

# 撰論学派の心識説について

吉 村 誠

## 序言

中国では隋代から唐代初期にかけて真諦訳の『撰大乘論釈』(以下、『撰大乘論』と略称する)を研究する一群の人々が出現した。彼らを撰論学派と称することにする。撰論学派では『撰大乘論』を受容する際、そこに説かれる唯識説を如来蔵思想によって解釈する傾向が顕著であった。小稿では、このことを撰論学派の心識説において確認し、その解釈の特徴と変遷について考察する。

撰論学派の心識説に如来蔵思想の影響がみられることは、先学によって早くから指摘されているが、その見解は必ずしも一致しているわけではない。一般に、撰論学派の心識説は、第八阿梨耶識を妄識ないし真妄和合識とみて、第九阿摩羅識を真識とみなす九識説であったと考えられている<sup>1)</sup>。しかし一方で、初期には第八阿梨耶識を真妄に二分する八識説であったのが、後に『楞伽經』の心識説の影響によって九識説に変化したという見解もある<sup>2)</sup>。

このように見解の相違が生じるのは、撰論学派の心識説自体にゆらぎがあるからではないかと思われる。その歴史的变化にも注意をむけながら、撰論学派の心識説の実態を検証してゆきたい。

## 一、撰論学派の八識説と九識説

### 1、撰論学派の八識説

先ず、撰論学派に八識説が存在したことは、唐代初期の撰論学者である靈潤(六五〇)の心識説の解釈から確認される。『統高僧伝』の靈潤伝には次のようにある。

『撰論』黎耶<sup>3)</sup>、義該真俗、真即無念性淨、諸位不改。俗即不守一性、通具諸義。転依已後、真諦義辺即成法身、俗諦義辺成応化体。如未転依作果報体。拠於真性無滅義矣、俗諦自相有滅不滅。以体従能染分義滅、分能異体慮知不滅<sup>4)</sup>。

『撰論』の黎耶、義は真俗を該ぬ。真は即ち無念性淨にして、諸位に改まらず。俗は即ち一性を守らず、通じて

諸義を具ふ。転依已後、真諦の義辺は即ち法身と成り、俗諦の義辺は応化の体と成る。如し未だ転依せざれば果報の体と作る。真性に拠りて滅の義無く、俗諦の自相には滅・不滅有り。体を以て能に従へば染分の義滅し、能を分かちて体に異すれば慮知滅せず。

ここでは『撰大乘論』の第八阿梨耶識が真俗二諦に二分され、真諦は清淨不変に、俗諦は生滅変化に通じると解釈されている。これは、『大乘起信論』の説く真如・生滅を媒介する阿梨耶識と同じ説明であるといえる。『大乘起信論』の阿梨耶識は真妄の依持となる如来蔵と同義であるから、『靈潤も』『撰大乘論』の阿梨耶識を如来蔵と同一視すること、阿梨耶識を真俗二諦に二分する解釈を成立させていたものと思われる。また、阿梨耶識の転換には「転依」の語が使われているが、その内容は真諦が法身に、俗諦が応化身になるというものであり、玄奘以後の唯識教学には見られない解釈である。これと同様の解釈は、敦煌本の『撰大乘論章』に見ることが出来る。同書は内容から撰論学派の初期の注釈書と推定されるものである。

言梨耶識者、此方正翻、名無没識。此有二義。一識生滅門、能受清熏、終能転依、応身功德、名爲無没。二就識真如門、終可顯了成就法身、名爲無没。  
梨耶識と言ふは、此方に正翻して、無没識と名く。此に

二義有り。一には識生滅門、能く清熏を受け、終に能く転依して応身の功德あるを、名けて無没と爲す。二には識真如門に就きて、終に顯了して法身を成就すべきを、名けて無没と爲す。

ここでは阿梨耶識が、識生滅門と識真如門とに二分して解釈されている。これは、『大乘起信論』の心生滅門と心真如門の理論に基づいた解釈である。また、識生滅門の阿梨耶識が転依して応化身となり、識真如門の阿梨耶識が法身となるという説明は、『靈潤の転依の解釈と同じである。このことから、阿梨耶識を真俗二諦に二分する八識説は、撰論学派の初期から後期まで通用されていたことが推定される。

## 2、撰論学派の九識説

次に、九識説については、撰論学派から玄奘門下に転じた円測（六一三—六九六）の『解深密経疏』の記述から検討してゆきたい。円測自身は新訳の八識説に立つものであるが、撰論学派の九識説を次のように説明している。

真諦三蔵、依『決定蔵論』立九識義。如九識品説。言九識、眼等六識、大同『撰論』。第七阿陀那、此云執持。中略…第八阿梨耶識、自有三種。一解性梨耶、有成仏義。二果報梨耶、縁十八界。…中略…三染汚阿梨耶、縁真如境起四種諍。…中略…第九阿摩羅識、此云無垢識。

真如爲體。於一真如、有其二義。一所緣境、名爲真如及實際等。二能緣義、名無垢識、亦名本覺。具如『九識章』引『決定藏論』九識品中說。

真諦三藏、『決定藏論』に依りて九識義を立つ。九識品に説くが如し。九識と言ふは、眼等の六識は、『撰論』と大同なり。第七阿陀那は、此に執持と云ふ。…中略…第八阿梨耶識は、自ら三種有り。一には解性梨耶、成仏の義有り。二には果報梨耶、十八界を緣す。…中略…三には染汚阿梨耶、真如の境を緣じ四種の謗を起す。…中略…第九阿摩羅識は、此に無垢識と云ふ。真如を體と爲す。一真如に於て、其れ二義有り。一には所緣の境、名けて真如及び實際等と爲す。二には能緣の義、名けて無垢識、亦た本覺と名く。具さには『九識章』の引く『決定藏論』九識品中に説くが如し。

円測の説明によれば、九識説は真諦が『決定藏論』に基づいて立てた説であるという。九識説の組織は、通常の六識に、第七阿陀那識、第八阿梨耶識、第九阿摩羅識を加えたものである。第七識を阿陀那識とするのは真諦訳の心識説の特徴であり、玄奘訳が末那識とするのと大きく異なるところであるが、ここでは第八阿梨耶識と第九阿摩羅識の解釈に注目することにする。

先ず、第八阿梨耶識は、解性・果報・染汚の三種に分けて

撰論学派の心識説について（吉村）

説明されている。解性は真如に、果報・染汚は生滅に関する説明であるから、ここでも阿梨耶識には真妄の両面が考えられている。阿梨耶識の性質を分析的に説明することは、撰論学派の初期から行なわれていた。『統高僧伝』の道宗伝によれば、隋の道奘は「四種梨耶」を立て、阿梨耶識を闍闍・解性・仏果などに分けて説明したという。道奘は靈潤の師であるから、これは八識説における阿梨耶識の説明ではないかと推測される。これを円測の説明と比較してみると、道奘の阿梨耶識の分類では少なくとも半分が真如に関する説明であるのに対し、九識説の阿梨耶識の分類では三分の二が生滅に関する説明となっている。九識説では、真如が阿摩羅識として別に立てられるため、阿梨耶識は自ずと妄なる性格が強くなるのであろう。

