

初期瑜伽行派の身体論と全人格的思惟論

合 田 秀 行

はじめに

インドに興起した大乘仏教の潮流は、中観思想と双璧をなす唯識思想の形成へと発展していく。論題では敢えてこの「瑜伽行派」(yogācāra) という名称を用いた。仏教とは単なる理論の集積ではなく、解脱という宗教的な境位に至るための理論と実践との両面を有しており、修行という側面も極めて重要な位置を占めている。修行を論じるに際しては、「身体論」の問題が不可避であることは明白であり、瑜伽行派とした。

本稿前半部の主眼は、瑜伽行派でも初期から中期に掛けての論書に着目して、身体に関わる素朴な観点を確認してから、瑜伽行派における修行論や心識説の文脈における身体論を繙くことである。その検討を踏まえて、後半部では、玉城康四郎が提唱した全人格的思惟の特徴を確認し、さらに比較思想の視点か

らも、冥想(瞑想)の意義を探索してきた玉城学説の軌跡を辿ってみたい。

一 初期瑜伽行派に見られる身体論

1 『瑜伽師地論』『声聞地』の瑜伽師像と身体

この論名に示された瑜伽師とは、「ヨーガの実修者」を意味するが、ここでのヨーガとは、修行一般を意味する。筆者はかつて初期瑜伽行派を代表する膨大な『瑜伽師地論』(yogācāra-bhūmi)において、「瑜伽師」の用例を網羅的に検討し、次のような結論を得た。

① 瑜伽師のあり方は、ブッダ以来の伝統的な修道論の基本路線上に位置づけようとする意図が窺知される。

② 膨大な『瑜伽師地論』において、瑜伽師の用例は、ほぼ「声聞地」(Śrāvaka bhūmi) に集中している。

③「声聞地」では、瑜伽師 (yogācāra) のほぼ同義語として、苾芻 (bhikṣu) / 瑜伽師・修觀行者 (yogin) と併記される場合が多い。また、用いられる文脈は、ほとんどが所縁作意に関する箇所^①で、不淨觀、奢摩他・毘鉢舍那、心一境性などの獲得と結び付いている。

④瑜伽師の修行階梯は、基本的に有部系と同様の構造を有する。^①

この「声聞地」の記述に注目するならば、身体との関連性が深い修行階梯における所縁(冥想の対象)が述べられる以前に、身体と不可分とも言える基本的な営みとして、食事や睡眠と、それらに付随する規定が詳述されている。

食事については、端的に「食事の分量を知るとはいかなることか」(hojane mātṛāṇāta katama) という問い掛けに始まる一連の記述が見出される。この問いへの総括的な説明については、ほぼ同様の記述が相應部經典等でも確認できる。

その者はこのように感官が守られて、正しい智慧によって食べ物を食べる。(食べることは) 放縱のためでなく、嗜好のためでなく、美容のためでなく、裝飾のためでなく、(中略) その身体の安定のためであり、維持のためであり、飢渴を除くためであり、禁欲生活に利するためである。^②

感官が制御されていることを前提として、段食(物質的な食事)というものを、次のように觀察して、美食に陥らないように努めるとされている。これは、後述する不淨觀の観点にも通

じると言えようが、どんなに形・香り・味が円満である美食であっても、齒で咀嚼され、唾液と混じり合い、喉から内臓に至れば、もはやそれ以前の美食の要素はなくなり、変異して吐瀉物のようになっている。このような状態を思念することによって、美食への欲望はなくなるというのである。

さらに、食の変化に関する考察では、身体を構成する肉・血・筋・骨・皮などに變化し、その一部は小便・大便(不淨物)へと變化すると觀察している。そして、当時の医学の知識を前提として、これら不淨物への接觸が病氣の原因になるとして、具体的に十八種に及ぶ病名が列記されている。食事に関する誤った見解は、多くの煩惱に繋がるが、その反面で、身体を安定させ、維持し、禁欲生活を遂行させるといふ利点も否定できない。このような食事に関する言及は多岐に及んでいる。

