

瑜伽行派における転依思想の成立と展開

佐 久 間 秀 範

は し が き

瑜伽行派はインド大乘仏教の一学派としてインド思想世界の一時代を担った。その影響の大きさは仏教内部の他学派からの批判に留まらず、インド正当思想諸学派からの批判も多いことから窺い知ることができる。

瑜伽行派の理論というと、煩瑣で観念論的で分かりにくいというのが一般的な印象である。唯識理論として提示される考え方は、特に後代カテゴリー化され整備され、やがて中国法相教学のように極めて精緻な体系へと展開する。しかし本来このグループの人々はアビダルマの土壌の中から大乘の躍動感に魅せられ、熱心に修行を重ね、除くべき煩惱を正面から見据え、その克服に心血を注いだ人々であった。つまりそこに実を結んだ諸理論はどれも悟りを目指した修行の実践理論である。その中から、ここでは修行によって次第に行者の肉体的精神的なレベルの高まり、ないし悟りに至るプロセスを描写した〈転依〉つまり〈存在基層の変化〉と表現される実践理論が、歴史的にどのように展開したかを辿ることにした。

〈転依〉という一理論の展開の過程を辿ってみると、数世代を費やし、論典を生み出す中に、懸命に行ずる人々の姿が見えてくる。もともとは実際の実践目的のために構成された理論が次第に整理整備され体系化されるうちに、読み手に無味乾燥な印象を与えてしまうものになったと思われる。しかしこれはむしろ実践を通さずに理解してしまおうという読み手側に責任があるように思える。そうした考えを持ちながらこの研究を進めたのである。

もともと〈転依思想〉を研究するに至ったのは、私が東京大学大学院で高崎直道先生に師事し、修士論文を作成するに当たって、仏の智と凡夫の識との間のメカニズムを扱った『仏地経論』のチベット訳と玄奘の漢訳との比較対照を行ったことに端を発している。智と識とを扱う場合、いわゆる「転識得智」という形で〈転依〉のメカニズムを解明することが避けて通れない道筋である。幸い高崎先生はこのテーマの研究の先駆者である。その高崎先生の薦めで、〈転依思想〉の研究をさらに深めたドイツ・ハンブルク大学のシュミットハウゼン先生の下に留学する機会を得、『瑜伽師地論』における転依思想史をテーマとした博士論文をまとめ、ハンブルク大学から Ph.D. を授与されたのである。

思えば当研究は数奇な運命を辿ってきた。本来は今回用意した当研究のプロトタイプが Ph.D. 取得請求論文になるはずであった。ところが、その最終段階に入ったとき、アメリカから同様の論文が出されていることに気づき、提出を断念したものである。私は帰国後、その論文の各章を小論文としたあらかじめ諸雑誌に提示し、また新たな考察も加え、昨年5月に以前より様々な形でご指導を頂いていた故江島恵教先生に博士論文としての提出の許可を得た。ところ

がその数日後に江島先生が急逝され、再び提出を断念せざるを得なくなってしまう。ほとんど氣力を失いかけた折り、恩師木村清孝先生のご厚情によりようやく現段階に辿り着いたものである。当論文はこうした恩師の先生方の支えと仏の慈悲によって初めて成り立ったものであり、ここに不十分ながら博士論文として提出することができることに心からの感謝の気持ちを捧げたいと思う。

平成12年4月12日

著者 記す。

凡 例

1. 研究の本論部分は論典ごとに章を分けて考察を試みた。その際に各論典の相互間で同じテーマがどのように扱われているかを比較検討しやすいように各節ごとに可能な限り見出しを付けた。
2. 各テーマごとに説を分けたことで、その節で扱ったテキスト部分はその枠内で考察することを原則とした。しかし、現実には章節を越えて比較検討の対象となる場合も多いので、各テキスト部分にはそれぞれにテキスト番号を付した。番号の付し方は次の如くである。

TEXT { A } { B }

A: 出典文献の略号（ブロック体）。

B: 基本的には各テキストごとの通し番号。

但し、転依思想に関係ない場合は番号の代わりに（ ）内に頁数行数を与えた。

なお、TEXT 参照の利便性を考え、凡例の後に「使用 TEXT 対応一覧表」を付した。

3. 本文中に経典・論典類を提示する場合、本来の意図としては略号を統一するつもりではあったが、煩雑さを恐れるよりも読者の利便性を優先させるために略号の前に通称またはその典籍と判る名称を与えた。したがって、正式名称と異なる場合もある。また文脈から略号のみで支障がない場合には略号のみを提示した。
4. 使用したテキストの頁数等は、巻末の「原典に関する略号」および「その他の略号」のリストに提示してあるものを使用した。
5. 本文中 [] で示したものは筆者による付加部分である。またテキスト内では < > が付加を表し、[] は削除部分であることを示している。
6. サンスクリット語やチベット語などの原語を本文中に提示する場合、本のタイトル等と区別することなどを考慮し、イタリック体を使わずブロック体のまま“ ”で囲むことにした。ただし、全体がすでに（ ）あるいは < > 等で囲まれているときは、これを省いた。

使用 TEXT 対応一覧表

本論で使用する TEXT とその TEXT に関して議論される章節との対応関係は以下の通りである。

TEXT SrBh A.1. 要約	1 - 1 - 1
TEXT SrBh A.1.5.	1 - 1 - 1
TEXT SrBh A.2.要約	1 - 1 - 1
TEXT SrBh A.2.6.2.	1 - 1 - 1
TEXT SrBh C.0.	1 - 1 - 3
TEXT SrBh C.1.1.	1 - 1 - 3
TEXT SrBh C.1.2.	1 - 1 - 3
TEXT SrBh D.	1 - 1 - 1
TEXT SrBh F.1.	1 - 1 - 1
TEXT SrBh F.3.	1 - 1 - 1
TEXT SrBh G.2.	1 - 1 - 1
TEXT BoBh 1	1 - 2 - 1
TEXT BoBh 2	1 - 2 - 2
TEXT BoBh 3	1 - 2 - 1
TEXT SrutamayīBh 1	1 - 3 - 1
TEXT SrutamayīBh 2	1 - 2 - 2 - 1
TEXT ManoBh	1 - 3 - 2
TEXT ManoBhch	1 - 3 - 2
TEXT ManoBhtib	1 - 3 - 2
TEXT NirupadhikāBh	1 - 3 - 3
TEXT VinSg 1	1 - 4 - 2
TEXT VinSgch 1	1 - 4 - 2
TEXT VinSg 2	1 - 4 - 2
TEXT VinSgch 2	1 - 4 - 2
TEXT VinSg 3	1 - 4 - 2 ; 1 - 4 - 4 - 2 (b)

TEXT VinSgch 3	1 – 4 – 2
TEXT VinSg 4	1 – 4 – 2
TEXT VinSgch 4	1 – 4 – 2
TEXT VinSg 5	1 – 4 – 3 – 2 (c)
TEXT VinSg 6	1 – 4 – 1 – 3 (c)
TEXT VinSg 7	1 – 4 – 1 – 3 (b)
TEXT VinSg 8	1 – 4 – 1 – 4 (a)
TEXT VinSgch 8	1 – 4 – 1 – 4 (a)
TEXT VinSg 9	1 – 4 – 1 – 2
TEXT VinSg 10	1 – 4 – 1 – 3 (a)
TEXT VinSg 11	1 – 4 – 1 – 4 (b)
TEXT VinSg 12	1 – 4 – 1 – 3 (d)
TEXT VinSg 13	1 – 4 – 1 – 1 ; 4 – 2 – 2 – 2 – 3
TEXT VinSg 14	1 – 4 – 3 – 1
TEXT VinSg 15	1 – 4 – 5 (3)
TEXT VinSg 16	1 – 4 – 5 (4)
Nirvāṇa-Abschnitt (涅槃章) 項目	1 – 4 – 3 – 2
TEXT VastuSg 1	1 – 5 (1)
TEXT VastuSg 2	1 – 5 (2)
TEXT 決定藏論 1	1 – 4 – 2
TEXT 決定藏論 2	1 – 4 – 2
TEXT 決定藏論 3	1 – 4 – 2
TEXT 決定藏論 4	1 – 4 – 2
TEXT 顯揚聖教論 1.1	2 – 1
TEXT 顯揚聖教論 1.2	2 – 1
TEXT 顯揚聖教論 2	2 – 1
TEXT 顯揚聖教論 3	2 – 1
TEXT 顯揚聖教論 4	2 – 1
TEXT 顯揚聖教論 5	2 – 1
TEXT 顯揚聖教論 6	2 – 1
TEXT 顯揚聖教論 7	2 – 1
TEXT 顯揚聖教論 8	2 – 1

TEXT 顯揚聖教論 9	2 - 1
TEXT 顯揚聖教論 10	2 - 1
TEXT 顯揚聖教論 11.1.	2 - 1
TEXT 顯揚聖教論 11.2.	2 - 1
TEXT 顯揚聖教論 11.3.	2 - 1
TEXT 顯揚聖教論 11.4.	2 - 1
TEXT 顯揚聖教論 12.1.	2 - 1
TEXT 顯揚聖教論 12.2.	2 - 1
TEXT 顯揚聖教論 12.3.	2 - 1
TEXT AS 1	3 - 1
TEXT AStib 1	3 - 1
TEXT ASch 1	3 - 1
TEXT AS 2	3 - 1
TEXT AStib 2	3 - 1
TEXT ASch 2	3 - 1
TEXT AS 3	3 - 1
TEXT AStib 3	3 - 1
TEXT ASch 3	3 - 1
TEXT AS 4	3 - 1 ; 4 - 2 - 2 - 1 - 2
TEXT AStib 4	3 - 1
TEXT ASch 4	3 - 1
TEXT AS 5	3 - 1
TEXT AStib 5	3 - 1
TEXT ASch 5	3 - 1
TEXT AS 6	5 - 3 - 3
TEXT ASbh 1	2 - 2
TEXT ASbhch 1	2 - 2
TEXT ASbh 2	3 - 2 - 1
TEXT ASbh 3	3 - 2 - 2
TEXT ASbh 4	3 - 2 - 2
TEXT ASbh 5	3 - 2 - 3
TEXT ASbh 6	3 - 2 - 4
TEXT ASbh 6.1.	3 - 2 - 4
TEXT ASbh 6.2.	3 - 2 - 4

TEXT ASbh 6.3.	3 - 2 - 4
TEXT ASbh 7	3 - 2 - 5
TEXT ASbh 8	3 - 2 - 5
TEXT ASbh 9	4 - 2 - 2 - 1 - 2
TEXT ASbh 10	5 - 3 - 3
TEXT AS (85,6f.)	3 - 2 - 5
TEXT ASbh (115,28f.)	1 - 1 - 3 - 1
TEXT ASbh (123,16f.)	3 - 2 - 5
TEXT ASbh (123,19f.)	3 - 2 - 5
TEXT ASbh (54,1f.)	7 - 1
TEXT MSA-k 1	4 - 1 - 1 - 1 - 1
TEXT MSA-k 2	4 - 1 - 1 - 1 - 2
TEXT MSA-k 3	4 - 1 - 1 - 1 - 3
TEXT MSA-k 4	4 - 1 - 1 - 1 - 4
TEXT MSA-k 5	4 - 1 - 1 - 1 - 4
TEXT MSA-k 6	4 - 1 - 1 - 2
TEXT MSA-k 7	4 - 1 - 1 - 2
TEXT MSA-k 8	4 - 1 - 1 - 3
TEXT MSA-k 9	4 - 1 - 2 - 1
TEXT MSA-k 10	4 - 1 - 2 - 1
TEXT MSA-k 11	4 - 1 - 2 - 2
TEXT MSA-k 12	4 - 1 - 2 - 2
TEXT MSA-k 13	4 - 1 - 2 - 3
TEXT MSA-k 14	4 - 1 - 3
TEXT MSA-k (XIII-19)	3 - 2 - 4
TEXT MSAbh 1	4 - 1 - 1 - 1 - 2
TEXT MSAbh 2	4 - 1 - 1 - 2
TEXT MSAbh 3	4 - 1 - 1 - 2
TEXT MSAbh 4	4 - 1 - 1 - 3
TEXT MSAbh 5	4 - 2 - 1 - 1
TEXT MSAbh 6	4 - 2 - 1 - 1

TEXT MSAbh 7	4 – 2 – 1 – 1
TEXT MSAbh 8	4 – 2 – 2 – 1 – 1
TEXT MSAbh 9	4 – 2 – 2 – 1 – 2
TEXT MSAbh 10	4 – 2 – 2 – 2 – 1
TEXT MSAbh 11	4 – 2 – 2 – 2 – 2
TEXT MSAbh 12	4 – 2 – 2 – 2 – 3
TEXT MSAbh 13	4 – 2 – 3 – 1
TEXT MSAbh 14	4 – 2 – 3 – 1
TEXT MSAbh 15	4 – 2 – 3 – 1
TEXT MSAbh 16	4 – 2 – 3 – 2
TEXT MSAbh 17	4 – 2 – 3 – 2
TEXT MSAbh 18	8 – 4 – 1
TEXT MSAbh 19	8 – 4 – 1
TEXT MSA 1	8 – 1
TEXT MSA 2	8 – 1
TEXT MSA 3	8 – 1
TEXT MSA 4	8 – 1
TEXT MSA 5	8 – 2 – 1
TEXT MSA 6	8 – 2 – 2
TEXT MSA 7	8 – 2 – 2
TEXT MSA 8	8 – 2 – 2
TEXT MSA 9	8 – 4 – 1
TEXT MSA 10	8 – 4 – 1
TEXT MSA 11	8 – 4 – 1
TEXT MSA 12	8 – 4 – 1
TEXT MSA 13	8 – 4 – 1
TEXT MSAT 1	8 – 1
TEXT MSAT 2	8 – 1
TEXT MSAT 3	8 – 3 – 2
TEXT MSAT 4a,b,c,d	8 – 3 – 2
TEXT MSAT 5	8 – 4 – 1
TEXT MSAT 6	8 – 4 – 1
TEXT SAVbh 1	8 – 1

