

4. 中観・唯識・如来蔵

佐久間秀範

中観思想、唯識思想、如来蔵思想によらいぞう¹というインド大乘仏教の代表的な思想である。前半の二つは中観派、唯識派と呼び慣わされる二大学派が存在し、盛んに論争を繰り広げたイメージがある。一方ウパニシャッド思想の梵我一如を思わせヒンドゥー教の香りを感じさせる如来蔵思想は一つの学派とは見なされないものの、やがて唯識思想と密接に関係しながら展開していったイメージがある。インドの思想社会ではこの中の唯識思想が一世を風靡し、その後はシャンカラ等の不二元論ヴェーダーンタの中に融解していったと見られる。チベットでは中観派が仏教思想の最高峰として永く受け継がれている。一方如来蔵思想は中国仏教で大いに受け入れられ、中国仏教思想の基盤と見なされるようにさえなっている。その陰で中国仏教では中観派も唯識派もその表舞台から姿を消してしまっている。²

さてインド大乘仏教を代表する中観派と唯識派とがどのような関係において形成され展開していったのかと云うところから話を始めることにしよう。

1 瑜伽行唯識思想の黎明

一般の概説書からすれば先に中観派があるのが普通であるのに唯識派から始めるのには理由がある。インド大乘仏教がどのように成立したのかを巡り、従来の在家仏教成立論を主張する平川説に対し、プロの出家教団がその母胎となっているという説が認知され始めている。³『般若経』を初めとする経典類は出家者の編纂以外には考えられないという向きである。現実には一つの説でまとまるほど単純な過程を経て大乘仏教が成立したのではないと思う。しかしながら、唯識思想を産み出す母胎瑜伽行派、およびこれを批判する形でその学派としての存在をアピールすることになった中観派は、どのように控えめに見てもプロの出家集団の創り出した思想であり理論である。

そもそもこの章で扱う諸思想は『般若経』を理論化したナーガールジュナの『中論』を起点として語り始めなければならない。⁴『般若経』は原始仏教以来の「縁起」の思想を「空」の思想に読み替えたと云われる。仏教の根本的なものの見方や根幹の思想が変化したのだろうか。「縁起」とは「因縁」とも言い、すべてのもの(現象)には原因があり、それに条件(縁)が調ってものごと(現象)が生起するのであって、アートマンと云われるような実体的なものごとの核を想定してはならないという見方である。何のためにか? 誤ってそのような核(アートマン)に執着し、迷い苦しむことがないようにするためである。そこで一般に「実体的

なもの存在しない」と云うのだが、これはすこぶる形而上学的なニュアンスになりやすい表現である。この「縁起」の思想は特にアピダルマ仏教の時代に極めて整備され、理論化されることによってまさに形而上学的な意味合いを強めたのではないと思われる。そこで『般若経』を創り出すエネルギーの源泉ともなった大乘仏教運動は、縁起思想本来のダイナミックな運動として仏教徒の共感を得、急速な広がりを見せ、縁起の思想が新たな用語「空」のもとに展開したのではないだろうか。

「空」は「無自性・空」と言い換えられるが、これと「縁起」等の関係を見て取るために『中論』の次の部分を見てみよう。

「縁起しているもの、それを我々は空性とみなす。仮に認知したのものによって得られるものであり、それはまさに中道である。」(『中論』24.18)

これは漢訳經典の解釈から中国の天台教学の空・仮・中の三諦を引き出した偈である。しかしインドにおける意味は三つに分けるのではなく、縁起と空性、そして中道は同じ意味であり、それは我々の現象世界が言語・概念によって認知されているという仮に設定されたもの (prajñapti) であるということ述べているのである。つまり「空性」は「縁起」と同じものの見方であることである。

我々の見ている現象世界が言語の造り出す概念等を度外視した場合に、認識できるのかというと、実際には困難である。そこで『中論』はその冒頭でも判るように「縁起」を「滅することもなく、生ずることもなく」云々という八つの否定辞に依って表現するのである。言語によって積極的に提示した場合には、認識された世界は結局のところは言語・概念に委ねられてしまうからである。こうした表現は『維摩経』の維摩居士の返答の仕方などにもその姿勢が現れている⁵。なぜ積極的に言語表現をしないかという「戲論寂滅」(prapañca-upaśamam) と云うように、本来言語表現できないものを言語表現しようとするために一つの見方が多様な見方で認識されてしまう(戲論, prapañca)からであり、「縁起」というのはこうした言語活動を離れた寂靜な心に映じてくるものだとして表現しているのである。

『般若経』を代表させて『般若心経』を取り上げれば、「色即是空、空即是色」、つまり色形あるものは空であり、空であるからこそ色形あるものが認められることを云い、そうした一切の現象する存在は空性(諸法空性)であることをやはり「不生不滅」と表現するのである。こうした意図を忠実にナーガールジュナは『中論』において再現したと見なされてきたのである。

このように見てくると我々の煩惱の源泉、迷いの源泉、苦の源泉は我々が造り出した言語活動とその結果として脳の中に叩き込まれた概念にあるようだ。例えば上記の三諦偈が中国では原典とは別な意味で解釈されてしまったのも、サンスクリット語の理解の仕方が漢字文化の中ではそのまま解釈されないという言語的

文化的な背景に依ることも考慮する必要がある。例えば「空」(śūnya)と「空性」(śūnyatā)の違いをもたらす-tāや-tvaという後接辞は普遍概念を表すものであり、具象性を理解の中心とする中国人や、さらに日本人にはその受け皿がないのである。言語および概念に注目する感覚の鋭いインド人にはこうした普遍概念が好まれ、展開しやすい思想土壌であるからこそ、唯識思想は生まれることが可能であり、逆に中国ではあまり受け入れられなかったのである。

さて『般若経』はじめ『中論』が空観をその柱としていた理由が、こうした言語・概念の弊害を取り除くことにあったのであれば、なぜわざわざ旗印である「縁起」を「空」に移行させたのであろうか。

『中論』をはじめ高度に理論化された普遍思想を操ることのできるプロの出家者たちは、当時隆盛を誇っていたと考えられるアビダルマ仏教の説一切有部の仏教理論体系への不満を募らせていたのではないかと思われる。

クシャーナ朝のカニシカ王が説一切有部に帰依したのをはじめ多くの王族や大富豪が寄進し、その経済的基盤を支えたと伝承される。伝承は伝承であるとしても碑文やガンダーラ美術などとの関連性から説一切有部の発生はガンダーラやカシュミールと云った北インドの可能性が高い。法(存在の要素)の過去現在未来にわたる実有を説くスコラ的な理論体系は、ヴァイシェーシカ学派の理論と共にギリシャ的なものの考え方との類似点があると感じられる。その中でカースト制度を厳しく守る理論的バックボーンをもつバラモン思想は、ギリシャ人など外国人の支配する王朝にとっては受け入れにくかったのに対し、反カースト制の平等主義を教団の軸に置き、理性的な理論を持つと映る仏教は受け入れやすいものであった。したがって煩惱をはじめとする心、心の働き、ないし外界を含めた諸事象をカテゴリー化し、存在要素として設定し、その実有を説くアビダルマ理論の中でも完成度の高い説一切有部が、仏教の中でも非常に大きな勢力となったと考えられる。その影響力は他の分派した部派と共に北インドにとどまらず南インドにも及んでいたと見なすことができる。

