

アーラヤ識成立の一要因

佐々木容道

アーラヤ識（阿頬耶識 *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（*bija* 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。

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仏教に於ける識論が発達して形成されたと考えられてきた。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「*ハ*」へ当然の事であり、概略間違いはない。しかし、阿頬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つてくる。

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解説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顯著であり、彼は、「れどもどうがしるにされてきた「瑜伽師地論」(*Yogacārabhūmi*)の資料的価値を重んじ、又、「アビダルマサムツチャヤ」(*Abhidharmasamuccaya*)に説示される(sahaja)」*ハ*、古

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

であるから同様に、阿頬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頬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」中の攝事分（*Vastusamgrahani*）や、部分的に攝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、阿頬耶識や阿陀那識の成立過程を探つてみたいと思うが、とりわけここでは、(upādāna)と識との関係及び有取識（*sopadānavijñāna*）に焦点を当てて考察を進めてゆきたい、というのは、upādāna は、唯識派の經論の中で阿頬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、何らかの形で阿頬耶識の形成に関与したと思われるからである。

そこでも以下、「摄大乘論」に於ける阿陀那識に関する説明を考察する事を手始めに、「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、阿頬耶識の成立する背

景にあつた有取識の重要性を指摘して、小論を終える所にしたい。

一

無着造「摄大乘論」の所知依分は、阿頬耶識を論じた章であるが、その冒頭には、阿頬耶識の異名が、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つて、そこに、阿頬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、それによつ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）の生起を取るので、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。

密縫⁽¹⁾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おり、その点に關しては、結城令聞氏や宇井伯寿氏などの論文⁽²⁾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・摄入」などと漢訳されるのに對して、後者の upādāna は「摄入論⁽³⁾」の四訳全てに「取⁽⁴⁾」と漢訳されることはあり、(ñīn mtshams) 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、後に参照する世親族や無性系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ふ事が問題にされてくる点である。したがて右の引用文中、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 mñion par 'grub pa ste / dei mñion par 'grub pa ni de mñion par 'grub pa'o> といふ、世親族に対する玄裝訳⁽⁵⁾とチベット訳とに從く、文脈的にもそれが適當だと考えたからであるが、もしそうであるない、全ての身体の生起を取り、全ての身体を取るとは「一体」かかる事なのだろう。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⁽⁶⁾を参考し

たが、いざれも、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ふ事が明確にされず、それ故に、有色根の upādāna と一切自体の upādāna とが同一視されてゐる様に思われる。そこで次に、後者の upādāna の意味を理解すべく、「攝大乘論」と同じく無着の手になる AS 及む「大乗阿毘達磨集論」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ふ。

する五要素を意味するか、その取扱は AS に於いて次の一様に記されている。

「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ゐる。それによれば、それら四教義中の upādāna 是れ（a）妄取觀の upādāna（b）識食による upādāna（c）因取は體たる upādāna（d）十二支緣起に於ける upādāna について以下考察し、「授大乘論」の詮述との關係を調べたい。

十二支縁起に於ける upadāna について以下考察し、「摄大乘論」の記述との関係を調べたい。

(a) 五取蘊の upadāna

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素因でもある、人間存在を構成

とは執着である。欲によつて、未来の身体を、欲求するという仕方で取る。その事によつて、未来の諸縛を生ぜしめる。貪によつて、現在の身体を、執着すると云う仕方で執受する。その事によつて、現在の蘊を捨てない。それ故に、いの二つだけが取であると云われてゐる。

「う仕方で執受する。その事によつて、現在の蘊を捨てない。それ故に、いの二つだけが取であると云われてゐる。

upādānam chando rāgaś ca / tatra chando 'bhilāsaḥ, rāgo 'dhyavasānam / chandenānāgatam ātmabhāvam abhilāṣamukhena upādatte, yenānāga-tān skandhān abhinirvarittayati / rāgena vartamānam ātmabhāvam adhyavasānamukhena upāda-

tte, yena vartamānān skandhān na parityajati / tasmat etad eva dvayam upādānam ity ucyate /

AS 文本の叙述から軽る様に、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つて、未來の蘊を生ぜしめる事、貪は現在のものへの執着であつて、現在の蘊を捨てない事である。なぜその様になるかを註訳では、欲と食によつてそれぞれ、身体を取り、執受するからだと説明してある。即ち単なる執着ではなく、「取り込む」と云う積極的な upādāna の働きに

