

伊藤瑞毅博士古稀記念論文集

『法華仏教と関係諸文化の研究』抜刷

平成二十五年二月二十八日 発行

無性と安慧

佐久間 秀 範

無性と安慧

「」で取り上げる無性 (Asvabhāva) と安慧 (Sthiramati) とは『大乘莊嚴經論』の無性釈と安慧釈の作者を指す。従来、『撰大乘論釈』（チベット語訳）と『大乘莊嚴經論釈』（チベット語訳）との著者無性は同一人物で、『大乘莊嚴經論釈』（チベット語訳）の著者安慧より前の人物と考えられてきた（例えば平川彰著『インド仏教史』下巻、p.229表）が、この無性がこの安慧より後代であるとの考え方がLindner1985 (2003) を発端としてGriffiths1990等から提示されている。「」の考え方を塚本啓祥他1990, pp.290-292「1. 明覺 (Ālokamāla)」も支持している。Griffiths1990, p.87は、無性についてはLindner1985 (2003) の『撰大乘論釈』と『大乘莊嚴經論釈』の無性と『明覺釈』の無性を同一人物とした見解を土台とし、栗原尚道1986が述べるように、『明覺釈』が法称の内容を知っていることを、『撰大乘論釈』が法称著『正理一滴』*Nyāyabindu* のタイトルを提示していることで補強し、無性が法称以降で六世紀後半の人物で

あることを確定し、安慧については従来の諸研究のみを根拠に六世紀半ばを確定する、と述べているように筆者には感じられる。

筆者には瑜伽行唯識理論の展開の推移から考えて『撰大乘論釈』（チベット語訳）と『大乘莊嚴經論釈』（チベット語訳）の順番で作成されたものであることと、『明覺釈』はその内容から見ても、より後代に作成されたもので、前二者の著者と『明覺釈』の著者とは別人であるとしたうえで、チベット語訳の無性釈が安慧釈に先行すると思える。岩本明美2010は安慧釈が無性釈に先行するとの考えを述べているが、論証をしている訳ではない。そこでここでは筆者なりの根拠を吟味し総合的に判断してゆくことにする。

1. 安慧釈先行説の吟味

まずGriffiths1990, p.87の内容の吟味から始める。Griffiths1990自体は『大乘莊嚴經論』とその註釈に見出される一切智をテーマとし

佐久間 秀 範

たものであり、無性釈と安慧釈の先後関係の論証を目的としたものではない。したがって両者の先後関係についてはp87に要約した形で根拠を提示しているに過ぎない。p87においては『大乘莊嚴經論』

および註釈書のテキストの事情などを四つに分けて提示する第3番目に[Mahāvāna] Sūtra-ālaṅkāra-Vṛtti-Bhāṣya (SAVBh) を取り上げ、このテキストが『大乘莊嚴經論』とその世親釈と伝承されている註釈書に対する副註釈書であり、その作者が安慧に帰されていることと六世紀半ばの作品であるとしている。その根拠として註18では、フラウフルナー、梶山雄一、袴谷憲昭を根拠として用いている⁽²⁹⁾。第4番目にMahāvāna-Sūtra-ālaṅkāra-ṭīkā (MSAT) を「4a短副註釈書 (a shorter sub-commentary)」で無性に帰されていることを述べた後に、「このテキストは十中八九『大乘莊嚴經論』安慧釈より後代である (This text is probably later than the MSABh)」とし、その根拠を註21で次のように述べている。

抄訳「無性は年代を遅らせるべき、あるいは法称とほぼ同時代人とすべきである。というのは彼が後者(法称)の『正理一滴』を『撰大乘論』無性釈の中に引用しているからである。もし我々がCh.リントナーの提案するおよそ西暦五三〇―六〇〇という法称の年代に従うならば、このことで無性の年代を六世紀後半とすることになるだろう⁽³⁰⁾」

安慧の年代が六世紀半ばで無性が六世紀後半と推定する根拠の中、法称の『正理一滴』を『撰大乘論』無性釈が引用しているということが重要な根拠の一つになっている。そこでこれについて以下のよ

うに検証をして見ることにする。

『撰大乘論』I. 12 (長尾雅人訳・藏漢総合訳) : 「それ故、知らるべきものの依り所が、①アーダーナ識、②心、③アーラヤ、④根本識、⑤輪廻のあらん限り続く蘊、⑥存在の支分として説かれているのであるが、それらはすべて⑦アーラヤ識のことであって、「これらの種々の表現によつて」アーラヤ識「という呼び名」こそ大王路として樹立されているのである。」(①―⑦は筆者の加筆)

『撰大乘論』無性釈I. 12対応箇所D. Ri 200b2; P. Li 246a1: gang zhiḡ kun gzhi rnam par shes pa la zhe sdang ba ni rnam par shes pa'i cha bdun dang ldan pa'i phreng ba lta bar byed pa nas dngos po yongs su gcod pa'i bar ro zhes smra ba de'i lan rigs pa tings pa'i nang du bta bar byao.

「筆者には意味の不明な部分もあり暫定的な訳として提示する:」
「アーラヤ識を敵視する (<avis) 者は、識の七つの部分をもつ環 (maṭa) (①―⑦の名称) を見る (<pas) 乃至「名称に対応する」もの、を分ける (parivichid) と説く (あるいは: 質問する) 彼の答えは、『正理一滴』(Nyāyabindu) の中に見いだされる⁽³¹⁾」

ここに登場する rigs pa tings pa が法称著『正理一滴』であると Griffiths[1990]は確定した上で無性の年代を推定するのであるが、片野道雄[1975, p.37]註34に疑問が提示され、当時長崎法潤、一郷正道両氏の協力を得て引用部分の内容が法称著『正理一滴』にあるかを調査したが、手がかりとなる記述が見いだせなかったとある⁽³²⁾。片野道雄[1975, p.38]註35が言及するように玄奘訳の『撰大乘論』無性釈の対

応部分を見ることにする。

無性釈玄奘訳対応部分

大正蔵No.1598.31.386b4:論曰。如是所知依。說阿頼耶識爲性。

阿陀那識爲性。心爲性。阿頼耶爲性。根本識爲性。窮生死纏爲性。由此異門阿頼耶識成大王路。

釋曰。等謂聖者上座部中以有分聲亦說此識。阿頼耶識是有因故。

如說六識不死不生。或由有分。或由反縁而死。由異熟意識界而生。如是等能引發者唯是意識故作是言。五識於法無所了知。唯所引發意界亦爾。唯等尋求見唯照曜。等貫徹者得決定智。安立是能起語分別。六識唯能隨起威儀。不能受善不善業道。不能入定。不能出定。勢用一切皆能起作。由能引發從睡而覺。由勢用故觀所夢事。如是等分別說部亦說此識名有分識。由如是等諸部聖教爲定量故阿頼耶識如大王路

