

第二章

瑜伽行唯識思想とは何か

佐久間秀範

一 はじめに

「ゆがぎょうゆいしきしやう瑜伽行唯識思想」の「瑜伽」とは「ヨーガ」のことである。したがって「瑜伽行」は「ヨーガを實踐する」の意味になる。「唯識」というタームは少し説明が必要であろう。日本で瑜伽行唯識思想を扱う場合には便宜的に使われている「唯識」の識と「アーラヤ識」や「意識」などの八識の識とでは原語が異なる。前者は vijñapti であり後者は vijñāna である。漢訳では両者は同じ「識」である。そのために「唯識」が誤解されてきた嫌いがある。前者の意味は逐語訳すると「知らしめること」「想い描きだすこと」になる。その意味では前者の識は、後者の識が認識対象を想い描きだすこと、になる。いづれにしても「瑜伽行唯識思想」は「ヨーガの実践修行者」の体験の中から生み出された思想である。彼らのヨーガの実践修行とは、インド伝統の苦行ではなく、観法を中心とする緩やかな瞑想法である（袴谷〔一九九四〕参照）。したがって唯識思想の全体像をつかむには〈修行者の視点〉に立つて理解しようと努めることが肝要である。

修行者の視点を過小評価した場合、「唯識思想」は「ただ識のみ実在する」と捉えられ、外界の存在を認める常識的な人々からは「識のみを主張する」観念論者であると批判され、無自性・空を旨とする中ちゆうがん観派からは識の存在を認める実有論者であると批判されることになる。

後代我々がこうした修行者達の集団を学派として扱う場合、「瑜伽行派」(Yogācāra)と「唯識学派」(Vijñānavāda, Vijñānavādin)の呼称を用いるが、初めから独立した学派であった訳ではない。時代とともに理論が整備体系化されて行き、次第に学派に相応しい姿になったと考えるべきである。

「瑜伽行派」がいつ頃からはつきりとした学派的集団として認知されるようになったかは経量部の場合（本巻第四章付節を参照）と同様微妙である。戒律や儀礼を一緒に行つていけば説一切有部（以下、有部）の集団の中で異なる考え方もつ集団があつてもそのような集団が認められる。この考え方に従えば、修行の実践に熱心な集団が、有部に所属しながらも、次第に無視できない勢力に成長し、学派的様相を呈してきたと考えられる。さらに、近年発見されつつある写本の内容から紀元前後には『般若経』など大乘仏教としての自覚を持つ集団の存在が認められることなどを考え合わせると、伝統仏教の集団内で大乘仏教に刺激を受ける集団が芽生えたのは自然の流れである。その証拠に、この集団の最初期に位置する『瑜伽師地論』（以下『瑜伽論』）の中ですでに伝統仏教的考え方が大乘化してゆく過程を辿ることが出来る。『瑜伽論』本地分「菩薩地」（以下『菩薩地』）に菩薩戒の淵源があると見られ、『大乘莊嚴經論』（以下『莊嚴經論』）自身が第一章で「大乘は正統な仏説である」と意思表示をしている事実があり、全体の構成および様々な理論の展開の経緯を勘案して『莊嚴經論』が『菩薩地』を継承していると考えられるわけであるから、『莊嚴經論』の頃には彼らが独自の集団としての自覚を持つようになっていた可能性が高い。

従来インドの仏教史を述べるときには龍樹を初祖として清弁や月称へとつながる学派を中観派と称し、二大学派として中観派、瑜伽行派の順番に扱われてきたが、龍樹、提婆当時に中観派と呼ぶにふさわしい独立した学派が形成されたとは考えにくい。『般若経』を中心とする大乘の思想をまとめた龍樹の『中論』を、いわば瑜伽行者達が実践的に引き継ぎ、思想内容が教義的に整備され、瑜伽行唯識理論が体系として完成していったのである。完成した段階に至つてはじめて清弁や月称がこれを批判することができたのである。つまり、二学派が並び立つと認識されるのはかなり後代になつてからの話である。

では後代「瑜伽行派」が一つの学派として扱われる理由は何であろうか。それは唯識観をはじめアラーヤ識、三性説など特徴的な理論を展開する文献群があるからである。文献群としてあげられるのは『瑜伽論』や『莊嚴經論』『中辺分別論』（以下『中辺論』『解深密経』などであるが、この中で最も古いと見なされる『瑜伽論』の原題 *Yogācāra-bhūmi* には *Yogācāra* つまり「ヨーガの修行の実践を基本とする」という考え方が盛り込まれている。これらがさらに学派としての意味合いをもつのは、諸文献の作者として弥勒、無著、世親（天親）の名前が登場し、瑜伽行派の初祖が弥勒、第二祖が無著で、その無著の実弟である世親が第三祖とされる伝承があるからである。伝承は、伝承としてそれを受け継ぐもの達、つまり瑜伽行派であればヨーガの修行者達にとって重要な意味合いがあるのであり、伝承の内容について歴史的現実的出来事であるか否かは問うべきものではない（平岡〔二〇一〕参照）。この点が混同された場合には瑜伽行派の発生からの歴史的推移を見誤ることになる。

そこで第二節「瑜伽行派諸論師」では、この三人を含めた瑜伽行派の諸論師について、研究史とともに、伝承と思想内容から得られる諸論師像を見極めながら紹介することにより、瑜伽行唯識思想の歴史的流れを辿る指標を提示する。

第三節「修行者の視点」では、修行者が実践修行の中で瞑想つまり禅定のレベルが深まってゆく様子を瑜伽行派の特徴的な理論である転依思想を軸に、アラーヤ識や三性説などと関連づけて見てゆくことにする。

転依思想を辿ることで、時代とともに思想が変遷する様子を知ることができ、合わせて瑜伽行派諸文献の初期の段階にみられる生き生きとした修行者の息吹が次第に整備され固定化され、その意味で躍動感の薄れた内容へと変わる様子も知ることができる。

第四節では、この変遷の様子が、他のいくつかの理論にも適用できるか否かを検証するために、(一)「八識と四智の結びつき」、(二)「八識と四智と三身説との結びつき」、(三)「五性各別の理論」で見てゆくことにする。これらの理論の変遷の過程を見やすくするため、初期の修行者の躍動感にあふれる理論の段階を仮に〈実践理論〉と名付けることにする。それに対して、整備され体系化された段階を仮に〈教義理論〉と名付けることにする。これはあくまでも瑜伽行唯識理論の歴史的推移を見る一つの指標として用いるものである。

以上、瑜伽行唯識理論を見る指標を設定した上で、第五節「瑜伽行にもとづいた唯識」では(一)「唯心と唯識」、(二)「三界と外界」、(三)「法界と仏智」の順に見てゆく。本巻第三章および第五章でも提示されるように、瑜伽行唯識思想の根幹となるのは凡夫が知りうる認識対象ではなく、覚りの境地つまりブツダになって初めて知ることの出来る究極の真実であり、それを可能にするのが実践修行であるという構図である。しかし凡夫の段階にある菩薩などの修行者(たとえば『撰大乘論』第二章八の末尾参照)にとつても、いわゆる外界と称する認識の及ぶ世界は言語概念の介在を許す世界である。それを『菩薩地』中「菩提分品」で修行に支えられて導かれた「唯事」*vastumatra*(もの)そのものという概念で示し、これを「真実義品」で詳述するのである。この根本的な考え方は唯事や真如(あるがままの姿)や法界などいろいろな言語的表現を交えながらも、後代まで引き継がれてゆく。

(二)「唯心と唯識」では、『般若三昧経』から『華嚴経』「十地品」(『十地経』)を経て、十二支縁起説の中で「唯心」として扱われているものが、どのように展開して『解深密経』で「唯識」という表現に結びつくかを概観する。(二)「三界と外界」では、『撰大乘論』や『唯識二十論』(以下『二十論』)で「唯識」

の根拠が「三界唯心」であることから、「三界」の扱いが問題となる。「三界」とは我々の認識している世界である。だから修行者ではない一般常識人が「三界はただ心だけである」と聴くと、「識のみが存在して外界は存在しないのか」と誤解する。そこでこの一般常識人と修行者との考え方の差異を念頭に、瑜伽行唯識理論の中で重要な概念である「虚妄分別」こもろかんべつについて扱うことにする。(三)「法界と仏智」では、修行者もブツダと対比すれば凡夫に違いがないが、『般若三昧経』で修行者の心が瞑想対象を超えて阿弥陀仏を直接観るように、熟達した菩薩はかなりのレベルでブツダの対象領域である唯事や真如あるいは法界に肉薄して、それを直観的に察知できたと考えられる。つまり、文献に登場するブツダの境界が、たとえば修行者達が描き出した内容であったとしても、そこに描写される内容をブツダの境界として紹介する。

二 瑜伽行派諸論師

諸論師^①に関しては十九世紀の終わり頃から年代の算定を中心に多くの優れた論文が提出されてきた。諸論師の年代を算定する場合、基本的に中国に伝わる法顯(三三〇?～四二〇)や玄奘(六〇二?～六六四)や義浄(六三五～七二三)などの旅行記やチベットに伝わるプトン(一一九〇～一二六四)やターラナータ(一二七三?～一六二五?)の『仏教史』など、また中国(『出三藏記集』など)およびチベット(『デンカルマ日録』など)の諸訳経目録などを中心に、他の歴史上の出来事の年代等を複合して算定している。特にインドの歴史上の出来事の年代は不安定である上に、伝承の信憑性をどこまで認めるかに依存しているので諸

論師の生存年代を確定することは難しい。そこでここでは諸論師の年代の算定には触れず、諸論師の系譜を辿る形で提示することにする。

まず初祖とされる弥勒についてである。宇井伯寿が、弥勒は兜率天とそつてんにいる菩薩ではなく歴史上の實在の人物と主張し、数名の研究者が追隨したが、山口益、ラモットなどが早い時期から批判したのをはじめ、多くの研究者が弥勒菩薩を念頭においている。『瑜伽論』には、伝承では無著が禪定状態で兜率天に昇つて弥勒から教えを授かったものを記録したとある。修行者の視点からすれば弥勒は修行者にとつての本尊に当たり、弥勒菩薩であることがむしろ自然である。

伝統的に弥勒には五つの著作があつたと中国とチベットの伝承にある。しかし両伝承では内容が異なる。共通して登場する文献は『莊嚴經論頌』(頌_じ||韻文部分)と『中辺論頌』の二つである(本巻第三章第一節を参照)。袴谷憲昭が緻密な考察によつて上記の二文献を特定した場合でも、弥勒の著作という伝承の意味するものは瑜伽行唯識思想の中で他の文献より古い時代の思想内容を持つ文献であることを示すにとどまる。いわゆる「弥勒の五部書」といった伝承は後代に造られたものであるから、それをインド仏教本来に遡らせるべきではない。散文部分を含めてこの二文献に登場する内容を『瑜伽論』と比較すると、『瑜伽論』の旧成立部分「本地分」よりも『莊嚴經論』と『中辺論』が新しいだけでなく、「本地分」の内容を基礎としていることも判る。『莊嚴經論』と『中辺論』の散文部分は頌に対する註釈部分として別の著者をたてることもある。この三つの文献についても弥勒、無著、世親のいずれの著作であるかが伝承によつて様々である。つまり、伝承によつて諸文献の著者を想定することには無理がある。同定にはあくまでも諸文献に含まれている理論の内容の完成度を比較考察することに基づく必要がある。現在一つの文献として存在している『瑜

伽論』などの諸文献には、長い年月をかけて受け継がれて来た中で、挿入部分や変更部分などの変遷の跡が認められる。こうした様々な要素を考慮し、どの文献のどの部分の理論がどの文献のどの部分の同種の理論より新しいか古いかを慎重に吟味する必要がある。

現在の研究者はすでにこうした方法を採用している。その先駆けとなったのは世親の年代論に関して旧来の伝承に基づく考察に対して、文献の内容自体の厳密な吟味に基づく考察を行ったP・S・ジャイニとL・シユミットハウゼンである。この点を明示するために世親の年代論を巡る歴史を簡単に紹介することにする。

