

初期瑜伽行派の形成過程に関する一考察

——アサンガ論書を軸として——

合 田 秀 行

1. はじめに

筆者が敢えて表題を初期瑜伽行派としたのは、一般的に唯識派あるいは唯識思想という呼称が用いられているが、この学派の特徴は瑜伽行 (yogācāra) という釈尊以来の修道論を部派仏教が継承し、さらにそれを大乘的に発展させたことが主たる存在意義であると考えからである。もとより「唯識 (vijñaptimātra)」という概念の究明が、極めて重要であることは自明であるが、この「唯識」あるいは「唯識無境」という概念も、あくまで修道論の過程の中でこそ、その真意が読み解かれるべきことは言を俟たない。そのような視点を欠いた西洋哲学的な存在論的ないし認識論的な文脈の地平において、この「唯識無境」などの概念を欠陥であると判断する動向には、違和感を抱かざるを得ない。本稿では、筆者がかねてから考察してきたアサンガの論書を軸としながら、それに先行する初期瑜伽行派のテキストとの関連も踏まえつつ、この学派の形成過程を巡って修道論の一側面から考察を試みたい。

2. 瑜伽師 (yogācāra, yogin) の系譜におけるアサンガ

筆者は、拙稿 [1999] において『瑜伽師地論』『声聞地 (Śrāvaka-bhūmi)』を考察対象として、「瑜伽師」の用例を中心に瑜伽師像を分析したことがあった。この「瑜伽師」に関する考察を巡る研究史は、先駆的な成果として宇井伯壽博士の一連の論考や宮本正尊博士の研究まで遡るが、筆者がこの「瑜伽師」の存在に着目し、具体的な検討作業を始めた直接の契機は、西義雄博士による言及に強い示唆を受けたことであった。西義雄 [1975] においては、『大毘婆沙論』と『阿毘達磨俱舍論』などに見られる「瑜伽師」の詳細な検討を通して、その役割の解明を試みられている。その詳細は省くが、要点のみを指摘するならば、阿毘達磨論師達が法相の建立、自説の弁護に際して、三乗の修行者としての瑜伽師の発言を

(116)

初期瑜伽行派の形成過程に関する一考察（合 田）

頗る重要視したと結論づけている。さらに、同博士によれば、潜水艦を譬喩として、三乗の瑜伽師の大群が潜水艦本体に当たり、阿毘達磨論書作成者はわずかに水上に形を見せる反射望遠鏡であるとの表現がされている。また、以下の言及も、筆者には極めて示唆に富んでいた。

部派仏教に於ける瑜伽師の研究成果の理解によって、瑜伽師地論の内容が今一度振り返えられ、阿毘達磨俱舍論に於ける瑜伽師との関係の有無が明らかにされることは、印度仏教史研究の上に必要であろうと思惟するのである。（西義雄 [1975: 265]）

これらの指摘からも、部派仏教から初期瑜伽行派への展開に関する究明は、一層検討が加えられていくべきであろう。近年では、「瑜伽師」も含めた唯識思想のインド仏教思想史における位置付けや唯識派の諸論師の解明を巡って、荒牧典俊 [1993] の解説に指摘があり、袴谷憲昭 [2001] [2008]、佐久間秀範 [2010] などによって、より詳細な考察が試みられている。筆者は、表題にも掲げたように、アサンガの論書において、まさに瑜伽師たる彼自身の構想に基づき、『摂大乘論』において唯識思想の主要な教理と瑜伽師の修道論、さらに菩薩道の体系との融合が達成されたとする立場から、そこに至る経緯を辿る作業を通して、初期瑜伽行派の形成過程を解明できるのではないかと考えている。袴谷憲昭 [2001: 10-11] においては、「インド仏教思想史における Yogācāra の位置」と題された序論で、アサンガとヴァスバンドゥの二人に対して、以下のような性格付けが試みられている。要点のみを示すと、「寡徳有名」の典型であるヴァスバンドゥは仏教教団にいつの間にか知られずに取り込まれていったヒンドゥー的な思考さえも理論化していきながら、自説の拠り所を「先代の論師 (pūrvācārya)」に求めるとしているが、それが兄のアサンガをはじめとする「瑜伽師」であったとしている。ちなみに、アサンガの存在は、「高德無名」あるいは「寡徳有名」という分類を越えて、端的に「高僧」「名僧」とであると位置付けられている。初期瑜伽行派の解明を進めていく上でも、この両者の性格付けは極めて重要であり、改めて確認しておく必要がある。例えば、14 世紀に著されたプトンによる通称『仏教史』におけるアサンガ伝の記述に引用されたハリバドラの『小註』に対する語句註解と『唯識莊嚴 (Sems tsam rgyan)』によれば¹⁾、以下のようにそれぞれの境地の深淺が位置づけられている。