その中で興味深い点は、養生のための食事に関する記述である。苦勞を伴う養生 (kiccheṇa yāta) に基づく食事によって、身体のさまざまな機能は低下し、昏沈と睡眠に覆われると説かれる。それに対して、苦勞を伴わない養生 (akiccheṇa yāta) は、全く対照的であり、そのような食事によって、飢餓感や無力感がなくなり、重病になることもないという。その身体は軽く、煩惱を断滅することができ、すみやかに定に入り、わずかな苦勞で入息・出息(呼吸法)を行い、昏沈と睡眠の心に覆われることがないと説かれ、適切な量に基づいた偏らない食事が、修行者の生活においても極めて肝要であることが導かれる。

次に睡眠については、「初夜と後夜に覚悟の瑜伽を修習するとは、いかなることか」(pūrvarātparātrāṇ jagatīkaṇuyogah katanah) という問いに始まるが、まず次のような略説がなされる。これについても、ほぼ同様の記述が相应部經典に見出される。

その者は、以上のように食において量を知り、昼間分に経行と安座とによつて、障碍の諸法から心を浄修する。その者は、初夜分に経行と安座とによつて、障碍の諸法から心を浄修して、それから住処より出て、住処の外で両足を洗い、右脇を下にして、足の上に足を重ねて獅子の如く臥床に臥す。その者は、光明の想を持ち、正念正知して起想を思惟して、後夜分に速やかに覚悟し、経行と安座とによつて、障碍の諸法から心を浄修する。⁽³⁾

初夜と後夜とは、日没から夜明けまでの夜間を三分割する習慣に基づくもので、初夜とは日没から一定時間(āhara)⁽⁴⁾を経過した時間帯で、後夜は夜の後半部で夜明けまでの時間帯である。したがって、睡眠を取るべき時間帯は中夜となり、睡眠の前後のあり方に注意が払われている。また、この「覚悟の瑜伽を修習する」とは、中夜を除いて初夜と睡眠から起きた後夜において、経行(cankama)や安座(nisadyā)の修行に励むべきことを意味している。経行は、一定の場所を往来する運動であり、眠気の解消にも役立つとされる。安座は、結跏趺坐して身体を真っ直ぐにし、禪定に専念することである。ちなみに、昼間部にも経行と安座に取り組み、五蓋より心を浄化する修行

がなされる。

こゝでも、論述はさらに多岐に及んでいるが、臥して睡眠に入る際は、光明の想(alokasamīhin)と正念(samiti)によること が述べられている。前者によつて、その者は睡眠時にも心が闇に覆われることがなく、後者によつて、睡眠時も目覚めている時と同様に、正念が随転して善なる諸法が現前するのである。

以上、瑜伽師の用例が集中する「声聞地」において、食事と睡眠に関連する記述を見てきた。いずれもその内容は多岐に及んでいるため、それらの一部を取り上げるに留めたが、瑜伽師にとつて修行を成就する上で、身体への眼差しは必須と言える。

2 『瑜伽師地論』「声聞地」における所縁と身体

「声聞地」で述べられた多様な所縁と冥想の手順に関しては、先行研究が複数報告されている。とりわけ釋惠敏の著作における指摘は、網羅的であり、仏教研究に着手する前に関わっている薬学や医学に関する知見も踏まえて、示唆的に富んだ分析が加味されている。⁽⁵⁾このような所縁の中から、身体と深く結び付いている不浄(aśubha)所縁と阿那波那念(入出息念、ānāpānasmīti)所縁とに關して、考察を試みた。⁽⁶⁾

これら二種を含む五種の浄行(cāritā-visuddhā)所縁は、よく知られた五停心観と対応する。それらも踏まえれば、不浄所縁は貪行の対治、阿那波那念所縁は数息観に相応し、尋伺の対治を目的とする。不浄所縁はさらに六種類からなるが、朽穢不

淨 (pariyashana) は、身体を構成する三十六の要素に対する内的観想と死体が腐敗していく変化に対する外的観想とに二分される。

そのすべての要素を列記しないが、身体を構成する三十六とは、髪・毛・爪・齒・(中略)・腎・心・肝・肺・小腸・直腸・胃・大腸・脾・(中略)・血・脳髓・脳膜・尿である。釋惠敏はこれらの要素について、梵蔵の両テキストはほぼ合致しているが、漢訳テキストには相違がある点に着目している。釋惠敏は、「解剖学・生理学における中国医学とインド医学のあいだに相違がもとめられるであろう」⁽⁷⁾との前提を踏まえて検討している。その結果、単なる漢訳過程での誤訳による相違ではなく、玄奘は中国医学で周知の情報を考慮して漢訳したと推測しているが、この指摘は十分な説得力を有している。この考察からも窺知されるように、当時の身体に関する基本的な知識が、所縁の要素にも反映されていると推測される。

