

書評

シュミットハウゼン教授のアーラヤ識論

袴谷憲昭

仏教の瑜伽行唯識の思想を研究するものにとって決して看過することのできぬ高度に刺激的な書物が今春に刊行された。西ドイツのハンブルク大学インド文化歴史研究科 (Seminar für Kultur und Geschichte Indiens) 教授、シュミットハウゼン博士 (Prof. Dr. Lambert Schmithausen) によるアーラヤ識思想の起源と展開に関する大部の研究書である。詳しくは『アーラヤ識——瑜伽行哲学における中心概念の起源と初期の展開』*Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy* と題された二部よりなる大冊で、東京の国際仏教研究所 (The International Institute for Buddhist Studies) より、「仏教文献研究」研究論文双書 (Studia Philologica Buddhica: Monograph Series) の第四輯として刊行されたもので、発行年は一九八七年とあるが、実際出来上ったのは、私が本書を手にした三月上旬ではなかったかと思われる。

今その辺のことを確認するため、英文の手紙の控えを引張り出してみると、本年 (一九八八年) 三月十一日の私のシュミットハウゼン教授宛の手紙は、教授に送付して頂いた三篇の抜刷に対する礼状

で、その中に数日前に拝受した今取上げる書物のお礼も認めているので、その本が直接発行元の国際仏教研究所から送られたことを考えると、実際の刊行が今春であったことは間違いないようである。私はその折、非常に大部な本ではあった (二冊合せてちょうど七〇〇頁) が、だいたい一読して必ず書評を書かなければならない貴重な成果であると思わないわけにはいかなかった。しかしながら、そう思い始めてから一週間も経つか経たないかに、『インド・イラン誌』*Indo-Iranian Journal* の編集主幹で、オーストラリア大学 (The Australian National University) アジヤ研究学部 (The Faculty of Asian Studies) の教授、マックス・モンク博士 (Prof. Dr. J. W. de Jong) より、同誌へ、シュミットハウゼン教授のこの本の書評を書かないかとの三月十四日付の依頼状を受け取った時には、即座に私は次のような手紙を書いて出してしまったのである。

It is very kind of you to ask me to review Prof. Schmithausen's great book on *ālayavijñāna* for the *Indo-Iranian Journal*. But I am very sorry to say that I am unable to meet your request for lack of time and ability

in writing the review in English.

Anyway, I wish I have to respond to his book somewhere within a few years, because it is very stimulative for me and it contains some criticism of me.

(正しい英文かどうかは分らないが、とにかく、「貴誌『インド・イラン誌』にシュミットハウゼン教授のアーラヤ識論著の書評を書くようにとの御依頼を賜わりありがとうございます。しかし、私は英文でその書評を書く時間も能力もありませんので御依頼には応じかねますが申訳ございません。ともかく私とすれば、本書は大変刺激的な上に私に対する批判も含んでおりますので、いざれどこかで本書を取上げなくてはならないと思っております。」の意味のつもりである。)

差出した日付は三月十九日となっているが、確か依頼状を受け取ったその日にこの断り状を出してしまったのである。その翌日は、忘れもしないが松本史朗氏がウイーンから帰国する日で、今や遅しと同氏を金沢篤氏や木村誠司氏と一緒に空港の喫茶店で待つ間、出たばかりの本として金沢氏の方から話題にしてくれたのであるが、『インド・イラン誌』への書評を断ってしまったと言うと、それは他人に英訳してもらってでも必ず書くべきものであったというのが金沢氏の間髪を入れぬ答えであった。しかし、ドイツ語を母国語としているシュミットハウゼン教授が英語で大部の書物を著わしたのに、その書評すら自ら英文で書けなかったというのでは余りにも恥しいのではないかと思つた気持ちに変わりはなかったし、その気持ちを確認しながら、その代り、どこかで書評をすと言つたことは必ず実行すると金沢氏には約束したのである。もっとも、自己弁解的に言

シュミットハウゼン教授のアーラヤ識論(袴谷)

