

『大乘阿毘達磨集論』と初期唯識論書

との先後について

——十二有支と三雜染との関係を中心として——

舟 橋 尚 哉

はじめに

『大乘阿毘達磨集論』(Abhidharmasamuccaya)は無着造といわれ、初期唯識思想と阿毘達磨思想との接点に立つ論書として注目されてきたが、漢訳とチベット訳のみであったため、研究が中々進まなかったようである。

近年、ラーフラ・サーンクリトヤーヤナがチベット寺院で見つけた貝葉の断片を写真版にして持ち帰り、それをゴーカー博士が論文の中で発表し、更にプラダン氏がサンスクリットの欠落している部分を還元梵語によって補って出版したので、この『阿毘達磨集論』が一躍脚光を浴びることとなった。^③

更に最近、タティヤ博士が *Abhidharmasamuccaya-bhāṣya* を出版されたので、今迄 *Abhidharmasamuccaya* の本文だけでは、どうしてもわからなかったサンスクリットや解釈の仕方が、それによってはっきりした部分も少なくなく、この『阿毘達磨集論』(Abhidharmasamuccaya)の研究が急速に注目され出し、その研究も進展しつつあるといってもよいと思う。

さて、この『阿毘達磨集論』の著者は、『撰大乘論』の著者である無着と同一人と考えられているため、この『集論』は無着 (Asaṅga) の唯識思想の体系の綱格が大体完成すると考えられる『撰大乘論』よりは、成立が早いというのが一般的な考え方であり、私自身も最近まで漠然とそのように考えていた。

また最近、タティヤ本の出版に深くかわり、貢献された篠田正成氏は、「無着が集論を書き、無着の弟子獅子覺が集論積を作り、その後無着が撰大乘論を書いたのではないか」という論文を発表され、それをもとにして、「初期唯識派の修行道が解深密経、瑜伽師地論から集論、集論積へ、そして撰大乘論、更に中辺分別論積、大乘莊嚴経論、唯識三十頌へと発展して行った」という過程を論証しようとされている。

また篠田正成氏の、ごく最近の論文では、三十七菩提分法について、

「集論・集論積から中辺分別論をへて、大乘莊嚴経論へと発展し、撰大乘論へとつながっていると考えられよう」といって、集論・集論積が中辺分別論や大乘莊嚴経論に先行する思想であることを論じておられる。

しかし勝呂信静博士は、

『集論』は『撰大乘論』以前の著作であって、無着の著作活動としては『莊嚴経論』から『撰大乘論』に至る中間に位置すると見るのである^⑨

と、いって、『莊嚴経論』の後に『集論』を置かれ、『莊嚴経論』↓『集論』↓『撰大乘論』の順序で成立したと考えるられる。

このように『集論』が『撰大乘論』に先行するという考え方は一般的な考えであり、勝呂博士はその他の個所でも、『集論』が『撰大乘論』以前の成立であること^⑩を前提として論を進めておられ、また他の個所では、『撰大乘論』が『集論』に基づいていることは確かであって、この逆の関係は考えられない^⑪と断定しておられる。しかしはたして『阿毘達磨集論』は、『撰大乘論』に先立って早く成立していた論と言い切れるであろうか。そして従来の考え方

がはたして妥当であるかどうか、非常に疑問になってきたので、ここに資料を提示して私の考えを述べ、皆様方の御批判を仰ぎたいと思う。

一 十二有支と三雑染との相摂関係

十二支縁起でいうところの無明、行、識、名色、六処、触、受、愛、取、有、生、老死の十二支は、三雑染すなわち煩惱雑染、業雑染、生雑染と如何なる関係にあるかといえは、

「十二支の中で、無明と愛と取は惑すなわち煩惱であるとされ、行と有は業に属するとされる。残りの識、名色、六処、触、受と生、老死の七支は業果としての苦である」^⑫

といわれている。すなわち、十二支を惑、業、苦に分類し、それぞれ煩惱雑染、業雑染、生雑染に分けるのである。

この考え方は仏教において相当早くからあったようであり、『大毘婆沙論』卷二十四には次の如く説かれている。

「或煩惱業及事為_レ三。無明愛取説名_二煩惱。行有是業。余支是事」(大正二七、一二二a)とあり、同じく卷二十四にも、

「三分者。謂煩惱業事。無明愛取是煩惱。行有是業。余支是事」(大正二七、一二二b)

