

ブツダパーリタと『無畏註』の年代

白 館 戒 雲

後に詳しく述べるように、二種の障害を取り除くために、二種の無我が修されなければならないとはじめて論述されるのは瑜伽行派の文献においてであり、『仏護根本中論註』までの中観派の文献には、このような考え方は未だみられない。しかし『根本中論』に対するナーガールジュナの自註とされる『無畏註』には、これらの用語が用いられており、さらには、それ以降の中観派の文献では、二種の障害と二種の無我はともに、非常に大事な教理とされていることはよく知られているところである。このようなことから、『無畏註』はブツダパーリタ以後に著されたことが明らかに知られるのである。

第一章 二種の障害

二種の障害、すなわち煩惱障と所知障の用例は、説一切有部の文献にも指摘することができる。たとえば玄奘

訳『大毘婆沙論』卷一四一には、

此の四種には皆断の義有り。謂く、前の二は煩惱障を断じ、後の二は所知障を断ず、善法を修する時、無知を断ずるが故に^①。

とある。しかしこれをもって、所知障という語が用いられるようになったのは、大毘婆沙論が最初であると解することは適切ではない。なぜなら『大毘婆沙論』の旧訳である『阿毘曇毘婆沙論』や、『大毘婆沙論』以後に著された説一切有部の文献のいずれにおいても、そのような用語が見いだされないからである。説一切有部の文献では、二種の障害という用語の代わりに、二種の無知という用語が用いられる。すなわち『大毘婆沙論』卷九九には、

諸の無知に略して二種あり、一には染汚〔無知〕、阿羅漢には已に無し、二には不染汚〔無知〕、阿羅漢も

猶お有り^②

とあり、それ以後に著された説一切有部の諸文献、特に『俱舍論』(Abhidharmaśāstra)とその註釈及び復註釈文献のすべてには、染汚の無知と不染汚の無知という用例がある以外、煩惱障と所知障という用例はない。したがって玄奘訳のみられる煩惱障および所知障という用語が原本にそのようであったであろうかということには疑問が持たれてしかるべきである。

二種の障害と二種の無知という表現は非常に類似していることから、チベットにおける『俱舍論』解釈の基本とされる註釈書『チムゼー』(mChims mdzod)には

したがって、「ここにおける」不染汚無知とは所知障
[を指すの]である。^③

とある。しかしながら、筆者の教師であり、デブン寺ンヤノルの管長であったニマゲーンエン(chos rje Nyi ma rgyal mtshan dpal bzang po)は、それは大乘教理の影響を受けた解釈であると述べられ、筆者もそのように理解すべきであると考ええる。

大乘仏典にも、煩惱障と所知障の用例を指摘することができる。たとえば『八千頌般若経』(Aṣṭasāhasrikā

Prajñāpāramitā) じちち

世尊よ、知恵の完成は、煩惱の、および知的な障害
のなごり(薰習)との結合を断つて、^④

とある。しかしながら、この『八千頌般若経』は、八世紀末のハリバドラ(Haribhadra)の『八千頌般若経釈・現觀光明』(Abhisamayālaṅkāraśāstra)と一致するものであるから、八世紀までには、その用語が『八千頌般若経』に存していたことが知られるのみである。その用語がどれ程以前に遡れるのかは『八千頌般若経』の古い翻訳である漢訳文献を調査する必要がある。^⑤

さて、二種の障害がはじめて体系的に論述されるのは、瑜伽行派の文献においてであり、早島理氏が指摘されるように、『菩薩地』(Bodhisattvaśūtra)「真実品」(Tattvārtha)である。すなわち、

さらにその真実義は主題の区別からすれば四種類である。世間一般に認められている「真実義」、道理をもって成立している「真実義」、煩惱障から清浄になった知の対象となる「真実義」、所知障から清浄になった知の対象となる「真実義」である。^⑥

とあり、煩惱障から清浄になった知の対象となる「真実義」と所知障から清浄になった知の対象となる「真実義」

について、同書は、

煩惱障から清浄になった知の対象とは如何なる眞実なのか。それは無漏の知や無漏をもたらず知、もしくは無漏の後得世間知によって「知られる」すべての声聞・独覚の対象世界である。この「ような」眞実が煩惱から清浄になった知の対象といわれる。これを観察することにより知が煩惱障から清められ、未来に無漏なるあり方に安住する「からである」。したがって、煩惱障から清浄になった知の対象となる眞実義といわれるのである。さらに、この眞実とは如何なるものかといえは、それは四聖諦すなわち苦・集・滅・道である。この四聖諦を觀じて現觀することにより、あるいは現觀し終った時にこの知が生じるのである。さらに、この四聖諦の現觀は「五」蘊のみを觀じている、あるいは「五」蘊を離れた別な自我を見ていない声聞・独覚が、縁起している諸存在の生起と消滅とにかかった知によって、「五」蘊を離れた自我は実在しないと觀察修得することから生じるのである。