わせてもらえるなら、私とて、報告や紹介に類する英文だったら全然書けないということもないのだが、それ以上の感情の籠ったことを学者(詩人などでは起りえないことだから学者と言っておくまでのこと)でそれ以上の意味ではない)が外国語で書くということは一体どういふことなのだろうか、私は常々考えている。勿論、こんな考えは外国語に堪能な学者たちには起りえないことかもしれないが、私は日頃でもそんなことを考えているところへもってきて、シュミットハウゼン教授の著書が余りにも刺激的であつたため、それに託けて私がいろいろ書きたいと思つたことが、私の劣つた英語能力をはるかに超えてしまったことは確実なのである。私はこれまで、シュミットハウゼン教授と同じ専攻領域である瑜伽行唯識の文献を研究してきたが、その思想を私の思い入れで粉飾しようとする気持は、それが同教授には全くない分だけ、私にはかなり強いものだったのだが、ここ数年、私は唯識文献を直接取扱つた論文を書いたこともなく、ましてやそれを私の哲学で粉飾しようなどという気持はとうの昔に捨ててしまったので、シュミットハウゼン教授が、本書中で過去の私の論文を批判しているのに出会つても、その九分九厘は教授が正しいと思うし、そう思うことになんの外連もない。むしろ、アーラヤ識の起源と展開を追う同教授の論究を辿りながら、本書によつて、アーラヤ識説は全く仏教ではないことが論証されてしまったような覚め切つた気持ちにさえさせられている。しかし、これを文章に書くことにでもなれば、ウジウジした嫌らしいものになるはずだとの見当はつくのであり、そういう文章は私には日本語でしか書けないのである。

そんなわけで、本書を本『論集』で取り上げることは今春来私自

身の気持としては決っていたことなのであるが、それにしては今の自分に気持のゆとりがなく切羽詰ったような状況だ。私は既に、本『論集』に三篇ほどの作品を書き上げたのだが、さすがにいささか疲れ、締め切りも数日後に迫っている。編集者は、寛大にも、締め切りをかなり先へ延ばして待ってくれてもいいようなことを言ってくれているが、ここで籬たなが外れては、苦しみを延期するみたいようなものだ。人並にのんびりと夏休みの家族旅行を楽しみたいのであれば、ここは自分で籬を締めておかねばなるまい。しかし、こんなことを言ってしまったのでは元も子もなく、英語でも書けるような単純なことを、ただ素早く自己弁護をするためにだけ、日本語で書くという口実のもとに尤もらしく振舞っているに過ぎないとの悪口が聞こえてくるような気もするが、ともかく始めてみるよりほかに仕様がないのである。

* * *

著者シュミットハウゼン教授は、上述の研究科のみならず瑜伽行唯識文献の研究分野では文字どおり世界をリードしている学者で、今更紹介の要もないほど著名な方であるが、私の知る限りでの必要最小限のことは紹介しておく方が親切のような気もする。同教授は一九三九年ドイツのケルン(Köln)生まれで、ケルン大学、ボン大学で学んだ後、ウィーン大学(Universität Wien)の故フラウワルナー(E. Frauwallner)教授のもとでインド学(Indologie)を学び、その指導を得て、インドのミーマーンサー(もしくはヴェーダーンタ)学派の系統に属する哲学者マンダナニシュラ(約西暦七〇〇年頃)の『誤謬論解明』*Vibhramaviveka*の原典研究を中心に、インド思想史における誤謬説史をまとめた最初の著書 *Mandana-*

mīstra's Vibhramavivekaḥ, mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumstheorie を刊行したのが一九六五年のことである。著者二十六才の時ということになるが、同教授は、その後、インド思想史の展開の中で次第に興味を感じていったと思われる唯識思想を中心とする仏教の研究に焦点を絞られ、二年後の一九六七年には、小篇ながら、師のフラウワルナー教授の問題提起を受ける格好で『二十論』と『三十論』にみられる経量部的前提] (“*Sau-trāntika-Voraussetzungen in Viṃśatikā und Trīṃśatikā*”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, XI, pp. 109-136. 和訳については、加治洋一、『仏教学セミナー』第三七号、一九八三年五月、九六―七三頁参照。また、その論文の意義については、『大集仏典』15「世親論集」中の梶山雄一博士による「解説」を参照されたい)を発表し、更に二年後の一九六九年には、『瑜伽師地論』*Yogācārabhūmi*の「撰決択分」中「有余依及無余依二地」に関して詳細かつ正確な典型的文献研究の成果を *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viṃśatysaṃgrahani der Yogācārabhūmi* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 264. Bd., 2. Abh.) として披瀝された。勿論、同博士の業績はこれに尽きるものではなく、一冊の本として刊行してもいいような数篇の大部な論文を含めて、三、四十篇にもなるのではないかと思う。唯識関係以外の仏教研究の方面では、代表的なものとして、「初期仏教における「解脱知見」と「菩提」の記述もしくは理論を巡る若干の様相について」(“On Some Aspects of Descriptions or Theories of ‘Liberating Insight’ and ‘Enlightenment’ in Early Buddh-

