

註釈家ステイラマティは一人か？

佐久間 秀範

1. 註釈家ステイラマティの人物像

インド瑜伽行唯識派でステイラマティと言えば、ダルマパーラやバーヴィヴェーカなどとはほぼ同時代人であり、ダルマパーラと最も対立した人物である。彼はまたダルマパーラおよびシーラパドドラが率いたナーランダー大学とは双璧をなす仏教拠点ヴァラビー大学を率いた人物としても有名である。しかも彼はヴァスバンドウの著作をはじめ、多くの論書に註釈を書いた偉大な註釈家として知られている。これがステイラマティの人物像として定着しているものである。ところが現存しているステイラマティ作とされる諸註釈書の内容を吟味して行くと、上記のような伝承に疑いを挟まなければならない内容が認められる。疑義を挟む根拠について筆者は複数の論文において指摘してきた。ここではそうしたこれまでの考察に基づいて、註釈家ステイラマティの人物像を再吟味することにした。

1. 1. 伝承によるもの

上記の様なステイラマティ像は一体どこから造られたものであろうか。それを探る端緒として平川彰 1979『インド仏教史』下巻 pp.228-232 を取り上げてみることにする。それによるとステイラマティの年代の考察の出発点は宇井伯寿 1965a「玄奘以前の印度諸論師の年代」である。その後シルヴァン・レヴィがヴァラビー碑文を研究し、ステイラマティがヴァラビー王朝のグハセーナ王（在位：558-566A.D.）と同時代であることを明らかにし、その研究に基づいてフラウワルナーが年代を 510-570A.D. と算定し、さらに梶山雄一がステイラマティ、バーヴィヴェーカ、ダルマパー

ラ、アヴァローキタヴラタの著作に、相互引用、相互批判があることからステイラマティ (510-570)、バーヴィヴェーカ (480-570)、ダルマパーラ (530-561) 三者が同時代人であることを論証し、フラウフルナー説を支持することになった。

そこでこれら一連の考察の基になる宇井伯寿 1965a の資料の扱い方を見ると、宇井の考察の根拠は『大唐故三蔵玄奘法師行状』(T.No.2052)、『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』(T.No.2053)、『大唐西域記』(T.No.2087)、『寺沙門玄奘上表記』(T.No.2119)、『続高僧伝』(T.2060) であり、「他のものは必要に応じて参照する程度で用ふるであろう」とある。その不確実さは宇井自らの「目下用ひ得る材料の性質上何れの事件についても到底確実不動の年数などは得られ難いから、唯僅かに実らしいと思はるる程度を示すに過ぎないことになり、従つて他の綿密正確な学者の研究に俟つ外はないのである」に言い尽くされている。玄奘の死亡年 664A.D 以外は死亡年齢も確定せず⁽¹⁾、これを基準に上記文献及び基の伝え聞いた内容などをもとにステイラマティ、バーヴィヴェーカ、ダルマパーラなどの年代を算定している。

しかし、この宇井伯寿 1965a の「もしかしたら、こうかもしれない」という不確定要素がいつの間にか権威を以て「こうであった」という確定要素になったと思われる。玄奘が戒賢に会ったとき戒賢が 106 歳であったのか 160 歳であったのか資料によりことなったり、玄奘が行動を共にした勝軍が 100 歳強であったり、戒賢が護法より 1 歳年上で、護法は 30 歳代で亡くなっていたりする。これらの話は何れも根拠に乏しい説であると宇井自身が述べている。

また安慧と真諦との関係も問題である。結城令聞 1980 「近世唯識研究の或る系譜についての評論」に、それまでの研究史の中で語られてきた真諦が安慧の系統を引くものであるという考え方が、日本の江戸時代の普寂の『撰大乘論釋略疏』⁽²⁾ に起因し、宇井伯寿 1965b 「瑜伽行派に於ける二系統」でもそのことが指摘されている。つまりこれらの伝承に確たる証拠がないことは認知されていたのである。

つぎにこれまでヴァラビーとステイラマティを結びつける資料として使われてきたのは、主として『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』（T50,243b9: 伐臘毘、T50,244a9: 安慧）と『大唐西域記』（T51,936b16: 伐臘毘、T51,936c2: 堅慧）である。何れも玄奘の報告に基づいて弟子達が編纂したもので、これまでこの資料にステイラマティがヴァラビーで活躍したと記述されていると認定され、両者を結びつける最大の根拠となってきた。

チベットの伝承として、『プトン仏教史』（Bu ston rin-chen-grub 1290-1364：『仏典解題事典』による）（Obermiller1932, pp.147-149）や『ターラナータ印度仏教史』（Tāranātha 1573-1615?A.D.）「安慧の伝」（寺本婉雅 1974, pp.195-198）がある。ここではヴァスバンドウのたいていの著作に註釈を施し、あるいは『俱舍論』の註釈も造ったと言われるが、件のステイラマティかは不明であるとプトンもターラナータ自身も疑問に思っている。『ターラナータ印度仏教史』「跋毘那の伝」（pp.205-208）ではバヴィヤの諸弟子がナーランダーに行って、ステイラマティの諸弟子と論争して勝ったとある。両著者ともこれらの伝承は吟味する必要があると感じている。寺本訳を信用すれば、ステイラマティはナーランダーに関係した人物ということになる。筆者の知る限りではヴァラビーと結びつける記述はチベットの伝承には見あたらない⁽³⁾。

1. 2. 碑文によるもの

ヴァラビーとステイラマティとを結びつける証拠としてヴァラビー碑文がある。ヴァラビー碑文に関しては静谷等先行研究があるが、ここでは塚本啓祥 1996『インド仏教碑銘の研究』pp.526-542と Marlene Njammasch 2001, *Bauern, Buddhisten und Brahmanen: Das frühe Mittelalter in Gujarat* の研究 pp.210f. を用いる。碑文の番号は塚本番号を用いる。

まず碑文の年代であるが、碑文 7 [銅板銘文] はヴァラビー暦で 269 年であり、碑文 21 [銅板銘文] はヴァラビー暦で 343 年であると報告されている。ヴァラビー暦は Albiruni's India の p.7 に依拠するとサカ暦の 241 年後となり、サカ (Śaka or Salivāhana) 暦は年代計算としてグレゴリー暦

78A.D. とされているから、 $269+241+78=588$ であり $343+241+78=662$ となる。これは現在認定されている年代計算として確定した年代と見なすことができる。

碑文 7 (A.D.588) (塚本 p.524)

(要約) 「下付の受贈者：軌範師・大徳 Sthiramati によって創建され、Valabhī に位置した śrī-Bappapāda の僧院」

Valabhīyaṃ ācāryya-bhadanta-Sthiramati-kārita-śrī-Bappapādiya-vihāre

碑文 21 (A.D.662) (塚本 p.541)

(要約) 「下付の受贈者：Duḍḍāvihāraṃḍala (僧院複合体) に含まれ、軌範師 Sthiramati 比丘創建の僧院内に位置し、Kukkurāṇaka 村の軌範師 Vimalagupta 比丘によって創建された僧院。」

