

瑜伽行派の実践理論が教義理論に変わる時

佐久間 秀 範

1. プロローグ

仏教は現実世界で様々に悩み苦しむ我々がその苦しみから逃れ覚りに至る、つまり仏になるために修行を重ねることに主眼がある。その意味で「仏教」というより「仏道」というほうが的を射ている。実践理論はそれを組織立て記憶させることによって仏道修行を補完するためのものであったはずである。ところがやがて理論が体系化され洗練されるにしたがって、次第に高度に整備された教義理論へと変貌して行ったのは、人間の趨勢としてごく当然の成り行きと考えられる。

ここではその一例をインド大乘仏教の瑜伽行派の理論に注目して辿って行くことにする。

釈尊が仏になる道を示し、弟子達はその道筋に従って実践修行を重ねた初期仏教の頃は、ある程度インド正統バラモン思想を意識して論争を繰り返したとしても、まずは出家集団の中での修行生活を第一としたはずである。ところが仏滅後しばらくして仏教教団が大きくなり、しかも遊行を旨とする修行僧の集団がやがてインド各地に広がり、そのため一方ではヴィナヤ（教団規則）も地域性や教団の構成員達の個性によって独自性を持つようになり、他方では教義の解釈に、それぞれの集団の独自性を持つようになった。つまり、この時代が部派仏教と呼ばれる時代である。この時代は基本的な初期仏教の教義理論を整理し整備することを関心の第一とした時代であった。

さて今回取り上げる瑜伽行派唯識思想とは、この部派仏教の最大派閥であった説一切有部を母胎としながら、大乘仏教の空の思想に感激した修行者達の造り出した思想である。大乘仏教運動は対論ないし論争の相手としてインド正統バラモン思想に限らず、インド的宗教、後のヒンドゥー教のような民衆宗教にさえ留まらず、広く中央アジアからメソポタミアに広がるゾロアスター教、さらにおそらくはギリシャ思想にも及ぶ広い範囲の影響下に形作られてきたと考えられる。

2. インドを取り巻く歴史的な世界情勢と登場人物の年代

交易を通じて古い時代からギリシャ思想との接点を考えることができるが、本格的に両者が混じり合うのはアレクサンダー大王の遠征を大きな転機とすることができる。彼らは軍隊を携えてヒンドークシュ山脈を越え、インド内部インダス河流域パンジャブ地方からカシュミールあたりまで侵入している。しかしインド軍の抵抗と遠征の疲労で323B.C.に大王は部下に幽閉され没している。その直前の317B.C.にインドでマウリヤ朝が成立し、大王の遠征より後代の273-232B.C.にアショーカ王が統治する。仏教教団の歴史上の存在に関してであるが、現在のところアレクサンダー大王遠征の時には確実に仏教教団が存在

し、釈尊の生存年代はこれ以前であるということでは諸学者の意見が一致している¹。

アショーカ王の時代にすでに仏教は諸部派に分裂していた。ヴェーサーリーでヴィナヤの問題で論争のあった折り、多数派の大衆部を糾弾した仏教正統派を自認する上座部（長老派）は、結局は首都パータリプトラの僧院（鷄園）を離れてカシュミール（迦濕彌羅）へ移住したと記録にある²。このカシュミールで強固な部派仏教の理論集団説一切有部が形成された。この部派は無我説、縁起説の上に立ちながらも、アートマンに代わって五蘊などの実有の法の組み合わせを基本として説明する原子論的な理論の内容を持ち、正統バラモン思想の中のヴァイシュエシカ学派とならんでギリシャ思想との類似性が一般に指摘されてきている。このことから考えても、この地域でのギリシャをはじめ西域の思想とインド仏教思想との影響関係が理解できる。

その後カシュミール北部に王国を築いたギリシャ系のバクトリアのメナンドロス（インド名：ミリンダ王）は163B.C.頃にインドのパンジャブ地方を支配したとあり、説一切有部のナーガセーナと論争をしたとして『ミリンダ王の問い』という仏教側の経典が残っている。

45A.D.にはクシャーナ朝がバルティアを制圧しカシュミールを含むインドをも統治するようになった。ca.144-173にはカニシカ王が中央アジアからアフガニスタン、西北インド、北インドに跨る大帝國を築いた。多くの異民族に跨る大帝國のためインド人、ギリシャ人、サカ人、バルティア人が雑居し、しかも中国とローマ帝國との交易の要所として巨万の富を蓄えることができた。

これに対して大乘仏教の根本となる『般若経』の経典群に「南インドで編纂され東に広まり、やがて北に流布するであろう」³とある記述を信頼すれば、『般若経』つまり高度に発達した大乘仏教の空の思想は南インドで制作され、東インドを経由して北インドに流布したことになる。具体的にはアーンドラ朝の南インドで生まれ、説一切有部が拠点とするクシャーナ朝のカシュミールを含む地域に流布して行ったと考えられる。つまり修行階梯に基づくヨーガ等の実践を好むインド人本来の思想⁴のもとに産み出されたインド的思惟方法を基調とする大乘仏教運動は、北インドに流布する中、クシャーナ朝のもとでギリシャ・ローマ文化の影響を強く受けて発展したと見ることができる。

¹ 仏滅年代については現在に至るまで国際会議等でも最終結論には到達していない。

² 説一切有部の論書『大毘婆沙論』T27, 511c19ff.: 爾時鷄園靜猶未息後隨異見遂分二部。一上座部。二大衆部。時諸賢聖知衆乖違。便捨鷄園欲往他處。諸臣聞已遂速白王。王聞既曉便勅臣曰。宜皆引至城伽河邊。載以破船中流墜溺。即驗斯輩是聖是凡。臣奉王言便將驗試。時諸賢聖各起神通。猶如雁王陵虛而往。復以神力攝取船中同捨鷄園未得通者。現諸神變作種種形相。次乘空西北而去。王聞見已深生愧悔。悶絕跳躑地水灑乃蘇。速即遣人尋其所趣。使還知在迦濕彌羅。