'grel chung gi bshad pa tshig gsal du/ slob dpon thogs med sa gsum pa 'od byed pa brnyes kyang
dbyig gnyen gdul ba'i don du sems tsam du bstan no zhes pa dang/ sems tsam rgyan las/
byams pa thogs med kyis gsungs shing /

/ klu sgrub kyang ni bzhed pa yi /

/ tshad ma lung dang ldan pa yi /

/ bden pa gnyis ni 'dir brjod bya /

/ zhes pa'i 'grel par/ byams pa ni sa bcu pa'i byang chub sems dpa'o// thogs med ni sa gsum pa la gnas pa'i byang chub sems dpa'o// klu sgrub ni sa dang po la gnas pa'i byang chub sems dpa'o/ zhes so // (*The collected Works of Bu ston*, Pt.24, Vol.64, 841, ll.1-4)

（〔ハリバドラの〕『小註』に対する語句註解において、「師アサンガは第三発光地に達していた。それにもかかわらず、ヴァスバンドゥを〔大乘へ〕転向させるために、唯識派から教えを示した」と言われている。〔さらに〕『唯識莊嚴』によれば、

マイトレーヤとアサンガによって説示され、ナーガールジュナによっても受け入れられた

論理と聖典とを具えた二つの真実がこのように説かれた

と解説されており、「マイトレーヤは第十地の菩薩であり、アサンガは第三地に住する菩薩であり、ナーガールジュナは初地に住する菩薩である」と説かれた。）

この註解は、マイトレーヤを第十法雲地の菩薩、アサンガを第三発光地の菩薩、ナーガールジュナを初歡喜地の菩薩と位置づけているが、そこにヴァスバンドゥの名前は見られない。もとより、この文献の信頼性については十分な配慮を要するであろう。また、唯識派側の資料において、ナーガールジュナを唯識派の論師たちの下に置いていることは、差し引いて捉えなければならないが、ヴァスバンドゥの位置づけについては、ある程度の伝承に依拠しているとも考えられる。例えば、両者の性格付けは、中観派の思想を尊重する現代のチベット仏教においても、アサンガには 'Phags pa (Ārya) が冠されて、聖アサンガという表現が定着しているが、ヴァスバンドゥに用いられていないことから窺われる。

論点を戻すが、『瑜伽師地論』における「瑜伽師」の用例は、そのほとんどが「声聞地」の限られた箇所集中して見出され、その文脈は所縁作意に言及した箇所である。具体的には、不浄観、止観、心一境性の獲得と結び付いている。強いて言えば、三賢位以降の修行者は、その境位の深淺に関係なく、「瑜伽師」と呼称されている傾向も確認できる。その所縁との関わりという文脈の中で、「声聞地」における四種所縁の中の「遍滿所縁 (vyāpya-ālamāna)」の記述に続いて、世尊とレーヴァタ長老との対話が経証として引用されている。

iha revata bhikṣur yogī yogācāraś caritaṃ vā viśodhayitukāmaḥ, kauśalyaṃ vā kartukāmaḥ, āsravebhyo vā cittaṃ vimocayitukāmaḥ, anurūpe cālambane cittaṃ upanibadhnāti, pratirūpe ca samyag eva copanibadhnāti, tatra cānirākṛtadhyāyī bhavati / (Shukra [1973: 198] / 声聞地研究会 [2007: 50-51])

(118) 初期瑜伽行派の形成過程に関する一考察 (合 田)

(レーヴァタよ、ここで比丘であり修行者である瑜伽師は、行いを清浄にすることを求め、善功をなすことを求め、諸々の煩惱より心を解脱させることを求めて、相応の所縁に心を安住させ、また、相似なる所縁に心を安住させ、また、まさに正しく〔所縁に心を〕安住させ、その〔所縁〕において、禪定を離れることはない。)