とあるように、比較的早い時代から無明、愛、取は煩惱〔雑染〕に、行、有は業〔雑染〕に、その他は事、すなわち生雑染に相当することが定まっていたように思う。

この考え方は法勝造の『阿毘曇心論』卷四にも継承され、

「諾煩惱及業 有体漸漸生

是名説_二有枝_一 衆生一切生

於_レ中煩惱は無明愛取。名説_レ業者。行及有。名説_レ体者。余枝_一は一切衆生漸漸生依_レ体立_二煩惱。煩惱所_二作業_一

業所ニ作体。是故十二種分別（大正二八、八二六c）

と説かれている。従って法勝論、優波扇多積の『阿毘曇心論経』巻五にも、

「諸煩惱及業 有事次第生

当知是有支 衆生一切生

無明愛取是煩惱。行及有是業。余支是事」（大正二八、八六〇b）

とあるし、また法救造の『雜阿毘曇心論』巻八にも、

「三有支煩惱 二業事則七

七名前有支 五則説後分

三有支煩惱、二業、事則七者。謂無明愛及取三有支。是煩惱。行及有二支是業。余支説事」（大正二八、九三五c）

とあり、煩惱〔雜染〕、業〔雜染〕、事（生雜染）と十二有支との相撰關係は全く一致している。また『俱舍論』巻九でも、

「三煩惱二業 七事亦名レ果

略レ果及略レ因 由レ中可レ比レ一

論曰。無明愛取煩惱為レ性。行及有支以レ業為レ性。余識等七以レ事為レ性」（大正二九、四九a）

と説かれているように、阿毘達磨仏教では無明、愛、取が煩惱雜染に、行、有が業雜染に、その他の七支が事すなわち生雜染に相当することは当然のことと考えられている。

それでは次に大乘仏教の瑜伽唯識派においてはどうか。『瑜伽論』巻五十六には次の如く説かれている。

「十二支中。二業所撰。謂行及有。三煩惱撰。謂無明愛取。当レ知所余皆事所撰」（大正三〇、六一二b）

この『瑜伽論』においても、阿毘達磨の分類と同じように、無明、愛、取を煩惱〔雜染〕に、行、有を業〔雜染〕

に、その余の七支を事、すなわち生雜染としている。

瑜伽行派の論書としては『中辺分別論』相品にも、

「それなる、この「十二支縁起」は、

『三種、二種、および七種の雜染「の存在」である。虚妄分別の故に』（相品第十一偈c—d）

三種の雜染とは、(一)煩惱雜染と(二)業雜染と(三)生雜染とである。その中、(一)煩惱雜染とは無明と愛と取とである。

(二)業雜染とは「諸」行と有とである。(三)生雜染とはその余の「七」支である」¹⁹⁾

「三二七雜染 由_二虚妄分別_一

三雜染者一煩惱雜染謂無明愛取。二業雜染謂行有、三生雜染謂余支」（大正三一、四六五b）

とあって、十二有支と三雜染との相攝關係は従来の説と全く同じであり、その考え方は阿毘達磨論書や瑜伽行派の論書に共通の説のように思われる。

しかるにこの『阿毘達磨集論』だけは、十二有支と三雜染との相攝關係が異なっている。すなわち『阿毘達磨集論』卷二には、

「支分が雜染に攝せられるという点からとは如何にしてか。無明なるもの、愛なるもの、取なるものという、これらは「煩惱」²⁰⁾雜染に攝せられる。諸行なるもの、識なるもの、有なるものという、これらは業雜染に攝せられる。その余のものは生雜染に攝せられる」²¹⁾

「何等支雜染攝故。謂若無明若愛若取。是煩惱雜染所攝。若行若識若有。是業雜染所攝。余是生雜染所攝」（大

正三一、六七一a）

となっているから、ここでは「無明」と「愛」と「取」とが煩惱雜染に攝せられ、「行」と「識」と「有」とが業雜染に攝せられ、その余の七支が生雜染に攝せられることは明らかである。すなわち、「識」が生雜染ではなく、業雜染

に撰せられてゐる点が從來の説と大きく異なるところである。

では何故このような相違が生じたのであろうか。このことを解明するために、十二有支と三雜染とに関する從來の説がどのような根拠に基づいて定型化していったかを考察しなくてはならない。

二 三世兩重の因果と三雜染

「十二支の中で、無明と愛と取は惑すなわち煩惱であるとされ、行と有は業に属するとされる。残りの識、名色、六処、觸、受と生、老死の七支は業果としての苦である」^②

といわれるように、無明、愛、取を煩惱雜染に、行、有を業雜染に、その他を生雜染に配当するような考え方は、一体どこから来るのであろうか。

前述の如く『大毘婆沙論』において、十二有支と三雜染との関係を明確にしているのは卷二十四であるが、その直前の卷二十三には三世兩重の因果が説かれている。

「十二有支皆具三蘊時分各異。施設論説。云何無明。謂過去一切煩惱。……云何行。謂過去業位。云何識。謂統生心及彼助伴。云何名色。謂結生已未起眼等四種色根。六処未滿中間五位。謂羯刺藍。頰部曇。閉尸。健南。鉢羅奢佉。是名色位。云何六処。謂已起四色根。六処已滿即鉢羅奢佉位。……云何觸。謂眼等根。雖能与触作三所依止而未了知苦樂差別。……云何受。謂能別苦樂。……云何愛。謂雖已起食愛姪愛及盜具愛。……云何取。謂由三愛四方追求。……云何有。謂追求時亦為後有一起善惡業。是有位。云何生。謂即現在識位。在未來時名生位。云何老死。謂即現在名色六処觸受位。在未來時名老死位」(大正二七、一一九a)

その直前の卷二十三にも、

「謂若過去起無明行。引得現在識名色六処觸受。復於現在起愛取有。引得未來生老死者。是此所說一補

特伽羅」(大正二七、一一七a)

と説かれている。

このことは無明と行との過去の二因によって、識、名色、六処、触、受の現在の五果が得られ、愛、取、有の現在の三因によって生、老死の未来の二果が得られるという、いわゆる「三世兩重の因果」へと定型化されていくことと関連し、いまこの所説は十二有支と三雜染との相撰關係と全く一致している。

すなわち、三世兩重の因果では一般に「無明」「愛」「取」は縁(間接原因)であるといわれるが、これは煩惱雜染に相当する。そして「行」「有」は因(直接原因)であるといわれるが、これは業雜染に相当する。これらの因と縁とによって識、名色、六処、触、受の、現在の五果と、生、老死の未来の二果が得られるのであるから、これらは業果としての苦の存在である。すなわち、果としての生雜染である。ここで注意しておきたいことは、「識」は現在の五果の一つであるから生雜染であって、決して業雜染ではないということである。

