

大乗義章八識義研究

吉 津 宜 英

- 一 問題の所在
- 二 慧遠教学における八識義の位置
- 三 八識義成立の背景
 - a 八識義の構成
 - b 八識義のもとづく諸經論
 - c 南北朝仏教学と八識義
- 四 起信論と摄大乘論
- 五 直妄論をめぐる諸問題
 - a 第七妄識の存在論証について
 - b 妄識の内容について
 - c 真妄依持について
 - d 真妄熏習について
 - e 迷悟修捨について
- 六 まとめ

中国仏教では、南北朝から隋初唐にかけて、三論・天台・法相・華嚴さらに禅・淨土など中国仏教の主要な諸宗が成立し、それらにより中国仏教の基本的課題が提示された。中国仏教の特質を見るには、まずこの時代に注目しなくてはならない。今、地論学の淨影寺慧遠（五二三—五九二）を取上げるのは、彼の教学の研究を通して中国仏教形成の歴史と内容の特質に迫りたいためである。

中国仏教の教學史では、第一に姚秦時代鳩摩羅什三藏が般若法華など第一期大乘仏典と共に龍樹提婆の中觀佛教の論書を伝訳したことが注目される。次に北魏の菩提流支・勒那摩提・仏陀扇多などや、梁陳時代の真諦によるインド第二期大

乘仏典および無著世親の唯識仏教論書の伝訳である。そして第三に唐代の玄奘による般若・アビダルマ・唯識にわたる総合的伝訳がある。この三つの訳經が大山脈を形成し、そこから直に法水をくみながら中国仏教は生育する。

先の諸宗は第二と第三の間に成立するが、それらは何らかの形式で第二の唯識教学に対決し、そして影響を受けている。淨土教の曇鸞は世親の『淨土論』を四論の精神で注釈する。⁽¹⁾ 智度論学派の道場は菩提流支に反撃し、智度論研究に志した。⁽²⁾ 天台智顥は『法華經』により、北地の智度論学の成果

を攝取し、新興の地論攝論の教學を批判しながら教學を建立する。⁽³⁾ 三論吉藏は真諦所伝の經論に精通していたが、煬帝に従い長安に行くと、地論攝論の教學を盛んに批判し、江南三論の立場を顕揚する。⁽⁴⁾

さて、それでは地論学や攝論学は、どのような問題意識により、どのような教學を形成し、それは批判した三論天台などの教學とどのように差異があり、逆に類似性もあるのか。八識義を研究するにあたり、これらの諸点を中心に考えたい。

從来八識義研究は二つの方向から試みられている。一つは地論学を後の華嚴学の先駆思想として扱う研究である。他は地論学を中國傳來の唯識思想の一派として後の法相唯識教学との関連からの研究である。⁽⁵⁾ 本研究はこれら諸研究による点

が非常に多いが、ただそれらの方法だけでは地論教學そのものの全體的研究としては不充分であると考える。地論学の解明には、その教學 자체の構造を明らかにしつつ、同時に多角的な視点を設け、教學の所依・背景・意図・形成・変容などの諸相を見逃してはならない。これらの面に留意しながら先の問題点を考察し、八識義研究を進めたい。

二 慧遠教學における八識義の位置

慧遠には多くの著作があるが、現存するものは、大乗義⁽⁶⁾・大乘起信論義疏⁽⁸⁾・溫室經義記・無量寿經義疏・觀無量壽經義疏⁽⁹⁾・大般涅槃經義記・維摩經義記⁽¹⁰⁾・勝鬘經義記⁽¹¹⁾・地持論義記⁽¹²⁾・十地經論義記・仁王經疏の十一部である。他に『統高僧伝』では『華嚴疏』があつたとするが現存しない。これらの中で、無量壽・觀無量壽・涅槃・維摩・勝鬘・地持・十地の七部の著作では教學の説明を多く大乗義章にゆづっている。⁽¹³⁾ これにより大乗義章が慧遠の教學の最も基礎に位置していることがわかる。

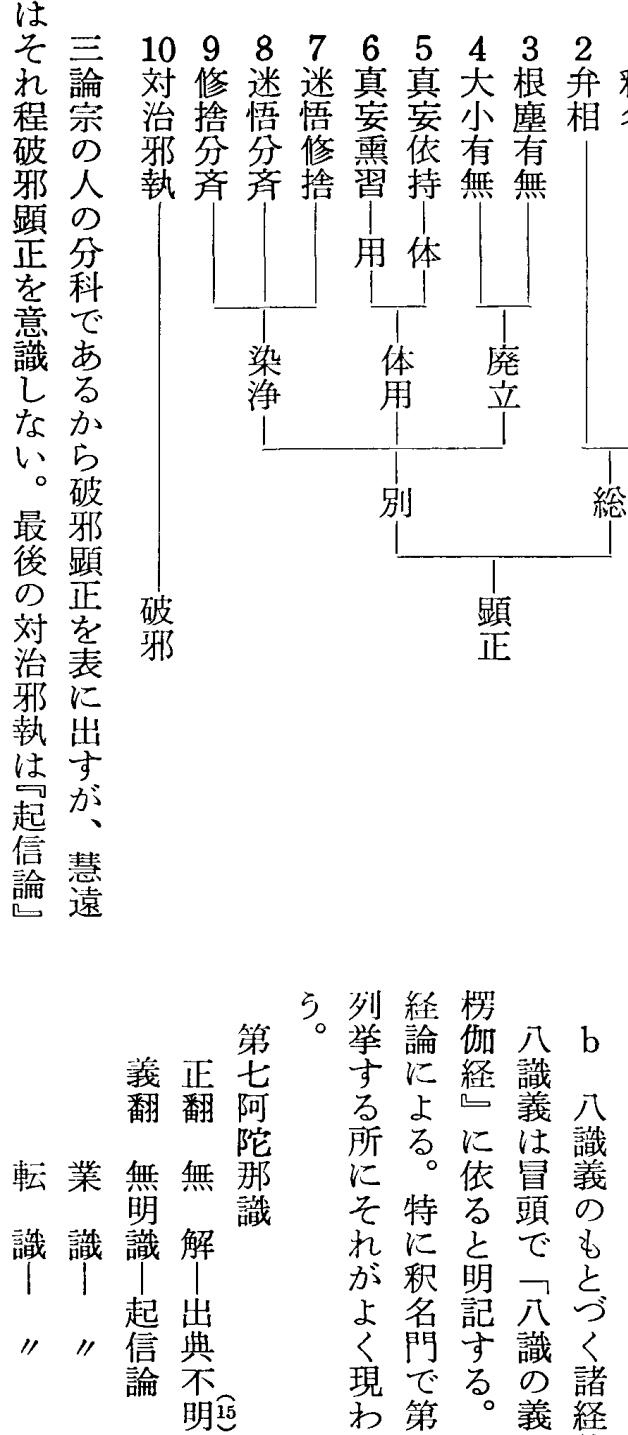
次に、大乗義章の二二二の法門においても、説明を前後にゆづっている所が多い。それらをすべて整理すると、義法聚の仮性義と八識義・淨法聚果法の涅槃義、この三つが大乗義章の内容上の支柱であることがわかる。⁽¹⁴⁾ 仮性義と涅槃義とは

共に慧遠の重視した『涅槃經』を所依とする教理であり、大乗義章の構成の中心に位置づけられることも理解できるが、八識義はどうであろうか。以下の論述によつて内容面から順次八識義の重要性を明らかにしてゆきたい。