これら *bhikṣur yogī yogācāras* の表現は同経典の引用部分に繰り返し用いられることから、ある時点において、瑜伽師 (*yogācāra*) という存在が、出家者 (*bhikṣu*) や修行者 (*yogin*) とほぼ同義語で使用されていたことが窺われるが、ここ以外の用例の分析も踏まえるならば、より深い禪定の文脈において瑜伽師が用いられる傾向がある点も否定できない。また、この前後の文脈からは、「声聞地」作成者が、経証を引いて「瑜伽師」のあり方を世尊以来の伝統の中に位置づけようとする意図も確認される。レーヴァタ長老から発せられた如何にして所縁に心を安住させるかという問いに対する世尊の答えは、上述の引用部分に基づいて、相応の所縁としての五停心観からはじまり、如何にして所縁において禪定から離れないかに至るまでが各説されていく。

さて、一般的にアサンガに帰せられている『大乘阿毘達磨集論』や『摂大乘論』を読む限り、*yogācāra* (瑜伽師, *nal 'byor spyod pa*) の用例は確認できないが、引用した「声聞地」でも並列的に用いられている *yogin* (瑜伽師, 観者, *nal 'byor pa*) の用例は散見される。例えば、『摂大乘論』において、この語は「所知依分 I.60」と「所知相分 II.11」とに見出される。いずれも偈の形で引用された文中に用いられているが、いずれも出典は不明である。長尾雅人 [1982] において、解説されているように、前者はアラーヤ識における共相と不共相に関して、器世間と衆生世間とが取り上げられている箇所であり、瑜伽行者たちの志向によって、同一物に対する現れも種々に異なることが述べられている。また、後者は唯識無境の証明に関わる箇所、まさに唯識無境をはじめとして、識が相と見の二つに分かれること、識から種々の相が顕現することを悟るのが瑜伽行者の目指す境位とされる。これらの内容からも、唯識無境などが瑜伽師の修道論のプロセスに即して解明されなければならないことは言うまでもない。

3. 『解深密経』とアサンガ論書に共通する修道論

従来、『解深密経』とアサンガの論書、とりわけ『摂大乘論』との関係性が指摘されてきた。例えば、勝呂信静 [2009] に収録された「唯識説における真理概念」の指摘を踏まえて、以前から筆者なりの検討も試みてきたが、『解深密経』「分

別瑜伽品」に説かれた「総法（'dres pa'i chos）」と『撰大乘論』「入所知相分」に説かれた「総法」の概念については、まさに関係性を示す典型と言える。両者の説相が完全に一致していないが、初期瑜伽行派の修道論から捉えた真理観を探究する上で、重要と思われるので、両テキストから該当箇所を以下に引用する。

○『解深密経』「分別瑜伽品」〔別法と総法〕

もし菩薩の受持し思惟するような諸法において、スートラ等の法を別々に縁ずる止観を修すれば、それは別法（ma 'dres pa'i chos / amīśra-dharma）を所縁とする止観である。もしこのスートラ等の法を一団とし、一つにまとめ、一つに集め、一つに積み重ねて、これら一切法は、真如に趣き真如に随い真如に帰入するものであり、菩提に趣き菩提に随い菩提に帰入するものであり、涅槃に（中略）、転依に（中略）、このように作意すれば、それは、総法（'dres pa'i chos / mīśradharma）を所縁とする止観である。（Lamotte [1935: 94]）

若諸菩薩縁於各別契經等法。於如所受所思惟法。修奢摩他毘鉢舍那。是名縁別法奢摩他毘鉢舍那。若諸菩薩即縁一切契經等法。集爲一團一積一分一聚作意思惟此一切法隨順真如。趣向真如臨入真如。隨順菩提隨順涅槃。隨順轉依及趣向彼。若臨入彼此一切法。宣說無量無數善法。如是思惟修奢摩他毘鉢舍那。是名縁總法奢摩他毘鉢舍那。（大正、vol.16, 698c-699a）

○『撰大乘論』「入所知相分 III.11」〔見道・唯識性への証入〕

また、何のために唯識〔性〕に証入するのか。〈総〉法（'dres pa'i chos / sambhinna-dharma）を所縁とする出世間の止観の智慧（無分別智）と、その後に得られた種々なる相の識別的智慧（後得智）により、アーラヤ識のすべての因としての種子を断じて、法身に触れる種子を増大させ、依り所を転換し、一切の仏法を悟り、一切智者の智を獲得するために〔唯識性に〕証入するのである。（用例①）

まず、『解深密経』では、真如・菩提・涅槃・転依に帰入するために、この〈総〉法を所縁とする止観が位置づけられ、『撰大乘論』では、この出世間の止観によって無分別智・一切智・転依などが獲得されると説示されている。いずれも転依に関与する構造から、両者の修道論を解明していく上で、重要な概念であることは一目瞭然である。

