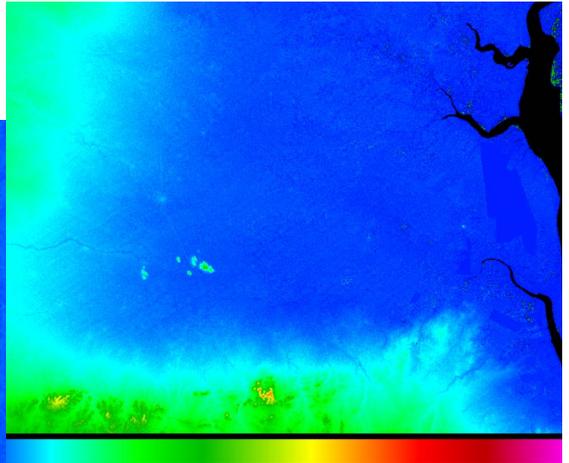
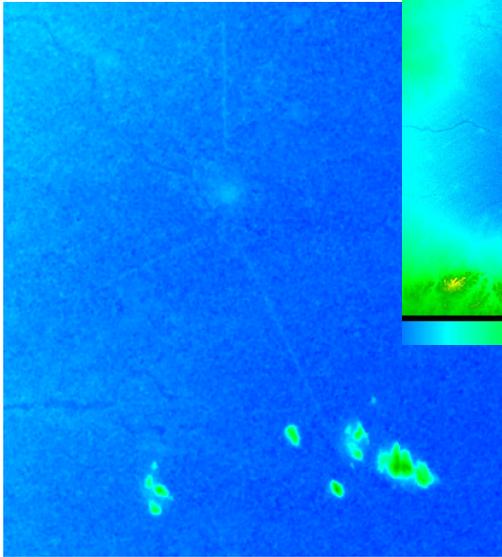


『玄奘三蔵』

二〇二一年十二月二十八日 初版発行

旅する玄奘の思想的変遷

佐久間秀範



- (右): ヴァラビーの海拔を示す衛星写真: 海(ブラック)の部分を含む。下帯の虹色グラデーションは左(ブルー)が低く、右(グリーンないしレッド)が高い海拔を示す。色によって地図上の海拔を知ることができる図。
- (左): ヴァラビー付近を拡大した衛星写真
(佐久間論文)

第二章 旅する玄奘の思想的変遷

佐久間秀範

『大唐西域記』は本当に玄奘が訪れた場所の正確な報告なのであろうか。もちろんこれは時の皇帝が軍事的目的をもって玄奘に西域の情報を上程するように強要したため、玄奘は仕方なく西域の情報を弟子の辯機に記述させたものである。ところが、一般に『大唐西域記』は玄奘が旅して訪れた場所を克明に記録したものである、として扱われている。本書の桑山正進論文にもあるように、上程された『大唐西域記』と現存する『大唐西域記』では内容が異なるといわれている。『大唐西域記』に記録されている場所を考古学的資料に基づいて、西域からインド各地の現況などと付き合わせるとき、『大唐西域記』の情報に齟齬や不足がある場合は慧立本・彦惊箋『大唐大慈恩寺三藏法師伝』などによって補い、想定される場所の現状と付き合わせながら、情報内容を検証することになる。『大唐西域記』以外の複数の旅行記などの文献と比較対照した段階でも、複数の文献の記述内容の間に齟齬があることには我々は気付いている。そのようなことが判つていながら『大唐西域記』の記述が、あたかも玄奘がインド滞在中の現地の状況を正確に記録したと信じられている理由の一つは、アレクサンダー・カニンガムがブツダガヤの大塔を修復する際に遺跡を実測したデータと、玄奘の『大唐西域記』の記述とが一致し

ている、と述べている、とされてきたことにある。本当にカニンガムにそのような意図があったのであろうか。

私の手元にあるカニンガムの著書は次の二つだけである。一八七一年にロンドンで出版された *The Ancient Geography of India* と一八九二年に同じくロンドンで出版された *Mahabodhi or the Great Buddhist Temple under the Bodhi Tree at Buddha-Gaya* とである。⁽¹⁾ この二著を読むと、ブツダガヤのマハーボーデー寺の調査と修復に向けて、法顕や他の過去の記録や調査書の記述と比べて、『大唐西域記』の記録が、カニンガムが実際に現地を目にしてゐるマハーボーデー寺の大塔およびその周辺の計測記録に一番近いと述べている。その意味で他の資料より『大唐西域記』が優れているとは読み取れるが、だからといって『大唐西域記』の記述がすべてに亘って正確な記録であるとカニンガムが彼の著作の中で言っている、と私には読み取ることができない。

上記の二つの著作の序文を読むと、カニンガムが彼以前の研究史を踏まえて、正直に記述をしている真摯な態度が感じられる。*The Ancient Geography of India* の序文において彼自身が実際に訪れた地について述べている。序文の p. xiv によると、⁽²⁾ 北インドではペシャワールからラングーンとあり、カシミールからインダス川の河口とあるから東インドと思われる地域を踏破していることになる。そして南インドは何も見えていないとある。さらに西インドはボンベイのエレファンタ島に行ったただけだと書いている。もちろんイギリス領インドに武官として赴任し、当時の政府機関である考古調査局長官としてインド考古学に多大な貢献をしたことは間違いない。赴任地がベンガル地方という情報が正しく、そこを拠点としていたとするならば、オリッサ地方など東インドに詳しくても不思議はない。その場合、北インドから東インド、そして現在のミャンマーまでを行動範囲としていたのは事実として信頼できる。また著書の中のサーンチーの記述から、これも情報だけでなく、実際に行った可能性もあるが、確認できない。著書 *Mahabodhi* から彼がブツダガヤのマハーボーデー寺の現地調査を実際に行っていることは明白である。さて、ここで重要なことは『大唐西域記』の記述においてカニンガムが辿った北インドから東インドの項目は、現在のインドの遺跡を見た場合でも照合可能な内容が多い。これに対して特に西インド・グ

ジャラート州については記述がかなり簡素なもので、現在のインドの現地調査を行うと、本当に玄奘がその地を訪れたとは思えないという印象を拭い去れない。カニンガムの西インドの記述も主として『大唐西域記』をなぞっている以上に、新たに獲得した情報は見られない。この事実をどのように考えるかが、今回の最初の考察になる。

カニンガムは著書の中で彼以前の研究史をよく把握している。その中で『大唐西域記』に重点を置いていることは否めない事実である。その中で一八五七—一八五八年に出版された Stanislas Julien の『大唐西域記』のフランス語訳 [Julien 1858] を評価している。Julien の成果にも基づき、また現地を訪れていない西インドについてはパローダの碑文 (Inscription from Baroda) を参照している。この碑文はおそらくはヴァラビー出土の銅板碑文を含んでいるかそのものを表していると思われる。しかし銅板碑文を証拠としてヴァラビーのステイラマティと註釈家ステイラマティとが同一人物であることに決定的な印象を与えた一八七七年発行の *The Indian Antiquary*, vol. VI の Bühler の研究 [Bühler 1877] には触れていない。この点は後ほど西インドと東インドを比較する際に取りあげることにする。カニンガムは碑文も参照し、また一八八四年に出版された Samuel Beal の『大唐西域記』の英訳 (Beal 1884) にも目を通して、いるにもかかわらず、Bühler の研究を顧慮していないのは不思議な気がする。

現在インドでは仏教遺跡などが急速に整備されてきている。おそらくこれは仏教国からの観光客が多く訪れるようになり、観光資源としての価値が上がったからかもしれない。インドでは仏教がインド生まれで広範囲に広まっていたことは長い間知られていなかった可能性が高い。仏教遺跡がどこにどのように存在しているどのような意味があるかを現在判るようになってきているのは、玄奘の『大唐西域記』の報告とそれを考古学的に裏付けたカニンガムの功績が大きい。その功績の大きさから、『大唐西域記』の報告が史実に基づき、現地の綿密な調査に基づいた資料であるとの暗黙の認識が近現代のインド仏教学の常識になった嫌がある。周知の通り『大唐西域記』には諸論師の伝説が組み込まれている。俄には史実を伝えているとは思えない物語である。しかしこれが

『大唐西域記』のスタイルである。もちろん『大唐西域記』はインド現地の情報を記録した第一級の資料であることには変わりがない。しかし、近現代的な意味合いですべてに亘って正確な現地の情報であるとの認識があるなら、それは変える必要がある。その上でさらには玄奘による紀行文としての評価の仕方を改めてすべきであつて、地理的に不正確な情報をもたらすものとの評価もすべきではない。

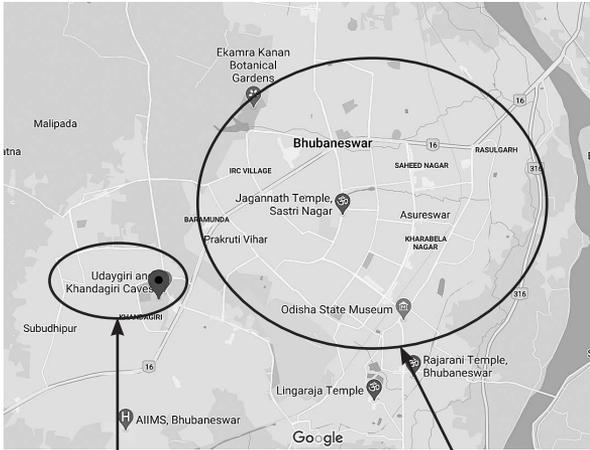
一 『大唐西域記』の東インドと西インドの記述の差異

『大唐西域記』を考察の対象とする場合、その第一次資料として扱うべきはもちろん漢訳文献である。大正大蔵経であれば第五十一巻に収められているNo.2087の文献である。しかし、この文献を真に価値あるものとして取り扱うためには、我々は貴重な翻訳書であり研究書でもある水谷真成「一九七二」『大唐西域記』（中国古典文学大系二十二、平凡社）を参照する必要がある。この著作では、水谷真成が執筆時に見ることのできた数多くの資料を網羅的に吟味⁽⁵⁾している。現在の研究者からも、『大唐西域記』に関しての最も信頼性の高い研究書であると認知⁽⁶⁾されている。その上に水谷真成「一九七二」は漢語表記をサン스크リット語などの各原語に還元し、その表記を載せている。その表記が的確な還元であり、現在のインドにおける地名と対照させて場所を特定することに寄与している。そこで当論文では水谷真成「一九七二」を基調として『大唐西域記』考察の中心に据えることにする。興味深い点は、水谷真成自身は西域にもインドにも一度も足を踏み入れていない⁽⁸⁾という事実である。つまり現地調査を全くせずに、『大唐西域記』および関連する地域や歴史についての夥しい研究成果のみを基盤として、これだけの質の高い成果を作り出していることであり、現地調査をせずにこれだけの成果を出せたことは脅威に当たる。以上の点で、水谷真成「一九七二」は現在もなお珠玉の光彩を放っている⁽⁷⁾と私は評価している。この事実から翻つて考えると、『大唐西域記』もまた玄奘自身が訪れて報告している部分（親踐の地）と、集めた情報に

よる報告（伝聞の地）とがあることが推測されるわけである。水谷真成と同様、玄奘もまた、全く現地を訪れなくとも、極めて正確な報告をすることが可能であることを示唆するものと私は考えている。水谷真成「一九七二」の研究成果および玄奘の『大唐西域記』の伝える情報から、今回は特に東インドのオリッサからナーガールジュナコンダやアマラバティに至る地域と、西インドのヴァラビーを取りあげることにする。この両方の地域からは銅板碑文が出土している。ブッダガヤのマハーボーディ寺やナーランダーに関して、『大唐西域記』の記述が測量調査の値と一致することに関しては、カニンガムの報告によつてある程度確定していると見なしうるのは、彼自身が現地を訪れて実際に比較対照しているのので、改めて述べることはしない。また以下に当該箇所を扱うにあたり、水谷真成「一九七二」の註記にはカニンガムはじめ多くの資料について言及しているので、この研究成果を主とし、必要に応じて『大唐西域記』本文を参照することにする。実際、『大唐西域記』の記述からのみを頼りに現在のインドの地方、都市そして遺跡の位置を特定することは容易ではない。そこで本稿では水谷真成「一九七二」の中で、しかもある程度特定のできる遺跡について述べて行くことにする。また、仏教寺院跡はジャイナ教寺院跡と似た特徴を共有している。そこで『大唐西域記』の中に「窣堵波」の記述があるものはストゥーパであり、ストゥーパはジャイナ教寺院跡には見られないはずだという基準で、「窣堵波」の記述によつて仏教遺跡であると判断することにする。

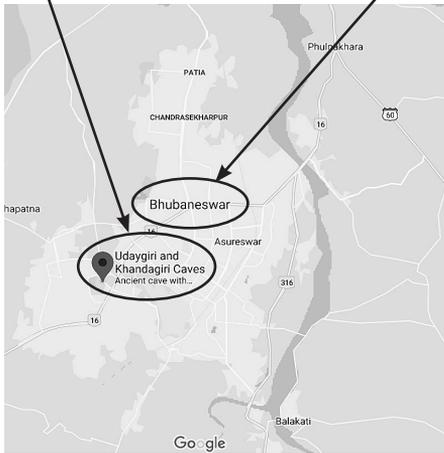
（一） 東インド

最初に「烏荼」の項から始める。サンスクリット語で *Uda* と還元し、今のオリッサの北部としている。「国の大都城」は諸説あるが、カタック Cutack、あるいはカタックの南にあるブバネーシュバル Bhubaneswar を挙げている。国の西南にある山の中の補澁波祇釐（大正蔵 51,928c1）の僧伽藍を水谷真成「一九七二」はカンダギリ Khandagiri に比定している。現在カンダギリとチャンダカ道 Chandaka Road を挟んでウダヤギリ Udayagiri がある。ウダヤ



カンダギリKhandagiriと
ウダヤギリUdayagiri

ブバネーシュバルBhubaneswar

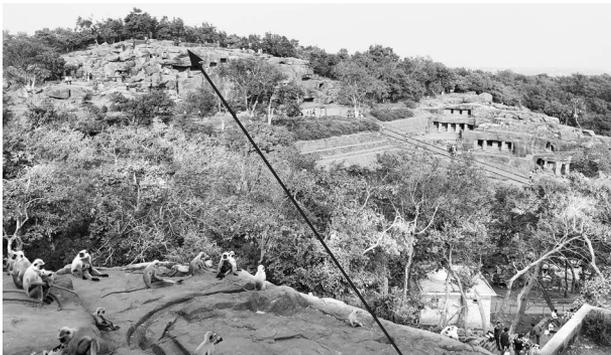


ギリには、山肌に僧院窟があり、また頂にはストウパーの跡のように見える円形の礎石がある。『大唐西域記』に「その石の窠堵波は靈験が非常に多い」とあり、これがストウパーの礎石に当たるのであればこの遺跡として相応しい。しかしながら、この二つの遺跡はジャイナ教の僧院跡とされているので、ストウパーではなくチャイトウヤとするのが一般的な見方である。そしてこの遺跡のある場所は、『大唐西域記』に「国の西南」とある。この遺跡は実際にブバネーシュバルの西南に位置しているので、現在の地図上の位置と照合すると、この両遺跡に比定できる。

第二章 旅する玄奘の思想の変遷（佐久間）



右上がウダヤギリ、左側がカンダギリ。ウダヤギリ北端に **ストゥーバ** と見間違え跡がある。



カンダギリからウダヤギリを臨む。ウダヤギリ頂上に **ストゥーバ** と見間違え跡がある。



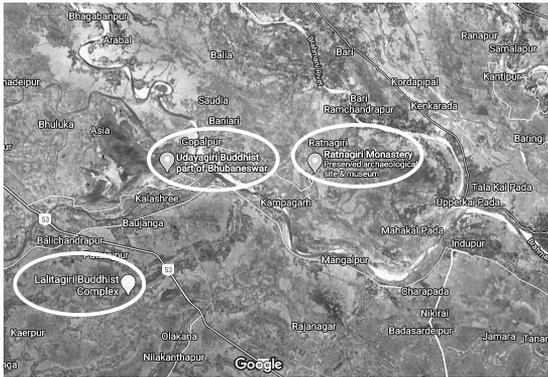
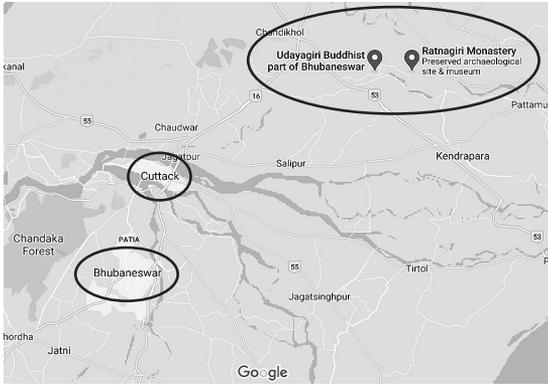
ウダヤギリ入り口



頂上にある **ストゥーバ** と見間違え跡。向こう側がカンダギリ

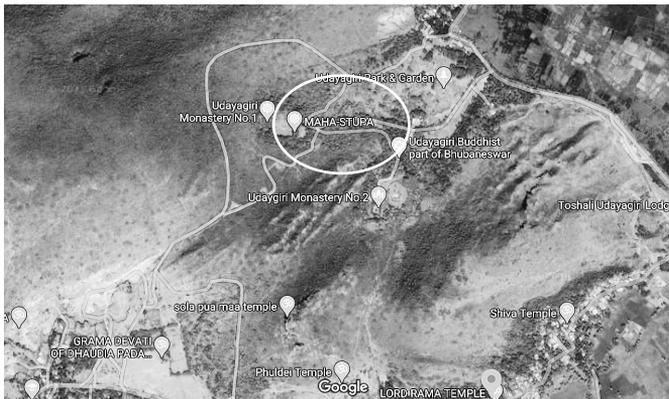


ウダヤギリの僧院窟



「この西北にある山の伽藍の中に峯塔波がある」と述べている部分を水谷真成「一九七二」はウダヤギリ Udayagiri と比定する。そこにはストウーパがある。『大唐西域記』 自体には場所を特定する記述が明確でないが、これをカタックあるいはブバネーシュバルの北東にあるウダヤギリ Udayagiri と比定できるのであれば、このウダヤギリは先ほどのウダヤギリとは異なる訳である。ブバネーシュバルの北方には、ウダヤギリ Udayagiri、ラトナギリ Ratnagiri、およびラリタギリ Lalitagiri の遺跡があり、これが先ほどの記述の場所と考えることが十分にできる。少なくともこの三つの遺跡にはストウーパがある。

