

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—

佐久間 秀 範

そもそも瑜伽行派に限らずインド仏教において諸論師の年代を決定することにどれだけの意味があるのでしょうか。周知の通り、インドにおいては歴史上の人物、出来事の年代を決定することは困難な状況にある。それらの年代を算定する場合には、多くは中国の法顯（320?-420?）や玄奘（602?-664）や義浄（635-713）の旅行記や經典などの漢訳の年代から遡って算定するなど、インドの人物や事例と関わりのあるインド以外の人物や出来事のうちに信頼できる年代を基準に算定する方法が採られる。ところがその算定の過程で伝記伝承の類に記された事例を歴史的な事実と見なして、人物と人物、事例と事例との繋がりを類推する形が採られることがある以上、筆者には年代算定の出発点から不安な要素が多いと感じられるのである。そのため現代の仏教学でもインドの歴史上の人物の年代があくまでも推定として述べられているのは当然の了解事項である。しかしながら、一つの学派の思想の流れを歴史的な展開の経緯として辿る上で、人物を軸に述べることが便利であることも事実なのである。この事情はインド瑜伽行派の場合も同様である。そこで19世紀の終わり頃から世親の年代論をはじめとして、諸論師の年代の算定について多くの勝れた論文が提出されてきた。それにもかかわらず未だに決定するに至らないのは、ある意味では至極当然のことである。

このような状況の中で筆者がわざわざ論師の系譜に関する覚え書きを提示するのには、事情がある。瑜伽行唯識思想の諸理論¹の展開を考察するために、場合によっては諸論師に与えられた年代が却って足かせになる場合があるためである。論師の年代を推定する理由の一つは、その論師の著作した文献の年代を推定するためである。また諸文献がどの論師に帰せられる文献かを確定することで、文献を論師ごとにグループ化し、その中で同一論師の著作として現存する文献資料に見いだされる理論の発生と展開の過程をクロノロジカルに辿ることが容易になるからである。この方法には、その他多くの利点があると筆者も認めるのである。ところが理論そのものに注目した場合、現実には時系列として矛盾を感じる状況に陥ることが多い。『瑜伽師地論』をはじめ瑜伽行唯識思想を扱う諸文献に

¹ 当論文では「瑜伽行唯識学派」を学派名あるいはグループ名として使用する。これは初期の瑜伽師達実践修行の体験を通して形成した理論を「実践理論」とし、これらの「実践理論」が一定の体系化を果たした後、さらに学問的に理論化されたものを「教義理論」とする筆者の意向を反映している。実践的に瑜伽行に基づく意味合いを持つ「瑜伽行派」の名称と純粹に理論を追う傾向を意味する「唯識学派」およびその理論を意味する「唯識思想」という名称とを総合して「瑜伽行唯識学派」ないし「瑜伽行唯識思想」と便宜的に呼ぶことにする。英訳する場合には、Kher 1992で採用している *Yogācāra, Vijñānavāda* ないし *Yogācāra-Vijñānavāda* を使用し、*Yogācāra-Vijñānavāda School* ないし *Yogācāra-Vijñānavāda thought/theory* などと組み合わせて使用する。

限ってみても、一人の論師が書き下ろした文献とは考えられない場合が多いのである。つまり、文献自体に編集された文献であると明示されているもの²は当然であるが、単一の著作として提示された文献であっても長い時代を経て、文章単位で、あるいは段落単位で後代に挿入が行われ、全体が改編された形跡が見られる場合も少なくない³。このような状況下では、一人の著作家が一つの文献全部を著作したと考えるより、多くの人物の手が加わって一つの文献として現在の姿になったと考えることの方が現実的である⁴。

思想内容つまり理論の推移を辿る方法として、筆者は次のような方法論を考えている。歴史的な事実として論師の生存年代に関心の中心を置くのではなく、瑜伽行唯識思想の諸理論の内容の分析に基づいて、その発生と展開の経緯を推理することに主眼を置く。言い換えれば、伝説に満ちた諸論師の年代に影響されて考察者が理論の展開過程を追うのではなく、現実に目の前にある文献に見いだされる理論の内容にまずは着目し、その理論の展開過程の妥当性によって文献の該当部分の時系列的な先後関係をまず推定し、しかる後に文献全体の成立過程のどの段階で成立した理論であるかを推定することに主軸を置くべきである⁵。その考察の過程で筆者は諸文献の著者がどのような意味をもつものかを問い直す必要があると考えている。つまり、一個人としての著者の幻影をむしろ排除する形で、理論を追う方法を探るべきだと考えている。そこでここでは弥勒に始まる瑜伽行派の諸論師と彼らに帰せられる諸文献との関係を考察し、年代をそこに架すべきか否かを含めて、

² 大正大蔵経の目録やチベット大蔵経の目録を見ても明らかなように、収録されている文献は作者として個人名が付されている場合が多い。複数の共著の形を採るものは見つけ出すのが困難な状況である。おそらくこうした事情が一つの著作に一人の作者がいるという前提を作ったのではないかと思われる。また漢訳文献の中には、例えば玄奘の翻訳した親光等造『仏地経論』と護法等造『成唯識論』のように、複数の作者になっているものもある。しかし、これは周知のように共著ではなく、翻訳者が自らの意図で諸論師の説を合わせて新たに作成したものと評価すべきものであり、その意味で翻訳者の著作に近いもので、これは別な意味で考察の必要がある。これに関しては、玄奘の思想として扱う場合に考察する。

³ ここでは『瑜伽論』の場合を例示しておくことにしよう。すでに多くの研究者の了解を得ていると考えられるのは、複数のヨーガの実践者（瑜伽師）の思想を集積し、編集を行ったものと考えられる。これに至る諸研究に関しては塚本啓祥他1990, p.318に説明がある。また『瑜伽論』の中で文章の中に時代を異にする部分がモザイク的に組み込まれている部分を見ることができる。Schmithausen 1987, n.1337および佐久間秀範1990, pp.104-108において分析しているように、『瑜伽論』「撰決摂分」T30, 581b22-c22（『決定蔵論』T30, 1020a28-b24）の文章の流れの中で、T30, 581c8-17（T30, 1020b11-19）の部分（佐久間秀範1990のTEXT VinSg 1-4）は前後の転依解釈が修行のプロセスを含むのに対して、当部分が修行プロセスを含まない、ア-ラヤ識と対立関係にある真如と同等の転依（玄奘訳）であり、しかも真諦は **āśraya-parivṛtti* とあった部分をわざわざ「阿摩羅識」と翻訳する部分である。真諦はこの前後の部分で転依(**āśraya+pari/√vṛt*)とある部分には阿摩羅識の訳語を与えていない。つまりこの部分はおそらく後代の挿入か、明らかに前後と内容を異にする部分である。このことを真諦が意識して漢訳語を変えて翻訳したかは現段階では不明である。今後の研究成果に期待される。

⁴ 塚本啓祥他1990, p.318, 中5）に『瑜伽論』が無着個人の単著とする主張(Wayman1961, etc.)と一個人ではなく何世代にも亘る総合編纂物とする主張(Schmithausen 1969b, etc.)との二つの説があることが紹介されている。Schmithausen 1969b, p.819: Eine Betrachtung der Lehren der *Yogācārabhūmi* bestätigt also das Resultat der Untersuchung ihres Aufbaus: sie ist nicht ein selbständig gestaltetes Werk eines einzigen Verfassers, sondern besteht aus verschiedenen, heterogenen Bestandteilen und Schichten.

一つの覚え書きとして筆者なりの指針を示すことにした。

1. 弥勒、無着、世親という論師

1. 1. 弥勒

宇井伯寿1929が弥勒を歴史上の人物とする見解を表明した⁶ことで、無着に先行する実

⁵ この方法はすでに Schmithausen1967, p.111,1ff. で次のように表明されている。Da somit eine auf äußeren Kriterien basierende Literaturgeschichte des Yogācāra über den allergrößten Rahmen hinaus anscheinend keine völlig gesicherten Ergebnisse zeitigt, muß die Ideengeschichte dieses Systems von inneren Kriterien — von den Lehren und (soweit es angesichts des teilweisen Verlustes der Sanskritoriginale möglich ist) von der Terminologie der einzelnen Texte bzw. Textstücke — ausgehen. Sie muß versuchen, diese in ihren individuellen Zügen zu erfassen, auf diese Weise die ungegliederte Masse des Stoffes aufzulösen und schließlich durch einen Vergleich der verschiedenen Schichten den Gang der philosophischen Entwicklung zu rekonstruieren. Schmithausen1967以降日本の瑜伽行唯識思想の研究者はこの方針の下に研究を進め、今日に至る多くの重要な成果を生み出してきている。筆者も同じ立場をもって考察を進めている。

⁶ 宇井伯寿1929, p.95の第一段落で I presume that scholars will generally believe with me in the historical existence of Maitreya; yet nobody from our side until to-day has set forth his opinion expressly on this point, and consequently the authorship of many a work assigned to Maitreya, or to Asaṅga, is not quite settled. と前置きをして弥勒等の歴史的实在性と生存年代の論証を行う。Frauwallner1956, p.296でも… Wir sind daher berechtigt, in ihrem Verfasser eine historische, von Asaṅga verschiedene Persönlichkeit zu sehen, die wahrscheinlich mit einer mehrfach überlieferten Namensform Maitreya hieß, und in der erst eine spätere Zeit den bekannten Bodhisattva sah. と述べられている。その後宇井伯寿1935, p.13等で述べるように、弥勒は天上界の弥勒菩薩ではなく地上の実際の弥勒論師であると表明した。これに対して Demiéville1954, p.376-387では 3. Maitreya l'inspirateur と表題を掲げて論証を進め、全体として弥勒について歴史的实在説は採っていない。p.381:… Il s'agit d'une révélation reçue en extase, comme en admettent toutes les religions, toutes les littératures. La pratique de Yoga permettait, croyait-on, de trouver auprès de Maitreya l'inspiration, dogmatique, artistique, littéraire. とすることに注記して p.381, n.4でコーランと大天使ガブリエル (le Coran est de Gabriel) などの例を挙げ、暗に宇井説を意識しながら、詳細な検討の上で瞑想上の存在であることを述べている。これは筆者の考えと呼応するものである。p.434, n9では追加の註として p.381, n.4の後に発表された宇井伯寿1952が山口益や Lamotte の批判にもかかわらず、实在説を主張していることを述べている。これに関する一連の研究史は塚本啓祥他1990, p.317註1) および早島理2003, pp.5-7を参照。平川彰1979, p.92で弥勒を概説する中で「無着以前に瑜伽行派の著作があったと見られる点で、その著者を伝説にしたがって弥勒と呼ぶことにした。これは、無着に先行する瑜伽行派の論師を弥勒の名で呼ぶ意味である。これは一人ではなかったかも知れない。」とする。これは筆者の立場と近似している。これに続けて「故に将来仏としての弥勒菩薩が实在の弥勒論師であったとみなす意味ではない。」とわざわざ断るのは宇井説に暗に歯止めをかける意味であると思われる。筆者は、Demiéville1954でも述べられているように、実践修行をする瑜伽行者にとって体感される何らかの力を仮に「弥勒」と表現したと考えるのが最も自然な考え方だと思っている。信仰上の場合なら別であるが、ことさらに瞑想上の存在あるいは啓示を与えた存在について、歴史上の实在の人物か否かを論ずることには学問上あまり意味がないのである。

在の人物とする向きもあったが、ヨーガの実践修行等の実体験として感得されるある種の力を兜率天に居ます弥勒の存在と表現することに筆者は別段何の違和感も感じない。それは『ヨーガ・スートラ』におけるイーシュヴァラ（自在神）も同じであり、人類の共通する実践修行体験であると思っている。つまり世界の宗教が同様な神格的存在を提示することと同類であると筆者は考えている。だからこそ、かなり後代の成立であるはずの『法法性分別論』の著者が弥勒に帰せられていても、実践論としては何ら問題にはならないのである⁷。

一般に弥勒に帰せられる著作は5つを挙げることになっている⁸。周知のようにチベットの伝承と中国の伝承とは数え上げる文献が異なるのである。その内容の比較研究はすでに古くから行われてきたが、袴谷憲昭1986bによってその概要がほぼ明らかになったと見なすことができる⁹。つまり、弥勒の著作とは瑜伽行唯識思想の中で他の文献より古い時代の内容を持つ文献であることを意味するのである。別な言い方をすると、唯識諸理論の展開の中で、もっとも古いと見なされる内容を示す文献が弥勒論書として挙げられることで研究者の認知を受けることができるのである。袴谷憲昭1986bが伝承の中から『大乘莊嚴經論』と『中辺分別論』のみを弥勒に帰する意味は、チベットと中国の伝承に共通して認知されてきたという以上に、含まれている瑜伽行唯識理論の中でも古い段階の内容を持っていると認められるからである。

では無着に帰せられる『瑜伽師地論』との時間的位置関係はどうであろうか。先に述べたように、『瑜伽論』は何層にも亘る時代区分が想定され、各層の理論の内容の推移から多くの実践修行者の実践の過程を感じ取ることができるものである。その意味でもこの論書が徐々に作成されたことが理解できる。その『瑜伽論』の中でもっとも古い時代の成立と見なされている本地分「菩薩地」の構成と『大乘莊嚴經論』の章立てとが共通していることが承認されている¹⁰。またすでに幾つかの理論で検証されているように、両文献の

⁷ 『法法性分別論』の著者問題および成立問題に関しては、袴谷憲昭1986bで後代成立説が指摘され、勝呂信静1989の特に pp.172-189、舟橋尚哉1989で追認され、松田和信1996において積極的に認められるものとなった。佐久間秀範1998はこれらの成果を土台にして、転依思想としても修行プロセスを含まない転依を中心としている点と、松田和信1996同様、安慧釈とされる *Madhyantavibhāga-ṭikā* との転依思想の類似関係から考えて、かなり後代の論書であることを述べた。なお Mathes1996のE *inleitung* を見る限り、勝呂信静1989をビブリオグラフィーに挙げ p.25で勝呂氏の内容をまとめているにも関わらず、上記のような後代成立説には触れていない。さて、この文献が後代の著作だとしたら、何故に弥勒の名前が著者として付されたのかを考えなければならない。この点は当論文の本文で述べるように、多くのヨーガ行者達にとって、韻文と散文双方の『法法性分別論』は実践のための書であり、イーシュヴァラとヨーガ行者達の関係の如く、弥勒の著作とすることに十分な意味があるのである。

