

縁ってともに生じること、それは空性に他ならないと、あなたはお考えになった。それ自身に依って(独立して)存在しているものはない、とはあなたの類い希なる獅子の叫びである。

つまりこうした文脈から、*Js8*においても *karṭi* と *karman* の実体がそれぞれに否定され、かつそれが相互に依存したものであることが述べられていると考えるのが妥当であろう。つまり *Js8* の ab 句では実体の否定が *asvatantira*-という言葉を用いてなされ、そして cd 句ではそれらが互いに依存したものであると述べられているとみることができ、したがって 2) の読みが最も妥当であろう。表記の形としては 3) を採り、*kartāsvatantrah* とする。

Ns11 na gatir nāgatīh kacid dharmānām iti te matīh //
na kvacid rāsī-bhāvo 'sti ato 'si paramārtha-vit //

諸々の事物(dharma)は全く、去るものでもなく、やって来るものでもない、というのがあなたのお考えである。集合体などどこにもない。だからあなたは最高の真理を悟ったお方である。

chos nams gañ du 'ai 'gro 'oñ med //
de bāin khyod kyis gśeḡs pa 'ai lags //
'ga' ru spuñs pa 'ai na lags la //
de phyir don dam rig pa 'ai lags //

1) Tucci: na kvacid rāsī-bhāvo 'to 'si paramārtha-vit
2) T kār: na kvacid rāsī-bhāvo 'sti ato 'si paramārtha-vit
3) W: na kvacid rāsītatīto si dharmārtha-paramārtha-vit (Ms)

シュローカ(Śloka)としての音節数を考慮すると、1)では2音節不足し、2)と3)では音節の不足は不適当である。2)はチベット訳にも支持されている。一方3)はこのままでは読めない。従って2)の読み *rāsī-bhāvo 'sti ato 'si* をとる。

2)の cd 句の切れ目では連声法(sandhi)の規則が適用されず母音の連続(hiatuṣ)が起きているが、このように各句(pāda)が単一とみなされることはシュローカでは認められている¹²¹⁾。CSではこの他に *Ps3ab* で *svabhāvena utpādas* という形が見られる。

Ns22 niṭyo dhruvaḥ śivaḥ kāyaś tava dharme-mayo jīna //
vīneya-jana-hetoś ca darsitā nirvṛtiś trayā //

あなたの身体は恒常で、永続し、寂靜であり、法からなるものである。勝利者よ。そして導かれる人々のために、あなたは無常をお説きになった。

rtag cin brtan ba 'i ba yi //
chos kyī ran bāin khyod kyī sku //
rgyal bas gdul bya dgröl ba'i phyir //

¹²¹⁾ Tokunaga, M. (1987) p.xcxcvii.2-9; Hopkins, E. W. (1901) p.195.25-27. またシュローカはヴェーダ(Veda)のアムシュトゥップ(Amśtubh)から発展したものであり、アムシュトゥップの場合は ab 句、cd 句それぞれで一つのまとまりとみなされる。詳しくは以下を参照: Macdonell, A. A. (1916) pp.436-447; Renou, L. and Filiozat, J. (1985) pp.713.43-714.48. なおこれらの情報は徳永宗雄氏よりご教示頂いた。先生にはこの場を借りて謝意を表したい。

khyod kyis mya nian 'das bar bstan //

1) Tucci¹²²⁾, T kār: jīnaḥ

2) T ũk: *he jīna bhagavan* 「あ、勝利者よ、つまり世尊よ。」、
sambodhane 「呼称 [の意味] で [用いられている]」¹²³⁾

3) W: jīna

以上 *jīnaḥ* と *jīna* の 2 つの読みのうち、韻律上はどちらも可能。 *jīnaḥ* とした場合、 *jīnaḥ* は *a: kāyas* と同格の名詞とその形容詞となるが、同格の名詞の場合は意味的におかしくなり、また形容詞の場合も、 *jīnaḥ* が通常は名詞として使用されることを考えると違和感がある。2) では T kār の *jīnaḥ* を呼格としているが、文法的には誤りである。そしてチベット訳では、問題の箇所は c 句に組み込まれて *rgyal bas* と訳されており、これは *d: khyod kyis* と同格で、 *d: bstan* の行為主体とされていると思われる。これらに対応するサンスクリットは *b: jīnaḥ* (主格) と *d: tvayā* (具格) で格が一致せず、訳としては問題がある。3) の読みをとれば問題ない。ただし、W ではヴィサルガ(h)の欠落が頻繁に起こっていて、例えば a 句の *dhruvaḥ śivaḥ* が写本では *dhruva śiva* となっているので、 *jīna* も h が欠落している可能性もある。

いずれの読みにも問題があるが、3) の読み及び 2) の解釈を採って *jīna* 「勝利者よ」とするのが妥当であろう。

As7 asty etat kṛtakam sarvaṃ yat kimcid bāla-lāpanam //
rikta-muṣṭi-pratikāśam ayathārtham prakāśitam //

bṛis pa gai dag ci brjod pa //

bgyis pa 'zes bgyid de mchis te //

chani pa ston pa 'dra ba lags //

don bāin ma lags reb tu bstan //

1) Lindtner, W. (T ũk): *ayathārtha-prakāśitam* ¹²⁴⁾

2) T kār: *ayathārtham prakāśitam*

この部分は T において、T kār では *ayathārtham prakāśitam* となっているが、注釈中(T ũk)では *ayathārtha-prakāśitam* となっている。前者では *prakāśitam* が偏頗全体を受けて、ブツダが述べた言葉として著されている。一方で、後者では *ayathārtha-prakāśitam* が一つの複合語として、*bāla-lāpanam* などと同格のものとして著されている。いずれの読みも可能であるが、この *prakāśitam* という語は、この箇所以外にも、*As3d* にみられ、そこでは前者と同様に用いられている。

pratyayebhyaḥ samutpannam anutpannam tvayōditam //
svabhāvena na taj jātam iti śūnyam prakāśitam // *As3*

¹²²⁾ Tucci, G. (1932) p.321.5-8: *Thy body is eternal, imperishable, auspicious. It is the very law, it is the Victorious one. Still on account of the people to be converted (to the path of salvation), Thou showedst. Thy passing away into nirvāna.*