第二章 旅する玄奘の思想的変遷（佐久間）



まずはウダヤギリの遺跡の写真を次に掲載する。ストウーパの位置にマーキングをした。



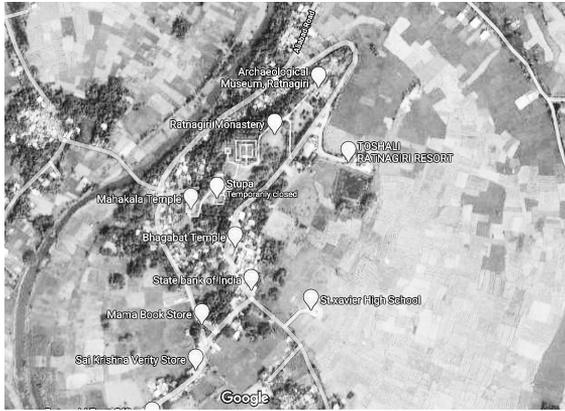
ウダヤギリの仏教僧院の遺跡と山を臨む風景



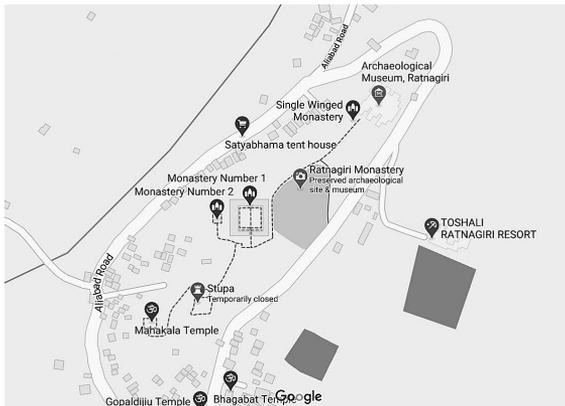
次の写真はウダヤギリのストウーパと正面右側の仏像（鉄格子の中にあり、撮影が難しい）。
上段の写真は大日如来ではないかとされている仏像^⑩である。



第二章 旅する玄奘の思想的変遷（佐久間）



次にラトナギリの仏教遺跡。



第一部 玄奘の足跡と思想

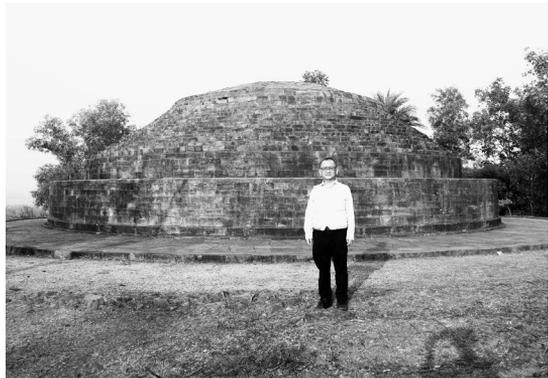


丘の上にあるストウパ



第一僧院跡

また密教の仏像と考えられるものがある。⁽¹²⁾ 大日如來の胎藏界と金剛界の仏像と考えられているものがある。しかし日本の大日如來と異なり、密教の仏像と確定することが難しいともいわれている。もし密教の仏像であり、それが七世紀、つまり六〇〇年代のものとするならば、玄奘が実際にこの地を訪れたのであれば、何らかの形で玄奘も純粹密教について言及したはずである。後述するように玄奘当時には純粹密教は顕在化していなかったとすれば『大唐西域記』自体に純粹密教の痕跡がないことはむしろ自然なことである。この点は、近年の詳しい研究によって説明されて行くと思う。



丘の上のストゥーパとストゥーパからの眺め

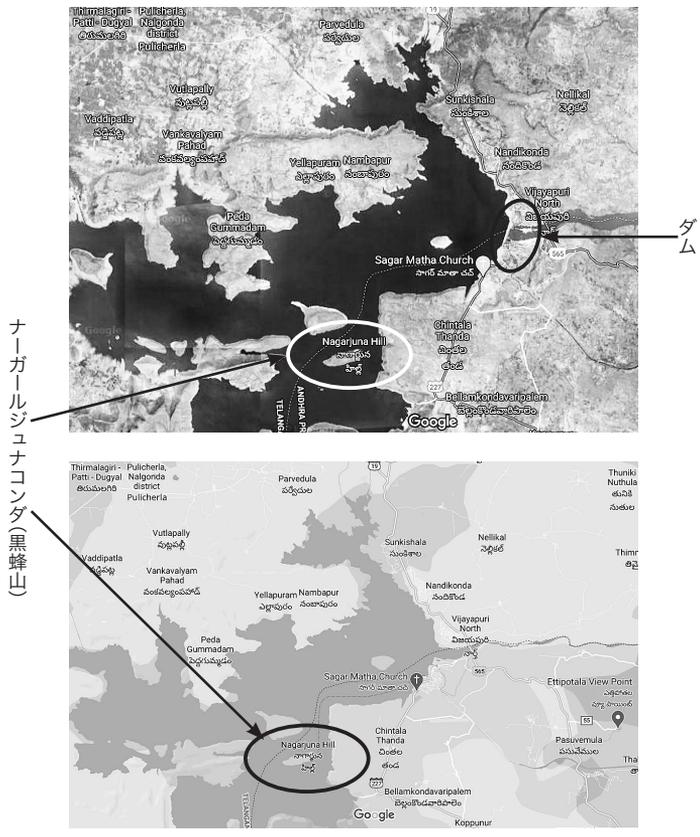
次の「恭御陀」の項で、玄奘は「文字の点では中印度に同じであるが、言語音調は非常に差がある」と述べ、この土地の言語についても触れている。そして「外道を尊敬し、仏法を信じていない」としている。次のカリンガはアショーカ王による凄惨な戦闘やハルシャバルダナ王による討伐をうけたことを窺わせる記述があり、現地にもそのモニュメントがある。

そして、『大唐西域記』のコーサラ *Dakṣiṇa-Kosala* の項には龍樹と提婆の伝説が書き込まれている。こうした伝説を玄奘が差し挟んでいることも『大唐西域記』の特徴である。*Dakṣiṇa-Kosala* は現在の *Chattisgarh* に当たるとみられるが、諸説あることが水谷真成「一九七二」の詳しい註によって判る。

さて、龍樹の伝説の後に「跋邏末羅耆釐山唐言黒蜂」（大正蔵 51,929c23）として「黒蜂山」が登場する。『大唐西域記』に高くそびえるこの山にサータヴァーハナ王 *Satavāhana* が龍樹のために伽藍を造つたとある（引正王爲龍猛菩薩鑿此山中建立伽藍 大正蔵 51,929c23）。この山はサンスクリット語で *bhramara-giri* と還元され、*bhramara* が「大きな黒い蜂」を意味する。この山の伽藍は『法顕伝』に記載された *Kausambi* から南にある *Dakṣiṇa-Kosala* と関連付けられた地にある *Parvata* 寺院とされ、玄奘の報告する *Śrī-parvata* である。現在、ナーガールジュナコンダ *Nāgārjunakonda* と命名されているこの場所は「黒蜂山」に比定されている。ナーガールジュナコンダは、現在はダム湖に沈んでいる。この山の頂上が湖の上に出ている黒蜂山である。その頂上に遺跡を移築して一九四九年に考古学博物館が造られたとしている。この山 *śrī* は湖面に頂を出すくらいの高さの山であったことになる。

この山は「国の西南へ三百余里」にあるとされており、文脈からこの国は直前のコーサラ *Dakṣiṇa-Kosala* を指していると思われる。そしてこのコーサラは現在の *Chattisgarh* と考えられるが、諸説ある。したがって、地方との位置関係には検討の余地があるものの、龍樹の伝説を玄奘がここに記したことによって、現在のナーガールジュナコンダ *Nāgārjunakonda* の名称の由来となつていると考えられることは注目すべき点である。

もともとナーガールジュナコンダはハイデラバードを州都とするアーンドラプラデーシュ州に属していたが、



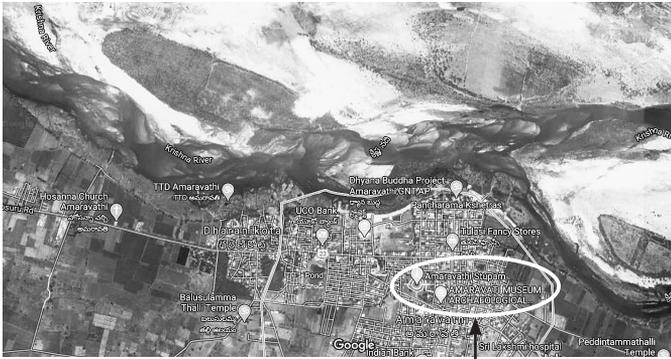
ナーガールジュナコンダに渡る船の船着き場とダム

第二章 旅する玄奘の思想的変遷（佐久間）

二〇一四年六月二日ハイデラバードを中心として独立し、テランガーナ州となった。その際にナーガールジュナコンダのあるダム湖の中に州の境が引かれ、ナーガールジュナコンダへ渡る船着き場はテランガーナ州側で黒蜂山山頂はアーンドラプラデーシュ州側になっている。これによってアーンドラプラデーシュ州の州都をどこにするかについては選定の最中で、私が訪れた二〇二〇年一月時点ではまだ決定していなかった。



ダム湖に浮かぶ黒蜂山の山頂



アマラバティ Amarāvati



アマラバティ Amarāvati



アマラバティ
Amarāvati

ビジャヤワダ
Vijayawada

その後に『大唐西域記』は陳那Dignāgaの伝記を挟んでいる。因明と共に『瑜伽師地論』について言及がある。玄奘が『瑜伽師地論』と因明の関係を述べていることになる。それに引き続いてアマラバティ Amarāvati の記述に繋がる。

このクリシュナ川河岸にアマラバティがある。アマラバティは古くからの仏教の栄えた地で、歴史のある街として、アーンドラプラデーシュ州の州都にする声もあるものの、現在は片田舎であり、クリシュナ川の下流で現在栄えているビジャヤワダ Vijayawada を候補とする動きもあると聞いている。経済的に栄えているハイデラバードが抜けてしまったためかもしれないが、アーンドラプラデーシュ州はアマラバティの歴史的価値に注目していると感じられる。ビジャヤワダの街に入る高速道路の橋がクリシュナ川にかかっている。その橋を渡ろうとするときに、「I love Amaravati」という大きな看板が見えた。また街の何方所に真新しい仏像が見られた。仏教は必ずしもインド人の宗教的な意識の中では大きくないと思えるので、仏教に注目するのは新しい動きかもしれないと感じた。

さて、そのアマラバティについて『大唐西域記』を水谷真成「一九七二」中心に見て行く。

『大唐西域記』「馱那羯磔迦」と記載されているものはサンスクリット語の *dhanya-kataka* と還元されている。「国の大都城」に諸説ある中、クリシュナ川南岸の *Dhanāṅkoti* とするカニンガムの説を探ると、現地の様子と符合しやすい。ここにアマラバティ大塔が立っている。そこで現在この地をアマラバティ *Amaravati* と呼ぶことになっている。

「城の東には山に拠つて弗婆勢羅僧伽藍がある。」（城東據山有弗婆勢羅〈唐言東山〉僧伽藍…大正蔵 51.930c17）「城西には阿伐羅清羅僧伽藍がある。」（城西據山有阿伐羅勢羅〈唐言西山〉僧伽藍…大正蔵 51.930c17-18）と出てくる。「弗婆勢羅」はサンスクリット語の *pūva-sāla* と還元される。アマラバティ大塔はこの場所に立っていることになる。還元された *sāla* は *giri* と区別される。補澁波祇釐 *Khandā-giri* や跋邏末羅耆釐 *bhāmatā-giri* はある程度の高さのある岩山であるが、弗婆勢羅 *pūva-sāla*、阿伐羅清羅 *avara-sāla* は唐言に山とあるものの、日本人の感覚で言う小高い山ではない。ギリ *giri* がウダヤギリ、ラトナギリなど岩山を言うのであれば、アマラバティ大塔の立つシャイラ *sāla* はクリシュナ川などの川の流れによって浸食されない硬い石の岩盤を意味しているように感じる。こ

の purva-saia と avara-saia は purva（つまり東と、avara（つまり西で隣接している土地であるなら、高い山ではない。水谷真成「二九七一・三三一一・三三三二」は「長廊・回廊は巖石を枕のようにして峰にとどくほど高い。山神が守護する靈山で、聖人賢士が憩う所である。」としているが、原文は「長廊歩簷枕巖接岫。靈神警衛聖賢遊息。」）（大正蔵 S1.930c19-20）であり、「岫」も高い山を指しているとは思えない。現地で見渡しても私の見る限りでは高い山はアマラバティ大塔付近には見られなかった。私の感覚が間違っていないければ、アマラバティ大塔は『大唐西域記』『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』に記された弗婆勢羅にあつたことになり、現在は大塔のみが見られるが、かつては僧伽藍が駄那羯磔迦つまり今のアマラバティにあつたことになる。現在、大塔に隣接したところにある博物館に展示されている発掘物等を見ると、この地にある程度大きな規模の僧院などがあつたことが分かる。



東インドについての『大唐西域記』について見てきた。次に西インドでもムンバイやアジャンタやバローダよりさらに西、グジャラート州についての『大唐西域記』の記述を見て行くことにする。東インド・オリッサ地方とグジャラート州サイラーシュトラ地方の二つの地には銅板碑文が多く出土している。これについては後ほどまとめて触れることにする。

（一―二） 西インド

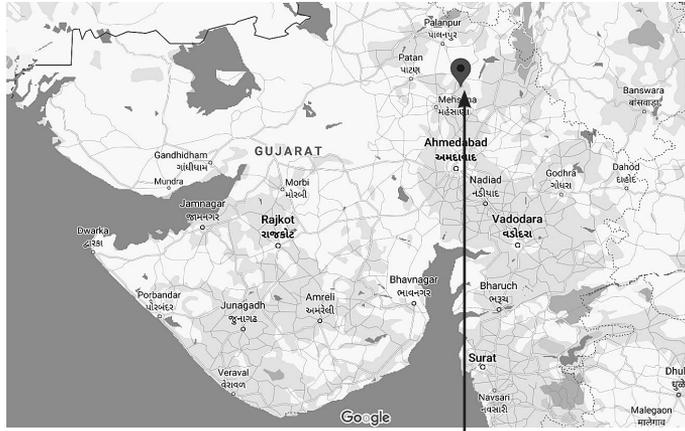
ここではハルシャバルダナ王が広い範囲を統治していた時代にグジャラート州にあったマイトラカ朝の首都ヴァラビー *Valabhī*（伐臘毗：大正蔵 51,936b16ff.：現在の *Valahpur*）を中心に見て行く。ヴァラビーの西北にアーナンダプーラ *Ananda-pura*（阿難陀補羅：大正蔵 51,936c5ff.）があると記載されている。Google Map を検索すると候補地はいくつか考えられるようであるが、位置的に現在のヴァドナガル *Vadnagar* が最も有力である。

そしてヴァドナガル *Vadnagar* からは仏教遺跡が実際に発掘されている。

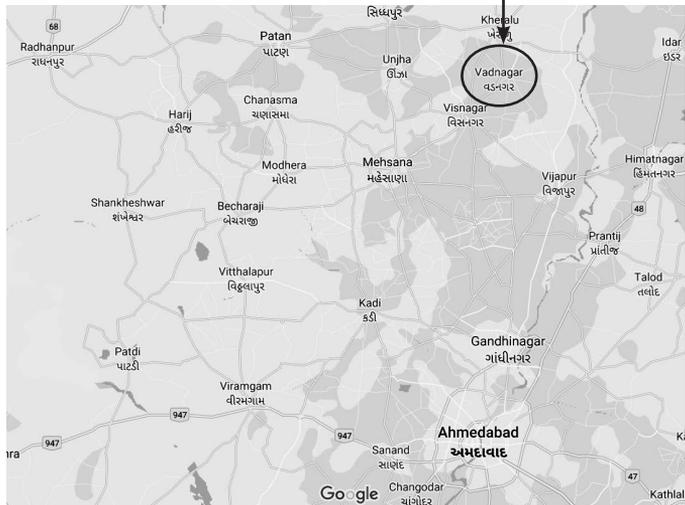
この地はアーメダバードの北側に位置して、現実に仏教遺跡があり、発掘も続けられている。今現在の様子はインターネット上の検索サイト（例えば： *vadnagar excavation*）で随時確認することができる状態にある。

次の蘇刺佗（大正蔵 51,936c11ff.）はサンスクリット語の *surāṣṭra* と還元されていて、ヴァラビーの西と記述されているので、位置的に現在のジュナーガド *Junagadh* と見られ、Girnar 山の西の山裾にあたる。ちなみにサウラーシュトラ *Saurāṣṭra* はグジャラート州の南部のラージコット *Rajkot* を含む半島全体の地域を指す名称と考えられる。

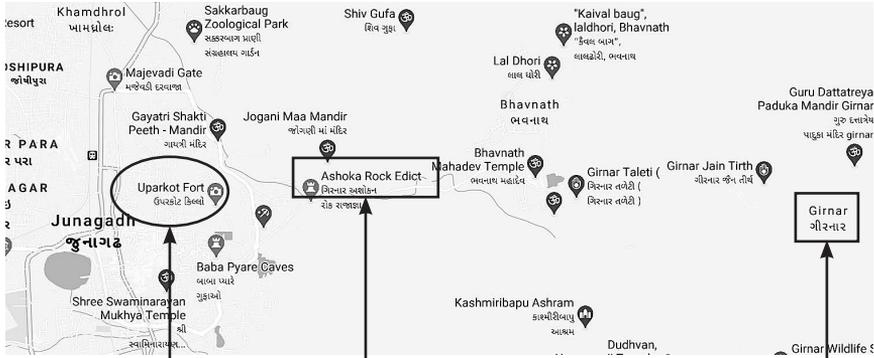
地図の左よりにUparkot Fortとあるのが砦で、そこに仏教僧院窟跡がある。地図の右のGimmar山に向かう途中にアショーカ王の岩があり、右側にGimmar山が高くそびえている。Uparkot Fortが下の地図で小高い丘になっていることが分かる。