1. Duḍḍāvihāraṃḍalāntarggat' ācāryya-bhikṣu-Sthiramati-kārita-vihāre ācāryyabhikṣu-Vimalagupta-kārita-bhagava...

2. Duḍḍāvihāraṃḍala-praveśya-Kukkurāṇakagrāma-niviṣṭ' ācāryyabhikṣu-Vimalagupta-kārita-

塚本啓祥 1996, p.527 は「⑥ Sthiramativihāra : 軌範師 Sthiramati (①の Sthiramati とは別人) 比丘によって建立された僧院」(碑文 21) とし、「① śrī-Bappapādiya-vihāra : Maitraka 王朝の或る祖先 Bappapāda に因んで名付けられ、その王家の成員から尊敬された僧院で、軌範師・大徳 Sthiramati (⑥の Sthiramati とは別人) によって創建された」(碑文 7) と述べている。残念なことになぜ別人と断定するのかについては説明されていない。

これに対し Njammasch2001 pp.20-21 は両者を同一人物としている。Njammasch の考察はまず両碑文に登場するステイラマティが同一人物か否かという問いかけから始まる (Aus der Inschrift des Jahres 588 n.Chr. ergibt sich auch die Frage, ob das von Sthiramati erbaute Śrī-Bappapādiya-vihāra mit dem im Jahre 662 n.Chr. erwähnten Kloster identisch ist, von dem es ebenfalls heißt, das es von Sthiramati erbaut worden war.)。両碑文に登場する僧院の内

属関係などを考えた上で、両碑文の年代に 662-588=74 年の開きがあるので、ひょっとすると 588 年のステイラマティは 662 年のステイラマティではなかったかもしれないという考え方も不可能ではないと述べている (Es wären natürlich auch noch andere Deutungen möglich, z.B. muß der Sthiramati des Jahres 588 nicht der des Jahres 662 n.Chr. gewesen sein.)。ドイツ語の言い回しとして、この段階ですでに同一人物を意図すべきことを読者に印象づけている。その後基本的に玄奘の報告に基づく『西域記』を最大の根拠としてこの碑文に登場するステイラマティは玄奘の報告するステイラマティであり、ヴァスバンドウの著作に註釈をした瑜伽行派の有名なステイラマティであり、六世紀に生存したとしている (Sthiramati war Philosoph der buddhistischen *Yogācāra*schule und lebte im 6. Jh. n. Chr.)。しかも七世紀の三十年代に [インドにいた] 玄奘はステイラマティが [六世紀に] ヴアラビーに生存していたことと教鞭を確かに (sicherlich) 執っていたことをまだ知っていたとしている (In den dreißiger Jahren des 7. Jh. n.Chr. war dem Xuan Zang noch bekannt, daß Sthiramati in Valabhī gelebt und sicherlich gelehrt hatte.)。さらに、玄奘がステイラマティをナーランダー仏教大学の有名な教授陣の一人として触れている (Xuan Zang erwähnt übrigens Sthiramati auch unter den berühmten Lehrern der buddhistischen Universität von Nālandā.) と付け加えている。つまり Njammasch2001 が両碑文のステイラマティを同一人物とする最大の根拠は玄奘の報告など中国の伝承によって形作られてきた従来の考え方ということになる。

チベットの伝承がステイラマティをナーランダー大学との関連で報告をし、玄奘もナーランダー大学の有名な論師として報告していることからすると、ヴァラビー大学とナーランダー大学とを時に応じてステイラマティが移動していたことは、遊行者としてのイメージを加味しなくても、十分考えられることである。

伝承と碑文とを総合すると、確かにどうしてもヴァスバンドウの著作に多くの註釈書を書いたステイラマティはヴァラビー碑文にあるステイラマティと同一人物と思えてくる。しかし、ステイラマティに帰せられる註釈

書の作者が、この碑文に登場するステイラマティであることを保証する文献的証拠はない。そして両碑文に登場するステイラマティが同一人物である保証は依然としてどこにもない。

1. 3. 文献に見られる相互の論争の証拠によるもの

ここでは該当する諸論師の文献として取り上げられているのはバーヴィヴェーカの『中観心論(頌)』『般若灯論』『大乘掌珍論』、ステイラマティの『大乘中観釈論』、ダルマパーラの『大乘広百論釈論』、チャンドラキールティの『入中論』(コンパクトな記述では『プラサンナパダー』や『七十空性論注』など)などである。これらの文献に基づいて中観派がどのような視点から瑜伽行派を批判したかについての諸研究に山口益 1941、安井広済 1961、梶山雄一 1963、江島恵教 2003 (初出: 1992)、岸根敏幸 2001 などがある。

中観派であるバーヴィヴェーカやチャンドラキールティが批判対象として描く瑜伽行派唯識思想のポイントはいくつかある。その中からここで必要と思われるのは次の点である。山口益 1941 で言えば p.188 に示されるように、中観派の批判方法は有とされた場合は実有的立場としてその根拠を批判し、無とされた場合もその根拠を審議する立場をとる。最たる例は『中辺分別論』の虚妄分別の有と無の表現である。また、場合によっては「瑜伽行派の主張は中観派と変わらないことになるではないか」(例えば山口益 1941, p.372 など)という形で批判する。もともと瑜伽行派の修行者達はナーガールジュナの考え方を継承する人々であると考えられるなら、このことで却って継承関係を裏付けることにもなるであろう。江島恵教 2003, p.536 に「二人(バーヴィヴェーカとダルマパーラ)の議論はこれではすれ違いのままに留まるだろう」とあるように、ディグナーガも含めてバーヴィヴェーカ、ステイラマティ、ダルマパーラ、そしてチャンドラキールティの議論は相互にかみ合わない部分も多い。相互批判が言いがかり的性格を否めないことは事実であるが、しかし少なくともこうした文献的証拠からこれらの論師達が多少の時代的隔たりはあったとしても実際に歴史上實在

し、相互に議論を戦わせられる環境にあったことだけは確かである⁽⁴⁾。

その中で梶山雄一 1963「清弁・安慧・護法」に引用されているチベット語に残るアヴァローキタヴラタの『般若灯論広疏』に、論師の名前として blo brtan (ステイラマティ)、chos skyong (ダルマパーラ) が登場し、『般若灯論』の著者バーヴィヴェーカ (バヴィヤ) との間に論争のあったことが裏付けられる。ただしそれぞれの批判内容は意見のやり取りというよりは、一方的に自説を述べているように思われる。したがって同時代を必ずしも保証するものではない。

さらに漢訳のみに残る安慧造『大乘中観釈論』(T.No.1567 宋 惟浄等訳) と護法造『大乘広百論釈論』(T.No.1571 玄奘訳) とは、その内容がサンスクリット原典やチベット語訳に残るステイラマティの著作の内容と一致するものであるか否かは今後吟味しなければならない課題である。