さてこのような状況の中で『般若経』は南インドで制作されたと想定されている。そしてまたその思想を理論化したナーガールジュナも南インドの出身と伝承されている。伝承が何らかの事実を物語るとすると、大乘仏教運動はインド的仏教への何らかの回帰運動であったかも知れない。戒・定・慧じょうの三学の実践修行に対し、大乘仏教の実践修行である六波羅蜜行はその第一項目としてインド的布施行を置くことになっているのである。このようにして再びインド的あるいはヒンドゥー的色彩を加味したダイナミックな大乘仏教運動は、インドの思想風土に馴染むものであったからこそ非常に大きな運動になり得たのではないかと推測して

いる。

説一切有部の理論等はプロ中のプロの出家者でなければ理解できないものであることは異論の余地がないと思うが、だからこそ多くの優秀な出家者が競って説一切有部の教育を十分に受け、理解していたと推測される。しかしそのような出家者の中で大乘仏教運動に共鳴し、法の実有の体系に留まるのではなく、再び「縁起」の思想の持つ、つまりカテゴリー化された項目のスタティックな意味合いではなく、概念に固執せず実際の実践修行を通して概念を取り外す修行を行い、心の解放を目指すダイナミズムに感動した人達が少なからずいたとしても、あながち予想を大きくはずれることはあるまい。

ここに理論的背景に説一切有部の理論を持ちながら、同じ思想体系を別様に解釈し、しかも自ら大乘仏教徒を標榜しヨーガを熱心に実修する瑜伽行者たちが歴史上に姿を現してくる必然性を見ることができよう。

2 瑜伽行唯識派

唯識思想としては一般にアーラヤ識、三性説など独特の理論が有名である⁶。現在使われているこのグループを表す名称に「瑜伽行派」と「唯識学派」とがある。実践的な命名である前者と高度に形而上学的な命名である後者とが今ひとつ結びつかない感じのする読者も多いのではないだろうか。

もともと瑜伽行派あるいは唯識学派という一学派があった訳ではない。説一切有部系の論書に見られる、例えば『大毘婆沙論』の「瑜伽師」や『俱舍論』の pūrvācārya (漢訳:先軌範師, 先旧諸師) にヨーガを熱心に実習する人達の姿を見て取ることができるとするなら、ここにも説一切有部と瑜伽行派との関係の深さを見ることができる。こうした人達が修行を続ける中に、その実修体験から導き出される理論的要素が次第に積み重なり、普遍化を好むインド的思想土壌で育まれ、新たな唯識理論として産声を上げたのである。このように普遍化し始めた諸理論が時間の推移と共に唯識観、アーラヤ識、アーダーナ識、三性説などとして輪郭をはっきりさせてゆくのである。『瑜伽師地論』の古い成立部分である「本地分」からそれを理論的にまとめた新しい成立部分である「撰決撰分」へとそれぞれに理論が展開していく様子を見て行くと、それぞれの理論がどのように成立し、その後展開して云ったのかをある程度見て取ることができる。

原始仏教で確立された縁起・無我に基づく中道の実践行は、『中論』では一貫して無自性・空として主張された。とすれば、現実はその主張を体現してゆくにはどうしたらいいかを修行者達が追い求めた過程を『瑜伽師地論』をはじめとする瑜伽行唯識論書は克明に記録してきたと見ることができる。『中論』は我々が執着の対象としている現象世界を言語・概念の世界と見る。つまり現実世界は認知

される仮に設定された世界であるとし、これを離れる表現として、八不中道に代表されるように「～ではない」という形で表した。そこで我々の認識している現象世界は言語を主軸とする世俗の真理（世俗諦）において成り立つ世界とした。これを離れた仏の対象とする世界は最高レベルの真理（勝義諦）の世界とした。しかしナーガールジュナの著作を通じて具体的な実践行として何をすべきかは見受けられない。これに対し瑜伽行派の論書では具体的に空あるいは無我をどのように実現していくのかの方法論と修行の推移を見ることが可能である。しかも次第に大乘仏教徒としての自覚と思想の宣揚の意図が明確となる。

空・無我に関しては、解脱の必要条件である煩惱を断滅することによって阿羅漢果を目指している声聞や独覚の場合には単に人無我を成就すれば事足りるが、より勝れた大乘である「我々の」場合はそれに加えて法（存在）の無我を獲得しなければ仏になれない。あくまでも仏になることを目指すのだから「彼らより」勝れているという主張になる。この人法二空、人法二無我は大乘を自覚した表現である。この法無我はナーガールジュナには見あたらず、瑜伽行派になってから創られた表現と考えられる。これを産み出す動機として考えられるのは説一切有部がことさら法を実体視したことへの反動であったのかも知れない。いずれにせよ、この二空を妨げる障害として設定されるのが、前者は煩惱障、後者は所知障である。つまり所知障が新たに提示されることになった。煩惱障は伝統的な考え方で判りやすいが、所知障は具体的にどのようなものとして理解すべきか、また実践上どのような役割を担うのか判然としない。いずれにしても菩薩の実践行の階梯の中で断じられるものと措定される。所知障のイメージが判然としないと言うことは、必ずしも具体的な実践行に基づくものではなく、小乗に対する大乘の宣揚を意図するものであったのかも知れない。

このような空の具体的な例を見ても判るように、このグループを形成した人達は実践修行の根幹に『般若経』や『中論』で標榜されている空の思想をもっている。初期の瑜伽行派の論書が空の思想に批判的であったと見る向きもあるが、それは空の思想の実現方法の違いであると捉える方が理解しやすい。

一般の概説書では中観派はナーガールジュナに始まり、これを継いだのがアールヤデーヴァでありラーフラバドラであると記されることが多い。外道に対する強烈な批判を旨とする『四百論』を著したアールヤデーヴァがナーガールジュナの正統な学系を継ぐものと見なされるが、この著作は詳しくは『菩薩瑜伽行四百論』と命名されているように、菩薩の実践行を土台にしている。こうした系統が瑜伽行派に対して初期中観派と呼ばれるのはなぜであろうかと思うのである。その内容に違いが見られるとしたら、一つの可能性として造論の場所の差に依るのではなかろうか。アールヤデーヴァは伝承では南インドのパラモン出身であっ

