『楞伽経』「刹那品」における「アーラヤ識/如来蔵」の関説部分に対する訳注研究[1]

蒋天任

問題の所在

『楞伽経』（Laṅkāvatārasūtra）の第六章「刹那品」（Kṣaṇikaparivarto nāma ṣaṣṭhaḥ）では、アーラヤ識と如来蔵とが同一視されている。この二つの概念は、それぞれ唯識思想と如来蔵思想の中心的なものとして位置づけられ、その同一視は仏教思想の歴史において大きな意義を持つと言える。

菅沼（1974）は、「刹那品」における如来蔵とアーラヤ識の結合の動機について、該当箇所の原文解読を避け、迂遠な推測を提示している。ここで、菅沼は両概念の結合過程を次の五段階に分けて分析する。

（1）菅沼は『如来蔵経』や『勝鬘経』などの伝統的な如来蔵系経典、

[1] 本稿の一部は、令和 6（2024）年度日本印度学仏教学会第 75 回学術大会（2024 年 9 月 8 日）における「『楞伽経』における如来蔵とアーラヤ識の同一視について」というテーマの発表を基にしている。また、この発表内容を論文としてまとめたものは『印度學佛教學研究』第 73 巻に掲載される予定である。本稿では、その発表内容をさらに発展させ、『楞伽経』「刹那品」に登場する「如来蔵」と「アーラヤ識」に関する、より詳細な訳注研究を試みるものである。

ないし『宝性論』に説かれた如来蔵は、アートマン論の色彩が強いものとみなす。（2）『楞伽経』第二章では、如来蔵説は本質的には人と法との空を意味するものであり、アートマン論の色彩が強くても、非仏教のアートマン論ではなく、ただアートマン論に執着する外学者を誘導するために世尊によって説かれたものであるとする。（3）この如来蔵説は特に外学者に向けた説であるため、インド哲学諸派の思想に競争し、対抗する位置にづけられるものとなったはずである。（4）しかし菅沼は、『如来蔵経』以来の如来蔵思想は「一切衆生悉有仏性」などの簡単な主張であり、教理的に組織化・体系化がなされておらず、組織化・体系化されたインド哲学諸派に対抗することができなかったと考える。（5）瑜伽行派によるアーラヤ識の学説は組織化・体系化された思想であり、如来蔵をこれと同一視することによって、如来蔵思想の組織化・体系化ができた。それにより、如来蔵思想がインド哲学諸派に対抗できるようになった。

こうした考えの流れから、菅沼は、「歴史的な必要上から」アーラヤ識が如来蔵と同一視されるようになったと判断している（1974: 629）。菅沼の仮説は、『楞伽経』第二章の如来蔵に関する記述に基づいて、第六章「刹那品」におけるアーラヤ識と如来蔵の同一視の動機を測るものである。ただし、「刹那品」における該当箇所の原文の翻訳や解釈を提示しない。この理由について、菅沼は次のように述べている。

一般に、如来蔵説とアーラヤ識説を結びつけたのは『入楞伽経』が最初であるということはよく知られているが、この両者がどのような契機

で結びつけられたかということは、ほとんど論じられることがなかったといってよいであろう。もとより、経典がこの問題そのものに答えを用意しているわけではなく、推論にとどまるほかはないが、 一つの手がかりは、すでに見てきた外学者のアートマン論との関係でこれを考えることであろう（1974: 628）。

つまり、菅沼は「刹那品」における該当箇所にはアーラヤ識と如来蔵の同一視の動機が明確に示されていないと認識しており、そのため原文の研究を避け、如来蔵思想の歴史という大きな視点から、そして『楞伽経』第二章の如来蔵説を根拠としつつ、推論を行っている。

高崎（1974）は、「刹那品」におけるアーラヤ識である如来蔵が輪廻の基盤であることは、『勝鬘経』における輪廻の基盤としての如来蔵という概念から展開されたものであると指摘している。この理解は本稿 D 段落における「刹那品」自体の原文にも支持されるため、妥当と思われる。その上、高崎はアーラヤ識と如来蔵の同一視は「必然的展開」とみなしている（328）。高崎がこのように見る理由は、以下のようにまとめられる。（1）『勝鬘経』において本来「自性清浄心」として規定された如来蔵は、〔心〕相続と輪廻の相続を超えており、刹那滅のものではないから、菩提の因となっている。一方、『勝鬘経』では如来蔵が同時に刹那滅の雑染諸法の基盤になっており、つまり苦を感受する主体になっている。（2） 『勝鬘経』の成立の前に、刹那滅の心と刹那滅でない心（アーラヤ識）というように区別された二種の心は唯識の伝統に既に存在していたため、『勝鬘経』は唯識思想を踏まえながら如来蔵の自

説を展開したと考えられる。（3）唯識では輪廻の基盤としてのアーラヤ識に基づいて綿密な理論により構成された心識論をもって輪廻を説明するが、『勝鬘経』の如来蔵にはそのような綿密な理論的な議論はない（356–359）。そのため、高崎は次のように述べている。

『勝鬘経』の問題意識は、苦を苦と感じることを重大視したわけで、凡夫は苦を苦と感ぜず、知らないから輪廻している故に、苦を感受し、厭離するところに菩提・涅槃の契機を見出し、それを如来蔵と名づけている。従って、心識論としての欠陥をもって非難することは当たらないが、しかし唯識説の方には、『勝鬘経』のもつ（ならびに如来蔵説一般の）心識論上の欠陥を補おうという問題意識があったとみることは、不当ではあるまい。（359）

つまり、高崎によれば、『勝鬘経』には、明示されていないが、唯識説の影響は既に存在している。そのため、『楞伽経』「刹那品」では如来蔵の心識説を理論化するために如来蔵とアーラヤ識を同一視する必要がある。また、高崎は自分の議論を結びつける部分において次のように述べている。

『楞伽経』が初めて、『勝鬘経』の心識説を、如来蔵の染浄依持の問題と併せて展開した。しかしそこではアーラヤ識説があまり見事とは言えない形で如来蔵説に結びつけられた。換言すれば、如来蔵の染浄依持はアーラヤ識説の導入、援助なしには完結しなかったということである。（362）

しかし、以上の理由のみによって『楞伽経』におけるアーラヤ識と如来蔵の同一視は如何して「必然的展開」と言えるのかを説明できない。高崎説もまた直接的に原文解読に基づいたものではなく、むしろ推測的な議論にすぎない。また、「見事とは言えない形」でアーラヤ識と如来蔵が同一視されているという考えについても、なんら根拠を提示していない。

本稿では、該当箇所の原文に対する訳注を通して、『楞伽経』におけるアーラヤ識と如来蔵の同一視の理由を考察し、さらに「アーラヤ識/如来蔵」という新たな概念の教義的な意義について分析を行う。

一、　原文解読

『楞伽経』「刹那品」では、大慧菩薩は蘊と界と処の生起と止滅、そして無我である場合の生滅する主体について世尊に問うている[2]。世尊の回答の中で、アーラヤ識と如来蔵が初めて同一視される。この回答は、

[2] Tk.18.1–19.3［=Nj.220.1–8］ atha khalu mahāmatir bodhisattvo mahāsattvaḥ punar api bhagavantam adhyeṣate sma | deśayatu me bhagavān deśayatu me sugataḥ skandhadhātvāyatanānāṃ pravṛttinivṛttim | asaty ātmani kasya pravṛttir vā nirvṛttir vā bālāś ca pravṛttinivṛttyāśritā duḥkhakṣayānavabodhān nirvāṇaṃ na prajānanti | bhagavān āha | tena hi mahāmate śṛṇu sādhu ca suṣṭhu ca manasikuru | bhāṣiṣye ’haṃ te | sādhu bhagavann iti mahāmatir bodhisattvo mahāsattvo bhagavataḥ pratyaśrauṣīt ||（その時、大慧菩薩摩訶薩はさらにまた世尊に対して〔次のように〕求めた。「蘊、界、処の生起と止滅を、世尊よ、善逝よ、私に教えてください。アートマンが存在しないならば、誰かが生起し、あるいは止滅するのか。また、愚者たちは生起と止滅に依存するものであり、苦の滅に悟入しないから、涅槃を知らない」と。世尊は〔次のように〕言った。「それでは、大慧よ、聞いて、よく、丁寧に考えてください。私は君のために説くであろう」と。「よきかな、世尊よ」と、大慧菩薩摩訶薩は世尊に耳を傾けた。）

以下のように四つの部分（A）、（B）、（C）、（D）に分けられ、最後にアーラヤ識と如来蔵を再説する部分（E）が付加されている。

A 輪廻の主体としてのアーラヤ識/如来蔵
B.輪廻と解脱との転換に関するアーラヤ識/如来蔵
C.解脱の主体としてのアーラヤ識/如来蔵
D.大乗菩薩のみに向けられる教義としての如来蔵
E. アーラヤ識/如来蔵を再説

以下では、これらの各部分に対する訳注を行い、「刹那品」におけるアーラヤ識と如来蔵に関する教義の展開を明らかにすることを目指す。

A. 輪廻の主体としてのアーラヤ識/如来蔵（Tk.19.3–21.2［=Nj.220.9–221.1］）

bhagavāṃs tasyaitad avocat | tathāgatagarbho mahāmate kuśalākuśalahetukaḥ sarvajanmagatikartā | pravartate naṭavad gatisaṃkaṭa ātmātmīyavarjitaḥ | tadanavabodhāt trisaṅgatipratyayakriyāyogaḥ pravartate | na ca tīrthyā avabudhyante kāraṇābhiniveśābhiniviṣṭāḥ
| anādikālavividhaprapañcadauṣṭhulyavāsanāvāsita ālayavijñānasaṃśabdito ’vidyāvāsanābhūmijaiḥ saptabhir vijñānaiḥ saha mahodadhitaraṅgavan nityam avyucchinnaśarīraḥ pravartate | anityatādoṣarahita ātmavādavinivṛtto ’tyantaprakṛtipariśuddhiḥ |

世尊はかれに対して次のように言った。「（a1）大慧よ、善と不善の因である如来蔵は、すべての生趣の作者である。（a2）〔如来蔵は〕舞人のように危難の趣に生起するが、我と我所を離れているものである。（a3）このことに悟入しないから、〔如来蔵が〕三縁合生の作用と結合するものとして生起する。（a4）そして、諸々の非仏教の者たちは〔このことに〕悟入せず、作因（kāraṇa）に執着するものである。（a5）無始時来の種々の戯論の麁重の習気に熏習され、アーラヤ識と名づけられる〔如来蔵〕は、無明習気地[3]より生ずる七つの識と共に、大海と波浪のように、常に中断しない本体を持つものとして生起する。（a6）〔如来蔵は、〕『無常』という過失を離れ、アートマン論から離れ、永遠にその元の状態と同様に清浄なるものである。

