

Robert Kritzer

## Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma

山 部 能 宜

この度、ロバート・クリツツア氏の学位論文が、標記の書物（『瑜伽行派アビダルマにおける輪廻転生と因果』）として出版された。クリツツア氏は、カリフォルニア大学バークレー校大学院でアビダルマ・ジャイナ教研究の権威として知られるジャイニ（P. S. Jaini）教授の下に仏教学を学んだ研究者であり、

一九八五年以降日本に在住。一九九五年にはカリフォルニア大学より哲学博士（Ph.D.）の学位を取得し、現在京都ノートルダム女子大学で教鞭を執っている。本書の表題からも窺えるように、氏の本来の研究分野はアビダルマ的な唯識論書（『瑜伽師地論』『阿毘達磨集論』等）であるが、近年は「経量部」の問題をめぐる『俱舍論』と『瑜伽師地論』の比較研究に精力的に取り組んでおり、この分野に関しては学界をリードする研究者の一人である。さらに、一九九九年にスイス・ローザンヌで開かれた国際仏教学会では自ら「中有」に関するパネルを主催し、『国際仏教学会紀要』（*The Journal of the International Association of Buddhist Studies*）や『イン・哲学紀要』（*Journal of Indian Philosophy*）と云った海外での重要な研究雑誌にも論

文を発表するなど、広く国際的な活動を展開している。

日本に在住するアメリカ人仏教学者として、氏は欧米の研究成果のみならず日本人研究者による研究をも容易に参照できる立場にあり、これは氏の研究における大きな強みとなっている。国際化の進む今日の仏教学界にあっても、まだまだ洋の東西を隔てる壁は厚く、日本と欧米の研究者達が、互いの研究を充分踏まえないまま別個に研究を進めるといった状況も、未だに少なくないようである。そういつたなかにあつて、日本の最新の研究状況を踏まえて自らの研究を展開でき、かつそれら日本の研究成果を英語で海外で紹介できる氏の存在は大きく、東西の学界をつなぐ架け橋的な存在として、今後益々重要な役割を担っていくであろうと思われるのである。

さて、今回の研究は、『阿毘達磨集論』及び『阿毘達磨雜集論』にみられる十二支縁起説（いわゆる「二世一重」の因果）を、『瑜伽師地論』や『十地経』など関連の文献と比較検討することを出发点として、縁起説を構成する諸要素や、さらにはクリツツア氏が縁起説と密接に関連したものと考える心不相応行の問題につき、『俱舍論』中の「経量部」説と『瑜伽師地論』中の議論を比較し、両者の間の密接な関係を明らかにしようとしたものである。瑜伽行派における十二支縁起説の優れた研究として、松田和信氏による一連の業績のあることは周知のことであるが、本書では松田氏の研究を参照しつつ、最近の研究状況をふまえてさらに考察を進め、説一切有部、経量部、瑜伽行派の関係につき新たな知見をもたらすことが意図されている。

伝統的には説一切有部、經量部、そして唯識学派はそれぞれ別個の学派として理解されてきたのであるが、近年その枠組みは大きく問い直されつつある。ドミエヴィル (Pierre Demiéville)、西義雄等の諸氏の研究により、哲学的な学派としての唯識瑜伽行派の成立に先立って、有部内に瑜伽師と呼ばれる禪定実践者の伝統のあったことが明らかにされつつある一方、シュミットハウゼン (Lambert Schmithausen) 氏は、『瑜伽師地論』が根本説一切有部の聖典に基づいていたことを論証し、さらに榎本文雄氏は、「根本説一切有部」とは説一切有部が他の諸部派の根本であることを標榜するための名称であって、有部内の分派を意味するのではないことを指摘している。瑜伽行派は、有部から判然と区別される一つの学派として最初から存在していたのではなく、むしろ広い意味での有部の枠内に存していた実践者達の伝統が、徐々に自らの見解を体系化・理論化していくなかで形成されてきたものであったらしいのである。また、經量部が独自の三蔵を有する学派として存在していたかどうか疑わしいという疑念は、桜部建氏によって早くから提起されていたのであるが、その一方、『俱舍論』中に「經量部」説もしくは「先軌範師」説として言及される理論の多くが瑜伽行派の文献、特に『瑜伽論』にトレスできるといふ事実が、向井亮、袴谷憲昭、松田和信、宮下晴輝といった諸氏により注目されていた(この問題に関する諸研究は、原田和宗『唯識二十論』ノート(1)『仏教文化』九、一九九九、一一一頁、註二二に列挙されている)。「經量部」問題をめぐっては、