ヴァドナガル Vadnagar



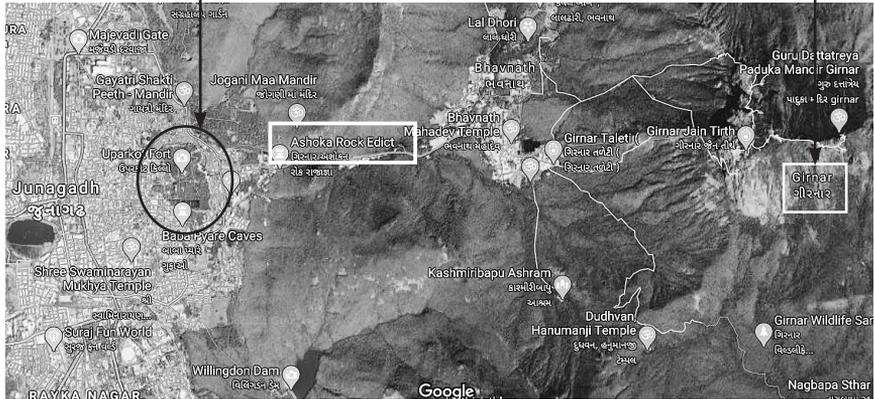
第二章 旅する玄奘の思想的変遷（佐久間）



Uparkot Fort(砦)

アショカ王の岩

Girnari山



アショカ王の岩はちょうど修復中であった

第二章 旅する玄奘の思想的変遷（佐久間）



次の写真はUparkot Fortにある階段井戸。向かい側にそびえる山がGinar山。



ヴァラビーを特に取り上げる理由は『大唐西域記』に徳慧と堅慧の名前が登場し、さらにこの地から出土したと伝わる銅板碑文に *Shiramatī* が僧院を建てたと記されていることよって、長らく仏教史の中で、この *Shiramatī* が多くの瑜伽行唯識文獻に註釈を書いた *Shiramatī* と同一人物とされてきたことにある。さらにこの人物が『大唐西域記』のナーランダーの項でも徳慧・堅慧として登場し、中国唯識教学および日本法相教学で正統派護法ともつとも対立する安慧と同一視されてきたことにある。⁽¹³⁾ このことからヴァラビーにはナーランダーと双壁をなす大きな仏教伽藍があつたと信じられてきた。⁽¹⁴⁾ そこで何度もヴァラビー、現在のヴァラビープルと *Yabhipur* を発掘したものの、壮大な僧院の後は見つかっていない。⁽¹⁵⁾ それに対して、アーナンダプラ（ヴァドナガル）には仏教寺院遺跡が報告されており、先ほど見てきたジュナーガドのウパルコット砦 *Upakot* には仏教僧院窟跡がある。私はこのうちのヴァラビープルとウパルコットの現地を二〇一六年二月に訪れ、約三十年前にバローダの考古学調査班が発掘調査を行った発掘現場を、その調査に加わったという人物と共に確認した。グジャラート州サウラーシュトラにはこのほかにも仏教遺跡が報告されている。もちろん銅板碑文に記載されているのであるから、ヴァラビーに仏教施設が当時存在したことは否定しない。しかしながら、現在のところヴァラビープルからは大規模な僧院跡はもちろん、仏教遺跡の姿は発見されていないことも事実である。

まずヴァラビーの地図上の位置を見ることにする。バーブナガル *Bhavnagar* は海岸に面し、塩田が広がっている。

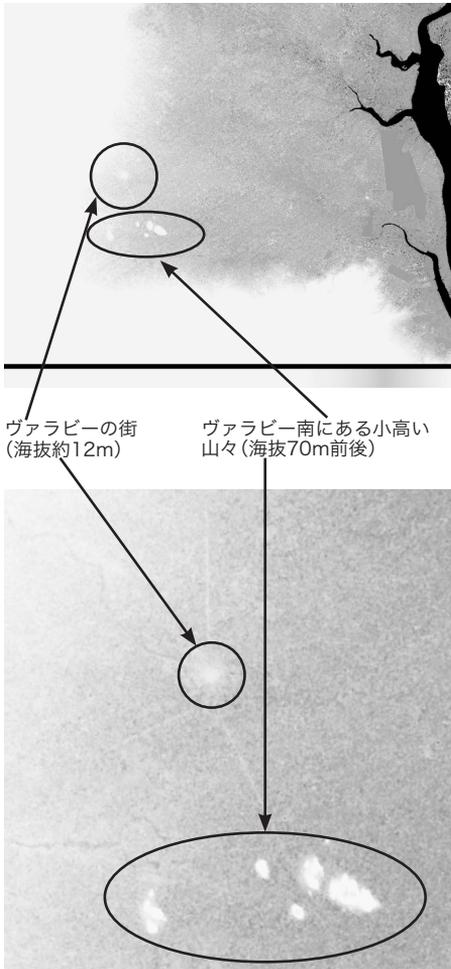
第二章 旅する玄奘の思想的変遷（佐久間）



ヴァラビーはここから少し内陸に入るが、古くは海岸が入り込んでいたことが分かっている。そしてゲロー
 Cholo 川にかつては挟まれた場所にあった。現在の地図では南側に川が流れているが北側にも細い川があり、名
 残が池の様に映っている。



第二章 旅する玄奘の思想的変遷（佐久間）



南側から街に入る。入るところにゲローGheLo川が写真のように流れている。

かつては海岸が近かったと見えて、湿潤と見受けられる。

(口絵参照)

上側：The elevation distribution image by DEM (Digital Elevation Model) of SRTM (Shuttle Radar Topography Mission) in the area including Vallabhipur (analyzed by Prof. Yasunori Nakayama).

DEM(デム)は、()内のように、日本語で数値標高モデルといい、高さの情報のデジタルデータのことである。

右側の黒い部分は海水の入り込んだ部分である。白黒のため判別しにくいが生側の白い部分は山脈のようになっている。口絵のカラー写真ではそれと区別がつく色合いでヴァラビーの街部分がはっきりと表示されている。

下側：The elevation distribution enlargement image by SRTM/DEM which covers Vallabhipur and its vicinity (analyzed by Prof. Yasunori Nakayama).

SRTM(エスアールティーエム)は、米国のスペースシャトルから取得されたレーダー画像による地球表面の標高を計測するミッション名である。日本の宇宙飛行士の毛利衛さんがレーダーの操作をした画像である。

画像の中の、広い部分（原画はブルー）は海拔一〇mより低く、海に近い低地帯である。その中に薄く白い部分がヴァラビーの位置であり、ここだけ他の部分より少し高い。その南側の濃いいくつかの点に見える部分が小高い丘、あるいは山と表現してもよい部分である。その山は下記の山で、中央の地図の丸で囲った部分がヴァラビーの街であり、そこから南に行つたとところに楕円形に映っている部分が山であり、左はその山の写真である。現在はヒンドゥー寺院がある。オリッサの仏教遺跡の場合も、このような山に築かれていたので、この山を含めた周辺の山々や、さらに遠くにあつてこの平野を囲む山々に仏教寺院跡が見つかる可能性があるが、これまでの発掘でも仏教遺跡は発見されていない。



ヴァラビーの南にある山(ヒンドゥー寺院がある)



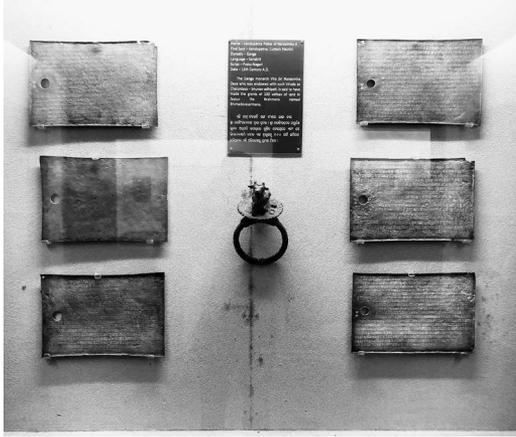
ヴァラビーの南にある山(ヒンドゥー寺院がある)

第二章 旅する玄奘の思想的変遷（佐久間）



碑文自体は石に刻まれたものや綿布、貝葉など、その素材には各種ある。綿布や貝葉などは破損しやすく現存しないの⁽¹⁶⁾に対し、銅板碑文は現存するものが発見されている。

ヴァラビーの街の北側の池として映っている場所に隣接したところを撮影した次の写真は、バローダの考古学調査班がかつて発掘した場所である。銅板碑文は街の至る所で見つかりと聞いている。この場所でも見つかったと聞いた。

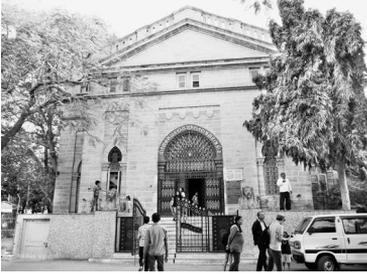


銅板碑文は多く作られたとみられるが、現存する銅板碑文の多くは東インド・オリッサ地方と西インド・グジャラート地方に見られる。

東インド

オリッサ州立博物館に展示されている銅板碑文。

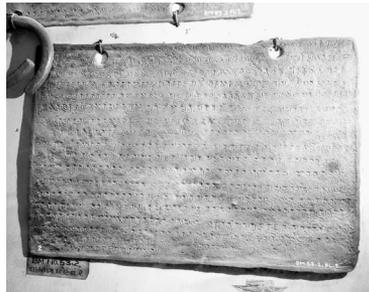
第二章 旅する玄奘の思想的変遷（佐久間）



ラージコットRajivのワトソン博物館の銅板碑文。



西インド
バーブナガル Bhavnagar のバートン博物館の銅板碑文。



銅板碑文に書かれている内容は、王朝などからの土地や村落の施与にかかわるような契約、つまり安堵を与えるものや軍事的なものがほとんどであり、哲学や教理的な思想内容を伝えるために書かれたものは見当たらない⁽¹⁷⁾。ここで銅板碑文が重要な役目を担うのは、グジャラート州にかつて栄えたマイトラカ朝の首都ヴァラビー出土の銅板碑文に *Shiramanī* の名前が見られることによる。この *Shiramanī* がヴァラビーに寺院を建立することを認可されたと書かれている。そして玄奘の『大唐西域記』のヴァラビーの項に徳慧と堅慧がヴァラビーにいたと記されている。玄奘は『大唐西域記』で「堅慧」については名前を記している。しかし、名前のみ記し、人となりなどの情報は一切記していない。玄奘は『阿毘達磨雜集論』を漢訳する際に「安慧糝」として「安慧」を示す。『大唐西域記』の「堅慧」を玄奘の弟子窺基が「安慧」と記し直して、しかも『阿毘達磨雜集論』の安慧と結びつけ、さらには詳しい人物像を加えている。『大唐西域記』のヨーロッパ語への最初の翻訳である Julien のフランス語で堅慧は *Shiramanī* と翻訳されている。そしてヴァラビー出土の銅板碑文に *Shiramanī* と記されていることから、これは正当な翻訳となる。しかし、その後この *Shiramanī* が瑜伽行唯識文献に多くの註釈をした *Shiramanī* と同一視されて今日に至っている。その一つの元凶は先に示した窺基にはあるのだが、日本の江戸時代末期にヴァラビーの堅慧を華嚴教学の系統で如来蔵思想の流れを汲む *Saramanī* と混同することになり、ヴァラビーは如来蔵思想の伝統を汲み、それが如来蔵思想の影響を受けた『撰大乘論』の真諦 *Paramārtha* 訳と結びつけられて、あたかもナーランダの系統と対立する思想という見方へと発展した⁽¹⁸⁾。義浄は一度もヴァラビーを訪れた形跡がないにもかかわらず、ナーランダと双壁を成すような僧院がヴァラビーにあったように報告した⁽¹⁹⁾ こともあり、この考え方は一般化されてしまったとみられる。さらに中国唯識教学および日本法相教学では護法の正当説として定着した四分説に対して安慧は最も対立する一分説を唱えたという考えが定着したことにより、ますますヴァラビーの僧院はナーランダの僧院と双壁をなす学派を形成していたかのごときイメージができあがってしまっ

た。ところが現在まで考古学的発掘調査が何度も行われながらヴァラビープルからはナーランダーの僧院に匹敵するような僧院はおろか、仏教寺院の痕跡も発見されていない。もちろん銅板碑文に記されている訳であるから、ヴァラビーに仏教寺院が存在したことは間違いないことではあるが、それは壮大な学派を形成する基盤としての僧院を意味するとは思えない。ヴァラビー自体は古代地図に紀元前二〇〇年頃から紀元後一二〇〇年頃まで都市名として明記されている。したがって、古くから拠点となる都市であったことは確かである。しかしながら、総合的に判断すると、ナーランダーの僧院と双壁をなすヴァラビーの僧院というイメージは、後代の仏教徒達、ないし仏教学者達の思い描きだしたイメージに過ぎないと判断するのが妥当である。

『大唐西域記』を水谷真成「二九七二」によつて現地⁽²⁰⁾の遺跡などと照合した場合、東インド・オリッサや南インド・ナーガールジュナコンダやアマラバティには、該当地域に多くの仏教遺跡が存在する。それに比べて西インド・グジャラートの記述が簡素である上に、考古学的証拠が乏しく、その中でもヴァラビープルには仏教遺跡の痕跡が見当たらない。玄奘は東および南インドには実際に足を運んだが、西インドのグジャラート州には行っていないのではないかと考えらる。西インドのグジャラート州の中でもヴァラビーを含むサウラーシュトラ地域の重要な仏跡については、あまり多く触れていないことがある。さらに詳しく考察すると、東および南インドについても『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』などを加えても『大唐西域記』そのものが、十分な情報を搭載しているとは言えないことも事実である。桑山正進が提示する考え方のように、当初の『大唐西域記』と現存する『大唐西域記』では違うのであれば、議論をすることさえ難しくなる。そのことを考慮したとしても、玄奘はヴァラビーにはあまり大きな関心を寄せていなかったか実際には行っていない可能性が高い。エローラやアジャンタに關しても玄奘が伝聞のみで記述しただけであつて、実際には現地に行っていないのではないかと疑われていることを耳にする⁽²¹⁾、現在の観光コースでも両遺跡近くの都市アウランガバード Aurangabad から北上してボーパール Bhopal に至り、その近くにある、仏教徒なら見逃すはずのない重要な仏教史跡サーンチーについて、『大唐西

域記』が言及していないことはなおさら不可思議である。もしこの地域を玄奘が実際に訪れていないならなおのこと、東インドおよび南インドからグジャラート州に至るために通らなければならぬ地点を飛ばしてヴァラビーに行つたとは考えられないことになる。『大唐西域記』には、こうした憶測を生み出してしまう不可解さが含まれている。

玄奘がヴァラビーにそれほど大きな関心を寄せていなかったとした場合、何故に人物像などの情報を一切記さずに「堅慧」という名前だけ記したのかを推測しておく。玄奘は「堅慧」を「徳慧」とセットで記載する。「徳慧」についてはヴァラビー以外の場所で人物の情報をしつかりと記述している。しかし「堅慧」については全く情報を述べていない。それでは何故ヴァラビーにあえて「堅慧」の名前を登場させたのであろうか。その理由を考え出してみると、私が推測できるものは次のような内容である。玄奘がハルシャバルダナ王の庇護を受けていた時に、ヴァラビーを拠点とするマイトラカ朝にはハルシャバルダナ王の娘が嫁いでいる。そのことが『大唐西域記』に記述されている。⁽²²⁾ 伝聞つまり情報によって Shiranati が僧院を建てることをマイトラカ朝から認可されたということを、玄奘は上記のような情報源から知ることができると見做された。しかし玄奘は註釈家 Shiranati とは別人であることを知っていたから、「安慧」ではなく「堅慧」と弁機に記録させた。⁽²³⁾ もしこの推測が当たっているなら、玄奘の意図を汲まずに窺基が「堅慧」を「安慧」と記述し直したとしたら、後代へ重大な影響を及ぼしたことになる。

総合的に考えると、玄奘はマイトラカ朝の首都ヴァラビーに、マイトラカ朝政府から寺院建立の認可を受けた Shiranati という僧がいることを知っていた。そしてこの Shiranati が『阿毘達磨雜集論』などの瑜伽行唯識文献に註釈を書いた Shiranati とは別人であることも理解していた。そこで『大唐西域記』の作成者弁機に指示して「堅慧」として記載させた。ところが弟子の窺基は「安慧」と書き直し、人物情報を加え、その中で『阿毘達磨雜集論』の作者と同一人物とした。この記述を知っていた義浄はヴァラビーを訪れることなく、ナーランダーと

ヴァラビーとが仏教研究の双璧をなす拠点として『南海寄帰内法伝』に記したことで、このイメージが確定した。さらに日本の江戸時代に「堅慧」が如来蔵思想系の文献の著者 Saranaui と混同され、ヴァラビーは如来蔵思想の影響を受けた唯識思想のイメージが付着し、ナーランダーの正統派唯識思想と対立するというイメージが確定した。これに中国唯識教学および日本法相教学においてナーランダー系統の護法の唯識思想と最も対立するヴァラビーの安慧の唯識思想という系譜ができあがってしまった。これを正すと、安慧と訳される註釈家 Shramani の安慧はサンスクリット語写本の見つかっている諸注釈書の内容によって、その思想的傾向を量るべきであり、その上で玄奘の思想的傾向と比べるべきである。つまり玄奘の思想的変遷を辿る場合には、ヴァラビーの情報も考慮する必要がないことになる。

（一―三） 東および南インドの密教仏

玄奘が密教を知っていたのか、という関心事がある。日本において玄奘の『大唐西域記』に密教について触れた箇所が見当たらないことに言及したのが梅尾祥雲『秘密仏教史』⁽²⁴⁾とみられる。それによって玄奘は密教を知らなかったか意図的に避けた可能性があると⁽²⁵⁾なり、次第に玄奘には密教思想は見られないと解釈される風潮になったと見られる。しかしこの見方はどうやら少し考え直さなければならぬ。そもそも梅尾祥雲は独立した密教教団について『大唐西域記』に痕跡が見られず、義浄の『西域求法高僧伝』等になって独立した密教の痕跡を伺うことができるとしていて、玄奘の思想の中に密教の痕跡がないとは言っていない。「独立した密教および密教教団」と限定しているのは、『大日経』や『金剛頂経』そして『般若理趣経』などの純粹密教のはっきりした姿が玄奘の当時にはまだ顕在化していなかったとしなければ、辻褄が合わない。玄奘の漢訳年表を見て行くと『諸仏心陀羅尼経』（大正蔵No.918）、『持世陀羅尼経』（大正蔵No.1162）、『十一面神呪心経』（大正蔵No.1071）には初期密教經典の様相がある。『十一面神呪心経』には玄奘訳の他にいくつもの類本がある。⁽²⁷⁾ そのうち大正蔵No.1070の耶