（a1–2）如来蔵が輪廻の原因であるが、アートマンでないと説く。

（a3）この如来蔵が輪廻の原因であることこそを理解しないから、如来蔵が「三縁合生」のはたらきによって輪廻の主体として生起する。「三縁合生」の意味について、インドで成立した二つの注釈書の意見は一致していない。智吉祥賢の注釈によれば、ここでいう「三縁合生」における三縁は「無知、渇愛、業」である[4]。智金剛によれば、それらは

[3]『楞伽経』では avidyāvāsanā をまた vāsanākleśa として説明している箇所があるため（Nj 63.11）、習気（vāsanā）はすなわち煩悩（kleśa）であることがわかる。そして無明（avidyā）は煩悩であるから、avidyāvāsanā を karmadhāraya として「無明である習気」と理解すべきである。

[4] D.4018.121–239b.3–4: de la gsum 'dus pa ni ma rig pa dang / sred pa dang / las gsum 'dus pa dang ldan pa'i 'khor ba 'jug ldog go zhes thams cad mkhyen pas dgongs

「触」が生起するための三縁、つまり「根と境と識」である[5]。しかし、そこでは「三縁合生」の意味に関して明確な提示を欠いているため、断定することはできない。

（a4）いわゆる非仏教の人々は誤ってこの如来蔵を作因（kāraṇa）と見なすという。非仏教の作因と仏教における「不可思議であり常であるもの」である「聖者の自内的に証得する活動領域（対象）」との区別は『楞伽経』第二章で詳細に説かれている。要するに、非仏教の作因は推理という認識手段によって推論された結果としてその存在が認められるが、仏教における「不可思議の常」、つまりここでいう如来蔵は、聖者が修行によってのみ体得する真如であり、推論によって認識できるものではないということである[6]。

---

pa'i don du brtag go / /「そこで、三者が和合するとは、無明、渇愛、業という三者の和合を伴う輪廻の流転と還滅である、という一切智者によって意図された教義を考察するのである。」一方、『楞伽経』第二章は、蘊と界と処の諸法は、無知と渇愛と業などの縁起する支分の存在より生ずるものであると説いているからである（LAS 83.3–6: tatrādhyātmikaḥ pratītyasamutpādo yad utāvidyā tṛṣā karmetyevamādyā mahāmate dharmāḥ pratītyasamutpādasaṃjñāṃ pratilabhante | ebhya utpannā mahāmate skandhadhātvāyatanākhyā dharmāḥ pratītyasamutpādasaṃjñāṃ pratilabhante |）。つまり、蘊と界と処の生起は「無知、渇愛、業」という三縁に限定しておらず、その三つ等からなる十二縁起より生ずるものである。。

[5] D.4019.122-244a.1–2: ……nye bar len pa la brten nas / dang po ma rig pa nas bzung ste gsum 'dus pa'i rkyen gyi bya ba reg pa dang / tshor ba la sogs pa srid pa'i yan lag bcu gnyis kyi tshul gyis 'khor bar 'jug pa yin pa la /……「……取（*upādāna）に依拠して、最初の無明にはじまり、三縁合生を縁とする触や受などの存在の十二の有支の軌則によって輪廻が生ずるのであるが……」

[6] Nj: 59.10–61.15: atha khalu mahāmatir bodhisattvo mahāsattvo bhagavantam etad avocat | nityam acintyaṃ ca bhagavatā pratyātmāryagatigocaraṃ paramārthagocaraṃ ca prabhāṣitam | nanu bhagavaṃs tīrthakarā api nityācintyavādinaḥ kāraṇānām | …yadi punar mahāmate hetulakṣaṇasaṃyuktaṃ nityācintyatā tīrthakarāṇāṃ hetusvalakṣaṇabhāvābhāvāc[1] chaśaviṣāṇatulyā [|] nityācintyatā[2] vāgvikalpamātrā ca mahāmate tīrthakarāṇāṃ prasajyate | tat kasya hetor yad uta vāgvikalpamātraṃ hi mahāmate śaśaviṣāṇaṃ svahetulakṣaṇābhāvāt | mama tu mahāmate nityācintyatā

（a5–6）では、はじめて如来蔵がアーラヤ識と同一視される。このア

---

pratyātmāryādhigamalakṣaṇahetutvāt kṛtakabhāvābhāvavarjitatvān nityam na bāhyabhāvābhāvānityānumāṇān[3] nityam | yasya punar mahāmate bāhyabhāvābhāvānityānumānān nityācintyatvān nityam[4] tasyā nityācintyatāyāḥ svahetulakṣaṇaṃ na jānīte | pratyātmādhigamāryajñānagocaralakṣaṇaṃ bahirdhā te mahāmate asaṃkathyāḥ || （その時、大慧菩薩摩訶薩は世尊に次のように言った。「世尊は、常であり不可思議である自内的に聖者が理解する活動領域と勝義の活動領域を解説している。しかし、世尊よ、諸々の非仏教の者たちもまた作因（kāraṇa）を常であり不可思議であるものとして説くのではないであろうか」…「さらに、大慧よ、もし諸々の非仏教の者たちにとっての常であり不可思議であるものが因の相と結合しているならば、因を自相とする存在が存在しないから、これが兎角に等しいものである。そして、大慧よ、非仏教の者たちにとっての常であり不可思議であるものはただ言語による分別に過ぎないものになるであう。それはなぜかといえば、すなわち、大慧よ、兎角はそれ自らの因の相を持たないから、ただ言語による分別にすぎないからである。しかし、大慧よ、私にとっての常であり不可思議であるものは、自内的に聖者が証得することを相とする因をもつものであるから、作られたものとしての存在が存在しなくなることをはなれたものであるから、常であり、外的な存在が存在しなくなることによる無常に基づいて推理された常であるものではない。さらに、大慧よ、外的な存在が存在しなくなることによる無常に基づいて推理された常であり不可思議であるものとしての常を〔主張する〕人々にとっての常であり不可思議であるには自らの因の相が認識されない。大慧よ、それらは、自内的に証得するための聖者の智の活動領域の相より外れている者たちであり、会話すべきではない者たちである。」と〔世尊が言った〕。）

［1］ Nj: hetubhāvasvalakṣaṇabhāvābhāvāc. 漢訳とチベット訳による訂正。

［2］ Nj: mahāmate nityācintyatā. mahāmate 不要。

［3］ Nj:-ānupramāṇān. 漢訳による訂正。チベット訳は南條本と一致し、-ānupramāṇān とあるが、文脈に合わないから採用しない。

［4］ Nj: bāhyābhāvān nityānumānān nityācintyatvān nityam; 宋訳（T670［16］486c19–20）:「外性非性無常、思量計常不思議常」、唐訳（T672［16］597a12–13）:「(我常不思議、［以自證為因相、］不以外法有已還無、無常為因、) 外道反此」; 宋訳と唐訳による訂正. 魏訳（T671［16］526b12–13）:「見無外相、比智知常不可思議以為常」、チベット訳（D107, mdo sde, 49–79a.6）: phyi rol med pa'i phyir rtag pa dang / rtag pa las rjes su dpog[dpag?] pa'i phyir bsam gyis mi khyab pa dang / rtag pa. しかし、外的な存在が存在しなくなることによる無常を飛び越し、外的な非存在により直接に常であり不可思議であるものを推理するということはやはり文脈に合わないため、魏訳とチベット訳を採用しない。

ーラヤ識/如来蔵は、無明習気地においては海のようである。波のような七転識は前者より生ずるものである。一方、アーラヤ識/如来蔵は永遠に常であり、清浄なるものである。

B.　輪廻と解脱との転換に関するアーラヤ識/如来蔵（Tk.21.2–23.4［=Nj.221.1–15］）

tadanyāni vijñānāny utpannāpavargāni manomanovijñānaprabhṛtīni kṣaṇikāni saptāpy abhūtaparikalpahetujanitasaṃsthānākṛtiviśeṣasamavāyāvalambīni nāmanimittābhiniviṣṭāni svacittadṛśyarūpalakṣaṇā［na］vabodhakāni sukhaduḥkhāpratisaṃvedakāny amokṣakāraṇāni nāmanimittaparyutthānarāgajanitajanakataddhetvālambanāni | teṣāṃ copāttānām indriyākhyānāṃ parikṣayanirodhe samanantarānutpatter anyeṣāṃ svamativikalpasukhaduḥkhāpratisaṃvedināṃ saṃjñāveditanirodhasamāpattisamāpannānāṃ caturdhyānasatyavimokṣakuśalānāṃ yogināṃ vimokṣabuddhir bhavaty apravṛtteḥ || aparāvṛtte ca tathāgatagarbhaśabdasaṃśabdita ālayavijñāne nāsti saptānāṃ pravṛttivijñānānāṃ nirodhaḥ | tat kasya hetoḥ | taddhetvālambanapravṛttatvād vijñānānām aviṣayatvāc ca sarvaśrāvakapratyekabuddhatīrthyayogayogināṃ |

（b1）また、それ以外の意と意識などの七つの生滅の識は、刹那的なものであり、虚妄分別を因として生ずる形色と形相の区別と

内属を所縁とし、名と因相に執着し、自心より現れる色の相に悟入せず、楽と苦を経験せず、解脱の作因にならず、名と因相に対する顕在的な貪から生じ、貪を生じさせるそれ（アーラヤ識／如来蔵）を因と所縁とするものである。（b2）また、それらの「根」と名付けられ、執受されるものが完全に滅したとき、続いてほかの根が生じないから、自心分別の楽と苦を経験せず、想受滅尽定に入定し、四禅と〔四〕諦と〔八〕解脱に上達した修行者たちには、〔しばらく転識が〕生起しないから、〔誤って〕解脱の想いが生ずる[7]。（b3）しかし、如来蔵と名付けられるアーラヤ識が転依していない限りにおいて、七つの転識が滅することはない。（b4）何故かといえば、〔七つの〕識はそれ（アーラヤ識／如来蔵）を因と所縁として生起するからであり、また〔それは〕すべての声聞と独覚と非仏教との修行をなす者たちの対象ではないからである。

刹那的な七つの転識を述べる（B）の内容は、『勝鬘経』の「無明住地」説に踏まえつつ、『解深密経』の成立以降にアーラヤ識の「執受」（upādāna、執受というはたらきもしくは執受されるもの）の二種の対象に深く関連している。一つは身体、つまり諸根およびその拠り所の執

[7] Nj 63.10–14: yaḥ śrāvakayānābhisamayaṃ dṛṣṭvā ṣaṭpañcamyāṃ bhūmau paryutthānakleśaprahīṇo vāsanakleśāprahīṇo ’cintyācyutigataḥ samyaksiṃhanādaṃ nadati | kṣīṇā me jātir uṣitaṃ brahmacaryam ity evamādi nigadya pudgalanairātmyaparicayād yāvan nirvāṇabuddhir bhavati || （ある者は、声聞乗の現観を見て、第五、六地において顕在的な煩悩を滅し、潜在的な煩悩を滅しないまま、不可思議な死に陥りながらも正獅子吼をする。「わたしの生は尽きた。梵行は立った。」などのように宣言して、その者には人無我に対する習熟ないし涅槃の想いが生じる。）