現在、世親の年代に関しては三つの年代が提示されている。⁽¹⁴⁾ 第一が三二〇〜四〇〇年、第二が三五〇〜四三〇年、第三が四〇〇〜四八〇年である。その第一と第三の二つの年代論を巡って十九世紀末から盛んに議論が戦わされてきた。ヨーロッパのワシリエフやレヴィ、日本の舟橋水哉や高楠順次郎などがあげられる。

第一年代を主張する代表格がペリであり、第三年代が高楠順次郎である。このような背景の中でフラウワルナーは双方の年代にほぼ対応する形で二人の世親がいたとする、いわゆる「世親二人説」を提唱した。フラウワルナーは愛弟子シユミットハウゼンの論証にも助けられて、「古世親」(四世紀)を無著の実弟で『莊嚴経論』『中辺論』等に註釈を書いた人物に、「新世親」(五世紀)を『俱舎論』(五世紀)を『俱舎論』ないし『二十論』『唯識三十頌』(以下『三十頌』)を書いた人物に割り当てた。『俱舎論』⁽¹⁵⁾等を書いた世親はおそらく一人の人物として実在した可能性が高い。しかしたとえば『莊嚴経論』の注釈者として伝承される人物を歴史上一人の人物にしぼることは難しい。著者を一人とするよりはむしろ多くの修行者が関わって次第に作成されたとする考えが現在では大勢となっている。完成した文献を前にして、瑜伽行派の修行者達が尊崇する人物である「無著」や「世親」の名前を頂いたとするほうがむしろ自然であろう。「世親二人説」は学界で脚光を浴び、そ

の後その真偽を巡って議論が進められた。当初から日本の学界ではこの説を支持する学者は少なかったが、現在では無著の実弟で『莊嚴経論』等に註釈を書いた世親を一人の歴史上の人物と考えることは難しくなってきた。伝承は何らかの事実を伝えていることは確かだが、そのまま史実と捉えるべきではない。無著を世親の実兄とする伝承も、疑っておくことが賢明であろう。

その無著に関してすこし触れておく。彼の著作についても特定することは難しい。絞り込んで『撰大乘論』『顕揚聖教論』『阿毘達磨集論』を想定するにしても、完全なサンسكريット原典が発見されていない現状では検証はさらに難しい。その中でも『撰大乘論』の原型として想定されるテキストについては無著のものと考えられている。『撰大乘論』には四つの漢訳と一つのチベット語訳が現存する。中国で珍重される真諦訳は異色であり、原典の正確な翻訳とは言いがたいので外すとしても、訳出の古いものから新しいものへと瑜伽行唯識理論も後代の姿に近づいて行く。つまり、徐々に現在の形に作り上げられたと考えられる。『瑜伽論』に見られたような編纂されたものという扱いを『撰大乘論』にも適用した場合、その編纂の中心にいる一人の人物として無著を考えることは比較的好意が得られるであろう。いずれにしても世親と同じように、無著が瑜伽行者達の尊崇に値する人物であったことは間違いないであろう。

世親以降の論師について紹介する前に、シュミットハウゼンの貢献について触れておきたい。年代論の根拠の中心が中国やチベットの旅行記や仏教史などの伝承に基づいていたのとは異なり、厳密な文献の内容分析によって、世親を扱おうとした方法論は、その後の瑜伽行唯識理論研究に大きな影響を与えている。この点はジャイニについても同様なことはいえる。シュミットハウゼンは特に『瑜伽論』の精密な検証を行い、中でもアーラヤ識の研究は、彼以降のアーラヤ識研究を含めても最も優れた研究である（本巻第六章を参

照)。発見されているサンスクリット写本も含めた『瑜伽論』の研究は、何らかの形で彼に師事した多くの弟子達を中心に「本地分」の全サンスクリットテキスト校訂が完成している。またフラウワルナーの兄弟弟子に当たるシュタインケルナーと中国との共同研究（松田〔二〇一一〕参照）の形で、新しく発見されているサンスクリット写本をもとに世親の『五蘊論』などが公刊され、その安慧釈もクラマーによつてまもなく公刊の予定である。

伝承に基づく方法論から厳密なテキストの内容の吟味に基づく方法論にシフトすることになったのは、シユミットハウゼンが当初フラウワルナーの「世親二人説」を擁護するために一九六七年にドイツ語で発表した『二十論』と『三十頌』にみられる経量部的前提である。シユミットハウゼンの研究成果を引き継いで様々な研究者により様々なテーマにわたつて多くの研究成果が発表されてきた。その中の重要なものの中には、経量部の存在に関する考察、関連して「先行する学匠」(pūrācārya)に関する考察がある。

「先行する学匠」の問題は松田和信、袴谷憲昭、松本史朗などによつて考察され、瑜伽行派が独立した集団ではなく、有部内に存在した一つの勢力であり、その上でヨーガを熱心に実修する修行者の中で特に尊崇に値する学匠に対して「先行する学匠」と表現したと考えられるようになった。その場合ヤシヨームトラの『俱舍論釈』が「先行する学匠」の一人として無著の名を挙げていることから、瑜伽行派の中に無著という名称の最も尊敬すべき学匠が歴史上実在したと見なすことが可能となった。

話を本題に戻すことにする。経量部の名称は『俱舍論』に登場し、世親の立場を表明していると思なされるため、世親が有部から経量部に思想が傾いたと考えられてきたこと、および実兄の無著によつて有部から経量部を経由して大乘に転向したと伝承されてきたこと、これらのことから経量部という独立した部派が存

在したと考えられてきた。シュミットハウゼンもこれに基づいて『二十論』の識の扱いが単層であり経量部の前提を持つものに対して、『三十頌』は六識とマナ識、アーラヤ識の複層をなした瑜伽行唯識理論的前提を持つとした。しかし加藤純章が『俱舍論』『順正理論』⁽¹⁸⁾の厳密な分析と考察により、実は「経量部」と表明したのは『俱舍論』が最初であろう、としたことに基づいて、クリッツァーと、(彼と当初コンタクトを持たずにこれと並行して考察を進めていた) 原田和宗との両者は、他の研究者の成果もあわせて、『俱舍論』で「経量部」の主張とされる内容は(ほぼ)すべて『瑜伽論』の中に辿ることができるという同じ結論に到達した。『俱舍論』が『瑜伽論』より内容的にも伝承的にも後代であることは確実であるので、『俱舍論』ないし『三十頌』が同一人物の著作である場合、「経量部」の主張は何らかの形で瑜伽行唯識理論のある側面を表明するための名称である可能性さえあり得る。いずれにしても「経量部」といった独立した部派が存在すると考えるには無理がある。

本巻第四章で紹介しているように、「識の転変」(vijñāna-pariṇāma) ないし「相続転変差別」(santati-pariṇāma-viśeṣa) が世親の用いた表現方法として重要なものであることは間違いない。しかし、この vijñāna-pariṇāma ないし santati-pariṇāma という概念が『俱舍論』の作者世親が初めて用いた術語であるとする⁽¹⁹⁾こと、ましてやこれがサンキヤ学派から取り入れられたとすることには問題がある。『莊嚴經論』第十八章第八十七偈註釈部分(伝承の世親)には santati-pariṇāma-viśeṣat とあり、『十地經』第六章の「三界唯心」部分の『十地經論』註釈部分(チベット語訳)におそらく *citta-pariṇāma-mātra とあった可能性がある。さらにこの考え方の先駆形態が『瑜伽論』にすでにあつたと指摘されているように(山部(一九九〇))、少なくとも『俱舍論』の作者世親以前の瑜伽行唯識文献には「ない」ということについては再考の必要があ

る。サーンキヤ学派との関連でいえば、六派哲学という枠組み自体は西欧のインド学者達が編み出した分類方法であったとしても、⁽²⁰⁾ ヨーガ学派の実践理論に支えられたサーンキヤ学派の理論という構図は、瑜伽行唯識理論が実践修行に支えられた実践理論であるという構図と対比させた場合に、いかにも示唆的である。ヨーガの実践修行によってもたらされる実践理論の内容にはいずれの学派ということに留まらず多分に類似性が見いだせても不思議はない。いずれにしても『瑜伽論』等には批判対象としてサーンキヤ思想が登場するわけであるから、影響関係は否定できない。

以上、弥勒が修行者達の本尊として兜率天にいる弥勒菩薩であると理解して問題がないこと、無著と世親が歴史上の人物で瑜伽行派の修行者達の尊崇を集めたそれぞれ一人の人物であることが想定されること、しかしこの三者の名前の下に瑜伽行派の重要典籍とされる『瑜伽論』『莊嚴經論』『中辺論』などの文献群がある意味は、それぞれ一人の人物の著作であることを意味するのではなく、多くの修行者達によって作成された著作である可能性が高いこと、などを示した。次に、これ以降の論師について紹介する。

ここで取り上げるのは陳那、無性、安慧、護法、戒賢とこれを批判する中観派の清弁と月称である。本巻ではこれらの論師を後期瑜伽行派に分類した。諸論師の系譜は平川（一九七九、二二八頁以下）にまとめられている。その後の研究等によってこの系譜が実情に合わないことが表面化しつつあるので、ここではその内容に絞って紹介し、さらにその後の中観派と瑜伽行派との間に交わされた批判内容を示し、これを通して後期瑜伽行派の諸論師の系譜の可能性を考えてみることにする。

世親以降でもっとも早い時期に位置すると考えられる文献は陳那のものである。袴谷憲昭が紹介している

ように、チベットにおける『宗義書』では瑜伽行派は聖典追従派と論理追従派に分かれる。後者の流れは陳那から法称へと継承される。いわゆる仏教論理学の系統である。その内容に関しては本シリーズ第九巻『認識論と論理学』に詳しく述べられているのでこれに譲り、ここでは瑜伽行派の流れと後の法相教学などで常識とされている理論に関連する部分にのみ触れることにする。

陳那が『俱舍論』の作者世親を継ぐものと考えられるのは、彼の『観所縁論』の内容が明らかに『二十論』の内容を下敷きにし、それを教義理論として進めた内容となっているからである。しかし陳那が世親に直接会って教えを受けたかどうかは少し疑問がある。それは陳那作『集量論』の中で、世親作とされる『論軌』（現存しない）について言及しながらも、本当にこれが世親の著作か否かで逡巡するからである。それでも他の論師と比べると、かなり世親との時間的距離の近い人物とみられる。

また自証分(svasamvedana)という概念についてである。これを取り上げる理由は中国法相教学で「安難護護一二三四」と定式化される中で、陳那が相分、見分、自証分の三分説をとり、護法が相分、見分、自証分、証自証分の四分説をとるとされる件に触れる必要があるからである。厳密な対比には注意が必要だが、相分は把握される客観に当たり、見分は把握する主観に当たる。そしてこの客観と主観の上に起る認識作用をさらに確認する働き、つまり自証分があつて一つの認識が完了すると考えるのが三分説である。護法はさらに自証分のはたらきを確認するもう一つの心の領域を考え、それを証自証分とするので四分説をとると言い習わされてきたのである。本シリーズ第九巻で複数ヶ所に述べられているように自証分を主観、客観のシステムに持ち込んだのは陳那である。もちろん人類の思慮として自己を振り返るように主観客観を省察する要素を想定することは思想上珍しいことではない。ここでいうのは仏教における心および心の働きの

分析においてシステムとして持ち込むという意味においてである。⁽²³⁾ その場合、少なくとも陳那以前の論師に一分説や二分説などというシステムがあつたと想定することにはどれだけの意味があるであろうか。また四分説についても同様である。仏教以外の思想でもよく行われることであるが、このようなシステムとして自証分なるものを持ち込むと、その自証分を確認するものを求めたくなるのが人類的趨勢のようである。そこで証自証分なるものが設定されたと考えるのが妥当な線であろう。つまり無限廻行に陥らないために自証分と証自証分の相互円環的理解がなされるのも珍しいことではない。山口益がすでに指摘しているように⁽²⁴⁾ 証自証分を加えた四分説は、インド瑜伽行派文献にもこれを批判する清弁や月称の文献にも発見されていない。問題は中国法相教学がこれを護法の説であるとしてしまったことである。玄奘の翻訳した親光等造『仏地経論』には四分説が登場するのに、護法の継承者とされる戒賢の『仏地経論』（チベット語訳のみ現存）には存在しないのだから、玄奘が持ち込んだ考え方である可能性が高い。このように玄奘の意図が混入する傾向は当第四節で扱う三つのテーマの場合にも顕著に見られる。