1. 4. 中国唯識教学の伝承

日本の法相教学がその伝統を受け継ぐ中国唯識教学では「安難陳護一二三四」として安慧が護法と最も対立する人物とする説が広く定着してしまっている。この安慧はステイラマティであり、護法はダルマパーラであると我々は信じている。この伝承をインドにそのまま適応すると、ステイラマティが一分説を唱え、ダルマパーラが四分説を唱えたことになる。四分説とは相分、見分、自証分に証自証分を加えるものである。grāhya、grāhaka に svasaṃvedana (svasaṃ√vid) を加えるのがディグナーガであることは彼の著作に登場する⁽⁵⁾ことからインドの文献に確認できる。したがって相分、見分、自証分の文献的証拠となる。しかし「証自証分」は玄奘訳『仏地経論』『成唯識論』以前には認められない。『成唯識論』が護法等造として護法を正統説とすることで、中国唯識教学の正統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』の箇所に「証自証分」が存在しないということは、中国唯識教学の正統説「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。

『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, 10c4ff. に

如是四分或攝爲三。第四攝入自證分故。或攝爲二。後三俱是能縁性故皆見分攝。此言見者是能縁義。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「一」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, 10b13ff. 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。これはディグナーガの著作 *Pramāṇasamuccaya* I.10 偈にあたり、下線部の原文 (Steinkellner 2005,p.76,12f.) “trayaṃ nātaḥ pṛthakkṛtam” は「三者は別なものとされない」であり、*Pramāṇasamuccaya-ṭīkā*, “trayasyāpi tattvato 'pariṇiṣpannatvāt, na jñānāt pṛthakkaraṇam” 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い」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卷一 p.3 頭注に「安慧論師唯立自証分」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「安慧解云。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, 10b7) 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⁽⁶⁾。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. で見ると、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「安惠已前諸古徳等皆説二分」(『述記』 T. 43, 242a11f.) とあり、p.151 にも「或實説一分如安慧。」(『述記』 T. 43, 242a24f.) とあることで、安慧一分説が中国唯識教学の正統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 *svasaṃ√vid* を知っていたことは証拠づけられても、中国唯識教学の正統説で述べる「安慧が自證分のみを唱えた」とする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⁽⁷⁾。

つまり、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で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、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ィとデイグナーガとの関係であるが、現在『中辺分別論』ステイラマティ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』ステイラマティ

釈 (Yamaguchi ed.128,20f.; Pandeya ed. 98,15f.) に引用箇所を示さず、若干の文言を変えた形でディ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、ここでは *Pramāṇasamuccaya-vṛtti* (translated by Vasudhararakṣita) 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ィの *Pramāṇaviniścaya II* (Steinkellner2007,p.46.3) 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 (trilakṣaṇāl līngād yad anumeye 'rthe jñānam, tat svārthānumānam)。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』ステイラマティ釈 (Yamaguchi ed.128,26; Pandeya ed. 98,20) に出典を示さない形で *trirūpaliṅgākhyāna* という形で引用されている。

現在ステイラマティ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、ステイラマティが *svasaṃvedana* 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、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思われる。

以上これまでに描かれてきたステイラマティの人物像の根拠となる伝承等を概観してきたが、ステイラマティ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、必ずしも十分な根拠に基づくものでないことが判る。

2. 註釈家スティラマティが一人であることを疑う論拠

2. 1. 漢訳「安慧」と「堅慧」

『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』「伐臘毘」(T50,243b9)の部分には「安慧」(T50,244a9)とあり、『大唐西域記』「伐臘毘」(T51,936b16)の部分には「堅慧」(T51,936c2)とあると見なされてきた。だが果たしてそうであろうか。さらに「安慧」と「堅慧」両方とも原語はSthiramatiと認められている(cf. Digital Dictionary of Buddhism)。それは『成唯識論述記』(T43,231c19ff)が「三梵云悉耽羅末底。唐言安慧。」と音写していることから「安慧」はSthiramatiを想定することになる一方で、Sthiraは「堅固」の意味を持ち、「堅慧」もSthiramatiを原語することが可能だからである。

さて『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』と『大唐西域記』の記述内容について再吟味する必要がある。

まず『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』の「安慧」(T50,244a9)は、実は「伐臘毘」(ヴァラビー)の記述範囲であるT50,243b9-17ではなく、T50,244a7-24における「摩揭陀」(マガダ)国における「勝軍」に関する記述に登場するものであって、玄奘が師事あるいは行動を共にした勝軍が戒賢と「安慧」に師事したとあるものである。つまり玄奘の報告をもとに慧立および彦棕が記録したとされる『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』(慧立本、彦棕箋)の伐臘毘国の所には、「安慧」への言及はなく両者の関係を示唆するものは何もないことになる。

次に玄奘の報告をもとに辯機がまとめた『大唐西域記』(玄奘訳、辯機撰)の「伐臘毘」の項に「堅慧」とあることについて吟味する。『大唐西域記』では摩揭陀国の那爛陀寺の学匠として「徳慧堅慧」(T51,924a2)とあり、伐臘毘国(T51,936b16)にも「徳慧堅慧」(T51,936c2)とある。後者には「徳慧堅慧菩薩之所遊止」とあり、堅慧の本拠地がヴァラビーではないことが示唆されている。つまり両者の本拠地はナーランダーであると考えるのが順当である。

この両記述内容を考えた場合、『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』の「安慧」

と『大唐西域記』の「堅慧」との関係も不明確ということになる⁽⁸⁾。

漢訳の著者名から「安慧」「堅慧」を註釈家ステイラマティと結びつける場合には注意が必要である。「堅慧」は『大乘法界無差別論疏』(T. No.1838, 44、唐法藏撰)「(63c5) 堅慧菩薩者。梵名娑囉末底。娑囉。此云堅固。末底云慧。(中略) (63c19) 造究竟一乘寶性論。及法界無差別論等。」とあることから、Sāramatiを想定することになる。これをどのくらい信用するかについてであるが、中国仏教史の中で華嚴宗の中心人物である法藏には中国唯識教学を攻撃しようとする傾向が見られる点などを考えると、「梵名娑囉末底」を素直に信用するべきか、何らかの意図を読み取るべきかは注意を払うべきである。特に「堅慧」が『宝性論』の著者とされてからは、主に華嚴系の著作で「堅慧」が言及されるようになることも考慮すべきである。

一方「安慧」の原語を Sthiramati とする根拠は、『成唯識論述記』(T43,231c19ff.)にある「三梵云悉恥羅末底。唐言安慧。」である。基の著作には彼自身の意図がかなり多く認められることは、彼の著作を吟味したことのあるものであれば否定できないことである。したがってこの原語の提示についても、その根拠をどのくらい信用できるかは注意が必要である⁽⁹⁾。

こうした事情から考えると「安慧」「堅慧」と漢訳されるからと言って、この漢訳を安易に Sthiramati に還元することはできない。つまり、大蔵經に著者として「安慧」「堅慧」とある場合、一人のステイラマティを想定することはできないことになる。これはステイラマティの著作とされる諸文献を検討するときには気を付けなければならない要素である。

2. 2. ステイラマティに関連する文献

サンスクリット原典およびチベット語訳、漢訳

- ①『中辺分別論』ステイラマティ釈サンスクリット本(レヴィー-山口校訂)、チベット語訳(P.No.5534)、
- ②『唯識三十頌』ステイラマティ釈サンスクリット本(レヴィ校訂)、

