

『二十論』と『三十論』に みられる経量部の前提*

L. SCHMITHAUSEN

(加 治 洋 一 訳)

1

瑜伽行派の哲学の展開、とりわけ古い時代のそれには、個々の点について今なお大きな不明瞭な点がある。というのも文献史上の状況の不確かさがわけても、それを再構成することを妨げているからである。比較的古い資料は殆ど例外なく——とはいえ決して統一的仕方ではないが——Maitreya (nātha), Asaṅga, Vasubandhu の三人に帰せられている。その際更に、それについては、見た所、未だに終結しそうな次のような議論がある。つまり Maitreya (nātha) はそもそも歴史上の人物として認められ得るのか、それとも (或は Asaṅga の師匠であったかもしれないが) せめて Asaṅga と同時代のある歴史上の人物に対する符牒としてのみ認められるのか、という論争である。しかもそれ等の文献の成立年代に関しても不明瞭な点があるのである。

このことに関して鍵となる人物は Vasubandhu である。彼は何よりも先ず『俱舍論』の著者、瑜伽行派の古い作品の注釈者として著名であり、更に Asaṅga の兄弟であったということになっている。しかし彼の年代に係属した資料は、一部は 5c. を指示し、一部はそれより早い年代 (恐らくは 4c.) を指示する。Asaṅga の兄弟と『俱舍論』の著者とが別人であったとする Frauwallner の Vasubandhu 二人説は、遺憾ながら一部の学者にしか浸透し得なかった。他の人々——例えば P. S. Jaini, A. Wayman, 或は日本の学

界⁶——の許では拒絶や懐疑に出合っている。それも私の見る限りの確に論駁されることなしにである。⁷

かくして、瑜伽行派の文献史は外的な判断根拠に基く限り、見たところ極めて粗雑な輪郭以上に充分確実なものとしては如何なる成果も齎しはしないので、この学派の理念の歴史は内的な判断根拠から出発せねばならない。即ちその教理から、又（部分的に欠損しているサンスクリット原典に向ってもなお可能であれば）個々のテキスト乃至テキスト断片の術語法から出発せねばならない。その個々の傾向に従ってそれらを把握し、このようにしてその脈絡のない一団の素材を分析し、最後には相異った各層を比較対照することによって哲学の展開の跡を再構成することを試みなければならない。この手続きは又瑜伽行派の外的な歴史を再構成することにも役立つであろう。それも恐らく外的な判断根拠の上に立てられる様々な選択支を実証または排除することを通じて貢献するであろう。

Maitreya と Asāṅga の問題に関しては、Frauwallner が既に著書“*Die Philosophie des Buddhismus*”⁸及び“*Amalavijñānam und Ālayavijñānam*”⁹という論文で上述の如き手続きに着手しており、しかも次のことを指摘している。即ち、少くとも『中辺分別論』及び『大乘莊嚴經論』と『撰大乘論』との間には重大な教義上の相違が存在する、と。それに対してこの論文では Vasubandhu 複合体の觀念史的な篩い分けに何らかの寄与をなし、それと同時にそれに関連した文献史上並びに年代論上の問題の解決に寄与したいと思う。

Vasubandhu の『成業論』についての Lamotte の研究は次のように指摘している。即ちこの作品は、佛教内の伝承では瑜伽行派の作品として分類されているが、¹⁰要するに経量部のテキスト¹¹であり、確かに『俱舍論』と同一の著者に由来するものである、と。けれどもこのテキストが瑜伽行派に独特のアーヤ識を主張する限り——それ故にこそ、先に述べた如く、佛教内の伝承では瑜伽行派の作品として分類されているのであるが——原則的には経量部としての特徴を示してはいるけれども瑜伽行派への親近性を包含している。その限りで『俱舍論』の著者が後に瑜伽行派に転じた」という伝承の正しさの間接的証拠となるのである。同時に『成業論』に見られる系統的な両者の混在はこの改宗が突然にではなく徐々に起ったらしいことを証言している。

このようにして Vasubandhu の名の許に伝承されている他の瑜伽行派の作品についても一層精査な研究を行えば、経量部的な諸前提が立証されないだろうか、という問いが立てられる。私は以下、『二十論』と『三十論』についても事情が同じであることを示したい。

2

『二十論』は、それが *Vijñaptimātratā*, 即ち識¹⁴（そして識の性質をもった所与¹⁵）のみが存在し、それを離れて実在する対象は存在しないという学説を主張している限り、明らかに瑜伽行派に属している。しかもこの作品の完全な表題 “*Vimśatikā Vijñaptimātratāsiddhiḥ*” も示しているように、この学説がその中心テーマである。その点で『二十論』は『成業論』と区別される。『成業論』中には今の所この学説は確認されていないからである。しかしそれとは逆に『二十論』は『成業論』で中心となるアーラヤ識¹⁶を欠いている。それも古典的な瑜伽行派の学説に従えば、又『成業論』の意味でも、当然言及されるべき箇所があるにも拘らず欠いているのである。

『二十論』5.13に言う。「業の習気 (*karmaṇo vāsanā*) は (有情の) 識の流れ (*Erkenntnisstrom; vijñānasamtāna-*) に含まれる」と。古典的な瑜伽行派の学説によれば業の習気はアーラヤ識に含まれるが、ここでは、さほど詳細に規定されている訳ではない「識の流れ」が、話題に乗せられているに過ぎない。ところでこの学説は『成業論』中にも見出される。その第20節に言う。「意志行為 (*cetanā*, 業と同義) は識の流れ (*cittasamtānaḥ*) の中に特殊な力 (*śaktiviśeṣaḥ*)¹⁷ を生み出す」と。Lamotte やチベット語で残っている Sumatīśīla の注釈はこの学説を経量部に帰している。¹⁸するとそれによって (さほど詳細に規定されていない) 「識の流れ」の概念も明らかになる。つまり経量部は殆ど全ての小乗の学派と同様に当初から次の如き見解を主張している。即ち或る同一の有情については、或る特定の時点には常にただ一つの識しか存在し得ない。それ故その有情は常に全くの「単層の」識の流れによって構成されている、と。この前提の許では「識の流れ」の概念は申し分なく明白であり、それ以上細密な規定を何等必要としない。一方瑜伽行派の見解に従えば、或る同一の有情に同時に幾つかの識が存在し得る。とりわけ経験的に把握可能な識 (*empirish faßbaren Erkenntnissen*) の一つの生起と並んで、

或は幾つかの生起に対して、潜在的なアーラヤ識が別個に存在する。従ってここでは有情は（多かれ少なかれ連続的な）識の流れの複合体から成り立っているので、業の習気が「識の流れ」の中に保たれるという言明がこの場合完全に明白である訳ではない。

『成業論』§ 20 の記述はこのテキストの後の部分によって当然次のように解釈される。即ちこの「識の流れ」は（一般的に）経験的に把握可能な識の（旧い経量部にとってはただ一つの）流れを指すのではなく、アーラヤ識と同一視される潜在的な識の流れを指す、と。しかも Vasubandhu 自身、この可能性に気付いていたに違いない。しかし、公平に読めばそのような解釈では理解できないが、どのような潜在的な識も並んで存在することのない「単層の」識の流れという例の経量部の学説の意味であれば理解できる表現を、彼は『成業論』§ 20 において同様に意図的に選んだのである。同じことが『二十論』 5.13 にも適用される。そこでも（詳細に規定されてはいない）「識の流れ」の概念は、それをどのように解釈し得るにしても、公平に吟味すれば、経量部の「単層の」識の流れを指示している。そしてこの見解は若干考察を進めることによって支持されるのである。

a 『二十論』 9.16 f. に言う。「もし有情にとって、自らの（識の）流れの特殊な変成 (Unwandlung) に基いてのみ (*svasamtāna-pariṇāma-viśeṣāt*) 或る（特定の）対象が現象している識 (*arthapratibhāsā vijñaptayaḥ*) が生起するのであれば」と。ところで“*samtāna-pariṇāma-viśeṣah*”²⁰ という表現は経量部に典型的な術語である。『俱舍論』 159a 4 f. に言う。「(業の結果は) 寧ろその業を（起した人格の）流れの特殊な変成 (*samtāna-pariṇāma-viśeṣah*) から生じる」と。しかも「特殊な変成」は或る長い過程の最後の刹那 (*kṣaṇah*)、或は直後に結果が出現する所のその過程の頂点を意味している (cf. AKBh 159a 7-9)。

つまり “(*samtāna-*) *pariṇāma (-viśeṣah)*” という術語は、上に引用した『俱舍論』の箇所が示すように、業の果報に関する分野にも同様に現われるのである。それは『成業論』§ 20 が示すように、その経過の第二の局面を表わしている。即ち先ず業が識の流れの中に特殊な力を生み出してから、「それ(業)によって(そのように) 熏習された(識の流れ)の特殊な変成に基いて、後の或る時に(その業の)結果が生じる」²²。つまり、業によってその直後に続く

識の流れの刹那(*hṣana*)に与えられた力——種子(*bijam*)とも呼ばれる——²³それは、その直後に続くそれから産み出された刹那を自らに比して変形する事を可能にするので、それは結果の生起へと接近することを意味するようになるのである。この経過はその最後の段階まで続く。即ちそれはこの過程の頂点を意味しており、今や直後に結果を生じる態勢にある段階まで続く。