よつて、未來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云う主張が、いのうでは為されている。

取蘊の説明は、原始仏教經典やアビダルマ論書などに見受けられ、時おり取は欲貪 (chanda-rāga) 云ふ語で表現される。欲貪は、「Cūlavaggaṇiddesa」や (kām-acchanda, kāmatanha) 云々観やねる事からも軽く通り、強烈な欲望や執着を意味するが、これが未來の蘊と現在の蘊との upādāna を区分して解釈される例を、AS 以前の資料に見らば、いはむやま。

(b) 識食による upādāna

識食は、因食（人間の身体や生命を維持発達させる四種類の食物、即ち飲食・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せられる。いわが upādāna といふ言葉で説明された 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つてみたい。食を

説明して無着は次の様に言う。

「の様に食〔を知るべきか。〕……消化といふ意味や、消化されるものが、……執受といふ意味で、執受するものが、食であると知るべしである。

katham āhāra, ... / pariṇātito 'pi pariṇānikah, ...
upādānato py upādānika āhāra draṣṭavyah /
いの如「消化やねる事」云々は欲食(やおひ)て、以て、
触食と思食に関する記述がなれば、第四番目の中は「執
受する事」云々説明せらる。ASBh やは、それが次の様
に註釈されてゐる。

執受といふ意味で、執受する事の、即ち識が食であ
る。回頼耶識の執受によつて身体は存続するからであ
る。なやなら、やれ(回頼耶識)と離れた身体は腐敗す
るからである。

upādānata aupādānikah vijñānam āhāraḥ, ālayav-
ijñānopādānavāśenātmabhāvopasthānāt / tathāhi
tadviyukta āśrayaḥ pūtiḥavatītī //

AS 本文の「執受トヨカ」云々 ASBh 云々は回
頼耶識であつて、回頼耶識の執受によつて、身体は腐敗しない様に保持せられて存続する事の云々である。その意味で、いにしへ述べた取蘊の取における、現在の蘊を捨てないは、(a)で見た取蘊の取における、現在の蘊を捨てない様に働く働きに等しい。

いにしへ、その様な執受の内容は、「瑜伽師地論」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、いの様な識食、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」では四食に関する、「憲思〔食〕によつて後有をひく、又ひかれたものは、業によつて齋宿された識の種子によつて生ずるのや」⁽²⁴⁾（憲思食と識食）は、生じてはなむのを生ずる事に勝れて、⁽²⁵⁾と説かれ、識食の識は、衆生を存続せしめると共に後有に關わるゝ考えられて、⁽²⁶⁾ upādāna と以此ては触るべからざる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」⁽²⁷⁾ から叙述や、（d）に引用する攝事分の叙述からも窺ひ知れるが、右に示した様に、攝事分ではないの識食の識が、有色根を執受するものだといふが、AS や識食の識が upādāna とこう語によつて表現される背景に、いの様な攝事分の教説が存在した事は看過できない。

（c） 四取と闇かの upādāna

四取とは四種類の執着を意味し、時おり、十一支縁起

の取を説明するために用ひられるが、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、それよつて後有を取るので取なのである。……いの様に彼等は、論争の根本である「誰」取に愛着する事によって、未来に後有を取る。従つて取と並ぶね。

ñe bar len pa ni báí ste / 'dod pa ñe bar len pa dñi / Ita ba ñe bar len pa dñi / tshul khims dñi brtl žugs ñe bar len pa dñi / bdag tu smra ba'i ñe bar len pa'o // rtsod pa'i rtsa ba ñe bar len pa'i phyir ñe bar len pa rnams so // de ltar de dag rtsod pa'i rtsa ba ñe bar len pa la mnion par žen pas phyi ma la yañ srid pa ñe bar len te / des na ñe bar len pa rnams žes byao // いのでは、論争が輪廻の原因であるところ趣旨だ、四取のそれぞれが論じられておる、いの四取によつて執着して未来に後有を取ると言ぐる。いの内「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「未來の蘊を生ぜしめる事」と関係し、後有を生ぜしめるところ意味内容を示すと解われるが、その様な「取る」という意味の upādāna が、執着といふ意味の四取の upādānaと共に連闇的に説示されてくる事は、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⁾

