

印度瑜伽行派诸论师之谱系略记

——弥勒·无著·世亲

[日]佐久间秀范

(筑波大学)

【摘要】 这是一篇关于瑜伽行派论师谱系的研究笔记,主要包括两方面的内容:一是在介绍日本和欧美学者最新研究成果的基础上对作为历史人物的弥勒、无著和世亲三位论师的生平和人物关系进行了历史回顾;二是对世亲时代瑜伽行唯识思想的结构和体系来源进行了全面梳理。最后作为指出,尽管瑜伽唯识思想的发展有其内在的脉络,但这并不等于说作为历史人物的弥勒、无著和世亲具有一脉相承的思想。那是因为在历史发展过程中,尽管一些著作被冠以某位论师之名,但其内容常常并非出自该论师一人之手,而是经由历代论师之补充和修改而成。

【关键词】 瑜伽行派 论师 弥勒 无著 世亲

尽管确立印度佛教诸论师之生卒年代有着极其重要的意义,但正如大家所知道的,断定印度历史上人物和事件的年代是一件相当困难的工作,这不仅限于瑜伽行派。在断定这些年代之际,常用的方法是把一些跟印度历史人物或事件相关的外国人物或事件中可信赖的年代作为基准而作出的推算,譬如,透过旅居印度的中国僧人法显(320?—420?)、玄奘(602?—664)、义净(635—713)等的游记或相关经典而根据汉译年代进行逆向推算。然而,这一计算过程也常常会出现将口述记录视作史实的情况,即从人物和人物、事件和事件之间的联系所进行的类推,因此笔者认为,这样的年代计算方法,其出发点本身就存在着隐患。因此,现代的佛教学界一般将印度的历史人物和事件以推断的方式加以表述,这已是一

项不争的事实。不过,在追溯某学派思想发展历程,以及进而构建其经纬蓝图之际,把人物作为线索,的确有其便利之处。印度瑜伽行派的情况就是这样。因此,从19世纪末期开始,以探讨世亲的年代论为先导,已有多篇推断诸论师之年代的论文相继问世。尽管如此,目前仍没有权威的说法,从某种意义上来说,这也是无可厚非的。

在这种情况下,笔者以笔记的形式专门提出关于论师谱系的问题,自然是有其缘由的。当然,在考察瑜伽行唯识思想诸理论¹展开过程之际,有时对诸论师的推断年代反而成为束缚人们的枷锁。作为推断论师年代的理由之一,就是为了推断这位论师所著文献的撰出年代。此外,假如确定了各文献具体属于哪个论师,那么就能将文献按论师进行分类,乃至整理同一论师著作之文献资料的现存情况,进而从中发现理论产生和发展的具体过程。尽管笔者也承认这样的方法存在着诸多的长处,但当触及到理论本身时,实际上还会经常遇到时间次序上所存在的诸多矛盾。即使仅从《瑜伽师地论》等瑜伽行唯识思想类的诸文献也能够看出,该文献绝非出自一位论师之手。也就是说,对既定文献²进行编撰集成的方法自不待言,即便是独立的著作,当经过漫长的岁月之后,也可以在文章或者段落中看到许多被后代人添加、甚至全文改编的痕迹。³从这个角度来说,

-
- 1 本论文将“瑜伽行派”作为学派名或组织名使用。这反映了笔者将初期瑜伽师们通过实践修行的体验所形成的理论称为“实践理论”,以及将这些“实践理论”进行一定的体系化之后再加以学术理论化的内容称为“教义理论”的意图。将表述基于实践的瑜伽行的“瑜伽行派”的名称和表述倾向于追求纯粹理论的“唯识学派”及表述其理论的“唯识思想”的名称统合简称为“瑜伽行唯识学派”或“瑜伽行唯识思想”。关于英译,则使用 kher (1992) 所采用的 *Yogācāra, Vijñānavāda* 或 *Yogācāra-Vijñānavāda*, 组合成 *Yogācāra-Vijñānavāda Shool* 或 *Yogācāra-Vijñānavāda thought/theory* 来使用。
 - 2 从《大正大藏经》或《西藏大藏经》的目录可以明显看出,收录文献上多数署有作者个人的名字。很少见到复数的作者共同署名的。恐怕这是将一部著作对应一位作者作为考虑问题的前提了。此外,汉译中,也有如玄奘翻译、亲光等造《佛地经论》和护法等造《成唯识论》之类的复数作者的著作。但这并不是原著本来所有的,而是翻译者根据自身的意图,通过合并诸师之学说而重新进行编撰的产物,从这个意义上讲,这些更接近于翻译者的著作,从这个角度而言,应当另作为玄奘的思想进行考察。
 - 3 这里以《瑜伽论》为例。很多研究者已经认识到,《瑜伽论》是集聚多位瑜伽实践者(瑜伽师)之思想编集而成的著述。相关的各类研究在塚本启祥等 1990, p.318 中有说明。此外,《瑜伽论》中文章年代不同的部分可视作模糊汇编的部分。恰如 Schmithausen 1987, n.1337、佐久间秀范 1990, pp.104-108 等分析的那样,在《瑜伽论·摄抉择分》(T30, 581b22-c22)、《决定藏论》(T30, 1020a28-b24) 的内容中, T30, 581c8-17 (T30, 1020b11-19) 之部分中包含着修行过程在内的转依解释,与此相对,是不包含修行过程在内的,等同于与阿赖耶识处于对立关系的真如的转依(玄奘译),而真谛特地将 **āśraya-parivṛtti* 的部分翻译成“阿摩罗识”。真谛在此处前后的转依(*āśraya-pari√vṛt*) 部分中并没有使用阿摩罗识这个译语。也就是说,这部分很可能是后来人添加的,其明显与前后内容不符。到底是不是真谛有意识地改变了汉译用语,就此尚不能断定。期待今后的研究成果。

与其说是一位作者撰写了一部文献,还不如说是由众人共同编撰了一部文献显得更加符合实际。¹

作为梳理思想内容或理论之演变过程的方法,笔者联想到如下方法论:不拘泥于论师生活年代的历史事实本身,而是基于瑜伽行唯识思想各种理论的内容分析,着眼于推定其产生和发展的历史脉络。换言之,考察者不是在充满传奇色彩的诸论师年代说的影响下去追寻理论的发展过程,而是首先着眼于现实中亲眼可见的文献中的理论内容,即首先根据理论发展的合理性来推测文献中该部分的时间先后关系,然后再推测该理论是在文献整体形成过程中处于哪个阶段,进而依此来确立主轴线索。²在这个考察过程中,笔者认为应当重新思考各文献的作者们到底抱有怎样的意图。也就是说,要尽可能地排除作者个人的影响,而要把追溯理论演变过程作为主要途径。以下笔者将以笔记的形式示范自己的研究方针,来具体考察始创于弥勒的瑜伽行派诸论师以及诸文献间的关系,进而探讨年代的框架问题。

1 塚本启祥等(1990, p.318, 中5)介绍了主张《瑜伽论》是个人单独的著作或跨越数代人的综合编撰物这两种学说。Schmithausen1969b,p.819: Eine Betrachtung der Lehren der *Yogācārabhūmi* besätigt also das Resultat der Untersuchung ihres Aufbaus: sie ist nicht ein selbständig gestaltetes Werk eines einzigen Verfassers, sondern besteht aus verschiedenen, heterogenen Bestandteilen und Schichten.

2 该方法已经在 Schmithausen1967,p.111,1ff. 上有如下明确表述: Da somit eine auf äußeren Kriterien basierende Literaturgeschichte des Yogācāra über den allergrößten Rahmen hinaus anscheinend keine völlig gesicherten Ergebnisse zeitigt, muß die Ideengeschichte dieses Systems von inneren Kriterien—von den Lehren und (soweit es angesichts des teilweisen Verlustes der Sanskritoriginale möglich ist) von der Terminologie der einzelnen Texte bzw. Textstücke—ausgehen. Sie muß versuchen, diese in ihren individuellen Zügen zu erfassen, auf diese Weise die ungegliederte Masse des Stoffes aufzulösen und schließlich durch einen Vergleich der verschiedenen Schichten den Gang der philosophischen Entwicklung zu rekonstruieren. Schmithausen1967 以后日本的瑜伽行唯识思想研究者们在这个方针下进行研究,到今天已经诞生了诸多重要研究成果。笔者也在同样的方针下进行考察。

一、弥勒、无著、世亲三位论师

1. 弥勒

自宇井伯寿于 1929 证明弥勒是真实的历史人物以后,¹ 又欲将其定位为无著以前的真实人物,更将弥勒的存在表现为瑜伽实践修行通过实际体验中所感受的某种力量,笔者对此丝毫不觉得诧异。其与《瑜伽经》中的自在神一样,都是人类共通的实践修行体验。笔者认为,这也就是说,在世界上的各个宗教中都存在着同样的神格力量。因此,即便将很多代以后才成书的《法法性分别论》归为弥勒

1 宇井伯寿 1929,p.95 第一段落中写到 I presume that scholars will generally believe with me in the historical existence of Maitreya; yet nobody from our side until to-day has set forth his opinion expressly on this point, and consequently the authorship of many a work assigned to Maitreya, or to Asaṅga, is not quite settled. 论证了弥勒等人物的历史实在性和生活年代。Frauwallner 1956,p.296 也有写到 …Wir sind daher berechtigt, in ihrem Verfasser eine historische, von Asaṅga verschiedene Persönlichkeit zu sehen, die wahrscheinlich mit einer mehrfach überlieferten Namensform Maitreya hieß, und in der erst eine spätere Zeit den bekannten Bodhisattva sah. 此后,宇井伯寿 1935,p.13 等又证明了弥勒不是天界的弥勒菩萨,而是历史上确实存在过的弥勒论师。与此相对, Demiéville 1954,p.376—387 登载的题为 3. Maitreya I' inspireur 的论文,整体上并没有对弥勒采取历史实在说。P.381. 中注释有 …Il s' agit d' une révélation recue en extase, comme en admettent toutes les religions, toutes les littératures. La pratique de Yoga permettait, croyait-on, de trouver auprès de Maitreya I' inspiration, dogmatique, artistique, littéraire. P.381,n.4 中列举了《古兰经》和大天使加百列(le Coran est de Gabriel) 的例子,怀着对宇井说的潜在意识,在详细探讨后的基础上论述了冥想上的存在。这和笔者的想法不谋而合。尽管在 p.434,n9 之后作为追加注 p.381,n.4 又发表了宇井伯寿 1952 对山口益和 Lamotte 的批判,但还是主张实在说。与此相关的一连串研究请参照塚本启祥等 1990,p.317 注 1 以及早岛理 2003,pp.5-7。平川彰 1979,p.92 在弥勒概说中写到:“我们可以看到无著以前就有瑜伽行派的著作存在,于是遵循作者的传说称其为弥勒。这是指对无著以前的瑜伽行派论师冠以弥勒之名。或许那并不只有一个人。”这和笔者的观点很接近。接着又特意写道:“所以未来成佛的弥勒菩萨并不是实际上的弥勒论师。”这可以视作是在转弯抹角地批评宇井说。笔者也在 Demiéville 1954 中阐述过,将瑜伽修行者在实践修行中所感受的某种力量拟化表现成“弥勒”的想法是最自然的。信仰的情况另当别论,故意用冥想上的存在或者启示赋予的存在来论证历史人物的存在,从学术的角度去说明是没有意义的。

的著作,就实践论而言,也无可厚非。¹

目前在学术界被断定为弥勒著作的文献共有五部。²当然,藏传文献和汉传文献的情况不尽相同。关于其内容的比较研究进行得较早,至袴谷宪昭 1986 时,其概要已经大体明了。³也就是说,在瑜伽行唯识思想中,弥勒的著作中包含着较其他文献更为古老的内容。换言之,在唯识各类理论的发展过程中,弥勒论书是内容最为古老的文献之一,这一点已得到研究者的普遍认同。在口传文献中,袴谷宪昭 1986b 仅仅把《大乘庄严经论》和《中边分别论》归为弥勒的著作,这意味着它们不仅是藏传文献和汉传文献所共有的,而且还包含着瑜伽行唯识理论中最古层的内容。

那么,它们和无著所著《瑜伽师地论》之间又有着怎样的时间次第关系呢?如上所述,我们可以给《瑜伽论》设定几个层面的时代分区,而每层理论内容的发展中都可以感受到诸多实践修行者的实践过程。就这点而论,这部书的形成也经历了漫长的过程。而一般认为,《瑜伽论》中最早成文的篇章《菩萨地》与《大乘庄严经论》的部分章节之间在构成上具有共通性。⁴还有,经几个理论验证,比较