さらに、『解深密経』では、この止観をさらに小総法（'dres pa chung ngu'i chos）・大総法（'dres pa chen por gyur pa'i chos）・無量総法（'dres pa tshad ma mchis pa'i chos）に分類するが、無量総法を所縁とすることに関して、以下のように解釈されている。

de bzhin gshegs pa rnam kyī chos bstan pa tshad med pa rnam dang/ chos kyī tshig dang/ yi ge tshad med pa rnam dang/ gong nas gong du shes rab dang/ spobs pa tshad med pa rnam gcig tu bzilums te yid la byed pa ni 'dres pa tshad med pa'i chos la dmigs pa yin par rig par bya'o/（Lamotte [1935: 95]）

(120) 初期瑜伽行派の形成過程に関する一考察 (合 田)

(諸如来の無量の説法と無量の法の句・文と続いて起こる無量の智慧と弁才とを一団となして作意することが、無量総法を所縁とすることであると知るべきである。)

若縁無量如來法教。無量法句文字。無量後後慧所照了。爲一團等作意思惟非縁乃至所受所思。當知是名縁無量總法奢摩他毘鉢舍那。(大正. vol.16, 699a)

すでに勝呂信静 [2009] において指摘されているように、無量の説法を一まとめにして作意するという表現とほぼ同種のものが『瑜伽師地論』「摂決択分」²⁾に見出され、そこではアーラヤ識と関連づけて示されている。さらに、小谷信千代 [1984: 103] によれば、『大乘莊嚴經論』のアスヴァバーヴァ註³⁾にも類似する表現が指摘されている。また、筆者は『大乘阿毘達磨雜集論』「決択分中得品」⁴⁾の預流果の註解に引用された『指端經』にもほぼ同様な表現を見出したが、ここではアーラヤ識や真如との関係は示されていない。

次に、『摂大乘論』の〈総〉法については、『解深密經』のような三種のあり方は示されていない。また、この箇所に関する『摂大乘論』のアスヴァバーヴァ註に以下のようにあり、ここに見られる真如との関係性は『解深密經』の説相と一致している。

'dres pa'i chos la dmigs pa shes bya ba ni de bshin nyid kyi rang bshin yin pas theg pa chen po bstan pa'i chos thams cad bsdus te dmigs pa'o // gshan du na ni dus ring mo shig tu rnam par mi rtog pa'i ye zhes skye bar mi 'gyur ro // P. No. 5552, 300a4-5; D. No. 4051, 267a7.

(〈総〉法 (sambhinna-dharma) を所縁とするというのは、真如を自性として説示された一切の大乘法を包括して所縁とすることである。さもなくば、いくら時間を要しても、無分別智の生起はありえない。)

由縁總法者。縁一切法總相所顯眞如爲。境謂大乘教中所説一切法。皆眞如爲性故。縁眞如即是解了一切法性。若不爾者雖經多時。無分別智亦應不生。(大正. vol.31, 416c.)

さらに、筆者が確認したところ、無著の『顯揚聖教論』「摂勝決択品」にも、『解深密經』の解説とほぼ類似した記述が見出され、阿頼耶識との関係が示されている。

又此行者由阿頼耶識是一切戲論所攝諸行界故。略彼諸行於阿頼耶識總爲一團一積一聚。爲一聚已。以縁眞如境智。修習多修習故。所依止轉轉依無間。當知已斷阿頼耶識。由此斷故。當知已斷一切雜染。(大正. vol.31, 567b)

なお、『解深密經』では、この総法の説示に引き続いて、「修習の五相」が説かれているが、これも『摂大乘論』との共通性が看取される。この「修習の五相」の記述については、袴谷憲昭 [2001] において、網羅的な和訳と注記が試みられているが、そこでも指摘されているように、この表現は一經と三論、すなわち、『解深密經』と『摂大乘論』『大乘阿毘達磨集論』『大乘莊嚴經論』とこれらに対する

註解書において言及されるのみである。以下に引用するように、この五相の中で示された〈総〉なる修習と〈総〉法を所縁とすることとの関係性は明白である。

すでに指摘した見道における用例を①とし、以下順に番号を付して、『撰大乘論』に見られる〈総〉(‘dres pa, sambhinna) の概念に関する記述を抽出して列挙すると興味深い修道論の構造が浮かび上がってくる。