TEXT SAVbh 2	8-1
TEXT SAVbh 3	8-2-4
TEXT SAVbh 4	8-3-2
TEXT SAVbh 5a,b,c,d	8-3-2
TEXT SAVbh 6	8-4-1
TEXT SAVbh 7	8-4-1
TEXT SAVbh 8	8-4-1
TEXT MS 1	5-1-1
TEXT MS 2	5-1-2
TEXT MS 3	5-1-2
TEXT MS 4	5-1-4
TEXT MS 5	5-2
TEXT MS 6	5-2
TEXT MS 7	5-3
TEXT MS 8	5-4
TEXT MS 9	8-2-3
TEXT MSbh 1	5-1-1
TEXT MSbh 2	5-1-4
TEXT MSbh 3	5-3-1
TEXT MSbh 4	5-3-1
TEXT MSbh 5	5-3-2-2
TEXT MSbh 6	5-3-2-3
TEXT MSu 1	5-1-2
TEXT MSu 2	5-1-2
TEXT MSu 3	5-1-4 ; 5-3-2-3
TEXT MSu 4	5-3-2-2
TEXT MSu 5	5-3-2-2
TEXT MSu 6	5-3-2-2
TEXT MSu 7	5-3-2-3
TEXT MSu 8	5-3-2-3
TEXT MSu 9	5-3-2-3
TEXT MSu 10a,b,c	8-2-3
TEXT MSu 11	10-1-1

TEXT MAV 1	6 – 1
TEXT MAV 2	6 – 3
TEXT MAVbh 1	6 – 4
TEXT MAVT 1	6 – 1
TEXT MAVT 2	6 – 2
TEXT MAVT 3	6 – 2
TEXT MAVT 4	6 – 2
TEXT MAVT 5	6 – 3
TEXT MAVT 6	6 – 3
TEXT MAVT 7	6 – 4
TEXT MAVT 8	6 – 4
TEXT MAVT 9	6 – 4
TEXT MAVT 10	6 – 5
TEXT MAVT 11	6 – 5
TEXT DhDhV 1	7 – 1
TEXT DhDhV 2a	7 – 2
TEXT DhDhV 2b	7 – 2
TEXT DhDhV 3a	7 – 3
TEXT DhDhV 3b	7 – 3
TEXT DhDhV 3c	7 – 3
TEXT DhDhV 4a	7 – 3
TEXT DhDhV 4b	7 – 3
TEXT DhDhV 4c	7 – 3
TEXT DhDhV 5a	7 – 3
TEXT DhDhV 5b	7 – 3
TEXT DhDhV 5c	7 – 3
TEXT DbDhV 6	7 – 3
TEXT DhDhV 7a	7 – 4
TEXT DhDhV 7b	7 – 4
TEXT DhDhV 8	7 – 4
TEXT DhDhV 9	7 – 5

TEXT DhDhVV 1	7 - 2
TEXT DhDhVV 2	7 - 2
TEXT DhDhVV 5	7 - 3
TEXT DhDhVV 6a	7 - 3
TEXT DhDhVV 6c	7 - 3
TEXT DhDhVV 7	7 - 5
TEXT TV 1a,b,c	9 - 1
TEXT TVbh 1	7 - 1 ; 1 0 - 2
TEXT TVbh 2	7 - 4
TEXT TVbh 3	9 - 2 ; 1 0 - 3
TEXT VVbh 1a,b	8 - 1
TEXT BBhS	8 - 2 - 1
TEXT BBhvy 1a,b,c	8 - 2 - 1
TEXT BBhvy 2a,b	8 - 2 - 1 ; 8 - 3 - 1
TEXT BBhvy 3a	8 - 2 - 1
TEXT BBhvy 3b	8 - 2 - 1 ; 8 - 3 - 1
TEXT BBhvy 3c	8 - 3 - 1
TEXT BBhvy 4a,b	8 - 3 - 1
TEXT BBhvy 5	8 - 3 - 1
TEXT BBhvy 6a,b	8 - 3 - 1
TEXT BBhvy 7	8 - 3 - 1
TEXT BBhvy 8	8 - 3 - 1 ; 1 0 - 1 - 1
TEXT BBhvy 9	8 - 4 - 2
TEXT BBhvy 10	8 - 4 - 2
TEXT BBhvy 11	8 - 4 - 2
TEXT BBhvy 12	8 - 4 - 2
TEXT BBhvy 13	8 - 4 - 2
TEXT BBhvy 14	8 - 4 - 2
TEXT BBhvy 15	1 0 - 1 - 1
TEXT BBhvy 16	5 - 3 - 2 - 3 ; 1 0 - 2

TEXT 雜阿毘曇心論	1 - 1 - 2 - 2
TEXT AKbh 1	1 - 1 - 2 - 2
TEXT AKbh 2	1 - 1 - 2 - 2
TEXT AKbh 3	1 - 1 - 2 - 2
TEXT 瑜伽論記	1 - 3 - 2
TEXT NPD	7 - 4
TEXT 成唯識論 1	1 0 - 1 - 2
TEXT 成唯識論 2	1 0 - 1 - 2
TEXT 成唯識論 3	1 0 - 2
TEXT 成唯識論 4	1 0 - 2
TEXT 成唯識論 5	1 0 - 2
TEXT 成唯識論 6	1 0 - 2
TEXT 成唯識論 7	1 0 - 2
TEXT 成唯識論 8	1 0 - 2
TEXT 成唯識論 9	1 0 - 2
TEXT 成唯識論 10	1 0 - 2
TEXT 成唯識論 11	1 0 - 2
TEXT 成唯識論 12	1 0 - 2
TEXT 成唯識論 13	1 0 - 2
TEXT 成唯識論 14	1 0 - 2
TEXT 成唯識論 15	1 0 - 3
TEXT 成唯識論 16	1 0 - 3
TEXT 成唯識論 17	1 0 - 3
TEXT 成唯識論 18	1 0 - 3
TEXT 成唯識論 19	1 0 - 3
TEXT 成唯識論 20	1 0 - 3
TEXT 成唯識論 21	1 0 - 3
TEXT 述記 1	1 0 - 1 - 1
TEXT 述記 2	1 0 - 1 - 2
TEXT 了義燈 1	1 0 - 1 - 1
TEXT 演秘 1	1 0 - 1 - 1

TEXT 八宗綱要

10-2

目 次

はしがき ii
凡 例 iv
使用 TEXT 対応一覧表 v
序 説 1
1 転依思想をめぐる近代の研究史 2
2 転依以外の諸理論 10
2-1 アーラヤ識 10
2-2 種子 15
2-3 三性説 18
2-4 まとめ 21
3 本論で取り扱う論典について 22
第一章 瑜伽師地論における転依思想 31
1-1 本地分の声聞地 31
1-1-1 声聞地における転依思想	
(1) 転依思想の原形 31
1-1-2 パーリおよびアビダルマ文献に見られる転依思想前夜の様子 46
1-1-2-1 dauṣṭhulya と praśrabdhi 46
1-1-2-2 āśraya-parivṛtti および āśraya-parāvṛtti	... 48
1-1-3 声聞地における転依思想	
(2) āśrayanirodha と āśrayaparivarta 51
1-1-3-1 āśrayanirodha と āśrayaparivarta 52
1-1-3-1-1 置換モデルの思想背景 54
1-1-3-2 āśrayaviśuddhi 54
1-2 本地分の菩薩地 55
1-2-1 āśrayaparivṛtti 55
1-2-2 āśrayapariśuddhi 59
1-2-2-1 pariśuddhi に関する文献史的考察 61
1-3 本地分の上記以外の章 63
1-3-1 聞所成地 63
1-3-2 意地 64
1-3-3 無餘依地 70
1-4 摂決摂分 74
1-4-1 摂決摂分の転依思想の古い側面 75

1-4-1-1	性転換75
1-4-1-2	dauṣṭhulya と praśrabdhi76
1-4-1-3	煩惱を排除するという意味での āśrayaparivṛtti ..	78
(a)	修所成地78
(b)	有尋有伺等地80
(c)	有尋有伺等地81
(d)	摂決択分の声聞地84
1-4-1-4	阿羅漢と如来における āśrayaparivṛtti の特別な効果..	86
(a)	86
(b)	87
1-4-2	āśrayaparivṛtti と ālayavijñāna89
1-4-3	tathatāvisuddhi としての āśrayaparivṛtti94
1-4-3-1	摂決択分の菩薩地95
1-4-3-2	摂決択分の <i>Nirvāṇa-Abschnitt</i> (涅槃章)	99
(a)	102
(b)	102
(c)	104
1-4-4	真如としての āśrayaparivṛtti とアーラヤ識109
1-4-4-1	109
1-4-4-2	110
(a)	110
(b)	111
1-4-5	声聞の āśrayaparivṛtti と如来の āśrayaparivṛtti ..	113
(1)	113
(2)	115
(3)	115
(4)	119
1-5	摂事分123
(1)	123
(2)	125
第二章	顕揚聖教論における転依思想127
2-1	顕揚聖教論における転依思想の概観127
2-2	諸禅定と結びついた転依思想137
2-3	三性説と結びついた転依思想143
2-4	kāryapariniṣpatti145
2-5	声聞の転依と如来の転依150

第三章 阿毘達磨集論および阿毘達磨雜集論における転依思想 . . .	153
3-1 阿毘達磨集論	153
3-2 阿毘達磨雜集論	157
3-2-1 諸禅定と結びついた転依思想	158
3-2-2 見道位の転依思想	159
3-2-3 修道位の転依思想	162
3-2-4 究竟道の転依思想：三種転依	163
3-2-5 声聞の āśrayaparivṛtti と如来の āśrayaparivṛtti . .	167
第四章 大乘莊嚴經論における転依思想	170
4-1 大乘莊嚴經論頌	170
4-1-1 転依のターミノロジー	171
4-1-1-1 parā/vṛt	171
4-1-1-1-1 MSA-k IX-41~48	171
4-1-1-1-2 MSA-k XI-44, 45	174
4-1-1-1-3 MSA-k XIX-49	176
4-1-1-1-4 MSA-k XIV-29ab 見道位と MSA-k XIV-45cd 修道 位	177
4-1-1-2 pari/vṛt	180
4-1-1-3 āśrayasyānyathāpti	183
4-1-2 三性説と結びついた転依思想	185
4-1-2-1 MSA-k XI-17, 18	186
4-1-2-2 MSA-k XIX-53, 54	189
4-1-2-3 附論：『莊嚴經論』MSA-k の三性説	191
4-1-3 dauṣṭhulya と praśrabdhi	192
4-2 大乘莊嚴經論世親釈	193
4-2-1 大乘莊嚴經論頌に āśrayaparāvṛtti 等のタームが見出される 用例の考察	193
4-2-1-1 parā/vṛt の用例	193
4-2-1-2 pari/vṛt の用例	196
4-2-2 大乘莊嚴經論世親釈において初めてタームが見出される用 例の考察	196
4-2-2-1 āśraya-parā/vṛt	196
4-2-2-1-1 法身としての āśraya-parāvṛtti	196
4-2-2-1-2 5つの yogabhūmi に登場する āśraya-parāvṛtti. 198	
4-2-2-2 āśraya-pari/vṛt	201
4-2-2-2-1 MSAbh VI-9: āśraya-parivartanāt . . .	201

4-2-2-2-2	<i>MSAbh</i> XI-8~12: <i>manasikāra</i> の一条項に登場する <i>āśraya-parivṛtti</i> 204
4-2-2-2-3	性転換 206
4-2-3	三性説と結びついた転依思想 208
4-2-3-1	<i>MSAbh</i> XI-13 以降 208
4-2-3-2	<i>MSAbh</i> XIX-50 以降 213
4-3	<i>āśrayaparivṛtti</i> と <i>āśrayaparāvṛtti</i> に関するチベット訳語.	218
第五章	摂大乘論における転依思想 221
5-1	チベット訳語 <i>yoṅs su gyur pa</i> と <i>gshan du gyur pa</i> ..	222
5-1-1	<i>MS</i> I-57: <i>yoṅs su gyur pa</i> 222
5-1-2	<i>MSu</i> IX-1, X-3: <i>yoṅs su gyur pa</i> と <i>gshan du gyur pa</i> .	227
5-1-3	<i>MS</i> IX-3: <i>gshan du gyur pa</i> 232
5-1-4	<i>MSbh</i> X-35: <i>yoṅs su gyur pa</i> 234
5-2	二分依他起における転依思想 236
5-3	<i>vipākavijñāna</i> と <i>śrutavāsanā</i> 239
5-3-1	<i>vipākavijñāna</i> と <i>ālayavijñāna</i> 241
5-3-2	修行階梯と結びついて説かれる場合 243
5-3-2-1	六段階による転依解説 243
5-3-2-2	<i>śrutavāsanābija</i> と <i>dharmakāya</i> 244
5-3-2-3	<i>dharmakāya</i> と <i>kāyatraya</i> 246
5-3-3	阿毘達磨集論における <i>vipākavijñāna</i> と <i>kuśala-vāsanā</i> .	254
5-4	<i>dauṣṭhulya</i> と <i>praśrabdhi</i> 256
第六章	中辺分別論安慧釈における転依思想 258
6-1	<i>sūnyatā</i> に関する <i>saṃkliṣṭā</i> と <i>viśuddhā</i> 261
6-2	<i>bodhi</i> という観点から見た <i>āśrayaparāvṛtti</i> と <i>tathatā</i> ..	264
6-3	三性説と結びついた <i>āśraya-parivṛtti</i> 267
6-4	<i>dharmakāya</i> としての <i>āśrayaparāvṛtti</i> 271
6-5	<i>pari/vṛt</i> 276
第七章	法法性分別論における転依思想 278
7-1	<i>āśraya-parivṛtti-praveśa</i> 279
7-2	<i>āśraya-parivṛtti-svabhāva</i> 284
7-3	<i>DhDhVtib</i> と <i>DhDhVVtib</i> 間に見られる解釈の相違 ..	286
7-4	<i>nirvikalajñāna</i> 293
7-5	修行プロセスを含まない <i>āśraya-parivṛtti</i> 297
第八章	大乘莊嚴經論無性釈と安慧釈における転依思想 303
8-1	<i>MSA</i> IX-41~48 対応部分 303