けれども『二十論』は“*parināma*”という語を様々なニュアンスで用いる。識の流れの変成がたぶん潜勢的、つまり潜在的であると考えられるべきであることから最初の変化が明らかになる。即ち、結果の生起へと向って漸次その可能性のみを高めて行くのである。最後の段階に至って初めてそれは結果の実現として現われる。その限りでは、上述の過程が可能性乃至種子の変成——或は成熟(*parināma*)という語には確かにこういうニュアンスもある)——とも呼ばれていることは理解し易い。この意味で『二十論』5. 23 f.に言う。「それに(対応した)種子は、それが特殊な変成(即ち成熟の極限)に達すると、それから色彩(または形態)が現象する識が生じる……(*rūpa-pratibhāsā vijñaptir yataḥ svabijāt parināmaviśeṣapṛāptād utpadyate.....*)」と。玄奘も『成業論』§ 20の訳で同様に「業によって熏習された(識の流れの)特殊な変成」について説くかわりに「(業によって識の流れの中に生じた)力の特殊な変成」について述べている。²⁴

以上の箇所では「変成」は、過程或はその最後の段階のみを指しているが、『二十論』5.8ではこの変成の結果、つまり或る特定の新しい形態をとった識の顕勢面を本質とする業の果報も含んでいるようである。「何故ただ単に識が(有情の)業に基いて変成するから(獄卒等が現象しているのである)と認めないのか(*viññānasyaiva tatkarmabhis tathā parināmaḥ kasmān neṣyate.*)」。同じことが『二十論』5.13にもあてはまる。「(業の)習気が存在しているのと同じ所にその果も生じる。(この果は)それに相応した識の変成(の内にのみ生ずるから)であると何故認めないのか(*yatraiva.....vāsānā tatraiva tas-yāḥ phalam tādrśo viññānaparināmaḥ kim neṣyate*)」、上に述べてきたことからして当然この二ヶ所共に、この(詳細には規定されていない)「識 *viññāna*」を経量部の「単層の」識の流れの意味で理解するのが最も分り易い。これは業によって先ず潜勢化され、最後には顕勢化されるものである。

b 『二十論』で「単層の」識の流れが前提とされていることは、六「内

処 *āyatanāni*」, 即ち五種の感覚能力乃至感官とそれに類比した思考力乃至表象能力の性質についての『二十論』の見解によっても支持される。『二十論』5. 27 ff. に言う。「それに(対応した)種子はそれが特殊な変成(上記参照)を遂げると、それから色彩(または形態)が現象する識が生じる。一方ではこの種子, 他方ではそこに現われるもの(即ち識中の対象の像), この両者を世尊はその識の(内) 処——即ち眼——と(外) 処——即ち色彩(または形態)——として、それぞれに説かれたのである」と。Vasubandhu は、私見によれば、感覚能力をこのように解釈せざるを得なかったのである。何故なら彼は *viññaptimātrātā* を『二十論』では瑜伽行派の識の流れの複合体に拠って展開することなく、経量部の「単層の」識の流れに拠って展開しているからである。感覚能力は大半の佛教学派にとっては粗大な物質ではなく、それに支えられた微細な物質の器官である。それは知覚不能であり推理のみが可能である²⁶。ところが瑜伽行派の識の流れの複合体に拠れば、*viññaptimātrātā* という原理——それは総ての存在物、とりわけ物質を識の所産や識の表象に、或は観念に還元する事を要求する——にも拘らず、実際の活動する感官の存在を感覚的認識の前提条件として保存することができる。つまりそれを基底となっているアーラヤ識の中の像、つまりその観念的所産であると規定することによって保存することができるのである²⁷。即ち、アーラヤ識がさしあたっては単なる一種の心的器官や種子 (*bijāni*) の担い手或はその総体に過ぎないのに、既にかなり早くから顕勢的側面、つまり何物かを実際に認識するという位相もアーラヤ識に帰せられたからである。一方経量部の「単層の」識の流れを基礎とした *viññaptimātrātā* の体系にとってはこのような解決策は、潜在的な識が経験的に把握可能な識と並んで存在することを認めない以上不可能であった。しかも感覚能力は、それ自体知覚不能なので経験的に把握可能な識の表象として理解することもできない。それ故、感覚能力の概念を別に解釈し直すよりなく、Vasubandhu は間断なく識を生み出す種子の名称として解釈する事によってそうしたのである。

瑜伽行派の内部でさえも、アーラヤ識が種子の総体として純粹に潜勢的なものとしてのみ理解される場合には、同様にこの解釈を受け入れざるを得なかった。このような例が『成唯識論』19c 12-27²⁹ に表われているように思われる。そこでは確かに瑜伽行派の意味でのアーラヤ識や識の流れの複合体の

モデルが認められるが、しかしそれにも拘らず感官は『二十論』の意味で感覺的識の種子として解釈されている。ここで目につくのは、ここでのアーラヤ識が（この点に関連して『成唯識論』に引用されている他の文献とは対照的に）他の諸識或は少なくともマナ識と「同時に存在する基盤 (*sahabhūr āsrayah*)」としては認められていない。マナ識というのはアーラヤ識と経験的に把握可能な識との間に瑜伽行派が挿入した「第七の識」である。このことは恐らく次のことを示唆していると思われる。即ちアーラヤ識には、この文献の見解では、その潜勢的な側面と並んで顕勢的な面があるのではない。何故なら『成唯識論』20b 9³²によれば、アーラヤ識は顕勢的識として機能している時に「同時に存在する基盤」であるからである。

後になお次のような疑問が提出される。即ち感官がただ種子としてのみ理解されるのであれば、それは対応する識を生起させる業の種子と同一視されるべきなのか、それとも業やその成熟した種子によって現実化する事が決定されている「実質的な」種子（『三十論』18. 6 ff. に言う *niṣyanda-vāsanāḥ*）と同一視されるべきなのか、という疑問である。私には『二十論』のテキストからはこの疑問を解決するための如何なる手懸りも得られなかった。というのも私の見る限りこのテキストはこの潜勢力の二つの範疇の間に何等明確な区別を設けていないからである。体系的にも歴史的にも『二十論』と非常に近くに位置する『観所縁縁論』では感官は「実質的な」種子と同一視されている（11頁 f 参照）。しかし後にはほぼ業の種子に決定したようである。何故ならアビダルマの学説では業の種子は感官と同様に「影響を及ぼす因 (*adhipratyayah*)」と定義しているからである。少なくとも瑜伽行派のアビダルマで「支配的な因 (*hetupratyayah*)」と定義されている「実質的な」種子とは対照的である。³³

瑜伽行派の識の流れの複合体に抛れば、感官と同様対象もまた、*vijñaptimātratā* であるにも拘らず経験的に把握可能な識の前提条件として保存され得る。何故なら経験的に把握可能な識の対象となっている像は顕勢的なアーラヤ識の中に対応する像を根拠として持っているからである。一方「単層の」識の流れに抛ると、このようなことはあり得ない。上に引用した『二十論』5. 27の箇所が示しているように、対象は経験的に把握可能な識の対象となっている像としてのみ理解されるに過ぎないのである。

c 経量部によって主張された「単層の」識の流れは『二十論』1.3にも指示されている。そこでは次のように言っている。「*cittam* と *manah* と *viññānam* と *viññaptiḥ* は同義語 (*pariyāyah*) である」と。この解釈とは対照的に、識の流れの複合体のモデルに基いている瑜伽行派のテキストはしばしばあからさまに *cittam*, *manah*, *viññānam* の概念を種々の識を導き出すに際して引き合いに出している。即ち *cittam* はアーラヤ識であり、*manah* は「第七識 (das siebente Erkennen; *kliṣṭam manah*)」であり、*viññānam* は五種の感覚的識と「思惟的識 (*manovijñāna*)」である。この第三群は「対象についての識 (Objekterkenntnis; *viśaya-* 乃至 *ālambana-viññaptiḥ*)」として前の二種の識と対置される³⁶。それ故ここでは *viññānam* は *viññaptiḥ* と同義である。しかしこの最後の言い方は原則的に顕勢的な識、つまり或るものに関する実際の認識を表わしている。そして元来顕勢的な識とは意識 (*manovijñāna*) と五種の感覚的識だけなのである。³⁷³⁸

しかしこの *viññānam* という語は瑜伽行派に於ては——アーラヤ識という語が既に示しているように——比較的広範囲に、即ち(少くとも起源は)非顕勢的で實際上対象を認識するものではないと規定されている識——アーラヤ識やマナ識——にも応用し得る意味でも用いられている。同様に *cittam* もそれ独自の使用法と並んでより一般的にも使われる。*manah* もつについては「第七識」とは別にその時々々の直前の識つまり *samanantarapratyayah*³⁹ も表わすようになる。だからこの意味で意識 (*manovijñāna*) と五種の感覚的識にも使用し得るのである。⁴⁰

