 識
食による upādāna (u) 四取に関する upādāna (v)
十二支縁起に於ける upādāna について以下考察し、
「撰大乗論」の記述との関係を調べる。

(a) 五取蘊の upādāna

五取蘊とは、我々人間存在を構成する五要素である五
蘊を、執着という観点から名付けたもので、簡単に言え
ば、執着されるし執着の要因でもある、人間存在を構成

する五要素を意味するが、その取蘊は AS に於いて次の
様に記されている。

なぜ取蘊と言われるのか。取を具有しているのが取蘊
と言われる。取とは何か。これ(蘊)に対する欲と貪
である。なぜ欲と貪のみが取と言われるのか。未来の
蘊を生ぜしめる事であり、現在の蘊を捨てない事だか
らであり、未来のものへの愛着であり、現在のものへ
の執着だからである。

ci'i phyir ne bar len pa'i phun po rnam ses bya
ze na / ne bar len pa dan ldan pas de'i phyir ne
bar len pa'i phun po rnam ses bya'o // ne bar
len pa gan ze na / 'dir 'dun pa dan / 'dod chags
gan yin pa'o // ci'i phyir 'dun pa dan 'dod chags
ñid ne bar len pa z'es bya ze na / ma oñs pa dan
da ltar gi phun po mñon par 'grub pa dan / yoiñs
su mi gñon ba'i phyir te / ma 'oñs pa la 'dod pa
dan / da ltar la lhag par chags pa'i phyir ro //
この記述に対する註釈(以下略号 ASBh)は次の通りで
ある。

取とは欲と貪である。その内、欲とは欲求である。貪

とは執着である。欲によって、未来の身体を、欲求するという仕方を取る。その事によって、未来の諸蘊を生ぜしめる。食によって、現在の身体を、執着するという仕方執受する。その事によって、現在の蘊を捨てない。それ故に、この二つだけが取であると言われる。

upādānaṃ chando rāgaś ca / tatra chando 'bhilāṣaḥ, rāgo 'dhyavasānaṃ / chandenānāgataṃ ātmabhāvaṃ abhilāṣanukhena upādāte, yenānāgatān skandhān abhinivartayati / rāgena vartamānam ātmabhāvaṃ adhyavasānamukhena upādāte, yena vartamānān skandhān na paritrayati / tasmād etiā eva dṛyaṃ upādānaṃ ity ucyate / AS 本文の叙述から判る様に、取蘊の取は欲と食を内容とするものであり、欲は未来のものへの愛着であって、未来の蘊を生ぜしめる事、食は現在のものへの執着であって、現在の蘊を捨てない事である。なぜその様になるかを註記では、欲と食によってそれぞれ、身体を取り、執受するからだとして説明してある。即ち単なる執着ではなく、「取り込む」という積極的な upādāna の働きに

よって、未来の蘊の生起や現在の蘊を捨てずに保持統合する事が可能になるという主張が、ここでは為されているのである。

取蘊の説明は、原始仏教経典やアビダルマ論書などに見受けられ、時おり取は欲貪 (chandarāga) という語で表現される。⁽²⁶⁾ 欲貪は、「Cūlavaggaṇiddeśa」に (kāma-accanda, kāmatanḥā) と同一視される事からも判る通り、⁽²⁷⁾ 強烈な欲望や執着を意味するが、これが未来の蘊と現在の蘊との upādāna に区分して解釈される例を、AS 以前の資料に見い出すことはできない。

(9) 識食による upādāna

識食は、四食 (人間の身体や生命を維持発達させる四種類の食物、即ち段食・触食・思食・識食) の一構成要素で、衆生を存立せしめる認識作用とも解される。これが upādāna という言葉で説明された AS の一文を次に引用して、その説明を可能にした思想的背景を探ってみたい。食を説明して無着は次の様に言う。

どの様に食「を知るべきか」…… 消化という意味で、消化されるものが、…… 執受という意味で、執受するものが、食であると知るべきである。

katham āhāra, ... / pariṇatto 'pi pariṇānikah, ... upādānato py upādānika āhāro dṛṣṭavyah / ⁽²⁸⁾
この内「消化されるもの」とは段食であって、以下、触食と思食に関する記述がなされ、第四番目の食は「執受するもの」と説明される。ASb では、それが次の様に註釈されている。

執受という意味で、執受するもの、即ち識が食である。阿頼耶識の執受によって身体は存続するからである。なぜなら、それ (阿頼耶識) と離れた身体は腐敗するからである。

upādānata aupādānikah vijñānaṃ āhārah, ālayavijñānopādānavasēnātmabhāvopasthānāt / tathāhi tadviyukta āśrayaḥ pūtibhavatī // ⁽²⁹⁾

AS 本文の「執受するもの」とは、ASb に従えば阿頼耶識であって、阿頼耶識の執受によって、身体は腐敗しない様に保持されて存続するというのがのである。その意味で、ここに述べられる識食に於ける識の執受の働きは、(a) で見た取蘊の取における、現在の蘊を捨てない様にする働きに等しい。

ところで、その様な執受の内容は、「瑜伽師地論」の

摂事分にも同じく四食に関連して記されているので、それを次に引用する。そこでは、感覚器官の大種 (物質的要素) を成長させる四法が説示され、四食が次の様に説明される。