³ 『八千頌般若経』 *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. by Vaidya, Darbhanga, 1960, p.112, 1ff. ime khalu punaḥ śāriputra ṣaḍpāramitāpratisaṃyuktāḥ sūtrāntas ... dakṣiṇāpathe pravariṣyanti, dakṣiṇāpathāt punar eva vartanyāṃ pracariṣyanti, vartanyāḥ punar uttarapathe pravariṣyanti/ 各『般若経』で伝搬の仕方に異同があるが、最終地が北であることでは共通している。『大乘仏典 2 八千頌般若経 I』梶山雄一訳註、中央公論社、1974, p.275および p.335, n170参照。

3. 大乘仏教の成立問題について

従来は初期仏教および部派仏教などの出家集団に対して、仏塔信仰など在家信者を中心とする民衆仏教から大乘仏教は生まれたとする在家仏教成立論（平川彰説）が主流であったが、近年はグレゴリー・ショーベンをはじめ、佐々木閑、袴谷憲昭各氏が示すように、出家教団が中心とならない限り、高度な空の思想に基づいた大乘仏教の理論体系は組織できないという新たな視点から、經典編纂運動を含めて出家教団成立論が注目されている。大乘仏教運動は実際には出家教団と在家信者双方の要素が複雑に絡み合い、しかも広範囲に亘る地域に跨った大規模な動きであったとすることが現実的である⁵。

今回取り上げる瑜伽行唯識学派の高度な理論体系を目にすると、その中心的な役割を担ったのがプロの出家集団であることは疑いの余地がない。

4. 瑜伽行唯識学派の登場人物

この学派の登場人物を語る場合、初期に属する弥勒、無着、世親といった人物は歴史上実在の人物であったと仮定した場合でも、一人の人物がすべてを組織し論典を作成したと考えることは困難である。伝承として彼らに帰せられる著作の内容を分析すると、制作期間にかなりの時間的な幅を想定しないと、文脈の繋がりがや理論上の整合性を理解することが難しいのは否定できない事実である。つまり、多くの人々が制作に携わり、著作として完成したときに権威を持つ三人の名前をそれぞれ付したと考えると理解しやすい。

これにたいして世親以降の無性、安慧、戒賢等といった人達の著作は、その内容を分析すると、実在した個人としてある程度特定することが可能である。このような事情を踏まえた上で、ここでは理解を助ける目安として上記の論師の生存年代を記すことにする。

弥勒	ca.350-430	(ca.270-350)		
無着	ca.395-470	(ca.310-390)	法顕	ca.339-420
世親	ca.400-480	(ca.320-400) ⁶		
無性	ca. -500-			
安慧	ca.510-570			
戒賢	ca.529-645		玄奘	602-664
			義浄	635-713

⁴ ヨーガ等の修行実践がインドに特徴的なものであるということには異論も考えられるが、少なくとも段階を踏んで、身心がより高次のレベルに達するという修行階梯を示すのはインドに特徴的な考え方である（佐久間1995）。中国の天台止観や禅などの修行方法が頓悟的であるのとは異なる。この点はチベットでインド仏教と中国仏教との間で論争されたサムイェの宗論などにも反映されている。

⁵ こうした経緯については『菅沼晃博士古稀記念論集 インド哲学仏教学への誘い』東京、大東出版社、p.129ff. 渡辺章悟「大乘仏教」および p.143ff. 佐久間秀範「中観・唯識・如来蔵」参照。

⁶ 平川彰1979（『インド仏教史』下巻）p.101ff. その他参照。一般に（ ）内は字井説が代表。世親二人説ならこの年代で二人に分けることになるが、現在は複数説が主流。いずれにしろ現存する文献の分析からはこの時代の論師をある現存した個人に当てることは難しい。従って論師は単なる目安として扱うことが賢明の策と考えられる。

加えて考察の資料として扱う瑜伽行唯識派に属する文献を中心に、その名称を示すことにする。推定ではあるが、おおよそ古い年代順に並べることにする。(成立年代は実際にはかなり錯綜していると考えられる)

- 『瑜伽師地論』(「声聞地」「菩薩地」—『解深密經』—「攝決択分」)
- 『大乘莊嚴經論』偈文本論(弥勒造と無着造と両説ある)
- 『大乘莊嚴經論』世親釈、無性釈、安慧釈
- 『攝大乘論』無着造
- 『攝大乘論』世親釈 漢訳四本、およびチベット語訳
- 『攝大乘論』無性釈 玄奘訳、およびチベット語訳
- 『仏地經』 『釈軌論』世親造
- 『仏地經論』戒顕釈
- 『仏地經論』玄奘訳 『楞伽經』(Laṅkāvatāra-sūtra)

大学： ナーランダー およそ四百年代中頃の成立 (ca.320成立のグプタ朝期)
 ヴァラビー およそ五百年代後半の成立 (グプタ朝が衰退した頃)

5. 瑜伽行唯識学派における実践理論から教義理論への変貌の経緯

さて瑜伽行唯識学派に見られる様々な理論が、もともとは修行者が実際に自分の思い悩みを解決しようとする意図の下に実践修行に励む中から産み出された実用的な実践理論であったものから、次第に産み出された理論の整合性を追求し、カテゴリー化や体系化の過程で産み出された教義理論への変貌の経緯を次の二つの視点から見てゆくことにする。