全体に亘ってチベット語訳と異なることは袴谷憲昭の研究（巻末の参考文献を参照）等で周知のことだが、その場合玄奘訳に後代の思想が付加されている場合が多い。それにもかかわれず、玄奘訳に『正理一滴』への言及がないのである。つまり *rigs pa things pa* が法称著『正理一滴』であると仮定した場合でも、この題名を提示するのがチベット語訳のみであり、先行して翻訳されている玄奘訳にその痕跡がないことと、引用の内容から考えて法称著『正理一滴』からの引用とは考えにくいことに加えて、『正理一滴』を含む上記に提示した部分の前後の文脈が理解困難なことなどを考え合わせると、当部分は翻訳者が原文の意味を取り違えたか、後代に写本の伝搬の

過程で挿入されたかなど何らかの混乱があった可能性も否定できない。こうした憶測を排除したとしても、*rigs pa things pa* を無性の年代を推定する根拠とすることは慎むべきである。つまり Griffiths 1990, p.87 が無性と法称とをほぼ同時代人とする六世紀後半説は信頼性を失うことになる。

次に『撰大乘論』無性釈と『大乘莊嚴經論』無性釈と『明覺』無性釈の作者の異同について考える必要がある。

『明覺釈』のもとになる『明覺』（Kambala の *Alokanala*）自体がアバヤーカラグプタ *Abhayakaragupta*（十一世紀）など後代のものにしか引用されないことから考えると、『明覺』は後代の作品と考えられることを考慮する必要がある。これらの諸条件を鑑みると、少なくとも『撰大乘論』および『大乘莊嚴經論』の無性釈の無性と『明覺』の無性は別人であることが自然である。したがって、『大乘莊嚴經論』無性釈と安慧釈との先後関係に関するグリフィスの提案には賛成できない。

なおリントナーが提案する法称の年代 ca.530-600 は魅力的であり、クラッサーもこれに近い年代の設定を試みていると思われる。従来の法称の年代 ca.600-650 と合わせて議論の推移を見守ることとし、ここではこれ以上法称との関係に立ち入らない。

次に Griffiths 1990, p.87 の安慧の六世紀半ば説について検討する。ここで安慧とするのは『大乘莊嚴經論』安慧釈に限定するものであ

論の以下の二つのテーマに絞って提示することにする。第一は八識と四智と三身の対応の推移であり、第二は五性各別の思想の展開の仕方である。内容分析についてはこれまでも述べたので、ここではそれらを要約した形で以下に提示する。

2. 1. 八識と四智と三身の対応関係に見られる証拠

八識と四智の対応関係がどのような経緯で後の法相教学の正統説に結実するかについて、以下のような理論の展開史になる。

まず八識構造を考えると後代第七番目に位置することになるマナスは、『瑜伽師地論』撰決択分に萌芽をもち、サンスクリット原文『中辺分別論』の偈文と世親釈と同様に「汚れたマナス」[*ṣaṭśvabhaṃsa*]と表現されるものの、おそらくマナ識として確立されるのは『撰大乘論』に至ってである。四智は『大乘莊嚴經論』偈文に忽然として完成した形で登場する。不思議なことに『瑜伽論』や『中辺分別論』など古い他の文献には登場しない。したがって八識と四智との関係を扱うのは『大乘莊嚴經論』と『撰大乘論』である。もちろん『大乘莊嚴經論』菩提品の四つの偈に基づいて仏地のみを述べる『仏地經』も含まれる。こうした限られた系統の論書で取り上げられるものであるにも拘わらず、両者の対応関係は後の法相教学では転識得智の考え方を主軸として重要な教義理論となっている。

両者の対応関係はサンスクリット原文『大乘莊嚴經論』の偈文と世親釈には見られない。これはマナスがマナ識として成立していたか微妙な時期であることを考慮すると、むしろ自然なことである。

マナ識が成立していたと考えられる『撰大乘論』X.5の諸漢訳とチベット語訳さらには『撰大乘論』無性釈チベット語訳には、識(*viñāṇa*)の集まりが転換すると大円鏡智等四つの智が得られるとはあるが、八識と個々に結びつける考え方はない。¹⁰⁾ 両者が一対一対応を結び始めるのは戒賢造と伝わる『仏地經論』チベット語訳からである。そこではアーラヤ識と大円鏡智、および染汚意と平等性智との関係が述べられている。この染汚意がすでに古い時代の汚れたマナスではなく八識のラインに位置するマナ識であることは認めて良いであろう。妙觀察智に関しては後得智として登場するが、いずれの識と対応するかについては関心外である。両者の関係全体が明示されるのは漢訳の『大乘莊嚴經論』『撰大乘論』無性釈とチベット語訳のみに現存する『大乘莊嚴經論』安慧釈である。同じくチベット語訳のみに現存する『大乘莊嚴經論』無性釈には対応関係は述べられていない。プラバーカラミトラ訳『大乘莊嚴經論』と玄奘訳『撰大乘論』無性釈の示す対応関係はアーラヤ識―大円鏡智、マナ識―平等性智、五現識―妙觀察智、第六意識―成所作智である。これはインドの考え方に裏打ちされており、インドではこの考え方が正統であったと考えられる。ところがこれより遅く漢訳された玄奘訳で親光等造『仏地經論』は八識と四智の順番通りに対応していないという理由でアーラヤ識―大円鏡智、マナ識―平等性智、第六意識―妙觀察智、五現識―成所作智に修正し、それを法相教学では正統説として後代に伝えている。ここで問題となるのはチベット語訳のみに現存する『大乘莊嚴經論』安慧釈がこの法相教学が正統とする両

者の対応関係を提示していることである。無性の『撰大乘論釈』と

『大乘莊嚴經論釈』には存在しない考えが安慧釈にあり、しかもそれはインドの考え方から導かれるものではなく、順序を整えた法相教學と一致するという事実は何を物語っているであろうか。

もし安慧釈が無性釈に先行し、無性釈が安慧釈から重要な考えを抽出したのだとするなら、何故にこの関係を無性釈があえて取り除いたのであろうか。無性にはない考え方が戒賢の時代に一部が結びつくようになり、その後次第に対応関係を完成させ、さらには順序を整えていったとする流れを考えることが常識的には自然であろう。

その場合にはまず二つの可能性を考えることができる。安慧が、玄奘が後代完成させた順序の対応関係を取り入れた場合と、逆に玄奘がインドにおける安慧の考え方を正統として取り入れた場合とである。前者の場合は、安慧は玄奘より後代ということになる。後者の場合は、この条件にさらに玄奘がインドで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いう伝承を信頼するという条件を加えると、玄奘は安慧より後代ということになる。いずれの場合にも違和感が残る。

ここで『大乘莊嚴經論』安慧釈のチベット語訳がサンスクリット原典と同じ内容であることが保証できない現状を考慮する必要がある。『大乘莊嚴經論』安慧釈のチベット語訳者チェタシには原典を理解できない部分があり、『大乘莊嚴經論』偈文と世親釈および『大乘莊嚴經論』無性釈のチベット語訳を参照しながら安慧釈を翻訳したとする場合、安慧釈の対応関係がインド本来の関係でない理由