（d） 十一支縁起に於ける upādāna

いのでは、衆生の存在様式を示す十一支縁起の中の取支にて調べてみた。まず AS を見ると、渴愛に統して、upādāna の働きが次の様に記されてくる。

取はどんな働きかねばならぬ。後有を取るために、衆生の識を有取にする。布の縁である。

upādānaṃ kimpaknamakaṇ / punarbhavādānāya so-

pādānaṃ ca sattvānām vijñānām karoti, pratyaya-

ca bhavati bhavasya /

ASBh は、取の働きが右の様に記された理由が、「地獄などゝの趣向もひつけて別れた後有に結生するものに、業の宿氣を決定するが、いのう」（narakādīgati-viśiṣṭapunarbhavapratisandhyave karmavāsanāniyam-

āt /） いの詔題やおとづれ、いの詔題など、取が業の宿氣

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

ams la rnam pa gsum ^① gi sgo nas las dan ñon
mois pa rgyas par byas nas tshe 'di la yai srid
par skye ba la phan 'dogs pa'i phyir rnam par
ses pa las dan ñon mois par fie bar 'gro ba dan
/ len pa dan bcas par byed de / de bas na 'byuñ
ba tshol ba^③i sems can rams la phan 'dogs pa'i
zas bzi po gañ yin pa de dag kyan sred pa'i rgyu
las byuñ ño //

ノリでは、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、識が取を伴つ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經典中にもあるから、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、攝事分や AS の論述が為されたと思

gnas bži po rnams kyi ū bar len pa dañ bcas pa'i
rnam par šes pa spañ ba'i phyir lus su gtogs pa'i
dran pa ži gnas dañ lhag mthor gis yonis su zin
pa sgom par byed de⁽³⁵⁾ ルカの表現の内に用ひ
れ、「禁制縛」だな、「根者喻」有取識。地界者喻四識住。
如世尊說。五種子者。顯有取識。地界者。顯四識住。 ...
... 諸阿羅漢。於四識住中。無差後有有取之識。」 ルカ
文章の内に有取識が記されておら、ハレルの詔述かど、
有取識は四識住⁽³⁷⁾と共に在りて後有を率く否定するべし存
在だとこう事が判る。

「四識住の比喩的表現である。」〈pañca bijajātānīti sopā-dānasya vijñānasyaitad adhivacanam / pṛthivīdhā-turiti catasr̄pāni vijñānasthitīnām etad adhivacan-⁽⁸⁸⁾ am〉 ふるい文書が古かど、半體呪の因譲住を語った所や
ふ、同様の説明が為せられてゐる。併しド、これらの文章
の基になる経典を讀ぐるに、釋迦部の「種子」ふるい題

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來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、一や問題にした「攝大乘論」の upādāna の意味としてもふさわしい。」の点については四度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關係すると思うからである。

「有取識」〈sopādānavijñāna〉は、説一切有部の論書や「瑜伽師地論」の撰事分などに記されている。例えば撰事分では、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だ、止觀に含まれている循身觀を修習して……」〈rnam par śes pa'i

名の經典には、種子が諸条件の充たされた時に成長する事を體えにして、次の様に述べられてる。

比丘達よ、地界の様に四識住を知るべし。水界の様に喜食を知るべし。火界の様に有食識を知るべし。
seyyathāpi bhikkhave pathaviddhātu evam catasso viññāpaṭṭhiyo datṭhabbā / seyyathāpi bhikkhave apodhātu evam nandirāgo datṭhabbo / seyyathāpi bhikkhave pañcabijajātāni evam viññānaṃ sāhā-
ram datṭhabbam /
(釋)

この説明に従えば、大地の如き四識住と水の如き喜貪が備わる時、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ものであるう。しかし、「有食識」に相当する箇所の漢訳は「取陰俱識」⁽⁴¹⁾となつており、「有取識」が原文に在つた事を推測させる。従つて何れかが変更されたものなのであろうが、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「發智論」「俱舍論」「瑜伽師地論」の摂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。

といひや摂事分には、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で、それを次に引用する。

いひやは、「後有の芽を生ずる」一因二縁が次の様に説明される。

(♂) 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。煙の如き四識住は、この喜食によつて、識があわいれの生〔所〕は結生するよりは接着する。

