

上座世親と古師世親

福 田 琢

本稿は日本印度学仏教学会第49回学術大会における口頭発表（鶴見大学、1998年9月5日）を予定していたものの、事情によってその取り消しを余儀なくされた論考である。すでにタイトルが学会プログラムに記載されてしまっているため、この場を借りて内容を公表することにした。読者ならびに関係各位の御寛恕を請う。

1

世親 (Vasubandhu) の『阿毘達磨俱舍論』 (*Abhidharmakośabhāṣya*, [AKBh.]) に引用される様々な異説のいくつかを、称友 (Yaśomitra) の注釈『スプタールター』 (*Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, [SA.]) が『俱舍論』の著者その人とは別の「世親」説と見なしていること、そしてそれがフラウワルナー教授のいわゆる《世親二人説》 [Frawallner 1951] において「古世親」の存在を示唆する論拠のひとつに挙げられていることは夙に知られるとおりである。以降《世親二人説》をめぐるは様々な議論がなされたが、¹⁾とくにシュミットハウゼン論文 [Schmithausen 1967] の登場以降、研究者たちの関心はもっぱら、世親作とされる諸文献を内容的に「新世親」(『俱舍論』→経量部→瑜伽行派)「古世親」(無着の実弟で瑜伽行派)の二群に分類しうるか否かという、最も本質的な問題点に向けられるようになり、²⁾称友が言及する「古世親」とは何者かという疑問は、いわば二次的な興味としてあまり顧みられなかった。

このような状況のなか、ワルシャワ大学のマーレック・メヨール (Marek Mejor) 博士は、『スプタールター』の当該箇所をチベット訳で伝わる他の『俱舎論』諸注釈と詳細に比較考察することによって《世親二人説》に新たな角度から光をあててみせた [Mejor 1991 : pp.42-49]。博士の成果は「古世親」にかんする多くの情報を提供する非常に有益なものである。ただ残念なことに漢文資料がまったく参照されておらず、また教理面の考察もやや浅い。それゆえ結論についてもいささか納得できない部分が少なくない。そこで本稿では、メヨール博士の所説を、博士の挙げる資料に漢文資料を加えて再吟味しながら、改めて「古世親」とは何者なのかという疑問に取り組んでみたい。³⁾

2

メヨール博士は『スプタールター』より五つの断片 (Fragm.) を抽出して《二人説》再検討の素材としている。そのうち最初 (Fragm.1) と最後 (Fragm.5) に掲げられるものは関連記述であり⁴⁾、直接「古世親」の名が登場する断片は三つである。以下にそれらを順次に見てゆこう。

【議論 1】『俱舎論』界品第13偈 ([Mejor 1991 : pp.42-44, Fragn.2] [AKBh. p.9] [Shastri. p.45] [Ejima 1989 : p.15] [Poussin. Tome I, p.26] [櫻部 1969 : p.163])

アビダルマにおける色の定義としては、古くより「壊れる (rūpyate) から色 (rūpa) である」という語義解釈がよく知られている。この「壊れる」という語には「変礙 (pratighāta) すなわち「空間占有性をもって他のものの生起を障げる」という意味が含まれる。ところが有部は無表 (avijñapti) と呼ばれる特殊な色を認める。無表とは、強い善悪の行為 (業) の結果として行為者の相続に生じ、その行為者自身の後天的性質をかたちづくる「表面に現れない」業である。これは通常の物質存在とは異なり、空間的に「他の生起を障げる」ものではないから、先に見た色の定

義には該当しないことになってしまう。

この問題について『俱舎論』は、まず「無表は、表（具体的な善悪の行為）によって起こり、必ず表にしたがう。たとえば、樹が動けば必ず影がそれにしたがって動くように、である。そして表は変礙する。すなわち、必ず表にしたがうがゆえに、無表もまた色である」という解釈⁵⁾を紹介し、それを批判した後に、次のような異説を検討する。

āśrayabhūtarūpaṇād ity apare/ evaṃ tarhi cakṣurvijñānām apy
 āśrayarūpaṇād rūpatvaprasaṅgaḥ/ viṣamo 'yam upanyāsaḥ/ avij-
 ñaptir hi cchāyeva vṛkṣaṃ prabheva maṇiṃ bhūtāny āśritya vart-
 ate/ na tv evaṃ cakṣurādīny āśritya vartante cakṣurvijñānādīni/
 kevalaṃ upapattinimittamātram tāni teṣāṃ bhavantīti/ [AKBh.
 p.9²⁰⁻²³]

他の人々は言う「〔無表は、その〕 拠りどころ (i.e. 四大種) が変礙するがゆえに〔色である〕」【反論】「もしそうであるならば、眼識など (五識) も同様に、拠りどころ (五根) が変礙するがゆえに色であることになってしまうではないか」【答】「この反論はあたらない。なぜなら、無表が〔四大種〕に拠って生ずるということは、影が樹木に〔拠る〕、あるいは光が宝珠に〔拠る〕場合と同様であるが、眼識などが眼〔根〕などに拠って生ずることは、同様ではない。それら (五根) はそれら (五識) が生ずるための助縁となるだけだからである」

称友によれば、はじめの「他の人々」とは「古師世親」(vṛddhācārya-Vasubandhu) であり [SA. p.35²⁰]、続く反論に「影と樹木」「光と宝珠」の譬喩で答える主張者は「ある古師世親の弟子」(vṛddhācārya Vasubandhudeśīyaḥ kaścit) であるという [SA. p.35²³⁻²⁴]。安慧 [TA. Peking. To 71a¹, 71a⁷] および満増 [LA. Peking. Ju 42b¹, 42b⁵] によればどちらも「古師世親」(slob dpon dByig gnyen snga ma) の説である。『順正理論』は主張者名を明記しない。

メヨール博士は、『俱舎論』がこの「古師世親」説に同意している事実、

および安慧がこの箇所を注釈するにあたって衆賢の見解を批判的に取りあげている点に注目し「ここでわれわれにとって重要な点は、衆賢が古世親の敵対者としても登場している事実である」[Mejor 1991 : p.44] と述べて「古世親」「新世親」両者と衆賢の対立関係を示唆する。