しかし瑜伽行派で独特に使用されているこの広い意味に直面すると、瑜伽行者のたぶん誰一人としてこれらの語を無条件には同義語であるとみなすことができないだろう。それに対して経量部はただ六種の「対象についての識」即ち、意識 (*manovijñāna*) と感覚的識しか認めないので *cittam* と *manah* からそれ個々の意味が抜け落ち、また *viññānam* からは非顕勢的な識も含んだより一般的な意味が脱落している。それ故四つの語は全てここでは、たとえ彼等が様々な観点からそれ等を記述しているにしても、全く同一の事柄に結びつく。『俱舍論』もこの意味で言っている。「*cittam* と *manah* と *viññānam* は同一の事柄を表わす」⁴¹「それ故 *cittam*, *manah*, *viññānam* (という語) によって名付けられているものは、意味 (即ち説かれたそのつどの観点) から

すれば異っているにしても、その事柄からすれば同一のものである」⁴²と。

d 『二十論』中に見られる経量部的諸前提の問題と関連して、更にこのテキストが直観と表象の問題について詳論していることは注目に値する。『二十論』8.22-24で対論者が異義をとる。即ち識のみが存在するのであって実在する対象は何等存在しないという学説は誤りである。何故なら実在する対象の存在は「感覚的知覚」即ち「直観 (*pratyakṣam*)」という認識方法によって保証されているからである。つまり誰でも実在する対象を知覚していることを自覚しているからである、と。これに対して Vasubandhu は『二十論』8.29f.で答える。「これは私によって感覚的に知覚されている(という形をとって)感覚的知覚の自覚が生起している時には、(その中で)対象は直観されていない。何故ならそれは(その中で寧ろ)「意識 (*Denkerkennen, manovijñāna*)」によってのみ決定されており、眼識はその瞬間には既に消滅しているからである。その場合どうして実在する対象が感覚的に知覚されていると認めることが(できようか)」と。⁴³

この箇所は先ず極めて一般的な意味で小乗の思惟の影響を示唆している。明らかに対論者には次の事が認められる——実在する対象を表象する (*rūpādīkhalpikā*, Vs. 9.7) 意識 (*manovijñaptih*) とは対蹠的に、感覚的識は事実、表象を伴わない直観である。たとえそれが明らかに「盲目」であり、全く純粋な直接性の内に留まるが故にそれ自体証拠とはなり得ずそれ故それを知覚しはするけれども同時に誤解もする意識 (*manovijñāna*) によって人は極めて容易に惑わされるとしても、なおそれは表象を伴わない直観として現実性即ち「裸の識」以外の何物も包摂しないのである。直観は確かに対象の像を含んでいるがそれを実在する物として解釈することなく、それをその観念性の儘に放置する(然も前述の如くそれを明確に自覚することもない)。しかしこのように「表象」を意識 (*manovijñāna*) に制限することは大概、大乘のものと決定された瑜伽行派の作品に看取される傾向と矛盾する。即ちそこでは総ての世俗的な認識を例外なく「虚偽の表象」として、つまり存在していない内容を、とりわけ実在する対象を捏造するという意味での表象として規定している。それに対してこの制限は小乗の学説、なかでも『俱舍論』のそれとかなりよく結びつく。そこでは次のように言っている。「その(五種の感覚的識)は「判断の表象」及び「想起の表象」(の不在)故に表象を伴わ

い (*nirūpaṇānusmarānavikalpenāvikalpakāḥ*)⁴⁵」と。それ故『俱舎論』に於ても本来の表象はただ意識 (*manovijñāna*) にのみ属する。即ち「想起の表象 (*anusmarānavikalpakāḥ*)」と「判断の表象 (*abhinirūpaṇānavikalpakāḥ*)^{45a}」は *manovijñāna* にのみ帰属する。それに対して感覺的識には、これ等兩種の表象が欠けている。その限りに於てそれ等は表象を伴わない。それでもやはり「本体の表象 (*svabhāvavikalpakāḥ*)」はそれ等に帰属しており、『俱舎論』では *vitarkāḥ* と定義されている。⁴⁶しかし Yaśomitra⁴⁷ によるとそれによって経量部の立場から特定の「心的活動 (*cetana*)」のみが意味されている。即ち「本体の表象」は本来現実性乃至志向性の事実のみを表わしているに他ならないようである。つまり全き直接性にも拘らず、その「本体の表象」が識としての感覺的識に認められねばならない。何故なら「心的活動 (*cetana*)」は——佛教的表現法に従えば——総ての識に例外なく随伴し、識の性質を持った所与であるからである。ところで『二十論』中の *manovijñāna* の機能はこの二種の表象に申し分なく適合する。これ等は又『俱舎論』では *manovijñāna* にのみ見られるのである。*manovijñāna* が直観の内容を反省した上で意識させるという事実は「想起の表象 (*anusmarānavikalpakāḥ*)」の——或は多分「ありありと思ひ浮かべる表象」の方がふさわしいかも知れないが——活動に相当すると言ってもよいだろう。実際に表象しつつある *manovijñāna* は『二十論』9.7でも「想起(或はありありと思ひ浮かべること)と結合したもの *smṛtisamprayukta*」として特徴づけられている。一方その内容を実在する所与として解釈する働きはかなり旨く「判断の表象 (*abhinirūpaṇānavikalpakāḥ*)」と結びつけられる。というのも、それは『俱舎論』で散乱した *prajñā* と明確に同一視されているからである。⁴⁹しかもこれは *dyṣṭayaḥ*⁵⁰ つまり誤った見解を含んでいる。実在する所与があるという理解は、たとえ大乘の理解に従ったにせよ、そのような誤った見解である。しかし実在する所与の評価に関連して『二十論』は *viñaptimātratā* を採用することによって小乗の立脚点を棄て去った (Vś 1. 2 も参照)。何故なら *viñaptimātratā* とは「(実在的) 所与の非実体性 (*dharmanairātmyam* Vś 6.. 9-11 参照)」を内容として含んでいるからである。既に『菩薩地』(荻原本 p. 38) によって、小乗に対する大乘特有の理論的学説の一端がそれを提示している。⁵¹

上述の箇所 (Vś 8. 29 f.) はしかしそれだけに留まらず「単層の」識の流れ

として前提されたものへの言及も含んでいる。即ち『二十論』の見解では表象（つまり *manovijñāna*）は直観（感覺的識）に続いて生じるということがそこから明白になる。『二十論』9. 6 f. もこの事を裏書きしている。即ちそこで言っている。「表象する意識 (*manovijñāna*) は感覺的識から生起する」と。感覺的識と意識 (*manovijñāna*) との連続性、つまり直観と表象との連続性をこのように強調しているということは、単に小乗学派の影響が全く普遍的であったということのみならず、經量部と同様に「單層の」識の流れを主張した小乗学派の影響というものを考慮に入れるべきであることを証明している。何故なら『解深密經』第五章の見解によると、それは識の複合体の立場を擁護するので（それ故にこそ恐らく大衆部の系統に由来していると考えられるが）、⁵³ 表象している意識は原則的に感覺的識と同時であるからである。⁵⁴ 反対に『瑜伽師地論』の最初の二地は⁵²多分、化地部の系統から出ているらしく、⁵⁵それ故——少くともその古層では——單層の識の流れを前提としており、『二十論』と同様に（表象を伴わない）感覺的識と（表象する）意識 (*manovijñāna*) との連続性を説いている。「一つの眼識が生起すると三種の識が観察される、それも順次に。即ち、1. 媒介なく生起する識 (*aupanipātikam*) 2. 審理する識 (*parješakam*) 3. 確信を包含する識 (*niścitam*)」である。その場合、第一のものは眼識それ自体であり、(残りの) 二つは意識 (*manovijñāna*) である (Y. 10-2 f.) 「この二つの意識 (*manovijñāna*) 即ち審理する識と確信を包含する識によって対象が表象される (*vikalpyate*) のである (Y. 58. 18 f.)」

e 上に提示された經量部の影響と関連して、『二十論』では *vijñaptimātratā* を純粹に哲学的に根拠づけている事も最後に注意しておくべきであろう。古典的な瑜伽行派の作品では *vijñaptimātratā* の論拠は大体、墮在と救済の学説 (Versenkungs- und Erlösungslehre) に由来している (cf. 例えは MS II. 14 及び 14^b)。それに対して『二十論』では極微と全体との択一に基いて（識に対する刺戟原因としての）実在する対象を否認することに大きな部分をさいているのである (Vś 6. 22-8. 22)。

f 以上『二十論』のテキスト自体から確認された解釈は更に次の点を指摘することによって支持される。即ち經量部の諸前提に基いた上述の如き *vijñaptimātratā* が伝承全体によって擁護されているという点である。それは Dignāga の『集量論』(I. 9-12) を起点とし、とりわけ Dharmakīrti (以