1. 五姓格別の理論
2. 八識と四智の対応関係

5. 1. 五姓格別の理論を軸として

5. 1. 1. 紀元後400年代の状況

五姓格別(五性格別)というのは特に7世紀から8世紀にかけて中国法相教学で注目された説である⁷。成仏できるか否かに関して、衆生(生きとし生けるもの)には先天的にその素質が決定しているとする説である。日本でも一乗思想(すべての衆生は救われる)の天台法華宗の最澄と日本法相宗の徳一との間で論争が繰り広げられたことは有名である。

五姓とは菩薩乗(大乘)と独覚乗(一人で覚るもの)・声聞乗(仏の声を聞いて覚るもの)(小乗:初期およびアビダルマ仏教)に決した三乗のものと、まだ定まっていない不定のもの、そして仏法を誹謗中傷するような救いようのないものである無姓の五つに分けるものである。

- 菩薩乗種姓(如来乗)
- 独覚乗種姓(一人で覚るもの)

⁷ 吉村2004, p.224等参照。

声聞乗種姓（仏の声を聞いて覚るもの）

不定種姓

無種姓（無姓）

この思想は元来は大乗と小乗とに分ける三乗思想に付随した形で形成されたと考えられる思想である。したがって、梵我一如を基調とするインド思想の中で育まれた如来蔵思想を中心とする一乗思想とは、もともと成立の経緯に違いがある。

そもそも三乗思想が必要となるのは、歴史上後発である大乘仏教が正統な仏教であることを主張しなければならない状況に追い込まれたからである。つまり、大乘仏教はその運動が大きくなるに従って正統仏教を自負する上座部のエリート集団からは当然釈尊の教えとはいえない（大乘非仏説）と非難されていたのである⁸。おそらくはかつての上座部とヴェーサーリーでヴィナヤの問題で論争した大衆部と同じように、遙かに瑜伽行派の勢力の方が上座部よりも優位であったと考えられる。ここに、瑜伽行派を代表とする大乘仏教のエリート出家集団⁹のメンバー達は、上座部の出家集団からの「大乘非仏説」という攻撃に対して三乗思想をたてて自らの優位を主張する必要性と強い動機づけが生まれたのである。つまり上座部の出家者達は釈尊の教えを直接聞いて覚ったり、あるいは一人修行に励んで悟りを開いたりしたであろうが、それは自分自身のためだけである。彼らは直接釈尊の口からではないとしても、悟りの内容の本質である宇宙の真理、つまりは法界から流れ出す教えを直接受けて覚り、しかも阿羅漢のレベルに留まるのではなく、仏となって衆生を救うことを目指すものであると主張する。そこで、彼らの乗り物は自分一人ではなく衆生を乗せる大きな乗り物を持つもの（大乘）であると主張したのである。だから菩薩（仏になるために修行をする人）の乗り物は独覚や声聞の乗り物よりすぐれていると主張するのである。

この三乗の思想は勿論インドで生まれた思想である。が、しかしその中には無姓を含んだ五姓は元来は見られない。第4番目の不定種姓も基本的には三乗である。無姓は別な系統として古い時代から仏法を誹謗中傷する許し難い存在としてのイッチャーンティカ (icchāntika) の系統から登場したものにすぎない。このイッチャーンティカが無姓として加わって五姓が確立するのであるが、特に無姓の内容はそれぞれの論典や中国の諸論師の間で趣を異にする¹⁰。五姓として完成した形がサンスクリット語原典のある『楞伽經』に確かに存在する。また中国法相教学はインド撰述の『瑜伽論』等を根拠にその正統性を主張

⁸ インドにおける大乘非仏説に対する瑜伽行派からの論駁については山口益「大乘非仏説に対する世親の論破 一釈軌論第四章に対する一解題一」(昭和37年初出)『山口益仏教学文集』下 pp.299-320参照。日本の江戸時代に富永伸基の「出定後話」や平田篤胤の「出定笑話」などがあり、明治以降仏教学会でも盛んに問題にされた。

⁹ 南インドで成立した『般若経』の空を理論化した龍樹に従いながら、北インドに成立したと考えられる瑜伽行派は、特にインド的パラモン教的色彩に彩られた大乘仏教運動の躍動感に感銘を受け、ギリシャ的色彩を持つ説一切有部の理論を母胎とした上で、ヨーガの実践修行に特に熱心に基づいた実践理論集団と見ることが、様々な初期の瑜伽行派の文献を見ているとよくわかる。したがって民衆宗教としてではなく理論的出家集団として上座部出家集団との論争に十分耐えうるものとなっていた。

するのである。ここでは複雑化することを避けるために「無姓」の内容の差には触れないことにするが、『楞伽經』のグナバドラ訳と同様のサンスクリット原文が写本に存在することで、二つの可能性が生じる。一つは写本にあるように漢訳以前に確かにインドにこの思想が成立していたと考えること。もう一つは写本の年代が漢訳より遙かに新しいことから、漢訳に影響されて後代（おそらくは玄奘当時までに）にサンスクリット原文がインドで加えられたこと¹¹。その詳しい考察は別の機会に譲るとして、今回は実際に原文にあることを優先して、『楞伽經』の漢訳以前にインドで成立していたという前提の下に考察を進めることにする。

これとは別に、さらに『楞伽經』の成立年代には問題がある。『楞伽經』は中国の禪宗が重要視する、特に実践的に使用するのに便利な経典である。原題を *Laṅkāvatāra-sūtra* (ランカ・アヴァターラ・スートラ) と言うようにランカ島（現スリランカ）を舞台とするものである。特に『ラーマヤナ』のモチーフを思い起こさせる題名から判るように、如来蔵思想などインドの嗜好を感じる。またサンスクリット語は標準的なサンスクリット語文法には則っておらず、おそらくはドラヴィダ系の言語を母国語とする人達の手によって造られたものと推測される。