受である。二つは雑染諸法の原因である「相名分別言説戯論習気」（nimitta-nāma-vikalpa-vyavahāra-prapañca-vāsanā）という精神的な対象の執受である[8]。PañcMBhVin では、その「相名分別言説戯論の習気」は「遍計所執性に対する執着の習気」に換言されている[9]。そこで、（b1）

[8]der dang por ’di ltar len pa rnam pa gnyis po rten dang bcas pa’i dbang po gzugs can len pa dang / mtshan ma dang ming dang rnam par rtog pa la tha snyad ’dogs pa’i spros pa’i bag chags len pa ra rten nas / sa bon thams cad pa’i sems rnam par smin cing ’jug la rgyas shing ’phel ba dang yangs par ’gyur ro //（Saṃdhinirmocanasūtra, Lamotte ed., 55 ［§5.2］） *tatra prathamataḥ sarvabīja[ka]ṃ cittaṃ vipacyate saṃmūrcchati vṛddhim virūḍhiṃ vipulatām āpadyate yaduta dvividham upādānam upādāya: sādhiṣṭhānarūpīndriyopādānaṃ nimittanāmavikalpa-vyavahāraprapañcavāsanopādānaṃ ca |（Schmithausen 2014, 174 §141.1）また、Schmithausen 1987: 71, 4.4.2, Schmithausen 2014, 194–95 §167; 367 §312.1.1, Yamabe 2021: 479 参照。

松本（2004: 231）と Yamabe（2021:479）によれば、ここでの upādāna は「取られるもの」という意味であり、そして upādāya は「を取って」という意味である。したがって、-upādāna で終わる二つの複合語は karmadhāraya として理解されるべきであり、つまり「物質的な諸根およびその拠り所」（sādhiṣṭhānarūpīndriya）と「相名分別言説戯論習気」（nimittanāmavikalpavyavahāraprapañcavāsanā）は執受というはたらきの対象として理解されるべきである。一方、Schmithausen（2014: 174–175 §141.1; 196 §168; 275–276 §227）によれば、upādāna は動作名詞として「執受する」（appropriating）という意味であり、upādāya は “quasi-postposition”として「により」（“on account of”, “based on”）という意味である。したがって-upādāna で終わる二つの複合語は tatpuruṣa として、「物質的な諸根およびその拠り所を執受することにより」と「相名分別言説戯論習気を執受することにより」として理解するのが適切である。Upādāna の-ana-という kṛt 接辞（LyuṬ）に照らせば、この二つの解釈は共に文法的に可能であり、そして教理の視点から見れば大きな差異はないので、筆者は漢訳の伝統に従い、upādāna を単に「執受」と訳している。

[9] PañcMBhVin の原文は、袴谷 2001: 390 参照; Schmithausen 1987: 73［§4.5.1］; Yamabe 2021: 480. ここでの「物質的な諸根およびその拠り所」と「遍計所執性に対する執着の習気」は、執受の二種の対象として区別されるべきものである（2014: 196 §168.2; 274–275 §226）。Schmithausen によれば、「摂事分」では、既に執取の二種の対象が区別されている。（1）識が前世の渇愛によって、「識食」として身体を養い、つまり諸根を執受することが述べられており（268–269 §223.1）、これは色蘊を対象とする執受である（272–273 §225.5）。（2）それに対して、衆生が現世の渇愛によって「段食」、「触食」、

と（b2）はそれぞれ執受の二種の対象に関するものである。

（b1）精神的な対象の執受に関係がある。諸転識がもろもろの認識対象（所縁）に対して「名と相に執着し」というのは、同じ『楞伽経』「刹那品」における三性と五事の対応関係から見ると、名と相はあたかも遍計所執性に当たるため[10]、これもまた遍計所執性に対する執着として理解できる。しかし、ここで述べられているのは、アーラヤ識の潜在的な遍計所執性に対する執着でなく、むしろ諸転識の働きに関わる顕在化された遍計所執性に対する執着である。

「自心より現れる色の相に悟入せず」というのは、『楞伽経』においてあちこちに見られる特徴的な「自心所現」（svacittadṛśya）、つまりもろもろの現象（諸法）は心からの顕現であるという唯心説を反映するも

「思食」を欲望した結果として、業と煩悩を増長させ、そして彼らの識が業と煩悩に近つき、執受〔の働き〕をもつもの（sopādāna）となり、将来の輪廻を引き起こす（269 §223.2）。これは心的要素である非色の四蘊を対象とする執受である（273 §225.6）。この点について、Schmithausen は「聞所成地」における執受の二種の対象、つまり心による身体の執受と煩悩によって身体及び非色の四蘊の「執着」（abhiniveśa、ここでは upādāna の同義語として理解される）を関連の説として挙げている（1987: 486 後注 1294; 2014: 274 脚注 1263）。さらに、Schmithausen によれば、『解深密経』における執受の二種の対象は、「摂事分」の説を踏襲し、「物質的な諸根およびその拠り所」は色蘊であり、「相名分別言説戯論習気」は非色の四蘊を含む五蘊である（2014: 274–275 §274–275）。

[10] Nj 227.8–12: punar api mahāmatir āha | kiṃ punar bhagavan pañcasu dharmeṣv antargatās trayaḥ svabhāvā uta svalakṣaṇasiddhāḥ | bhagavān āha | atraiva mahāmate trayaḥ svabhāvā antargatā aṣṭau ca vijñānāni dve ca nairātmye | tatra nāma ca nimittaṃ ca parikalpitaḥ svabhāvo veditavyaḥ |（さらにまた、大慧は「世尊よ、三性は五法に包摂されるのか。あるいは、自相をもって成立するのか」と言った。世尊は「大慧よ、まさにこの［五法］に、三性・八識・二無我は包摂される。その中、名と因相は遍計所執性であると知られるべきである」と言った。）

のである。すなわち、諸法の「自心所現」であることを知らない諸転識は、諸法を外的な実在（bāhyārtha, bāhyabhāva）と見なすということである[11]。「楽と苦を経験せず、解脱の作因にならず」というのは、『勝鬘経』における六識と識られるものに対する記述に一致している。『勝鬘経』では、如来蔵は苦を感受する主体かつ解脱の原因であり、刹那的な六識は苦を感受し、解脱の原因となることができないと述べられている[12]。この説に関して、（b1）では「楽と苦を経験せず、解脱の作因にならず」というのは諸転識を形容するものである。また、（E）の再説する部分によれば、アーラヤ識/如来蔵が有漏の習気・熏習（vāsanā）をもって諸転識の生起の原因となり、アーラヤ識/如来蔵が無漏の習気・熏習をもって解脱の作因となる[13]。このように如来蔵に結ぶつけられるアーラヤ識に関する習気・熏習の説は『勝鬘経』に見られないものの、（b1）では、如来蔵をアーラヤ識に同一視することによって、如来蔵が

---

[11] 菅 1980 参照。

[12] bcom ldan 'das gal te de bzhin gshegs pa'i snying po ma mchis na ni sdug bsngal la skyo ba dang / mya ngan las 'das pa la 'dod cing don du gnyer ba dang smon yang ma mchis par 'gyur ro // de ci'i slad du zhe na / bcom ldan 'das rnam par shes pa drug po gang lags pa 'di dag dang / rnam par shes pa gang lags pa 'di dang / bcom ldan 'das 'di ltar chos bdun po 'di dag ni mi gnas pa dang / skad cig pa dang / sdug bsngal rnams myong ba ma lags pas chos de dag ni sdug bsngal la skyo ba dang / mya ngan las 'das pa la 'dod cing don du gnyer ba dang smon par mi rigs so / /（月輪 148.1–10）（世尊よ、もし如来蔵がなければ、苦を嫌い、涅槃を希望して、願求し、発心することもないでしょう。それはなぜかといえば、世尊よ、六識［rnam par shes pa drug po, *ṣaḍvijñāna］であるこれらと識られるもの［rnam par shes pa, *vijñāta］であるこれらは、世尊よ、これらの七つの法は住せず、刹那的であり、諸々の苦を味わうことがないから、それらの諸法は苦を嫌い、涅槃を希望して、願求し、発心することはありえないのである。）　（E）では刹那性のものは苦楽を経験するものではないと再説する。「（e13）大慧よ、五識身は、輪廻の主体でなく、経験された楽と苦でなく、涅槃の因でもない。」

[13] 「（e10）さらに、大慧よ、刹那的なものに関しては、マナスに伴われた如来蔵と呼ばれるアーラヤ識は生起の諸識の習気によって刹那的なものである。（e11）無漏の習気によって刹那的でないものである。」

いかなる意味で涅槃と解脱の原因であるかを解釈している。

続いて、nāmanimittaparyutthānarāgajanitajanakataddhetvālambanāni という複合語について、まずこれは bahuvrīhi として意味上「諸転識」を修飾すること、そして後の（b4）の「〔七つの〕識はそれ（=アーラヤ識）を因・所縁として生起するからであり」という内容、また第二章にも七識がアーラヤ識を因と所縁として生ずると世尊が説くことに照らして[14]、この中の tad はアーラヤ識/如来蔵を指すものであるといえる。つまり、

[14] Nj.126.13–127.7: mahāmatir āha | nanu bhagavatāṣṭau vijñānāni vyavasthāpitāni | bhagavān āha | vyavasthāpitāni mahāmate | mahāmatir āha | tad yadi bhagavan vyavasthāpitāni | tat kathaṃ manovijñānasyaiva vyāvṛttir bhavati na tu saptānāṃ vijñānānām | bhagavān āha | taddhetvālambanatvān mahāmate saptānāṃ vijñānānām pravrttir bhavati | manovijñānaṃ punar mahāmate viṣayaparicchedābhiniveśena pravartamānaṃ vāsanābhir ālayavijñānaṃ prapusnāti manaḥsahitam ātmātmīyagrāhābhiniveśamanyanākārenānupravartate ’bhinnaśarīralaksanam ālayavijñānahetvālambanam | svacittadrśyavisayābhiniveśāc cittakalāpaḥ pravartate ’nyonyahetukaḥ | udadhitaraṃgā iva mahāmate svacittadṛśyaviṣayapavaneritāḥ pravartante nivartante ca | atas tena mahāmate manovijñānena vyāvṛttena saptānāṃ vijñānānāṃ vyāvṛttir bhavati || 下線の部分は、高崎（1981:80–84）によって訂正されている。この訂正の妥当性は既に論述されているため、ここでは論じない（高崎 1981:80–87; 曾 2017: 75–79 参照）。そこで、taddhetvālambanatvān mahāmate saptānāṃ vijñānānāṃ pravṛttir bhavati という文は、「大慧よ、それ（tad = ālayavijñāna）を因と縁とするから、七識が生起する」というように、つまり tad をアーラヤ識に理解するべきである。この文は世尊の大慧菩薩に対して返答の最初の内容であるため、tad の指示対象は大慧菩薩の質問の文脈を受けて理解されるべきである。しかし、大慧菩薩の質問の文脈上の曖昧さも存在している。「大慧が『世尊よ、諸識は八つとして成立されているものではないか』と言った。世尊は『大慧よ、〔確かに八つとして〕成立されている』と言った。大慧が『世尊よ、もしそれは成立されているならば、如何して意識だけの滅であるが、七識の滅ではないのか。』」この文脈からみれば、tad が直前の「意識」を指示する可能性が考えられる。しかし、高崎（1981:86）が示した通りに、注釈はこの tad をアーラヤ識とし、また次の文における manovijñānaṃ punar という文の主題を意識に転換することを示す語から見ても、直前の文における tad は意識（manovijñāna）を示すものではなく、前の八識の質問に関してアーラヤ識を示すものと理解される。高崎の理解が妥当と思われる（曾 2017:82–83 参照）。