⁸ 数を持って数え上げる風習は、特に中国などでは多く見られる。理論体系が確定した後代には人類の趨勢として行われる傾向にあると思われる。中村元1947/1961の東洋人の思惟方法のうちでも特に中国人の思惟方法の特徴として述べられている。しかし数え上げるという傾向に強弱はあるもののチベット、さらにはインドの瑜伽行唯識理論にも見られる。

⁹ 袴谷憲昭1986bで関連する諸資料が詳細に考察された上で、弥勒に帰せられてきた著作の中で最も古い成立の文献は中国・チベット共通の弥勒論書『大乘莊嚴經論』『中辺分別論』の二つになることが結論付けられている。

示す同じ理論同士を比べた場合に前者が後者よりも古い内容を持っていると見なされる。つまり、前者から後者へと唯識理論が進展したと考えられ、文献の成立も『瑜伽論』本地分を踏まえて『大乘莊嚴經論』が作られたことになるのである。もし『瑜伽論』が無着の著作で『大乘莊嚴經論』が弥勒の著作なら、その時点で時代の前後関係に問題が生じてしまう。弥勒が無着の著作に基づいて『大乘莊嚴經論』を執筆したなどということになのであろうか。

もし伝承の如く、無着が瞑想修行の中で兜率天に昇り、弥勒から教えを聴き、下界に戻り瞑想状態を解いて『瑜伽論』を書き記したものとするならば、『大乘莊嚴經論』は誰が執筆したのであろうか。これには多くの議論がなされ、未だに決定していない¹¹。プラバーカラミトラ訳『大乘莊嚴經論』に「無着菩薩造」とあり、チベットおよび中国の伝承

¹⁰ 塚本啓祥他1990, 329註61)にあるように宇井伯寿1958, pp.43-81等で「菩薩地」と『大乘莊嚴經論』との関係性が指摘され、小谷信千代1984, pp.15-47によってほぼ確定されたと考えられる。小谷信千代1984, p.41註1)にあるようにその他の先行研究(Lévi1911 etc.)が挙げられている。さらに「菩薩地」が『大乘莊嚴經論』に先行する文献であることを小谷信千代1987, pp.43-47で研究史とともに述べている。「菩薩地」を無着の著作とし、『大乘莊嚴經論』偈文が弥勒の著作とすると、論師の師弟関係が文献の先後関係に影を落とす危険性がある。その影響とも思われるが、Wayman1961pp.30-33は「菩薩地」T30, 658b8&16に「莊嚴經」とあるのを根拠の一つとして『大乘莊嚴經論』が「菩薩地」に影響を与えたとするが、Schmithausen1969b, 819 n.45により「莊嚴經」は *alaṃkāra* という修辭法 (...*Sūtren-Schmuck'* (*sūtrālaṃkāra*) eher als Charakterisierung einer bestimmten Literaturgattung...) を指すものであって特定の經典を指すものでないことが指摘され退けられている。『大乘莊嚴經論』の表題のキーワードとなる *alaṃkāra* については袴谷憲昭・荒井裕明1993, p.13ff. に述べられている。小谷信千代1984, p.46で安慧釈と伝わる SAVBh の第2章帰依品第1偈の註釈を根拠に先後関係を決定づけ、今日まで学会では「菩薩地」が『莊嚴經論』に先行するというコンセンサスを得て来ている。この先後関係は例えば転依思想や五姓各別思想の内容的な展開の推移からも動かしがたいものである。

¹¹ 従来の議論については塚本啓祥他1990, p.330 註64あるいは袴谷憲昭・荒井裕明1993, p.13ff. で紹介されている。代表的な説は次の四つである。①偈頌と散文註を無着とする Lévi 説、②偈頌を弥勒、散文註を世親とする宇井説、③偈頌の無着説を否定した上で散文註を無着か世親かのいずれかとする Wayman 説、④偈頌を無着、散文註を世親とする山口益説がある。それに続いて袴谷憲昭・荒井裕明1993で袴谷憲昭氏が著者問題を精査する中で、弥勒を史実の人物と見なさなければ、瑜伽行派の事実上の開祖が無着に帰着するという趣旨のことを述べている。袴谷憲昭氏の日本語のニュアンスには、弥勒は瑜伽行派と仮に名付けた実践修行者達の思い描いた夢幻の産物であるとする否定的な響きがある。筆者は同じ立場に立ちながらも、『瑜伽論』等の諸宗教の聖典が体験の中から生まれたものである場合特に、それは仏教に限らず、熱心な実践修行者にとっては自分たちが考えて記録したのではなく、自分たちの与り知らない何かしら実在する大きな力から発せられるメッセージであると感じ取り、それを神などの概念で表現したとしても、何の問題もないと考えている。新プラトン主義やグノーシスを含め、キリスト教の育てた西洋思想からすれば神秘思想と表現するのであろう。現代の外界実在論の代表格である自然科学の視点からすればまさに夢幻となる。つまり修行など実体験に依拠してものを語る人々とこれを持たない人々との両者の間には、「実在する」という概念に大きな隔りがある。現代人の描く著者の議論の前提として、私たちのように肉体を持った個人であることしか認めないのであれば、ここで扱う著者問題は無意味になる。その意味では『大乘莊嚴經論』の著者問題が決着しない事実は、弥勒、無着などの論師を考える上で大きな意味がある。

に共通して弥勒作とあり、また散文註は安慧の注釈や『プトゥン仏教史』の目録¹²から世親作とあることは確かに文献上の事実である。つまり後代の文献に記されたこうした著者の名称の提示は極めて伝説的である。それは理論の内容のように、それ自体を検証できないからである。後代の安慧や陳那など、彼らに帰せられる文献の著作者として信憑性が高い人物の報告でさえ、弥勒、無着、世親に関して著者と著作との関係について、文献上の記述がそのまま決定的証拠とはならない。

その例として次のものを挙げてみる。伝承では陳那¹³の師とされる世親の著作 *Vādaividhi* が本当に世親のものか否か *Pramāṇasamuccaya* で逡巡を見せる¹⁴のである。この記述は、ある意味では陳那の生存した時代の諸論師達でさえ、弥勒、無着、世親の名を挙げて論ずる場合に、その名前に該当するある一人の個人の実在性を保証できる訳ではないことを筆者に示唆するのである。たとえ無着や世親と呼ばれる人物が実在していたとしても、その個人と諸文献の著者との関係を現代人が著作権を主張するような形での著者問題のように扱うことには無理があると考えるのである。逆に言うとヨーガの実践修行者にとって、現代人の視点から特定しようとするような著者問題はあまり意味がないのである。

1. 2. 無着

無着の論書は確実に一人の論師無着を著者として想定できるものであろうか。上記の『大乘莊嚴經論』の著者問題でも判るように、無着もまた伝承の人物であり、ある一個人を著者として想定するのは難しいと考えられる。こうした状況の中で無着の著書と見なされる文献に次のものがある。『撰大乘論』『顯揚聖經論』『阿毘達磨集論』である¹⁵。最初の『撰大乘論』についてであるが、四つの漢訳とチベット語訳¹⁶とを対照すると、例えば最古の漢訳には後代の漢訳に見られる重要な瑜伽行唯識理論が欠けている場合が見られ、すべてが一人の人物によって一時期に作られたとすることには慎重さを要する¹⁷。確かにこれをもって後代の増広と考えると、理論の成立の推移として追うことができる。諸翻訳の中

¹² 西岡祖秀1982, p.56. No.678参照。Bu ston Rin chen 'grub (1290-1364) が1322年に著したもの。詳しくは袴谷憲昭・荒井裕明1993, pp.13-23参照。

¹³ 無性、安慧など世親より後の論師の場合でも、彼らが本当に報告されているすべての著作の単独の著者であり得るのかに疑義が感じられるが、陳那は実在の論師として彼に帰せられている複数の論書を実際に執筆した人物である確立が高くなっていると筆者は考えている。

¹⁴ 服部正明1968, p.32; p.114 n.2.1; p.186は *Vādaividhi* が世親の思想内容であるのか吟味すべきと述べている。PST p.86により *rtsod pa sgrub pa = Vādaividhi*, *dbyig gñen = Vasubandhu* であることが確認できる。塚本啓祥他1990, p.373註333にあるように、Frauwallner1957等の様々な考察を経て、現在では *Vādaividhi* は世親作と認められている。こうした状況にもかかわらず、世親著作説が微妙なニュアンスを持っていることを盾に、これを筆者が陳那自身もまた世親の著作か「逡巡」していると表現したのは、陳那が当時直接面と向かって世親に相見えたことが疑問だと考えるからである。つまり、この記述は世親が一人の人格として陳那の前に存在していたことを保証しないことを示唆しているのである。

¹⁵ 塚本啓祥他1990, p.348ff. では、これ以外の文献も検討されている。

¹⁶ 佐々木月樵1931, Lamotte1938等でテキストの対照ができる。このほかの諸テキストや研究の一部については塚本啓祥他1990, pp.353-354を参照。

で真諦訳の『撰大乘論』および『撰大乘論釈』は他の翻訳とは趣を異にしている。真諦独自の思想として作成されたという可能性、あるいは翻訳現場の弟子達のための講義録のようにして作成されたという可能性さえ考えられる¹⁸。すべての翻訳を無着作であるとした場合に、それをを用いる実践修行者にとっては、どの翻訳テキストが重要であろうか。現在想定される『撰大乘論』の原テキストは、最も後代の翻訳であるチベット語訳の『撰大乘論』を基準にしがちであるが、チベット語訳の基づいた原典が最も新しいとは限らない訳であるから、各翻訳を内容的に比較して瑜伽行唯識思想として原本を想定する必要がある。その上で現在我々が無着作『撰大乘論』と想定しているテキストを、大乘仏教のヨーガの実践集団である実践理論の粋を集めた瑜伽行唯識思想を全体として統一のとれた指針の下に理論体系化した著作であると見なすことには、現在のところ異論はない¹⁹。これは『瑜伽論』を後代にまとめ直し著作したと言われる無着の『顕揚聖教論』²⁰や、辞書的あるいは用語集的にまとめ直した著作と考えられる無着の『阿毘達磨集論』²¹と同じように、ある統一のとれた意図のもとに瑜伽行唯識理論を体系化した無着の書と見なすことである。勿論、このように上記三つの文献の作者無着が同一の人物としての無着であることを保証するものではない。基本的には数限りない実践修行者の体験から導き出されてきた実践理論を統一のとれた意図および構成のもとにまとめ直した中心人物が、歴史上実在した無着であると考えべきである。実際には多くの人々が編集に携わって造り上げられた書物でも、核になる意図を提示した主要な人物の名前を挙げて、その人物の著作と見なすことは、現在でも一般に見受けられる光景である。つまり、『撰大乘論』が時代とともに訂正

¹⁷ Schmithausen1987a, n.708に最古の翻訳にみられる欠落部分が示され、考察されている。勿論これは最古の翻訳であるから思想も最古のものであるという意味ではない。『撰大乘論』を扱う場合に、原本を想定しながら慎重に考察する必要があるという意味である。

¹⁸ 真諦自体の出生地、中国に来るまでの行動について、確定するに足る資料は少ないと聞く。しかも中国でも仕えるべき王朝も目まぐるしく変わっている。また翻訳の際に近くにいた弟子達も安定していない。翻訳についても一定しているとは言えず、そのことが真諦の思想を解明するのが難しい原因となっている。ここでは採り上げないが近年複数の研究グループが研究を進めているので、何れ彼の人となりや思想内容が少しずつ解明されてくるものと期待している。真諦の翻訳の傾向が不明確な状況下では、真諦訳の『婆藪槃豆法師伝』に基づいて年代を議論すること自体、そもそも危険な作業であろう。それは玄奘の『大唐西域記』の記述も、歴史上および地理上どこまで信頼すべきかは疑わしいと思われるからである。

¹⁹ 『撰大乘論』はその構成の仕方から見て、極めて組織だった著作であり、無着という一人の論師を著者と考えることの可能な文献である。これについては長尾雅人1982序論を始め多くの研究者が同意している。しかし『撰大乘論』の思想を考える場合、その原テキストを想定する必要がある。こうした事情については長尾雅人1982, pp.48-55に詳しく述べられ、原テキストを想定して日本語への翻訳がなされている。

²⁰ 『顕揚聖教論』は玄奘訳の漢訳しか現存しない。Schmithausen1987, n.99で文献のサンスクリットのオリジナルタイトルがどのように想定されてきたか述べられている。つまり、インドにオリジナルテキストが存在したと推定される。著者に関しては無着であると認定されている。

²¹ 塚本啓祥他1990, pp.348-350に述べられているように、無着の著作と認定されている。注釈書の『阿毘達磨雜集論』の著者に関しては諸説がある。これについてはここでは扱わない。

されたり修正されたり付け加えられたりして繰り返し変異して最初のものとは異なった姿をしていると想定したとしても、それでもなお統一のとれた本来の意図を保持している文献であるなら、ビッグネームとしての無着という名前を付与して扱うことが許されるはずである。無着一人が書斎で一つの本を執筆するイメージを払拭し、多くの修行者が無着を瑜伽行派の尊崇に値する重要人物としていたことは事実として理解するべきであろう。