また『瑜伽論』でも、前述の卷五十六の「十二支中。二業所撰。謂行及有。三煩惱撰。謂無明愛取。当知所余皆事所撰」(大正三〇、六一二b)に続いている所説は、

「又二業中。初是引業所撰。謂行。後是生業所撰。謂有。三煩惱中、一能發起引業。謂無明。二能發起生業。」

謂愛取。余事所撰支中。二是未來苦支所撰。謂生老死。五是未來苦因所撰。謂現法中從三行緣識。乃至觸緣受。

又即五支亦是現在苦支所撰。由三先世因。今得三生起。果異熟撰。謂識名色六処觸受。又現在果所撰五支。及未

來果所撰二支。総名果所撰緣起。当知余支是因所撰緣起」(大正三〇、六一二b)

とあって、ここにも三世兩重の因果を十分意識した所説となっている。すなわち(引業所撰と引業発起の無明と行によって)現在の苦支所撰の識、名色、六処、触、受の五支が説かれ、(生業所撰と生業発起の愛と取と有によって)未來苦支所撰の生、老死とが説かれている。

このように十二有支と三雑染との相摂関係は、三世兩重の因果と関連しているため、

「無明と行との過去の二因によって、識、名色、六処、触、受の現在の五果が得られ、愛、取、有の現在の三因によって、生、老死の未来の二果が得られる」

という考えで十二有支を分類するため、無明、行、愛、取、有は因または縁となり、識、名色、六処、触、受と生、老死は果としての苦であるといわれる。すなわち、行と有は業雑染であり、無明と愛と取は煩惱雑染であり、その他のものは生雑染である。従って「識」は果としての苦であり、惑、業、苦の中で、苦すなわち生雑染であって、決して業雑染ではないのである。

三 『阿毘達磨集論』の「識」は何故業雑染なのか？

ところが『阿毘達磨集論』だけは、前述の如く十二有支の「識」を業雑染所摂のものとしている。これは阿毘達磨論書や唯識論書の所説が「識」を生雑染（苦）としていたことと大いに異なる。この相違はどこから来るのであろうか。そこで『集論』の所説を、もう一度検討してみよう。『集論』卷二には、

「支分が雑染に摂せられるという点からとは如何にしてか。無明なるもの、愛なるもの、取なるものという、これらは〔煩惱〕雑染に摂せられる。諸行なるもの、識なるもの、有なるものという、これらは業雑染に摂せられる」

とあって、「無明」「愛」「取」が煩惱雑染に、「行」「識」「有」が業雑染に、その余のものが生雑染に摂せられている。このことは漢訳やチベット訳の上でも同じように説かれており、漢訳では、

「何等支雑染摂故。謂若無明若愛若取。是煩惱雑染所摂。若行若識若有。是業雑染所摂。余是生雑染所摂」(大

となっている。ここには梵・藏・漢ともに明らかに「識」は業雑染に撰せられている。

では何故、今まで生雑染に撰せられていた十二有支の「識」が、『集論』では業雑染に撰せられるようになったのだろうか。このことを解明するために『集論』の註釈書を考察してみよう。そこで『集論』の註釈書 *Abhidharma-samuccaya-bhāṣya* を見ると、

「識は業雑染に撰せられる。識の支分が〔諸〕行の習気によって明らかにされるからである」^⑤
となっている。また『集論』の註釈書である *Jinaputra* (最勝子) のチベット訳には、

「無明なるもの、愛なるもの、取なるもの、これらは煩惱雑染に撰せられる。行なるもの、識なるもの、有なるもの、これらは業雑染に撰せられる。識が業雑染に撰せられるとは、識の支分が行の習気によって明らかにされるからである。その余のものは生雑染に撰せられる」^⑥

とあるが、「識」を業雑染に撰する理由は、

「行の習気 (*sanskāra vāsanā*) によって明らかにされる (*prabhavitatva*)」

とあるのみで詳しい説明がない。

この『阿毘達磨集論』のような考え方について武内紹晃先生は『撰大乘論』の記述の中に、「識」を業雑染とする考え方があり、

「無着は識支を一切種子識 (種子) として業雑染と考えたと云える」といわれ、また『成唯識論』の中にも「有る処に識も業に撰めらると説けるは、彼は業種を説いて識支と為すが故なり」^⑦

とあると指摘されている。この武内先生の御指摘はまことに重要であり、十二有支の中の「識」を、従来は苦としての生雑染としていたのに、業雑染のものと考えようとする『集論』の立場をまことによく表わしている。

従って従来、「識」は三世兩重の因果との関連で生雑染としての苦に撰せられていたのに、「識」を「一切種子識」

と理解することにより、もっと積極的に業果を生ずる種子識と解するようになった結果、「識」が業雑染に撰せられるようになったと思われる。

次に『集論』(Abhidharmasamuccaya)では、この記述の直前に無明等の十二支を能引支と所引支と能生支と所生支との四支に分類している。

「支分を要略する点からとは如何ん。(一)能引の支と(二)所引の支と(三)能生の支と(四)所生の支とである。(一)能引の支とは何か。無明と行と識とである。(二)所引の支とは何か。名色と六処と触と受とである。(三)能生の支とは何か。愛と取と有とである。(四)所生の支とは何か。生と老死とである」³³⁾

ここでは能引の支に「無明と行と識」とあることに注目したい。そこで Abhidharmasamuccaya-bhāṣya を見ると、

「能引の支は無明と行と識とである。未来の生を生起するために、諸の諦に無智を先とする業〔の習気〕が心に熏習する為めである」³⁴⁾

と註釈されている。ここに説かれる能引の支である無明と行と識と、能生の支である愛と取と有とが、煩惱雑染と業雑染に撰せられる。すなわち、『集論』では無明と愛と取とが煩惱雑染であり、行と識と有とが業雑染である。従ってここに説かれている能引の支と能生の支は、煩惱雑染であるか業雑染であると考えられることに注目したい。