の一つとして、それが全くの付け加えである可能性を示唆することになる。無性釈より安慧釈が先行することを証明するには、少なくともこの部分が全くの翻訳者の付け加えであることを証明する必要がある。こうした教義上の比較検討をする場合、この可能性を立証することはチベット語訳からは難しい。もしもサンスクリット原文写本が発見され、事実としてこの部分が存在しないことが確定できない間は、安慧先行説には無理がある。

安慧釈がもともとインド本来の対応関係を示し、翻訳に際して順序を入れ替えた可能性は当然考慮に値する。その場合は安慧を玄奘との影響関係はもう一度振り出しに戻して考察する必要がある。しかし、これは無性と安慧との先後関係には影響を及ぼさない。

2. 2. 五性各別思想に見られる証拠

識と智の対応関係に比べると、無性と安慧との先後関係にとって、五性各別の思想に見られる証拠はやや脆弱である。五性とは声聞種姓、独覺種姓、菩薩種姓と不定種姓、それに無種姓を加えた五つである。インドの仏典に起源を求めて、それが後の法相教学が掲げるようなランク分けとしての意味合いを持つ五つの種姓になるまでの経緯については、筆者はこれまでに述べてきた。現在のところその論証は承認されているものと考えている。ここでは無性と安慧との間の差異に限定して見ることにする。五性各別を扱うのは『大乘莊嚴經論』第三章種姓品の無性釈と安慧釈とである。第三章は第二偈から第十偈までが有種姓 (gotra) を扱い、第十一偈が無種姓 (agotra)

口」を扱う。「大乘莊嚴經論」偈文と世親釈には五つのラインは提示されていない。これに対して無性釈と安慧釈とは第六偈を註釈するに際して声聞種姓、独覺種姓、菩薩種姓と不定種姓の四つの要素を提示している。第十一偈の註釈部分を始める際に安慧は「以前に声聞種姓と独覺種姓と菩薩種姓と不定種姓を説明し終わって、今や無種姓を解説する」としているのに対して、無性は「この意味で無種姓に住する者とは般涅槃する性質を持たない者ということが意図されていると言う中」とのみ述べている。安慧が「以前に」とするのは第六偈の註釈部分であり、これと直接に第十一偈をリンクさせているのに対して、無性は両者を独立して註釈しているとなることが可能である。もし五つの種姓がラインを完成させるプロセスがあったと考えるならば、無性釈では不明確なラインが安慧釈では完成しているのだから、無性釈よりも安慧釈が後代であると考えるのが妥当であろう。

以上の二つの教義理論の展開のプロセスから考えると、無性釈が安慧釈に先行すると考えるのが自然である。サンスクリット語原典が発見されて、この部分の安慧釈がどのようになっていたかが確認できるまでは、無性釈→安慧釈という両者の先後関係を覆すに足だけの証拠を見いだす必要がある。

3. 染汚意の扱い方による証拠

ここで提示する対照テキストは2. 1. で示した内容の中で取り

上げた染汚意の意味の変遷に関する具体的典拠の一部である。すなわち「大乘莊嚴經論」菩提品IX 41とIX 42に見られる五つの感覚器官と第六番目の感覚器官および染汚意の扱い方から、安慧釈が無性釈を発展させていることを示す。奥書で安慧釈の翻訳に際して無性釈を参照していると述べられていることを重視するならば、安慧釈の思想内容の進展は原文ではなく翻訳者に帰することも勿論可能である。しかしサンスクリット原文の発見されていない現段階では現存するチベット語訳に基づいて比較検討をする。

(1) 『大乘莊嚴經論』菩提品IX 41：五つの感覚器官

[TEXT MSAskt I] MSAbh (L) p.41,1ff.

avaśiṣṭaiḥ ślokaḥ parāvṛtibhedena vibhūtvabhedam
darśayati/

pañcendriya-parāvṛttau vibhūtvam labhyate param/

sarvārtha-vṛttau sarveṣāṃ guṇa-dvādaśaśatodaye// 41 //

pañcendriya-parāvṛttau dviḥvidham vibhūtvam paramam labhy-

ate/ sarveṣāṃ pañcānām indriyāṇāṃ sarva-pañcārtha-vṛttau/

tatra pratyekaṃ dvādaśa-guṇa-śatopattau/

【試訳】残りの諸偈によって、転換の区別による自在性の区別を示す。

五つの感覚器官が転換するとき、すべての「五つの感覚器官」がすべての意味対象に働くことに関して、千二百の功德が生ずることに関して、最高の自在性が獲得される。(41)

五つの感覚器官が転換するとき、二種類の最高の自在性が獲得さ

なる。(2)「やういふ五種の感覚器官がすべて同様の対象に働く」

関つて、(2)の場合にそれと同一の功徳が主たる原因と関

つて【六種類の】である。

【TEXT MSAtib 1】 P.Phi 168a2f. D.Phi 157a4f.

tshigs su bcaḍ pa lhag ma rnam kyiḥ ni gzhan du gyur pa'i
khaḍ par gyis 'byor (P: gro) bai dbye bston to//

dbang po lnga rnamḥ gzhan gyur na// don kun 'jug dang
thams cad kyi//

yon tan brya phrag bcu gnyis 'byung// 'byor pa dam pa
'thob par 'gyur//

dbang po lnga gzhan du gyur na// dbang po lnga po thams
cad don lnga po thams cad la 'jug pa'i 'byong pa dam pa dang/
de la yang so sor yon tan brya phrag bcu gnyis 'byung (P:
'gyur) ba la 'byor ba dam pa rnam pa (D: rnamḥ la) gnyis 'thob
po//

【TEXT MSAT 1】 P.Bi 79a4f. D.Bi 70b6f.

- (1) dang po lnga gzhan du gyur na 'byor ba dam pa rnam pa
gnyis 'thob po zhes bya ba gzugs med na ji lhar dbang po
gzhan du gyur bar 'dod ce na//

(1) 【藏語】「五種の感覚器官が転換する」といふ二種類の最高の自在
性が獲得される」とは、色形がなつ時、その五種の感覚器官が転
換するを主張するのだ。(2)

- (2) rang giḥ bon gang las su// rnam rig snang ba gang byung
ba//

de dag de yi skye mched ni// rnam pa gnyis su thub pas
gsungs//

rang gi sa bon yongs su gyur pa'i khyad par thob pa gang
las gzugs su snang bai rnam par rig pa 'byung bai sa bon
gang yin pa de dang snang ba gang yin pa de ste/ de dag ni
bcam ldan 'das kyiḥ go rim bzhi du dei mig dang gzugs kyi
skye mchen nas lus dang reg byai skye mched kyi bar du
gsungs so/