チベット語訳 (P.No.5567)、漢訳 (T.No.1585 玄奘訳『成唯識論』)、

③『五蘊論』ステイラマティ釈サンスクリット本 (クラマー校訂)、チベット語訳 (P.No.5567)、漢訳 (T.No.1613『大乘廣五蘊論』唐 地婆訶羅訳)、

④『俱舍論』ステイラマティ釈サンスクリット本 (小谷グループ校訂)、チベット語訳 (P.No.5875)、

⑤『阿毘達磨雜集論』サンスクリット本 (ジナプトラ造タティア校訂)、チベット語訳 (ジナプトラ造 P.No.5554)、漢訳 (T.No.1606 玄奘訳安慧様 = サンスクリット原典が報告されている。これによってステイラマティの合糅したサンスクリット本として扱うことができる)

チベット語訳のみ

⑥『大乘莊嚴經論』ステイラマティ釈 (P.No.5531)

漢訳のみ

⑦安慧造『大乘中觀釈論』 (T.No.1567 宋 惟浄等訳)

基が報告する安慧

⑧『成唯識論述記』 (T.No.1830)、『唯識二十論述記』 (T.No.1834)、『辯中邊論述記』 (T.No.1835) など

④『俱舍論』ステイラマティ釈サンスクリット本原典は先に示したようにチベットの仏教史でも他のステイラマティ註釈書と同一の著者であるのか疑問視されている。近年の写本発見以来③ (クラマーを中心とする) ④ (小谷信千代を中心とする) ⑤ (中国蔵学研究中心研究員の李学竹を中心とする) の写本に基づく共同研究が進められている。しかも関わっている研究者が重なることと相互に意見の交流を持っていることで、ステイラマティのサンスクリット本の用語法や註釈の仕方に共通点が見られることを、共同研究に関与する方々から私的にはあるが報告を受けている。

このうち⑤に関しては李学竹 2011 および氏の学術大会での口頭発表で、ノルブリンカに二つの写本が存在し、そのうちの一つは安慧様の漢訳と符合するという報告があり、実際に研究しているグループでは現時点で

は⑤『阿毘達磨雜集論』ステイラマティ合糝サンスクリット本は玄奘訳安慧糝と同一であると見ている。しかもジナプトラ造タティア校訂サンスクリット本とほとんど同じで、その意味ではステイラマティの独自の思想を見ることができるかは未知数である。しかし、こうした現状を踏まえると①②も含めて同一の作者を想起させる内容であるとの報告を受けている。

①ないし⑤で回収できるサンスクリット本を分析することによって、共通の傾向を蒐集することができれば、ステイラマティの思想を見出すことが可能である。それが注釈対象となったそれぞれのテキストの内容との解釈の違いも見ることができると考えられる。

これらに対してサンスクリット原典の現存しない⑥『大乘莊嚴經論』ステイラマティ釈および⑦安慧造『大乘中觀釈論』は翻訳に問題があったり、少なくとも翻訳ということ自体が翻訳者の解釈が混入している可能性が否定できない以上、思想内容から判断しなければならない。さらには中国唯識教学の正統説における安慧像が多分に基に由来するとした場合、⑧『成唯識論述記』等を総合的に考察する必要がある。

2. 3. 思想内容から

ステイラマティに関連する文献に見られる思想の中、次節以下に取り上げるテーマについては、すでに筆者は複数の論文で公表している⁽¹⁰⁾。したがってここでは詳しい考察はこれらに譲り、その骨子のみを紹介する。

その骨子は、これらの理論の成立の歴史的変遷に焦点を当てて考察すると、⑥『大乘莊嚴經論』ステイラマティ釈に述べられている内容が玄奘に端を発する中国唯識教学の正統説に近似していることから、この著者ステイラマティが玄奘の翻訳活動中の年代と近い年に執筆したものであると思われることである。そして、①『中辺分別論』ステイラマティ釈と②『唯識三十頌』ステイラマティ釈に述べられている内容がそれとは異なる、より古い時代の思想内容しか提示していないことから、同一の作者として考えることに苦慮してきた経緯がある。

2. 3. 1. 四智と八識の結びつき

この関係は『大乘莊嚴經論』偈頌、ヴァスバンドゥ積、アスヴァパーヴァ積、『中辺分別論』偈頌、ヴァスバンドゥ積、ステイラマティ積、『唯識三十頌』偈頌、ステイラマティ積、『撰大乘論』論本、ヴァスバンドゥ積、アスヴァパーヴァ積などインド文献には存在しない。シーラバドラの『仏地經論』には大円鏡智とアーラヤ識、平等性智と染汚意の関係はあるが、それ以外はない。インド文献では『大乘莊嚴經論』ステイラマティ積(ただしチベット訳のみ現存)のみ四智と八識の結びつきが示されている。漢訳ではプラバーカラミトラ訳『大乘莊嚴經論』と玄奘訳『撰大乘論』無性積に、すでに見られる。しかしそこに示されているものは中国唯識教学の正統説とは異なる。第六意識と成所作智、五現識と妙觀察智という結びつきである。玄奘は『撰大乘論』無性積を訳出した後、親光等造『仏地經論』を訳出する際⁽¹¹⁾にこれを、中国唯識教学の正統説である第六意識と妙觀察智、五現識と成所作智という結びつきと訂正した。ところが『大乘莊嚴經論』ステイラマティ積(IX.12にまとまった形で、IX.61以降でも登場する)はこの中国唯識教学の正統説と一致している⁽¹²⁾。チベットではイエシェデ『仏身広註』(P.ed. No.5848)、ベルツェク『法門備忘録』(P.ed. No.5849)などが中国唯識教学の正統説と同じである⁽¹³⁾ので、ステイラマティ積をチベット語に翻訳するときに翻訳者が原文を改編した可能性も勿論考えられる。しかし五性各別もステイラマティ積においてはじめて中国唯識教学の正統説と同じように五つの種姓のラインを登場させている⁽¹⁴⁾から、チベット語の訳文に問題があること⁽¹⁵⁾を差し引いても、サンスクリット原文も中国唯識教学の正統説と思想内容としては同じであったと考えられる。

理解を助けるために四智と八識の結びつきの成立過程を図示すると以下のようなになる。

- (1) シーラバドラ以前のヴァスバンドゥ、アスヴァパーヴァの著作には記載がない
- (2) 『仏地經論』シーラバドラ積(チベット語訳のみ)

(74)

アーラヤ識 → 大円鏡智
染汚意 → 平等性智
意識 → ?