8-2 四智と八識との対応関係	312
8-2-1 仏地経および仏地経論における両者の関係	313
8-2-2 大乘莊嚴經論菩提品における両者の関係	319
8-2-3 摂大乘論およびその世親釈、無性釈における両者の関係	321
8-2-4 大乘莊嚴經論無性釈と安慧釈における両者の関係	324
8-2-5 まとめ	326
8-3 三種転依	327
8-3-1 仏地経論における三種転依	328
8-3-2 大乘莊嚴經論無性釈と安慧釈における三種転依	332
8-4 三身と五法との対応関係	337
8-4-1 大乘莊嚴經論における両者の関係	338
8-4-2 仏地経論における両者の関係	346
第九章 唯識三十頌安慧釈における転依思想	352
9-1 世親著唯識三十頌における転依	352
9-2 唯識三十頌安慧釈における転依	354
第十章 成唯識論における転依思想	357
10-1 四智と八識との対応関係	357
10-1-1 玄奘における識の扱い方	357
10-1-2 成唯識論における両者の関係	362
10-2 三身と五法との対応関係	367
10-3 転依の理解と体系化	373
最終章 転依思想の総括	380
原典に関する略号	388
その他の略号	395
ビブリオグラフィ	397
英文要旨	412

序 説

＜転依思想＞は瑜伽行唯識学派の理論として一般に理解されて来たものである。そこにはこの思想があたかも一つのまとまった概念を表すものであるかのような認識が持たれてきた事情がある。一口に瑜伽行唯識学派といっても、その成立から確立、そして発展とを視野に入れると、かなりの歴史的変遷を追うことができると考えるのが常識であり、従ってこの学派の他の諸理論ともども発生から成立、そして発展というプロセスを辿るべきであることは避けて通ることができないのである。

総じて「瑜伽行唯識学派」といわれるこの学派について、筆者が「瑜伽行派」という名称を使用する場合は、このグループの思想が、原始仏教を理論体系化したといわれる阿毘達磨仏教を母胎としながらも、『般若経』*PP* ないし『中論』*MK* に説かれる＜空＞の思想を背景とする大乘仏教のヨーガの実修（瑜伽行）を前提とするものであることを意識している。¹ 「唯識学派」という名称を使用する場合は、後代このグループの諸思想が諸理論として体系付けられた中国の法相教学およびチベットの宗義書等に見られる概念規定を踏まえ、そこから遡る形でこのグループの思想を考える場合などに用いている。²

＜転依＞というターム(*āśraya-pari/parāvṛtti*)が「迷いの存在（依 *āśraya*）が悟りの存在（依 *āśraya*）に質的に転換する」と漠然と理解しておくことは必ずしも外的なことではない。しかし「迷いの存在」とは何を指し、「悟りの存在」が何を意味するかは明確でなく、さらには転換の仕方がどのようなものであるのかとなると全く不明確であることに容易に気づくはずである。瑜伽行派の

¹ *Yogācāra* という名称がいつ頃から学派名として使われるようになったかは定かではない。少なくとも日本では近年「瑜伽行派」「唯識（学）派」等の呼称が一般に定着している。その事情については向井 1978 に詳しい。筆者は一般化したこの二つの呼称を使い分けて使用することになっている。

さてこのグループの初期の人々の関心がヨーガの実修にあったことは、例を挙げる必要もないが、袴谷 1994a はその点を特に強調している。また Wood 1991 などアメリカにおいてこうした点がにわかに注目されていることも見逃さないことである。そこで、このグループの初期から展開していく実践的理論に対して筆者は「瑜伽行派」という呼称を用いることにした。

² 筆者が「中国法相教学」等の呼称を用いる場合、いわゆる『成唯識論』を基盤とした理論体系を指す。漢訳文献に基づく研究は特に日本において数多く行われてきているが、その基本的内容は深浦 1954 によって理解することが出来る。こうした理論体系を持つものを念頭に置く場合に、筆者は「唯識学派」の呼称を用いることにした。

初期の段階で転換ないし変化の内容がどのようなものであったか、その場合に変化の前の状態と変化の後の状態とでどのような差があるのかを突破口として＜転依思想＞の考察を始めることにする。

なお考察の過程で主ターム“*āśraya-pari/parāvṛtti*”に＜存在基層の変化＞はじめ＜存在基層が変化した状態＞等数種の訳語を与えているのは、論述の流れとしてその時々タームの微妙なニュアンスの違いを浮き彫りにする必要があったからであり、筆者は、同じ＜変化＞にしても、動的なニュアンスから静的なニュアンスまで微妙な捉え方を念頭に入れておくことによって、思想の展開の仕方を辿ることが可能となると考えるのである。

1 転依思想をめぐる近代の研究史

そもそも＜転依思想＞は独立した一つの思想として扱われてきていたわけではない。瑜伽行派においてもはじめからこの表現によって＜迷いの存在＞がヨーガ行の結果＜悟りの存在＞に変わること、つまり仏となるメカニズムを意味したわけではなかった。もともとはシャマタ(*śamatha*)・ヴィパッサナー(*vipaśyanā*)の瞑想行を繰り返すことによって行者の身心が重苦しい状態(*dauṣṭhulya*)から軽快な状態(*prasrabdhi*)に次第に変化してゆく様子を、「存在基層(*āśraya*)が変化する」と表現したにすぎなかった。ただ、行者に起こるこの種の変化に目が向けられた事実は、瑜伽行派が実際にヨーガの実修に熱心であり、行者自身に起こる精神的肉体的変化を観察することに長けていたことを物語ると思われる。

＜転依＞、つまり“*āśrayapari/parāvṛtti*”に代表される概念規定が悟りの特徴を表すものとして独立して扱われるようになるのはすでに『瑜伽論』*YBh* においてである。しかし当初近代の仏教学が＜転依＞を概念規定する場合は、玄奘が基の意向を中心に訳出した『成唯識論』によって体系化された法相教学、いわば中国の唯識学派の思想に基本的には基づいてきたと言えるであろう³。ここでその経緯を辿る暇はないが、たとえば初版が1936年で増訂版を1957年とする『望月佛教大辞典』第4巻の＜転依＞の説明を見ても、サンスクリット原語の表記はあるものの、内容の解説は漢訳文献に盛り込まれた唯識理論を中心としたものと言うことができる。

³ 『成唯識論』の＜転依＞の内容については深浦 1954, p.716f.にまとめられている。また佐久間 1989a 参照。また中国の地論宗、摂論宗についての本格的な研究は石井公成氏、青木隆氏、伊吹敦氏等によってようやく明らかになり始めたところと感ずる。

＜転依＞が一つの概念規定としてでなく、“*āśrayaparivṛtti*”に代表されるサンスクリット語のもともとの意味に立ち返って考察することになったのは1960年に日本佛教学会年報に提出された高崎直道氏の「轉依 —— *Āśrayaparivṛtti* と *Āśrayaparāvṛtti* ——」を契機としている。この論文に注目し、高崎氏の原語の解釈に疑義を唱えながら『瑜伽論』*YBh* 原典のさらに詳細な文献学的考察を加えて＜転依＞の思想内容を明らかにしたのは Lambert Schmithausen 氏が1969年に提出した *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ* であった。この両者を総合的に検討し直して、“*āśraya-parivṛtti*”と“*āśraya-parāvṛtti*”の語義解釈を整理し提示したのが、1976年に提出された袴谷憲昭氏の「＜三種転依＞考」である。まず、この三者の内容から見ていくことにする。

高崎1960は『宝性論』*RGV*の校訂者 Johnston 氏がその序文の中で両タームの差違に注意を向け、それが“*āśraya-parivṛtti*”を用いる『宝性論』*RGV*の思想と“*āśraya-parāvṛtti*”を用いる『大乘莊嚴經論』*MSA*（無著撰）の思想との差違であるとしたこと⁴をきっかけに、*MSA*の用例を吟味するかたちで考察を進めた。その際、“*āśraya*”が＜真如＞等ポジティブな要素の場合“*parivṛtti*”と結びついて“*āśraya*”の「顕現」「現成」の意味となり、“*āśraya*”が＜アーラヤ識＞＜種子＞等ネガティブな要素の場合“*parāvṛtti*”と結びついて“*āśraya*”の「消滅」等の意味になることを基本的理解としたことは卓見であり、その後の＜転依思想＞を解明する上で極めて重要な提言である。

しかし、袴谷氏が指摘する⁵ように、高崎論文の最大の欠点は上記の基本的理解を大前提として *MSA* 以外の文献の用例をその枠内にはめ込んで、テキスト自体をそれに合わせて変更しようとしたところにある。＜転依思想＞の歴史的発展段階が明確になるに従って、様々なレベルの＜転依思想＞を一つの公式に

⁴ *RGV*, p.xi, l.25ff.: An interesting point is that the MSS. Agree in using *āśrayaparivṛtti* for Asaṅga's *āśrayaparāvṛtti*, except at v, 7, where a long syllable is required and the original reading was probably *-parivṛttau*. The difference in term corresponds to a difference in teaching; Asaṅga's *parāvṛtti* does not mean exactly 'metamorphosis' as often rendered, but refers to the view that the *ālaya* is merely an extension of the *viññānālaya* without independent reality of its own and 'returns' to it, when the correct understanding of *viṣṭimātratā* is obtained. Here on the other hand the term implies that, when the pure *cittaprakṛti* is freed from the sheaths of the *kleśas*, a metamorphosis of the *āśraya* takes place.

⁵ 袴谷1976, p.47, 9ff. 「両原語に対するこの明解な峻別こそ、Schmithausen 教授の批判が最も妥当する弱点と思われる。高崎博士もこの弱点には充分気づかれていた。ただ残念なことに、結論のあまりの明解さが逆に検討過程の文献の方を修正する方向を取ったことが惜しまれる。」

よって割り切ることが不可能である点は、当本論の中で随時追うことができるであろう。

研究の初期段階とはいえ高崎論文のこの欠点をいち早く見抜き、『瑜伽論』YBh の用例を中心に幅広い用例から綿密な考察を行ったのが Schmithausen 氏である。彼は高崎氏が“parivṛtti”を<真如>などポジティブな“āśraya”と結びつく例として取り上げたと同じ『瑜伽論』本地分『菩薩地』BoBh の用例⁶を文章に沿って解釈し直して、当部分の“āśraya”が<真如>等でなく<肉体をもった人格>であり、それが“parivṛtti”と結びついていることを指摘し、最終的に彼は“pari-√vṛt”と“parā-√vṛt”の間には高崎氏が指摘するような内容的にはっきりとした違いは認められないと結論づけた。彼の見解によると“parivṛtti”（乃至“parivarta”）はもともと「変異・変質すること」(Umgestaltung)あるいは「[何か新しいものによって] 入れ替えること」(Ersetzung (durch etwas Neues))を意味し、一方“parāvṛtti”は「排除・除去すること」(Beseitigung)あるいは「[古いものを] 入れ替えること」(Ersetzung (des Alten))を意味するという。その際、すでに早い時期から両タームの混交がみられ、時代が進むにつれてタームそのものの内容よりもテキストを産み出したグループの好みや伝統によっていずれかのタームを選択することになったと指摘している。

これは高崎氏の欠点を補強したばかりでなく、同じ「変化」というだけの意味を「除去」「入れ替え」などより深い内容理解へと導く糸口を与えてくれたのである。ただし、この段階では瑜伽行派の諸文献の中でこの<転依>のタームを歴史的に辿り、配列したわけではなかったため、その後も複数の研究者による断片的な用語の解釈をめぐる研究が現れた⁷。

その中で Schmithausen 氏の研究成果を遺憾なく活用し<転依>理解に寄与したのは袴谷氏である。彼はその冒頭で上記二つの論文の内容を辿り、それを詳しく紹介し吟味している。そして『成唯識論』等で重要なポイントとして扱われ、『阿毘達磨集論』AS を初出とすると考えられる三種の<転依>の各タームを吟味し、結果的には Schmithausen 氏の考察内容を補強するものとなっている。

三種転依とは(1)tathatā-āśraya-pari/parāvṛtti (citta-āśraya-pari/parāvṛtti), (2)mārga-āśraya-pari/parāvṛtti, (3)dauṣṭhulya-āśraya-pari/parāvṛtti⁸である。

⁶ 高崎 1960, p.101, 16ff.; Schmithausen 1969, p.94, 18ff.