taddhetvālambanāni の部分は「諸転識がアーラヤ識を因と所縁とする」を意味する。そして、nāmanimittaparyutthānarāga の部分について、前の「名と因相に執着する〔諸転識〕」という語から見れば、そこでいう「名と相」は「顕在的な貪」（paryutthānarāga）の対象となることがわかる。この「顕在的な貪」とは、『勝鬘経』においては心不相応の根本煩悩である「無明住地」に相対して二次的な「顕在的な煩悩」（paryutthānakleśa）に対応している[15]。また、janitajanaka の部分は、諸訳本に示されているように[16]、それは後の tad すなわち「アーラヤ識/如来蔵」を形容し、前の「顕在的な貪」と「アーラヤ識/如来蔵」が相互に原因となるという関係を示していると読み取れる。すなわち、この複合語の意味は、「〔アーラヤ識/如来蔵が無明習気地に陥る限りにおいて、転識は〕名と相に対する顕在的な貪と相互に原因となるアーラヤ識/如来蔵を因と所縁として〔生起する〕ものである」ということである[17]。

---

[15] 月輪 84.2–86.3.

[16] 宋訳（T670［16］510b13–14）:「貪生生貪、若因若攀縁」（貪から生じ、貪を生じさせるこれ［若=tad,すなわちアーラヤ識／如来蔵］は〔諸転識の〕因であり、これ［若=tad］は〔諸転識の〕攀縁である）; 唐訳（T672［16］619c9–10）:「既從貪生復生於貪、若因及所縁」（貪から生じてからまた貪を生じさせる［若=tad,すなわちアーラヤ識／如来蔵］は〔諸転識の〕因および所縁である）　（T672［16］619c9–10）; チベット訳（D107, mdo sde, 49–143a.1）: kun nas ldang ba'i 'dod chags kyis bskyod cing skyed par byed pa de'i rgyu la dmigs pa'o （顕在的な貪によって生じたのち、［顕在的な貪を］生じさせるその（アーラヤ識／如来蔵の）因と所縁がある。） 宋訳と唐訳とチベット訳は一致している。それらの理解は文脈において適切であると思われる。しかし、魏訳はそれらと一致しておらず、解読が難しい。「因名相生隨煩惱貪故、依彼念因」（T671［16］556c7）。

[17]アーラヤ識が依他起性（相と名）に執着して輪廻する、というこちらの文脈を鑑て、ここの貪（rāga）という語は、初期経典に見られる、識と輪廻を結び付ける要素としての貪と一致しているように思える。例えば、Bījasutta（SN.22.54）によれば、貪が除かれるとき、輪廻の限りにおいて色受想行に依拠する種子のような識は、もはや田圃のようなそれらにもう依存しないのである。これが阿羅漢の解脱だと示す。また、Hāliddikānisutta（SN.22.3）で

そこで、名と相に対する顕在的な貪、すなわち遍計所執性に対する顕在化された執着がアーラヤ識/如来蔵と相互に原因となるというのは、典型的な瑜伽行派における習気・種子と現行の関係を反映していると考えられる。

それに対して、『勝鬘経』は一方的に無明住地を顕在的な煩悩の原因としている[18]。だから、（d1）で無明習気地のアーラヤ識/如来蔵と顕在的な煩悩が相互を生じさせる関係を示すのは、『勝鬘経』の如来蔵説を踏襲するというよりむしろ『楞伽経』独自のアーラヤ識説によって『勝鬘経』の如来蔵説を変容させるものである。しかし、この変容が発生する動機、つまりアーラヤ識と如来蔵の同一視の動機は、この（b1）の内容だけで見ると見出すことができないであろう。

（b1）の精神的な対象の執受に関する文脈の延長として、（b2）は諸根の執受に特に関連している。この文は、一見して難解であると思われるかもしれないが、『瑜伽師地論』における二つの関連性ある文章を組み合わせながら参考すれば理解できるようになる。

は、 輪廻における識は貪によって色受想行を居所（oka）とすると説かれている（Schmithausen 2014: 180–181［§145, 155］参照）。つまり、貪は識が色受想行を「四識住」とする原因である。（c1）では、顕在的な煩悩としての貪がアーラヤ識を相互に原因とすることは輪廻の連続を描くものであろう。類似する内容は「摂決択分」における Bījasutta を解釈する部分にも見られる（Schmithausen 2014: 182［§158］参照）。

[18] bcom ldan 'das nye ba'i nyon mongs pa gang ga'i klung gi bye ma las 'das pa snyed de bzhin gshegs pa'i byang chub kyi ye shes kyis gzhom par bgyi ba de dag thams cad kyang ma rig pa'i gnas kyi sa las 'byung lags so /　（世尊よ、二次的な煩悩はガンジス川の砂数に越える程の如来の菩提の智によって破滅されるが、それらのすべてはまた無明住地から生ずるのである。）

まず、（b2）の前半、「それらの『根』と名付けられ、執受されるもの（upātta）が完全に滅したとき、続いてほかの諸根が生じないから」というのは、『声聞地』において執受された諸蘊が滅してから再び執受されないという内容に関連している。

> pūrvakarmakleśāviddhānāṃ ca[19] skandhānāṃ svarasaniruddhatvād[20] anyeṣāṃ cānupādānād apratisandher nirupadhiśeṣe nirvāṇadhātau parinirvāti （ŚBh 509. 16–18; 校正されたテキストは Schmithausen 1982: 468; 2014: 250 頁脚注 1130 参照）
>
> そして、前の業と煩悩より起こされた諸蘊が自ら滅し、ほかの〔諸蘊〕も執受されることはなく、結生がなくなるから、〔阿羅漢が〕無余涅槃に入る。

『声聞地』では、阿羅漢が諸蘊の執受を滅し、無余涅槃に入ることが説明されている。それに対して、（b2）の前半では、諸根の執受を滅すること、つまり肉体の輪廻から解脱することを述べているが、精神的執受については触れておらず、そのため無明習気の執受が滅しないことを示唆している可能性が高い。

---

[19] ŚBh 509. 16: pañca. Schmithausen（2014: 250）では、写本の写真ではここの文字が鮮明ではないため、(xx)と記している。しかし、Schmithausen（1982: 482 頁後注 53）によれば、写本の写真ではここの文字が鮮明ではないが、ca 以外の読みがやや不可能である。 ここでは、筆者は ca という読みを採用する。

[20] 写本の写真ではここの文字が鮮明ではない。Schmithausen（2014: 250）では svarasaniruddhatvād と記しているが、Schmithausen（1982: 468 ; 482 頁後注 55）では svarasanirodhāc ca 記している。

そして、（b2）の後半、「自心分別の楽と苦を経験せず、想受滅尽定に入定し、四禅と〔四〕諦と〔八〕解脱に上達した修行者たちには、〔しばらく転識が〕生起しないから、〔誤って〕解脱の想いが生ずる」というのは、Nirvāṇa-Abschnitt において阿羅漢が無余涅槃に入るために、まず滅尽定に入定し、転識が滅したのち、完全に雑染なるアーラヤ識も滅し、ついに完全に浄化された真如のみが残ることが無余涅槃であるという議論に関連していると思われる。

> dgra bcom pa phung po'i lhag ma dang bcas pa'i mya ngan las 'das pa'i dbyings la gnas pa sems gang la gnas nas phung po'i lhag ma med pa'i mya ngan las 'das pa'i dbyings su yongs su mya ngan las 'da' zhe na/
> smras pa / mtshan ma thams cad yid la mi byed pas mtshan ma med pa'i dbyings 'ba' zhig yid la byed cing / rim gyis 'gog pa la snyoms par 'jug la / 'jug pa'i rnam par shes pa 'gog par byed cing / de'i 'og tu kun gzhi'i rnam par shes pa'i gnas spong bar byed de / kun gzhi rnam par shes pa dang / 'jug pa'i rnam par shes pa rgyu med pa mi skye bas / de la 'dus ma byas pa'i dbyings rnam par dag pa dri ma med pa lus so //（Schmithausen 1969: 46–49 §4.A–B.1）
>
> 〔質問：〕阿羅漢は、有余涅槃界において住する心は如何に住して、無余涅槃界において般涅槃するのか。
> 返答：すべての因相に作意しないことによって無因相の界だけに作意して、次第に（九次第定を経て）滅尽定に入り、転識が止滅して、その後にアーラヤ識の依止が破滅される。原因のないアー

ラヤ識と転識が生じないから、完全に浄化された無垢なる無為界が残る。

したがって、（b2）には「無余涅槃」という語が出ないが、この内容は『瑜伽師地論』における阿羅漢のアーラヤ識が滅するという無余涅槃に関する記述と表現が一致しているから、瑜伽行派に特徴的な無余涅槃の思想に関わっていると思われる[21]。しかし、（b2）は『瑜伽師地論』に述べた立場に反して、滅尽定に入っても諸根が滅してもアーラヤ識が滅しないと述べており、また（b3）にはこの不滅のアーラヤ識が未だ転依されないものとされている。その理由は、（b4）で説かれている通り、たとえ前に説かれた涅槃の状態に入ったとしても、七つの転識がアーラヤ識（無明習気地）を因と所縁として再び生起しえるからである。つまり、いわゆる「無余涅槃」に入った者は、諸根の執受がすでに消失しているが、無明習気による精神的な執受はまだ残っており、精神的な輪廻（『勝鬘経』の「不可思議変異死」に相当する）からの解脱には至っていないということである。