- 1 关于《法法性分别论》的作者及成书年代问题,袴谷宪昭 1986b 主张后代成书说,这一观点首先得到胜吕信静 1989 特别是 pp172-189 以及舟桥尚哉 1989 的首肯,至松田和信 1996 时,便被积极地认同了。佐久间秀范 1998 以这些成果为基石,阐述了以不包含修行过程的转依为中心的转依思想,这点跟松田和信 1996 理解为安慧释 *Madhyantavibhāga-śāstra* 的转依思想很类似,从它们的关系来考虑,可以得知它是相当后代的论书。还有单看 Mathes 1996 的 *Einleitung* 的话,虽然在书目提要 p.25 中有总结胜吕信静 1989 的内容,但并没有涉及上述的后代成书说。那么就必须思考:既然该文献是后代所著,为何弥勒的名字会被记为作者呢?关于这这个问题本文中有所涉及,对于多数瑜伽行者来说,拥有颂和长行两者的《法法性分别论》是实践的书籍,将其视作弥勒的著作有着非常重要的意义,这就好比自在神和瑜伽行者们的关系。
- 2 清点数量的习俗在中国尤为常见。确定了理论体系的后代人有将该习俗发展为人类趋势的倾向。中村元(1947/1961)论述这是东方人,尤其是中国人思维方式的特征。
- 3 详细考察袴谷宪昭 1986b 的相关资料可以得知,属于弥勒的著作中最古老的文献应当是汉·藏共有的弥勒著书《大乘庄严经论》和《中边分别论》。
- 4 塚本启祥等 1990, 329 注 61)、宇井伯寿 1958, pp.43-81 等指出了《菩萨地》和《大乘庄严经论》的关联性,到小谷信千代 1984, pp.15-47 时基本被确定下来。小谷信千代 1984, p.41 注 1) 中列举了其他先行研究成果。小谷信千代 1987, pp.43-47 还在论述研究史时一并论证了《菩萨地》是《大乘庄严经论》的先行文献。若《菩萨地》是无着的著作,《大乘庄严经论》偈文是弥勒的著作,那么论师的师弟关系就会对文献的先后关系投下危险的阴影。例如 Wayman 1961 pp.30-31 就将《菩萨地》T30,658b8&16 中有《庄严经》作为根据之一来认定《大乘庄严经》影响了《菩萨地》,但 Schmithausen 1969b, 819n.45 指出《庄严经》仅是指 *alamkāra* 这种修辞法(...'Sūtren-Schmuck'(sūtrālamkāra)eher als Charakterisierung einer bestimmten Literaturgattung...),并非指特定的经典,即纠正了这一错误。关于《大乘庄严经论》标题中的关键词 *alamkāra*, 袴谷宪昭·荒井裕明 1993, p.13ff 已经进行了论述。小谷信千代 1984, p.46 以解释为安慧释的 SAVBh 第 2 章归依品第 1 偈的注释为根据来决定先后关系,今天学界把《菩萨地》视为《庄严经论》先行著作的公认论点就是这么得出的。这个先后关系从转依思考或五姓各别思想之内容的发展过程中也可以看出。

两文献中相同的理论可以看出前者的内容比后者更为古老。也就是说,从前者到后者,唯识理论进一步发展了,从文献的成立上来看《大乘庄严经论》,它应该是在《瑜伽论》篇章的基础上经编撰而成书的。如果说《瑜伽论》是无著的著作,而《大乘庄严经论》是弥勒的著作,那么时代的前后关系就有问题了。也就是说,难道弥勒是以无著的著作为基础再来撰写《大乘庄严经论》的?

如果像口头传所说的那样,无著在冥想修行中升上兜率天,聆听了弥勒的教诲,然后再回到下界在出离禅定状态后写下了《瑜伽论》的话,那《大乘庄严经论》又是谁撰写的呢?就此争议颇多,尚无定论。¹ 罗颇迦罗蜜多罗译《大乘庄严经论》是“无著菩萨造”,藏、汉传文献的记载均为弥勒造,此外,依据长行来看安慧的注释和《布顿佛教史》的目录,² 二者都说是世亲造,这些都是现存的真实文献。也就是说,后代文献中所记载的作者名字都不过是传说而已。因为这跟理论内容一样,自身无法得到验证。即便是出自后代如安慧、陈那等著述归属明确、可信度极高的论师们的撰述,但就所涉及的与弥勒、无著、世亲相关著作和作者的对应关系而言,其文献记述也没有绝对的可靠性。

下面就此举一个例子。我们透过《集量论》(Pramāṇasamuccaya)来考察传说中被认为陈那³之师世亲所著的《论轨》(Vādaividhi)究竟是不是世亲的作

1 关于以前的争论,塚本启祥等 1990,p.330 注 64 或袴谷宪昭·荒井裕明 1993,p.13ff 中已经作了介绍。其代表学说共有以下四种:①主张偈颂和长行都是无著所著的 Lévi 说;②主张偈颂是弥勒著、长行是世亲著的宇井说;③否定偈颂是无著著并认为长行一定是无著或世亲两人中某位所著的 Wayman 说;④主张偈颂是无著著,长行是世亲著的山口说。此后,袴谷宪昭·荒井裕明 1993 中袴谷宪昭精心调查了作者的问题,论述了若不把弥勒视为实际历史人物,那么瑜伽行派实际上的开山祖就要归无著了的观点。袴谷宪昭的日语语气中有一股否定的意味,示意弥勒只是假定名为瑜伽行派的实践修行者心中幻想出来的产物。笔者也持同样的立场,但同时认为,《瑜伽论》等是从各宗教圣殿的体验中诞生的,这类情况不仅仅限于佛教,对于热心的实践修行者来说,他们并非是在记录自己的所思所想,而是感受到了某种未知的实实在在的强大力量所传来的信息再将其表述成神的概念,这没有任何问题。基督教培养下的西方思想——包括新柏拉图主义和灵知说——则将其表述为神秘思想。从代表现代外界实在论的自然科学的视点来看便纯属幻梦了。也就是说,对于有实际修行体验和没有体验的两类人来说,他们所表述的“实在”概念是大相径庭的。现代人在争论作者时,是以跟我们一样拥有肉体的个人为前提的,若非如此,那这里讨论的作者问题就没有任何意义了。值此,考虑到弥勒、无著等论师的关系,《大乘庄严经论》的作者尚未定论的事实有着重大的意义。

2 参照西冈祖秀 1982, p.56.No.68。Bu ston Rin chen 'grub(1290-1364) 在 1322 年所著。详情参照袴谷宪昭·荒井裕明 1993,pp.13-23。

3 即使世亲以后的无性、安慧等论师,他们究竟是不是所有署名著作的单独作者尚存疑问,但笔者认为陈那作为一名实在的论师,确实执笔了属于他的几部论书,可信度较高。

品。¹通过书中的记述我们可以了解到,从某种意义上讲,甚至连陈那同时代的诸论师们,在用弥勒、无著、世亲的名义进行论证时,都无法保证这些名字所对应人物的真实性。即便名为无著或世亲的人的确曾经存在过,却也无法用现代意义上的版权概念来处理他们个人和文献作者之间的关系。反过来想,对于瑜伽实践修行者来说,现代人想要作出定论的作者,其实并无太大的意义。

2. 无著

那么,是否可以推断无著的论书确实就是论师无著一个人所撰写的吗?与上述判断《大乘庄严经论》作者的问题一样,无著也是传说中的人物,因此不宜把某个个体当作作者。这种情况下被视为无著所著的文献如下:《摄大乘论》《显扬圣经论》《阿毘达磨集论》。²例如最早的《摄大乘论》,经对照四个汉译和藏译版本³可以发现,后代汉译中出现的一些重要的瑜伽行唯识理论,并不见于最古老的汉译中,因此不能轻率地推断该书是一个人在一个时期内完成的。⁴若考虑其中有后来人添加的内容,那么其理论的成立过程就顺理成章了。在各个翻译版本中,真谛译的《摄大乘论》和《摄大乘论释》与其他版本差别较大。这或许是由于真谛在翻译过程融入了自己的思想,甚至可以认为这两部译著是为了给翻译现场的弟子们所准备的讲义。⁵在这种情况下,假若我们将所有的翻译版本都归属于无著的话,那么对于使用它的实践

-
- 1 服部正明 1968,p.32 ; p.114n.2.1 ; p.186 论述了应当慎思 *Vādaividhi* 到底是不是世亲所著的问题。从 PST P.86 中可以确认 *rtsod pa sgrub pa =Vādaividhi, dbyig gñen =Vasubandhu*。塚本启祥等 1990,p.373 注 333 中写道,经过 Frauwallner1957 等种种考察,现在可以认为 *Vādaividhi* 是世亲所作。即便如此,也可以以世亲作说所体现的微妙语气为盾牌,认为这体现了笔者在陈那自身还是世亲的著作间“逡巡”,是由于陈那当时有无与世亲直接会面尚存疑问。也就是说,这个记述暗示并不能保证世亲是陈那以前存在过的个人人格。
 - 2 塚本启祥等 1990,p.348ff. 中还探讨了除此以外的其他文献。
 - 3 可以对照佐佐木月樵 1931,Lamotte1938 等文章。其他文章和部分研究则是参考塚本启祥 1990,pp.353-354。
 - 4 Schmithausen1987a,n.708 中指出和考察了最古老的翻译中所欠缺的部分。当然最古老的翻译并不等于说其中的思想也是最古老的。在推断《摄大乘论》的原文时必须进行非常慎重的考察。
 - 5 据说关于真谛自身的出生地、来中国之前的行动等等的可信资料很少。而且他在中国所侍奉的王朝也一再更迭。还有翻译之际身边跟随的弟子也不稳定。翻译本身也不太固定,这构成了难以解明真谛思想的原因。尽管这里没有提及,但近年来数个研究团体的研究一直在进展,总有一天真谛的生平和思想会一点一点呈现出来。在真谛的翻译倾向尚不明确的情况下,基于真谛译《婆藪槃豆法师传》来论证年代本身就是相当危险的作业。玄奘《大唐西域记》的记述在历史和地理上到底有多少可信度也同样值得怀疑。

修行者来说,就出现了究竟要依据哪个翻译版本的问题。现在我们所推断的《摄大乘论》原文是以后来翻译的藏译版《摄大乘论》为基准的,而基于藏译版的梵文原典未必就是最新的翻译,因此,当推断瑜伽行唯识思想原文之际,就必须比较各译本的内容。于是,我们现在回过头来再看无著所造的《摄大乘论》,就应当将其视为是以大乘佛教瑜伽实践团体之实践理论为基础,通过将瑜伽行唯识思想进行理论系统化后而编撰的著作,就这一点目前应当没有异议。¹我们认为,无著的《显扬圣教论》²是后人经总结和修改《瑜伽论》后编撰的著作,无著的《阿毘达磨集论》³是以辞典或用语集的形式经总结和修改《瑜伽论》后撰写的著作,《摄大乘论》与两者一样,即三者都应当被视作依据某种统一的意图而将瑜伽行唯识思想体系化后所编撰的著述,其作者为无著。当然,这也并不能保证上述三个文献的作者无著是同一个历史人物。我们大体上可以认为,从数量不定的实践修行者的体验中导出实践理论并在统一的意图和结构下进行总结和改编的核心人物,就是历史上实际存在过的无著。实际上,由多人集体编集或创作书籍时,最后署上其中重要人物的名字,在现代也属司空见惯。也就是说可以推断,《摄大乘论》随着时代的变迁时而被订正,时而被修改,时而被添加,反复变化,由此呈现出与最初不同的各种形态,即便如此,只要该文献还保持着原来的指导思想,那么就可以被允许署上无著的大名。我们应当抛弃无著一人躲在书斋里潜心著述的画面,而更要设想诸多修行者把无著尊为瑜伽行派重要人物的情形。

-
- 1 从《摄大乘论》的结构来看,是本非常有组织性的著作,文献的作者很可能只有无著论师一人。关于这点,从长尾雅人 1982 序论得到很多研究者的赞同。但是在研究《摄大乘论》的思想时,必须推断它的原文。长尾雅人 1982,pp.48-55 就此事进行了详细的论述,推断原文并将其翻译成了日语。
 - 2 《显扬圣教论》现仅存玄奘译的汉译版本。Schmithausen 1987,n.99 论述了如何来推断文献的梵文原始标题。也就是说,可以推定印度曾经有过原文,作者则被认定为无著。
 - 3 如塚本启祥等 1990,pp.348-350 中所论述的那样,它被认定为无著的著作。关于注释书《阿毘达磨杂集论》的作者则众说纷纭。这里不延伸论述这个问题。

3. 世亲

与无著之情况相似的是世亲¹,假若把他看做一个人物的话,那么就会引发出问题。从19世纪末期开始最盛行的议题就是围绕世亲生卒年代所展开的相关研究。诸多学者在争论世亲年代的过程中,主要推出了公元后4世纪和5世纪两种年代论解释²。在这种背景下,Frauwallner1951指出,通过对照两者的年代发现有两位世亲存在,即提出所谓“世亲二人说”³。“古世亲”是无著的亲弟弟,生活在4世纪,在其兄长无著的影响下从说一切有部转到大乘来。“新世亲”是《俱舍论》的作者,生活在5世纪,最初属于说一切有部,后来则倾向于经量部。在Frauwallner1951所参考的诸多现行研究成果中,Péri1911的出现次数最多,此外还批判性地提及了高楠顺次郎(1929)的年代设定。⁴Frauwallner1951在pp.1-23中,再次分析了他以前各项研究所采用的各类资料,以真谛译的《婆藪槃豆法