「四とは」即ち、段食と、樂を感受する有漏の触 [食] と、意思 [食] と、感覚器官の大種を執受する識 [食] である。…… 感覚器官の大種を執受する識は、寿命を伴い体温を伴ったこれら感覚器官の大種の住因であり、……

'di lta ste kham gyis za ba dan bde ba myod bar 'gyur ba'i reg pa zag pa dan bcas ba dan yid la sems pa dan dban po'i 'byun ba chen po len par byed pa'i rnam par 'śes 'byun ba chen po len par byed pa'i rnam par 'śes pa ni dban po'i 'byun ba chen po tshe dan bcas pa dan dṛod dan bcas pa de rnam kyī gñas pa'i rgyu ste / ⁽³⁰⁾

つまりは、識食の識が感覚器官の大種即ち有色根を執受して存続せしめると考えられており、その内容は、ASb の記述にはほぼ一致するので、摂事分に於けるこの

様な識食の考え方が、AS に於ける上述の表現を可能にしたと推測される。

ところが、この様な識食と upādāna とが関係づけられた教理は、「瑜伽師地論」の他の箇所にもアビダルマ論書の内にも見当たらない。例えば「俱舍論」では四食に関して、「意思[食]によって後有をひく、又ひかれたいものは、業によって熏習された識の種子によって生ずるので、これら二つ(意思食と識食)は、生じていないものを生ずる事に勝れている。」と説示され、識食の識は、衆生を存続せしめると共に後有に関わるものと考えられているが、upādāna については触れられていない。識食が後有と関わる事は、原始仏教の相應部經典に於ける「識食は未来に後有が生ずる事の縁である。」という叙述や、(d)に引用する撰事分の叙述からも窺い知れるが、右に示した様に、撰事分ではこの識食の識が、有色根を執受するものだともされる。⁽²⁶⁾ AS で識食の識が upādāna という語によって表現される背景に、この様な撰事分の教説が存在した事は看過できない。

(c) 四取に関する upādāna

四取とは四種類の執着を意味し、時おり、十二支縁起

の取を説明するために用いられるが、AS には次の様に四取が説示される。

取は四つで、欲取と見取と戒禁取と我語取である。論争の根本は取であるから、それによって後有を取るの取なのである。……この様に彼等は、論争の根本である「諸」取に愛着する事によって、未来に後有を取る。従って取と言われる。

ñe bar len pa ni bzi ste / 'dod pa ñe bar len pa dan / lta ba ñe bar len pa dan / tshul khriims dan brtul zugs ñe bar len pa dan / bdag tu smra bai ñe bar len pa'o // rtsod pai rtsa ba ñe bar len pai phyir te / dei phyir yai srid pa ñe bar len pai phyir ñe bar len pa rnam so // de lhar de dag rtsod pai rtsa ba ñe bar len pa la mñon par zen pas phyi ma la yai srid pa ñe bar len te / des na ñe bar len pa rnam zes bya'o // ⁽²⁷⁾

こゝでは、論争が輪廻の原因であるという趣旨で、四取のそれぞれが論じられており、この四取によって執着して未来に後有を取ると述べられる。この内「後有を取る」という事は、(a)に於いて取の意味として述べら

れた「未来の蘊を生ぜしめる事」と関係し、後有を生ぜしめるという意味内容を示すと思われるが、その様な「取る」という意味の upādāna が、執着という意味の四取の upādāna と共に連関的に説示されている事は、他に同様の例文が見当たらないだけに注目すべき事である。⁽²⁸⁾

(a) 十二支縁起に於ける upādāna

こゝでは、衆生の存在様式を示す十二支縁起の中の取支について調べてみたい。まず AS を見ると、渴愛に就いて、upādāna の働きが次の様に記されている。

取はどんな働きをするか。後有を取るために、衆生の識を有取にする。有の縁である。

upādānam kimpakarmakam / punarbhavādānāya so-
pādānam ca sattvānān vijñānam karoti, pratyayaś
ca bhavati bhavasya / ⁽²⁹⁾

ASBh には、取の働きが右の様に記される理由が、「地獄などの趣によって区別された後有に結生するようにな、業の習氣を決定するからである。」(narakādigativ-
iṣṭipunarbhavapratīṣaṇḍhaye karmavāsānānyam-
at) ⁽³⁰⁾ と説明されており、この説明から、取が業の習氣

を決定するという形で、「衆生を後有にさし向ける」⁽³¹⁾直接的働きをする有(Chaya)に影響を及ぼし、その事によ

って後有を取る事が可能になるという事が理解できる。ではこの場合、後有を取るものは何か。後述する様に、唯識思想に於いては、識が輪廻の中心的働きをし、後有に関わる有取識が認められ、取が識の内容に他ならないという事から判断すれば、ここで後有を取るの是有取にされた識、換言すれば有取なる識だと考えられる。上述の AS の表現は、有取識に関する教理を前提にしている様に思われる。