しかるに分別縁起初勝法門經卷上には、

「諸引縁起。諸生縁起有二十二分。於諸分中。幾是能引。幾是所引。幾是能生。幾是所生。世尊告曰。応レ知於此十二分中。無明与行及識一分。名為能引。復有二分識及名色六処触受。名為所引。復有二分受愛取有。名為能生。生及老死名為所生。応知一分名色六処及与触受。亦名所生」(大正一六、八四〇b)

となっている。この經は玄奘訳による上下二巻の短かい經典であるが、いつ頃の成立がよくわからない。(多分『集

論』より後のものであろう。)しかしここに無明と行と識の一分が能引であり、一分の受と愛と取と有とが能生である
と説かれていることに注目したい。そして一分の識と名色と六処と触と受とを所引としているから、一分の識を業雜
染に、一分の識を生雜染にと分けて解釈しているように見える。もっともここには一分の受とか、一分の名色という
語もあるから、このような考え方も後には説かれるようになったと思われるので、この經典自体、そんなに早いもの
とも思えない。このように考えてくると、「識」が業雜染に撰せられるという考えは、唯識思想の中でも種子説があ
る程度発展した段階になって初めて説かれるのではないかと思われ、従って『集論』の成立は初期唯識論書より後の
ものではないかと私は考えたいのである。

四 『阿毘達磨集論』と初期唯識論書との先後について

(1) 『阿毘達磨集論』と『瑜伽論』・『中辺分別論』との先後

『阿毘達磨集論』には二十能作が説かれているが、この二十能作の項目の前半の十項目(第一能作〜第十能作)は
『中辺分別論』障品の記述とほぼ一致し、後半の十項目(第十一能作〜第二十能作)は『瑜伽論』巻五や『顯揚聖教
論』巻十八の記述と殆んど一致している。

さて『集論』の所説が『瑜伽論』に多く依っていることは、Abhidharmasamuccaya-bhāṣyaに「撰決撰分に説く
が如し」^㉔とか、「声聞地より後の瑜伽処の如し」^㉕とか説かれていることによっても知られるので、ここで一一論証し
なくても一般に、『集論』は『瑜伽論』より成立が後であると認められているが、更に『集論』の漢訳「十一隨說能
作」(大正三二、六七一b)のサンスクリットは vyavahāra-kāraṇa (Tib. the snad kyi byed rgyu 247-47) となつて
て、「隨說能作」とはいいながら、サンスクリットは「隨說」ではなく「言説」であることによっても知られる。

なぜなら、『瑜伽論』では「隨說因」(大正三〇、三〇一c、五〇一a)のサンスクリットは anuvyavahāra-hetu (Sk.

p. 106, l. 17 Yogācārabhūmi, Sk. p. 97, l. 10 Bodhisattvabhūmi) となっていて、サンسكريットと漢訳とは一致しているが、『集論』は一致していないからである。このことは『集論』が『瑜伽論』より、この「随説因」を「随説能作」として採用するとき、anuvyavahāra を vyavahāra と誤写したのではないかと思われ、『集論』が『瑜伽論』より後の成立であることを物語る一資料といえるのではなからうか。

次に『集論』と『中辺分別論』との先後であるが、『集論』の二十能作の内、後半の第十一能作、第二十能作を『瑜伽論』より引用していると考えられる『集論』の所説の中から、前半の十能作だけを取り出して『中辺分別論』の所説とすることが、はたしてありうるだろうかという疑問を私はいだく。(勿論これらに先行する経論より両者がそれぞれ引用したかもしれないが、現存していないので今は除外する。)それに『中辺分別論』ではこの十能作(十因)は善等の十に関連して説かれているので、この順序には必然性があると思われ、とても『集論』の前半の十能作だけを、そっくり取り出して『中辺分別論』の十能作としたとは考えられない。なお「善等の十に対して」(第三偈d)の十能作は、世親釈において説かれているから、『集論』は『中辺分別論』の世親釈より後の成立ということになる。また『集論』の十能作の第四 prakāśa-kāraṇa と第六 vīrya-kāraṇa とは『中辺分別論』障品の世親釈を参照しているのではないかと思われる資料があるが、すでに論じたことがあるのでここでは省略する。いずれにしても、『集論』の二十能作は『中辺分別論』障品の十能作と、『瑜伽論』の十因とを合した所説であると思われ、『集論』の成立は『瑜伽論』や『中辺分別論』の世親釈より後であることは、ほぼ間違いないように思う。

(2) 『阿毘達磨集論』と『大乘莊嚴經論』との先後

以前、私が論じた如く、^④『阿毘達磨集論』と『大乘莊嚴經論』には十種分別が説かれている。勿論、この教説は『撰大乘論』にも説かれているので、このことについては後で述べる。^⑤『阿毘達磨集論』(Abhidharmasamuccaya)には次

の如く十種分別が説かれている。(ここは Gokhale 本では欠けているところなので、梵文断片はないが、Pradhan 本には還元梵語が載せられている。近年、Abhidharmasamuccaya-bhasya が出版されたので、このサンセットが確定したが、それによると Pradhan 本の還元梵語と全く一致している。)