内容的には瑜伽行派唯識理論でも後代に体系化された理論を基礎としている。しかし十分にその内容を理解していたとは思われない節が見られる。つまり、この経典は世親によって完成されたとされる唯識理論より後で造られたから、その概要を記すことができたことと、その理論の精緻さに欠けることから、唯識理論の中心地から離れた場所で作成された可能性が高いことなどが、この経典の仏教史上あるいは仏教学上理解しにくい理由としてあげることができる。これに最古の現存漢訳（グナバドラ訳）年代443A.D.（失訳漢訳年代418A.D. 曇無讖訳）という事実を加えると、『楞伽經』の成立年代が世親以降で漢訳以前という推定が可能となる。

この場合、問題となるのが世親の『釈軌論』に「他の経典に」として『楞伽經』の偈と同じものが引用されていることである¹²。しかしこれは、例えば二つのテキストより以前に偈が存在したことを示すだけであるから、『釈軌論』と『楞伽經』両者がそれ以前に存

¹⁰ 『大乘莊嚴經論』MSA Ⅲ.11には四姓と別に「種姓を持たないもの」として記述がある。これを加えて五姓とする『楞伽經』LAS(Nanjo)p.63,2ff. p.65.17ff.に見られる無姓（無性）の説明を見ると、救いがたいものという形にはなっていない。中国諸論師の見解については吉村2004を参照。

¹¹ この点に関しては別な機会に考察するが、『瑜伽論記』大正藏42、615a20「餘在西方時已者。楞伽梵本本文亦同。西方大德許此義云。楞伽不説第五無性有情。」とあり、玄奘の見た梵本には存在していたが、ナーランダー大学等の高僧達が「元来の」『楞伽經』原文は第五無性有情については説いていなかったと述べていたことになるなら、他のインド諸論典の流れに沿うものであり、サンスクリット文は後代の改綴と言うことになる。

¹² 『釈軌論』D.106a3ff.: *gshang las kyang/ phung po dag la bdag me do// ...* 『楞伽經』LAS(Nanjo) p.156, 5ff.vv35-37 = p.282,10ff.vv135-137 :*na hy ātmā vidyate skandhe ...* Guṇabhadra 訳『楞伽經』大正藏16,500c 11-16: 陰中無有我 陰非即是我・・・；山口博士が指摘するように偈文は同じと見なされるが、引用が *gshang las kyang* (他の【経典】にまた)として引用しているから、必ずしも『楞伽經』そのものからの引用であることを必要としない。

在したこの偈を引用したと考えれば、世親以前に『楞伽經』が存在した決定的な証拠にはならない¹³。したがって私は世親に帰せられる瑜伽行派論典群が北インドで作られたのと相前後する時期に、南インドで当時流布していた唯識理論を取り込む形で、グナパドラが翻訳に際して基づいた形（443A.D. 訳出）の『楞伽經』が作られたとすることが最も現実的であると考えている。

5. 1. 2. ナーランダーとヴァラビー：500年代から600年代

瑜伽行派の唯識理論を見る場合、特に500年代にナーランダー大学を中心に、世親期に完成されたその理論が整備され体系化され先鋭化されたと筆者は見ている。ヴァラビー大学は安慧（ステイラマティ）が500年代後半に建立したと碑文にある¹⁴。ナーランダーは東インドでヴァラビーは西インドであるが、ともにグプタ朝の影響下にあったので、北インドの文化圏に位置する。

中国法相教学は五姓格別の根拠として『瑜伽論』を使うが、その部分を含めて『瑜伽論』には梵蔵漢に亘って系統立って述べた箇所は見られない。五姓格別についてはむしろ『大乘莊嚴經論』第三章の偈文Ⅲ. 6のgotra（種姓）と偈文Ⅲ. 11のagotra（無種姓）を扱う部分がその根拠として相応しい。

偈文は決定したものと決定していないもの、条件によって奪われるものと奪われないものとの4種を提示するのみである¹⁵。世親釈とされるものもこれ以上のことは述べていない。この部分のプラバーカラミトラの漢訳も同様である。つまり五姓格別を示唆する内容は説かれていない。

ところが無性釈になると明らかに決定種姓を声聞、独覚、菩薩の三乗に当て、未決定種姓をこの三乗に決定していないため、条件によって奪われるものと奪われないものとする部分に当てて、この種姓を条件によって三乗の何れかに配属になる種姓であると解釈している。つまり、四姓を当てはめる解釈が成立している。さらに安慧もこの解釈を踏襲して詳細に述べるが、無性を超えた解釈をしているとはいえない¹⁶。

¹³ 『楞伽經』と世親との年代的前後関係についてはこれまで多くの議論が重ねられてきている。高崎直道1980（『楞伽經』佛典講座17、東京、大蔵出版、pp.55-62「佛教史上における『楞伽經』の位置」）に経緯が述べられている。これらを受けてL. Schmithausen1992（A Note on Vasubandhu and the Laṅkāvatārasūtra, *Asiatische Studien* XLVI.1） pp.392-397に『釈軌論』の引用は必ずしも『楞伽經』からの引用である必要はなく、第三の出典を想定することが可能と提案している。