たり、セイロンの王子であったりする。いずれにせよ彼らの拠点が南インドであり、瑜伽行派の母胎が北インドである。その上後者が説一切有部の体系に強く彩られていたと考えるなら、その表現方法や見方に差異があったとしても不思議はない。少なくともナーガールジュナ・アールヤデーヴァ・ラーフラバドラが明確な学派を形成して瑜伽行派と対立関係にあったとは考えにくいであろう。

さて瑜伽行唯識学派の始祖はマイトレーヤであり、その後をアサンガが継ぎ、ヴァスバンドゥウが大成したとされる。古くよりこのマイトレーヤは歴史上の人物か、釈尊入滅後の仏教徒の救い主の希求から姿を現した未来仏として都率天に住する弥勒菩薩かという議論がある。翻ってみるとこのマイトレーヤ・アサンガ・ヴァスバンドゥウはそもそも歴史上の人物として一人の人物を特定することが難しい伝承の人々なのである。

マイトレーヤとアサンガとの関係を真諦訳『婆藪盤豆法師伝』や玄奘の『大唐西域記』等から描写してみよう。それによるとアサンガはガンダーラ地方のプルシャプラの出身で、はじめ化地部で出家し、小乗の空観を修行した。しかしこれに満足せず瞑想の中で都率天に昇り、マイトレーヤの教えを受け、大乘の空観を体得した。その後も都率天を往復して地上に降りて衆生のために『瑜伽師地論』(本地分:古い成立部分)を説いたことになっている。マイトレーヤに関しては大正蔵第十四巻に収められている『弥勒上生経』『弥勒下生経』等の經典にその性格が物語られている。そのマイトレーヤが『般若経』の思想を受け継ぐことは『般若経』に後代挿入された『弥勒請問章』の例などによって認められる、と瑜伽行派の人々は企てたのであろうが、經典と云うには理論が整備されすぎている『解深密経』同様に、彼らの理論の正統性を権威付けようとした意図を感じさせる。チベットの伝承と中国の伝承とでは差があるが、マイトレーヤからアサンガが授かった教えにはこのほか『大乘莊嚴経論』と『中弁分別論』があり、いずれも瑜伽行唯識派の重要な論典になっている。

ここに登場するアサンガの出身がガンダーラと云うことは注目すべきところである。伝説や伝承が史実でなくとも何らかの事実を伝えようとしているとすれば、瑜伽行派の思想は北インドのそれもメソポタミアからギリシャにも繋がる西域の思想傾向を持っていることは十分に考えられるであろう。その証拠にユダヤの歴史を何らかの形で物語る『旧約聖書』(トーラー)でモーゼがシナイ山で40日間神ヤハウェと語って十戒を得るモチーフや、『コーラン』にムハンマドが丘の洞窟で祈祷・瞑想にふけり、授け手が天使ガブリエリとも云われるが、やがて神の啓示を受け『コーラン』を書き留めたと記されているモチーフと何らかの類似点を感じる。もちろんさらに広げて考えるなら特別な地域や宗教観とは関係な

く、人間の脳の構造から瞑想修行によって類似した体験を得ることは人類共通の体験であるかも知れない。

アサンガが瞑想状態でマイトレーヤの教えを受けたと表現されるのは、どういう事実を描こうとしているのであろうか。当時多くの実践修行をする修行者たちの体験の中から抽出された内容のものが編纂されまとめ上げられたのが『瑜伽師地論』や『大乘莊嚴經論』や『中弁分別論』であったと考えると余分な著者問題に翻弄されることもないであろう。特に前二書は必ずしも統一のとれた理論体系を持っている訳ではない。それぞれの論典に見いだされる理論自体が発展過程を含み、各理論が展開するたびに実践をしている修行者の姿が見え隠れするのである。

それではどのような形で展開の過程が見られるのか、まずは最も有名なアーヤ識から見ていくことにしよう。アーヤ識にはアーダーナ識をはじめとする様々な名称がある。後にそれらの識をアーヤ識で代表させ、従来の六識に第七マナ識と第八アーヤ識を加えて八識構造を採ることになる。しかし、第七マナ識はアサンガ造『撰大乘論』の成立後期に加わったと考えられるもので、元々は六識とアーヤ識の二層構造である⁸。

六識でよいものを、さらにアーヤ識を想定しなけりなかつた理由の一つは、滅尽定等の無意識状態を説明するためである。ここで云う無意識とは第六意識が存在しないと言うことである。説一切有部では一刹那に一つの識しか存在できないと言う規定がある。さらに識は前刹那の識によって惹起し、間隙はないのである。ならば滅尽定等で識がない状態が続いた後に滅尽定から出定して日常に戻った場合に同一人格として行者の意識が繋がるのは説明できないことになる。だから六識が存在しなくとも存在し続けるアーヤ識が必要となる。また解脱できなければ輪廻の生存を繰り返すことになる。この輪廻してしまう苦悩に満ちた存在を引き寄せ統合してしまう業の担い手がアーダーナ識と呼ばれるアーヤ識である。「アーヤ」は業など行為の情報を「貯め込む」意味を持ち、「アーダーナ」は「執え保持する」意味を持つ。そこで情報を貯め込む「種子」を比喩的表現として別名「一切種子識」と呼ばれたり「根本識」と呼ばれたりする。残念ながらアーヤ識成立の経緯はこんなに単純ではない。文献上はアサンガ編『瑜伽師地論』最古層「声聞地」「菩薩地」には見られず、その後成立した「本地分」に何例か登場するに過ぎなかつたアーヤ識が、その後成立した「撰決択分」冒頭ではすでにまとまった形で存在証明がなされている。さらに時代が進んで、アサンガ造『撰大乘論』第一章にまとめられており、しかも内容的に遙かに整備されたものになっている。つまりその間に大きな思想的発展過程を見ることができ

さて我々が現実的に迷いの存在であると感じ取っているのであれば、どうしてそのようなことになるのであろうか。仏の目で見れば我々凡夫は自分勝手な見方で世界を見て、それに惑わされて勝手に悩んでいるのである。その原因はどこにあるのか。その一つの説き方は言語・概念によって現象世界を見ていると云うことである。『解深密経』は、冒頭から有為と無為とのすべての法（存在の要素）は仮に設けた（upacāra）言語表現に過ぎないのであるから、こうした言語表現の描き出した現象世界を離れよと云う。言語表現は妄分別（凡夫の妄想）の産み出すものである。これは『中論』の意図と同じである。仏の目（勝義諦）としてはこうした言語概念を全く離れたものであるが、凡夫行者は自らの妄分別作用の結果表出してしまう現象世界、言語概念に粉飾され妄分別された世界をそうとは知らずに実在の世界と思こんでいるのである。これが現実世界（世俗諦）であるとうことである。瑜伽行派が動機として強く持っているのは、凡夫行者が「迷いの世界を逃れてどうしても仏になりたい」と云う意図である。それは仏の世界を「最高レベルの世界」（勝義諦）とのみ云わずに「完成したもの」と捉えるところにある。実践修行の結果「完成したもの」こそ仏の世界である。そこでこの世界観を次のように表現してみせるのである。言語概念によって迷っている輪廻する存在である私（凡夫行者）は「他によって生存する性質のもの」（paratantra-svabhāva: 依他起性）であり、その実質は妄分別である。妄分別によって描き出され、しかも執着してしまっている現象世界は、ありもしない「妄分別された性質のもの」「遍く執着されている性質のもの」（parikalpita-svabhāva: 遍計所執性）である。もし凡夫行者がヨーガの修行を積み重ね、言語概念を完全に離れたなら「完成された」仏の世界が目の前に広がることになる。つまり仏の側からすればはじめからあるがままの世界（真如）ながら凡夫からは「完成された性質のもの」（pariṇiṣpanna-svabhāva: 円成実性）である。この三者がやがて理論化されて三性説となるのである。この理論が文献上登場するのは『解深密経』においてである。しかもすでに完成された理論となっている。残念ながら現在の資料からはその萌芽や発展過程を確実に辿ることは困難な状況にある。