しかしこの想定は正しくない。『俱舎論』は、結論としてはこの「他の人々」の見解を支持して議論を結んではいるが、途中で「影が樹木に拠って、光が宝珠に拠って生じる」という譬喩は「毘婆沙師らしくない」(avaibhāṣikīyam) [AKBh. p.9²⁹] と述べて部分的な批判を加える。『順正理論』はそれに反駁し、この譬喩は「本論毘婆沙の説ではないが、毘婆沙の教義にしたがっていないわけではない」(此非本論毘婆沙説、亦非不順毘婆沙義) [T. 29, 338a²⁷⁻²⁸] と賛同を示す。⁷⁾メヨール博士の指摘する、安慧の注釈に引用された衆賢の「批判」とは、この『俱舎論』の部分的批判に対する反論、すなわち「古師世親」説を全面擁護するための議論の一節であろう。⁸⁾つまりこの「古師世親」説は、むしろ正統派有部を自認する衆賢によって『俱舎論』以上に積極的な支持を得ているのである。

【議論 2】『俱舎論』世間品第27偈 ([Mejor 1991 : pp.44-45, Fragm.3] [AKBh. p.135] [Shastri. p.444] [Poussin. Tome II, p.70] [山口・舟橋 1955:p.180])

十二縁起説の輪廻的解釈を述べる箇所で「もし十二支のみが縁起であるならば、無明の原因が説かれていないから、輪廻は始めをもつものであることになってしまうのではないか」という疑問が提出される。『俱舎論』は、十二支の自性という観点からすれば「無明(煩惱)に縁って行(業)が生ずる」過程と「取(煩惱)に縁って有(業)が生ずる」過程は構造的に一致し、ゆえに循環性が成立していると述べる。次に異説が紹介される。

ayoniśomanaskārahetukā 'vidyoktā sūtrāntare/ avidyāhetukāś
cāyoniśomanaskārah/ sa cehāpy upādānāntarbhūtatvād ukto bha-
vatīty apare/ [AKBh. p.135⁶⁻⁷]

上座世親と古師世親

他の人々は言う「經典のなかに“無明は非理作意（誤った意欲）を原因とする”と説かれている。また“非理作意は無明を原因とする”〔とも説かれている〕。しかもそれ（非理作意）は取のなかに含まれるから、こ〔の縁起説〕のなかでも言及されていることになる」

称友はこれを「軌範師マノラタの師である上座世親」（sthavīro Vasubandhu ācārya Manorathopādhyāya）〔SA. p.289⁹〕の主張であるという。一方『順正理論』および安慧と満増の注釈は主張者名を明記しない。普光『俱舍論記』は「後の世親の師」にあたる説一切有部の異師「古世親」であるという。¹⁰

この「上座世親」あるいは「古世親」は、まず「無明は非理作意（*ayoniśomanaskāra*）を因とする」「眼と色を縁として、癡（i.e. 無明）から汚く濁った作意（i.e. 非理作意）が生ずる」と説く『有因有縁有事經』（*Saḥetusapratyayasānidānasūtra*）を引いて、非理作意から無明が生じ、無明から非理作意が生ずる（非理作意→無明→非理作意…）という一種の円環構造を設定する。次にその構造を、非理作意を十二縁起支中の取と同一視することで縁起説に当てはめる（取→無明→取…）。¹²しかし『俱舍論』は言う。非理作意は十二支中、煩惱を自性とす無明・渴愛・取の三支と相応（*samprayoga*）する。もし取が非理作意と相応するから「非理作意は取のなかに含まれる」というのであるなら、非理作意は必ずしも取だけではなく、無明もしくは渴愛のなかにも含まれることになる。あるいは無明も渴愛も非理作意と相応するがゆえに取と同一である、言い換えれば取に包摂されることになる。要するに『俱舍論』は、もし非理作意などという本来は縁起説に言及されていない概念を持ち込むなら、縁起支が十二に確定されていることの意味が何らかのかたちで壊されてしまう、と言ってこの「上座世親」説を否定するのである。

ところで『俱舍論』にはさらに続けて「別の人」（*anya*）が登場し、次のように主張する。先の『有因有縁有事經』には「眼と色とを縁として、癡から汚く濁った作意（非理作意）が生ずる」と説かれている。これは触

(眼根と色の接触)の生ずる瞬間に非理作意が同時生起することを意味している。一方で別の經典に「無明と触生(同時生起)する受を縁として渴愛が生ずる」と説かれており、こちらは、受が生ずるとき無明が同時生起することを意味している。つまり触と非理作意、受と無明はそれぞれ俱生する。すると「触に縁って受あり」という関係項は、同時に「非理作意に縁って無明あり」という関係項を暗示していることになる。このように十二縁起説には、非理作意と無明の円環構造が、きちんと含意されている、というのである。

しかし『俱舎論』はこの主張を吟味した後「理論的に可能でありさえすれば〔經典に〕説かれてもいないことでも認めてしまう、というこのような過剰適用が帰結する」(atiprasaṅga evaṃ prāpnoti yāvāt yuktyā saṃbhavati tāvad anuktaṃ gamyata iti) [AKBh. p.135¹⁹⁻²⁰]と嘲笑しながら斥ける。

この「別の人」の主張は、複雑さを増してはいるが「無明は非理作意を因とし、非理作意は無明を因とする」という教説に着想を得ている点で先の「上座世親」説と等しい。したがって「上座世親」説を基にそれを発展させたものと考えられる。安慧、満増、称友の注釈はみなこれをシュリーラータ説と見なす。¹³⁾

これらの事実に基づいてメヨール博士は述べる「上座世親に帰せられる見解を契機に、経量部論師シュリーラータを相手にした長い論争が導入される点には注意しておくべきであろう。安慧、満増、称友はともに一定の紙幅を費やしてこれを注釈し、とくに安慧は衆賢説を挿入する。シュリーラータの活躍年代は『俱舎論』作者世親や衆賢の年代と重なる。これは同時にマノーラタの師である古世親の年代を示すものともなろう」[Mejor 1991 : p.44] この評価は妥当なものと思える。¹⁴⁾

ところで『順正理論』は先の「上座世親」説には触れず、このシュリーラータ説だけを「上座」[T. 29, 497b³]の見解として引用し批判する。むしろ『順正理論』の「上座」とはシュリーラータを指すわけだが、両学

説の類似ゆえに、ここでの「上座」という呼称は「上座世親」と混同されてもおかしくないほど紛らわしい。実際、国訳『順正理論』[『國譯一切經』毘曇部 28, p.213, 脚注7]は誤ってこれを古世親説と見なしているのである。そして次に見る最後の「古世親」説断片においては、この「上座世親」と「上座」=シュリーラータとの関連を示唆するさらに奇妙な記述が登場する。

【議論3】『俱舍論』業品第3偈 ([Mejor 1991 : pp.446, Fragm.4] [AKBh. p.193] [Shastri. p.571] [Poussin. Tome III, p.7] [舟橋 1987 : p.9])