(3) プラバーカラミトラ訳『大乘莊嚴經論』、玄奘訳『撰大乘論』無性積

アーラヤ識 → 大円鏡智
染汚意 → 平等性智
五 識 → 妙観察智
意識 → 成所作智

(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『仏地経論』『成唯識論』、イエシュエデ『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 → 妙観察智
五 識 → 成所作智

2. 3. 2. 転依思想の扱い方

転依の内容は次の二つのタイプに分類することができる。

(a) 修行者が徐々にレベルを上げて行く「拠り所が変化する」ないし「拠り所が変化した状態」という修行過程を含む転依

(b) ブッダとなる最終段階「拠り所が変換し尽くした状態」のみを示す転依

(b) の転依は真如、法界などと同等と見なされる。「法身は転依を特徴とする」という公式が成立するのは (b) の転依の場合のみである。

Abhidharmasamuccaya (ed. & rec. by Pradhan『阿毘達磨集論』サンスクリット本：以下『集論』と表記) と *Abhidharmasamuccaya-bhāṣya* (ed. by Tatia =⑤『阿毘達磨雜集論』サンスクリット本：以下『雜集論』と表記) との転依解釈に関して両文献で差異が認められる⁽¹⁶⁾。概要を述べれば、『集論』が修行過

程を含まない専ら (b) の転依解釈を採る⁽¹⁷⁾のに対し、『雑集論』の転依解釈には段階性が認められることから、修行過程を含む (a) の転依解釈を採っていると見られる。佐久間秀範 1991 から一部を提示すると次の如くである。

見道位において『集論』66,16ff (rec. by Pradhan) の *duḥkhe dharmajñānaṃ katamat/ kṣāntyantaram yena jñānena pūrvoktebhyaḥ kleśebhyo vimuktiṃ sāksātkaṛoti/* に対して『雑集論』77,5ff. は *tasmād ucyate duḥkhe dharmajñānakṣāntir iti tayā kṣāntiyā duḥkha-darsana-prahātavya-kleśa-prahānāt parivartita āśraye tadantaram yena jñānena tām āśrayaparivṛttiṃ pratyānubhavati tad duḥkhe dharmajñānaṃ ity ucyate/* とある。『集論』は見道を四つの *satya* に分け、それぞれをさらに四つの刹那に分ける。『集論』では苦諦の第一刹那で苦を見ることによって断じられるべき煩惱を断じ、第二刹那では第一刹那で得られた智によって *vimukti* を現実化する (*sāksātkaṛoti*) のに対して、『雑集論』は新たに *āśrayaparivṛtti* を持ち込んでいる。つまり、第一刹那で苦に気づくと同時に拠り所が変化を起し (*parivartita āśraye*)、その変化を第二刹那で確認することを示している。これは修行者がその変化に気づくことであり、多分に修行者の身体的変化を示すと考えられるから、(a) の修行過程を含む転依解釈を持ち込んでいることが判る。

これ以外の部分も含めて『雑集論』の転依解釈は修行過程を含むものであり、もしステイラマティの合糅テキストが⑤『阿毘達磨雜集論』サンスクリット本をそのまま採用しているのであれば、ステイラマティの転依解釈は (a) に力点を置く解釈であることになる。このことは以下のサンスクリット原典の現存する『中辺分別論』ステイラマティ釈、『唯識三十頌』ステイラマティ釈と共通する解釈となり、興味深い点である。

そのステイラマティ釈についてみると『中辺分別論』ステイラマティ釈、『唯識三十頌』ステイラマティ釈が (a) に力点を置いているのに対して、サンスクリット原典の現存しない『大乘莊嚴經論』ステイラマティ釈は (b) に力点を置いている点について述べることにする。

『唯識三十頌』のステイラマティ積の転依ターム *āśraya-parāvṛtti* (名詞形) からは、『大乘莊嚴經論』梵本に見られる場合⁽¹⁸⁾と同じように、動詞の意味合いを見ることができる。ネガティブな要素を *nivṛtti* (排除) し、ポジティブな要素を *parāvṛtti* するとあり、この場合はポジティブな要素の「獲得」の意味としなければならない。『大乘莊嚴經論』梵本ではネガティブな要素の「排除」の意味に *parāvṛtti* が使われ、ポジティブな要素の獲得には *labhyate* が使われていたのとは異なる。おそらくは *parā√vṛt* が排除の意味を持ち、*pari√vṛt* が獲得の意味を持つ初期のころのニュアンスが失われて、*parā√vṛt* も *pari√vṛt* もともに単純に「AがBに変化する」の意味に使われていたと考えられる。

『中辺分別論』偈頌、ヴァスバンドゥ積には転依は一切説かれていない。修行の階梯は三性説など別な形で表されている。『中辺分別論』ステイラマティ積はそれを転依として解釈している。根拠の一つとしては、『中辺分別論』ステイラマティ積サンスクリット本 (レヴィー山口校訂) I.16 の *sūnyatā* に関する偈の *samalā* を *āśraya-aparā√vṛt* と *nirmalā* を *āśraya-parā√vṛt* と説明している部分を挙げることができる。しかも *āśraya-aparā√vṛt* という表現は古い文献には登場しない。これは *parā√vṛt* が「排除」や「獲得」の意味を離れて「変化」一般の意味になり、一度 *āśraya-parā√vṛt* の解釈が究極段階の転依解釈として定着した後で初めて *a* という否定辞をつけた *aparā√vṛt* という表現が可能となるのである。つまり、窮極の転依 (*b*) を基準として初めて修行段階は「変化していない状態」と表現できるからである。このことはステイラマティが (*a*) (*b*) 双方の転依解釈を知った上で、その当時 (*b*) に専ら焦点が当てられてくるようになった転依解釈に再び (*a*) の修行過程を読み込もうとしていたと考えられるのである。

前節で見た四智と八識の結びつきは (*b*) の転依解釈においてのみ可能な対応関係であり、(*b*) を熟知していたステイラマティがこの対応関係を知っていたとすれば必ず触れたであろう四智と八識の関係に『中辺分別論』および『唯識三十頌』のステイラマティ積は触れることが一切無いこ

とは注目する必要がある。筆者は以前は註釈対象となる文献が仏智に触れていないことが原因となって、その註釈部分でも両者の結びつきが扱われなかったと考えていたが、『雑集論』もステイラマティの思想を読み取ることが許される状況になり、註釈対象となる文献にステイラマティ独自の解釈を新たに持ち込む註釈家であると考えられることで、『大乘莊嚴經論』のアスヴァバーヴァ註まで存在しなかった四智と八識の結びつきを持ち込んだと同様に、『唯識三十頌』『中辺分別論』の註釈に際してこの思想を持ち込んででも不思議はない場面である。このことは次節で述べる染汚意の解釈の傾向にも見られるものである。