妄分別されていると言うことを「分別して知らしめられている」と表現する。これがその原語である vijñapti の意味である。『解深密経』や『撰大乘論』を見ても明らかだが、「三昧（瞑想状態）において」という断り書きのもとで、我々が外界と見間違えている世界は「知らしめられているに過ぎない」とすれば、これがその原語である vijñapti-mātra の意味である。これを漢訳して「唯識」となった。「識」は一般には vijñāna の訳語だが、vijñapti を「識」と訳したことで中国では混乱が生じた。三性の一つ一つとの対応は困難だが、遍計所執性 parikalpita-

svabhāva に対応し、『中論』の「仮に設定したもの」prajñapti とほぼ同様の発想である。後に明確に指示されるようになるが、妄分別の源泉はアーラヤ識に他ならないのである。だから修行過程を通してこの妄分別がなくなると、「分別して知らしめられて」(唯識)いた状態(遍計所執性)は解消され、「完成された状態」が実現されるのである。当然その源泉であるアーラヤ識も存在の意味を失う。もちろん事はこれほど単純ではないが、このようなストーリーを描くことを許しておくことにしよう。

行者が目指しているものは「完成された状態」であるが、それはまた「唯識性」と表現される。言語を超えた普遍的なものを唯識性 vijñapti-mātra-tā と -tā を付けて表現するのである。一般にインド・ヨーロッパ語族ではごく普通の表現である -tā は、中国や日本では体感することの難しい概念ないし感覚である。凡夫行者の見ている世界も唯識性であり仏の見ている世界も唯識性であり、迷える行者は仏のレベルの唯識性を目指し日夜修行に励むのである。つまり瑜伽行派の人々にとって唯識性は修行目標であり、外界否定論には関心が無いのである。このようにして三性説を通して唯識性を体現しその状態に没入することを保証しているのは常に大乘仏教の旗印である「空の論理」である。その意味で空観は唯識観でもある。ただより実践的な表現であるに過ぎない。

以上のように大上段に構えてバツサリという形でアーラヤ識、三性説、唯識性を紹介してしまったが、あえてこのように説明する根拠は、後代体系化される転識得智の思想のもとになった転依思想の展開の過程にある。つまり修行の結果として生み出された諸理論が実践修行の進化と共に互いに結びつき発展しているのである。

インドではスティラマティの『大乘莊嚴經論』注釈書、中国ではプラバーカラミトラ漢訳『大乘莊嚴經論』や玄奘訳の『成唯識論』等が描く「八識が転じて四智になる」、つまり前者が消滅して後者に生まれ変わるような関係は実は初期の瑜伽行派文献には見られない。転依思想はその初期の段階では瞑想修行する行者の体験を記述するところから始まり、やがて菩薩が仏になる悟りのメカニズムへと時代とともに進化したものである。その進化の過程の中に、アーラヤ識や三性説ないし唯識観が互いに結びついてゆくのである。それはアビダルマの教理を母胎とし、空の論理に支えられながら、止と観という仏教本来の修行方法によって展開していった実践理論であった。¹⁰

こうした実践理論を完成させたのがヴァスバンドゥである。

ヴァスバンドゥとはどのような人物であったのだろうか。中国とチベットに伝わる伝説によれば、ガンダーラ地方のプルシャプラの生まれでアサンガの実の弟であり、説一切有部で出家したがアサンガの勧めで大乘に転向したと言うことに

なっている。フラウワルナー博士およびシュミットハウゼン博士のヴァスバンドゥ二人説などの議論からも判るように、彼らの史実性には不可思議な点が多い。ヴァスバンドゥという人物については現在では一人には限定せず複数を設定するのが妥当と云うことになっている。

アサンガに帰される『撰大乘論』が内容的に『瑜伽師地論』および『大乘莊嚴經論』に記されている理論を巧みに体系化しているとすれば、ヴァスバンドゥに帰せられる例えば『唯識三十頌』がアサンガの『撰大乘論』を基盤としているという某かの史実を、これらの伝承は物語っているのである。少し諸論典間の関係を素描してみると、『瑜伽論』『菩薩地』と構成や内容上深い関係が認められる『大乘莊嚴經論』だが、両者ともより実践論的^{ひじょ}であって体系的に諸理論がまとめられている訳ではない。さらに後者の中から偈頌を引用する『撰大乘論』は第一章から順に世俗・迷いの源泉アーラヤ識、それを離れ唯識性つまりは円成実性に至るための理論である三性説、目的になる唯識性、そこに立ち至るための修行階梯、そして成果としての涅槃と大菩提と辿って章立てをしているのである。それは『唯識三十頌』の構成とはほぼ一致する。『唯識三十頌』は短い偈頌のみで、残念ながらヴァスバンドゥ自身の注釈部分がないのであるが、彼に帰せられる他の論書から見ると、彼によって瑜伽行派の諸理論の体系化が固まったと見なすことは妥当な判断である。そこで完成期のこうした論書に対して、たとえ本人が執筆していなくとも彼の名が記されたとすると、彼が瑜伽行派の中では高い権威をもつ人物であったと言えるであろう。現代人の考える「著者」とは趣が異なる。

3 瑜伽行唯識理論の形式化と中観派の台頭

ヴァスバンドゥが瑜伽行唯識理論を大成すると、その後はこうした諸理論相互の組み合わせ、ないし整合性を追求した整備の方向に向かった。その様子は例えば「八識が転じて四智となる」あるいは三身論や四身論などに証拠立てられる。インドではステイラマティの諸注釈の時代になると、こうした理論の整備が進む。しかもインドの香りを残すとはいえ中国的に改変された玄奘訳『成唯識論』を基礎とする法相教学で整備された理論と近似しているのは興味深い。ステイラマティは碑文の研究から彼が居住したと見られる西インドのヴァラビー王朝グハセーナ王(558-566 A.D.)と同年代で大学を建てたのが588-589年頃と見られる。インドの年代であるので不明確な点もあるが、玄奘(600-664 A.D.)とは思想上同年代と見ることもできる。このころになるとインドでも注釈者著者がある程度特定できる事も興味深い。