舎崛多訳『仏説十一面觀世音神呪經』や大正藏No.1069の不空訳『十一面觀自在菩薩心密言念誦儀軌經』で觀音菩薩が重要な要素となつてゐる。その中で興味深いのは初期密教經典の陀羅尼や真言として om 句が含まれず、最後に svāhā が添えられると大乘的なダラニの雰囲気になり、そこに觀世音菩薩が重要な役割を持つと言ふことになり、さらに「心呪」として hṛdaya という句が考えられるのであるとする見解が正しいとすると、俄に玄奘の漢訳年表第23番目『般若波羅蜜多心經』の真言 gate pāragate pārasaṅgate bodhi svāhā にも興味が沸いてくる。これは第64番目に漢訳した『大般若波羅蜜多經』に先駆けて玄奘が翻訳している真言である。

さて『大般若經』の中に「理趣分」がある。この「理趣分」は今日日本の真言宗諸宗派で誦誦している不空訳『般若理趣經』と類本であることが認められている。玄奘訳や不空訳も含めて「理趣經」の類本にはサンスクリット語原典、チベット語訳、漢訳が複数あり、これらを比較対照すると文章等に違いがあるものの、内容的には同類であることが判る。²⁹玄奘訳「理趣分」のサンスクリット語原典は現存しないものの諸本を比較検討すると十分にインド初期密教經典の要素を具えており、『華嚴經』との関係も見取ることができると判る。しかし純粹密教であると現在の仏教学で判断する『大日經』と玄奘訳「理趣分」とを比較すると、玄奘訳「理趣分」は『大日經』より以前の密教經典と位置づけるのが妥当と判断されている。その上で『初会金剛頂經』との関係も深いことが認められている。このような事情に鑑みて玄奘に密教の思想がなかったとは言えず、むしろ玄奘がインド滞在中に流布していた密教（玄奘当時は「密教」というカテゴリーで認識されていなかったかもしれないが、現在のカテゴリーで例えば「インド初期密教」と呼んでもよい）をしつかりと把握していたとすることが自然である。³⁰

玄奘のインド滞在中時に初期密教があったということを玄奘の翻訳經典などから判るとして、いわゆる純粹密教の発祥について、エローラやアジャンタに多く存在していたとする意見がある。そしてエローラやアジャンタを『大日經』発祥とし、ナーランダーを『金剛頂經』の発祥ではないかという見解もあるが現時点で美術史や図像学の中で必ずしも承認されているわけではない。³¹そうしたエローラやアジャンタ、ナーランダーに大日如来の

像の起源を引き寄せるには慎重な意見があるのに対して、現在の遺跡から出土する仏像などを見ると、東インドのオリッサ地方に『大日経』や『金剛頂経』に基づく大日如来と見なすことのできる容貌をした仏像が多く認められることは事実として認められる。そこで東インドのオリッサ地方の密教について少し触れておくことにする。私は美術史にも密教にも詳しくないので、この地域の仏像の容貌を見ただけでは、同地域の神々の像と見比べて、その特徴が本当に密教仏かどうかは判断ができない。そこで、この分野の専門家の諸研究を参照することで概観し、玄奘と密教の関係を紐解いて行く。

オリッサ地方のラトナギリ、ウダヤギリ、ラリタギリにある現在発掘された仏教遺跡を見ただけでも、この地方に壮大な仏教僧院が存在していたことは否定できない。私は未見であるが未だ発掘の途中と聞くヴァジュラギリの遺跡も興味をそそられる。上記三つの遺跡から美術史研究者および密教研究者によると胎藏界の大日如来と金剛界の大日如来に比定される仏像がある。仏像の容貌だけから大日如来と確定することに、理論研究を主とする私は不安を覚える。しかしながら、ラリタギリ出土の如来形仏像の光背上部に刻まれた銘文に *namah samanta-buddhānām āh vīra hūm kham* とあり⁽³²⁾、これが日本の真言宗で胎藏界の大日如来の真言として唱えている「アヴィラウンキャン」と同じであると認定されていることを考慮すると、これらの仏像が密教仏であると認定せざるを得ない。その上で、大日如来を取り囲む諸仏の形式が『大日経』『金剛頂経』といった純粹密教の示すモデルと認定される⁽³³⁾のであれば、これを純粹密教の教主大日如来であると私も認めざるを得ない。

その場合、オリッサ地方などで見いだされる大日如来をはじめとする密教仏の特徴は純粹密教である『大日経』『金剛頂経』の思想が確定した後の様式であるとしなければならない。すると、玄奘の漢訳文献に見られるインド初期密教の伝える様式よりも後であると認定しなければならぬことになる。經典成立の時間の流れを直接的に捉えると、オリッサ地方の密教仏の成立時期は、玄奘がインドに滞在した後、中国に帰国後に漢訳を始めた貞観十九年(649CE)、つまり六五〇年頃以降、念には念を入れるとすれば、情報通の玄奘がインドの最新情

報を活かすことができなくなる六六四年以降と設定すべきだと考えることになる。一般に『大日経』の成立が六〇〇年代中頃とされ、『金剛頂経』の成立が六〇〇年代後半と言われている年代推定が歴史上の事実在即したものであれば、オリッサ地方の密教仏の成立は七〇〇年代あるいはそれ以降と考えられる。理論研究を主とする私³⁵が、現時点でこの見解にしたがうことにすると、『大唐西域記』は密教を意図的に排除したのではなく、「玄奘は玄奘自身が見た限りの密教を報告した」と考えるのが自然である。つまり、玄奘は純粹密教としての密教を知らなかつたかもしれないが、玄奘当時のインド密教の現状を伝えたとすることになる。玄奘は瑜伽行唯識思想の基盤として上座部系部派仏教の特に説一切有部の体系があることを見抜いていたので、この理論体系を中心にインドで瑜伽行唯識思想を学び取ろうとしたことは想像に難くない。つまり、玄奘は、この思想の流れに焦点を当てて瑜伽行唯識思想を学び、それを中国に持ち帰って、より完成度の高い、つまりはアビダルマ的に矛盾のない中国唯識教学を築き上げようとしたのであって、その視点からみて必ずしも瑜伽行唯識思想の中心的思想の流れにない理論体系や成立過程にあつた思想を彼がそぎ落としたとしても、我々が玄奘を責めることは無意味なことである。

(一四) 『大唐西域記』の伝える諸論師

玄奘は『大唐西域記』の中で多くの瑜伽行唯識学派の諸論師を中心に、彼らについての伝承を書き留めている。⁽³⁴⁾ その多くはナーランダーの僧院や東および南インドに見られる。無著、世親、如意、衆賢、無垢友は第二巻から第五巻にあり、ガンダーラ Gandhara ないしコーサンビー Kausambi に跨がる地域に配置されている。護法、戒賢、徳慧、勝軍、陳那、清弁は第五巻から第十一巻にあり、概ねナーランダーの僧院を含む東インドから南インドに配置されている。このうち世親と護法に関する伝承が多く見られる。特にマガダ国のナーランダーの僧院の学者として護法⁽³⁵⁾が登場する。

無著と世親はガンダーラ生まれ（大正蔵51.879c1）で、無著は夜に弥勒菩薩から『瑜伽師地論』『大乘莊嚴經論』『中辺分別論』などを授かり、昼に大衆のために解き明かしたとある。彼は彌沙塞部 mahīśasaka（化地部）で出家したが、大乘に改宗したとなっている。世親は説一切有部で出家し、兄の無著によって大乘に改宗したというお馴染みのストーリーが展開する。ヨーガ修行者として見た場合、夜と昼の表現は、瞑想状態に入った状態と出た状態を表現しているように見えるべきもので、兜率天にいる弥勒は修行者を加護する存在である。『ヨーガストロ』で言うと観照者と表現している存在と考えると判りやすい。この物語を史実と捉える読者は少なくなっていると思うが、『大唐西域記』が真実を伝える歴史書という先入観で読むと、瑜伽行唯識思想は弥勒を祖として兄の無著、弟の世親へと継承されて完成されたと思ひ込むことになる。

概ねコーサンビーやマガダ国ナーランダの僧院を中心に護法、徳慧、戒賢が登場し、しかも詳しい人となりやエピソードが語られている。アーンドラには陳那が登場し、人となりやエピソードが語られている。清弁はアマラバテイの近郊に登場し、やはり人となりやエピソードが語られている。コーサラ（ここは倉衛城のコーサラではなく Dakṣiṇa-Kosala）には龍樹と提婆が登場し、やはり人となりやエピソードが語られている。先にも触れたようにナーガールジュナコンダがその地に比定されている。エローラやアジャンタも視野に入れる必要があるものの、ほとんどの論師が東インドから南インドに固まっている。徳慧と一緒に記載されている堅慧という人物がヴァラビーにも徳慧・堅慧として登場するが、一時的に滞在した（大正蔵51.936c3: 徳慧堅慧菩薩之所遊止）と玄奘は言及する。しかも堅慧については一切の人物像やエピソードは語られていない。そこで私は、玄奘が Śūtrīmanu の名前の仏教僧がヴァラビーにいたことを情報から知っていたが、どのような人物かは深くは知り得なかったと考え、考察を進めると、註釈家ステイラマテイ（玄奘が安慧様『阿毘達磨雜集論』とした人物）とも中国唯識教学という安慧とも別人であるという結論に達した。

玄奘は特に瑜伽行唯識思想に関係の深い諸論師の物語を北インドおよび東インドから南インドに配置したのは、

この地域に瑜伽行唯識思想の基盤があると見たのかもしれない。そして無著と世親の出家先を上座部系部派仏教とした中で、特に説一切有部がこの地域に基礎を置いていたとみたのかもしれない。もちろん説一切有部の拠点は北インドのガンダーラなどを含む地域と考えられ、その意味では無著・世親の生まれ故郷をガンダーラと位置づけていることも示唆的である。

二 玄奘の思想的変遷

玄奘は、求めていた『瑜伽師地論』をはじめとするインドの瑜伽行唯識思想を中国に持ち帰り、それまでに中国で花開いていた如来蔵思想に染まった瑜伽行唯識思想を廃してインド由来の瑜伽行唯識思想を伝えようとしたのである。果たして玄奘が中国に伝え、整備した中国唯識教学はインドの瑜伽行唯識思想と同じであったのだろうか。この点を示して行くことにする。

(二―一) 転依思想の変遷

転依思想とはヨーガ修行者が初心者から上級者、最終的にはブツダとなるプロセスの各段階において、レベルアップの都度に体験される状態の変化を記録したものである。したがってブツダになる最終段階のみを扱ったものではない。そこで転依思想の成立から展開史、玄奘によって矛盾なくまとめ上げられた内容までを概観しておくことにする。⁽³⁷⁾

転依思想と一般に言われるが、「転依」という漢訳は *āśrayaṃ parivartate* という名詞＋動詞の形で表されるものから、*āśraya-nirodhan*、*āśraya-parivartan* という複合語の形があり、より整った形で *āśraya-parivṛti*、*āśraya-parāvṛtti* という複合語の形がある。特に初心者 of 修行者の段階を扱う『瑜伽師地論』本地分「声聞地」の場合には名詞＋

動詞の形で修行の段階が進むにしたがって、修行者の身心の状態が向上して行く様子が示されている。そのような身心の状態の変化を表す中で、*śīlāya*は「依り処（よりどころ）」を意味している。どのような依り処を思い浮かべたらよいかというと、日常生活で生活の依り処で言えばお金やそれを生み出す仕事、心の依り処であれば名誉や地位、思想信条など、その他にも健康の問題など、すべてに亘る生きて行く基盤となる依り処を考えてみると判りやすい。このように例示した具体的な内容は文献上は顕れない現代の日常に合わせた私の表現描写である。このように描写する背景には、最も古い成立の「声聞地」には僧院などでの日常的な修行道場の現場の様子が生き生きと描写されていることがある。修行道場などの日常的な有り様は、現代でも通じる人間社会の営みであるので、あなたがち私の表現描写も的外れではないと思う。

転依思想は基本として、「修行者が修行によって身心の状態が重苦しい状態から軽快な状態へと変化する」という、この状態の変化を言い表している。「依り処」を漢訳で「依」とし、「変化すること」を「転」としたので、「依り処を転じる」という意味で「転依」と漢訳されたものである。したがって、様々な修行者の修行のレベルに当てはめることができるタームである。ところが「転依」というとブツダになる最終段階だけを指すという印象がある。時には日本語で「転依する」と「する」という接尾辞をつけて、「ブツダになる」と同等の意味にしか解釈しない使い方をする人も見かけるが、それでは意味を取り損ねていることになる。ただ、そのように解釈したくなることも故なきことではない。修行段階を表す事と同時に最終段階を表す事もできる、二重の意味合いが転依思想の展開史の中に見られ、そのことに気付き、その両者を玄奘は『成唯識論』の中で巧みに矛盾ない形でまとめ上げたのである。そこに至るプロセスを紹介することにする。

興味深いことに文献の成立順序にほぼ準拠する流れで転依思想が展開して行く。まず瑜伽行唯識思想は極めて現実的な実践の場から始まる。瑜伽行唯識文献の中でも最も古い瑜伽行唯識文献が『瑜伽師地論』である。その中でも古い成立部分が「本地分」である。さらに「本地分」の中でも最も古い成立と見做される部分が「声聞

地」と「菩薩地」である。その「声聞地」と「菩薩地」に「転依」の原初的表現が登場する。『瑜伽師地論』以前の成立の文献には、「転依」と類似した表現と見られるものも可能性としてはあるが、「転依思想」として十分に扱える内容のものは登場しないと、言っても過言ではない。「声聞地」では修行の初心者がどのようにレベルをアップさせるかが見受けられ、「菩薩地」ではより上級者のレベルと思われる変化の様子が描かれている。言い換えると「声聞地」が初心者の修行風景を代表し、「菩薩地」が上級者や熟練者の修行風景を代表している。

「声聞地」では重苦しい状態 *daushūlyā* などネガティブな要素が排除されて、軽快な状態 *prasaḥḍi* などポジティブな要素が獲得されるという形式を取る。「菩薩地」の場合はこの要素に煩惱といった倫理的な意味合いが加わり、ネガティブな要素として *klesa-paksya daushūlyā* となり、ポジティブな要素にはブツダの自在力、つまり *vasa-varitā* が当てられる。これは菩薩、つまりは上級者や熟練者が目指す最終段階であるブツダの境地が設定され、それを獲得するという構図になる。これは『瑜伽師地論』本地分より後代の成立と考えられる「撰決択分」と同時代か、少し古い時代に成立したと考えられる『大乘莊嚴經論』の第九章の偈文41から48に、次のような公式を導き出せる表現がある。その表現から公式を導き出すと次のようになる。

A parāvṛttau B labhyate

このうちAはネガティブな要素であり、Bはポジティブな要素である。

『大乘莊嚴經論』はすでに修行者達が自らを大乘仏教徒として意識しているが、説一切有部の中で教育を受けた修行者の意識から大乘仏教徒としての意識への過渡期を示す内容が『瑜伽師地論』本地分の最後の章（有余依地と無余依地）に見られる。有余依地と無余依地という意味は、釈尊が覺りを開いてブツダとなっても肉体という依り処が「余剩」として残っている時は、肉体的な苦痛が伴うが、涅槃に入ると「余剩」もなくなるという意味

合いを持つ。上座部および上座部系部派仏教では肉体がなくなると覺りの智慧もなくなる、いわゆる灰身滅智けしんめつちのことを無余依地としているはずなのである。ところが、『瑜伽師地論』本地分「無余依地」では、同じ一つの状態、つまり修行者の最終到達段階、いわゆるブツダになった境地を次のようなパラレルな表現で示している。

tathata-visuddhi-prabhavita (あるがままの姿が浄化し尽くされた状態が顕現した)

asraya-parivṛiti-prabhavita (依り処が変化し尽くした状態が顕現した)

つまり、肉体がなくなってもなお残っているものがある、余剰がある、ということを表現している。それはブツダの智 $jñāna$ を暗示している。またはブツダの法身 $dharmā-kāya$ を暗示している。これは大乘仏教徒としての自覺の顕れと理解できる。修行者が修行の結果としてブツダへと変化することに留まらず、ブツダの状態が覺りの智として、あるいは法身として存続することを意味する。このことは『瑜伽師地論』撰決択分の最後の章（有有余依及無余依二地）では修行者が修行の結果、ブツダになる、上座部ならばアラカンになる、という立場と、あくまでもブツダの世界から清らかな種子を修行者が植え付けてもらい、ブツダになるという立場との対論として示されている。ここに、転依思想の旧解釈と新解釈とのせめぎ合いが見られる。その結果として新解釈が旧解釈を抑えて転依解釈の主流となる。これに伴って $asraya-parivṛiti$ という複合語は修行のプロセスよりも修行の結果としての究極の状態を意味することになる。そして究極の状態から初心者および熟練者に当たる修行者の立場を見る視点を持つことになる。「上求菩提、下化衆生」に当てはめれば、ブツダになった上で、修行者達を導く視点を持つことになる。

これによって、先に示した『大乘莊嚴經論』の公式 A $parāvṛttau$ B $labhyate$ の B がブツダの自在力である理由が理解できるようになる。この公式が成立すると、凡夫である修行者の日常の識がブツダの智に取って代わ

られるという構図が成立することになる。『摂大乘論』になって明確化する「識が変化した時に智が獲得される」という構図である。この構図の原文を持つ『摂大乘論』では、「五つの構成要素（色受想行識）が変化するとブツダの持つ特徴が得られる」となる。五つの構成要素の五つ目が「識 vijñāna」が変化するとブツダの四つの智が得られる」となる。大円鏡智 *adarsa-jñāna* をはじめとする四つの智は『大乘莊嚴經論』の第九章に突然登場する。どこからこの四つの智が成立することになったのかの出所は判っていない。『摂大乘論』はこの四つの智を凡夫の識と結びつけたことになる。ところが、八つの識と四つの智とを個々に結びつける考え方は『大乘莊嚴經論』にも『摂大乘論』にもない。しかし、識と智とが一度結びつくようになると両者の個々の結合関係を整備しようとして模索するようになる。これについては節を換えて扱うことにする。