所知障から清浄になった知の対象とは如何なる眞実であるか。知られるべき対象（所知）を理解する知

の障害となるものが「所知」障といわれる。この所知障から解き放たれた知の対象となる世界が「所知障から清浄になった知の対象」であって、「それが」眞実であると理解すべきである。さらにそれは如何なるものか。法無我到悟入せんがために、すでに「法無我到」悟入した知、あるいは、あらゆる法の本質はことばによる表現から離れていることに關して、施設のことばの本質と無分別をとともに知られるべきものとする、極めて清浄になった知によって「知られる」、菩薩達や仏・世尊の対象世界である。それは最上にして無比なるものであって、それよりあらゆる法を正しく弁別する「知」が達成され、それより越えることのない、所知の究極にまで達した眞如である。さらに眞実の特徴を確立するのなら、無二として特徴づけられたものとしてと理解すべきである。^⑤

とある。このように、声聞・独覚は人無我を証得して煩惱障を断じ、大乘の菩薩は法無我を証得して所知障を断じると論述されている。

一方『宝性論』(Ratnagotravibhaga) に於て、

「不浄」とは、煩惱障によって「汚されているとい

うことで」さまざま生まれの凡夫たちの「本性をさす」。「不離垢」とは、所知障によって「まだ垢を離れていないということ」で「声聞や独覺たち」「二乗に属する人々」の「本性をさす」。「汚点をもつ」とは、この両者（煩惱障と所知障）のどちらかの残気によって「汚点があるということ」で「菩薩たちの「本性をさす」^⑨」。

とある。中観派の文献に認められる所知障の解釈は、チャンドラキールティ (Candrakīrti) の『入中論註』(Ma-dhyamakavādarabhasya) に

そのうち、無明の習気は所知を遍断することを妨げるものである。貪欲などの習気があることは、身と語とにそのような働き「があること」の原因でもある。無明と貪欲などのその習気もまた、一切智者と仏のみにいて排除されているのであるが、他のものにおいてではない。^⑩

とある。中観自立派の文献である『現観光明』に、これら三種の空性は順次、煩惱障及びその習気を断じるための抛り所として、所知障及びその習気を断じるための抛り所として、^⑪

等などとあり、さらに同書に、

さて、この場合、貪と瞋と慢と無明と疑と有身見と遍執見と邪見と見取と戒禁取は、欲界において、四諦の区別により、四十種となる。色界無色界において、四諦を見ることによって断たれるそれらは、「それぞれ」の瞋八種が除かれるから、七十二種となる。まとめるのなら「四諦を」見ることによって断たれる煩惱（見所断）百十二種が断たれる。諸諦の現観を一つ「として数えるが」故に。したがって、初地の第一刹那是見道である。それ以外の第二刹那等より、直ちに仏普光地に至る金剛喻定と呼ばれる無間道までは、法界を最上のもの等として証得するから、修道と呼ばれるのである。そこにおいても、順次十六種の煩惱を適宜断つのである。すなわち貪と瞋と慢と無明と有身見と遍執見であり、欲界に属するもの六種である。それらから瞋が除かれるから。色界無色界に属するものは十種である。^⑫

ともある。これは中観派の文献において、はじめて煩惱障の分類に言及したものであろうと考えられる。しかしこのような考え方は、『阿毘達磨集』(Abhidharmaśāstra) に拠ったものであることは指摘するまでもない。^⑬

さらに、セルチエー学堂の新しい教科書の著者として

知られる、ジェツン・チューキゲツェン (Tse Detsun chos Kyi rgyal mtshan, 1469-1544) の『地道論』(Sa lam

nam gzhag) に於て

大乘見所断とされる所知障には百八種ある。欲〔界の〕地に属する、見所断の所知障三十六種と色〔界の地〕と無色〔界の地に属する〕三十六種があるからである。前者〔の根拠〕は成り立つ。欲地に属する見所断の所知障としては、流転所依の所取分別と還滅所依の所取分別と実有の能取分別と施設有の能取分別に各々九種があるが故に。後者は〔それにより〕類推される。

と、『現観莊嚴論』(Abhisamayālaṅkāra) に基づく所知障の分類がある。

第二章 二種の無我

無我の思想はバーリの『ダンマパダ』(Dhammapadam, 279)

に「一切諸法無我」等々とあり、仏教の三法印の一つとして、あるいは、四聖諦のうち苦諦の四形相の一つとして数えられる等、仏教すべてに風のように知れわたっている。また、声聞部派の中で特に有力であった説一切有部の諸論師が、我を二種に分類し、そのうち人我を否定

し、法我を肯定したこともよく知られている。『大毘婆沙論』に

答う。我に二種有り。一は法我。二は補特伽羅我。

善法を説く者は、唯法我は実有と説く。法性は実有にして、如実の見なるが故に、悪見と名づけず。外道は補特伽羅我は実有為とも説く。補特伽羅我は実有性に非ず。虚妄の見なるが故に、悪見と名づく。