「身体的行為(身表業)の本質(体)とはなにか」という疑問に対して、ある人々(犢子部/正量部)が「身表とは行動(gati)である」と答える。『俱舍論』はこの主張を批判して「あらゆるダルマ(有為法)は一瞬ごとに滅するもの(刹那滅)であるから、ある場所から別の場所に動くことはありえない」と言い、さらに「刹那滅とは有為法が、特定の原因をもちに一瞬ごとに生じ滅してゆくことである」と規定する。ここから議論の主題は「有為法の刹那滅性は因をもちない(滅不待因)という命題の論証に移ってゆく。¹⁵⁾『俱舍論』は知覚(buddhi) 音声(śabda) 灯火(arcis)といった刹那滅的現象の具体例を挙げ、それらが原因なくして消滅することを説明しながら、様々な批判を論駁してゆく。そのなかに次のような一節がある。

yo 'pi arcīṣāṃ avasthānahetvabhāvād dharmādharmavaśād vā
vināśaṃ manyate tad apy ayuktam/ na hy abhāvaḥ kāraṇaṃ bhav-
itum arhati/ na cāpy utpādivināśahetor dharmādharmayoḥ kṣaṇe
kṣaṇe vṛttilābhapratibandhau bhavituṃ arhataḥ/ [AKBh. p.193²¹⁻²⁴]

また、ある人が「諸々の灯火が滅するのは、存続の原因が存在しなくなるからである」あるいは「有効性(法)と非有効性(非法)の力による」と考えるならば、それもまた合理的ではない。なぜなら、非存在が原因となるこ

とは適切ではないからである。また〔灯火の〕生起と消滅の原因となる法と非法が、瞬間ごとにはたらきをもたらすものとなったり〔そのはたらきが〕妨げられたりすることも適切ではない。

ここでは二つの反論が提示されている。第一は、灯火は「灯火を存続させる」原因が存在しなくなったときに消滅する、という主張である。『俱舎論』はこれを、非存在に因としてのはたらきを認める不合理があるといって斥ける。第二の解釈はやや複雑である。たとえば、暗闇のほうが都合の良い盗賊は、灯火の滅に対する「有効性」(法)という因的な力をもっている。逆に明かりがなくては困る読書家には、灯火の滅に対する「非有効性」(非法)という因的な力がある。このような法および非法がはたらきあい、灯火を滅する因となる。これに対して『俱舎論』は言う。それでは、灯火がともされ続けている間は、灯火の消滅に対する「有効性」は逆に灯火の生起に対する「非有効性」として、そして「非有効性」は「有効性」として、灯火の消滅するはたらきを妨げていることになる。このように、同じ要素のはたらきがその時々相反するという不合理は受け入れがたい。

称友はこの「ある人」の見解のうち、第一の「灯火が滅するのは、存続の原因が存在しなくなるからである」という主張を「上座世親たちによる」(sthavira Vasubandhuprabhrtibhiḥ) [SA. p.347⁹] 説、もう一方の「法と非法の力による」という主張はヴァーイシェーシカ学派のものに見なす。ところがサンスクリット本に「上座世親」と言われているこの第一学説は、『スプタールター』チベット訳では「上座世友」(gnas brtan dByigs bshes) [SA. Peking. Chu. 4a⁴] となっており、さらに安慧 [TA. Peking. Tho. 124a⁷] と満増 [LA. Peking. Ņu. 6a⁷] の注釈はそれを「軌範師シュリーラータ」(slob dpon Dpal len) とする。なお『順正理論』は「有るは執す」[T. 29, 534a¹⁰] としか述べていない。

メヨール博士はこの奇妙な混乱を指摘するのみで「われわれは目下この問題を解決しうる状況にない」[Mejor 1991 : pp.46] と述べるにとどまる。しかしここでは、さらにいくつかの手がかりをたよりに考察をすすめ

てみたい。

諸注釈間にこのような混乱した記述をもたらした要因としてまず思いつくのは、先の【議論2】に見たような「上座世親」説とシュリーラータ学説の類似である。つまりここでも両者の学説が、混同されても仕方ないほどよく似ていた、あるいは同じ内容であったと仮定してみよう。さてこのことを、『順正理論』がシュリーラータを一貫して「上座」と呼んでいる、という周知の事実と併せて考えてみたい。あるいはさらに称友疏チベット訳の「上座世友」を加えてもいい。ともかくそこには「上座」(sthavira)という名を冠された、同系統の学説を奉ずるひとつのグループの存在が浮かびあがってくる。ちなみに玄奘門下の伝承によれば、この「灯火が滅するのは、存続の原因が存在しなくなるからである」という学説は「上座部」(普光『俱舎論記』[T. 41, 202c¹¹])あるいは「上座師」(法寶『俱舎論疏』[T. 41, 628c⁴⁻⁵])のものであるという。¹⁶⁾

ところで称友は、『大毘婆沙論』に頻出し、『俱舎論』にも何度か言及される「大徳」(Bhadanta)なる譬喩者／経量部系の論師¹⁷⁾について「大徳とは上座である。あるいはそのような名称をもつ経量部の人物である」または「大徳とは上座であり、経量部の人である」と述べる。そして同じ論師を安慧や満増は「譬喩者の上座法救」「経量部の上座法救」などと呼んでいる。¹⁸⁾つまりかれら『俱舎論』注釈家が「上座」という呼称を用いるとき、しばしばそこには譬喩者／経量部に属する何らかの学統もしくは特定個人が含意されている可能性がうかがえる。そしてこの上座某も『順正理論』の上座シュリーラータも、『俱舎論』に先行する、¹⁹⁾言い換えれば「経量部」を自称する『俱舎論』によって必ずしも積極的に支持されない譬喩者／経量部学説の担い手である、という点で同一の性格をもつ。したがって本稿に見た「上座世親」の主張する明らかに反有部的な(しかも『俱舎論』がそれを批判する)二つの学説も、やはり譬喩者／経量部の伝統に帰せられるべきではないだろうか。²⁰⁾

以上の考察に基づき、ここに次のような仮説を提出したい。『俱舎論』

上座世親と古師世親

注釈家たちのうちには、『俱舎論』に先行する譬喩者／経量部論師（の一系統）に「上座」の呼称を冠する伝承が受け継がれていた。そして『順正理論』は、その系統のなかで最も高名であったシュリーラータを「上座」の名で代表させた²¹⁾。この「上座」系譬喩者／経量部のうちには『俱舎論』作者とは別の「世親」が知られており、称友によって「上座世親」と呼ばれた²²⁾。「上座世親」は【議論 2】に見るようにシュリーラータに先行し、シュリーラータ学説にも一定の影響を与えるなど、密接な学説上の類似点をもっていたと思われる。そのため【議論 3】におけるような、注釈家による「上座世親」学説とシュリーラータ学説との混同という事態が生じた。