上記以外にも多くの重要な研究成果が積み重ねられてきたのであるが、近年經量部研究に長足の進歩をもたらしたのは、加藤純章氏の労作『經量部の研究』(春秋社、一九八九)であった。現存資料において「經量部」の名は『俱舍論』以前の文献には確認できないことを加藤氏が本書において明らかにして以来、『俱舍論』と『瑜伽論』との間に存する密接な関係は、「經量部」問題の根幹に関わるものとしてその重要性を一段と増してきている。クリツツア氏は、原田和宗氏と並んで、近年この問題に関して最も精力的な研究を展開している学者の一人であり、今回の研究は、そのような文脈のなかに位置づけられるものである。

さて、本書の構成は以下のようになっている。(本書の目次はかなり複雑であるので、ここでは大綱のみを提示する)。

#### 前書

#### 一、序論

#### 二、『阿毘達磨集論』と『阿毘達磨雜集論』における

#### 縁起説の翻訳

#### 三、二世一重の因果

#### 四、個々の支分の機能

#### 五、「行を縁とする識」に関する世親と『阿毘達磨集

#### 論』の見解

#### 六、縁起と心不相応行

#### 文献目録

#### 索引

「前書」においては、本書の意図と構造が説明される。著者によるならば、本書は『阿毘達磨集論』（以下『集論』）と『阿毘達磨雜集論』（以下『雜集論』）にみられる縁起説を中心とした瑜伽行派のアビダルマの研究であり、それが有部アビダルマおよび他の瑜伽行派テキストとどのように関係しているかを示そうとするものであるという。さらにまた、『阿毘達磨俱舍論』（以下『俱舍論』）の縁起に關係した部分における「経量部説」が、基本的に『瑜伽師地論』（以下『瑜伽論』）と一致することを示す証拠が見出されるというのである。

著者によると、『集論』には明白に瑜伽行派的なチームはあまり現れないのであるが、『集論』における縁起説は、(一)一切有為法の生起、(二)輪廻転生、(三)認識のメカニズムの三つの文脈において、アーラヤ識説、あるいは少なくとも種子説を前提としているという。そして、このような『集論』にみられる瑜伽行派のアビダルマを有部のそれと比較しようとして『俱舍論』を参照したところ、著者はそこで「経量部」のものとされる説が瑜伽行派の教理と非常に近いという印象を徐々に強めていったとのことである。

さて、上に上げた、(一)一切有為法の生起、(二)輪廻転生、(三)認識のメカニズムの三つが、以下本書の論述における実質的な三つの柱となるのであるが、クリツツア氏は、(一)一切有為法の生起をめぐる文脈において、『集論』・『瑜伽論』の縁起説の記述と、同じテキストにおける心不相応行の記述とが関連していることに注目し、さらに『俱舍論』で「経量部」に帰せられる心

不相応行実有説批判の多くが『瑜伽論』に辿れると指摘する。また(二)輪廻転生の文脈では、『俱舍論』における世親の自説は、有部の三世兩重因果 (three-lifetimes/twofold causation theory) より『集論』の二世一重因果 (two-lifetimes/single-fold causation theory) にはるかに近いという。(三)さらに、認識のメカニズムの文脈では、『集論』と『瑜伽論』は有部と同様「触」と「樂受」の実有を容認するが、世親もまた『俱舍論』で同じ立場をとり、この点に関しては有部説への異説を採用しない。著者によれば、世親は異説の立場が『瑜伽論』と一致する場合のみ、それを支持し、「経量部説」と呼ぶというのである。