(2) 【藏語】【唯識三十論】第九偈に「梵本に合さず翻訳
「Aと云ふ四種の種子から、Bの顕現である想を描へん」が機能す
る。

それ（想を描へん）に関つて、それら二つを二種の部門と
て牟尼（世尊）は語った。

色形の顕現である想を描へんとは、「種子の」転変が特殊な
状態に達したAと云ふ四種の種子から生じる。その種子とそれ
したと（種子）の顕現との二つを、その想を描へんに関つて、
眼と色形の部門なうし身体と接触されるべきものの部門と
つて、順番に随つて世尊はお説きになられたのである。

- (3) gang gi tshes byang chub sems dpa' rnam khams gsum pa 'di
sems tsam mo zhes bya ba bar thob ba dang bsam pa dang sgom
pa'i rim gyis gzugs kyi 'du shes zil gyis mnan te/ gzugs su

phyin ci log spong bar byed pa dei tshe skye mched nyid du
 phyin ci log par gyur pa'i rnam par rig pa gang dag (Pom.
 dag) yin pa de dag yongs su gyur na phyin ci log spangs pa'i
 phyr dbang po lnga gzhan du gyur par bzhag go//

(3)「試訳」菩薩は「この三界は心のみである」と聞き思考し修習する順番で、色形の想念を克服し('abhi/bhu)、色形についての誤った考え('viparyāsa)を取り除く。その時には、部門について誤って考えてしまった諸の想い描き出されたものの、それらが転換したならば「菩薩は」誤った考えを取り除いているから五つの感覚器官が転換すると説いた。

(4) 'byor ba mnam pa gnyis la dbang po lnga po thams cad don
lnga po thams cad la 'jug pa zhes bya ba ni miḡ giṣ gzugs
mthong ba nas reg bya la reg pa'i bar du ste/ dbang po re re
la yang 'byor pa de lta bu dang gzugs la sogs pa mthong bas
yon tan brgya phrag bcu gnyis 'thob pa'o/

(4) 「試訳」二種類の自在性について「すべての五つの感覚器官がすべての意味対象に働く」ということは、眼によつて色形を見るなし「身体によつて」接触せられるべきものに接触することである。それぞれの感覚器官に対しても自在は同様であり、色形等を見ることによつて千二百の功德を得る。

(5) gzugs la sogs pa mngon par zhen pa yod na don thams cad
la 'jug pa 'gal gyi/ de mngon par zhen pa spangs pa'i phyr
nyes pa med de/ don 'di ni 'phags pa gzungs kyi dbang phyug

gi rgyal po dang/ darn pa'i chos pa dma dkar po la sogs pa'i
mdo las khong du chud par bya'o/

(5)『試訳』 色形等への耽溺執着があるならば、すべての意味対象に没入することは「先の状態と」矛盾することになるが、それへの耽溺執着が取り除かれているから誤りはない。この意味することころは「聖陀羅尼自在王經」と『妙法蓮華經』⁽⁴⁾等に見出される。

[TEXT SAVbh 1] SAVbh(S) II, p. 81,5ff. P.141b4ff.; D.126a5ff.

(二) ...// brgal ba gal te gnyis la sogs pa phyi'i yul med de/ ri bong gi rwa bzhi du yin na dbang po lnga ji lhar gnas gzhan du 'gyur/ lan du/

(1)「試訳」非難する。もし二(捉えるものと捉えられるもの)などの外の対象世界がない、つまりウサギの角の如くであるならば、どのように五つの感覚器官という拠り所は転換するのか。答える。

(2) rang gi sa bon gang dag la// nam rig shang ba gang
'byung ba//

skye mched mam pa gnyis po zhes// de dang de dag thub
pas (P:pa) gsungs//

zhes mnam par shes pa tsam du ston pa'i bstan bcos las
'byung ste/ de'i don ni kun gzhi mnam par shes pa las gzung
ba dang 'dzin pa'i bag chags dang/ sa bon yod pa nas mig gi
mnam par shes pa nas yid kyi mnam par shes pa'i bar du mnam
par shes pa drug 'byung la ni nang gi skye mched drug du

bshad/ rnam par shes pa de dag las kyang ming gi rnam par
shes pa las kyang gzugs su snang ba 'byung ba las yid kyi
rnam par shes pa las chos su snang ba 'byung ba ni phyi'i skye
mched du bshad de/ de bas na rnam par rig pa tsam du smra
ba la yang phyi nang gi skye mched du dbye ba yod do//

(2) 【試訳】

「Aという自己の種子から、Bの顕現である想い描くことが機能する。」

それ(想い描くこと)に関して、それら二つを、二種の部門とて牟尼(世尊)は語った。」

と『識のみと説く論典』(『唯識二十論』第九偈)に出ている。

その意味は、アーヤ識から捉えるものと捉えられるものの影響力と種子とがあり、眼識ないし意識の六つの識が生じる場合、六つの内なる部門であると説く。これらの識についても、眼識からはまた色形という顕現が生じ、意識からは法(情報)という顕現が生じる。「この生じたものが」外なる部門であると説かれた。だから想い描き出したに過ぎないと説いた場合にも内外の部門としての区別がある。

- (3) gang gi tshe byang chub sems dpas khams gsum thams cad ni sems tsam mo zhes bya ba la sogs pa mnyan (D: nyon mongs) pa dang bsam pa dang bsgom pa la sogs pa'i rim pas gzugs kyi 'du shes bsal nas gzugs la sogs pa'i phyin ci log spong bar byed pa na gang ngon gyi skye mched so so'i nang

gi mngon par chags pa'i phyin ci log spangs na/ gnas gzhan du gyur pa zhes bya ste/

(3) 【試訳】菩薩は「三界はすべて心のみである」などと聞き思考し修習するなどの順番で色形の想念を除いた後、色形などについての誤った考えを取り除いた時には前者の部門はそれぞれの内なる耽溺執着という誤った考えを取り除いたならば、拠り所が転換するといふ。

- (4) de las 'byor pa mchog rnam pa gnyis thob par gyur pas na yul med par yang gnas gzhan du gyur (P: gyur) par rung ste/ 'gal ba med do//

(4) 【試訳】したがって、二種類の最高の自在を得るから、対象世界がなくても拠り所は転換することができるのであり、矛盾はない。

無性釈と安慧釈とが共通して引用する『唯識二十論』第九偈と自註を提示する。

【VV skt】 VV 9:VV (L) p.5 ff.24-p.6 ff.4

ko atrābhīprāyaḥ /

yataḥ svabhīd vijñaptir yadābhāsā pravartate /

divīdhiyātanatvena te tasyā munit abravīt //9//

kin uktam bhavati / rūpapratibhāsā vijñaptir yataḥ svabhīd pariṇānaviśeṣaprāptād utpadyate tac ca bījāṃ yatpratibhāsā ca sā te tasyā vijñaptē caksūrūpāyatanaatvena yatīkāramāṇa bhagavān abravīt / evaṃ yāvat spraṣṭavyapratibhāsā vijñaptir

yataḥ svabijāt pariṇāmanavisēṣapṛāptād utpadyate / tac ca bījān
yatpṛatibhāsā ca sā te tasyā kāyaspraśṭavyāyatanaatvena
yattakramān bhagavān abravīd iṣy ayan abhiprāyaḥ /