次に無性と安慧とについて扱う。この場合根拠とする文献はチベット語訳と漢訳に残る『撰大乘論』無性積とチベット語訳のみ現存する『莊嚴経論』無性積と安慧積になる。『撰大乘論』無性積に関してはチベット語訳と玄奘による漢訳との間に内容の差がある。⁽²⁵⁾ 当第四節で瑜伽行唯識理論三項目の比較検討を行うなかでも見られるように、この三つの文献の間でチベット語訳『撰大乘論』無性積からチベット語訳『莊嚴経論』無性積、さらに玄奘訳『撰大乘論』無性積を経てチベット語訳『莊嚴経論』安慧積ないし玄奘訳『成唯識論』の順で思想的発展過程が見られる。無性と安慧との順序に関しては現在世界の研究者のほとんどは無性から安慧を考えているが、逆の説を提示する研究者もある。⁽²⁶⁾

安慧に関しては、伝承だけでなく清弁の著作内に批判対象として登場することなどから、護法とともにその存在と前後関係等が考察されている（梶山（一九六三）参照）。しかしながら資料がチベット語訳や漢訳による部分も多くあり、写本の発見が続いている現状に鑑みると、近い将来には安慧に関する新たな見解がより正確な情報として提示できるはずである。安慧の著作とされ、校訂出版されている『三十頌釈』『中辺論釈』（写本の損傷による欠損あり）のほかサンスクリット原典写本が報告されているのは『五蘊論釈』『俱舍論釈』⁽²⁸⁾などである。これらが同一の安慧の著作であるかも含めて、内容の分析が必要である。ここでは当第四節で扱う『莊嚴經論』安慧釈の問題点を指摘するにとどめる。『大唐西域記』のヴァラビーの条項に安慧（堅慧）が登場し、ヴァラビーの碑文にも複数の安慧が登場する。ヴァラビーは『南海寄帰内法伝』にもナールランダールと並ぶ仏教の拠点としてその名が記されている。『大唐大慈恩寺三藏法師伝』には玄奘が師事あるいは行動を共にした勝軍が安慧と戒賢に師事したと記録されている。当第四節で扱う理論を見ると、『莊嚴經論』安慧釈に見られる説は法相教学の正統説と極めて近似していることから、まるで玄奘が安慧の思想を継承しているように見える。ところが護法の説を正統説とする法相教学では安慧は護法と最も対立する人物とされている。確かにサンスクリット原典『三十頌釈』『中辺論釈』の内容は必ずしも法相教学の正統説と近似しているとは思われない。このように安慧に関しては、色々な意味でかなりの不安定要素がある。

『莊嚴經論』安慧釈はチベット語訳のみ現存するが、古くから問題点として知られているようにチベット語訳自体にもかなりの問題がある。⁽²⁹⁾『撰大乘論』無性釈（訳語者…イエーシューデー他）、『莊嚴經論』無性釈（訳語者…ペルツェック他）が信頼性の高い翻訳であるのに対し、『莊嚴經論』安慧釈は訳語も一定しておらず、サンスクリット原文を予想することが難しい。おそらくこれをもって安慧の思想として無性や玄奘などとの

思想的比較をすることは問題が多い。つまりこの文献は無性や玄奘などの思想内容との比較検討および『莊嚴經論』の思想の流れ、さらには瑜伽行唯識理論の変遷の推移の中で検討することが求められるであろう。

護法は中国法相教学で正統説を唱えた人物とされるのであるが、当第四節(一)において八識と四智との対応関係を見た場合、戒賢の作と伝わる『仏地経論』³⁰⁾では両者の対応関係が完成していないにもかかわらず、護法ではこの関係が完成している。伝承によれば戒賢は護法より一歳年上で、護法が三十歳代で亡くなった後、護法の後継者としてナーランダを率い、玄奘が師事した時には百歳を過ぎていたとある。護法の著作とされるものは私の知る限り漢訳としてのみ現存する。極めて原文に忠実に翻訳することを信条とする玄奘の漢訳した『撰大乘論』無性訳でさえチベット語訳との間に重要な部分で思想的な違いがあることから考えても、漢訳文献には漢訳者の意図の混入があると想定すべきである。つまり、漢訳のみから護法の思想を導くのは難しいのである。

さて、清弁および月称が批判する瑜伽行派の思想をもとに、これら批判対象となる論師について触れることにする。あらかじめ注意しなければならないのは、批判として語られる内容は言いがかりである場合が多いことであり、その批判内容をもって批判されている側の思想であることは慎重ななければならない。

ここで該当する諸論師の文献として取り上げられているのは清弁の『中観心論(頌)』、『般若灯論』、『大乘掌珍論』、安慧の『大乘中観釈論』、護法の『大乘広百論釈論』、月称の『入中論』(コンパクトな記述では『プラサンナパダー』や『七十空性論注』など)などである。これらの文献に基づいて中観派がどのような視点から瑜伽行派を批判したかについての諸研究には、山口(一九四二)、安井(一九六二)、梶山(一九六三)、江島(二〇〇三)(初出：(一九九二)、岸根(二〇〇一))などがある。

中観派である清弁や月称が批判対象として描く瑜伽行唯識思想のポイントはいくつかある。その中からここで必要と思われるのは、中観派の批判方法は、有とされた場合は実有的立場としてその根拠を批判し、無とされた場合もその根拠を審議する立場をとるといふ点であり、その最たる例は『中辺論』の虚妄分別の有と無の表現である。これについては当第五節(二)で扱う。また、場合によつては「瑜伽行派の主張は中観派と変わらないことになるではないか」という形で批判する。もともと瑜伽行派の修行者達は龍樹の考え方を継承する人々であるから、このことで却つて継承関係が裏付けられることにもなる。江島恵教が「二人(清弁と護法)の議論はこれではすれ違いのままに留まるだろう」と指摘しているように、陳那も含めて清弁、安慧、護法、そして月称の議論は相互にかみ合わない部分も多い。相互批判が言いがかり的性格を否めないことは事実であるが、少なくともこうした文献的証拠から、これらの論師達が多少の時代的隔たりはあつたとしても実際に歴史上実在し、相互に議論を交わせる環境にあつたことは確かである。

三 修行者の視点——転依思想の展開史

『大乘莊嚴經論』という題名は、大乘仏教を飾り(莊嚴)宣揚するという意味合いを持つ。その名の示す通り、瑜伽行派の修行者が大乘仏教徒としての自覚を強く持ち衆生利益のためにブツダになることを目指す姿を、『莊嚴經論』はよく伝えている。とはいえ『二十論』末尾で世親自身が、凡夫である自分にはブツダの境界そのものを知ることが出来ないとして述べているように、ブツダの智(仏智)は凡夫には計り知れないも

のである。その凡夫である修行者が仏智を語るのであるが、最高位の菩薩など熟達した修行者は実体験としてブツダに近い境地を予測できたはずである。言語概念を排除できない凡夫の知を〈概念知〉と呼ぶとすれば、その〈概念知〉と「仏智」との狭間に、ブツダの境界を説明するため〈直観知〉という表現を想定してみることにする。修行者は初歩の実修から始め、次第にその成果を向上させ、究極段階でブツダになる。概念知から言語概念を超えて〈もの〉そのものを直接観る直観知の向こうに「仏智」を見据えて、彼らはそのプロセスと成果を文献の中に克明に記述してきたのである。その修行体験の一連の流れは転依思想の展開として辿ることができる (Sakuma [2011] 等を参照)。

『瑜伽論』本地分「声聞地」(以下『声聞地』)では、伝統的仏教の修行法に基づき、瞑想対象に不浄観や慈悲観を置き、修行者が最終的には瞑想対象⁽³⁵⁾そのものと一体化する形で進められる。修行者はヨーガの実修を通して「重苦しい状態」(dausihulya)を徐々に排除し、次第に「軽やかな状態」(prastabhi)を獲得する。そして最終段階で肉体的精神的抛り所 (astraya) が転換して (pari)「vir」完全に軽やかな状態となる⁽³⁶⁾ことが、それぞれの瞑想対象について実修される。

『声聞地』においても抛り所が転換する究極の場面で、瞑想対象と一体となることが表現されている。その特徴的な表現を例示しておくことにする。

抛り所が転換し尽くしたことによって、「[瞑想対象の(=本尊としての)]映像を超えて、その知らるべき〈もの〉そのものに、無分別な直接知覚である知ることと観ることが生じる。⁽³⁶⁾

ここで扱われているのは修行者のレベルであるが、この延長線上に仏智を見据えているとしたら、「無分別な直接知覚云々」は抛り所が転換し尽くしてブツダとなった場合の無分別智を修行者に想定させる文章である。『莊嚴經論』第九章菩提品の清浄法界に関する四偈は『仏地經』の最終偈となる四偈と共通している。その最初の偈(第五十六偈)に「(へもの)の智」(vastu-jñāna)という表現がある。これは『菩薩地』菩提分品で修行に基づいて描かれ、真実義品で重要な概念として登場する唯事(vastu-matra)との深い関連性が感じられる。先の引用中の「直接知覚」を始め、初期および中期の瑜伽行唯識文献に見られる「直接知覚」は、後期の法称などで細かく検討される「直接知覚」とは異なり、文献学的に正確に検証することは極めて難しい。そこで先にも提示したように、凡夫の言語概念の介在を許すレベルでそれを〈概念知〉と表現するのであれば、凡夫ながら熟達した修行者が瞑想対象の映像を超えて本尊に達するレベルのそれを〈直観知〉と仮に呼ぶことで、仏智との狭間を埋めておくことにしたわけである。これは当第五節(二)で『中辺論』および『智光明 莊嚴經』(以下『智光明』)『維摩經』の虚妄分別を扱う場合にも有効と考えている。

さて話を『声聞地』に戻すと、『声聞地』には現実的な修行の現場の様子が赤裸々に述べられている。禅觀經典に見られる修行現場の様子と相通じるものである。この「抛り所が転換する」を漢訳語を用いて「転依」と表現する。「依」とは修行者の様々な意味での抛り所を意味する。『声聞地』の抛り所の転換は身心の「重苦しい状態」の除去と「軽やかな状態」の獲得の交換の構図である。『菩薩地』になると、煩惱と結びついた(より倫理的意味での)重苦しさ(悪さ)が除去され、「自在力」(vastīā)が獲得されるという交換の構図になる。こうしたネガティブな要素の除去とポジティブな要素の獲得という構図が『声聞地』と『菩薩地』との「転依」の特徴である。しかし、こうした素朴な転依思想の形は『瑜伽論』撰決択分の頃から影

を潜めるようになり、後代はほとんど姿を現さなくなった。ただし、この交換の構図自体は、次に示す古い転依解釈の中で玄奘の意図とともに、別な姿に変貌して復活することになる。

要素間の交換の構図は、抛り所自体の質的転換の段階へと移行する。この場合の抛り所とは、修行者の肉体的精神的な基盤、つまりは修行者の生活基盤から考え方など全存在に関わる意味としての抛り所である。

これは『瑜伽論』撰決択分の通称「涅槃章」に示される問答の質問部分に見られる。「涅槃章」で交わされる問答とは、旧解釈と新解釈とのせめぎ合いである。質問部分の旧解釈とは、伝統仏教の修行によって修行者が煩惱を排除し尽くして成仏することを意味する。返答部分の新解釈とは、仏の世界から清らかな種子が修行者に植えられるという、仏の側からの働きかけで成仏することを意味する。この新解釈が以降は主流となる。影を潜めてゆく旧解釈は、後代玄奘が二つの転依解釈を並べて提示する中で復活する。