(二―二) 四つの仏の智と八つの凡夫の識の結合関係の変遷

実は凡夫の識が八つになるにも発展過程がある。もともとは六つの識で我々の認識世界を我々は説明する。これは上座部および上座部系部派仏教においても、インド思想風土にかかわらず、世の東西のもの考え方としては自然な捉え方である。つまり我々は五つの感覚器官によって外界の情報を獲得して、それを第六番目の感覚器官で合成して外界を認知認識するとなる。ところが特に上座部系部派仏教の説一切有部は過去現在未来に亘って一刹那に一つのダルマ、つまりは原子しか存在できず、未来から現在に導かれて来た原子は次の関連する原子を導き、自らは過去に落ちて行くという、いわゆる三世実有の考え方を持つ。原子が次の原子を導かないと何もなくなる事になってしまう。ところが修行者が滅尽定など第六意識が働かない無意識の状態が続いても、滅尽定の状態から修行者が抜け出すと、滅尽定の前の人格が復活してアイデンティティーが保持されるという現実が観察されたのである。理論上成立しないことが起こったわけである。現実には修行を続けるヨーガ修行者 *yogācāra* はこの矛盾を解決するために情報の貯蔵庫とも言うべきアーラヤ識という概念を提示した。また現実には輪廻してし

まった自分があることも否定できないので、輪廻の主体として執着するカルマを持つ識としてのアーダーナ識という概念も提示した。さまざまな識を提示する中で、アーラヤ識が代表格を持つようになり、六つの識とアーラヤ識の構図ができあがった。しかしそもそも輪廻してしまう存在であるための原動力は、凡夫の一番の煩惱である四つの根本煩惱（我見・我慢・我痴・我愛）である。『摂大乘論』の頃に、これらをマナスと結びつけるようになる。マナスは心 *citta*・意 *manas*・識 *viñāna* の中の意である。私の解釈では修行者のアイデンティティーを表す *citta-saṃjāna* の心がアーラヤ識に相応しく、また凡夫の現象世界の識別判断を担う *viñāna* が六つの識であれば、残りの意の役目は何であるかがはつきりしない。そこで、この意が次第に四つの根本煩惱の役目を引き継ぐことになったのではなからうかと想像している。ここに八つの識の原型が成立する下地ができあがるのである。これが徐々に成立していき、玄奘がインド・ナーランダで学ぶ頃には完成していたと思われる。それはそれ以前に瑜伽行唯識思想を並行輸入していた中国の瑜伽行唯識思想において、玄奘以前に八つの識が成立していたものの、玄奘がもたらした上記の八つの構造とは異なっていたことが判っているからである。その様子を図示すると次のようになる。⁽³⁸⁾

(1) 地論学派 南道 旧八識説（法上） .. 阿梨耶識と真如が如来蔵・仏性に該当する。

真如 .. 第八識

阿梨耶識（妄識？） .. 第七識

意識 .. 第六識

眼識、耳識、鼻識、舌識、身識 .. 五つの識

(2) 地論学派 南道 新八識説（浄影寺慧遠）

阿梨耶識（真妄和合識・如来蔵・仏性） .. 第八識

阿陀那識

.. 第七識

意識

.. 第六識

眼識、耳識、鼻識、舌識、身識

.. 五つの識

(3) 地論学派 北道 七識説

阿梨耶識(妄識)

.. 第七識

意識

.. 第六識

眼識、耳識、鼻識、舌識、身識

.. 五つの識

(4) 撰論学派 九識説(道基、慧景)

阿摩羅識(真識)

.. 第九識

阿梨耶識(妄識)

.. 第八識

阿陀那識

.. 第七識

意識

.. 第六識

眼識、耳識、鼻識、舌識、身識

.. 五つの識

(5) 撰論学派 八識説(靈潤) .. 地論学派の新八識説の系統

阿梨耶識(真妄和合識) .. 如来蔵・仏性

.. 第八識

阿陀那識

.. 第七識

意識

.. 第六識

眼識、耳識、鼻識、舌識、身識

.. 五つの識

(6) 玄奘がナーランダールで学び、翻訳した文献に見られるなかで完成した八識説

阿頼耶識(妄識)

.. 第八識

末那識	… 第七識
意識	… 第六識
眼識、耳識、鼻識、舌識、身識	… 五つの識

この図表から判ることは（6）の形で八つの識の構造が成立しなければ、中国唯識教学および日本法相教学の凡夫の八つの識とブツダの四つの智との結合関係は生まれないのである。したがって、この関係が結ばれるのは心・意・識の意 *manas* の役割がはつきりする『撰大乘論』以降になるのが道理である。ちなみにサンスクリット語原典の現存しない『撰大乘論』であるが、ほぼ原典の直訳とされ、玄奘よりも後代にチベット語訳された『撰大乘論』チベット語訳には八識と四智を一つ一つ結びつける考え方はない。さらにやはりチベット語訳の『撰大乘論』無性釈にもこの考え方はない。不思議なことに玄奘の漢訳した『撰大乘論』無性釈には両者の結合関係が明確に述べられている。サンスクリット語原典に忠実に漢訳したと信じてきた玄奘釈も、文献によつては玄奘の意志で改編されて翻訳された玄奘訳文献が存在することを、我々は知っておく必要がある。その上で、どのような経緯で八つの識と四つの智が一つ一つ結びつけられていったかを図示して紹介することにする。

- (1) シーラバドドラ以前のヴァスバンドウ、アスヴァバーヴァの著作には記載がない
- (2) 『仏地経論』シーラバドドラ釈（チベット語訳のみ）
- | | | |
|-------|---|------|
| アーラヤ識 | ↓ | 大円鏡智 |
| 染汚意 | ↓ | 平等性智 |
| 意識 | ↓ | ？ |
- (3) プラバーカラムित्रラ訳『大乘莊嚴経論』、玄奘訳『撰大乘論』無性釈

- | | | |
|-------|---|------|
| アーラヤ識 | ↓ | 大円鏡智 |
| 染汚意 | ↓ | 平等性智 |
| 五識 | ↓ | 妙觀察智 |
| 意識 | ↓ | 成所作智 |
- (4) 『大乘莊嚴經論』ステイラマテイ積(チベット語訳のみ)、玄奘訳『仏地経論』『成唯識論』、イエシエデ『仏身広註』、ペルツェク『法門備忘録』
- | | | |
|-------|---|------|
| アーラヤ識 | ↓ | 大円鏡智 |
| 染汚意 | ↓ | 平等性智 |
| 意識 | ↓ | 妙觀察智 |
| 五識 | ↓ | 成所作智 |

重要な点はチベット語訳のみに残る『仏地経論』の奥書に記されている著者名は北京版No.5498、デルゲ版No.3997とNgang tshul bzang poとある。これをサンスクリット語に還元するとŚīlabhadraになる。Śīlabhadraは漢訳されると戒賢になる。この戒賢が、玄奘がナーランダの僧院で学んだ戒賢と同一人物であるのか否である。これを確定できるだけの資料は今のところない。その場合、文献上の証拠を付き合わせてみる必要がある。そのために『仏地経論』のチベット語訳と漢訳とを対照して、その内容を吟味することが、現時点での最も有効な手段である。漢訳は玄奘訳である。玄奘の師が戒賢であることもまた伝聞による。

まず伝聞による戒賢がどのような人物として記述されているかを簡単に述べておく。『大唐西域記』(大正蔵51.914H)では、ナーランダの僧院で、護法がある程度の年齢になっていて、議論を申し込んだバラモンとの論議に三十歳である若手の戒賢を派遣し、見事にバラモンを論破したと書かれている。『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』

（大正蔵50:236c13ff.）に戒賢が中国から来た玄奘と対面したと書かれている。そして『統高僧伝』（大正蔵50:451c3ff.）に玄奘がナーランダーで戒賢に面会したとき戒賢は一〇六歳であったと書かれている。これによると護法は戒賢よりかなり年上と見られる。ところが窺基の『成唯識論掌要』（大正蔵49:889ff.）に世親についての記述から始まり、護法について二十九歳（春秋二十有九）の時に無常を覚り、三年（三載之年）して臨終となることが書いてあり、同じく窺基の『成唯識論述記』（大正蔵49:231ff.）に三十二歳で亡くなった（年三十二而卒）とある。護法が若年であったと記するのは窺基のものである。玄奘が戒賢と面会したことは『大唐西域記』より後代に記述された『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』である。しかもこのときはおそらく護法が年上で、戒賢は若手の有望株というように受け止められる書き方である。ところが玄奘の弟子の窺基の話では、護法が三十二歳で早世したことになっている。その上、どこからそのような話になったのか戒賢は護法より一歳年上のような形で流布している。³⁹⁾ このような内容を現代の仏教学で史実として認めてしまっているように見えてしまうのは、私一人であろうか。

玄奘がナーランダーで戒賢に師事したという伝聞もひとまず置いておくとして、現存するチベット語訳『仏地経論』と玄奘の漢訳『仏地経論』とを比較対照することが可能である。この両者を比較すると興味深いことがたくさん出てくる。

まず、五姓各別、証自証分など、中国唯識教学および日本法相教学の代表的な主張がごとくチベット語訳には述べられていない。それだけを聞くと、玄奘は戒賢の著作である『仏地経論』を見ていないような錯覚に陥るかもしれない。実は、両文献を比較対照した場合、玄奘が下地とした内容を想定すると、一致する部分が多いのに驚かされる。改変はされているものの、対照することのできる部分はおそらくは玄奘は現存するチベット語訳『仏地経論』のサンスクリット語原典を横に置いて、自分がナーランダーで学び、その後アビダルマ的に矛盾のない体系を立てるために変更を加えたと思えない内容になっている。玄奘訳第29番目『仏地経論』は第63番目『成唯識論』と同様に、一つのテキストを翻訳した形を採っていない。代表として特定の論師の名前をあ

げて、複数の意見を正当説と異説とを並列する形式で翻訳した形をとる。私は、これがある意味において重要な要素だと思う。つまり玄奘はここでインド由来の瑜伽行唯識思想を新たなステージへと昇華させ、矛盾のない体系を造り上げる意図を持った二つの翻訳文献であると評価すべきものである。そして、『仏地経論』の下地としたテキストが、限りなくシーラバドラつまり戒賢の著作『仏地経論』であった可能性が高い。玄奘が玄奘訳『撰大乘論』無性積に加えて、この二つの翻訳文献によって後の中国唯識教学および日本法相教学の基礎を固めたことと評価することができる。さて、憶測を交えて述べると、玄奘がインド由来の瑜伽行唯識思想を中国化するきっかけとして戒賢の著作『仏地経論』を下地として選んだのだとしたら、もしかすると玄奘の師匠は本当に戒賢になるのかもしれない。もちろんこれは憶測の中でも説得力のない妄想であるかもしれない。しかし『成唯識論』をサンスクリット語原典の現存するステイラマテイ著『唯識三十頌積』と見比べて行くと、かなりの部分で両者に通じるものを感じてしまう。私のこの奇妙な感覚は、いったいどこから来るのだろうかと思ってしまう。

さて、妄想の時間を元に戻して、八識と四智の結合関係を辿ることにする。この両者の結合関係の過渡的な状況を、幸いにも我々はチベット語訳『仏地経論』に見ることができる。つまり(2)アラーヤ識が転じて大円鏡智になり、染汚意が転じて平等性智になる結合関係が完成している。その一方で、それ以外の意識と五現識と智との関係はまだ完成していない。(3)プラバーカラムイトラ訳『大乘莊嚴経論』、玄奘訳『撰大乘論』無性積では結合関係が完成している。玄奘の漢訳年表で見ると、『撰大乘論』無性積は第9番目の翻訳開始であるが、第17番目の『撰大乘論』世親訳と第18番目の『撰大乘論』本文と訳し終えるのが同時であるので、同時並行的に訳している。その玄奘訳『撰大乘論』無性積はチベット語訳『撰大乘論』無性積には全く述べられていない八識と四智の結合関係がはつきりと示されている。示されてはいるのだが、それは中国唯識教学および日本法相教学の正当説とは異なっている。なんとそれを玄奘訳『仏地経論』でわざわざ訂正して正当説に変えてしまったのである。その理由が面白い。「順番通りでないから」⁽⁴⁰⁾という理由である。アビダルマ的に矛盾のない体系を目指す玄

奘の意図がよく顕れている。インド思想ないし修行者の視点から考えると（3）の結合関係が理になつてい⁽⁴⁾る。しかし美しい体系として見た場合には、順番通りではない、つまり美しくないのである。これを入れ替えたことによつて、現代の仏教学で正当とされている（4）八識と四智の結合関係が完成する。なんとこの正当説は（4）『大乘莊嚴經論』ステイラマティ釈（チベット語訳のみ）、玄奘訳『仏地經論』『成唯識論』、イエシエデ『仏身広註』、ペルツェク『法門備忘録』に共通している。このような文献上の証拠が確認できる中で、中国唯識教学および日本法相教学が正当説と最も対立する説を唱えたのが安慧であると主張したことをどう捉えたらよいのであろうか。つまり、この安慧が『大乘莊嚴經論』ステイラマティ釈の著者と同一人物と捉えるならば、論師の系譜は矛盾したものとなるということである。実は次に扱う五姓各別についてもこの『大乘莊嚴經論』ステイラマティ釈は中国唯識教学および日本法相教学と同じ考え方を示している。ここまで来ると、これまで仏教学が描いてきた護法と安慧とが真つ向から対立するという瑜伽行唯識学派の諸論師の主張内容は、文献の示す内容を土台にすると不都合極まりない図式なのである。

ブツダの境地は四つの智と清浄法界という五つの要素で構成されていると『大乘莊嚴經論』や『仏地經』で示されている。この構図は、純粹密教の中で用いられる五智如来の五つの智へと変貌する。さらにこれが智と識との結合関係に受け継がれて、五つの智が九つの識の転じたものという発想が生まれて来る。九つ目の識はアマラ識と表現されているが、アマラが*amalaなら「無垢」つまり「汚れない」という意味になるので、凡夫の識ではなくブツダの識になつてしまう。おそらくこの時代になると数あわせや理論のための理論へとなり、修行者の実際の修行体験からは離れて来ると思う。これについては、当論文の主題ではないので、これ以上は触れないことにする。

いずれにしても、上記に示した内容は、転依思想の旧思想に当たる修行者の修行プロセスを映し出す流れにあり、凡夫である修行者の識が変化してブツダの自在なる智が獲得される、という構図を継承するものである。い

わゆる転識得智と表現されるものである。したがって主流派としての「転依」を究極段階のブツダの境地の「転依」に一本化しながら、修行プロセスを表す転依思想の旧思想は「転識得智」として生き延びたのである。これを玄奘ははつきりと意識しており⁽⁴²⁾、チベット語訳『仏地経論』に示されていたいわゆる三種転依の考え方を「転去」「転得」という用語を用いて書き換えて玄奘訳『仏地経論』の中で提示し、最終的に究極のブツダの境地を「転依」という漢訳語に絞り込んだのである。一方、これを『成唯識論』ではさらにはつきりさせ、『撰大乘論』のいわゆる二分依他起の要素も修行者の修行プロセスとして、ネガティブな要素を「転捨」し、ポジティブな要素を「転得」という表現で取り込んでしまったのである。転依の新解釈は「仮説新浄」としたことで、修行者は自らの修行によって汚れを払い尽くしてブツダになるのではなく、ブツダの清らかな世界から流れ込む、あるいは植え込まれる清らかな種子で満たされ尽くすことによってブツダになるという構図ができあがったのである。修行によって獲得されるのでないならば、ブツダの世界は修行者にとつてどのような仕方で獲得されるのであろうか。それは、修行者の前に新たに清浄なものとして立ち現れるという構図となった。この二つの解釈は対立した見方に見えたのだが、玄奘は転依の旧解釈を「転識得智」に当たる「転捨」「転得」という用語によって提示し、並列して新解釈を「転依」として提示することで、矛盾なく体系化してしまったのである。こうした玄奘の巧みさは、私を魅了してやまないものである。玄奘に魅了されたのは私一人ではない。その証拠に、後に『西遊記』という物語の主人公として一般民衆に親しまれる存在となったことを見ても明白である。

さらに玄奘は「転識得智」に潜むアビダルマ的カテゴリーの矛盾を解くための工夫もした。アビダルマのカテゴリーでは智は心所にあたり、識は心にあたる。したがって心カテゴリーの識が心所カテゴリーの智に変化することはカテゴリーを越えた結合関係という矛盾を巻き起こすことになった。そこで玄奘は「阿頼耶識を転じて、大円鏡智に相応する識を得る⁽⁴³⁾」という離れ業を繰り出して、矛盾なき体系を造り上げているのである。見ての通り、識を転じて智になるのではなく、智と相応した識になるので、カテゴリーとしての矛盾は解消されたのであ

る。これはインドにはなかった考え方と見てよいものである。

転依思想が玄奘によってアビダルマ的に矛盾なき美しい体系へと変貌して完成していったことが判るであろう。

（二―三） 五姓各別の変遷

中国唯識教学および日本法相教学の旗印として一般に有名となっている思想の一つがこの五姓各別である。⁽⁴⁴⁾この考え方は日本では日本天台宗の祖である最澄と日本法相教学の徳一との論争としても有名である。仏教史の中では法華一乗を説く最澄が勝利したと考えられているが、文献を精査すると決着が付いていないとするのが妥当なのである。何故最澄が勝利したと伝わるかを考えてみる。最澄には代々多くの弟子が排出しているのに対して、徳一には彼を継承する有力な弟子が歴史上残っていない。この事実から見えてくるものは、多くの最澄の弟子が祖師である最澄を擁護するのは当然のことであり、一方の徳一を擁護する者がいないなら、時間の流れの中で、曖昧な論争の行方は最澄に軍配が上がるのは、至極当然のことであろう。

この五姓各別はいつたい何時どこでできあがった思想であろう。そのことを物語る中国に伝わる物語がある。最澄の『法華秀句』と対比させて原文を回復させた場合の『瑜伽論記』の記述によると、玄奘を語り手としておよそ次の四つの内容を示している。⁽⁴⁵⁾