1. 3. 世親

無着と同様に、一人の個人を想定しようとする視点から、最も大きな問題を巻き起こしてきたのは世親である。19世紀の終わり頃から盛んに問題にされたのは世親の生存年代である²²。多くの学者間で世親の年代に関して議論がなされる過程で、紀元後四世紀に置くものと五世紀に置くもののおよそ二つの年代論に集約されてきていた²³。このような背景の中で Frauwallner1951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²⁴。「古世親」とは無着の実の弟であり、4世紀の人物で、兄である無着によって説一切有部から大乘に転向した人物である。「新世親」とは『俱舍論』の作者であり、5世紀の人物で、説一切有部に所属しながら次第に經量部に傾いた人物であるとした。Frauwallner1951は数多くの先行研究を参照している中、特に Péri1911を多く登場させる他、高楠順次郎1929の年代設定に批判的に言及している²⁵。Frauwallner1951は pp.1-23にかけて、それまでの諸研究で採り上げられてきた数多くの資料を再分析した上で、真諦訳の『婆藪槃豆法師伝』（T50, No.2049）の伝承と、さらにヤショーミトラの『俱舍論釈』²⁶に存在する記述を根拠として『俱舍論』の作者である世親よ

²² 世親の年代論の研究史等については横山絃一1983に詳しい。またその内容紹介については平川彰1979, p.101ff. および梶山雄一1976で詳しく扱われている。横山絃一1983や桜部建1952等で紹介されるように19世紀末からヨーロッパの Wassilief や Lévi など、日本の舟橋水哉や高楠順次郎などによって世親の年代論が論議されてきた。筆者は巻末のビブリオグラフィーに挙げた諸論文に目を通したに過ぎないが、桜部建1952が指摘するように Frauwallner1951で提示された「世親二人説」はそれまでの議論の中、古世親（4世紀）説の代表を Péri1911とし、新世親（5世紀）説の代表を高楠順次郎1905として見なすことができ、したがって彼がそれまでの二つの説に二人の世親を割り当てた観がある。この点が指摘される形で特に日本の学者達から批判が提示された。しかし、これらの批判を行う諸論文等も、Frauwallnerと同様に真諦訳『婆藪槃豆法師伝』などの伝承や世親と関係が伝えられている国王等歴史上の人物の年代を根拠として、世親の年代を算定する方法を採っている。近年 Deleau2006, pp. 186-196では伝承も含め幅広く歴史学の研究成果を集めて再度精査検討することにより ca.350-ca.430という年代を設定し、pp.195-196に表示している。これは従来の二つの年代論の中間に位置し、加藤純章1989, p.64に示された三つの年代の第二番目と重なる。このように一人の論師の年代の設定さえ多種に亘り、筆者の能力を超えるので、当論文では諸論師の系譜に絞って述べることにした。

²³ Frauwallner1951, p.2, 2ff.: As a matter of fact, two opinions continue as before to hold the field; the first one places Vasubandhu at the beginning of the 4th century A.D., the second considers the middle or the second half of the 5th century as the epoch of his life.

²⁴ Frauwallner1951, p.10, 24ff.: All difficulties disappear at once, if we admit that the tradition really concerns two different persons, ...; p.16.1ff.: The difficulty disappears once we admit that the author of the *Abhidharmakośa* and the brother of Asaṅga are different from each other, ...

り以前に別な世親がいたと結論付け、p.23以下で「世親二人説」の正当性を検証している²⁷。この「世親二人説」が学会で注目を集めたために、その後多くの影響を及ぼすことになるのであるが、干潟龍祥1954、平川彰1979、横山紘一1983が指摘しているように、Frauwallner1951はそれ以前のPéri1911を含む多くの研究者の提示した年代論を大きく超えるものではなかった。Frauwallner1951が基本的に論拠として掲げているのは大別して次の三つとなる。①真諦訳『法師伝』や玄奘著『大唐西域記』や『プトン仏教史』、『ターラナータ仏教史』等の伝承などによって知られる出生地や無着との兄弟関係を史実と認定し、世親の年代を算定する場合にグプタ朝の王族の不安定な年代との関係を根拠とし、さらにはやはりいまだに決定しない仏滅年代論を根拠とすることである。しかしこれら多くの根拠は伝承に満ちたものである。②漢訳文献に付された著者名を根拠とするものである。③ヤショーミトラの『俱舎論釈』等のように後代の注釈者の記述等を根拠とするものである。たとえFrauwallner1951が想定している古世親が一人の歴史的人物であったとしても、そのことで上記の根拠が『大乘莊嚴經論』『中辺分別論』『撰大乘論』等に注釈を書いた著者が一人の歴史的人物であり、ましてや唯一人の古世親と同一人物であることを保証する十分な根拠ということにはならない。伝承は伝承として歴史的な何かを示唆するものであるが、実践修行者にとっての守護者、場合によっては信仰対象として描かれた世親に関する伝承から史実としての古世親を抽出することは、おそらく困難であろう。平川彰1979, p.104f.に「印度では、多くの著作が有名な一人に帰属されてしまう傾向があったようであるし、さらにヴァスバンドウ (Vasubandhu) という名は、ヴァスミトラ (Vasumitra 世友) などと並んで、ヴァス天の信仰に基づくもので、よく用いられた名の如くである。(中略)したがって世親が一人でなかったことは、古くから認められていたのである。」とあるように、歴史的には同名のヴァスバンドウ (世親) を名乗る比丘が多くいる方が自然であるし、また瑜伽行派の人々が特に有名なヴァスバンドウ (世親) の名

²⁵ Frauwallner1951, p.32f.: ... Such evidence is extant, and in this case too the more important materials have been collected already by Péri. Takakusu (Takakusu1929) has tried to invalidate this evidence, because it contradicts to his ideas of the dates of Vasubandhu; but his reasons are so insufficient and open to question, that we cannot attach great value to them. In the following discussion I shall therefore take again as my starting point Péri, and shall discuss Takakusu's objections in their proper place.

²⁶ Frauwallner1951 pp.21,1-23. 14で論拠として採用しているヤショーミトラの『俱舎論釈』AKVy p.35,20 (*vr̥ddhācārya - Vasubandhuḥ*) & 23 (*vr̥ddhācārya - Vasubandhu-deśīyaḥ kaścīti pariharati*); p.289, 6. (*sthavīro Vasubandhur ācārya - Manorathopādhyāya evam āha*); p.347,9 (*sthavīra - Vasubandhu - prabhṛtibhir ayam hetur uktāḥ*) に述べられている Vasubandhu は『俱舎論』の作者世親以前に生存した別な世親であり、ヤショーミトラは二人の世親を峻別していたと述べている。(Frauwallner1951, p.23, 4ff.: We are thus confronted with the fact that Yaśomitra distinguishes between two bearers of the name Vasubandhu:) なお、当部分の論証の中で登場するAKBhの *pūrvācārya* に関しては、その後袴谷憲昭1986/2001、松田和信1984、1985その他の諸論文によって研究が進んでいる。それによって「古世親」の存在を根拠付ける資料として使用することはすでに難しくなっている。

²⁷ Frauwallner1951の全体像の要約は Jaini1958, pp.48-49 (pp.183-184)にある。

を重要な論典の著者として使用したとしても問題はないのである。日本であれば弘法大師空海などの名前が、史実として彼が訪れたことがないであろうという場所に、「弘法の湯」などとしてまことしやかな伝承とともに日本全国至る所に存在することと同じである。実践修行者にとってのイーシュヴァラの位置に瑜伽行派の弥勒や無着、世親の名が使われたとしても、現代の仏教学者から非難を受ける筋合いのものではないのである。真諦訳の『婆藪槃豆法師伝』等の伝承に重きを置いて考察したために世親の年代論が二つに分かれて議論されるようになった。一連の論争の発端と考えられるのは、筆者の印象では高楠順次郎氏の複数の論文であったように見受けられる。例えば高楠順次郎1905の冒頭の導入が魅力的である上に、彼自身は紙数等の関係で根拠を限定しなければならないとしているが、これらの考察には真諦訳の『婆藪槃豆法師伝』から出発することが重要であるという印象を与えているように筆者には感じられる。そのために不確実な伝承やインドの人物や出来事に対する不確実な年代を根拠に議論が進められてきたと、現在の研究の成果から振り返ってみるとそのように思われるのである。

2. 研究方法の新たな展開

多分に伝承に満ちた論拠で論じられてきた世親の年代論に対して、文献の内容に注目して議論を行った新たな研究方法が Jaini1958と Schmithausen1967として登場した。

Jaini1958, p.50ff. は *Abhidharma-kośa* と *Abhidharma-dīpa* の偈文同士を比較し、300以上の偈文が両方でパラレルになっていることを指摘し、さらに *Abhidharma-dīpa* は *Abhidharma-kośa* が経量部的思想の立場から書かれていることを批判するとともに、大乘仏教の思想的傾向を示していることを非難していると述べている。*Abhidharma-dīpa* は *Abhidharma-kośa* の作者 (Košakāra) が語る内容が、*vaitulika-sāstra* に入り込む入り口 (*vaitulika-sāstra-praveśa-dvāram*) に立っていると非難している。Jaini1958は *Abhidharma-kośa* で使われている *vaitulya* という単語に着目して *Abhidharma-samuccaya* に出てくる用例を根拠として *vaitulya=vaidalya=vaipulya* の等式を導きだし、*vaitulika-sāstra* が大乘思想にあたるとしている。このほかに *ayoga-sūnyatā* が *niḥsvabhāva-vāda* であるとして瑜伽行派と中観派の双方が認める内容であることを論証し、さらに彼はテキストに *trīn svabhāvān* とあるのを三性説と結びつけて、新世親が大乘の傾向を持たないとする Frauwallner1951の主張を退ける形を採っている。*Abhidharma-kośa* と三性説との関連、文献 *Trisvabhāva-nirdeśa* との関連は微妙な問題であり、詳しい検証が必要である。しかし、後に松田和信1985 (特に p.751) でそれまでの関連する研究と袴谷憲昭氏、松本史朗氏との私的な意見交換も加えた上で、『俱舍論』釈の二諦説が三性説を踏まえていると述べていることを考えると、Jaini1958の推測は説得力のある内容となっている²⁸。

²⁸ Schmithausen1967 p.110, n4で、Jaini の論駁は Frauwallner1951に対して、Die Argumentation Jaini's tut jedoch Frauwallners These keinen Abbruch と述べているが、今日までの多くの研究成果を鑑みると、Jaini 氏の弟子の Kritzer 氏がその後の発展的な研究を発表しており、Jaini 氏の見識の高さを感じ取ることができる。

これに対して Schmithausen1967は、論証の基盤として次の二つの指標を用意した。*citta, manas, vijñāna* を同義語と見なす「経量部的前提」(Sautrāntika-Voraussetzung) とする「単層の識の流れ」(ein einschichtiger Erkenntnisstrom) という指標と、および *citta=ālayavijñāna, manas, vijñāna=6 vijñānas* と捉える「瑜伽行派の識の流れの複合体」(der Erkenntnisstrom-Komplex der Yogācārin) という指標の二つの指標である。その上で、世親の著作と考えられてきていた『俱舍論』『成業論』ないし『唯識二十論』『唯識三十論』の内容分析を行い、これらの著作の内容が第一の指標である経量部的単層の識の流れを前提としていることを立証し、したがって同一の著者であることを提示する形を採っている。Schmithausen1967は実際には極めて極めの細かい分析を行っており、上記のように簡単にまとめられるものではないが、ここでは今後の論証の流れを見失わないために、単純化したことを始めに断っておくことにする。

周知のように『成業論』は *ālayavijñāna* を提示し、『二十論』は *citta, manas, vijñāna* を同義語とする一方で瑜伽行派独特の *vijñaptimātratā* を提示し、さらに『三十論』は *citta=ālayavijñāna, manas, vijñāna=6 vijñānas* および *vijñaptimātratā* を文章の中に提示している。ここにはすでに大乘瑜伽行派の思想的傾向が見え隠れしていると思われるのではあるが、その事実を十分な論拠に基づいた分析と巧みな論証によって、『俱舍論』『成業論』ないし『唯識二十論』『唯識三十論』が同一人物、つまり Kośakāra の世親による著作であることを Schmithausen1967 (特に p.134ff.) で結論付けた。

当時 Schmithausen1967は Frauwallner の提示した「世親が二人いた」という仮説の正しさを、従来のように真諦を始めとする後代の論師の作り出した伝承に根拠を置くのではなく、文献そのものの内容分析に根拠を置く方法論で証明し、Frauwallner の「世親二人説」を擁護する意図を持っていた。Schmithausen1967が最初の部分で述べるように、主として日本の学者を中心にこの説は懐疑的に受け止められてきたのは事実である。しかし、Wayman1961²⁹を含め日本の桜部建1952、干潟龍祥1954、平川彰1979、横山紘一1983の二人説への反論は Frauwallner と同様に真諦等の伝承に基づくものである。伝承に基づく以上、おそらく議論は永久に平行線を辿らざるを得ないと予想できるものでもある。

Schmithausen1967が画期的であるのは、彼の論証方法がその後今日までの瑜伽行唯識思想研究の重要な先駆けとなっている事である。まず第一には、「経量部的前提」を試金石としたことから、「経量部」といわれるものが一体どのような存在であるのかが問題となって来たのである。第二には「経量部的前提」という基準の下に分析し、導き出された『俱舍論』『成業論』ないし『唯識二十論』『唯識三十論』間の内容の類似性および単一著者の可能性の追求は、さらにこれらの文献以前の文献の示す内容の厳密な分析に意識を向かわせたのである。そこで Schmithausen 教授がその後の数多くの論文の中で示してきた特に『瑜伽論』の厳密な内容分析、かれの研究の過程で行われた他の諸文献を含めた緻密な分析に基づく比較研究³⁰は、その後の瑜伽行唯識思想の研究をする多くの研究者をリードしてきている。

²⁹ Wayman1961の議論は結局のところ真諦の『法師伝』等を根拠に置くそれ以前の議論の枠内にあり、「二人説」批判としては主として日本の学者達から提出された同種の批判と同じライン上にあり、その後の研究の進展には寄与しなかった。

まず経量部とは何者であろうか。一体そのような部派が独立して存在したのであろうか。この疑問への一つの画期的な答えを提示したのは加藤純章1989である。画期的な点の一つは、譬喩者 *Dārṣṭāntika* と結びつけられるシュリーラータをこの学派の発端とする従来の考え方に対し、『俱舍論』『順正理論』の厳密な分析と考察に基づいて、「経量部」*Sautrāntika* と表明したのは、実は『俱舍論』が最初であろうとしたことである³¹。この前提のもとに *Kritzer* 氏と原田和宗氏がそれぞれ独自に「経量部」についての考察を進め、時間的には *Kritzer* 氏にプライオリティがあるものの、両者とも『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結論に到達している。この考察の結果は瑜伽行唯識思想研究者はじめインド大乘仏教の成立問題も含めた多くの研究者の注目するところである。