-
- 1 关于世亲的年代论研究史,横山紘一(1983)有详细记载。此外,平川彰1979,p.101ff.和梶山雄一1976也详细介绍过该内容。横山紘一1983和樱部建1952介绍说,自19世纪末开始,欧洲的Wassilief和Lévi等人以及日本的舟桥水哉和高楠顺次郎等人就世亲的年代论进行了大讨论。笔者只粗略浏览了一下卷末的书目提要中所列举的论文,樱部建1952指出,Frauwallner1951所倡导的“世亲二人说”,来源于争论中以Péri为代表的古世亲(4世纪)说和以高楠顺次郎1905为代表的新世亲(5世纪)说,根据这两种学说,他将两种学说进行了这种处理,即分别给了两个世亲。这点特别遭到日本学者们的引用和批判。但是,这些进行批判的论文也和Frauwallner一样,是以真谛译《婆藪槃豆法师传》和世亲相关的国王等史实人物的年代为依据,来推算世亲的生卒年代的。近年Deleanu2006,pp.186-196收集了包括口传在内的多方历史学研究成果,经重新进行精细的探讨之后,设定了ca.350-ca.430的年代,写在pp.195-196中。这个时间位于前面两种年代论的中间,和加藤纯章1989,p.64揭示的三个年代中的第二个重叠。像这样断定一个论师的年代尚且众说纷纭,即大大超出了笔者的能力所及,因此本论拟把探讨的范围限定在梳理诸论师的谱系这个问题上。
 - 2 Frauwallner1951,p.2,2ff.: As a matter of fact, two opinions continue as before to hold the field; the first one places Vasubandhu at the beginning of the 4th century A.D., the second considers the middle or the second half of the 5th century as the epoch of his life.
 - 3 Frauwallner1951,p.10,24ff.: All difficulties disappear at once, if we admit that the tradition really concerns two different persons,...; p.16.1ff.: The difficulty disappears once we admit that the author of the Abhidharmakośa and the brother of Asaṅga are different from each other,...
 - 4 Frauwallner1951,p.32f.: ... Such evidence is extant, and in this case too the more important materials have been collected already by Péri. Takakusu (Takakusu1929) has tried to invalidate this evidence, because it contradicts to his ideas of the dates of Vasubandhu; but this reason is so insufficient and open to question, that we cannot attach great value to them. In the following discussion I shall therefore take again as my starting point Péri, and shall discuss Takakusu's objections in their proper place.

师传》(T50, No. 2049)的口传和称友《俱舍论释》¹中存在的记述为根据,得出《俱舍论》的作者世亲以前另有其他世亲存在的结论, p.23 往后验证了“世亲二人说”的可行性。²“世亲二人说”受到学界的瞩目,影响广泛,但干潟龙祥 1954、平川彰 1979、横山纮一 1983 则分别指出 Frauwallner 1951 并没有大大超越其前包括 Péri 1911 在内的诸多研究者所提出的年代论。Frauwallner 1951 所举出的论据基本上可以划分为以下三类: ①把真谛译《法师传》、玄奘著《大唐西域记》、《布顿佛教史》和《多罗那他佛教史》等口传中所说的出生地和无著的兄弟关系作为史实,进而推算世亲的年代时则以他和笈多朝王族的不确定年代之间的关系作为根据,甚者还把目前尚未定论的佛灭年代论作为根据。即这些依据大都充满着传说的色彩。②以汉译文献上所署的作者名为根据。③以世友的《俱舍论释》等后代注释者的记述为根据。即便 Frauwallner 1951 所推断的古世亲是一个历史人物,上述证据也不足以证明给《大乘庄严经论》《中边分别论》《摄大乘论》等做注释的作者是一个历史人物,更不能保证他和唯一的古世亲是同一个人物。口传就是口传,虽然会透露一些历史事实,但要从描绘成实践修行者的守护者、或许是信仰对象的世亲传说中抽出古世亲的史实,恐怕太困难了。平川彰 1979, p.104f. 中写道:“印度有把多本著作归给一位名人的倾向,何况 Vasubandhu 这个名字和 Vasumitra (世友)等并排,都是基于 Vasu 天的信仰的名字,所以经常被使用。(中略)而且自古就承认世亲并非只有一个人。”历史上名字同为 Vasubandhu (世亲)的比丘自然有很多,瑜伽行派的人们把特别有名的 Vasubandhu (世亲)当作重要论典的作者也没有问题。这就和日本的弘法大师空海等名字一样,日本全国到处都有他们的传说,历史上他们并未到过的地方也会有“弘法浴室”等山寨版历史的存在。对于实践修行者来说,在自在神的位置上使用瑜伽行派的弥勒、无著、世亲的名字,也没有什么好受到现代佛教学者指责的。正是因为着重考察真谛译《婆藪槃豆法师传》等口传文献,世亲的年代论才会出现上述争议。在笔者的印象中,高楠顺次郎氏的数篇论文似乎是这一连串争论的开端。如高楠顺次郎(1905)开

1 Frauwallner 1951 pp.21,1-23.14 采用的论据是称友的《俱舍论释》Akvy p.35,20 (*vr̥ddhācārya-Vasubandhuḥ*) & 23 (*vr̥ddhācārya-Vasubandhu-deśīyaḥ kaścit pariharati*); p.289, 6. (*sthavīro Vasubandhuḥ ācārya-Manorathopādhyāya evam āha*); p.347,9 (*sthavīla-Vasubandhu-prabhṛtibhir ayam hetur uktaḥ*) 阐述了 Vasubandhu 是《俱舍论》之作者世亲以前存在过的别的世亲,称友对这两个世亲有所区别。(Frauwallner 1951, p.23, 4ff.: We are thus confronted with the fact that Yaśomitra distinguishes between two bearers of the name Vasubandhu:) 还有,后来袴谷宪昭 1986/2001、松田和信 1984, 1985 和其他几篇论文又推进了关于该部分论证中出现的 AKBh 的 *pūrvācārya* 的研究。所以已经很难再把“古世亲”的存在当有根有据的资料来使用了。

2 Frauwallner 1951 整体内容的要点在 Jaini 1958, pp.48-49 (pp.183-184)。

头的导入是很有魅力的,他自己由于篇幅的关系不得不压缩论据,但笔者感到他给读者造成了从真谛译《婆藪槃豆法师传》出发来进行考察尤为重要的印象。所以,不确实的口传和印度的人物、事件造就了不确定的年代,从而引发了持续的争议,回顾现在的研究成果便是如此。

二、研究方法的新发展

针对过度依据口传进行论证的世亲年代论, Jaini1958 和 Schmithausen1967 登场并采用了着眼文献内容进行论证的新研究方法。

Jaini1958,p.50ff. 比较了 *Abhidharma-kośa* 和 *Abhidharma-dīpa* 的偈文,指出两者之间有超过 3 篇的偈文不同,而且 *Abhidharma-dīpa* 还指责 *Abhidharma-kośa* 一边批判站在经量部思想的立场上进行陈述,一边又倾向于大乘佛教的思想。*Abhidharma-dīpa* 指责 *Abhidharma-kośa* 的作者(Kośakāra)所说的内容已经接近了 *vaitulika-śāstra* 的边缘(*vaitulika-śāstra-praveśa-dvāram*)。Jaini1958 着眼于 *Abhidharma-kośa* 所使用的 *vaitulya* 一词,以 *Abhidharma-samuccaya* 中出现的用例为依据导出了 *vaitulya=vaidalya=vaipulya* 的等式,证明 *vaitulika-śāstra* 符合大乘思想。此外还论证了 *ayoga-śūnyatā* 是 *nirsvabhāva-vāda* 一事是瑜伽行派和中立派双方都认可的内容,进而总结了文章中 *trīn svabhāvān* 的三性说,否定了 Frauwallner1951 所提出的新世亲不具有大乘倾向的观点。*Abhidharma-kośa* 与三性说的关系,以及与文献 *Trisvabhāva-nirdeśa* 的关系是很微妙的,有必要仔细验证。但是,此后松田和信 1985,特别是 p.751 总结了至当时为止的相关研究,再加上袴谷宪昭和松本史朗的个人观点,都认为《俱舍论》所译的二谛说是以三性说为基础的。从这一点来说, Jaini1958 的推测内容是有说服力的¹。

对此, Schmithausen1967 提出了论证基础的两个指标。一个指标是把 *citta*, *manas*, *viññāna* 视作同类语的“经量部的前提”(Sautrāntika-Voraussetzung)的“单层认知流”(ein einschichtiger Erkenntnisstrom); 另一个指标是认为 *citta=ālayaviññāna*, *manas*, *viññāna=6 viññānas* 的“瑜伽行派认知流复合体”(der Erkenntnisstrom-Komplex der Yogācārins)。在此之上再分析被认定为世亲著作

1 Schmithausen1967p.110,n4 中,针对 Frauwallner1951Jaini 的驳论写道 Die Argumentation Jaini's tut jedoch Frauwallners These keinen Abbruch,纵览迄今为止的诸多研究成果, Jaini 的弟子 Kritzer 后来发表了建设性的研究成果,可见 Jaini 的见识之深。

的《俱舍论》《成业论》及《唯识二十论》《唯识三十论》的内容,可以证明这些著作的内容是以第一指标经量部的单层认知流为前提展开的,显示出这些著作的出于同一作者之手。Schmithausen1967 实际上进行了非常细致的分析,不能像上面那样简单处理,然而为了不影响后面的论证流程,在此也只能忍痛割爱了。

众所周知,《成业论》中提出 *ālayavijñāna*,《二十论》在把 *citta*, *manas*, *vijñānas* 视为同义语的同时提出瑜伽行派特有的 *vijñaptimātratā*, 进而《三十论》中又提出 *citta=ālayavijñāna*, *manas*, *vijñāna=6 vijñānas* 及 *vijñaptimātratā*。这里已经隐隐浮现出大乘瑜伽行派的思想倾向了,把这个事实放在充分的论据上进行分析再加上技巧性的论证, Schmithausen (1967, 特别是 p.134ff.) 得出结果说《俱舍论》《成业论》及《唯识二十论》《唯识三十论》为同一人所撰,也就是作者 (Kośakāra) 世亲的著作。

当时, Schmithausen1967 原本是想以文献自身内容分析作为依据——而非以真谛后代的论师所制造的口传为依据——的方法来证明 Frauwallner 所提出的“有两个世亲”假说的合理性,即旨在拥护 Frauwallner 的“世亲二人说”。Schmithausen1967 最初部分提到,以日本为中心的一些学者对该学说持有怀疑或不予接受的态度,这是事实。不过,樱部建 1952、干瀉龙祥 1954、平川彰 1979、横山紘一 1983 等日本学者以及 Wayman1961¹ 尽管对二人说持否定态度,然其论据也和 Frauwallner 一样,都是基于真谛等的口传。只要是基于口传资料,那么双方的争论就恐怕不会休止,而永久地相持下去吧。

Schmithausen1967 的划时代意义在于,他的论证方法是今天还在使用的瑜伽行唯识思想研究的重要先驱。第一,既然“经量部的前提”是试金石,首先必须搞清楚所谓“经量部”到底是怎样的存在。第二,在“经量部的前提”的基础上进行分析,推导出《俱舍论》《成业论》和《唯识二十论》《唯识三十论》之间在内容上的相似性以及单一作者的可能性,然后再对这些文献以前的文献中的内容进行严密的分析。此后, Schmithausen 教授在诸多论文中使用了基于细致分析——特别是《瑜伽论》的严密内容分析,还包括他在研究过程中所使用的其他文献的比较研究法²,引导了很多后来的瑜伽行唯识研究者。

首先,经量部到底是怎样的存在呢? 这个派别过去真的独立存在过吗? 对这

1 Wayman1961 论证结果上看,依据的仍是过去所采用过的真谛《法师传》中的内容,对“二人说”的批判与日本学者们所提出的批判大同小异,此后的研究就没什么进展了。

2 Schmithausen 教授的多数研究成果被编辑在 Schmithausen1987 和改订版的 Schmithausen2007 上,现在研究还在继续进行中。

些疑问给出一个划时代答案的是加藤纯章 1989。划时代的其中一点在于,针对素来把与譬喻者 *Dār śāntika* 有关的室利罗多视为该学派开端的看法,经仔细考察《俱舍论》《顺正理论》后指出,最初提出“经量部” *Sautrāntika* 一词的其实是《俱舍论》。¹ 在这个前提下, Kritzer 和原田和宗分别独自对“经量部”进行了考察,从时间上说 Kritzer 稍微早一些,但两人都认为《俱舍论》中“经量部”的内容(几乎)全部可以在《瑜伽论》中找到。² 这个考察结果吸引了以瑜伽行唯识思想研究者为首包括印度大乘佛教成立问题在内的众多研究者的关注。

另一个是关于 Schmithausen 1967 得出的《俱舍论》《成业论》和《唯识二十论》《唯识三十论》内容类似的结论。此后,松田和信 1984、1985 分别通过分析文献的内容证明了这个推理的正确性。上述文献再加上《释轨论》和《缘起经释》,可以断定著作顺序是《俱舍论》→《释轨论》→《成业论》→《缘起经释》→《二十论》→《三十论》,而且是同一作者(Kośakāra)就是世亲。这点能够得到当今研究者的普遍认同。³ 松田和信在上述论文中写道,袴谷宪昭和松本史朗共同考察了 *pūrvācārya* 的相关问题,⁴ 并做出《俱舍论》是 *pūrvācārya* 的说法是瑜伽行派思想的推断。其后,袴谷宪昭 2001 又指出不能把瑜伽行派视作一个独立的集团,应该把它理解为说一切有部团体中的一股势力,或者是以共存的形式存在的热心于修行的一个团体。在此之上,热心于瑜伽实践修行的团体对其中特别值得尊敬的学者使用 *pūrvācārya* 一词,同时这个词也可能是不特定指代熟悉说一切有部思想之团