新解釈の起源は本地分「無余依地」にその片鱗を求めることができる。「抛り所が転換し尽くした状態」を「真如が清浄になり尽くした状態」と解釈したと思われる部分である。その動機を次のように考えてみる。⁽³⁸⁾ 釈尊は三十五歳で覚った後なお身体を残していたが、八十歳で入滅したときには、その身体という残余も無くなった（無余依涅槃）。これを伝統仏教では身心ともに全くの無に帰す（灰身滅智）と見るのであるが、大乘仏教徒は無余依地でも真如を体得したブツダの智は存続してほしいと希求したと考えられる。こうした希求を叶えるには、身心という抛り所が消滅してもなお存続する抛り所が必要である。修行者の視点からは真如は汚れて見える（有垢真如）が、仏の世界（法界）から流れ出る清らかな種子が修行者の認識の中に徐々に植え付けられることで「抛り所が転換し尽くした状態」（転依）となり、「真如が清らかになり尽くした状態」（無垢真如）となる。これによって転依という成果は修行者の肉体の制約を受けることなく死後も

存続してゆくことができるようになったのである。このようにして仏の世界（法界）と覚りの智慧（仏智）とは存続するという新解釈が生み出されたのではないかと思われる。

『瑜伽論』撰決択分ではこの新解釈が主流となる。転依 \parallel 真如として絶対化された新解釈にもいくつかの種類がある。一つは、極めてシャープな形でアーラヤ識の対立概念として転依を捉えるものである。凡夫の識の対立項に転依が置かれた場合、同様に真如を対象とする仏智が対立項として想い浮かぶことは、この分野にある程度の知識のある人であれば予想できることである。つまり後代の転識得智の解釈を生み出す伏線の一つとなる。

もう一つは、大乘仏教徒としてこうした転依解釈が修行者の目標として定着するようになり、大乘の転依は声聞の転依より勝れていると主張しようとしたことである。たとえば『解深密経』の法身と解脱身との優劣関係、『瑜伽論』撰決択分の大菩提や清浄法界の解釈などの場合が挙げられる。大乘仏教徒としての自覚を明確に持つにつれ、この集団の修行者達はこの転依を覚りへの実践理論として活用するようになる。『解深密経』で示された転依と法身との結びつきは、やがて「法身は転依を特徴とする」という常套句となつて後代定着する。この常套句は修行プロセスを含む旧解釈では成立しない考え方である。また清浄法界を転依と結びつける思想なども、新解釈でなければ成立しない解釈である。

ここに提示した転依解釈で『瑜伽論』に見出される転依思想をほぼ網羅しているが、この段階ではまだ三性説との結びつきは見られない。両者が融合するのは『莊嚴経論』の世親釈と言われる散文部分に至つてである。さらに撰決択分で形作られた後、『撰大乘論』でクローズアップされた二分依他起の考え方によつて、いわば凡夫のレベル、世俗諦を示唆する汚れた依他起性えたきじょうとブツダのレベル、勝義諦を示唆する清浄な依他

起性へと転換する修行プロセスを具えた転依の構図によつて、次第に影を潜めていた旧解釈が新たな姿で復活する土壌ができることになる。

『莊嚴經論』無性積、安慧積、『法法性分別論』および、『俱舍論』の作者)世親の『俱舍論』『釈軌論』『緣起經積』『三十頌』に登場する転依思想は転依を真如とする新解釈をもつて主流としている。これに対して『中辺論』および『三十頌』の安慧積の転依は、旧解釈が進化した内容の修行プロセスを含む転依思想を特徴としている。『中辺論』頌および散文部分には転依のタームが登場しない。これは虚妄分別という認識を基軸に据え、三性説を修行プロセスとしているからである。これは『瑜伽論』の転依解釈が基本的に身心の変化を基軸とするのと趣を異にする。『菩薩地』を継承する『莊嚴經論』では識と智との対応関係は説かれていない。『莊嚴經論』を継承する『摂大乘論』では「識の集まりである抛り所を転じて大円鏡智等の四智を得る」と表現されるようになる。つまりこの間に、身心を基軸とする修行プロセスと認識を基軸とする修行プロセスとが融合するようになったと考えられ、後代の転識得智という修行プロセスを含む転依解釈を生み出すもう一つの伏線になったと感ぜられる。

このような転依解釈は、次節で扱うように、無性など世親以降の文献ではもっぱら八識と四智との対応関係として扱われるようになった。その複雑な組み合わせ等も含めて、玄奘は『成唯識論』で新解釈とリメイクトした旧解釈とを矛盾無く並立させた。すなわち、玄奘は旧解釈を提示する場合、「転捨(転去) A 転得 B」(ネガティブな要素 A を転捨(転去) しポジティブな要素 B を転得する)あるいは「転 A 得 B」とした。これが認識の構図として登場するときには転識得智となる(大正三三卷、五一頁上三〇九行目)。これに対して新解釈は「転依」という漢訳語で提示された(大正三三卷、五一頁上二〇一六行目)。

四 実践理論から教義理論へ

初期・中期瑜伽行派の修行者が直観知の先にブツダの智を見据えていたことは、当第五節(三)「法界と仏智」で重ねて扱うことにする。後期瑜伽行派の陳那、法称の系統では「ヨーガ行者の直接知覚」(yogipratyakṣa)などに仏智に繋がる直観知のニュアンスが見られるが、基本的に仏智などには手を染めない態度を採る。つまり彼らは概念知の次元に立って自己認識への純化に邁進した⁽⁴⁾。一方、無性、安慧、護法、戒賢などの系統は、『俱舍論』の作者世親の頃に出そろった瑜伽行唯識理論を整備統合する体系化に邁進した。たとえば彼らが法界ないし仏智と凡夫の八識との対応関係を模索する場合など、すでに直観知の先に仏智を見据える態度を忘れ、概念知の次元で理論と理論の整合性を追求するという態度へと方向転換してしまつた。前者の系統については本シリーズ第九巻にゆだねるとして、ここでは後者の系統の内容を扱うことにする。

(一) 八識と四智の結びつき

中国法相教学の正統説ではアーラヤ識が転じて大円鏡智になり、マナ識が転じて平等性智になり、第六識が転じて妙観察智になり、現五識が転じて成所作智になるとされる。いわゆる転識得智の考え方である。ところが本巻第八章で判るようにこの八識構造が中国に持ち込まれるのは玄奘からである。しかも玄奘が中国に帰国後まもなく翻訳した『撰大乘論』無性釈ではアーラヤ識が転じて大円鏡智となり、マナ識が転じて平

等性智になり、第六識が転じて成所作智になり、現五識が転じて妙觀察智になるとなっている。これは玄奘がインドに向けて出発する頃に中国に來たプラバーカラムトラの漢訳した『莊嚴經論』の対応関係と一致している。玄奘はその後『仏地經論』を翻訳する際に、わざわざ後者の対応関係を「順番通りでないから」という理由のみで退け、後の法相教学の伝統解釈となる前者の対応関係に改めている。そこで八識と四智の対応関係をインドの瑜伽行唯識文献に辿ることにする。

マナス (manas) は意と漢訳され、もともと眼等の五つの感覚器官からの情報を統合する第六番目の感覚器官である。インドでは伝統的に心の働きを表す言葉として「心」(citta)「意」(manas)「識」(vijñāna) が区別無く使われてきた。マナスが八識説として第七番目のマナス識の地位を獲得するのは、おそらく『瑜伽論』撰決択分等に萌芽を見ながらも、『撰大乘論』の中で徐々に形成されたものと見られる。⁴⁾つまり伝統的な六識と瑜伽行唯識理論として形成されたアーラヤ識との間に、これも伝統的な自我意識(有身見や我慢など)の概念を下地として、割り込むような形で形成されたものと見られる。したがって、マナス識がインドではつきりと確立する以前の瑜伽行唯識思想が中国に並行輸入されたため、地論宗や撰論宗が採用した八識説の中に、このマナス識が登場できなかったのも道理である。

八識と四智の結びつく過程を示すことにする。サンスクリット原文『莊嚴經論』世親釈およびチベット語訳無性積や『撰大乘論』無性積の段階に両者の対応関係は見られない。形成過程が読み取れるのは戒賢訳とされるチベット語訳『仏地經論』である。ここではアーラヤ識が転じて大円鏡智となり、マナス識が転じて平等性智になることは明示されているが、それ以外は明確でない。文脈から類推すると第六識が何らかの仏智に結びつくニュアンスが感じられるが、現五識に至っては何も述べられていない。両者の関係を明示してい

動との両方の性格を兼ね備えた「成所作智」という性格付けが理に適っている。この解釈を裏付けるものとして、サーンキヤ学派の根本聖典『サーンキヤ・カーリカー』第二十六偈と第二十七偈では、意 (manas) (瑜伽行唯識理論に対応させると第六意識) は知覚器官と行為器官を兼ね備えることが述べられており、『俱舍論』第二章第五偈直前の散文部分にも同様の説明が見られる (佐久間 (二〇〇八) を参照)。ヨーガ学派と密接な関係にあるサーンキヤ学派と仏教との影響関係はよく見られることであるから、この場合もインド思想の土壌としては第六識が転じて成所作智になり、現五識が転じて妙觀察智になるとすることが、より自然な解釈であると判断できることになる。

さて八識を転じて四智を得るという対応関係が結ばれるに当たって、玄奘はアビダルマの体系として心のカテゴリーにある識が心の働きのカテゴリーにある智へとカテゴリーを超えて転換するという矛盾を解消するために、漢訳に際して特別な処置を施している。そのことを玄奘訳『仏地経論』(大正二六卷、三〇二頁中二三～二五行目) で「アーラヤ識を転じて獲得するのは大円鏡智ではなく大円鏡智相應識(あるいは相應心)である」と述べている。ここにも玄奘の翻訳に際しての特別な意図を見て取ることができる。

(二) 八識と四智と三身説との結びつき

玄奘は八識と四智の対応関係の整合性の構築に成功した。一方、整備に苦心しながらも納得が行く解決策を見いだせなかったものに、四智と三身との対応関係がある。両者の関係に関しては『現觀莊嚴論』第八章法身章に対するインド諸注釈者のうちブツダシュリージュニヤーナやアバヤーカラグプタが密教の五智と三身の結びつきとして『仏地経』を含めて言及する。おそらくは瑜伽行唯識理論の清浄法界と四智の五つの

要素を五仏に配当するに当たつて、清浄法界を法界体性智として智の部類としたと考えられる。ヨーガタントラ、無上ヨーガタントラという名称から類推するに、密教が瑜伽行派よりさらに実践的に対象世界（法界）と渾然一体（一味平等）となつた究極的な仏智に重点を置いたのかもしれない。いずれにしろその移行経緯を辿ることは今後の研究に期待するしかない。ここでは瑜伽行唯識思想の範囲内で述べることにする。

仏身論として三身論は瑜伽行唯識理論の特徴の一つとされてきている。釈尊が八十歳で亡くなつたことは仏教徒のブツダに対する意識として重要であつた。パリー上座部や有部は基本的に肉身（生身）の釈尊のみを認めるのに対し、『異部宗輪論』に示される大衆部等は釈尊の生身以上の存在を想定させる。生身と法身といった明確な仏身論が説かれるのは『般若経』の注釈書である『大智度論』であるが、これは漢訳のみ存在し、インドに明確な起源があるかの判断には苦慮するところである。しかし、『莊嚴経論』原典にすでに法身、自性身、受用身、変化身というタームがある。この法身と自性身の関係の解釈によつて二つの三身説が基本的に提示されている。『現觀莊嚴論』第八章に述べられているように、一つは法身＝自性身として純粹に真如そのものを法身の特徴とし、他の二身に智の働きを持たせる解釈である。他方は法身を他の三身の上位概念にとらえ、真如である自性身と智である他の二身を総括する解釈である。後代前者を理法身とし、後者を理智不二法身とした。これは中国法相教学およびそれ以降にも受け継がれている。