「一般の人の素朴な疑問として、」それならば特別な意図とは何なのか。

「返答として、」

Aという自己の種子から、Bの顕現である想い描くことが機能する。

それ（想い描くこと）に関して、それら二つを、二種の部門として牟尼（世尊）は語った。(9)

「一般の人の素朴な疑問として、」何が説かれたのか。

「返答として、」色形の顕現である想い描くことは、「種子の」転変が特殊な状態に達したAという自己の種子から生じる。その種子とそうしたそ（種子）の顕現との二つを、その想い描くことに関して、眼と色形との部門として、順番に随って世尊は説いたのである。同様に、乃至、接触の顕現である想い描くことは転変が特殊な状態に達したAという自己の種子から生じる。その種子とそうしたそ（種子）の顕現との二つを、その想い描くことに関して、身体と接触との部門として順番に随って世尊は説いたのである。以上、これが特別な意図である。

「二十論」の意図をどのように理解するかであるが、私の想像とし

て次のように説明してみる。水を飲みたいとして、これまでの経験として目の前にある「もの」が飲めるもので「水」として想い描くという特殊な状態に達したとき、「情報の倉庫、種子」つまり情報をそのように転変し、「もの」を「水」と想い描くことになる。だから蜃気楼など「幻影」のこともあるし「水」のこともある。水と思つて飲んでみたら違うものであることもある。認知の段階では、いずれも「水」である。「もの」という素材があったとしてもなかったとしても、例えば「水を飲みたい」という意欲がある場合など、脳内の情報と水としての顕現とを我々は眼と水（色形）との二つの部門として設定する。

(2) 『大乘莊嚴經論』菩提品IX.42：第6番目の感覺器官

【TEXT MSAskt 2】MSAbh (L) p.41.7f.

manaso 'pi parāvṛttau vibhūtvānucare nirvikalpe param/

vibhūtvānucare jñāne nirvikalpe suvirmale// 42

manasaḥ parāvṛttau vibhūtvānucare nirvikalpe suvisuddhe

jñāne paramaṇ vibhūtvān labhyate/ yena sahitaṇ sarvaṇ

vibhūtvajñānaṇ pravartate/

【訳】マナス（第6番目の感覺器官）が転換するとき、自在性に寄り添って働く（anucāra）純粹無垢な無分別智に関して、最高の自在性が獲得される。(42)

マナスが転換するとき、自在性に寄り添って働く純粹清浄な無分別智に関して、最高の自在性が獲得される。それに伴ってすべての

自在な智慧が働く。

【TEXT MSAtib 2】 P.Phi 168a4ff. D.Phi 157a6ff.

yid ni gzhan du gyur pa na// 'byor dang mthun spyod mi
rtog pai//

ye shes shin tu dri med la// 'byor pa dam pa 'thob par
'gyur//

yid gzhan du gyur na 'byor pa dang mthun par spyod pa
nman par mi rtog pai ye shes shin tu nman par dag pa la 'byor
pai mthshog rnyed par 'gyur te// de dang lhan cig 'byor bai ye
shes thams cad 'jug go//

【TEXT MSAT 2】 MSAT IX.42. P.Bi 79b3ff. D.Bi 71a5ff.

- (1) yid gzhan du gyur na 'byor (P: 'gyur) ba dang mthun par
spyod pa nman par mi rtog pai ye shes shin tu nman par dag
pa la 'byor pai mchog rnyed par gyur te/ (42) zhes bya ba ni
nyon mongs pa can gyi yid gzhan du gyur na'o// nman par mi
rtog pai ye shes ni yid kyi nman par shes pa dang mthungs
par ldan par 'jug la/ dei rten ni yid yin te/ ming gi nman par
shes pa la sogs pai ming la sogs pa lta bu'o//

(1) 【訳】「マナスが転換した場合、自在性に寄り添って働く純粹無垢な無分別智に関する最高の自在性が獲得される」とは、染汚意（汚れたマナス）が転換したならばである。無分別智とは意識と寄り添って働き、その拠り所はマナスである。眼識等「にこって」の

眼等と同様である。

- (2) ji srid du nyon mongs pa can gyi yid de gzhan du ma gyur
pai bar du 'jug tshogs la lta ba la sogs pa nyon mongs pa bzhi
dang/ mthungs bar ldan par kun gzhi nman par shes pa la
dmigs nas phyin ci log tu 'jug pa de srid du de la bten pa yid
kyi nman par shes pa yang gzugs la sogs pai yul la ci rigs par
gzugs la sogs pai yul med bzhin du yod pa yang dag par
bzung nas phyin ci log tu 'jug go//

(2) 【訳】その染汚意が転換したならば、間は無身見 (sakkayadrsti) 等四つの煩惱と寄り添って働き、マニラヤ識を認識対象とした上で、誤った考えとして働く。その間は、それに基づいた意識もまた色形等の対象世界を、たとえ色形等の対象世界が存在しなくとも存在している。執着した ('sam/gra) 後、誤った考えのせいで働く。

- (3) nyon mongs pa can gyi yid de gzhan (P: bzhin) du gyur na de
la bten pa nman par mi rtog pai ye shes la 'byor ba 'thob ste/
byang chub sems dpa' rnam kyi 'byor ba de la rag las pa
dang/ dei rjes la (Pom la) 'thob pai ye shes la rag las pas ni
de dang mthun par spyod pa yin no//

(3) 【訳】その染汚意が転換したならば、それに基づいた無分別智に関する自在性が獲得される。諸菩薩にとって、自在性はそれ（無分別智）に基づき、後得智に基づくから、それ（無分別智）と寄り添っている。

【TEXT SAVbā 2】 SAVbh IX-42: SAVbh (S) I, p.82.9ff.
P.142a2ff; D.126b3ff.