なお正統派有部に属する【議論 1】の「古師世親」は、この譬喩者／経量部の「上座世親」とは別人であると判断したい。平川彰博士は「ヴァスバンドゥ (Vasubandhu) という名は、ヴァスミトラ (Vasumitra 世友) などと並んで、ヴァス天信仰に基づくもので、よく用いられた名の如くである」[平川 1979 : pp.104-105] と述べて、様々な文献に言及される「世親」を必ずしも一人や二人に限る必要はないことを指摘している²³⁾。称友が一方は「古師」(vrddhācārya) もう一方は「上座」(sthavira) とそれぞれ呼称を使い分けて言及する「世親」をここで同一視しなければならない必然性は見あたらない。

3

メヨール博士は、これらの断片をめぐる考察をこう結んでいる。

以上に収集した情報に基づいて、われわれは以下のような人物像を描くことができる。『俱舎論』作者の世親は、古世親の哲学 (アビダルマ) 活動を知っていた。古世親は軌範師マノーラータの師であり『大毘婆沙論』の信奉者 (adherent) であったが、かれの後継者たち (followers) は逆に非正統有部的 (non-Vaibhāṣika) な批判に従事した。古世親の見解は、究極的には (ultimately) 新世親によって容認されている。古世親と『俱舎論』作者の世親との間にさほど長い年代的な隔たりはないと仮定される。その根拠

上座世親と古師世親

は、注釈がその議論において衆賢やシュリーラータの見解を併せて引用している点、およびこの二人が『俱舎論』作者と同時代人だという点にある。

[Mejor 1991 : p.49]

博士はこのように、大幅な修正を施しながらも《世親二人説》を擁護しようとする。しかしそもそも《世親二人説》は、真諦や玄奘によって中国に伝えられる世親年代の伝承が、四世紀説と五世紀説の二系統に分離する矛盾を合理的に解決するために提唱された仮説である。博士の主張するように古世親と新世親の年代を近づけてしまえば《二人説》本来の意義が失われてしまう。

また第一の断片に現れる「古師」世親は正統派有部説を述べているが、「上座」世親の二断片は有部の宗義に反するうえ、『俱舎論』もその主張を受け入れてはいない。したがって『大毘婆沙論』の信奉者であるとも、その見解が「新世親によって容認されている」とも言えない。「非正統有部的な批判」に従事した「かれの後継者たち」とは、具体的には【議論 2】におけるシュリーラータ（あるいは「新」世親）を指すのだろうが、これを第一断片の「古師」世親と結びつけうる積極的な根拠はない。「古師世親」と「上座世親」は別人と考えた方が合理的である。したがって「古世親」がシュリーラータや『俱舎論』作者および衆賢と近い年代であるという最後の仮定は「上座世親」についてのみ支持される。

以上のメヨール仮説に対する本稿の修正案はすでに述べた通りである。ここに改めてまとめておこう。

- ①『スプタールター』には二人の「古世親」が登場する。
- ②「古師世親」は正統派有部論師で『大毘婆沙論』の宗義を遵守している。
- ③「上座世親」は「上座」シュリーラータに先行する譬喩者／経量部論師である。

注

- 1) 世親の年代論と《世親二人説》の評価については〔Hirakawa 1973 : pp. IX-X〕〔平川 1979 : pp. 101-106〕〔梶山 1976 : p. 416-421〕〔三枝 1983 : pp. 57-65〕などにまとめられている。なお『俱舎論』作者の世親については従来、干潟龍祥博士およびフラウワルナー教授による 400-480年説（世親を供養したと真諦訳『婆藪盤豆法師伝』に伝えられるグプタ王朝の二人の王を、五世紀の第五代スカンダグプタ王と第六代ナラシンハグプタ王に比定）が長く定着していたが、これに対して《世親二人説》を批判し、中国側の記録（四世紀の鳩摩羅什が世親を知っていたという伝承〔T. 51, 54b¹¹〕、および兄の無着がかかわったとされる『瑜伽論』菩薩地が五世紀初頭には漢訳されている事実など）に基づいてその年代を四世紀（316-396年）と見るアナカー説〔Anacker 1984 : pp. 7-11〕、同様に《世親二人説》を前提とせず、その年代をおよそ350-430年（クマララータ、ハリヴァルマンおよびシュリーラータとの関係に基づく想定）と見る加藤純章説〔加藤 1989 : pp. 58-68〕が提出されている。なおシュミットハウゼン博士も近年『楞伽經』との関係に基づいて（新）世親の年代を従来より古く見る見解を表明しておられるというが（榎本文雄氏の御教示による）今回この論文〔Schmithausen 1992〕は参照できなかった。

《補注：本稿校正の段階で〔室寺1993 : p. 23〕を参照した。結局『俱舎論』作者の世親にかんする限り、今のところシュミットハウゼン教授に倣って「400年ごろ」（ca. 400）と表記しておくのが穏当なようである》

- 2) とくに《世親二人説》に批判的な見解を示す成果としては、たとえば〔松田 1984a〕（「古」世親の『撰大乘論』釈における帰敬偈が「新」世親作の『縁起経釈』に述べられる三帰依の規定に準拠していることを指摘）〔菅原 1984〕（サンスクリット文で現存する「世親」諸作品から「分別」という語の用例を取り出し、それらが截然と二群には分けられず、むしろ紆余曲折を経て展開したひとまとまりの思索過程の産物と見なせることを検証）あるいは〔早島 1994〕および〔早島 1995〕（刹那滅論証における『大乘莊嚴經論』と『俱舎論』の共通性を指摘して『莊嚴經論』注釈家と『俱舎論』作者を別人と見なす考え方に疑問を提示）など。
- 3) なおメヨール博士の著作は、他にも、従来「調伏賢」（Vinitabhadra）作とされていたチベット訳で伝わる『俱舎論』綱要書（**Sūtrānūrūpā Śāstrak-ārikābhāṣya*）〔Peking. No. 5592〕の著者名を「衆賢」（Saṅghabhadra）と訂正する、あるいはチベット資料に基づいて『俱舎論』注釈家たちの年代設定を試みるなど、いくつかの興味深い問題を扱っている。当該書の全容につい