C. 解脱の主体としてのアーラヤ識/如来蔵（Tk.23.4–28.5［=Nj.221.15–222.18］）

svapudgalanairātmyāvabodhāt　　svasāmānyalakṣaṇaparigrahāt

[21] Schmithausen によれば、阿羅漢の無余涅槃について、このような記述は、瑜伽行派以外の他の仏教内諸学派の現存文献に見られないものである。Schmithausen 1969: 123–127 後注 83 参照。瑜伽行派以外の他の諸学派がアーラヤ識説を主張しないため、このような記述は、勿論、瑜伽行派に特徴的な説である。

skandhadhātvāyatanānāṃ pravartate tathāgatagarbhaḥ pañcadharmasvabhāvadharmanairātmyadarśanān nivartate bhūmikramānusaṃdhiparāvṛttyā | nānyatīrthyamārgadṛṣṭibhir[22] vicārayituṃ śakyate | tato ’calāyāṃ bhūmau bodhisattvabhūmau pratiṣṭhito daśasamādhisukhamukhamārgān pratilabhate | samādhibuddhaiḥ saṃdhāryamāṇo ’cintyabuddhadharmasvapraṇidhānavyavalokanatayā samādhisukhabhūtakotyā vinivārya pratyātmāryagatigamyaiḥ sarvaśrāvakapratyekabuddhatīrthakarāsādhāraṇair yogamārgair daśāryagotramārgaṃ pratilabhate, kāyaṃ ca jñānamanomayaṃ samādhyabhisaṃskārarahitam | tasmāt tarhi mahāmate tathāgatagarbha ālayavijñānasaṃśabdito viśodhayitavyo viśeṣārthibhir bodhisattvair mahāsattvaiḥ || yadi hi mahāmate ālayavijñānasaṃśabditas tathāgatagarbho ’tra na syād ity asati mahāmate tathāgatagarbha ālayavijñānasaṃśabdite na pravṛttir na nivṛttiḥ syāt | bhavati ca mahāmate pravṛttir nivṛttiś ca bālāryāṇām | svapratyātmāryagatidṛṣṭadharmasukhavihāreṇa ca viharanti yogino ’nikṣiptadhurāḥ | duṣprativedhaś ca mahāmate ayaṃ tathāgatagarbhālayavijñānagocaraḥ sarvaśrāvakapratyekabuddhatīrthyavitarkadarśanānām | prakṛtipariśuddho ’pi sann aśuddha ivāgantūpakleśopakliṣṭatayā teṣām ābhāti, na tu tathāgatānām | tathāgatānāṃ punar mahāmate karatalāmalakavat pratyakṣagocaro bhavati ||

[22] Tk: -marga-.

（c1）如来蔵は、自らの人無我を知らず、蘊と界と処との自相と共相を把握する故に生起し、五法の自性の法無我を見る故に地（修行の段階）の次第による連続の転依によって止滅する。（c2）非仏教の道に従う見解をもって〔如来蔵を〕思考することはできない。（c3）それ故、不動地という菩薩地に住する者は、十の三昧の楽へ入る道を得る。（c4）三昧の諸仏によって護持されつつ、不可思議の仏法と自らの誓願を観察することによって、三昧の楽と真実の極限を離脱して、自内の聖者の証得に達すべく、すべての声聞と独覚と非仏教と共通せず、修行の道によって、十の聖者の種姓の道を得、そして、三昧の造作を離れた智と意によって生まれた身を得る。（c5）だから、実に、大慧よ、殊勝の目標をもつ菩薩摩訶薩は、アーラヤ識と名付けられる如来蔵を浄化すべきである。（c6）なぜならば、大慧よ、もしアーラヤ識と名付けられる如来蔵がここに存在しないとするならば、大慧よ、アーラヤ識と名付けられる如来蔵が存在しない場合に、生起も存在せず、止滅も存在しないであろうからである。（c7）しかし、大慧よ、愚者と聖者にとっては、生起があり、止滅がある。（c8）そして、努力をやめない修行者たちは、自内的に聖者が証得する現法楽住に住する。（c9）しかし、大慧よ、すべての声聞と独覚と外教の尋思の見解をもつ者たちにとっては、この如来蔵であるアーラヤ識の領域は難解である。（c10）〔アーラヤ識/如来蔵は〕本来清浄なものであるが、偶発的な随煩悩によって汚染されることで、かれらにとっては、〔アーラヤ識/如来蔵が〕不浄のように現れ

る。（c11）しかし、諸々の如来たちにとっては、そうではない。（c12）さらに、大慧よ、諸々の如来たちにとっては、〔アーラヤ識/如来蔵は〕掌の中のアーマラカ［の果］のように、直接知覚の領域となる。

（c1）は、如来蔵（=アーラヤ識）が輪廻の主体であるのみならず、解脱の主体でもあることを示している。

（c2–5）は、すべての声聞と独覚と非仏教に共通しない大乗菩薩の修行によってのみ浄化されるものとしている。（c6–7）は、愚者にも聖者にも、輪廻（生起）と解脱（止滅）の主体としての如来蔵/アーラヤ識が存在しない場合、輪廻と解脱も存在しない、という形でアーラヤ識/如来蔵の存在を論証している。（c8）の「現法楽住」という言葉は、見道に入ったことを示し、そこで述べられている「努力をやめない修行者たち」は初地以上の菩薩であることがわかる。（E）の再説している部分によれば、これらの「現法楽住」の菩薩は三昧の楽と等至の善無漏を証得したものである[23]。つまり、かれらのアーラヤ識/如来蔵はある程度浄化されている。一方で、（c9）が説くように、すべての声聞と独覚と非仏教の者たちは、アーラヤ識/如来蔵を認識できない。（c10）では、声聞と独覚と非仏教の者たちが如来蔵/アーラヤ識を認識しないにもかかわらず、それが煩悩によって不浄のように現れるだけで、如来蔵/アーラヤ識が存在しないわけではないことを述べている。（c11–12）は、如来はかれらに異なってアーラヤ識/如来蔵を清浄にして直接知覚する

[23] （e3）大慧よ、諸々の三昧の楽と等至は、現法楽住の聖者にとって善無漏と言われる。

としている。この（C）の部分もまたアーラヤ識/如来蔵の存在を確定した上で、それに関する議論を展開するものであるが、そこにはアーラヤ識と如来蔵を同一視する動機が見られる。

D.　大乗菩薩のみに向けられる教義としての如来蔵（Tk.29.1–32.6［=Nj.222.19–224.3］）

etad eva mahāmate mayā śrīmālāṃ devīm adhikṛtya deśanāpāṭhe ’nyāṃś ca sūkṣmanipuṇaviśuddhabuddhīn bodhisattvān adhiṣṭhāya tathāgatagarbha ālayavijñānasaṃśabditaḥ saptabhir vijñānaiḥ saha pravṛttyabhiniviṣṭānāṃ śrāvakāṇāṃ dharmanairātmyapradarśanārthaṃ śrīmālāṃ devīm adhiṣṭhāya tathāgataviṣayo deśito, na śrāvakapratyekabuddhānyatīrthakaratarkaviṣayaḥ | anyatra mahāmate tathāgataviṣaya eva tathagatagarbha ālayavijñānaviṣayas tvatsadṛśānāṃ ca sūkṣmanipuṇamatibuddhipradeśakānāṃ bodhisattvānāṃ mahāsattvānām arthapratisaraṇānāṃ, no tu yathārutadeśanāpāṭhābhiniviṣṭānāṃ sarvānyatīrthyaśrāvakapratyekabuddhānām | tasmāt tarhi mahāmate tvayānyaiś ca bodhisattvair mahāsattvaiḥ sarvatathāgataviṣaye ’smiṃs tathāgatagarbhālayavijñānaparijñāne yogaḥ karaṇīyaḥ | na śrutamātrasaṃtuṣṭair bhavitavyam || tatredam ucyate ||

garbhas tathāgatānāṃ hi vijñānais saptabhir yutaḥ |
pravartate dvayagrāhāt parijñānān nivartate || 1 ||
bimbavad dṛśyate cittam anādim atibhāvitam |

arthākāro na cārtho ’sti yathābhūtaṃ vipaśyataḥ || 2 ||
aṅgulyagraṃ yathā bālo na gṛhṇāti niśākaram |
tathā hy akṣarasaṃsaktās tattvaṃ nāventi māmakam || 3 ||
naṭavan nṛtyate cittaṃ mano vidūṣasādṛśam |
vijñānaṃ pañcabhiḥ sārdhaṃ dṛśyaṃ kalpeti raṅgavat || 4 ||

（d1）ほかならぬこのことこそを、大慧よ、私は勝鬘夫人に関する教法の宣説において、そして、他の精細で鋭敏で清浄な知能をもつ他の菩薩たちを加持して、七識と共なるアーラヤ識と呼ばれる如来蔵として、生起に執着している声聞たちに、法無我を見せるために、勝鬘夫人を加持して、如来の境界として説き、声聞と独覚と他の外教の論理者との境界として説かない。（d2）それに対して、大慧よ、ほかならぬ如来の境界、すなわち、アーラヤ識と呼ばれる如来蔵は、あなたのような精細で鋭敏な心智と知能をもつ類の義に依る菩薩摩訶薩に〔説いたものである〕が、音声のとおりに教法の宣説に執着する一切の他の外教と声聞と独覚とに〔説いたもの〕ではない。（d3）だから、実に、大慧よ、あなたと他の菩薩摩訶薩たちは、すべての如来の境界である如来蔵／アーラヤ識を遍知するために修行すべきである。聴聞だけに満足すべきではない。そこで、次のように言った。

もろもろの如来たちの蔵は、実に七識と結ばれたものであり、
二取より生起し、遍知より止滅するものである。|| 6.1 ||
無始に熏習された心は鏡像のように見られる。

如実に観察している者には、対象の行相も対象も存在しない。‖ 6.2 ‖
愚者は指先を見るのに月を見ないように、
文字に執着する者たちは、私の真実を理解しない。‖ 6.3 ‖
心は舞人のように踊り、意は道化師のようであり、
五〔識〕と共なる〔意〕識は、〔自心〕所現を演劇のように分別する。‖ 6.4 ‖

（D）は、アーラヤ識/如来蔵を浄化するための修行の重要性を強調した部分である。第二章では、如来蔵説が輪廻に恐怖する者たちを大乗に誘導するための教説とされているが、ここでは外教と声聞と独覚に向けられた教説ではなく、特に言説の法の聴聞に満足せずに修行に努力する菩薩に向けられたものとされており、前後で一致していない。ここでは、如来蔵が最高の教義であることが強調されている。

E.　アーラヤ識／如来蔵を再説する（Tk.78.1–84.1［=Nj.234.16–236.8］）

後に大慧菩薩が諸法の刹那滅について世尊に聞くところ[24]、世尊はそ

[24] Tk.76.1–77.3［Nj.234.9–15］: atha khalu mahāmatir bodhisattvo mahāsattvaḥ punar api bhagavantam etad avocat | deśayatu me bhagavān deśayatu me sugatas tathāgato ’rhan samyaksaṃbuddhaḥ sarvadharmāṇāṃ kṣaṇabhaṅgaṃ bhedalakṣaṇaṃ caiṣām | tat kathaṃ bhagavan sarvadharmāḥ kṣaṇikāḥ | bhagavān āha | tena hi mahāmate śṛṇu sādhu ca suṣṭhu ca manasikuru | bhāṣiṣye ’haṃ te | sādhu bhagavann iti mahāmatir bodhisattvo mahāsattvo bhagavataḥ pratyaśrauṣīt ‖ （その時、大慧菩薩摩訶薩はさらにまた世尊に対して次のように言った。「善逝、如来、阿羅漢、正等覚よ、一切法の刹那滅とそれらの断滅の特徴を私に教えてください、