- (1) yid kyang gzhan du gyur na ni// 'byor pa dam pa thob par
'gyur// (42ab)

zhes bya ba la/ nyan thos kyi lta bahi tshul gyis ni rnam par
shes pa drug h̄das ma thag pa la yid kyi dbang po zhes zer te/
theḡ pa chen poi tshul gyis ni yid kyi dbang po ni de la mi
byāi/ nyon mongs pāi yid la bya ste/ nyon mongs pāi yid de
gnas gzhan du gyur na zhes bya bai don to//

(1) 【試訳】「マナスが転換した場合、最高の自在性が獲得される」とは、声聞の見解では、無聞滅の六（＝第六）識に対してマナスという感覚器官と言へ。大乘の見解ではマナスという感覚器官はそれに対して言つてはなへ、染汚意に対して言つてはなへ。その染汚意という拠り所が転換したならばという意味である。

- (2) de la rnam par mi rtog pāi ye shes ni yid kyi rnam par shes
pa yang yang dag par ldan zhiḡ byung ste/ yid kyi rnam par
shes pāi rten ni nyon mongs pāi yid yin te/ dper na mig gi
rnam par shes pāi rten mig gi dbang po yin pa lta bu'o// de la
ji srid du so so'i skye bo'i dus na nyon mongs pāi yid gnas
gzhan du ma gyur pāi tshē bdag du lta ba dang/ bdag tu
chags pa dang/ bdag tu nga rgyal dang/ bdag tu gi mug pa la
sogs pāi nye bai nyon mongs pa bzhi dang ldan zhiḡ kun
gzhi rnam par shes pa la bdag dang bdag gi zhes phyin ci log

gi rnam par 'jug go/

- (2) 【試訳】「」で無分別智は意識を寄り添つて（'samayukta）生じる。意識の基盤は染汚意である。譬えば、眼識の基盤は眼という感覚器官である如くである。その場合それぞれ異なつて生じる（'pithagiana）場合だ、染汚意という拠り所が転換していないとそれは我見・我愛・我慢・我痴などの四つの随煩惱を寄り添つて、アーヤ識に対して私とか私のものとして誤つた考への形相として起る。

- (3) ji ltaḡ nyon mongs pāi yid phyin ci log gi rnam par zhugs
pas de la brien pāi yid kyi rnam par shes pa la yang gzugs la
sogs pāi yul la phyin ci log tu 'jug ste/ gzugs la sogs pāi yul
med par yang yod do snyam du mngon par chags par byed
do//

(3) 【試訳】染汚意は誤つた考への形相として起るから、それに基づいて起る意識についてもまた、色形等の対象世界に対して誤つた考へとして起る。すなわち、色形等の対象世界が存在しなへくも存在するに執着する。

- (4) nam nyon mongs pāi yid de bdag dang bdag giḡ lta ba
spangs nas gnas gzhan du gyur te/ myam pa nyid kyi ye
shes su gyur na 'byor pa dam pa mchog thob par gyur to zhes
bya bai don to//⁽²⁹⁾

(4) 【試訳】一方、その染汚意は、私とか私のものといった見解を断じた後、拠り所が転換する。すなわち、平等性智になったならば、

最高最勝の自在性が獲得されることになるという意味である。

まず、『大乘莊嚴經論』の偈頌と散文註釈では、五つの感覚器官と第六番目の感覚器官であるマナスが取り上げられている。これに対して無性釈と安慧釈とはマナスに対して「染汚意」(*kleśamānas*)という概念を持ち込んでいることが判る。この染汚意がどのような感覚器官であるのかに注目して、無性釈と安慧釈と考察する。考察の内容の大枠は次の通りである。安慧釈はマナスを声聞の見解では第六番目のマナスに、大乘の見解では染汚意であると明確にマナスを二つに分けている。さらに八識と四智の対応関係が完成している安慧釈では染汚意は平等性智と対応し、第六識は妙觀察智と対応することが確定しているから、また番号は振られていないものの、後代の八識説に適応すれば、染汚意は第六番目のマナスではなく、第七番目のマナスに位置づけている。これに対して無性釈は染汚意の位置づけに不確かさが見られる。もともと *kleśamānas* (汚れたマナス) という表現は第六意識の性質を「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スへと成長したものである。八識構造を完成させている『三十頌』では第七識の原語は *manas* である。これを「末那」(『成唯識論』大正蔵31、1961)と漢訳している。『成唯識論』は大正蔵31、1967以下の註釈で明確に第六意識と区別しており、また19611で「第七」と番号を振っている。ナンバリングとともに漢訳で「末那識」という表現が使われるのは玄奘訳『大乘百法明門論』大正蔵

31、855b21からである。そこでここでは第七番目を「マナス」と表記した。無性釈の染汚意の意味が第六番目か第七番目か明確に確定していないと見られる以上、無性釈の曖昧さを安慧釈が明確化したと理解することが自然であろう。仮に無性釈より圧倒的に分量の多い安慧釈が無性釈に先行し、安慧釈の内容の一部が無性釈が取り上げた想定するのであれば、無性釈が安慧釈の提示する内容と同レベルか成長した段階の思想を提示していなければならない。そこで2.1と2.2で提示した染汚意に関しては微妙な内容を含むので、以下のテキストを加えて、分析することにした。

染汚意というタームが第六番目の感覚器官か否かを『大乘莊嚴經論』と同じく古い『中辺分別論』1.3の例で見ることにする。

evam abhūtaparikalpasya sallakṣaṇam asallakṣaṇam ca
khyāpayitvā / svalakṣaṇam khyāpayati /

arthasatvātmavijñaptipratibhāsam prajāyate /

vijñānam nāsti cāsyārthas tadabhāvāt tad apy asat

// 3 //

tatprarthapratibhāsam yad rūpādībhāvena pratibhāsatē /
satvapratibhāsam yat pañcendriyātvena svaparasantānāyor [/]
ātmapratiḥāsam kleśam manāḥ / ātmamohādsamprayoḡt /
vijñaptipratibhāsam śaḍ vijñānāni [/] nāsti cāsyārtha iti /
arthasatvapratibhāsayanākārāt vāt / ātmavijñaptipratibhāsayā
ca vitathapratibhāsatvāt / tadabhāvāt tad apy asat iti, yat
tadgrāhyam rūpādīpañcendriyam manāḥ śaḍvijñānasamjñānam

caturvīdhan tasya grāhyasārtasābhavāt tad api grāhakam
vijñānam asat /

下線部に示されている表現は色彩等と五つの感覚器官と第六番目の感覚器官と六つの識の十八界であることが判る。つまりここに提示される *kīṣṭaṇ manāḥ* は第七番目の感覚器官を意図しているのではなく「汚れたマナス」で第六番目のマナスである。この意味では『大乘莊嚴經論』XI 40の註釈部分で「マナスは常に汚れている」(*mano yat kīṣṭam sarvadā*) も第六番目のマナスと理解するのが自然である。この第六番目のマナスがなぜ汚れているかの理由として、我見・我痴等の四つの煩惱と寄り添っている（相応）ことが挙げられている。TEXT MSAT 2(2)と TEXT SAVbh 2(2)は「アーラヤ識を認識対象とす」「アーラヤ識に対して」という条項が加わっている。⁽²⁷⁾『唯識三十頌』5bcdでは「彼に依って働き、彼を認識対象とするものがマナスと名付けられる識であり、思量を本性とする」(*tad-āśrītya pravartate / tad-ālambaṃ manonāma vijñānam mananātmakam //5//*) とある。このマナスは三つの転変 (*pariṇāma*) の第二番目である。第二偈に第一番目の転変がアーラヤ識 (*ālayākhyam vijñānam*) とある。第八偈に「第三番目」の転変⁽²⁸⁾が六種類の対象世界を認識するものである「*(trītyaḥ saḍvīdhasya yā / vīśayasopalaḍḍhiḥ sa)*」とあり、六つの感覚器官であることが確定している。つまりこのマナスは第六番目のマナスではなく、第七番目のマナスである。第六偈によってこれが従来の第六識と同様に我見等に寄り添うことが言われている。しかし「アーラヤ識を