朽穢不淨でよく知られているのは、もう一方の死体の変化に対する観察に基づいた十七の所縁である。漢訳で示すと、青瘀・膿爛・変壞・臃脹・食噉・変赤・散壞・骨・鎖・骨鎖(以下略)である。この不淨觀の原型は、ブツダの時代から確立していた観想法で、原始経典にも同類の記述が見出される。それらでは、十種の所縁に限られているが、釋惠敏はこれら原始経典の中から「念処経」(Sampitthasutta)を取り上げ、「声聞地」の記述と詳細な比較検討を試みている。そこでは法医学的な知

見も駆使して、その順序や現象内容の正確性について、極めて具体的かつ緻密に考察されている⁽⁸⁾。

「声聞地」の不淨所縁は、さらに苦惱不淨・下劣不淨・觀待不淨・煩惱不淨・速壞不淨と続くが、この朽穢不淨による所縁によって、身体の構成要素に対する所縁は欲欲 (Kamachanda) と欲貪 (Kamanga) を、死体の腐敗過程に対する所縁は淫貪 (naitunachanda) を断滅することに繋がる。なお、この不淨觀という無常性を背景とした絵画が「九相図」であり、仏教とともに日本にまで伝来している。これは、九想觀とも呼ばれ、日本でも空海がこれに基づいた漢詩を作り、源信は『往生要集』で取り上げている。この「九相図」で表現された無常觀は、仏教内に留まらず、文学や芸術の領域にも影響を与えてきた⁽⁹⁾。

既述した大小便という不淨物との接触による十八の病気の場合にも、当時の伝統的なインド医学に基づく身体觀を踏まえて修行法が構築されていた。瑜伽行派においても、最も身近な生きている身体とやがては訪れる死後の身体をあるがままに觀察することが、貪欲の克服へと繋がるかと考えたのである。

淨行所縁に含まれる阿那波那念所縁は、入息と出息を所縁とするもので、これには算数修習、悟入諸蘊修習、悟入縁起修習、悟入聖諦修習、十六勝行修習という五つの修習が含まれる。これらは呼吸の調整を前提として、悟入聖諦修習までに見道所断の煩惱が断滅され、修道所断の煩惱に対応するのが十六勝行修習である。十六勝行修習は四念処に対応するものであり、これ

もまたブッダ以来の伝統的な修行法である。この阿那波那念（入出息念）については、玉城康四郎の全人格的思惟論とも関わってくるので、次章で改めて取り上げる。

3 阿陀那識と身体の関係性

ここまで見てきた「声聞地」の記述に限定すれば、身体と阿頼耶識との関係性を確認できなかったが、瑜伽行派では六識に末那識と阿頼耶識という深層領域を加えた重層的な心識論を確立させた。その基底をなす阿頼耶識が身体を維持する機能も担っているとされる。例えば無著の主著とされる『撰大乘論』では、阿頼耶識の異門（同義語）である阿陀那識を次のように述べている。ちなみにこの阿陀那識の特徴は、すでに瑜伽行派の先行經典である『解深密経』で示され、その位置付けを踏襲している。

何縁此識亦復説名阿陀那識。執受一切有色根故。一切自體取所依故。所以者何。有色 諸根由此執受無有失壞盡壽隨轉。又於相續正結生時。取彼生故執受自體。是故此識亦復説名阿陀那識。

阿陀那識と称される理由の一つに、生命が続く限り、感覚器官を統合し、その身体を維持することが挙げられる。明らかに身体と心識説との関係性の深まりが読み取れる。

これに関連して、安田理深（一九〇〇～一九八二年）は、阿頼耶識について興味深い見解を述べている。すなわち、安田は「身体」を単なる物質とは位置付けない。例えば、知覚を考え

た場合に、知覚を支えている識＝身体を前提としなければならず、それこそが阿頼耶識であると説いている。視点を変えれば、人間にとつての生と死を分ける場合は、身体を前提とするのであって、心のあり方を基準とすることはできず、身体の意識としての阿頼耶識を考えざるを得ない。

次章で論ずることになる玉城康四郎は、私見とした上で、瑜伽行唯識派における阿頼耶識の性格付けについて、次のように述べている。

身心一体であることはいうまでもない。しかし、その発想・表現の思想においては、識に重点が置かれ、その根源体であるアーラヤ識もまた、徹底して識の性格を帯びている。そのためにも身体の参与は無視されている。