ては、すでに公表した筆者の書評〔福田 1994〕をご参照いただければ幸いです。

- 4) 最初に提出される断片 (Fragm. 1) は序偈 [SA. p.1⁵] であり、これによってまず称友が『俱舍論』作者の名を「世親」と明言している事実が確認される。最後の断片 (Fragm. 5) はいわゆる「先代軌範師」(pūrvācārya) 説である。フラウワルナー教授は『俱舍論』が「先代の軌範師」(an old master) と呼ぶ学説を、称友が「無着などの瑜伽師たち」と呼んでいる点に注目して、この事実を『俱舍論』作者世親 (400-480年) と無着の実弟である古世親 (320-380年) の年代を引き離すための傍証としている [Frawallner 1951 : p.21]。メヨール博士はそれに対して、この場合の「先代軌範師」とは特定の学統 (i.e. 瑜伽行派) を意味するものであって、年代的に過去であることを意味しない、と反論するのである。しかしこの指摘はわが国ではすでに [松田 1985] および [袴谷 1986] によって広く知られるところであるから、ここでは改めて検討しない。メヨール博士は日本語を読まれないので、松田・袴谷両氏の業績を御存じなかったようである。
- 5) この第一説は『雜阿毘曇心論』巻1の解釈と全く同じものである「無表 (無表) は変礙しないが、作 (表) が変礙するがゆえに、それも変礙する [と見なされる]。樹が動けば影もまた動くようにである」(無作雖不礙、以作色是礙故彼亦礙。如樹動影亦動) [T. 28, 871c²⁴]。
- 6) この議論の最後に述べられる「ある人々」の見解が世親自身のものであることは安慧 [TA. Peking. To 72a⁷⁸] 満増 [LA. Peking. Ju 43a⁵] 称友 [SA. p.36⁵⁰] に一致して認められている。
- 7) 少なくとも「無表はそれ自身は変礙しないが、所依が変礙するから色である。そして所依とは四大種である」という規定は『大毘婆沙論』巻75に見られる (無表自體雖無變礙、而彼所依有變礙故、亦名變礙。所依者何。謂四大種。所依有變礙故、無表亦可説有變礙) [T. 27, 390a²⁴]。ところがその例証として与えられる譬喩は「樹が動くときに影もまた動くようにである」(如樹動時、影亦隨動) [T. 27, 390a⁴⁵] となっている。これは『俱舍論』では第一説の「無表は表にしたがうから色である」という解釈の例証として出された譬喩にはかならない。この食い違いが『順正理論』によって指摘される。

經主於此誤立前宗言如樹滅時影必隨滅。即說過言、如樹滅時影必隨滅、表色滅時無表應滅。然非彼喩。所立異故。謂立所依有變礙故、此亦名色。説是喩言 [T. 29 338a¹⁰⁻¹⁴]

經主 (『俱舍論』の世親) はここで誤って、前の主張に「樹が滅する時、

影が必ずそれにしたがって滅する」という〔譬喩を適合させている〕。すなわち「樹が滅する時、影が必ずそれにしたがって滅するように、表色が滅するとき、無表も必ず滅する」（樹＝表／影＝無表）と誤って述べている。しかし〔それは〕この譬喩〔の正しい適用〕ではない。〔この譬喩が適用されるべき〕命題が異なっているからである。すなわち〔『大毘婆沙論』は〕「所依〔となる四大種〕が変礙するから、これ（無表）もまた色である」と〔いう命題を〕立てて〔その例証として〕この譬喩を説いているのである（樹＝四大種／影＝無表）。

衆賢はこのように『俱舍論』の「誤り」を批判する。しかし「大種と無表」ではなく「表と無表」に「樹と影」の譬喩を適用したのは、前注5）に見たとおり『雜阿毘曇心論』である。『俱舍論』はそれをそのまま引用しているに過ぎない。

ともあれ続く「古師世親」説は、この『大毘婆沙論』の説をもとに、譬喩の部分「樹から影が生ずるように、あるいは光が宝珠から生ずるように、無表は表から生ずる」と変えたものであり、『俱舍論』はその改変を「毘婆沙師的ではない」と批判し、『順正理論』は逆に「本論毘婆沙の説そのままではないが、毘婆沙の宗義にかなう」と擁護しているのである。

- 8) メヨール博士が安慧の注釈中に見いだした二例の衆賢説はいずれも難解で、筆者は意味を理解しえなかった。ただしその第一例「影 (chāyā) [や光] とは一切の顕われ (sakalavarṇa) を総括して (samasta) 表現しているのであって、顕色 (varṇa) だけを〔言っているの〕ではない、樹 [や宝珠]のごとくである」(slob dpon 'Dus bzang na re/ grib ma ces bya ba kha dog mthah dag gi spyi la gzung gi kha dog nyid la ni ma yin te/ shing ljon pa bzhin no zhes zer ro//) [TA. Peking. To 71b⁸-72a¹] は『順正理論』の「此影光言、意表總聚、非唯顯色。如樹寶言」[T. 29, 338b¹⁻²] に対応すると思われる。もうひとつの引用例 [TA. Peking. To 71b⁸-72a¹] は、チベット訳者が原文を理解できず、サンスクリットをそのまま音写している箇所、筆者にも意味の通った原文を想定することができなかった。しかしともかく『順正理論』がこの「古世親」説を支持していることは明らかである。
- 9) この「マノーラタ」(如意) が何者であるかは判然としない。メヨール博士はもう一箇所、『俱舍論』世間品第59偈 [AKBh. p.164¹¹] [Shastri p.516] の異説を称友 [SA. p.326²⁸] が「上座マノーラタ」(sthaviraManoratha) の主張としていること、およびそれが満増 [LA. Peking. Ju 391b²] のみによって支持されていることを指摘している [Mejor 1991 : p.45]。なお安慧と衆賢は

上座世親と古師世親

主張者名を明記しない。この「上座マノラタ」説の内容については〔山口・舟橋 1955 : pp.386-387〕に詳しい。「上座」の意味については本稿の考察を参照されたい。