梵本『莊嚴経論』第九章第五十九偈から第六十六偈などの偈頌と散文註釈部分をいづれかの解釈に分類すべきかは注意を要する。基本的には総括概念としての法身を置き、自性身を「転依を特徴とする」とし、他の二身の抛り所であると解釈するのが自然である。受用身と変化身の差異については判りにくいところもあるが、受用身は仏の法（真理の教え）を受用するのに対して、変化身は衆生の利益を行うと理解できるとす

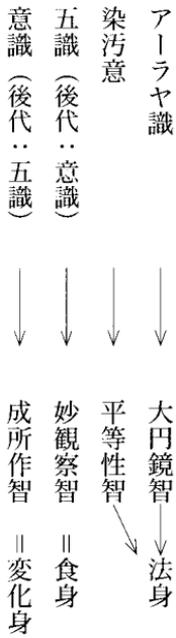
れば、おそらくはこうした三身論は大乗仏教が伝統的仏教に対して標榜する三乗思想に裏打ちされたものと解釈できることになる。

ここでは八識と四智と三身説との結びつきを次のような図式で仮に示すことにする。

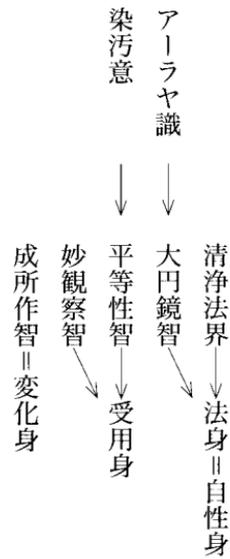
チベット語訳のみに残る『莊嚴經論』無性釈では受用身と變化身の説明が詳しくなり、この二身が法身と異ならないと述べられている。さらにチベット語訳のみに残る『莊嚴經論』安慧釈になってようやくやく転依を媒介として四智および八識と関係を結ぶことになる。



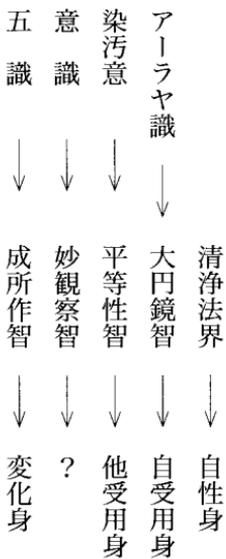
これに対してプラバーカラムित्रラの漢訳した『莊嚴經論』では次のようになる。



次に、八識と四智の關係の築かれる途中経過を示すチベット語訳のみ現存する戒賢訳『仏地經論』では以下のようになる。



ところが、玄奘の漢訳した『仏地經論』では図示できないほど不明確であり、その意味で対応關係は複雑である。ただし玄奘はこの漢訳段階で受用身を自受用身と他受用身に分けている。『仏地經論』の十年後に漢訳した『成唯識論』では多少明確にはなっている。仮に図示してみると次のようになる。



実際には玄奘はそれまでの対応関係と別様な解決策を見出そうとしていたと考えられる。そのために従来のような形で図示することは相応しくなくなつたと言える。ただし、受用身を自受用身と他受用身に分けたことで、全体としては四身説である。『現觀莊嚴論』の諸註釈家に見られるように仏身論は次第に仏身の数を増すなど、広がりを見せてゆくのである。

(三) 五性各別の理論

基本的に五性（五姓）各別が論争の火種となるのは玄奘の漢訳した『仏地経論』からである。中国以降の争論については本卷第八章に譲ることにし、ここではなぜ成仏できない無種姓を含む独特の五性各別が生み出されたかを、インド瑜伽行唯識思想の中で辿ることにする。⁽⁴⁾

インド瑜伽行唯識文献の中に五性各別の源流を訪ねてみると、次の二つの流れが融合して一つの流れとなつたことが判る。一つは三乗思想を背景に、師匠が弟子を指導する中で、不淨觀や骨鎖觀などの結果に応じた大乘の道を進ませるべきか声聞乘の道を進ませるべきかを振り分けるものである。⁽⁴⁾現代で言えば試験の結果に応じて進路を決めるのに似ている。決定していない段階の弟子たちを三乗種姓に対して不定種姓とする。後に三乗種姓と同列の第四番目に不定種姓を置くシステムの原型である。もう一つは、やはり師匠が弟子を指導する中で、将来涅槃に入る可能性のある（有般涅槃法 *parinirvāna-dharmaka*）弟子か、将来涅槃に入る可能性のない（無般涅槃法 *aparinirvāna-dharmaka*）弟子か、つまりは仏道修行に向くか向かないかを見極める素朴な場面を源流とするものである。いずれも修行の現場における現実的な教育課程の中に見られ

る。

まず後者の源流から見ることにする。『声聞地』に無般涅槃法の条件が挙げられている。例えば自己愛（エゴイズム）に溺れ、仏達はその姿勢を変えようとしても頑として従わない者。議論に溺れて涅槃の功德を聴いても、屁理屈ばかり捏ねて、本来の涅槃には何の関心も示さない者。進んで悪いことをする者。出家しても自らの意志ではなく、生活苦から逃れるためや、国王やその他に強制されてなつたために、本心からの出家者でないのに、自分は出家者だと吹聴するような者。要するに本心から覚りを求めて仏道修行をする意志のない者達を指している。現代にも通じる現実的な様子が記されている。この無般涅槃法の者は無種姓の者（ブドガラ）と『声聞地』に表現されている。しかしこれは現実的な教育の現場として、「この学生はこの学問には向いていない」と言っているのであり、無種姓と言ったとしても、それで永遠に成仏しない無因子の無種姓の者を意図している訳ではない。有般涅槃法と無般涅槃法という構図は当然古くからの有種姓（gotra）と無種姓（agotra）の構図であり、三乗思想を前提としている訳ではない。

これに前者の源流を加えて見ることにする。『菩薩地』には三乗の種姓と無種姓とが並列されている記述がある。菩薩乗にあるものを全く成仏しないことにはできないから、永遠に成仏しない無因子の者を意図している訳ではない。『瑜伽論』撰決択分になると三乗の種姓と有般涅槃法と無般涅槃法とが並列して述べられるようになり、その中にはアーラヤ識や三性説などの瑜伽行唯識理論も混入することになる。本地分の場合よりも遙かに理念的な議論に移行している中で、無種姓が「永遠に成仏の可能性が断たれているか」も議論されている。

無種姓の扱い方を見てゆくと、『菩薩地』では無種姓に住する者もまた、善趣に赴かせるために成熟させ

るべきであると述べられている。善趣が六道輪廻の善趣であれば、成仏するのではなく輪廻に留まる訳である。その意味では無種姓である。この考え方が他の経論に登場する内容と共通する。たとえば『勝鬘經』^{しょうまんぎょう}『般若經』『大智度論』なども四つの種姓を示し、三乗種姓以外の種姓もいつかは成仏する可能性がある。この内容は不定種姓の性格を表している。

こうした不定種姓の性格は『莊嚴經論』第三章種姓品では有種姓の中に含まれることになる。ただし偈頌および散文部分だけでは意味が明確ではないが、第六偈が提示するのは四つの種姓であり、決定している者と決定していない者であり、それぞれ順番に縁によって揺らぎない者と揺らぐ者との合計四つであると述べられている。決定していなくて揺らぐ者が不定種姓の性格であるとするならば、五性各別の思想の第四番目として掲げられる不定種姓の誕生である。ただし、文献上で明示されるようになるのは、無性釈、安慧釈になつてからである。

『莊嚴經論』第三章種姓品は第十偈までを有種姓とし、第十一偈を無種姓とする。第十一偈には四つの無種姓と一つの無種姓が別に立てられている。前者は今成仏しないが将来条件がそろえば成仏する無種姓であり、後者は永遠に成仏することがない無因子の種姓である。前者は不定種姓の性格に近似しているとすれば、後者は玄奘がランク分けとして提示した無種姓と同一であろうか。しかし、このテーマに関して『莊嚴經論』は『瑜伽論』撰決択分よりも『菩薩地』と密接な関係が見られる。つまり理念的に考えるよりも遙かに修行道場の現場の考え方を考慮するべきであろう。ここの偈および散文部分では不明確であったものが、無性釈では第六偈で三乗種姓と不定種姓を示し、さらに安慧はこれに第十一偈をリンクさせて、三乗種姓、不定種姓、無種姓というラインアップを完成させている。したがって、玄奘訳『仏地経論』の提示したラン

ク分けの五性各別を理由づける『瑜伽論記』や『法華秀句』の記述が『莊嚴經論』を根拠として明示していることももつともなことである。その理由付けにも登場する『楞伽經』^{りょうがきやう}もきれいに五つの種姓を登場させ、『莊嚴經論』と同じ無種姓を提示する。しかし第二グループの永遠に成仏しない種姓も仏・如來の加持力によつて救済されると述べ、結局すべての衆生が成仏することを浮き彫りにする。

さて、全体の流れをまとめておくと、五性各別の思想の源流は伝統仏教に対する大乘仏教の正統性を説く三乘思想を背景にする流れと、教育の現場における有般涅槃法と無般涅槃法との構図が融合する中で、無種姓と表現される内容が次第に不定種姓の性格を生み出したのである。これとは別に『莊嚴經論』種姓品で有種姓と無種姓に分けて説明したために、第十一偈無種姓を説明する中で永遠に無因子の無種姓という説明が提示されることになった。しかしこの無因子の種姓も諸經典や『菩薩地』からの流れで考えると、玄奘が『仏地經論』で提示したような無種姓ではなかったと考えるべきであろう。

陳那以降の自証分を起点とする三分説や四分説、無性以降に形成されてゆく識と智と三身との対応関係や五性各別の思想のラインアップなど限られたテーマで見てきたが、このほかにも五位百法などを合わせても、瑜伽行唯識理論の代表的な理論のほとんどは後期瑜伽行派の時代になってから形成されたと考えられる。先に見てきたように識の転変を含め、『俱舍論』作者世親の頃までに完成する瑜伽行唯識理論が実践修行と密接に結びついていたことと対照的に、この時期の理論は理論の整合性を整えることに関心が向けられているように想われる。つまり学派の教義的な色彩を感じさせる内容であり、こうした傾向が後期瑜伽行派を聖典追従派と論理追従派とに分類させるようになった理由ではないかと思われる。

五 瑜伽行にもとづいた唯識

(一) 唯心と唯識

「唯識」というテクニカルタームが登場するもつとも古い文献は『解深密経』第八章七く九と考えられる。『撰大乘論』第二章七がこの『解深密経』第八章七を引用する。同時に『華嚴経』「十地品」の「唯心」も引用する。「唯心」が「唯識」と同じ意味であるかには慎重な扱いが求められる (Schmithausen [1984]) が、『撰大乘論』と『二十論』が典拠として用いることから、瑜伽行派の修行者達はこれを「唯識」の源泉と考えていたと見なしてよいであろう。「十地品」の「唯心」は「三界唯心」として述べられている。三界との関わりでの唯識については次節「三界と外界」で扱うことにして、ここでは「唯識」の源泉としての「唯心」を辿ることにする。

「三界唯心」を趣旨とする文章は『華嚴経』「十地品」第六地に登場する以前に、『般舟三昧経』に遡ることが出来る。『般舟三昧経』は常行三昧に受け継がれる阿弥陀仏に対する観仏三昧であり、修行者が面前に阿弥陀仏の立ち現れている状態を体得しているのである。心が瞑想対象を超えて阿弥陀仏を直接観る体験を表している。『華嚴経』「十地品」第六地は、ブツダが一つの心を十二支の縁起に開いて解き明かす、という文脈で登場する認識論的因果関係の連鎖を基本とする縁起解釈である。基本的に唯識の典拠とされるこの両文献の唯心は瑜伽行唯識理論の唯識とは異なる文脈において登場しているが、『般舟三昧経』の観仏を心と

瞑想対象との関係で捉えれば、十分に唯識の源泉としてなり立つ⁽⁴⁸⁾。

「十地品」に関しては無明、行^{ぎょう}（潜在的な意志）、識（分別判断）、名色（名称と形態）と連なる十二支縁起の中から、ここでは識と名色との関係に焦点を当てて取り上げることにする。