ここで「三世兩重因果」説とは、有部の伝統的な縁起解釈で、過去世における無明と行を因として、現在世の識、名色、六処(以上胎内)、触、受(以上出生後)が結果し、さらに現在世の愛、取、有を因として未来世における生、老死が結果するというように、十二支縁起を三世にわたる二組の因果關係を示すものととらえる解釈である。一方、「二世一重因果」説は、テキストにより若干の相違があるが、『集論』『雜集論』の説によるならば、無明、行、識を「能引支」(aksepakāṅga)として、「所引支」(akshipāṅga)たる名色、六処、触、受の種子が増長し、さらに「能生支」(abhinivartakāṅga)である愛、取、有によって「所生支」(abhinivṛtyaṅga)たる生、老死が現起するということのように、十二支縁起説を二世にわたる一組の因果關係を示すものとして解釈するのである。後者の二世一重因果説

は、瑜伽行派に特徴的なものであり、これの展開を追うことが本書における大きな眼目の一つとなるのである。

第一章「序論」では、クリッツァ氏がこのような「二世一重因果」説を初めて明言するテキストと考える『集論』の位置について述べ、次いで『集論』の著者と伝えられる無著の部派所属の問題をめぐる諸説を、ウェイマン (Alex Wymann) 説を中心に紹介・検討する。化地部のアビダルマをベースにして大乘の要素を加えたものが瑜伽行派のアビダルマであるとするウェイマン説に対し、クリッツァ氏は、大乘独自のアビダルマを作り出そうとするのが『集論』だと考えるのである。次いで同じ無著の関与が伝えられる『瑜伽論』の成立問題をめぐる諸説が検討され、異質な要素からなる編纂物だとするシュミットハウゼン説への支持が表明される。次にクリッツァ氏は、『集論』の縁起説の主要な典拠として『瑜伽論』「有尋有伺等三地」と『十地経』「第六地」のあったことを指摘し、最後に、『俱舍論』に「経量部説」として伝えられるものの多くが『瑜伽論』にトレースできるという事実をふまえ、世親のいわゆる「経量部説」が実は偽装された瑜伽行派のアビダルマだったのではないかという可能性を提起している。

上述のような最近の研究状況をふまえると、瑜伽師の伝統を汲む人々が、自らの見解を組織化していくなかで、彼ら自身のアビダルマを構築しようとした結果が『集論』(および『瑜伽論])であったというのは、可能性の高い提言であるように思われる。また、「経量部説」が、実質的には瑜伽行派の説に

他ならないというのも、現在の研究状況のなかで重要な指摘であり、今後多くの学者によつて検討が加えられていくであろう(この点については、後程再述する)。

第二章「阿毘達磨集論」と「阿毘達磨雜集論」における縁起説の翻訳」では、『集論』と『雜集論』における縁起説が英訳され、詳細な訳註が付されている。「有尋有伺等三地」と『十地経』に対応箇所のある部分では、その対応箇所の英訳もしくは要約も添えられている。

第三章「二世一重の因果」においては、著者が『集論』における縁起説の先駆形態を示すと考える『十地経』と「有尋有伺等三地」の縁起説が検討される。『十地経』における縁起説は三世に亘るものではあるが、愛支より有支までを現在世ではなく未来世に配当する特異なものである。クリッツァ氏は、このような三世に亘る縁起説といえども、結局のところは過去世と現在世との関係を二組組み合わせたものに過ぎないのだから、『十地経論』では三世を二世へと整理しようとする方向がみられるという。一方、「有尋有伺等三地」における縁起説も、過去世から現在世、さらに現在世から未来世への転生を説く三世に亘るものではあるが、そこには「二世一重因果説」に特徴的な「牽引因」(aksepahetu)と「生起因」(abhinivṛtithetu)なる用語が現れ、また種子説に基づく縁起説を説いており、『集論』の縁起説の先駆形態となつていると氏は指摘する。このような『十地経』や『瑜伽論』の所説を組織化して、種子説・アラーヤ識説と整合的なアビダルマを構築しようとするの