下参照)によって展開された。ここで『二十論』に結びつく環は Dignāga の『観所縁縁論』である。このテキストは明らかに『二十論』に従って、極微と全体との択一に基いて識に対する実在する刺戟原因を否認することによって、「観念論 (Idealismus)」に到達している (*viññaptimātratā* という表現は Āp には現われない)。そして識の対象としてはただ対象についての観念像のみを認め、この識中の対象の像の原因としては対応する潜勢力を認めるだけである (ここでは勿論業の習気ではなく「実質的な」潜勢力が問題となっている)。『二十論』と同様に『観所縁縁論』でも、この潜勢力の産出面のみに限れば(詳細に規定されていない)「識 *viññāna*」が言及されているだけである。「(識中の)対象の像はある力を惹起する。そしてその力は識を土台とし、それに対応した効果を(即ち新たな対象の像を識中に)産み出す (*so 'rthāvābhāsah svānurūpākāryotṭhāyaye śaktim viññānādharām karoti.....*)」⁵⁷。そして『二十論』と同様にこの詳細に規定されていない「識」は玄奘が彼の翻訳(大正蔵 1624. p. 888c 26)⁵⁸で行っている如く、瑜伽行派のアーラヤ識の意味に理解するのではなく、經量部の「単層の」識の流れの意味に理解すべきである。このことは次のような事実が保証している。即ち經量部のテキストには頻繁に現われるが瑜伽行者のものには滅多に現われない *śaktiḥ* という語を度外視すれば、感覚能力が、対象規定をそのつど識中に産み出す「力」と同一視されているという事実である。「力(即ち先に言及した対象の像を新たな識中に生ぜしめる力)という本性をもつものはまた感覚能力でもある。(何故なら)感覚能力はその結果(換言すれば感覚的識)という点から力という本性をもつものとして(のみ)推論されうるのであって、(微細な)物質 (*bhautikam*)としてではないからである。そしてそれ(感官を表わす力)⁵⁹が識中にある(それ故上記の力と同一視され得る)ということに異論はない」。更に Dignāga は対象の観念性にも拘らず、それを現実的な原因、つまりそのつどの識に先行するものとして把握しようと試みて、先行する同種の識中の対象の像へと立ち帰るのである。瑜伽行派のようにアーラヤ識の中に同時に存在する対象の像へまで遡ることはない。「しかし或は(即ち或る刹那の識に属する対象の像がその客観的原因であることを認めないのであれば)：(或る特定の刹那の識中にある対象の像が、より厳密に言えば)時を隔てて(後の刹那の識の客観的原因)となる。つまり(識の流れの中に、対応する対象の

像を後の識中に喚起する) 力を貯えるからなのである。⁶⁰これは同様に『観
 所縁縁論』が瑜伽行派の識の流れの複合体ではなく、経量部の「単層の」識
 の流れを前提としていることを示唆しているように思われる。Dharmakīrti
 による経量部の「単層の」識の流れに基いた観念論の美事
 な实例に *Pramāṇavārtika* III 396-397 がある。Dharmakīrti はそこで実
 在の事物を仮定することなく——つまり *vijñaptimātratā* に基いて (cf. PVA
 416. 14 f.)——特定の識との緊密な結び付きを根拠として、煙から火を推論す
 ることが可能であることを示そうとしている (cf. 同じく 393-394)。「この場
 合も同様に、煙が現象している識が (实在の) 火を演繹させるということでは
 なく、(事實は) 単に火が現象する識の習気が現実化するのに (充分な)
 強度を持っているに過ぎないということであろう。(何故なら) 識の流れこ
 そが (火の認識を生み出すのに) 適切な習気を包含しており、煙が現象して
 いる識を顕示する…… (*tatrāpi dhūmābhāsā dhiḥ prabodhaḥ paṭuvāsanām / gamayed
 agnirbhāsām dhiyam eva na pāvaham // tadvyogya vāsanāgarbha eva dhūmāva-
 bhāsiniṃ / vyanakti cittasamtāno dhiyam.....*)」。アーヤ識はただ一箇所での
 み Dharmakīrti の作品に現われるようである。*Pramāṇavārtika* III. 522
 に言う。「同時に異種の識が生じる (ことは可能である) が、アーヤ識から
 は (ただ一つの識のみが) 生じるのであって、それ以外の識が生じること
 はない (ように見える)。何故なら (アーヤ識は) 一つのとりわけ強い識
 によって (他の識を生み出す) 力を奪われているからである」と。⁶¹この偈は
 しかしながら文脈から明らかなように、⁶² 瑜伽行派の体系とその識の流れの複
 合体に基いたとしても、先行する顕勢的な (経験的に把握可能な) 識 “*sam-
 anantara-pratyayah*” という因なくしては済ませないという事を端的に示
 している。しかしだからと言って決して Dharmakīrti 自身が瑜伽行派の前
 提に同意していたという事ではない。勿論注釈家の Prajñākaragupta は識
 の流れの複合体とアーヤ識という瑜伽行派の立場を、経量部の単層の識の
 流れの立場と二者択一的なものとして認めているようである。先行する顕勢的
 識の決定的な勢力を前にしてはアーヤ識は不必要ではないか (PVA 457.
 26 f.) という反論に対して、確かに彼は先ず次のように答える。「もはや我
 々はアーヤ識にこだわることを止めようではないか (*āstām iyam ālayavi-
 jānācintā*)」と。これは次のように補足されるだろう——我々は「単層の」

識の流れに基いて我々の観念論を展開するのだから、結局、全くそれを必要としない、と。しかし更に Prajñākaragupta は付け加える。「しかし或はそれ（アーラヤ識）が（先行する識の）習気の担い手であると仮定されても（その習気は *samanantara-pratyayah* にその先行する識と同質の識を生み出す特別の力を与えるものであり (cf. 102, 4 f.))（それが不必要であるという上記の）誤り（に帰結すること）はない (*vāsanādhāratayā vā parikalpitam tad iti na doṣaḥ*)」と。確かにそれ以外の場合には Prajñākaragupta は折にふれて（識の流れの複合体のモデルを包含した）アーラヤ識に基いた瑜伽行派の立場を、経量部の「単層の」識の流れと択一的なものと許している (cf. 例えは PVA 142. 30. 彼はそこで *āśrayasya* を *cittasamānasya ālayasya vā* と説明している)。それ故 Prajñākaragupta はある程度 *viññaptimātratā* についての経量部と瑜伽行派の前提の対立を超越してはいるけれども、彼はこの前提の相違点を明白に意識しているのである。

3

最終的に『二十論』にまで遡る「経量部の *viññaptimātratā*」の伝統の事実を支えられて、『二十論』では経量部の「単層の」識の流れに基いた *viññaptimātratā* が展開されている、という結論が決定的に保証されるであろう。しかし同時に『二十論』の体系が『三十論』のそれと本質的に異なることが明らかとなった。何故なら『三十論』は全く疑いなく瑜伽行派と同様に幾つかの識の同時性⁶³とアーラヤ識⁶⁴とを擁護しているからである。後者にやはり顕勢的側面がある限りにおいて、何物かについて実際に認識することであるとしても、感官が種子に還元される必要はない。それ等は寧ろアーラヤ識からそれ等の像として生み出された顕勢的所与である。⁶⁵更に『三十論』は意識 (*manovijñāna*) のみならず総ての顕勢的な識を、(我や)実在の所与⁶⁶という存在しないものの捏造という意味での表象と看做している。それ故『三十論』で *viññaptimātratā* が説かれるに当って基礎とされている前提は明らかに瑜伽行派と同一であり、その限り『二十論』の前提とは本質的に区別される。『二十論』と『三十論』のそれぞれの体系の間にある原則上のこの差違は今日まで明確に弁別されなかったのである。⁶⁷

しかし（単層の）識の流れとその「変成 *parināma*」という『二十論』の

根拠をなしている経量部の学説はまた『三十論』の中にも明瞭な痕跡を残している。開巻早々に言う。「我や（実在的）所与に関する（不当な）主張⁶⁸が様々な方法で行われているが、それは識の変成に関係している (*ātmadharmopacāro hi vividho yāḥ pravartate / vijñānapariṇāme'sau*)」と。ここに登場する *vijñānapariṇāmah*⁶⁹ という概念はヨーロッパの研究では今日まで正確には解釈されていない。それでも『二十論』以降それはさしたる困難なしに理解することができる。『二十論』の二ヶ所で「識の変成」が識の流れの潜勢的な変成の過程、即ち種子の成熟の過程を意味するだけでなく、その過程の結末つまりそれを通じて引き起こされた顕勢的な識の特別な形態もまた包含していることを如実に思い浮かべさせなければならないのである。ところで『三十論』の上記の箇所では識の流れの潜勢的な側面である変成の過程の結末のみが意図されている。即ち種々に刻印された顕勢的な識が考えられている。つまり『三十論』18に次のように言っている。「識は総ての種子を包摂しており、その変成（ここでは経過として理解されている！）が相互（作用）⁷⁰によって様々な起こるので、あれこれの表象が生じる (*sarvabijam hi vijñānam pariṇāmas tathā tathā yāty anyonyavaśād yena vikalpāḥ sa sa jāyate*)」と。しかし第17偈でこの「変成」の成り行きの結果——種々の表象——が「識の変成」と同一視されているので、これが結末のみを意味していることが明らかになる。言うまでもなく『三十論』1a-c では「識の変成（の結末）」によって何よりも表象である対象の像が意図されており、それも実に特別に強調されている。⁷¹