高崎直道によれば、識と名色とは相互依存の関係にある⁽⁴⁹⁾。識（分別判断）が現れていると言うことは名色（名称と形態）が現れることであり、名色が現れていると言うことは識が現れていることである。ブツダの智（仏智）からすれば、識や名色は言語概念（*abhihipa*）の作り出す世界であり、我々凡夫が概念知によって作り出している妄想の世界に過ぎない。つまりこの両者の相互関係によって成り立っている世界は真実（*bhūta*）ではなく虚妄（*abhūta*）である。その意味で識は虚妄分別（*abhūta-parikalpa*）と呼ばれる。『中辺論』はこの識と名色の関係を虚妄分別と能取（*grāhaka*）（把握するもの）および所取（*grāhya*）（把握されるもの）として説明をしてゆくのである。したがって虚妄分別は凡夫の認識の範囲内、つまり三界の心と心の働き（心所）として規定されるのである。修行者は「これらが識の想い描きだしたものにすぎない」ということを体得するために唯識観法の修行によつて、最終的には言語概念によつて描き出された世界（*abhihipa*）を超えて（へもの）そのもの（唯事 *vastumātra*）、真如（*tathatā*）と一味平等になる無分別智（*nirvikalpa-jñāna*）⁽⁵⁰⁾、つまり仏智を目指すことになる（『解深密経』第八章九および二〇・二一・二二）。虚妄分別から能取と所取がなくなれば、それは虚妄ではなく真実の智ということになる⁽⁵¹⁾。

凡夫の認識の範囲内、つまりは三界という限定が付くのであれば、認識対象は存在しないのである。日常の経験に照らせば我々が見ているそのままに存在しないということが、唯識（想い描きだしたものにすぎない）ということである。すると常識的な質問として『撰大乘論』第二章九のように、外界だけでなく内界と

いわれる眼などの感覺器官も物質的なものであるのに、どうして唯識（想い描きだしたものにすぎない）なのかという疑問が提示される。長尾雅人が述べるように、自己の内外にも物質的なものを分別判断していることは既定の事実である。ブツダになるという解脱論として修行者にとつて物質的なものが何を意味するかが問題なのである。修行者が三界の呪縛から逃れるためには、物質的なものをまず唯識（想い描きだしたものにすぎない）と捉え再自覚し、それが汚れの拠り所であり迷いの原因であると修練するのである。かくて認識対象は外的な存在ではないから、それを「唯識無境」と表現する。決して「唯識無物質」というのではない。この唯識である物質的なもの、つまり汚れの原因を転換することによつて清浄な状態、ブツダとなることが可能なのである。ブツダになつた時、当然修行方法である唯識観法もまた不必要となる（『中辺論』第一章六・入無相方便）。

（二）三界と外界

三界とは欲界、色界、無色界の三つである。現代風に言えば欲界とは価値判断によつて見た世界であり、色界は価値判断を全く取り除いて見た色形のみの世界であり、その色形もない世界で識のみが働いているのが無色界である。その最高位が非想非非想定（想うでもなく想わないのでもない禪定）という有頂天である。つまり、三界は色界の四禪定や無色界の四無色定など修行道と結びつけて考えるべきものである（本巻第五章、シュミットハウゼン（二〇〇八）（桂訳）等参照）。心（心・意・識）によつて見える認識対象を、熟達した菩薩の直観知からであればブツダの智の対象領域として想像はできるであろうが、概念知に留まる我々凡夫は、見ている認識世界が外界であると信じて疑わないのである。ここに我々凡夫の迷いの世界が広がるの

であり、これを克服することが解脱への道である。

我々凡夫の心が想い描き出す認識世界を三界と言うのであれば、菩薩の十地を含め仏地直前までは虚妄の世界であることに違いはない。十二支縁起であれば識と名色、『中辺論』であれば虚妄分別と能取（把握するもの）および所取（把握されるもの）の機能する世界である。虚妄分別は『中辺論』と『智光明』に登場する。凡夫の識がどのようにしてブツダの智に至るかを、前者が三界に住する修行者である凡夫の側から描くとすれば、後者はブツダの側から描いていると見ることができるとともにサンスクリット原文が、ともに転依のテクニカルタムを用いていない。

『智光明』はこれまで瑜伽行唯識文献としては馴染みの薄い文献であったが、以前より荒巻典俊が瑜伽行派の文献としての重要性を指摘してきていたように、思想内容は『華嚴經』「性起品」の影響が認められ、『莊嚴經論』の最古層「菩提品」第二十八偈、第三十偈などに影響がみられ、『宝性論』への引用のほか、『大日經』の成立にも何らかの手がかりを与えるものとされる。このような事情からするとかなり古い成立の文献である可能性が高い。

三界の心つまり虚妄分別を起点として修行者が仏智を目指す場合、『中辺論』第一章第一偈および散文註釈部分にあるように、まず虚妄分別を自覚する必要がある。虚妄分別は、識と名色と同様に、能取および所取との相互依存の関係にある。空性とは虚妄分別が能取と所取の二つを離脱している状態としている。その空性は真如や法界と同義語とされている（『中辺論』第一章十四）。この空性つまり真如は汚れた状態（sankhisa）と清浄な状態（visuddha）であり、それは有垢（samala）と無垢（nirmala）ということになる（『中辺論』第一章十六）。転識得智を視野に入れる『撰大乘論』第九章では、汚れた状態の依他起性（輪廻）

と清浄な状態の依他起性（涅槃）との二分依他起性を採用し、この依他起性（＝抛り所）が転換することを説いている。これは『莊嚴経論頌』で転依と三性説が結びついていない段階から、散文註釈部分で結びつくことになる時間的推移と合わせて考えると、融合した経緯がわかる。事実、『中辺論』第一章十六の安慧釈はこれを転依として解釈し、写本で確認できる原語として前者を「抛り所が転換していない状態」(asraya-aparivṛiti)とし、後者を「抛り所が転換した状態」(asraya-parivṛiti)とする。「転換していない状態」(aparivṛiti)という表現は希であり、いったん転依が真如として定着した後、修行プロセスを表す目的で有垢の状態を示すために新たに使われた表現である。これは三種転依の第一項目「心という抛り所が転換した状態」(citta-āsraya-parivṛiti)に当たり、後代「真如という抛り所が転換した状態」(tathata-āsraya-parivṛiti)とも表現されることからも、心の転換は真如＝空性の転換を意味する。誰によつてかと言えば修行者によつてである。修行者の視点からすれば、有垢真如が無垢真如へと転換するプロセスが修行のプロセスであり目標なのである。『中辺論』が三界に起点を置くとしても、無垢真如を説く以上は修行者の視点から、究極の仏地における仏智へと虚妄分別が転換すること、つまり後の転識得智を予想できるものである。そのプロセスを見てゆくと、依他起性を虚妄分別として説く（『中辺論』第一章五および第三章）場合に、修行道として三性説を見る必要がある。

三界の心が虚妄分別とすれば仏地の心は仏智であり、それはそのまま真如である。『智光明』ではブツダの智は平等性であり、真如であると述べられている。『智光明』二十八頁七く十八は『宝性論』九頁一〇く十三にも引用される部分であるが、正しい覚りを得た如来は動くこともないし、誤った判断もないし、触れられもせず、認識もされないのではあるが、衆生（我々凡夫）の理解の程度に応じて鏡の中に姿

(prathimba) が映るように世間に姿を顕す。『莊嚴經論頌』『菩提品』の清淨法界と四智を想起させ、仏智と真如が全く平等と言うことは密教の法界体性智を予想させ、そこへの修行道として密教の入我我入の観法をも十分予想させるものでもある。

『中辺論』第一章第一偈散文註釈部分に引用される『小空經』の中で中性単数として提示される「余まれるもの」は修行者が三界のみに留まるのであれば男性単数で示される虚妄分別ということになつてしまふ。しかし瑜伽行唯識理論が大乗仏教としてブツダになることを口標とするなら、仏智および真如をそこに含むものである。その意味で同様の文章を引用する『菩薩地』真実義品の部分とあえて異なる解釈をする必要はない。その場合、法無我に関して「へもの」そのもの(唯事)が「真如そのもの」(唯真如)であると示されている内容(大正三〇卷、四八七頁中十八行目以下)は『二十論』第十偈散文註釈部分で法無我を説明する中の唯識性と繋がる。

五事と三性説は本巻第三章に譲る(90頁の図を参照)。依他起性の虚妄分別が五事の場合の分別に当たり、それがそのまま(へもの)(事物)(varju)に当たるということは仏地までを含めた場合には理に適っている。『中辺論』が分別と名・相(十二支縁起の識と名色)の因果的連鎖に力点を置くなら『智光明』は分別と真如・正智の不生不滅の法門に力点を置くのである。

このように三界にいる我々凡夫が外界と信じて疑わない世界は虚妄分別が想い描き出した世界であり、どこにも存在しないのである。しかし、虚妄ではあつても、お金や名誉や愛憎の創り出す世界は現実に我々に迫り、がんじがらめに縛っているのも否定できない事実である。瑜伽行者が虚妄分別を再自覚しているからこそ、『二十論』第一偈、第四偈で外界世界が成立するか否かは言語概念が「効用をなすこと」(kriya-kriya)

にかかっていることを我々凡夫に提示し、そのことで現実世界をしつかりと見つめているのである。

(三) 法界と仏智

『撰大乘論』は第九章で転依を媒介に修行の結果としての涅槃を説き、第十章で仏智を説く。『三十頌』も迷いの世界の分析と三性説など修行道を説いた最後にブツダの境界を説く。『莊嚴經論』「菩提品」の清浄法界を説く四つの偈（第五十六く五十九偈）に基づいて經典として造られたと考えられる『仏地經』三の一（大正二六卷、三〇一頁中六行目以下、チベット語訳も同内容）には「仏地は清浄法界と四智の五つによって包摂される」とある。凡夫とは違い主観客観の区別はないから法界と仏智とは一味平等である。瑜伽行派は大乗仏教徒としていかにしてこの仏地に至るのかを常に念頭に置いている。

どのようなプロセスでブツダになるのかについて伝統仏教と大乗仏教で差がある。『撰大乘論』第一章四十五や四十六にこうした内容が疑問を投げかける形で提示されている。正確な要約ではないが、理解を助けるために次のように脚色して示す。凡夫はすべての汚れの種子を持つアーラヤ識を抛り所としているのに、汚れた修行者自身が汚れの種子を排除して、どうして清浄になれるのかという疑問である。汚れを汚れで淨化しようとしても、完全な清浄にならないという意図である。これに対して、御仏の慈悲心によって説かれた教え、つまり法界と等質（法界等流）の教えを聞き、初めから清らかな種子を御仏から熏じ込めて頂くこと（聞熏習種子）によって正しい修行をし、それによって初めて凡夫は無垢清浄になることができるという発想を大乗仏教はもつ。汚れを清浄によって完全に淨化するという意図である。これは「修行者が自らの煩惱をぬぐい尽くしてブツダになることは不可能で、せいぜい阿羅漢あらかんにしかねない」という大乘側から伝

統仏教を揶揄するものである。大乘の修行法は、初めから清浄な種子が修行者に植えられ、汚れた種子を排除し尽くし、究極段階で清浄な種子で満たされ尽くした場合に無垢清浄なブツダの世界（法界）が実現するという構図である。この転換のシステムは初期の頃の転依のネガティブな要素とポジティブな要素との交換のシステムを想起させる。

この仏地に至るメカニズムを四種清浄（『撰大乘論』第二章二十六）を中心に見ることにする。^(註)四種清浄とは、本性清浄、無垢清浄、道清浄、所縁清浄の四種である。

『撰大乘論』第九章は四種涅槃（本来清浄涅槃、無住処涅槃、有余涅槃、無余涅槃）を説く。四種涅槃の中で大乘仏教に特徴的であるのは無住処涅槃である。輪廻にも涅槃にも執着することのない慈悲行であり、釈尊の生涯もこれに他ならない。釈尊のように、輪廻と涅槃にまたがる抛り所があり、それが依他起性である。つまり修行者が輪廻から涅槃に入る際に凡夫である修行者がブツダに転換する要が依他起性である。これを認識作用として識と智とに置き換えれば転識得智である。この四種清浄のメカニズムを『撰大乘論』第二章二十六では三性説の円成実性を提示する中で説明する。