もう一つは *Schmithausen*1967が結論付ける『俱舍論』『成業論』ないし『唯識二十論』『唯識三十論』の内容の類似性についてである。この推定の正しいことはその後松田和信1984、1985においてそれぞれの文献の内容分析を通して証明された。そこでは上記文献に『釈軌論』と『縁起経釈』を加え、著作順序として『俱舍論』→『釈軌論』→『成業論』→『縁起経釈』→『二十論』→『三十論』と推定され、しかも同一著者、*Kośakāra* の世親を想定している。これは今日までの研究者に受け入れられていると見なすことができる³²。松田和信氏が上記論文の中で述べているように、*pūrvācārya* を巡る問題は、袴谷憲昭氏、松本史朗氏とともに考察され³⁴、『俱舍論』が *pūrvācārya* とする説は瑜伽行派の思想であると推定されている。そして袴谷憲昭2001が示唆するように瑜伽行派を独立した集

³⁰ *Schmithausen* 教授の数多くの研究成果は *Schmithausen*1987およびその改訂版である *Schmithausen*2007に集約されており、今なお研究が進展を続けている。

³¹ 加藤純章1989の分析と論証は、実際はこれよりも多岐にわたる。経量部の歴史の概観は加藤純章1989, p.119-125にまとめられている。さらに経量部の発端をシュリーラータとしながらも、加藤純章1989, p.344 (4)で、我々が問題とする「経量部 *Sautrāntika*」という名称は世親自身が『俱舍論』の中で自分の主張を表明するために冠した名称であったことを示唆している。

³² *Kritzer* 氏と原田氏の研究（当論文で参照したものについては当ビブリオグラフィ参照）を含めた「経量部」を巡るこれら一連の研究史が山部能宜2000にまとめられている。瑜伽行派は独立した学派ではなく、説一切有部の枠内にあって、実践修行に熱心に取り組むグループの実践理論が徐々に体系化され理論化される中で学派としての輪郭を表してきたものであることがこれまでも示唆されてきた。『俱舍論』のすべての「経量部」説が『瑜伽論』の中にトレースできることを、*Kritzer* 氏と原田氏との両氏が別々に研究を進め、同じ結論に達していることは、その信憑性が極めて高いことを図らずも保証することになる。それは原田和宗1993, p.94, 註(4)で *Kritzer*1992にプライオリティがあると原田氏自ら述べている。これによって、両者にそれまで意見交換がなく、独自に平行して考察が行われていたことが容易に確認できる。

³³ *Kośakāra* の世親の著作に関連する最近の論文である堀内俊郎2009, p.101でも著作の作成順序は承認されている。

³⁴ 袴谷憲昭1986/2001は松田和信1985を受けて、具体的に『俱舍論』に登場する11カ所の *pūrvācārya* の用例を検討し、それらが瑜伽行派の文献に辿れることを明らかにした。山部能宜1999は *pūrvācārya* に関して袴谷憲昭1986で同定できなかった用例を『瑜伽論』の中に同定し、さらに古い安世高訳『道地経』(T No.607) や竺法護訳『修行道地経』(T No.606) に辿れるだろうとした。松田和信1985, p.751に執筆に当たって私信として袴谷氏と松本氏から指示を受けたことが明記されている。

団とするのではなく、このグループが説一切有部のグループの中に存在した一つの勢力、あるいは同居する形で熱心に修行する一つの勢力と理解する必要がある。その上でヨーガを熱心に実修するこのグループの中でも、特に尊敬に値する学匠に対して *pūrvācārya* という表現が使われたとするなら、これは同時にこの表現が説一切有部の思想に習熟した人々のグループの中で特に注目すべき人物を不特定に指示したとすることも可能である³⁵。さらに『俱舍論』で「経量部」として指示される内容がすべて『瑜伽論』にトレースできることは、Kritzer氏と原田和宗氏の検証によってほぼ確定されるものである。つまり『俱舍論』の著者世親は瑜伽行唯識思想を知っていたことは間違いのないであろう³⁶。この場合「経量部」として提示される思想内容が瑜伽行唯識思想のある部分を示すものであることになり、説一切有部の思想と経量部の思想と瑜伽行唯識思想との関係は興味深いものとなる³⁷。

³⁵ その後の *pūrvācārya* に関する研究史は袴谷憲昭2001, pp.518-520にまとめられている。その最後に「*pūrvācārya* という複数形が *Yogācāra* というグループの伝統の中である特定の尊敬に値する学匠たちを呼ぶ敬称として機能したため」と予測している。これに加えてヤショーミトラの『俱舍論釈』が *pūrvācārya* の一人として無着 *Asaṅga* の名を挙げていること (Akvy p.281.27: *pūrvācāryāḥ yogācārāryāṅga-prabhṛtayaḥ*) (Frawallner1951, p.21,n.2, 袴谷憲昭1986等参照) から類推して、『瑜伽論』を造り上げたメンバーの中に、最も尊敬に値する人物として無着 *Asaṅga* という名称の学匠が歴史上生存していたと考えてもよいと思うのである。しかしそれは伝承のように世親と兄弟関係にあったことを保証するものではない。むしろ後代の瑜伽行派の人々がこの二人の師資相承の関係をちょうど兄弟の如き関係にあると描き出そうとしたものと筆者は捉えることにしたい。これによって不確かな伝承の類からの呪縛を離れることができると考えている。

³⁶ Kritzer氏、原田和宗氏の一連の膨大な考察の経緯と成果については山部能宜2000に述べられている。Schmithausen1967は、『俱舍論』『成業論』ないし『唯識二十論』『唯識三十論』の内容を分析して、第一の指標である経量部的単層の識の流れを前提としていることを立証し、同一の著者 *Kośakāra* の世親であると結論付けるに当たって、『成業論』『唯識三十論』にはアラーヤ識 *ālayavijñāna*、『唯識二十論』『唯識三十論』には唯識 *viññaptimātratā* という瑜伽行唯識思想の特徴的なタームで登場することの矛盾点の解消に苦心していた。しかし、このような現今の研究成果から *Kośakāra* の世親が瑜伽行唯識思想を知っていたことが認められるのであればこの矛盾点は雲散霧消してしまうであろう。

³⁷ 筆者はかつて佐久間秀範1997でこれらの関係について触れたことがある。「経量部」の名の下に表明される内容が『瑜伽論』に見いだされ、瑜伽行派といわれるグループが説一切有部の中に内包されていたのだとした場合、『俱舍論』で「経量部」として表明される内容が、説一切有部に対して世親が瑜伽行派の立場から出した意見であり、『二十論』が瑜伽行派の思想に反対する意見に対抗するために「経量部的」な意見を述べたものであり、さらに陳那の『観所縁縁論』を経てその後の仏教論理学に経量部的立場が受け継がれ、瑜伽行派の思想に敵対する意見に対抗する論争のための礎となっているのであるとすれば、「経量部」の考え方は瑜伽行唯識思想の中で、他の諸学派と議論の次元を合わせるためのヨーガ行者達の一つの基本的なスタンスであったのではないだろうか。つまり、瑜伽行唯識思想がヨーガの実修から生み出された実践理論であるのに対して、他の学派は発想の次元が異なる。そこで他の学派と論争する場合には発想の次元を合わせる必要がある。他の学派と同次元の議論の場に立つためには、瞑想状態を脱した日常世界レベルでの議論をしなければならない。この日常の次元を受け持つ役割が「経量部」の思想にあるのではないだろうか。だからこそ現代人にも日常の議論として最も親近感を覚えるのが経量部の思想であると筆者は感じているのである。もちろんこれはあくまでも筆者の個人的な意見であり、検証されたものではないことを断っておく。

もし瑜伽行派の修行者達が大乘仏教徒であることを意識した上で、説一切有部の思想に對抗して瑜伽行唯識思想を表明するために新たな文献の制作を企画したのだとしたら、瑜伽行唯識思想を築き上げた学匠の中でも尊敬に値する学匠をそれらの文献の著者とするのはごく自然のことである。このように考えるならば、実際には複数の学匠たちによって企画され編集され作成された諸文献の著者として無着あるいは世親という個人の名前を付されたとしても、何の矛盾も感じられないのではないだろうか。つまり、『大乘莊嚴經論』や『中辺分別論』およびその註釈書を含めて一連の重要文献の著者が弥勒であるのか無着であるのか世親であるのか一定しないのは、上記のような事情であったことを物語るものである。西洋の培ってきた伝統の中で育った現代人は、どうしてもこれらの作家として一人の人物に特定して著作権を行使したがる。しかしここではそのような形で著者を限定する必要はないと筆者は考えている。

3. 瑜伽行唯識思想からみた Kośakāra の世親

瑜伽行派の人々は独自のヴィナヤを持たない。普通は説一切有部のヴィナヤを使用していたと考えられる³⁸。さらに瑜伽行唯識思想に登場する理論の多くは説一切有部の理論と

³⁸ 無着および世親の伝承を見ると、最初説一切有部等で出家し、後に大乘に転向したとある。これは彼らがヴィナヤとして説一切有部系のものを持つ集団に属していたことを示唆している。つまりこの伝承の記述は彼らを含めた瑜伽行派と呼ばれるグループの修行者たちも同様に説一切有部系の集団に属しており、独立したヴィナヤを持つ集団を形成していなかったことを物語っているのではないかと筆者は考えている。

Schmithausen1977, p.928 n.24および Schmithausen1987b, pp.305-306に提示されているように、根本説一切有部の *Prātimokṣasūtra* のみに保存されている部分からの引用が『瑜伽論』本地分「声聞地」および『阿毘達磨雜集論』に存在することが判っている。これは山極伸之1993によっても追認されている。この場合の根本説一切有部は榎本文雄1998に従えば説一切有部と根本説一切有部とは同一である。「根本」をわざわざ用いる理由を筆者は次のように考えている。塚本啓祥2001, pp.55-62の図表のように、伝承の種類によって説一切有部から化地部や法蔵部など分派している系譜が異なっている。つまり現実には広い意味での説一切有部の律を受け継ぐ集団が、分派の系統も不明確なまま存在していたと考えられる。分派したはずの集団まで含めて広い意味での説一切有部であると一緒にされた場合、伝統的な説一切有部は自分たちこそその律を遵守する正統な集団であると主張し、類似した他のグループと区別してもらおうという動機を持つであろう。そこで自らを正統な説一切有部だと主張するためにわざわざ「根本」(元祖)と付けたのではないだろうか。つまり、化地部などの名称を持たない幾つもの集団があったと考えられ、榎本文雄1998, p.115にもあるように律の条項に不一致があっても、集団が別というわけではなく、同一集団、つまり説一切有部内に様々な集団があったと考えるべきであろう。同じ大学に学ぶものであっても、学部や専攻によって微妙に規則や申し合わせが異なることは日常的に経験されるものである。その中で瑜伽行派の『瑜伽論』等に根本説一切有部の律が引用されているという事実は、瑜伽行派の人々は伝統的な説一切有部の集団に属し、その教理を軸としながら、次第にヨーガの修行に基づく実践理論を共通の意図として新たなグループを組むようになったのではないかと考えられるのである。ビッグネームである無着と世親が同じ説一切有部の律で結びつく強い絆を持っていたことを、「兄弟」と表現したとしても無理からぬことである。

重なる³⁹。その上に上記のように世親が『俱舍論』を作成するに当たって説一切有部の考え方を批判的に表明する場合に経量部の名の下に自説を述べたと仮定し、しかもそれが『瑜伽論』の中に辿ることができるという事実を前にしたとき、これらの学派の関係はどのようなものであったと考えられようか。瑜伽行派の修行者は説一切有部と同じ集団にいながら、ヨーガの実践修行に熱心に取り組み、したがって実践体験から得られる現象を、実践理論としてまとめ上げる営みをした人々であったと再三仮定してきた。説一切有部と瑜伽行派とのカラーを便宜的に際立たせるために、あくまでも筆者の現時点での想定として、次のように読み替えることにしたい。つまり同じヴィナヤを持つ集団の中で、仏教教義を分析し教義理論として整備体系化した集団を説一切有部と見なすならば、実践理論として理論体系化を目指した集団を瑜伽行派と見なしておくことにしたい。

この大乘と小乗（伝統的仏教）の混在した関係、ひいては瑜伽行派と説一切有部の混在した関係は、中国を含む中央アジアの実践に関わる禪観經典（禪經と観經）の中にそのヒントを得ることができる。山部能宜2009が明らかにするように、弟子の能力に応じて師匠は、目の前にいる弟子を小乗に導くか大乘に導くかを定めるという条項が、文献の中に確認できる。そのことを紹介する前に、五姓各別思想のインドでの流れから紹介する。

『瑜伽論』にすでに見られるこの不定種姓の考えは、後には中国では五姓各別の五項目のうちの独立した一項目へと展開する。不定種姓の項目は、弟子がその能力に応じて声聞・独覚の道に進むか、菩薩の道（大乘）に進むかを実際に選択していたことを物語っている。五姓各別は玄奘の翻訳した『仏地経論』の文章に端を発し、中国、韓国、日本で話題になった。しかし意外にも五姓各別の議論は、インドでは実践の場においてはじめて意味を持つものである。五姓各別の源流として『瑜伽論』の中に二つの流れがある。一つは師匠が教育現場で弟子を教育するに当たって、不定種姓の弟子を三乗種姓のどの種姓に導くかを見極めようとする流れであり、もう一つは、やはり教育現場として教育しても仏道修行には向かない *aparinirvāṇa-dharma*（無般涅槃法：涅槃に入る因子のない弟子）の存在を嘆く素朴な感想を表現した流れである。後者の流れについて、指導に手を焼く嘆かわしい弟子を *aparinirvāṇa-dharma*（無般涅槃法）として表現し、修行を続けさせることのできる弟子を *parinirvāṇa-dharma*（有般涅槃法）として表現したと見ることができる。さらにまた別な系統の流れに属する旧来からの *icchantika* の思想が媒介となって、*aparinirvāṇa-dharma*（無般涅槃法）は五姓各別の第五項目である無姓（*agotra*）へと展開して行ったと考えられる。これに対して *parinirvāṇa-dharma*（有般涅槃法）は不定種姓の弟子を指すこととなる。その弟子が三乗種姓のうちどの種姓によって修行教育を受けることになるか進路が確定した場合に、この三つの進路が独立した三つの種姓となる。つま