『集論』の十種分別

『莊嚴經論』(求法品第七十七偈)の十種分別

1	abhāva-vikalpa	無性分別	abhāva-vikalpa
2	bhāva-vikalpa	有性分別	bhāva-vikalpa
3	samāropa-vikalpa	増益分別	adhyāropa-vikalpa
4	apavāda-vikalpa	損減分別	apavāda-vikalpa
5	ekatva-vikalpa	一性分別	ekatva-vikalpa
6	pīthaktva-vikalpa	異性分別	nānātva-vikalpa
7	svabhāva-vikalpa	自性分別	svalakṣaṇa-vikalpa
8	viśeṣa-vikalpa	差別分別	viśeṣa-vikalpa
9	yathānāmārtha-vikalpa	隨名義分別	yathānāmārthābhīniveśa-vikalpa
10	yathārthanāma-vikalpa	隨義名分別	yathārthanāmābhīniveśa-vikalpa

『集論』と『莊嚴經論』の十種分別の用語を比較すると、第三 samāropa-vikalpa と adhyāropa-vikalpa、第六 pīthaktva-vikalpa と nānātva-vikalpa、第七 svabhāva-vikalpa と svalakṣaṇa-vikalpa、第九 yathānāmārtha-vikalpa と yathānāmārthābhīniveśa-vikalpa、第十 yathārthanāma-vikalpa と yathārthanāmābhīniveśa-vikalpa の五項目で用語が異なっている。その中、第三の adhyāropa と第六の nānātva の場合は『莊嚴經論』の偈文のミラブル^④などの影響を受けたと思われるので除外する。第九と第十は abhīniveśa が加わるかどうかの違いであるが、

これも偈文が yathārthanāmabhivyeśa (U—U—U—U) となつてゐて、Upajāti の形式と合致させるためには abhiniveśa が加わる必要があるので除外する。そうすると、『莊嚴經論』第七の sva- と偈文にあるだけなのに、長行で svalakṣaṇa と解しているところ、『集論』では第七 svabhāva としづゝるところの相違が認められる。

ところが『莊嚴經論』では三性の原語は求法品第三十八偈、第三十九偈に parikalpītalakṣaṇa、第四十偈に paratantrasya lakṣaṇa、第四十一偈に parinīspannalakṣaṇa などを用いられ、また一方では parikalpītaḥ svabhāva (h), paratantraḥ svabhāva, parinīspannaḥ svabhāva も用いられる。すなわち『莊嚴經論』の偈頌では lakṣaṇa が用いられ、長行では svabhāva と lakṣaṇa との両方が用いられている。このように考えてみると、『莊嚴經論』の svalakṣaṇa は lakṣaṇa と svabhāva とをあまり区別していない比較的古い時代の名残りを残しているのかもしれない。

一方、『集論』では「三性」の原語は Gokhale 本が欠けているところなので (Gokhale 本、p. 31、大正六七五) に相当するサンスクリットは欠) Pradhan 本の還元梵語を見ると、初めに parikalpīta [svabhāva] と第二 parinīspanna-svabhāva とあるのみで、第二の依他起性が欠けているが (Pradhan 本 p. 40, l. 18) しかしてチベット訳には gñis pa ni gshan gyi dban gi ho bo hid (影印北京版 252—3—7) (第二は依他起性) となつてゐる。現在では Tatia 本が出版されてゐるが Bhāṣya のサンスクリットにもなく、1) parikalpītaḥ svabhāvam, 2) paratantraḥ svabhāvam, 3) parinīspannaḥ svabhāvam となつてゐて、中には svabhāva が用いられてゐる。

さて、先程の「十種分別」の第七であるが、『莊嚴經論』と『集論』とが同じ著者、無着(アサンガ)であつたとして、もし『集論』の方が『莊嚴經論』より先に成立していた場合、(私は偈頌だけ早く伝承されていたと考えているから)『莊嚴經論』の偈頌に sva- とあるのを svalakṣaṇa と解するであらうかという疑問を私はいだく。なぜなら、十種分別の中で『集論』で svabhāva と解し、『撰大乘論』でも svabhāva と解してゐる無着ならば、『莊嚴經論』の

偈頌 *sva-* を *svabhāva* と解するのが自然ではなからうか。とすると『莊嚴經論』の偈頌の *sva-* を *svāśāna* と解することができるのは『集論』や『撰大乘論』の成立する以前の、古い理解の仕方が存在するときと考えられないだろうか。もっとも『莊嚴經論』の長行は世親が作ったという説も有力なので、この場合はどうかといえ、やはり世親であっても、兄の無着から指示を受けながら作成したのであって、もし『集論』がすでに成立していたならば、十種分別の *sva-* は *svabhāva* としたであろうから、この点からも『集論』は『莊嚴經論』より後の成立と見るのが妥当であると私は思うのである。

(3) 『阿毘達磨集論』と『撰大乘論』との先後

『阿毘達磨集論』(Abhidharmasamuccaya)と『撰大乘論』とは、同じ無着(Asaṅga)によって作られた論書であるといわれている。それならどちらを先に作り、どちらを後に作ったのであろうか。従来、同じ著者、無着(アサンガ)の思想的変遷を考えた場合、阿毘達磨的な唯識論書である『阿毘達磨集論』を書いた後に、唯識思想の大綱ともいえる『撰大乘論』を完成させたと思われるのが自然であり、私自身も最近までそのようなように考えていた。

しかし「十二有支と三雑染」との関係から『阿毘達磨集論』だけは阿毘達磨の伝統や初期唯識の教義とは明らかに異なる「識を業雑染に撰する」という画期的な思想であることに気がついた。そしてこのような考え方は識支を一切種子識(種子)として業雑染と考え、「識の支分が〔諸〕行の習気によって明らかにされる」という『集論』^④独特の思想であり、従ってこの考え方は種子説がある程度発展した段階で初めて説かれ得る思想ではないかと思う。しかも『撰大乘論』には「識」を業雑染に撰するというような明確な記述はなく、その註釈書^⑤などから『撰大乘論』にも、そのような思想があるのではないかといわれるだけである。従って「十二有支と三雑染」との相撰関係からのみ考えれば、『集論』の方が『撰大乘論』より後に成立したように思われる。なぜなら、『撰大乘論』で識支を業雑染に撰す