⁷ 竹村 1976, 横山 1978, 服部 1985 等がある。

⁸ 三種転依として“parāvṛtti”を登場させるのは袴谷 1976, p.68 註(2)「Sthiramati がこの原語を使用したことが SAVBh の Tib.訳から知られる」とある。チベット語訳語とサンスクリット語との対応関係については佐久間 1989d において網羅的に提示した。詳しい内容は当本論の中で

高崎氏の見解からすると(1)は“parivṛtti”でなければならず、(2)(3)は“parāvṛtti”のはずであるが、事実がそうになっておらず、しかも両タームが使われている事実から、解釈すべきはむしろ“āśraya”とその直前の単語の間の複合語の関係であり、その考察にポイントを置き、最終的には Schmithausen 氏の見解を擁護するものとなっている。

その後も＜転依＞に関する興味深い研究が主として日本において提出されたが、総合的に＜転依＞を各文献の内容別に検討考察した研究成果はアメリカ・カリフォルニア大学に Ph.D.取得請求論文として提出され、1985 年に University Microfilms International に収録された R.M. Davidson 氏の *Buddhist Systems of Transformation: Āśrayapariṇṇāsa/parāvṛtti among the Yogācāra* を待つことになる。残念ながらこの論文は未だ出版はされていない。実は筆者はその存在を知らずに 1987 年に同様の論文をドイツ・ハンブルク大学の Ph.D.取得請求論文として用意していた。しかし Davidson 氏の論文により一時その作業の中断を余儀なくされ、別に＜転依思想＞の根幹となる『瑜伽論』YBh における＜転依思想＞に限定した論文を用意し、1990 年に Hidenori S. Sakuma: *Die Āśrayapariṇṇāsa-Theorie in der Yogācārabhūmi* として出版した。その間に『瑜伽論』YBh 以外の文献における＜転依思想＞については随時論文として公にした⁹。本論文は 1987 年に用意した内容をもとに再検討を加えたものである。

このように転依については詳細な考察に基づく四論文の存在がある。それにも関わらず、筆者は新たに瑜伽行派における＜転依思想＞を究明することとした。そのそもそもの動機は、いったい＜転依＞のタームならびに＜転依思想＞そのものがどのような発展過程を辿り、その個々の段階でどのような必然性をもって発展したのか等、不明な点が多く感じられたからである。そこで佐久間 1983, 佐久間 1984 において唯識教学で言われる＜四智＞（大円鏡智・平等性智・妙観察智・成所作智）と＜八識＞（アーラヤ識・マナ識・意識・五現識）とが＜転依＞（転識得智）を通して一対一に対応している関係が、実は歴史的に順次結びつくようになった経緯を持つものであることを解明した。また佐久間 1982, 佐久間 1987, 佐久間 1989c においてやはり唯識教学で言われる＜五法＞（清浄法界・四智）と＜三身＞（法身あるいは自性身・受用身・變化身）とが＜転依＞を通してそれぞれに対応する関係が、やはり歴史的に順次結びつくようになった経緯も判明した。しかもこうした既成と思われた結びつき方は様々なヴァリエーションを持ち、その中から唯識法相教学として整備されたものであることが

も随時触れる。

⁹ 巻末のビブリオグラフィーの佐久間秀範の項を参照。

明確になってきた。つまり、ここに例示した結合関係の仲介役となる〈転依〉そのものも、歴史的に変化したはずであるという認識が筆者の心の内に形成されてきて、その解明が密教まで視野に入れて様々な用語の対応関係を知る上で不可欠であると感じたのである。

こうした動機付けのもとに〈転依〉に関するデーターを網羅的に抽出し、個々に検討してみた。すると、瑜伽行派文献全体の中で様々に発展していった〈転依思想〉の雛形はすべて『瑜伽論』*YBh* に見いだされることが判る。しかも『瑜伽論』は瑜伽行派の文献としては最初期のものと見なされているものである。そこで当本論でもまた考察のはじめに『瑜伽論』*YBh* における〈転依思想〉を置くことにしたのである。

さて、先に取り上げた Davidson 氏の論文について言及しておかなければならない。彼の論文を前にしてもなお、筆者があえて同じテーマで考察を続ける理由は、考察の基本的な立場が異なることである。

Davidson 氏が瑜伽行派の諸テキストを考察する上で主軸にしているのは、それぞれのテキストの著者問題である。伝承その他を検討した上でテキストの著者を時代的内容的にある程度確定し、そのうえでテキストに見いだされる〈転依〉に関する記述を考察し、内容を系統立てていくのである。この方法は決して的外れではない。事実彼が結論として導き出した〈転依〉の内容の諸パターンは、筆者のたどり着いた諸パターンと基本的に一致するのである。しかしこの方法でいくと、諸パターンの中に塗り込められた、実際にヨーガ行を実践する行者の精神的肉体的な面での息づかいが感じにくいという、諸パターンがどのような必然性をもって発展したのかのプロセスを追うことには必ずしも適していないようである。

特に初期瑜伽行派のテキストについては、現在の学会の中でもその著者問題を扱う際、まず弥勒が史実の人物なのか否か、伝承として弥勒の作とされるテキストの著者が本当に彼に帰されるのか、無著の手によるとされるテキストが無著個人によるものなのか否か、さらには二人説など世親をめぐる議論などを見ても、各テキストの著者を限定することが、ある生きた思想の流れを追うことに必ずしも絶対不可欠な要件とは筆者には思えないのである。そこで筆者は〈転依思想〉を追う始めから、著者問題をいったん棚上げし、事実として目の前にあるテキストの語るもののみに考察の対象を絞ったのである。従って便宜的に無著等の名前を出す場合は、特定の論師個人を意図しているわけではない。たとえば、『仏地経』『仏地経論』および『成唯識論』を見る場合も、便宜的に訳者「玄奘」の思想として扱うのである。

先に Davidson 氏の辿り着いた〈転依〉の諸パターンと筆者の辿り着いた諸パターンとが基本的な点で一致すると述べたが、その大筋を示しておくことに

しょう。

筆者は佐久間 1989a pp.21-22 の中で「玄奘」に至るまでの転依思想の流れの一端を示した。その際、前提として『瑜伽論』*YBh* に見られる〈転依思想〉を五つのパターンとして示したので、それをここに提示してみる。

〈図表 1〉

(パターン 1) *Yogin* の肉体的精神的な面に起こる変化で、*SrBh*, *BoBh* 以来の *dauṣṭhulya* 等の要素間の交換の考え方を受け継ぐもの。

(パターン 2) *Yogin* の肉体的精神的な面に起こる変化ではあるが、*Yogin* 全体に関する変化、変貌を意図するもの、*VinSg* (袴谷 1979) I-5-b-C-1, C-3 及び、*Nirvāṇa-Abschnitt* 中の敵者の問いの中に見られる思想。

(パターン 3) *NirupadhikāBh* にその片鱗が見られる、〈転依〉を *tathatā* として絶対化しようとする思想で、*Yogin* の肉体が滅びた後にも残存し得る〈転依〉を目指す思想。*Nirvāṇa-Abschnitt* の立者の答中に見られ、ほぼ *tathatā* としての絶対化が固まる。

(パターン 4) *ālayavijñāna* と絶対対立関係にあり、〈転依〉の *tathatā* としての絶対化が完成した段階。*VinSg* (袴谷 1979) I-5-b-C-2。

(パターン 5) *SNS* に見られる〈転依〉と〈解脱身〉〈法身〉等とを結びつける思想、及び *VinSg* に見られる〈清浄法界〉とを結びつける思想で、〈転依〉そのものからこれを大乘仏教徒として宣揚して行こうとする傾向の見られるもの。これは *MSA* 等を目指すものに近いと思われる。

これに Davidson 氏の分類¹⁰を対応させると、ほぼ次のようになる。

第一の Psycho-physical Transformation model はアビダルマ仏教の延長線上にあり、性転換も含めた最も基本的な転換の性質で、パターン 1 と一致する。

第二の Psychological Transformation model はアーラヤ識を中心とする八識に関する転換の性質である。これは上記のパターンからすればパターン 3 から 5 にまたがるものであり、アーラヤ識が転依の重要な要素に組み込まれて以降、瑜伽行派の発展史の中で重要な役割を持つものである。

第三の Psycho-Ontological Transformation model は瑜伽行派の実践理論である三性説を中軸にした転換の性質である。このモデルだけは上記のパターンの中には対応するものがない。当本論の中の『大乘莊嚴經論』*MSA* の章で考察する部分以降、考察の対象として扱うからである。

¹⁰ Davidson 1985, p9, 20ff. および Part II, Chapter Three (Psycho-physical Transformation), Four (Psychological Transformation), Five (Psycho-Ontological Transformation), Six (Absolutistic Transformation), Seven (Embryo of the Tathāgata)

第四の Absolutistic Transformation model は〈真如〉や〈法身〉の特徴として登場する〈転依〉を中心としたものである。これはパターン4を発端とし、実際にはパターン5に含められるものである。

第五の Embryo of the Tathāgata model は彼が考察対象としたテキストに『宝性論』*RGV*と『楞伽經』*LAS*を含めたためであり、以下に説明するように筆者はあえて当考察から両テキストを省いているので、上記パターンには含まれていない。しかしこのモデルはパターン5が完成した上でしか可能とはならないということだけつけ加えておくことにする。

以上のごとく、その方法論は多少ずれるものの、ほぼ同様な分類に至っていることが判る。筆者の論証方法としては彼のようにモデル別に概観する方法は採らず、各テキストごとにどのような性質の〈転依思想〉が語られているかに焦点を絞って順次述べていくことにしている。

さて、筆者が考察の対象テキストから『宝性論』*RGV*と『楞伽經』*LAS*を省いた理由を述べておかなければならない。

高崎氏が〈転依思想〉を扱うようになったそもそものきっかけが『宝性論』*RGV*であったことからすれば、当テキストを外すのはいささか疑問に思われるかもしれない。結論から言えば、『宝性論』*RGV*に現れる“*āśrayaparivṛtti-parāvṛtti*”の用例を思想発展のプロセスの中に置くと、すでにその用語法が確定した段階のもので、どちらかといえばその概念を借用した形になる¹¹。従って逆に『宝性論』*RGV*の思想内容の中で解釈し直して位置づけ

¹¹ 『宝性論』*RGV*の転依思想についての詳しい考察は別な機会に行うが、概略を示すと次のごとくである。『宝性論』*RGV*の構成は高崎 1966, pp.10-19; pp.165-133 および高崎 1989, p.389 の説によれば(1)基本頌(*RGV*)、(2)その註釈偈(*RGV*)、(3)註釈偈を解説する散文の部分(*RGVV*)からなる。そのうち〈転依〉のタームは(2)に一カ所、それ以外はすべて(3)にある。(3)はまたそのほとんどが *RGV* の第一章に集中している。まず *RGV* p.116,6-7 (*RGVtib* p.213,8-9; *RGVch* p.214,8ff.)からみると、“*āśraya*”=“*samālā tathatā*”であり、それを *RGVV* は“*tathāgatagarbha*”とし、“*tat-parāvṛtti*”=“*nirmālā tathatā*”を *RGVV* は“*āśrayaparivṛtti*”としている。*RGVV*と*RGV*との間で両タームに違いがあることは“*āśrayaparivṛtti*”=“*āśrayaparāvṛtti*”として両タームが同義となった時代のものであることを示している。“*samālā tathatā*”と“*nirmālā tathatā*”との構図は、*MAVT*, *DhDhV* の転依思想の場合にみられたものと類似した考えの上にある。この点で瑜伽行派の伝統と同じである。とすれば *MAVT*, *DhDhV* の転依思想との差異は何かを考えてみると、“*samālā tathatā*”を明確に“*tathāgatagarbha*”と結びつけ、“*āśrayaparivṛtti*”を“*nirmālā tathatā*”に占有させていると考えられる点である。詳しくは別な機会にするが、いずれにせよかなり発展した段階の〈転依思想〉を前提とするものであることはいえるのである。

られた‘āśraya-parivṛtti/-parāvṛtti”の内容を、瑜伽行派の転依思想の発展のプロセスの中に無理に押し込めようとする、せつかくの思想の内容がぼやけてしまい、説明の仕方もちたずらに複雑になってしまうからである。従って一度基本的なこの思想の流れを確定した上で、それと照らして別に考察する方が効率的であると考えたためである。

さらに問題なのは『楞伽經』LAS である。『楞伽經』LAS は特に中国禅宗系で重要な經典であり、唯識思想と如来像思想が融合した内容を持つものとして一般に知られているのだが¹²、唯識理論を視点としてこの經典の理論内容を追っていかうとすると、整合性を保ちにくいことにすぐに気づくはずであり、その事情は注釈書を考慮に入れても変わらないのである¹³。サンスクリット語の用法から見ても、どうも正統なサンスクリット語の土壌から産み出された經典とは考えにくいのである¹⁴。唯識理論を示す各タームは確かに登場するのではあるが、唯識理論のどの段階のものかも特定するには、あまりにも漠然としていることにすぐに気付くはずである。ある程度唯識理論が固まり、仏教一般の思想界に流布した段階でそれらのタームを吸収したと考えない限り、筆者としては理解しにくい点が多すぎるのである。しかし、これを大乘のヨーガ行を営む行者がウパニシャッド以来の梵我一如を思想土壌とするインドの地で実際に修行をする中で、画一的体系化を意図するのではなく、実践理論のバックボーンとして次第にまとめあげられたのであるとすれば、理解しやすいのである。その意味では、瑜伽行派の經典として扱うことも故なきことではない。

いずれにしても『楞伽經』LAS に見いだされる＜転依＞に関する用例を一つの基準として瑜伽行派の＜転依＞思想のパターンの方を変えることは危険が多すぎるだけでなく、やはり発展のプロセスが不明瞭となり、しかも不自然な

¹² 『楞伽經』LAS の内容については様々な研究がある。たとえば高崎 1980 等でもしばしば言及されていることだが、この經典の理論の整合性を図ろうとしても困難な点がすぐ見つかるはずである。