¹⁴ 平川彰1979, p.13ff. 参照。588-9A.D. にグラセーナⅡ世発布の碑銘（静谷正雄「インド碑銘目録」京都、平楽寺書店、1979、碑銘No.177：塚本啓祥「インド仏教碑銘の研究」Ⅰ、京都、平楽寺書店、1996、Wajā 7）に安慧がヴァラビーに建立したバツパバーディーヤ寺院に寄進をしたとあり、この安慧が諸註釈を著した安慧と比定されている。

¹⁵ 『大乘莊嚴經論』MSA (L) p.11,20ff. prabhedavibhāge ślokaḥ/ niyatāniyataṃ gotram ahāryaṃ hāryaṃ eva ca/ pratyayair gotrabhedo 'yaṃ samāseṇa caturvidhaḥ// 6 // samāseṇa caturvidhaṃ gotraṃ niyatāniyataṃ tad eva yathākramaṃ pratyayair ahāryaṃ hāryaṃ ceti/ 大正藏31, 594c14ff. 偈曰 決定及不定不退或退墮 遇縁如次第 品類有四種釋曰。菩薩種性品類。略説有四種。一者決定。二者不定。三者不退。四者退墮。如其次第。決定者遇縁不退。不定者遇縁退墮。已説種性品類。次説種性過失。

¹⁶ MAST D. 51b6ff.; SAVbh D.45a2ff.

偈文Ⅲ.11の無種姓についても同様のことがいえる。あるいは悪行に染まり、あるいは解脱に結びつく善を持たないから涅槃に至る可能性がないと言うに留まる¹⁷。ここの部分についての無性釈は単に偈文を註釈する形をとる。安慧釈も内容的には大きく超える内容のものはないが、この部分の註釈を始めるにあたって、「[[これ] 以前に声聞種姓、独覚種姓、菩薩種姓、未決定種姓を解説した後で、今や無種姓を解説する」と導入する¹⁸。無性釈では判断がつかないが、安慧は明らかに五つの種姓をシステム化しようとしている意図が見られる。この点では『楞伽經』と同様に完全に五種姓がそろっており、無種姓にイッチャーンティカを提示する¹⁹など、内容に中国法相教学で見られるものに近づいているのが判る。しかしながら、全く救いようのない種姓という形ではない。インドでは全く不安定な理論の状態であった訳であるから、中国に玄奘がこの説を持ち帰った事を契機として繰り広げられた中国での解釈に、統一の取れたものがないと言うことは、至極当然のことである²⁰。

無性がナーランダー大学にいたと仮定し、安慧がヴァラビーとした場合、彼らの諸註釈文献とナーランダー大学の高僧であった戒賢の『仏地経論』と、さらには様々な註釈書を合柔して漢訳した玄奘訳『仏地経論』を比較すると五姓格別説の成立の推移を見て取ることができる。

玄奘訳『仏地経論』を見ると、すでにはっきりした形で五つの種姓が提示されている²¹。ところがこれに対応する戒賢造『仏地経論』にはこれらの部分が悉く欠落している。戒賢は玄奘がナーランダー大学で師事した師僧²²と報告されている。玄奘はジャヤセーナ論師のところへ赴いたとあり、このジャヤセーナが安慧から大小乗の論を、戒賢から『瑜伽論』を学んだとある²³。つまり玄奘が戒賢の註釈にない五姓格別の部分を加えたのは、ナーランダー大学で当時すでに五姓格別の理論がごく普通には流布していたとしても、正当な理論体系として確立するほどのものではなかったことを示している²⁴。後に中国・日本の法相教学で大事な理論となることを考えると、如来蔵仏性の一乗思想に対抗する項目として新唯識理論の目玉にしようとする玄奘の弟子窺基の意図に合致したものであったのかも知れない。つまり、インド唯識思想の中では三乗思想に重点が置かれ、必ずしも五姓格別に重点が置かれていなかったのは、中国に於けるような必要性がなかったからである。この点では玄奘のもう一人の愛弟子円測の理解の方がインドと中国のこうした事情の差を素直

¹⁷ 『大乘莊嚴經論』MSA(L) p.12,19ff. 大正蔵31, 595a21ff.

¹⁸ MAST D. 52b1ff.; SAVbh D.48a3ff.:gong du nyan thos kyi rigs dang/ rang sang rgyas kyi rigs dang/byang chub sems dpa'i rigs dang/ rigs ma nges pa bshad nas/ da ni rigs med pa 'chad de/

¹⁹ 『楞伽經』LAS(Nanjo) p.63,2-5; p.65,17ff.

²⁰ 中国でのこうした事情については吉村2004を参照。

²¹ 玄奘訳『仏地経論』大正蔵26, 298a12ff.:「無始時來一切有情有五種姓。一聲聞種姓。二獨覺種姓。三如來種姓。四不定種姓。五無有出世功德種姓。」(姓=性)をはじめとする数カ所。

²² 例えば長澤1998 (『大慈恩寺三蔵法師伝』) p.150ff. に当時すでに百歳を超えていたと考えられる戒賢が中国から来る玄奘を待ちわびていたとある。

²³ 長澤1998 (『大慈恩寺三蔵法師伝』) p.202.