とある。説一切有部は、二種の我という教理を興し、その後、この二種の我をも否定するために、中観派と瑜伽行派の諸論師は二種の無我という教理を確立するに至るのである。

中観派の創始者であるナーガールジュナ (Nagarjuna) の『宝行王正論』(Ratnavali, I, 35) には、

蘊に対する固執がある限り、我の固執もある。さらに、我の固執があるとき業が生じ、さらにまたその業から(苦の)生存が生じる。

とあり、後に述べる二種の空と二種の無我という用語は未だ用いられてはいないとしても、蘊を我として固執することが明瞭に否定されることにより、意味的に法無我を示されていると理解される。この『宝行王正論』の偈によって法無我が述べられていると解釈するのはチャン

ドラキールテイである。『入中論』(Madhyamakarata, I,

8d) に対する註釈において、次のように述べている。

遠行「地」において、その菩薩は知恵「に關して」

も「声聞と獨覺より」すぐれた者となる。(118c)

『聖十地經』(Dasabhanika)にも、勝者の子よ、それ

は、たとえば次のごとくである。國王の家系に生まれ

れた皇太子は、國王たるにふさわしい資質をそなえ

ている。生まれただけでせずに、國王の權威によ

つて、あらゆる大臣たちを平伏させている。しかし

みずからの知恵によって思弁するからではない。そ

れに対して、ひとたび成長して大人になるならば、

みずからの知恵を起こすことによって、あらゆる大

臣の権限を超越する。勝者の子よ、まさしくそのよ

うに、菩薩は「菩提」心を起こすやいなや、すぐれ

た増上心によって、あらゆる声聞や獨覺を平伏させ

ている。しかし、みずからの知恵によって、思弁す

るからではない。この第七の菩薩の地にある菩薩は、

みずからの対象を知るすぐれた「知恵」に留まっ

ているのであるから、あらゆる声聞や獨覺の行いを超

越するのである。と説かれているがごとくである。それ故に、そのようであるのなら、まさしく、遠行

「地」以降、菩薩はみずからの知恵を起こすことに

よつても、声聞や獨覺たちを平伏させることになる

が、その地以前においてではないと知るべきである。

この聖典によって、声聞と獨覺たちにおいても、あ

らゆる法が無自性であると知る「知」があるという

ことが、明らかにされている。もし、そのように「声

聞と獨覺たちには、あらゆる法が無自性であると知

る知」がないとすれば、ものが無自性であると遍知

することから離れている「ことになる」から、「た

だ」世間的な貪欲を離れている「にすぎない外道の」

ように、彼ら「声聞と獨覺たち」も、初発の心而起

こした菩薩によつても、みずからの知恵によつて思

弁することによつても、平伏させることになつてし

まい、外道のように、彼ら「声聞と獨覺たち」は、

三界繋の随眠すべてを断じたものとしてもありえな

いことになるであらう。色などの本体を所縁とする

ことによつて、顛倒しているが故に、人無我を理解

することもありえなくなるであらう。なぜなら、自

我として施設される因である蘊「の本体」を所縁と

しているが故に。以下のように『宝行王正論』には、
蘊に対する固執がある限り、^{①)}

とある。ナーガールジュナによって著されたとされる『大智度論』には、

復次いで略説すれば、二種の空あり。衆生空と法空なり。小乗弟子は純根の故に、「ただ」衆生空を説く。我と我所は無の故に、余の法にも著せず。大乘弟子は利根の故に、法空〔をも〕説く。即時にして、世間は常に空にして、涅槃の如くと知る。^⑮

とある。ここにおいて法無我ではなく、法空という用語が用いられていることに注意すべきである。というのは『二万五千頌般若経』の註釈である『大智度論』において、前述の説一切有部の主張が否定されていることは明らかに知られるからである。同じく、経量部の文献とされる『成実論』に、

故に知る。若し衆生壊すれば、是仮名空なり、若し色破壊すれば、是法空と名づく。^⑯

とあることも注意する必要がある。なぜなら、この文献は経量部のものではないとしても、声聞部派の文献であることは疑いなく、声聞部派の文献においても、前述の説一切有部の主張が否定されているからである。

一方、瑜伽行唯識学派の論書である『撰決択分』

(*Vinśāyasaṅgrahaṇī*) に、

以下のように、その教えは一三種の中道行を説いているからである。人が空であることを説くこと、人が無我であること、法が空であること、法が無我であること、増益の極端を、損滅の極端を——中略——。人が空であることをどのように説くのか。一種相により、不可得を完全に示すことによってである。その場合、不可得とは、すなわち三種の事物、有情の事物とその「有情に関するところの」さまざまなる事物とその享受する事物に対して、凡夫によって遍計された自我は、内部にも外部にも、その両方にも不可得ということである。人が無我であることをどのように説くのか。その一種相により、可得を完全に示すことによってである。その場合、可得とは、すなわち縁起生であるその三種の事物に対して、恒常であることが不可得であるから、凡夫によって遍計された自我と特徴を異にしていることが可得ということである。法が空であることをどのように説くのか。その一種相により、不可得を完全に示すことによってである。その場合、不可得とは、すなわち無常であることにより撰せられるその三種の事物に対して、凡夫によって遍計された言説の本性は、