次に、第九阿摩羅識は、無垢識ともいい、真如を體とするという。これを所緣・能緣に二分すれば、所緣が真如ないし實際であり、能緣が無垢識ないし本覺であると説明される。これは『大乘起信論』に説かれる、真如・本覺の理論を借りた説明である。これと同様の解釈は、定實の『四分律疏節宗義記』に「真諦三藏云、阿摩羅識有二種。一所緣、即是真如。二者本覺、即真如智。（真諦三藏云く、阿摩羅識に二種有り。一には所緣、即ち是れ真如なり。二には本覺、即ち真如智なり。）」といふがたちで見ることが出来る。このことから、阿摩羅識を

所縁（真如）・能縁（本覚）に二分する解釈は、撰論学派の学説として他学派からも認知されていたことが分かる。

また、円測の『仁王経疏』には「真諦三蔵、總立九識。阿摩羅識、真如本覚為性。在總名如来蔵、出總名法身。（真諦三蔵、總じて九識を立つ。阿摩羅識は、真如本覚を性と為す。在總を如来蔵と名け、出總を法身と名く。）」とあり、阿摩羅識は煩惱と共にあれば如来蔵であり、煩惱を離れば法身であるという説明もある。これによれば、九識説において如来蔵と同一視されるのは、阿梨耶識ではなく、阿摩羅識の方であるということになる。

九識説は、後述のように浄影寺慧遠の心識説にも言及されているので、やはり撰論学派の初期から唱えられていたと考えなければならぬ。即ち、八識説と九識説はともに撰論学派を通じて行なわれていたのであり、そのどちらにも如来蔵思想による解釈が顕著に認められるのである。

## 二、撰論学派の心識説の由来

### 1、八識説の由来

撰論学派では八識説と九識説という二つの心識説が、初期から後期に至るまで並存していたことが知られた。次に、二つの心識説の由来について、八識説と九識説の双方に言及する浄影寺慧遠（五三三 五九二）の『大乘義章』の記述から考

察することにした。慧遠は『大乘義章』八識義で識相を一から六十等に分けて説明しているが、そのうち識を三分する解釈のなかで『撰大乘論』の心識説について次のように述べている。

真妄和合…中略…如『撰論』説 一是本識、二阿陀那識、三生起六識。…中略…捨妄撰真、真隨妄転、共成衆生。於此共中、真識之心、為彼無始惡習所熏、生無明地。所生無明、不離真心、共為神本、名為本識。此亦名為阿梨耶識。故『起信論』説言、如来之蔵、不生滅法、与生滅合、名阿梨耶。

真妄和合…中略…『撰論』に説くが如し。一には是れ本識、二には阿陀那識、三には生起の六識なり。…中略…妄に拠りて真を撰すれば、真は妄に随ひて転じ、共に衆生を成す。此の共中に於て、真識の心は、彼の無始惡習の熏する所と為り、無明地を生ず。生ずる所の無明は、真心を離れず、共に神の本と為るを、名けて本識と為す。此れ亦た名けて阿梨耶識と為す。故に『起信論』に説きて言く、如来の蔵、不生滅の法と、生滅と合するを、阿梨耶と名くと。

これによれば、『撰大乘論』の心識説は、通常の六識、第七阿陀那識、第八阿梨耶識（本識）からなる八識説であるといふ。すなわち、慧遠は『撰大乘論』を基本的に八識説を説く

ものとみていたようである。慧遠は九識説の説明に『撰大乘論』を用いないが、その理由はここにあるのだろう。また、阿梨耶識は真妄和合という性格を持ち、真識でありながら煩惱のために妄相を作り出すもので、『大乘起信論』の阿梨耶識（如来蔵）と同じである、と説明されている。この解釈は、撰論学派の八識説と共通するものである。

慧遠の八識説と撰論学派の八識説との前後関係は、にわかには決しがたい。ただし、阿梨耶識に如来蔵縁起を読み込むという解釈は、後述のように慧遠によって確立されたものと考えられている。その一方で、現存する撰論学派の心識説の中に、慧遠が参照したと思われる八識説の議論は確認することができない。したがって、慧遠の八識説が撰論学派に継承されたとみる方が、その逆よりも蓋然性は高いといえる。また、後期の撰論師で八識説を唱えた豊潤は、慧遠門下の靈璿<sup>14</sup>について出家した人物である。現存する資料からうかがえる豊潤の思想には、慧遠の考え方を受け継ぐものが少なくない。このことは、慧遠の八識説がその門下を中心として撰論学派に継承されたことを示唆するものである。以上の理由から、慧遠の八識説が撰論学派のそれに先行するとみることが妥当であると思われる。

ところで、阿梨耶識を真妄和合識とみる慧遠の八識説は、唯識論書に直接の典拠がみられない独自のものである。そう

すると次に、慧遠の八識説はいかなる経緯で形成されたのか、ということが問題となってくる。この問題を解明するには、地論南道派における心識説の展開について考えなければならぬ<sup>15</sup>。

慧遠の師である法上（四九五 五八〇）は、通常の六識、第七阿梨耶識、第八真如からなる八識説を唱えていた。それによると、六識は妄相（生死）を生じるが、それは阿梨耶識を本として縁起するという。また、阿梨耶識の働きは真如を体として行なわれ、真如は仏性・真諦・第一義空であると説明される。この阿梨耶識の根底に真識を立てるという構造は、地論南道派の心識説として広く認知されていたようである。しかし法上の説明では、第七阿梨耶識が如来蔵とされる一方、第八真如も仏性（如来蔵）とみなされるため、心識説と如来蔵思想との関係がかなり不安定な状態にあった。これは法上が心識説を解釈する際に、『楞伽經』の説明によっていたためである（後述）。

そこで慧遠は、その弱点を克服するために、阿梨耶識と如来蔵を完全に同一化した新しい八識説を考案した。その際に使われたのが、六世紀後半の北地で流布し始めた『大乘起信論』であった。『大乘起信論』は阿梨耶識と如来蔵を結びつける理論を説き、如来蔵が真妄の一切法を縁起するという如来蔵縁起を確立した、如来蔵思想の綱要書である。慧遠はこ

の『大乘起信論』の理論にのっとつて阿梨耶識を如来蔵とみなし、これに真妄和合という性格を与へたものと思われる。さらに真諦訳の『撰大乘論』が北地へ伝播すると、慧遠はそこから第七阿陀那識などの新知識を取り入れ、阿梨耶識は第八識となった。こつして考案されたのが、阿梨耶識を真妄和合の第八識として、それを如来蔵と同一視する、慧遠の新しい八識説であつたと思われる。

慧遠の八識説は『撰大乘論』の知識を援用しているものの、その基本的な考え方は『大乘起信論』によつていた。この八識説を継承した撰論学派は、その初めから『撰大乘論』を如来蔵的に解釈していたといふことになるだらう。