三 八識義成立の背景

a 八識義の構成

八識義は十門より成る。平安末の日本三論宗の珍海の『八識義章研習抄』に従つて整理すると次の如くである。



三論宗の人の分科であるから破邪顯正を表に出すが、慧遠はそれ程破邪顯正を意識しない。最後の対治邪執は『起信論』

に準拠したものである。吉藏の『三論玄義』の破邪門のようない意図はないし、それ程の内容もないが、この対治邪執門によって八識義成立の教学史の面からの背景をうかがうことができる。内容上の中心は弁相門第二にある。根塵有無門以下の七門の内容はすでに弁相門中の処々で考察されているが、改めて諸門を開いて分別したものである。

以下の論述では、八識義の材料になつている諸經論については积名門第一を中心とし、八識義成立の意図および教学史的背景については対治邪執門第十を中心に、八識義の中心テーマである真妄論については弁相門第二を中心に論じてゆきたい。

b 八識義のもとづく諸經論

八識義は冒頭で「八識の義は楞伽經に出ず。」とし、『四卷楞伽經』に依ると明記する。しかし実際の内容は他の多くの經論による。特に积名門で第七識と第八識との正翻と異名を列挙する所にそれがよく現われているので、表示してみよう。

現識—起信論

智識—〃

相続識—〃

妄識—〃

執識—真諦訳摂大乗論・転識論

第八阿梨耶識

正翻無没—出典不明⁽¹⁶⁾

義翻藏識—四卷楞伽經・勝鬘經

聖識—楞伽經

第一義識—四卷楞伽經

淨識—勝鬘經

真識—四卷楞伽經

真如識—起信論

家識—仏陀扇多訳摂論・真諦訳転識論

本識—十卷楞伽經・真諦訳摂論

これによつて、八識の識名は主として『起信論』『摂大乗

論』『転識論』『楞伽經』『勝鬘經』によつたことがわかる。

問題点としては、阿陀那識および阿梨耶識の正翻とされる無解および無没が、共に諸説あるものの、出典不明であること。次に第七識の呼称として多用される妄識は『起信論』では妄心となつてゐること。また第八識の呼称として常用される真識は四卷楞伽經のみに見出され、他の十卷七卷両經には

ないこと、などがあげられる。⁽¹⁷⁾

次に弁相門以下の内容は先の諸經論の他に華嚴經・十住經・涅槃經・遺教經・維摩經・如來藏經・不增不減經・智度論・十地經論・地持論・宝性論・成實論などを経証としながら論述を進めるが、これらの經論による説示は部分的であつて、全体的には『起信論』と『摂大乗論』とが二大法源となつており、『起信論』を中心にして『摂論』を適当に用いることが基調となつてゐる。⁽¹⁸⁾

c 南北朝仏教学と八識義

南北朝仏教学は、国自体が二分三分四分する混乱を反映してか、その学派形成の面でも多岐にわたつてゐる。一二の例をあげれば、同一の曇無讖『涅槃經』によりながら南本と北本とができてからは、それぞれを所依として南北両派の涅槃学が成立する。また同じく羅什三藏訳出の經論によりながらも、成実学派・三論學派・智度論學派・法華學派などが別々に形成され、しかも後者は前者を批判し繼承する。

さらに菩提流支などによる無著世親系論書の伝訳は南北朝末からの学派形成を益々複雑にする。同じ『十地經論』によりながらも南北二道の学派に分裂し論争する。また真諦訳『摂大乗論』は訳出された江南の仏教界には受入れられず、むしろ北地において摂論學派が隆盛をきわめる。これによつて地論師・摂論師・三論師などが互に論争したことが、智顥

や吉蔵の著作からもうかがわれる。⁽²⁰⁾ そして地論学南道派に属する慧遠も、まさにこのような諸学派のいわば戦国時代に自己の教學形成を行なうことに注目したい。

ここで慧遠以前の中国仏教における心識研究を概観する。まず宋代明帝（四六五—四七二）の勅により陸澄が集めた『法論目録』第十二帙所収の色心集九卷に注目する。それらを列挙する。（カッコ内は人名）

- ・神本論（支曇譯）・命源論（釈慧靜）・識三本論（謝慶緒）
- ・友道人書与謝論三識并答・戴安道書与三識并答往反三首
- ・四執論・問精神心意識（王稚遠什答）・問十數法（王稚遠什法師答）・弁心意識（釈慧遠）・釈神名（同）・驗寄名（同）・問論神（同）・問釈道安神（竺法汰）・問神識（王稚遠什答）・五陰三達釈（郗嘉賓）・問後識追憶前識（釈慧遠什答）・神不更受形論（庾仲初）・更生論（羅君章孫安國難羅答）・習鑿齒難・神不滅論（鄭道子）・桓君山新論論形神・書与何彦德論感果生滅五往反（顏延年）・山巨源問・摯元礼譯・顏答山摯二難

これらの中でも内容不明のものも多いが、だいたい二つに分けて考えられる。一つは単に心識に関する法論であり、他は神滅不滅に関するものである。この時代までの心識研究はアビダルマ文献によつていたと思われる。道安門下で盧山慧遠と同門の曇徽に『六識旨帰』⁽²¹⁾ という著作があるように、六識説

中心の心識研究であった。

次に神滅不滅の論争については津田左右吉博士が詳論される。⁽²³⁾ 要点を抜き出すと、

(1) この論争は仏者が輪廻転生の主体として中国思想の神を用いた所から始まる。いわば仏教思想の理解の不徹底からくる。

(2) 結果的には無意味な論争に終つた面があるが、仏教が中國仏教となるためには是非必要な試行錯誤であった。

(3) 輪廻転生の主体としての神から一步進めて法身仮性の義としての神も説かれるが、この神の把握にもシナ思想が力強くはたらいている。

この三点になる。このような性格を持つ神滅不滅の問題が、先の法論目録により、心識論の重要な側面であることがわかる。南北朝の心識研究は、単に心識の性質の追求に止らず、神滅不滅の論争の結果、輪廻の主体から解脱の主体に至るまで、主体をいかに把握するかという問題を中心にして開かれたのである。淨影寺慧遠の八識義も南北朝仏教における心識研究を継承し、彼独自の解答を示したものである。慧遠は識を定義して「神知の別名なり」とし、他の所では「無明は真心をはなれず、共に神本となる、これを本識とも言い、阿梨耶識とも云う。」などと説き、法身仮性の義としての神を用いている。