内部にも外部にも、その両方にも不可得ということである。法が無我であることをどのように説くのか。その一種相により、可得して、可得を完全に示すことによつてである。その場合、可得とは、すなわちその同じ事物に対して、聖者の智の所行が、それぞれ「聖者の」自内所証と等しく、他に対しても述べることができないことが可得ということである。^①

と述べられている。ここにおける不可得と不可得の可得とは『中辺分別論』(Mādhyantavibhāga I, 20)に、

個我の無と、もろもろの法の無とが、ここにおける空性であり、またその無の實在することが、このばあいのもう一つの空性である。^②

と述べられるところである。ヴァスバンドゥの『十地経論』に

無我の智は二種有り。我空と法空なり^③

と述べられている。その同じことが、『撰事分』(Tasūsa-
ngrahani) に、

人無我と法無我との無我すべては、総じて空性と呼ばれる。そのうち人無我は縁起せる諸行より異なつたものとしての我の無いことであるが故に。二つをまとめて説けば、それは大空と呼ばれる。^④

とある。これらの文献もまた『撰決択分』と同じく、無我と空の二つを単に並記するのみではなく、両者を体系的に述べているのである。

第三章 二種の無我と二種の障害

二種の障害と二種の無我が各々断じられるべきものとその対治というあり方ではじめて論述されるのは、前述したように、瑜伽行派の文献のうち『菩薩地』『真実義品』においてである。

『中辺分別論』第二「障品」(Māyāra-paricceda) は、二種の障害について非常に詳しく論述しているが、それは以下のような偈から始まる。

あまねき「障害」、部分的な「障害」、過度に重き「障害」、平均的な「障害」、輪廻のなかに生を」とり、また捨てる「という障害」、これら「五つの障害」が「声聞と菩薩との」両者の障害であると説かれている。^⑤

同偈に対するヴァスバンドゥ (Vasubandhu) の『中辺分別論積』(Mādhyantavibhāgabhāṣya) に、

このうちで「あまねき「障害」」とは煩惱障と所知障であつて、菩薩種姓に属するものにとつてである。

「これを「あまねきもの」と呼ぶのは、自利についても他利についても「あらゆるものに対して障害となるからである。「部分的な「障害）」とは煩惱障であって、声聞などの種姓に属するものにとってである。」^⑤

とある。声聞・独覚の人無我を修されるべきものとなして煩惱障を断じ、菩薩は法無我を修されるべき主要なものとなし所知障を断じると述べられている。ステイラマティ (Sthiramati) の『大乘莊嚴論註』(Sutralamkaravṛtti-bhāṣya) には、

我見とはブドガラが実在する、法が実在すると見ることである。「すなわち」あれこれの人に対して自我がある、あれこれの法に対して自我があると倒錯して見る限り、その限り心の中に煩惱障・所知障の習気という鈍重が生じて来る。この二種の鈍重を離れない限り輪廻の中に彷徨い、いつも輪廻のうちに生まれる、という意味である。^⑥

とあり、人我執から煩惱障が、法我執から所知障が生じてくるとされる。さらにステイラマティの『三十頌釈』

(Trisatvabhāṣya) には、

また、煩惱障・所知障を断滅することは、「各々」解

脱と一切智者性を証得せんがためにである。何となれば「まず」煩惱は解脱を得るための障害となる。だからその煩惱が断滅されて解脱が証得されるのである。さらに、所知障はあらゆる知られるべき対象を「知る」知の働きをさまざまに「不染汚の無知である。その「所知障が」断滅されると、あらゆる知られるべき真実について、執着を離れさまざまの知が生じて来る。それゆえ一切智者性が証得されるのである。」^⑦

と述べられている。これらを承けて、ケード・ウブジエ (mkhas grub dge legs dpal bzang po, 1385-1438) は『有能者開眼』(skal bzang mig 'byed or stong thun chen mo) において、

煩惱障の定義とは、輪廻の苦のみが断滅されている解脱を証得することを主として妨げる障害に属することである。所知障の定義とは、一つの認識により知られるもの(所知)である二語を同時に遍知することを主として妨げる障害に属することである。^⑧