2. 3. 3. 染汚意の扱い方

八識構造を完成させている『三十頌』では第七識の原語は「マナス」manas である。染汚意の原語 kliṣṭaṃ manas (汚れたマナス) という表現は、もともとは第六意識に対応する第六番目の感覚器官「意」の性質を「汚れた」として表現したものであるが、徐々に染汚意というテクニカルタームとなり、後代第七番目のマナ識へと成長したものである。おそらくは完成した八識構造の第七番目の「マナス」という表現がその後の解釈に影響したのではないかと考えられる。『大乘莊嚴經論』菩提品 IX 42 の偈文、ヴァスバンドウ釈に登場するマナスは第六意識に対応する意であり、これにアスヴァバーヴァ釈とステイラマティ釈は「汚れた」を付して染汚意と表現することになる。そしてアスヴァバーヴァ釈が染汚意を第六意識に対応する意とするのに対し、ステイラマティ釈はここで言う「マナス」を第六番目と第七番目の染汚意とに分けた上で、声聞は染汚意を第六識に対するマナスという感覚器官であるというが、大乘の見解では「染汚意」は第七識であると確定している⁽¹⁹⁾。そしてアスヴァバーヴァ註には染汚意を転換したとのみある表現にわざわざ染汚意という拠り所が転換したならばと付け加え、さらには平等性智になるとまで加えているのである。つまり『大乘莊嚴經論』のステイラマティ註は転依思想を持ち込むだけではなく、それまでになかった四智と八識の結びつきまでも持ち込む強い意志

を感じ取ることができる。つまり、『大乘莊嚴經論』のステイラマティ註には (b) の転依解釈でのみ成立する四智と八識の結びつきを持ち込むのに熱心であるかわりに、(a) の重要な要素である修行過程にはあまり関心がないのである。

『中辺分別論』 I 3 のヴァスバンドウ釈に登場する染汚意 (*kliṣṭam manas*) は第六意識に対応する意である (*tatrārthapratibhāsam yad rūpādibhāvena pratibhāsatē / satvapratibhāsam yat pañcendriyatvena svaparasantānayor [/] ātmapratibhāsam kliṣṭam manah / ātmamohādisamprayogāt / vijñaptipratibhāsam śaḍ vijñānāni*)。これに対するステイラマティ釈はアーラヤ識、染汚意、眼識等の六つ (*tatrārthasattvapratibhāsam ālayavijñānam sasamprayogaṃ, tac ca vipākatvād avyākṛtam eva / ātmapratibhāsam kliṣṭam manah sasamprayogaṃ, tac ca nivṛtvyākṛtam, kleśasamprayuktatvād uktam / vijñaptipratibhāsam kuśalākuśalāvyaḥkṛtam sasamprayogaṃ cakṣurvijñānādisatkaṃ* : イタリアックは山口益還元) であり、やはり染汚意が第七番目の識であることが確定している。

この状況下で四智と八識の結びつきを考える。まず、玄奘の師である戒賢が『仏地経論』の著者シーラパドラであると仮定する。シーラパドラ釈では「染汚意が転換して平等性智になる」と明示されている。つまりこの染汚意は第七識に確定している。逆に言うと、染汚意が第七識に確定されない限り、四智と八識の結びつきは成立しないのである。シーラパドラ釈は両者が結びつく過渡期であることを示している。転依に関してはいわゆる三種転依 (『阿毘達磨集論』『阿毘達磨雜集論』、『大乘莊嚴經論』アスヴァパーヴァ釈とステイラマティ釈、シーラパドラ著『仏地経論』と玄奘訳『仏地経論』、『成唯識論』および『述記]) は究極の段階、ブッダに成った場面で登場する (*citta-āśraya-pari/parā √ vṛt* を修行者の各段階を踏まえるとしても、その最終段階を意味する。その上で修行段階を振り返って *mārag-āśraya-pari/parā √ vṛt* と *dauṣṭhulya-āśraya-pari/parā √ vṛt* とを組み入れ、修行の結果であることを表現するものである)。

染汚意が第七識で、八識構造を整えている『中辺分別論』と『唯識三十

頌』と『大乘莊嚴經論』に対するステイラマティの註釈を見た場合、前二者には四智と八識の結びつきの片鱗もない。ナーランダーを代表するシーラバドラの『仏地經論』は過渡期である。玄奘が帰国後間もないころ翻訳した『撰大乘論』無性訳はプラバーカラミトラ訳『大乘莊嚴經論』と同様の結びつきを示している。その後玄奘は中国唯識教学の正統説に変更している。そしてその結びつきは『大乘莊嚴經論』に対するステイラマティ訳と一致している。四智と八識の結びつきは転依の中では (b) ブツダになった段階のみを意図し、(a) 修行者の階梯よりも完成した段階に力点を持つ。したがって四智と八識の結びつきを知っていたならば、『大乘莊嚴經論』に対するステイラマティ訳に見られるような強い意志を加味した場合、ステイラマティは『中辺分別論』および『唯識三十頌』を註釈する際にも何らかの示唆をするはずである。

3. 註釈家ステイラマティは一人か？

ここで考える註釈家ステイラマティとは『中辺分別論』と『唯識三十頌』と『大乘莊嚴經論』に対して註釈を書いたステイラマティのことである。

① 前二者は八識構造を整えていること等を踏まえてもヴァスバンドゥより後代であり、その中でも『中辺分別論』に註釈を書いたステイラマティはディグナーガの著作 *Pramāṇasamuccaya* の内容を知っていることから、ディグナーガより後代である。しかし両者とも全く四智と八識の結びつきへの示唆がないことから、シーラバドラの『仏地經論』よりは前と考えられる。シーラバドラがナーランダーを代表する人物であるなら、『仏地經論』執筆時期以降で、しかも玄奘がナーランダーにいる間にこの結びつきが完成した可能性がある。それは中国唯識教学の正統説とは異なる。中国唯識教学の正統説と同じ結びつきを示す後者は玄奘が翻訳活動を始めたころに近い思想を持つ。

② ヴァラビー碑文でも 588A.D. 以前のステイラマティと 662A.D. 以前のステイラマティが別人であっても問題は無い。しかもおあつらえ向きに

前二者が 588A.D. 以前のステイラマティであり、後者が 662A.D. 以前のステイラマティという年代を想定すると望ましい年代が描ける。ただし、この二人のステイラマティに前二者と後者を直接結びつける証拠はない。もちろん筆者も『中辺分別論』と『唯識三十頌』の註釈者が 588A.D. 以前のステイラマティであり、『大乘莊嚴經論』の註釈者が 662A.D. 以前のステイラマティであるなどとするつもりは微塵もない。

今回の考察の目的は、以上のような状況証拠から見ても、なんとしても註釈家ステイラマティは一人でなければならないというこれまでの暗黙の了解が呪縛であることを示すことにある。サンスクリット原典写本が徐々に発見されている現状に鑑みて、我々はこの呪縛から解放された上で、上記三つの文献を含めて、2. 2. で示した文献の内容そのものをもう一度精査し吟味し直すことによって、ステイラマティの人物像を描く必要があるということである。その結果、すべての文献が一人のステイラマティであるということに確定するのであれば、一人のステイラマティで問題はない。しかし少なくとも基に由来すると考えられる中国唯識教学の正統説の報告する安慧とサンスクリット原典の現存する文献に見られるステイラマティとチベット語訳のみに存在する『大乘莊嚴經論』の註釈家ステイラマティとは、現状では同一人物を想定することは難しいと思うのである。したがって筆者は今後こうした観点からのステイラマティ研究を多くの研究者と協力して進めて行くことにしている。