が『集論』であったとするのである。

なお、著者自身も指摘するように(八二頁、註一九五)、「有尋有伺等三地」の縁起説は、『瑜伽論』「撰事分」に並行箇所を持つている。この両者の関係を考察することが『瑜伽論』内部における縁起説の発展過程の解明という点からは重要な意味を持つており、今後に残された課題の一つとなるであろう。

第四章「個々の支分の機能」では、『集論』に説かれる各支の機能が関連の諸文献と詳細に比較検討され、特に『十地経』と『集論』の縁起説の持つ構造的類似性が強調される。また、『集論』の縁起説の表面に種子説は現れないものの、内容上は『瑜伽論』の縁起説と同様種子説を前提としていることが考察される。さらに、「触」ならびに「受」の理解をめぐる有部と譬喩者の論争が詳細に検討され、いずれの場合においても世親が譬喩者説を拒絶するのは、これらの問題について『瑜伽論』の立場が有部説と一致するからであるとされる。また「愛」に関連しては、『菩薩地』の「十因」のリストに現れる「牽引因」と「生起因」(「愛」は生起因であるとされる)が、縁起説に由来するものとして考察される。さらに、著者は同じ「牽引」と「生起」の語が『俱舍論』にも現れることに注目し、世親がここでも瑜伽行派の説を唱道しているものと見なすのである。

第五章「行を縁とする識」に関する世親と『阿毘達磨集論』の見解」においては、十二支縁起説についての經典の所述の中に現れる「行を縁とする識」を結生識(著者によれば、結生時の五蘊と実質的に同義)とする有部の見解、『縁起経』を承け

て六識身と解釈する『俱舍論』中の「経量部」の見解、アーラヤ識と解釈する瑜伽行派・『成業論』・『縁起経釈』の見解が検討される。著者によるならば、世親は『俱舍論』において、有部アビダルマをより瑜伽行派の教理と整合するように改変しようとしているのであり、世親は『俱舍論』執筆段階で既に瑜伽行派の立場に立っていたとするのである。

なお、本章は、『国際仏教学会紀要』一六(一)、一九九三に「行を縁とする識」に関する世親の見解」(Vaubandhu on *samskara-pratyakhyam vijñanam*)の標題のもとに発表された論文を改稿したものであり、その梗概は、既に『印度学仏教学研究』四一(一)、一九九二に発表されているのであるが、この梗概において、『俱舍論』執筆段階で世親が既に瑜伽行派の立場に立っていたのではないかという見通しははっきりと示されている。これは、原田和宗「経量部の「単層の」識の流れ」という概念への疑問(1)、『インド学チベット学研究』一、一九九六における同様の提言に先立つものであり(この点については、『インド学チベット学研究』三、一九九八に掲載された続稿九三頁、註四において原田氏自身により指摘されている)、研究史上重要なものである。

ちなみに、二〇一頁、註五二三において、著者は、世親の『縁起経釈』が『分別縁起初勝法門経』(大正七一七番)に対する註釈だと述べているが、松田和信『分別縁起初勝法門経』(AWS)——経量部世親の縁起説——『仏教学セミナー』三六、一九八二によれば、『縁起経釈』は、『分別縁起初勝法門