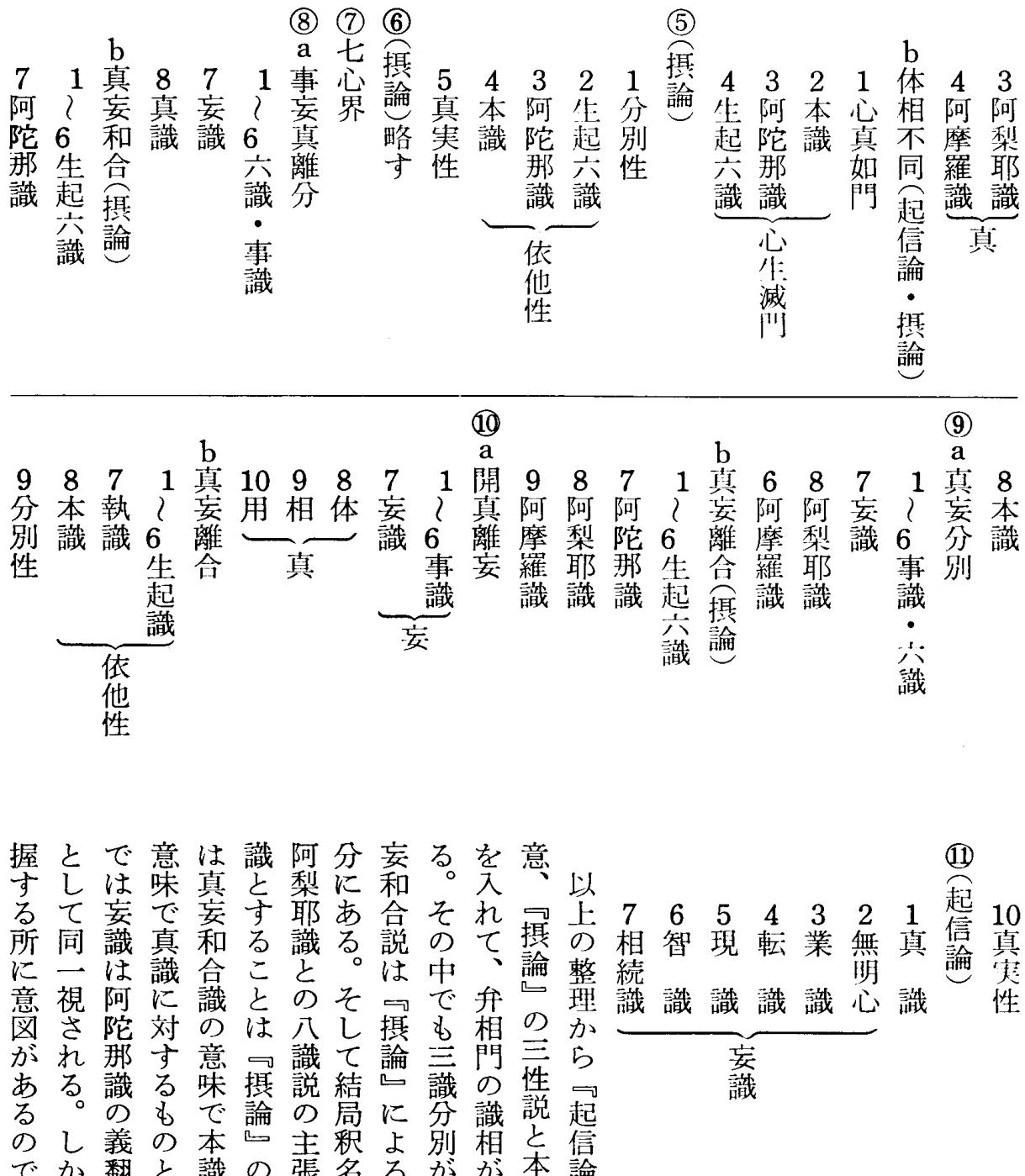
南北朝における心識研究に大転換を与えたのは無著世親系唯識仏教の伝来であり、これより後は諸学者によつて論究されるよう、地論—摂論—法相—華嚴という一連の歴史的展開をする。表面的な心論研究にだけ注目すれば中国仏教における心識研究はそれらの諸宗の教学の羅列で充分であろうが、先の神滅不滅の論争で提起された輪廻から解脱への主体の問題を心識研究の重要なテーマとすれば、他の三論・天台・禪・淨土などの教学までをも視野に入れて考察しなくてはならない。

以上のことから慧遠の八識義は南北朝仏教の種々雑多な学派の成立の時代にあって、地論学の伝統の中で、同時代の主体性の確立の問題について彼独自の立場を示したものといえる。彼独自の立場を示すにあたり、他の学派の心識説を批判しているが、それは八識義中の対治邪執門などに見られる。²⁴⁾整理すると、毘曇学・成実学・智度論学・地論学の別流としての北道派・曇延の起信論学さらに新來の摂論学などの諸学派の心識説が批判される。これについては別に論究したので、そちらにゆずる。²⁵⁾慧遠独自の立場とは何か、これが次の問題である。

四 起信論と摂大乗論

八識義の内容上の中心は弁相門第二にあり、そこでは識相を一識から六十識に分別して開いてゆく。必要な範囲内を整理してみよう。

① 一心	1 生起六識
② a 1 別(六識)	2 阿陀那識
2 通(七・八識)	3 本識
b 1 妄(六・七識)	
c 1 体(心真如門)	④ a 開妄合真
2 真(八識)	1 識
2 相(心生滅門)	2 意
3 心	3 妄識
4 真識	
③ a 事妄真離分	
1 事識	
2 妄識	1 妄識
3 真識	2 体
b 真妄離合(摂論)	3 相
1 分別性	4 用
2 依他性	— 真識
3 真實性	
c 真妄和合(摂論)	
2 妄識	c 真妄俱開
1 事識	



以上の整理から『起信論』の二門・三大・三細・六麁五意、『攝論』の三性説と本識説、さらに阿摩羅識の考(26)えなどを入れて、弁相門の識相が種々に分別されていることがわかる。その中でも三識分別が最も重要であり、真妄離合説と真妄和合説は『攝論』によるが、慧遠の意図は第一の事妄真離分にある。そして結局釈名門で列举された六識と阿陀那識と阿梨耶識との八識説の主張になるが、ここで第七識を阿陀那識とすることは『攝論』の反映である。弁相門では阿陀那識とは真妄和合説の意味で真識に対するもの、妄識は真妄離分の意味で真識に対するものとして、両者を区別するが、釈名門では妄識は阿陀那識の義翻、真識と本識とは阿梨耶識の義翻として同一視される。しかし、それらを同一視し、同義と把握する所に意図があるのでない。先述のように種々に識相

を分別し、諸識の意味の差異を明確にしながら、真妄事特に真妄二識の意味内容の限定に主題がある。『攝論』の三性説や本識説を真妄離合とか真妄和合とかのいわゆる真妄論で把握する所にもそれは明らかである。また十一識分別で、曇延の『起信論疏』⁽²⁷⁾の説を破しながら、三細六麤五意を真妄事三識に配当する所にも、この三識の概念規定への意図が明らかである。

以上のことから、弁相門では『起信論』と『攝論』の心識説を種々に分類分別して、真妄事なかでも真妄二識の内容の規定に意図があることが明らかである。このことは八識義の内容が実は真妄論であることを示しているが、それは後の真妄依持・真妄薰習の両門によつて一層明らかになる。それは慧遠における真識と妄識との内容はどのようなものか。特に妄識に慧遠教学理解の鍵があるのでないかと思う。

五 直妄論をめぐる諸問題

a 第七妄識の存在論証について

インド仏教の心識論の歴史において、アビダルマ仏教では六識説であった。そのアビダルマ仏教を基盤にして業(karma)論を中心に、いかに唯識思想が成熟し、八識説が大成したかについては結城令聞博士の『心意識論より見たる唯識思想

史』⁽²⁸⁾に詳しい。八識説といえば『成唯識論』が代表的であるが、その第七マナ識に関し、宇井伯寿博士に「成唯識論の性質および立場と第七識存在の論証」なる論文⁽²⁹⁾がある。ただし兩博士の間には特に真諦所伝の唯識学の解釈をめぐって、唯識思想史全般にわたり意見の相違があることは周知のことである。

ここで八識義中の第七妄識の問題を考えるのだが、勝又俊教博士と坂本幸男博士は共に第七識と第八識とに考察を加えられ、同一の結論を得ておられるので、それを借用すると、(1) 慧遠のいう第七阿陀那識は真諦訳『転識論』などから名称を得ている。

(2) しかし、内容は全く『起信論』により妄識と規定する。(3) 従つて、第八阿梨耶識は真識ということになり、インドの唯識思想の伝統からは全く異なる解釈になつた。