ところで、この AS の教理に関連する記述が「瑜伽師地論」の撰事分になされているので、次にそれを引用する。

渴愛を具有するので、この世で身体と諸食中の三種(段食・触食・意思食)を手段として、業と煩惱は増大し、後有に資益するように、「衆生は」この世で識を、業と煩惱とが付随し取を伴った様にする。それ故に、生存する事を求める衆生に資益する四食も、愛を因として生ずる。

sred pa dan bcas pas tshe 'di la lus dan zas rn-

ams la nram pa gsum gi sgo nas las dan ñon
mois pa rgyas par byas nas tshé 'di la yan srid
par skye ba la phan 'dogs pa'i phyir nram par
śes pa las dan ñon mois par ñe bar 'gro ba dan
/ len pa dan bcas par byed de / de bas na 'byun
ba tshol ba'i sens can nrams la phan 'dogs pa'i
zas bzi po gañ yin pa de dag kyan sred pa'i rgyu
las byun no //

[⑩ D. (Pek. gis) ⑪ D. (Pek. tshor)]

こころは、四食の内の識食に相当する識が、業と煩惱を伴い有取になって後有に関わるという事、更に四食が渴愛を因とするという事が述べられている。この内、識が取を伴って後有に資益するという内容は、表現の違いこそあれ、前述のASの説明と趣旨を同じくするもので、ASの表現を可能にしたものと考えられる。又四食が取支に位置づけられる様な記述は原始仏教経典中にもあるから、その様な十二支縁起や四食の教理に有取識の教理が結びついて、摂事分やASの論述が為されたと思う。

以上ASに於ける upādāna に関する四教理を考察し、そこに記される upādāna が、唯識思想を特色づける独自の意味内容を持つ事を確かめた。特に(a)では取蘊の取が二内容、即ち現在の蘊を捨てない事と未来の蘊を生ぜしめる事とに区分されていたが、概ね、(b)の識食に関する upādāna は前者に属し、(c) (d)に於ける「後有を取る」という場合の upādāna は後者に属すと思われる。この内後者の意味内容は、一で問題にした「摂大乘論」の upādāna の意味としてもふさわしい。この点については四で再度検討するとして、続いて、(d)の教理の背後にあると考えた「有取識」について考察してみたい。それは、upādāna という語で説明される阿陀那識に関係すると思うからである。

三

「有取識」〈sopādānavijñāna〉は、説一切有部の論書や「瑜伽師地論」の摂事分などに記されている。例えば摂事分では、資料地から漏尽までの修習の仕方を述べた所の、「四識住が有取識を放棄するように、止観に含まれている循身観を修習して……」〈nam par śes pa'i

gnas bzi po nrams kyī ñe bar len pa dan bcas pa'i nram par śes pa spat ba'i phyir lus su gtogs pa'i dran pa zi gnas dan lhag mthoñ gis yois su zin pa sgom par byed de……〉という表現の内に用いら

れ、「発智論」では、「根者喩有取識。地界者喩四識住。如世尊説。五種子者。頭有取識。地界者。頭四識住。…諸阿羅漢。於四識住中。無牽後有有取之識。」という文章の内に有取識が記されており、これらの記述から、有取識は四識住と共に在って後有を牽く否定的な働き存在だという事が判る。

さて右に引用した「発智論」には、「如世尊説」以下に阿含の教理が示されているが、それは「俱舍論」にも説示され、賢聖品の集諦を論じた所では、「五種子」という、これは有取識の比喩的表現である。地界という、これは四識住の比喩的表現である。〈pañca bijajātāni sopādānasya vijñānasyaitad adhvacanam / pṛthivīdhātutiti catasṛṇāṁ vijñānastititnam etad adhvacan-⁽³⁸⁾am〉という文章が引かれ、世間品の四識住を論じた所で、同様の説明が為されている。そこで、これらの文章の基になる経典を調べると、相应部の「種子」という題

名の経典には、種子が諸条件の充たされた時に成長する事を譬えにして、次の様に述べられている。

比丘達よ、地界の様に四識住を知るべきである。水界の様に喜食を知るべきである。比丘達よ、五種子の様に有食識を知るべきである。

seyathāpi bhikkhave pathaviḍhātu evaṁ catasso viññāṇatīṇiyo dāṭṭhabbā / seyyathāpi bhikkhave āpodhātu evaṁ nandirāgo dāṭṭhabbo / seyyathāpi bhikkhave pañcabijajātāni evaṁ viññānaṁ sāhāraṁ dāṭṭhabbā⁽³⁹⁾ /

この説明に従えば、大地の如き四識住と水の如き喜食が備わる時、有食識は活動するのだが、一体有食識とは何か、もしこれが食という働きを有する識ならば、それは二(d)で取り挙げた後有に関わる識食の識の様なのである。しかし、「有食識」に相当する箇所漢訳は「取陰俱識」となっており、「有取識」が原文に在った事を推測させる。従って何れかが変更されたものなのであるが、変更の理由としては、二(d)で示した様に、四食が取的要素を持つ事が考えられる。ともあれ少くとも説一切有部の阿含には、四識住に対応して有取識

が説かれており、それは「発智論」「俱舍論」「瑜伽師地論」の撰事分などに受け継がれて右の様に表現されたと思われる。

ところで撰事分には、有取識に相当する識が四識住と共に論述される箇所があるの⁽³⁷⁾、それを次に引用する。そこでは、「後有の芽を生ずる」一因二縁が次の様に説明される。

(37) 五種類の行(識と四識住)の内、煩惱の種子を具有する識が因である。烟の如き四識住と、この喜貪とよつて、識があれこれの生[所]に結生するやうに愛着するところが縁である。