れに関してアーラヤ識/如来蔵を再説する。まず、「刹那的なもの」を定義している。

bhagavāṃs tasyaitad avocat | sarvadharmāḥ sarvadharmā iti mahāmate yad uta kuśalākuśalāḥ saṃskṛtāsaṃskṛtā laukikalokottarāḥ sāvadyānavadyāḥ sāsravānāsravā upāttānupāttāḥ | saṃkṣepeṇa mahāmate pañcopādānaskandhāś cittamanomanovijñānavāsanāhetukāś cittamanomanovijñānavāsanāpuṣṭair bālapṛthagjanaiḥ kuśalākuśalena parikalpyante | samādhisukhasamāpattayo mahāmate dṛṣṭadharmasukhavihārabhāvenāryāṇāṃ kuśalānāsravā ity ucyante | kuśalākuśalāḥ punar mahāmate yad utāṣṭau vijñānāni | katamāny aṣṭau, yad uta tathāgatagarbha ālayavijñānasaṃśabdito mano manovijñānaṃ ca pañca ca vijñānakāyās tīrthyānuvarṇitāḥ | tatra mahāmate pañca vijñānakāyā manovijñānasahitāḥ kuśalākuśalakṣaṇaparaṃparābhedabhinnāḥ saṃtatiprabandhanābhinnaśarīrāḥ pravartamānāḥ pravartante | pravṛtya ca vinaśyanti | svacittadṛśyānavabodhāt samanantaranirodhe ’nyad vijñānaṃ pravartate, saṃsthānākṛtiviśeṣagrāhakaṃ manovijñānaṃ pañcabhir vijñānakāyaiḥ saha saṃprayuktaṃ pravartate | kṣaṇakālānavasthāyi tat kṣaṇikam iti vadāmi |

世尊よ、私に教えてください。世尊よ、如何にして一切法は刹那的なものなのですか」と。世尊は宣うた。「それでは、大慧よ、聞いて、よく、丁寧に考えてください。私は君のために説くであろう」と。大慧菩薩摩訶薩は「よきかな、世尊よ」と言い、世尊に耳を傾けた。）

世尊はかれにたいして次のように言った。「（e1）一切法が『一切法』と呼ばれるのは、大慧よ、すなわち、善と不善、有為と無為、世間と出世間、有過と無過、有漏と無漏、執受と無執受である。（e2）要約すれば、大慧よ、〔一切法は〕五取蘊であり、心と意と意識の習気を原因とするものであり、心と意と意識の習気に養われた愚かな凡夫たちによって、善と不善として遍計される。（e3）大慧よ、諸々の三昧の楽と等至は、現法楽住の聖者にとって善無漏と言われる。（e4）また、大慧よ、諸々の善と不善は、すなわち、八識である。（e5）八は何かといえば、すなわち、アーラヤ識と名付けられる如来蔵、意、意識、および非仏教に従って説かれた五識身である。（e6）この中、大慧よ、五識身は、意識を伴い、善と不善を特徴とする連続の区別によって区別され、心相続の連結の区別されない自体をもち、生起しつつ生起する。（e7）そして、生起し終わって滅する。（e8）自心所現に悟入しないから、滅するとすぐに他の識が生起し、形色と形相との区別を把握する意識は、五識身と相応するものとして生起する。（e9）〔私は〕刹那の時間さえも住しないもの、これを刹那的なものであると説く。

（e1–2）は、（a1）において説かれた「如来蔵は善と不善の因であり、すべての生趣の作者である」ということに関して、この因を心、意、意識の習気と付加的に説明した部分である。（e3）で述べられている現法楽住の聖者の禅の修行の善無漏に対して、意、意識の習気とそれによって遍計される善と不善の諸法は有漏であることがわかる。（e4–5）はす

べての善と不善はアーラヤ識／如来蔵、意、意識、五識身という八識により構成される心識説の範疇に入れると明確にしている。（e6–8）の「連続の区別によって区別される」と「心相続の連結の区別」という表現は本経にしばしば出現し[25]、諸存在が自性をもちながら刹那的に生滅

[25] 「連続の区別によって区別される」は二つの箇所で言及されている。

1. Nj 68.8–69.4: punar aparaṃ mahāmate bodhisattvena mahāsattvena nairātmyadvayalakṣaṇapravicayakuśalena bhavitavyam | tatra mahāmate kataman nairātmyadvayalakṣaṇaṃ yadutātmātmīyarahitaskandhadhātvāyatanakadambakam ajñānakarmatṛṣṇāprabhavaṃ cakṣuṣā rūpādigrahaṇābhiniveśāt pravartamānaṃ vijñānaṃ sarvendriyaiḥ svacittadṛśyabhājanadehālayasvacittavikalpavikalpitaṃ vijñāpayati | nadīvījadīpavāyumeghasadṛśakṣaṇaparamparābhedabhinnam capalaṃ vānaramakṣikāsadṛśam[1] acaukṣaviṣayacaryānātho[2] 'nala ivātṛptam anādikālaprapañcaviṣayavāsanārahitam
araghaṭṭacakrayantracakravatsaṃsārabhavagaticakre
vicitradeharūpadhārimāyāvetālayantrapratimaṃ pravartamānaṃ pravartate | yad atra mahāmate lakṣaṇakauśalajñānam idam ucyate pudgalanairātmyajñānam ||（さらにまた、大慧よ、菩薩摩訶薩は二無我の相に対して考察することに精通すべきである。ここで、大慧よ、二無我の相は何か。すなわち、無智、業、渇愛より生ずる我と我所をはなれた蘊、界、処の集合であるものを、眼によって、色などに対する把握に執着するから、すべての諸根によって、識は、生起しつつ、自心所現の器世間と身と依止が自心の分別によって分別されたものとして認識する。川、種子、灯火、風、雲のような刹那の連続の区別によって区別され、騒がしく動き、猿、蝿のように不浄な対象に動き回るのを好み、火のように満足せず、無始時来の戯論の対象の習気を備えたものであり、揚水装置の輪、機械の輪のように輪廻の有の状態の輪において、種々の身体の形を持ち、幻、幽霊、機械のように、生起しつつ生起する。大慧よ、そのことについて相に対する精通する智、これは人無我の智と言われる。）

［1］ Nj: vānaramakṣikāsadṛśam acaukṣam, 安井［1976: 338］による訂正。諸訳本はこの訂正を支持する。
［2］ Nj: -cāryanātho, 安井［1976: 338］は-caryānātho に訂正する。チベット訳 yul mi gtsang ba la spyod pa mgon med pa［D107, mdo sde, 49–82a4］によれば -caryā-anātho とあるが、三つの漢訳、「樂不淨處」［T670<16>487c26-27］、「樂不淨境界處」 ［T671<16>527c27］、「樂不淨處」［T672<16>598a17］によれば、-caryā-nātho とあり、そして文脈を考えればこれが適切な内容である。

刹那的な連続の区別によって区別されるものに対する認識は人無我の智に関連づけられていることがわかる。ここでの paramparā は恐らく santāna と同じような意味で、人格主体に代わるものとして〔心〕相続を立てるのと同じ

発想である。

2. Nj 240.8–10: kiṃ kāraṇaṃ vijñānānāṃ ca kṣaṇaparaṃparābhedalakṣaṇaṃ nirdiśyate | （〔大慧菩薩は、世尊に〕「そして、どうして諸識の刹那の連続の区別の相が説示されるのか」〔と問う〕。）これは『楞伽経』第七章「変化品」において、大慧菩薩が如来の変化についての一連の質問の中の一つである。答えは次のようである。Nj 242.2–6: sapta mahāmate manomanovijñānacakṣurvijñānādayaḥ kṣaṇikā vāsanāhetutvāt kuśalānāsravapakṣarahitā na saṃsāriṇaḥ | tathāgatagarbhaḥ punar mahāmate saṃsarati nirvāṇasukhaduḥkhahetukaḥ | na ca bālapṛthagjanā avabudhyante śūnyatāvikṣiptamatayaḥ |（大慧よ、意、意識、眼識などの七つは、習気を因とするものであるから、刹那的であり、善無漏の範疇をはなれ、輪廻するものではない。さらに、大慧よ、如来蔵は輪廻し、涅槃の楽と苦〔を感受する〕因である。しかし、愚かな凡夫たちは空性によって心が乱されているものであり、〔そのことに〕悟入しない。）こちらの答えは、諸識が刹那のものであるから苦と楽を感受できないという『勝鬘経』の説を反映するものである。

「〔心〕相続の連結」は二つの箇所で言及されている。

1. Nj76.1–6: na svayam utpadyate na ca punar mahāmate te notpadyante ’nyatra samādhyavasthāyām [|] tenocyante ’nutpannā niḥsvabhāvāḥ | anutpattiṃ saṃghāya mahāmate niḥsvabhāvāḥ sarvabhāvāḥ [|] kṣaṇasamtatiprabandhābhāvāc ca anyathābhāvadarśanān mahāmate niḥsvabhāvāḥ sarvabhāvāḥ | tenocyate niḥsvabhāvāḥ sarvabhāvā iti ||（「さらにまた、大慧よ、三昧に入った場合を除いて、〔すべての存在は〕自ら生ぜず、またそれらは生じないものでもない。それ故、不生は無自性であると言われる。不生を意図して、大慧よ、『すべての存在が無自性である』〔と説かれるのである〕。そして、刹那の〔心〕相続の連結は存在せず、変異が存在することを見るから、大慧よ、すべての存在は無自性である。それ故、すべての存在は無自性と言われる。」と。）つまり、心は同質のものとしては連続せず、絶えず変化しているため、諸法の無自性を認識することができる。

2. Nj126.6–12: punar aparaṃ mahāmate caturvidhaṃ nirvāṇam | katamac caturvidham yad uta bhāvasvabhāvābhāvanirvāṇaṃ lakṣaṇavicitrabhāvābhāvanirvāṇaṃ svalakṣaṇabhāvābhāvāvabodhanirvāṇaṃ skandhānāṃ svasāmānyalakṣaṇasamtatiprabandhavyucchedanirvāṇam | etan mahāmate caturvidhaṃ tīrthakarāṇāṃ nirvāṇaṃ na tu matpravacane | matpravacane punar mahāmate vikalpakasya manovijñānasya vyāvṛttir nirvāṇam ity ucyate ||（「さらにまた、大慧よ、四種の涅槃がある。四種は何か。すなわち、存在の自性の非存在の涅槃、諸々の特徴の存在の非存在の涅槃、自相の存在の非存在に悟入する涅槃、諸蘊の自相と共相の〔心〕相続の連結の断滅の涅槃である。大慧よ、これらの四種は外教の涅槃であり、私の説ではない。さらに大慧よ、私の説と言えば、分別の意識の滅は涅槃であると言われる。」と。）そこで、