ところで同時に表象とも規定される「識の変成」は『三十論』1d-2b によると三層構造である。即ち瑜伽行派では八つの識に分かれているそれは、アーラヤ識とマナ識と六種の「対象識」とに類別されるからである。このようにして瑜伽行派の識の流れの複合体は、今や単層ではないけれども、一種の上位の統一体として持続する経量部の統一ある識の流れの顕勢的側面の下方へ向う区分 (*eine Unterfächerung*) として『三十論』中に姿を現わす。そしてその潜勢的な側面から種子の成熟を通して顕勢的な識が生起するのである。この種子の成熟は同時に統一ある流れ全体の（潜勢的）変成として理解されている。多分このモデルを「多層の」識の流れと呼んでもさしつかえないであろう。

ところで『三十論』2cd (*.....ālayākhyam vijñānam.....sarvabījakam*) によるとアーラヤ識は種子総ての担い手である。この箇所の意味で、時には『三十

論』18の「全種子を包摂する識」がアーラヤ識の潜勢的な側面と同一視されねばならないし、またある場合にはその(経過としての)変成から他の七識並びにそれ自体、つまりその顕勢的な側面が結果として生じることになるだろう。Sthiramatiも『三十論』の *viññānapariṇāma* をこの意味に解釈している。『三十論』18に対する注釈 (*Triṃśikābhāṣyam* (Tr. p. 36. 14-15)) で *ālayaviññānapariṇāmaḥ* を補足説明している(勿論ここでは経過の意味で用いられている)。更に *Triṃśikābhāṣyam* 16. 1 ff. を参照。「この〈変成〉とは何か。変化すること (*anyathātvam*) である。原因となる刹那 (*kṣaṇah*) が消滅するのと同時に原因となる刹那とは別の結果 (*kāraṇakṣaṇavilakṣaṇakāryasya* と訂正する)が実現するという点に変成は存している。その場合、我等の表象の習気が増大することにより (*ātmadivikalpavāsānaparipoṣāt*) また(実在的所与)——色彩(または形態)等——の表象の習気が増大することによって (*rūpādivikalpavāsānaparipoṣāt*) アーラヤ識から表象が生起する。即ちそれは我等が現象する表象であり (*ātmadinirbhāso vikalpaḥ*⁷³) 或は(実在的所与)——色彩(または形態)等——が現われる(表象である)」と。この解釈は、それが全く瑜伽行派の識の流れの複合体の意味によっているとしても確かに可能である。しかしこれはテキストの上からその所見が明白になる『二十論』とは全く対蹠的な次のような重要な事実を説明しない。つまり『三十論』18では *viññānam* のみが論じられているのであって、アーラヤ識は決して話題にならないし、更に『三十論』1や17では「*viññānam*」の変成が論じられているのであって、アーラヤ識のそれが話題となっている訳ではないという事実である。それ故『三十論』の体系はこの点に於て瑜伽行派以降、地歩を与えられた識の流れの複合体のモデルと、『三十論』の著者特有の傾向、即ち経量部の意味での統一体としての識の流れへの傾向との間の緊張関係を孕んでいる。

4

『二十論』と『三十論』の体系はそのあらゆる差違にも拘らず一脈相通じている。つまり識の流れの統一性についての経量部の概念がこの両作品に於て有効であることが確かめられるからである。即ちこの概念が『二十論』の場合にはその体系を統合する基盤となるのに対し、『三十論』では単に一つの要因となるに過ぎないという所からこの差違が生じる。しかしこの概念が

vijñaptimātratā の体系の枠内に登場したことは大変特徴的なことであり、この二作品の著者の同定に関しては疑問の余地がない。統一体としての識の流れという経量部の概念の有効性は更にそれを越えて『二十論』と『三十論』の作者が『俱舎論』と『成業論』の作者と同一人物であることを証明する。『成業論』と『二十論』は次のことを示している。即ち、先ず説一切有部であったが、後に経量部となった者が、業の果報の問題とそれに関連した識の流れの連続性の問題を熟慮すると、アーヤ識を想定せざるを得ず、更に識の刺戟原因としての実在の対象を熟慮すると *vijñaptimātratā* を想定せざるを得なかった、ということである。しかしひいては Vasubandhu は瑜伽行派の体系に特有のその二つの概念を容認しているのである。従って Vasubandhu が『三十論』でついに完全に瑜伽行派へ転じた時には、それが最終的結着のつけ方であったに過ぎない。だがしかし『三十論』でも、自ら示しているように、彼が経量部の後継者であることが全く否定される訳ではないのである。

『俱舎論』の著者が遂には瑜伽行派となったというこの証明を以ってしても尚 Vasubandhu の名の許に伝承されている瑜伽行派の全作品がおしなべて Vasubandhu のものであり、従って『俱舎論』の作者である Vasubandhu と Asaṅga の兄弟である Vasubandhu とが区別されるべきであるという Frauwallner の命題が誤っているとは決して言えない。それどころか Frauwallner 自身『俱舎論』の著者が後に瑜伽行派となったという見解を採っており——全く正当にも自ら示したように——『二十論』と『三十論』は彼の作品と看做される、と考えたかったのである。Vasubandhu の名の許に伝承されているそれ以外の瑜伽行派の作品——とりわけ古典的な瑜伽行派の作品に対する注釈——も同様に『俱舎論』の著者のものとされるべきかどうかということは、寧ろその思想家個有の精神がそれ等の中にも提示されているかどうかにかかっている。おそらくここでも彼の経量部としての過去性が明白にされることによるのである。しかしそれでも (*vijñāna*-) *pariṇāma* という概念のように有効で、しかも瑜伽行派の諸の所与に——上に引用した Sthiramati の箇所が示しているように——適合し易い概念は、『俱舎論』の著者による瑜伽行派の他の作品中にも、(その類いの作品があればということだが) 同様に時に応じて現われる筈である。とりわけ『三十論』が Va-

subandhu の最後の作品であるという伝承が正しいのであれば尚更である。けれども私は未だ古典的な瑜伽行派の作品に対する Vasubandhu の注釈中のどこにもその概念を見出していない。万一実際にその概念が出てこないのであれば、その逆を証明するには充分ではないにしても、『俱舍論』の作者がその著者であることを弁護しはしないのである。ともあれ『二十論』と『三十論』全体に渡っての体系の一層詳細な個有の傾向が浮き彫りにされるに従ってそれだけ大きな蓋然性に達するであろうが……。特に『二十論』と『三十論』とに提示されている *vijñaptimātrātā* に関する学説の形態は、別の機会に示したいと思うが、それ等が展開された基盤に関してのみならず、別の点でも古典的な瑜伽行派の解釈とは異っているように思われる。それ故、私は Vasubandhu の名の許に伝承されている瑜伽行派の全作品を徹底的に調査した上で出されるべき最終的な結論を今ここで先取りするつもりはないのである。

* 本稿は Lambert Schmithausen: 'Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā,' (WZKSO Bd. XI. 1967) の全訳である。但し、原版で論末に附されていた 'Summary' は紙幅の都合もあり割愛した。また本来附すべき訳注も省略せざるを得なかった。しかし、*saṃtatiparipñāma viśeṣāt* という表現が『大乘莊嚴經論世親釈』中にあることは、例えば宇井伯寿『大乘莊嚴論研究』や長尾雅人のこのテキストへの Index によって、日本の学界では広く知られていたことには触れておかねばならないだろう。

略号

- AD = Abhidharmadīpa, ed. P. S. Jaini, Patna 1959.
 AK = Abhidharmakośakārikā.
 AKBh = Abhidharmakośabhāṣya (=大正蔵 1588).
 Āp = Ālambanaparīkṣā, ed. Frauwallner in; Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung, WZKSO, Bd. III/1959, p. 157-161.
 Bstan-'gyur; Peking-Druck (鈴木学術財団刊).
 KSi = Karmasiddhi, ed. Lamotte in: Mélanges chinois et bouddhiques, Vol. 4/1935-1936, p. 183 ff. 引用は Lamotte の章分けに従っている。
 MS = Mahāyānasamgraha, ed. Lamotte, Louvain 1938. 引用は Lamotte のチベット語テキストの章分けに従っている。
 PhB = Frauwallner, 'Die Philosophie des Buddhismus', Akademie-Verlag, Berlin 1958.
 PVA = Pramāṇavārtikabhāṣyam (Vārtikālaṃkāraḥ) of Prajñākaragupta, ed. R. Sāṅkrītyāyana, Patna 1953.
 Si = Vijñaptimātratāsiddhi 玄奘 (大正蔵 1585).
 Tr = Triṃśikā, ed. Sylvain Lévi, Paris 1925.
 Vś = Viṃśatikā, ed. Sylvain Lévi, Paris 1925.

Y =Yogācārabhūmi (Part I), ed. V. Bhattacharya, University of Calcutta, 1957.