## 2、九識説の由来

慧遠の心識説は、「八識義」という章名にも表れているように、あくまで八識説を中心とするものであつた。そうなるべく、慧遠の九識説への言及は一体何を意味しているのだろうか。また、それは撰論学派の九識説といかなる関係にあるのだらうか。これらの問題を考察するために、次に慧遠の九識説について検討することにした。『大乘義章』八識義では、識を四分する解釈と九分する解釈の中に、阿摩羅識への言及がある。識を四分する解釈は次のようである。

三真妄俱開、以説四種。真中分二。一阿摩羅識、此云無

垢、亦日本淨。就真論真、真体常淨。故曰無垢。此猶是前心真如門。二阿梨耶識、此云無没。即前真心、随妄流転、体無失壞。故曰無没。故『起信論』言、如来之蔵、不生滅法、与生滅合、名為阿梨耶。妄中分二。謂妄与事。真妄各二。故合有四。

三には真妄俱に開し、以て四種を説く。真の中に二を分つ。一には阿摩羅識、此に無垢と云ひ、亦た本淨と曰ふ。真に就きて真を論ずれば、真の体は常に淨し。故に無垢と曰ふ。此れ猶ほ是れ前の心真如門なり。二には阿梨耶識、此に無没と云ふ。即ち前の真心、妄に随ひて流転するも、体に失壞無し。故に無没と曰ふ。故に『起信論』に言く、如来の蔵、不生滅の法と、生滅と合するを、名けて阿梨耶と為すと。妄の中に二を分つ。謂く妄と事となり。真妄各々二あり。故に合して四有り。

ここでは識が真妄に二分され、真妄がさらに各々二分されて説明されている。そのうち真識は阿摩羅識と阿梨耶識に分けられる。阿摩羅識は無垢なる真識の体であり、『大乘起信論』でいえば心真如門にあたるという。阿梨耶識は没することのない真識心であり、『大乘起信論』のいう一切法の生滅・不生滅の依持となる如来蔵であるという。慧遠の説明によれば、阿梨耶識はやはり真妄和合識であり、阿摩羅識はその真識としての側面を指す、といふことになるだらう。それ

は識を九分する解釈においても同様である。

亦得説九。故『楞伽經』総品中云、八九種識如水中之波。其状如何。分別有二。一真妄分別、以説九種。妄中分七。謂六事識變与妄識。真中分二、謂阿摩羅及阿梨耶。義如上弁。以此通前故合有九。二真妄離合、以説九種。独真爲一。所謂本淨阿摩羅識。真妄和合共爲八種。義如上弁。共爲本識、阿陀那識、生起六識、通前九也。<sup>(18)</sup>亦た九と説くを得。故に『楞伽經』総品中に云ふ、八九種識は水中の波の如しと。其の状は如何。分別するに二有り。一には真妄分別して、以て九種を説く。妄の中に七を分つ。謂く六事識の變と妄識となり。真の中に二を分つ、謂く阿摩羅及び阿梨耶なり。義は上に弁するが如し。此を以て前に通ずるが故に合して九有り。二には真妄離合して、以て九種を説く。独り真を一と爲す。所謂本淨阿摩羅識なり。真妄和合して共に八種と爲る。義は上に弁するが如し。共に本識と爲り、阿陀那識、生起の六識と、前に通じて九なり。

識を九分する根拠は、『楞伽經』の「八九種種識如水中之波」<sup>(19)</sup>という一節におかれている。解釈には二説ある。第一は、阿摩羅識と阿梨耶識をともに真識ととらえる説。これは識を四分する解釈と同じである。第二は、阿摩羅識のみを真識とする説。真識は妄識と和合すれば八種となるという。こ

れは、阿摩羅識のみを真識として独立して数えれば九種であるが、阿摩羅識と阿梨耶識を分離せずに一つの本識とみれば八種となる、という説明であろう。慧遠は特に言及していないが、この場合、阿梨耶識は自ずと妄識としての性格が強くなる。もし阿梨耶識が妄識ならば、第八阿梨耶識を真妄和合とする慧遠の八識説は、その基盤を脅かされることになるだろう。そのためか、慧遠は阿梨耶識を妄識と定義することを注意深く避けているようである。

それでは、どうして慧遠は自らの八識説を崩してしまいかねない九識説に、あえて言及する必要があったのだろうか。先ず、『大乘義章』という綱要書の性格上、真諦訳の『撰大乘論』によってもたらされた「阿摩羅」という新知識も、「八識義」の中に網羅する必要があったのではないか、という事情が考えられる。しかし、『撰大乘論』には「阿摩羅」という語はあるが、「阿摩羅識」という語はなく、それが「第九識」であるという定義も存在しない。すなわち、『撰大乘論』を読む限り、慧遠は自らの八識説が崩れる危険を冒してまで「阿摩羅識」なるものを立て、それを「第九識」と認める必要はなかったように思われる。にもかかわらず、慧遠が九識説に言及せざるを得なかったということは、当時、慧遠とは別に、「阿摩羅」を「第九識」とみなす人々が現実存在していたからである。

それでは、当時『撰大乘論』を研究して九識説を唱えたのは、いかなる立場の人々であつたのか。それは、地論南道派で伝統的な八識説を支持してきた人々であつたと思われる。

慧遠の晩年は、北地で『十地経論』を研究していた人々が『撰大乘論』の研究に移り、地論師が撰論師になろうとしていた時期に当たつてゐる。地論南道派の古い八識説は、法上の解釈でみたように、第七阿梨耶識の根底に第八真如を立てるといふものであつた。これを支持する人々は、阿梨耶識の奥に真識を立てるといふ心識説を、新来の『撰大乘論』の中にも読み取るうとしたに相違ない。しかし、『撰大乘論』の心識説は、通常の六識、第七阿陀那識、第八阿梨耶識からなる八識説であつた。そこで慧遠は阿梨耶識を真妄和合識とする新しい八識説を考案したが、古い八識説を支持する人々はそれでは満足せず、阿梨耶識から真識を独立させて、それを阿摩羅識と称する九識説を唱え始めたようである。

慧遠の九識説への言及は、このような動向を反映したものであるのではないかと推察される。慧遠がその動向を無視できなかったのは、古い八識説を九識説へと発展させた勢力が、地論南道派の大多数を占めるいわば主流派だつたからである。ただし、九識説は初めはあまり振るわなかつたようである。それは『撰大乘論』の心識説があくまで八識説であり、それを九識説とみるには論拠が不足していたからである。しかし、

九識説を唱える人々は次第にその論拠を増やしてゆき、ついに九識説は八識説を圧倒するまでになつた。その経緯については次項で検討することにしたい。

### 3、地論南道派と撰論学派の心識説の関係

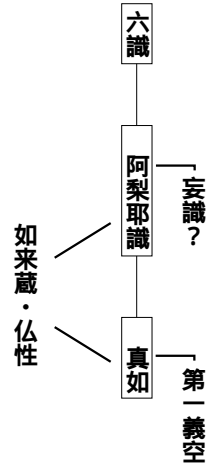
以上、撰論学派の心識説には八識説と九識説があり、それが地論南道派の新説と旧説を継承していることを推論した。また、その過程において二説とも如来蔵思想を基盤としていることも確認された。ここではその傍証として、吉蔵（五四九 六二三）の『中観論疏』にある次の記事を検討することにしたい。