②「入所知相分 III.14」〔修道〕

このように〔初歓喜〕地に入り、見道を得た菩薩は唯識〔性〕に証入したのであるが、修道においてどのように修行するのか。〔仏陀が〕示された如く確立された、一切の經典を包括して現前する菩薩の十地それぞれで、〈総〉において所縁とする(‘dres pa la dmigs pa) 出世間〔の智慧〕とその後得の止観の智慧によって、無数の百千コーティ・ナユタ劫の間、反復実習することにより、彼（菩薩）は依り所を転換し、三種の仏身を得るために修行する。

③「彼修差別分 V.2」〔第十法雲地〕

どうして第十地が法雲と呼ばれるのか。〈総〉において所縁とする一切法(‘dres pa la dmigs pa'i chos thams cad) の智慧は、一切の陀羅尼と三昧の門を内蔵しており、あたかも雲が広大な虚空の如き障害を覆うようであり、また法身を完全に満たすからである。

④「彼修差別分 V.4」〔修習の五相〕

諸地における修習はどのように見るべきか。ここで菩薩は、それぞれの地において止観を行うが、その修習は五相による。五は何かと言え、以下の通り。(1) 〈総〉なる修習(‘dres par bsgom pa) と、(2) 無相の修習と、(3) 無功用の修習と、(4) 熾烈な修習と、(5) 満足しない修習とである。これらの五相によって、菩薩の五果が成就される。以下の通り。(1) 刹那ごとに、あらゆる粗大な依り所を融解させることと、(2) 種々の想念を離れ、法の園の歓喜を得ることと、(3) 不可知な相にして、至る所で無量なる法の光明を知ることと、(4) 清浄なものに属する無分別相が、彼に生ずることと、(5) 法身を満たし、完全に成就するために上位よりさらに上位の因を体得することとである。

⑤「増上心学分 VII.5」〔菩薩の定学における対治〕

対治による差別とは、一切法を〈総〉において所縁とする(chos thams cad 'dres pa la dmigs pa'i) 智慧によって、楔を以て楔を出す方法で、アーラヤ識の障害である粗大なものが、すべて除かれるからである。

⑥「増上慧学分 VIII.19」〔後得智の五種〕

その〔無分別の〕後得〔智〕は、五種類である。(1) 通達することと、(2) 憶持することと、(3) 安住することと、(4) 〈総〉であること(‘dres pa) と、(5) 如意であることとを思忖する差別があるからである。

⑦「彼果智分 X.4」〔法身の証得・究竟位〕

またどのようにしてこの法身に触れ、最初に証得するのか。大乘法を〈総〉において所縁とする(theḡ pa chen po'i chos 'dres pa'i dmigs pa) 無分別とその後得の智慧は、五相にてよく修習し、すべての地において資糧をよく集め、金剛喻定によって微細にして破り難い障害を破壊することから、その三昧の直後にあらゆる障害を離れるのである。それら

によって、依り所の転換が得られる。

菩薩の十地を内容とする「彼修差別分」においては、③の法雲地の箇所では「〈総〉において所縁とする」ことが説かれ、それに続いて、④で修習の五相が説かれている。また、⑦においても、これらの関連性が看取される。これらが『摂大乘論』の修道論を紐解く上で、極めて重要な境位に関わることは明白であり、修道論を貫く軸となるあり方を形成していると言ってもよい。勝呂信静〔2009〕では、この総法の概念は定着せずに、その後の瑜伽行派の文献には見られず、『解深密経』と『摂大乘論』に限定されると指摘されている。確かに「総法」という表現に限定すると、その指摘の通りであるが、総法に関わる解説と類似した表現や「修習の五相」に含まれる〈総〉なる修習の視点にまで拡大しても、アサンガに帰される論書にはほぼ限定されることに異論はない。いずれにせよ、〈総〉と表現される概念は、真如とも密接な関係を示し、修行階梯の見道以降の修習のあり方に関わるとともに、粗大な拠り所であるアーラヤ識を融解させ、転依を実現させるというプロセスにおいて一貫して読み取ることができる。また、これらの論書がアサンガという同一人物に帰せられることを前提に、この視点に限定して、これらの修道論と唯識説や菩薩道との融合の度合いから推測すると、『大乘阿毘達磨集論』→『顕揚聖教論』→『摂大乘論』という順序で成立したことが想定される。