'du byed rnam pa lta po dag la n̄on mois pa^①
sa bon dan ldn̄an pa'i rnam par śes pa ni rgyu'o
// rnam par śes pa'i gnas bži žin dan 'dra ba dan /
dga' ba dan 'dod chags des rnam par śes pa skye
ba de dan der n̄in mthshams sbyor ba'i phyir rlan
par 'byed pa ni rkyen yin no // [① D. (Pek. pa)
② D. (Pek. sbyar)]

又摂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せしめ、次の様に述べる。

[① D. (Pek. kvis)]

又別の所では、四食を如実に覗なぐ者は畜へ食せぬ。而汚染せぬ所にて、次の様に述べる。

(♂) ハセリの雜染が現存する時、識は汚染やれ、「因」識住は住して、未來の後有の種子の方法で生ず。生じてゐる後有の生なまの物が生じゆ事だなれ。 kun nas n̄on mois pa 'di gñis kyi tshe 'di la rnam par śes pa kun nas n̄on mois pa can du 'gyur te / rnam par śes pa'i gnas rnam la gnas

(a) 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隨眠によつて、四識住に於いて心の雜染を生じて、それを所縛として後有を生起し、纏縛から解脱しないだふ。

de la so so'i skye po khim pa 'am rab tu byun ba ni kun nas n̄on mois pa 'di gñis kyiis kun nas dkris pa dan / bag la ūal gyi sgo nas rnam par śes pa'i gnas bži la sems kyi kun nas n̄on mois pa skyed nas de la dmigs te / yan srid par skye ba mnion par 'grub par byed la 'on žin 'gro ba las yon su grrol bar mi 'gyur ro //

[① D. (Pek. kvis)]

又別の所では、四食を如実に覗なぐ者は畜へ食せぬ。而汚染せぬ所にて、次の様に述べる。

(♂) ハセリの雜染が現存する時、識は汚染やれ、「因」識住は住して、未來の後有の種子の方法で生じてゐる後有の生なまの物が生じゆ事だなれ。

kun nas n̄on mois pa 'di gñis kyi tshe 'di la rnam par śes pa kun nas n̄on mois pa can du 'gyur te / rnam par śes pa'i gnas rnam la gnas

nas phyi ma la yañ srid par skye ba'i sa bon
gyi tshul gyis skye bar 'gyur ro // skyes nas yañ
srid par skye ba'i skye ba la sog pa'i sdug bsñal
mñon par 'grub par 'gyur te⁽³⁾

[① D. (Pek. gyis bzin)]

以上三資料は共に前述の圓頓を踏まへてゐるが、いわゆる資料かい判る事は、四識住に対応する識が、汚染されて後有に関わるといふ事であり、(♂)(♂)に示される様に、種子を具有するものやあり、(♂)(♂)の内容が示す様に、有取識とも呼びうるものだと云ふ事である。又

(♂) や、阿含に於ける「種子の如き識」が「種子を具有する識」と云ふ替えられてゐる事は、いひに教理上の発展が有つた事を示す。

いひ、有取識が以上の様なものであるとすれば、それは「業と煩惱とに摂せられた結生識⁽⁴⁵⁾」とか「又」の識⁽⁴⁶⁾は、未来の後有の名色の種子を伴つものである。とか表現される十二支縁起の識に等しく、後有に関わるといふ意味で識食の識に等しい、それ故に、II (♂) 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なつて……識を……有取にする。」といひう摂

事分の表現が可能になつた」、AS やは十一支縁起に連して、「後有を取る為に識を有取にする。」もさう表現が用ひられたと思ふ。

そうだとすれば、種子を具有し後有に關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、阿賴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。ところのは、「顯揚聖教論」に、有取識と阿賴耶識とが次の様に記されてゐるからである。

云何知有此識。如薄伽梵說。……又說如五種子、此則名為有取之識。此言顯有一切種子阿賴耶識。

文中「此識」とは阿賴耶識のいひや、いひでは、阿賴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、一切種子阿賴耶識の存在をあらわすと述べられてゐるが、この叙述は(♂)の資料や、従來の「種子の如き識」が「種子を具有する識」と云ふ替えていた事に対応するもので、有取識の存在が阿賴耶識の形成に無関係ではなかつた事を示すものである。