この時代はバーヴィヴェーカ(ca.490-570 A.D.)やブツダパーリタ(ca.470-540 A.D.)、そしてチャンドラキールティ(ca. 650 A.D. 前後)とも重なる。彼らは共

に『中論』に注釈を施すとともに自らも著作活動を行っている。またステイラマティも『中論』に注釈を施している。玄奘の報告ではインドには大小乗の区別があったと伝えているが、玄奘より五十年後にインドの報告をする義浄は両者の区別は判然としていないと伝えている。つまり瑜伽行派にしる中観派にしる徒党を組んで教団を運営していた訳ではないようである。その上で我々が中観派および瑜伽行派と呼ぶ理由の一つはパーヴィヴェーカおよびチャンドラキールティの著作の中に、その名称が見られるからである。彼らは自らの思想的立場をナーガールジュナの系統を継ぐ「中観論者たち」つまり「中観派」(dBu ma pa etc.:Madhyamika etc.)と位置づけ、「瑜伽行派」(rNal 'byor pa etc.: Yogācāra)あるいは唯識学派(rNam par shes pa smra ba etc.:Vijñānavādin)という名をあげてその思想的立場を批判していることにある。¹²これによって文献上確かめられる形で二つの思想的立場が確認できることになる。

瑜伽行派を批判対象とした動機は何であったのであろうか。『瑜伽師地論』に16の異論を示す部分のあることから見ても六派哲学というバラモン正統思想とすでに対話があり、六派哲学側も仏教批判を行うが初期の頃は「無常」「刹那滅」が焦点であった。また活発な議論はディグナーガ以降の仏教論理学派との論争である。¹³そうした状況の中で初期瑜伽行派と見られる理論への批判は外界否定論である。もちろん「唯識性」を外界否定論と捉えてのことである。これに対してヴァスバンドゥの『唯識二十論』は自らの正当性を主張している。しかしこの『唯識二十論』が対論者として名をあげるのはヴァイシェシカ学派でありカシミールの説一切有部(ヴァイパーシカ)であっても、その中に中観派の名は登場しない。また後代になってパーヴィヴェーカ始めとする中観派を積極的に反批判した形跡は、わずかに漢訳にのみ残るダルマパーラ(ca.530-561)の『大乘広百論釈論』くらいである。瑜伽行派はヴァスバンドゥの理論大成の後、理論の整合性やカテゴリー化に目を奪われ、生き生きとした生命力を失っていったのではなかろうか。それを理論の形式化と呼ぶとすれば、関心はより精密な理論を追求して論理学として展開するか、もう一度大乘仏教の原点である『般若経』『中論』の空の論理のダイナミズムに回帰しようとするかではないだろうか。もし瑜伽行派と中観派という二大学派が並立し論争を繰り広げたのであれば、重要な論典にその論争の証拠が豊富に見つかるはずであろう。

4 中観派

パーヴィヴェーカは空性論証のためにディグナーガの仏教論理的な方法を利用してその論理を構築した。その推論式の特徴は「勝義において(仏の立場:最高レベルの真理)」という限定を付け、究極的な真理を目指すことを明らかにす

ることと、空性論証のためには必ず否定を伴うという事である。こうした推論については仏教論理学に留まらずミーマーンサー学派などインド思想土壌では活発に論議されている状況にあった。その中で「勝義において」という限定付けは、内容上勝義真理を指向している訳であるから世俗的一般的常識とは違う次元のもので、中観論者にとっては独自のものであった。つまり具体的な論争の場合には、少なくとも中観論者にしか通じない訳である。こうした不備を取り除いて他学説の排斥を確固たるものにするには、対論者の学説の中に潜む論理的矛盾を徹底的に暴いて自己崩壊するのを待たばよいのである。こうした形でバーヴィヴェーカを峻烈に批判したのがチャンドラキールティであり、その方法論が帰謬論証 (prāsaṅgika) である。これに対してバーヴィヴェーカの方法論が自立論証 (svāntarika) と呼ばれるようになる。後に前者は先行するブッダパーリタを加えて帰謬論証派と呼ばれ、後者は自立論証派という両派に分裂したと見なされることになる。普遍思考を好むインドの思想風土では、インド中観派の中で論理性を重視した自立論証派が主流となったのはごく自然な成り行きであった。一方当時ダルマキールティがディグナーガの仏教論理学を完璧なまでに整備し、ニヤーヤ学派やミーマーンサー学派との熾烈な論争を繰り広げていたのをよそに、チャンドラキールティはバーヴィヴェーカ批判に激しい闘志を燃やし、燃やしすぎたあまり論理学に比較的無関心であったと見られる。ただし先にも述べたようにインド中観派の主流と考えられるバーヴィヴェーカの論理性は、「勝義において」という限定辞を持つため、いわば中観派内部で通用する論理でもあり、ディグナーガに対比して完全なものではなかった。そこで彼の論理はダルマキールティの認識論・論理学の流れの中に吸収されていった。

以上のように大乘仏教も哲学的な学派へと変貌していき、救いを求める仏教徒、仏道修行者の心とは離れていったと思われる。哲学の塔である僧院外で急速に勢力を伸ばしてきたのが密教である。チャンドラキールティはそうした密教系の信徒のあいだに信望があったとも考えられる。しかし後代になってインドでも彼は再評価され、さらにチベット仏教ではナーガールジュナ以来の「立場なき立場」を徹底させた帰謬論性派の論師としてバーヴィヴェーカと並んで高く評価された。もちろんツォンカパ等によってチャンドラキールティは特に高く評価されたので、中観派の中で最も評価の高い論師の印象を持たれることにもなる。

さて中観派の批判は瑜伽行派批判にその発生の源がある。その内容は「唯識無境」や「アーヤラ識」への批判など多岐にわたる。その中で三性説批判が主となる。基本的には二諦説の立場として三性説を再解釈した上での批判となるが、「勝義としては」の立場から、もし遍計所執性、依他起性が世俗なら、もともと問題にもならないし、勝義である円成実性にしても無分別智という智慧の対象として

真如や空を設定するのではなく、一体として見るべきだという方向性をもった主張になる。実際の議論はこれほど単純ではないが、バーヴィヴェーカにしろ、チャンドラキールティにしろ、豊富な瑜伽行派批判を著書の中で述べている訳ではないことに注意しておく必要がある。おそらくは後に瑜伽行中観派として両者が統合できることになるのは、中観派の人々にとっても瑜伽行派の理論が全く受け入れられないものという事ではなく、当時の瑜伽行派として批判の対象に据えた人々の実践理論が形式化され生命力を失ってゆくのに呼応して登場してきた、いわば「ナーガールジュナへの回帰運動」であったかも知れない。