認識対象として」「アーラヤ識に対して」という条項は『三十頌』そのものにはなく、安慧釈において加えられている。⁽²⁹⁾無性釈の染汚意が「アーラヤ識を認識対象として」という条項を加えていることから、不安定要素が多いものの、『三十頌』より思想が成長していると思われることがある程度可能となる。安慧釈が TEXT SAVbh 2(2)でこの染汚意を明確に平等性智と対応させていることから、第七番目のマナスであることが確定するが、無性釈の染汚意はどうであろうか。無性釈には八識と四智との対応関係はない。もし『撰大乘論』無性釈の無性がこれと同一人物であるとすれば、『撰大乘論』無性釈にも両者の対応関係はないわけであるから、無性はこの対応関係を意図していないと考えるのが自然である。では「アーラヤ識を認識対象として」の条項があれば無性釈の染汚意は第七番目のマナスであることが確定できるであろうか。

『二十論』第九偈および自註部分を引用した後の TEXT MSAT 1(3)には五つの感覚器官についてのみ説くのに対して、TEXT SAVbh 1(2)はわざわざ第六番目の意識を加えて六つの識を提示し、「六つの内なる部門 (*ātmana*)」を言っている。この表現は六つの感覚器官を意図しているのである。これはどのような意図によるものであるのか。安慧釈は『二十論』を引用する際に無性釈が自註註釈部分も引用するのに対して、偈頌のみを引用している。その理由は、この註釈部分には五つの感覚器官のみを説き、第六番目のマナスを含まないことが明示されているからである。ところが安慧釈にとってはこの部分に第六番目のマナスを含めてしまわなければならない事情

があるのである。それは次の TEXT SAVbh 2では第六番目のマナスを排除して染汚意が第七番目であることを明示したいからである。それに対して無性釈はこのマナスは第六番目のマナスであつても良いし、第七番目のマナ識であつても良いのである。つまり無性自身がどちらを意図していたか確定するだけの決定的な証拠はないのである。これは現在私たちが無性釈を読む場合、私たちの意図によつて両様に読めてしまう不安定要素を持つてゐることを示すのである。安慧釈はこの不安定要素を完全に払拭するために、声聞の見解と大乘の見解を分け、大乘の見解を採つて染汚意を第七マナ識として確定したのである。^⑩ この確定ができなければ、染汚意が転換して平等性智になるという表現はできないのである。

たとえ『三十頌』で Kosakara の世親がマナスを第七番目のマナ識であると確定していたとしても、『大乘莊嚴經論』の註釈である性格上、無性釈が偈頌と散文註釈部分の第六意識としてのマナスであることを知った上で註釈しているため、マナスを「汚れたマナス」(染汚意)とするに留まつていたと考えられる。これに対して安慧釈は、このように無性釈の染汚意が第六と第七との双方の意味に理解できる不安定要素を払拭しようとする、明確な意図をもつて註釈していると言ふことができる。

4. まとめ

以上提示した論拠は確かに限られたものである。しかし、もし安慧釈が無性釈に先行することを立証するのであれば、これらの論拠

に基づく考え方を覆す理由も提示する必要がある。安慧釈が大部分のものであり、そこから必要な部分だけ抜き出して作られているのが無性釈であるならば、その言い分は先に提示した『二十論』の引用の仕方には適応できない。その言い分を根拠とするには、安慧釈が『二十論』の偈文のみを引用するのに対して無性釈がわざわざ『二十論』の自註の部分を加えて引用している意図を説明する必要がある。それを踏まえて全体のまとめることにする。

(1)まず、グリフィスなどが安慧釈は無性釈より先行すると主張する重要な根拠である法称著『正理一滴』は、チベット語訳無性釈のテキストに問題があり、内容的にも無性が法称の『正理一滴』を意図したとは言えない。したがつて安慧釈先行説は重要な根拠を失う。

(2)八識と四智の対応関係および五性各別の思想内容から、無性釈が安慧釈に先行することが確実である。

(3)染汚意の扱い方についても無性釈よりも安慧釈の内容に明確さが高く、理論がそれだけ成長している。

以上の点から、無性釈が安慧釈に先行すると考えることが自然である。

附記：当論文の作成に当たり、H-Buddhism 等を通じて桂紹隆、小林守、上野康弘、Achim Bayer、Iain Sinclair、Zhihua Yao などの諸先生にご教示を頂いた。心より謝意を表する。

略称表

- MSA *Mahāvānasūtrālanḥkāra*
 MSA (L) *Mahāvānasūtrālanḥkāra* - *Exposé de la doctrine du grand véhicule* - Tome I, ed. by Sylvain Lévi (Rinsen Buddhist Text Series IV-1), repr. Kyoto, 1983.
 MSABh *Mahāvānasūtrālanḥkārabhāṣya* see MSA.
 MSAT *Mahāvānasūtrālanḥkāratīkha* (Asvabhāva) (Tib.): D. No.4029, P. No.5530.
 SAVBh *Sūtrālanḥkāravṛtṭibhāṣya* (Shīramatī) (Tib.): D.4034, P.5531.
 SAVbh (S) 西藏文蔵宗令『西藏文蔵』による仏教思想研究 第2巻 安慧親『大乘莊嚴經論釈』一菩提品(II) 東京、山喜房仏書林、1981
 VV (L) Sylvain Lévi, *Vijñāpindratāsiddhi, deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā accompagnée d'une explication en prose et Trisāṣṭikā avec le commentaire de Shīramatī*, Paris, 1925.

参考文献 (アルファベット順)

- Griffiths,
 1990 *Omniscience in the Mahāvānasūtrālanḥkāra and its Commentaries, Indo-Iranian Journal* 33, pp.85-120
 袴谷憲昭
 1969 「玄奘訳『撰大乘論釈』について―チベット訳との比較による考察」『印仏研』18-1, pp.140-141 (2001に再録)
 1970 「MS」に対する Asvabhāva 註釈の特徴―チベット訳を資料として―」『印仏研』19-1, pp.444-459. (2008に再録)
 1971 Asvabhāva's Commentary on the *Mahāvānasūtrālanḥkāra* XI, 56-76, 『印仏研』20-1, pp.473-485. (2008に和訳再録)
 2001 『唯識思想論考』東京、大蔵出版
 2008 『唯識文献研究』東京、大蔵出版