いひゆ、II (♂) に引用した摂事分の一文で有取になるそれがた識食の識は、II (♂) に引用した摂事分の

一文に示される様に、有色根を執受するものであった。従つて総合的に把えれば、「瑜伽師地論」の摂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 (*sopādānava-jñāna*) の存在が承認されたと思われる。いずれに、名稱的に、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、「これによつて、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。アーテ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」⁽⁴⁸⁾ といふ偈頌が引用され、又「この阿陀那識によつて、六識が……生す。」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) として顯現するという事が述べである。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つたと思う。ところは、「瑜伽師地論」の古層と曰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かつてある。その場合、阿頼耶 (*alaya*) 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、*alaya* は、愛着を意味する語であるかい、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むか、……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つた。」⁽⁵³⁾ とと思う。つまり、執着の働き及び *adāna*, *upādāna* の働きを有する汚れた有取識 (*sopādānava-jñāna*) 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 (*alayavijñāna*) 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つて、阿頼耶識・阿陀那識が無覆無記（汚れ

なく倫理的に中性）となつたので、有覆なマナ識が要求せられたのではなくうかと思う。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や、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」生を取るので、全ての身体が取られる。阿頼耶識中に、全ての身体の細氣が存在するから、やあれる。

gan gi phyir nīn mtshams sbyor bar byed pa des na yan nīn mtshams sbyor žin sbrel ba mton par

に取る事だからである。心や、無性派を参照する。心とは結生に関し、「有色根の生じない無色界」であるが、結生に關して、「有色根の生じない無色界」である。

「界」であるが、結生に關して、「有色根の生じない無色界」であるが、結生に關して、「有色根の生じない無色界」である。

従ふは、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、大造全ての身体を意味する様に思われ

る。⁽³⁾ その中親類から引く様に、結生するには識であり、結生相続の時点に在るのだが、全ての身体の習氣を保有する識である。無迷はれを、全ての身体の習氣が熏陶された「精血の眞の中に癡想した阿賴耶識」⁽⁴⁾ 「khu chu dai khtag gi nai du brgyal ba'i kun gzi rnam par ses pa」⁽⁵⁾ へ表現してゐるが、表現の差異はともかくも、身体の未生起な状態で識は身体を獲得するのだから、⁽⁶⁾ upādāna は、AS の表現を用へれば「未來の蘊を生ぜしめる」事であら、「取り込む」という意味でなくてはならぬ。

IIIに記した通り、後有を ādāna する有取識は、阿陀那識に發展した様だから、「攝大乘論」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る。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ころ、「摄大乘論」の教理は、後有を取る有取識に関する教理の發展形態だと私は思う。

心で最後に、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、四識住に關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」の摄事分に於いて、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⁽⁷⁾ (upādāna し)、後有を可能にする、種子を持った識となつ、AS の表現から判る様に、後有を取る (ādāna す) もしくは發展し、阿賴耶識に近づいておへん時⁽⁸⁾ われる。ただ機能的名称的に、有取識はまず阿

陀那識 (ādānavijñāna) に發展し、次に (upādāna, ādāna) に即応して、「愛着」⁽⁹⁾ へと意味の (alaya) が譲名と用いられたのではないか。更に滅尽定なる無意識状態に開する考察が深まる中で、阿陀那識・阿賴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 (klisṭamana) の成立と共に、「愛着・執着」という意味が阿陀那識に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」 (soṇādānavijñāna) が、阿陀那識・阿賴耶識の成立に大いに影響を及ぼしたと私は考へる。

〈盤中紙〉

ASG Fragments from the Abhidharmaśamuccaya,

V. V. Gokhale, Journal of the Bombay Branch,

Royal Asiatic Society, N. S. vol. 23, 1947

AST Abhidharmaśamuccaya (tibet.)

ASch Abhidharmaśamuccaya (chinese)

ASBh Abhidharmaśamuccayabhbhāṣya, ed. N. Tatia,

Patna 1976

AKBh Abhidharmaśamuccayabhbhāṣya of Vasubandhu, ed.

P. Pradhan, Patna 1967

D. Derge edition

Malāyāñasaṃgraha, ed. E. Lamotte, Louvain 1938

MSGbh Malāyāñasaṃgrahabhbhāṣya (tibet.)

MSSUt Malāyāñasaṃgraha-upanibandhana (tibet.)

MN Majjhima-Nikāya P. T. S.