'du byed rnam pa lha po dag la ñon mois pa⁽³⁸⁾
sa bon dan ldan pa'i rnam par śes pa ni rgyu'o
// rnam par śes pa'i gnas bz'i zin dan 'dra ba dan /
dga' ba dan 'dod chags des rnam par śes pa skye
ba de dan der ñin mtshams sbyor ba'i phyir rlan
par 'byed pa ni rkyen yin no // [⑩ D. (Pek. pa)
③ D. (Pek. sbyar)]

又撰事分の別の箇所では、業愛雜染と見雜染とを在家と出家に対応させて、次の様に述べられる。

(38) その場合、凡夫なる在家或は出家は、この二つの雜染による纏縛と睡眠によつて、四識住に於いて心の雜染を生じて、それを所縁として後有を生起して、輪廻から解脱しないだらう。

de la so so'i skye po khim pa 'am rab tu byun
ba ni kun nas ñon mois pa 'di gñis kyis kun
nas dkris pa dan / bag la ñal gyi sgo nas rnam
par śes pa'i gnas bz'i la sems ky'i kun nas ñon
mois pa skyed nas de la dmigs te / yan srid par
skye ba mñon par 'grub par byed la 'on zin 'gro
ba las yoh su grol bar mi 'gyur ro //

[⑩ D. (Pek. kyis)]
又別の所では、四食を如実に見ならざる喜と貪とよつて汚染されるといつ、次の様に述べられる。

(39) この二つの雜染が現存する時、識は汚染され、
[四]識住に住つて、未来の後有の種子の方法で生ず。生つてから、後有の生なるの苦が生じる事になる。
kun nas ñon mois pa 'di gñis ky'i tshe 'di la
rnam par śes pa kun nas ñon mois pa can du
'gyur te / rnam par śes pa'i gnas rnam la gnas

以上三資料は共に前述の阿含を踏まえているが、これらの資料から判る事は、四識住に対応する識が、汚染されて後有に関わるという事であり、(α)(γ)に示される様に、種子を具有するものであり、(α)の内容が示す様に、有取識とも呼ぶものだという事である。又(α)で、阿含に於ける「種子の如き識」が「種子を具有する識」と言い替えられている事は、そこに教理上の発展が有った事を示す。

さて、有取識が以上の様なものであるとすれば、それは「業と煩惱とに撰せられた結生識」⁽⁴⁵⁾とか「又この識は、未来の後有の名色の種子を伴うものである。」⁽⁴⁶⁾とか表現される十二支縁起の識に等しく、後有に関わるという意味で識食の識に等しい、それ故に、二(d)で見た様に、識食の教理と有取識の教理とが融合して、「後有に資益するように……識を……有取にする。」という撰

事分の表現が可能になった⁽⁴⁷⁾。ASでは十二支縁起に関連して、「後有を取る為に識を有取にする。」という表現が用いられたと思う。

そうだとすれば、種子を具有し後有に関わる汚れた有取識は、後有を取ると考えられていた事になり、教理上、後有を取る有取識の存在した事が推測される。その事は、阿頼耶識や阿陀那識の成立を考える上で甚だ重要な事である。というのは、「顕揚聖教論」に、有取識と阿頼耶識とが次の様に記されているからである。

云何知有此識。如薄伽梵説。……又説如五種子、此則名為有取之識。此言顯有一切種子阿頼耶識⁽⁴⁸⁾。

文中「此識」とは阿頼耶識のことで、ここでは、阿頼耶識の存在が世尊の教説で以て確認されており、中でも五種子の如き有取識は、一切種子阿頼耶識の存在をあらわすと述べられているが、この叙述は(α)の資料で、従来の「種子の如き識」が「種子を具有する識」と言い替えられていた事に対応するもので、有取識の存在が阿頼耶識の形成に無関係ではなかった事を示すものである。

ところで、二(d)に引用した撰事分の一文で有取になるとされた識食の識は、二(b)に引用した撰事分の

一文に示される様に、有色根を執受するものであった。従って総合的に捉えれば、「瑜伽師地論」の撰事分の段階で有取識は、種子を具有し、後有を牽き、有色根を執受する汚れた識だったのであり、その後、「後有を取る」という表現が用いられて、後有を *ādāna* し、有色根を *upādāna* し、種子を具有する汚れた有取識 (*sopādānavijñāna*) の存在が承認されたと思われる。とすれば、名称的に、阿頼耶識以前に阿陀那識 (*adānavijñāna*) の成立に有取識が関わった事が推測される。

そこで「解深密經」の内に記される阿陀那識について調べると、心意識相品には、一切種子心識が阿陀那識と呼ばれる理由が、「これによって、この身体は執受されるからである。」と述べられる他に、「甚深で微細で全ての種子を持つ阿陀那識は瀑流の様に行く。アトマンと構想するといけないので、凡夫に私はこれを説かない。」という偈頌が引用され、又「この阿陀那識によって、六識が……生ず。」と記されており、分別瑜伽品では、十六心生起に関連して、阿陀那識が不可知で堅固な器 (*bhājana* 地平) として顕現するという事が述べてある。⁽⁵¹⁾ それ故に「解深密經」の段階で、阿陀那識は○種子を