この三点になる。慧遠の八識義がインドの唯識教学からは異質なものとの指摘を受入れた上で、彼の意図と独自性に向つて考察を進める。

そこで対治邪執門第十の妄識に関する邪執を破す所で、第七識なしという邪執に対し、第七識の存在を論証している所に注目する。ここで第七識存在の積極的経証として『楞伽經』と『勝鬘經』、消極的経証として『維摩經』の三經が引かれる。

『勝鬘經』の「世尊、若無_二如來藏_一者、不_レ得_下厭_レ苦樂_中求涅槃_上。何以故。於此六識及心法智、此七法刹那不_レ住、不_レ種_ニ衆苦_一、不_レ得_ニ厭_レ苦樂_ニ求涅槃_一」といふ文の如來藏を第八識、心法智を第七識とし、七法不_レ住の七法を七識説の根拠とする。

吉藏は『勝鬘寶窟』で、慧遠のこの解釈を批判し、『攝論』⁽³¹⁾を見ていいから誤った説を立てるのだという。

珍海の『研習鈔』では、この吉藏と慧遠の意見の相違を取上げ、吉藏の解釈が經旨には合うが、慧遠の解釈も佛教の義勢に会すとして、兩者を融会している。⁽³²⁾

次に『維摩經』觀衆生品に「如_ニ第五大_一、如_ニ第六陰_一、如_ニ第七情_一、如_ニ十三入_一、如_ニ十八界_ニ……」とあり、無自性空の譬喻として説かれている所を引用し、ここで第七情なしとは六識事識中_ニないというので、第七妄識を否定しているのではないという。⁽³³⁾

このように三經によつて論証するが、『攝論』や『成唯識論』のように論理的論証ではなくて形式的論証である。問題は、『攝論』の内容を知つていて慧遠がどうして『楞伽經』や『勝鬘經』などの如來藏經典によつて第七識の論証をしたのかという所にある。

b 妄識の内容について

第七妄識は名前の面では真諦所翻の『転識論』などにより、その内容は『起信論』により、その論証は如來藏經典による形式的なものであつた。その内容を『起信論』によるとは、先に弁相門の十一識分別の所で見たように、三細六麁五意のうち、無明心・業識・転識・現識・智識・相続識の六つを妄識の内容とする。これにより確かに妄といわれる面は理解できるが、六識や第八識と同じよう識といわれる面が不明確である。

根塵有無門第三に

「問曰、前六依_レ根了_レ塵、可_ニ名為_レ識。後二常通、不_レ說_ニ依_レ根了_ニ別諸塵、云何名_レ識。」

釈言、後二雖_ニ無_ニ隨_レ事了別之用、而是衆生神知之性、了別之體、故名為_レ識。

問曰、神知了別體、名_レ之為_レ識、體是識不。釈言、此二心識之體、體即_レ是識。」

とある。六識は隨事了別の用によつて識といふに對して、第七第八の二識は衆生神知之性であり了別の體であるから識であり、体そのものが識といえると述べる。『起信論』によつて妄識の内容を規定しながらも、慧遠の意図は體としての妄識、いわば妄そのものへの追求にあることがわかる。

次に慧遠の『摂論』理解が真妄論、特に妄識の把握にどのように反映しているかをみよう。まず真妄和合として把握された『摂論』の本識説について

「次第三門、真妄和合、本末分_レ三、……（中略）……初定_ニ其相、如_ニ摂論説、一是本識、二阿陀那識、三生起六識、此三猶前依他性中之差別也。拠_ニ妄摂_ニ真、真隨_ニ妄轉、共成_ニ衆生。於_ニ此共中_ニ、真識之心、為_ニ彼無始惡習_ニ所_レ熏、生_ニ無明地_ニ。所生無明、不_レ離_ニ真心_ニ、共為_ニ神本_ニ、名為_ニ本識_ニ、此亦名為_ニ阿梨耶識_ニ。故論説言、如來之藏、不生滅法、與_ニ生滅_ニ合、名_ニ阿梨耶_ニ。此阿梨耶、為_ニ彼無始我見_ニ所_レ薰、成_ニ我種子_ニ。此種力故、起_ニ阿陀那執我之心_ニ。依_ニ此我相_ニ、起_ニ於我見我慢我愛_ニ。」

と述べる。文中の「論」は『起信論』であり、珍海も指摘するように『起信論』を引いて『摂論』を解釈したものである³⁴。その結果が真妄和合ということになり、唯識思想を如來藏思想によつて理解することになる。

結城博士がいわれるよう³⁵に、『摂論』冒頭の『大乘阿毘達摩經』の偈、

「此界無始時 一切法依止

若有諸道有 及有_レ得_ニ涅槃_ニ」

の界に対する解釈によつて、この偈の内容は阿賴耶識釈ともなるし如來藏釈ともなる。そして真諦訳『摂論世親釈』には

両方がある。しかし、そこでは両方には区別がされている。慧遠の解釈は『起信論』により、真妄論を導入したため両者の区別がなく、結局真妄和合という表現による理解の仕方となつた。むしろ、これは『摂論』の誤解というよりも、本文中の「妄によつて真を摂し、真は妄に随つて転ず……」とあるように真妄論のために『摂論』が材料として使用されないと考える。

次に『摂論』の三性説について

「言_ニ分別_ニ者、就_ニ妄論_ニ妄、妄心虛構、集起情相、隨而取捨、故曰_ニ分別_ニ。……（中略）依他性者、約_ニ妄弁_ニ真、妄起託_ニ真、真隨_ニ妄轉、故曰_ニ依他_ニ。性相同_ニ前。真實性者、就_ニ真論_ニ真、真體常寂、無_ニ妄可_レ隨、故曰_ニ真實_ニ。」

と述べる。三性説をすべて真妄論で把握している。³⁶逆にいえば真妄論を三性説によつて明確にしたと言える。特に依他性の説明で「妄に約して真を弁ず、妄の起るは真に託す、真は妄に隨いて転ず。」とある所が中心である。『摂論』の教學を妄に立つて真を弁ずる、いわば妄識中心のものとして把握している。

以上のことから、妄識は了別としてのものよりも了別の体として考えられていくこと、また慧遠の『摂論』理解は『起信論』により真妄論が導入されるが、そのことは真妄論を『摂論』の教學によつて明確化した。特に妄識の内容規定に

対して『摂論』は大きな役割をはたしたと考えられる。先に一般には妄識の内容は『起信論』によるといわれていたが、依他性の理解を中心として『摂論』が慧遠の妄識理解に及ぼした影響も無視できない。

c 真妄依持について

八識義の内容は真妄論に落着く。この地論学の真妄論は、それが慧遠のものだとは明示しないが、吉藏や智顕によつて多く引用批判される。吉藏著作中の地論師の教説批判は、阿梨耶識説・真妄・法界觀・教判論・仏身・仏性・般若・涅槃・六相義など多方面である。特に長安時代に最終的に成立した三論の注疏に真妄論は集中的に扱われる。

次に智顕は重要な所で地論の真妄依持説を引用批判する。すなわち、『摩訶止觀』觀不可思議境の一段で一念三千の法門を述べ、その三千の法門は心によるのか縁によるのかと問

い、

「地人云、一切解惑真妄依_二持法性_一、法性持_二真妄_一、真妄依_二法性_一也。撰大乘云、法性不_二為_一惑所_二染_一、不_二為_一真所_二淨_一、故法性非_二依持_一。言_二依持_一者阿梨耶是也。無沒無明盛持_二一切種子_一。」（T四六・五四a）