ると、はっきり言い切れなかった教義を、『集論』でははっきりそのように明確に説き、分類しているからである。さて、四の(2)『阿毘達磨集論』と『大乘莊嚴經論』との先後で論じた十種分別であるが、『撰大乘論』の所知相分の所説と『集論』の所説とを比較すると、第一 dnos po med pahi mtshan mahi nram par gyen ba (abhāvanimitta-viksepa) と第二 dnos pohi mtshan mahi nram par gyen ba (bhāvanimitta-viksepa) の二項目だけ nimitta が入っているだけで、後はすべて同じである。(勿論、『撰大乘論』ではチベット訳で、「十種」散動であるから vikalpa ではなく viksepa である。)ところが『撰大乘論』のチベット訳では、その直後に十種分別が説かれており、ここには nimitta が入っていないから『撰大乘論』の漢訳では「十種分別義」という語句のみを説いたり、全く説かないものもあるが、この十種分別(こゝでは vikalpa)が『集論』の十種分別と全く合致していることが知られる。

ところで『集論』も『撰大乘論』も、この十種分別の直前には、根本分別等の十種の分別が説かれている。『撰大乘論』では本文の上に「一には根本分別、謂く阿頼耶識なり」(大正三一、一三九c)「二には縁相分別、謂く色等の識なり」(大正三一、一三九c)という説明があり、十種の分別が説かれる必然性があると思われるが、『集論』の本文の上では十種の分別の項目だけで、その註釈で初めて一一の項目の説明がある。中でも注目すべきは『撰大乘論』で「三には顕相分別、謂く眼識等並に所依の識なり」(大正三一、一三九c)とあるのを『集論』では「相顕現分別」とのみあり、その註釈で「相顕現分別とは謂く六識身と意となり」(大正三二、七六四b)と説いていることである。『撰大乘論』のチベット訳では「所依と共なる眼識等の表識」と説めるから、『集論』の註釈に「六識身と意(マナス)」とあるのは、明らかに『撰大乘論』を参照した上で「意(マナス)」を加えたものと思われる。ただこれは『集論』の Jinaputra (最勝子)の註釈でいえることであるから、これをもって『集論』の本文が『撰大乘論』より後の成立と断定することはできない。しかし『集論』では、これらの十種分別を「虚妄分別に略して十種あり」(abhitaparikalpo dasāvīdhan)とらっている。abhitaparikalpa (虚妄分別)という語は『瑜伽論』には全く出ない語であり、『中辺分別論』や『大

乘莊嚴經論』によく出る語である。従ってここにも『集論』はこれらの論の影響を受けたのではないかと思われる痕跡を残している。

更にいえば『集論』の漢訳では「虚妄分別に十種」といい、「根本分別等の十種の分別」と「無性分別等の十種分別」とを並列して項目だけを説いている。しかし『集論』のチベット訳を見ると、「散動分別もまた」とあって、十種分別が説かれているから、もともと『撰大乘論』と同じように十種散動の意であったことがわかる。そして『撰大乘論』では、「根本分別等の十種の分別」の一一の項目の説明があるが、『集論』の本文では一一の項目の羅列だけである。そう考えてみると、ここでは『集論』は先行する論書から項目だけ採用した可能性が強いのではなからうか。

次に勝呂信静博士や篠田正成氏によって、『集論』は『撰大乘論』より成立が早いといわれ、これが一般に定説ともなっているので、この点について考察してみよう。勝呂博士は『撰大乘論』が『集論』に基づいていることは確かであって、この逆の関係は考えられない」と断定しておられるが、はたしてそうであろうか。勝呂博士がこのことの根拠とされた理由は、「声聞と菩薩の現觀の差別」について『集論』では十一種差別が説かれているのに、『撰大乘論』では十一種差別といながら、十種の名目のみを上げ、(六)(七)清淨差別となっている。このように『撰大乘論』の諸テキストに異なるのは、おそらく『集論』との関係によるものであろう」と勝呂博士はいわれる。そしてまた『撰大乘論』が清淨の差別について、不十分と感ぜられるような説明をしていることは、『集論』の所説を予想して説明を省略したのであると見られよう」ともいわれる。しかしこれらの議論の根底にあるのは、『撰大乘論』の所説は(漢訳の古いものは十一種であるから)本来は十一種差別であって、十種差別は伝承の内にそうなったという前提がある。しかしはたしてそうであろうか。もし勝呂博士のいわれるように『撰大乘論』の十一種差別が『集論』を参照して説かれたものならば、『撰大乘論』の所説にこのような差異は生じなかったのではなからうか。なぜなら、その場合には『集論』を参照して一名目を補って十一種差別として完成させたり、『撰大乘論』の漢訳者も『集論』の所

説によって(六)(七)清淨差別の名目を分けて(眷屬差別を加えて)完全ならしめるであらうからである。それ故、私は『撰大乘論』の所説は本来、十種差別であつたと思う。なぜなら、チベット訳には「声聞の現觀の中で、十種によって菩薩の現觀が最勝である」と見らるべきである^①とあつて、十種の項目について説かれているからである。それなら何故、十種差別と十一種差別とが生じたのか。私は『集論』の成立を『撰大乘論』の成立以後、『撰大乘論』が漢訳される以前と見たいのである。そうすれば、『撰大乘論』の十種差別を解釈するにあつて漢訳者は『集論』の影響を受けて、十一種差別で解釈する人も出る可能性があるからである。(漢訳では十一種差別とあつても、十一項目を上げているものはない。(六)(七)を一項目としたり、十項目しかないものもある。しかし、チベット訳と隋の笈多等訳は十種差別で十項目になっている。)このように考えてみると、『集論』の成立は『撰大乘論』より後と考えるのが自然であると思ふ。