4. 結語

本稿の前半部では、「瑜伽師」という存在が初期瑜伽行派の形成を担ってきたことをいくつかの視点から確認するとともに、アサンガとヴァスバンドゥの基本的な立場の相違について指摘した。すなわち、アサンガ自身が瑜伽師の系譜に連なる資質を有した論師であったのに対して、ヴァスバンドゥは性格を異にすると考えられる。両者の相違について、具体的に各々の論書や註解書に表れた説相の相違などを検証することはできなかったが、今後ともこの点を留意しつつ、初期瑜伽行派の考察を進めていきたい。後半部では、『解深密経』とアサンガ論書に見られる修道論の特徴として、見道以降の瑜伽師の所縁として述べられた〈総〉という概念の重要性を確認した。さらに、この概念と所謂「修習の五相」との関連性についても指摘した。紙幅の都合もあり、十分な論考を加えることはできなかったが、これらの概念は、『阿毘達磨俱舍論』『賢聖品』に見られる別相念住や総相念住、あるいは単なる共相という概念とは違い、多様な個別性をもすべて含めて、より根源的かつ包括的に教法（dharma）を所縁とした出世間的な止観が

意図されていると言えよう。

1) Obermiller [1932: 141] の訳注によれば、『唯識莊嚴』とはラトナーカラシャーンティの著作の通称であり、正式名称 *Madhyamakālamkāravṛtti Madhyamapratipadā-siddhi-nāma* (『中觀莊嚴釈疏中道成就』 P. No. 5573) からの引用であると指摘されている。 2) P. No.5539, 9a8-9b2/「復次修觀行者。以阿賴耶識是一切戲論所攝諸行界故。略彼諸行。於阿賴耶識中總爲一團一積一聚。爲一聚已由緣眞如境智。修習多修習故而得轉依。轉依無間當言已斷阿賴耶識。」(大正. vol.30, 581c)。 3) P. No.5531, 239b2-4. 註解の内容は、『解深密經』「分別瑜伽品」における大總法・無量總法の影響が認められるが、一切の經典の意味は空性を説くにすぎないとするのが特徴である。 4) Tatia [1976] pp.121-122/ P. No.5555, 110a7-110b2/ 大正. vol.31, 756b. なお、引用された『指端經 (*Aṃgulyagrasūtra*)』については詳細不明である。ここでは、經典を対象とするのではなく、五蘊を一つにまとめて無常・苦などと觀察すると説かれている。

〈参考文献〉

- 荒牧典俊 [1993] 『出三藏記集』 訳注・解説 (大乘仏典〈中国・日本〉第3巻) 中央公論社。
- 小谷信千代 [1984] 『大乘莊嚴經論の研究』 文栄堂書店。
- 合田秀行 [1993] 「無著における実践構造の一視点」(『仏教学』35号所収) 仏教思想学会。
- 合田秀行 [1999] 「初期瑜伽行派の形成過程に関する一考察—「声聞地」の瑜伽師 *yogācāra* を中心として—」(『研究紀要』57号所収) 日本大学文理学部人文科学研究所。
- 佐久間秀範 [2010] 「インド瑜伽行派諸論師の系譜に関する若干の覚え書き—弥勒・無着・世親—」(『哲学・思想論集』35号所収) 筑波大学哲学・思想専攻。
- 声聞地研究会 [2007] 『瑜伽論声聞地・第二瑜伽処』 山喜房佛書林。
- 勝呂信静 [2009] 『唯識思想の形成と展開』 (選集第一) 山喜房佛書林。
- 長尾雅人 [1982] 『撰大乘論・和訳と註解』 上巻, 講談社。
- 長尾雅人 [1987] 『撰大乘論・和訳と註解』 下巻, 講談社。
- 西 義雄 [1975] 『阿毘達磨仏教の研究』 国書刊行会。
- 野澤静證 [1957] 『大乘教瑜伽行の研究』 法蔵館。
- 袴谷憲昭 [2001] 『唯識思想論考』 大蔵出版。
- 袴谷憲昭 [2008] 『唯識文献研究』 大蔵出版。
- Lamotte, É. [1935] *Samdhinirmocanasūtra*, Louvain.
- Lamotte, É. [1973] *La Somme du grand véhicule d'Asaṅga*, I-II, Louvain.
- Obermiller, E. [1932] *History of Buddhism by Bu-ston*, II part, Heidelberg.
- Shukra, K. [1973] *Śrāvakabhūmi of Ācārya Asaṅga*, Patna.
- Tatia, N. [1976] *Abhidharmasamuccaya-bhāṣya*, Patna.

〈キーワード〉 瑜伽師, 総法, 所縁, 眞如, 轉依, 修習の五相

(日本大学准教授)