経』を参照しつつ『縁起経』（大正九九「二九八」番、二二四番）を註釈するテキストであって、『分別縁起初勝法門経』そのものの註釈書ではない。この点は訂正を要する。

第六章「縁起と心不相応行」では、まず十四項目からなる有部（阿毘曇心論）『俱舍論』等の心不相応行リストと、二十四項目からなる瑜伽行派（撰決択分）のそれを比較検討し、『撰決択分』における心不相応行のリストは、『阿毘曇心論』と『入阿毘達磨論』の間の時期に有部の傳承から別れたものと推考する。次いで、有部の十四項目には含まれないもの、ヤシローミトラとサンガバドラが心不相応行として挙げる「不相合」（一破僧）が瑜伽行派のリストにも現れることに注目して、その相互関係を考察するが、この点については明確な結論には達し難いという。さらに、瑜伽行派のテキストに見られる心不相応行が、有部と瑜伽行派に共通のものと、瑜伽行派のリストに固有のものに分けて検討される。前者のグループについては、『俱舍論』における心不相応行実有説批判が、『撰決択分』におけるそれと比較され、そこに多くの類似性のあることが指摘される。世親は、譬喩者系の心不相応行実有説批判（『婆沙論』の譬喩者、ハリヴァルマンの『成実論』、『順正理論』に言及されるシユリーラータ）にも多くを負っているのであるが、この問題に関しては譬喩者と瑜伽行派の立場が基本的に一致しているため、世親は任意に双方の主張を参照しているのだという。後者のグループについては、瑜伽行派の諸テキストにおけるそれら心不相応行の定義が、『撰決択分』におけるものを中心と

して検討され、瑜伽行派が心不相応行をすべて仮有とする一方で、どうしてリストに新しい項目が追加されているのが考察されるのである。ここで、特に前者のグループにおける『俱舍論』と『撰決択分』との間の密接な関係は、従来学界で充分には認識されていなかったところであり、例えば近年コックス（Collett Cox）氏により著された『順正理論』の心不相応行論をめぐる大作『論争の的となった諸法——存在をめぐる初期仏教理論——』（*Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1995）において、『瑜伽師地論』は殆ど参照されていないことなどを考え合わせると、クリツツァ氏のここでの指摘は重要なものである。

以上極めて不十分な要約ではあるが、クリツツァ氏の所論を概観してきた。上記の概要からも窺えるように、思想的・解釈的な研究に主眼をおく研究者の多いアメリカの仏教学者の中にあって、クリツツァ氏は文献学的研究を本領とする研究者である。その研究態度は細心かつ入念であり、その所論は極めて詳細である。また本書には、そのような細心の観察に裏打ちされた幾つかの重要な提言が含まれており、今後分野の研究者にとって必読の文献となることであろう。このような貴重な成果が公刊されたことを、学界のために慶びたいと思う。

ただ、本書の持つ詳細さが、多くの有益な情報を含むという点において研究者を裨益するところ大なるものがあるという点とは疑問の余地のないところであるが、しかし、その詳細さが

同時に本書に一定の制約を与えているということもまた否定し難いような気がする。一言で言うならば、本書を通読するとき、個々の論点をめぐる複雑な議論に目を奪われて、全体像がなかなか見えてこないのである。著者は「前書」において、本研究の全体像についてごく簡潔に一定の見通しを示してはいる。しかしながら、本書の各章の構成は必ずしもその見通しに即したものととはなっていない。また各章の冒頭に短い導入部は勿論付せられている。しかし、これだけでは全体的な議論の流れを明らかにするには十分ではない。このような議論の全体的構造は、先行学説の紹介などと並んで、「序論」の中でより詳しく論じられなければならないことだったのでないだろうか。そのような全体像の提示がないために、読者にはいま自分の読んでいる部分が、どのような必然性を持ってそこに置かれているのか、全体の議論の中でどのような位置を占めているのが、容易には把握し難いのである。細部に亘る詳細な議論は、大きな文脈のなかに適切に位置づけられてはじめて有意義なものとなる。そのような「文脈づけ」の側面が本書においていささか弱いことを、私は著者のために惜しむものである。

あるいは、これは単なる説明不足ではなくて、本書の構成そのものにも少し工夫の余地があるということなのかも知れない。序論の中で述べられている「世親のいわゆる『経量部説』は、実は偽装された瑜伽行派のアビダルマだったのでないか」(二〇頁)という提言は、極めて刺激のかつ重要な問題提起である。しかしながら、以下の論述は、必ずしもこの仮説