²⁴ 吉村2004が述べるように最澄が『法華秀句』の中で玄奘がインドから帰国する際に、無姓有情の語を削除しようとしたら戒賢に叱責されたとするのは、話の信憑性という点で、極めて低い話である。

に映し出していると思われる²⁵。

ここで、確認しておくべき点は、弥勒、無着、世親に帰せられる論書では三乗思想ははっきりと出てくるものの、五姓格別という主張はまだなされておらず、南インドでは『楞伽經』のなかに存在し、また北方インドでは無性のときになって転機を迎え、安慧や玄奘の頃には明確な形で理論化を終えていたという点である。これが南インドでの思惟方法によると仮定するなら、バラモン正統思想の上に立つ所謂カースト制の考え方と何らかの関連性から説明することが可能かも知れない。カースト制思想を好まない外国政府の支配力の強い北方インドには、南インドより遅れて次第にこうした能力の階位を示す思想が広まったと言うことがある程度納得できる。勿論これは憶測の域を出るものではないし、もしサンスクリット原文が漢訳に影響されて安慧や戒賢の頃に混入したとするなら別なストーリーを描くことになる。その場合には次の八識と四智の対応関係と同じ経緯を辿ることになる。

5. 2. 八識と四智の対応関係

別な観点として、北インドの説一切有部に代表されるようなアビダルマ的視点から次のテーマを考察することにしよう。このテーマに関して筆者はこれまでに公にした複数の論文のなかで述べてきているので、結論的なものを示すに留めることにする²⁶。

中国法相教学の主要な理論のなかに八識と四智とを一対一に対応させるという教説があり、これは日本法相教学でも動かしがたい理論として受け継がれている。ところがインド瑜伽行派文献を調べて行くと、本来は両者に結びつきは見られない上に、600A.D. 前後のナーランダー大学では中国・日本法相教学で正当とされている結合関係とは異なる結合関係を考えていたことが判っている。むしろ中国・日本法相教学の正当説はヴァラビー大学の安慧の説と一致することも判る。その概要を以下に略述することにする。

八識とは我々凡夫の日常の認識作用を司る眼識・耳識・鼻識・舌識・身識という、いわゆる五つの感覚器官とその対象との間に成立する信号が脳に伝えられたときに働く五つの識とそれを脳の中で情報処理をする意識との六つに加えて、第七番目にマナ識、第八番目にアーヤ識を配するものである。瑜伽行派以前は他のインド諸学派と同様に六識のみで説明していたが、アビダルマ仏教の説明では説明しきれない無意識（この場合は第六番目の意識が存在しない無想定や滅尽定、場合によっては気絶などの問題）を解決し、カルマ（業）の担い手となるものとして無意識状態でも存続できるアーヤ識が設定されたのであり、西洋における無意識の想定の仕事とは異なる。

また仏教で心を表す同義語として伝統的に心 (citta)・意 (manas)・識 (vijñāna) がある。実践理論としては、アーヤ識は様々な名称を持っていたが、やがて理論として固定してくると、六識は識に分類され、アーヤ識が心に分類されるという考え方が芽生える

²⁵ 詳しくは別稿に譲ることにする。

²⁶ その中代表的なものは略号表中の佐久間秀範の項目を参照。

ことになる。すると残された意（マナス）はどうするのかということが静かな関心を呼ぶことになる。そこで『撰大乘論』のしかも現在の形に固まる成立後期になると、この意（マナス）に高レベルでの自我意識の役割が与えられるようになり、七番目の識として独立するようになったのである。表面的にはユング心理学のエゴとセルフの考え方に似ているのであるが、内容を見るとかなりの開きがあることにすぐに気づかされる²⁷。

一方四つの智とは何であるか。これは修行の結果悟りを開いた仏の持つ智慧であり、根本的に凡夫の識とは質を異にしている。それを瑜伽行派は四つに分けて名前を与えている。この四つの名称は初期の文献である『大乘莊嚴經論』の偈文（MSA IX.67）に出てくる。初期の文献『瑜伽論』の古い成立部分である本地分「菩薩地」よりは後代であるが、新しい成立部分である撰決択分より以前の成立と考えられる。この『瑜伽論』の中には四つの智は登場しない。四つの智がどのような経緯で成立したかの過程を示す根拠を文献上に認めることもできない。現在の資料としてはいきなり完成した形の四つの智があり、変遷することなく中国・日本の仏教思想の中で継承されてきている。

両者の結合関係の概要を図示すると以下の如くである。

1： 中国・日本法相教学正当説およびヴァラビー大学安慧説

第八アーラヤ識	大円鏡智
第七マナ識	平等性智
第六意識	妙觀察智
五現識	成所作智

2： インド・ナーランダー大学推定説、玄奘の初期の翻訳文献の説

第八アーラヤ識	大円鏡智
第七マナ識	平等性智
第六意識	成所作智
五現識	妙觀察智

3： インド・ナーランダー大学 戒賢造『仏地經論』

第八アーラヤ識	大円鏡智
第七マナ識	平等性智
第六意識	何らかの仏位のものになる
五現識	説明なし

『撰大乘論』の本文および世親釈には漢訳・チベット訳共に両者の関係を述べるものはない。無性釈についてはチベット訳には両者の関係を示すものはない。これに対して玄奘訳である漢訳を見ると、唐代の翻訳には第2説が示されている²⁸。玄奘はこの後『仏地經論』を翻訳するにあたって第2説を誤りであるとし、第1説が正当説であると述べている。その10年後に翻訳した『成唯識論』で第1説を正当説として体系の中に組み入れている。

『大乘莊嚴經論』偈文および世親釈ではサンスクリット原典にもチベット訳にも両者の

²⁷ この内容に関しては佐久間2004でその一端を示した。

²⁸ かなり後代になって大藏經が編纂される中で第1説に訂正された。

関係を示す記述はない。プラバーカラミトラの唐代の漢訳では第2説になっている。つまりインド・ナーランダー大学をはじめとする仏教思想世界では第2説が正当説である。

『大乘莊嚴經論』の無性釈チベット訳も記述がない。安慧釈チベット訳に明確に両者の関係が述べられており、その説は第1説である。両釈を対応させて比較すると、あきらかに安慧は無性釈を手元に置いて註釈をしたと考えられる。中国法相教学はこの安慧を悉く批判的に扱うが、このほかの多くの理論で類似点が認められるのは興味深い点である。