³⁹ 原田和宗1993, pp.107-110<追補>に提示されているデータをもとに、山部能宜2000, p.68は「経量部」説が『瑜伽論』全般に登場するのではなく、大部分が『瑜伽論』本地分「有尋有伺等三地」および撰決撰分「五識身相応地意地」に集中して現れ、それらの部分がアーラヤ識導入以前の部分に集中していると述べている。さらに、「色心互熏」等の経量部の説とされてきたものについても、「『瑜伽論』形成の比較的后期にアーラヤ識説を前提とすることなく提起された一連の学説が、後に「経量部」説と見なされるようになった」と感じていることを表明している。これに加えて山部能宜氏は『成業論』でアーラヤ識説が「経量部」の説とされていることについても考察しているがここでは触れない。

り、*parinirvāṇa-dharma*（有般涅槃法）は合計で四つの種姓となる。このような経緯で、二つのシステムが融合したものが五姓各別思想であると理解できる⁴⁰。このように五姓各別に発展する流れを見ても判るように、『瑜伽論』に登場する三乗種姓の記述は教義の体系化を目的とするものではなく、実践をする教育現場で、師匠が修行する弟子をどのように指導するかという現実的な問題として、当然の如くあるいは自然に語られるようになったものである。これは現代の小学校ないし大学の教育の現場を彷彿とさせるものである。学生個人個人に適したオーダーメイドの教育こそが人材を育てるための実践理論となりうるのである。つまりこれは理念優先の画一的な教育方針に学生をはめ込もうとする学習指導要領のニュアンスとは大きく異なるのである。

同じことが説一切有部の理論と瑜伽行派の理論とに当てはめて考えられるのではないだろうか。山部能宜氏は唯識理論に視点を残しながら、永年に亘り中国の禪觀經典（禪經と觀經）など実践理論に取り組んできている。その成果は例えば山部能宜2006で、中国の禪宗（北宗禪）が玄奘のもたらした唯識理論を用いていることを明示する中で、「これらの禪文献の著者たちは、第一に実践者だったのであって、文献・教義学者ではなかったということではないだろうか⁴¹と述べている。山部能宜2009はまた説一切有部が大乗の考え方を持っていたことを示唆している⁴²。つまり大乗と小乗の間には現代の我々が考えるほどのはっきりとした境目は見られないとするのが順当な判断である。両者の差異は実践修行の体験の中から生まれる実践理論に主眼を置くか、形而上学的傾向を持つ教義理論に主眼を置くかという差異であり、我々が描く大乗の傾向とアビダルマの傾向との差異であると考えられるのである。上記中国の禪宗の例は、この差異がインドと中国の国民性の差異よりも、実践理論を主眼としているか教義理論を主眼としているかの差異に由来することを示していると考えた方が自然である。このことはインドにおける小乗から大乗への移行の背景が何であるかを考えるために重要な示唆になる。いずれにしても説一切有部と瑜伽行派との違いを考察する際に、不定種姓である弟子が三乗種姓のうちどの種姓に導かれるかという現実的な教育現場の考え方を念頭に置くべきである。

山部能宜2009で多岐に渡る文献が詳しく分析され考察される中で、興味深い文献『五門禪經要用法』をここでは論拠として紹介することにしよう。最初に觀想の中で弟子がブツダの像（佛像）をどのくらい多く見ることができるとによって、声聞乘、独覺乘、大乗の中から進むべき道を決めるのである⁴³。引き続き大乗と小乗の道の差異も述べている⁴⁴。さらに面白いのは骨鎖観による大乗と小乗の道の差異である。つまり觀想できる骨の量で進むべき道が分けられるのである⁴⁵。

⁴⁰ 一連の考察は佐久間秀範2007a, 2007b, 2007cで詳しく述べた。

⁴¹ 引用は山部能宜2006, pp.581-582の文章である。論文全体の中で実践理論としての唯識理論と禪宗の実践との関係を集約する文章である。

⁴² 山部能宜2009, p.63, 11-12: This looks like a Mahāyānist idea. It is noteworthy that a Sarvāstivādin text contains this sort of idea.

⁴³ 山部能宜2009, p.60. 原文は『五門禪經要用法』T15, 325c23-28「爾時額上有像現。從一至十乃至無量。若行人所見。多佛從額上出者。若去身不遠而還者。教師當知。此是求聲聞人。若小遠而還者。求辟支佛人。若遠而還者。是大乘人。三種所出佛還近身。作地金色。此諸佛盡入於地」

これらの考察によって瑜伽行派の修行者達が説一切有部と同じ集団の中において教育を受け、しかしながらヨーガの実践を熱心に行うことで、説一切有部の理論を実践理論として理解するとともに、実際の修行体験の中から生まれてくる成果を新たな実践理論としてまとめ上げたと十分に考えられるのである。

この考え方を底流として保証しているのが、瑜伽行派特有の理論とされている転依理論である。筆者の見る限り *āśraya* と *pari√vṛt* あるいは *parā√vṛt* の組み合わせで転依が語られる用例の源流は瑜伽行派の文献にのみ登場し、しかも『瑜伽論』以前に遡ることができないのである⁴⁶。最も古い転依の用例である『瑜伽論』本地分「声聞地」および「菩薩地」の扱い方を見れば明らかなように、極めて実践的であり、修行の実体験を基礎に登場する点で重要である。説一切有部の文献が瑜伽行派の実践理論を取り込み始めたのが何時であるかは明確ではないが、「転依」という用例が最初にアビダルマの伝統の中に登場するのは『俱舍論』⁴⁷であり、見道と修道の階位で *āśraya* とともに *parā√vṛt* と *pari√vṛt* との二つの動詞形を併用している。*parā√vṛt* と *pari√vṛt* との二つのタームを併用するのは『大乘莊嚴經論』であり、『瑜伽論』は現存する写本から回収される限りでは *pari√vṛt* のみを使用する。『瑜伽論』本地分「声聞地」に登場する *pari√vṛt* には拠り所 *āśraya* からネガティブな要素 *dauṣṭhulya* を排除した後にポジティブな要素 *praśrabdhi* が侵入するという「ポジティブな要素による置き換え」のニュアンスがあり、「菩薩地」もこのニュアンスを支持している。「声聞地」との違いは「菩薩地」が侵入するポジティブな要素が

⁴⁴ 山部能宜2009, pp.60-61では『五門禪經要用法』T15, 326a2-8「然後觀佛。即見諸佛從心而出。手執琉璃杖。杖兩頭出三乘人。光焰有大小。如是出已。末後一佛執杖在心正立而住。末後住佛迴身還入。先去諸佛盡來隨入。若小乘人入盡則止。若大乘人入盡已。悉從身毛孔出滿於四海。上至有頂下至風際。」を挙げる。この直前に「得是境界已白師。師言。是好境界。此名初門觀也。師復教係念在心。」とあるように場面設定が師匠と弟子の修行の教育現場であることがよく解る。

⁴⁵ 山部能宜2009, p.61で『五門禪經要用法』T15, 327c18-21 (c17: 初習坐禪法)「先教注意觀右脚大指上見洪脹。以意發抓却之。令黃汁流如膿血出。肌肉爛盡已唯見白骨。盡見應廣教骨觀。若見滿一天下者宜教大乘。若見近者宜教小乘。」を挙げている。

⁴⁶ 漢訳の「転依」としては『雜阿毘曇心論』T28, 906a18-19「復次五事斷煩惱。謂因永滅。得斷。轉依。知緣。得對治。」として出てくる。『雜阿毘曇心論』は『俱舍論』と類似性が高いという理由でアビダルマ文献の第三期に含められるが、この「転依」のタームが『阿毘曇心論』T.No.1550にも『阿毘曇心論經』T.No.1551にも欠けていることから、サンスクリット原文に存在したものは疑わしい。もちろん、『瑜伽論』本地分「声聞地」など古い段階の転依の *dauṣṭhulya* と *praśrabdhi* の交換のモデルの原型は当然ながらパーリ文献およびアビダルマ文献に見いだすことができる。

⁴⁷ AKbh 63, 20-21: *āśrayaviśeṣād etat sidhyati/ āśrayo hi sa āryāṇām darśana-bhāvanā-mārga-sāmarthyāt tathā parāvṛtto bhavati yathā na punas tatpraheyāṇām kleśānām prarohasamartho bhavati/* AKbh 232, 25-233, 2: *darśana-mārga-vyutthitasyaśeṣa-darśana-prahātavya-prahāṇāt pratyagrāśrayaparivṛtti-nirmalā saṃtatir vartate/ arhat-phala-vyutthitasyaśeṣa-bhāvanā-prahātavya-prahāṇāt pratyagrāśrayaparivṛtti-śuddhā saṃtatir vartate/ .../ śeṣasya tu bhāvanāmārgasyāparipūrṇa-svabhāva-phalatvāc ca tadvyutthitānām na tathā pratyagrāśrayaparivṛtti-śuddhā* saṃtatir vartat(e) .../* (*の箇所の訂正については佐久間秀範1990, p.43, n.141参照)

何であるかを明示しないことである。これに対し *parā√vṛt* と *pari√vṛt* との二つの動詞形を併用する『大乘莊嚴經論』では *parā√vṛt* がネガティブな要素（主として煩惱 *kleśa*）の排除の意味として使われていた⁴⁸。ところが『俱舍論』では二つの動詞のニュアンスの違いを判定することはできない。単に全体の意味として煩惱を排除することによって拠り所 *āśraya* が変化することを各事例は意味している。しかもこの転依はブッダになった最終的境地であり、転依はすでに真如と極めて近い位置にあることになる。このことを考えると、『俱舍論』は *parā√vṛt* と *pari√vṛt* との二つの動詞形のニュアンスの違いがすでに失われた後で転依思想を取り込んでいることになる。つまり転依思想の成立の証拠を説一切有部の文献に求めることは難しい⁴⁹。Kośakāraの世親が『瑜伽論』の思想を知っていたと考えられるとするなら、その後『釈軌論』⁵⁰『縁起経釈』⁵¹『三十論』⁵²で転依のタームを使用し⁵³、しかもある程度進んだ転依思想であるという事実は、理論の展開の推移から考えて何の不思議もないことである。

転依理論はその初期の段階では極めて現実的実践的な内容であったが、すでに『瑜伽論』

⁴⁸ 佐久間秀範1996で *parā√vṛt* と *pari√vṛt* との二つの動詞形のニュアンスの違いについては考察した。

⁴⁹ 転依の起源について考える際に、アビダルマ文献『俱舍論』に女性が男性になり、男性が女性になる性転換を根拠として、古くから見られる女人成仏の系譜が源流ではないか旧来の研究で考えられていたことがある。しかし性転換や両性具有の問題はヴィナヤの問題であり、すでに佐久間秀範1991で述べたように、いわゆる転依思想として扱うものではない。ただし、このヴィナヤの条文が『瑜伽論』『撰決択分』、『大乘莊嚴經論』偈文と諸註釈、『俱舍論』に類似した形で登場することから、この三つの文献に近しい関係があることは間違いない。もし三つの文献の間に影響関係を考えるのであれば『俱舍論』がこの条文を前二者から取り込んだと考えるべきである。

⁵⁰ Lee2001, p.241, 24-26: *nyon mongs pa dang shes bya 'i sgrib pa thams cad spangs pa 'i phyir gnas gyur pa bsam gyis mi khyab pa brnyes pa dang/* 本庄良文1992, p.111；堀内俊郎2005, p.47に翻訳があり、自性仏とは何かの問いに答える中で転依が登場する。煩惱障と所知障の二つを排除したところに最終的な境地「拠り所が変化し尽くした状態」(*āśraya-pari/parāvṛtti*) が実現すると見なしていると考えられる。ここで登場する *āśraya-pari/parāvṛtti* は完全な複合語の形が予想されるので、自性仏をテーマとしていることから修行の最終段階で *āśraya* (拠り所) が変化し尽くした仏果のみを意味することはこの理論の展開過程から見ても理に適っている。なお法身ないし自性身=転依の関係は常套句となる。『釈軌論』が常套句として他に何の説明も加えないのは、転依理解が固定化した後の著作であることを物語っている。

⁵¹ 室寺義仁1993, p.108: *btsun pa Sa ston pa rnam kyī srid pa 'i yan lag gi rnam par shes pa yang de yin te/ de gnas yongs su ma gyur na srid pa rgyun mi 'chad pa 'i phyir ro//* p.187において原語を **tad-āśrayāparivṛttau* (o.ä) と推定している。瑜伽行派の文献の中で複合語の *āśraya-aparāvṛtti* の形が確認されるのは、佐久間秀範2001で考察したように安慧釈と伝わる『中辺分別論釈』*Madhyantavibhāga-ṭīkā*においてである。原語を動詞形で **āśrayo na parivartate* と想定した場合、「声聞地」の例 *āśrayaḥ parivartate* (佐久間秀範1990の TEXT A.1.5.) を想起させる。ところが「声聞地」では、この *āśraya*、つまり拠り所は浄化されたポジティブな要素でなければならない。『縁起経釈』ではアーラヤ識が拠り所として想定されている以上、すでに『中辺分別論釈』と同様に実践修行によって変化させなければならないネガティブな要素である。これはすでに『大乘莊嚴經論』の偈文、註釈部分を越えた段階にあることを物語っている。

撰決択分の段階で理論化が進み、大乘としての意識を持って語られる実践理論というところまで成長している。これは修行の実践者達がすでに自分たちの体験から導き出した実践理論を整備体系化しようとする自覚をもっていたことを物語っている。この転依思想の展開の過程を参照する形で瑜伽行唯識思想を Kosakāra の世親の著作まで辿ってみることにする。