① 『楞伽經』に五種姓が説かれている。そのうち第五無種姓は、一切衆生を救うために成仏しない icchanika と、善根を断つてしまっている icchanika であるが仏菩薩に出会って発心修行すれば成仏することが出来る、という二種類の icchanika である。玄奘が見た可能性のある『楞伽經』の現存するサンسكريット原典と同じであった。

② 西方（おそらくナランダー大学）の諸大徳（学者）は『楞伽經』には第五の無性種姓（この場合は成仏の因子を全

く持たず、仏菩薩にあっても成仏できない、いわば^{trāntika}にあたる)は説かれていないと述べたとしている。①の様な菩薩の誓願や最終的に成仏する^{icohanika}なら『大集經』や『大智度論』などにも説かれているから第五として計上する必要はないと言うことと考えられる。

③『楞伽經』には明確に成仏の可能性のない無種姓を含む五姓各別は説かれていないが、『大乘莊嚴經論』には明確に説かれていると述べている。

④玄奘が中国に帰国しようとした時、諸大徳が無仏性の教えは中国では信じられないであろうから、この部分を削除した方がよいとしたが、玄奘の師匠である戒賢はそれを叱責したとある。

これによると、戒賢が玄奘に無種姓についても、削ることなく正しく中国語に翻訳し、中国の人に伝えよと言ったことになっている。もちろん『瑜伽論記』のこの記事については現存する資料に問題があるものを最澄の『法華秀句』などによって回復したものであり、作者遁倫が玄奘自身からそのように聞いて上記の文章を作成したかは微妙な問題である。つまり史実としてこれを取りあげる訳にはいかない。その場合でも、この物語が何らかの示唆を与えるものとして見るべきである。もちろんシーラバドラの註釈したチベット語訳のみに残る『仏地經論』には五姓各別が一切触れられていない以上、実証的な根拠をもって、『仏地經論』の註釈者シーラバドラが、中国唯識教学が戒賢と呼ぶ玄奘の師匠である人物と同一人物であるかは確実なものとはならない。しかしながら、上記の物語が示唆する情報から思いを巡らせて見ると、戒賢が玄奘の師匠であるということは、中国では認知されていたことになる。

このような状況を踏まえて、戒賢と玄奘との関係を整理してみる。戒賢が五姓各別を積極的に述べているかについて考えると、チベット語訳『仏地經論』には五姓各別の部分は一切欠落している。欠落しているから戒賢とシーラバドラが五姓各別を知らなかったとすることはできないが、積極的には述べていないことは確実である。

この事実をどのように評価するかが問題である。チベット語訳『仏地経論』の作者のシーラバドラは中国唯識教
 学が主張する玄奘の師匠の戒賢と別人であるか、同一人物である場合は漢訳『仏地経論』の五姓各別の部分が玄
 奘の加筆となる。チベット語訳と玄奘訳とを対照させると、共通する内容の部分についてはかなりのレベルで原
 文が同じであったと感じざるを得ない。もちろん原文であったとしても玄奘による文章の改変は多くみられる。
 その上で、玄奘がシーラバドラのテキストを下敷きにして漢訳し、そこに玄奘自身がインドで学んだ内容を加筆
 したとすると、このシーラバドラは玄奘と関係の深い戒賢であり、そうであれば玄奘の師匠としての戒賢の位置
 づけは信頼性が増すことになる。つまり文献の内容を吟味した場合でも、戒賢が玄奘の師匠である可能性は高い
 とすることができると。さらに、もし『大唐西域記』の護法と戒賢の話を信ずるなら、ある程度の年齢の護法が三
 十歳位の戒賢の師匠であり、その戒賢の弟子が玄奘という系譜は、その限りにおいて信頼性の高い系譜となる。
 さて、五姓各別が玄奘による加筆とすると、インドではいつ頃からどのように成立したのであるか。そもそ
 も五姓各別がインドにあったのだろうか。その淵源を訪ねることにする。

インドの文献に見られる淵源は（１）三乗思想と（２）覚る種子がある（有般涅槃法）のか否（無般涅槃法）か
 という二つの系統が次第に合流し、五つの種姓が並んで存在するようになり、玄奘がそれをランク分け、つまり格
 付けするように進んでいったと考えられる。

（一）三乗思想は基本的には大乘仏教徒が上座部から「お前たちの仏教は釈尊直伝ではないのだから、そんな
 ものは仏教ではない」と批判を受け、それに反発して「大乘こそ仏教だ」と強く意識し主張することか
 ら生まれたとするとわかりやすい。つまり、上座部系の仏教は釈尊の説法を聴いて従う声聞と自ら修行
 して覚りを求める独覚で最終目標は阿羅漢になることであるが、我々は釈尊を見習ってブツダになるこ
 とを目指す菩薩である、と主張する。それぞれ乗り物が違うのである。声聞の乗り物は声聞乗、独覚は
 独覚乗であるのに対して、菩薩の乗り物は菩薩乗であるので、三つの乗り物がある。そして菩薩乗はよ

り高いレベルの乗り物であるというランク分けをしたので、三乗思想はいかに菩薩乗、つまりは大乗仏教が優れているかを示す意図を持っている。

(2)

有般涅槃法と無般涅槃法は修行の現場、もつと卑近な例では現代の教育現場、学校の先生と生徒の関係で考えると理解しやすい。修行道場には多くの修行者が集っている。その中には修行をして有名になりたいとか、致し方なく出家させられて修行をしている、そのほか様々な動機で修行道場にいることが『瑜伽師地論』本地分「声聞地」などには記されている。すると、修行者の中には修行に適していない人がいる。これはいつの時代も同じであると思う。教師が学生に、「あなたはこの道ではなく、別な道を進んだほうが良いと思う」と水を向けることが愛情でもあった。もちろん慈悲の心でなければならなかった。現代社会はそれが許されない時代にもなっているが、水を向ける際の判断として、この修行者は有般涅槃法、つまり覚りを目指す可能性がある修行者、この修行者は無般涅槃法、つまり厳しい修行をしても覚りを指すことにはならない修行者、という分け方をした。人には向き不向きがある。向いていたとしても、様々な状況でその道を断念しなければならない人もいるが、資質として向き不向きを自分で選べない場合は教師である師匠が判断してあげなければならない。もともとこのような内容であったが、次第にランク分けに加担するようになっていった。

さて、三乗思想は覚りと結びつけると菩薩、独覚、声聞の他に、仏教徒として出家をしていなくても救われる衆生という考え方が芽生え、それが受け継がれてゆく。これは例えば『般若経』などは三つの乗り物の他でも四つ目として正しい行い、善い行いをして般若の教えを聴いたのちに覚りに向かって発心することになるなどであり、これはまだ決定していない不定種姓にあたる。この四つで説いてゆくのである。三乗思想でも、まだどの乗り物に乗るか決定していない修行者を不定（決定していない）種姓と呼ぶことになる。つまり、不定種姓は独立した一つの乗り物とはなっていないのである。これ全体を上記の(2)に当てはめると有般涅槃法の修行者になる。

無般涅槃法の修行者は覚りを目指すのに向いていない修行者という意味合いから、箸にも棒にも掛からない修行者という意味合いを持つようになる。これがさらに仏法を誹謗中傷する人々として古くから救いようのない衆生としての「一闍提」思想と結びつくようになる。ところがラーマーヤナのモチーフを想起させる「ランカ島に入る」という名称をもつ『楞伽經』では、この救いようのない衆生、無種姓でも救われることになる。それには次の二つのタイプがある。一方は時期が来て、努力が実り、救われる可能性があるというタイプである。もう一方は救いようのない衆生ではあってもブッダの慈悲の心とスーパーパワーを加えてもらって（加持）、究極的には救ってもらえるというタイプである。

瑜伽行唯識文獻の中でも『大乘莊嚴經論』の種姓を説く章では、(2)の流れから有種姓と無種姓とに分けられ、有種姓は(1)の三乗種姓+不定種姓の四つが組み込まれ、無種姓には一闍提の思想の影響がみられる。『大乘莊嚴經論』の世親釈といわれる文獻は、この関係を示しているが、無性釈といわれる文獻になると四つの種姓がよりはっきりと独立してくる。しかし無性釈の段階では、これら四つの種姓と五つ目となる無種姓とはリンクされていない。ところが、安慧釈でははつきりと四つの有種姓にリンクする形で第五番目の無種姓が位置付けられることになっている。無性釈も安慧釈もチベット語訳しかない。両註釈書を対照させると、安慧釈は無性釈に新たな説明が加えられ拡大しているとみられる。その逆の成立を主張する研究者もいるが、無性釈より新しい考え方を追加して安慧釈が成立したと私が考える理由の一つとして、無性釈ではまだ完成していなかった四つの種姓と五つ目の種姓のリンクの仕方が安慧釈では確定しているという進展があることがあげられる。これは先に見た八識と四智の結合関係が無性釈には見られないのに対して、安慧釈は中国唯識教学および日本法相教学の正当説と同じ結合関係が明示されていることを加味して考えれば、無性釈より安慧釈が進展した思想を持っていると言えることができる。そしてこの五つのランク分けの思想が玄奘訳『仏地經論』に明確に登場するのである。チベット語訳『仏地經論』には存在しない思想がチベット語訳『大乘莊嚴經論』安慧釈と玄奘訳『仏地經論』に

見られる事実に基づく、中国唯識教学が正当説を護法とし、最も対立する説を唱えるのが安慧とする関係性は成立しないことになる。

全体を概観すると、インドには五姓各別の源流となるものは認められるが、ランク分けをして示す五姓格別は、もともとはなかったと言うことができる。その思想が時代とともに進展するにしたがって、特に不定種姓がはつきりとした種姓としての特徴を持つようになり、安慧の註釈書の頃には五つがリンクされ、独立した五つの種姓として並べられることになっていった。そして、この思想を玄奘は中国に持ち帰ったとすることが出来る。もちろん玄奘が先で、それを安慧が継承したとすることもできる。あるいは、玄奘と安慧とが共通の源泉からこの考え方を継承したとすることもできる。いずれにしても両者の考え方は類似している。

如来蔵思想の影響下にある中国仏教の環境ではランク分けがされ、救われることがない衆生がいるとする玄奘の主張は、当時の中国仏教の中では受け入れがたいものであったと考えられる。その証拠に玄奘訳『仏地経論』で明確に述べた五姓各別はその十年後に翻訳した玄奘訳『成唯識論』では姿を消し、その内容は種子の問題として議論されることになって行った。中国仏教で受け入れがたい五姓各別思想を旗印として中国唯識宗という一派を立ち上げたのは窺基である。玄奘が積極的に五姓各別を標榜した実証的な証拠は、今のところ見つからない。

(二一四) 安難陳護二三四の不可解

現代の仏教学では中国唯識教学および日本法相教学が掲げている、いわゆる「安難陳護二三四」がインド瑜伽行唯識学派の諸論師の正当な系譜であると信じてきた。しかし近年特にサンسكريット語写本が多く発見され、校訂本も公になるに従って、その内容を精査すると、思想内容からその系譜には無理があることが判つてきた。この問題について、私はすでに安慧の位置づけをテーマとして述べたので、ここでは玄奘がこの見解にどの

ように関与したかという関心から述べることにする。

『安難陳護二二三四』とは人間の認識を司る器官に関して論師の主張を分類するものである。「安」は「安慧」で「一」つまり「自証分唯一」を主張することを意味する。「難」は「難陀」で「相分と見分の二つ」を主張することを意味する。「陳」は「陳那」で「相分と見分と自証分の三つ」を主張することを意味する。最後の「護」は「護法」で「相分と見分と自証分と証自証分の四つ」を主張することを意味する。

このうち「相分と見分の二つ」は世の東西を問わず、見られる側と見る側、客観と主観などというように一般に考えつく見方である。別に難陀に限る必要はないし、Nandaに還元されるインド名の論師の論書も見当たらない。その内容をことさら吟味する必要を感じない。

インドの原典に証拠を求められるのは「陳那」で「相分と見分と自証分の三つ」である。「陳那」が *Dignāga* つまり *ディグナガ* と見なされるのは、*grāhya*、*grāhaka* に *svasanyvedana* (*svasanyvid*) を加える三つの要素が *ディグナガ* の著作『*プラマーナ・サムツチャヤ*』に登場することが確認できるからである。⁽⁴⁷⁾

問題となるのは残りの「安慧」「護法」の「一」と「四」である。この吟味について私が以前に述べたので、その内容を一部修正して以下に再録することにした。その際に「安慧」は *Śhīramatī*、つまり *ステイラマテイ* であり、多くの瑜伽行唯識文献に註釈を書いた人物を想定していることと、護法は *Dharmapāla*、つまり *ダルマパーラ* で、玄奘が *ナーランダ* で師事した *シーラバドラ* (戒賢) の師匠であることを想定している。

さて、「証自証分」は玄奘訳『*仏地経論*』『*成唯識論*』以前のインドの瑜伽行唯識文献には確認できない。『*成唯識論*』が護法等造として護法を正当説とすることで、中国唯識教学の正当説として定着しているが、護法に帰せられる文献は漢訳のみであり、直ちに *ダルマパーラ* の思想とすることはできないし、伝承として *ダルマパーラ* を継承したはずの *シーラバドラ* の『*仏地経論*』（チベット語訳のみ現存）にも「証自証分」の形跡は認められない。玄奘訳『*仏地経論*』の「証自証分」に対応すべき *シーラバドラ* の『*仏地経論*』の箇所「証自証分」が存在しな

いということとは、中国唯識教の正当説「護法説」とダルマパーラ説とが同一思想内容であることを保証できないことになる。

認識の問題として主観に対して客観を考え出し、それを確認する上位概念を設けることは、世の東西を問わず見受けられる。しかし、玄奘が無限遡及の過失を回避するために設けたと考えられる「証自証分」に当たるものは、現在のところサンスクリット語原典に遡れない。⁽⁴⁸⁾

『成唯識論』本文にみられる四分説に関する部分を見ることにする。『成唯識論』T.No.1585, 31, 10c4f. c

如是四分或攝爲三。第四攝入自證分故。或攝爲二。後三俱是能緣性故皆見分攝。此言見者是能緣義。或攝爲一。體無別故。如入楞伽伽他中説

由自心執著 心似外境轉

彼所見非有 是故説唯心

如是處處説唯一心。此一心言亦攝心所。故識行相即是了別。了別即是識之見分。

このうち一分説は「四分は」或いは一つにまとめられる。体に区別は無いからである。(下線部分)とある。ここで見られる「二」は相分、見分、自証分、証自証分の四つに分かれているとしても、ただ一つの心(唯一心)であることを示している。これは『成唯識論』T. 31, 10b13f. が三分説を紹介する部分に「如集量論伽他中説似境相所量 能取相自證 即能量及果 此三體無別」とある内容と同じ文脈の中にある。これはデイグナーがの著作 *Pramāṇasamuccaya* I.10 偈にあたり、下線部の原文 [Steinkelle 2005: p.76.12f.] “*trayam nātaḥ prthakṛtam*” は「三者は別なものとはなれない」であり、*Pramāṇasamuccaya-tīkā*, “*trayasāpī tattvato ’pariniṣpannavāt, na jñānāt prthakarāṇam*” も「その三分の各要素は、真実には成就していないので、識とは別なものとすることはなら」と

なるので、四分説を述べる文脈では、四つは分けられない一つの識、一つの心であるという意味になる。

これに対して安慧の一分説について新導本巻一 p.3 頭注に「安慧論師唯立自證分」とあり、中国唯識教学の定説になっていることが判る。しかし根拠は示されていない。その根拠は不明確であるが、仏教大系『成唯識論』で探ると、第一 p.138 に「安惠解云。變謂識體轉似二分。二分體無。遍計所執。除佛以外菩薩已還。諸識自體即自證分。……」（『述記』 T.No.1830, 43, 241b7ff.）とある箇所を見出すことができる。さらに『成唯識論』本文の中に「自體即自證分」の根拠を求めると「相見所依自體名事。即自證分。」（『成唯識論』 T.31, 106v.）を挙げることになるであろう。この部分によると「體」＝「事」＝「自證分」であることになり、一分は「自證分」になる。⁽⁴⁹⁾しかし『成唯識論』にはこれを「安慧」に帰する考えはない。新導本巻二 p.31 頭注にも「安慧一分」云々とある。出所はやはり明かではない。上記に対応する『成唯識論述記』等を仏教大系『成唯識論』第二 p.127ff. と見ると、p.129 に「然安惠立唯一分 難陀立二分 陳那立三分 護法立四分」（『述記』 T.43, 320c20ff.）とある。仏教大系『成唯識論』第一 p.141ff. には「安惠曰前諸古德等皆說二分」（『述記』 T.43, 242a1ff.）とあり、p.151 にも「或實說一分如安慧。」（『述記』 T.43, 242a24f.）とあることで、安慧一分説が中国唯識教学で定着した説であることが判る。恵沼の『了義燈』や智周の『演秘』にはこれを明示する部分はあまり見受けられない。理由として考えられるのは、この考え方が周知のこととして定着していたために、改めて述べる必要がなかったからかもしれない。このような状況証拠から考えると「安難陳護一二三四」の出所は窺基であることになる。以上のようにステイラマティが確かに swasamvāda を知っていたことは証拠づけられても、中国唯識教学の常識とする説で述べる「安慧が自証分のみを唱えた」とする窺基に由来する主張を裏付ける証拠は、ステイラマティの注釈書として現存するサンスクリット原典には見当たらない。⁽⁵⁰⁾

つまり、窺基が安慧の一分説を誘導した文脈と四分説を述べる文脈とは分けて考えるべきものである。いずれにしても、四分説は『成唯識論』で述べられているが、「安難陳護一二三四」は述べられておらず、窺基は四

分説を述べる部分とは別な文脈からこの説を誘導したと考えるのが自然であろう。

ここでステイラマテイとデイグナーガとの関係であるが、現在『中辺分別論』ステイラマテイ釈がデイグナーガの著作 *Pramāṇasamuccaya* の内容を知っているということが知られている。『中辺分別論』ステイラマテイ釈 (Lévi ed.128,20f.) に引用箇所を示さず、若干の文言を替えた形でデイグナーガの為自比量の規定が引用されている。この箇所はチベット語からサンスクリット語に還元された部分であるが Steinkellner2007, Introduction XXXVf. の Ce'e (引用箇所をしめさず、また文言を若干変えた形で引用していることを示す : citation from another text used secondarily, that is not marked by the author as being a citation, with redactional change) に当たり、こゝでは *Pramāṇasamuccaya* (translated by Vasudharakṣita) P. ed.No.5701, 27b7 を意味する。*Pramāṇasamuccaya*-vṛtti のこの箇所はダルマキールテイの *Pramāṇaviniścaya* II (Steinkellner2007,p.463) に引用箇所を示さず若干文言を変えた形で引用されている (triṅkaṣaṇāṅgād yad anumeye 'rthe jñānam, tat svāthānamānam)。同様に、*Pramāṇasamuccaya* III (為他比量章) での為他比量の定義の一部 (*Pramāṇasamuccaya*-vṛtti P. ed.No.5701, 42b8-43a1) も『中辺分別論』ステイラマテイ釈 (Lévi ed.128,26) に出典を示さぬ形で *trirūpalāṅgahyāna* という形で引用されている。