を論証するという一貫した意図の下に構築されているとは言いがたく、むしろ「前書」において言及されている著者の研究の展開過程に沿って各章は並べられ、そこに著者の見出したデータが列挙されているような印象を受ける。研究の進展に従って研究方向が微妙に変わってくることは、特に学位論文研究のような長期に亘るプロジェクトの場合自然なことである。その課程で多くのデータが収集されるのも当然のことである。しかしながら、その結果を書物の形で世に問う場合、それをもう一度論理的な形に再構築し、最終的に著者が立証しようとするテーゼに直接関わらない部分は大胆に切り捨てるだけの決断も要求されてくるのではないだろうか。

具体的に言うならば、もし「経量部説」を手がかりとした『俱舍論』と『瑜伽論』との密接な関係を論証することが現段階の研究状況において最も意義のあることだと著者が判断するのであれば、かりに著者が研究の出発点としたのが『集論』であったとしても、『瑜伽論』を議論の中心とするように全体の構成を組み直すべきではなかったのだろうか。この問題において第一義的に重要なのが『集論』よりも『瑜伽論』であるのは論を俟たないところだからである。そして、この仮説に直接関わらない議論は、仮に縁起説の文脈上は重要なものであっても、今回は割愛して次稿を期するべきであったであろう。本筋と直接関係しない議論は、往々にして本筋を覆い隠し、その流れを見え難くするからである。また逆に、『集論』に典型的な形の見られる「二世一重因果説」の発展過程を解明することがま

ずすすべき重要な課題だと著者が判断するのであれば、『声聞地』に端を発するであろう「二世一重因果説」の諸記述を比較検討することに集中し、「経量部」問題への言及は、縁起説に直接関わる部分に限定すべきだったのではないだろうか。(特に第六章における心不相応行の検討は、「経量部」論の文脈において重要なものではあるが、少なくとも全てが縁起説の文脈に直接関わるものではない)。著者が本書において提示する個々の知見には、極めて重要なものを多く含むだけに、全体的構成の未整理がいささか残念である。

また、さらに構成面についても一言するならば、上引の目次に示されているように、本書には全体を締めくくる「結論」がない。「俱舍論」に言及される経量部説の全てが「瑜伽論」及び「集論」と比較されるまでは何も結論的なことは言えない(二〇頁)とする著者の慎重な態度は、勿論きわめて良心的なものではある。しかし、本文だけで二八一頁からなる大部の書物に結論がないというのは、かなり異例のことだと言わざるを得ないであろう。確かに、「経量部」問題をめぐっては、まだ多くの課題が残されており、現段階で責任ある最終結論を提示し難いというのは著者の言うとおりであろう。しかし、それにしても、現段階での暫定的な結論ないし見通しを提示し、本書の研究においてどれだけのことが解明され、なおどれだけの課題が残されているのかを示すことは、読者に対する著者の責務なのではないだろうか。著者には、躊躇うことなく、是非現段階での成果を総括して頂きたかったと思う。

次に、内容面について一言コメントしたい。『集論』における「二世一重因果」説そのものの理解について、私は著者といささか理解を異にする点がある。著者は、能引支(無明、行、識)と能生支(愛、取、有)が一つの生に属し、所引支(名色、六処、触、受)と所生支(生、老死)が次の生に属するものと解釈する(七一頁)。ここで、所生支が来世に属することに議論の余地はないが、所引支を来世に配当することにはかなり疑問の余地がある。もとより、名色より受までが、現行としては来世に属することは言を俟たないであろうが、しかし、著者自身も明言するように、ここで名色から受までの諸支が種子を指すことは恐らく確実であろうし(九一頁)、そうだとしたならば、現世の行為によって「牽引」される種子が来世に属すると解する(九二頁)のは相当困難なのではないだろうか。『雑集論』(二七頁所引)が、能引支と所引支とを「因の時」(hetukā)に配当し、能生支と所生支とを「果の時」(phalakatā)に配当することも考慮されるべきである(ちなみに、『十地経』「七四頁所引」が、愛より老死までを「未來世」に配当するのは、ここで「果の時」というのと同じ意味なのであろう。こう考えることによって、クリツツア氏の本書七七頁における当惑は解消されるのではないだろうか)。現世の行為によって、来世の運命を決定づける種子が現世の自己存在の中に植え付けられ、そして、その種子がさらに欲望の水に潤されることによって、来世の生が結果するというのが「二世一重」説の大綱であると私は理解する。少なくとも、クリツツア氏自