¹³ チベット大蔵經に残る『楞伽經』LAS の注釈書には、法成の漢訳からのチベット訳の他に、P. No.5519, Jñānaśribhadra のものと P. No.5520, Jñānavajra のものがある。チベット語訳の不備を指摘するまでもなく、一瞥しただけで理解しがたい内容のものであるとわかる。おそらく注釈者自身の理解の仕方に問題があるというよりも、經典自体の内容の整合性に起因するものであると思われる。

¹⁴ 『楞伽經』LAS のサンスクリット文が正当なサンスクリットの文章とは見なせないということについては、筆者がいうまでもなく当然気づくことである。このサンスクリット文を漢訳等の内容から正常な文章に戻す作業も常磐義伸氏などによって試みられている。そうした研究に期待したい。

結論に至ると思うのである。

以上の点から当論の考察の対象からひとまず『宝性論』*RGV* と『楞伽經』*LAS* を外すことにしたのである。

2 転依以外の諸理論

当研究の本論で＜転依思想＞を扱っていくのであるが、この思想は当然のことながら瑜伽行派というグループの中で他の諸理論と密接な関係の上で発展してきたものである。というより、実際は修行を進める中で総合的に発展していく実体験の過程において、迷いの中にあつた身心の状態が自覚をともなったより高次の状態ないし悟りの状態に至った体験から抽出し理論化したものであろう。とすれば、＜転依思想＞が単独で扱われるべきものでないことはここに改めて断る必要もない。従って＜転依思想＞史を扱う場合に他の唯識諸理論が瑜伽行派の諸テキストでどの様に変遷していったかを合わせ見ていくことは重要なポイントとなる。つまり、現代の研究者の視点から＜転依思想＞に着目していく場合には、これ以外の唯識諸理論の状況を念頭に入れておくことは避けて通れないことである。ただ、だからといって本研究の中ですべての理論に亘って考察することは不可能であり、そこまでの意味はなかろう。今は、従来の諸研究を参照しつつ、主要な諸理論の発展過程を追っておくに留める。

2-1 アーラヤ識

瑜伽行派に最も特徴的なタームの一つに＜アーラヤ識＞がある。近年は表層意識に対する深層意識と言え西洋の C.G. Jung などを始めとしとする心理学の用語としても一般に馴染みのある概念となってきたが、その深層意識とよく対応させられるのがこのアーラヤ識である。もともと Jung などがインドの思想、特に仏教思想の影響を受けていることを考え合わせれば両者の対比は当然のことなのではある。しかし、アーラヤ識そのものあるいはアーラヤ識という概念がどのような経緯で設けられるようになったかを考えた場合、ただ単に深層意識というだけでかたづけられるものではないことが判る。

従来より＜アーラヤ識＞に関しては多くの研究がなされてきている。その中でアーラヤ識の発生、遠因、諸種に分かれるアーラヤ識の概念の発生と、それぞれが融合していく過程、そしてアーラヤ識が瑜伽行派の諸テキストの中でどの様に扱われてきたかを追ひ、その歴史的発展の経緯を含めて、綿密な考察の上に全貌を明らかにしたと認められる研究に Schmithausen 氏が 1987 年に公にした *Ālayavijñāna, On the origin and the Early Development of a Central*

Concept of Yogācāra Philosophy がある。筆者は主としてこの成果に基づいて、全体の流れをまとめることにする。

Schmithausen 氏はアーラヤ識の起源をいくつかのパターンに分類して列挙している¹⁵。そのすべてをここに紹介する暇はないので、今回の考察に必要なものに限って述べてみることにする。

実体としてのアートマンの存在を認めない仏教が、無常という理法の中で人格の相続・存続をどう保証するのかという問題に対して、瑜伽行派はその根拠としてアーラヤ識を設定したと考えられる。その場合に考察のための視点として次のようなものを用意することができる。

(1) 輪廻の主体（個々人の基体）の存続の問題

(2) 行為（業）とその結果をどう結びつけるかの問題

(3) 心が刹那滅である中で、前の心の最後の刹那と、滅尽定 *nirodha-samāpatti* など無意識の段階の心の最初の刹那との関連をどうつけるかの問題

(4) 一般に「薫習」と訳す、行為や現象の残香を焚き込めること *vāsanā* を受け取るのに適した存在で、焚き込められた種子 *bija* を保持し、未来にその成果を産み出すのに適した存在が必要ではないかという問題

(5) 「私」という観念や感覚、あるいは我執を起こさせる対象となる基体があるはずだという問題

このほかにも Schmithausen 氏は視点を用意しているが、ここでは以上の点にとりあえず注目しておくことにする。

ここで(4)に関連してつけ加えておきたいことは(2)の業の果の問題と(3)滅尽定などで意識が断絶した後に再び意識が復活する問題も(4)に含めて考えられるということ、そしてそもそも輪廻がどうして起こるかを考えた場合に、業や煩惱が一定期間潜在的な状態にあり、それが復活することに起因して輪廻が起こるものとするなら、この輪廻とそこから解脱することに関する問題も(4)は含むことになるということである。

またこの問題は他学派との教義論争の問題としても捉えることができる。過去の行為（業）などの要素は直接次の刹那に果報として産み出されなければならないとする説一切有部の主張をこの考え方は排除することになる。この問題を特に経量部などは、ある行為の結果が直後の刹那に果報をもたらすのではなく、一定の期間＜種子＞つまり潜在能力として眠っていて、ある時ある特殊

¹⁵ Schmithausen 1987, § 1.3.1 および 1.3.2.等に“*ālayavijñāna*”導入の理由が列挙されている。筆者は、その諸項目を念頭に考察を進めるが、ここに挙げたものは、それらの中から抽出したものである。

な変化を受けることによって顕在化すると解釈することによって時間的ギャップを埋めようとしたのである。これがいわゆる *saṃtati-pariṇāma-viśeṣa*, つまり無我説・刹那滅説に立ち、しかも経量部などのように現在のみ注目する場合、遠い過去の行為（業）は業の担い手の心の流れの中で相続され(*saṃtati*), それが未来に果報を産み出す場合に特殊な変化(*pariṇāma-viśeṣa*)を起こして、次の行為（業）を生ずるとしたものである。これによって問題を解決しようとしたのだが、瑜伽行派はさらにこれを含めた仏教の伝統的解釈では業果の問題は根本的には解決できないと考え、薫習 *vāsanā* を受け取り、種子を保持する存在としてアーラヤ識を設定しないと説明できないと指摘するのである。こうしたこの学派のアーラヤ識の存在証明については袴谷氏などによって詳細に研究されてきており、Schmithausen 氏は諸研究を踏まえて総合的に考察している。

さて将来の問題としてつけ加えておこなうなら、従来このアーラヤ識や種子などを含めて、瑜伽行派の考え方というものはアビダルマ仏教、特に説一切有部（根本説一切有部も含めて）の教義を批判する形で登場する経量部の教義を橋渡しとして瑜伽行派の考え方が実を結ぶことになったと信じられてきた。ところが近年加藤純章氏の『経量部の研究』をきっかけに、そもそも経量部などという名称で意図されているような集団が瑜伽行派に独立先行して存在したであろうかという疑問が提出されるようになってきた。その中で先鋭的に述べる原田和宗氏の「＜経量部の「単層の」識の流れ＞という概念への疑問(I)」を見る限り、後に経量部の理論とされるもののすべてが『瑜伽論』*YBh* などに見られる瑜伽行派の古い層の思想の中に裏付けられることになる。この点の一つ一つ今後慎重に吟味し確定しなければならないが、その点が確認されるならば、「経量部」と「玄奘」が名付けた *Sautrāntika* とは瑜伽行派のある側面を表す思想となる可能性が高いのである。*-vāda* の名称を持たない *Sautrāntika* を「部」と訳すことにも疑問が残ることも事実である¹⁶。おそらくは修行の実践やそのうえで体得される思想を主とする出家僧の集団というよりも、経典を唱えることに熱心なグループ、「経に基づく人々」という意味あいで *Sautrāntika* と呼ばれた可能性も高い。事実、*Sautrāntika* の思想として知られている内容は、認識の問題などにしても、現代の我々から見ても最も一般常識として受け入れやすい考え方である。後の中観派の記述の中に *Prākṛtika* つまり「通常の人」を「経量部等」と注釈するものがある¹⁷。これは Śāntideva 作の『入菩薩行論』にたい

¹⁶ 例えば加藤 1989, pp.103-104 「*Sūtrāntavāda* と *Sautrāntika*」等を参照。

¹⁷ 齊藤 1997, 釈見弘 1997 にその報告がある。この点の詳細な検証については後日に譲ることにする。

する注釈書で作者もチベット語訳者も不明なものの中に見られる。

ところでこの「経量部」を「通常人」と位置づける考え方がどこまで遡れるのかは今の所不明である。「経量部」がこの時代に「通常人」の地位におとしめられたという解釈も成り立つのだが、もともと一般常識的世界の考えを「経量部」ならぬ *Sautrāntika* が代表していたのだと仮定したらどうなるであろうか。そのような仮定の上でしばらくその状況を推定してみることにする¹⁸。

まず注意される点は *Sautrāntika* の名の下に紹介されている思想内容が瑜伽行派の思想とよくリンクしていることである。もしこの思想を瑜伽行派を産み出すための母胎として考えるのでなく、瑜伽行派の一側面であるとの見方が許されるのであれば、どの様にこれを位置づけることができるであろうか。現時点での筆者の考える方向は次の通りである。

出家僧として大乘のヨーガ行を熱心に営む人々が瞑想体験に基づいて＜アーヤ識＞や悟りに至る段階を含む実践理論としての＜三性説＞、悟りに至るプロセスを含む目標としての＜唯識観法＞を必然的に設定するようになった。しかしまた、その同じ出家僧が実践行を離れて日常生活をする場合、つまり出定した場合には、現実の現象世界、認識世界が眼前に広がっている。これを外部から観察すれば、滅尽定を出定すると、死人のようであった行者が生きた人間として現実世界に生きている光景が経験されるわけである。その現実世界では仏教に帰依しながらも、実践行によってではなく、経を唱えることによって救いを求めるような熱心な人々とも交わっている。その場合にプロフェッショナルなレベルの瞑想状態によって体得される思想理論というものと、現実世界で議論される思想理論とが、特別に学派などとして分ける必要もなく、ごく当たり前のように記録されたと考えることはできないであろうか。つまり *Sautrāntika* として位置づけられるものを出定時の思想体系とし、瑜伽行派として位置づけられるものを瞑想状態のものと漠然と位置づけておくことにしようと思うのである。

十分な吟味もないままに *Sautrāntika* の位置づけをここに述べた理由は、＜転依思想＞史を辿る場合にも、特に最初期の瑜伽行派の理論を扱う場合にも、従来の経量部的ニュアンスを読み取った場合に安易に *Sautrāntika* の影響だとすることを戒めるためである。そして一度瑜伽行派のテキストと見なされる諸文献の中で＜転依思想＞を位置づけた上で、全体を通して後代経量部として位置づけられた諸理論と比較検討し、柔軟に対応していくことにより、*Sautrāntika* の位置づけも含めて考察することが可能となると思うからである。

¹⁸ 以下に描写してみる内容は、佐久間 1997 で表明した内容と今のところ大きく変わることはない。現在研究者によってこの方向性も含めて研究が進められている段階である。

以上は現時点では多分に憶測を交えたものであり、あくまでも将来の問題であるのでこれ以上に深入りすることは避けるが、筆者自身が＜転依思想＞を追う上での背景の一つとなるものであるので、ここにあえて示すことにしたのである。

ここで話題を本来のアーラヤ識に戻すことにしよう。＜転依思想＞史を扱う中で他の唯識理論が瑜伽行派の諸テキストでどの様に変遷していったかが重要なポイントとなると先に述べた。その観点からアーラヤ識を見ていくと、＜アーラヤ識＞(*ālayavijñāna*)は“**ādāna-vijñāna*”(SNS)や“**mūla-vijñāna*”(MS)など様々な異名を持つことが判る。このことからアーラヤ識は様々な思想系統から生まれて来たものが、最終的に“*ālaya-vijñāna*”を代表名称とする＜アーラヤ識＞となったことが判る。

限定的な意味での“*ālayavijñāna*”の起源とその後の発展過程については「摂決択分」*VinSg*に見られるアーラヤ識の存在証明の部分¹⁹や『摂大乘論』MSの第一章の説明²⁰が貴重な情報を与えてくれるのではあるが、同時にそこに見られる説明は、すでにアーラヤ識理論がある程度進んだ段階にあるものであることにも容易に気付くはずである。

様々なレベルの思想を含んでいる『瑜伽論』*YBh*全体の中で“*ālayavijñāna*”の取り扱い方を見ておくことにしよう。Schmithausen1987, § 1.6.6にあるように、それはおよそ三段階に分かれる。

(1)『瑜伽論』*YBh*の最古層に属する「本地分」*MauBh*のなかの「声聞地」*SrBh*、「菩薩地」*BoBh*、そして「摂事分」*VastuSg*の中には“*ālayavijñāna*”について全く言及がない。

(2)上記以外の「本地分」*MauBh*には単発的に“*ālayavijñāna*”が出現するが、『解深密経』SNSの内容についての言及がない。

(3)「摂決択分」*VinSg*では詳細にわたって“*ālayavijñāna*”を扱っていると同時に、“*ālayavijñāna*”ではなく“*ādānavijñāna*”の名称のアーラヤ識説を持つ『解深密経』SNSの序文を除く全文をその中に引用し、『解深密経』の示す内容を“*ālayavijñāna*”の存在証明等に活用している。

これによって、『瑜伽論』*YBh*が時代的にも違いのある内容を複層的に含むテキストであることが判る。この点は先に示した『瑜伽論』*YBh*における＜転依思想＞の5つのパターンが『瑜伽論』*YBh*を発展段階別に扱った場合の各部分と対応関係を持つことになる。