- 10) 普光は次のように言う「以下に述べられる異説は、古世親の解釈である。これは後の世親の祖師、すなわち『雑阿毘曇心論』初巻の割注に言及される和修槃頭 (Vasubandhu) であり、説一切有部に属する異師である」(此下叙異説、古世親解。是後世親祖師。即是雜心初卷子中言和修槃頭。是説一切有部中異師) [T. 41 167c²⁰⁻²²]。この『雑阿毘曇心論』序品 [T. 28 869c¹⁷⁻¹⁸] に現れる「和修槃頭」は六千偈よりなる『無依虚空論』(現存せず)の作者と見なされている。
- 11) 經典名は称友 [SA. p.288²⁵⁻²⁶] に拠る。本庄良文氏の『ウパーイカー』目録 [本庄 1984 : p.36, Chap. 3 [39]] および松田和信氏のテキスト校訂と和訳 [松田 1984b : pp.91-95] 参照。漢訳『雑阿含經』No.334 経 [T. 2, 911b-c] に比定される。同じ經典と思われる一節は『大毘婆沙論』巻23にも引用されている(如契經説。非理作意由癡生故能引無明) [T. 27, 119c⁷⁻⁸]。
- 12) メヨール博士はこの「古世親」説が『決定義経注』[*The Arthavinis cayas-ūtra & Its Commentary (Nibandhana)* Samtani ed. p.100²⁻³] に引用されている点を指摘している [Major 1991 : p.45]。本庄良文氏の和訳『決定義経・註』[本庄 1989 : p.55] 参照。
- 13) 安慧 [TA. Peking. Tho 47b⁶] および満増 [LA. Peking. Ju 344b⁶] は「軌範師シュリーラータ」(slob dpon Dpal len) の説、称友 [SA. p.289²⁰] は「大徳シュリーラータ」(bhadanta Śrīlāta) の説となっている。普光『俱舍論記』[T. 41, 168a⁸⁻⁹] にも「此是經部中室利羅多解」とある。このシュリーラータ学説については [加藤 1989 : pp.325-326] を併せて参照されたい。
- 14) なおシュリーラータの年代にかんするメヨール博士の理解は [Kato 1980] に拠っている。この論文は [加藤 1989] 第一章にまとめられた日本語論文の成果を盛り込んだものである。
- 15) ここで『俱舍論』が主張する刹那滅論証は、瑜伽行派において形成された刹那滅論と密接な関連をもつ。瑜伽行派の刹那滅論証については [早島 1997 : p.63] に列挙されている早島理氏の一連の論考、とくに『俱舍論』との関連については [早島 1994 : p.46] および [早島 1995 : p.52] を参照されたい。一方『大毘婆沙論』の譬喩者との関連については [原田 1997 : p.39] および本稿の後注20) を参照。
- 16) 『俱舍論記』および『俱舍論疏』における「上座」「上座部」「上座師」の用例は、いわゆる大衆部と上座部という場合の上座部から『順正理論』の上座説に

至る広範囲に及ぶため、ここでの「上座部」「上座師」の意味するところも、にわかには確定はしがたい。しかしたとえば『俱舎論』賢聖品第2偈 [AKBh. p.328²⁰] [Shastri. p.875⁷] で「四聖諦」という語の語義解釈の最後に出される「ある人々」(apare) の説(安慧、満増、称友はその主張者名を明記しない)を普光が「経部師の説、或は是れ上座部師の説」[T. 41, 333c²] と言ひ、法寶が「経部等の師の執」[T. 41, 725a⁷] としている例が認められる。

- 17) 『大毘婆沙論』の「大徳」については[静谷 1978 : pp.143-147] を参照されたい。
- 18) 『俱舎論』の「大徳」(Bhadanta) 説が称友によって「上座」、安慧と満増によって「譬喩者／経量部の法救」と見なされる例は以下の二回である。いまはその学説内容に立ち入らず、典拠のみ示しておく。なお[櫻部 1969: p.177-178] を併せて参照されたい。

【第一例】『俱舎論』界品第20偈 “Bhadanta āha....” ([AKBh. p.13¹²⁻¹⁵] [Shastri. p.58] [Poussin. Tome I , p.36] [櫻部 1969 : p.173-174])

この「大徳」説は玄奘訳『俱舎論』[T. 29, 4c²⁶⁻²⁷] において「大徳法救」と訳されており、安慧 [TA. Peking. To 84a⁷] は「譬喩部の上座法救」(dpe ston sde pa'i gnas brtan Chos skyob) の説、満増 [LA. Peking. Ju 51a⁸] も「譬喩者の上座法救」(dpe ston pa gnas brtan Chos skyob) の説とする。『順正理論』はこの異説に触れない。これに対して称友は次のように言う。

Bhadanta iti Sthaviraḥ/ kaścit sautrāntikas tannāmā vā/ Bhagavadviśeṣa tv āha/ sthaviraDharmatrāto'sav iti/ atra vyaṃ brūmaḥ/ yadi Dharmatrāto 'tītānāgatāstitvavādi sa iti na sautrāntiko/ na dārṣṭāntiko iti arthaḥ/ tathā hi vakṣyati bhāvānyathiko bhadantaDharmatrātaḥ sa kilāha dharamasyādhuvasu pravartamānasya bhāvānyathātvaṃ bhavati na dravyānyathātvaṃ iti/ sautrāntikadārśanāvalāmbī cāyaṃ bhadanto Vibhāṣāyāṃ likhitaḥ Bhadanta āhety evam ādi/ bhadantaDharmatrāto 'pi svaṇāmenaiva Vibhāṣāyāṃ likhitaḥ bhadantaDharmatrāta āhety evam ādi/ tena lakṣyate bhadantaDharmatrātād anyo ayaṃ sautrāntikaḥ kaścit sthaviro bhikṣur iti/ [SA. p.44¹⁴⁻²³]

大徳とは上座である。あるいはそのような名称をもつ経量部の人物である。しかしながらバガヴァッドヴィシェーシャは「かれは上座法救である」と言う。これに対してわれわれは言う。もし過去未来実有論者である法救がかれ

上座世親と古師世親

である、というなら、〔かれは〕経量部の人ではないことになる。〔経量部ではないとは〕つまり譬喩者ではないという意味である。なぜなら後に〔随眠品において〕次のように言うであろう「大徳法救は類不同説を立てる。かれはこう言ったという“法が〔未来・現在・過去〕世を通り過ぎるときには、類（性質）が変化するのであって、自体が変化するのではない”」しかしここでの「大徳」は「大徳は言う」などと『〔大〕毘婆沙論』のなかに記述されている、経量部学説の支持者であり、一方「大徳法救」もまた〔それとは別に〕『〔大〕毘婆沙論』のなかに「大徳法救は説く」などと本人の名前をもって記述されている。それゆえ、これは大徳法救とは別人の、経量部の某上座比丘と見なされる。

【第二例】『俱舎論』根品第62偈 “alpabahutarotpatter iti Bhadantah” ([AKBh. p.98] [Shastri. p.343] [Poussin. Tome I, p.301] [櫻部 1969 : pp.392-393])