ism”, *Studien zum Jainismus und Buddhismus, Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf, Wiesbaden 1981, pp. 199-250*) を挙げるべきであろう。これは、一九六九年の「仏教における我と解脱」(“Ich und Erlösung im Buddhismus”, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 53, pp. 157-170) や一九七〇年の『ウダーナヴァルガ』の諸異本について(“Zu den Rezensionen des Udānavarḡah”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, XIV, pp. 47-124) に始まる。同教授の初期仏教に関する一連の業績の一つをなすもので、この方面の研究も唯識関係の研究と並行して今日まで継続されているとみてよい。かくして広範な領域にわたる博士の全業績については、列挙するだけでも大変なことであるが、唯識関係のそれに限定すれば、今回取上げる本書第二分冊の五七一一六一三頁が唯識関係の「研究文献一覧(Select Bibliography)」となっていて、そのうち、六〇三―六〇五頁に同教授のもの一六点が列挙されているので参照されたい。私は遅滞きのうえに外国の事情にも疎く、同教授の業績を知るようになったのも、大学院を終えた一九七二年よりかなり後のことであつたと思うが、同教授の「初期瑜伽行学派の文献史にひらく」(“Zur Literaturgeschichte der älteren Yogācāra-Schule”, *ZDMG, Supplementa I. 3, 1969, pp. 811-823*) を入手して読んだときには、すぐそれに批判的な感想を認めた。それが、私の「初期唯識文献研究に関する方法論的覚え書」(『三蔵』一四七号、一九七七年)であるが、これに対する同教授の再批判が本書の第八章(一八三―一九三頁)を成している。同教授は、一九七九年一月より一ヶ月余日本に滞在したが、私はこの時に面識を得、以来

シュミットハウゼン教授のアーラヤ識論(袴谷)

懇意にしてもらい、いろいろな御教示にも預っている。同教授は、御自分の研究のみならず、後輩の研究者の育成にも熱心で、ハンブルグ大学の同科には、内外より断えず多くの研究者が集っていると聞く。我が国からも常時数人は同教授の下で研究を進めているように、確か昨年の春からであったか、同教授について勉強している我が大学院出身の四津谷孝道氏もその一人である。

さて、そういう教授の最も近時の唯識研究の成果が本書であるが、これは大きく二分冊に分かれている。二四一頁から成る第一分冊(Part I)は、いわば同教授の研究の本文(Text)に当り、本書の根幹をなす。第二分冊(Part II)は、第一分冊の倍近い四五九頁より成るが、その大半(二四三―五七〇頁の計三二八頁)は第一分冊の本文に対する註記(Notes)によって占められ、註番号は一四九五に及ぶ。その直後に、先に触れた「研究文献一覧」が付せられ、唯識思想の研究者にとっても極めて便利な情報を提供している。これ以下は、最末尾の「補遺訂正(Addenda et Corrigenda)」の一八頁を除いて、全て索引に当てられている。「索引(Indices)」は、最も主要な「用語索引」(六一―五一六六頁)と「書名索引」(六六一―六七八頁)と「人名索引」(六七八―六八一頁)とより成る。「用語索引」はそのほとんどが、サンسكريットとパーリの用語の検索のために当てられているが、活用次第によっては特定用語に関する極めて有意義な情報や知見を得ることができ至便である。以上、本書を外見上から紹介してみたわけであるが、外見上からみればどうしても第二分冊の方に詳しい説明を割かざるをえなかったものの、内容上の紹介ともなれば、当然のことながらその主眼を第一分冊の方へ移さねばならない。従って、第二分冊については、

以上の紹介に止め、以下は専ら第一分冊に焦点を絞って書評を試みることにしたい。

まず、第一分冊の全体の綱格を把握してもらうため、その内容目次を、和訳によって列挙しておくことにする(カッコ内に示したものが各章相当の原題である)。

緒言(Preface)VII—IX頁

第一章 予備的、課程的、方法論的所見 (Introductory, programmatic and methodological remarks)I—17頁

第二章 アーラヤ識の最初の導入と元来の意味 (First introduction and original meaning of ālayavijñāna)18—33頁

第三章 アーラヤ識の有情の基本構成要素への展開 (Development of ālayavijñāna to the basic constituent of a living being)34—65頁