と地論・摂論の依持説を引用し、經証理証譬喻証とをあげて両者を批判する。

さて、慧遠の真妄依持の定義は、

「真妄相對依持如何、前七妄識、情有體無、起必託_レ真、名_レ之為_レ依。……（中略）第八真心、相隱性實、能為_二妄本_一、住_二持於妄_一、故說為_レ持。」

とある。前七妄識が第八真心によるものが依で、第八真心が妄識の根本となつて保持するのが持だという。真妄の間に依持を説くのであり、真妄と法性との間にではない。

慧遠は依持の義と縁起の義を区別する。「二諦義」弁体門で第四顯実宗の法について、

「第四宗中、義別有_レ二。一依持義。二緣起義。若就_三依持_一以明_二二者、妄相之法以為_二能依_一、真為_二所依_一。能依之妄、說為_二世諦_一。所依之真、判為_二真諦_一。……（中略）……若就_三緣起_一以明_二二者、清淨法界、如來藏體、緣起造_二作_一、生死涅槃_一。真性自體、說為_二真諦_一、緣起之用、判為_二世諦_一。」

と述べる。ここで明らかに、依持義は真と妄との間で説かれ、縁起義は真性自體と生死涅槃の用とに關して説かれる。先の智顕の『摩訶止觀』所引の依持説は実は縁起説である。一般に真如隨縁とか如來藏縁起とか言われる場合も依持説ではなくて縁起説であり、体用論である。

それでは体用論である縁起説と真妄論である依持説との区別は何であり、何を意図するか、先の二諦義の文からわかる

ように、縁起門は真性自体によつて生死と涅槃とを造作する

といふように、迷悟と迷悟を貫く本性との論理であり、依持門は迷と悟との論理である。両者は相よつて地論教学の根底をなし、縁起門により一切法に如來藏仮性の基礎を与えたが、同時に依持門によつて迷から悟への修行の必然性を示す。この二門によつて頓悟と漸修とを説くのである。

d 真妄熏習について

真妄依持説が如來藏縁起説における修道論の論理的基礎づけであることは既に述べた。しかし真妄依持も単にそれだけでは理論に止る。また迷悟修捨などの諸門は具体的な行位行法の問題を扱う。理論が具体的な修道論に展開するためには、妄真依持に対して真妄熏習による真と妄との相互作用の面が示され、修行者のあるべき姿が提示されなくてはならぬ。真が妄を持し、妄が真に依るとはい、真はあくまでも真、妄はあくまで妄ならば、真が妄になり、妄が真になる関係論は説かれていないに等しい。そこで妄は妄でありながら真になり、真は真でありながら妄になる論理、いわば真妄相対して相互に関連する現実性を説くのが熏習論である。

真妄熏習門では

「熏習義者、如衣無レ香、熏レ之令レ有、心亦如レ是。真中無レ染、妄熏令レ有。妄中無レ淨、真熏使レ有。故彼妄中、得レ

有三方便対治行起。」

と説く。熏習義によつて妄識は始めて真識と接し、方便対治の修行の場となる。

この熏習義も二段に分れ、第一は『起信論』により真妄別相識の熏習を論じ、第二には『撰論』によつて真妄共相識の熏習を論ずる。前者の説相は『起信論』とほとんど同じである。大きくは起染と起淨の二門に分れ、起淨が真熏妄と妄熏真に分けられる。そこで、もし真がよく妄を熏じて善行を起すならば、一切衆生は悉く真如があるのにどうして等しく熏習して発心修行し涅槃に入らないで、一切衆生に有信不信優劣前後の差別があるのかと問ひ、『起信論』によりながら、因と縁の二つが具足しなければ、たとえ真如の性が本来あつたとしても涅槃を成就できないという。『起信論』自体が本来成仏と修行という頓悟漸修の論理化をはたしているのであるが、慧遠もそれに由りつつ、さらに真妄依持・体用縁起の二面から修道論を展開する。

次に妄心が真心を熏習して淨法を生ずるということも『起信論』による。普通妄が真を熏習すれば染法が生ずるはずであるが、妄心自体に生死を厭い涅槃を求める力が具つているから淨法が発生するという。徹底した性善説の立場にあることがわかる。

第二段の『撰論』による真妄共相識の熏習は熏相と能熏所

熏差別と受熏不受熏異の三つに分けて論ずる。まず熏相については、はじめに阿陀那識と本識との熏習の相を論じ、次に六識と本識との熏習相を説く。いずれも染法の生起と淨法の生起の両方から熏相を説く。

先の別相識の場合は対治修行の場は妄識であった。この共相識の場合は六識が修行の場となる。弁相門の真妄和合三識段の起修不起修の項で論じられるように、本識は修行の因であり、修行により転回されるべきものではあるが具体的修行の場ではない。阿陀那識も修行によって転回されるものであり、修行の場ではない。六識中の無我行が正修とされる。

次に第二の能熏所熏差別は『摂論』と同様に、能熏には言説と我見と有分の三種、そして所熏には本識の異名を四種または十一種あげている。

次に三識受熏不同義については、熏生・熏轉・熏成の三項に分ける。熏生とは種子が善惡業を生ずる意味で、本識・阿陀那識・六識共にこの義がある。熏轉とは現行の善惡業が種子を転回する意味で三識共にその義がある。最後に熏成とは熏習を受けて種子を保持生長成就する意味で、これは本識のみの義である。

以上で真妄熏習門を一覧したが、前半の『起信論』による熏習義と後半の『摂論』によるものとはどのように関係するのだろうか。『起信論』の熏習義は本来成仏と修行との問題

に答えたものであった。一方『摂論』の熏習義は種子説を中心として有漏から無漏への転依を中心としている。『起信論』は本有真如の顯現を目的として悟から迷への方向で熏習を説く。『摂論』は本識の転回を目的にして迷から悟への形式で熏習を説く。これは如來藏思想と唯識思想との構造の差によるのであり、慧遠はこの真妄熏習義において両思想の結合を試みたといえる。しかし、あくまで『起信論』による真妄別相による熏習義が主題であって、『摂論』は妄の立場にあって真を論じ、迷から悟への熏習を示すことによつて、特に現実の迷妄を端的に説き、それがかえつて『起信論』の立場を際立たせる役割をはたしている。

e 迷悟修捨について

真妄論は迷悟論に転じ、より具体的な修道論になつてゆく。八識義では迷悟修捨門第七・迷悟分齊門第八・修捨分齊門第九の三門で説かれる。まず迷悟修捨門第七では事妄真三識のそれぞれで、どのように觀法するかを論ずる。事識中の前五識には特別に迷悟修捨を開かない。第六意識には迷悟があり、觀法として一生空觀・二法空觀・三如觀の三觀がある。次に第七識については、一妄想依心之觀・二妄想依真實觀・三真實離妄想觀の三觀がある。更に第八識には、一息相觀・二實性觀・三真用觀の三觀がある。このなか第二の實性觀に

ついては、

「二実性觀、内照_ニ真実_ニ、如來藏性、唯是法界、恒沙仏法、同體緣集、互以相成、不離不脫、不斷不異。良以諸法、同體緣集、互相成故、無_レ有_ニ一法、別守_ニ自性_ニ。雖無_ニ一性_ニ、而無_レ不_レ性。無有一性、即是如如、一實之門。而無_レ不_レ性、即是真實、常示_ニ淨等_ニ、法界門也。体性常然、古今不变。」

と述べる。いわゆる法界觀である。

真用觀については

「三真用觀、觀察一切、諸仏菩薩、化用之門、是用門中、備含染淨、三乘諸法、法既圓具、依_レ之成_レ德、德無_レ不_レ施、是以大聖、善入隨_ニ順世間_ニ故、能現_ニ一切煩惱等事_ニ、……（中略）……又善入_ニ一切菩薩作用門_ニ故、雖_レ得_ニ涅槃_ニ、畢竟不_レ捨_ニ菩薩所行_ニ。乃至善入_ニ諸仏如來作用門_ニ故能以_ニ八相_ニ、示_ニ成正覺_ニ、充_ニ滿法界_ニ、而無_ニ窮盡_ニ」