具有し、○身体を執受し、○六識とは別に存在する、○不可知で微細な識と考えられており、その内前二者の要素は、有取識についても妥当するのだから、まず有取識の教理に滅尽定など無意識の体験に基く教理⁽⁵²⁾が混入して、六識を基礎づける阿陀那識が形成され、更にそれは阿頼耶識と呼ばれる様になったと思う。というのは、「瑜伽師地論」の古層と目される部分の識論に、阿頼耶識に直接繋る要素が見当たらないからである。その場合、阿頼耶 (*ālaya*) という語が何に由来するかという事が問題になるのだが、*ālaya* は、愛着を意味する語であるから、勝呂信静氏が、指摘する様に、阿頼耶識、阿陀那識共に、最初の段階では「マナ識が有すべき我執の機能を合わせもち、……第八識の機能・性質が精密化されるにつれて、我執の機能はこれから分離し、マナ識として独立するに至った。」⁽⁵³⁾と思う。つまり、執着の働き及び *ādāna*, *upādāna* の働きを有する汚れた有取識 (*sopādānavijñāna*) が阿陀那識 (*adānavijñāna*) へと発展し、更に「執着」という意味で、阿頼耶識 (*ālayavijñāna*) という識名が用いられるようになり、その後、無意識への考察が深まって、阿頼耶識・阿陀那識が無覆無記 (汚れ

なく倫理的に中性) となったので、有覆なマナ識が要求されたのではなからうかと思う。ともあれ、阿頼耶識の成立する背景に有取識の存在した事は、看過できない重要な事である。

四

以上有取識について考察し、それが阿陀那識や阿頼耶識に繋る要素を含む事を確かめた。そこで、その事を念頭に置いて、「一で問題にした結生相続に於ける *upādāna* の意味を、「摂大乘論釈」を参照して明らかにしたい。まず世親釈では、「摂大乘論」本文で、「全ての身体を取る依り所」である事が「結生相続の時にその生を取るの、身体は取られる。」と説明される理由が、次の様に述べられる。

「この識は」結生するものなので、それ故に、結生相続「の時」生を取るの、全ての身体が取られる。阿頼耶識中に、全ての身体の習気が存在するからである。

gañ gi phyir rin mshams abyor bar byed pa des na yan rin mshams sbyor zin sbrel ba mñon par

'grub pa 'dzin par byed pas lus thams cad yois su bzun ba byas par 'gyur te / kun gzi rnam par śes pa la lus thams cad kyi bag chags kun tu gnas 'pai phyir ro //⁽⁵⁴⁾

《玄奘訳》 謂由此識是相続識故。於相続正結生時能授受生一期自體、亦為此識之所授受。由阿頼耶識中一期自體重習住故。⁽⁵⁵⁾

《真諦訳》 由此識是正受生識。是故正受生時一切生類皆為此識所授。一期受身亦為此識所授。於阿梨耶識中身種子具足故。⁽⁵⁶⁾

《爰多共行矩訳》 以相続受生識。於彼相続生處攝取故。何以故。能攝持自身具足故。由阿梨耶識中具足自身重習住故。⁽⁵⁷⁾

この内玄奘訳では、チベット語訳の〈*lus thams cad*〉の部分で「生一期自體」と訳され、真諦訳では「一期受身」と訳されているが、習気ならともかく、なぜ結生相続の時に一生の身体が授受されるのか理解できない。その代わり真諦の「一切生類皆」という訳は、「摂大乘論」本文に対する彼の「六道身皆」という訳と共に理解し易い。六道中の如何なる身体であれ、全てを結生相続の時

に取るという事だからである。そこで、無性釈を参照すると、そこには結生に関して、「有色根の生じない無色〔界〕でも身体が生じて」(dhan po gzugs can rnam ma byuñ ba dan / gzugs med par yul lus mñon par 'grub pa ste⁽²⁸⁾)と記してあり、この説明と真諦訳に従えば、全ての身体とは、無色界の身体にせよ色界欲界の身体にせよ、六道全ての身体を意味する様に思われる。

さて、この世親釈から判る様に、結生するのは識であり、結生相続の時点に在るのは、全ての身体の習気を保有する識である。無性はこれを、全ての身体の習気が熏習された「精血と血との中に凝結した阿頼耶識」(khu chu dan khrag gi nan du bryal ba'i kun gzi rnam par 'ses pa⁽²⁹⁾)と表現しているが、表現の差異はともかくとして、身体の未生起な状態で識は身体を獲得するのだから、この upādāna は、AS の表現を用いれば「未来の蘊を生ぜしめる」事であり、「取り込む」という意味でなくてはならぬ。⁽²⁹⁾

三に記した通り、後有を ādāna する有取識は、阿陀那識に発展した様だから、「撰大乘論」では、後有を取

る事と同じ意味で「全ての身体を取る。」と表現されたのであろう。換言すれば、新たな生存の瞬間に阿陀那識が全ての身体を獲得し、身体の生起という新たな状況を獲得するという「撰大乘論」の教理は、後有を取る有取識に関する教理の発展形態だと私は思う。