円成実性とは円満にブツダに成ることが実現した状態であり、法界や空性や真如と同じ意味と理解してよい。法界自体は常に清浄だから無垢清浄という。無垢清浄ではあるのだが、我々凡夫には言語概念が入り込むため汚れた状態でしか認識されない。たとえば法界は我々凡夫の目（修行者の視点）からは汚れて見えても本性としては清浄である。これを本性清浄という。これは虚妄分別など前節までに述べたとおりである。

ではどのようにして凡夫である修行者はその汚れた状態を取り除いて真如そのものを得るのか。そのためには、汚れを取り除く手段（道）である修行そのものも清浄でなければならぬ。この清浄な修行道を道清

浄という。これには三十七菩提分法や六波羅蜜などがある。凡夫が修行を始めようと発心するには、この修行道を起こす機縁が必要である。その機縁（所縁）とはブツダによつて説かれる大乘のすぐれた教えである。その教えは無垢清浄である。法界（真如）と等質な内容として流れ出たもの（法界等流）だから清浄であることが保証されている。これを所縁清浄という。修行者は教えを聞いて発心し、修行をする。その結果、本来清浄ながら汚れて見えていた法界が、本来の姿である無垢清浄になつて修行者の眼前に忽然として立ち現れてくるのである。⁽⁶⁵⁾

仏地では清浄法界と一味平等な仏智が働いている。仏智は『莊嚴經論』「菩提品」第六十七偈に大円鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智として初めて登場する。どのようにしてこの四つにまとめられたかの典拠は現時点では文献上に見出すことができない。衆生利益を旨とする大乘仏教では、ブツダの智（仏智）は無分別智と衆生利益を行う後得清浄世間智ごとくしょうじょうせけんちとに分けられる。言語概念を全く通さずに清浄法界を映し出すから鏡の譬喩を使つて表現し、全くの等質であることを平等性として表現することは無分別智の性格に似合っている。実際に衆生利益を行う場合、妙なる観察をし、衆生利益の所作を成就するという性格も似合っている。しかしこの分類についても諸文献で一定した見解を持つてゐるわけではない。ブツダの境界も時代とともに様々な見解をもつて教義的な意味合いで解釈される傾向が見られるのである。

六 結語に代えて

瑜伽行唯識思想は単に外界世界は存在しないと説く訳でもないし、識のみが存在すると説く訳でもない。十二支縁起を実践的に辿り、苦の根本原因を、真実の世界を言語概念によつて歪めて見ている我々の虚妄な分別においている。これを自覚することが修行の出発点である。我々は受胎してからどの時点で「私は」に類する最初の認識作用を起こすのか現時点では判明していないが、言語概念で築かれる虚妄分別によつて認識対象を想い描き出してに過ぎない（唯識）ことは事実であろう。インドではヨーガの瞑想修行に高度に熟達した修行者がこれを見定め、後進の修行者達に唯識観法として伝えたと見ると思想の流れが判りやすい。アーラヤ識も三性説も修行体験の中から生まれたものである。

しかし、理論が一度完成してしまうと、その理論自体の整合性に人々の関心が移るのも世の趨勢である。外界世界は結局は自己認識において効用が果たされる限りのものであり、それ以外に外界世界などはないという傾向、つまりは識のみ存在するという観念論的理論に唯識思想が傾いたことも事実である（Schmithausen [2005]）。

瑜伽行唯識思想を受け止めるとき、実践理論から教義理論への幅広い視野に立つて理解し、大乘仏教の衆生利益の精神を含めて扱うか、哲学的思弁的な理論として扱うかによつて、この思想の繰り広げる諸理論の理解が変わってくるであろう。この点を付記して結語に代えることにする。

参考文献

赤松明彦

〔二〇一〕「ヒンドゥー教と大乘仏教」シリーズ大乘仏教第二巻『大乘仏教の誕生』春秋社、二〇五～二二九頁。

上野康弘

〔二〇二〕「蔵訳『莊嚴經論安慧釈』における著者問題——安慧作とすることへの若干の疑問」『印度学仏教学研究』第六十巻第一号、四四五～四四九頁。

江島恵教

〔二〇三〕『空と中観』春秋社。

梶山雄一

〔一九六三〕「清弁・安慧・護法」『密教文化』第六四／六五号、一一四～一五九頁。

〔一九九二〕「般舟三昧経——阿弥陀仏信仰と空の思想」『浄土教の思想』第二巻、講談社、一九九～三四八頁。

片野道雄

〔一九七五〕『インド仏教における唯識思想の研究——無性造』撰大乘論註』所知相章の解説』文永堂書店。

加藤純章

〔一九八九〕『経量部の研究』春秋社。

岸根敏幸

〔二〇〇一〕『チャンドラキールティの中観思想』大東出版社、東京。

木村高尉他（木村高尉、大塚伸夫、木村秀明、高橋尚夫）

〔二〇〇四〕『梵文校訂『智光明莊嚴経』』小野塚幾澄古稀記念論集『空海の思想と文化』下、ノンブル社、一～八九頁。

金 京南

〔二〇一〇〕「三界唯心」考——『十地経論』における世親の解釈とその背景』『東方学』第百二十輯、一～一五頁。

楠本信道

〔二〇〇七〕『俱舍論』における世親の縁起観』平楽寺書店。

Kher, Chitrakha V.

[1992] *Buddhism as Presented by the Brahmanical Systems*, Bibliotheca Indo-Buddhica Series No.91. Delhi, Sri Sanguru Publications.

斎藤 明

〔二〇〇七〕『Is Nāgārjuna a Mādhyamika?』望月海淑編『法華経と大乘経典の研究』山喜房佛書林、一五三〜一六四頁。

〔二〇一〇〕『Nāgārjuna's Influence on the Formation of the Early Yogācāra Thoughts: From the Mūlamadhyamakakārikā to the Bodhisattvabhūmi』『印度学仏教学研究』第五十八巻第三号、二二二〜二二八頁。

佐久間秀範

〔一九九〇〕『瑜伽師地論』における転依思想』『印度学仏教学研究』第三十九巻第一号、四三二〜四四〇頁。

〔二〇〇五〕『中観・唯識・如来蔵』菅沼晃博士古稀記念論集『インド哲学・仏教学への誘い』東京、大東出版社、一四三〜一六二頁。

〔二〇〇七〕『五姓格別の源流を訪ねて』『加藤精一博士古稀記念論文集 真言密教と日本文化』下巻、東京、ノンブル社、二六五〜三〇五頁。

〔二〇〇八〕『サーンキヤ・カリーカー』を根拠とする意識↓成所作智、五識↓妙観察智の正当性』『哲学・思想論集』三三、一三三〜三〇頁。

〔二〇一〇〕『インド瑜伽行派諸論師の系譜に関する若干の覚え書き——弥勒・無着・世親』『哲学・思想論集』三十五、一七〜五一頁。

Sakuma, Hidenori

[1990] *Die Āśvya-parivṛti-Theorie in der Yogācārahūmi*, Teil III, Alt- und Neu-Indische Studien, Bd. 40, Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

[2011] 'The Historical Development of the Āśvya-parivṛti Theory', in *Samhāsa (Nagoya Studies in Indian Culture and*

Buddhism) 29, pp.39-59.

佐々木閑

〔二〇一一〕「大乘仏教起源論の展望」シリーズ大乘仏教第一巻『大乘仏教とは何か』春秋社、七三〜一二二頁。

Schmithausen, Lambert

〔1967〕‘Sautrantika-voraussetzungen in Vimsatikā und Trimsikā’, in WZKSÖ (*Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*) pp.109-136 『二十論』と『三十論』にみられる経量部的前提 (加治洋一訳) 『仏教学セミナー』三十七頁、一〜一四頁)。

〔1984〕‘On the Viññāpimātra Passage in Samdhimimocanasūtra VIII.7’. In: *Studies of Mysticism in Honour of the 1150th Anniversary of Kobo-Daishi's Nirvāṇam, Acta Indologica* 6, pp.433-455.

〔1987〕Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy. 2 vols. *Studia Philologica Buddhica, Monograph Series Nyūa*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies. Reprint, 2007.

〔2005〕‘On the problem of the External World in the Ch’eng wei shih lun’, *Studia Philologica Buddhica XIII*, Tokyo. シュニットハウゼン

〔一九七九〕「我見に関する若干の考察——薩迦耶見、我慢、染汚意」(横山紘一訳) 『仏教学』七、一〜一八頁。

〔二〇〇八〕「初期瑜伽行派における修行道の諸相」(柱紹隆訳) 『唯識——こころの仏教』龍谷大学仏教学叢書1、自照社出版、三二五〜三三〇頁。

高崎直道

〔一九八二〕「瑜伽行派の形成」『講座・大乘仏教8 唯識思想』、一〜四二頁。

〔一九七五〕『大乘仏典12 如来藏系経典』中央公論社。

〔一九八九〕「転依——āśrayaparivṛti と āśrayaparāriti」(初出一九六〇) 『如来藏思想』II、法蔵館、一六九〜一八九頁。

高橋晃一

〔二〇〇五〕『菩薩地』「真実義品」から「撰決択分菩薩地」への思想展開—— *vastu* 概念を中心として』山喜房佛書林。塚本啓祥他

〔一九九〇〕『梵語仏典の研究Ⅲ論書篇』塚本啓祥・松長有慶・磯田熙文編著、平楽寺書店。

飛田康祐

〔二〇一〇〕『説一切有部における自己認識否定の発端』早稲田大学大学院『文学研究科紀要』第五十五輯第一分冊、一〇一～一二三頁。

長尾雅人

〔一九七八〕『中観と唯識』岩波書店。

〔一九八二〕『撰大乘論 和訳と注解』上、講談社。

〔一九八七〕『撰大乘論 和訳と注解』下、講談社。

西尾京雄

〔一九四〇〕『仏地経論之研究』全二卷、東京・名古屋、破塵閣書店。

袴谷憲昭

〔一九九四〕『唯識の解釈学』『解深密経』を読む』春秋社。

〔二〇〇二〕『唯識思想論考』大蔵出版。

〔二〇〇八〕『唯識文献研究』大蔵出版。

〔二〇一〇〕『信仰と儀式』シリーズ大乘仏教第三卷『大乘仏教の実践』春秋社、五九～九三頁。

平岡 聡

〔二〇一〇〕『変容するブッダー——仏伝のアクチュアリティとリアリティ』シリーズ大乘仏教第二卷『大乘仏教の誕生』春秋社、一〇九～一三七頁。

平川 彰

〔一九七九〕『インド仏教史』下巻、春秋社。

藤田祥道

〔二〇一〇〕『大乘仏説論の二断面——『大乘莊嚴経論』の視点から』シリーズ大乘仏教第一卷『大乘仏教とは何か』春秋社、一二三～一四九頁。

船山 徹

〔二〇一一〕「大乘戒——インドから中国へ」シリーズ大乘仏教第三卷『大乘仏教の実践』春秋社、二〇五〜二四〇頁。

松田和信

〔二〇一一〕「アフガニスタン写本からみた大乘仏教——大乘仏教資料論に代えて」シリーズ大乘仏教第一卷『大乘仏教とは何か』春秋社、一五一〜一八四頁。

丸井 浩

〔二〇〇五〕「六つの哲学大系」菅沼晃博士古稀記念論集『インド哲学・仏教学への誘い』大東出版社、二四〜四五頁。

宮林昭彦・加藤栄司

〔二〇〇四〕義浄撰、宮林昭彦・加藤栄司訳『現代語訳 南海寄帰内法伝——七世紀インド仏教僧伽の日常生活』法蔵館。

向井 亮

〔一九七八〕「ヨーガーチャラ（瑜伽行）派の学派名の由来」『三蔵』一五三（論集部第六卷月報）。

室寺義仁

〔二〇〇一〕『華嚴経』「十地品」における「唯心」(cittamatra) について、『高野山大学密教文化研究所紀要』十四、一
一九〜一五九頁。

安井広済

〔一九六一〕『中観思想の研究』法蔵館。

山口 益

〔一九四二〕『仏教における無と有との対論』山喜房佛書林。

山部能宜

〔一九九〇〕「Bija Theory in Vinīcayasamgrahanī」『印度学仏教学研究』第三十八卷第二号、九二九〜九三二頁。

〔二〇一〇〕「大乘仏教の禪定実践」シリーズ大乘仏教第三卷『大乘仏教の実践』春秋社、九五〜一二五頁。

横山紘一

〔一九八六〕『唯識とは何か——『法相』巻抄を読む』春秋社。

〔二〇〇四〕「唯識学派の五性各別説について」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第六十二号、一三三～二五八頁。

(1) Schmithausen [1987], p.85 etc.