さて8世紀中葉以降になると中観派と瑜伽行派の対立関係と見られるものは見られなくなり、前者が後者を吸収したような形になる。ここにももともと決裂する決定的な内容の違いを見ていたとは言えない理由があるのである。このころにインドとチベットの双方で重要な役割を果たしたシャーンタラクシタ (ca.725-784) とカマラシーラ (ca.740-797) が登場する。シャーンタラクシタは『真実綱要』や『中観莊嚴論』を著し、仏教内外の諸学説を批判的に扱い、特に後者では、存在者が「単一性と多数性の双方を離れていること」(離一多性)を理由概念として存在者の無自性を論証する。また瑜伽行派的な「唯心説」を用いて外界に存在するものは無いと見、中観派の学説として依他起性と同定される「心」もまた無自性であることが認識されると理解している。つまり彼はこうした瑜伽行派の理論を中観派の理論の中に取り込むことによって、後に瑜伽行中観派と呼ばれるグループの基礎を造ったのである。

5 如来蔵思想

さて如来蔵思想を語り始めるには、これまでの瑜伽行派や中観派とは別なところから話を始めなければならない。¹⁴

何故にインドに限らず修行者は修行に邁進するのであろうか。ヴァーラーナシーのガートであれだけ多くの人々がガンジス川の水で沐浴をし、対岸に上る朝日に合掌するのであろうか。『長老偈』や『長老尼偈』にある修行者の赤裸々な言葉や仏伝文学に登場する人々の絶体絶命、生きるギリギリの所からの叫びと、釈尊に導かれて出家修行への道を歩み始める姿を思い浮かべると、こうした人々が修行の先に見ていたものが何であったかに不思議と思い当たるのではなからうか。

如来蔵思想は原始仏教の頃からある。語弊があるというなら「もともとなる思想」と言い換えてもよい。引き合いに出されるアングリマールは観光客相手にしろサールナートなどに築かれた仏教寺院の壁に他の聖なる仏弟子と共に描かれている。マヘート(古名:舎衛城)にあるサヘート(古名:祇園精舎^{きおんしょうじや})近くには彼が潜んでいた祠がある。彼は仏教にとって重要な意味を持つ。実在の人物か否かは問

題にならない。つまり殺人鬼である極悪人であっても悟りを開けるといことは、一切衆生が例外なく仏(如来)となる可能性を持つている証であり、紛れもなく心の拠り所だからである。インドで比喩として使われる母の胎(garbha)は一切衆生の胎内に如来を宿す、自分の中にも仏がいるという実感を表すのに適している。さらに、たとえ絶望的な状況でも私は仏に護られていると同時に私には仏になる可能性があるという二つの意味を同時に実感させることができる如来蔵の原語tathāgata-garbhaは、どんなに修行しても釈尊のような仏にはなれないと諦めてしまう心を支えるのに必要不可欠である。中国では『涅槃經』の翻訳として「一切衆生悉有仏性」の翻訳語が受け入れられたので仏性(buddhadhātu)が一般的であるが、仏になる可能性を持つという意味であるから如来蔵と同義である。

原始仏教以来の四聖諦の苦諦が「人生を苦と見ろ」「人生は苦でしかない」というだけなら凡夫はどうするであろうか。「その苦は減することができる」そして「具体的な方法は八正道である」と云う道筋があるからこそ修行をして理想に向かおうとするのであろう。現実には自性清淨心が私の心の本性だが、客塵煩惱(客のように一時的に纏わりつく煩惱)が在るので見ることができないという。『宝性論』が引用する『勝鬘經』に次のようにある。

「如来の法身が、まだ煩惱の殻から離脱していない時、これを如来蔵とよぶ」
(『宝性論』p.12,14f.)¹⁵

これにより一般に「在纏位の法身」を「如来蔵」と規定している。つまり、衆生は本来如来の法身と同じである。それなのに誤って煩惱に纏いつかれているに過ぎない。したがって煩惱の本質さえ如実に知ることができ、煩惱から離脱すれば、本来の姿である如来法身になる。そして簡単に解脱し覺り仏になれる、そう錯覚する。しかし経典や論典には如来蔵を自覚するには、たとえ十地の菩薩でも極めて困難であり如来にしか自覚できないとされているのである。したがって如来の慈悲心によって一切衆生は救われ、衆生は如来の慈悲への信頼を持つしかないのである。一方では『華嚴經』「十地品」のように修道論を主とする現実的な経典もあるが、同時に如来の慈悲はすべての衆生を余すところ無く救うという『法華經』ないし浄土経典のような理想主義的な経典もある。如来蔵思想は凡夫を理想的なヴィジョンに魅惑しているながら、どのように修行したらよいのかという実践の過程への配慮を欠いている。

如来蔵思想を組織的に述べる『宝性論』に次のような説明がある。

「仏の智慧が衆生群の内部に浸透しているから、その無垢なるものは本性上不二であるから、一切衆生は如来蔵であると[經に]説かれたのである。」
(『宝性論』I .27:p.26,1ff.)

また『宝性論』が引用する『華嚴經』「性起品」には次のようにある。

「無量の智、一切衆生を饒益する智たる如来智は、一切衆生のそれぞれの意識の流れ（心相続）の中に例外なく浸透している。」（『宝性論』p.23,14f.）

『宝性論』はこうした如来蔵の内容が『如来蔵経』に由来すると述べるが、ここに見られるモチーフは、インド思想の通念の中ではウパニシャッドの中でアートマンの規定として述べられるものと極めて類似している。すべての凡夫衆生に如来が遍満し、如来の慈悲が廣大無辺なら、衆生の如来蔵には例外は許されないことになってゆく。これは『法華経』の一乗説を理論的に肉付けしたものとなる。さらに『如来蔵経』が一切衆生が如来蔵であることは如来の出現・不出現に関わりなく定まった規定であると表明している。これは原始仏教經典が「縁起」の理を指して云う定型句である。この定型句を用いて如来蔵の真理性を表明したところに如来蔵思想の真骨頂がある。如来蔵思想は原始仏教以来衆生が如来の慈悲への信頼を持ち続ける理想主義的な目標であるが、常にインドバラモン思想の掲げるアートマンと近似したイメージを持ちやすい。しかし、アートマンと同じ意味で実在と言えれば仏教教理に反することになる。この微妙さは我々に瑜伽行派の理論と同様、現実の実践論の視点から諸理論を見るべきであることを示唆している。