そこで最後に、有取識について総括すれば、説一切有部のアビダルマ以来、四識住に関わって後有を可能にすると考えられてきた汚れた有取識は、「瑜伽師地論」の撰事分に於いて、十二支縁起や四食や種子の思想と関係して、有色根を執受し (upādāna し)、後有を可能にする、種子を持つ識となり、AS の表現から判る様に、後有を取る (ādāna する) ものへと発展し、阿頼耶識に近づいてゆくと思われる。ただ機能的名称的に、有取識はまず阿陀那識 (ādānavijñāna) に発展し、次に (upādāna, ādāna) に即応して、「愛着」という意味の (ālaya) が識名に用いられたのではないか。更に滅尽定など無意識状態に関する考察が深まる中で、阿陀那識・阿頼耶識は六識とは別に存在すると考えられる様になり、染汚意 (kliṣṭa-manas) の成立と共に、「愛着・執着」という意味が阿識から消えてしまったのではないかと思う。その様な意味で

「有取識」(sopādānavijñāna) は、阿陀那識・阿頼耶識の成立に大きな影響を及ぼしたと私は考える。

〈参考文献〉

- ASG Fragments from the Abhidharmasamuccaya, V. V. Gokhale, Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society, N. S. vol. 23, 1947
- ASt Abhidharmasamuccaya (tibet.)
- ASch Abhidharmasamuccaya (chinese)
- ASBh Abhidharmasamuccayabhāṣya, ed. N. Tatia, Patna 1976
- AKBh Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu, ed. P. Pradhan, Patna 1967
- D. Derge edition
- MSg Mahāvāsanāgraha, ed. F. Lamotte, Louvain 1938
- MSgBht Mahāvāsanāgrahabhāṣya (tibet.)
- MSgUt Mahāvāsanāgraha-upanibandhana (tibet.)
- MN Majjhima-Nikāya P. T. S.
- Pek. Peking edition
- P. T. S. Pali Text Society
- SNS Saṃdhirimocana-sūtra, ed. F. Lamotte, Louvain 1935

- SN Samyuttanikāya P. T. S.
- Yt Yogācārabhūmi (tibet.)
- Y Yogācārabhūmi, ed. V. Bhattacharya, Calcutta 1967

大正 大正大藏經

註

- (1) Cf. Sylvain Lévi, Vijñaptimātratāsiddhi. Deux traités de Vasubandhu: Vinśatikā (la Vingtaine) accompagnée d'une explication en prose, et Triṃśikā (la Trentaine) avec le commentaire de Śhīrāmati, Paris 1925 pp. 13-45
- (2) 水野弘元「心識論と唯識説の発達」(『仏教の根本真理』昭和三十一年)所収 pp. 415-454 勝又俊教「仏教における心識説の研究」昭和三十六年、舟橋尚哉「初期唯識思想の研究」昭和五十一年 etc. 参照。
- (3) Cf. L. Schmithausen, "Sakāyadṛṣṭi, asminmāna und kliṣṭa-manas" 《靈友会圖書室主催講演会(一九七九年一月二十七日)資料》
- (4) 撰事分の叙述が元の維阿含の構成に従っているという事を、最近向井亮氏が明らかにしている(昭和五十六年日本印度学仏教学会「口頭発表資料参照」)。又シニミット・ハウゼンは「撰事分中の「聖人(ārya)にも有身見の習気がある」という教理を、AS の俱生有身見 (sahaja-

sakkāyadīṣṭi) の教理と共に、染汚意形成の一要因と考
えつつある(前掲論文 pp. 28-39 参照)。

- (5) 後述する AS の四食及び十二支縁起の upādāna に
関する教理は、撰事分の思想の影響を受けていると思わ
れる。

- (6) 舟橋一哉氏は「俱舍論」の破我品を解説し、有取識
(原文は *sopādānaṃ maraṇactaṃ*, AKBh p. 477) 注
釈では有取識〈大正三三 p. 159 a〉を「後阿頼耶
識と言われざるものなることを示す」と推測
しつつある(『業の研究』昭和二十九年 p. 111)。

- (7) MSG Tome I p. 4

- (8) Pek. vol. 110, p. 236-1-8, 大正三〇 p. 580 a, 7.19

- (9) 「執受一切有色根故」大正三三 p. 325 a

- (10) *kin kārāṇam ādānavijñānam ity ucyate/sarvart-
pindriyopādānatvena sarvātmanabhāvopādānāśrayatve-
na ca/tathāhi tena pañcarūpindriyāny upādīyante
'vināśāya yāvad āyur anuvartate pratisamdhibandhe
ca tadabhinivṛttyupādānatvenātmanabhāva upādīyate
'/ evaṃ tad upādānavijñānamity ucyate / (昭和五十
五年京都大学文学部講義資料)*

- (11) 「解深密經」心意識相品には「一切種子心識に關し、
依り所〔こころの身体〕を持つ有色根の執受を、相と名
と分別してその言語表現を仮設する戲論の隨從の執受を
が説かれ、阿陀那識に關し、身体の執受として述べ

られている。藏文訳は以上の如し。〈*ten dan bcas
pa'i dhan po gzugs can len pa dan/mtshan ma dan
min dan nam par rlog pa la tha sñad 'dogs pa'i
spros pa'i bag chags len pa la rten nas / sa bon
thams cad pa'i sems nam par smin cin 'jug la
rgyas śin 'phel ba dan yans par 'gyur ro //blo
gros yans pa nam par śes pa de ni len pa'i nam
par śes pa źes kyañ bya ste / 'di ltar des lus 'di
bzun zin blans pa'i phyr ro //*〉SNS p. 55