Pek. Peking edition

P. T. S. Pali. Text Society

SNS Sandhinirmocana-sūtra, ed. E. Lamotte, Louvain 1935

(3) 摄事分の叙述が元の難因句の構成を従へてある。(4) 摄事分の叙述が元の難因句の構成を従へてある。(5) Cf. L. Schmithausen, "Satkāyadṛṣṭi, asimīnā und klisṭamanas" 『釋友会圖書館主講演會(一九七九年一月二十七日)』(6) 最近向井亮氏が明らかにしてゐる(昭和五十六年日本印度學仏教學會、口頭發表資料参照)。又シリハムベヤンは、攝事分中の「聖人 (ārya)」が有身見の體がある。ムカの教理を、AS の與生有身見 (sahajā-

(satkāyadṛṣṭi) ⑥ 感知ムカシ、感狀ムカシの意象成の「眞因」ムカシと
アーラヤ (眞根體) p. 28-39 統説)。

(19) 総論十九 AS ⑥ 四種及の十一枝體の upādāna は
闇十の教理だ。摂事の眞因の眞體を取扱ひてある眞因
だ。

- (6) 舟橋一指出は「眞根體」⑥ 破我品を眞體」といふ取識
(原文は sopādānam marapacitam, AKBh p. 477 が
模訳では有眞體〈大正11年 p. 159 a〉) が「總論眞體
識の眞體を取扱ひてある眞因の眞體を取扱ひてある眞體
だ。」
- (7) MSG Tome I p. 4
- (8) Pek. vol. 110, p. 236-1-8, 大正11〇 p. 580 a, L19
- (9) 「攝取」場所の眞根故) 大正11 p. 325 a
- (10) kim karājam adanavijñānam ity ucyate/sarvarū-
piṇḍatīrṇopādānatvena sarvātmabhbhvopādānāśrayatve-
na ca jatthāhi tena pañcarūpiṇḍirāy upādiyante
'vināśasya yāvad āyur anuvartate pratisāñdhībandhe
ca tadabhibhīnirvṛttypupādānatvenātmabhbhāvā upādiyate
/ evāñ tad upādānavijñānamity ucyate / (留釋甲十
五年京師大寺文部部講義演説)
- (11) 「眞體密縁」心意識相品は、一切種の眞體に眞體) ト
依つ所〔アーラヤの身体〕を持つ有眞根の眞體や 眞體
と分別してある眞體表現を仮設する眞體の眞氣の眞體
が説かれ、回詮那識に関する、身体の眞體について考へ

「眞體」眞體が以ての如く。〈rten dan bcas
pa'i dbar po gzugs can len pa dañ / mtshan ma dañ
muñ dañ rnam par rtog pa la tha sñād 'dogs pa'i
spors pa'i bag chags len pa la lren nas / sa bon
thams cad pa'i sems
reyas śin 'phel ba dañ yanis par 'gyur ro //blo
gros yabs pa rnam par ses pa de ni len pa'i rnam
par ses pa zes kyan bya ste / 'di ltar des lus 'di
beur žin blañs pa'i phvir ro // / SNS p. 55
pp. 158-184' 宇井伯寿「般大乘論研究」昭和十年
224-226 総説)。

- (12) 〈仏陀廣多詔〉依一切色相故。及取一切依身事故。(大正
11〇 p. 114 a)
〈般多共行矩詔〉攝取一切有眞體。一切有眞體故。及一切眞體取依
處故。(大正11〇 p. 274 a)

- 〈般若詔〉攝取一切有眞根故。一切眞體取所依故。(大正
11〇 p. 133 b)
(14) 大正11〇 p. 325 b Pek. vol. 111 p. 276-2-7
(15) 宇井伯寿「上釋書 p. 225' 安藤道哉「上釋書 p. 86'
検谷憲昭「Mahāvānasasāṅgraha とその心意識論」
(東洋文化研究深諦 第七大車 留釋甲十一年) pp. 216