附記：本研究は JSPS 科研費 25284010 基盤研究 B「ステイラマティ（安慧・堅慧）の思想の総合的研究」の助成を受けたものである。

当論文には橘川智昭、吉村誠、岩田孝、小谷信千代、吉水清孝、根本裕史、箕浦暁雄、師茂樹、倉西憲一、加納和雄の諸先生方から情報提供やご教示を頂いた。心より謝意を申し述べたい。

Albiruni's India—An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A.D. 1030, Volume 2, Edited and Translated by Edward C. Sachau, Cambridge University Press, 1888

江島恵教 2003 (初出：1992)、「パーヴィヴェーカの言語観－瑜伽行学説批判との関連において」『空と中観』春秋社、東京、pp.521-542

Hattori1968, *Dignāga, On Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions*, Translated and annotated by Masaaki Hattori, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts

平川彰 1979『インド仏教史』下巻、東京、春秋社

梶山雄一 1963、「清弁・安慧・護法」『密教文化』第六四／六五号、pp.114-159

岸根敏幸 2001『チャンドラキールティの中観思想』大東出版社、東京

李学竹 2011「*Abhidharmasamuccaya* およびその註釈 (*Vyākhyā*) の新出梵文写本について」『印度学仏教学研究』60-1, pp.403-406

松本文三郎 1926『東洋文化の研究』東京、岩波書店

Njammasch2001, *Bauern, Buddhisten und Brahmanen: Das frühe Mittelalter in Gujarat*, Wiesbaden.

Obermiller1932, *History of Buddhism (Chos ḥbyung) by Bu-ston II*.Part The History of Buddhism in India and Tibet, Translated from Tibetan by Dr.E. Obermiller, Heidelberg.

Roerich1949, *The Blue Annals*, Calcutta

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.

佐久間秀範 1991「*Abhidharmasamuccayabhāṣyam* における転依思想」『印度学仏教学研究』40-1, pp.372-378

佐久間秀範 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』東京、春秋社 pp.568-557.

佐久間秀範 2007, 'In Search of the Origins of the Five-Gotra System', in *Journal of Indian and Buddhist Studies*, vol.54, No.3, pp.1112-1120

佐久間秀範 2011, 'The Historical Development of the *Āśrayaparivṛtti* Theory', in *Sambhāṣā* (Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism) 29, pp.39-59

佐久間秀範 2012 「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、pp.19-72.

佐久間秀範 2013 「無性と安慧」伊藤瑞叡博士古稀記念論集『法華仏教と関係諸文化の研究』、東京、山喜房仏書林、pp.747-765

Steinkellner2005, *Jinendrabuddhi's Viśalāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā Chapter 1* Part I : Critical Edition by Ernst Steinkellner Helmut Krasser Horst Lasic, Austrian Academy of Sciences Press, Beijing-Wienna

Steinkellner2007, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścaya Chapter 1 and 2*, Austrian Academy of Sciences Press, Beijing-Wienna

塚本啓祥 1996 『インド仏教碑銘の研究』京都、平楽寺書店

寺本婉雅 1974 『ターラナータ印度仏教史』東京、国書刊行会

宇井伯寿 1965a 「玄奘以前の印度諸論師の年代」『印度哲学研究』第五、東京、岩波書店、pp.109-161

宇井伯寿 1965b 「瑜伽行派に於ける二系統」『印度哲学研究』第六、東京、岩波書店、pp.500-540

上野康弘 2011 「蔵訳『莊嚴經論安慧釈』における著者問題—安慧作とすることへの若干の疑問—」『印度学仏教学研究』第六十巻第一号、pp.445-449

安井広濟 1961、『中観思想の研究』京都、法蔵館

山口益 1941、『仏教における無と有との対論』東京、山喜房仏書林

Yamaguchi1966, *Sthiramati Madhyāntavibhāgaṭīkā*, Exposition Systématique du Yogācāravijñaptivāda, edition D'après un manuscrit rapporté du Népal par M. Sylvain Lévi et précédée de sa preface par Susumu Yamaguchi, Suzuki Research foundation, Tokyo

結城令聞 1980 「近世唯識研究の或る系譜についての評論」『結城令聞著作選集第二巻華嚴思想』（初出 1980 『仏教の歴史と文化』）pp.469-484

吉村誠 1995 「『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』の成立について」『仏教学』第37号、pp.79-113

- (1) 玄奘の没年齢に関しては、松本文三郎 1926 の「二 玄奘三蔵の寂年に就いて」 pp.34-45 によると次の様になる。玄奘受戒の時の年齢について諸伝共通して武徳五年 (622A.D.) に玄奘満二十歳、数え年二十一歳であるとしていることを基準に、麟徳元年 (664A.D.) に玄奘が没した年齢としては「吾行年六十有三」で計算が合うことから、さらに逆算して生年は仁寿二年 (602A.D.) と認定した。「吾行年六十有三」は、玄奘の臨終に際して日を追って玄奘の言行を記録した、だからこそこの部分の記事として最も信頼性の高い『大唐故三蔵玄奘法師行状』に記載された「吾行年六十有三」である。この文章を受け継ぐ道宣『続高僧伝』「玄奘伝」は年齢だけ「行年六十有五矣」となっていることなどで没年齢に混乱が生じていたが、この「五」に関して「三」を「五」と誤写したものであることを論述した松本文三郎 1926 の見解に説得力があることから、吉村誠 1995、pp.101-102 でも認定されており、玄奘の生没年は現在 602-664A.D. で確定している。宇井伯寿 1965 の時には生没年は確定していたのである。
- (2) 普寂 (1707-1781) 撰『攝大乘論釋略疏』 T.No.2269, vol.68.121b22ff. を「真諦が安慧の系統を継ぐもの」という伝説の出所としている。
- (3) Roerich 1949, *The Blue Annals* の Sthiramati は別な人物像の紹介と思われ、今回のテーマに該当するような内容のものはない。
- (4) 佐久間秀範 2012, pp.34-35 参照。
- (5) Hattori 1968, p.110, n.1.74 参照。服部正明が提示する Jinendrabuddhi の *Vaśālāmalavati Pramāṇasamuccayaṭīkā* の該当箇所は Steinkellner 2005, p.83, 14ff. に顕れる。 *svasaṃvedyatā vety anenāntaroktāyā evopapatteḥ sādhyāntaram āha/ na kevalaṃ smrter uttarakālaṃ dvairūpyaṃ siddhaṃ jñānasya, api tu svasaṃvedanam api, …*。これによって *svasaṃ√vid* の存在が確認される。このほかに *ibid.* p.69,5 (PS I 9a) に *svasaṃvitti*, p.69,14 (PS I 9ab) に *svasaṃvedana* 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。