さらに玉城の視点によれば、無著は瑜伽行で貫かれているが、瑜伽行派では次第に対象的・分別思惟が深く入り込み、仏教の根源態が希薄となっているのではあるまいか、との疑念が提示される。筆者は安田と玉城の阿頼耶識に対する理解は、一見すると異なっているが、それは「識」が持つ語義の曖昧さに起因するのであって、後述する玉城の「唯体」という概念からも実質的に両者の考えは通底しているとも言えよう。

二 玉城康四郎博士の全人格的思惟論

玉城康四郎（一九一五～一九九九年）が、仏教に固有の思惟としての全人格的思惟という表現を論文で明確に使用するの

は、東京大学教授退官直前から東北大学教授時代の時期に集中し、それは晩年にまで及ぶことになる。実際に全人格的思惟を掲げている論考としては、一九七九年に発表された「分析心理学と全人格的思惟」と「如来出現と全人格的思惟」が最も古く、一九八〇年には「全人格的思惟の提唱——現代において禅とは何か」が続いている。¹³ その後も多様な領域との比較思想の視点から全人格的思惟論が展開され、一九八五年には、本誌『比較思想研究』に「科学的宇宙観と全人格的思惟」を寄稿している。

この全人格的思惟は、玉城による造語であり、一時は超格的思惟という表現も併用していた。玉城は人間の思惟構造を二つの路線から説明しようとし、通常において営まれている対象的思惟に対する思惟のあり方を全人格的思惟と命名した。対象的思惟が主観と客観という二元的構造における思惟であるのに対して、全人格的思惟とは、分かりやすく説明すれば、冥想(瞑想)・禅定などと同質であり、玉城の表現によれば、「智・情・意も、身心も一体となった」、あるいは「心も魂も身体も一体となった」営みに他ならないとされる。

この全人格的思惟という表現を用いるようになったのと同時に、玉城は原始経典に着目して、ブツダにおける解脱・冥想・入出息念定・業異熟に関する論考を立て続けに発表している。ここでは、初期瑜伽行派における所縁でも言及した入出息念定に関する玉城の考察を取り上げたい。玉城は、全人格的思惟の原型ともされる冥想・入出息念定の特徴を、次のような視点か

ら考察している。¹⁴

最初に、入出息すなわち呼吸が生物に普遍的な生命現象であり、古代インド人は究極的な存在に繋がる修行法としても呼吸を捉えていた点である。また、ブツダは太子時代に父王の儀式において実践した冥想のことを、苦行中に回想する逸話が伝えられているが、玉城は複数の資料に基づいて、この冥想を入出息念定であると推定している。それを前提として、開悟以後に仏教での四念処へと整備されたと考えるべきであろう。さらに、これは筆者の類推であるが、入出息念定の導入に見られる数息観が多様化され、五蘊・縁起・四諦という基本的教理を取り込み、集大成されたものが、先述した「声聞地」における阿那波那念所縁であると考えるのが自然であろう。

玉城がさらに注目しているのは、入出息念定がそのまま究極的な解脱へと繋がる行道とされた点である。ブツダは成道後、三ヶ月間の入出息念定を実修し、その後弟子たちに対して如来住 (rahagatahara) の境地を説示したとされる。また、玉城は、最古層の漢訳仏典『大安般守意経』における入出息念定にも注目している。康僧会の序文では「夫安般者、諸佛之大乘以濟衆生之漂流也」¹⁵ と位置付けられ、その大乘的性格が表明されている点にも注目している。

以下では、筆者なりに瑜伽行派の視点から、この全人格的思惟を考察してみたい。とりわけ、玉城の「新教相判釈論」の構想において重視されている無著の著作『攝大乘論』を念頭に置

きつつ、言及していく。

すでに対象的思惟と全人格的思惟の關係性を示したが、対象的思惟は能取（認識主体）と所取（認識対象）という二取の構造に依拠している。この構造は、三性説の遍計所執性に対応する。玉城自身、晩年にしばしば語っていたが、この二種の思惟は語義の上では二分しているが、その境界は極めて微妙であり、判別しにくいもので連続的である。その意味では、二種の思惟は二分依他起性と相応していると言えよう。瑜伽行派では、唯識（*viñāṇa*）という想さえ否定された対象の完全な否定としての円成実性が説かれるが、これこそ非二元的な冥想の境地に他ならず、まさしく全人格的・超格的思惟である。この体験に基づいて、後得無分別智が働き出すのである。