如来蔵思想が理想主義であれば瑜伽行派は現実主義である。瑜伽行派の重要な論書『大乘莊嚴經論』には「如来蔵」のタームが登場する。瑜伽行派といえども如来の慈悲への信頼がないはずがない。苦を見据えただけの絶望感を基盤に修行は始められない。煩惱を滅して悟りを目指す修行者の視点から、有垢真如が修行の結果無垢真如に至ると叙述し、同時に仏の視点として真如は本来自性清浄と説く。その理由は、先に述べたように如来蔵思想と限定する必要もない原始仏教以来の発心から成仏までを支える自然な心の動きにすぎないのである。ただ瑜伽行派は目指す仏の世界を実現するのに、凡夫である自分の現状を克明に考察し、その原因を探求し、「アーラヤ識」に凝縮したまでのことである。つまり衆生を苦の生存に甘んじさせている元凶「アーラヤ識」さえ断滅すれば悟りの状態が実現できると分析するのである。したがってこのアーラヤ識を断滅するための修行のプロセスが多く修行者によって明確になり整備されるにしたがって、その方法論が実践理論として成長し確立するのである。だから悟りが実現した暁にはアーラヤ識は消滅するのである。一方如来蔵思想では悟りが実現した暁には如来そのもの、自性清浄心が顕現するのであるから、その性格の違いが分かる。アーラヤ識断滅のプロセスはしたがって極めて細かい心の分析を伴い、精緻な実践理論を作り上げたが、理想主義的如来蔵にはそのような実践理論は育たなかった。

このように別な方向性を持ちながらどことなく類似した悟りへの希求のプロセスは、時を経る中にその性格の違いが曖昧なものになり、やがて折衷的な捉えられ方をするようになる。アーラヤ識と如来蔵を等号で結びつけてしまったのはイ

ンドでは『楞伽經』である。¹⁶『楞伽經』は多くの瑜伽行派の唯識理論を取り入れ、『唯識三十頌』等と共通性を指摘され、『釈軌論』が引用することから古い成立を思わせるものの、唯識理論には必ずしも精通していたとも思われない節がある。『撰大乘論』の成立過程でも比較的後期に確立したと考えられる第七マナ識を当然のこととし、またヴァスバンドゥ著『三十頌』等の時代より以前には見られない諸理論間の結合関係や整合性をむしろ当然のこのように使用する。また後の法相教学の代表的な五姓格別説も、典拠となる『大乘莊嚴經論』等ではイッチャーンティカの問題等にすぎなかったものを、五姓を提示して明確に述べるなど、『楞伽經』には評価の基準を設けて安定した対応をとることが難しいところが多々ある。

その中で『楞伽經』の所謂「利那不壞分」にある程度明確な形で「アーラヤ識＝如来蔵」が示されている。[シュリー]ランカ島という舞台設定から叙事詩『ラーマヤナ』をベースにし、サーンキヤ思想など正統バラモン思想に対抗する仏教の優位、とりわけスリランカにおける大乘仏教の宣揚を目的としているとも思われるものの、その正体は不明のままである。あるいはヴァスバンドゥの『三十頌』の「パリナーマ（開展すること）」(pariṇāma) にサーンキヤ思想の片鱗を見るなら、それとの関連でも興味を持たれるものである。かなり不安定な唯識理論の使用ではあるが、唯識諸理論のそれぞれの間での対応関係に留まらず、アーラヤ識と如来蔵思想とを十分な理論立てもないまま結んでいるのは、双方の思想がすでにインド最南端の地スリランカの大乗仏教徒にも浸透していたと感じさせるものがある。

いずれにしてもアーラヤ識＝如来蔵という関係は汚れ・煩惱の元凶であったアーラヤ識の性格をも変えてしまったのである。『楞伽經』の如来蔵の意味が『如来蔵經』『宝性論』などに照らして同等とは言えないものの、本性としては清浄であるという性格付けに変わりはない。したがって如来蔵と等号で結ばれたアーラヤ識にも当然本来自性清浄心としての評価が加えられるのである。こと此処にいたってアーラヤ識が妄識であると同時に真識であるという性格付けをされるのは至極自然なことである。こうした性格付けは特にパラマルタ(真諦)の翻訳した漢訳經典によく見いだされる思想でもある。

パラマルタ(真諦)の翻訳經典に見られる原文の変更という観点からいうと、『瑜伽論』『摂決摂分』冒頭部分の真諦訳『決定蔵論』では「転依」とある原語を「阿摩羅識」(*amala-vijñāna: 無垢識)と訳すのを始め、『宝性論』に独自の解釈を加えて訳したものとも考えられる『仏性論』はヴァスバンドゥに帰しており、中国で特に流布した『大乘起信論』はアーラヤ識の真妄和合識としての性格付けと共に独自の世界を造り出した作品と見なすことが可能なのである。¹⁷さらに注目すべき

ことは、何よりも『大乘起信論』は日本仏教の本覚思想の礎でもあることである。これほど重要な『仏性論』も『大乘起信論』も著者問題およびその成立問題は不明のままである。内容的にも、またその他こうした事情においても『楞伽經』とともに瑜伽行唯識思想および如来蔵思想双方のインド本来の思想の流れからすると正統を継ぐものとは言い難いものの、不思議な魅力の經典であり、唯識法相教学がわずか数十年で表舞台から姿を消したのと対照的に、遙かに仏教徒の心を捉えた經典でもある。それは極めて中国的仏教である禅宗が『楞伽經』を好み、中国思想の志向に適う如来蔵思想を具現化したような經典が『大乘起信論』であったという見方をすると、インドとの対比において何らかの構図が姿を現しそうである。

大乘仏教の代表的な思想である唯識、中観、如来蔵という思想は、『ラーマヤナ』を産み出したインドの地で、まず空の思想の魅力に触発された瑜伽行派の人々が、一方ではサーンキヤやヨーガとの関連性や緊張感を底流に感じながら、他方ではヴァイシェシカと類似した志向性をもつ説一切有部を母胎に持つ。そして何よりも唯識理論は『般若經』の空の思想の躍動感を原動力に発展したものであると見ることも可能である。やがて瑜伽行派の実践理論が整備されるに当たって、ニヤーヤやミーマーンサーとの対論にも現れるように仏教論理学が調うようになり、さらに仏教論理学を参照しながら当時すでに形式化し始めていた瑜伽行派に反発し対抗し、ナーガールジュナの空の思想に戻ろうとする中観派が姿を現すことになったと見ておくことにしたい。こうした流れで捉えるならば、インドで仏教が表面的には滅びたものの、インド的志向性を持つ唯識思想は不二元論ヴェーダーンタの中に融解し、中国的志向性に姿を変えた如来蔵思想は中国日本で好まれ、インド仏教を忠実に学び取ろうと努めたチベットではインド仏教の最後の姿、例えば瑜伽行中観派と言われる思想の流れを受け継いだ形となった¹⁸と思ひ描いておくことにしよう。

註

(1) 中観・唯識・如来蔵というテーマではすでに多くの概説書がある。そのような中今更のように屋上屋を架するような愚行もなるまい。そこでここでは先学の成果を当然知ったものとして、新たに全体を見通すような視点でこれらの思想を素描してみることにした。その中で次の書物は少なくとも参照していただきたい。