旧地論師、以七識（阿梨耶識）為虚妄、八識為真實。撰大乘師、以八識（阿梨耶識）為虚妄、九識（阿摩羅識）為真實。又云、八識（阿梨耶識）有二義。一妄、二真。有解性義是真、有果報識是妄。用『起信論』生滅無生滅、合作梨耶体。『楞伽經』亦有二文。一云梨耶是如来蔵、二云是如来蔵非阿梨耶。<sup>20)</sup>

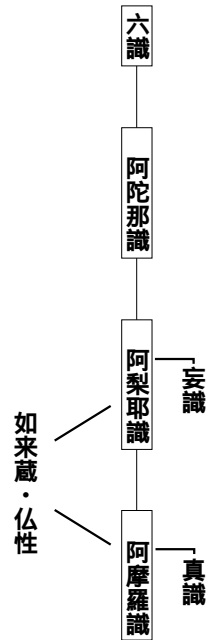
旧地論師は、七識（阿梨耶識）を以て虚妄と為し、八識を真實と為す。撰大乘師は、八識（阿梨耶識）を以て虚妄と為し、九識（阿摩羅識）を真實と為す。又云く、八識（阿梨耶識）に二義有り。一には妄、二には真。解性の義有るは是れ真、果報の識は是れ妄なり。『起信



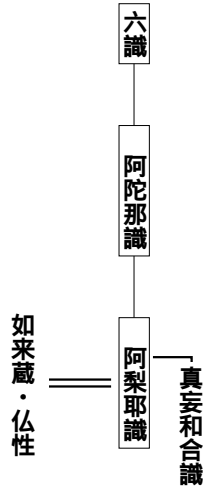
地論学派 南道旧八識説 (法上)



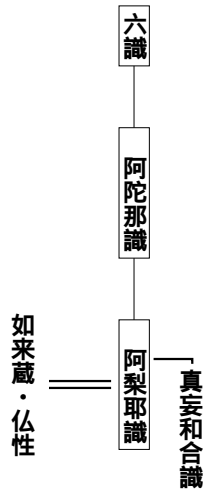
撰論学派 九識説 (道基・慧景)



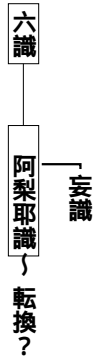
地論学派 南道新八識説 (慧遠)



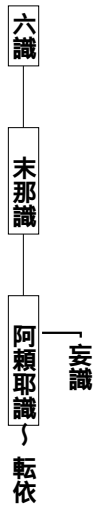
撰論学派 八識説 (靈潤)



地論学派 北道八識説



唯識学派 八識説 (玄奘)



撰論学派の心識説について(吉村)

論』の生滅・無生滅を用て、合して梨耶の体を作す。  
『楞伽經』に亦た二文有り。一には梨耶は是れ如来蔵なりと云ひ、二には是の如来蔵は阿梨耶に非すと云ふ。

これは、隋代の心識説に関する同時代人の証言である。先ず、「旧地論師」は、第七阿梨耶識を妄識、第八識を真如とみなす八識説を唱えていたという。これは、法上に代表される、地論南道派の古い八識説を指すものである。

次に、「撰大乘師」は、第八阿梨耶識を妄識、第九阿摩羅識を真識とみなす九識説を唱えているという。これは撰論学派の九識説である。第七阿陀那識が加わったことで数字が増えているが、阿梨耶識を妄識とみて、その奥に真識（阿摩羅識）を立てるといふ構造は、と変わるところがない。このことは、地論南道派の古い八識説が、撰論学派の九識説に引き継がれたことを示唆している。

また、撰論学派には八識説もある。第八阿梨耶識は真妄の二義があり、真識が解性、妄識が果報である。この阿梨耶識は『大乘起信論』の生滅・真如の理論に基づいた、真妄和合識であるという。これは、前述のように慧遠の八識説、すなわち地論南道派の新しい八識説が、撰論学派に継承されたものと考えられる。

そして、撰論学派に二つの心識説があるのは、『楞伽經』の本文に原因があるという。即ち、『楞伽經』には「阿梨耶

識名如来蔵（阿梨耶識を如来蔵と名く）」と「如来蔵識不在阿梨耶識（如来蔵識は阿梨耶識に在らず）」<sup>(2)</sup>といふ、一見矛盾する説が併記されている。阿梨耶識が如来蔵であるならば八識説となるが、阿梨耶識が如来蔵でないとするれば如来蔵（＝阿摩羅識）を別に立てなければならぬので九識説となる。つまり、阿梨耶識と如来蔵の関係をどう捉えるかが二つの心識説の分岐点である、と吉蔵は見ているのである。

吉蔵は、地論南道派の古い八識説と撰論学派の九識説の構造が類似していることや、撰論学派の八識説と九識説がどちらも如来蔵思想を基盤としていることを、鋭く見抜いていた。吉蔵の証言は、これまでの考察を支持するものといえるであろう。これまでに考察した地論学派と撰論学派の心識説の關係を图示すると、前頁のようになる。

### 三、九識説の展開とその論拠

#### 1、九識説の発展

次に、撰論学派の心識説の歴史の変遷について、九識説の消長を軸に検討することにした。

隋代、慧遠は『撰大乘論』の心識説が八識説を説くものとみて、阿梨耶識を真妄和合識とする新しい八識説を提示した。他方、『撰大乘論』の「阿摩羅」の語を第九識とみなして九識説を唱え始めた人々もいたが、その論拠は『楞伽經』の素

朴な一節であるにすぎなかった。ところが唐代初期になると、九識説は『決定藏論』等によって真諦が立てた説であるのみならず、『撰大乘論』の心識説も九識説を説くものと解釈されるようになった。このことは、撰論学派の心識説が次第に九識説へ傾斜していったことを意味している。

その理由は、撰論学派の人々がもともと地論南道派の人々であったことに求られるであろう<sup>(22)</sup>。地論南道派の伝統的な心識説は、阿梨耶識の奥に真如を立てるものであった。彼らの多くは『撰大乘論』の研究に移行したとき、それまでに親しんできた心識説を『撰大乘論』の中に求めていった。その結果『撰大乘論』の中に見出されたのが、阿頼耶識の淨位を意味する「阿摩羅」の語である。真諦訳の『撰大乘論』では第七阿陀那識が加わり、阿梨耶識が第八識になるので、「阿摩羅」は第九識とみなされた。かつて法上が、第七阿梨耶識の奥に第八識として真如を立てたように、その後継者たちは、第八阿梨耶識の奥に第九識として「阿摩羅」を立てたのである。