することを示すものである。自心所現に悟入しないとき、つまり外境の非存在性を認識しない限りにおいて、これらの刹那的な諸存在の連続は六識の対象であり、善と不善の自体をもつものとして遍計される。（e9）は八識の範疇に入れた善と不善の諸法は刹那的なものであることを明言する。

引き続いてアーラヤ識／如来蔵を刹那的でないものとして再説する。

kṣaṇikaṃ punar mahāmate ālayavijñānaṃ tathāgatagarbhasaṃśabditaṃ

〔心〕相続の連結の断滅は小乗の涅槃に相当すると説かれている。

また、第三章「無常品」において、世尊が有見と無見を説明するところに、「連続の区別によって区別されること」と「〔心〕相続の連結」を一緒に言及する箇所がある。Nj 144.14–145.1: atha khalu mahāmatir bodhisattvo mahāsattvaḥ punar api bhagavantam adhyeṣate sma | deśayatu me bhagavān nāstyastitvalakṣaṇaṃ sarvadharmāṇāṃ yathāhaṃ cānye ca bodhisattvā mahāsattvā nāstyastitvavarjitāḥ kṣipram anuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbudhyeran | … Nj 146.14–147.2: svasāmānyalakṣaṇadṛṣṭipatitāśayaḥ svacittadṛśyamātrābhāvān na pratijānann apratijñānād bāhyabhāvānityadarśanāt（Nj: -annitya-, 安井［1976: 339］による訂正。） kṣaṇaparaṃparābhedabhinnāni skandhadhātvāyatanāni saṃtatiprabandhena pravṛtya （N: vinivṛtya, 南條の 146 頁注 10 によれば、写本 T.は pravṛtya とある。これにより訂正する。） vinivartanta iti kalpākṣararahitāni prativikalpayan punar api vināśiko bhavati || （その時、大慧菩薩摩訶薩は、さらにまた世尊に「世尊よ、私と他の菩薩摩訶薩たちが無と有をはなれ、速やかに無上正等正覚を証悟できるように、一切法の無と有の相を私に教えてください。」と願った…〔世尊は〕「自相と共相の見解に陥った意向をもつ人は、自心所現のみである存在を是認しておらず、是認していないから、外的存在が無常であるという見方によって、刹那的連続の区別によって区別される蘊、界、処が［心］相続の連結と共に生起したのち止滅するから構想と文字を離れたものであると分別しつつある者は、また破壊者である」〔と言った〕。）ここで、自相と共相の見解に陥ったというのは、法無我を認識できないことである。だから、「連続の区別によって区別されること」と「〔心〕相続の連結」という二つの表現は、以上の示した通りに、諸法の刹那的な生滅を意味しているが、諸法の自性としての存在を否定しないため、法無我を認めないことである。

manaḥsahitaṃ pravṛttivijñānavāsanābhiḥ kṣaṇikam, anāsravavāsanābhir akṣaṇikam | na ca bālapṛthagjanā avabudhyante kṣaṇikavādābhiniviṣṭāḥ kṣaṇikākṣaṇikatām imāṃ sarvadharmāṇām, tad anavabodhād ucchedadṛṣṭyāsaṃskṛtān api dharmān nāśayiṣyanti | asaṃsāriṇo mahāmate pañca vijñānakāyā ananubhūtasukhaduḥkhā anirvāṇahetavaḥ | tathāgatagarbhaḥ punar mahāmate anubhūtasukhaduḥkhahetusahitaḥ pravartate nivartate ca catasṛbhir vāsanābhiḥ saṃmūrcchitaḥ | na ca bālā avabudhyante kṣaṇikadṛṣṭivikalpavāsitamatayaḥ ||

（e10）さらに、大慧よ、刹那的なものに関しては、マナスに伴われた如来蔵と呼ばれるアーラヤ識は生起の諸識の習気・熏習については刹那的なものである。（e11）無漏の習気・熏習については刹那的でないものである。（e12）しかし、刹那論に執着している愚かな凡夫たちは、一切法のこの刹那性と非刹那性に悟入しない。（e13）このことに悟入しないから、断見をもって無為法をも破壊するであろう。（e14）大慧よ、五識身は、輪廻するものでなく、楽と苦を感受するものでもなく、涅槃の因でもない。（e15）さらに、大慧よ、如来蔵は、経験された楽と苦の因に伴われたものであり、四つの習気によって迷われたものであり、生起したり止滅したりする。（e16）しかし、刹那的なものについての見解の分別に熏習された心をもつ愚者たちは悟入しない」と。

ここで、刹那性についてアーラヤ識/如来蔵を再説している。ここでいう vāsanā の意味について、原文（e10–11）では複数形で出現するため、

動作名詞ではなく普通名詞の「習気」と理解できるが、（e16）では「熏習された」（vāsita）という語のことを鑑みれば、vāsanā は動作名詞、つまり「熏習」としても理解可能である。（e10–11）有漏の習気・熏習はマナスに伴われたアーラヤ識が刹那的に諸々転識を生起させる。これはすなわちアーラヤ識が輪廻を維持することである。それに対して、無漏の習気・熏習は刹那的なものでなく、すなわち無為のものであり、これが如来蔵の習気・熏習とされている。有漏と無漏という二種の習気・熏習の説によって、アーラヤ識/如来蔵が涅槃と輪廻両方の原因であることをさらに解釈したと考えられる。

二、「アーラヤ識/如来蔵」の成立

以上の（B）において、無余涅槃に入った者にはアーラヤ識が滅しないという説は、現存するほかのインドの瑜伽行派の文献では確認されていない。Schmithausen の指摘によれば、『瑜伽師地論』では、テキストの新古層にわたって、アーラヤ識の雑染の性質が次第に確立されてきた。それに伴い、『瑜伽師地論』「摂決択分」では、アーラヤ識の止滅に関して二種の異なる理論が確立されている。一つは、阿羅漢が涅槃に入るときにはアーラヤ識が完全に消滅するという立場である[26]。二には、有余涅槃においてアーラヤ識の異熟の側面が存在し続けるが、無余涅槃においてはアーラヤ識が完全に消滅するという立場である[27]。無着と世親

[26] Schmithausen 1987: 81–82 §4.9; 2014: 35–36 §22.1.　阿羅漢がアーラヤ識をもたないことは、特に PañcMBhVin に述べられている。袴谷 2001: 409 §II.2.（b–d）.

[27] Schmithausen は、有余涅槃におけるアーラヤ識の存在について「摂決択分」には二種の説があると指摘している。一には、「有心地」（Sacittikā bhūmiḥ）

の著作は前者の立場に一致している[28]。安慧の著作では、阿羅漢になる

の「摂決択分」では、マナスが微細な自我意識として、アーラヤ識の代わりに一切の雑染を生み出すものとされている。したがって、アーラヤ識が純粋に雑染なるものではなく、有余涅槃に入った阿羅漢はマナスを滅したが、かれにはアーラヤ識が人格的存在の基盤として存在し続ける。しかし Schmithausen は、このような説は「有心地」の「摂決択分」では暗示されているが、明確に説かれておらず、後世に成立した唯識論書には影響の痕跡も見られないと指摘している（1987: 82–83 §4.10.1）。二には、「摂決択分」の「有餘依及無餘依二地」（Sopadhikā/Nirupadhikā bhūmiḥ）では、「本地分」の「意地」（Manobhūmi）において既に区別された二種の麁重、輪廻をもたらす煩悩の範疇に属する麁重（kleśapakṣyaṃ dauṣṭhulyam）と輪廻をもたらない異熟の範疇に属する麁重（vipākapakṣyaṃ dauṣṭhulyam）、という説を継承し,後者を阿羅漢に存在し続けるとする。そこで、アーラヤ識は麁重からなるものであるが、それにおける煩悩に結びついた麁重が阿羅漢の涅槃に滅したところで、業に結びついた麁重は続いて阿羅漢の身体を維持する働きをなすものである（1987: 83–84 §4.10.2）。

[28] 無着『摂大乗論』はアーラヤに相当する業識が完全に転依するときに、断滅されると説く。*tat tu nālayavijñānaṃ dharmakāyavimktikāyasaṃgṛhītaṃ yathā yathā mṛdumadhyādhimātraṃ krameṇa vardhate tathā tathā vipākavijñānaṃ cāpacitam āśrayaś ca parāvṛtto bhaviṣyati （長尾: bhavati, チベット訳［'gyur ro］による訂正） / sarvathā ca parāvṛtta āśraye tad vipākavijñānaṃ sarvabījakam abījaṃ bhavati sarvathā ca prahīṇaṃ / （MSg, I.48. ［長尾 1982: 47］）. （しかしそれ［聞熏習の種子］は、アーラヤ識ではなく、法身と解脱身とに包摂されるものであり、漸々に低度に、中度に、高度に増長する限りにおいて、異熟識は減損し、また依処は転換するであろう。そして、依処が完全に転換したとき、すべての種子をもつ異熟識は種子を持たないようになり、また完全に断滅される。）

世親の『唯識三十頌』の第五偈は、阿羅漢がアーラヤ識を持たないと明確に説いている。（Triṃśikā 12.20, 13.7–8: tasya vyāvṛtir arhattve tad āśritya pravartate | tadālambaṃ manonāma vijñānaṃ mananātmakam || 5 || その［アーラヤ識の］滅は阿羅漢になるときに〔発生する〕。意と名付けられた識は、それ

ときにはアーラヤ識が滅するが、アーダーナ識が一切智を得た段階で消滅すると示唆されている[29]。しかし、その所知障は、声聞乗の涅槃が

［アーラヤ識］に依存し、それ［アーラヤ識］を所縁とし、思惟することを本性とするものとして生起する。）

[29]『唯識三十頌』の第五偈に対する安慧の注釈は次のようである。Triṃśikā 12.20–24: **tasya vyāvṛtir arhattve** | （5a） kiṃ punar arhattvam | yadyogād arhann ity ucyate | kasya punar yogād arhann ity ucyate | kṣayajñānānutpādajñānalābhāt | tasyāṃ hy avasthāyām ālayavijñānāśritadauṣṭhulyaniravaśeṣaprahāṇād ālayavijñānaṃ vyāvṛttaṃ bhavati | saiva cārhadavasthā |（「〔その［アーラヤ識の］滅は阿羅漢になるときに〔発生する〕」。［5a］ またそれと結合することによって「阿羅漢」と言われる阿羅漢性とは何でしょうか。。そして、何と結合ことによって「阿羅漢」と言われるのか。滅の智と不生の智を得ることによって〔「阿羅漢」と言われる〕。この状態において、アーラヤ識に依存する麁重がもれなく滅することによって、アーラヤ識が滅する。そして、これがほかならぬ阿羅漢の段階なのである。） 安慧の注釈によれば、阿羅漢にはすべての麁重が滅しているのである。