と述べる。無礙なる德用を行ずる世界である。慧遠の修道論は、この実性觀と真用觀、いわば体と用との二面にきわまる。

次に迷悟分齊第八では事妄真三識に分けて十地説を導入して迷悟の区別をする。

最後に修捨分齊第九では、煩惱を修捨してゆく道程がやはり十地説によつて論じられる。この二門に十地説が用いられ

ていることは、世親の『十地經論』を所依とする地論学の慧遠としては当然であるが、十地説は般若經以来大乗佛教共通の教學であり、それを慧遠がどのように把握しているかについては別の課題として考察してみたい。

六 まとめ

以上の論究から、大乗義章八識義十門分別の内容が種々の意図を持ちつつも、承前起後の論理的必然性を持つて構成されていることは明らかである。

そこで、この八識義を大きく、中国佛教の上に位置づける場合、どのように考えたらよいのであるうか。

まず思想一般にかかる面からの問題として神滅不滅の論争は南北朝を通じての課題であった。津田博士のいわれるようく、それが佛教の誤解に始まり、みじめな結果に終つたとしても、中国思想の方から言えば佛教という異質な宗教思想に接して自らの論理をきたえ、佛教の方からいえば中国の現實に生きる佛教への模索を始めたのであった。どのような思想であれ、それが社会に力あるものとして生きるために、その思想が他のものにない独自性を持つこと、すなわち主体性の側面と、すべての現象に普遍妥当すると同時に、すべての人々に受容される客觀性とを持たなくてはならない。佛教

が中国の人々に受用され、中国思想の中でそれらを凌駕してゆくにも、この二つの側面を保持する必要があった。

中国仏教は最初から、その主体性と客觀性との二面にわたり努力の連續であり、『高僧伝』に収録される高僧たちの努力も必ずその二つの要素を持ち、神滅不滅の論争もそのような努力の中から中国の現実に合う仏教が生れる課程での一つの波瀾である。すでに僧肇は『肇論』の中で、慧遠の八識義の中の重要な概念でもあつた神とか真とかの言葉をさかんに使用し、そしてそれらの言葉が老莊思想によることはすでに指摘されている。⁽³⁹⁾ 僧肇は羅什三蔵の般若空觀仏教の独自性を顕示そうとして、當時流行の老莊思想を借用して、その客觀性を示そうとしたのである。陳の慧達が『肇論』をまとめ、吉藏はそれを盛んに引用し、さらに中唐になると僧肇は再び教学史の表面に出ると指摘される。⁽⁴⁰⁾ 慧遠は僧肇の著作をあまり引用しないが、八識義の教學は僧肇に通う一面を持つている。

慧遠は地論学の人であるが、唯心を説く『起信論』や唯識を説く新來の『攝大乘論』の教學によりながら、それらを彼独自の教學体系に組みなおし、しかも古く老莊に由来する神とか真とかの概念を活用して印度傳來の心識説を中國的思惟に移植しようとする。識を主体的に神知と定義しながら、真妄論を導入して、神滅不滅の論争で論点とされた業報と主体の問題に対しても一つの解答を出したと考えられる。思想史か

らの問題として今は神滅不滅の問題しか指摘できなかつたが、中国固有の諸思想によつて八識義のような佛教教學に種々の角度から照明を与える必要がある。⁽⁴¹⁾

次に佛教教學の歴史の面から八識義を見ると、頗漸の問題と二諦の問題が重要である。頗漸論は道生が學界に提起してから南北朝佛教教学の大きなテーマであつた。『高僧伝』を見ると道生以外にも頗漸論について著作を残している人が多い。⁽⁴²⁾ また陸澄の『法論目録』の慧藏の項に収録されている。⁽⁴³⁾ この頗漸論は教判論と表裏をなし、教法をいかに把握するかという問題であると同時に教法と修行との問題である。經典など有形なものを最初に受け入れた中国佛教界が、それらの教法と文字ではどうにもならない修行との矛盾に苦労し、そこから頗漸の問題も出る。智顥は南北朝の教判論や修道論を批判して円頓の立場を建立する。慧遠の八識義も頗悟漸修の理論化を目指していることはすでに述べた。

次に二諦について、四諦説が大乗佛教になると『中論』に見られるように二諦説に展開する。しかし二諦が大きな問題となつたのは中国佛教の特に南北朝においてであつた。仏法と王法、世間と出世間、国外の教えとしての佛教と儒道二教、有の佛教と空の佛教、大乗と小乗、そして南北に国家が分裂している現実そのものが二諦を考えさせる基盤であった。そして『廣弘明集』に収められている諸家の二諦説が流

行するが、隋代にはその二諦の相即相入が大きな課題となる。すでに二諦説の流行を批判する偽經『妙勝定經』⁽⁴⁵⁾なども出現し、『仁王般若經』や『瓔珞經』では第三の諦を立てて三諦を説く。吉藏など三論家の人々も成実師の二諦説を批判して二諦⁽⁴⁶⁾の相即を説く。智顗はそれらの經典によりながら三諦円融を説く。吉藏など三論家の人々も成実師の二諦説を批判して二諦⁽⁴⁶⁾の相即を説く。八識義の内容が、先述のように真妄論であり、しかも真妄依持、真妄熏習を説き、真妄の相起相攝を説く所に真妄の相即が論じられる。大乘義章には別に二諦義があるが、それよりもむしろ八識義の方が二諦の主旨にかない、二諦相即の論理を詳細に展開している。

以上のことから八識義の内容は、表面的には新來の攝論学に対して自己の主場を明確にしたと言えるが、教学史の上から考えれば、南北朝仏教の課題であつた頓漸と二諦との問題に答える面を持つてゐる。そして、それは南北朝仏教学にたいする隋代諸家共通の努力でもあつた。

次に教団史の側面からいえば、北周武帝の破仏の断行はこの時代の仏教教団に大きな刺激を与えた、この破仏が隋唐新仏教の誕生をうながしたとまで指摘されている。⁽⁴⁷⁾慧遠の一生においてもこれは無視できない事件であり、北周に続く北齊破仏の断行に際し慧遠は武帝と対論したといわれる。慧遠は理論的には武帝を破したが、武帝は最後に「私は人民を安樂な

らしめることができれば、地獄の苦をも辞さない」⁽⁴⁸⁾との決意を示した。また任道林との問答で武帝は「事実に即して言えば、すべて真理(道)ではないか」⁽⁴⁹⁾とまで言う。さらに排仏を武帝に上奏した衛元嵩の考えは平延大寺の思想という徹底した現実肯定的なものであった。⁽⁵⁰⁾武帝や衛元嵩がそのような現実と理想との相即を主張して、破仏を断行した時に仏者はいかに対処するか。八識義における妄識の内容と主張は、破仏を中心とする国家と教団の中で考へる時、その意味が鮮明に把握されると思う。三階教の信行に生盲仏法の主張があり、智は介爾の一念に三千の諸法を具足するとし、吉藏は理の二諦に対し教の二諦を主張しつつ、そこに凡聖二種の於諦を立て、教法に対しても機の自覺を強く打出している。慧遠の師法上の阿梨耶識觀が真妄和合であつたのに対し、慧遠は真と妄とを区別し、阿梨耶真識に対して妄識を張く主張する。そこには、現実の迷妄に即して真実を見てゆく姿勢と同時に仏法にかかる慧遠自身の機の自覺がこめられている。