¹²³⁾ (15b7) *he jīna bhagavan / mārān jagatīti jīnaḥ / atha* (15b8) *śrāvaka-pratyeka-buddha-bodhisattvān janaḥ jīno vā / tasya sambodhane tathā /*

¹²⁴⁾ Lindtner, Chr. (1982) p.143.4-6: *It is a meaningless [statement] enigmatic fools [think] something created (kṛtaka) exists as a whole (sarva)! It is a false statement, [delusivel] like an empty fist.*

ここでの *prakāśitam* の行為主体はブッダであり、このように「語られた」という意味の過去分詞を用いて、ブッダが語った言葉として著された帰類は、*As* にはこの他にも多数ある。こうしたことを考慮すると、2) の読みの方が適当であるといえよう。W ではアヌスヴァーラ (*m*) が欠落しているにすぎないと考えることもできるし、T *ṭik* では注釈者が帰類中のアヌスヴァーラを見落として注釈をつけた可能性も考えられる。

As14 *ekaivam ca tathānekam atitānāgatādi ca /*

*saṃkleśo vyavadānaṃ*¹²⁵⁾ *ca samyañ mīthyā svataḥ kutah //*

ji ltaṛ gcig sogs ma mchis pa //

'das dan ma 'oīs la sogs pa //

ñon moīs nmaīs kyāñ de bñin te //

yañ dag log pa'au ran las ci //

1) Lindtner: *samyāñ-mīthyā*

2) T *ṭik*, Namdol¹²⁶⁾: *samyāñ mīthyā*

この場合 *samyak* と *mīthyā* は、両者ともに副詞であるが、副詞であっても複合語を形成できるので、複合語となることも、独立して働くことも、どちらも可能である。これから *samyak* と *mīthyā* を複合語ととるか否かは、c 句の *saṃkleśa* と *vyavadāna* を複合語ととるか否かの問題と併せて考えなければならぬ。もし前者を複合語とすれば後者も同様に複合語ととるべきであり、前者を独立した2語ととれば後者も独立した2語ととることになる。リントナー氏の読みでは *saṃkleśa* と *vyavadāna* をそれぞれ独立したものとしているが、一方で *samyak* と *mīthyā* は複合語ととっている。しかしその場合、これら2語と2語は2重の並列の関係にあるのだから、*samyak* と *mīthyā* も独立した2語ととるべきであろう。同氏のように *saṃkleśa* と *vyavadāna* を独立したものとすることは、*saṃkleśo vyavadānaṃ* という読みが得られること、さらにナムドウル氏によれば、*saṃkleśaṃ vyavadānaṃ* (Ka, Kha) という異読も得られること、また注釈 (T *ṭik*) によれば、*saṃkleśa*, *vyavadāna*, *samyak*, *mīthyā* の4つの語はいずれも複合語ではなく独立した語とされていること、これらのことから、そちらの方がより妥当といえよう。したがって *samyak* と *mīthyā* に関しても、それぞれ単独で働いているとみて、2) の読みをとるのが妥当であろう。

As28 *jātaṃ tathāha no jātaṃ āgataṃ gataṃ ity api /*

baddho muktaṣ tathājñānī dwayam icchen na tattva-vit //

de bñin skyes dan ma skyes dan //

'oīs pe dan ni son be yañ //

de bñin bcis grol ye śes la //

gnīs 'dod yañ dag rig ma legs //

1) Lindtner: *tathā jñānī*

2) T kār: *tathājñānī* (T *ṭik*: *tathā...ajñānī*¹²⁷⁾)

¹²⁵⁾ *saṃkleśo vyavadānaṃ* Lindtner's edition, (T *ṭik*) / *saṃkleśa-vyavadānaṃ* T kār, W

¹²⁶⁾ Namdol, G. (2001) VI, p.44.12: *saṃkleśo vyavadānaṃ ca saṃyag(śic) mīthyā*.

¹²⁷⁾ (24a5) a-(24a6) stī / *kṛm vadtu pṛthivy-ādī-lakṣaṇam / kṛm-nāśīṣṭam agātam anuṣṭanam / kṛm-*

3) W: *tathājñānī*

4) Tib.: *de bñin...ye śes la* (**tathā jñāne?*)

1) 「実に同様に [ある物が] 生じたとか生じないとか、また [ある物が] 到ったとかか去ったとか、[ある物が] 束縛されたとか解脱したとか、そのように知る人が2つを認める、[その人は] 真実を知らない。」¹²⁸⁾

2) 「実に同様に [事物が] 生じたとか生じないとか、また [事物が] 到ったとか去ったとか、同様に [人が] 束縛されたとか解脱したとか、賢明でない人は [そのような] 2つを認めるだろう。[しかし] 真実を知る人は [2つを認め] ない。」

3) 「実に同様に [事物が] 生じたとか生じないとか、また到ったとか去ったとか、同様に解脱したとか束縛されたとか、あなたは [そのような] 2つの知識を認めるだろう。[あなたは] 真実を知る人ではない。」

4) 「同様に生じたとか生じないとか、また到ったとか去ったとか、同様に束縛されたとか解脱したとか、知識において2つを認めるならば、[その人は] 真実を知らない。」

1) は意味的におかしくはないが d 句の解釈で *na tattva-vit* とそれ以前の部分のつながりに少し違和感がある。2) は c: *tathā* の説明が注釈にはないけれど、その点を除けば問題はない。3) では *jñānī* が中性主格単数の形容詞で、このままでは釈出することができない。tathā jñānaṃ と訂正すれば上に挙げたような翻訳になるし、tathājñānī と訂正すれば1) または2) と同じとなる。4) では1) の *jñānī* を *jñāne* と読んでいるように思えるが、全体としては1) の読み近く、訳者の意訳とも考えられる。したがって読み方としては1) と2) の2つが有力であるが、意味的により自然な2) の読み、つまり *tathājñānī* を採るべきであろう。