筆者はかつて『瑜伽論』に見られる転依思想を5つのパターンに分けて提示した⁵⁴。便宜的にそのパターンをここでも使用することにする。

- (1) 『瑜伽論』本地分の中でも古い「声聞地」「菩薩地」に見られる転依思想で、瞑想修行によって行者の肉体的精神的な面に現れる変化を示すものである。「声聞地」では行者の肉体的精神的な拠り所 *āśraya* に起こる変化であり、重苦しさ *dauṣṭhulya* がなくなって軽快さ *praśrabdhi* が得られる置き換え（交換）を主眼とし、「菩薩地」では煩惱と結びついた（より倫理的意味での）重苦しさ/悪さ *dauṣṭhulya* の除去のみが説かれ、結果、ポジティブな要素として自在力 *vaśitā* を得ることが意図されるようになる。しかし「声聞地」で見られるような素朴な転依思想の形はすでに『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。
- (2) 『瑜伽論』本地分以来認められるもので、行者の肉体的精神的な面に現れる変化ではあるが、要素間の交換のシステムの結果ではなく、行者の存在全体に起こる変化を意図するものである。この考え方は例えば『瑜伽論』撰決択分の涅槃章の問答の質問部分に見いだされる。この考え方に代わって大乘としての転依思想が主流となった後も、常に瑜伽行派の意識下に残され、従って『成唯識論』の中では古い転依解釈と大乘としての新しい転依解釈とが並立して提示されている。
- (3) 『瑜伽論』本地分の「無餘依地」にその片鱗を窺わせるもので、転依＝真如として絶対化しようとするものである。これは行を完成した行者の肉体が減じた後もなお残存する転依を目指すもので新しい転依解釈であり、これは例えば『瑜伽論』撰決択分の涅槃章の問答の答えの部分に見いだされる。汚れた行者が浄化されて仏になるのではなく、はじめから清浄な仏の世界から流れ出る種子を行者が徐々に取り込んで仏となるのである。だからこそ転依という成果も行者の肉体の制約を受けることなく死後も

⁵² TVbh(L) p.43, 22ff.: *acitto 'nupalambho 'sau jñānaṃ lokottaraṃ ca tat/ āśrayasya parāvṛttir dvidhā dauṣṭhulya-hānitaḥ//* 29 この *dvidhā* は安慧釈によれば煩惱障と所知障とされ、それならば、『釈軌論』の場合と思想上変わりはない。

⁵³ Kosakāra の世親が『俱舍論』『釈軌論』『縁起経釈』『三十論』に転依思想のタームを登場させている訳であるから、『成業論』『二十論』にそれを登場させなくとも、これを知らなかったことにはならない。これは *ālayavijñāna* や *vijñaptimātratā* などのタームの場合と同様である。つまりこの現象自体が著者問題などを考える場合に影響を及ぼすことはない。『俱舍論』『釈軌論』『縁起経釈』『三十論』に登場する転依理論がほぼ同次元のものであると考えて問題はない。

⁵⁴ 佐久間秀範2000では瑜伽行派の諸文献について、理論の進展の推移を最古の文献『瑜伽論』を始めとして、その他の諸文献から玄奘の漢訳文献に至るまでを概観した。佐久間秀範1989 pp.21-22および2000 pp.146-147において『瑜伽論』に見いだされる転依思想を5つのパターンとしてまとめた。これにその後の研究成果をもって加筆する形でまとめ直したものである。

存続していくことができると考えられるのである。これを筆者は便宜的に「大乘化」と名付けるのである。もちろん『瑜伽論』本地分「無餘依地」の段階では大乘化の傾向があるというだけである。しかし、その後この傾向は撰決択分では明確になり、それ以降はあらゆる意味で転依思想の主流となるのである。

- (4) 転依＝真如として絶対化された中でも、極めてシャープな形でアーラヤ識の対立概念として捉えられるもの。これは「撰決択分」の中に提示され、その後、所々に顔を出す、いわばラディカルな考え方である。
- (5) 転依＝真如として捉えられるような大乘化を果たし、これが実践的に定着するようになると、大乘仏教徒としての瑜伽行派は大乘の転依が声聞乗の転依よりも勝れていることを菩薩に約束された法身と解脱身との関係を用いて主張しようとした。この関係は「撰決択分」に引用される『解深密経』において対照的な身として語られるのだが、ちょうど『瑜伽論』撰決択分の大菩提や清浄法界の例と類似している。このグループの人々はこの転依を悟りへの実践理論として活用するようになる。『解深密経』で示される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」という定式(常套句)となって後代定着する。これは古い形や修行プロセスを含んだ転依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、このグループの人々が大乘仏教徒とし理論化の段階を終えてこの理論を活用しようとする段階にあったことを感じさせるものである。

以上の五つのパターンは『瑜伽論』に見いだされる転依思想に限ったものであるのだが、この段階では同様に瑜伽行派で重要な実践理論である三性説との結びつきはまだ見られない。両者が融合するのは『大乘莊嚴経論』の世親釈と呼び慣わされている註釈書に至ってである。さらにこれは撰決択分で形作られ『撰大乘論』の中でクローズアップされたいわゆる二分依他起の考え方によって、より鮮明な転依思想となる⁵⁵。

『俱舍論』の転依思想が『大乘莊嚴経論』のような修行段階のプロセスを感じさせながらも、転依＝真如の理解としてパターン3以降の大乘の意識を持ち合わせていたと見られる。さらに的を絞って考えればパターン5の段階を前提としていることでは『俱舍論』『釈軌論』『縁起経釈』『三十論』の転依思想は共通している。

Schmithausen1967が経量部的前提として提示する心・意・識の単層性と瑜伽行派の前提として提示する心＝アーラヤ識、意＝マナス、識＝六識の重層性とを切り口として、旧来世親に帰せられてきた諸文献を精査し分析することによって、見事に浮き上がらせたKośakāraの世親を一個人とする見解は、これまで示したその後の研究者達の研究成果によって極めて高い精度で正しいと認定することができるであろう。しかし、Kośakāraの

⁵⁵ 佐久間秀範1989 p.34で触れた。「撰決択分」玄奘訳 T30, No.1579, 704c25-29:「問若依他起自性亦正智所攝。何故前説依他起自性縁遍計所執自性執應可了知。答彼意唯説依他起自性雜染分非清淨分。若清淨分當知縁彼無執應可了知。」; MS(L) II.29および X.3, 『撰大乘論』玄奘訳 T31, No.1597, 345a23-27:「論曰。阿毘達磨大乘經中。薄伽梵説法有三種。一雜染分。二清淨分。三彼二分。依何密意作如是説。於依他起自性中。遍計所執自性是雜染分。圓成實自性是清淨分。即依他起是彼二分。」T31, No.1597, 370b19:「論曰。一轉依爲相謂轉滅一切障雜染分。依他起性故。轉得解脱一切障於法自在。轉現前清淨分依他起性故。」

世親を一個人と認めた場合でも、『法法性分別論釈』を除いて、世親に帰せられてきた『大乘莊嚴經論釈』『中辺分別論釈』『撰大乘論釈』などの諸注釈書の瑜伽行唯識理論の中に、Kośakāraの世親の著作の瑜伽行唯識理論に直結する原型を見いだす事実を否定することはできない⁵⁶。つまり、彼は、彼直前の瑜伽行派の諸注釈文献から緊密な影響を受けていたことは明確な事実である。

さてここに *vijñāna-pariṇāma* 乃至 *santati-pariṇāma* という重要な概念の考察が残されている。Kośakāraの世親と『大乘莊嚴經論』等に註釈を施した世親に明確な区別をした場合、Kośakāraの世親の中心となる重要な概念に *vijñāna-pariṇāma*⁵⁷乃至 *santati-pariṇāma*⁵⁸がある。Schmithausen1967, p.135で *vijñāna-pariṇāma* の概念は古典的な瑜伽行派の文献、つまり『大乘莊嚴經論』等に註釈を施した世親に帰せられる註釈文献の中には見いだせないと述べている⁵⁹。また *vijñāna-pariṇāma* の概念が初めて登場するのが『三十論』であるという考えが一般に定着している⁶⁰。そしてそれがサーンキヤ学派の転変説の影響ではないかということはいまでも言われてきている⁶¹。さて先日このテーマについての Schmithausen 教授と筆者との私信で、教授から世親に帰せられている『大乘莊嚴經論釈』および『十地經論』に上記の概念が登場することを指摘して頂いた⁶²。『大乘莊嚴經論釈』第18章第87偈に対する註釈部分に *saṃtati-pariṇāma-viśeṣāt*⁶³ とあり、また『十地經論』は『十地經』第6章の *cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukam*⁶⁴に対する註釈部

⁵⁶ 『俱舍論』とそれ以前の文献との類似点を考えた場合、例えば『俱舍論』の破我品と『大乘莊嚴經論』第18章菩提分品の92偈から103偈との間の類似性が高い。両者に見られる差異が『大乘莊嚴經論』の源流となる『瑜伽論』本地分「菩薩地」を共通の淵源とすることができるとしても、破我品が『大乘莊嚴經論』の段階の議論を知っていて、自らの都合に合わせて『大乘莊嚴經論』から借用し改変した可能性も排除できないであろう。

⁵⁷ TV p.13 (verse 1)

⁵⁸ AK-Index: *saṃtati-pariṇāma* (-viśeṣa); KS(Muroji) p.16,113f.: *rgyud yongs su 'gyur ba'i khyad par*; VV p.9,16f.: *sva-saṃtāna-pariṇāma-viśeṣād*

⁵⁹ ... Man sollte doch meinen, daß ein so brauchbarer und den Gegebenheiten des Yogācāra - wie etwa die oben zitierte Sthiramati-Stelle zeigt - so leicht anpaßbarer Begriff wie der des (*vijñāna*-)*pariṇāmaḥ* auch in den übrigen Yogācārawerken des Verfassers des Abhidharmakośaḥ, falls es solche gibt, gelegentlich auftreten müßten insbesondere dann, wenn die Überlieferung, daß die Tr Vasubandhus letztes Werk gewesen sei, richtig ist. Ich habe den Begriff in den Vasubandhu-Kommentaren zu den klassischen Yogācārawerken jedoch bisher nirgendwo angetroffen.

⁶⁰ 例えば横山紘一1983, p.114など、ほぼ学会の常識となっている。

⁶¹ 例えば von Rospatt1995, pp.169-170や立川武蔵1999などに述べられている。

⁶² Schmithausen 教授自身も Schmithausen1967当時、これらの点に気づいていたか記憶を辿っても定かでないことと私信で述べているが、彼がかなり早い時点でこのことを了解していたことは確かである。筆者の知る限りでは、その後この点に留意して考察を行った研究は見あたらない。当論文では内容の詳しい考察には立ち入らず、この概念がこれらの文献に存在しているという事実のみに注目して考察を進める。

⁶³ MSA(Lévi) p.152, 21, MSA(Sakuma) p.417 (岡田憲尚氏作業テキスト)を中心とする対照テキスト参照。MSA(Nagao) *saṃtati-pariṇāma-viśeṣa* 参照。

⁶⁴ DBhS(Rahder) p.49,9(E); DBhS(Kondo) p.98,8; DBhSch T9, 558c10

分 に '*di ltar khams gsum pa 'di ni sems tsam ste shes gsungs pa ste/ khams gsum pa ni sems gyur pa tsam du zad pa 'i phyir ro*'⁶⁵とある。下線部はおそらく **citta-pariṇāma-mātra* とあったと想定される。つまり Kośakāra の世親以外の文献にこの概念が存在することを意味することになる。これは転依思想、五姓各別思想の展開の過程に見られる事象と同様に、Kośakāra の世親が彼以前の文献に盛り込まれた瑜伽行唯識思想を受け継いでいることを色濃く物語るものであり、この概念も瑜伽行派の思想の流れの中で受け継がれてきたものである⁶⁶。したがって Kośakāra の世親がこの概念をサーンキヤ学派から初めて導入したものであるとするのは、難しいであろう。

その場合、瑜伽行唯識思想がサーンキヤ学派の思想の影響を受けているとする点についてである。筆者はサーンキヤ学派の *prakṛti* と *puruṣa* との関係から生まれる開展説 (*pariṇāma*) と瑜伽行唯識思想の *pariṇāma* との間の類似点について次のように憶測している。これはヨーガの実修に基づいて体得される人類の共通の体験に由来するものである。外見上の違いはその体験をどのように実践理論化したかによっている。サーンキヤ学派の修行者が表現するとサーンキヤ学派の理論になり、瑜伽行派の修行者が表現すると瑜伽行唯識思想になるのである。両学派に共通するのはヨーガの熱心な実修である。体感として親近感を持っていたとすれば、教義理論となったサーンキヤ学派の思想と瑜伽行唯識思想とに共通性があっても不思議はない。したがって *pariṇāma* に限らず、他の概念でもサーンキヤ学派の理論の影響を伺わせる事例は見られる⁶⁷ということはおそらくごく自然な成り行きであったと見ておくことにしたい。

以上の視点に立って、筆者は Kośakāra の世親は彼以前の瑜伽行派の文献の中で培われた実践理論を整備体系化したと見なしたいと思っている。

現在我々が手にする『撰大乘論』は多くの人の手で現在の形に造り上げられたものと認めせざるを得ないが、想定される『撰大乘論』の原型の作者が一個人であった可能性は確かに高い。その作者が無着であったとすれば、Kośakāra の世親以前に瑜伽行唯識思想を理論体系化した歴史上の人物「無着」が実在したことになる。その無着が後代のヨーガ行者達の尊崇を集めたであろうことは現存する『撰大乘論』を見れば十分に納得できる話である。例えば『唯識三十頌』を例にとっても判るように、『撰大乘論』に代表される瑜伽行派の理論体系を受け継ぎ、完成させたのが Kośakāra の世親であることは異論のないところではないかと筆者には感じられる。もし筆者の感覚が正しければ、Kośakāra の世親が後代のヨーガ行者達の尊崇を集めたことも十分に納得できる話である。その場合無着と世親というこの二つのビッグネームの関係が後代のヨーガ行者達に「兄弟」として表現されたとしても不思議はない。また実際には多くの修行者達の編纂の成果であった瑜伽行派の諸文献が、例えば『瑜伽師地論』や『大乘莊嚴經論』あるいはその註釈書等に見られるように、弥勒や無着や世親に錯綜して帰せられていることもごく自然のなりゆきである。瑜伽行派の諸文献を実践的に用いていた当時及び後代のヨーガ行者達にとって、現代人が

⁶⁵ DBhvytib-P. No.5494 ngi 254a2f.; -D. No.3993 ngi 199a4f.