平川彰著『インド思想史』上下巻、春秋社、1974、1976。

平川彰編『仏教 研究入門』大蔵出版（共に版を重ねているので入手が容易）

多くの情報は上記の書物を参照することで賅えるし、またここでは紙数も限られているので注記は最小限のものとする。

(2) インド・中国・日本・チベットにおける思惟方法の特徴については旧著であるが現在も中村元著『東

洋人の思维方法」4巻本、春秋社が有効である。現在はタイトル名を変更して出版されている。

- (3) 平川説については今更取り上げることもない。出家教団起源説については次のものを挙げることにする。

佐々木開著『インド仏教変移論—なぜ仏教は多様化したのか』大蔵出版、2000。

グレゴリー・ショベン著小谷信千代訳『大乘仏教興起時代—インドの僧院生活』春秋社、2000。

袴谷憲昭著『仏教教団史論』大蔵出版、2002。

また比較思想的に大乘仏教の成立を論じた梶山雄一著「さと」と「廻向」人文書院(1997)も重要である。

- (4) 中観派、唯識派ということに関連してはこれまでも長尾雅人著『中観と唯識』岩波書店(1979)等や梶山雄一博士の諸著書があるが、さらに次の2著を加えておくことにする。

江島恵教著『空と中観』春秋社、2003。

袴谷憲昭著『唯識思想論考』大蔵出版、2001。

なおナーガールジュナやヴァスバンドゥなど諸論師については講談社の人類の知的遺産シリーズ第13巻(中村元著『ナーガールジュナ』1980)と第14巻(三枝充恵著『ヴァスバンドゥ』1983)もある。

- (5) 『維摩経』については大正大学のグループが近年チベット・ラサで写本を発見した。これは画期的なことであり、世界の注目を集めている。写本のコピーは研究機関に限られるようだが、その梵漢蔵対照テキスト等がすでに公にされている。今後研究の進展が期待できる。

大正大学総合佛教研究所梵語佛典研究会『梵蔵漢対照 『維摩経』『智光明荘嚴経』』大正大学出版会、2004。

- (6) 唯識諸理論を理解するための好著としては横山紘一著『唯識とは何か—「法相二巻抄」を読む』春秋社、2001復刊がある。一般読者を意識しているが、学会の研究成果も盛り込んでおり、初学者には最適である。また三性説には袴谷憲昭『唯識の解釈学—「解深密経」を読む』春秋社(1994)をお勧めする。

- (7) これに関しては袴谷憲昭著『唯識思想論考』に含まれていないので、同氏の「弥勒請問章和訳」『駒沢大学仏教学部論集』第6号、1975、pp.210-190を参照のこと。

- (8) アーラヤ識に関してはLambert Schmithausen, *Ālayavijñāna On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, Part I, II, The International Institute for Buddhist Studies, 1987。

第七マナ識についてはシュミットハウゼン(横山紘一訳)「我見に関する若干の考察—薩迦耶見、我慢、染汚意—」『仏教学』第7号、1979。

- (9) 特に『撰大乘論』の詳しい内容と研究については長尾雅人著『撰大乘論 和訳と注解』(インド古典叢書)上(1982)下(1987)講談社が欠かせない。

- (10) 転依思想に関してはHidenori S. Sakuma, *Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi*, Teil I, II, Alt- und Neu-Indische Studien, Bd. 40, Franz Steiner Verlag, 1990他数編の論文で述べてきた。

- (11) ヴァスバンドゥ二人説に関しては特に平川彰『インド仏教史』下巻、p.101以下の「世親の年代」および『大乘仏典第15巻—世親論集』中央公論社(1976)の梶山雄一博士による「あとがき」中p.420以下を参照。

- (12) 具体的な典拠等については江島「空と中観」p.196「中観派の展開」注(2)に挙げられている。

- (13) 六派哲学学派からの仏教批判の様子を知るにはChitrankha V. Kher, *Buddhism as Presented by the Brahmanical Systems*, Sri Satgaru Publications, 1992等が便利である。

- (14) 如来蔵思想には高崎直道著『如来蔵思想』I(1988)、II(1989)法蔵館が便利である。

- (15) 『宝性論』(ed. by Johnston) p.12, 13f.; 以下ページ数等はこの版を用いる。なお和訳と研究には高崎直道著『宝性論』(インド古典叢書)講談社(1989)を挙げておく。

- (16) 『楞伽経』については高崎直道『楞伽経』(佛典講座)17大蔵出版(1980)がある。この成果も踏ま

え総合的にサンスクリットテキストを見直し校訂作業を重ね、『楞伽經』の総合的な研究を常磐義伸氏が2003年に公にした4冊に及ぶ壮大な研究成果がある。残念ながら私家版の形で出版されているので、直接常磐氏に問い合わせなければならないが、『楞伽經』研究には必ず参照しなければならないであろう。

・ *Laṅkāvatāra-Ratna-Sūtram Sarva-Buddha-Pravacana-Hṛdayam - A Sanskrit Restoration - A Study of the Four-Fascicle Laṅkāvatāra Ratna Sūtram.*

・ 『楞伽阿跋多羅經』一求那跋陀羅訳 本文校訂と訓読一』

・ *The Laṅkāvatāra Sūtram A Jewel Scripture of Mahāyāna Thought and Practice --- An English Translation ---*

・ 『ランカーに入る』大乘の思想と実践の宝経—復元梵文の日本語訳注と解説』

以上の四巻本である。

- (17) 『大乘起信論』に関する著書は多数あるので紹介する必要もないであろう。ただ全体で何を言おうとしているのかを考えると必ずしも理解しやすい訳ではない。その中で複数の研究者から勧められた本として井筒俊彦著『東洋哲学覚書 意識の形而上学—『大乘起信論』の哲学』がある。なるほど好著であるので、この一冊をここではあげておく。現在は中公文庫に入っているので入手しやすい。
- (18) 以上注記は必要最小限にした。注記であげた書物に目を通せば、論拠や典拠も見いだせるはずである。ただし、これらの研究を踏まえながらも筆者の独自の考えを述べた部分も含まれているので、比較し吟味しながら読者自身がより深く考察することを期待する。

菅沼晃博士古稀記念論文集
インド哲学仏教学への誘い

2005年3月10日 初版発行
2005年8月10日 第二刷

著者 菅沼晃博士古稀記念論文集刊行会
〔伊吹敦・川崎信定・竹村牧男・沼田一郎〕
橋本泰元・森章司・渡辺章悟
発行者 岩野文世
印刷 亜細亜印刷 株式会社
製本 株式会社 関山製本社

発行所 株式会社 大東出版社
〒113-0001 東京都文京区白山1-37-10
TEL.03-3816-7607 振替00130-8-57207

ISBN4-500-00700-8 C0015

菅沼晃博士古稀記念論文集

インド哲学 仏教学への誘い^{いざな}

菅沼晃博士古稀記念
論文集刊行会 編

大東出版社