以上のように八識義は單に心識説の羅列ではなく、南北朝の思想・仏教教學の課題に答え、しかも當時の要請にも対処した成果であることが明らかである。この八識義の後代への影響および八識義の持つてゐる課題を後代の人々がいかに扱つてゐるかを考察しなくては、眞に八識義を中国仏教史の上に位置づけた全体的研究とはならないが、それは別な研究課

題として論究してゆきたい。

註

- 1 塚本善隆『支那仏教史研究・北魏篇』支那浄土教の展開・六
曇鸞浄土教の母胎・六四〇頁人下。『続高僧伝』卷第六曇鸞伝「便
即出家、内外經籍、具陶^ニ文理^一、而於^ニ四論仏性^一、弥所^ニ窮研^ニ
(大正五〇・四七〇上)
- 2 慧影『大智度論疏』卷二四 (大日本続藏經・影印版・八七・
二六五右上)
- 3 安藤俊雄『天台学・根本思想とその展開』の随所で地論教学
研究・十六一一)
- 4 平井俊栄「嘉祥大師吉藏の基礎的研究」(印仏研究・十四一
二) 参照
- 5 高峯了州『華嚴思想史』第八章・南道地論系の思想
- 6 坂本幸男『華嚴教学の研究』第二部第二篇第二章・地論学派に
於ける心識説
- 7 鎌田茂雄『中国仏教思想史研究』第二部・華嚴思想史の諸問題
・第一章・淨影寺慧遠の思想
- 8 古来より疑選説がある。鎌田・前掲書、三一一页注十六参照
- 9 曇延の『涅槃大疏』と比較される。『続高僧伝』卷第八曇延伝
(四八八・中) 参照。なお平井俊栄「吉藏著『大槃涅槃經疏』
逸文の研究」(南都仏教・一十七)によれば、吉藏は慧遠の疏を
引用批判していると言われる。
- 10 智顕の『維摩經文疏』(続藏經・影印本、二十八所収) 吉藏の
『維摩經義疏』(大正藏三八卷所収)ともに慧遠の『義記』を引
用批判する。
- 11 吉藏の『勝鬘寶窟』に多く引かれる。但し上巻のみで下巻を
欠く。
- 12 続藏經(影印版六一)には巻三下、四上、五下の三巻のみ收
められる。大正藏古逸部に収録される『地持義記卷第四』は慧
遠のもので巻四下に相当する。(大正八五・九四七下)
- 13 たとえば『勝鬘義記』では五逆・三聚戒・四摄・六波羅蜜・
涅槃・淨土・三仏・十号の諸義を『大乘義章』に説明をゆづる。
その他『涅槃義記』は三四回、『維摩義記』は三五回、『無量寿
經疏』は七回、『觀經疏』は九回、『十地義記』は三七回、『地
持義記』は十七回、それぞれ『大乘義章』に説明をゆづる。し
かし『起信論疏』は一回も『大乘義章』を引用しない。
- 14 仏性義は八識義を引用し、八識義では仏性義を引く。そして
涅槃義は八識義に依るという相互関係にある。『義章』全体では

百五十回にもわたり、前後の引用関係がみられる。

15 勝又博士・前掲書（六七〇頁）で「この無解の訳語は真諦訳

論書の中には見出されない。ただわずかに燐煌本の撰論章（一

〇一三・中）の中に無解識および集識の名が示され、それを地

經によると述べているから、おそらく地論宗においてこの解釈

が行なわれていたと考えられる。ただし吉藏は

『勝鬘宝窟』（卷下末・大正三七・八三中）で慧遠の八識説を批判して、「此造疏人、不見撰論、謂第七識名法智。撰論第八識名阿陀那。此云無解識、豈得稱法智耶」と述べ、阿陀那識を無解識と言つてはいるから當時の学界では常識であつたことがわかる。

16 坂本博士は前掲書（三九四頁）で、この無没という語は全く

真諦の訳語に従つたものとされる。次に勝又博士はこの語は現

存の真諦訳論書には見出されず、慧遠の大乗義章と十地論義記

と起信論疏と燐煌出土の撰論章とに記されている、とされる。

さらに結城令聞博士は『心意識論より見たる唯識思想史』（五一

八頁）で、『論伽師地論』で未那識を隱没無記と規定することか

ら、無没とはこの隱没無記に対する無隱没無記の省略形ではな

いかと指摘される。なお、智顥は『維摩玄疏』（卷五、大正三八

・五五二上）で「攝大乘論云、七識是執見心、八識是無記無沒

識、豈得言是真修耶。」と撰論家の説を引く。また『摩訶止觀』

（卷第五上、大正四六・五四上）で「攝大乘云、法性不為惑所染、不為真所淨、故法性非依持、言依持者阿黎耶是也、

無没無明盛持一切種子」と述べる。特に前者は結城博士の説を支持するようである。

17 三訳を対照すると次のようになる。

四卷（大正16、呪三上）十卷（五二二下）七卷（五九三中）

諸識有三種相 諸識有三相、

謂、転相 業相 真相

等三種 等三種 諸識有三相、

一者転相識 業相 真相

二者業相識 真相

大慧、略說有三種 真相

識、廣說有八相、何 等為三、謂

大慧、略說有八相、何 等為三、謂

なお南条本の梵文（一一七頁）では、

trividhān vijñānañ pravṛtilakṣaṇañ karmalakṣaṇañ jātila-kṣaṇañ ca / dvividhān mahāmate vijñānañ saṅkṣepena aṣṭa-lakṣaṇoktañ khyātivijñānañ vastuvikalpa-vijñānañ ca /

とある。この対照から、眞相には *jātilakṣaṇa* が相当するが、眞識には相当の原語もなく他の両訳でも「種」しかない。

なお、一般には七卷本が現存梵本によく合うとされ、大正藏経においても七卷本の脚注に梵語が入っているが、鈴木大拙博士は「楞伽經研究序説」（日本仏教学会年報・第三年・三三六頁）

で、むしろ十巻本の方がよく現存梵本に符合すると指摘される。

次に、地論学が南北二道に分れた理由について、深浦博士は前

掲書（一〇三頁）で、『楞伽經』を取上げられ、注三（一〇八頁）

では四巻と十巻とを比較するに、前者がむしろ南道の説に親し

く、後者が北道の説に親しく思われぬでもない、と述べられる。

今の真識の存否の問題も博士の指摘に合うように思われる。

18 『十地經論』を所依とする地論学が、なぜ『起信論』を中心

に教学を展開するのか。慧遠が地論学者として始めて『起信論』を引用したのであれば、地論学は慧遠に至って一大転回したことになる。『起信論』をめぐる諸問題は別に論究したい。

19 拙稿「北土智度論師について」（印仏研究・十七）参照

20 吉藏『法華玄論』（大正三四・四三七上）では「地論法華論是菩提留支所出。攝大乘論是真諦三藏所翻。此三部皆天親之所述作。而明義有異者、或當訳人不体其意」とい、さらに『淨名玄論』（大正三八・八五八上）では「唯識之旨、蓋是方等之宏宗、菩薩之大論。何以排斥。答、考天親唯識之意者、蓋是借心以妄境、妄境不存心、肅然無寄、理自玄會、非謂塵為橫計心是實有、末學不体其旨、故宜須斥之、故咎在門人、非和脩之過。」と述べ、伝訳者や研究者が学界を混乱させていたと指摘する。

智顗は『維摩玄疏』（大正三八・五一八中）で「生源不可得即是無始空、是名_ニ空三昧、空無住之本一切法、若爾豈全同地論師計真如法性生一切法、豈全同攝大乘師計黎耶識生一切法也。問曰、各計何失。答曰、理無二、是二大乘論師俱稟天親、何得諍同水