第四章 アーラヤ識の否定的側面の展開 (Development of the negative aspects of ālayavijñāna)66—84頁

第五章 本當の識としてのアーラヤ識 (Ālayavijñāna as a veritable vijñāna)85—108頁

第六章 『瑜伽師地論』「本地分」中に現われる他のアーラヤ識の用例の評価 (Evaluation of the other occurrences of ālayavijñāna in the Basic Section of the Yogācārahūmi)109—143頁

第七章 アーラヤ識の起源に関する異論の検討 (Discussion of some divergent theories on the origin of ālayavijñāna)144—182頁

第八章 付説一——初期瑜伽行文献史探究の方法論に関する諸相の再考察 (Supplement I: Reconsideration of some aspects of the methodology of exploring the history of early Yogācāra literature)183—193頁

第九章 付説二——「アーラヤ識の存在」論証箇所の子備的分析 (Supplement II: Preliminary analysis of the Proof Portion)194—196頁

第一〇章 付説三——「撰決択分」冒頭箇所のアーラヤ識論における神秘体験とアーラヤ識の除去と唯識性の問題 (Supplement III: Mystical experience, elimination of ālayavijñāna and the question of vijñaptimātratā in the ālayavijñāna Treatise in the beginning of the Vinīścayasamgrahaṇī)197—207頁

第十一章 付説四——「アーラヤ識の」転滅箇所の構成に関する二〇〇の所見 (Supplement IV: Two remarks on the structure of the Nivṛtti Portion)208—223頁

第十二章 付説五——『城臣経』よりの二引用文に関する所見 (Supplement V: Remark on two quotations from the Nagarasūtra)224—229頁

補遺一——『瑜伽師地論』「有心地」「無心地」のサンズクリット校訂本] (Appendix I: The Sacittakā and Acittakā Bhūmiḥ of the Yogācārahūmi)230—232頁

補遺二——「勝義頌」第二八—四一頌、及びその註釈「のサンズクリット校訂本と英訳」 (Appendix II: Paramāthagāthās 28-41 and their Commentary)233—241頁

以上の目次からも分かるように、内容の中心はアーラヤ識の起源と展開に置かれながらも、その一点から照射される問題は多岐にわたり、しかも決して拡散してしまふことなく、常に細部にわたって厳格にして緻密な注意力が注がれており、必ずや読む者をして瞠目させずにはおくまい。ただ、あまりにも厳密を期そうとする著者の性格のゆえか、関係代名詞による限定、同格による言葉の置き換えなどが多いために、文章は概して長く、決して読み易いものではない。その他、本書の厳密さを感じる例としては、例えば、「少なくとも (at least)」とか「とにかく (at any rate)」とかいう内容を

限定する副詞句が頻繁に使われており、著者の良心を否応なしに感じさせられると共に、多少煩わしい気持になってくるのも偽らざるところである。通常なら、外国語で文章を書くとき、むしろ単純化されるのが一般的な例なのだろうが、それがそうならないところに、シュミットハウゼン教授の文献学者としての非凡さがあるのかもしれない。それを、煩わしいなどと言ってしまったのでは、著者に対して失礼でもあり酷でもあるかもしれない。それに、そんな文章上のごとをとにかくとすれば、著者は既に本書全体の結構において、読者に煩雑を強くないように充分な工夫を凝らしているのであって、それを考えれば、文章上の贅沢などは言うてはおれまい。即ち、著者自ら「緒言」でも断っているように、煩瑣な註記を全て第二分冊に譲ってしまったことがその工夫の第一であり、また、問題の中心がボケてしまわないように、本書に固有の主要なテーマをまず第一章から第五章までで集中的に論じてしまったことがその工夫の第二である。従って、この浩瀚な書物から、著者の主張せんとする肝要な点を真先に押えようと思えば、この最初の第五章に注意を向

ければよいように仕組まれているのであって、とりわけ、第一章においては、「アーラヤ識の起源と展開 (the origin and development of alayavijnana)」という主要テーマへ向けての著者の研究方法が詳細に述べられていて遺漏がない。その方法を紹介するには、私が余計な説明を加えるよりは、著者の述べているところを、直接 (和訳によってではあるが) 示して置く方がよいと考え、以下に、第一章中より、第三節、第四節、第七節を選んで、各節の全文を和訳によって掲載することにする。