As34 *kārako 'pi kṛto 'nyena kṛtatvaṃ nātivartate /*

atha vā tat-kriyā kartṛ-kāraṇasya prasajyate //

byed pa po yañ gzan gyis bgyis //

byas pa can du 'gyur ba legs //

yañ na de yi bya ba byed //

byed pa por ni thal bar 'gyur //

1) Lindtner: *tat-kriyā-kartṛ kāraṇasya*

「作り出す者もまた、他によって作り出されるものであり、作り出されるということを超えるものではない。あるいは、作り出す者はその (kṛtatvaṃ の) 作用の行為者だ

bhūtaṃ saṃ jātam utpannam api / ka-(24a7) tham tathāva / pūrvokārtha-vicāreṇa / nāsti / kṛm tad vastu / kṛm-nāśīṣṭam agātam katascit śhānāntaritam / nāsti / kṛm vastu / kṛm (24a8) vastu / kṛm-viśīṣṭam gatam / kathaṃ kṛpi śhānāntaritam / advyavabūṭ / nāsti / ko jano baddhaḥ / nāsti / ko jano mukto bandhābhāve-(24a9) n mukter asāra tīy-arthah / icched abhiloṣati / ko jñānī jñāna-rohito janaḥ / kṛm dwayam baddho mukta īi / nēcched nābhivāñcha-(24b1) īi / kus tattva-vit sarva-dharma-sāṃyāt-darśṭi paññitah / kṛm etad-dwayam pṛg uktaṃ //
28 //

¹²⁸⁾ Lindtner, Chr. (1982) p.149.16-18: When [someone] cognizes [something] as born or unborn, present or gone, bound or liberated [then] he maintains duality [and consequently] does not know the truth (tathva).

ということになってしまふ。」¹²⁹⁾

2) T 句: tat-kriyā-kartṛ-kāraṇasya¹³⁰⁾

「作り出す者は他(行為者)によって作り出されるものであるけれど、行為者であることと(*kartṛtvaṃ)を超えない。あるいは、[行為者以前に存在する]行為者を作り出す者に、その(行為者の)作用が付随するのか。」

3) W: tat-kriyā-kartā-kāraṇasya

「(ab句は1)と同じ。)あるいは、作り出す者は、その(kṛtatvaṃの)作用の行為者だということになってしまふ。」

4) W: tat-kriyā-kartā-kāraṇasya

「(ab句は1)と同じ。)あるいは、それ(kṛtatvaṃ)は作り出す者にとって、作用であり行為者であることになってしまふ。」

5) 試案: tat-kriyā-kartṛ-kāraṇasya

「(ab句は1)と同じ。)あるいは、それ(kṛtatvaṃ)は作り出す者にとって、作用を行為者としてもっているということになってしまふ。」

1)と3)の読みでは-kartṛがそれぞれ中性と男性で性が異なる。1)の場合 tat-kriyā-kartṛ は所有複合語(Bv.)となってそれが形容する中性主格単数名詞を必要とする。その場合はむしろ5)の読みをすべきである。またWでは3)と4)の2通りの読みの可能性が考えられる。したがって以下では2)~5)の4つの読みを検討する。

2)の場合、T 句では b: anyena は kartṛ とされており、この kartṛ は kāraṇa を作り出す者とされている。一方、cd 句では kartṛ を作り出す者としての kāraṇa が考えられており、その kāraṇa に、本来 kartṛ のものであるべき kriyā (作用)が付随してしまふと述べられている。つまり kāraṇa は作り出されるものでもあり作り出す者でもある、と解釈されている。チベット訳はこの2)の読みに近いと思われる。ただしチベット訳の b 句はサンスクリットとのズレが見られる。さらに問題点としては、T 句において b: kṛtatvaṃ (作り出されるということ)は kartṛtvaṃ kāraṇatvaṃ (行為者であること、つまり原因であること)と置き換えられており、この読みでは ab 句がうまく読めないことになる。さらに c: atha の注釈は athēti praśne (atha というのは問いかけ [の意味] において [用いられている]) となっていて、atha をこのように読むと cd 句の意味が不明になってしまう。

3) は、tat が指すものが不明確であるが、それが b: kṛtatvaṃ を指していることれば「作り出す者(kāraṇa)は[自らが]作り出されるという作用の行為者であることにもなる

¹²⁹⁾ Lindtner, Chr. (1982) p.151.15-19: If the creator is created by another [creator], he cannot avoid being created [and, consequently, is not permanent]. Alternatively (atha vā) [if he is created by himself] it implies that the creator is the agent of the activity affecting himself (kartṛya) [= which is absurd, svātmam kriyāvrodhāt].

¹³⁰⁾ (2559) anyata śvarūpātīti / tan-mayam nārakatam āha // usi / kaḥ kāraṇa / kim-nāśīti / kṛto nirmā-(26a) / tū / kemaṇena kartṛ / katham api / nāśvartate nāśīyena vartata ti / kim-kartṛtvaṃ kāraṇatvaṃ / so 'pi-(26a2) śvaraḥ śvaraḥ karma-bhūtaḥ / anyā-kartṛ-sambhavaḥ / praśajyate praśaktiḥ bhavati / kā tat-kriyā / tasyāśvarasya kri-(26a3) yā tat-kriyā / kasya kartṛ-kāraṇasya pīrva-kartṛ-kāraṇasya / anyā-kartṛ / evam śvaraḥ param para-kartṛve 'navasthiti-(26a4) / katham atha / athēti praśne / katham vā / veth samucaye // 34 //

てしまふ。」つまり、作り出す者(kāraṇa)は自ら何かを作り出す者であるとともに、自らが自らを作り出す者になってしまう、という意味にとれる。ただ *atha vā* (あるいは) という接続詞は ab 句と cd 句をうまく結びつけていない。

4)、5)の場合、意味内容が明瞭ではない。

ちなみに、MK VIII には行為者(kāraṇa, kartṛ)と行為(karman)に関する記述がある。ここでは As34 ほど複雑な議論はみられないけれど、行為者と行為がいずれも存在せず、かついて非存在でもなく、互いに縁って生じる(pratītya... pravartate: VIII-12)ものであることが、作用(kriyā)との関係を交えて説かれている。特に VIII-2 では、

sad-bhūtasya kriyā nāsti karma ca syād akartṛkam /

sad-bhūtasya kriyā nāsti kartā ca syād akarmakaḥ // VIII-2

実在している[行為]には作用は存在せず、そして行為は行為者のないものになるだろう。実在している[行為者]には作用は存在せず、そして行為者は行為のないものになるだろう。

と、特に c 句で「行為者」と「作用」の関係が、属格(Genitive)を用いて説かれている点が注目される。この sad-bhūtasya [kartuḥ] kriyā nāsti という文法構造は、2)の構造とも類似しており、また意味的にも2)の読みに近いといえるのではなかろうか。