現在ステイラマテイに帰せられるサンスクリット原典写本の発見が続いているので、ステイラマテイが *svasamivedana* のみを認める説を唱えていたかは吟味する必要があるが、存在する確率は低いと感じられる。むしろインドに根拠を持たず、窺基をはじめとする中国唯識教学の中で造り上げた伝承とするのが妥当な考え方である。

以上これまでに描かれてきたステイラマテイの人物像の根拠となる伝承等を概観してきたが、ステイラマテイが多くの註釈書の著者であり、ナーランダーとならぶ仏教学の中心地ヴァラビー『南海寄帰内法伝』T54, 229a5-7) を拠点とした一人の人物であり、そしてダルマパーラとは対立する人物で、それはそのままナーランダー学派とヴァラビー学派の対立の構図となるという物語は、十分な根拠に基づくものでないことが判る。

まとめとして

インドに留学し、インドを旅行し、中国に帰って、インド由来の瑜伽行唯識思想内容を伝えた玄奘の旅を、ようやくまとめる段階にきた。『大唐西域記』の報告がどのような傾向のものかを吟味し、その後で玄奘が中国に持ち帰った瑜伽行唯識思想が玄奘の翻訳の過程でどのように変遷していったかの証拠となる要素を吟味してきたので、その内容を基に玄奘に由来する従来の様々な見解を見直しながら全体のまとめとすることにする。

『大唐西域記』は玄奘が実際に足を運んだ場所について書かれたものだという暗黙の了解に、情報だけで書かれた部分があると述べたのはMax Deeg [2005] の *Das Gaoseng-Faxian-Zhuan als religionsgeschichtliche Quelle* である⁽¹⁾。『大唐西域記』を使用する研究者の間では薄々感じていた内容であったかもしれないが、表舞台に立つ考え方はなかった。しかし、その考えが明示されてみると、私には『大唐西域記』の価値がより高まって見えた。

研究を進めるにつれて、私には護法と安慧とが真っ向から対立する主張をしていたという中国唯識教学および日本法相教学の提示する教義の内容には不可解な齟齬があると思えるようになった。玄奘の翻訳した文献とインド瑜伽行唯識思想を扱うサンスクリット語原典およびチベット語訳文献とを対照させると、そこには不可解な思想の違いが浮かび上がってくるのである。それは玄奘がインド瑜伽行唯識思想やインドで学び取った内容を中国に伝えようとして苦慮した姿が見えてきたのである。玄奘以前の中国の唯識思想は、インドで発展途上にあつた思想を並行輸入していたことで、その時代時代のインドにおける唯識思想と言うことができる内容であつた。それに加えて、如来蔵思想を基調とする中国仏教の中にあつて、唯識思想も如来蔵思想に偏向した瑜伽行唯識思想に染まっていた。こうした玄奘以前の中国の唯識思想を最新のインド瑜伽行唯識思想に修正しようとした意図が見えてくる。ところが玄奘が翻訳活動を進める中で、中国における事情も無視できなくなった経緯が浮かび上がって来たと感じられた。それは玄奘が漢訳を始めた当時から、翻訳を進めるに従って、時間を追うように瑜伽

行唯識思想自体にも思想的変遷が見て取れるからである。

玄奘は正しいインド瑜伽行唯識思想を中国に紹介するに当たって、インドの原典に忠実に翻訳することを旨とした。ところが時間を追う毎に、玄奘の翻訳の中にサンスクリット語原典に見られない思想が見られるようになっていった。その一例を、これまでに見てきたものから例示すると、例えば玄奘訳『撰大乘論』無性積、親光等造『仏地経論』、護法等造『成唯識論』へと時代を追う毎に、識と智の結合関係、五姓各別の問題、安難陳護一二三四の系譜にインドでは不明確であった、ないしは見られなかった思想的展開が見られるようになっていくことが挙げられる。この事實は、玄奘がインドで学んだ学説を新たに盛り込んだ部分や、玄奘が帰国後中国における事情で改変した部分や、さらにアビダルマ的に矛盾のない体系に理論を仕上げるために改変した部分などがあることを如実に表しており、我々はまずこのことを認識しておくべきである。

先にも述べたように、玄奘はインドの原典に忠実に翻訳することを旨として漢訳事業に邁進したという態度を過度に信仰してしまうと、上記の様な玄奘の思想的変遷を見落とすことになる。確かに玄奘の漢訳は仏教学の立場からすると、サンスクリット語原典と対照させてみた場合、逐一対比させることが容易である。仏教学分野にとつてのプラスの面は、玄奘訳は原文そのものであり、インドの思想をそのまま中国語に置き換えた文献学的な証拠として限らない価値をもたらしてくれる、と言うくらいに信頼性が高いのである。ところが、マイナス面がある。漢人である玄奘の漢訳は中国語として見た場合には、中国人に馴染みややすいものではなかったようである。例えば、西域、クチャ出身の鳩摩羅什の漢訳は、サンスクリット語原典と比較対照すると、原文にはない沢山の内容が盛り込まれている。中国人に分かりやすく美しい文体や内容になっていることよって、広く中国人に浸透したと、私には思える。鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』などはよい例であろう。鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』と玄奘訳『説無垢称経』のどちらが流布したであろうか。とても原文の正確な訳とは思えない真諦訳『撰大乘論』と原文にかなり忠実と思われる玄奘訳『撰大乘論』とは、どちらが中国人に親しまれたであろうか。

玄奘はインド瑜伽行唯識思想をアビダルマ的に矛盾のない体系として完成させようとしたということを基準に玄奘の翻訳を見直してみると、インドや西域だけでなく中国に帰国後も、正しい瑜伽行唯識思想を正確に中国に伝えたいという志をもって、命の限りに情熱を燃やし続けた生き生きとした玄奘の人物像が浮かび上がってくる思いが、私にはしてくるのである。

玄奘は直接現地で体験した内容と、高い情報収集力を活かして集めた情報とを活用し、その能力を遺憾なく發揮して『大唐西域記』を我々に残してくれた。玄奘のおかげでカニンガムをはじめとする考古学の発掘調査が可能となり、現在インドの仏跡を我々が参拝し巡礼することができるようだと、私はつくづくと感じてしまう。

一方で、翻訳の正確さは、中国人に親しみやすい内容になったかという点、必ずしもそうでなかったのかも感じないと感じてしまう。玄奘のもたらした瑜伽行唯識思想はやがて愛弟子の一人窺基によって中国唯識教学として一宗一派が立てられたが、中国的な華嚴教学や天台教学の中に飲み込まれて姿を消してしまったのである。しかしその中国唯識教学は海を越えて日本法相教学へと継承され、時代を超えて今日に至り、さらに明治以降には中国に里帰りしたのである。まさに玄奘がインドで学び、中国で思想的に変遷させた内容は、再び旅をして中国に帰ることになったのである。ひよつとすると将来瑜伽行唯識思想はインドに里帰りする時が来るかもしれない。瑜伽行者 *yogācārin* によって。

注

(1) アレクサンダー・カニンガム [二〇一六] 『MAHĀBODHI マハーボーデー寺』日本語訳（北條賢三監修、松本栄一・松本恭訳）があるが、そこには重要な情報が書かれているカニンガムによる序文 (Preface) が省かれているし、原著の情報が何も書かれていない。

(2) Cunningham 1871, p. xiv. 10-18: My own travels also have been very extensive throughout the length and breadth of

northern India, from Peshawar and Multan near the Indus, to Rangoon and Prome on the Irrawadi, and from Kashmir and Ladak to the mouth of the Indus and the banks of the Narbada. Of southern India I have seen nothing, and of western India I have seen only Bombay, with the celebrated caves of Elephanta and Kanhar.

- (3) カニンガム著『MAHĀBODHIマハーボーディ寺』日本語訳（北條賢三監修、松本栄一・松本恭訳、静岡、精興社、二〇一六年）の「序 生けるが如く佛陀に触れて」と題する序文の中で北條賢三は「一八七〇年インド政庁考古調査局長官となったカニンガム卿は、晩年の一五年間古代遺跡の調査発掘・古建築の保存事業を主宰し、とくに仏教遺跡はすべてにわたって踏査し、その調査報告はインドの考古学を活性化した。」（下線は私）と記している。これが一般常識としての偽らざる認識である。先に註記したようにカニンガム自身が踏査したのは限定的な地域である。

- (4) 水谷真成「一九七二」、四四三―四六三頁に使用した主要な文献が提示してある。

- (5) 水谷真成「一九七二」、四四一―四五二頁における四『大唐西域記』の伝本」、五『大唐西域記』の翻訳」、六『大唐西域記』の研究資料と研究書」、七「今回の訳注」の中で詳しく吟味している。

- (6) 水谷真成「一九七二」が東洋文庫653、655、657として一九九九年に再録（水谷真成一九九九）された際の田野美代子の解説に水谷真成「一九七二」がその後の研究者に多大な貢献をし、最も重要な文献として認知されていることが書かれている。

- (7) 水谷真成「一九七二」、四四九―四五二頁の七「今回の訳注」の中で「私の興味を中心である「言葉」に傾くであろう」とのべ、原語想定について述べている。

- (8) 水谷真成「一九七二」、四五二頁に「かくして西域はもとより、インドにも足を踏み入れたこともないものが、専らその面を説くこの『西域記』をはじめ諸種の遊歴伝にしたしむ「机上の旅行家」となったのであった。」とある。

- (9) 「伽藍」などとあるだけではジャイナ教の寺院などにも当てはまるが、ストゥーパについては、どうやら仏教の施設の特徴と考えてよいと思われる。この基準に誤りがあれば、改めて行くが、現時点ではこの基準で進めて行く。

- (10) 密教仏に関しては本稿「二一三」東および南インドの密教仏」で述べる。

- (11) これらの仏像の写真及び分析は佐和隆研編著「一九八二」『密教美術の原像』、頼富本宏編著「二〇〇七」『大

- 日如來の世界』、宮治昭〔二〇一〇〕『インド仏教美術史論』等に詳しく出ているので、これら専門の研究者にすべて譲ることにする。
- (12) 佐和隆研編著「一九八二」の序文を見ると、ラトナギリの仏像を密教の大日如來と推定したのが佐和であることになる。森雅秀〔二〇〇一〕『インド密教の仏たち』もオリッサの三遺跡の仏像を、大日如來をはじめとする密教の仏像としており、さらに高橋尚夫・野口圭也・大塚伸夫編著〔二〇一六〕『空海とインド中期密教』の中に収録されている森雅秀「造形と美術」もこの見方を継承している。
- (13) ヴァラビーの頂の堅慧と註釈家 *Shriramati* とが別人であり、中国唯識教学および日本法相教学との言う安慧とも異なることと、どうしてこれらの人物が同一視されてしまったのかについては佐久間秀範〔二〇一九〕「ヴァラビーの堅慧」で詳しく述べた。
- (14) 義浄『南海寄帰内法伝』大正蔵 54.229a5-6.の記述については改めて註記する。
- (15) *Njamasch* [2001], p.199. 本文と註によれば、1934(Peter Heras) 1950(B. Subbarao) と 1963&1979/80(R. N. Mehta) にヴァラビーの発掘調査が行われたものの、その際には仏教遺跡としてめぼしいものは見つからなかったと報告している。
- (16) 山崎利男〔一九七七〕「インドの銅板文書の形式とそのはじまりについて」の pp.208ff.「三 布・貝多羅・銅板——文書の材料」で綿布や貝葉は破損しやすく、今日全く残っていないと報告されている。
- (17) 山崎利男〔一九七七〕に碑文は主として王朝などからの土地の施与を保証する内容が主であることが書かれていると述べられている。その他、ベンガル地方やオリッサ地方の銅板碑文の内容については山崎利男〔一九五九〕「五・六世紀ベンガルの土地賣買文書についての若干の問題」および Upinder Singh [1994], *Kings, Brahmanas and Temples in Orissa: An Epigraphic Study, AD 300-1147* の Introduction の pp.6-7. としてグジャラート州のマイトラカ朝の銅板碑文については山崎利男〔一九六七〕「マトラカ朝の土地施與文書」にそれぞれの地方の銅板碑文の用途が書かれている。塚本啓祥〔一九九六〕『インド仏教碑銘の研究 I——TEXT, NOTE, 和訳』の東インドの例えは *Nalanda* 10.13, *Ratnagiri* 4 などが銅板碑文であり、西インド *Walai* 23 はすべて銅板碑文である。それらの内容は確かに土地や寺院などの保証内容を記すものである。
- (18) 詳しい内容は佐久間秀範〔二〇一九〕「ヴァラビーの堅慧」で述べた。
- (19) 『南海寄帰内法伝』大正蔵 54.229a5-6.「多在那爛陀寺（原注：中天也） 或居跋臘毘國（原注：西天也）」。直後

に「斯兩處者」と記すのはナーランダーとヴァラビーが仏教の学問の双壁であると義浄が思っていたことを示す。これに関して先に触れ、後に註記するとした内容である。

(20) Schwartzberg [1978] *A Historical Atlas of South Asia* © p.20 (ca.1-300A.D.) p.21 (ca.200B.C.-300A.D.) p.26 (ca.550-700A.D.) p.28 (ca.300-700A.D.) に Yabahi の名前が見られる。

(21) 例えば講演録といえ定金計次「二〇二〇」インド後期仏教石窟と中期密教——『大日経』と胎蔵界曼荼羅の成立地及び時期について、三二頁を見ると「アジヤンター石窟については玄奘が『大唐西域記』に伝聞を記載しているけれども、実際には行っていない」とある。おそらくこれは『大唐西域記』を読む研究者の偽らざる感想ではあるのだが、明言するほどの確証がない。したがって、多くの研究者もこのような感想を持っているながら沈黙を守っているのが現状である。定金計次「二〇二〇」も講演の中では口頭で述べはしたが、定金計次「二〇二二」インド後期仏教石窟と中期密教——『大日経』と胎蔵界曼荼羅の成立』では、玄奘に関連しての上記のような内容は差し控えている。

(22) 大正蔵 51.936b23ff. 「今王刹帝利種也。即昔摩臘婆國尸羅阿迭多王之姪。今羯若鞠闍國尸羅阿迭多王之子。婿號杜魯婆跋吒。(原注：唐言常歡)。

(23) これは私が検討した資料を状況証拠として最も可能性の高い推測として示したものである。整理すると私は次のように推測した。第一に、『大唐西域記』のヴァラビーに「堅慧」として提示された人物がヴァラビー出土の銅板碑文の *Sūramatī* と同一人物であることが確定的である。第二に、それならば玄奘は『阿毘達磨雜集論』の作者として註釈家「安慧」を知っているながら、何故に「安慧」と表記しなかったのかの疑問を解き明かす必要がある。玄奘訳『阿毘達磨雜集論』はノルブリンカに存在するサンスクリット語原典と極めて近いから、その原典と見なすことができる。ただし写本自体に *Sūramatī* の名前は確認できないと聞いている。これも状況証拠ながら玄奘が「安慧糝」とする「安慧」が註釈家 *Sūramatī* と同一人物と考えられ、玄奘がそれを認識していた可能性が高い。もちろん、それを決定づける実証的な証拠はどこにもないが、*Sūramatī* 著と見なされる『中辺分別論』『五蘊論』『唯識三十頌』『俱舍論』に対する註釈書のサンスクリット語原典の内容と比較して見ると、『阿毘達磨雜集論』も同じ註釈家 *Sūramatī* と見なしうる。第三に、実証的証拠が何もないにもかかわらず、玄奘の弟子窺基が「堅慧」を「安慧」と何の断りもなく表記し直した事実がある。それを義浄が追認している事実がある。第四に、単純に「堅慧」という名前の人物は華嚴教学系で *Saramatī* とされている。しかも中国仏教の重

要な要素である如来藏思想の代表的な人物として定着している。第五に、「堅慧」を「安慧」に書き換えたという事例が、後代の *Shūnamai* の人物像に問題を引き起こすことになった。以上、こうした状況証拠を揃えた場合、我々は少なくとも、玄奘自身が註釈家の「安慧」とヴァラビーで仏教寺院の建立の許可を受けた「堅慧」との二人の人物を同一視していたことを立証する実証的証拠がどこにも存在しないことに気付かなければならない。『阿毘達磨雜集論』の作者名の証拠から、玄奘が註釈家「安慧」の存在を知っていたことは確定できる。その場合、もし玄奘が「ヴァラビーの堅慧は註釈家安慧と同一人物である」と確信していたならば、ヴァラビーの *Shūnamai* を「堅慧」とは漢訳せずに「安慧」としたはずである、と私は推測した。これが状況証拠から組み上げられた私の推測の経緯である。

(24) 梅尾祥雲「一九三三」『秘密仏教史』の初版は昭和八年に高野山大学出版部から出されたもので、私が観ているものは昭和五十七年に京都の臨川書店から梅尾祥雲全集第一巻として復刊されたものである。その一六一―二七頁「秘密仏教の独立」に義浄などの情報に依拠しながらも、梅尾祥雲自身が疑念をもっていることと窺えることは注意しておく必要がある。

(25) 例えば頼富本宏「一九九〇」『密教仏の研究』一三四頁に「もともと、玄奘の密教記述は、意識的に無視した形跡があり、注意して『大唐西域記』を読めば、ターラー（多羅）菩薩、随心観音、三尊仏など初期密教的要素を読み取ることができる。したがって、純密といわれる中期密教の成立も、七世紀の中葉を一応の仮説とするが、やや時代を遡らせることができるかもしれない」とある。しかし玄奘は意図的に無視したのではなく、玄奘がインド滞在中に出会った初期密教をそのまま伝えたとしても問題はないと私は思う。