〔第三節〕近代の学者たちは、ある一定の組織上の (systematic) 文脈 (第一章第三節第二項) において、このアーラヤ識の概念の想定が不可避のものとなっていたか、あるいは少なくとも有用に나っていたという事実を指摘することによって、アーラヤ識の導入を説明しようとしてきた。彼らはまた、経典や伝統的諸学派のいづれかによって教義的に詳細に練り上げられた論書において、あるいはまた最初期の瑜伽行派の典拠自体においてさえ現われている、多かれ少かれアーラヤ識の親密な前駆もしくは出発点と考えられるかもしれないような、若干の関連概念に注意を払ってききたのである。また二、三の学者は、かかる組織的で歴史的な背景の重要性を否定しないまでも、アーラヤ識概念導入の主要動機は、心の潜在下の基層 (a subliminal layer of mind) を (直接) ヨーガ体験 (yogic experience) によって得たという点に求められねばならないという意見を述べている。(本書、三頁)

〔第四節〕アーラヤ識の理論発生を包括的に再構成するためには、勿論、先行業績の再評価も含めて、これらすべての概念を徹

底的に考究することが必要不可欠なことであることは、従って、明白なことである。また、それに劣らず、かかる考究が、アーラヤ識がその中である役割を演ずるようになったそれらすべての組織上の文脈や解釈上の文脈にとってばかりでなく、アーラヤ識の声聞乘的前駆にとっても有効であることも明白なことである。しかしながら、かかる試みは明らかに本研究の範囲を越えている。

確かに、私は、「アーラヤ識」という語の元来の意味や含意やそれが指示する当体の元来の性格を辿ろうとする場合や、とりわけ、「アーラヤ識」という用語と概念双方の初期の展開を検討しようとする場合には、明らかに準備的な方法においてははあるけれども、瑜伽行派の伝統自体のうちでアーラヤ識を予知しているように思われる、少なくともそれらに関連する概念や文脈を考慮に入れなければならないであろう。だが、アーラヤ識の起源の問題に関して言えば、まさに考察の範囲をその文字どおりの誕生に絞り込むことによって私の仕事を軽減するだろう。即ち、少なくとも伝統的な六識という通常の形態から明瞭に区別され、また、はつきりと「アーラヤ識」と呼称された特別なタイプの識としてのアーラヤ識が、なにゆえに、またいかなる文脈において、最初に導入されたのかという特殊な問題に範囲を絞り込みたいのである。このように取り扱えば、若干の学者が考えているように、たとい少しでもアーラヤ識が初期の段階で伝統的な六識から異った特別なタイプの心に関連しない意味で用いられているとしても、そんな単なる「アーラヤ識」という表現の起源は当面の問題とは関係ないことになるし、通常の六識から区別されるが(まだ)「アーラヤ識」と呼ばれていないどんな他の識の起源も当面の問

題とは関係ないことになる。というのも、——遠い前触れはさておき——アーラヤ識の親密な前駆としてさえ、この他の識はやはり、その識がアーラヤ識に変容するに至ったか、あるいはその識が単に「アーラヤ識」という名称を受け入れるに至ったようなものとは異った理由のために導入されえたかもしれないからである。「本書、九一—一〇頁」

〔第七節〕私の見解では、単なるもってもらしきから、歴史的確実性、あるいは少なくともよく根拠づけられた蓋然性へと進展するためには、次に示すような基準(criteria)に対抗して、(第四節における意味での)アーラヤ識を生み出したと想定されるようなそれぞれの文節や文脈を確認することが要求されるように思われる。即ち、

- (1) 組織・教義上の、あるいは解釈上の状況は、新たなタイプの識の導入が不可避になったある段階に明らかに到達していたといふように示されているにちがいないとか、さもなければ、かかる新たなタイプの識を直接心理的あるいは神秘的に体験するということの曖昧ならざる証拠があるにちがいないとかいう「基準」や、
- (2) この新たなタイプの識の特殊な性質や機能が「アーラヤ識」という語の選択を充分もってもらしくさせているにちがいない【という基準である】。「本書、一四一—一五頁」

以上、長々と引用を試みてきたのも、シュミットハウゼン教授の研究の出発点は、アーラヤ識研究に伴う従来の予断を払拭することにあるとみても過言ではないからであり、それに対する同教授の考え方の表明は、以上の三節に集約的に示されていると考えたからである。アーラヤ識研究に関して従来の学者が取りがちであった傾向