身が引用する『成唯識論述記』の一節(八一頁、註一九四「大正四三・五二八c」)は、十支(所引支を含む無明より有まで)が同一世に属し、二支(生・老死)が次の世に属することを明言している(順次生受業の場合)。この理解は、所引支を来世に配当する氏の理解とは明らかに矛盾するが、氏はこの食い違いを意識していないようである。もとより『成唯識論』に基づく法相宗の伝統的解釈が、必ずしもそれに先行する唯識論書の真意を伝えていないという可能性も考慮しなければならぬであろうが、しかし伝統説と一致しない理解を提示する場合、主張者にはその理解の正当性を論証する責任が負わされるであろう。本書においてそのような論証を見出すことはできないし、私としては、この件に関する限り現段階で伝統的理解を改める必要性を感じない。

また、「二世一重」説の背景をめぐっても、まだかなり検討の余地が残されているようである。クリツツア氏は「二世一重」説のソースとしての『十地経』の役割を重視する(一五九―一六一頁)が、輪廻における再生が起るためには業と煩惱の双方が必要であって、業と愛をそれぞれ種子と水に譬え、業の種子が愛の水に潤されることによって初めて異熟果の芽が生じるというイメージは、クリツツア氏の指摘する(一五九―一六〇頁、註四一三)「相応部」と『十地経』の他に、『阿毘達磨大毘婆沙論』(大正二七・九八b―c)や『成実論』(大正三二・三三四a)にも見出され、かなり一般的なイメージであったようである。十二支縁起説を、業によって種子が置かれ

(akṣepa)、それが「愛」によって「生」へと導かれていく(abhinivṛiti)という二重構造で捉える「二世一重」の縁起説の背景に、このような一般的イメージがあった可能性は高いであろうし、もしそうだとしたら「二世一重」の縁起説がどの系統の思想に由来するのかを特定することは容易ではないであろう。また、氏はこの問題を「愛」を検討する際に論じているが、このイメージは「二世一重」因果説の根幹に関わるものであり、恐らくはより総論的な部分の中で論じられるべきものだったのではないだろうか。そうすることによって、この理論の持つ全体的構造がより見えやすくなったのではないかと思われるのである。

以上、幾つかの問題点を指摘してきたが、これは決して本書の水準が低いということの意味するものではない。『俱舍論』中に「経量部」(あるいは「先軌範師」)の説として言及されるものの多くが『瑜伽論』にトレス可能であるという事実に基づき、『俱舍論』執筆段階での世親と瑜伽行派との密接な関係を解明することは、先にも述べたように今日の仏教研究における最先端の課題の一つであって、本書において提示されている詳細な文献比較が、その研究の推進に寄与するところ大なるものがあることは疑問の余地がない。そして、そのような知見に立脚した、『俱舍論』執筆当時において世親は既に瑜伽行派の立場に立っていたのではないかという提言は非常に興味深いものであり、今後多くの研究者によって検討が加えられていくことであろう。