以上から、注釈に多少の混乱はみられるが、2)の読み tat-kriyā kartṛ-kāraṇasya を採り、解釈としては「作り出す者もまた、他によって作り出されるものであり、作り出されるということを超えるものではない。あるいは、[行為者以前に存在する]行為者を作り出す者に、その(行為者の)作用が付随してしまふ。」とする。ただ3)の読みも有力であり、その可能性が完全に否定されるわけではないし、4)、5)の可能性もないとは言いきれない。

次の2層に関しては、テキスト自体が訂正されるのではなく、注釈によって正しい解釈が明らかになったものである。

Ls14 na sataḥ sthiti-yuktasya vināśa upapadyate /

nāśato 'śva-viśāṇena samasya śamatā katham //

yod pa gnas par rigs 'gyur gyi //

'jig par 'gyur ba ma yin no //

med pa mi gnas par rigs pas //

'jig par 'gyur ba ma yin no //

1) Lindtner: 「存続と結びついた存在するものにとって滅は生じない。馬の角と同じように存在しないものにとって、どうして寂滅ということがあろうか。」¹³¹⁾

2) T 句: 「(ab句同上。)馬の角と同じように存在しないものにとって、[滅は生じ]ない。どうして寂滅ということがあろうか。」¹³²⁾

¹³¹⁾ Lindtner, Chr. (1982) p.133.15-17: It is not reasonable that an existent [thing which must be] connected with duration should be destroyed. [And] how can a non-existent [thing being] like the horns of a horse be extinguished?

¹³²⁾ (4b7) nāpapa-(4b8) dyaṇe na sampadyate / ko vināśaḥ / kasya sthiti-yuktasya sthiti-mateḥ /

この帰類は、T 句のおかげで正しい読みが明らかになった一例である。1) の読みは c 句の *na* が訳出できていない。一方、2) ではこの *na* はきちんと読まれている。2) の読みはチベット訳によっても支持されている。ただし、チベット訳には馬の角の喩えがないなど cd 句に問題が残るが、ここではそれは扱わない。

Is15 bhāvan nārthātaram nāso nāpy anarhātaram matam/
arthātare bhaven nityo nāpy anarhātare bhavet //

Tib.: なし

1) Lindtner: 「滅は存在と別のものではないし、また別のものでないでもない(同じものでもない)と、お考えになった。[滅が存在と] 別のものであるとしたら、[滅は] 恒常になってしまうし、また [滅が存在と] 別のものではないとしたら [滅は] 生じないだろう。」¹³³⁾

2) Tola, F. and Dragonetti, C.: 「(ab 句同上。)[滅が存在と] 別のもののだとしたら [存在は] 恒常になってしまうし、また [滅が存在と] 別のものではないとしたら [滅は] 存在しないだろう。」¹³⁴⁾

3) T 句: 「(ab 句同上。)[存在が滅と] 別のものである場合 [存在は] 恒常ではないだろうし、また [存在が滅と] 別のものでない場合にもまた [存在は恒常では] ないだろう。」¹³⁵⁾

4) 試案: 「(ab 句同上。)[滅が存在と] 別のもののだとしたら [存在は] 恒常になってしまうし、[滅が存在と] 別のものではないとしたら [存在は] 生じないことになってしまう。ここでは cd 句の読みが問題となる。1)~3) の読みで cd 句に補われていることばを確認すると、1) では c 句で *nāśah* が主語として補われ、d 句でも *nāśah* が主語として補われている。2) では c 句で *bhāvaḥ* が主語として、d 句で *nāśah* が主語として補われている。3) では c 句で *bhāvaḥ* が主語として、d 句でも *bhāvaḥ* が主語として補われ、さらに d 句で補語として *nityaḥ* が補われている。1) では主語 *nāśah* が ab 句とも共通しており、形の上では自然な感じがする。2) では cd 句で主語が統一されておらず少し不自然である。

kim-viśiṣṭasya sato vidyamā-(4b5) *naśya* / nōpapadyate / ko vināśah / kasyāsato 'sat-svarūpasya bandhyā-sutasyēva / kin-viśiṣṭasya (5a1) *śamasya rūpasya* / kenāśva-viśeṣena ghoṭaka-śṛiṅga / asti / kā śamatā śāntiḥ / katham na kathamcit (5a2) *padārthatvāt* // 14 //

Lindtner, Chr. (1982) p.135.1-5: Destruction is not different from the entity (bhāva), nor can it be thought of as something non-different. [for] if it were something other [that the entity, it] would be permanent, and it could not occur if it were something non-different [from the entity supposed to be destroyed].

Tola, F. and Dragonetti, C. (1985) p.22.10-15: The being destructed cannot be considered as something different from the being existent, nor as something non-different (from it). If it (= the being destructed) were different (from the being existent) it (= the being existent) would be permanent. If it (= the being destructed) were non-different (from the being existent), it (= the being destructed) would not exist.

(5a3) *na bhavati* / ko nāśo vināśah / kim arthātaram abhāvaḥ / kasmād bhāvāt / vināśasya prthak-svarū-(5a4) *patvāt* / nāsti / ko vināśah / kim anarhātaram / katham api bhāvaśyēva / katham-bhūto matam / bhā-(5a5) *ydbhāvyor ekatvāt* / na bhavati / ko bhāvāt / ko bhāvāt / katham-bhūto nityaḥ / kva saty arthātare bhāve sati / v-(5a6) *nāśa-saha-kārtvāt* / vināśo 'bhāvāḥ / tasya samavāyatvāt / na bhavati / ko bhāvāḥ / katham-bhūto nityaḥ / kva saty anarhātare sati / katham api // 15 //

3) では 1)、2) の読みとはかなり異なっていて、c: *nityo* と d: *na* が c 句にも d 句にもかかっているとされている。ab 句と cd 句の構文が対称的であるのにもかかわらず ab 句と cd 句で構文解釈の仕方が異なっており、不自然である。

さらに意味内容から 1)~3) の読みを吟味すると、1) では c 句の意味がおかしく d 句は適切、2) では c 句、d 句とも適切、3) では c 句がおかしく d 句は適切である。したがって、意味内容からは 2) が最も適切だと思われる。