それでは、このような全人格的・超格的思惟という体験を成立せしめる出世間的な清浄の根拠とはいかなるものか。これについて、玉城は『撰大乘論』における阿頼耶識の存在論証の論述に端的に示されていると主張する。玉城の論考に従って、ここでは真諦訳から訳文を引用する。

最清浄法界所流正聞熏習為種子故。出世心得生^①

玉城は最清浄法界の流れ出ることとは、主体者の根底にある阿頼耶識が「聞きほれる」ことであり、そこから世間を超出する心が生じると解釈している。この境位は、玉城が原始經典に基づく、「ダンマ（根源的な法）が主体者に顕わになる」ことの唯識思想的な発展と位置付けている。この箇所に関する一般

的な解釈は、世親の注釈に基づいて、流れ出たものとは十二部経であるとされる。ここでは玉城の解釈の妥当性を検討するの
が主眼ではないので深入りしない。他方、竹内敏晴（一九二五
〜二〇〇九年）は、玉城のこのような解釈に言及し、次のよう
に受け留めている。竹内は演劇の演出家であり、「からだ」に
対する独自の経験と思索に基づいた指導でも知られた人物であ
る。

最清浄法界より流れ来る「ことば」とは、衆生の「身に
触るる」光という姿でもあろう。「からだ」の大地より離
陸してゆくことばは結局大気圏を這うばかりで、「天上」
より来ることばのみが「からだ」を根底から変えるのであ
る。^①

竹内は、あくまでも門外漢であるとし、自分の理解に大きな
盲点や思い込みがあると自認した上で、「からだ」の対極に「こ
とば」を置くことと見えて来る地平に生きていると明確に述べてい
る。まさに実践者が、紡ぎ出した至言である。筆者は、玉城の
解釈を介して、この実践者の経験から垣間見えてきた地平と瑜
伽行派の世界との接点を見出し得ると考える。

玉城は、ある時期から仏教研究の方法論に関しても、精力的
に発言していた。仏教固有の思惟である全人格的思惟からの実
証をもって、真理探求の道への回帰を提唱したのである。すで
に触れた新教相判釈論の構想の骨子は、第一が「ダンマ（根源
的な法）が主体者に顕わになること」、第二が「その主体者と

は業異熟であること」という二つの視点である。

この第二の視点の瑜伽行派的な展開が、異熟識とも称される阿頼耶識説に他ならない。玉城は、後に漢訳の業異熟を「業熟体・業体」とし、文脈によっては「人格的身体」と現代語に置き換え、ごく一時的ではあるが、「唯体」とも表現していた。この「唯体」という表現は、業熟体である阿頼耶識に繋がるが、「識」という表現では不徹底であり、「識」も含めたすべてを吞み込んだ「身体」でなければならぬという理由による。そこには、自己意識も無意識も融け込んでいる。そして、玉城は長年にわたる比較思想研究を踏まえて、次の命題に達着した。

無限の過去から、生きとし生けるもの、ありとあらゆるものと交わりつつ輪廻転生して、いま、ここに実現している存在の統括体（業異熟、業体、人格的身体）にこそ、形なき純粹生命（ダンマ、如来）が顕わになるとき、初めて人間存在の根本転換、すなわち目覚めが実現する¹⁶⁾。

この命題を目覚めの原型として、新教相判釈の系譜では、ブツダに連なるアサンガ（無著）・達磨大師・聖徳太子を論じている。この論考では、新教相判釈の遂行は未完としているが、晩年には、全人格的思惟という根源的な営みの深化の過程で、初地・中地・終地という三地の時間軸が加えられている。

結語

瑜伽行派において、とりわけ初期に属する『瑜伽師地論』「声

聞地」では、従来、それほど関心を持たれなかった身体に関する記述に着目した。食事と睡眠のあり方が瑜伽（修行）の質に関わることを確認した。続いて、身体に関わる所縁（冥想の対象）の一端を取り上げた。ここでは「生きている身体」という最も身近な対象、さらに誰しもに訪れる「死後の変化から白骨と化する身体」という対象によって、無常観を徹底させ、貪行の断滅を目指す行道の階梯が築き上げられる点を確認した。さらに阿那波那念という生物にとって不可欠な呼吸を調べていくことによって尋伺を抑止し、集中度を高めるだけでなく、身心を一体化して基本的教理を体解していく修慧の地平を確認した。