火。」と述べ、地論と攝論との論争を示すと同時に、三論と地論、さらに地論内の南北二道の論争にも説き及んでいる。

21 『出三歳記集』卷十一（大正五五・八四下）

22 『高僧伝』卷五（大正五十・三五六中）

23 津田左右吉「神滅不滅の論争」（全集第十九卷所収）一九一頁

24 拙稿「中國佛教におけるアビダルマ研究の系譜」（印仏研究・十九）

25 拙稿「大乘義章・八識義について」（印仏研究・二十一）

26 阿摩羅識を第九識とする説について、結城博士は「支那唯識學史上に於ける楞伽師の地位」（支那仏教史学一一）で九識思想は『十卷楞伽經』を所依とする楞伽師によつて創唱され、それが後に攝論師や地論師に影響したとされる。一方、勝又博士は『仏教における心識説の研究』（六九二頁）で九識説は真諦三藏が印度から将来したものだと述べられる。

27 曇延『起信論義疏』（続藏・影印本・七一一・七四左上）では三細六鹿を次のように分類する。

一、根本業相

二、見相

三、能現相

第七識

四、智相

五、相続相

六、執取相

分別意識

八、起業相

九、業繫苦相

この分類に対し慧遠は「有人釈言、第二業識、是其妄識。後之四重、是其六識、分別事識。是義不然。」と批判する。すなわち智相と相続相との扱いが両者で異なるわけである。

28 本書では無著の唯識教学までを扱う。博士には別に『世親唯識の研究・上』がある。

29 『印度哲学研究・第五』所収。博士は『印度哲学研究第六』に真諦所伝の論書の研究を收められ、特に『摂論』に対しては別に『摂大乘論研究』を著わされた。

30 勝又博士・前掲書・六七〇頁

坂本博士・前掲書・三九四頁

31 吉藏『勝鬘寶窟』（卷下末・大正三七一八三中）「於此六識及心法智者、有人言、六識者、六是事識、及心法智是第七識。迷時

名レ心、解時法智。第八名_二藏識、是阿梨耶。此造疏人、不_レ見_二攝論、謂_二第七識名_二法智_一。摂論第八識名_二阿陀那_一、此云_二無解_一識、豈得_レ称_二法智_一耶。今所明者、六識不_レ異_レ旧。及心法智者、六識既是心王、智是心數法、故言_二心法智_一。小乘人云、由_二六識_一起_二煩惱_一能種_二苦、由_二心法智_一能厭_レ苦樂_二求涅槃_一、何須_二仏性_一」

32 珍海『研習鈔』（大正七〇・七八七下）「今依_二此文_一、章主所釈、難_レ可_二依信_一。嘉祥講經深契_二經旨_一……（中略）……寶窟之文、其旨雖_レ明、今釈亦會_二仏經義勢_一。」

33 慧遠『維摩義記』（三本、四八一上）「如第七情、情猶識也。」

於_二事識_一中、唯有_二六識_一、更無_二第七_一。何故如是、六根之外、無_二第七根_一。六塵之外、無_二第七識_一。通_二妄及真_一、說_レ七說_二八、理亦無_レ傷。」参照

34 『研習鈔』（六六四下）「彼摂論中雖_レ有_二其義_一、而無_二此文_一。知此中引_二起信論_一成_二摂論_一也。」

35 結城博士・前掲書・二六三頁・界の義に関する阿賴耶識釈と如來藏釈

36 『摂論』では応知勝相品第二で三性説を説く。依他性の説明に「本識を種子となし、虛妄分別に摂せられる諸識の差別あり」（宇井伯寿校訂本三三頁）とあるように、本識を三つの観点から考察する。慧遠の解釈は真妄論を導入したところから二分依他性になつてゐるが、上田義文『仏教思想史研究』（四三頁）では、二分依他性の説は性相融即は理解できても、唯識無境といふことは根拠づけられないと指摘される。

拙稿「吉藏の唯識大乘義批判」（印仏研究十八一）参照

37 「二諦義」・大正四四・四八三下

38 39 塚本善隆編『肇論研究』所収、村上嘉実「肇論における真」、福永光司「僧肇と老莊思想」の二論文参照

40 錬田茂雄『中国華嚴思想史の研究』第二部第二章・華嚴思想史におよぼした僧肇の影響

41 侯外廬主編『中国思想通史』第四卷・第三章・第三節で「唯識宗玄奘窺基的唯心主義世界觀与煩瑣的心理分析」と題して、特に『成唯識論』の八識思想を考察する。中国の思想通史の上

に仏教が位置づけられ、その中で八識説が考究されたことに注目しなくてはならない。また鎌田博士が『中国仏教思想史研究』（八一頁以下）で指摘されたような唯識説の道教的改変といふと思う。

42 道生（『高僧伝』三六六下）、慧觀（三六八中）、曇無成（三七〇中）、曇斌（三七三上）、法瑗（三七六下）など。

43 『弘明集』卷十一（大正五五・八四中）

44 『広弘明集』卷二十一（大正五一・二四六下）なお『高僧伝』

では、道生（三六六下）、僧導（三七一中）、智林（三七六中）に二諦についての著作が見られる。

45 関口真大『天台止觀の研究』附篇「妙勝定經」（燐煌出土）・参照

46 平井俊栄「吉藏『二二諦章』の思想と構造・統」（駒沢大学・仏教学部研究紀要・第二十八号）一、二諦相即の論理・二、中道為体説と三種中道説・三、二諦の相即と並觀、参照

47 常盤大定「周末隋初に於ける菩薩仏教の要求」「隋の天台大師の教學、及び天台山の古今」（いずれも『支那仏教の研究』所収）塚本善隆「北周の廢仏」「北周の宗教廢棄政策の崩壊」（『魏書釋老志の研究』附篇）なお廢仏の歴史的研究として野村耀昌『周武法難の研究』がある。

48 『広弘明集』卷十（大正五一・一五三下）「帝勃然作色大怒、直視於遠曰、但令百姓得樂、朕亦不辭地獄諸苦。」

49 同右（一五五上）「卿懷異見、妄生偏執、即事而言、何處非道。」

50 同右卷七（一三三上）

51 矢吹慶輝『三階教之研究』第二部・四、生盲仏法と普行・参照

52 『摩訶止觀』卷五上（大正四六・五四上）「夫一心具三十法界、一法界又具三十法界、百法界。一界具三十種世間、百法界即具三千種世間、此三千在三念心、若無心而已」、介爾有心即具三千、亦不言一心在前一切法後在後亦不言一切法在前一心在後。」

53 吉藏『大乘玄論』「二諦義」（大正四五・一五上）中）で「問、中論云諸仏依三諦說、涅槃經云隨順衆生故說三諦、是何諦耶。答、能依是教諦、所依是於諦。……（中略）問何意開凡聖二於諦耶。答云、示凡聖得失、令轉凡成聖。」と述べ、從來の理の二諦に対して教の二諦を立てるのは、実はその背後に所依としての凡聖二種の於諦があつて、それによつて轉凡成聖を成就するという。

54 橫超慧日「仏教における宗教的自覺——機の思想の歴史的研究」（『中国仏教の研究・第二』所収）で博士は「しかし実をいえば、前述の智顗に比して慧遠と吉藏の二人が、機について思索する所遙かに少なかつたのは事実であつて、彼らは機教の相關関係についてあまり深く考えなかつたようである」（四四頁）と述べられるが、この点については種々の面からの考察が必要と思われる。