以上 2 点の考察から、1) は意味内容は適切ではないけれど構文解釈としては自然であり、2) は構文解釈としては少し不自然であるけれど意味内容としては適切である。そこで 1) と 2) の両者を折衷した 4) の読みを提案する。4) では cd 句に共通の主語として *bhāvaḥ* を補った。これは ab 句の主語 *nāśah* とは異なるが、cd 句内では統一されており、意味内容の点からも問題は無いと思われる。

Lokātāstava

Lokātāstava (*Ls*, P no.2012) は *CS* を構成する 4 つの讃歌のうち最初のものである。サンस्कクリット、チベット訳が存在し、リントナー氏やナムドゥル氏によって校訂がなされている¹³⁶⁾。*Ls* のサンस्कクリット写本には、先にみたように *CS* としての写本の他に、密教文献であるいわゆるダーラニーサンングラハに収められたものが複数 (DhI-DhV) 存在するが、なぜそこに収められたのかは不明である。この点はダーラニーサンングラハの解明とともに今後明らかにしていかななくてはならない。本讃歌の韻律はシュローカ。サンस्कクリットは 28 偈からなるが、チベット訳は 26 偈。デンカルマ目録 (no.448) およびバンタンマ目録 (no.653) では 22 偈。

Ls を引用する文献には *PP* (*Ls*4, 11, 21), *BCP* (*Ls*4, 8, 9, 13, 18, 19, 20, 22, 23, 24), *BSP* (*Ls*4), *TSS* (*Ls*4, 5, 23, 24), *MA* (*Ls*5, 10, 18, 23, 27), *GR* (*Ls*5, 10, 23, 27), *ĀĀ* (*Ls*12ab, 22ab), *AS* (*Ls*12ab), *CŚT* (*Ls*18), *LR* (*Ls*21, 22, 23), *SĀ* (*Ls*22ab), *PS* (*Ls*22), *LÑ* (*Ls*23), *HG* (*Ls*23), *ŚSV* (*Ls*26) がある。これらのうち *BCP* での引用には *Catuhṣṭava* の名が挙げられる¹³⁷⁾。*Ls* の引用に際して *Catuhṣṭava* の名を出すのはこれだけである。また年代的に最も古いものは、チャンドラキールティによる *PP*, *MA*, *CŚT*, *ŚSV*, *PS* である。これらのうち *PP* では作者が「師足下」¹³⁸⁾とされ、*PS* では「師御前」¹³⁹⁾、*MA* でも「師御前」¹⁴⁰⁾とされており、これらはチャンドラキールティの師、ナーガールジュナに当たると考えてよいだろう。またダルメーンドラ (Dharmendra) の *TSS* ではナーガールジュナの *Ls* として引用されている¹⁴¹⁾。チベット人の著作としてはツォンカパの *GR*, *LR*, *LÑ*, ロントウンの *HG* がある。これらのうち *GR* では、作者には触れず *Ls* として引用されている¹⁴²⁾。また *LR*¹⁴³⁾や *LÑ*¹⁴⁴⁾でも同様に、作者には触れず *Ls* として引用されている。一方で、デンカルマとバンタンマ両目録ではナーガールジュナ作とされている。これらのことから、インドでもチベットでも *Ls* は眞作と考えられており、また *BCP* 当時には *Ls* が *CS* の一部とされていた様子がうかがえる。

テキストに関して、先に表で示したように、サンस्कクリットとチベット訳が完全には一致しないものに、*Ls* 14, 18, 19, 24 がある。i…とあなたは説きになった。」などで終わる偈がほとんどで¹⁴⁵⁾、そこではブツダの言葉をかりて作者の思想が述べられてい

¹³⁶⁾ Lindtner, Chr. (1982) pp.128–139; Namdol, G. (2001) pp.1–18.

¹³⁷⁾ *Catustane(sic)* 'py uktaṃ: de La Vallée Poussin (1901–1914) p.533.8.

¹³⁸⁾ *yathōktam ācārya-pādāḥ*: de La Vallée Poussin, L. (1903–1913) p.413.5.

¹³⁹⁾ *des na slob dpon gyi źal sñā nas khyis kyan*: Lindtner, Chr. (1979) p.120.26.

¹⁴⁰⁾ *ji skad du slob dpon gyi źal sñā nas kyi*: de La Vallée Poussin, L. (1907–1912) p.23.11.

¹⁴¹⁾ 'phags pa K'lu sgrub kyi źal sñā nas khyis 'jig rten las 'das pa'i bstod pa las: P no.4534, Nu95a2-3, 98b5-6; D no.3711, Tsu86b3-4, 90a2.

¹⁴²⁾ 'jig rten las 'das par bstod pa las: 小川一乗 (1988) pp.175.15, 224.15, 324.5; P no.6143, Ca37b7.

¹⁴³⁾ 'jig rten las 'das par bstod pa las: ツルティム・ケサン、高田順仁 (1996) pp.68.20, 146.14.

¹⁴⁴⁾ 'jig rten las 'das par bstod pa las kyan: 片野道雄、ツルティム・ケサン (1998) p.22.8.

¹⁴⁵⁾ -ブツダを称えた、あるいはブツダが説いた言葉として、ではない偈頌は 4 つである。これら 4 偈

だけは *MK* の著述のスタイルと類似している。

く。内容的には *MK* にかなり近いものである。特に「縁起即空」を説く *Ls*22ab は、*MK* XXIV.18ab とほぼ一致する。

これらの内容から、また *MK* などと同じ韻律で著わされていることから、*Ls* は眞作と認められる。

Nirāupamyaśtava

Nirāupamyaśtava (*Ns*, P no.2011) は *CS* を構成する 4 つの讃歌のうち第 2 番目のものである。サンスクリット、チベット訳が存在し、トクツチ氏やナムドゥカル氏によって校訂されている¹⁴⁶⁾。全 25 偈ながら、チベット訳も 25 偈。デンカルマ目録 (no.447) およびバンタンマ目録 (no.654) でも 25 偈。ただし第 25 偈は韻律が他と異なり、ブツダを称えた作者の帰徳を回向する偈頌となっている。第 1-24 偈までの韻律はシュローカ、第 25 偈はプシビターグラ (Arhasamavṛita のうちの *Puṣṭiāgrā*¹⁴⁷⁾、音節数 12+13+12+13) である。