後半では、玉城康四郎が提唱した全人格的思惟論を概観し、瑜伽行派の身体論でも取り上げた阿那波那念（入出息念定）と同派の大成者である無著の思想的な位置付けを巡る見解も紹介しつつ、その特徴を論じてきた。また、その過程で身体と不可分とも言い得る阿頼耶識の性格付けも試みた。今後とも身体やホルステイックな視点を重視する分野において、玉城の全人格的思惟論の試みに関心が寄せられるであろうことを付言して拙論を閉じる。

(1) 合田秀行「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 yōgacāra を中心として——」『研究紀要』五七号、日本大
学文理学部人文科学研究所、一九九九年、参照。

(2) 声聞地研究会編『瑜伽論 声聞地、第一瑜伽処——サンスクリッ

ト語テキストと和訳——(大正大学総合仏教研究所叢書第四巻)、山喜房佛書林、一九九八年、一八〇—一九頁。なお、『瑜伽師地論』「声聞地」からの引用、参照については、梵漢蔵の一次資料の典拠を明記すべきであるが、今回は煩雑となることを避け、同研究会による校訂テキストと現代語訳の頁数を示すことにした。訳文については筆者なりに書き換えた部分も多い。さらに「食事の量を知ること」に関する広説箇所は、同書一六〇—一四九頁に及び、適時、同書を参照した。

(3) 同、一九〇—二二頁。同様に「初夜と後夜に覚悟の瑜伽を修習すること」に関する広説箇所は、同書一五二—一七一頁、参照。

(4) 「一定時間」とした *patāra* (更) について、鈴木学術財団編『梵和大辞典』(講談社、一九八六年)では、「約三時間」とある。さらに、漢訳では「言初夜者。謂夜四分中過初一分是夜初分。言後夜者。謂夜四分中過後一分是夜後分。」(大正三〇巻、四一—下)とあり、仏教では昼夜をそれぞれ三分するが、インドの一般的な習慣では夜間を四分するとして、ここでは四分説も考慮して、初夜が最初の一分、後夜が夜明けまでの一分で中夜はその中間部分と解するのが自然であろう。

(5) 釋惠敏『声聞地』における所縁の研究』山喜房佛書林、一九九四年、参照。

(6) 声聞地研究会編『瑜伽論 声聞地、第二瑜伽処——サンスクリット語テキストと和訳——』(大正大学総合仏教研究所叢書第十八巻)、山喜房佛書林、二〇〇七年。不浄所縁については五八〇—六九頁、阿那波那念所縁については八〇〇—一〇七頁、参照。

(7) 同、一三五—一三六頁。

(8) 釋惠敏、前掲書、一五七—一六二頁、参照。

(9) 山本聡美『九相図をよむ——朽ちてゆく死体の美術史——』角川学芸出版、二〇一五年、参照。

(10) 無著、玄奘訳『撰大乘論』大正三二巻、一三三—中下。

(11) 本多弘之編『安田理深唯識論講義』下、春秋社、二〇一二年、参照。

(12) 玉城康四郎「未来にわたる仏教学転換の根本課題」『研究紀要』三一

号、日本大学文理学部人文科学研究所、一九八五年、一八頁。

(13) 玉城が全人格的思惟に言及した諸論考については、すでに拙稿で紹介したので、以下を参照されたい。拙稿「玉城康四郎博士の研究 方法論と新教相判、釈論」『日本仏教学会年報』六六号、日本仏教学会、二〇〇一年。

(14) 玉城康四郎「入出息念定の根本問題」『仏教学論文集』東方出版、一九七九年、参照。

(15) 安世高訳『仏説大安般守意經』康僧会・序、大正一五巻、一六三上。

(16) 無著、真諦訳『撰大乘論』大正三二巻、一一七上。

(17) 竹内敏晴「思想する「からだ」」晶文社、二〇〇一年。なお、竹内の示唆に富む指摘については、今回のシンポジストである久保隆司氏の助言によることを付言しておく。

(18) 玉城康四郎、前掲論文(注(12))、一五頁。

(ごうだ・ひでゆき、仏教学、日本大学教授)