この「大徳」については、玄奘訳『俱舎論』[T. 29, 36²³⁻²⁴]はただ「大徳」とのみ訳し、玄奘門下の普光や法寶もとくに論師名を伝えない。『順正理論』の当該箇所 [T. 29, 445b¹²⁻¹⁵]は、この「大徳」説の替わりに、類似した「譬喩論師」の説を挙げて批判を加える。安慧 [TA. Peking. To 357a¹] および満増 [LA. Peking. Ju 278b³] は「経量部の上座法救」(mdo sde pa gnas brtan Chos skyob) と言う。称友は、本稿に紹介したように「大徳とは上座であり、経量部の人である」(Bhadantah Sthavirah sautrāntikah) [SA. p.23 2²⁸] と述べる。

これら二例から以下の推定が可能と思われる。①『俱舎論』において「大徳」と呼ばれる人物の名が「法救」であるという伝承は、安慧、満増、称友のいずれにも知られていた。②またその「大徳」が譬喩者／経量部論師であるという理解も三者に共通していた。③そこで安慧および満増は、これを「上座」法救という、有部の四大論師の一人とは別の譬喩者／経量部論師と見なした。④一方、四大論師以外の法救を認めなかった、もしくは知らなかった称友は、これを経量部の「上座と称される某（比丘）」と見なした。⑤『順正理論』は、四大論師の一人が譬喩者説を述べるなどと理解されては有部の権威にかかわると判断してこれを無視、もしくは「譬喩論師」に置き換えた（衆賢は他にも『俱舎論』の引く覺天の譬喩者的学説 [AKBh. p.24¹] [櫻部 1969 : p.203] を批判するにあたって、覺天の名を出さず、同様の主張をするシュリーラータ [T. 29,

352c¹] あるいは「譬喩論師」[T. 29, 356b²¹] を槍玉にあげるといふ作為を行っている)。

要するにインド系注釈は「大徳」＝「譬喩者／経量部」＝「上座」という点で一致しており、ただその「上座」が法救であるかどうかという点で見解に食い違いが生じているのである。

- 19) 青原令知氏は『スプタールター』に見られる尊称の使い分けを次のように指摘している。称友は「軌範師」(ācārya) という尊称を『俱舍論』作者自身および注釈家たち、具体的には衆賢、徳慧および『俱舍論』注釈家の世友にしか使っていない。これに対して「上座」(sthavira) あるいは「大徳」(bhadanta) という呼称は、四大論師の一人である世友やシュリーラータあるいは仏弟子など、明らかに『俱舍論』に先行する人々に用いられている [青原 1989 : p.76]。
- 20) この前提にしたがうならば「灯火は存続する因が存在しなくなるがゆえに滅する」という【議論 3】は「諸法は因によらずに消滅する」(諸法滅時不由因滅) という『大毘婆沙論』の譬喩者説 [T. 27, 103c²¹] と同系統の主張と見なせる。原田和宗氏は現在進行中の論考 [原田 1997 : p.39] において、『俱舍論』の刹那滅論証／滅不待因説と譬喩者の滅不由因説との間に学説継承的な関係性を認めうるか否かという問題を慎重に検討しているが、この【議論 3】が『俱舍論』自身によって否定されているという事実は、原田氏が暗示する方向 (両者の関連性の否定) を支持する。ただし『大毘婆沙論』には「問う、世間で聞かれるところの谷間のこだま (響) などは実在するのか実在しないのか。譬喩者は “それは実在しない” と説く。なぜなら、あらゆる音声 (śabda) は刹那性であるから、生じたその場所において滅する。刹那のうちに生じて自然に滅するの、どうして谷間などに移動してこだまを発生させることができるであろうか」(問、世間所聞諸谷響等、爲是實有非實有耶。譬喩者説、此非實有。所以者何。一切音聲、刹那性故、於此處生、即此處滅。刹那頃生自然即滅、云何能至谷等生響) [T. 27, 390c¹⁶⁻¹⁹] という表現が見られ、なお再考を要する。
- 21) なお [印順 1968 : pp.561-562] は、衆賢がなぜシュリーラータを「上座」と呼んだかについて、おおむね次のような示唆に富む見解を述べている。すぐれた経量部の大師であったシュリーラータは、当時の仏教界において広く知られた存在であったと思われる。その追従者も少なくなかったであろうことは、『順正理論』における「彼の師徒」[T. 29, 350c¹⁴] 「上座の親教の門人」[T. 29, 482a⁸] 「上座の徒黨」[T. 29, 482c³] などという言及から知ることができる。『順正理論』はかれの学説を批判し揶揄してはいるが、当時世間で広く信望を集め、尊敬を込めて「上座」と呼ばれていたその呼称については、世間一般にし

たがったものと見える。

- 22) 本稿では一応「上座世親」の存在を伝える称友（および普光）の記述を信頼する。しかし安慧と満増が【議論2】【議論3】のいずれにおいてもその名に言及していない点は記憶しておくべきであろう。後者の伝承により強い信憑性を認める場合、「上座世親」なる存在そのものを疑わなければならなくなるが、たとえこれらの学説が「上座世親」のものではなかったとしても、シュリーラータと非常に近い譬喩者／経量部系「上座」某の学説であるという仮説に変更はない。なおメヨール博士は、月称の『入中論』末尾に「上座世親、陳那、護法」という論師名が列挙されている事実を指摘し、しかしそれを古世親と同一人物とは見なしがたいと述べている [Mejor 1991 : p.45]。この『入中論』の「上座世親」については本稿のよく判断するところではない。
- 23) 平川博士のこの見解は、すでに『俱舎論索引 I』の英文序文中に述べられている「たとえば世友 (Vasumitra) や法救 (Dharmatrāta) などの場合と同様、世親についても、複数の人物が同名で呼ばれていたという実状があったと思われる」 [Hirakawa 1973 : p.X]。

《付記》かつて原田和宗氏からいただいた私信の一部を、筆者の責任において最後に紹介したい。本稿の【議論3】に見た「称友（梵本）に上座世親と呼ばれる論師が、安慧と満増によってシュリーラータとされる」という事実は、舟橋一哉教授の『俱舎論』業品和訳 [舟橋 1987 : p.20] にもすでに指摘されているのだが、これを一読した原田氏は、シュリーラータが「上座世親」という別名をもっていた可能性に思い至り、次のような見解を示された（1997年7月付私信）。