と述べ、ジュン・チューキゲツェンの『中観通解』(dbu ma'i spyi don) では、

主として解脱を証得することを妨げる障害が煩惱障

の定義であり、(中略)主として一切智者性を体得することを妨げる障害が所知障の定義である。^②

とあり、詳しく論述されるのである。したがって、前掲の文献により、瑜伽行派の諸論師によって、人無我を修することにより、断じられるべきものである煩惱障を断滅して、解脱が証得され、法無我を修することにより、断じられるべきものである所知障を断滅して、一切智者性が証得されるというあり方での、基礎と道と成果の学理が確立されたことは明らかであると思われる。

一方、中観派ではどのように理解されているのか。『仏護註』(Buddhapālitanūtanādhyamakavṛtti) までの中観派の文献には、所知障と法無我という用語は見いだせない。したがって、この二つを関連づけて論述する方法、すなわち思想的により発展した瑜伽行派の学理による影響はない。しかしながら、『仏護註』には法無我という用語はないとしても、意味的にそれを意図していたことは、世尊は諸行は無我であることの喩として、幻(中略)とも述べられる。あらゆる法は無我であると述べられ、「ここでの」無我とは無自性の意味である。自我とは自性「を指す」語であるからである。^③

とあることから知られる。ここにおいて、法無我が意

図されていると解釈することについては、尊者ツォンカバ (Tsong kha pa blo bzang grags pa, 1357-1419) が『善説心髓』(Dyang nges or Legs bshad snying po) をはじめとする種々な文献に述べられているとおりである。^④ 一方中観派の文献において法無我という用語がはじめて用いられるのは、丹治昭義氏が指摘されるように『無畏註』(Aṅgubhaya) においてである。すなわち『無畏註』に、

生存が尽きることに、生が尽きることになることは、人無我の真実を理解した結果であり、煩惱障が断滅されていることにより特徴づけられた有余依涅槃である。次いで、法無我の真実を理解した結果であり、所知障が断滅されていることにより特徴づけられた無余依涅槃を証得のための手段を示すために、^⑤

〔後略〕と述べられているからである。ここにおいては、法無我が説かれているのみではなく、人無我を修したことに、断じられるべきものである煩惱障が断じられ、証得されるべきものである有余依涅槃すなわち解脱が証得され、法無我を修したことにより、断じられるべきものである所知障が断じられ、証得されるべきものである所知障から清浄になった無余依涅槃すなわち一切智者性の位

が証得されると述べられるのは、前掲した『菩薩地』による影響であることは明らかであると思われる。このような影響により、『仏護註』以前には見られなかった新たな思想展開が起るのである。すなわち、それ以降のバーヴァーヴィヴェーカとチャンドラキールティは、人無我と法無我との問題を中観派において考究されるべき主要内容として受けとめ、その解釈をもまた異にすることになる。これについての論争の詳しくは、尊者ツォンカバの『善説心髓』などに論述されているから、ここでは述べることはしない。

第四章 ブッダパーリタと『無畏註』の年代

これまで、二種の障害と二種の無我について、中観派および瑜伽行派の文献に述べられるところを考察してきた。以上の文献によれば、二種の障害と二種の無我がはじめて教理的に体系化されたのは瑜伽行派の文献においてである。以下では、このような瑜伽行派の教理の反映の有無を調査することにより、ブッダパーリタと『無畏註』の前後関係を考察し、およびその凡その年代設定を試みてみたい。

宇井伯寿博士は、かつてブッダパーリタの年代を A.D. 40-540 と決定された^③。その根拠はターラナータの『インド仏教史』に、

南方地域に論師ブッダパーリタが現われた。「これは」バーヴァーヴィヴェーカとビムクティセーナの二人の生存年代のほぼ上半期である。^④

がそれである。これ以外の情報は現在得られてはいない。しかしながら、ターラナータとブッダパーリタの二人の年代にはかなりの隔たりがあり、また、ターラナータによるこのような伝承は、『プトン仏教史』(Buton chos 'byung) には見られず、比較的新しいものと考えられる。したがって、これは一つの参考資料となる以外、ブッダパーリタの年代を決定する確証とはなりえない。

ブッダパーリタの年代を決定することは未だできないけれど、筆者の推測を述べるとすれば以下のとおりでである。『仏護註』には中観派という表現は認められず、自らを中観派であるとする考えもない。さらに瑜伽行派の教理に対して否定も肯定も行なっていない^⑤。このような特徴は、そのころアサンガ(Asanga)により興された唯識派あるいは瑜伽行派の教理が、ようやくこれより以後展開されるという条件によって理由づけられるのであ

る。この文献のもう一つの特徴は、後のアサンガとヴァスバンドゥ兄弟およびパーヴァーヴィヴェカとチャンドラキールティなどの大乘の諸論師によって非常に大切にされる三身説や無住処涅槃という用語も『瑜伽師地論』と同様にまったく見出だせないことである。さらに、疑問とされるのは『仏護註』に、