また篠田正成氏は思想的な面から『集論』・『雜集論』と『撰大乘論』とを比較された上で、「無着が集論を書き、無着の弟子獅子覚が集論積を作り、その後無着が撰大乘論を書いたのではないか^②」といわれる。確かに唯識思想の説き方などにおいて、『集論』より『撰大乘論』の方が大乘的であり、発展しているといえるかもしれない。しかしそれは『撰大乘論』が唯識思想の大綱を説くのに対して、『集論』は阿毘達磨的に唯識の教義を説くのであるから、立場が異なっており、従つてこれをもつて直ちに先後関係を論ずることはむづかしいと思う。また篠田氏は「集論積は撰大乘論を知らなかったと云えよう^③」といわれるが、先にも述べた如く『集論積』はおそらく『撰大乘論』を参照していると思ふ。

ま と め

『阿毘達磨集論』については、梵文写本の発見などによって研究が始まったばかりといつてもよく、他の論書と較

べてまだわからない所が多い。しかし今迄論じてきたように、私は『阿毘達磨集論』の成立は『瑜伽論』『中辺分別論』『大乘莊嚴經論』などの、いわゆる初期唯識論書より後であり、多分『撰大乘論』よりも後の成立であると思う。勿論、『集論』の全体を思想的に充分吟味しなくてはならないが、私はたまたま「十二有支と三雜染との相撰關係」を考察している内に、『集論』では「識は業雜染に撰せられる」のに、『撰大乘論』では何故このように説かないのか、という疑問が生じてきて、ひょっとすると『撰大乘論』より『集論』が後に成立したのではないかと考えるようになった。ただ『集論』が『撰大乘論』より後の成立ということになると、無着は唯識思想の綱格である『撰大乘論』を完成させた後に、何故『集論』を書いたのかという新たな疑問が生じてきて、『集論』の著者問題にまで発展するかもしれない。今後は『集論』について、一一検討を加えながら『撰大乘論』との先後問題を解明したいと考えている。

註

- ① この写真版のもととなった貝葉が現在どこにあるのか長い間不明であったが、チベット寺院（シャル寺）にあったと思われる Sravakabhūmi を初めとする『瑜伽論』等の写本が、すべて北京の中国民族図書館にあることが、最近の大正大学の調査で明らかになってきたので（平成三年仏教大学における印仏学会の研究発表参照）、多分、この Abhidharmasamuccaya（集論）の原本（断片）も、北京にある可能性が強くなってきた。
- ② V. V. Gokhale: Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga, 1947.
- ③ P. Pradhan: Abhidharma-samuccaya of Asaṅga, Santiniketan, 1950.
- ④ N. Tatia: Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam Patna, 1976.
- ⑤ 例えば私が和訳した決択分法品第二の「所縁の差別」や「四種の道理」や「四種の尋求」や「四種の如実智」、それに「五種の瑜伽地」の大部分は、ゴーカーレのサンスクリット断片が欠けているところであるが、いずれも『集論』の註釈書 (Abhidharmasamuccaya-bhāṣya) であるタティヤ本のサンスクリットが存するので、サンスクリットを確定できるし、かなり理解しやすくなっていると思う。（拙稿「大乘阿毘達磨集論 (Abhidharmasamuccaya) 並びに Abhidharmasamuccaya-bhāṣya の和訳(2)」大谷学報第六十六卷第一号、昭61年参照。）

⑥ 篠田正成氏「阿毘達磨集論における菩薩思想について―撰大乘論と比較して―」（日本仏教学会年報第五十一号、昭和60年度）一七四頁参照。

⑦ 篠田正成氏「阿毘達磨集論における修行道―初期唯識派論書における修行道の発展―」（筑紫女学園短期大学紀要第二十二号、一九八七年）一頁～二頁参照。

⑧ 篠田正成氏「雑集論・中辺分別論・莊嚴經論における三十七菩提分法について」（筑紫女学園短期大学紀要第二十三号、一九八八年）一五頁参照。

⑨ 勝呂信静博士「初期唯識思想の研究」四九七頁参照。

⑩ 同書 五四二頁参照。

⑪ 同書 五四七頁参照。

⑫ 水野弘元博士「業に関する若干の考察」（仏教学セミナー第二〇号特集号「業思想の研究」）一頁参照。

⑬ 大正藏経には「行有是業」とあるが、「行と有とが業〔雑染〕」の意に解した。

⑭ 三本宮本には「支」とある。

⑮ 大正藏経には「受」とあるが、「受」は「取」の旧訳で、脚註で三本宮本には「取」とあることを指摘している。

⑯ 大正藏経には「是煩惱行。及有二支」とあるが、「是煩惱。行及有二支」と解した。

⑰ P. Pradhan : *Abhidharmakoshasya of Vasubandhu Patna, 1967*, p. 134, l. 6. 参照。

⑱ Dr. Nagao : *Madhyāntavibhāga-bhāṣya* p. 21, l. 20. 参照。

拙稿「中辺分別論における煩惱と業」（仏教学セミナー第二〇号、特集号「業思想の研究」所収）一九三頁参照。

⑲ チベット訳と漢訳には入っているが、サンスクリットは欠けている。

⑳ Pradhan 本にはあるが、Gokhale 本には欠けている。しかしチベット訳にも漢訳にもこの文は入っているので、多分 Gokhale 本の脱落（校正ミス）ではないかと思っていたが、岡田氏に写本を確かめて頂いたら、やはり、写本にはこのサンスクリットが入っているとのことである。