- 217 『眞體』 Cf. E. Lamotte, "L'Ālayavijñāna (Le
Réceptacle) dans le Mahāvānasasāṅgraha (chapitre
II); MCB, III (1934-35) p. 182
- (16) ASt Pek. vol. 112 p. 236-5-6
- (17) ASBh p. 2
- (18) 〈Rūpam bhikkhave upādāniyo dhammo / yo taitha
chandarāgo taññi tattha upādānam // viññānam
.....〉 SN, P. T. S. vol. III, p. 167 etc.
- (19) 〈ye sāsrañva upādānakandhaste /tattra upād-
ānāni kleśāñi〉 AKBh p. 5 etc.
- (20) 此眞體の取は因の眞體である。「眞體」とは眞體
と欲體の眞體と眞體である。〈kāmopādānati
kataññat / yañ kāmesu cchandarāgañi /〉 Y. p. 208
- (21) chandarāgo ti / yo kāmesu kāmacchando kāmar-
āgo kāmanandi kāmatāññā kāmasineho kānapariñā-
ho kāmamucchā kāmajjhosāññā kāmogho kāmayo-
go. kāmupādānāñ kāmacchandanivarañam / (Kh-
uddaka-Nikāya, Parāyanavagganidesa, Nālandā De-
vanāgarī Pali 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) manahsaincetanayā punarbhavasyāksepah āksep-
tasya punah karmaparibhāvitād vijñānabijād abhin-
- invittit ity anayor antupannasya bhavasyākarane
prādhanyam / (AKBh p. 154)
- (26) viññāñāhāro āyatini punabbhavābhīnibbattiñā pac-
cayo / (SN vol. II p. 13)
- (27) 眞城今闇氏の眞體密縁比だ、即ち攝取の眞體の
眞體 upādāna は、トムタルマ體轉の眞體かなど upātta 「有眞
體」アルマ體の眞體に眞體密縁比だ。眞城今闇「上
釋書 pp. 160-161」、眞體密縁「トムタルマ體轉の眞體」
川瀬 11〇K、留釋甲十一年 p. 130 総説)。upātta は眞
體密縁比 AKBh p. 23, ASG p. 28 留釋甲十一年。
- (28) ASt Pek. vol. 112 p. 254-5-8
- (29) 「眞體を取る」アルマ體轉の眞體にトムタルマ體
に眞體密縁比だ。即ち次より用ひる。
- ye 'māñ kāyāñi mamāyanti andhabalā putuhijana,
vaidhenti kātasiñ ghorāñ, udīyāñi punabbhavāñ.
- (30) Thera-Therī-Gāthā P. T. S. p. 60
- 即取が後有の關係でむしろだ。即ち「眞體密縁」非眞體
即取の取る眞體、「眞體密縁」眞體の眞體かなど
眞體密縁比」(upādānakarapratyayañ punah paumarbha-
vīkāñ karmapaciyate (AKBh p. 140)) とある。ムカシ
の眞體密縁比」即取の眞體の眞體かなど眞體かなど
眞體密縁比」
- (31) ASG p. 26 ⑥ 本文は〈punarbhavādāñcca〉 ムカシ
の眞體密縁比

Yāśomitra, ed. S. D. Shastri, Varanasi 1972, p. 887)

- (31) ASBh p. 33, l.9
 (32) bhavalū punarbhavē sattvān abhimukhikaroti, (A
 SBh p. 33, l. 10)

- (33) Yt Pek. vol. 111 p. 189-1-5, D. zi -272-a
 (34) īme ca bhikkhave cattāro āhārā kīmīdāna kīmī-
 amudayā kīmījātikā kīmīpabbhavā: īme cattāro āhārā
 tanhānidāna tanhāsamudayā tanhājātikā tanhāpab-
 havā. (MN vol. I p. 261)

- (35) Yt Pek. vol. 111 p. 170-2-1
 (36) 「毘濕那羅羅祇羅」大HIIK p. 1031 c

- (37) 因譲住世。毘濕那羅羅祇羅。識名各異。是謂
 ハナムトノ事。眞味トノ。

- (38) AKBh p. 333 案友祐止せりG.毘濕那羅羅祇羅。次の様に

而用セテレズNQ°

- anyatra sūtre "yataśca bhiksavah pañca bijajātānā
 akhaṇḍāni acchedirāni apūtūni avatātaphatāni navāni
 sātāni sukhāśvītāni / prthivīdhātūs ca bhavat�ab-
 dhātus ca / evam tāni bijāni vṛddhīn vṛuḍhīn vip-
 ulatām āpadyyante / iti hi bhiksava upameyām kṛta-
 yāvad evaśārthaḥasya vijñaptayah" itimām dṛṣṭā:
 ntam upanyasyedam uktam "pañca bijajātānti bli-
 kṣavati sopudānasya vijñānasya iti adhivacanam /