-
- 1 加藤纯章 1989 的分析和论证其实有更多的歧义。加藤纯章 1989,p.119-125 总结了经量部的历史概况。一边主张经量部的开端是室利罗多,一边在加藤纯章 1989 ,p.344 (4) 中表示我们所考虑的“经量部 *Sautrāntika*”名称问题是世亲自己为了清楚表达《俱舍论》中自己的观点而冠名的。
 - 2 山部能宜 2000 中归纳了包括 Kritzer 和原田的研究(关于该论文参考的内容请参考当时的文献资料)在内的一切“经量部”相关的研究史。这里面也显示出瑜伽行派并非一个独立的学派,而是在说一切有部的框架内,由热心于实践修行的团体的实践理论,经慢慢体系化后而产生的学派。Kritzer 和原田两人分别进行了研究,得出了《俱舍论》中所有的“经量部”都可以在《瑜伽论》中找到相同内容的结论,这说明此观点的可信度是非常高的。根据原田和宗 1993,p.94,注(4)中的叙述,原田自己承认 Kritzer 1992 得出结论的时间比自己还要早。所以我们可以确定他们两人到那时为止没有交换过意见,是各自独立进行考察的。
 - 3 和 Kośakāra 的世亲的著作相关的新论文堀内俊郎 2009,p.101 中也承认著作的完成顺序。
 - 4 袴谷宪昭 1986/2001 接受松田和信 1985 的观点,具体探讨了《俱舍论》中出现的 11 处 *pūrvācārya* 的用例,明确了它们可以追溯到瑜伽行派的文献。山部能宜 1999 在《瑜伽论》中给袴谷宪昭 1986 没能确定的 *pūrvācārya* 用例找到了一席之地,甚至还可以追溯到古老的安世高译《道地经》(T No.607) 和竺法护译《修行道地经》(T No.606)。松田和信 1985,p.751 中明确记载了他写论文时通过私人信件的形式收到袴谷和松本的指示。

体中特别引人注目的人物。¹而且根据 Kritzer 和原田和宗的验证基本可以确定,《俱舍论》中“经量部”的相关内容全部可以在《瑜伽论》中找到。也就是说《俱舍论》的作者世亲确信无疑地对瑜伽行唯识思想了如指掌。²在这种情况下,文中出现的“经量部”思想内容其实就是瑜伽行唯识思想的一部份,而说一切有部的思想和经量部的思想以及瑜伽行唯识思想之间的关系确实是饶有兴趣的。³

如果意识到瑜伽行派的修行者们是大乘佛教徒,为对抗说一切有部的思想和表达瑜伽行唯识思想而策划制作新文献的话,那么把构筑瑜伽行唯识思想的学者中最值得尊敬的人物作为那些文献的作者也是很自然的。这样想来,即便由多位学者策划编集完成的文献而被署上无著或世亲个人的名字,也完全不足为奇。上述情况表明,无论《大乘庄严经论》也好,《中边分别论》也好,以及后来注释书所涉及的一连串重要文献的作者,我们并不能断定它们到底是弥勒,还是无著或世亲所著。在西洋传统中培养出来的现代人,有一种行使著作权的怪癖,他们一定要把这些作者定位在某个具体的人物身上。笔者则认为,这里根本就没有必要用这样刻板的态度来确定作者的真实存在。

-
- 1 后来袴谷宪昭 2001, pp.518-520 总结了 *pūrvācārya* 的相关研究史。最后的部分预测道“*pūrvācārya* 这个复数形式的功能是用来称呼传统瑜伽团体中特定的值得尊敬的学者们的敬语”。再加上称友的《俱舍论释》中列举说无著 *Aśaṅga* 是 *pūrvācārya* 中的一位(参考 Akvy p.281.27: *pūrvācāryāḥ yogācārā āryāśaṅga-prabhṛtayaḥ*) (Frawallner 1951, p.21, n.2. 袴谷宪昭 1986 等), 可以类推, 制造《瑜伽论》的成员中, 名为无著 *Aśaṅga* 的学者作为最值得尊敬的人物在历史上存在过。但并无法保证他和世亲就如口传所说的是兄弟关系。笔者认为不如说是后代瑜伽行派的人把这两人的师承关系描绘得像兄弟关系。这样我们就可以脱离不确定的口传误区了。
 - 2 山部能宜 2000 中记述了 Kritzer 氏和原田和宗室氏的一连串庞大的研究成果。Schmithausen 1967 分析了《俱舍论》《成业论》及《唯识二十论》《唯识三十论》的内容, 证明了第一指标的经量部的单层认知流是前提, 得出它们的作者都是 *Kośakāra* 世亲的结论, 并为消除《成业论》《唯识三十论》中出现阿赖耶识 (*ālayavijñāna*) 和《唯识二十论》《唯识三十论》中出现的唯识 *vijñaptimātratā* 这些瑜伽行唯识思想特有术语的矛盾点而煞费苦心。但是, 既然现在的研究成果已经认定 *Kośakāra* 世亲知晓瑜伽行唯识思想, 那这个矛盾点也就烟消云散了。
 - 3 笔者曾经在佐久间秀范 1997 中论及过这些关系。“经量部”名下表记的内容可以在《瑜伽论》中看到, 名为瑜伽行派的团体被包含在说一切有部的里面, 这种情况下, 《俱舍论》中“经量部”下面的内容是世亲从瑜伽行派的立场出发对说一切有部提出的意见, 《二十论》阐述“经量部”的意见是为了对抗反瑜伽行派的思想, 甚至陈那的《观所缘缘论》和以后的佛教论理学也继承了经量部的立场, 成为对抗瑜伽行派敌对思想的争论基础, 这样的话, “经量部”的思想岂不是瑜伽行唯识思想中瑜伽行者们为融合其他学派的议论要素的一个基本姿态。也就是说, 瑜伽行唯识思想是从瑜伽的实践中诞生的实践理论, 相对的其他学派的思维要素是不同的。于是在和其他学派论争时, 必须要融合其他思维要素。为了和其他学派站在同一平台进行议论, 就不得不脱离冥想状态而要在日常世界层面下进行。所以, 笔者感到现代人日常议论中最觉亲近的是经量部的思想。当然, 这仅仅是笔者个人的意见, 未经验证。

三、从瑜伽行唯识思想看作者(Kośakāra)世亲

瑜伽行派的人没有自己的戒律。一般认为他们使用的是说一切有部的戒律。¹而且,瑜伽行唯识思想中的很多理论和说一切有部的理论相互重叠。²上文已经提及,假定世亲在创作《俱舍论》时为了显示自己批判说一切有部思想的立场而在经量部的名义下自成一说,而那些内容却可以在《瑜伽论》中找到,针对这样的事实,我们到底应该如何看待这些学派之间的关系呢?我们再三假定,瑜伽行派的修行者在属于说一切有部集体的同时,又热心组织瑜伽的实践修行,并把实践体验中获得的现象归纳上升为实践理论。为了方便看清说一切有部和瑜伽行派的关系,笔者在此试图采用如下的另一种方法来解释,即在遵守相同戒律的共同体中,若把分析佛教教义并将其作为教理理论进行系统化整理的集体视作说一切有部的话,那么以将其作为实践理论来进行系统化为目标的集体就是瑜伽行派。

1 考察无著和世亲的传承会发现,他们最初在说一切有部出家,此后转向大乘。这就显示他们属于使用说一切有部戒律的团体。也就是说,笔者认为这个口传的记录是在说包括他们在内的瑜伽行派群体的修行者们也同样属于说一切有部系的团体,没有形成一个有独立戒律的团体。

Schmithausen 1977, p.928 n.24 及 Schmithausen 1987b, pp.305-306 中提到,只保存在根本说一切有部的 Prātimokṣasūtra 中的部分里出现的引用存在于《瑜伽论》本地分“声闻地”及《阿毘达磨杂集论》中。这点山极伸之 1993 予以了追加确认。根据榎木本雄 1998 的说法这里的根本说一切有部和说一切有部是一样的。笔者认为特地使用“根本”的理由如下:塚本启祥 2001, pp.55-62 的图标显示,根据传承的种类不同,说一切有部分分化成化地部、法藏部等不同的系谱。也就是说可以认为,实际上继承了广义的说一切有部戒律的团体,分化系统不明地存在着。和包含已分化集团在内的广义说一切有部混在一起时,传统说一切有部主张自己才是遵守戒律的正统集团,欲与其它类似团体区别开来。于是为了声明自己是正统的说一切有部而特地加上了“根本”(·元组)一词。也就是说可以认为,有些团体没有化地部之类的名称,虽然榎本文雄 1998, p.115 中的戒律条款也不一致,但它们不是另外的团体,而是同一团体,应当认为说一切有部内部有着各种各样的团体。日常生活中,即使在同一所大学学习,根据系和专业的不同规则和协议也会有微妙的差别。瑜伽行派的《瑜伽论》等著作中引用根本说一切有部戒律的事实说明,瑜伽行派的人属于传统说一切有部的集体,一边以其教理为中心轴,一边慢慢在瑜伽修行的基础上集合实践理论思想相同的伙伴创建新的团体组织。伟人无著和世亲都同样和说一切有部的戒律有着深深的羁绊,把他们说成“兄弟”也不是没有道理的。

2 根据原田和宗 1993, pp.107-110 《追捕》中提示的数据,山部能宜 2000, p.68 阐述“经量部”之说并非出现在《瑜伽论》的全文中,而是大部分集中于《瑜伽论·本地分》“有寻有伺等三地”和摄抉择分“五识身相应地意地”中,这些部分集中在引入阿赖耶识之前的内容里。还表明可以感到关于“色心互熏”等被认为是经量部学说的东西,“不以《瑜伽行》形成过程中比较后期的阿赖耶识为前提的一系列学说后来被认为是‘经量部’的学说”。据此山部能宜氏还考察了《成业论》中阿赖耶识的学说被认为是“经量部”的学说,这里未加介绍。

此类大乘和小乘(传统佛教)之间的交叉关系,或瑜伽行派与说一切有部之间的交叉关系,可以在包括中国在内的中亚地区与实践相关的禅观经典(禅经和观经)中找到类似的情况。山部能宜 2009 明确指出,因材施教的老师在决定把身边的弟子引向小乘或是大乘时所遵循的原则,可以在文献中能够得到确认。不过在介绍此事之前,有必要先介绍一下五姓各别思想在印度的发展历程。

《瑜伽论》中已经出现的这种不定种姓的思想,后来在中国发展成五姓各别之五项目中独立的一个项目。不定姓种的项目是指,弟子要应其能力来选择到底是进入声闻·独觉之道,还是进入菩萨之道(大乘)。五姓各别始于玄奘翻译的《佛地经论》一文,其流行于中国、韩国和日本。不过令人意外的是,五姓各别的议论只有放在印度的实践活动中才能显示出其意义。《瑜伽论》中记载了五姓各别之源流的两种流向。一是老师在教育现场教育弟子时看清该把不定种姓的弟子引向三乘种姓中哪个种姓的流向;另一个就是在教育现场对怎么教育也无法走向佛道修行的 *aparinirvāṇa-dharma* (无般涅槃法:没有进入涅槃之因子的弟子)的存在发出朴素叹息的流向。后者的流向中可以看到,把难以指导令人叹息的弟子称作 *aparinirvāṇa-dharma* (无般涅槃法),把能够继续修行的弟子称作 *parinirvāṇa-dharma* (有般涅槃法)。然后属于别的系统流向的老思想 *icchāntika* (一阐提)成为媒介,而 *aparinirvāṇa-dharma* (无般涅槃法)发展成五姓各别的第五项目——无姓 *agotra*。相对的 *parinirvāṇa-dharma* (有般涅槃法)指不定姓种的弟子。当弟子确定好跟随三乘种姓中的哪个种姓接受修行教育的前进道路时,这三条道路就成了三个独立的种姓。也就是说,算上 *parinirvāṇa-dharma* (有般涅槃法)共计四个种姓。在这条线路之下,可以把两个系统融合而成的思想理解为五姓各别思想。¹从五姓各别的发展流程我们可以知道,《瑜伽行》中出现三乘种姓的记录不是为了教义的体系化,而是在实践的教育现场中老师在面临如何指导修行弟子这个现实问题时自然而然使用的。这和现代的小学甚至大学的教育现场极其相似。为每个学生个体量身制订的教育才是培养人才的正确实践理论。这与现代以理念作为先导而采取一刀切的教育方针下指导学生学习的思路可谓大相径庭。

同样的事也适用于说一切有部的理论和瑜伽行派的理论。山部能宜氏一边留心唯识理论,一边长年使用中国禅观经典(禅经和观经)的实践理论。其成果例如山部能宜 2006 中明确写道,中国的禅宗(北宗禅)用的是玄奘带回

1 一连串的考察在佐久间秀范 2007a, 2007b, 2007c 中有详细论述。

的唯识理论,“这些禅文献的作者们首先是实践者而不是文献·教义学者吧”。¹山部能宜 2009 还指出,说一切有部持有大乘的思想²。也就是说,可以顺理成章地判断,大乘和小乘之间并不像我们现在所想的那样存在明确的分界线。两者的差异在于,是把重点放在实践修行体验中诞生的实践理论,还是放在形而上学倾向的教义理论之上,这取决于我们所说的大乘倾向和阿毘达磨倾向的差异。上述中国禅宗的例子中的差异,与其说是印度和中国的国民性差异,不如说是着眼于实践理论还是教义理论的差异来得更自然。这是揭示印度小乘向大乘转变之背景的重要信息。无论如何,只要考察说一切有部和瑜伽行派的差异,就必须把将不定种姓的弟子引导向三乘种姓中某个种姓的现实教育现场的思想置于脑海中。

针对山部能宜 2009 所详细分析考察的多层文献,在此作为论据介绍一下意味深长的文献《五门禅经要用法》。其内容是说,最初根据弟子在观想中所看到的佛陀像(佛像)的次数多少来决定他们进入声闻乘、独觉乘、大乘中的哪条道路。³接下来阐述了大乘和小乘道之间的差异。⁴更有趣的是,骨锁观中大乘和小乘道之间的差异就是根据是否可以观想到的骨的数量来划分前进道路的。⁵

根据这些考察可以得知,瑜伽行派的修行者在说一切有部的集体中接受教育,但同时又热心于瑜伽的实践,他们把说一切有部的理论当作实践理论来理解,又把在实际修行体验中产生的成果当作新的实践理论进行归纳总结。

构成这种思想之基础的是瑜伽行派所特有的理论——转依理论。就笔者所见, *āśraya* 和 *pari√vṛt* 或 *pari√vṛt* 相组合来表达转依之用例的源流只出现在瑜

-
- 1 引用山部能宜 2006,pp.581-582 的文章。概括了论文全文中实践理论的唯识理论和禅宗的实践的关系的文章。
 - 2 山部能宜 2009,p.63,11-12: This looks like a Mahāyānist idea. It is noteworthy that a Sarvāstivādin text contains this sort of idea.
 - 3 山部能宜 2009,p.60。原文是《五门禅经要用法》T15,325c23-28 “尔时额上有像现。从一至十乃至无量。若行人所见。多佛从额上出者。若去身不还而还者。教师当知。此是求声闻人。若小远而还者。求辟支佛人。若远而还者。是大乘人。三种所出佛还近身。作地金色。此诸佛尽入于地”。
 - 4 山部能宜 2009,pp.60-61 解释《五门禅经要用法》T15,326a2-8 “然后观佛。即见佛从心而出。手执琉璃杖。杖两头出三乘人。火焰有大小。如是出已。末后一佛执杖在心正立而住。末后往佛回身还人。先去诸佛尽来随人。若小乘人入尽则止。若大乘人入尽已。悉从身毛孔出满于四海。上至有顶下至风际”的场面设定是老师和弟子的修行教育现场。
 - 5 山部能宜 2009,p.61 中举出了《五门禅经要用法》T15,327c18-21 (c17: 初习坐禅法) “先教注意观右脚大指上见洪胀。以意拨抓却之。令黄汁流如脓血出。肌肉烂尽已唯见白骨。尽见应广教骨观。若见满一天下者宜教大乘。若见近者宜教小乘”。

伽行派的文献中,更无法追溯到《瑜伽论》以前。¹看看最古老的转依用例《瑜伽论·本地分》“声闻地”和“菩萨地”中的使用方法就可以明白,它们是极具实践性的,出现在修行实际体验之基础上这点尤为重要。虽然说一切有部的文献开始融入瑜伽行派实践理论的时间尚不明确,但阿毘达磨的传统中最早出现“转依”用例的是《俱舍论》,²见道和修道的阶位中 *āśraya* 同时和 *pari√vṛt*、*pari√vṛt* 两个动词形合并使用。合并使用 *parā√vṛt* 和 *pari√vṛt* 这两个术语的是《大乘庄严经》,现存的《瑜伽论》抄本中只使用 *pari√vṛt* 一词。《瑜伽论·本地分》“声闻地”中出现的 *pari√vṛt* 有几处有从 *āśraya* 中排除消极要素 *dauṣṭhulya* 后积极要素 *praśrabdhi* 侵入的“置换积极要素”的意味,“菩萨地”也有这个感觉。和“声闻地”不同的是“菩萨地”中没有明确显示侵入的积极要素到底是什么。对此,并用 *parā√vṛt* 和 *pari√vṛt* 两个动词形的《大乘庄严经论》中把 *pari√vṛt* 作为消极要素(主要是烦恼 *kleśa*) 的排除意义来使用。³而《俱舍论》中就无法区分这两个动词的语感差异。各事例只单纯显示有几处 *āśraya* 会根据排除烦恼的整体意义而变化。而且这个转依是已经成佛的最终境地,转依已经极其接近真如的位置上了。考虑到这点,《俱舍论》是在 *parā√vṛt* 和 *pari√vṛt* 这两个动词的语感差别消失之后才引进转依思想的。也就是说,很难从说一切有部的文献中找到转依思想成立的依据。⁴假设作者(Kośakāra)世亲通晓《瑜伽论》思想,然后在《释轨

1 汉译的“转依”出自《杂阿毘昙心论》T28,906a18-19“复次五事断烦恼。谓因永灭。得断。转依。知缘。得对治。”《杂阿毘昙心论》因和《俱舍论》有高度的相似性被收录在阿毘达磨文献第三期中,但这个“转依”的术语在《阿毘昙心论》T.No.1550 和《阿毘昙心论经》T.No.1551 中都没有出现,令人怀疑梵文原文中到底是否存在。当然,《瑜伽论》本地分“声闻地”等古老阶段的转依的 *dauṣṭhulya* 和 *praśrabdhi* 的交换模式的原形可以在巴利文献和阿毘达磨文献中找到。

2 Akbh 63, 20-21: *āśrayaviśeṣād etat sidhyati/ āśrayo hi sa āryānām darśana-bhāvanā-mārga-sāmarthyāt tathā parāvṛtto bhavati yathā na punas tatpraheyānām kleśānām prarohasamartho bhvati/ Akbh 232, 25-233, 2: darśana-mārga-vyutthitasyaśeṣa-darśana-prahātavya-prahānāt pratyagrāśrayaparivṛtti-nirmalā saṃtātir vartate/ arhat-phala-vyutthitasyaśeṣa-bhāvanā-prahātavya-prahānāt pratyagrāśrayaparivṛtti-śuddhā saṃtātir vartate/.../śeṣasya tu bhāvanāmārgasyāparipūrṇā-svabhāva-phalatvāc ca tadvyutthitānām na tathā pratyagrāśrayaparivṛtti-śuddhā* saṃtātir vartate(e).../ (打*处的订正参照佐久间秀范 1990,p.43,n.141)*

3 佐久间秀范 1996 考察了 *parā√vṛt* 和 *pari√vṛt* 两个动词形的微妙语感区别。

4 思考转依的起源问题是,以阿毘达磨文献《俱舍论》中女性变男性、男性变女性的性转换为依据,以往的研究认为,自古就有女人成佛的先例。但恰如佐久间秀范 1991 已经阐述的,性转换和两性具有的问题是律的问题,不是所谓转依思想。只是,这个律条在《瑜伽论·摄抉择分》、《大乘庄严经论》偈文和各注释、《俱舍论》中出现的形式均类似,这三个文献之间肯定有着密切的联系。在考虑三个文献之间的影响关系时,应该认为《俱舍论》从前面二者吸收了该项条文。

论》《缘起经释》《三十论》中使用转依的术语⁴,而且是某种程度进化后的转依思想,就这个事实若从理论的发展过程来考虑,则没有任何不妥。

虽然转依理论在初期阶段是极其现实主义的实践性内容,但到了《瑜伽论·摄抉择分》阶段则已经被理论化了,进而成长为含有大乘意识的实践理论。这就是说,实践者们已经有从自身体验中导出实践理论加以系统化整理的自觉了。我们来参照着这个转依思想的发展历程,追溯一下作者(Kośakāra)世亲著作以前的瑜伽行唯识思想。

笔者曾经把《瑜伽论》中的转依思想划分为五种模式。⁵为方便起见,在此也使用这一分类。

(1)《瑜伽论·本地分》中古老的“声闻地”“菩萨地”里的转依思想,指冥想修行中行者的肉体和精神方面出现的变化。“声闻地”中是行者的肉体精神处所 *āśraya* 所起的变化,着眼于重苦 *dauṣṭhulya* 消失获得轻快 *praśrabdhi* 的置换(交换),而“菩萨地”中只说到去除和烦恼相结合在一起的(更逻辑的意义上的)苦重/恶 *dauṣṭhulya*,结果也就有了获得积极要素的自在力 *vaśitā* 的意思。但“声闻地”中的朴素转依思想的雏形早在《瑜伽论·摄抉择分》的时候开始出现萌芽了,后来则几乎没有再现。

-
- 1 Lee2001,p.241,24-26: *nyon mongs pa dang shes bya 'i sgrub pa thams cad spangs pa'i phyir gnas gyur pa bsam gyis mi khyab pa brnyes pa dang/* 本庄良文 1992,p.111; 堀内俊郎 2005,p.47 中有译文,转依出现在自性佛为何物这个问题的答案中。可以理解为排除烦恼障和所知障之后最终境地“处所变化到尽头的状态”(*āśraya-pari/parāvṛtti*)就实现了。这里出现的 *āśraya-pari/parāvṛtti* 肯定完全是复合语,所以从理论的发展过程来看,把自佛性作为主题意味着修行最终阶段 *āśraya* (处所)变化殆尽后的佛果,也合情合理。而且法身或自性身 = 转依关系是惯用句式。《释轨论》将其作为惯用句式没有加以任何的说明,可见它是转依理解固定化以后的著作。
 - 2 室寺义仁 1993,p.108 : *btsun pa Sa ston pa mams kyi srid pa'i yan lag gi mnam par shes pa yang de yin tel/ de gnas yongs su ma gyur na srid pa rgyun mi 'chad pa'i phyir rol/* p.187 中可以推断出原词 * *tad-āśrayāparivṛttāu* (o.ä)。瑜伽行派文献中复合语 *āśraya-aparāvṛtti* 的形得以确认,依据的是佐久间秀范 2001 考察的安慧释所著《中边分别论释》*Madhyantavibhāga-ṭīkā*。推测原词的动词形 * *āśrayo na parivartate* 时,我们会想起《声闻地》的例子 *āśrayaḥ parivartate* (佐久间秀范 1990 的 TEXT A.1.5.)。可《声闻地》中的这个 *āśraya*、也就是处所必须是净化后的积极要素。既然我们推测《缘起经释》中的阿赖耶识就是处所,那它就和《中边分别论释》一样是不得不在实践修行下被迫变化的消极要素。这已经是在讲述《大乘庄严经》的偈文和注释部分后面的内容了。
 - 3 TVbh(L) p43, 22ff. : *acitto 'nupalambho 'sau jñānaṃ lokottaraṃ ca tat/ āśrayasya parāvṛttir dvidhā dauṣṭhulya-hānitāḥ/* 29 这里的 *dvidhā* 根据安慧释是指烦恼障和所知障,那么和《释轨论》相比思想上没有变化。
 - 4 作者(Kośakāra)世亲在《俱舍论》《释轨论》《缘起经论》《三十论》中使用了转依思想的术语,虽然《成业论》《二十论》中没有使用,但他肯定不会不了解这些术语。*Ālayavijñāna* 和 *vijñāptimātratā* 等术语也是同样的情况。也就是说这个现象本身对于作者问题并不会产生影响。完全可以认为《俱舍论》《释轨论》《缘起经论》《三十论》中出现的转依理论基本上是同次元的东西。
 - 5 佐久间秀范(2000)把《瑜伽论》作为瑜伽行派理论发展中最古老的文献,概观了其他诸文献到玄奘汉译文献为止的整个过程。佐久间秀范(1989 pp.21-22 及 2000 pp.146-147)把《瑜伽论》中的转依思想归纳为五种模式。这里又添加了后来的研究成果重新归纳总结。

(2)《瑜伽论·本地分》以后的转依思想,指行者的肉体和精神方面出现的变化不是要素间交换系统的结果,而是由行者存在之整体引发的变化。这个想法可以在例如《瑜伽论·摄抉择分》涅槃章之问答提问的部分里见到。大乘的转依思想成为主流之后,该想法也常常残存在瑜伽行派的潜意识中,而且《成唯识论》中旧转依解释和大乘的新转依解释是并列出现的。

(3)《瑜伽论·本地分》“无余依地”中可以零星窥见的转依思想,把转依绝对化等同于真如。这是以行者完成修行、肉体毁灭后依然残存的转依为目标的新转依解释,可以在例如《瑜伽论·摄抉择分》涅槃章之回答部分中看到。并非污浊的行者进化成佛,而是行者最初就从清净的佛世界中接受流出的种子慢慢地成为佛。所以转依的成果不受行者的肉体限制,即使死后也能继续存在。出于方便的目的,笔者将这一倾向命名为“大乘化”。当然,《瑜伽论·本地分》“无余依地”的阶段仅仅有大乘化的倾向。但自那以后,摄抉择分中这个倾向变得很明确,在各种意义上成为后来转依思想的主流。

(4)即使在转依 = 真如的绝对化的思想中,也存在着极其尖锐地将其作为阿赖耶识之对立概念来解释的情况。这也反映在《摄抉择分》中,后来则频频出现,是一种激进的主张。

(5)一旦转依被等同于真如,实现大乘化,并落实到实践中,大乘佛教徒的瑜伽行派便会以菩萨约束的法身和解脱身的关系来主张大乘的转依比声闻的转依更胜一筹。这个关系在《摄抉择分》引用的《解深密经》里面被表述为对照性的身,恰好跟《瑜伽论·摄抉择分》的大菩提和清静法界的例相类似。《解深密经》中出现的转依和法身的结合最终定式(惯用句)为“法身是转依的特征”,后来被确定下来。此外,清静法界等和转依相结合的思想,也是这个群体的人在结束身为大乘佛教徒的理论化阶段、开始活用这个理论时产生的。

以上五种模式是《瑜伽论》中可以看到转依思想,但此时还看不到它们和瑜伽行派中同样重要的另一实践理论——三性说的结合。两者直到被冠称为《大乘庄严经论》世亲释的注释书里才融合在一起。然后再根据在《摄抉择分》基础上成形的《摄大乘论》中所特殊强调的二分依他起思想,这样才发展为更加鲜明的转依思想。¹

1 佐久间秀范 1989 p.34 中有涉及。《摄抉择分》(玄奘译 T30, No.1579704c25-29):“问若依他起自性亦正智所摄。何故前说依他起自性缘遍计所执自性执应可了知。答彼意唯说依他起自性杂染分非清静分。若清静分当知缘彼无执应可了知。”MS(L) II.29 及 X.3,《摄大乘论》(玄奘译, T31, No.1597345a23-27):“论曰。阿毘达磨大乘经中。薄伽梵说法有三种。一杂染分。二清静分。三彼二分。依何密意作如是说。于依他起自性中。遍计所执自性是杂染分。圆成实自性是清静分。即依他起是彼二分。”T31, No.1597370b19:“论曰。一转依为相谓转灭一切障杂染分。依他起性故。转得解脱一切障于法自在。转现在清静分依他起性故。”

《俱舍论》的转依思想既包含着《大乘庄严经论》那样的修行阶段的过程,又持有把转依等同理解为真如的模式之3以后的大乘意识。更深入一步思考,即以模式5作为前提展开讨论是《俱舍论》、《释轨论》、《缘起经论》、《三十论》中转依思想的共通点。

Schmithausen (1967)以经量部的前提——心·意·识的单层性和瑜伽行派的前提——心 = 阿赖耶识、意 = 末那识、识 = 六识的重叠性为切入口,精心查寻分析了以前归为世亲的各类文献,成功地把浮出水面的 Kośakāra 世亲判定为一个人,这个见解被后来研究者们研究成果证明具有极其精准的正确性。然而,即使承认 Kośakāra 世亲是一个人,也不能否认,除去《法法性分别论释》、属于世亲的《大乘庄严经论释》《中边分别论释》《摄大乘论释》等各个注释书的瑜伽行唯识理论中,可以看到直接连接着 Kośakāra 世亲著作的瑜伽行唯识理论的原形。¹也就是说,他明显从之前的瑜伽行派各注释文献中获得深刻的影响。

这里还没有解决 *vijñāna-pariṇāma* 乃至 *santati-pariṇāma* 这些重要概念的考察问题。明确区分 Kośakāra 世亲和为《大乘庄严经论》等做注释的世亲时,就需要理解 Kośakāra 世亲所使用的 *vijñāna-pariṇāma*² 乃至 *santati-pariṇāma*³ 等核心概念。Schmithausen (1967,p.135)曾指出,古典瑜伽行派的文献,也就是归属于为《大乘庄严经论》等加注的世亲的注释文献中,找不到 *vijñāna-pariṇāma* 的概念。⁴此外,一般认为 *vijñāna-pariṇāma* 的概念第一次出现是在《三十论》中。⁵而且,到目前为止还普遍认为是由于受到数论(*sāṃkhya*)学派转变说的影响。⁶前一段时间笔者与 Schmithausen 教授曾有过书信往来,教授指出归属于世亲名下

1 思考《俱舍论》和它之前的文献的类似点时,比如说《俱舍论》破我品和《大乘庄严经论》第18章菩提分品的92偈到103偈之间的类似性很高。虽然可以认为它们的类似性是由于它们的渊源都是《大乘庄严经论》的源头《瑜伽论》本地分〈菩萨地〉,但破我品知道《大乘庄严经论》时期的议论,不能排除它迎合自己的需求从《大乘庄严经论》中加以借用和改变的可能性。

2 TV p.13 (verse 1).

3 AK-Index: *saṃtati-pariṇāma* (-viśeṣa); KS(Muroji) p.16,113f.:rgud yongs su 'gyur ba 'i khyad par; VV p.9,16f.: *sva-saṃtati-pariṇāma* -viśeṣād

4 Man sollte doch meinen, daß ein so brauchbarer und den Gegebenheiten des Yogācāra – wie etwa die oben zitierte Sthiramati-Stelle zeigt – so leicht anpaßbarer Begriff wie der des (*vijñāna*-) *pariṇāmaḥ* auch in den übrigen Yogācārawerken des Verfassers des *Abhidharmakośaḥ*, falls es solche gibt, gelegentlich auftreten müßtem insbesondere dann, wenn die Überlieferung, daß die Tr Vasubandhus letztes Werk gewesen sei, richtig ist. Ich habe den Begriff in den Vasubandhu-Kommentaren zu den klassischen Yogācārawerken jedoch bisher nirgendwo angetroffen.

5 例如横山紘一 1983, p.114 等,几乎已经是学会的常识了。

6 例如 von Rospatt 1995, pp.169-170 和立川武藏 1999 等有所论述。

的《大乘庄严经论释》和《十地经论》中出现了上述概念。¹《大乘庄严经论释》第18章第87偈所对应的注释部分有 *santati-pariṇāma-viśeṣāt*,² 还有《十地经论》中对应《十地经》第6章的 *cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukam*³ 注释部分是 *'di Itar khams gsum pa'di ni sems tsam ste shes gsungs pa ste/ khams gsum pa ni sems gyur pa tsam du zad pa'i phyir roll*。⁴ 推测下划线部分恐怕就是 **citta-pariṇāma-mātra*。这和转依思想、五姓各别思想的发展过程中可以看到的现象一样,添油加醋地说 Kośakāra 世亲继承了他以前的文献中盛行的瑜伽行派唯识思想,这个概念也在瑜伽行派的思想流传中被继承了下来。⁵ 从而很难说 Kośakāra 的世亲从数论(*sāmkhya*)学派开始第一次引进这个概念吧。

下面谈一下瑜伽行唯识思想从数论(*sāmkhya*)学派的思想中受到的影响。关于僧佉(*sāmkhya*)学派的 *prakṛti* 和 *puruṣa* 的关系中诞生的发展说(*pariṇāma*)和瑜伽行派唯识思想的 *pariṇāma* 之间的类似点,笔者做了如下猜测:它来自人类在瑜伽的实践修行中获得的共同体验。数论(*sāmkhya*)学派的修行者将其表现为僧佉(*sāmkhya*)学派的理论,瑜伽行派的修行者将其表现为瑜伽行唯识思想。两学派的共同点是热心于瑜伽的实践修行。若能对体验心得怀有亲近感,那么成为教义理论的数论(*sāmkhya*)学派思想和瑜伽行唯识思想有共性也不足为奇。而且不仅限于 *pariṇāma*,其它概念中受到数论(*sāmkhya*)学派理论影响的事例也屡见不鲜⁶,这是自然形成的。

站在上述观点上,笔者认为 Kośakāra 世亲是把他以前的瑜伽行派文献中培养的实践理论进行了系统化整理。

尽管我们不得不承认现在我们所见的《摄大乘论》是经过多人之手才被编撰成现在形态的,但是作为《摄大乘论》之原型的作者的确很有可能是一个人。若这个作者是无著的话,那么将 Kośakāra 世亲以前的瑜伽行唯识思想进行系统化整理的历史人物“无著”就很可能真实存在过。看看现存的《摄大乘论》就能明

1 Schmithausen 教授自己也在信里说,记忆里 Schmithausen 1967 当时虽然已经注意到了这点但不能确定,但可以确定他很早以前就了解这点了。据笔者所知,此后没有留意该点进行考察的研究。本论文不涉足其内容的详细考察,只关注这些文献中存在这个概念的事实来推进考察。

2 参照以 MSA(Lévi) p.152,21,MSA(Sakuma) p.417 (冈田宪尚氏作业文章)为中心的对照文章。参照 MSA(Nagao) *saṃtati-pariṇāma-viśeṣā*。

3 DBhS(Rahder) p.499(E); DBhS(Kondo) p.98,8; DBhSch T9,558c10.

4 Dbhvytib-P. No.5494 ngi 254a2f.; -D. No.3993 ngi 199a4f.

5 这个概念被瑜伽行派继承的证据之一可以从 ASBh(Sakuma) 的 *viñāna-pariṇāma, saṃtāna-pariṇāma* 中来判断。

6 参照佐久间秀范 2008。

白,作者无著深受后来瑜伽行者们的尊崇。比如以《唯识三十颂》为例,笔者认为它继承了《摄大乘论》所代表的瑜伽行派的理论体系,完成人是 Kośakāra 世亲,这点千真万确。如果笔者的直觉正确,那么 Kośakāra 世亲肯定也深受后来瑜伽行者们的尊崇。在这种情况下,后人把无著和世亲两位伟人的关系描述成“兄弟”也是完全可以理解的。还有实际上由很多修行者共同编撰而成的瑜伽行派的各类文献,比如《瑜伽师地论》或《大乘庄严经论》或其注释书中可以看出,它们被错归给弥勒或无著或世亲也在情理之中。对于当时和后来在实践中使用瑜伽行派各文献的瑜伽行者们来说,不宜用现代人强调著作权的观念来探讨其文献的作者问题。

该研究是科学研究助成金基金盘研究(C)(2009-2011)的研究成果的一部分。进一步提高该论文的准确度、加以修正的英文论文“Remarks on the Lineage of Indian Masters of the Yogācāra School: Maitreya, Asaṅga, and Vasuandhu”预计于近期刊登。详情请参照英文论文。

执笔该研究时获得了 Schmithausen 教授等多位研究提供的情报和宝贵指教。原本理应记下全员的名字,但限于篇幅,在此谨以山部能宜氏、堀内俊郎氏为代表,深表谢意。

专有名词(术语)

AK *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, ed. By P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967(1st ed.), 1975 (2nd ed.).

AK-Index *Index to the Abhidharmakośabhāṣya (P.Pradhan Edition)*, Part One, Sanskrit-Tibetan-Chinese, by Akira Hirakawa et. al. Tokyo: Daizō Shuppan Kabushiki Kaisha, 1973.

Akvy *Sputārthā Abhidharmakośavyākhyā, the Work of Yaśomitra*, ed. by U. Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1936.

AS & ASBh *Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam*, deciphered and edited by Nathmal Tatia. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1976.

ASBh (Sakuma) *Sanskṛt Word-Index to the Abhidharmas-amuccayabhāṣyam* Edited by N.Tatia with the Corrigenda. Tokyo: Sankibo Press, 1996.

BEFEO *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*.

DBhS(Kondō) *Daśabhūmīśvaro nāma mahāyānasūtram*, ed. By Ryūkō Kondō. Tokyo: Daijyo Bukkyo Kenyo-Kai,1936.

DBhS(Rahder) *Daśabhūmikasūtra*, ed. by Johannes Rahder. Louvain: J.-B. Ista, 1926.

DBhSch T.no.278.

Dbhvytib *Ārya-daśabhūmi-vyākhyāna (Tib.): D. no. 3993; P. no. 5494.

IBK *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 印度学佛教学研究 .

KS *Karmasiddhi*.

KS(Muroji) *The Tibetan Text of the Karma-Siddhi-Prakaraṇa of Vasubandhu with Reference to the Abhidharma-Kośa-Bhāṣya and the Pratītya-Samutpāda-Vyākhyā critically edited from the Cone, Derge, Narthang and Peking Editions of the Tibetan Tanjur*, ed. by Muroji. Kyoto. (=Muroji, Yoshihito G. 1985)

MAV *Madhyāntavibhāga*.

MAVbh *Madhyāntavibhāga-bhāṣya, A Buddhist Philosophical Treatise Edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript by Gadjin M. Nagao*. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964.

MAVT *Madhyāntavibhāgaṭīkā, exposition systématique du Yogācāravijñaptivāda, édition d'après un manuscrit rapporté du Népal par M. Sylvain Lévi*. Tokyo:Suzuki Research Foundation,1966.

MS *Mahāyānasamgraha*.

MS(L) *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānas-amgraha)*, par Étienne Lamotte, Tome I. Louvain-la-Neuve: Université de Louvain, Institut Orientaliste, 1973.

MSA *Mahāyānasūtrālamkāra*

MSA(L) *Mahāyāna-sūtrālamkāra: Exposé de la doctrine du grand véhicule, Tome I*, ed. by Sylvain Lévi. Rinsen Buddhist Text Series, IV-1. Kyoto: Rinsen Book Co., 1983(repr.).

MSA (Lévi) Sylvain Lévi, *Mahāyāna-sūtrālamkāra: Exposé de la doctrine du grand véhicule*, Tome II. Rinsen Buddhist Text Series, IV-2. Kyoto: Rinsen Book Co., 1983 (repr.).

MSA(Nagao) *Index to the Mahāyānasūtrālamkāra (Sylvain Lévi Edition) Part I*. Japan Society for the Promotion of Science, 1958.

MSA(sakuma) *MSA Comparative Texts of Chapter 9 and 18 — MSA/MSABh:*

Sanskrit, Chinese, Tibetan & MSAT & SAVBh. 2008 (Grant-in-Aid for Scientific Research [C] (2005-2007), No. 17520043, JSPS).

MSABh *Mahāyānasūtrālamkārahāṣya* : see MSA.

MSAT *Mahāyānasūtrālamkāraṭīkā* (Asvabhāva) (Tib.): D. no. 4029; P. no. 5530.

PST *Jinendrabuddhi's Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā Chapter 1, Part I: Critical Edition*, by E. Steinkellner, H. Krasser and H. Lasic. Beijing-Vienna: China Tibetology Research Center & Austrian Academy of Sciences, 2005.

SAVBh *ūtrālamkāravṛttibhāṣya* (Sthiramati) (Tib.): D. no. 4034; P. no. 5531.

VV & TV Sylvain Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi, deux traités de Vasubandhu, Viṃśatikā accompagnée d'une explication en prose et Triṃśikā avec le commentaire de Sthiramati*. Paris: Champion, 9125.

WZKSO *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd – und Ostasiens*.

ZDMG *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.

参考文献

Deleane, Florin 2006 *The Chapter on the Mundane Path (Laukikamārga) in the Śrāvakabhūmi : A Trilingual Edition (Sanskrit, Tibetan, Chinese), Annotated Translation, and Introductory Study*, 2vols. *Studia Philologica Buddhica Monograph Series XXa*. Tokyo : International Institute for Buddhist Studies.

Demiéville, Paul 1954 “La Yogācārahūmi de Saṅgharakṣa.” *BEFEO44* -2, pp. 339-436.

榎本文雄 Enomoto, Fumio 1998 “‘根本説一切有部’と‘説一切有部’”. *IBK47-1*, pp.111-119。

Frauwallner, Erich 1951 *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*. Serie Orientale Roma III. Rome : Is.M.E.O.1956 *Die Philosophie des Buddhismus*. Texte der indischen Philosophie, Bd. 2. Berlin : Akademie Verlag. 1957 “Vasubandhu’ s VĀdavidhiḥ.” *WZKSO* 1, pp.104-146 (*Kleine Schriften*, pp.716-758). 1959 “Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung.” *WZKSO* 3, pp.83-164 (*Kleine Schriften*, pp. 759-840). 1961 “Landmarks in the History of

Indian Logic.” WZKSO 5, pp. 125-148 (*Kleine Schriften*, pp. 847-870).

舟橋尚哉 Funahashi, Naoya 1985『ネパール写本対照による大乘莊嚴經論の研究』. Tokyo : 国書刊行会. 1989「唯識思想の成立について—唯心から唯識へ」『仏教学セミナー』49, pp.1-19。

袴谷憲昭 Hakamaya, Noriaki 1986a/2001「Pūrvācāya 考」. *IBK* 3-2, pp.866-859 (repr. : 袴谷憲昭 2001, pp.506-520).1986b/2001「チベットにおけるマイトレーヤの五法の軌跡」. 山口瑞鳳監修『チベットの仏教と社会』, pp.235-268. Tokyo : 春秋社(repr. : 袴谷憲昭 2001,164-200). 2001『唯識思想論考』. Tokyo : 大蔵出版. 2008『唯識文献研究』. Tokyo : 大蔵出版. 袴谷憲昭荒井裕明 Hakamaya Noriaki & Arai Hiroaki 1993『新国訳大蔵経 大乘莊嚴經論』. Tokyo : 大蔵出版。

原田和宗 Harada, Wasō 1993「Dignāga の Hastavālaprakaraṇa & Vṛtti—和訳と Skt. 還元訳の試み」.『龍谷大学仏教教学研究室年報』6, pp.92-110. 1996「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への質問(I)」。『インド学チベット学研究』1, pp.135-193. 1997「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への質問(II)」。『インド学チベット学研究』2, pp.22-59. 1998「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への質問(III)」。『インド学チベット学研究』3, pp.92-110. 1999a「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への質問(IV)」。『インド学チベット学研究』, pp.22-66. 1999b『唯識二十論』ノート(1)—そのテキスト校訂と解釈学上の諸問題』『仏教文化』9, pp.110-131. 2000『唯識二十論』ノート(2)—そのテキスト校訂と解釈学上の諸問題』『九州龍谷大学短期大学紀要』46, pp.173-189. 2003a「<経量部の「単層の」識の流れ>という概念への質問(V)」。『インド学チベット学研究』5/6, pp.19-97. 2003b『唯識二十論』ノート(3)—そのテキスト校訂と解釈学上の諸問題』『九州龍谷大学短期大学紀要』49, pp.131-188。

服部正明 Hattori, Masaaki 1961「デイグナーガ及びその周辺の年代—附『三時の考察』和訳」『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』, pp.79-96. Kyoto : 塚本博士頌寿記念会. 1968 *Dignāga, On Perception, Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit Fragments and the Tibetan Versions*. Cambridge, MA : Harvard University Press.

早島 理 Hayashima, Osamu 2003「弥勒菩薩と兜率天伝承」『古典学の再構築—20世紀後半の研究成果総括と文化横断的研究による将来の展望』, pp.1-7. 平成10年度～14年度文部科学省科学研究費特別領域研究(A)。

干瀉龍祥 Hikata, Ryūshō 1923「世親年代考」『密教研究』11, pp.99-115. 1954「世親年代再考」『宮本正尊教授還曆記念論文集印度学仏教学論集』, pp.305-323. Tokyo : 三省堂.

平川 彰 Hirakawa, Akira 1979『印度仏教史』, vol.2 Tokyo : 春秋社。

本庄良文 Honjō, Yoshifumi 1990「『釈軌論』第四章一世親の大乗仏説論」, pt.1.『神戸女子大学紀要文学部篇』23-1, pp.57-70. 1992「『釈軌論』第四章一世親の大乗仏説論」, pt.2.『神戸女子大学紀要文学部篇』25-1, pp.103-118。

堀内俊郎 Horiuchi, Toshio 2005「『釈軌論』の仏身論—変化身としての釈尊」.『仏教文化研究論集』9, pp.45-61.2009 “Vasubandhu’s Relationship to the *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya* and *Laṅkāvatārasūtra* Based on Citations in the *Vyākhyāyukti*.”『哲学・思想論集』34, pp.101-108。

兵頭一夫 Hyōdō Kazuo 2006『唯識ということ—『唯識二十論』を読む』. Tokyo : 春秋社。

Jaini, Padmanach S.1958 “On the Theory of Two Vasuandhus.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 1-1, pp. 48-53 (repr. in *Collected Papers on Buddhist Studies*, pp.183-190).

梶山雄一 Kajiyama, Yūichi 1963「清弁・安慧・護法」『密教文化』64/65, pp.159-114. 1976「解説」.『大乘仏典 15 世親論集』, pp.410-428. Tokyo : 中央公論社。

片野道雄 Katano, Michio 1975『印度仏教における唯識思想の研究』. Kyoto : 文栄堂書店。

加藤純章 Katō, Junshō 1987「アビダルマ文献からみた世親等諸論師の年代について」『高崎直道博士還曆記念論集 印度学仏教学論集』, pp.215-239. Tokyo : 春秋社. 1989『経量部の研究』. Tokyo : 春秋社。

Kher, Chitrarekha V. 1992 *Buddhism as Presented by the Brahmanical Systems*. Bibliotheca Indo-Buddhica Series, No. 91. Delhi : Sri Satguru Publications.

木村泰賢 Kimura, Taiken 1929 “The Date of Vasubandhu seen from the *Abhidharma-Kośa*.” In *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, pp.89-92. Cambridge, MA : Harvard University Press.

北川秀則 Kitagawa, Hidenori 1965『印度古典倫理学の研究—陳那(Dignāga)の体系』. Tokyo : 鈴木学術財団。

Kritzer, Robert 1992 “*Samśkārapratyayaṃ vijñānam in the Abhidharmakośa*.”

IBK41-1, pp.523-519. 1994 “Cittavi-prayuktasamṣkāras in the Abhidharma and the Yogācāra.” IBK 34-1, pp.516-510.1996 “On a Sūtra Quotation Common to the Yogācārabhūmi and Abhidharmakośabhāṣya.” IBK 45-1, pp.508-503. 1999 *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma*. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Bd.44. Wien : Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien.

Lamotte, Étienne 1938 *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, Tome I. Louvain-la-Neuve : Institut Orientaliste, Université de Louvain.

Lee, Jong Cheol 李鐘徹 2001 *The Tibetan Text of the Vyākhyāyukti of Vasubandhu, Critically Edited from the Cone, Derge, Narthang and Peking Editions*. Tokyo : Sankibō Busshorin.

Lévi, Sylvain 1911 *Mahāyāna-Sūtrālamkāra : Exposé de la doctrine du grand véhicule*, Tome II. Reprint, Kyoto : Rinsen Book Co. (Rinsen Buddhist Text Series, IV-2), 1983.

Mathes, Klaus-Dieter 1996 *Unerscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen (Dharmadharmatāvibhāga)*. Indica et Tibetica, Bd. 26. Swisttal-Odendorf : Indica et Tibetica Verlag.

松田和信 Matsuda, Kazunobu 1984 「Vasubandhu 研究ノート(1)」。IBK 32-2, pp.1042-1039.1985 「Vyākhyāyukti の二諦説—Vasubandhu 研究ノート(2)」。IBK 33-2 pp.756-750.1996 「Nirvikalparaveśa 再考—特に『法法性分別論』との関係について」。IBK 9-363.45-1, pp.36。

宮下晴輝 Miyashita, Seiki 1986 「『俱舍論』における本無今有論の背景—『勝義空性経』の解釈をめぐって」『仏教セミナー』44, pp.7-37。

室寺義仁 Muroji, Yoshihito G.1985 『成業論 チベット訳校訂本』[The Tibetan text of the *Karma-Siddhi-Prakaraṇ* of Vasubandhu with reference to the *Abhidharma-Kośa-Bhāṣya* and the *Pratītya-Samutpāda-Vyākhyā* critically edited from the Cone, Derge, Narthang and Peking editions of the Tibetan Tanjur]. Kyoto : Muroji Yoshihito.1993 *Vasubandhus Interpretation des Pratītyasamutpāda : Eine kritische Bearbeitung der Pratītyasamutpādayākhyā (Samṣkāra- und Vijñānavibhaṅga)*. Alt-und Neu-Indische Studien, Bd. 3. Stuttgart : Franz Steiner Verlag。

長尾雅人 Nagao, Gajin 1958 *Index to the Mahāyānasūtrālamkāra* (Sylvain

Lévi Edition), *Part I*. Tokyo: Japan Society for the Promotion of Science. 1978『中観と唯識』. Tokyo: 岩波書店. 1982『撰大乘論一和訳と註解』, vol.1. Tokyo: 講談社. 1987『撰大乘論一和訳と註解』, vo2.1. Tokyo: 講談社. 1991 *Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies — Collected Papers of G. M. Nagao*. Edited, collated, and translated by Leslie S. Kawamura in collaboration with G. M. Nagao. New York: State University of New York Press.

中村 元 Nakamura, Hajime 1947/1961『東洋人の思惟方法』. 中村元選集 Vols.1-4. Tokyo: 春秋社。

西岡祖秀 Nishioka, Soshū 1981『『プトゥン仏教史』目録部索引』pt.I.『東京大学文学部 文化交流研究施設研究紀要』4, pp. 61-92. 1982『『プトゥン仏教史』目録部索引』pt.II.『東京大学文学部 文化交流研究施設研究紀要』5, pp. 43-49. 1983『『プトゥン仏教史』目録部索引』pt.III.『東京大学文学部 文化交流研究施設研究紀要』6, pp. 47-201。

小谷信千代 Odani, Nobuchiyo 1984『大乘莊嚴經論の研究』Kyoto: 文栄堂書店。

小野 玄妙 Ono, Ggenmyō 1929 “The Date of Vasubandhu Seen from the History of Buddhist Philosophy.” In *Indian Studies in Honor of Charles Rochwell Lanman*, pp. 93-93. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Péri, Noël 1911 “Á propos de la date de Vasubandhu.” *BEFEO* 11-1, pp.339-390。

Rospatt, Alexander von 1995 *The Buddhist Doctrine of Momentariness: A Survey of the Origins and Early Phase of This Doctrine up to Vasubandhu*. Alt- und Neu-Indische Studien, Bd. 47. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

佐久間秀範 Sakuma, Hidenori 1989「玄奘の意図する<転依>思想」『仏教学』26, pp.21-47。

1990 *Die Āśrayaparivṛtti-Theorie in der Yogācārabhūmi*, 2 vols. Alt- und Neu-Indische Studien, Bd. 40. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. 1991「瑜伽行派における<性転換>の論理」『前田専学博士還暦記念論集・<我>の思想』, pp.629-641. Tokyo: 春秋社. 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』, pp. 568-557. Tokyo: 春秋社. 1997「初期瑜伽行派の他教との対論のポイント」『日本仏教学会年報』62, pp.27-47. 1998「Dharmadharmatāvibhāgaにおける転依思想」IBK 46-2, pp. 975-967. 2000「大乘仏教瑜伽行派における悟りへの転換

の論理」『江島恵教授追悼論集 空と実在』, pp. 143-150. Tokyo : 春秋社 .2001
 「Madhyāntavibhāga-ṭkāにおける転依思想」『石上善應教授古稀記念論文集：仏
 教文化の基調と展開』, pp.109-136. Tokyo : 山喜房佛書林 .2007a “In Search
 of the Origins of the Five-Gotra System.” IBK 54-3, pp.1112-1120.2007b 『『瑜伽
 師地論』に見られる成仏の可能性のない衆生』『哲学・思想論集』32, pp. 130-
 156.2007c 「五姓格別の源流を訪ねて」『加藤精一博士古稀記念論文集 真言
 密教と日本文化』, vol.2, pp.265-305. Tokyo : ノンブル .2008 『『サーンキヤ・カ
 ーリカー』を根拠とする意識→成所作智、五識→妙觀察智の正当性』『哲学・思
 想論集』33, pp.23-28。

桜部 建 Sakurabe, Hajime 1952「フラウワルナー氏の世親年代論につい
 て」IBK 1-1, pp.202-208。

佐々木月樵 Sasaki, Gesshō 1931『漢訳四本対照 攝大乘論』. Tokyo : 萌
 文社。

Schmithausen, Lambert 1967 “Sautrāntika-Voraussetzungen in
 Viṃśatikā und Trīṃśikā.” WZKSO 11, pp. 109-136. (日本語訳：加治洋一
 訳『『二十論』と『三十論』にみられる経量部的前提』『仏教学セミナー』
 37, pp.1-24.) 1969a *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasamgrahaṇī der
 Yogācārabhūmiḥ*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist.
 Klasse, Sitzungsberichte, 264. Bd., 2. Abh. Wien: Kommissionsverlag.1969b
 “Zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāra-schule.” ZDMG, Supplementa I,
 pp.811-823.1977 “Zur buddhistischen Lehre von der dreifachen Leidhaftigkeit.”
 ZDMG, Supplementa III, pp.918-931.1987 *Ālayavijñāna: On the Origin and the
 Early Development of a Genral Concept of Yogācāra Philosophy*, 2 vols. Studia
 Philologica Buddhica, Monograph Series IVab. Tokyo: International Institute
 for Buddhist Studies Reprint, 2007.1987b “Beiträge zur Schulzugehörigkeit und
 Textgeschichte kanonischer und postkanonischer buddhistischer Materialien.” In
 Heinz Bechert, ed., *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hīnayāna-Literatur*, 2.
 Teil, pp.304-406. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen,
 Philologisch-historische Klasse, 3. Folge, Nr. 154. Göttingen: Vandenhoech &
 Ruprecht.

勝呂信静 Suguro, Shinjō 1989『初期唯識思想の研究』. Tokyo : 春秋社。

立川武蔵 Tachikawa, Musashi 1999 『『三十頌』安慧注における識の転変』.
 IBK 48-1, pp.249-257。

高楠順次郎 Takakusu, Junjirō 1904a “The Life of Vasubandhu by Paramārtha (A.D. 499-569).” *T’oung Pao*, Ser. II, Vol. V, pp. 269-296 & 620.1904b “La Sāṃkhyakārikā, étudiée à la lumière de sa version chinoise.” BEFEO 4-1, pp. 1-65.1905 “A Study of Paramārtha’s Life of Vasubandhu and the Date of Vasubandhu.” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, pp.33-53.1929 “The Date of Vasubandhu, the Great Buddhist Philosopher.” In *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, pp.79-88. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tillemans, Tom J. E1990 *Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti. The Catuḥśataka of Āryadeva, Chapter XII and Chapter XIII, with the Commentaries of Dharmapāla and Candrakīrti — Introduction, Translation, Sanskrit, Tibetan and Chinese Texts, Notes*, 2 vols, Wien: Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde, Universität Wien.

塚本啓祥 Tsukamoto, Keishō 2001『インド仏教における虚像と実像』. Tokyo : 山喜房佛書林。

塚本啓祥他 Tsukamoto, Keishō, et. al. 1990『梵語仏典の研究 III 論書篇』. Kyoto : 平楽寺書店。

宇井伯寿 Ui, Hakuju 1929 “Maitreya as an Historical Personage.” In *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, pp.95-101(p.102: with an additional note of J. Takakusu). Cambridge, MA: Harvard University Press.1935『撰大乘論研究』. Tokyo: 岩波書店 .1952『弥勒菩薩と弥勒論師』IBK 1-1, pp.96-102.1958『瑜伽論研究』. Tokyo: 岩波書店 .1965「玄奘以前の印度諸論師の年代」『印度哲学研究』, vol.5, pp.109-161. Tokyo: 岩波書店。

Wayman, Alex 1961 *Analysis of the Śrāvakaśāstra Manuscript*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

山部能宜 Yamabe, Nobuyoshi 1999「Pūrvācāryaの一用例について」『九州龍谷大学短期大学紀要』45, pp. 203-217. 2000 (書評)「Robert Kritzer, *Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma*」『仏教学セミナー』72, pp.59-69.2006 「北宗禅文献にみられる唯識教義の影響」『中国学の十字路 加地伸行博士古稀記念論集』, pp.571-591. Tokyo : 研文出版 .2009 “The Paths of Śrāvakas and Bodhisattvas in Meditative Practices.” *Acta Asiatica* 96, pp.47-75。

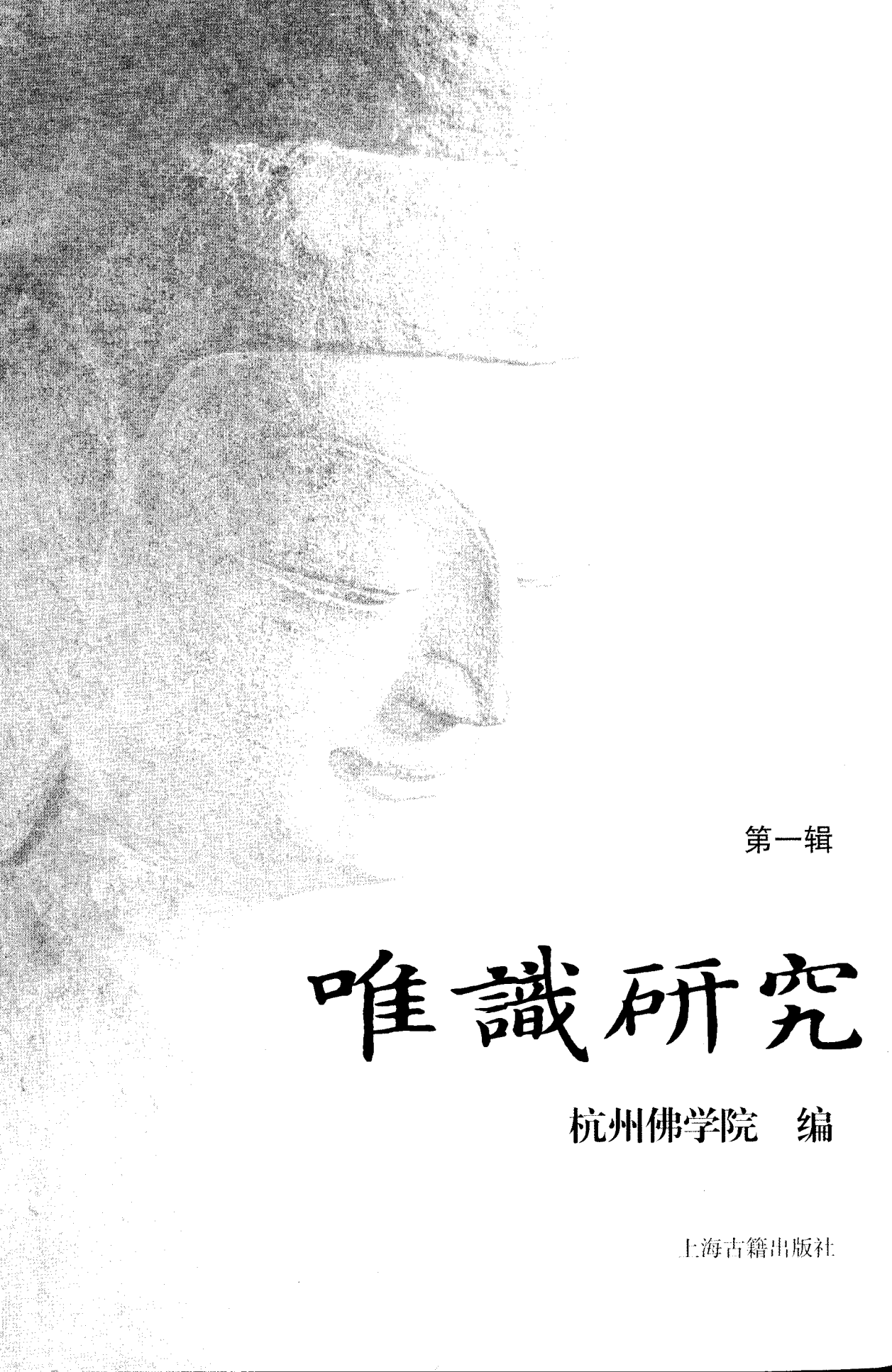
山極伸之 Yamagiwa, Nobuyuki 1993「根本説一切有部律犍度部の研究(6) — Pāṇḍulohitakavastuに見られる修行階梯」。IBK 41-2, pp. 143-146。

山口 益 Yamaguchi, Susumu 1996a *Sthiramati, Madhyāntavibhāṅgikā*:

Exposition systématique du YogācāravijñaptivĀda, Tome 1. Tokyo: Suzuki Research Foundation.1996b 『安慧阿遮梨耶造 中辺分別論訳疏』. Tokyo : 鈴木学術財団 . 山口 益・野澤静証 Nozawa Jōshō 1953 『世親唯識の原典解明』. Kyoto : 法蔵館。

横山紘一 Yokoyama, Kōitsu 1983 「ヴァスバンドウ二人説について」. 三枝充恵『ヴァスバンドウ』人類の知的遺産 , pp. 57-65. Tokyo : 講談社。

(贺晨佼 译)



第一辑

唯識研究

杭州佛学院 编

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

唯识研究. 第1辑 / 杭州佛学院编. —上海: 上海古籍出版社, 2012. 4

ISBN 978 - 7 - 5325 - 6206 - 0

I. ①唯… II. ①杭… III. ①唯识宗—研究 IV.
①B946.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 004450 号

唯识研究(第1辑)

杭州佛学院 编

上海世纪出版股份有限公司
上海古籍出版社 出版

(上海瑞金二路272号 邮政编码200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: gujil@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销 崇明裕安印刷有限公司印刷

开本 787 × 1092 1/16 印张 15.25 插页 2 字数 257,000

2012年4月第1版 2012年4月第1次印刷

印数: 1 — 1,800

ISBN 978 - 7 - 5325 - 6206 - 0

B·769 定价: 58.00 元

如发生质量问题,读者可向承印公司调换

目 录

弁言	胡晓光	1
关于印度唯识学的有为依与无为依两分：澄清与阐明	周贵华	1
大乘唯识学与奥义书思想	吴学国	19
东亚唯识宗所知障体性染、非染孰是：无明或不染无知？ ..	刘宇光	46
梵文《唯识二十论》中与“识”相对应的两种原文及其意义	[日]稻津纪三	75
论佛典中的独立性和必然性概念 ——以瑜伽行派和佛教逻辑传统为线索	[日]岩田孝	84
印度瑜伽行派诸论师之谱系略记 ——弥勒·无著·世亲	[日]佐久间秀范	104
论《觉者乔达摩语录》.....	[德]埃德蒙德·胡塞尔	136
苏格拉底—佛陀(1926年1月21日和22日) ——胡塞尔文库中一份未发表的手稿	[德]埃德蒙德·胡塞尔	138
胡塞尔与佛教	倪梁康	155
基测二系异同管窥 ——以《成唯识论》末那识段为例	傅新毅	167
毘婆沙师的直接知觉理论	法 光	185
经量部的表像知觉理论	法 光	199
唯识佛教的利他菩萨道	[日]横山纮一	217

《唯识研究》编委会

主 编：释光泉

本期执行主编：释慧仁

编 委：周贵华 胡晓光 释刚晓 释慧仁 吴学国 姚治华
肖 平 傅新毅

特 邀 编 委：倪梁康 横山紘一 佐久间秀范

助 理 编 辑：释香象

校 对：卢迎春

负 责 机 构：杭州佛学院 唯识学研究室