平川彰

- 1979 『チベット仏教史』下巻、東京、春秋社
 岩本明美
 2010 「唯識思想の研究―『大乘莊嚴經論』チベット訳・安慧親・無性の相互関係と留意点―」『仏教文化研究所紀要』第49集, pp. (30)-(47).
 片野道雄
 1975 『チベット仏教における唯識思想の研究』京都、文栄堂書店
 栗原尚道 Kurihara, Shodo
 1989 Asvabhāva's Commentary on *Ālokaśāstra*, JIBS 37-2, pp. (10)-(13) Lindner, Christian
 1982 *Adversaria Buddhica*, WZKS, Bd. XXVI, pp.167-194
 1985 *A Treatise on Buddhist Idealism: Kamala's Ālokaśāstra, Miscellaneous Buddhista*, Indiske Studier V, Copenhagen, Akademik Forlag, pp.109-221
 2003 *A Garland of Light Kamala's Ālokaśāstra: Translated by Christian Lindner with Appendix on cittaśāstra*, Asian Humanities Press, Fremont, California
 水野弘元
 1972 『仏教要語の基礎知識』東京、春秋社
 長尾雅人
 1982 『撰大乘論 ―和訳と註解―』上、講談社、東京
 1987 『撰大乘論 ―和訳と註解―』下、講談社、東京
 佐久間秀範
 2008 「法相宗所伝の諸論師系譜の再考」『多田孝正博士古稀記念論集 仏教と文化』東京、山喜房仏書林, pp.171-194.
 塚本啓祥他
 1990 編著『梵語仏典の研究Ⅲ論書篇』平楽寺書店
 山口益・野沢静証
 1963 『世親唯識の原典解明』京都、法蔵館

- (1) 栗原尚道1989は『撰大乘論』無性釈(チベット語訳)、『大乘莊嚴經論』無性釈と『明覺』(*Ālokaṃala*)の註釈書『明覺釈』(*Ālokaṃalahrīdandānamānīka*)を併記はするが、『明覺釈』の内容の考察を中心として、二者の著述である無性が同一人物か否かは、明らかに内容を検討した上で結論を出す必要であると述べている。つまり、Lindner1985(2003)が主張するものの二者同一人物説を受け入れつつあるわけではなさ。
- (2) Griffiths1990註29「On dating see Erich Frauwallner, "Landmarks in the History of Indian Logic," *WZKS* 5(1961): 125-148; Kajiyama Yuichi, "Bhāvaivēka, Sthiramati and Dharmapāla," *WZKS* 12-13 (1968): 193-203; Hakamaya Noriaki, "Sthiramati and Śīlabhadra," *IBK* 25 (1977): 35-37.]
- (3) Griffiths1990註29「Asvabhāva must postdate or be approximately contemporary with Dharmakīrti since he cites the latter's *Nyāyabindu* in the MSU (DT sems-tsam RI 106a7-106b2). If we follow Chr. Lindner's suggestion of ca.530-600 CE for Dharmakīrti's date ("A Propos Dharmakīrti: Two Works and a New Date," *Acta Orientalia* 41 [1980]: 27-37; "Marginalia to Dharmakīrti's *Pramāṇaviśeṣa*," *WZKS* 28 [1984]: 149-175), this would yield a late sixth-century date for Asvabhāva."]」(S. 164) *Nyāyabindu* の箇所は現行の版ではフルガ版 RI 200b2 北京版 Li 246a1 である。
- (4) 長尾雅人1982, p.126註1参照。
- (5) 片野道雄1975, p.29註の翻訳「また、分別説部の経中にも次の如くでている。見等の識より意等に至るまで所応の如く相応する。およそ、アーラヤ識において、瞋は識の七分を有する布列が見られるから、ものを把握するに至るという。それについては「正理一滴」(*Rīgs pa thigs pa*, *Nyāyabindu?*) の中で見られるべきである。」(Peking 245b8-246a1)]
- (6) 筆者は今回法称研究の第一人者である桂紹隆先生にご協力を得たが、やはり該当する内容をこの法称の著作の中に見いだすことができないことを再確認した。
- (7) Ian Sinclair 氏のご教示による。筆者自身では確認はしていない。
- (8) 袴谷憲昭2008(初出1971) p.414および註14参照。上野康弘2011, p.448は Tibetan Buddhist Resource Center を根拠として、十二から十三世紀の人物であるとしている。
- (9) 佐久間秀範2008, p.175) に、1. 四智と八識の対応関係、2. 四智と三身の対応関係、3. 五性各別の成立過程と提示して、それぞれ内容分析と論証を行った。
- (10) 長尾雅人1987, p.336ff に『撰大乘論』の両者の関係、袴谷憲昭2008, pp.774-775に『撰大乘論』無性釈のチベット語訳と玄奘の漢訳との対照テキストが示されている。
- (11) 同様の疑問は例えば『撰大乘論』II, 9 (長尾雅人1982, pp.295-300 参照) にも見られる。
- (12) 水野弘元1972, pp.125-129にあるように、*āyatana* とは *av/ya* (入つてく) と *-ana* (つづく) の「入つて来る場所」「入つて来るもの」を意味する。六つの根門(感覚器官という門)を通じて入つて来るものが六つの認識対象である。それぞれの部署を門とすると、この意味で「部門」という訳語を与えた。
- (13) それぞれ下線で示した *yongs su gyur pa* の中で、この部分を「転換したならば」と翻訳する理由に触れておく。*yongs su gyur pa* が「十論」の引用箇所では *pariṇāma* の訳語であることから、この部分でも *pariṇāma* の訳語である可能性を考慮する必要がある。それは「転換する」に当たるチベット語訳が *gshan du gyur pa* であり、この部分をわざわざ *yongs su gyur pa* としているからである。しかしこの部分は「誤った考え」の排除とも呼応するわけであるので、「転換する」と理解した。
- (14) この二つの經典名は安慧釈にも登場する。SAVbh (S) II, p.65 (翻訳部分) 参照。
- (15) これ以下のチベット語訳は意味が理解しにくい。西藏文典研究会

(=SAVBh (S)) の理解も参考に試訳する。

(16) これ以下のテキスト部分は SAVbh (S) II, p.83, 12ff. およびその翻訳は SAVbh (S) II, p.66, 20ff. を参照。

(17) 残念ながらこの部分の『中辺分別論』安慧釈では「アーラヤ識を認識対象として」「アーラヤ識に対して」という条項は示されていない。

(18) 山口益・野沢静証1958, pp.231-249参照。

(19) 『成唯識論』が大正蔵31, 1967以下の註釈で明確にマナ識（末那）を第六意識と区別して第七番目に位置づけているのは、安慧釈の意図と近似している。ここにも玄奘と安慧との類似性が感じられる。

Studies
of
the Lotus Sutra Buddhism
and
Related Cultures

A Commemorative Volume
in Honor of
Professor Doctor Zuiei Itoh
for
his Seventieth Birthday

Edited by
The Planning Committee
for
the Commemoration of
Professor Doctor Zuiei Itoh's
Seventieth Birthday

SANKIBO BUSSHORIN
TOKYO 2013