Ns を引用する文献には、*BCP* (*Ns*7, 9), *BSP* (*Ns*7, 9), *AS* (*Ns*7, 21, 24), *TR* (*Ns*7, 21), *MU* (*Ns*9, 24), *PP* (*Ns*13), *ŚSV* (*Ns*13), *TS* (*Ns*15), *PK* (*Ns*18, 19), *CP* (*Ns*18, 19), *PU* (*Ns*18, 19), *GS* (*Ns*18, 19), *SSam* (*Ns*21), *BMP* (*Ns*21), *TSS* (*Ns*21), *TA* (*Ns*21), *MP* (*Ns*24) がある。これらのうち、*BCP* では引用に際して *Catuhstava* の名を挙げる¹⁴⁸⁾。同様に *BSP* でも *Catuhstava* の名を挙げる¹⁴⁹⁾が、当該箇所は *BCP* からの孫引きの可能性が高い¹⁵⁰⁾。また年代的に最も古いものは、チャンドラキールティの *PP*, *ŚSV* である。次いで、バグディアの *MP* にも引用がある。さらに密教文献にもしばしば引用があり、*AS*, *TR*, *PK*, *GS*, *SSam* にみられる。これらのうち *AS*¹⁵¹⁾ や *TR*¹⁵²⁾ では、ナーガールジュナ作とされている。またチベットに関連する人物として、アティシヤによって *MU* や *BMP* で引用されている。この *BMP* ではナーガールジュナによるものとされている¹⁵³⁾。また、シャーンタラクシタ (*Śāntarakṣita*) の *TS*¹⁵⁴⁾ やダルメーンドラ (*Dharmendra*) の *TSS*¹⁵⁵⁾ でもナーガールジュナ作とされている。デンカルマおよびバンタンマ目録でもナーガールジュナ作とされている。

テキストに関しては、先に表で示したように、サンスクリットとチベット訳が完全には一致しないものに、*Ns* 10, 12, 13, 15 がある。

全ての偈頌がブツダを称えたものか、ブツダが説いた言葉として著されているが、そ

¹⁴⁶⁾ Tucci, G. (1932) pp.312-321; Namdol, G. (2001) pp.19-35.

¹⁴⁷⁾ Apté, V. Sh. (1957) Appendix, p.11 left 10-20.

¹⁴⁸⁾ *Catuhstave(sic)* 'pyi: de La Vallée Poussin (1901-1914) pp.420.1, 488.17.

¹⁴⁹⁾ *bṣṭod pa bā pa las kyāni*: P no.5277, Śa169a2, 174b8; D no.3875, Śa143b6, 148b6.

¹⁵⁰⁾ P no.5277, Śa169a2-3 に *bṣṭod pa bā pa las kyāni* とあり、それに續いて *Ns*7 が引用されている。また、Śa174b8-175a1 に *bṣṭod pa bā pa las kyāni*。総いて *Ns*9 が引用されている。しかしこれらは引用の導入文を含め、*BCP* が *CS* を引用している箇所と一致しているので、*BSP* におけるこれらの引用箇所は *BCP* からの孫引きであろう。ちなみに *BSP* には、これも *BCP* と引用の重複する *LS*4 の引用もあるが (Śa183b3)、その引用の導入文には *de škad du yan* としなく、これも *BCP* のもの (*lad ukām*) と類似した記述である。こうした引用の重複に関しては、江島恵教 (1966), *Nāgārjuna-pādaṁ apy uktam*: Shastri, M. H. (1927) p.22.1.

¹⁵¹⁾ *Kṛu sgrub kyi ṣal śia nas kyāni*: 釋山雄一、御牧武己 (1986) p.17.8.

¹⁵²⁾ *phags pa Kṛu sgrub kyi ṣal śia nas kyāni*: P no.5344, K1298b3; D no.3948, K1259a2.

¹⁵³⁾ *ślob dpon Nāgārjuna'i ṣal śia nas kyāni*: P no.4531, Nu30b3; D no.3708, Tsu28b3.

¹⁵⁴⁾ *'āi rūd ślob dpon Kṛu sgrub kyi ṣal śia nas kyāni mNam pa med par bṣṭod pa las gsal bar mṣad*
¹⁵⁵⁾ *pa ni*: P no.4534, Nu92b4; D no.3711, Tsu84a7.

の内容には著者の思想が表われている¹⁵⁶⁾。それは *MK* と共通したものであり空の思想である。ただし、語句として「空 (*śūnya*)」は出てこない。また、第 17, 21 偈には「法性 (*dharmatā*) は見られない」とか「法界 (*dharmadhātu*) は区別がない」といった記述がみられるが、これらに関してはナーガールジュナのものかどうか、文脈を考慮して慎重に検討しなければならぬ。ちなみに *CS* の注釈書、*Ākāṛīkā* では、これらの語 (法性、法界) は「法の真如 (事物のありのままの姿, *dharmatathatā*)」(14b3, 15b2) という語に置き換えられているのみで、特別な意味があるものとは解釈されていない。セイフォート・ルエグ氏は、「法界」とか「法身」という語をめぐる第 21, 22 偈の記述が、如来蔵思想などとの何らかの関わりがあるのではないかとする¹⁵⁷⁾。しかし、もしそうであったとしても、これらはナーガールジュナ晩年の思想を示しているとも考えることができ、必ずしもナーガールジュナと相容れないとはいえない。

こうした思想内容や *MK* などと同一の韻律を考慮すると、この讃歌は、ひとまずは真作と認められよう。

¹⁵⁶⁾ 対して *MK* では、ブツダを介さず直接著者の思想が述べられる。こうした違いが「論書」と「讃歌」というジャンルの違いといえるかもしれない。

¹⁵⁷⁾ Seyfort Ruegg, D. (1981) pp.31.26-32.2.