こうして、伝統的な八識説を支持してきた南道の地論師は、そのほとんどが九識説を唱える撰論師となった。しかし、『撰大乘論』自体には「阿摩羅」が第九識であるという定義はなく、九識説の組織が説かれているわけでもない。したがって、彼らは九識説が仏説であるという証拠を、『撰大乘論』以外

の仏典から探し出さなければならなかった。九識説の論拠として最初に取り上げられたのは、彼らが熟知していた『楞伽經』の「八九種種識如水中之波」という一節であった。「八九種種識」というのは偈文の修辭的な表現であり、『楞伽經』の本文にも阿摩羅の觀念や九識説の組織が説かれているわけではない。ただ、仏説である『楞伽經』に「九種」の識が説かれているという一点が、わずかに九識説の証拠となり得たのである。

九識説の論拠を『楞伽經』の一節に求めることは、慧遠の識を九分する解釈にもみられるため、撰論学派の初期から行なわれていたことが確実である<sup>(23)</sup>。『撰大乘論』を北地に伝え、曇遷や靖嵩も地論南道派の出身であるから、彼らが当初から九識説を唱えていたという可能性も否定できない。しかし、曇遷の講義を聴いた慧遠は『撰大乘論』の心識説を八識説とみなしている<sup>(24)</sup>ので、ここでは九識説が八識説以上に強調されたというわけではなかったようである。いずれにせよ、初期の撰論学派では九識説の論拠は薄弱であった。九識説を支持する撰論師は、『楞伽經』の他に新たな論拠を見つけないければならなかった。

やがて真諦訳の『決定藏論』や『無相論』、『転識論』、『顯識論』、『三無性論』の総称<sup>(25)</sup>が流布するようになる<sup>(26)</sup>、その中に「阿摩羅識」の語が見えられた。九識説を支持する撰論師が

これを有力な証拠としたことはいうまでもない<sup>(26)</sup>。ただし、どの論書にも九識説の組織は説かれていなかったため、何を論拠とするかは人によってまちまちであった。なかには九識説の証拠を中国に未伝の『十七地論』に求める者もいた<sup>(27)</sup>。それでも全体としては真諦訳を權威として九識説を唱える風潮が生じたため、唐代初期には九識説が撰論学派を代表的する学説とみなされるようになったのである。真諦が九識説を立てたという言説や、『撰大乘論』の心識説が九識説であるという解釈は、そのような状況の中で行われるようになったものと思われる<sup>(28)</sup>。

## 2、九識説の衰退

以上の経緯については先学にも指摘されているため、ここでは遁倫の『瑜伽論記』の記述から、玄奘訳の登場によって九識説が解体してゆく過程をたどることにしたい。

〔慧〕景、擬真諦師『決定藏論』九識品、立九識義。然彼『決定藏』即此『瑜伽』論『第二分』曾無九識品。〔文〕備師又云、昔伝引『無相論』阿摩羅識、証有九識。彼『無相論』即是『顯揚論』無性品。然彼品文無阿摩羅名。今依『楞伽經』等有九識義、第九名阿摩羅。此云無垢。基師云、依『無相論』『同性經』中、彼取真如為第九識、真一俗八、二合説故。今取淨位第八識本、

以為第九。染淨本識、各別説故。…後略<sup>(30)</sup>

〔慧〕景は、真諦師の『決定藏論』の九識品に擬し、九識義を立つ。然れども彼の『決定藏』即ち此の『瑜伽論』の第二分には、曾て九識品無し。〔文〕備師又云ふ、昔『無相論』に阿摩羅識ありと伝引し、九識有るの証とすと。彼の『無相論』は即ち是の『顯揚論』の無性品なり。然れども彼の品の文に阿摩羅の名無し。

今『楞伽經』等に依り九識義有りて、第九を阿摩羅と名く。此に無垢と云ふ。基師云く、『無相論』『同性經』の中に依るに、彼の真如を取りて第九識と為すは、真の一と俗の八と、二合して説くが故なり。今淨位の第八識の本を取りて、以て第九と為す。染淨の本識は、各別に説くが故に。…後略

慧景は『決定藏論』の『九識品』によって九識説を立てたが、その新訳に当たる『瑜伽師地論』には九識品なるものはなかつた<sup>(29)</sup>。また、文備はかつて『無相論』の『阿摩羅識』の語を九識説の証拠としたというが、その新訳の『顯揚論』には阿摩羅識の語は存在しなかつた。慧景や文備は、九識説を主張した後期の撰論師である。彼らが真諦訳の中に発見した九識説の証拠は、玄奘訳の出現によって悉く退けられたのである。

そして「今」、第九阿摩羅識の証拠は再び『楞伽經』に

求められるようになったという。これは、真諦訳の權威を否定された撰論学派が、九識説の証拠を再び『楞伽經』の一節に求めるようになったということであろう。このことは、九識説が思想的に大きく後退したことを意味している。さらに、基(六三二—六八二)はこれに追い討ちをかけ、『楞伽經』の一節は淨位の第八識を第九識に見立てたものにすぎないとして、これも九識説の証拠から退けた<sup>(32)</sup>という。

玄奘は真諦訳の唯識論書のほとんど全てを翻訳し直したが、そこには撰論師が九識説の証拠としてきた文言は見当たらずなかつた。「阿摩羅」は阿頼耶識の淨位として、「無垢」等と訳されていたからである。また、新來の心識説は、通常の六識、第七末那識、第八阿頼耶識からなる八識説である。阿頼耶識は妄識であり、それが転依することが悟りであると説明される。これは、地論南道派や撰論学派の心識説の理解とは大きく異なるものであつた。玄奘訳の登場によって真諦訳は過去のものとなり、主要な学説の論拠を失つた撰論学派は、以後急速に衰退するのである。

このことは、撰論学派の心識説が『撰大乘論』自体の研究から離れ、九識説という結論が先にある一種の解釈学に陥つていたことを示している。もし撰論師が主張するように、『撰大乘論』自体に九識説が説かれているとするならば、新訳を用いたとしても何らかの反論ができたはずである。しかし、

彼らは真諦訳の文言によらなければ自説の証明をすることはできなかつた。それは、九識説が『撰大乘論』自体から導き出されたものではなく、真諦訳の文言に如来蔵の解釈を施すことによつて成立していたからに他ならない。その解釈の発端を求めるならば、撰論学派が成立する最初の段階で、『撰大乘論』に地論南道派の伝統的な心識説が読み込まれたところまで溯り得る。九識説の消長は、まさに撰論学派の盛衰そのものであつたといえるであろう。

#### 四、道基の心識説

最後にこれまでの考察に誤りがないことを確認するため、比較的まとまつた資料がのこされている道基(五七七—六三七)の心識説、特に第九阿摩羅識の解釈について検討することにしたい。道基は隋末唐初に活躍した著名な撰論師である。著作の多くは散逸してしまつたが、凝然の『華嚴孔目章發悟記』には道基の『撰論義章』の一部が引用されている。それによると、道基は中国における心識説の発展を次のように理解していた。