- 1 Frauwallner, 'On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu', p. 32 ff.
- 2 Frauwallner, 前掲論文, p. 3 ff.
- 3 Frauwallner, 前掲論文, p. 10 ff.
- 4 P. S. Jaini, 'On the Theory of the two Vasubandhus' (Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Vol. XXI/1958, p. 48-53). しかし Jaini の議論は Frauwallner の命題に何如なる損傷も与えない。cf. Frauwallner, 'Landmarks in the History of Indian Logic', WZKSO, Bd. V (1961), p. 131.
- 5 A. Wayman, 'Analysis of the Śrāvakabhūmi Manuscript', University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1961, p. 19 ff. Wayman の見解によると AK の著者は Asaṅga の兄弟と同一人物である。けれども Wayman の意見では更に何よりも中観の作品を作成した第二の Vasubandhu が存在している。確かに Vasubandhu の名の許に伝承されている中観の作品その他は文献史上の問題を付加的に提出するとはいえ、私には Wayman の Frauwallner への反論が完全に説得的であるとは思えない。Paramārtha が Asaṅga の兄弟と AK の著者を同一視しているのに、彼より年下の同時代人である Yaśomitra が二人を区別しているように見えるのは確かに奇妙である。しかし二人の Vasubandhu が共に明らかに小乗から瑜伽行派へ移るとしても同様に奇妙であろう (cf. 同じく本論第四節)。勿論それが不可能だという訳ではない。然も我々がそのつど二人の Vasubandhu のうち一人しか出生地や素姓その他を知らない (Wayman, 前掲論文 p. 21) というのには疑いを禁じ得ない。しかし二人の Vasubandhu の伝記が一人のそれに融合するのは、そのような統一化なしには殆どあり得ないことである。
- 6 cf. 中村元 Acta Asiatica, 1 (1960), p. 74. そこで触れられている桜部論文は残念乍ら入手できなかった。
- 7 cf. 注 4 及び 5.
- 8 PhB, p. 296 ff.; cf. 同じく p. 6 f.
- 9 Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde, Walther Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht, Hamburg 1951, p. 148-159.
- 10 E. Lamotte, 'Le Traité de l'Acte de Vasubandhu (Karmasiddhiprakaraṇa)', Mélanges chinois et bouddhiques, Bd. 4 (1935-36), p. 176. - KSi はチベット大藏経では "Sems tsam" (*cittamātram*) の部に収められており、大正大藏経では瑜伽部に収められている。
- 11 cf. Lamotte 前掲論文 p. 176-179. 12 Ibid. p. 179-181.
- 13 KSi § 33. — この概念の歴史についての Lamotte の理解は、とりわけ対象を把握する経験的識と並んで基底にある識 (Erkennen) の表象を、瑜伽行者が本質的に経量部から引き継いだというものであるが (Lamotte, 前掲論文 p. 178) それは誤りである (cf. 同じく Wayman 前掲論文 p. 28). 私はこの問題の一層詳細な論述を *vijñaptimātratā* と *ālayavijñāna* についての教授資格論文でまもなく行う予定である。
- 14 *vijñaptih* という術語に関する詳細は本論第 2 節 c. にある。
- 15 cf. Vś 1, 3: *cittam atra sasamprayogam abhipretam*.
- 15a cf. Vś 1, 4: *mātram ity artha pratiśedhārtham*.

- ¹⁶ Lamotte, 前掲論文 p. 178 f.
- ¹⁷ *sems pas sems kyi rgyud la nus pa'i khyad par bskyed pa.....*
- ¹⁸ Lamotte, 前掲論文 p. 166 f. 及び p. 232, A. 67; Bstan-gyur, Sems-tsam Ku 92 b 5: *da ni mdo sde pa dag gi (Text: gis) phyogs gaan bstan pa'i phyir.....* AKでは孰れにせよこれと密接に関連しては「流れ (*santānah*)」しか話題となっていない (AK 159a 4f. cf. 本論第4節)。しかも次いで (Ibid. l. 6) これは識 (*cittam*) と物質 (*rūpam*) として抱括的に規定されており、それ故ここでは全人格の流れを意味している。しかしだからと言って、それと関連して経量部内の学説の展開やその様々なニュアンスを跡づける必要はないのである。
- ¹⁹ 唯一の例外は大眾部(或は若干の?)であるようだ。(cf. L. de La Vallée Poussin, *Vijnaptimātratāsiddhi* (玄奘), pp. 184, 注2, 186, 411, 注1.)
- ²⁰ この術語の体系上の機能は、それが同様に識の対象についての被規定性の解釈に援用される限り、当然『二十論』では例の経量部の体系よりも著しく拡張されている。経量部の体系では通常その原因は実在する対象である。
- ²¹ 注18を見よ。
- ²²*des bsgos pa yons su 'gyur ba'i khyad par las tshe phyi ma la 'bras bu 'byun ba.....*
- ²³ Yaśomitra によると少くとも経量部では *śaktiḥ* と *bijam* と *vāsanā* という語は同義語である (cf. P. S. Jaini, 'The Sautrāntika Theory of Bija', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. XXII/1959, p. 244, 注1)。
- ²⁴ 大正蔵 1609, p. 783c 5.
- ²⁵ *rūpapratibhāsā vijñaptir yataḥ svabijāt parināmaviśeṣaprapṛtād utpadyate tac ca bijam yatpratibhāsā ca sā te tasyā vijñaptē cakṣūrūpāyatanatvena yathākramam bhagavān abravīt.*
- ²⁶ cf. 例えば Y 4, 9f.: *caḥṣuḥ katamat? catvāri mahābhūtāny upādāya cakṣurvijñānasamniśrayo rūpaprasādo 'nidarśanaḥ sapratighaḥ.* 「眼とは何か? ——不可視で(はあるが)抵抗する微細な物質である。それは4種の粗大な要素に基いて(成り立って)おり眼識の基盤である」——cf. 同様に Āp, p. 161, 1f. (本論第2節及び注59を見よ)
- ²⁷ この可能性の実現の例としてはこの際 Tr(注65を見よ) で充分であろう。cf. 更に Si 20a 25 ff. (La Vallée Poussin 訳 [注19を見よ] p. 235)。この学説とその展開の一層詳しい論述に関しては、私は注13で述べた研究を再び指示しておかなければならない。
- ²⁸ 再び注13で触れた論文で一層詳しい。
- ²⁹ 窺基 (大正蔵 1830, p. 380b 29) によるとこの場合「難陀等」の理解に関係している。
- ^{29a} cf. Si 19c 12f. そこには次のようにある——意識 (*manovijñāna*) は感覺的識の「同時に存在する基盤 (*sahabhū-āśrayaḥ*)」である。「何故ならそれらが現実に見られる以上、必然的にそこにあるからである」と。
- ³⁰ cf. Si 20b 6-9; 20b 20f.; 20c 19f.
- ³¹ Si 19c 25f. が与える説明つまり、マナ識には「同時に存在する基盤」はない。というのもそれは間断のない流れを形成しているので、それ故それ自体の内に充分な力を持ち何等支えを必要としない、という説明はこれと矛盾する訳ではない。

- ³² cf. 同じく『成唯識論述記』(大正蔵1830) p. 378a 8
- ³³ cf. 例えば Si 20a 15-17
- ³⁴ cf. 再び Tr (注65を見よ) 及び更に詳しくは注13で引かれた論文。
- ³⁵ cf. 例えば Abhidharmasamuccayaḥ (ed. Pradhan, Santiniketan 1950), p. 11, 25 ff.; MS I, 6 及び 8; Y 11, 3 ff.
- ³⁶ cf. 例えば Y 8; Tr 2
- ³⁷ 根拠として私は注13で触れた研究を指示しておく必要がある。
- ³⁸ アーヤ識に関しては cf. 本論第2節b。マナ識(第7識)の起源は確かに未だ深い暗闇の中にある。しかしその極めて古い確かめ得る機能は、意識の感官に相当する基盤(cf. MS I, 7, 2)及び我の表象の担い手(cf. MS I, 7, 5 及び 6, I, 59, 3)に存する。それは ahaṃkāra つまり、心的器官として把握されているサーンキヤの我の表象の佛教的模造であるのかどうか? 孰れにせよ後に Prajñākaragupta がある箇所では(PVA 60, 2f.) ahaṃkāralakṣaṇam manah について述べているのは興味深い。
- ³⁹ MS I, 6, 1; Y 4, 10 f.: manah katamat? yac cakṣurvijñānasyānantarāritam vijñānam.
- ⁴⁰ cf. Abhidharmasamuccayaḥ(注35を見よ!) 12, 5 f.: (manah katamat? ...) yac ca saṅgām vijñānānam samanantarāniruddhaṃ vijñānam.
- ⁴¹ AK II, 34a: cittaṃ mano 'tha vijñānam ekārtham...
- ⁴² AKBh 21c 23 f.
- ⁴³ yadā...sā pratyakṣabuddhir (テキストは誤っている -buddhir na) bhavātidam me pratyakṣam iti tadā na so 'rtho dṛṣyate manovijñānenaiva paricchedāc cakṣurvijñānasya ca tadā niruddhatvād iti katham tasya pratyakṣatvam iṣṭam.
- ⁴⁴ cf. 例えば Madhyāntavibhāgaḥ I, 8ab: abhūtaparikalpaś ca cittacaitāś traidhātukāḥ. 更に Tr 17 (注66を見よ)——それに反して瑜伽行派のテキストでは意識のみが表象であって感覚的識はそうではなく、終始小乗の影響が見られる。確かに多くの場合明らかに全く改訂されていないか或は極く部分的にのみ改訂された小乗のテキストと関係がある。例えば Saṃdhinirmocanasūtram (ed. Lamotte) の第5章の場合。そこではまず6項の大乗の観念を提起している。或は Yogācārabhūmiḥ の最初の二つの「Bhūmi」の場合。そこではそのような観念は全く欠けているようである。
- ⁴⁵ AK I, 33ab ^{45a} cf. AD, p. 19, 注4
- ⁴⁶ AKBh 8b 3-5 (cf. 同じく AD, p. 19, 注4)
- ⁴⁷ Sphuṭārthā, p. 64 (AD, p. 19, 注4に引用される)
- ⁴⁸ 意識のこの機能は既に『識身足論』(Vijñānakāyaḥ 大正蔵1539) で前提とされている。そこでは次のように言っている——cakṣurvijñānasamaṅgī nilaṃ vijñānāti, no tu nilam iti (Frauwallner, 'Abhidharmastudien', WZKSO Bd. VIII/1964, p. 90)
- ⁴⁹ cf. AK I, 33cd——(abhimirūpaṇavikalpaś と anusmarānavikalpaś の) 両者は、それが集中していない限り(それぞれに)意(識)と結び付いた prajñā であり、また意識と結び付いた全記憶である (tau prajñā mānaś vyagrā (= vikṣiptā; cf. AKBh 8b 6 f.: =asamāhitā) smṛtiḥ sarvaiva mānaś)
- ⁵⁰ このことは例えば AK I, 41cd から明らかである——五種の感覚的識と共に生起する知識(dhīḥ)は(誤った)見解(dṛṣṭiḥ)ではない…。dhīḥ は AKBh 10c 5 や AD, 42cd が示しているように prajñā の代りにここに置かれてい