虚妄分別を断じるために

とあり、『瑜伽師地論』には見出だされず、後の瑜伽行派の文献において重要視される虚妄分別という表現が認められることである。しかし、この用語は既に『大般若経』や『華嚴経』等にも用いられるものでもある。④⑤ いずれにしても、『仏護註』には、『四百論』(Cāhastaka)の引用がしばしば認められることから、ブッダパーリタは、アーリヤデーヴァ (Aryadeva) 以後であることは指摘するまでもないが、ブッダパーリタの先生ではないかと筆者が予想するラーフラバドラもブッダパーリタ以前に生存していたことは、『仏護註』に、

さらに、ラーフラバドラは『般若波羅蜜多讚』に、④⑤
と、その第一五偈を引用していることから知られるのである。

一方『無畏註』を著した人物も『撰大乘論』(Mahāvā-

nasamgraha) 等の著者とされるアサンガに先行するのである。その理由としては前述したように、三身という用語が全く見出だされないばかりではなく、前掲した『無畏註』に、修すべきものである人無我を修することにより、断じられるべきものである煩惱障が断じられ、証得されるべきものである有余依涅槃を証得する、法無我を修することにより、所知障が断じられ、無余依涅槃を証得するとあることが考慮されるべきなのである。というのは、無住処涅槃という概念が考えだされた後の瑜伽行派の文献及び、中観派では、煩惱障が断じられたところの涅槃は有余依涅槃と無余依涅槃であり、所知障が断じられたところの涅槃は無住処涅槃であることが確立されているからである。したがって、『無畏註』はブッダパーリタとアサンガの間に生存したある論師によって著されたと考えられる。同様に『無畏註』がブッダパーリタの後に著されたという理由は、前述したように、『仏護註』には『菩薩地』の影響は認められないが、『無畏註』には認められることが第一の理由である。第二の理由は、もし『無畏註』がブッダパーリタに先行して著されたとすれば、パーヴァーヴィヴェカとチャンドラキールティは『無畏註』の名称に言及し、ブッダパーリタの場合

と同じように『無畏註』に対しても批判あるいは肯定を行なう必要があると考えられるが、『無畏註』には一言も言及していないということからも知られるのである。^④

さて、前述のことから知られる結論は、ナーガールジエナ (c. 150-250) とプリーヤデーヴァ (c. 170-270) とリーブラーバドドラ (c. 200-300) とアサンガ (c. 395-470) とヴァスバンダヤ (c. 400-480) とディクナガ (c. 480-540) の年代は以前の学者により決定されているように理解すべきであると考えるが、しかしブッダパーリタの年代 (c. 470-540) はいくぶん遅すぎるといふ弱みがあるように考える。筆者はブッダパーリタを (c. 230-330)、『無畏註』の著者を (c. 260-360) とすれば適切ではないかと考える。しかしながら、これは充分に考察を尽くした上での結論ではないから、これより以後も学者により考察されることを希望するのである。

(付記 日本語の文章に直す段階で、真宗総合研究所研究補助員高田順仁氏のご助力を得た。)

註

- ① 大正蔵 [二七] 一五四五、p. 724b.
- ② 大正蔵 [二七] 一五四五、p. 511b.
- ③ mChims 'jam pai dbyang or mChims Nam mkha'

grags (1210-1289), *Chos mngon pa mdzod kyi 'grel pa mngon pai rgyan*, Drepung Loseling Library Society, Mundgod, India, 1986 (*Pan chen bSod nam's grags pa Literature Series*, Vol. 20), fol. 3b 6-7.

④ (tib.) 東北二一七' Ka 97a 1, 北京七三〇四' Mi 103b6-7; (skt.) *Akṣayamogha-kalokā Prajñāpāramitāyākyā*, U. Wogihara ed., Tokyo, 1932, p. 380, 2. 和訳は梶山雄一『八千頌般若経一』(大乘仏典2) 中央公論社東京一九七四、p. 204 に拠る。

⑤ 調査したところ、当該個所には、煩惱障と所知障に対応する用語は認められなかった。大正蔵 [八] 二二四、二二六、二二七、二二八、pp. 440b, 522a, 550a, 613c 1-2.

⑥ 早島理『人法二無我論——瑜伽行唯識学派における——』『南都仏教』五四、1985 pp. 1-18.

⑦ (tib.) 東北四〇三七' Wi 20b 5-6; (skt.) *Bodhisattva-bhūmi*, Wogihara ed., Tokyo, 1971, p. 37, 4-7. 和訳は早島前掲論文 p. 7 に拠る。

⑧ (tib.) sDe, Wi 21a 5-21b 6; (skt.) Wogihara, pp. 38, 2-39, 2. 和訳は早島前掲論文 p. 7-8 を参照。

⑨ (tib.) 中村瑞隆『藏和对訳究竟一乘宝性論研究』鈴木学術財団 東京一九六七、p. 17; (skt.) 中村瑞隆『梵漢对照究竟一乘宝性論研究』山喜房仏書林 東京一九六一、p. 17. 和訳は高崎直道『宝性論』(インド古典叢書) 講談社 東京一九八九、p. 17 に拠る。

⑩ (tib.) *Maḥāyānakaṅgāvatara par Candakṛti* (Bibliotheca Buddhica IX) Louis de la Vallée Poussin ed., 1907-1912,

pp. 393-94. cf. Tsong kha pa blo bzang grags pa dpal bzang po (1357-1419), *Drang ba dang nges pa'i don rnam par phyé ba'i bstan bcos legs bshad snying po*, Sarnath, Varanasi, 1973, pp. 168-169; 拙訳『大谷大学研究年報』四二一 一九九一' p. 20.