撰論章第一云、若依小乘、毘曇、『成実』、但說六識、一眼識、二耳識、三鼻識、四舌識、五身識、六意識、不說第七陀那、第八黎耶、第九淨識。以第七第八体性微細、第九淨識甚深法空、是故小乘不說此三。若依大乘、有

三藏曇無讖及羅什法師、同小乗中但説六識。 流支三藏唯説七識、加陀那識而為第七、非八非九。 有諸法師、或説八識。如仏陀扇多三藏、但説八識、加阿黎耶識、不在第一無垢淨識。 或有法師、具説九識。如真諦三藏、引『楞伽』八九種種心、又引『十七地論』決定説九品心、以為証檢。自後諍論于今不息、遂令後代取決莫由。<sup>30</sup> 撰論章第一に云ふ、若し小乗の『毘曇』『成実』に依らば、但だ六識、一眼識、二耳識、三鼻識、四舌識、五身識、六意識を説くのみにして、第七陀那、第八黎耶、第九淨識を説かず。第七第八は体性微細にして、第九淨識は甚深法空なるを以てなり。是の故に小乗は此の三を説かず。若し大乘に依らば、三藏の曇無讖及び羅什法師有るも、小乗中と同じく但だ六識を説くのみ。 流支三藏は唯だ七識を説き、陀那識を加へて第七と為すも、八に非ず九に非ず。 諸々の法師有り、或は八識を説く。 仏陀扇多三藏の如く、但だ八識を説き、阿黎耶識を加ふるも、第一無垢淨識は在らず。 或は法師有り、具さに九識を説く。真諦三藏の如く、『楞伽』の八九種種心を引き、又『十七地論』決定説九品心を引き、以て証檢と為す。自後諍論ありて今に于ても息まず、遂に後代をして決を取るに由莫からしむ。

道基はここで、初めは六識のみであつた心識説に、第七阿

陀那識、第八阿梨耶識、第九阿摩羅識が、次第に付加されていった経緯について述べている。先ず、アピタルマ論書や鳩摩羅什・曇無讖たちは小乗の六識を説くだけであつた。しかし、菩提流支はこれに第七阿陀那識を加えた七識説を説いたといふ。これは、菩提流支の門流である地論北道派が七識説を唱えていたことを指しているのであろう。ただし、菩提流支の説いた第七識は、阿陀那識ではなく阿梨耶識のはずである。当時、地論北道派は既に衰退していたため、道基は彼らの七識説について正確な知識を持たなかつたのかも知れない。

ここまですが過去に行なわれた心識説であるのに対し、続くと「有(諸)法師」とあることから、当時行なわれていた心識説について述べたものである。 は第八阿梨耶識を加えた八識説である。八識説を唱える者はなぜか仏陀扇多に擬せられている。 は第九阿摩羅識を加えた九識説である。九識説を唱える者は真諦に擬せられている。ただし、九識説は『楞伽經』や『十七地論』を論拠とするものの、諸説紛々として論争が絶えない、というのが道基の認識である。

一連の議論をみると、六ないし八識は「但(唯)だ」説かれたのに対し、九識だけは「俱さに」説かれたことになっている。このことから、道基は識の数が加わるたびに心識説のより深い教えが明らかにされてきた、と考えていたことがわ

かる。このような考えを持つ以上、道基は当然九識説を支持していたが、それだけに九識説の論拠が不安定であることは最大の懸念であつたに相違ない。この問題について、道基は先の引用文の続きで次のように述べている。

今者正判。諸經說六、或復云七、楞伽說八、無相具九。多說中『楞伽』等、拋略但說八識。或云『無相』義具通陳其九。『無相論』中轉識品云、能緣有三。一果報識。即黎耶。二者執識。即阿陀那。三者塵識。即是六識。如是說已、復說阿摩羅識。故彼論云、境識俱泯即是実性。其実性者即阿摩羅識也。彼論復云、阿黎耶識有八種。異如九識品說。論既說八識之外、別說淨識名阿摩羅、復云如九識品中說。明知、今者所說九識、其理勝焉。復次『大莊嚴論』云、轉八識得鏡智、轉七識得平等智、轉五識得觀智、轉意識得作事智。蓋八識文也。彼論復云、心真如、名之為心。即說此心為自性清淨。即是阿摩羅識。前八及此心。豈無九乎。真諦三藏、雖引『楞伽經』八九種種心、復引『十七地論』決定說九品心、其『楞伽經』雖云八九不引列名、『十七地論』大伝天竺此国未行。故此二說、亦難為証。今取『無相論』并『大莊嚴論』、說有九識、用為可依。<sup>35</sup>

今正判す。諸經は六と説き、或は復た七と云ひ、『楞伽』は八と説き、『無相』は九を具さにす。多説の中

『楞伽』等、略に拠りて但だ八識を説くのみ。或は云ふ『無相』は義具通し其の九を陳ぶと。『無相論』中の轉識品に云ふ、能緣に三有り。一には果報識。即ち黎耶なり。二には執識。即ち阿陀那なり。三には塵識。即ち是れ六識なりと。是の如く説き已り、復た阿摩羅識を説く。故に彼の論に云く、境識俱泯は即ち是れ実性なり。其の実性とは即ち阿摩羅識なりと。彼の論復た云ふ、阿黎耶識に八種有り。九識品に説くが如きに異なると。論既に八識の外を説き、別に淨識を説きて阿摩羅と名け、復た九識品中に説くが如しと云ふ。明らかに知る、今所説の九識、其の理勝れりと。復次に『大莊嚴論』に云ふ、八識を轉じて鏡智を得、七識を轉じて平等智を得、五識を轉じて觀智を得、意識を轉じて作事智を得と。蓋し八識の文なり。彼の論復た云ふ、心真如、之を名けて心と為すと。即ち此の心を説きて自性清淨と為す。即ち是れ阿摩羅識なり。前の八及び此の心あり。豈に九無からんや。真諦三藏、『楞伽經』の八九種種心を引き、復た『十七地論』決定說九品心を引くと雖も、其の『楞伽經』は八九と云ふと雖も列名を引かず、『十七地論』は大いに天竺に伝はるも此の国には未だ行はれず。故此の二説、亦た証と為し難し。今『無相論』の文並びに『大莊嚴論』に九識有りと説くを取り、用て依るべきと

為す。

ここで道基は、九識説の論拠として『楞伽經』や『十七地論』決定説九品心（『十七地論』の一部をなす『決定蔵論』九識品を指すものと思われる）を採用せず、かわりに『無相論』と『大乘莊嚴經論』を採用している。道基によれば、諸経は六識や七識を説き、『楞伽經』は八識を説くが、『無相論』は九識を説く。すなわち、『無相論』は八識のほかは阿摩羅識を説いている。第九阿摩羅識を説くものこそ道理に優れている。また、『大乘莊嚴經論』は八識のほかは心真如を説いているが、これは自性清浄心であり、阿摩羅識のことである。これに対し、真諦は『楞伽經』や『十七地論』を引いて九識説の証拠としているが、『楞伽經』の偈文には第九識の名前はなく、『十七地論』は未だ中国に伝わらない。したがって、この二つは九識説の証拠にはならない、ということになる。