このような世親と『瑜伽論』の関わりという視点から「経量部」研究を進めていく場合、大きな問題となるのは、世親の側にも『瑜伽論』の側にも、(恐らくは経時的な)所論の変遷が見られるということであろう。『俱舍論』中で通例「経量部説」と見なされている事例(原田和宗「Digāgaの Hastavalaparakāraṇa & Vīrii — 和訳と Skt. 還元訳の試み——」『龍谷大学仏教学研究室年報』六、一九九三、一〇七—一一〇頁参照)についてみる限り、「経量部」的学説は『瑜伽論』の全般に亘って現れるのではなく、その大部分が「本地分」中の「有尋有伺等三地」ならびに「撰決択分」中の「五識身相応地意地」に集中して現れるようであり、しかも、「撰決択分」中「五識身相応地意地」に関しては、アーラヤ識説を前提としない部分に限られるようである(「本地分」中「有尋有伺等三地」には、アーラヤ識説そのものが殆ど現れない)。最近の拙稿で、私は、従来経量部説と考えられてきた「色心互熏」説が、実は「瑜伽論」形成の途中で、アーラヤ識説の導入以前に一時期唱道された瑜伽行派の説)だったのではないかという卑見を提示した(『瑜伽師地論』における善悪因果説の一面——いわゆる「色心互熏」説を中心として——『日本仏教学会年報』六五、二〇〇〇、一四二頁)。「俱舍論」中の事例について見る限り、「色心互熏説」以外のものについても、『瑜伽論』形成の比較的後期にアーラヤ識説を前提とすることなく提起された一連の学説が、後に「経量部」説と見なされるようになったのではないかという感が強いのである。

しかしながら、その一方「成業論」ではアーラヤ識説が「経量部」説として言及されるという事実をも看過することはできない。『成業論』では、世親のいう「経量部」説はアーラヤ識説をも包含するものとなっているのである。クリッツァ氏(一七六頁)と原田氏(前掲「唯識」下論)ノート(1)一四四頁)は、それぞれ異なった論拠に基づいて、アーラヤ識説が「俱舍論」執筆段階で既に世親の視野に入っていたことを論じているが、この点に関してはなお検討の余地があるように私には思われ、現段階では判断を留保したい。しかし、『成業論』段階でアーラヤ識説が世親のいう「経量部」の枠中に入っていたことには議論の余地がない。遅くとも『成業論』執筆段階までに、世親の視野が『瑜伽論』の非アーラヤ識的部分という限定を越えていたことは確かなのである。(さらには、世親に先行するとされる大徳ラーマが、既に『解深密経』や『撰大乘論』の影響下にあったらしいという福田琢氏の指摘(「経量部の大徳ラーマ」『仏教史学研究』四一(一)、一九九八、二七—二八頁)も、考慮する必要がある)。

このような問題を考え合わせるとき、単に世親の「経量部」説が『瑜伽論』の中に見出されるというのでは不十分で、世親のどのテキストにおける「経量部」説が、『瑜伽論』のどの箇所に対応するかということを明確に意識して検討していくことが、今後さらに必要となってくるであろう。この場合、問題は特に『瑜伽論』側について大きいように思われる。世親の思想の経時的変遷については既に多くの研究者が注意を向けてき

たのに対して、『瑜伽論』の成立過程については、まだ不明な点があまりにも多いからである。「経量部」研究を『瑜伽論』成立史の研究とリンクさせて、『瑜伽論』中の「経量部」的学説が『瑜伽論』形成過程のなかでどのような位置を占めていたのかを考察していくことが、今後に残された一つの大きな課題となっていくことであろう。クリツツァ氏のような研究者の寄与が切に求められるところである。

いずれにせよ、著者クリツツァ氏がこの分野において学界をリードする研究者の一人であることは疑いを入れないところであり、長い年月をかけて纏め上げられた労作に対して妄言を弄した非礼を、氏にはお詫び申し上げたいと思う。氏は本書での成果をふまえ、現在『俱舍論』における「経量部」説の全てを『瑜伽論』の所説と詳細に比較する包括的研究に従事しているとのことである。その成果が一日も早く公刊されることを、強い期待の念を持って待ちたいと思う。

(Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 44, Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Universität Wien, 1999, ix + 327 pages)