は、第三節でやんわりと指摘され、それが第七節の末尾では避けられるべき基準として二点にまとめて明示されるに至っている。このシュミットハウゼン教授の指摘は、特に我が国のように、唯識仏教は大乗仏教の究極でその中心概念をなすアーラヤ識は仏教の教義上のもしくは解釈上の展開の当然の帰結であるといった予断に支配されやすい状況の中で研究を進めるものにとつては——勿論、過去の私は完全にその予断のなかにあったことを自覚しているので決して他人事ではないが——とりわけ耳を傾けて聞くべき重要な点である。(第三節の記述中でも指示されているように、組織上の文脈に関連づけてアーラヤ識の導入が考えられる従来の説としては、同第一項において、一四例が列挙され、解釈上の文脈に関連づけたものとしては、同第二項において、六例が列挙されているので参照されたい。)しかるに、同教授は、努めて従来の成果にまわりついた予断を払おうとしながら、第四節の記述にみるように、「アーラヤ識の起源」という問題をできる限り厳密に規定した上で、第二章の論究に向って行く。

ここで、第二章の紹介に移る前に、シュミットハウゼン教授が最初期の唯識文献史についていかなる見解を取っているかを簡単に示しておく方が親切かもしれない。『瑜伽師地論』*Yogācārabhūmi*を漸次に編纂された学派的作品と見做す同教授は、同論をほぼ次のような三層よりなると考えている。即ち、(一)アーラヤ識への言及を含めぬ最古層で「本地分(Basic Section)」中の特に「声聞地(*Srāvārabhūmi*)」と「菩薩地(*Bodhisattvabhūmi*)」、及び「撰事分(*Vastusamgrahantī*)」(二)アーラヤ識が散在的に現われるが『解深密経』*Saṃdhinirmocana-sūtra* には言及のない「本地分」の残

シュミットハウゼン教授のアーラヤ識論(袴谷)

りの部分、(三)アーラヤ識の詳細な論述を含み同時に『解深密経』を引用し利用する「撰決択分」の部分である(第一章第六節第六項、本書、一六頁)。従つて当然、『解深密経』は、『瑜伽師地論』の(二)と(三)の間に成立されたと見做されていることになる(第六節第三項、同、一二頁参照)。なお、これに関連する箇所(本書、一二頁、及び、二六五頁、註記一一三参照)で、同教授が、「本地分」を、原題の知られていない時点では、英訳で *Basic Section* とし、内容的に「十七地」としても知られる点から *Saptadaśabhūmika* としたのは正しいが、補った漢字を「本事分」としたのは単純ミスであろう。この件について、最新の情報を伝えておけば、昨年(昭和六十二年)十一月二十八日の日本西蔵学会学術大会(於国立民族学博物館)で行われた松田和信氏の「撰決択分」の現存写本に関する発表によって、そこに引用される「本地分」の原題が *Maulībhūmi* であることが報告された(現時点で発表は活字化されていない)ので、今後はこれをもって原題としてもよいであろう。

さて、短い書評としては、いささか余計な説明に逸れた観なきにしもあらずであるが、第二章は、如上のような予断を除いた上で、同教授がアーラヤ識理論の出発点を表わしていると考えられる『瑜伽師地論』「本地分」の「三摩呬多地(*Samāhita Bhūmi*)」中の一文節(漢訳、大正蔵、三〇巻、三四〇頁下二七行—三四一頁上一行、チベット訳、アルゲ版、No.四〇三五、Tshi, 151a1—3)の提示から始まる。この「三摩呬多地」のサンسكريット原文はいまだ校訂本としては公けにされておらず、インダの K. P. Jayaswal Research Institute に所蔵されている写本写真版の写しによってシュミットハウゼン教授が個人的に参照しうるだけのものであるが、本書(二

七六頁、註記、一四六)にはその一文節の貴重な原文が同教授の校訂を得て提示されているので、今はそれを転載しつつ、同教授の英訳を参照に試みた拙訳も並べて示しておく。

nirodham samāpannasya citta-caitasikā niruddhā bhavanti / katham vijñānam kāyād anapakrāntam bhavati / tasya hi rūpiśv indriyeśv aparinateśu pravṛtti-vijñāna-bija-parigrhitam alaya-vijñānam anuparatam bhavati āvātyām tad-utpatti-dharmatāyai /

〔試訳〕滅尽の状態(＝滅尽定)に達してしまった人の心と心所が滅したものとされているとすれば、どうして識は身を離れていないことになるのか。なんとならば、彼の変壞していない有色根(rūpin-indriya-)において、転識(pravṛtti-vijñāna)を保持している(parigṛhīta)の読みについては、本書二六一―二七頁、第二章第一節、及び、二七七―二七九頁、註記、一四七、二九五頁、註記、二〇八参照)アーラヤ識は、後にそれら「転識」が生ずる方規たらんがために、消失してしまっただけではないからである。