衆賢が『順正理論』で Śrīlāta と Vasubandhu (AK) のことを実名で呼ばず、「上座」「経主」の名で言及したのは、単に同時代人だったからという理由だけでも十分なのですが、兩人とも {Vasubandhu} という同名を共有していたので {Sthavira-Vasubandhu=Śrīlāta} のことを {Sthavira} の敬称だけで呼んで、AK作者（経主）と区別したのかもしれませんが。

本稿では、前出【議論2】において「上座世親」学説とシュリーラータ説が列挙されることから、両者が同一人である可能性を採用しなかった。（本論文の草稿を御覧いただいた原田氏からもその点については同意を得た）しかし「上座」という呼称の意味をめぐる本稿の考察は、この原田氏の着想に示唆を得たものである。

(1998/07/20)

文 献

- 【一次資料】
- [AKBh.] P. Pradhan ed. *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, Tibetan Sanskrit Work Series Vol. VIII, K. P. Jayasval Research Institute, Patna 1967.
- [Ejima.] Y. Ejima ed. *Abhidharmakośabhāṣya, of Vasubandhu Chapter I : Dhātunirdeśa*, Bibliotheca Indologica et Buddhologica 1, The Sankibo Press, Tokyo, 1989.
- [LA.] **Lakṣaṇānusāriṇī nāmā Abhidharmakośaṭīkā*, Peking. No. 5597.
- [SA.] U. Wogihara ed. *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, The Sankibo Press, Tokyo, 1971 rep. (in 2 vols.)
- [Shastri.] Śastri ed. *Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra*, Bauddha Bharati Series, Vanarasi, 1981. (in 2 vols.)
- [T.] 『大正新脩大藏經』
- [TA.] **Tattvārthā nāmā Abhidharmakośaṭīkā*, Peking. No. 5875.
- 【二次資料】
- * 『印仏研』は雑誌『印度學佛教學研究』を示す。
- [Anacker 1984] Stefan Anaker, *Seven Works of Vasubandhu*, Motilal Banārasidass.
- [Frawallner 1951] Erich Frawallner, On the date of Buddhist Master of Law Vasubandhu, *Serie Orientale Roma*, III.
- [Hirakawa 1973] Akira Hirakawa, Introduction, *Index to the Abhidharmakośabhāṣya*, part I, (『俱舍論索引 I』) Daizo Shuppan Kabushikikaisya, Tokyo.
- [Kato 1980] Junsyō Katō, Notes sur les deux maitres bouddhiques Kumāralāta et Śīlāta, *Indianisme et Bouddhisme, Mēlanges offerts à Mgr. Etienne Lamotte*, Louvain-la-Neuve.
- [Mejor 1991] Marek Mejor, *Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Commentaries Preserved in the Tanjur*, Alt-Und Neu-Indische Studien Nr.42, Franz Steiner Ver-

上座世親と古師世親

lag, Stuttgart.

- [Poussin.] Louis de La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, Traduction et Annotations*, (Tome I - VI) *Mélanges Cinoises et Bouddhiques*, Volume XVI (1923-1933), Institut Belge Des Hautes Études Cinoises, Bruxelles, 1980 rep.
- [Schmithausen 1967] Lambert Schmithausen, Sautrāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, Bd. XI. (加治洋一訳「『二十論』と『三十論』にみられる経量部的前提」『佛教學セミナー』37, 1983)
- [Schmithausen 1992] Lambert Schmithausen, A note on Vasubandhu and the Laṅkāvatārasūtra, *Asiatische Studien/ Études Asiatiques*, XLVI • 1
- [印順 1968] 印順『説一切有部爲主的論書與論師之研究』正聞出版社, 台北.
- [青原 1989] 青原令知「俱舍論注釈家 Guṇamati とその弟子 Vasu-mitra」『佛敎史學研究』32-1.
- [梶山 1976] 梶山雄一「解説」『大乘仏典 15 世親論集』中央公論社.
- [加藤 1989] 加藤純章『経量部の研究』春秋社.
- [三枝 1983] 三枝充恵『人類の知的遺産 14 ヴェアスパンドゥ』講談社.
- [櫻部 1969] 櫻部建『俱舍論の研究 界・根品』法蔵館.
- [静谷 1978] 静谷正雄『小乗仏敎史の研究 一部派仏敎の成立と変遷一』百華苑.
- [菅原 1984] 菅原泰典「Kalpa と Kalpanā 一特に二世親説に関して一」『印仏研』32-2.
- [袴谷 1986] 袴谷憲昭「Pūrvācārya 考」『印仏研』34-2.
- [早島 1994] 早島理「諸行剎那滅 “kṣaṇikam sarvasamskṛtam” 一Mahāyāmasūtrālamkāra 第XVIII章第82・83偈の解説研究一（承前）」『長崎大学教育学部社会科学論叢』48.
- [早島 1995] 早島理「剎那滅と輪廻轉生 “ādhyātmikakṣaṇikatva” 一Mahāyāmasūtrālamkāra 第XVIII章第84~88偈の解説研究一」『長崎大学教育学部社会科学論叢』50.
- [早島 1997] 早島理「餘, 變異無常, 轉異無常一『顕揚聖敎論』「成無

上座世親と古師世親

- 常品第四」における一』『長崎大学教育学部社会科学論叢』54.
- [原田 1997] 原田和宗「〈経量部の「単層の」識の流れ〉という概念への疑問(Ⅱ)」『インド学チベット学研究』2 (龍谷大学神子上研究室 インド哲学研究会).
- [平川 1979] 平川彰『インド仏教史 下巻』春秋社.
- [福田 1994] 福田琢「Marek Mejer: *Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Commentaries Preserved in the Tanjur* (書評・紹介)」『佛教學セミナー』60.
- [舟橋 1987] 舟橋一哉『俱舍論の原典解明 業品』法蔵館.
- [本庄 1984] 本庄良文『俱舍論所依阿含全表 I』京都(私家版).
- [本庄 1989] 本庄良文『梵文和譯 決定義經・註』京都(私家版).
- [松田 1984a] 松田和信「Vasubandhu における三帰依の規定とその応用」『佛教學セミナー』39.
- [松田 1984b] 松田和信「緑起にかんする『雜阿含』の三經典」『佛教学研究』14.
- [松田 1985] 松田和信「Vyākhyāyukti の二諦説 —Vasubandhu 研究ノート(2)—」『印仏研』33-2.
- [室寺 1993] 室寺義仁「ヴァスバンドゥによるアーラヤ識概念の受容とその応用」『高野山大学論叢』28.
- [山口・舟橋 1955] 山口益・舟橋一哉『俱舍論の原典解明 世間品』法蔵館.

〈キーワード〉 称友、世親、世親二人説、シュリーラータ、大徳