⁶⁶ この概念が瑜伽行派で受け継がれている一つの証拠は ASBh(Sakuma) の *vijñāna-pariṇāma, saṃtāna-pariṇāma* に見られることから判る。

⁶⁷ 佐久間秀範2008を参照。

著作権を主張するような形で行う著者問題は似合わないのである。

- * この研究は科学研究助成金基盤研究(C) (2009-2011)の研究成果の一部である。当論文の精度を高め、修正を加えて英文で用意した“Remarks on the Lineage of Indian Masters of the Yogācāra School: Maitreya, Asaṅga, and Vasubandhu”が近い将来公刊される予定である。詳しくは英文の論文を参照して頂きたい。
- * この研究執筆に当たっては Schmithausen 教授を始め多くの研究者に情報の提供と貴重なご教示を頂いています。全員の名前を記すべきところですが、スペースも限られておりますので、その中で今回は代表といたしまして特に山部能宜氏、堀内俊郎氏に数多くの文献のご提供を頂いたことを感謝申し上げます。

Abbreviations

AK	<i>Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu</i> , ed. by P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967 (1st ed.), 1975 (2nd ed.).
AK-Index	<i>Index to the Abhidharmakośabhāṣya (P. Pradhan Edition)</i> , Part One, Sanskrit-Tibetan-Chinese, by Akira Hirakawa et. al. Tokyo: Daizō Shuppan Kabushiki Kaisha, 1973.
AKvy	<i>Spuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā, the Work of Yaśomitra</i> , ed. by U. Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1936.
AS & ASBh	<i>Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam</i> , deciphered and edited by Nathmal Tatia. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1976.
ASBh (Sakuma)	<i>Sanskṛt Word-Index to the Abhidharmasamuccayabhāṣyam Edited by N. Tatia with the Corrigenda</i> . Tokyo: Sankibo Press, 1996.
BEFEO	<i>Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient</i> .
DBhS (Kondō)	<i>Daśabhūmiśvaro nāma mahāyānasūtram</i> , ed. by Ryūkō Kondō. Tokyo: Daijyo Bukkyo Kenyo-Kai, 1936.
DBhS (Rahder)	<i>Daśabhūmikasūtra</i> , ed. by Johannes Rahder. Louvain: J.-B. Ista, 1926.
DBhSch	T. no. 278.
DBhvytib	* <i>Ārya-daśabhūmi-vyākhyāna</i> (Tib.): D. no. 3993; P. no. 5494.
IBK	<i>Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū</i> 印度学仏教学研究.
KS	<i>Karmasiddhi</i> .
KS (Muroji)	<i>The Tibetan Text of the Karma-Siddhi-Prakaraṇa of Vasubandhu with Reference to the Abhidharma-Kośa-Bhāṣya and the Pratītya-Samutpāda-Vyākhyā critically edited from the Cone, Derge, Narthang and Peking Editions of the Tibetan Tanjur</i> , ed. by Muroji. Kyoto. (= Muroji, Yoshihito G. 1985)
MAV	<i>Madhyāntavibhāga</i> .

- MAVBh *Madhyāntavibhāga-bhāṣya, A Buddhist Philosophical Treatise Edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript by Gadjin M. Nagao.* Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964.
- MAVT *Madhyāntavibhāgaṭīkā, exposition systématique du Yogācāravijñaptivāda, édition d'après un manuscrit rapporté du Népal par M. Sylvain Lévi.* Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1966.
- MS *Mahāyānasamgraha.*
- MS (L) *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha), par Étienne Lamotte, Tome I.* Louvain-la-Neuve: Université de Louvain, Institut Orientaliste, 1973.
- MSA *Mahāyānasūtrālaṃkāra*
- MSA (L) *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra: Exposé de la doctrine du grand véhicule, Tome I,* ed. by Sylvain Lévi. Rinsen Buddhist Text Series, IV-1. Kyoto: Rinsen Book Co., 1983 (repr.).
- MSA (Lévi) Sylvain Lévi, *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra: Exposé de la doctrine du grand véhicule, Tome II.* Rinsen Buddhist Text Series, IV-2. Kyoto: Rinsen Book Co., 1983 (repr.).
- MSA (Nagao) *Index to the Mahāyānasūtrālaṃkāra (Sylvain Lévi Edition) Part I.* Japan Society for the Promotion of Science, 1958.
- MSA (Sakuma) *MSA Comparative Texts of Chapter 9 and 18 — MSA/MSABh: Sanskr̥t, Chinese, Tibetan & MSAT & SAVBh.* 2008 (Grant-in-Aid for Scientific Research [C] (2005–2007), No. 17520043, JSPS).
- MSABh *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya* : see MSA.
- MSAT *Mahāyānasūtrālaṃkāraṭīkā (Asvabhāva) (Tib.):* D. no. 4029; P. no. 5530.
- PST *Jinendrabuddhi's Viśālāmalavati Pramāṇasamuccayaṭīkā Chapter 1, Part I: Critical Edition,* by E. Steinkellner, H. Krasser and H. Lasic. Beijing-Vienna: China Tibetology Research Center & Austrian Academy of Sciences, 2005.
- SAVBh *Sūtrālaṃkāravṛttibhāṣya (Sthiramati) (Tib.):* D. no. 4034; P. no. 5531.
- VV & TV Sylvain Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi, deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā accompagnée d'une explication en prose et Triṃśikā avec le commentaire de Sthiramati.* Paris: Champion, 1925.
- WZKSO *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens.*
- ZDMG *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

References

Deleanu, Florin

2006 *The Chapter on the Mundane Path (Laukikamārga) in the Śrāvakabhūmi: A Trilingual Edition (Sanskrit, Tibetan, Chinese), Annotated Translation, and Introductory Study*, 2 vols. Studia Philologica Buddhica Monograph Series XXa. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.

Demiéville, Paul

1954 “La Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa.” *BEFEO* 44-2, pp. 339-436.

榎本文雄 Enomoto, Fumio

1998 「根本説一切有部」と「説一切有部」]. *IBK* 47-1, pp. 111-119.

Frauwallner, Erich

1951 *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*. Serie Orientale Roma III. Rome: Is.M.E.O.

1956 *Die Philosophie des Buddhismus*. Texte der indischen Philosophie, Bd. 2. Berlin: Akademie Verlag.

1957 “Vasubandhu’s Vādaividhiḥ.” *WZKSO* 1, pp. 104-146 (*Kleine Schriften*, pp. 716-758).

1959 “Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung.” *WZKSO* 3, pp. 83-164 (*Kleine Schriften*, pp. 759-840).

1961 “Landmarks in the History of Indian Logic.” *WZKSO* 5, pp. 125-148 (*Kleine Schriften*, pp. 847-870).

舟橋尚哉 Funahashi, Naoya

1985 『ネパール写本対照による大乘莊嚴經論の研究』. Tokyo: 国書刊行会.

1989 「唯識思想の成立について—唯心から唯識へ」『仏教学セミナー』49, pp. 1-19.

袴谷憲昭 Hakamaya, Noriaki

1986a/2001 「Pūrvācārya 考」. *IBK* 34-2, pp. 866-859 (repr.: 袴谷憲昭 2001, pp. 506-520).

1986b/2001 「チベットにおけるマイトレーヤの五法の軌跡」. 山口瑞鳳監修『チベットの仏教と社会』, pp. 235-268. Tokyo: 春秋社 (repr.: 袴谷憲昭 2001, 164-200).

2001 『唯識思想論考』. Tokyo: 大蔵出版.

2008 『唯識文献研究』. Tokyo: 大蔵出版.

袴谷憲昭・荒井裕明 Hakamaya Noriaki & Arai Hiroaki

1993 『新国訳大蔵経 大乘莊嚴經論』. Tokyo: 大蔵出版.

原田和宗 Harada, Wasō

- 1993 「Dignāga の Hastavālaprakaṛaṇa & Vṛtti — 和訳と Skt. 還元訳の試み」.
『龍谷大学仏教学研究室年報』6, pp. 92-110.
- 1996 「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への疑問 (I)」. 『インド学チベット学研究』1, pp. 135-193.
- 1997 「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への疑問 (II)」. 『インド学チベット学研究』2, pp. 22-59.
- 1998 「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への疑問 (III)」. 『インド学チベット学研究』3, pp. 92-110.
- 1999a 「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への疑問 (IV)」. 『インド学チベット学研究』4, pp. 22-66.
- 1999b 「『唯識二十論』ノート (1) — そのテキスト校訂と解釈学上の諸問題」.
『仏教文化』9, pp. 101-131.
- 2000 「『唯識二十論』ノート (2) — そのテキスト校訂と解釈学上の諸問題」.
『九州龍谷大学短期大学紀要』46, pp. 173-189.
- 2003a 「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への疑問 (V)」. 『インド学チベット学研究』5/6, pp. 19-97.
- 2003b 「『唯識二十論』ノート (3) — そのテキスト校訂と解釈学上の諸問題」.
『九州龍谷大学短期大学紀要』49, pp. 131-188.

服部正明 Hattori, Masaaki

- 1961 「ディグナーガ及びその周辺の年代 — 附『三時の考察』和訳」. 『塚本博士頌寿記念佛教史学論集』, pp. 79-96. Kyoto: 塚本博士頌寿記念会.
- 1968 *Dignāga, On Perception, Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit Fragments and the Tibetan Versions*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

早島 理 Hayashima, Osamu

- 2003 「弥勒菩薩と兜率天伝承」. 『古典学の再構築 — 20世紀後半の研究成果総括と文化横断的研究による将来的展望』, pp. 1-7. 平成10年度~14年度 文部科学省科学研究費 特別領域研究 (A)

干潟龍祥 Hikata, Ryūshō

- 1923 「世親年代考」. 『密教研究』11, pp. 99-115.
- 1954 「世親年代再考」. 『宮本正尊教授還暦記念論文集 印度学仏教学論集』, pp. 305-323. Tokyo: 三省堂.

平川 彰 Hirakawa, Akira

- 1979 『インド仏教史』, vol. 2. Tokyo: 春秋社.

本庄良文 Honjō, Yoshifumi

1990 「『釈軌論』第四章—世親の大乗仏説論」, pt. 1. 『神戸女子大学紀要 文学部篇』23-1, pp. 57-70.

1992 「『釈軌論』第四章—世親の大乗仏説論」 pt. 2. 『神戸女子大学紀要 文学部篇』25-1, pp. 103-118.

堀内俊郎 Horiuchi, Toshio

2005 「『釈軌論』の仏身論—変化身としての釈尊」. 『仏教文化研究論集』9, pp. 45-61.

2009 “Vasubandhu’s Relationship to the *Mahāyānasūtrālamkārahāṣya* and *Laṅkāvatārasūtra* Based on Citations in the *Vyākhyāyukti*.” 『哲学・思想論集』34, pp. 101-108.

兵藤一夫 Hyōdō Kazuo

2006 『唯識ということ—『唯識二十論』を読む』. Tokyo: 春秋社.

Jaini, Padmanach S.

1958 “On the Theory of Two Vasubandhus.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 1-1, pp. 48-53 (repr. in *Collected Papers on Buddhist Studies*, pp. 183-190).

梶山雄一 Kajiyama, Yūichi

1963 「清弁・安慧・護法」『密教文化』64/65, pp. 159-114.

1976 「解説」. 『大乗仏典15 世親論集』, pp. 410-428. Tokyo: 中央公論社.

片野道雄 Katano, Michio

1975 『インド仏教における唯識思想の研究』. Kyoto: 文栄堂書店.

加藤純章 Katō, Junshō

1987 「アピタルマ文献からみた世親等諸論師の年代について」『高崎直道博士 還暦記念論集—インド学仏教学論集』, pp. 215-239. Tokyo: 春秋社.

1989 『経量部の研究』. Tokyo: 春秋社.

Kher, Chitrarekha V.

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

木村泰賢 Kimura, Taiken

1929 “The Date of Vasubandhu seen from the Abhidharma-Kośa.” In *Indian*

Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman, pp. 89-92. Cambridge, MA: Harvard University Press.

北川秀則 Kitagawa, Hidenori

1965 『インド古典論理学の研究 — 陳那 (Dignāga) の体系』。Tokyo: 鈴木学術財団。

Kritzer, Robert

1992 “*Saṃskārapratyayaṃ vijñānam in the Abhidharmakośa.*” *IBK* 41-1, pp. 523-519.

1994 “*Cittaviprayuktasaṃskāras in the Abhidharma and the Yogācāra.*” *IBK* 43-1, pp. 516-510.

1996 “On a *Sūtra* Quotation Common to the *Yogācārabhūmi* and *Abhidharmakośabhāṣya.*” *IBK* 45-1, pp. 508-503.

1999 *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma.* Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Bd. 44. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien.

Lamotte, Étienne

1938 *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyāna-saṃgraha)*, Tome I. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, Université de Louvain.

Lee, Jong Cheol 李鐘徹

2001 *The Tibetan Text of the Vyākhyāyukti of Vasubandhu, Critically Edited from the Cone, Derge, Narthang and Peking Editions.* Tokyo: Sankibō Busshorin.

Lévi, Sylvain

1911 *Mahāyāna-Sūtrālamkāra: Exposé de la doctrine du grand véhicule*, Tome II. Reprint, Kyoto: Rinsen Book ʀo. (Rinsen Buddhist Text Series, IV-2), 1983.

Mathes, Klaus-Dieter

1996 *Unerscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen (Dharmadharmatāvibhāga).* Indica et Tibetica, Bd. 26. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag.