シュミットハウゼン教授は、先に触れたように、この文節をアーラヤ識理論導入の出発点と見做し、実際上もこれを「発端の文節(Initial Passage)」と呼んで爾後の考察の基本に据えて、この作業仮説的な新たな問題提起を、個々の事例について証拠固めをしていくのである。この「発端の文節」におけるアーラヤ識の意義については、特に、第二章第一三節(本書、二九―三三頁)に詳しいが、その第七項において、アーラヤ識が有色根に附着するという意味でむしろ基層にあるのは有色根でなければならないから「発端の文節」

は観念論や精神主義の痕跡も示さぬどころかそれと矛盾しさえすると指摘されていることは重要で、その項の末尾が、「かくして、アーラヤ識理論の起源は、唯識(vijñaptimātrata)の教義といかなる実質的關係をもっているように思えないし、また、私の見る限りでは、アーラヤ識「の語」が現われている『瑜伽師地論』のいろんな文節も大乘仏教といかなる重要な関連をもつことも示していないと考えるのである」と結ばれているのを勘案するならば、ここに同教授の高度に重要な指摘が秘められていると見做さなければならぬ。そして私は、この指摘を正しいと思ひ、これを本書における最大の成果とさえ評価したのである。勿論、アーラヤ識は大乘仏教の唯識の教義の中に吸収され、非仏教的なアーラヤ識にはそれ相應の仮面が被せられて展開し、「発端の文節」に示されたとき主客は転倒してアーラヤ識は有色根に附着するものから有情の有色根すら保持する精神的原理にvari(第三章)、ある場合には雑染を生ずる否定的側面の根拠としてその理論が掘り下げられ(第四章)、また仏教の認識論中に居を占めるやその識としてのあり方が分析されたり(第五章)して、アーラヤ識は後世我々が見るとき体系を作り上げたのであるが、そこに含まれる様々な問題点が、爾後の第三章から第五章までの、それぞれの章において取上げられていくわけだが、それらについてはもはや省略せざるをえない。

* * *

以上で、浩瀚な本書のほんの骨子のみを、若干のコメントを挟みながら、一応は紹介しえたのではないかと思う。もとより私は、全篇限なく読了してからのものを言っているわけではないので、あるいは早トチリがあるかもしれないが、万一そういうことがあったなら

ば後日卒直に誤りを正すことにしたい。それに、今回は、あくまでも書評の体裁を取ることに急であつたために、論じ残した問題点も数知れず、シュミットハウゼン教授には却つて失礼になつた面もあろうかと恐れる。しかし、本書評では、専ら、この刺激的な本書の公刊を少しでも多くの方に知ってもらいたく急ぎ筆を取つたまでのことであるから、論じ残した問題は必ずや後日論文において詳細に論究してみたいと思つてゐる。最近の私は、冒頭でも触れたように、唯識文献の研究からは久しく遠ざかつており、シュミットハウゼン教授の本書のような成果を目前にすると内心忸怩たるものがあるが、本書が私にとつても大変な刺激になつたことは確実で、近々唯識文献の研究にも復帰したいと考えるようにもなつた。

しかし、論じ残した問題の中で最も大きなものは「方法論」の問題だといわねばなるまいが、これについては、私の同教授批判があつて、今回、本書の第八章を中心に私への同教授の再批判が提起されたという次第であつてみれば、いくら急いだからといって、これに全く触れないのは、失礼というものだろう。にもかかわらず、敢えて触れようとならないのは、大概の指摘については、私も同教授に従つて自説を訂正しなければならぬと思つてはいるものの、「伝承」というものの受け取り方にまだ大きな違いがあり、それについての私の最近の考え方は、拙稿「マイトレイヤの五法の軌跡」(山口瑞鳳監修『チベットの仏教と社会』、昭和六十一年十一月、春秋社、二三五—二六五頁)において仄めかせておいたのだが、これは時間的ズレのためにシュミットハウゼン教授の見るところとはならなかつたようである。本書を頂いたお礼状で、たぶんこの拙稿を読んで欲しかつたというようなことを書いたこともあつたからである