道基は真諦が『楞伽經』や『十七地論』を引いて九識説を唱えたと述べているが、そのような事實は現存する資料の中に確認することができない。おそらく、隋末唐初の撰論学派でそのようにいわれていたことを、道基がそのまま引用したのである。当時の撰論学派では『楞伽經』や『十七地論』を九識説の証拠とし、さらにそれが真諦によって唱えられたということにして自説を権威づけていたのである。しかし、

道基はそれらを九識説の証拠とは認めなかつた。そして、より確かな証拠を求めた結果、『無相論』と『大乘莊嚴經論』に行き着いたというのである。

ただし、それらが九識説の十分な証拠になるかといえ、それは難しいといわざるを得ない。

先ず、道基の引用する『無相論』の一節は、もともと八識説の組織を説くものである。また、続いて引用される「境識俱泯は即ち是れ実性なり。其の実性とは即ち阿摩羅識なり」という一節は、確かに「阿摩羅識」について説いてはいるが、これは三性三無性説に関する説明であり、九識説の組織を説くものではない<sup>36</sup>。さらに、道基は『無相論』が引用する「九識品」という章名を九識説の証拠としているが、それが本当に九識説を説くものであつたかどうかは疑わしい。「阿黎耶識に八種有り」という内容からすると、阿黎耶識の異名を説くものにすぎないかも知れないからである。

次に、『大乘莊嚴經論』からの引用もやはり八識説を説くものである。また、別の引用では「心真如」の語が阿摩羅識に比定されているが、これもあくまで道基の解釈であるにすぎない。しかもその解釈は、慧遠の阿摩羅識の説明にもみられるように、撰論学派の初期から行われた伝統的なものである。ただし、道基が新來の『大乘莊嚴經論』を取り上げているという点は注目される。『大乘莊嚴經論』は貞観元年（六一



(七)に中国に渡來した波羅頗迦羅蜜多羅(波頗 Pabhakaramitra)によつて、同四年(六三〇)から六年にかけて翻訳された。道基は早速これを手して、その文言に如來藏的な解釈を施すことで、九識説の新しい証拠としたのである。

道基は當時行なわれていた九識説の論拠を批判的に検証したが、彼の議論もさまざまな経論の中に九識説の組織や阿摩羅識の觀念を見出そうとするものであり、その点では他の撰論師と変わるところはなかつた。このことは、撰論学派の研究態度が、一般に九識説という結論が先にある解釈学的なものに陥っていたことを示しているといえるだろう。

### 結語

以上の考察をまとめると次のようである。

撰論学派の心識説には八識説と九識説の二説があり、どちらの解釈も『楞伽經』や『大乘起信論』に説かれる如來藏思想を基盤とするものであつた。八識説は、第八阿梨耶識を真妄和合識と解釈するもので、慧遠の新しい八識説を継承したものと推測される。九識説は、阿梨耶識から真識を独立させて第九阿摩羅識を立てるものである。この場合、第八阿梨耶識は妄識とみなされることがある。八識説では阿梨耶識が、九識説では阿摩羅識が、それぞれ如來藏と同一視される傾向にあつた。また、九識説では阿摩羅識を心真如や法身とみな

す解釈や、阿摩羅識を所縁(真如)・能縁(本覺)に二分する解釈、阿摩羅識を境識俱泯の三性説に当てはめる解釈などが行なわれていた。

八識説と九識説は、どちらも撰論学派の隆盛した隋代から唐代初期を通じて行なわれたが、後期になるほど九識説が優勢となつた。その背景には、撰論学派を構成していたのがもともと地論南道派の人々であり、彼らの阿梨耶識の奥に真識を立てるといふ伝統的な八識説が、『撰大乘論』の心識説を受容する中で九識説へと発展した、という事情があつたと考えられる。また、中国に伝來した心識説は次第に識の数を増やしていったため、八識説よりも九識説の方が深遠な教えとみなされる傾向もあつた。このことも九識説が支持された理由の一つといえるだろう。これに対し、八識説は十分な広がりを見なかつた。しかし、慧遠の門流を中心として、唐代初期まで継承されていたことが確認される。

九識説の根拠は初め『楞伽經』の一節に求められたが、やがて真諦訳の論書が流布するようになると、その中の「阿摩羅」の語が九識説の論拠とされるようになった。こうして九識説は真諦訳を權威として主張されるのが一般となつた。九識説は真諦訳の論書に由來する、あるいは九識説は真諦によつて説かれた、という言説はその過程で形成されたものと思われる。このように、九識説は一種の解釈学のようなもので

あったため、玄奘訳の出現によって真諦訳の權威が失墜すると、主要な学説の論拠を奪われた撰論学派は一気に衰退することになったのである。以上の経緯を考えると、九識説は真諦の唱えた学説というよりも、むしろ撰論学派で歴史的に発展した学説であるとみるべきであろう。

註

- (1) 勝又俊教『仏教における心識説の研究』(山喜房仏書林、一九六一年)六九—七二〇頁参照。
- (2) 結城令聞『中国唯識学史上における楞伽師の地位』、『支那仏教史学』一、一、一九三九年。後に『結城令聞著作選集第一巻唯識思想』春秋社、一九九九年所収)参照。
- (3) 「黎耶」は「梨耶」と通行する。
- (4) 『統高僧伝』巻十五、大正五〇、五四六c。
- (5) 『撰大乘論章』巻一、S2435、大正八五、一〇一三a、b。
- (6) 『解深密經疏』巻三、卍統蔵一三四、三六〇右下、左上。
- (7) 第七阿陀那識については、勝又前掲書七二〇—七三五頁参照。
- (8) 『統高僧伝』巻十一、大正五〇、五一二a。
- (9) 『統高僧伝』巻十五、大正五〇、五四五c。
- (10) 『四分律疏師宗義記』巻三本、卍統蔵一六六、四三三左上。
- (11) 『仁王經疏』巻中、大正三三、四〇〇b。
- (12) 『大乘義章』巻三、大正四四、五二九c。
- (13) 『統高僧伝』巻十五、大正五〇、五四五b。
- (14) 拙稿「唯識学派の理行二仏性説について」、『東洋の思想と宗教』一九二〇二年)参照。
- (15) 伊吹敦「地論宗南道派の心識説について」、『印度学仏教学研究』九七、一、一九九八年)、拙稿「中国唯識諸学派の展開」(『福井文雅編』『東方学の視点』五曜書房、二〇〇三年刊行予定)参照。
- (16) 法上の心識説の説明は以下の資料による。  
 「三種同相智者、一縁起、二妄相、三真如。縁起者、第七阿梨耶識、是生死本也。妄相者、六識心妄生分別邪著六塵。真如者、仏性・真諦・第一義空也。此三解無別異、名為同相」  
 『十地經論義疏』巻一、大正八五、七六四b。  
 「問曰、十二因縁、論主何故分兩番而明者。答曰、初番明妄想紛競生死弥輪。特由無明為本生。後一番明諸惑妄想無依不立妄依真有。是故弁阿梨耶識共生為万惑之本。故『(勝曇)經』云、以如来蔵故説生死。是故如来蔵一切法本。以有二種本故、二処而明也。…中略…八識位中、七識無体、依真而用別。即用為体、更無別体。正以用為体、即体用同時、以弁十二」  
 『十地經論義疏』巻三、大正八五、七七一b、c。
- (17) 『大乘義章』巻三、大正四四、五三〇b。
- (18) 『大乘義章』巻三、大正四四、五三〇c。
- (19) 『入楞伽經』巻九、大正二六、五六五b。
- (20) 『中觀論疏』巻七本、大正四三、一〇四c。また、巻八末には、亦異旧地論梨耶 撰論大乘阿摩羅識(同、二二六c)とあり、ここでも地論学派と撰論学派の連続性に言及している。
- (21) 『入楞伽經』巻七、大正二六、五五六c。
- (22) 拙稿「玄奘西遊意 玄奘は何故インドへ行ったのか」、『仏教史学研究』五〇、一、二〇〇三年)参照。