(2) インド諸学派からの呼称については Kher [1992] が便利である。月称『プラサンナパダー』に登場する呼称は岸根〔二〇〇二、二七二頁〕に示されている。また唯識思想を説く学派名については向井〔一九七八〕、高崎〔一九八二〕などがある。『中観心論(頌)』第五章の第一偈に *yogacāra* とある。

(3) 後代の人々がこの集団を学派と考えてきたのは、中国や日本の法相宗の源流としてだけでなく、義浄の『南海寄帰内法伝』に「所伝大乘無過二種。一則中観。二乃瑜伽」大正五四卷、二〇五頁下一三行目(現代語訳は宮林・加藤〔二〇〇四、一八頁〕とあること、チベットの『宗義書』などに、毘婆沙師(一般には説一切有部)、経量部、瑜伽行派、中観派(袴谷〔二〇〇二〕「瑜伽行派の文献」七二頁・初出一九八二)とあることなどからである。

(4) 佐々木〔二〇一〕、八三頁。

(5) 袴谷〔二〇一〕、六七頁等参照。有部の五位七十五法を瑜伽行派は五位百法として受け継ぐと言いつわされる。百法については横山(一九八六)、七七頁以下「百法」参照。ちなみに百法を数え上げるのは玄奘訳『大乗百法明門論』に由来する中国法相教学の考え方であり、インドの文献に百を数え上げる文献は現在のところ見当たらない。

(6) 松田〔二〇一〕参照。

(7) 船山〔二〇一〕参照。

(8) 藤田〔二〇一〕参照。

(9) 佐久間(二二〇五)参照。同様の見解はたとえば梶山(一九九三、三一二頁)に「もともと空の思想と観念論(唯識論)とはつきりと二つに分けることのできないものであった。それが中観派と瑜伽行唯識派との二派に分かれて、空と唯識とが別々の思想になるのはかなり後代になってからである。」にもあり、複数の研究者の見解として認められる。

(10) 「無着」と漢訳する場合もある。大正三〇巻『順中論』『無着菩薩釈』とあるが、註に宋元明と宮内省本に欠落とある。そのほか例はあるが、主として「無著」と漢訳されている。

(11) 弥勒、無著、世親に関する詳しい内容は佐久間(二二〇一)に譲り、参照した研究論文等については主要なもの以外は著者名のみを提示した。若十結論に関する見解の趣を異にするが、世親に関する研究史は楠本(二二〇〇七)序文に手際よくまとめられている。陳那以降の諸論師についても多くの研究論文等があるが、ここでは主要な論文のみを示し、他は著者名の提示にとどめた。

(12) 平川(一九七九)、九二頁以下参照。

(13) 袴谷(二〇〇二)、一六四頁以下(初出一九八六)参照。

(14) 加藤(一九八九)、五八〇六八頁参照。

(15) 詳しくは本巻第四章参照。松田和信などによって推定された世親の著作順序は『俱舍論』↓『釈軌論』↓『成業論』↓『緣起經釈』↓『二十論』↓『二十論』である。

(16) 『莊嚴經論』の偈頌と散文註の著者として代表的な説は次の四つである。①偈頌と散文註を無著とするレヴィ説、②偈頌を弥勒、散文註を世親とする宇井説、③偈頌の無著説を否定した上で散文註を無著か世親かのいずれかとするウエイマン説、④偈頌を無著、散文註を世親とする山口説がある。

(17) これには厳密な検証と証明が必要である。理論によってはこの順番通りに行かない場合もあるが、ここでは省略する。

(18) 加藤(一九八九)参照。

- (19) 佐久間(二二〇・〇)、三七頁以下参照。
- (20) 丸井(二〇〇五)参照。
- (21) 袴谷(二〇〇二)(初出・一九七六)「唯識の学系に関するチベット撰述文献」参照。
- (22) 特集として *Journal of Indian Philosophy*, Vol.38, No.3, June 2010 がある。
- (23) 横山(一九八六)、二八〇頁以下参照。
- (24) 飛田(二〇一〇)が提示する大衆部と説一切有部との対比で検討されている「自」認識と意味合いを異にする。
- (25) 山口(一九四一)、三五〇頁以下参照。
- (26) 袴谷(二〇一〇)「玄奘訳『撰大乘論積』について——チベット訳との比較による一考察」(初出一九六九)。また無性研究には片野(一九七五)がある。
- (27) 塚本他(一九九〇)、二九〇〜二九二頁。同三八・頁、註四〇二に提示される栗原尚道論文から辿れば、リン・トナー、グリフィスの主張を見ることが出来る。近年は岩本明美がこの立場に立っている。
- (28) 第六十回学術大会パネル発表報告「梵文写本研究の現状と課題」(代表・小谷信千代)『印度学仏教学研究』第五十八巻第二号、八六〇〜八六一頁中の箕浦暁雄「ステイラマテイ『俱舍論実義書疏』梵文写本解読の現状」。
- (29) 上野(二〇一〇)参照。
- (30) 袴谷(二〇〇八)「ステイラマテイとシーラバドラ」初出・一九七六)で『莊嚴経論』安慧釈と戒賢造『仏地経論』との関係を中心に両者を考察している。
- (31) 山口(一九四一)、一八八頁参照。
- (32) 同、三七二頁など。
- (33) 龍樹文献と瑜伽行唯識文献との影響関係について、伝承等によるのではなく重要概念である言語表現(ahliṭpa)や分別判断(vikalpa etc.)を軸に考察したものととして、斎藤(二〇〇七)および(二〇一〇)がある。
- (34) 江島(二〇〇三)、五三六頁参照。

(35) 後代瑜伽行唯識理論の多くのチームが密教で使用されることを念頭においた場合、瞑想対象は「本尊」と表現すると、修行実践としての意味合いを忘れて理念だけで唯識理論を扱ってしまう弊害を避けることができる。期待している。

(36) *āśrayaparivṛteś ca pratibhamban atikramya tasminn eva jñeye vastuni nirvikalpani pratyakṣam jñānadarśanam upadyate/* (Sakuna [1990]A.1.5)

(37) 山部〔二〇一一〕および関連論文を参照。

(38) これは *āśraya-parivṛti-prabhavīya* と *tathatā-visuddhi-prabhavīya* というパラレルな表現を根拠とした解釈である。詳しくは佐久間〔一九九〇〕四三七頁参照。

(39) 長尾〔一九八七〕、第一〇章の五を参照。

(40) 自己認識 (*svasaṃvedana*) への純化はいわゆる「有相唯識」へと繋がって行く。『講座大乘仏教8』沖和史「無相唯識と有相唯識」参照。

(41) シュミットハウゼン〔一九七九〕(横山訳)を参照。自我意識が新しいタイプの識と結びつく萌芽を『瑜伽論』の中でも最も後期の層に属する本地分「意地」や撰決択分に求めるほか、撰事分や『差摩経』等からの用例とともに考察している。

(42) 詳しくは佐久間〔二〇〇七〕等を参照。

(43) 山部〔二〇一一〕、二一〇頁参照。

(44) ①決定していて揺ぎない者、②決定しているが揺らぐ者、③決定していないが揺ぎない者、④決定してなくて揺らぐ者、の四つである。入門時に弟子の資質が決定しているかないか、その弟子の進路が師匠の影響などの諸条件によってどのようになるかなど、修行道場つまり教育現場の様子が窺われる。進路が三乗のいずれかという意味であれば、無性釈や安慧釈につながる。

(45) 吉村〔二〇〇四〕、二三〇—二三二頁参照。

- (46) 研究史等に関して、室寺〔二〇〇二〕および金〔二〇一〇〕参照。
- (47) 梶山〔一九九二〕、三三九頁以下。なお瑜伽行唯識理論とヴェーダーンタ学派の理論との関係性が古くから指摘されているものの、赤松〔二〇一一〕は実際に具体的な論拠を挙げた両者の比較考察として先見性を持つものである。
- (48) 『般舟三昧経』と『解深密経』との唯心、唯識の捉え方の違いに関してはシュミットハウゼン〔二〇〇八〕（桂訳）、三四八頁参照。
- (49) 高崎〔一九八二〕、二六頁以下「識説——唯識の理論」を参照。
- (50) それは例えば『二十論』第十偈散文註釈部分や第二十一偈散文註釈部分に述べられている。
- (51) 『撰大乘論』第二章二十九、第九章一、第十章三Aに汚れた状態から清浄な状態への抛り所の転換が、三性説と転依の理論として提示されている。
- (52) 長尾〔一九八二〕、二九九頁参照。
- (53) 『莊嚴経論』では複数の章に、また『維摩経』では天女章に *abhūta-parikalpa* を複数回登場させる。
- (54) チベットのラサにあるポタラ宮で大正大学のチームが『維摩経』と同帙の中に発見し、木村他〔二〇〇四〕として校訂本が発表されている。チベット語訳からの邦訳が高崎〔一九七五〕にある。
- (55) 高崎〔一九七五〕「解説」、木村他〔二〇〇四〕「本経の性格」を参照。
- (56) 西尾〔一九四〇〕第二巻、二四頁参照。
- (57) 袴谷〔二〇〇二〕（初出一九七六）「三種転依」考」参照。
- (58) 同「清浄法界」考」七七七頁、註二四参照。
- (59) 高崎〔一九七五〕、二九五頁以下参照。
- (60) 『智光明』では木村他〔二〇〇四〕、五四頁五のみ *abhūta-parikalpa* が登場し、チベット語訳からの高崎邦訳で「虚妄分別」を想定している部分は *vikalpa* や *parikalpa* 等である。つまり概念化すること (*abhiñāna*) である。

ブツダの智(菩提 bodhi)はこの概念化を離れている(anahitāpya)であることが示されている。

(61) 長尾〔二九七八〕「空性に於ける「余れるもの」」、特に五五三頁末尾など参照。このほかに水尾寂芳論文も参照。

(62) 高橋〔二〇〇五〕、一〇一頁、一六六頁、五・四・二、および荻原本四七頁を参照。

(63) 高橋〔二〇〇五〕、一六〇頁、四・七、註一八参照。

(64) 袴谷〔二〇〇一〕「唯識説における仏の世界」(初出一九七六)、「清浄法界」考」(初出一九七六)。

(65) 高崎〔二九八九〕(初出一九六〇)が真如の転依を真如の「現成」と理解しようとした背景にはこうした事情がある。

シリーズ大乘仏教

7

唯識と瑜伽行

春秋社



Series Mahāyāna Buddhism

監修 高崎直道

編者 桂紹隆・斎藤明・

下田正弘・末木文美士

シリーズ大乘仏教 第七巻 **唯識と瑜伽行**

2012年8月30日 第1刷発行

2018年5月10日 第2刷発行

編者＝桂 紹隆／齋藤 明／下田正弘／末木文美士

発行者＝澤畑吉和

発行所＝株式会社 春秋社

〒101-0021 東京都千代田区外神田2-18-6

電話 (03)3255-9611 (営業) (03)3255-9614 (編集)

振替 00180-6-24861

<http://www.shunjusha.co.jp/>

印刷・製本＝萩原印刷株式会社

装 幀＝伊藤滋章

ISBN 978-4-393-10167-4 C0015

Printed in Japan

定価はカバーに表示してあります