- (12) 結城令聞「心意識論より見たる唯識思想史」昭和十年
pp. 158-184、宇井伯寿「撰大乘論研究」昭和十年 pp.
224-226 参照。

- (13) 〈仏陀扇多訳〉依一切色相故。及取一切依身事故。(大
正三三 p. 97 c)

〈真諦訳〉能執持一切有諸根。一切受生取依止故。(大正
三三 p. 114 a)

〈愛多共行矩諾〉撰持一切有諸諸根故。及一切自身取依
處故。(大正三三 p. 274 a)

〈玄奘訳〉執受一切有色根故。一切自體取所依故。(大正
三三 p. 138 b)

- (14) 大正三三 p. 325 b Pek. vol. 111 p. 276-2-7

- (15) 宇井伯寿「上掲書 p. 225」舟橋尚哉「上掲書 p. 86」

袴谷憲昭「Mahāyānasamgraha」となる心意識説」
(『東洋文化研究紀要』第七十六冊、昭和五十三年) pp. 216

-217 參照。 Cf. É. Lamotte, "L'Ālayavijñāna (Le

Réceptacle) dans le Mahāyānasamgraha (Chapitre
II); MCB, III (1934-35) p. 182

- (16) Ast Pek. vol. 112 p. 236-5-6

- (17) ASBh p. 2

- (18) 〈Rūpaṃ bhikkhave upādāniyo dhammo / yo tattha
chandarāgo taṃ tattha upādānaṃ // viññānaṃ
.....〉SN, P. T. S. vol. III, p. 167 etc.

- (19) 〈ye sāsiravā upādānaskandhāste / tatra upād-
ānāni kilesāṇ〉AKBh p. 5 etc.

- (20) 取識の取は四取の取である。「欲取とは何ぞ、諸々
の欲望の対象となる欲食である」(Kāmapādānaṃ
katamat / yaḥ kāmeṣu cchandarāgah / Y p. 208

- (21) chandarāgo ti / yo kāmesu kāmacchando kāmar-
āgo kāmanandī kāmataṇhā kāmāsineho kāmaparidā-
ho kāmamuccā kāmajhosānaṃ kāmogho kāmavo-
go kāmupādānaṃ kāmacchandanivaraṇaṃ / (Kha-
udaka-Nikāya, Parāyanavaggaṇidessa, Nālandā De-
vanāgarī Pāli Series, vol. IV part 2 p. 135)

- (22) ASG p. 28

- (23) ASBh p. 45

- (24) Yt Pek. vol. 111 p. 188-4-6

- (25) manahsancetanayā punarbhavasyāksepaḥ āksīp-
tasya punaḥ karmaparibhāvitād vijñānabjād abhin-

ivṛttir ity anayor anutpannasya bhavasyākaraṇe

prādhānyam / (AKBh p. 154)

- (26) viññānāhāro āyatīṇ punabbhavābhiniḥbattiya pac-
cayo / (SN vol. II p. 13)

- (27) 結城令聞氏が勝正信靜氏は「この執受のこころの意味の
upādāna は、こころを主として記述する upātta 「有執
受」のこころ概念に關係するの故に」とする(結城令聞「上
掲書 pp. 160-161」勝正信靜「ブートン意識説の形成」上
三藏三三六、昭和五十二年 p. 130 參照)。

- (28) Ast Pek. vol. 112 p. 254-5-8

- (29) 「後有を取る」という表現を「チーラガーターの内に
一箇所見えたこと」に次いで用いる。

ye 'mañ kāyaṃ mamāyaṇi andhabālā puthujānā,
vaḍḍhenti katasīṇ ghorāṇ, *adūyaṇi punabbhavaṇi*.

- (575) Thera-Theri-Gāthā P. T. S. p. 60

四取が後有と關係してゐたのは、「俱舍論」世間品に
四取の取に關し「又取を緣として、後有に關する業が
善體である」(upādānapratyayaṇaṃ punaḥ paunarha-
vikarṇaṃ karmopaciyate (AKBh p. 140)) の故である
のと同様、四取の取が十二支縁起の取と見做された
ものである。