Acintyastava

Acintyastava (As, P no.2019) は、CS を構成する 4 つの讃歌のうち第 3 番目のものである。サンスクリット、チベットの訳が存在し、リントナー氏やナムドゥル氏によって校訂されている¹⁵⁸⁾。韻律はシュローカ。サンスクリットは 59 偈からなるが、チベット訳は 57 偈。デンカルマ目録 (no.446) やパンタンマ目録 (no.652) では 50 偈。CS の 4 つのうちで最も偈数が多い。

テキストに関しては先に表で示したように、サンスクリットとチベット訳が完全には一致しないものに、As 9, 10, 14, 16, 18, 32, 33, 34, 35, 42, 45, 49, 56 がある。

筆者に関しては、いくつかのサンスクリット写本でも、デンカルマ、パンタンマ両目録および現在のチベット大蔵経でもナーガールジュナ作とされており、その諸偈を引用するいくつかの文献でもそうされている。As を引用する文献には *LÑ* (As1), *TS* (As9, 57), *BCP* (As19, 25ad, 29, 36, 40, 41, 42), *TSS* (As19, 38, 39, 40, 41ab, 47, 48), *BCV* (As19), *MP* (As19, 20, 22ab), *BT* (As), *ĀĀ* (As40ab), *AS* (As43ab), *CG* (As43ab) がある。これらのうちでバヴィヤの MP では、ナーガールジュナ作とされている¹⁵⁹⁾。また密教文献には *TSS*, *AS*, *CG* があるが、*TSS* ではナーガールジュナによる As として引用されている¹⁶⁰⁾。チベット人によるものでは *LÑ* があるが、そこでは作者名には触れず As として引用される¹⁶¹⁾。

As では、*Is* と同様にブツダの言葉を借りて作者の思想が述べられていく傾向が多いが、全 59 偈中 27 偈はその形式をとらず *MK* と同様の論述形式をとっており、CS の 4 つの中では最も論的な性格をもっている。内容も全体を通して *MK* とかなり類似した哲学的なものである。特に「縁起即空」を説く As40ab は、*Ls*22ab とパラレルであって、*MK* XXIV-18ab とほぼ一致する。さらに、いわゆる「増益 (samāropa)」と「損減 (apavāda)」¹⁶²⁾ に関して、As と *MK* は密接な関係にあるといえる。すなわち、As22 では「2 つの極論 (anta-dvaya)」として、‘śāsvatī dṛṣṭi’ と ‘uccheda-darśana’ の 2 つが挙げられるが、これら 2 つは *MK* XXI-14b の ‘śāsvatōcheda-darśana’ と用語的に類似しており、またこれら 2 つの極論について説明した As22ab は *MK* XV-10ab¹⁶³⁾ と内容的に一致する。さらに As46 では、2 つの極論が ‘samāropa’ と ‘uccheda’ とされていて前者の「増益」に別の単語が用いられているが、これも *MK* XVI-10ab の ‘samāropa」¹⁶⁴⁾ と一致

¹⁵⁸⁾ Lindtner, Chr. (1982) pp.140–161, Namdol, G. (2001) pp.37–72.

¹⁵⁹⁾ *śloḥ dpon 'phags pa Kṛu sgrub nīd kyī zai sna nas*: P no.5254, Tsha37a2, a5; D no.3854, Tsha260a4, aḥ.

¹⁶⁰⁾ *śloḥ dpon Kṛu sgrub kyī zai sna nas kyis bṣam gyis mi khyab par betod pa las*: P no.4534, Nu10a6–7; D no.3711, Tsu95b7; *'phags pa Kṛu sgrub kyī zai sna nas kyis bṣam gyis mi khyab pa'i bṣtod pa las*: P Nu10a2-3, 97a7–8; D Tsu93a2, 88b5–6.

¹⁶¹⁾ *bṣam gyis mi khyab par betod pa las kyuri*: 片野道雄, ツルティム・ケサン (1998) p.20.8.

¹⁶²⁾ 『岩仏辞』pp.641.right 45–642.left 7.

¹⁶³⁾ *MK* XV-10ab: *astīti śāsvatā-grāho nāstīty uccheda-darśanam /*

As22ab: astīti śāsvatī dṛṣṭir nāstīty uccheda-darśanam /
MK XVI-10ab では後者は ‘apakarṣaṇa’ とされている。

し、さらにこの As46 は、*MK* XV-11¹⁶⁵⁾ と内容的に共通している。

ナーガールジュナの思想のなかで後の瑜伽行唯識学派へと継承されていったものものも少なくない。例えば、先に見た 2 つの極論が、‘samāropa’ と ‘apavāda’ という一対の語句で表わされるようになるのは唯識学派になってからだという¹⁶⁶⁾が、以上見てきたように、これらは概念としては既にナーガールジュナにおいて確立しており、それが唯識学派へと継承されていったことが分かる。

しかし一方で、As には唯識学派の思想がみられる、という疑惑もある。その代表的なもの、As45 の三性説に関するものと、As2 の法無我に関するものである。前者はすでにいくつかの研究でも触れられているがいまだ解決されておらず、後者は研究者間で話題に上ることはあっても論文などで言及されることはなかった。そこで、以下では、まず As2 の法無我について、ついで As45 の三性説に関して、検討していくこととする。

As にみられる法無我

今のところ「法無我」という用語が確認できるのは、瑜伽行派の『解深密経』であり、それはその後「人法二無我」として体系づけられていく。ところが、As2 には「法無我 (dharma-nairātmya)」という語がみられる。

pratītya-jānam bhāvānam naiṣvābhāvyam jagāda yaḥ //

taṁ namāny asama-jñānam acintyam anidarśanam // As1

「他に」縁って生じた諸存在は実体を欠いたもの (naiṣvābhāvyam) であるとおっしゃった、その、知が並ぶものなく、[我々の] 思慮の及ばない、比類ないお方に礼拝します。

yathā tvayā mahā-yāne dharma-nairātmyam ātmanā //

viditam deśitam tadvad dhīmadbhyaḥ karuṇā-vaśāt // As2

あなたが、大乘において、[世界を構成する] 事物には自我がないと自ら理解された通りに、そのままに、知恵ある人々に、慈悲の力によってお説きになった。

pratyayebhyaḥ samutpannam anutpannam tvayōditam //

svabhāvena na taj jātam iti śūnyam prakāśitam // As3

諸々の縁から生じた「もの」は生じてはいない、とあなたはおっしゃった。それは実体としては (svabhāvena) 生じてはいない、だから空である、と明らかにされた。前後の文脈を考慮すると、ここでの「法無我」は、縁起する諸事物には実体がない、つまり「法の無自性」や「法の空性」と同じ意味で用いられていることが分かる。それゆえそれは、思想的、概念的にはナーガールジュナのものと考えて問題ないといえよう。ナーガールジュナの他の著作においては、「法無我」という語はみられないけれど、それに通じる概念は説かれている。例えば *RĀ* I-27–33 では、「五蘊 (skandha)」は「我

¹⁶⁵⁾ *asti yad dhi svabhāvena na tan nāstīti śāśvatam /*

nāstīdānam abhūt pūrvam ity ucchedaḥ prasaṅgate // *MK* XV-11

astīti kalpite bhāve samāropas tvayōditāḥ //

nāstīti kṛtakōchedād ucchedas ca prakāśitāḥ // As46

¹⁶⁶⁾ Tanji, T. (2000) p.347.5–6.