(23) 『楞伽經』を九識説の証拠とする例をあげる。

「八九二分識分別者、於中有二。第一明八九二識体相、二根塵分別。言八九二識体者、此之二識、或名八識、或名九識。故『楞伽』云、八九識種種識」敦煌本『撰大乘論章』卷一、S2335 大正八五、一〇一六。

(24) 『無相論』が『転識論』、『顯識論』、『三無性論』の総称であることについては、勝又前掲書七五〇、七六五頁参照。

(25) 『決定蔵論』や『無相論』に見られる「阿摩羅識」の語については、佐々木月樵『漢訳四本対照撰大乘論』（日本仏書刊行会、一九五九年）五一頁参照。

(26) 『決定蔵論』や『無相論』を証拠とする例をあげる。

『無相論』無相品云、分別性永無、依他性亦不有、此二無所有、即是阿摩羅識、故究竟唯一淨識也。又外國伝云、『十七地論』菩薩品中、広弁阿摩羅識、以為九識。」敦煌本『撰大乘論章』卷一、S2335 大正八五、一〇一六。

「既有極細触、亦有極細受。故『決定蔵論』、积九識中、触本識云、分別本識相応、有何相。本識共五大地心法、恒相応。一思、二触、三受、四想、五作意。如此五法果報、所撰最微細、世間大聰明者、亦不能覺。恒共生同一境界。是本識受一向是無記、非苦非樂。」敦煌本『撰大乘論疏』卷五、S274 大正八五、九八五b。

「真諦三蔵、依『決定蔵論』、立九識義、如九識品説……中略……具如九識章引、『決定蔵論』九識品中説、「円測、解深密經疏」卷三、已統蔵一三四、三六〇右下 左上。

(27) 『十七地論』を証拠とする例は、註(26)参照。

(28) ここでは、撰論師が『撰大乘論』を如来蔵思想によって解釈

撰論学派の心識説について(吉村)

したのは、彼らがかつて南道の地論師だったことに起因している、という視点から説明してきた。しかし、もう一つの見方として、真諦自身が如来蔵思想の持ち主であり、『撰大乘論』自体に如来蔵思想が説かれている、という説明もできるであろう。事実、そのような観点からの研究も少なくなく、中には九識説を唱えたのは真諦であると主張するものもある。この立場からすれば、『大乘起信論』が真諦訳として流布した事実や、九識説が真諦に由来するという撰論師の証言は、有力な証拠となりそうである。しかし、それらはみな撰論師たちが自説に有利になるように唱え出した言説であるという可能性もまた否定できない。ここでは、現存の資料による限り、真諦が九識説を唱えたとは必ずしもいえない、ということを目指しておきたい。

第一に、真諦訳の『撰大乘論釈』を何の先入観もなく読んだ場合、そこに九識説を読み取ることはほとんど不可能である。撰論師のいう九識説の組織や、阿摩羅を第九識とする定義はどこにも見当たらないからである。第二に、九識説の論拠は人や時代によって一定せず、真諦訳を論拠とするものは論証にも無理がみられる。このことは撰論師が九識説を前提とし、その証拠を後から求めたことを意味している。第三に、九識説が真諦に由来するという撰論師の証言は、ほとんどが七世紀後半を下る資料にみられるものである。これは、そのような言説が初期の撰論学派ではあまり行なわれていなかったことを示唆している。以上の諸点を考え合わせると、九識説は真諦説としてではなく、撰論学派の学説として見直す必要があると思われる。

(29) 結城令聞「中国唯識学史上における楞伽師の地位」、『支那仏教史学』一、一九三九年。後に『結城令聞著作選集第一巻唯識思想』春秋社、一九九九年所収) 参照。

(30) 『瑜伽論記』卷一上、大正四二、三三八a。

(31) 円測『解深密經疏』卷三にも、又『決定藏論』即是『瑜伽』。彼論本無九識品也。』(正統藏一三四、三六〇左下、三六一右上)とあり、同様の指摘が見られる。

(32) 『大乘法苑義林章』一卷、或因果說九。『楞伽經』第九頌云、八九種種識如水中諸波。依『無相論』、『同性經』中、若取真如為第九者、真俗合說故。今取淨位第八識本識、以為第九。染淨本識、各別說故。『如來功德莊嚴經』云、如來無垢識、是淨無漏界、解脫一切障、円鏡智相應。此中既言、無垢識与円鏡智俱。第九復名阿末羅識。故知、第八識染淨別說、以為九也。』(大正四五、二六一b)からの引用。

また、『成唯識論述記』巻一本にも、『楞伽經説八九種種識如水中諸波。説有九識即是増数。顯依他識、略有三種、広唯有八。離於増減、故説唯言。楞伽經中、兼説識性。或以第八染淨別開、故言九識。非是依他識体有九、亦非体数別有九識』(大正四三、一三九a)とあり、同様の批判を見ることができらる。

(33) 『華嚴孔目章發悟記』巻十六、日仏全二二二、三三八。

(34) 道基が九識説を唱えていたことは次の資料から明らかである。『道基撰論章云、識別不同乃有九種。一阿摩羅識、二阿黎耶識、三阿陀那識、四日意識、五者眼識、六者耳識、七者鼻識、八者舌識、九謂身識。此乃從本至末、為数焉。若其從未至本、即身識第一、淨識第九』、『華嚴孔目章發悟記』巻十五、日仏全

二二二、三六四。

(35) 『華嚴孔目章發悟記』巻十五、日仏全二二二、三七〇。

(36) 撰論学派における三性説と心識説を連関する考えについては、別稿で論じる予定である。

〔付記〕本稿は拙稿「撰論学派における心識説について」、『印度学仏教学研究』五一、二〇〇二年)を増補したものである。