¹⁹ 例えば袴谷 1979 等を参照。

²⁰ 例えば長尾 1982 等を参照。

さて、“ālayavijñāna”がなぜに瑜伽行派の中に導入されたか。また、その際のもともとの意味は何だったのか。これらの問題について、Schmithausen 氏が提示したもののの中から特徴的な2点に絞って示しておくことにする。

第一は、滅尽定などで意識がなくなっても、死んだ場合と異なって出定したときに再び意識が存続する根拠として“ālayavijñāna”が必要であったことである。“ālayavijñāna”のポジティブな側面である。

第二は、“ālayavijñāna”のネガティブな側面で、いずれにしても人生を不満足なもの、“duḥ-kha”（苦）と捉える仏教の根本思想に基づいている。不満足であるということとは、そもそも現実世界の諸事象が無常“anitya”であるという事実等に起因しているのだが、瑜伽行派の行者達はそれを単に“anitya”ということだけに求めず、出世間の状態でも心の不満足な状態が認められることから、それを「生命を営む存在が“dauṣṭhulya”に襲われていることに起因している」と捉えるところにポイントがある。これは行者達自身の中で極限にまで高度なレベルの瞑想状態に達したと認められる状況においても（例えば無常観については体得されたと認められても）なお残る不満足感の体験が一つのサンプルとなったのではないかと憶測される。

“dauṣṭhulya”とは（1）悪意・邪悪さ、（2）堅苦しさ、柔軟性に欠けたり、思うようにならないこと、（3）重苦しさや不安などを意図し、いわば「悪さ」とでも総称しておくようなものである。つまり、生存が“dauṣṭhulya”に襲われているときに、苦（不満足、“duḥ-kha”）の生存となるのである。

“dauṣṭhulya”は潜在的なものであり、種子(bīja)の概念と類似はしているのだが、もともと同一のものではない。ところが類似性がある故に、いったん“dauṣṭhulya”が“bīja”として認識されるようになると、生存の基層(āśraya)あるいは身体(kāya)、心(citta)に入り込んだ“dauṣṭhulya”は、少なくとも煩惱等の心的要因となる“bīja”である限りにおいて、遅かれ早かれ“ālayavijñāna”の中に組み込まれることになったのである。

2-2 種子

アーラヤ識が「一切種子識」(sarvabījakam vijñānam)といわれるように、アーラヤ識と密接な関係を持つ「種子」bīja の概念は、そもそもどのような発展過程を辿ったのであろうか²¹。

²¹ 種子説についてはこれまでも多くの学者による研究が見られるが、筆者がここで種子説の変遷を辿る場合、便宜的に従来の研究を踏まえて概観するのに便利な山部 1988, 1989 等を主

自然界の種子が植物を発展させ、やがて穀物を実らせる姿を譬喩とする種子説は、物心両面に亘る現象を産み出す源泉の意味として用いられるものである。種子を譬喩として用いる例は古く阿含經の時代にも遡ることができる。

瑜伽行派でも古い論典『瑜伽論』本地分「声聞地」「菩薩地」の中で、種子(bija)は界(dhātu)や種姓(gotra)などと同義語として扱われている。従ってもともと瑜伽行派の種子説は界や種姓の思想と極めて近い関係にあったと考えられる。

この瑜伽行派の界(dhātu)の思想は『雜阿含經』SĀch の「界相応」まで遡ることができ、SĀch No.463, No.464 には断界、無欲界、滅界の「諸解脱界」があげられている。SĀch No.464 では、樹下で静かに瞑想する際に、どのような仕方で行うべきかの方法を問うのに答えて、繰り返し“samatha”（止）と“vipaśyanā”（観）を行じ、それを繰り返し繰り返し行ずることによって「諸解脱界」を獲得すると説くのである。この「解脱界」として上記の三つの界を示している。

「断界」というのは、すべての“saṃskāra”（潜在的意志活動）を断じていることであり、「無欲界」とは愛欲を断除していることであり、「滅界」とはすべての“saṃskāra”が滅している（コントロールされ尽くしている、“*nirodha”）ことを意味している。

この界(dhātu)は衆生に本来的に具わっている善悪すべての可能性を意味していたと考えられるが、それが各人の修行の結果として、解脱(adhimukti)（気づき確信すること）によって、潜在的なものが顕在化してくると思われたようで、上記の例および『顯揚論』他の説明から、出世間的な要素も含まれていたと見なされる。

この SĀch の説を理論化したものが『瑜伽論』摂事分 VastuSg の「住自性界」と「習増長界」であったと考えられる。前者の「住自性界」の内容は漢訳でいえば「住自性界者、謂十八界墮自相續 各各決定差別種子」とあるように、それは十八界であり、種子と深く結びついていることが判る。この「住自性界」と「習増長界」の考え方は『瑜伽論』本地分「菩薩地」BoBh の「本性住種姓」(prakṛtistha-gotra)と「習所成種姓」(samudānita-gotra)と背景となる思想を共有していることが判る。

以上のデータから見て、解脱の可能性としての界(dhātu)=種姓(gotra)=種子(bija)という潜在的要素が衆生に本来的に具わっているという考え方は古い伝統を持ち、『瑜伽論』本地分「声聞地」SrBh に「出世聖法種子」(lokottara-

軸に、そこに述べられている内容から必要なものを紹介することによって概略とすることにする。種子説については經量部の説を瑜伽行派が取り入れて発展させたと考えられてきたものの、こうした点を含めて根本的に研究し直されている時期であり、詳論は別に譲ることとする。

dharmā-bīja)などの記述等から考えても、瑜伽行派本来の種子説には迷界のネガティブな種子だけでなく、出世間のポジティブな種子も含まれていたと理解することができる。

ところがこうした古来からの種子説は、大乘的理論の影響下で変質していくことになる。その詳しい考察は別に譲るが、大乘化した新種子説が古来の種子説と決定的に違う点は、新種子説が界と結びつくのではなく“vāsanā”の概念と結びついている点である。

「菩薩地」真実義品に萌芽を持ち『解深密経』SNS で三性説の形を整える中で、瑜伽行派古来の煩惱の残香としての“vāsanā”あるいは行為（業）の残香の潜在化した状態としての意味しか持たなかった“vāsanā”とが、『解深密経』を経て『五識身相応地意地決択』で「於阿頼耶中一切諸法遍計自性妄執習氣、是名安立種子」とあるように、すべてのものを言語など概念によって捉えることの残香としての“vāsanā”と種子とが結びつくことになる。

ところがいったん種子というものが言語などの概念によって捉えられること、つまり“parikalpitasvabhāva”の残香としての“vāsanā”として規定されてしまうと、種子には出世間法としてのポジティブな性格を含む余地がなくなってしまうのである。つまり古来の種子説はポジティブな要素を別な場所に求めざるをえなくなったのである。そこで「真如所縁縁種子」つまり出世間のものは、「真如という認識対象を条件としているポジティブな種子」から生まれてくるのであって、“dauṣṭhulya”重苦しさ・悪さを本性とするネガティブな種子から生まれるはずがないという解釈を産み出したのであらうと思うのである。

このポジティブな種子はやがて『阿毘達磨集論』AS の“kuśala-vāsanā”や『撰大乘論』MS の“śruta-vāsanā”に受け継がれたと考えられるのである。つまり行者は真如を説いた教を「聞くことによって焚き込められるもの」(śruta-vāsanā)が植え込まれ満たされることによって、その場にあったネガティブな種子を追い出し、その結果としてその場が浄化されるという構図が出来上がってくるのである。

さてここに古来の種子説と新しい種子説とが並び立つ結果となれば、当然のことながら双方ともに正当性を主張することになるが、その様子は玄奘訳『成唯識論』の中に本有種子説と新熏種子説という形で見る事ができる。本有種子説がポジティブな要素ももともと衆生に具わっていたとするものであり、新熏種子説とはあくまでも衆生に真如からポジティブな種子が熏じ込められて初めて浄化されていくとするものである。『成唯識論』にはただ前者のみを主張する説とただ後者のみとする説と、両者を合体させる説とが紹介されている。これらはすでにインド瑜伽行派の文献にトレースできることが報告されている。

いずれにしても、古来のポジティブな要素を含めた物心双方の現象を生み

出す源泉だった種子は、大乘仏教化されることによって、真如からのみポジティブな要素は供給されるという新説となる。その両者は相対立していたが、整合性を整えることに巧みな玄奘によって矛盾なく法相の中に整理されてしまったのであり、それはまた〈転依思想〉の大乘化の内容と一致しており、興味ぶかいのである。

2-3 三性説

三性説は基本的に二諦説をベースにしているという理解は間違いないであろう²²。そのうえで筆者は三性説とは瑜伽行派が呈示する悟りに至るための実践理論の一つと位置づけるのである²³。「実践理論」という言葉を使うのは、二諦つまり世間一般の人の知る世界を世俗諦 *saṃvṛti-satya* とし、真理に目覚めた出世間の人のみが捉えられる世界を勝義諦 *paramārtha-satya* とするとすれば、いったいどの様にすれば修行の結果として世俗諦という認識世界にいる行者は勝義諦という悟りの世界に至ることができるのであろうか。特に実践修行に熱心であったと考えられる初期の瑜伽行派のグループの行者達にとって、依り所となる『般若経』*PP* の空を徹底した否定的表現によって示した龍樹の『中論』*MK* 等の思想内容は重要な意味を持っていたはずである。そしてこの空を行者（菩薩）はどの様にして実現するのかという実践のバックボーンとして編み出されたのが三性説であると捉えたと理解しやすいのである。

仏の悟りのレベル（勝義）から凡夫の迷いのレベル（世俗）を観るなら、後者は言語・概念に基づく論理・分別によって現象世界を把握しようとしているのであり、そこに迷いの起こる原因があるのである。つまり我々の認識して

²² 三性説に関するこれまでの研究史については竹村 1995, pp.19-35「三性説の研究史」にまとめられている。諸研究によってもわかることだが、三性説の母胎が二諦説であると積極的に述べられているわけではない。瑜伽行派が『般若経』の標榜する「空」そして「無自性空」を継承し、実践修行の立場から結果的に独自の理論を展開していったということは事実であろう。その中で、三性説の母胎を『般若経』をはじめとする仏教教理の中に求めるなら、例えば『中辺分別論』*MAV III-10* 等でもある程度理論立てられる二諦説をあげておくことに筆者は必ずしも不備を感じないのである。それは文献上の資料によって確実に証明されるからではなく、瑜伽行派の諸理論を実践理論として考えているからに他ならない。この一点において両者の関係は結びつけられると思うのである。

²³ 袴谷 1994 が“*Yogācāra*”を「実修行者」と訳し、また長尾 1978 中の「唯識義の基盤としての三性説」（1968 初出）の冒頭などで表明している内容もまた、三性説が論理理論ではなく実践理論であることを示している。

いる現象世界は、言語など我々の概念・想念の創り出した仮想世界なのであり、それ故に〈あるがままの姿〉（真如）と同等のものではない。この真如、悟るべき真理を「知るべきもの」*jñeya*と表現し、またこの仮想世界は我々が妄想している世界であるので、「妄想され執着されている性質、特徴」*parikalpita-svabhāva/-lakṣaṇa*（玄奘訳：遍計所執性）と表現することになる。これに対し、〈あるがままの姿〉としての真実の世界は修行の結果として妄想等が払拭される時に実現されるのであり、そこで「完全に実現・成就された性質、特徴」*pariniṣpanna-svabhāva/-lakṣaṇa*（玄奘訳：円成実性）と表現することになる。すると、この二つの状態を埋めるものは何であろうか。真如のみがあるがままの姿であるのに、妄想を創り出してしまうのは言語等による分別活動である。そもそもその分別活動ないし現実に分別活動をしている行者は縁起的存在、つまり「他〔の因子〕に依って〔生起する〕」という性質、特徴「*paratantra-svabhāva/-lakṣaṇa*（玄奘訳：依他起性）と表現することになるのである。つまり、「三性」といっても三つの独立した何者かが存在しているわけではない²⁴。文献データとしてはこれは「虚妄分別」を代表とする認識活動に終始するのであるが、実践論的にはここに修行者の姿を見ることになるのである。それこそがヨーガの実修に熱心であったと見られるこのグループの大きな特徴と考えられるのである。

この虚妄分別、つまり活動する〈識〉は独立自存ではなく「他に依って起る」性質のものであることでは、部派仏教を批判する『般若経』や龍樹の『中論』以来の「すべてのものは実体（単独で成り立つ性質）を欠いている」とする無自性 *niḥsvabhāva*、空 *sūnya* と相通じるところがある。しかし後の中観派、清弁を始めチベット仏教の思想の中で、この三性説に見られる空性理解は実有理であるとして批判を受けることになる²⁵。

ここで気を付けておくべき点は、このような批判としての三性説理解を初期瑜伽行派の三性説に重ね合わせて理解することは危険ないし誤りであるということである。その誤解を避けるため「実践理論としての」三性説と表現するのであって、故意に「実践修行」を強調しているわけではない。

²⁴ 当論でこの点を詳論するいとまはないが、例えば『解深密経』*SNS* (cf. 袴谷 1994) 「一切法相品」「無自性相品」、『摂大乘論』*MS* (cf. 長尾 1982, 1987) 第2章、をはじめ、『中辺分別論』*MAV* 第3章や『大乘莊嚴經論』*MSA*に見られる三性説の基本的考え方を見れば理解できることである。

²⁵ 今さらながらに根拠をあげる必要もない。前者については例えば山口 1941 があり、後者については袴谷 1994 にふれられている内容からでも十分にわかることである。