うか、全く別な件で拝受した(七月八日受領)七月一日付の同教授のお手紙には、この件に触れて次のような一節があつた。

I regret very much that I did not consult your article on Maitreya's treatises in Tibet when writing my ālaya-vijñāna book; it appears that it arrived only after the completion of the manuscript. To be sure, I made some changes and additions during proof-reading, but I had to be very selective and obviously did not realize that this article was directly relevant to my issues. (私がアーラヤ識論著を書いていた時に貴氏のチベットにおけるマイトレイヤの「五」法に関する論文を参照できなかったことは非常に残念です。それは全くその原稿が出来上つてしまつてから届いたと存じます。もっとも、私は、校正の時にいささか変更や加筆もしましたが、しかし私はそれを注意深く選ばねばなりませんでしたし、貴論が直接私の問題と関係があるというこゝをはっきり理解しておりませんでした。)

この一節を読んだ時、私はむしろ自分が恥しく感じられたのである。拙稿は確かに「伝承」の問題に触れた論文ではあつたが、それを正面切つて取り上げたわけではなく、インドの「伝承」の問題としては、先にも言ったように、単に「仄めかせた」だけなのであるから、その抜刷を差上げたとはいへ、それを当然読んで本書中にも反映させよ、と言うのでは、かなりの横暴と見られても仕方ないからだ。それなのに、それを気にかけていて、さりげなく別な件で触れて下さるのは、ガサツな私にはとても真似のできないことのように思われる。だから、この問題は、今回もそそくさと仄めかすよう

な真似はせず、別にきちんと論じなさいと考えた次第なのである。

ところで、そろそろ本書評を終ろうとしてふと考え直してみると、本書の紹介としては、私のような骨子の示し方では片手落になるかもしれない。私の書評では、シュミットハウゼン教授の真骨頂でもあるドイツ文献学の精華を踏まえた、その人を瞳目するに足る文献駆使の手法を必ずしも伝いえないと思うからである。そこで、大雑把だが、その見事さを伝えるために、多少私にとっては恥になるかもしれないが、私の担当する大学院の一クラスの模様をお伝えことにしよう。私の三つある大学院の一つのクラスは、唯識文献の講読に当たっているが、今春は、ちょうどシュミットハウゼン教授の本書が刊行されたことでもあり、私の魂胆もあって、急拠、『大乘莊嚴經論』*Mahāvāsanītrālamkāra* の講読を、院生の了解を得て、本書の講読に切り替えた。勿論、始めは簡単な紹介のつもりであったが、読み始めると、院生相手に英語を読むのでは申訳ないと思い、本書の第六章を素材に、『瑜伽師地論』の講読に切り替えることにしたのである。その過程で、「発端の文節」に先立つ同論冒頭箇所から、シュミットハウゼン教授の分析に従って、後世の付加物を取り除いていくと、その分析の見事さに、教場の院生は、私の存在など忘れて、同教授を賛美してしまふのだが、もって、その見事さとおもしろさを想像してもらいたい。

しかし、その一方で、私には、その文献操作の手法が見事であればあるほど、その教授の力量をもって、今の時代のドイツ思想界に對しても発言力を強めて欲しいと思わざるをえないのである。確かに、文献の操作自体が学問であれば、その見事な切れ味のみに邁進

して、当のその思想、今の場合には唯識思想そのものが仏教として正しいかどうかという問題は二の次になってしまう。もとより、かかる正邪の決断は、文献学からすり抜けた問題であり、それはいくらか判断保留に付しても責められることはないし、それがドイツのマックス・ウェーバーが提唱した学問でもある。しかるに、ドイツのインド学は、明らかにドイツ観念論の系譜に乗っかって推奨されたものである。しかし、今や、その系譜に乗っかって人自身によって、自らの来し方を振り返ってもらう必要はないであろうか。脳死の問題は、仏教とは関係なく論じられているように、滅尽定の問題も、シュミットハウゼン教授の御指摘のように、仏教とは関係なく論じられたのである。それが後にいかように変容しようとも、仏教でなかったものは今でも仏教ではないと主張することが必要ではないだろうか。

(昭和六十三年七月十九日)

[*Alayaśiñhāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy* (Studia Philologica Buddhica: Monograph Series, IV), Tokyo, International Institute for Buddhist Studies, 1987. Paperback in two volumes. Part I: Text, ix, 241 pages. Part II: Notes, Bibliography and Indices, 242-700 pages.]

[追] 「本地分」の原題に関して言及した松田氏の発表は、その後「ダライラマ13世寄贈の一連のネパール系写本について」として『日本西蔵学会々報』第三四号に掲載された。(S39・9・22付記)