- (6) 本文では新導本巻一 p.3 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』本文自体を見てみると、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統説は『成唯識論』本文に基づく解釈と言うよりは、基の解釈に由来する可能性の方が高い。
- (7) 『中辺分別論』ステイラマティ釈 (=MAVT) Yamaguchi ed. p.162,17、Pandeya ed. P.122,16 に *svasaṃvedyā ity ākhyātum aśakyatvād 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 サンスクリット本 (レヴィ校訂) および『阿毘達磨雜集論』サンスクリット本 (ジナプトラ造タティア校訂) には *svasaṃ√vid* 関連のものは見当たらない。
- (8) 「安慧」「堅慧」の事情に関しては原語に関する事情も含めて吉村誠「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』第62巻掲載予定) を参照。
- (9) これは憶測の域を出ない話として述べることにする。単に「安慧」「堅慧」という漢訳表現として、その内容を問わないことに限定した場合、大正蔵 No.674 の『證契大乘經』の冒頭に大乘の菩薩の名前を列挙する中に「其名曰聖者彌勒菩薩。大慧菩薩。勝慧菩薩。堅慧菩薩。寂慧菩薩。無盡慧菩薩。無邊慧菩薩。海慧菩薩。安慧菩薩。無垢慧菩薩。智慧菩薩。」16.653a14-18 とあることについて少し考えてみることにする。この經典は「唐・天竺三藏地婆訶羅譯」となっており、インド出身の翻訳者が唐代に翻訳したことになっている。この場合「安慧」「堅慧」には別な原語当てることになる。ところがこれと同本異訳とされる『大乘同性經』(T.No.673, 16) (北周・天竺三藏闍那耶舍譯) のパラレルの箇所では「其名曰聖者彌勒菩薩摩訶薩。大意菩薩摩訶薩。益意菩薩摩訶薩。堅意菩薩摩訶薩。定意菩薩摩訶薩。無盡意菩薩摩訶薩。無邊意菩薩摩訶薩。海意菩薩摩訶薩。正定意菩薩摩訶薩。淨意菩薩摩訶薩。智意菩薩摩訶薩。」16.0640c17-22 とある。もちろん「安慧」「堅慧」には別な原語当てるべきであるとしても、その原語をただちに Sthiramati と Sāramati と関連づけるつもりはない。玄奘自身には『雜集論』を「安慧菩薩糝」として訳出している

例があり、件のステイラマティと見ることが可能であろうが、問題は『證契大乘經』の翻訳に法蔵が関わっていた可能性があることから、『大乘法界無差別論疏』の法蔵にも何らかの意図を持って Sāramati の音写語を提示した可能性が否定できないことである。いずれにしても漢訳から原語を確定することはかなり危険な作業であることが判る。

- (10) <四智と八識の結びつき>については佐久間秀範 2012、<転依思想の扱い方>については佐久間秀範 2011、<染汚意の扱い方>については佐久間秀範 2013 を参照。
- (11) 現在筆者を中心としてチベット語訳『仏地経論』シーラパドラ釈と玄奘訳親光等造『仏地経論』とを対照させて比較検討をする共同研究をインド・チベット・中国仏教の専門家と行っている。チベット語訳に対して玄奘訳の増広が非常に多いことは周知のことであるが、チベット語部分に対応する玄奘訳が、玄奘の意図にしたがって改変されて翻訳されていることは事実であるとしても、あまりにも合致しすぎることから、玄奘が『仏地経論』シーラパドラ釈を底本として見ながら、インド留学中に吸収した多くの知識を増広部分に整理しまとめた上で付け加えて翻訳していることが鮮明になってきている。ほとんどの場合『仏地経論』シーラパドラ釈に対応する部分は正統説とはなっていない。これが師匠であるシーラパドラにしたがって戒賢等造とせず親光等造として翻訳した理由の一つではないかと思われる。
- (12) 佐久間秀範 2012, pp.41-48 を参照。
- (13) 佐久間秀範 1984, pp.136-137 参照。
- (14) 佐久間秀範 2007 参照。
- (15) 上野康弘 2011 にあるように、チベット語の翻訳者自身が『大乘莊嚴經論』ステイラマティ釈を十分に理解できないとコロフォンで述べており、チベット語訳がサンスクリット原典の内容をそのまま反映していることを保証できない。
- (16) 佐久間秀範 1991 参照。
- (17) 佐久間秀範 1991 で述べたように『集論』の転依は筆者の見限り次の五カ所であり、いずれも (b) の転依解釈と考えられる。(1) niṣṭhāmārga の項に

(86)

登場する nirantarāśrayaparivṛtti。 (2) nirantarāśrayaparivṛtti の項に登場する
三種転依。 (3) 四つの vyāpyāmbana の第四 kāryapariniṣpatti。 (4) 五つの
yogabhūmi の第五 āśraya。 (5) phalaviśeṣa の第一項目。

(18) 佐久間秀範 1996 参照。

(19) 佐久間秀範 2013, 759ff. を参照。

佛 教 學

第 55 号

道元における業理解……………	永井 賢隆…(1)
—『林間録』と『宝慶記』を参照して—	
中国南北朝時代における比丘尼羯磨に関する考察……………	楊 婷婷…(145)
—日本に伝来した資料を中心として—	
永明延寿と「禪淨一致」……………	柳 幹康…(115)
—蓮宗祖師としての延寿像の形成と変遷—	
観(vipaśyanā)における無自性性論証の意義に関する一考察…	佐藤 晃…(87)
—特に無分別知の生起, 断惑との関係性について—	
註釈家スティラマティは一人か?……………	佐久間秀範…(59)
『法華経』「方便品」における‘Upāya-kausalya’……………	荻谷 定彦…(29)
チベット語訳『八千頌般若経』の経文改編について……………	庄司 史生…(1)
—不退転菩薩の記述を中心として—	
<hr/>	
追悼文……………	(24)
学会記事……………	(26)
英文要旨……………	(185)

佛 教 思 想 學 会

2013年12月

佛
教
學

第
55
号

佛
教
思
想
學
会

BUKKYO-GAKU

(Journal of Buddhist Studies)

Vol.55

December

2013

CONTENTS

- Dōgen's Understanding of *Karma* 業 : With Special Reference to a *Kōan* 公案
Inquiring into the Essential Emptiness of the Karmic Obstructions 業障本来空
..... NAGAI Kenryū (1)
- An Examination of the *Bhikṣuṇīkarma* during the Northern and Southern Dynasties:
Focusing on Old Japanese Manuscripts..... YANG Tingting (145)
- Yongming Yanshou and the "Chan/Pure Land Hybrid": the Shaping and
Reshaping of a So-Called "Pure Land Patriarch"..... YANAGI Mikiyasu (115)
- An Inquiry into the Proof of the Emptiness of All Dharmas in *Vipaśyanā*
..... SATŌ Akira (87)
- Was There Really Only One Commentator Named Sthiramati?
..... SAKUMA Hidenori (59)
- The Meaning of "Skillful Means" (*upāyakaūśalya*) in the "Skillful Means"
Chapter of the *Lotus Sutra*..... KARIYA Sadahiko (29)
- A Revision of the Sutra Text in the Tibetan Translations of the *Aṣṭasāhasrikā*
Prajñāpāramitā: With Special Reference to the Characteristics of the
Avinivartanīya-bodhisattva..... SHOJI Fumio (1)
-
- Eulogy..... (24)
- Report of the Association of Buddhist Philosophy..... (26)
- Summary..... (165)
-

ASSOCIATION OF BUDDHIST PHILOSOPHY