(26) 本書一四二―一四三頁所収の「玄奘三蔵翻訳仏典一覧」と袴谷憲昭作成一覧表（桑山正進・袴谷憲昭著『玄奘』二五二―二五九頁）によると、第39番目「諸仏心陀羅尼經」、第55番目「持世陀羅尼經」、第56番目「十一面神呪心經」が初期密教經典とみられる。

(27) 大塚伸夫「二〇一三」『インド初期密教成立過程の研究』pp.370ff. 「十一面観世首神呪經」の形成と背景」およびpp.740ff. 「第三期新出の初期密教經典の様態」を参照した。

(28) 大塚伸夫「二〇一三」、七四二頁を参照した。

(29) 渡辺章悟「一九九五」『大般若と理趣分のすべて』東京、北辰堂の特にpp.279ff. 「第二部 大般若理趣分の研究」に詳しく考察されている。サンスタリット語原典についてはロイマン (Ernst Leumann) の校訂本についての

情報が述べられている。その後校訂出版されたTomabechi [2009] がある。この苦米地等流校訂本 (*Adhyarṥasā-
tikā Prajñāpāramitā Sanskrit and Tibetan Texts Critically edited by Toru Tomabechi, Beijing-Vienna 2009*) も含めて比較
対照した研究も近年には専門家の間で行われている。

- (30) 『大唐西域記』に登場する「異道」の中に外道と区別して密教が含まれているのではないかという見解を平井
宥慶「一九九九」、『大唐西域記』の「異道」が提示している。興味深い見解であるが、『大唐西域記』をはじめ
「異道」が仏教で呼ぶ外道に加えて仏教内部の何らかの思想を示唆する証拠は残念ながら見いだせない。玄奘の
漢訳した『大般若経』「理趣分」をはじめとする文献に鑑みて、玄奘がインド初期密教を知っていたことをある
程度確定できる訳であるから、初期密教を「異道」という表記と結びつけるには未だ不確定要素が多すぎる。

- (31) 宮治昭「二〇一〇」『インド仏教美術史論』、五九一頁、註4にMalandra、朴の論文を提示している。その他定
金計次「二〇二〇」(講演録)および定金計次「二〇二二」ではかなりはつきりとこの見解を述べている。その他定
論文に先立つてのコメントであるが、宮治昭「二〇一〇」は五六八頁では「エローラ石窟にも大日如来ではな
いと推定されている像もあるが、さらに精査する必要がある」とあり、この見解を承認するには、まだ不安点が
あることを述べている。

- (32) 頼富本宏「一九九〇」『密教仏の研究』五五五頁および頼富本宏編著「二〇〇七」『大日如来の世界』二五頁を
参照した。

- (33) 佐和隆研「一九八二」『密教美術の原像』の総説でそれ以前の見解を覆してオリッサの仏像が純粹密教の胎蔵
界と金剛界の大日如来であることを言明した。調査に同行した頼富本宏「一九九〇」『密教仏の研究』
五五五頁で示した仏像の光背に、やはり調査に同行した中村涼應が気付いて解説した真言が明記されていること
を報告した。宮治昭「二〇一〇」(特に「第四章 インドの大日如来蔵の現存作例について」、森雅秀「二〇〇
一」(特に「第2章 大日如来と太陽神の系譜」)をはじめとしてこの比定は定着している。

- (34) 吉村誠「二〇一三」『玄奘所伝の瑜伽行派の系譜——『大唐西域記』を中心に』にまとめられている。

- (35) 『大唐西域記』大正蔵51.923c29-924a7: 若其高才博物強識多能。明德哲人聯暉繼軌。至如護法護月振芳塵於遺教。
德慧堅慧流雅譽於當時。光友之清論。勝友之高談。智月則風鑿明敏。戒賢乃至德幽邃。若此上人衆所知識。德隆
先達學貫舊章。述作論釋各十數部。並盛流通見珍當世。伽藍四周聖迹百數。舉其三三可略言矣。

- (36) 『大唐西域記』大正蔵51.896b20-c1: 是阿僧伽(唐言無著)菩薩請益導凡之處。無著菩薩夜見天宮於慈氏菩薩所

受瑜伽師地論莊嚴大乘經論中邊分別論等。書爲大衆講宣妙理。菴沒羅林西北百餘步有如來髮爪窠堵波。其側故基。是世親菩薩從觀史多天下見無著菩薩處。無著菩薩健駄邏國人也。佛去世後一千年中誕靈利見承風悟道。從彌沙塞部出家修學。頃之迴信大乘。其弟世親菩薩於說一切有部出家受業。博聞強識達學研機。

(37) 私はこのテーマについて複数の論文を公にしているので、詳しい内容はここでは省く。全体をまとめたものとしては佐久間秀範 [二〇一〇] 『The Historical Development of the *Āstāvaparivṛti* Theory』がある。

(38) 表記の図表は吉村誠 [二〇〇五] 『中国唯識思想史入門』の図表による。

(39) これらのことは吉村誠 [二〇一三] 『玄奘所伝の瑜伽行派の系譜——『大唐西域記』を中心に』に詳しく述べられている。

(40) 『仏地経論』大正蔵26,302c7f.「復有義者。轉第六識得成所作。轉五現識得妙觀察。此不應爾。非次第故。」

(41) 佐久間秀範 [二〇〇八] 『サーンキヤ・カーリカー』を根拠とする意識↓成所作智、五識↓妙觀察智の正当性で論証した。

(42) 私は佐久間秀範 [一九八九] 『玄奘の意図する〈転依〉思想』で詳しく述べた。

(43) 私は佐久間秀範 [一九八八] 『玄奘における〈識〉の扱い方』で詳しく述べた。その原文は『仏地経論』26, 302b23 「復次如是所説四智。轉何法得。攝大乘説。轉識蘊得。何故轉心而得心法。非得心法。四無漏心智相應故。假説名智故。」

(44) 佐久間秀範 [二〇〇七] 『五姓格別の源流を訪ねて』などで述べた。

(45) 吉村誠 [二〇〇四] 『唯識学派の五姓各別説について』、二二四—二二五頁「1. 道倫『瑜伽論記』の校訂」に示された『法華秀句』に引用された部分と、金刻大蔵経版、大正大蔵経版の『瑜伽論記』を比較して校訂したものに ついて、私はこれを妥当なものとしてその内容に従うことにする。

(46) 佐久間秀範 [二〇一三] 『註釈家ステイラマティは一人か?』の中の「1. 4. 中国唯識教学の伝承」を参照。

(47) Hatori [1968], p.110, n.1.74参照。服部正明が提示する Jimendrabuddhi の Vasālamalavati *Pramāṇasamuccaya* の該当箇所は Steinke [2005, p.83, 14f.] に顕れる。svasamvedyā vey anantarakāyā evopapateḥ sādhyāntaram āha/ na kevalaṁ smīter utarakālaṁ dvarīṅyaṁ siddhaṁ jñānasya, api tu svasamvedanam api, ...。これにより svasamvid の存在が確認される。このほかに ibid., p.69, 5 (PS I 9a) に svasamvitī, p.69, 14 (PS I 9ab) に svasamvedana とあり、自証分にあたる原語がディグナーガの著作 *Pramāṇasamuccaya* に確認できる。

- (48) 無限遡及が過失として回避すべき要件であることは説一切有部などでも意識されていることは判っている。ギリシア・ヘレニズム世界に範囲を広げた場合、確認できる範囲ではギリシア世界においてディオゲネス・ラエールティオス Diogenes Laertius 『ギリシア哲学者列伝』(第9巻88節以降) *Lives of the Philosophers* (Book 9, S88f.) のアグリッパ Agrippa が最も古いものとされている。その後も、例えばハンス・アルバート Hans Albert の『批判的理性論考』 *Treatise on Critical Reason* に「ミュンヘンハウゼンのトリレンマ」Münchhausen trilemma として無限遡及が扱われている。しかし、玄奘の「証自証分」のような形で、無限遡及の過失を回避する方法はアブラハムの宗教の神概念の支配する世界では、今のところ見当たらないと聞いている。
- (49) 本文では新導本巻一、三頁頭注を裏付ける可能性を『成唯識論』本文に探し求める形で行った。しかしこうした意図を外して『成唯識論』本文自体をしてみると、一分を「自証分」以外に割り当てることも可能に思えるところがある。つまりは安慧の一分を「自証分」とする中国唯識教学の正当説は『成唯識論』本文に基づく解釈と言うよりは、窺基の解釈に由来する可能性の方が高い。
- (50) 『中辺分別論』ステイラマティ釈(= MAVT) Lévi ed. p.162,17 に *svasamvedyā ity ākhyātam āśakyaivād udgraha ucyate* とあるが、一分説とは関わりがない。『唯識三十頌』ステイラマティ釈サンスタクリット本(レビ校訂)および『阿毘達磨雜集論』サンスタクリット本(ジナプトラ造タティア校訂)には *svasamvid* 関連のものは見当たらない。
- (51) Max Deeg は『法顕伝』の研究をする中で、法顕が実際に行った場所だけでなく情報によって報告した部分があることを研究成果とする中、玄奘の『大唐西域記』もまた、玄奘自身が実際に訪れた場所について報告したとは限らず、情報のみによって書き記した可能性が高いことを表明した。玄奘についての内容は Deeg [2005] の索引で該当箇所を参照すれば知ることができる。

参考文献

- 大塚伸夫 二〇一三 『インド初期密教成立過程の研究』東京、春秋社
 桑山正進・袴谷憲昭 一九八一 『人物中国の佛教 玄奘』東京、大蔵出版
 佐久間秀範 一九八九 「玄奘の意図する〈転依〉思想」『仏教学』二六、二二―四七頁

- 一九八八 「玄奘における〈識〉の扱い方」『東方学』七八、五五一六七頁
- 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、vol. 2、二六五—三〇五頁
- 二〇〇八 『サーンキヤ・カリカー』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』第二三三号、筑波、一三三—三〇頁
- 二〇一〇 『The Historical Development of the *Āśrayaparivṛti* Theory', in *Sambhāṣā* (Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism) 29, pp.39-59.
- 二〇一三 「註釈家ステイラマティは一人か？」『仏教学』五五、(五九—八六)頁
- 二〇一九 「ヴァラビーの堅慧」『印度学仏教学研究』六七—二、九一—九二頁
- 定計次 二〇二〇 「インド後期仏教石窟と中期密教——『大日経』と胎蔵界曼荼羅の成立地及び時期について」『仏教学セミナー』第一一一号、一七—六八頁
- 二〇二一 「インド後期仏教石窟と中期密教——『大日経』と胎蔵界曼荼羅の成立」『アジア仏教美術論集 南アジアⅡ ポスト・グプタ朝〜パール朝』立川武蔵・森雅秀責任編集、東京、中央公論美術出版、二〇三—二二九頁
- 佐和隆研編著 一九八二 『密教美術の原像』京都、法藏館
- 高橋尚夫・野口圭也・大塚伸夫編著 二〇一六 『空海とインド中期密教』春秋社
- 塚本啓祥 一九九六 『インド仏教碑銘の研究Ⅰ——TEXT NOTE, 和訳』京都、平楽寺書店
- 梅尾祥雲 一九三三 『秘密仏教史』和歌山、高野山大学出版部（再録：梅尾祥雲全集Ⅰ『秘密仏教史』京都、臨川書店、一九八二年）
- 平井宥慶 一九九九 『大唐西域記』の「異道」『仏教学』四一、三三—四九頁
- 水谷真成 一九七一 玄奘著『大唐西域記』（中国古典文学大系22）、東京、平凡社：（再録）『大唐西域記』1（東洋文庫653）、2（東洋文庫655）、3（東洋文庫657）、東京、平凡社
- 宮治昭 二〇一〇 『インド仏教美術史論』東京、中央公論美術出版
- 森雅秀 二〇〇一 『インド密教の仏たち』東京、春秋社
- 山崎利男 一九五九 「五・六世紀ベンガルの土地賣買文書についての若干の問題」『東洋文化研究所紀要』一八、東

- 京、八九一―一三三頁
- 一九六七 「マトラカ朝の土地施與文書」『東洋文化研究所紀要』四三、東京、(一)―(三二)頁
- 一九七七 「インドの銅板文書の形式とそのはじまりについて」『東洋文化研究所紀要』七三、東京、一八一―二四二頁
- 吉村誠 二〇〇四 「唯識学派の五姓各別説について」『駒澤大学仏教学部研究紀要』六二、二二三―二五八頁
- 二〇〇五 『中国唯識思想史入門』東京技術協会、東京
- 二〇一三 「玄奘所伝の瑜伽行派の系譜——『大唐西域記』を中心に」『印度学仏教学研究』六二―一、二〇―二七頁
- 頼富本宏 一九九〇 『密教仏の研究』京都、法藏館
- 頼富本宏編著 二〇〇七 『大日如來の世界』東京、春秋社
- 渡辺章悟 一九九五 『大般若と理趣分のすべて』東京、北辰堂
- Beal, Samuel. 1884. *Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western World*. London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. Ltd.
- Bühler, G. 1877 "Further Valabhi Grants" *The Indian Antiquary* VI: 9-10.
- Cunningham, Alexander 1871 *The Ancient Geography of India, I, The Buddhist Period, including The Campaigns of Alexander, and The Travels of Hwen-Thsang*, London
- 1892 *Mahābodhi or the Great Buddhist Temple under the Bodhi Tree at Buddha-Gaya*, London
- 2016 『MAHĀBODHI ヴェーナーホーライキ』日本語訳 (北條賢三監修) 松本栄一・松本恭訳 静岡 (岡、精興社)
- Deeg, Max 2005 *Das Gaoseng-Faxian-Zhuan als religionsgeschichtliche Quelle. Der älteste Bericht eines chinesischen buddhistischen Pilgermönchs über seine Reise nach Indien mit Übersetzung des Textes*, Studies in Oriental Religions, vol. 52. Wiesbaden, Germany, Harrassowitz Verlag.
- Hattori, Masaaki 1968 *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣaparicheḍa of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Translated and annotated by Masaaki Hattori, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts

- Julien, Stanislas. 1858. *Mémoires sur les contrées occidentales*, vol. 2. Paris, L'Imprimerie impériale.
- Lévi, Sylvain 1966. *Shiramarī Madhyāntavibhāgāṭkā, Exposition Systématique du Yōgācārvijñāpīṭhāda, édition D'après un manuscrit rapporté du Népal par M. Sylvain Lévi et précédée de sa préface par Susumu Yamaguchi*, Suzuki Research foundation, Tokyo
- Njamasch, Marlene 2001 *Bauern, Buddhisten und Brahmanen: Das frühe Mittelalter in Gujarat*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Schwartzberg, Joseph E., ed. 1978 *A Historical Atlas of South Asia*. Chicago and London, University of Chicago Press.
- Steinkeller 2005. *Jinendrabuddhi's Viśālamāraṇī Pramānasamuccayaṭkā Chapter 1 Part I: Critical Edition* by Ernst Steinkeller and Helmut Krasser Horst Lasic, Beijing-Wienna
- 2007. *Dharmakīrti's Pramānaviśāyā Chapter 1 and 2, Austrian Academy of Sciences Press, Beijing-Wienna*
- Tomabechi, Toru 2009 *Adhyardhasatikā Prajñāpāramitā Sanskrit and Tibetan Texts Critically edited by Toru Tomabechi, Beijing-Wienna*
- Upinder Singh 1994 *Kings, Brahmanas and Temples in Orissa: An Epigraphic Study AD 300-1147*, New Delhi, Munshiram Manoharlal

附記 本研究はJSPS 科研費20K00047の助成を受けたものである。画像に関しては、衛星写真およびグーグルマップ以外のすべての写真は佐久間秀範本人が撮影したものである。

目次

カラー口絵

序言

佐久間秀範
近本謙介 (1)

第一部 玄奘の足跡と思想

第一章 『西域記』『慈恩伝』読後

桑山正進 3

第二章 旅する玄奘の思想的変遷

佐久間秀範 31

第三章 玄奘の求法と伝法——唯識思想を中心に

吉村 誠 108

第四章 玄奘系唯識宗の異派——円測思想考

橘川智昭 144

第五章 玄奘が学んだ仏教知識論(因明)

師 茂樹 226

第六章 玄奘門弟道昭和尚に関する文献上の一考察

ステフエン・デル 248

第七章 日本における玄奘の門下生に見る修行道——道昭と行基

蓑輪顕量 259

第二部 玄奘をめぐる言説・図像

第一章 玄奘訳『般若心経』の特徴——中世の神祇信仰を糸口として……	阿部龍一	275
第二章 玄奘の仏像請来の事績二件……	肥田路美	330
第三章 敦煌文献から見た玄奘三蔵……	荒見泰史	352
第四章 日本密教文献にみる『深沙神王記』論考……	李 銘敬	387
第五章 慈恩大師基をめぐる唱導——東大寺図書館蔵『如意鈔』を中心に……	本井牧子	410
第六章 『玄奘三蔵絵』と中世南都の仏教世界観……	谷口耕生	432
第七章 『玄奘三蔵絵』の成立——詞書筆者資料を基点として……	落合博志	463
第八章 聖なる絵巻をつくる——『玄奘三蔵絵』における絵と詞……	レイチエル・サンダーズ (エリック・ハルキ・スワンソン訳)	488
第九章 『玄奘三蔵絵』の構造と構想——興福寺における宗の論理と『春日権現験記絵』との相関……	近本謙介	518
編集後記……	本井牧子	555
執筆者一覧……		559

編者略歴

佐久間秀範(さくま・ひでのり)

1954年生まれ。筑波大学名誉教授。専門はインド瑜伽行唯識思想。著書に*Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi*, Teil I, II, Alt- und Neu-Indische Studien, Bd. 40, herausgegeben vom Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990,10, Teil I: 178 Seiten, Teil II: 243 Seiten。論文に「瑜伽行唯識思想とは何か」(『シリーズ大乘仏教7 唯識と瑜伽行』春秋社、2012年8月)、「瞑想修行と計測の可能性」(『仏典とマインドフルネスー負の反応とその対処法』臨川書店、2021年3月)などがある。

げんじょうさんどう
玄奘三蔵

——新たな玄奘像をもとめて

編者

佐久間 秀範
近本 謙介
本井 牧子

制作

(株) 勉誠社
勉誠出版(株)

発売

〒101-0061 東京都千代田区神田三崎町二丁目一八-四
電話 〇三―五二―五一九〇二(代)

二〇二二年十二月二十八日 初版発行

製印刷
本 モリモト印刷

ISBN978-4-585-31005-1 C3015