松田和信 Matsuda, Kazunobu

1984 「Vasubandhu 研究ノート (1). *IBK* 32-2, pp. 1042-1039.

1985 「Vyākhyāyukti の二諦説 — Vasubandhu 研究ノート (2)」。 *IBK* 33-2,

- pp. 756-750.
- 1996 「Nirvikalpapraveśa 再考 — 特に『法性分別論』との関係について」.
IBK 45-1, pp. 369-363.
- 宮下晴輝 Miyashita, Seiki
- 1986 「『俱舍論』における本無今有論の背景 — 『勝義空性經』の解釈をめぐって」『仏教学セミナー』44, pp. 7-37.
- 室寺義仁 Muroji, Yoshihito G.
- 1985 『成業論 チベット訳校訂本』 [The Tibetan text of the *Karma-Siddhi-Prakaraṇa* of Vasubandhu with reference to the *Abhidharma-Kośa-Bhāṣya* and the *Pratītya-Samutpāda-Vyākhyā* critically edited from the Cone, Derge, Narthang and Peking editions of the Tibetan Tanjur]. Kyoto: Muroji Yoshihito.
- 1993 *Vasubandhus Interpretation des Pratītyasamutpāda: Eine kritische Bearbeitung der Pratītyasamutpādavyākhyā (Saṃskāra- und Vijñānavibhaṅga)*. Alt- und Neu-Indische Studien, Bd. 43. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- 長尾雅人 Nagao, Gajin
- 1958 *Index to the Mahāyānasūtrāṅgāra (Sylvain Lévi Edition), Part I*. Tokyo: Japan Society for the Promotion of Science.
- 1978 『中観と唯識』. Tokyo: 岩波書店.
- 1982 『撰大乘論 — 和訳と註解』, vol. 1. Tokyo: 講談社.
- 1987 『撰大乘論 — 和訳と註解』, vol. 2. Tokyo: 講談社.
- 1991 *Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies — Collected Papers of G. M. Nagao*. Edited, collated, and translated by Leslie S. Kawamura in collaboration with G. M. Nagao. New York: State University of New York Press.
- 中村 元 Nakamura, Hajime
- 1947/1961 『東洋人の思惟方法』. 中村元選集 Vols. 1-4. Tokyo: 春秋社.
- 西岡祖秀 Nishioka, Soshū
- 1981 「『プトゥン仏教史』 目録部索引」 pt. I. 『東京大学文学部 文化交流研究施設研究紀要』 4, pp. 61-92.
- 1982 「『プトゥン仏教史』 目録部索引」 pt. II. 『東京大学文学部 文化交流研究施設研究紀要』 5, pp. 43-94.
- 1983 「『プトゥン仏教史』 目録部索引」 pt. III. 『東京大学文学部 文化交流研究施設研究紀要』 6, pp. 47-201.

- 小谷信千代 Odani, Nobuchiyo
 1984 『大乘莊嚴經論の研究』 Kyoto: 文栄堂書店.
- 小野玄妙 Ono, Genmyō
 1929 “The Date of Vasubandhu Seen from the History of Buddhist Philosophy.” In *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, pp. 93–94. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Péri, Noël
 1911 “À propos de la date de Vasubandhu.” *BEFEO* 11-1, pp. 339–390.
- Rospatt, Alexander von
 1995 *The Buddhist Doctrine of Momentariness: A Survey of the Origins and Early Phase of This Doctrine up to Vasubandhu*. Alt- und Neu-Indische Studien, Bd. 47. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- 佐久間秀範 Sakuma, Hidenori
 1989 「玄奘の意図する〈転依〉思想」『仏教学』26, pp. 21–47.
 1990 *Die Āsrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi*, 2 vols. Alt- und Neu-Indische Studien, Bd. 40. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
 1991 「瑜伽行派における〈性転換〉の論理」『前田専學博士還暦記念論集・〈我〉の思想』, pp. 629–641. Tokyo: 春秋社.
 1996 「『大乘莊嚴經論』における転依思想 — parāvṛtti の使用パターンについて」『今西順吉教授還暦記念論集・インド思想と仏教文化』, pp. 568–557. Tokyo: 春秋社.
 1997 「初期瑜伽行派の他教との対論のポイント」『日本仏教学会年報』62, pp. 27–47.
 1998 「Dharmadharmatāvibhāga における転依思想」*IBK* 46-2, pp. 975–967.
 2000 「大乘仏教瑜伽行派における悟りへの転換の論理」『江島恵教博士追悼論集 空と実在』, pp. 143–150. Tokyo: 春秋社.
 2001 「Madhyāntavibhāga-ṭikā における転依思想」『石上善應教授古稀記念論文集・仏教文化の基調と展開』, pp. 109–136. Tokyo: 山喜房佛書林.
 2007a “In Search of the Origins of the Five-Gotra System.” *IBK* 54-3, pp. 1112–1120.
 2007b 「『瑜伽師地論』に見られる成仏の可能性のない衆生」『哲学・思想論集』32, pp. 130–156.
 2007c 「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』, vol. 2, pp. 265–305. Tokyo: ノンブル.
 2008 「『サーンキヤ・カーリカー』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』33, pp. 23–28.

桜部 建 Sakurabe, Hajime

1952 「フラウワルナー氏の世親年代論について」 *IBK* 1-1, pp. 202-208.

佐々木月樵 Sasaki, Gesshō

1931 『漢訳四本対照 撰大乘論』. Tokyo: 萌文社.

Schmithausen, Lambert

1967 “Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā.” *WZKSO* 11, pp. 109-136. (日本語訳: 加治洋一訳「『二十論』と『三十論』にみられる経量部の前提」『仏教学セミナー』37, pp. 1-24.)

1969a *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīśayasaṃgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 264. Bd., 2. Abh. Wien: Kommissionsverlag.

1969b “Zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāra-schule.” *ZDMG*, Supplementa I, pp. 811-823.

1977 “Zur buddhistischen Lehre von der dreifachen Leidhaftigkeit.” *ZDMG*, Supplementa III, pp. 918-931.

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

1987b “Beiträge zur Schulzugehörigkeit und Textgeschichte kanonischer und postkanonischer buddhistischer Materialien.” In Heinz Bechert, ed., *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hinayāna-Literatur*, 2. Teil, pp. 304-406. *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, 3. Folge, Nr. 154. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

勝呂信静 Suguro, Shinjō

1989 『初期唯識思想の研究』. Tokyo: 春秋社.

立川武蔵 Tachikawa, Musashi

1999 「『三十頌』安慧注における識の転変」. *IBK* 48-1, pp. 249-257.

高楠順次郎 Takakusu, Junjirō

1904a “The Life of Vasubandhu by Paramārtha (A.D. 499-569).” *T'oung Pao*, Ser. II, Vol. V, pp. 269-296 & 620.

1904b “La Sāṃkhyakārikā, étudiée à la lumière de sa version chinoise.” *BEFEO* 4-1, pp. 1-65.

- 1905 “A Study of Paramārtha’s Life of Vasubandhu and the Date of Vasubandhu.” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, pp. 33–53.
- 1929 “The Date of Vasubandhu, the Great Buddhist Philosopher.” In *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, pp. 79–88. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tillemans, Tom J. F.

- 1990 *Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti. The Catuḥśataka of Āryadeva, Chapter XII and Chapter XIII, with the Commentaries of Dharmapāla and Candrakīrti — Introduction, Translation, Sanskrit, Tibetan and Chinese Texts, Notes*, 2 vols. Wien: Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde, Universität Wien.

塚本啓祥 Tsukamoto, Keishō

- 2001 『インド仏教における虚像と実像』. Tokyo: 山喜房佛書林.

塚本啓祥他 Tsukamoto, Keishō, et. al.

- 1990 『梵語仏典の研究 III 論書篇』. Kyoto: 平楽寺書店.

宇井伯寿 Ui, Hakuju

- 1929 “Maitreya as an Historical Personage.” In *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, pp. 95–101 (p. 102: with an additional note of J. Takakusu). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 1935 『撰大乘論研究』. Tokyo: 岩波書店.
- 1952 「弥勒菩薩と弥勒論師」 *IBK* 1-1, pp. 96–102.
- 1958 『瑜伽論研究』. Tokyo: 岩波書店.
- 1965 「玄奘以前の印度諸論師の年代」『印度哲学研究』, vol. 5, pp. 109–161. Tokyo: 岩波書店.

Wayman, Alex

- 1961 *Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

山部能宜 Yamabe, Nobuyoshi

- 1999 「Pūrvācārya の一用例について」『九州龍谷大学短期大学紀要』45, pp. 203–217.
- 2000 (書評) 「Robert Kritzer, *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma*」『仏教学セミナー』72, pp. 59–69.

- 2006 「北宗禅文献にみられる唯識教義の影響」『中国学の十字路 加地伸行博士古稀記念論集』, pp. 571-591. Tokyo: 研文出版.
- 2009 “The Paths of Śrāvakas and Bodhisattvas in Meditative Practices.” *Acta Asiatica* 96, pp. 47-75.

山極伸之 Yamagiwa, Nobuyuki

- 1993 「根本説一切有部律毘度部の研究(6) — *Pāṇḍulohitakavastu*に見られる修行階梯」. *IBK* 41-2, pp. 143-146.

山口 益 Yamaguchi, Susumu

- 1966a *Sthiramati, Madhyāntavibhāgaṭikā: Exposition systématique du Yogācāravijñaptivāda*, Tome 1. Tokyo: Suzuki Research Foundation.
- 1966b 『安慧阿遮梨耶造 中辺分別論釈疏』. Tokyo: 鈴木学術財団.

山口 益・野澤静証 Nozawa Jōshō

- 1953 『世親唯識の原典解明』. Kyoto: 法蔵館.

横山紘一 Yokoyama, Kōitsu

- 1983 「ヴァスバンドゥ二人説について」三枝充恵『ヴァスバンドゥ』人類の知的遺産, pp. 57-65. Tokyo: 講談社.

Notes on the Lineage of Indian Masters of the Yogācāra School:
Maitreya, Asaṅga and Vasubandhu (Summary)

Hidenori SAKUMA

Since around the end of the nineteenth century there has been much debate about the dates of the masters of the Yogācāra-Vijñānavāda school of Indian Mahāyāna Buddhism. As a premise for demonstrating their assertions, scholars had from the outset until the appearance of Erich Frauwallner's thesis of two Vasubandhus discussed the issues on the basis of traditions and legendary accounts recorded in works such as the *Posoupandou fashi zhuan* 婆藪槃豆法師傳 translated by Paramārtha and the *Da Tang xiyu ji* 大唐西域記 by Xuanzang 玄奘. This resulted in the positing of several possible dates for Vasubandhu, and there was much discussion concerning two theses in particular, one placing him in the fourth century and the other placing him in the fifth century. It was against this background that Frauwallner put forward his thesis that there had been two Vasubandhus, corresponding more or less to these two views concerning his dates. Likewise, in the case of Asaṅga, many works have been attributed to him, but many of the attributions are based on unsubstantiated traditions, and while it is considered that the *Mahāyānasamgraha* was probably written by him, it is difficult to immediately take at face value existing traditions concerning him. However, there can be no doubt that Asaṅga and Vasubandhu were great masters who were revered by later *yogācārins*, and in this respect one has no sense of incongruity regarding their existence as historical figures. But in the case of Maitreya, although Ui Hakuju put forward the view that he was a historical figure, a view that has been supported by some scholars, basically the thesis that Maitreya (including Maitreya residing in Tuṣita Heaven) was a historical figure has not won general acceptance.

In contrast to these theories that had been based on traditions and legendary accounts, P. S. Jaini and Lambert Schmithausen took up questions concerning these masters on the basis of the content of extant texts and from the perspective of the currents of thought found in these works. In the course of these investigations, Schmithausen in particular threw into relief the works of the Kośakāra Vasubandhu. Taking as their starting point the Vijñānavāda and Sautrāntika thought that was clarified in the course of Schmithausen's investigations, Hakamaya Noriaki, Matsuda Kazunobu, and others carefully examined the content of various works of Yogācāra-Vijñānavāda thought, and their inquiries developed in various forms, starting with examinations of the Sarvāstivāda *Abhidharmakośa* and the *Yogācārabhūmi* and also touching on Maitreya and Asaṅga. Following the discovery by Katō Junshō that the designation "Sautrāntika" appears for the first time in the *Abhidharmakośa*, it was demonstrated primarily through meticulous investigations by Robert Kritzer and Harada Wasō that all the views

attributed to the Sautrāntika school in the *Abhidharmakośa* can be traced back to the *Yogācārabhūmi*. As a result it became more or less certain that the *Abhidharmakośa*, *Vyākhyāyukti*, *Karmasiddhi*, *Pratītyasamutpāda-vyākhyā*, *Viṃśatikā* and *Triṃśikā* were composed by the Kośakāra Vasubandhu. It has also become clear that this Kośakāra Vasubandhu was well versed in Yogācāra-Vijñānavāda thought, starting with the *Yogācārabhūmi*, and that he appeared at a time when the Yogācāra-Vijñānavāda theories had to a considerable extent already taken shape.

If Asaṅga was the author of the *Mahāyānasamgraha* and was also a key figure in the compilation of the *Xianyang shengjiao lun* 顯揚聖教論 and *Abhidharma-samuccaya*, he would have been an extremely important figure in Yogācāra-Vijñānavāda thought, and if Vasubandhu, who completed the formulation of Yogācāra-Vijñānavāda thought, was also an extremely important figure, then there can be no doubt that these two masters would have been the figures most revered by later *yogācārins*. Since the works of Yogācāra-Vijñānavāda thought bring together many theories of practice that had originally been developed by many *yogācārins*, it is not possible to posit single authors for them, but it would nonetheless have been quite natural for the names of Asaṅga and Vasubandhu to be affixed to these works in their capacity as representatives of the Yogācāra-Vijñānavāda school. Therefore, the fact that the authors of early Yogācāra-Vijñānavāda works vary depending on the tradition presents no problem whatsoever.

In this article, I carefully examine the above developments with reference to the *āśrayaparivṛtti* theory and other Yogācāra-Vijñānavāda theories on which I have been conducting research.