- (30) ASG p. 26 ④また〈punarbhavādānāca〉である
は〈upādānaṃ punarbhavādānāya sopādānaṃ

- (ASBh p. 33, 4.8)「為取後有。今諸有情發有取識。」
(ASch 大正三 | p. 671 a) に從つて訂正。
- (16) ASBh p. 33, 4.9
- (23) bhavaḥ punarbhava sattvān abhimukhikaroti, (A SBh p. 33, 4. 10)
- (33) Yt Pek. vol. 111 p. 189-1-5, D. zi -272-a
- (34) ime ca bhikkhave cattāro āhārā kimindānā kims' amudayā kimjātikā kiṇṇabhavā; ime cattāro āhārā taṇhānidānā taṇhāsammudayā taṇhājātikā taṇhāpabhavā. (MN vol. I p. 261)
- (35) Yt Pek. vol. 111 p. 170-2-1
- (36) 「國風釋論經」大正三 | p. 1031 c
- (37) 因識住は、色等諸法の因識と爲すべし。識は各別と爲すべし。住は、事と縁とを結ぶべし。
- (38) AKBh p. 333 緣友結ぶべし。因風諸識は、次の義に用ゆるべし。
- anyatra sūtre-“yataśca bhikṣavaḥ pañca bijajātāny akhaṇḍāni accchidrāṇi apṭṭini avātātapahatāni navāni sātāṇi sukhaśāyitāni / pṛthivīdhātus ca bhavatya-bdhātus ca / evaṃ tāni bijāni viddhīm virūdhīm vipulāṃ āpadyaṃte / iti hi bhikṣava upameyaṃ kṛtā yāvad evāyārthaśya vijñaptayaḥ” itimaṃ dṛṣṭānāṃ upanyasyedaṃ uktam-“*pañca bijajātāni bhikṣavā sopādānasya vijñānasya itad adhivaccanam /*
- pṛthivīdhātur iṃ catasṛtāṇ vijñānasūtrinaṃ etad adhivaccanam*” iti / (Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra, ed. S. D. Shastri, Varanasi 1972 p. 887)
- (38) api ca kṣetrahāvena bhagavatā catasro vijñāna-shtitayo deśitāḥ / bijabhāvena ca sopādānaṃ vijñānaṃ kṛtsnameveti..... (AKBh p. 118)
- (39) SN vol. III p. 54, 尸羅ナニヤダ 禁種子、持種子、戒種子、離種子、禁種子 (mūlabijā, khandhabijā, agga-bijā, phalabijā, bijabijā) ナリ。十親ガ本ナリ。諸条件の縁と爲す。尸羅ナニヤダニ縁と爲す。
- (41) 「雜阿含」大正三 | p. 9 a
- (42) Yt Pek. vol. 111, p. 144-4-2, D. zi-176-a
- (43) Yt Pek. vol. 111, p. 187-5-4, D. zi-269-a
- (44) Yt Pek. vol. 111, p. 190-1-4, D. zi-274-a
- (45) nīṇ mūshams sbyor ba'i nām par śes pa las dan ḥon mois pas bsodus pa (Yt Pek. vol. 111, p. 156-1-2)
- (46) nām par śes pa de 'aṇ phyi ma la yaṇ srid par skye ba'i miṇ dan gzugs kyi sa bon dan ldan no // (Yt Pek. vol. 111, p. 178-4-7)
- (47) 「顯揚論經」大正三 | p. 480 c
- (48) des lus 'di bzun zhiḥ blans pa'i phyir ro (SNS p. 55)
- (49) len pa'i nām par śes pa zab cūṇ phra / sa bon thams cad chu bo'i klun ltar 'bab /

- bdag tu rtog par gyur na mi ruṇ śes /
byis pa nams la nas ni de ma bstan / (SNS p. 58)
原文 (カンクンニム) は次の通りである。
- ādānavijñāna gabhiraśūksmo / ogho yathā vartati sarvaḥ /
bālāna eṣo mayi na prakāśi / mā haiva ātmā pari-kalpaveyuh //
- (50) len pa'i nām par śes pa de la rten ciṇ gnas nas nām par śes pa'i tshogs drug po..... 'byuṇ ḥo (SNS p. 56)
- (15) brtan pa dan snod nām par rig pa'i ni 'di lta ste / jen pa'i nām par śes pa'i o / (SNS p. 116, Pek. vol. 29 p. 18-3-5, D. ca-37-a)「一者不可覚知堅住器識生。謂阿陀那識」(「解深密經」大正一六 p. 702 b)「所謂不覺不知不動器世間識。譬如阿陀那識。」(「深密解脫經」大正一六 p. 679 a)
- (52) 「瑜伽師地論」の撰決分では、八項目に分けて阿頼耶識の存在が論証されているが、第七論証では、阿頼耶識が無ければ無心定や滅尽定があり得なくなる事が示される。この記述から逆に、無意識状態の体験及びその反省が、阿頼耶識の成立に関与した事が推測される (Cf. Yt. Pek. vol. 110 p. 235 & ASBh pp. 11-13)。
- (53) 勝呂信壽、前掲論文 p. 131
- (54) 「撰大乘論」では、全ての雜染法を蔵し (ālaya) 、
- 全じの雜染法を蔵する (ālaya) とは、有情に於いて自我として愛着する (ālaya) から阿頼耶識だと説明する。「全の法を一切種子識は蔵す。それ故に阿頼耶識なり」(chos kun sa bon thams cad pa'i / nām par śes pa kun gzi ste / de bas kun gzi nām śes te) などの「大乘阿毘達磨經」の偈文が引用される (MSG p. 4)。
又「解深密經」では、一切種子心識が阿頼耶識である理由を「kun tu sbyor ba, rab tu sbyor ba」などの語で説明する (SNS p. 55)。
- (55) MSGbH Pek. vol. 112, p. 276-2-5
- (56) 大正三 | p. 325 a
- (57) 大正三 | p. 158 a
- (58) 大正三 | p. 274 a
- (59) 大正三 | p. 114 a
- (60) MSGUt Pek. vol. 113 p. 4-1-7
- (61) MSGUt Pek. vol. 113 p. 4-1-8
- (62) ASBh では、「何度の何度の、結生相續の時に身体を upādāna とする。阿陀那識なり。」(punah punaḥ pratisaṃdhibandhe ātmabhāvopādānād ādānavijñānam) と述べているが、(ASBh p. 11) の説明から、阿陀那識 (阿頼耶識) が輪廻主体として、結生するたびに身体を生ぜしめるものだと考えられた事が判る。