さて、この三性説の起源については必ずしも明確ではない。「三性」のタームそのものは見られないが、この思想のプロトタイプと見なされるものが『瑜伽論』本地分「菩薩地」真実義品にみられる²⁶。

真実義品は基本的に世俗諦と勝義諦との二諦説を基調としており、いまだに三つの見方に分かれているわけではない。しかし、考え方として次のような見方を示す。真実の“もの”(vastu)のみをそのまま見るべきであるのに、我々は言語活動を通してそのものに名称を与え、その名称(nāma)や言語活動によって構想された(abhilāpya)概念にすぎない世界(prajñaptimātra)を認識している。凡夫はこのように誤った判断・認識(mithyā-vikalpa)によって“もの”(vastu)の真実の姿を見ずに迷いの世界にいるというのが基調となっている。しかし、ここから三性説にどの様に発展するかは憶測の域を出ない。ここに言語活動をする行者自身が実践の最中に、常に「自分が言語活動によって誤った見方をしている」ということを感じとっていたとする以外に、筆者には次につなげる方法を見いだせない。

これが三性説として完成するのは『解深密経』SNS である。残念なことに「真実義品」に見られる三性説のプロトタイプと『解深密経』SNS の三性説との間のプロセスを埋める資料は、今の所見いだすことができない。『解深密経』SNS の三性説はすでに理論として完成の域に達しており、その後見られる発展は「三性」そのものの考え方を変えるものではない。たとえば後に『摂大乘論』MS で明確に説かれるようになる二分依他起の考え方が「摂決択分」の中で登場していること、そして『中辺分別論』MAV で依他起性が<虚妄分別>と規定されていることがあるが、基本線は大きく変わっていない。また譬喩を用いるなどして展開する様々な三性説の説明が発達した背景には早い段階で理論として完成し、しかも瑜伽行派のグループの人々の中心的な理念となっていたからとも考えられる。ただ、『大乘莊嚴經論』MSA に見られる三性の説明の仕方には理解しにくいものがあるが、これはやがて『摂大乘論』MS の中に吸収されたと考えると、あるいはそれが過渡的な意味合いをもっているのかもしれない。

三性説に関連する理論、例えば相分・見分・自証分・証自証分などは、特に玄奘訳『成唯識論』などにまとめられているように、後代他の学派との理論

²⁶ これは荒牧 1976ab において提言されているものである。確かにタームとして近似したものがそれらしく表れるのではあるが、三性説の起源であると断定するには少々危険性を伴う。残念ながらこれ以外に全くといってよいほど、三性説の起源と思われるような部分は発見できない現状を考慮して、筆者もまた荒牧説を支持しておくことにする。

闘争や内部のアビダルマ化などにもなって複雑に展開していくのであるが、
 <転依思想>を考察することには寄与しないので触れないことにする。

2-4 まとめ

以上諸理論を見てきたので、全体をまとめておくことにする。

まずアーラヤ識であるが、導入の原因は多種多様であり、ここで再び説明する暇はないが、導入されたアーラヤ識の概念がどの様に変遷していったかを考えると次のようになる。

『解深密経』*SNS* が「アーラヤ識」の名称でなく「アーダーナ識」という名称を用いていることを念頭に置いた上で、以下のような事実が認められる。

(1) 『瑜伽論』*YBh* の最古層である本地分「声聞地」*SrBh*「菩薩地」*BoBh* と「摂事分」*VastuSg* の中には全く「アーラヤ識」に言及がないこと。

(2) 「声聞地」*SrBh*「菩薩地」*BoBh* 以外の本地分においてようやく単発的にではあるが、アーラヤ識のタームが登場してくる。しかし、この段階ではまだ『解深密経』*SNS* には言及していない。

(3) ところが、「摂決択分」*VinSg* になると細部にわたってアーラヤ識について扱われており、それと同時に『解深密経』*SNS* のほぼ全文を引用してアーラヤ識の存在証明などの教証として活用しているということである。

次にアーラヤ識とも深く関連している種子説についてである。種子を譬喩として用いる用例というのは、すでに阿含経の段階から見られるのだが、物心の現象の起源の意味として用いるのは部派仏教の時代からと考えられる。これが瑜伽行派に取り込まれることになる古い時代には、種子は過去の行為(業)などの残香を情報として蓄える働きを持ち、さらに次の行為などを生み出す根源という形での種子説が確立したと理解されてきた。

これを『瑜伽論』の中で辿ってみると、最古層にあたる本地分「声聞地」*SrBh*「菩薩地」*BoBh* では種子は善悪すべてのものの根源の意味として界(*dhātu*)、種姓(*gotra*)と近似、同義語として登場するが、『解深密経』*SNS* に見られるように大乘仏教の展開とともに煩惱の残香、業の残香としての *vāsanā* (熏習, 習気)の思想と結合する。そして「摂決択分」*VinSg* にいたると、ついに種子は迷いの世界の諸現象の源泉という意味に限定され、悟りの世界の要素が排除される結果となった。すると大乘としての解脱へのプロセスを示す転依解釈の変質とも呼応して、種子説も再解釈されることになる。つまり従来の種子の概念の中から排除されたポジティブな側面は、「摂決択分」*VinSg* のなかで「真如所縁縁種子」、つまり「真如という認識対象を条件とする種子」という形で説かれ、悟りの種子は迷界には存在せず、悟界、清浄なる法界から衆生に植え付けられ

ることになる。これはやがて『阿毘達磨集論』*AS* の“*kuśala-vāsanā*”, 『摂大乘論』*MS* の“*śruta-vāsanā*”に受け継がれていくことになる。

三性説はヨーガ行を実践する行者を起点として構成されていると考えられるのだが、三性のタームとしてはまだ見られないが、考え方のプロトタイプとしてある程度固まったものは『瑜伽論』本地分「菩薩地」真実義品に見られる。その後の発展過程を追う資料はないが、『解深密経』*SNS* においてすでにタームおよび理論的に完成されている。「摂決択分」*VinSg* では三性説はさらに＜二分依他起＞の片鱗を見せることになる。これは『摂大乘論』*MS* でクローズアップされ、詳論されている。また『中辺分別論』*MAV* ではじめて依他起性は＜虚妄なる分別＞(*abhūta-parikalpa*)と規定されることになる。『大乘莊嚴經論』*MSA* の三性説には些か不明確な点が残るが、これも『摂大乘論』*MS* の中に吸収され、やがて『唯識三十頌』*TV* で総合的に三性三無性として収められている。つまり、三性説は基本的理解としてすでに『解深密経』*SNS* の段階でかなり高い完成度を誇っていたと見なされる。

3 本論で取り扱う論典について

＜転依思想＞を追う手順として各論典ごとに独立して考察する方法を採ることにする。それは、論典ごとに内容を独立して扱うことによって論典ごとの＜転依思想＞の性格を浮き彫りにすることができると同時に、その論典自体の持つ性格もある程度明確にしていくことができるというメリットがあるからである。

当研究の本論として章ごとに各論典を割り振るのであるが、＜転依思想＞の発展過程にできるだけ沿った順番で配列することを試みた。しかし発展の系統の違い等もあるため、同系統の思想ごとに分け、その中で発展過程を追うことにした。

本論で扱う諸論典をその順で簡単に解説することにする²⁷。

²⁷ 諸論典のクロノロジー等も含め、それらの解説についてはこれまでも多くなされてきた。例えば勝呂 1989 は特に帰敬偈の分析を主軸に、これまでの諸学者の研究成果を踏まえて詳細な検討を加えている。筆者はその結論に大筋で同意するものである。些細な異論を例示するならば『法法性分別論』を後代の作とする点では同感であるが、それを世親作ではないかとする点には疑問が残る。筆者は遙かに後代と考えており、その点は佐久間 1998a を参照していただきたい。しかし、細かい点では異論はあるのであるが、それでは筆者の描くシナリオで確定できるほどにデータを集め、論証することができないということを告白しなければならない。従来の研究も概略として勝呂氏の査定基準と同じであるが、弥勒、無著、世親等論典の著者問題を柱とするため、

(1) 『瑜伽師地論』 *YBh*

『瑜伽師地論』 *YBh* は中国の伝承では弥勒の「五論之頌」²⁸とされ、玄奘訳でも「彌勒菩薩説 三藏法師玄奘奉 詔譯」とあり、後序の中に「佛滅度後、彌勒菩薩自觀史多天宮 降于印度阿瑜他國。爲無著菩薩之所説也」(T30,284a3ff.)とあるように弥勒菩薩が無著のために説き示したことになっている。またチベットの伝承では弥勒²⁹ではなく無著の著作とされている。いずれにしても初期の瑜伽行派の論書であることでは問題はないであろう。

先にも述べたように『瑜伽論』は＜転依思想＞全体の中から位置づけた場合、その原形となる段階からほぼ完成の域に達した段階の思想までを含み、従って＜転依思想＞をいかなる視点から見ても考察の第一番目に置かなければならない論典である。ただし、『瑜伽論』における＜転依思想＞については筆者は佐久間 1990a の中で考察を行っており、そのサマリーも公にしているので細かい点に至るまでの考察を避け、参考論文として添付した。つまり、テキストとして引用する場合、そこで校訂したテキストを使い、番号等もそれに準ずることとする。

(2) 『顕揚聖教論』

筆者とはアプローチの仕方に相違があるのである。筆者がこの方法を選ぶ理由は、それらの制作年代を考えても、千年以上の時を隔てる上、信仰上の潤色もさることながら、その時その場所の習慣にも不案内である筆者にとっては、目の前に現実に存在するテキストの中から、＜転依思想＞と仮に名付ける指標を絞ってデータをあつめ、その中から本論のように描写するのである。そのばあい、結果的にこの方法で諸論典のクロノロジー等が他のアプローチの仕方でも導いた内容とそれほど隔たりがないことは、この査定方法に大きな誤りがないことを示している。よってここではあくまでも＜転依思想＞をテーマとする本論において考察する順序を正当付けるために必要な範囲内において解説を試みることにした。

²⁸ 遁倫訳『瑜伽論記』(大正 42,311b5ff)「無著爲人位登初地，證法光定得大神通。事大慈尊請説此論等。慈氏菩薩隨無著機 恒於夜分從知足天降於禪省 爲説五論之頌。一瑜伽論，二分別觀所名分別瑜伽論，三大莊嚴論，四辨中邊，五金剛般若。」

²⁹ 袴谷 1986 などでも詳しく考察されているように中国およびチベットのこうした伝承自体が歴史的事実としては極めて疑わしいことは常に留意して置かねばならない。『瑜伽論』を含めた初期の瑜伽行派のテキストの著者を特定の論師に前提として結びつけること自体、思想あるいは理論の発展過程を追う上でかえって障害となると思われる。

『顯揚論』は漢訳のみが現存する。その序文（歸敬偈）によれば、無著が弥勒から『瑜伽論』の教授を受け、後にその内容を要約して十一品にまとめて本論を造ったことになっている³⁰。著者問題としては本頌は無著のものとされるが、註釈部分は世親作と考える向きもあり、定かではない³¹。

漢訳にしか存在しないという点はインド思想として考察する上では問題である。玄奘がどれ程サンスクリット原典を正しく訳出しようとしたところで、言語間の問題や思想土壌の問題から原意と異ならざるを得ない点が出ることは避けられない。確かに「成無性品」を真諦訳『三無性論』と比較した場合に玄奘訳に増広が少ないと見なされるし、『顯揚論』が『瑜伽論』*YBh* とほぼ同文が使用されている部分があり、それをチベット訳と対照しても増広はあまり見られない。このような状況下で＜転依思想＞を追う場合、前提として玄奘訳が原典をほぼ忠実に再現していると仮定する必要がある。その上で『顯揚論』を扱い、その結果を梵漢蔵を対照しうる『阿毘達磨集論』*AS*『阿毘達磨雜集論』*ASbh* の内容と対比させることでサンスクリット原典、およびチベット訳を持たない不備を埋めようと思うのである。

（3）『阿毘達磨集論』*AS*『阿毘達磨雜集論』*ASbh*

『阿毘達磨集論』*AS*『阿毘達磨雜集論』*ASbh* の著者問題も必ずしも明確ではない。伝承の上で『阿毘達磨集論』*AS* については無著の著作であることで一致はしているが、その註釈書である『阿毘達磨雜集論』*ASbh* は漢訳とチベット訳の伝承とで異なる。漢訳では獅子覚(*Buddhasimha)であり、『阿毘達磨集論』*AS*『阿毘達磨雜集論』*ASbh* の合本を編纂したのは安慧ということになっている。一方、チベット訳では『阿毘達磨雜集論』*ASbh* および合本をともに最勝子(*Jinaputra)とする。つまり、『阿毘達磨雜集論』*ASbh* の著者には定説はなく、従ってそのように、ここでは扱っていくことにする³²。

『阿毘達磨集論』*AS* は一般に無著が『瑜伽論』*YBh* の内容をアビダルマ的に整理しまとめあげたものといわれている。『瑜伽論』*YBh* の内容を整理しまとめあげたということでは、前の『顯揚論』と類似した傾向にある。しかし、

³⁰ 『顯揚論』の歸敬偈については例えば早島・毛利 1990, p.51f., 早島 1997a, p.23f.に和訳を含めて示されている。

³¹ 著者問題に関しては早島 1997a, p.26f.にまとめられている。

³² 例えば *ASbh* の Tatia 氏の Introduction (pp.xxiif.)等に触れられている。*ASbh* の著者問題に関しては Schmithausen 1969, p.101 註 y に、“āśraya-parivṛtti”のタームとの関係で考察されている。その他, Kritzer 1999, p.13ff.参照。