- (39) 「毘濕那羅羅祇羅」大HIIK p. 9 a

- (40) Yt Pek. vol. 111, p. 144-4-2, D. zi-176-a

- (41) Yt Pek. vol. 111, p. 187-5-4, D. zi-269-a

- (42) Yt Pek. vol. 111, p. 190-1-4, D. zi-274-a

- (43) nīti mīshams sbyor bai rnam par śes pa las dañ
 hōn mōns pas bsdu pa (Yt Pek. vol. 111, p. 156-1-2)

- (44) nīti mīshams sbyor bai rnam par śes pa las dañ
 skye ba'i min dan gzugs kyi sa bon dañ idan no //

- (45) 「毘濕那羅羅祇羅」大HIIK p. 480 c
 (46) des lus 'di bzur ūn blān pa'i phyir ro (SNS p.
 55)

- (47) len pa'i rnam par śes pa zab ciñ phra /
 sa bon thams cad chu bo'i khun ltar 'bab /

- bdag tu rtog par gyur na mi run z̄es /
 byis pa rnam la ñas ni de ma bstan / (SNS p. 58)
 原文 (ナハベクニハム) せ次の語ニテNQ°
 ādānavijñāna gabhirasūkṣmo / ogho yathā vartati
 sarvabjō /
 bālāna eso mayi na prakāśi / mā haiva ātmā pari-
 kalpayeyuñ //

- (50) len pa'i rnam par śes pa de la rten ciñ gnas nas

rnam par śes pa'i tshegs drug po..... 'byuñ ho

(SNS p. 56)

- (51) brtan pa dañ snod rnam par rig pa'i ni 'di Ita-

ste / len pa'i rnam par śes pa'i o / (SNS p. 116,

Pek. vol. 29 p. 18-3-5, D. ca-37-a) 「大乘不眞取

歸住體羅生。謂毘濕那識」(「般若密羅」大HIIK p.

702 b) 「詛譯不覺不知不動器世間識。譬如毘濕那識。」

(「般若密羅」大HIIK p. 679 a)

- (52) 「梵術師地羅」の辨証釈分द्वा、八項目に分けて毘濕

耶識の存在を論證せんこねが、第七論證では、毘濕耶

識が無ければ無心定と滅尽定があり得なくなる事も長々

ね。いの記憶なり清じ、無眞識状態の体験及びその反

省が、毘濕耶識の成立に觸れた事が推測される(Cf.

Yt. Pek. vol. 110 p. 235 & ASBh pp. 11-13)。

- (53) 運印迦羅。般釋羅丈 p. 131

- (54) 「般大乘羅」ドガ。金の般若密羅(ālaya)」

舍レの般若密羅(ālaya)、般釋ロ丈ニテ
 舍レヒテ般釋ロ丈(ālaya)、かの毘濕耶識だん
 謂語セテ、「舍レ般若」即種子識は藏ト。やれ故ニ毘濕
 識羅ト」(chos kun sa bon thams cad pa'i / rnam
 par śes pa kun gži ste / de bas kun gži rnam śes
 te /) ハシマ「大乘毘濕那羅羅祇羅」の傳文が而用NQ°
 (MSG p. 4)。又、「般若密羅」やセ「即種子心識が毘
 密羅の皆セテ即種田を(kun tu sbyor ba, rab tu
 sbiyor ba) ハシマ「般羅祇羅」(SNS p. 55)。

- (55) MSgBh Pek. vol. 112, p. 276-2-5

- (56) 大HIIK p. 325 a

- (57) 大HIIK p. 158 a

- (58) 大HIIK p. 274 a

- (59) 大HIIK p. 114 a

- (60) MSGU Pek. vol. 113 p. 4-1-7

- (61) MSGU Pek. vol. 113 p. 4-1-8

- (62) ASBh リサ「併趣の同趣、趣出釋羅の並立亦然
 乎ादाना ハシマ「般羅祇羅」(punah punah
 pratिसम्प्रसिद्धान्तेष्व अत्माभावोपादानाद अदानविज्ञ-
 ानम्) ハシマ「般羅祇羅」(ASBh p. 11) リセ詔語を
 ハシマ「般羅祇羅」(毘濕耶識)が詔語圓中持ヒト、趣出釋
 だらば身体お出セラヌセマセダルセウレた事が耶。