⑪ (tib.) 東北三七九一' Cha 57b 6; (skt.) *Abhisamayā-lamkalokā Prajñāpāramitāyākyā*, Wogihara ed., p. 96, 26-28.

⑫ (tib.) sDe. Cha 59b 1-6; (skt.) Wogihara ed., pp. 98, 23-99, 7.

⑬ (tib.) 東北四〇四九' Ri 84b 3-7' (chin.) 大正藏 [三二一] 一六〇五' p. 678c. cf. 大正藏 [三二一] 一六〇六' p. 726c.

⑭ *rje btsun chos kyi rgyal mtshan dpal bzang po'i gsung mthas pa'i ngul rgyan ces bya ba Sa lam rnam gzhag, Textbooks of Sera Monastery for the Primary Course of Studies*, Tshulkrim Kelsang and Shunzo Onoda, Nagata Bunsodo, Kyoto 1985, Se ra edition, 11b 7-12a1.

⑮ 大正藏 [二七] 一五四五' p. 41a.

⑯ *Nagarjuna's Ratnavali*, Vol. 1, *The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese)* Michael Hahn ed., Bonn 1982, p. 15.

⑰ Poussin, ed., pp. 19, 1-20, 9. 乃乃^ノ用知^ノ乃^ノ乃^ノ『聖十地經』^ノ *Dasābhūmīśāro māma Māyānāsāhīram*, R. Kondo ed., 1936 (repr. Rinsen Buddhist Text Series II, Kyoto, 1983) p. 122. 乃相^ノ乃^ノ『聖十地經』^ノ 和訳^ノ 乃^ノ『荒牧典後』^ノ『十地經』(大乘仏典^ノ) 一九七四' pp. 221-22

を参照。

⑱ 大正藏 [二五] 一五〇九' p. 287b.

⑲ 大正藏 [三二] 一六四六' pp. 332c-333a.

⑳ (tib.) 東北四〇三八' Zi 111a 3-111b 3; (chin.) 大正藏 [三〇] 一五七九' p. 742c-743a.

㉑ (tib.) 東北四〇二一' Phi 41a 5; (skt.) *Madhyānta-vibhāṅghāṣya*, Gajin M. Nagao ed., Suzuki Research Foundation, Tokyo, 1964, p. 26. 和訳は「長尾雅人『中辺分別論』『世親論集』大乘仏典(1) 一九七六' p. 241に拠る。

㉒ 大正藏 [二六] 一五二二' pp. 128c-129a.

㉓ (tib.) 東北四〇三九' Dzi 259b 5-6; (chin.) 大正藏 [三〇] 一五七九' p. 833b.

㉔ (tib.) 東北四〇一一' Phi 41a 7; (skt.) Nagao ed., p. 28.

和訳は「長尾雅人『中辺分別論』 p. 244に拠る。

㉕ (tib.) 東北四〇二七' Bi 6a4; (skt.) Nagao ed., p. 28. 和訳は「長尾雅人『中辺分別論』 pp. 244-45に拠る。

㉖ (tib.) 東北四〇三四' Mi 193b 2-3. 和訳は早島前掲論文 p. 7に拠る。

㉗ (tib.) 東北四〇六四' Si 145b 4-7; (skt.) *Tṛimśikaivijñā-ṭhīnātrāśāśādhīn*, S. Levi ed., Paris, 1925, p. 15. 和訳は早島前掲論文 pp. 8-9に拠る。

㉘ *Zab mo stong pa nyid kyi de kho na nyid rnyub tu gsul bar byed pa'i bstan bcos skal bzang ming 'byed ces gya ba*, 東北 5459, IHa, sa edition, Ka 143a 1-3.

㉙ *bstan bcos dou na la 'jug pa'i rnam bshad dngongs pa*

*rab gsal gyi dka' gnad gsal par byed pa'i spyi don legs
bhad skal bzang mgul rgyan*, 東北 No. 6838, Indian Se-
ra blockprint edition, 78b-4-79a. 1.

③⑥ (tib.) 東北三八四二¹ Tsa 198a.1-3.

③⑭ 前掲拙訳 pp. 5-6 を参照。

③⑮ (tib.) 東北三八二九¹ Tsa 70a.1-3. cf. 丹治昭義『沈黙
と教説・中観思想研究』(関西大学東西学術研究所研究
叢刊 6) 一九八八¹ p. 40.