また、世親の『唯識三十頌』第 29 偈によれば、転依、すなわちアーラヤ識の滅は、二種の麁重（煩悩障と所知障）を滅したものである。Triṃśikā 51.6–7: acitto 'nupalambho 'sau jñānaṃ lokottarañ ca tat |āśrayasya parāvṛttir dvidhādauṣṭhulyahānitaḥ || 29 || （これ［ただ識のみであること］は、心でなく、認識できないものであり、また出世間の智である。〔これは〕依処の転換であり、二種の麁重の滅である。） 安慧の注釈は次のようである。Triṃśikā 52.8–21: sā punar āśrayaparāvṛttiḥ kasya prahāṇāt prāpyate | ata āha | **dvidhādauṣṭhulyahānitaḥ** |（29d） dvidheti kleśāvaraṇadauṣṭhulyaṃ jñeyāvaraṇadauṣṭhulyañ ca | dauṣṭhulyam āśrayasyākarmaṇyatā | tat punaḥ kleśajñeyāvaraṇayor bījam | sā punar āśrayaparāvṛttiḥ śrāvakādigatadauṣṭhulyahānitaś ca prāpyate yad āha vimuktikāya iti | bodhisattvagatadauṣṭhulyahānitaś ca prāpyate yad āha **dharmākhyo 'yaṃ mahāmuner iti** |（30d） dvidhā āvaraṇabhedena

一切智より劣っていることを示すが、阿羅漢を輪廻に戻らせることができない。このような立場によると、無余涅槃に入った者は、輪廻の主体であるアーラヤ識がなくなったため、輪廻から徹底的に解脱したのである。

それに対して、『楞伽経』において説かれる無余涅槃にも不滅であり、転識の原因となるというアーラヤ識は、インド主流の瑜伽行派におけるアーラヤ識の定義から外れている。このようなアーラヤ識説は、恰も

---

sottarā niruttarā cāśrayaparāvṛttir uktā | atra gāthā | jñeyam ādānavijñānaṃ dvayāvaraṇalakṣaṇam | sarvabījaṃ kleśabījaṃ bandhas tatra dvayor dvayoḥ || iti | dvayor iti śrāvakabodhisattvayoḥ | ādyasya kleśabījaṃ itarasya dvayāvaraṇabījaṃ tadudghātāt sarvajñatāvāptir bhavatīti |（さらに、何かの滅によって転依が得られるのか。だから〔次の偈〕を言った。「**二種の麁重が滅するからである。**」と。［29d］「二種」というのは、煩悩障の麁重と所知障の麁重である。「麁重」というのは、依処が堪能でないことである。また、これ（麁重）は煩悩障と所知障の種子である。さらに、この転依は、また声聞などにおける麁重が滅するから得られるものであり、「解脱身」と言われる。〔この転依は、〕また菩薩における麁重が滅するから得られるものであり、「**これが偉大な牟尼の法身という**」と言われる。［30d］　転依は、障の差別によって、有上と無上という二種が説かれる。これについて、〔次の〕偈がある。「アーダーナ識が二種の障によって特徴付けられるものであると知られるべきである。〔すなわち、〕すべての〔障の〕種子と煩悩の種子である。それについて、二種〔の者〕には二種の束縛がある。」と。「二種〔の者〕」というのは、声聞と菩薩である。前者（声聞）にとって〔束縛は〕「煩悩の種子」である。後者にとって〔束縛は〕「二障の種子」であり、これが滅するから一切智に達する者となるということである。）　安慧の注釈によれば、声聞たちの涅槃においては煩悩の種子を既に滅したが、所知障を滅したのは一切智を得た段階のみであると示唆される。

『勝鬘経』に由来する無明習気地などの煩悩に覆われる如来蔵という概念に同等することによって始めて成立するようになった。『勝鬘経』では、如来蔵を隠す煩悩を完全に浄化すること、つまり無明住地を浄化することは、仏以外には不可能であり、阿羅漢はこれを浄化できず、よって「不可思議変異死」という精神的輪廻からも解脱しない[30]。（b2）に見られるように、『瑜伽師地論』に述べた瑜伽行派に特徴的な無余涅槃説を踏まえながら、アーラヤ識を如来蔵に同等することによってこそ、前者の立場に反して、無余涅槃に入った阿羅漢がアーラヤ識を滅しないために精神的輪廻から解脱できないという新説が裏付けられている。これがアーラヤ識と如来蔵の同一視の動機であると考えられる。

参考文献

一次文献

Laṅkāvatārasūtra（『楞伽経』）．南條文雄校訂『梵文入楞伽経』大谷

[30] 『勝鬘経』では、阿羅漢、独覚、大力菩薩（*vaśitāprāptabodhisattva）は、「分段死」（*samucchedacyuti）の輪廻、つまり凡夫の肉体の死亡と新生の輪廻である「分段死」から解脱しているが、かれらはまた「意生身」（*manomayakāya）による「不可思議変異死」（*acintyapāriṇāmikī cyuti）から解脱していない（月輪 80.1–13）。意生身に関する総合的な研究は、Radich 2007: 224–284 参照。「大力」（vaśitāṃ prāptaṃ）というのは、既に無余涅槃に入ったことで雑染諸法を滅した者が、利他的な実践のため諸法をまた顕現させる能力である。これは、もとより如来の能力であるが（Nirvāṇa-Abschnitt, Schmithausen 1969: 56–57 11a.n.167; 93.11; 161–162 参照）、『勝鬘経』では「大力菩薩」という説を出ている。『宝性論』では、『勝鬘経』の「大力菩薩」説を継承しており（RGV 33.15–34.4）、また他の箇所で説かれた諸法に対する自在力を得た八地の菩薩はこの「大力菩薩」に比定できる（RGV: 3.21–4.2）。

大学（Nj）. 1923. 漢訳: 宋訳 『楞伽阿跋多羅宝経』大正六七〇、巻十六（T670［16］）. 魏訳『入楞伽經』大正六七一、巻十六（T671［16］）唐訳『大乗入楞伽經』大正六七二、巻十六（T672［16］）. チベット訳: 『西蔵大蔵経』（Derge［D］ 107 mdo sde, 49.56a1–191b7）. 第六章「刹那品」の梵文改訂版（Tk）. Edited by Jikidō, Takasaki, in *Collected Papers on the Tathāgatagarbha Doctrine* （pp. 15–98）. Delhi: Motilal Banarsidass, 2014.

Mahāyānasaṃgraha （『摂大乗論』）. 長尾 1982 参照.

Nirvāṇa-Abschnitt （『攝決擇分中有餘依及無餘依二地』）. Schmithausen 1969 参照.

Ratnagotravibhāga （RGV）. = *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Edited by Johnston, E. H. Patna: The Bihar Research Society, 1950.

Saṃdhinirmocanasūtra （『解深密経』）. Lamotte 1935 参照.

Saṃyukta-Nikāya （SN）. Oxford: Pali Text Society, 1960–1990.

Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga （ŚBh）. Edited by Shukla, Karunesha. Patina: K. P. Jayaswal Research Institute, 1973.

Śrīmālādevīsiṃhanādanirdeśasūtra（『勝鬘経』）. 月輪賢隆 1940 参照
Triṃśikāvijñaptibhāṣya（Triṃśikā）. *Sthiramati's Triṃśikāvijñaptibhāṣya: Critical editions of the Sanskrit text and its Tibetan translation*. Edited by Buescher, Harmut. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007.

智吉祥賢. 『聖入楞伽註』（『西蔵大蔵経』D. 4018）.

智金剛. 『聖入楞伽経註・如来心荘厳』（『西蔵大蔵経』D. 4019）.

『攝決擇分中五識身相應地意地』（PañcMBhVin）.

「Viniścayasaṃgrahaṇī におけるアーラヤ識の規定」袴谷 2001:389–418 頁所収一部参照.

二次文献

菅英尚. 1980. 「『楞伽経』における唯心」『印度學佛教學研究』29–1,282–285 頁.

菅沼晃. 1974. 「入楞伽経の如来蔵説について」.『印度學佛教學研究』22–2,622–629 頁.

曾柔佳. 2017. 「『楞伽経』における涅槃—*vikalpakasya manovijñānasya*

vyāvṛttir の解釈をめぐって—」『印度學佛教學研究』25,75–84 頁.

高崎直道．1974．『如来蔵思想の形成』.春秋社.（高崎直道.2008.『高崎直道著作集　第四巻 如来蔵思想の形成I』；2009．『高崎直道著作集 第五巻 如来蔵思想の形成II』 春秋社．）

高崎直道. 1981．「入楞伽経のマナス（意）について」．『仏教の歴史的展開に見る諸形態：古田紹欽博士古稀記念論集』．創文社.75–89 頁.（高崎直道．2009．『高崎直道著作集　第八巻 大乘起信論・楞伽経』春秋社，385–407 頁所収．）

月輪賢隆 （編集．） 1940．『藏・漢・和三譯合璧勝鬘經・寶月童子所問經』．興教書院.

長尾雅人．1982．『摂大乗論 上: 和訳と注解 （インド古典叢書）』．講談社.

袴谷憲昭．2001．「Viniścayasaṃgrahaṇī におけるアーラヤ識の規定」．『唯識思想論考』362–445 頁所収．大蔵出版．（袴谷憲昭．1979.「Viniścayasaṃgrahaṇī におけるアーラヤ識の規定」．東洋文化研究所紀要 79，1–79 頁）．

松本史朗．2004．『仏教思想論　上』．大蔵出版.

安井広済．1976．『梵文和訳 入楞伽経』．法蔵館．

Lamotte, Étienne. (Ed. & Trans). 1935. *Saṃdhinirmocana Sūtra: l'explication des mystères*. Louvain: Bureaux du recueil. Bibliothèque de l'Université.

Radich, Michael. 2007. “The Somatics of Liberation: Ideas about Embodiment in Buddhism from Its Origins to the Fifth Century C.E.” Doctoral dissertation, Department of East Asian Languages and Civilizations, Harvard University.

Schmithausen, Lambert. (Ed. & Trans)． 1969. *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasaṃgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*. Wien: Hermann Böhlaus Nachf.

Schmithausen, Lambert. 1982. „Die letzten Seiten der *Śrāvakabhūmi*“. In *LA HERCUS et al.: Indological and Buddhist Studies. Volume in Honor of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday*. Canberra: Faculty of Asian Studies.

Schmithausen, Lambert. 1987. *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy* (2 parts). Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

Schmithausen, Lambert. 2014. *The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda: Responses and Reflections*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies.

Yamabe, Nobuyoshi. 2018. “*Ālayavijñāna* from a Practical Point of View”. *Journal of Indian Philosophy*, 46(2): 283–319.

Yamabe, Nobuyoshi. 2021. “The Position of Conceptualization in the Context of the Yogācāra *Bīja* Theory”. In T. Endo （Ed.）, *Illuminating the Dharma: Buddhist Studies in Honour of Venerable Professor KL Dhammajoti* (pp. 463–486). Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong.