

禪經における瑜伽行者

——大乘に架橋する者——

小谷 信千代

一、近年の平川「大乘仏教仏塔 教団起源説」への批判

近年、大乘仏教の起源を改めて問い直そうとする気運が、国の内外に澎湃として生じてきたのは甚だ興味深いことである。平川彰博士が従来の大衆部起源説を退けて、仏塔を中心として形成された出家菩薩たちの教団・菩薩ガナをその起源とする説を提唱され、それが研究者たちの関心を集めてから四十年、それが大著『初期大乘仏教の研究』として発表され多くの支持者を得てから三十年近くの年月が経過しようとしている。^①筆者が平川説批判を初めて耳にしたのは、一九八三年にシアトルのワシントン大学で教鞭をとっていたグレゴリー・ショーペン氏

を訪問した折であった。氏は既に仏塔教団起源説に存する幾つかの矛盾を指摘し、その説が成り立たないことを主張して筆者を驚かせた。その時にもらった論文から、後日、氏が一九七五年に出版された論文の中で、『法華經』など小数のものを除いて、『八千頌般若經』を初めとする大乘經典の多くは、その信仰が仏塔信仰 (the stupa cult) よりもむしろ經典信仰 (the cult of book) に与するものであって、仏塔信仰には否定的であることを示して、平川博士の仏塔教団起源説批判を開始していることを知った。^②また、氏の友人でありドゥヨング博士の同門の弟子でもあるポール・ハリソン氏が、一九九二年と一九九四年に本学の大学院特別セミナー期間中に行なった公開講演会において、セミナーのテキストとして用いた支婁

迦讖訳の經典に基づいて、大乘仏教の信仰が、部派教団の外に形成された、「大乘教団」と呼び得るような特定の教団の形態をとったものの中で営まれたものではなく、多くの部派教団を通じてそれらの内部で信奉されたものであることを論証しようとしたことはわれわれの記憶に新しい^③。さらに国内でも、花園大学の佐々木閑氏が、平川説の根拠を四点にまとめ、それらの一つ一つに詳細な検討を加え、論理的な矛盾を明かにしつつ批判している。佐々木氏は、平川博士が用いた資料を再検討し、平川博士の解釈の誤りを指摘するという形で、大乘仏教が部派僧団の中の一部の比丘とそれを支援する在家菩薩たちによつて展開したと考えても矛盾はないことを論証している^④。袴谷憲昭氏も教団として存在したのは伝統的仏教教団だけであるとして、大乘仏教教団の存在を否定している^⑤。

二、大乘仏教は部派教団から

起こったか

これら一連の批判的研究の結果、われわれは今、大乘仏教が興起しつつある時代に、それがどのような信仰形態を取っていたかということを、かなり具体的に想像す

る手掛かりを得ることができるようになった。平川博士が大乘仏教の起源を在家集団と見たのに対して、これら三氏は共に大乘仏教が出家僧団と深く結びついた形で成立した可能性を示唆する。筆者にも三氏の主張されるような仕方で大乗仏教が起つてきたと考える方が妥当であるように思われる。例えば平川博士は、『十住毘婆娑論』や『大智度論』さらには『瑜伽師地論』などの大乗論書の中に、出家菩薩が律蔵の諸規則を守ることが説かれたり、『二百五十戒』などの比丘が保つ具足戒を受けることが説かれているのは、初期の大乗仏教から離れ年代を経てからのことであると^⑥。あるいは博士は、部派教団では二百五十戒を僧伽から受けることが律には明言されており、『十住毘婆娑論』に菩薩が十善戒を諸仏から受けるとされるのは声聞乘に入れていることを示すものである^⑦。しかし三氏の説を考慮に入れてこの『十住毘婆娑論』の語を改めて考えると、菩薩が十戒を諸仏から受けると言われているのは、菩薩が既に僧伽で比丘の戒を受けた上でのことを述べたものとも解釈し得るのではなからうか。律には受戒が僧伽から受けると明記されているのに対して、菩薩の十善戒が諸仏から受けるとされているという律には見られない記述がなされて

いるということは、むしろそう解釈すべきことを示唆しているように思われる。そしてこのように、小乗の戒を受戒した上にさらに大乘の戒を受けるといふ仕方は、大乘仏教が興起する初期の頃には、戒のみならず、行の実践項目を立てる場合にも行なわれたものと考えられる。

『修行道地経』『達摩多羅禅経』『禅秘要法経』『坐禅三昧経』『思惟略要法』などの所謂「禅経」と呼ばれる一群の経典には、小乗の実践項目の上に新たな実践項目を加えて、初期大乘仏教の瑜伽行の実践法が形成されてゆく有様が示されているように思われる。ここでは紙幅の制約上、『修行道地経』と『達摩多羅禅経』とを取り上げ、そこに見られる瑜伽行者の実践法の有様を考察することとする。

三、修行道地経における瑜伽行

『修行道地経』はサンガラクシャ（僧伽羅刹、Sangharakṣa）が「衆経の要を取つて、禅観修道の階梯を示したもの」と言われている^⑧。従つて厳密な意味では経典と呼ぶことはできない。サンガラクシャの伝記に関する文献は存在せずその詳細は不明であるが、『僧伽羅刹所集経』の序文から、彼がカニシユカ王（Kaṇṣika、約

一三二―一五二年在位）の師であつたということが分かる程度である。本経は先に後漢の安世高によつて部分訳がなされ（『道地経』一四七―一六七年）、後に西晋の竺法護によつて太康五年（二八四年）に再度訳出された（『修行道地経』）と伝えられている。

『修行道地経』の現形は全三〇章であるが、宋・元・明の大藏経の後記や道安の『道地経註解』の序文から、竺法護が訳出した当時は二七章であつたとされている。前二七章には殆ど大乘的な色彩はないのに、最後の三章には『法華経』の化城喻や火宅三車の譬喩を引用するなど大乘色が突然現われる所から、両者は本来別の経典であつたとされている。そして最後の三章は、同じく竺法護訳の『三品修行経』が、その訳出後百年以内に付け加えられたものと考えられている。それは『出三蔵記集』の法護訳経典の項目中の「三品修行経一卷安公云近人合大修行経^⑩」という記述に基づくものである。つまり道安（三二二―三八五）によれば、法護には『三品修行経』一卷の訳があり、それが近人によつて法護が既に訳出していた『大修行経』に附加されたと言ふのである。事実『道安目錄』には竺法護の訳出経典の項目中に『三品修行経』一卷の名が見えその下に『出三蔵記集』に記され

ている通りの記述が認められる^⑫。しかしこの記述からは、道安の言う「近人」が彼とどれ程の年数を隔てた人物を指すものであるかということも、中国人なのかそれともインドや西域の人であるのかということも分らない。

この点に関してドゥミエヴィル博士は、最後の三章が本来インドで、先の二七章の補遺として著わされたものであると考えることができるという非常に興味深い発言を行なっている^⑬。博士の発言は、本経の題名がその冒頭に「偷伽速復彌經 晋名修行道地」と標示されており、サンスクリット語の原題が *Yogacārahūmi* であることと照らし合わせて考えると極めて示唆に富むものである。

このサンスクリット語の題名は言うまでもなく大乘の瑜伽行派の根本典籍『瑜伽師地論』の題名でもある。そして『瑜伽師地論』は大乘の菩薩乗のみならず、声聞乗や独覺乗という小乗の修習法をも合わせて解説する書である。

このドゥミエヴィル博士の発言に先立って三〇章全体をサンガラクシャの著作と認めたのは宇井伯壽博士である。宇井博士は、『出三蔵記集』には本経はその全体が七卷二七品と記され、訳経因縁にも六卷二七品となっている点からすれば、現行の七卷三〇品の内の最後の第七

卷三品は後世に附加されたもののように見えるが、訳経因縁^⑭に一経全体が「向六萬言」と言われていることに注目して、現行本がほぼ五九、五〇〇言あり、もし第七卷を除けば六七千言を除くことになり、それでは六萬言弱とは言えないことになることを根拠にして、現行本は後世の附加を含むものではないと考えて次のように述べている。

此「の六萬言弱とならなくなるという」事実と、品の分け方を見れば三十品は廿七品に縮められ得べきもので元来廿七品であった事を思わしむる事とから考へて現行本は後世の附加を持つていてのではないと考へられ得る^⑮。

博士の説明には多少不明瞭な点がないではないが、おそらく最後の三品は本来第二七品に収められていたものと理解すべきだとするのが博士の考えであると思われる。また博士は、本経の原題が *Yogacārahūmi* であること、かつその著者サンガラクシャ（衆護）が道安によれば死後兜率天に上がつて弥勒菩薩と高談したとされていることなどからして、本経が弥勒の『瑜伽師地論』の成立と密接に関係していることに注意を促している^⑯。

大乘的色彩が濃厚に伺われる最後の三章も本来この経

典に含まれていたものであるとする宇井博士の指摘や、それら三章を先行の二七章の補遺としてその訳出後間もなく造られたものであるとするドゥミエヴィル博士の見解¹⁷⁾が正しいとすれば、竺法護がそれを訳出した太康五(二八四)年、或はそれをさほど下らぬ頃のインドに、Yogacarāhūmi と呼ばれる典籍で大乗と小乗の修習法を兼ねて解説する書が存在していたということになる。

『道安目錄』の法護訳の經典中に「三品修行經一卷 近人合大修行經」と記され、その少し後に「修行經七卷」と記録されていることも、そう解することを支持するよう思われる。つまり道安の時代には中国においてもこの經典は小乗と大乗とを兼ねて修学する書として流通していたのである。

さて、本経に見られる修習法の一例として五停心観に関する記述を検討することにしよう。それは第八章「分別相品」に現われる。ここでは情欲熾盛の者には人身不淨の法が説かれ、瞋恚熾多の者には慈心が説かれ、愚癡の多い者には十二因縁が説かれ、想念の多い者には出入息が説かれ、嬌慢の多い者には骨鎖観が説かれると述べる。従って通常の五停心観の内では、不淨観と慈悲観と持息念と因縁観の四つが説かれ、それに通常は不淨観の一つ

とされる骨鎖観が付け加えられている。¹⁸⁾

『婆娑論』では不淨観と持息念が修習に悟入するための甘露門と呼ばれているが、¹⁹⁾本経の第二章「神足品」でもこの二つに相当する修習法が、次のように他のものから区別すべき観法として述べられている。

修行者はどうすればひたすら寂然の境地に入ることができると云えば、寂(止)に至るには無数の方便がある。しかし要約して言えば二つの事になる。一は惡露観(不淨観)²⁰⁾であり、二は數息守出入息(持息念)である。

右の記述以外にこの章では止と観に関する記述が注意を惹く。止と観の修習については、『俱舍論』でもそうであるように、「止を達成してから観に入る」というようにその間に順序を設けるのが阿毘達磨論書における通常の説明の仕方である。しかし本経では止観の修習に前後を設けずに次のように言う。

修行者はあるいは先に寂(止)を得、後に観に入り、あるいは先に観を得て然る後に寂に入る。寂莫を習行して観に至って解脱を得る。もし先に観に入り寂莫に至るとしてもまた解脱を得るのである。²¹⁾

この中に説かれている先に観に入り後に止に至るとい

う修習法は、阿毘達磨論書のみならず大乘瑜伽行派の論書中にも見られない。但し、瑜伽行派においては、対象を確定する（尋求 *pariyasāra*）段階で止が先行すると説かれることは阿毘達磨論書と同様であるが、次いでその対象を獲得する（得、*lābha*）段階では観が行じられ、その後はその対象を繰り返し修習する（数修、*āhāra*）段階では再び止が行じられ、更にその成果を獲得する（得、*dhāru*）段階になると止と観とが並び修せられる（止観双運）というように、一旦観が生じて対象を観察するようにしても、その対象が行者に獲得されるには止によって繰り返し修習されなければならないとされて止が重視される点が異なっている。あるいは「先に観に入り後に止に入る」という記述は、本経が瑜伽行派の止観の修習次第に基づいていることを示唆するものなのだろうか。

この「神足品」は「殆ど大乘的の臭いが無い」と言われる前二七章中の一章であるが、むしろ大乘的な、あるいはそうとまでは言えないとしても、非有部系統的な色彩が少なからず看取されるように思われる。先に引用した文章の直後に止と観の規定が見られる。観については「その『止の』行によって、心に正法を観じ、所作を省

察して本無を見る。その形相によって是れを観と言う」と述べられている。²⁴このように観が「正法を観じて本無を見るもの」と規定されている所にも非有部系統の色彩が感じられる。第二章にも「私は五陰を本無と解す」という正統派有部の阿毘達磨では認められないであろうような法の本無説が説かれており、このことからしても前二七章に「殆ど大乘的の臭いが無い」と言うことはいささか言い過ぎではないかという印象を受ける。また「神足品」にはそれに続いて骨鎖を対象として止と観を修習することが説かれるが、骨鎖を対象とする修習は『俱舍論』（賢聖品第一四偈）では止に属するものとされ、観に属するものとはされていない。しかし『瑜伽師地論』（声聞地）では骨鎖を対象とする修習が止観の両方に互って修されるものとして説かれている。このことから本経が大乘の瑜伽行思想と浅からざる関係にあることを思わざるを得ない。このような印象を与える所に、ルエッ博士をして、このような行を実践していた「瑜伽行者が大乘と小乗の間隙に架橋する者（the yogacara often bridged the gap separating the two Yanas）だつたであろう」と言わしめた所以が存するものと思われる。²⁵

四、達摩多羅禪經における瑜伽行

更に時代はやや下るが四一三年頃に仏陀跋陀羅 (Buddhabhadra) によって漢訳された『達摩多羅禪經』(も原題を Yogacarābhūmi (瘦伽遮羅浮迷)²⁷) と言い、やはり大乘と小乗を兼ねて修習する学習法を教える解説書である。著者は達摩多羅 (Dharmatrata) に帰せられているが、実際はその弟子仏駄先 (Buddhasena) が編纂したものであろうとされる。四一三年頃に仏陀跋陀羅 (Buddhabhadra) によって漢訳された。本経は学者によって「殆ど小乗禪觀に留まって」おり、「一經を通じて大乘的色彩は認められない」とされることもある²⁸。しかしドゥミエヴィル博士は本経も『修行道地經』と同じく小乗的な着想を含みつつ、その結論部前に大乘的付論が挿入されていることを指摘している²⁹。博士の指摘のように、その第一章には大乘的色彩の濃い記述があちこちに認められる。例えば、快淨瑠璃三昧に入れば縁起支が容易に觀察できることを教えられた阿難が、その言葉文字通りに受け取って「縁起は見易い」と述べたのに対して、仏陀が厳しく叱責し論じて次のように述べる中にも、『法華經』方便品の冒頭で仏陀の智慧の門の解

し難く入り難いことが強調されることにも通づる、大乘的思考の傾向性を感じられる。

おまえは私の三阿僧祇劫に及ぶ「修行で獲得した」甚だ深くて微妙な「縁起の觀察という」果報を台無しにしようというのか。どうして嬉々として「縁起は見易いなど」とそんなことを言うのか。これは深くて微妙な觀察なのである。私は今おまえによく理解させておかなくてはならない。³⁰

仏陀はこのように述べて、縁起の觀察が得やすいものでないことを示すために、それを觀察した仏陀にのみ了解される(爾炎、*Erleuchtung*) 世界を神通力によって阿難に示現し、その後次のように教えている。

「このように仏陀にのみ」了解される「世界」の中には更に無量無辺の諸仏の世界(境界)が存在するのである。仏陀の智慧が対象とするのはこのような甚深で微妙な世界である。「縁起はそういう微妙な世界を対象とする智慧によってのみ觀察できるものである。」なのはどうして「それを見ることが出来るなどと気楽なことが言えるのであろうか。おまえは智慧が浅いので「その深妙さに考えが及ばないから容易に見ることが出来るなど」と言うの

である。いま示したように「仏陀にのみ」了解される世界には、無量の物事（諸法）が立ち現われるが、その後にはたちまちにして壊滅して、すべてはみな空となり（一切皆空）、清浄で寂滅となる。「しかし仏陀は、すべてが消え去って」寂滅になつてしまつた後に、再び勝れて微妙な「仏陀にのみ」了解される「世界を現わし出して」観察し、また仏陀の法身を生起して「それを」次第に拡大して十方に遍満させる。「その時」無量の法宝が法身に充滿し、法身から「発する」光明にはその窮まりがない。

ここでは仏陀の世界において、つまり本来の在り方としては、すべての物事は生起しつつ消滅する存在であつて空であり、それとして捉えられず清浄であり、分別されず寂滅していることが説かれているが、それも『般若経』の空思想に通づるものと考えられる。

ここでは仏陀の世界において、つまり本来の在り方としては、すべての物事は生起しつつ消滅する存在であつて空であり、それとして捉えられず清浄であり、分別されず寂滅していることが説かれているが、それも『般若経』の空思想に通づるものと考えられる。

更には「刹那とは三世一刹那であり、一刹那三世であ

る」と観することや、或いは「諸行（衆行）は一刹那も留まらず、またよつて来る所も、去つて行く所もなく、転変しつつも「法がそこから」去つて来る」とされる阿毘達磨で立てるような未来世という「所もなく、去り終つて」「実有として立てられる過去世に」積聚することもない」と観すべきことが説かれており、明らかに阿毘達磨の三世実有の教義を想定しつつそれを批判する修習法が述べられているものと考えられる。従つて本書も『修行道地経』や『瑜伽師地論』と同様、小乗のみならず大乘の修習法を兼ねて解説する書と考えるべきであろう。

本経は十七章から成る。初めの八章で持息念（安般念）を説き、第九―十二章で不浄観を説き、第十三章で界方便観、第四章で四無量心観、第五章で五蘊観、第一六章で十二処観、第十七章で縁起観を説く。慈悲観は四無量心観に含まれると考えられる。従つて本経には五停心観がすべて揃つてゐることになる。しかし五種の観法は一組のものともされず他のものと特に区別して考えられてゐる訳でもない。

しかし持息念と不浄観は他と区別されて「二甘露門」とされている。この二種はそれぞれ方便道から勝進道に

進むと説かれるが、それが更にそれぞれに階梯が設けられて退分、住分、升進分、決定分の順序で修習されると解説されている。このような修習階梯の立て方は阿毘達磨論書中には見られなかったものである。持息念の解説中に、数、随、住、観、還、淨の六種の修習法を説くことは『俱舍論』や『婆娑論』と同様である。不浄観中の骨鎖観の解説中に始習行、少習行、久修習の三種を立てることも『俱舍論』や『婆娑論』と同様である。このように阿毘達磨論書と共通する修習法を一方で採用しつつ、他方ではそこには見られない方法をも採用している。たとえば『俱舍論』では煩惱を断ずることのできるものは真実作意であると説かれる。しかし本経ではこの二種の作意は説かれず、煩惱を断ずるものは達磨摩那斯伽邏(dharmamasikara. 法作意)であるとされることなどがその例として挙げられる。

五、瑜伽行者は大乗仏教興起時の

状況を示唆する

さて、このように見てくると『修行道地経』であれ『達摩多羅禅経』であれ、Yogacarabhumī というサンスクリット語の原題を持つ典籍を、小乗仏教から大乗仏教

が展開して行く過程の中で生み出されたものとして位置づけ得る可能性が考えられる。ルエッグ博士も上記のドゥミエヴィル論文の主張を評価して、『瑜伽師地論』に「声聞地」と「菩薩地」の章が設けられているということ、或いは『修行道地経』に大乗的な三章が付記されているということは、瑜伽行者(yogāra)が小乗と大乗に架橋する存在であったことを示唆するものであると述べている^{④③}。小乗から大乗に架橋する者としての瑜伽行者の在り方を考察するためには次のような宇井博士の指摘に注意を傾けるべきであろう。いささか長くなるが重要な指摘であると思われるのでそのまま引用することとする。

大毘婆娑論二百巻を通覧すると其中に属々瑜伽師なるものの説が挙げられて居る。瑜伽師は多くの場合に諸瑜伽師とせられて居るし、時には北方諸瑜伽師、南方諸瑜伽師、一切処諸瑜伽師なども称せらるるから、此は必ずしも特殊の一派として団体的に存していたのではなくして有部経部などの理論学説を特に実践観修することを主とした人々を指すのであると思う。其引用せらるる説を見ると凡てに於てかく解するのが最も至當であると考へらるる。故に支

那で古い時代にいはれた所謂禪經の学を奉ずる人々と大体同一である。禪經の学は初めに小乗で説く種々なる実践門の教目を修し、其部分部分を積むで修定を進め最後の究竟心地に至らむとするものであるが、進修の結果は必ず大乘まで進入するものである。此事は種々なる禪經の説く所を見れば直ちに判ることと思ふが、此特殊の性質が瑜伽論のそれと一致し、其十七地と纏めた點に最もよく表はれて居る。更に具体的の例を取つていへば衆護の修行道地經が最も注意に値する。(傍線は筆者による)

博士はこのように『修行道地經』を「小乗から大乘までを包括する組織方法」^④を説く書と見做している。また博士が『婆娑論』に説かれる瑜伽師の在り方を支那で禪經の学を奉じた人々が行なつた修習法と同一のものと認めてゐる点にも興味をそそられる。それは横超慧日博士が前秦における禪觀の中心人物であつた道安の生涯を解説した次のような記事ともよく符合するからである。

それによれば道安は、漢代に安世高によつて訳出された『安般守意經』などの阿含經典に説かれる禪觀を修習しつつも、その諸種禪觀の雜然たる集積にあきたらず、それらを相互に統一する根本理念を強く求めていた。そ

れを般若經を再検討することによつて見出し出したが、般若經は禪觀の各種目の相互の關係を細説するものではなく、彼の願ひは満たされなかつた。ところが晩年になつて長安にもたらされた『阿毘曇八健度論』『鞞婆娑論』の中にそれを発見して無上の喜びを感じたとされる。^④

ところで安世高には先に述べたように『道地經』一巻の訳があることが知られている。『出三藏記集』によればこの經典はサンガラクシャ(衆護)の二七章からなる經典(竺法護訳『修行道地經』七卷に相当)から七章だけを抄出翻譯したものとされている。^④しかし荒牧典俊博士は兩訳を比較検討した上で、それらには發展段階の異なりが認められることから兩訳は同一經典に基づく訳ではないと考へて、「ガンダーラ瑜伽行者 Yogacara の根本テキストが安世高訳段階から、竺法護訳段階へと發展しつつあつたのであり、そこにかれるの修行道体系の革新運動を見るべきである」とする注目すべき見解を述べている。^④博士の見解に従えば、瑜伽行者の根本テキストは、安世高訳段階の有部阿毘達磨的なものから次第に竺法護訳段階の大乘的なものへと發展していったことになるであろう。そうすれば今われわれが考察してきた竺法護

訳の『修行道地経』の章だてにまつわる問題、例えば小乗的な前二七章の後に大乘的な色彩の濃厚な三章が付加されていることから生ずる違和感や、或は『道安録』に最後の三章が近人によって合せられたことが示唆されているという事実は、まさしくこの経典がその発展過程の過渡期に形成されたことを物語っているものとして理解できるのではあるまいか。そう理解するとすれば、宇井博士のようにこの経典にはその成立当初から最後の三章も備わっていたとするよりも、ドゥミエヴィル博士のように最後の三章は大乘の興起によって新たに生じた要求に応じて造られたものであると解する方が、その発展過程の状況をより如実に反映する見解として説得力を持つように思われる。

これらの事柄からも瑜伽行やそれを実践する瑜伽行者たちの在り方をおぼろげながら垣間見ることができるようになる。そして瑜伽行者の修習法の実際を考察することが大乘仏教の起源を理解する重要な手掛かりとなるであろうことも十分に予想される。

以上、『修行道地経』と『達摩多羅禅経』の内容を概観してきたのであるが、そこには阿毘達磨論書の修習法をその枠組みとし、その中に般若経に説かれるような空

思想を盛り込んで、正統派阿毘達磨論書のそれとは異なる新たな修習法を創り出そうとする企図が伺える。その記述の中にわれは大乗仏教興起時の状況を読み取る事ができるように思われる。

注

- ① 宮本正尊編『大乘仏教の成立史的研究』所収「大乘仏教の教団史的性格」（昭和二九年）。同「初期大乘仏教の研究」（昭和四三年）
 - ② Gregory Schopen, 'The Prase 'sa pṛthivīpradeśas caitya-bhūto bhavet' in the Vajracchedīka: Notes on the Cult of the Book in Mahayana, *Indo Iranian Journal*, 17-314, 1975.
 - ③ 一九九二年の公開講演は Paul Harrison, Searching for the Origins of the Mahayana: What Are We Looking For?, *THE EASTERN BUDDHIST, NEW SERIES*, Vol. XXVIII No. 1, 1995 としつ刊行された。一九九四年の公開講演は Paul Harrison, Some Reflections on the Personality of the Buddha, *The Oriani Gakuhō*, Vol. LXXIV, No. 4, 1995 としつ刊行された。
 - ④ 佐々木閑「大乘仏教在家起源説の問題点」〔花園大学文学部研究紀要〕第二七号、一九九五年。
 - ⑤ 袴谷憲昭「悪業払拭の儀式関連經典雑考（Ⅳ）」〔駒沢大学仏教学部論集〕第二四号、一九九三年）四九頁。
- 近年の平川説批判は Paul Williams, *Mahayana Buddha-*

ism, London and New York, 1989. ⑥ Introduction や Jonathan A. Silk の The Origins and Early History of the Maharanakuta, Tradition of Mahayana Buddhism, with a study of the Ratnasūtra and related materials, Vol. I, U-M-I Dissertation Services, 1995 に詳細に紹介される。

⑥ 平川「大乘仏教の教団史的 성격」三 出家菩薩の宗教的実践。平川彰「初期大乘仏教の研究」四四八、四六四、四七四頁。同氏等編集「講座・大乘仏教Ⅰ」大乘仏教の特質、二九―三十頁参照。袴谷氏は「瑜伽師地論」に律儀戒が先ず説かれ、第二に摂善法戒が説かれ、第三に饒益有情戒が説かれるのは、在家出家に共通の「習慣(sīla)」を取りまとめる必要が生じたからである、という。袴谷前掲論文、四九頁参照。

⑦ 平川「大乘仏教の教団史的 성격」四六八頁。

⑧ 「国訳」經集部四、修行道地經解題、九頁。

⑨ 大正四、一一五頁、b。

⑩ 「国訳」經集部四、修行道地經解題、八頁。

⑪ 大正五五、九頁、a。

⑫ 復元「道安目錄」(常盤大定「訳経総録」所収)一六五頁。

⑬ Paul Demiéville, "La Yogācārabhūmi de Saigalaksa," *Bulletin de l'École Française*, 1954, Tome XLIV, Fasc. 2, p. 349. 山部能宜氏からの論文の重要性を示唆して頂いた (An Shigao as Proto-Yogācāra: Response)。この場を借りてお礼を申し上げます。

⑭ 宿刷藏経「修行道地経」、暑六、八〇、b。渡辺泰道

「修行道地経と法華経との関係に就いて」(『宗教研究』新

第四卷一号) 二〇頁に訳経因縁の全文が掲載されている。

⑮ 宇井伯壽「印度哲学研究」第一、三七二頁。

⑯ 同書、三七二―三七七頁。

⑰ Demiéville, *op. cit.*, p. 349.