玄奘つまりは中国法相教学が第2説を排し、第1説を正当とする理由は、わずかに「順番通りではないから」である。つまり、数を合わせようとする中国的思惟方法に起因すると考えると理解しやすい²⁹。

6. 実践理論から教義理論へ

さてここで「実践理論から教義理論へ」ということを示す前提として、上記のような理論の変遷が何を動機として出てきたのかを描写しておくことにする。

大乘仏教の起源を問題とする時、民衆の中に深く入り込んだ多くの仏教僧を主体とする大衆部がその母胎となったのではないかと、仏教研究の初期の頃から考えられてきた。さらに現在の東南アジアなどでよく見受ける仏塔を造り供養する光景からも伺えるように、仏塔供養による福德によって加護を求める民衆宗教の意味合いを軸とする在家仏教成立論が主流となっていた。しかし大乘仏教の様々な現象には、古来インダス文明とメソポタミヤ文明にも証拠立てられる交易関係だけでなく、外国王朝の直接支配する社会であることからゾロアスター教やギリシャ・ヘレニズムに至る広範囲の思想的影響関係を見て取ることができる。

その中で「空の論理」に見ることができる「すべてのものは常に変化し続ける」というものの考え方は、元来「縁起」の考え方であったのであるが、北インドを中心に「縁起」自体でさえ要素として実体視する傾向が高まった。そこではアトマンの実体視こそ避けはしたが、それを説明するはずの五蘊など各要素が実体化された。そこにはある種の閉塞感があり、インド人の思惟方法としては耐えきれなかったのではないだろうか。外国王朝の支配した北インドを中心に勢力を張った説一切有部に学びながら、インド人の血を抑えきれなかった出家僧達は、インド的躍動感のこもった空の論理に魅了され、そしてインドの大地の育てたヨーガの実践を再び熱心に行うことにより、インド仏教的なこの躍動感の中で、自分自身が実際に悩み苦しんでいるという現実、熱心に向き合ったのである。

このように多くの修行僧が熱心に実践を重ねる中で、様々な種類の瞑想修行によって積み重ねられた様々な体験が、次第に実践理論としてまとめられるようになっていった。したがってそれぞれの実践理論は必要以上に他の実践理論と連携されることもなかったのである。

²⁹ 中村元「東洋人の思惟方法」東京、春秋社、1961の「第三編 シナ人の思惟方法」例えば第七節「形式的斉合性」などを参照。また佐久間1998（「唯識諸理論数合わせの背景にあるもの」『密教学研究』30, 3.）pp.33-44. 参照。

ところがこうした実践理論が出そろい、整備されると、今度はこれらを体系化しようとする傾向に変わって行くのである。おそらくは無着造『摂大乘論』や世親に帰される諸論書は、こうした時代の実践理論の体系化が行われた時代の中にあっただけであろうと考えられる。

さて体系化された実践理論が一通り完成し整備された後に、人間は何を求めようか。時代は大きな僧院で集団生活をし、学問に励む大学の時代に入っていった。それを象徴するものがナーランダー大学であり、ヴァラビー大学であった。これらの大学を含め、1203年にイスラム教徒に攻撃されて、最後の砦であった密教関係のヴィクラマシー大学の崩壊するまで仏教文化や高度な理論が続いたのである。そのまさに最盛期である600年代に玄奘がナーランダー大学に学んだときには、経済的に守られ「学人は求めることなしに四事（衣食寝薬）自足し、芸業を成就させることができる。こうすることができるのも、みな莊園のお陰である」³⁰とあるように、すでに托鉢の修行などは必要なく、もっぱら学業に専念し教義の議論に明け暮れることができる環境にあったのである。

こうした状況の中で現実の悩みや苦しみを解決するために積み上げられてきた実践理論はどのように扱われるようになるだろうか。

時、おりしもナーランダー大学やヴァラビー大学の栄えた500年代から600年代である。例えば南インドで先に成立して北に伝わった可能性の見られる五姓格別の教義理論、また本来独立したものでありながら両者の関係を結びつけたいという欲求に答えた八識と四智の対応関係は、こうした実践理論同士の整合性や分類体系化の議論が喧しくなり、理論のための理論として作り上げられた新たな教義理論である。

安慧がヴァラビー大学を築いた時代、つまり膨大な註釈を残していった安慧はこうした教義理論の整備に最も熱心であった人物かも知れない。一方ヴァラビーにも足を運んだ玄奘は中国に帰り、諸經典や諸註釈を中国語に翻訳する国家事業に携わる中で、中国的な意味でアピダルマ的教義の整合性を調えることに勝れた人物であった。それは弟子の窺基によって中国法相教学といった精緻な体系として完成されることになったと考えられる。

このとき瑜伽行派は華やかな学問体系として全インドを支配するほどに影響力を及ぼしながら、それと引き替えに本来の躍動感のある仏道修行という生命力を次第に失っていったのである。

7. エピローグ

玄奘はどのような心でインドに向かい、どのような思いで中国に帰国したのか、その心に思いをはせながら本稿を終わることにしたい。

玄奘は彼当時に存在していた中国の瑜伽行派思想（地論師や摂論師）の教義理論が複雑化し、如来蔵思想を基調として解釈される中で矛盾が多いことに歯がゆさを感じていた。つまりは地論師、摂論師の主張に疑問を持ち、インドへの旅を志したのである。過酷なタクラマカン砂漠を越えて辿り着いたインドで知り得た『瑜伽論』に、おそらくは実践修行

³⁰ 長澤1998（『大慈恩寺三蔵法師伝』）p.158.