③⑯ 前掲拙訳 pp. 5-14 を参照。

③⑰ 『玄奘以前の印度諸論師の年代』(『印度哲学研究・第五』
一九二九¹ p. 149, 江島惠教『中観思想の研究』春秋社 東
京一九八〇¹ p. xi, D.S. Ruegg, *The Literature of the*

Madhyamaka School of Philosophy in India, Otto Harrar-
ssowitz, Wiesbaden 1981, p. 60 を同)。齊藤明「初期中
観派とブッダム、リッタ」『仏教学』二四¹ 一九八八はより慎
重に「引用論書と後の論争経緯とから、ラーフラーン、ムラ
(c. 200-300)以降、ム、ン(ヴァ)ヴィウヘーカ(c. 490-570)

以前とこのことと言えるのみである」と述べている。

③⑱ A. Schiefner, *Taranatha de Doctrinae Buddhicae in*

India Propagatione Patropoli, 1868 (repr. Suzuki Research

Fondation 1963) p. 99, 12-13. 和訳は、齊藤前掲論文 p. (47)

註④に拠る。

③⑲ 齊藤前掲論文 p. (41).

③⑳ cf. I. Schmithausen, Zur Literaturgeschichte der

altern Yogacara-Schule, Orientalistentag 1968, Würzburg,

Vortrage, ZDMG-Supplementband, pp. 811-823. (本論文

註④に拠る。

については、袴谷憲昭「初期唯識文献研究に關する方法論
的覚え書」三藏一四七¹ 一九七七¹ pp. 219-27 に拠る)や
らに、阿理生「無住処涅槃について」『印仏研』三四二¹
一九八六¹ pp. 858-851 は、『大乘莊嚴論』の偈頌部に
未だ無住処涅槃の概念は現われていないと理解する。

③㉔ sDe, Tsa 264b.7.

③㉕ Schmithausen 前掲論文、特に横山絃一「五思想よりみ
た弥勒の著作」『宗教研究』四五一¹ 一九七¹ p. 33 に
よれば、玄奘訳『瑜伽師地論』には、虚妄分別という語が
十数回用いられているが、その原語は *abhitaparikāpa* 及
びその類似語ではないと、考えられている。

③㉖ 横山前掲論文 p. 30.

③㉗ (tib.) sDe, Tsa 243b.6. cf. 丹治前掲書 p. 113 注⑩。

③㉘ たとえば、『撰大乘論』(Ⅲ. 15, Ⅷ. 22, R. 1) は、
無住処涅槃を、声聞にはない、菩薩のすぐれた特質の一つ
に数えている。涅槃を四種とすることは、『成唯識論』卷
十(選註『成唯識論』太田久紀編註 仏教書林中書房 東
京一九七七¹ p. 233 以下)がよく知られている。チヤット
でも、必ずしも『成唯識論』の解釈と一致しないが、おな
じく、涅槃は四種とされる。たとえば、ジェンズ・チニー
キーゲーツェンは、それらの涅槃を、次のように特徴づけ
る。

用語上 (*sgra brjod rigs*) 「涅槃を」を分類すれば、本性
清淨涅槃 (*rang bzhin gyi myang 'das*)、無住処涅槃 (*mi
gnas pa'i myang 'das*)、有余依涅槃 (*lhag bcas myang
'das*)、無余依涅槃 (*lhag med myang 'das*) の四種 [がも

り、そ」のうち、第一（本性清淨涅槃）とは、たとえば、すべての法が諦として空である空性である。それと勝義諦は同義概念である。第二とは、たとえば、二種の障害が悉く断じられている択滅である。それと仏地における滅諦は同義概念である。第三は、苦蘊である残余を有する小乗の涅槃が、有余依涅槃の定義である。たとえば、三界の何れかを抛り所とする声聞阿羅漢の相統における滅諦である。第四は、それ（苦蘊）から離れたそれ（小乗の涅槃）が、無余依涅槃の定義である。たとえば、浄土を抛り所とする声聞阿羅漢の相統における滅諦である。 *s.Kabs dang po*, 東北 6815 (A), Indian Se-ra blockprint edition, Ka 31b 1-4.

④ 丹治昭義「無畏と青目注」『印仏研』三一―一、一九八二、pp. 83-88 は、『無畏註』と（羅什の筆の加わっていない）『青目注』との相似、さらには仏護と清弁が『無畏註』を「自己の注釈の一部として使用している」ことを指摘され、月称が『無畏註』について何等言及していないこと、理由を、筆者の解釈と異なって、「批判しないということ」を更に徹底した結果」に求めておられる。

④ 平川彰『インド仏教史』下巻、春秋社東京一九七九、pp. 32-34, 53-56, 101-106 及び、三枝充恵編『インド仏教人名辞典』法蔵館 京都一九八八、各当該項目を参照。