⑱ 大正一五、一九二頁、c (人身不浄之法)。(慈心)、

一九二頁、a、(観十二因縁)。(出入息)、同頁、b、

(骨鎖頭身)。

⑲ 大正二七、六六二頁、c、八一〇。

⑳ 大正一五、二二二頁、a、一一一―一三。

㉑ AKBh, VI, 14ab.

㉒ 大正一五、二二二頁、c、一五一―一八。

㉓ 野沢静證「大乘仏教瑜伽行の研究」一三八―一三九頁参照。ソルティム・ケサン、小谷信千代「仏教瑜伽行思想の

研究」一三八―一四五頁参照。

⑳ 「国訳」經集部四、修行道地經解題、八頁。

㉑ 「修行道地経」(大正一五)二二二頁、c、一八一―二〇。

㉒ D. Seyfort Ruegg, "ON A YOGA TREATISE IN SANSKRIT FROM QIZIL," *Journal of the American*

Oriental Society, 1967, Vol. 87, No. 2, p. 162, n. 18a.

㉓ 「達摩多羅禪經」(大正一五)の序文末尾に「庾伽遮羅浮

迷。訳言修行道地」とある。

㉔ 馬鳴の「サウンタラナンダ」も Yogācārabhūmi と呼ば

るべき書に属するものであることを本庄氏より御教示いた

だいた。本庄良文「馬鳴詩のなかの経量部説」(『印仏研』

第三六卷第一号) 三九〇頁。松濤誠廉『仏教における信と行』【第二部 瑜伽行派の祖としての馬鳴】参照。『サウンダラナダ』と『瑜伽師地論』との対応関係については山部能宜氏が目下詳細な研究をされており、やがて発表されるものと思われる。この点に關しても氏よりご教示を受けた。

- ②9 『国訳』經集部四、達摩多羅禪經解題、六頁参照。Deméville *op. cit.*, p. 362, 3-5.
 ③0 同解題四頁参照。
 ③1 Deméville *op. cit.*, p. 362, 17ff, p. 363, 8ff.
 ③2 大正九、五頁、b。
 ③3 大正一五、三二四頁、a、一九一一。
 ③4 同、三二四頁、b、一四一一四。
 ③5 同、三二四頁、b、二九。
 ③6 同、三二四頁、c、二一四。
 ③7 同、三〇六頁、a、一七一八。
 ③8 同、三〇一頁、c、二。
 ③9 同、三〇二頁、a、二六一二九。

- ④0 同、三一七頁、b、二二一一三。
 ④1 不淨觀が勝解作意であることは、AKBh, p. 338, 1-2 女樊訳一一七頁、b、二九一c、一。持息念が真実作意であることは、同、p. 339, 13 女樊訳一一八頁、a、二〇一一を参照。
 ④2 大正一五、三二二頁、c、三三四。
 ④3 Ruegg, *op. cit.*
 ④4 宇井前掲書、三七〇頁。
 ④5 同、二七一頁。
 ④6 『婆娑論』に説かれる瑜伽行者については西義雄「部派仏教に於ける瑜伽師とその役割」【『仏教研究』第三卷、一、昭和一四年】が詳しい。
 ④7 横超慧日『中国仏教の研究』第一、二〇六一—二四頁。
 ④8 『出三藏記集』(大正五五)、九五頁、a、一二—二四。
 ④9 荒牧訳『出三藏記集』(『大乘仏典』中国・日本篇3)、三五頁。
 ④9 荒牧前掲書、二二七頁、訳注(21)。