を基礎とするインダの仏教を感じとったのではないかと筆者は想像している。しかし中国に帰り、翻訳作業を進め、その作業場に集まった多くの優秀な中国僧達に囲まれたとき、果たして玄奘はインダ的な発想法をそのまま中国に当てはめることへの難しさに悩んだのではないかと想像するのである³¹。

現在、興教寺には玄奘の遺骨を安置した5層の塔がある。その左右に愛弟子の窺基と円測の舍利塔が並んでいる。中国法相教学は玄奘の弟子窺基の強い意図の下に訳出された『成唯識論』に基づいている。窺基はその主張の中で、むしろ彼が調べようとした理論に近かったために、安慧を強く意識し、また激しく安慧を批判したのではないだろうか。彼の激しい安慧に対する批判によって、曲解されたマイナスのイメージが我々に植え付けられ、現在まで受け継がれてしまっている。また玄奘が手元近くで指導した愛弟子で新羅出身の円測は中国語、サンスクリット語など6カ国語に精通した高僧と伝わっている。彼は玄奘のもたらしたインダの理論を素直に理解したと考えられる。しかしやはり窺基の激しい謀略と中傷を受けたこともあり、膨大な著作があったにもかかわらず、数編しか現存せず、正当な評価を受けないまま今日に至っている。インダで足繁く各地を尋ね歩きインダの思想風土を肌で感じ取り、ナーランダール大学の考え方だけでなく、ヴァラビー大学、さらには南インダの思想も熟知していた玄奘は、帰国するにあたって、インダの大地の育てた仏教を本当は伝えたいと願っていたのではないだろうか。

哲学思想論集略号表

佐久間秀範

- 1984 「〈智〉と〈識〉 — 両者の結合関係とその成立過程 —」(『豊山学報』28/29) pp.125-141.
- 1989 「玄奘における〈識〉の扱い方」(『東方学』78) pp.55-67.
- 1995 「仏教と瞑想」(『四天王寺国際仏教大学文学部紀要』27) pp.(70)-(85).
- 1998 「唯識諸理論数合わせの背景にあるもの」(『密教学研究』30) pp.33-44.
- 2002 「中国・日本法相教学における識と智の結合関係 — 封印された第六識→成所作智、五現識→妙観察智の正当性」(『木村清孝博士還暦記念論集・東アジア仏教とその周辺』東京：春秋社) pp.65-86
- 2004 「個人的無意識と bhavaṅgaviññāṇa — 深層心理とアーラヤ識の狭間で —」(『北條賢三博士古稀記念論文集・インド学諸思想とその周辺』東京、山喜房佛書林) pp.75-88.
- 2005 「中観・唯識・如来蔵」(『菅沼晃博士古稀記念論文集 インド哲学仏教学への誘

³¹ 翻訳場に置いて玄奘の考え方に異を唱えて訳場をあとにした中国僧が何人もいることが伝えられている。

い] 東京、大東出版社) pp.143-161.

静谷正雄

1979 『インド碑銘目録』京都、平楽寺書店

高崎直道

1980 『楞伽經』佛典講座17、東京、大蔵出版

塚本啓祥

1996 『インド仏教碑銘の研究』I、京都、平楽寺書店

長澤和俊

1998 慧立・彦惊著『大慈恩寺三蔵法師伝』（長澤和俊訳、講談社学術文庫）

平川 彰

1974 『インド仏教史』上巻、東京、春秋社

1979 『インド仏教史』下巻、東京、春秋社

山口 益

1962 「大乘非仏説に対する世親の論破 — 釈軌論第四章に対する一解題—」（昭和37年初出；再録『山口益仏教学文集』下）pp.299-320

吉村 誠

2004 「唯識学派の五姓各別説について」（『駒澤大学佛教学部研究紀要』62）pp.223-258.

渡辺章悟

2005 「大乘仏教」（『菅沼晃博士古稀記念論文集 インド哲学仏教学への誘い』東京、大東出版社）pp.129-142.

Schmithausen, Lambert

1992 A Note on Vasubandhu and the Lañkāvatārasūtra, *Asiatische Studien* XLVI.1, pp.392-397

The Transition from Practical Theories to Doctrinal Theories in the Yogācāra School

Hidenori S. SAKUMA

The Yogācāra school is one of the two main schools of Indian Mahāyāna Buddhism. As its name shows, many Mahāyānist yogins actually practiced many forms of meditation on both a physical and a mental level, and their valuable experiences were brought together and systematized into practical theories. It has in the past been argued that Mahāyāna Buddhism derived from lay beliefs. But nowadays it is coming to be considered that Mahāyāna Buddhism was developed by a professional group of Buddhists such as the Sarvāstivādins. This is especially appropriate for the practical theories of the Yogācāra school since its followers were familiar with the theoretical systems of the Sarvāstivādins and others.

These practical theories were born of the frustration of yogins who had been educated in the Sarvāstivādin school or some similar school but had also been captivated by the dynamism of *śūnyatā* in the Mahāyāna movement. Initially their practical theories were not theoretically systematized, but were gradually developed and brought to completion. While these well-organized practical theories became on the one hand the most popular theories in the world of Indian philosophy, on the other hand they began to lose their vitality for resolving our suffering in the real world. Their proponents concentrated upon codifying these theories and adjusting them to the Abhidharmic categories with as few contradictions as possible.

I demonstrate this transition by focusing on two of their most famous theories, i.e., the five mutually distinctive natures of sentient beings (五姓格別) and the interconnection between *vijñāna* and *jñāna*. In the process of examining passages relating to these theories there emerges a transition from practical theories to doctrinal theories. In my view, every theory in this school followed a similar process.