『顕揚論』が無著によって後に整備された思想内容を基本として『瑜伽論』*YBh*の内容を組織立てて記述したものであると考えられるのに対し、『阿毘達磨集論』*AS*は瑜伽行派の思想を項目別にピックアップし、辞書的に解説を施したものと見なされる点で、両者の性格が異なる。従って同一作者無著の著作であると仮定した場合でも、両論典の先後関係を考えることは容易ではない。ただ、内容の膨らみという点で『顕揚論』を先とし、それらを整理統合したという意味で『阿毘達磨集論』*AS*を後に置くことにしておく。これは＜転依思想＞を考察する上での一方便として設定するものである。

(4)『大乘莊嚴經論』*MSA*

『大乘莊嚴經論』の著者問題では頌の部分、及び散文註釈部分に関しても確定しているとは言えない。双方ともに無著の作と考える *S. Lévi* 説、頌を弥勒、散文註を無著作と考える宇井伯寿説、頌を無著作とするのを否定し、さらに散文註を無著か世親のいずれかと考えながら保留している *A. Wayman* 説、そして頌を無著、散文註を世親とする山口益説がある。小谷信千代氏、袴谷憲昭氏も山口説と同一線上にある。つまり、およそ弥勒・無著・世親の初期瑜伽行派の論書とは認められるものの、確定したことは言えないのが現状である³³。

袴谷氏などが指摘するように³⁴*MSA*の原形は現在のものより小さなものであり、その後に増広されたと考える見解は三性説などの説明の仕方の不明確さに限らず、諸思想内容を吟味する場合も重要であり、従ってこの見解はおそらく妥当なものである。偈頌の部分さえも時代とともに増広されたため、前後で矛盾を感じない部分があったとしても不思議はないであろう。つまり、＜転依思想＞を追う場合も極めて古い内容を含む場合がある一方で、三性説と完全に融合しているとは言いきれないまでも、関連づけて説かれる部分も出てくるのである。

*MSA*の＜転依思想＞が『瑜伽論』の最古層本地分「菩薩地」の＜転依思想＞をベースとして成り立っていると考えられる点と、三性説のプロトタイプが同じ「菩薩地」に見られることを考え合わせると、『顕揚論』や『阿毘達磨集論』*AS*に見られない＜転依思想＞と三性説とをリンクさせる考え方は、「菩薩地」を起点として*MSA*で独自に発展した可能性も示唆している。

『莊嚴經論』*MSA*が『摂大乘論』*MS*と密接な関係にあることは*MS*が*MSA*の多くの偈頌を引用していることなどから従来指摘されてきている。その

³³ 著者問題については袴谷・荒井 1993, p.13ff.にまとめられている。

³⁴ 袴谷・荒井 1993 の解題を参照。

場合、袴谷氏が述べるように、後に *MS* が造った偈頌を *MSA* が現在の形に発展する中で挿入していった可能性も考えられる。しかし、いずれにしても＜転依思想＞を追う中では、*MSA* の思想内容は *MS* に組み込まれ、まとめあげられていったという構図をとっておくことが考察の順序としては妥当なものである。

また *MSA* の註釈文献および漢訳の扱い方についてであるが、*MSA* には世親釈と考えられる *MSAbh* と無性釈 *MSAT* および安慧釈 *SAVbh* と部分釈等の利他賢(*Parahitabhadra)と智吉祥(*Jñānaśrībhadra)のものがある。このうち当研究で取り上げるのは前3者である。無性釈と安慧釈はチベット訳のみ現存している。

＜転依思想＞を追う中で、内容を分析する手順として *MSA* の本頌と世親釈 *MSAbh* とは完全に切り放すことができないので、*MSA* のすぐ後に *MSAbh* を扱うが、*MSAT* および *SAVbh* については思想内容としても別に扱うべきと思われるので別の章を設けて考察することにした。

また、Prabhākaramitra 訳の漢訳『大乘莊嚴經論』は重要な点で *MSA*、*MSAbh* と別な思想体系にあると考えられる上、現在の大正大蔵經の読みとはもともと異なった文章、つまり思想内容を持っていたと見なされるので、*MS* の漢訳等と合わせて漢訳者を基準として考察する中で扱うことにした。

(5) 『摂大乘論』 *MS*³⁵

され、『莊嚴經論』*MSA* と並んで瑜伽行派の論典の中で古いと考えられる『中辺分別論』*MAV* に先んじて無著の主著というべき『摂大乘論』*MS* を扱う理由は、第一に *MSA* と密接な関係をもつ *MS* の＜転依思想＞は両者を関連づけて考察しておく必要があるからであり、第二に『中辺分別論』*MAV* 本頌および世親の註釈とされるものの中には＜転依思想＞が出てこないからである。

MSA の本頌が *MS* と同じ無著であるなら、先にも述べたように袴谷氏の指摘するように³⁶*MSA* を無著などが完成させていく中で後から作り上げた *MSA* の偈頌を *MS* が引用の形で再び収録したのかもしれない。それは *MS* が *MSA* の偈頌を引用する場合、*MSA* の論典名をあげて引用する箇所は、*MS* 第3章第18節に *MSA* 第6章第6～10頌を引用する箇所のみである。これ以外の箇所はミーターも整った“śloka”である。こうしたことから場合によっては逆に *MS* から引き抜いて *MSA* に組み込まれた可能性さえ否定しきれないのである。こうした点を考察するのは当研究の目的ではないので深入りは避けるが、*MSA* のす

³⁵ 長尾 1982, p.5ff.の序文参照。

³⁶ 袴谷・荒井 1993 の解題を参照。

ぐ後に *MS* の〈転依思想〉を考察することが必要なことであることは納得できるであろう。

テキストとしてはサンスクリット原典を欠いているため、4つの漢訳と1つのチベット訳を対照させて内容を分析しなければならない。この場合にも漢訳の中に見られる〈転依思想〉の重要なポイントを握る部分に後代の改変の後が見られる。そのため、そうした部分に関しては先の『莊嚴經論』*MSA*の漢訳と同様に扱うことにする。

MS の註釈は無性釈とされるものが漢訳とチベット訳とにそれぞれ一つずつ残されている。この無性釈については内容上 *MS* を考察する章と無性・安慧に関する章とに跨って随時扱うことにした。

(6) 『中辺分別論』*MAV*

『中辺分別論』*MAV*³⁷は『大乘莊嚴經論』*MSA* とともに中国の伝承とチベットの伝承において、ともに弥勒の5部書に数えられており、この2書については瑜伽行派最初期の論典であると考えて差し支えない。

『中辺分別論』*MAV* 本頌には世親釈とされる *MAVbh* と安慧の復註 *MAVT* があり、ともにサンスクリット原典がある。漢訳は *MAV*, *MAVbh* の合本に真諦訳『中辺分別論』と玄奘訳『弁中辺論』の2つがある。

〈転依思想〉を扱うのはこのうち *MAVT* のみで、『中辺分別論頌』*MAV* および『中辺分別論』*MAVbh* にはない。したがって、安慧の思想として扱う関係もあり、『摂大乘論』*MS* より後に考察することは当研究の場合妥当な順となる。

ここで *MAVT* の〈転依思想〉を扱うことになるのであるが、そこにはいくつかの重要な意味を見いだすことになる。第1には註釈者安慧の記述を他の安慧の著述と対応させて検討することであり、そこに安慧の生きた時代の思想風土を読み取ることができるということである。第2は *MAVT* に述べられている〈転依思想〉は次に扱う *DhDhV* および *DhDhVV* の〈転依思想〉の内容を考察する上で重要なポイントとなるものである。この点を念頭に置きながら *MAVT* の考察を進めることにする。

(7) 『*法法性分別論』*Dharmadharmatāvibhāga*

*DhDhV*³⁸はチベットの伝承で弥勒の5部書のなかに入れているため、

³⁷ *MAV* の長尾雅人氏の Introduction 並びに *MAVT* の山口益氏の Introduction 等を参照。

³⁸ 佐久間 1998a を参照。

瑜伽行派の初期の論書として扱われてきた。しかし近年袴谷氏がチベットにおける弥勒の5部書の伝承自体が後代の成立であることを指摘した。さらに勝呂氏、舟橋氏、松田氏の研究からも *DhDhV* がかなり後代の成立であることが認められつつある。それらの成果も踏まえ、筆者も、〈転依思想〉の内容から考えても、*DhDhV* が後代のものであり、もう少し限定していうと安慧釈の *MAVT* と同じかそれ以降に成立したものと考えられる点を指摘した。したがって、当研究でも *MAVT* の後に考察を行うことにした。

DhDhV は R. Saṅkṛtyāyana が発見した全体に亘るサンスクリット写本があるが校訂されておらず、現在は *DhDhVV* の校訂テキストから一部が抽出できるほかは、チベット訳のみがあり、漢訳された形跡はない。*DhDhV* にはストラ体（散文体）の Toh. No. 4022 とカーリカ体（偈頌体）の Toh. No. 4023 の2種類があり、内容はほぼ同一である。その註釈書である *DhDhVV* には *MSA* に混入した一部のサンスクリット写本があり、山口、野沢両氏によって校訂されている。

DhDhVV は世親に帰せられているが、*DhDhV* 自体が安慧以降の可能性が高いことからわかるように、世親の著作とは到底考えられない。

（8）『大乘莊嚴經論』無性釈 *MSAT*・安慧釈 *SAVbh*

すでに安慧については *MAVT* を扱う中でその思想傾向を考察してきている。当部分および次の *TVbh* を独立させて考察する理由は、次のごとくである。〈転依思想〉に限らず、他の唯識諸理論が弥勒・無著・世親に帰せられる、あるいは総括して彼らの時代に属すると考えられる論書の中で骨格が完成したと見なされ、従ってそれ以降諸理論は実践の内容の向上というよりは、出来上がった理論自体の発展ないし他の理論との整合性を求める方向に諸論師の意識が変化していったと考えられるのである。その点を念頭に当部分以降の考察は進めることにする。

その始めに *MSA* の無性釈と安慧釈の内容分析をしていくことにする。無性釈に関しては *MSbh* の無性釈と思想内容を対比することができるのだが、本論以上に註釈書の内容が発展しているとは感じられない。それに対し、安慧の場合は重要なポイントとなる理論について、後の発展した理論への過渡期を思わせるものが多い³⁹。

（9）『唯識三十頌』安慧釈 *TVbh*

³⁹ 佐久間 1998b を参照。

世親の思想の一大集大成ともいえるべき『三十頌』TVでは残念ながら＜転依思想＞の内容を見ることはできない。そこで、サンスクリット原典の現存する安慧釈によって思想内容を辿ることになるのだが、先に示したように安慧の時代には諸理論が実践の向上を意図するものから、理論自体の発展段階にあったと見られ、安慧の使用する *parā/vrt* の意味内容には *MSA* に見られた本来の微妙なニュアンスはすでに消え去り、単に「変化する」ことを意味するだけになっていたと考えられる。ここに、彼の時代性を感じることができる。

(10)『成唯識論』

ここで『成唯識論』を取り上げる場合⁴⁰、これまでの場合と違い漢訳文献として新たな視点から考察しなければならない。それは＜転依＞に関する考え方で、インド・チベットに残る文献の内容とその漢訳との間に些かの差違が見られるからである。それが漢訳者を始め訳場に連なった人々の思想によるものであるか、インドと中国との思想風土の違いによるものであるか、翻訳された時代の思想風潮を反映しているものであるのかなど、様々な要因が考えられるのである。しかし、当研究はそうしたテーマを正面から扱うことを目的とするものではない。従って、ここではそうした将来に亘るテーマを念頭に、＜転依思想＞に関連する部分に焦点を絞って各漢訳部分を考察し、その思想を明らかにするとともに、将来の研究に資料の一部として考察の内容を提供しようと考えているのである。

具体的に＜転依思想＞に関するところとは、いわゆる＜転識得智＞に関する内容の部分である。もともと『摂大乘論』諸漢訳共通にある「識蘊、依を転じて四智を得る」によるのだが、法相教学で定式化されているアーラヤ識を転じて大円鏡智を得、マナ識を転じて平等性智を得、意識を転じて妙観察智を得、五現識を転じて成所作智を得るという対応関係が実は始めからそのような形で結ばれていたわけでないことが判っている。漢訳文献から見ると両者の対応関係を示しているのは『大乘莊嚴經論』、『摂大乘論』無性釈、『仏地經論』と『成唯識論』である。ところが、*MS* より先行する *MSA*, *MSAbh* 梵本には八識と四智とを対応させる考え方は全く述べられていないし、*MS* の無性釈チベット訳にも見られない。*MSAT* (無性釈) にもない。両者の関係が不完全な形ながら見られるようになるのはチベット訳にのみ残る戒賢造の *BBhuy* (『仏地經論』) であ

⁴⁰ 総合的には「玄奘」の翻訳した諸論典を扱うのであるが、これに関しては佐久間 1984, 1987, 1989abc を参照。

り、完全な形でこの関係が見られるのは安慧造の *SAVbh* である。この安慧の解釈は法相教学で正当説とするアーラヤ識→大円鏡智，マナ識→平等性智，意識→妙観察智，五現識→成所作智なのである。

ところが、漢訳の『大乘莊嚴經論』、『攝大乘論』無性釈を見た場合、大正大蔵經の参照した最古の版である宮内省版を見ると、すべて意識→成所作智，五現識→妙観察智となっており、玄奘が漢訳した親光等造『仏地經論』の中で明確に非正当説として否定した説と一致するのである。

以上のような事実を踏まえ、漢訳文献の中に見られる思想の変遷を最終的に『成唯識論』の中に辿ることにする。

以上、序説として＜転依思想＞の研究史、＜転依思想＞をとりまく他の諸理論の発展の概略史、そして実際に＜転依思想＞を追う順序を論典の考察順序によって示した。これに従って以下本論でそれぞれに＜転依思想＞を考察することにする。