㉑ Gokhale 本 p. 26, l. 22. 参照。

Pradhan 本 p. 27, l. 14. 参照。

- ②② 註⑫参照。
- ②③ 本稿一七頁参照。
- ②④ 本稿一八頁参照。
- ②⑤ 本稿一九頁並びに註⑫参照。
- ②⑥ 註⑬参照。影印北京版 247—2—4 参照。
- ②⑦ 註⑭参照。影印北京版 247—2—5 参照。
- ②⑧ 註⑮参照。影印北京版 247—2—4—5 参照。
- ②⑨ 影印北京版 247—2—4 参照。
- なむナムマ 訳には註⑯の「煩惱」難染」に相当する「煩惱」の語が入っており、non moñs pahi kum nas non moñs pa (kleśa-saṃkleśa) といふ。
- ③① Tāta: Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam p. 33, l. 17. 参照。
- ③② 影印北京版 113 卷 162—1—1 参照。
- ③③ 武内紹晃氏「瑜伽行唯識学派における業の諸問題」(雲井博士「業思想研究」昭 54 年) 三二二頁参照。
- ③④ Gokhale: Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga, 1947, p. 26, l. 6. 参照。
- ③⑤ 松田和信氏「Abhidharmasamuccaya」における十二支縁起の解釈」(真宗総合研究所紀要創刊号、一九八三年) p. 39. 参照。
- ③⑥ Tāta: Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam p. 31, l. 12. 参照。
- ③⑦ Gokhale: Fragments from the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga, 1947, p. 27, l. 6. 参照。
- ③⑧ Pradhan: Abhidharma-samuccaya, 1950, p. 28, l. 12. 参照。大正三一、六七—b 参照。
- ③⑨ 拙稿「十能作と二十能作—初期唯識論書を中心として—」(印度学仏教学研究第 28 卷第 1 号) 三二八頁—三三〇頁参照。
- ④① Tāta: Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam p. 11, l. 18. 参照。
- ④② 大正三一、七三六 b 参照。
- ④③ 拙稿「十能作と二十能作—初期唯識論書を中心として—」三三二頁参照。
- ④④ 拙稿「大乘阿毘達磨集論 (Abhidharmasamuccaya) の諸問題—和訳と研究—」(大谷学報第七十卷第一号一九九〇年) 十一

頁参照。

④① 拙稿「大乘莊嚴經論の研究—菩提品第一偈〜第三十七偈を中心として—」(大谷大学研究年報第三十二集一九七九年)八八頁参照。

④② 本稿三〇頁参照。

④③ Tatia: *Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam* Patna, 1976, p. 138, l. 13. 参照。

④④ *abhāvabhāvādhyapavāda* (U—U—U—U—U) なら *Upajāti* の形式と一致するが、*abhāvabhāvasamapavāda* (U—U—U—U—U) ではシラブルが合わない。また、*nānāsya* (—U—U) も *prthaksya* (U—U) では *Upajāti* の形式と合わなくなる。(拙稿「大乘莊嚴經論(求法品)の原典の考察—大谷探検本A Bを用いて—」印仏研究第二十七卷第一号五三頁参照)

④⑤ *ṅṅ* の *Samuccaya* の本文のサンスクリットは欠けているが、チベット訳 *no bo nid du* (影印北京版271—3—2) からも *svabhāva* であることが知られる。

④⑥ 拙稿「大乘莊嚴經論の研究—菩提品第一偈〜第三十七偈を中心として—」(大谷大学研究年報第三十二集) 八六頁参照。

④⑦ Tatia 本, p. 52, l. 1. 参照。

④⑧ 註⑧参照。

④⑨ 拙稿「『大乘阿毘達磨集論』の一考察」(印度学仏教学研究第四十卷第一号所収) 三三頁参照。

④⑩ 影印北京版112卷224—1—6 (山口本② 1. 8) 参照。

④⑪ 影印北京版112卷224—1—7 (山口本② 1. 9) 参照。

④⑫ 影印北京版112卷224—2—1 (山口本③ 1. 1)〜④⑬ 1. 12) 参照。

④⑭ 長尾博士「撰大乘論和訳と注解 上」三四九頁—三五一頁参照。

④⑮ 『集論』影印北京版112卷271—3—1参照。

④⑯ 影印北京版112卷223—5—8 (山口本⑤ 1. 4) 参照。

④⑰ Tatia 本, p. 137, l. 12. *śaḍ vijñānakāyaḥ manas ca* 参照。

④⑱ Tatia 本, p. 137, l. 8. 参照。

- ⑤7 『瑜伽論』では abhūtaparikalpa は用いず、vitatha, vikalpa などを用いる。(横山紘一氏「五思想よりみた弥勒の著作」
—特に『瑜伽論』の著者について—宗教研究208第45巻第1輯) 三三三頁参照。
- ⑤5 影印北京版112巻271—3—1参照。
- ⑤9 註①参照。(勝呂博士「初期唯識思想の研究」五四七頁)
- ⑥0 勝呂博士「初期唯識思想の研究」五四六頁参照。
- ⑥1 影印北京版112巻228—1—6 (山日本⑨5:1.2~1.4) 参照。
- ⑥2 註⑥参照。
- ⑥3 篠田正成氏「阿毘達磨雜集論における菩薩思想について」(日本仏教学会年報第五十一号) 一七四頁参照。
- ⑥4 本稿三〇頁並びに註⑤参照。

(平成三年十月四日脱稿)
(平成二年度、文部省科学研究費一般研究Bの成果の一部)