るのである。

51 Vś は大乘によって、実在する所与が存在するという理解を誤った見解であると宣言することによって自然に、意識 (manovijñāna) の領域を小乗に比べて著しく拡張した。それは誤った見解と結合したものであるという意味での表象であるか、或は誤った表象なのである。

52 cf. 注44⁵³ cf. 注19

54 cf. 例えば Samdhinirmocanasūtram (ed. Lamotte, Louvain/Paris 1935) p. 56, 6-8.

55 教れにせよ別の (恐らくもっと後の) 場所で (とりわけ未だ顕勢的識としては把握されていない) アーラヤ識を導入することによって、既に単層の識の流れの最初の解消策を提示しているように思われる。

56 Y 58, 13 f. では (Samdhinirmocanasūtram V, 5 とは対蹠的に) 幾つかの感覚的識が同時に起ることは決してないと言う。しかも感覚的識と同時に起る意識も Samdhinirmocanasūtram 第5章とは対蹠的にどこでも話題にされない。

57 AP 160, 18-20=160, 30 f.

58 同じく Frauwallner, 'Dignāgas Ālambanaparikṣā', Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 37/1930, p. 190.

59 AP 160, 23 ff.:nus pa yi /no bo gañ yin dbaṅ po 'aṅ yin // dbaṅ po ni rañ gi 'bras bu las pa 'i no bo ñid du rjes su dpag gi 'byuñ ba las gyur pa ñid du ni ma yin no // de yañ rnam rig la mi 'gal / ...

60 AP 160, 16 f.=160, 28 f.: *atha vā śaktyarphaṇāt kramāt.* 文脈によって補う。

61 *sakṛd vijātiyājātāv apy ekena paṭiyasā / cittenāhitavaigunyād ālayān nān-yasambhavaḥ.* PVA のチベット語訳 (Bstan-'gyur, Gtan-tshigs The 138b 2) では *āhitavaigunyāt* の代りに *nus pa ñams par byas pa'i phyir* (Karmadhāraya!) がある。しかし多分 Ravigupta の注釈のチベット語訳 (Bstan-'gyur Phe 203b 3 f.) の *nus pa med par byas pa can* (Bahuvrīhi) の方が適切だろう。

62 先の箇所で言う——識は先行する識の (助け) なしに (生起) することは (出来) ない。何故なら若しも (先行する) 識にそれが別の対象へ向うことによって (ある決った対象についての) 識を産み出す為の) 力がないのであれば、(その特定の対象についての) 識が生起するという事は起らないからである (*na.....dhiḥ prāgdhiyā vinā / anyārthāsaktivigune jñāne jñānodayāgateḥ*) と。

63 Tr 15-16⁶⁴ Tr 2-5a

65 Tr 3ab——更にそれ (アーラヤ識) には「習得 (Aneignung)」や「場所 (Stätte)」の無意識の識別 (ein unbewußtes Erkennen) が帰属する (*asamvīditahopādīsthānavijñaptikam ca tat*)。この「習得」は『瑜伽師地論』第51章 (大正藏 1579, p. 580a 5 f.) によると、表象された本性に付着している習気 (*parikalpitasavbhāvābhīveśavāsānā*) を包摂し、並びに物質的感覚能力 (即ち "*mana-indriyam*" 以外の感覚能力) をその基盤 (即ち身体) も含んだ上で包摂している。「場所」は (cf. *ibid.* l. 4 及び 7 f.) 外界である。cf. 同じく Sthiramati, *Triṃśikābhāṣyam* p. 19, 6-8.

66 cf. Tr 17: *vijñānaparināmo 'yam* (即ちもっと後で示される如く総ての顕勢的な識) *vikalpo; yad vikalpyate / tena, tan nāsti.....*; cf. 更に Tr 20.

67 そこで例えば Frauwallner は Vś と Tr とに統一的な体系を仮定している

(PhB, p. 352——両作品に含まれる学説はそれぞれ例えば後に続く像を生み出し……。又 La Vallée Poussin は明らかにアーヤ識の学説を Vś に帰している (l'Ālaya' Mélanges chinois et bouddhiques, Vol. 3, p. 167 [b 節] の note)。とはいえ彼は感官の問題で Vś と Tr との差異に気付いているのである (ibid. p. 165)。

⁶⁸ Sthiramati は upacāraḥ を prajñaptiḥ で解釈している (Triṃśikābhāṣyam 15, 20 f.)。upacāraḥ という表現がここではとりわけやっかいな術語であるとは私には思えない。それは全く単純に日常的な表現法を意味しており、その根底にある観念性を考慮に入れないからこそ、それが厳密でもなく正当でもないのである。Tr の体系の枠内であれば upacāraḥ は恐らく表象 (vikalpaḥ) のとりわけ明確な活動として説明されるだろう。同様に Bodhisattvabhūmiḥ (例えば p. 45 f.) でも実在の所与について話題にする基盤として述べられる。しかし Tr とは対照的に Bodhisattvabhūmi にみられるこの基盤は絶対者、つまり「そのようであること (tathatā)」である (cf. Bodhis. bh., p. 41)。

⁶⁹ 例えば Frauwallner は “vijñānapariṇāmaḥ” という概念を「認識の現象形式 (Erscheinungsformen des Erkennens)」と解している (PhB, pp. 352, 10 ff. 及び 384, 4)。それ以上詳しい説明をしていないので、人はそれを「認識の種類 (Arten von Erkenntnis)」という意味で、認識の起る具体的な形式に解釈し勝ちである。そのような理解はしかし “pariṇāma” という概念に含まれている起点と結末との差異を見落している。Hacker は、彼の論文 ‘Vivarta’ (AK. d. Wiss. u. d. Lit. (Mainz), Abh. d. geistes- u. sozialwiss. KI., Jahrg. 1953, Nr. 5), p. 218 f. で Tr 18 を扱い、この結末 (即ち顕勢的識 Erkenntnis) と起点 (即ち変成する識 Erkennen) との間の差異を顧慮して、後者を——Tr 2cd の意味で正当にも (cf. 以下二つめの段落) ——アーヤ識であると決定している。しかし彼は、その結末が顕勢的識となるアーヤ識の「変成」を、誤って幻影としての出来事であると説明する (前掲論文 p. 219, l. 20)。それ故彼は Tr 中には (或は諸説を融合する傾向のある Lankavatārasūtram を別にすれば、瑜伽行派全体には) 見出せないアーヤ識と顕勢的識との間にある現実的差異をすべり込ませている。現実的差異はただ (アーヤ識を含む) 有限の識 (Erkennen) と、多くの瑜伽行者によって——多分 Tr によっても——精神として捕えられている絶対者との間にのみ存在するであろう。この絶対者は時には「清浄な」識 (Erkennen)】([amala-] vijñāna) と呼ばれる (cf. 例えば大正蔵 1587, p. 62c 19 f. 又 Traikālyaparīkṣā 33 偈 [Frauwallner, ‘Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung; WZKSO Bd. III / 1959, p. 152] を見よ)。ここではただ、直前に述べた Dignāga の Traikālyaparīkṣā の偈が示しているように、不二元論的範疇としての見かけ上の展開 (vivartah) が適用され得るだけである。変成しつつある識 (Erkennen) を Tr は例の絶対的精神性の意味で説明するが (cf. 例えば Cammann, ‘Das System des Advaita nach der Lehre Prakāśātman’s’ [Wiesbaden 1965], p. 150 f.)、しかしそれは有限の識乃至アーヤ識の潜勢的な側面を明らかに指示している Tr 18 の sarvabijam という属性と矛盾する。vijñānapariṇāmaḥ をアーヤ識の変成とする Tr の (Tr 2cd の意味で正当な) 解釈は、D. S. Ruegg も彼の論文 “On the Term buddhivipariṇāma and the Problem of Illusory Change” (Indo-Iranian Journal, Vol. II/1958), p. 278 f. で与えている。しかも彼はこの変成を——その実体を詳細に説明している訳ではないが——幻影ではない「実在のもの」として正当に理解している (前掲論文 p. 258,

28)。上に引いた論文の注21で Ruegg は確かに少くとも若干のチベットの伝承によって (cf. 同じく Sthiramati の *Triṃśikābhāṣyam* のチベット語訳, *Bstan-gyur* Si 170b 8 及び 171a 3) Tr 1c の “*viñānapariṇāme*” を “*viñānapariṇāmo*” に訂正することから出発して, Tr 1a-c の「実在の *viñāna* が非実在である *upacāra* の形態へと……変様する」学説 (前掲論文 p. 279, 33-35) を描写する可能性を吟味している。しかし仮に Sthiramati (*Triṃśikābhāṣyam* 16, 24 f.; cf. Ruegg, 前掲論文 p. 279, 7 ff.) や玄奘 (Si 1a 18) に対するこの訂正に従うつもりでも *upacāraḥ* は——それは本質的に「表象 (*vikalpaḥ*)」即ち顕勢的な識と同一視されるものであり (cf. 注68)——虚偽であるにしても非現実的なものではなく、少くとも (*Ālaya-*) *viñāna* より非現実的ではない。ただ表象されたもの (cf. Tr 17), 言い換えるなら我や (実在の) 所与のみが非現実なのである。しかし *pariṇāmaḥ* という関連が成立するのは、表象と表象されるものの間ではなく、(*ālaya-*) *viñāna* (即ちその潜勢的側面) と表象との間である。

70) Sthiramati (*Triṃśikābhāṣyam* 36, 13 ff.) によるとこの表現は、潜勢的側面の識の変成から結果として出てくる顕勢的な識が、再びそれから潜勢的側面の識の変成を引き起こすことを暗示している。玄奘の Si は (Si 40a 13 f., 17 f. 及び 10-13) *anyonyavaśāt* という表現を現実の所与の相互扶助という意味で解釈している。即ちある特定の現実の所与は当該の種子の変成、つまりその成熟から結果として生じ、しかもそれは特定の現実的要因の側からの援助を必要とするのである。そのことはどうであれ *anyonyavaśāt* という表現は、その語で主張されている相互性によって文体上の生硬さを持つ。つまりこの相互性はこの省略された形ではこの文章には適合し難いのである。というのもこの文章はそれ以外の点では原因へ向う方向のみを表現しているからである。それとも或は *anyonya-* を古層の佛教サンスクリット語のように (cf. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, *anyonya* の項) 「そのつど別の」「相異った」の意味に理解して、この表現を「そのつど別の (付随原因の) 力で」と翻訳してもよいものだろうか。

71) この他とは異ったニュアンスは取り扱いが難しい。というのも先ず、玄奘の Si に於て、顕勢的な一刹那の識の範囲内での関係の意味で *viñānapariṇāmaḥ* を具体的に再解釈しているからである (cf. 注73)。

72) cf. 本論第2節 c

73) 同様に玄奘の Si は Tr 18 への注で変成する識 (*Erkennen*) をアーヤ識中に包摂される種子として把握している (Si 40a 3 ff.). しかしそれ以外の箇所では Tr の *viñānapariṇāma* を全く別様に解釈している。即ち識の「諸部分」 (“*Teilen*” der Erkenntnis) についての学説を前提として、顕勢的な一刹那の識の範囲内での関係と解釈しているのである。詳細については私はこの枠内では断念せざるを得ない。

74) cf. Frauwallner, ‘Landmarks in the History of Indian Logic’, (注4を見よ) p. 131 f.

* この翻訳を作成するに当たり、日本語への翻訳を快諾して下さった L. Schmithausen 博士は勿論、訳出の機会を与えて下さった鍵住良敬博士を初めとして、その他いろいろな方法で直接、間接に助けて下さった方々に、お礼と感謝を申し上げたい。特に、訓覇暉雄博士、小谷信千代氏、松田和信氏にはひとかたならずお世話になった。ここにつつしんで謝意を表したい。

五月二十八日(土)午後二時より

於 愛染倉 (式) 講堂

◆ 講そばを食しつつ味わいのある歓迎会をもつことができた。出席者四十数名。尚、本年度の新会員は、博士後期課程四名、修士課程六名、文学部三回生編入九名、文学部二回生一〇七名である。

◆ 編集集後記

出版部 二十一日

○ 論争は最後に言った方が勝つ、というのが先生御自身の講義中の弁であった。してみれば長く生きの方が勝つことにもなる。先生は、論争そのものもつ「病い」のごときロジックを知りつくしておられるにちがいない。本号の舟橋論文はそれである。

○ 柳田・広瀬両先生からは、当学会のメンバーによる著作を批評していただいた御多忙の折、しかも早々に原稿をいただいたことをここに御礼申し上げます。

○ 横超先生からは好評の続編「研究生活の歩み」をいただいた。今回は、近代佛教学草創の時代から、先生御自身の研究

に着手された経緯へと展開していく。

○ その他、ジャイナ教の認識論を扱う長崎論文、弥勒佛の出世について諸文献を網羅する木村論文、またカルカッタ大学留学中の山下氏より「海外ニュース」をいただいた。最後に、世親二人説を思想上の相違より論証しようとして試み、かつて学界の話題をさらったシュミットハウゼン教授の問題の論文が加治氏により翻訳され、ここに載せることができた。

○ 毎回のように遅くれている発行を深く反省し、お詫びいたします。(輝)

賛助会員募集

次の要項で賛助(定期購読)会員を募集いたします。会員には本誌を発行後すみやかに送りし、本会の出版物を割引価格でおわけします。

○ 年間会費(二冊分)

国内 一、七〇〇円
海外 二、一〇〇円

○ 申込み 603 京都市北区小山上総町
大谷大学第一研究室内
大谷大学佛教学会

* 申し込みは郵便振替が便利です。
(京都) 453303 大谷大学佛教学会)

「佛教学セミナー」バックナンバー発売中

既発行の「佛教学セミナー」のバックナンバーを御希望の方は、佛教学会又は文楽堂書店に申し込み下さい。二冊以上お申し込みの方には送料を当方で負担します(一冊のみの場合、送料50円)。

1~12, 14号品切れ	20 号	品切れ(特集号)*
13 号 300円	21~24号	600円
15~17号 350円	25~31号	700円
18~19号 400円	32~36号	800円

* 第20号は特集号につき、別に単行本として文楽堂書店より刊行(品切れ)。

※既刊号の総目次は本誌26号に掲載されています。

13, 22号は残部僅少です。

学会彙報

(昭和五十七年十一月
昭和五十八年五月)

◇佛教学会研究発表例会

十一月十日(水)午後一時

於 第一研究室分室一
研究発表

華嚴同別二教判の成立について

博士課程三回 織田 顕祐

シュリーラータの心所説

博士課程三回 兵藤 一夫

入中論におけるスヴァータントリカ

批判 教授 小川 一乗

出席者二十七名。

◇佛教学会公開講演会

十一月十八日(木)

於 尋源館講堂

講師 東京大学教授・文博 高崎直道

講題 菩提と涅槃

出席者百数十名。

◇佛教学会研究発表例会

十二月七日(火)午後一時

於 一号館一〇二教室

研究発表

成実論所引のアーガマについて

博士課程三回 加治 洋一

中辺分別論相品第一・第二偈について
助教授 片野 道雄

出席者三十名。

◇昭和五十七年度

修士論文・卒業論文梗概発表会

一月十八日(火)午後四時

於 二二〇二教室

学会長の挨拶の後、論文提出者の中

から二十四名が論文要旨を発表した。

発表会後、学内食堂にて懇親会を開い

た。出席者八十名。

◇公開講演会(主催 真宗総合研究所海

外佛教研究班 協賛 大谷大学真宗学

会・佛教学会)

四月四日(月)午後三時

於 真宗総合研究所会議室

講師 Dr. Luis O. Gómez, Professor

of Buddhist Studies, Univer-

sity of Michigan; Director,

Collegiate Institute for the

Study of Buddhist Literature

講題 "Buddhism as a Religion of

Hope: An Indian Perspective

on Shīran"

(「希望の宗教としての佛教—
インド佛教からみた親鸞」)

◇學術懇談会

— Dr. N. Tatia 先生を

囲んで—

五月十三日(金)午前十一時より

於 第三会議室

出席者十数名。

(Dr. Natmal Tatia

Director of Jain Vishva Bharati;

Ex-Director of Nālanda Institute)

◇佛教学会研究発表例会

五月二十五日(水)午後四時

於 三一〇三教室

研究発表

最澄の円戒受容について

博士課程三回 山崎 欣弥

唯心と唯識について

助教授 舟橋 尚哉

出席者三十数名。

◇佛教学会新入会員歓迎会