意識 (ahamkāra) から生じたものであって、その我意識は存在しない (I-29ab) ことが説かれており、ここでは「五蘊の無我」すなわち「法無我」が説かれていると考えられる¹⁶⁷⁾。さらに *RĀ* I-35でも、[五] 蘊への執着 (skandha-grāha) とそれにともなう我意識 (ahamkāra) が否定的に説かれており、ソルティム氏も述べるように、間接的に法無我が説かれていると考えられる¹⁶⁸⁾。 *RĀ* V-10でも「五蘊に執着する意識があれば「我」ということらわれ (aham iti grāhah) が「起こる」と説かれており、同様のことがいえる。これらのほか、*RĀ* I-82でも「[五] 蘊 (phun po)」と「我 (bdag)」の関係、さらに私の非存在が説かれ、*RĀ* II-2で「あらゆる事物には我がないこと (sarva-dharmā anātmānah)」が説かれる。文脈的にはここでの無我 (anātma-) は、無自性と同様の意味で用いられているといえよう。また続く *RĀ* II-3では、「我 (ātman) も無我 (anātman) もありのままの状態としては得られない」とされる。

MK でも「法の無自性」が至るところで説かれるほか、「我」に関する記述もみられる。「我」に関する主なものを列挙すると、*MK* VII-25, 32で生滅が「自らの我 (svātman)」によっても「他の我 (parātman)」によっても存在しないことが説かれ、IX-9-12で「我 (ātman)」の非存在が、X-15で「我」と「執着 (upādāna)」について、X-16で「我」と「諸存在」について¹⁶⁹⁾、XVIII-1で「我」と「五蘊」の関係が、XVIII-2で「我」と「我

¹⁶⁷⁾ あるいは、「我」や「我意識」が否定された後に「五蘊」が否定されていることから、「人我」を否定し「法我」の存在を主張する説一切有部の説への反駁ともとれる。つまり、見方によってはこれらが「人無我」と「法無我」への開脱ともとれる点には、注意を要する。特に以下の3例では、

asty aham mama caṣṭī mithyātāt paramatthatah /
yathā-bhūta-parijñānaṁ na bhavaty ubhayaṁ yatah // *RĀ* I-28

ahamkāra-dhāvah skandhāḥ sa 'hmkāro' rito 'rthatah /
bijaṁ yasyaśrūtaṁ tasya prarohāḥ saty atah kutaḥ // 29

skandhā asatyāṁ dṛṣṭvāivam ahamkārah prahīyate /
ahamkāra-prahīnāc ca na punah skandha-sambhāvah // 30

「我は存在する」と「それは」我がものである」ということは、最高の意味 (真実) としては誤りである。ありのままの状態を「見る」知恵からは、両者が存在しないからである。(28)

「[五] 蘊は我意識から生じたものであり、その我意識は、真実としては誤りである。その種子が誤りであること、その(種子の)芽が、どうして真実として「存在しようか」。(29)

このように「[五] 蘊は真実ではないと見て、我意識が断たれる。一方で、我意識が断たれること

から、[五] 蘊が生じることまた、ない。(30)

とされ、「我意識」から「五蘊」が生じることと、「我意識」の不成立 (無自性)、「五蘊」の不成立 (無自性) が説かれている。これらには、「人無我」と「法無我」という2つの概念や、「人無我」を包括した「法無我」という人法二無我の考え方に通じるところがある。「法無我」が「人無我」を包括するという点に関しては、早島氏が次のように述べる:「人法二無我はもともと「人無我」に「法無我」をあわせた性格を有すること、あるいは「人無我」を発展させて「人法二無我」が成立した」: 早島理 (1986) p.15-upper 1-3.

¹⁶⁸⁾ 白鷺戒雲 (1991) pp.42.under 12-44 upper 1.

¹⁶⁹⁾ ここには、人法二無我に通じる2概念が現われているようにもとれる。

ātmanas ca sa-tatvaṁ ye bhāvān ca pṛthak pṛthak /
niridhānti na tām manye śāsanasyārtha-kovidān // *MK* X-16

我と諸存在について、真妄を有している。「あるいは」それぞれ異なる。と説く者たち、

彼らが教えの意味に通じているとは、私は考えない。

ここでの「我」と「諸存在」は、*MK* 第10章全篇で説かれた「火」と「薪」の例を一般化した述べたものである。この「我」と「諸存在」の並列的な関係は、「人 (pudgala)」と「法 (dharma)」との関係を想起させる。つまり、「我」が「人」に、「諸存在」が「法」に類似した概念を表わしているのではないが、とことである。そして、ここで関係代名詞で示される複数の人は、「人無我」かつ「法有我」を説く説一切有部などとは異なり、これら2概念に関連してさまざまな主張する人々を指しているようにとれる。ただし、

所 (ātmīya) の不成立が、XVIII-6で「我」と「無我 (anātman)」の不成立が、XXII-3で「無我 (anātman)」が他に縁って生じるものであることが、XXIII-3で「我」の不成立が、XXVII-4-8で「我」と「執着 (upādāna)」が同一でも別異でもないことが、説かれる。これらの例では「我」の不成立が、さまざまな観点から説かれるといえる。少なくとも VII-25, 32, IX-9-11, XXII-3, XXIII-3では、いわゆる「無我」が説かれているといえる。「無我」に相当する語は anātman としてしか出てこないが、XVIII-2では「我意識を離れた (nirahamkāra)」と「我がものを離れた (nirmama)」という、用語的に nairātmya につながりがある表現もみられる。いずれにせよ、*MK* では、用語として人法二無我を示すものはないが、概念としては「法無我」に共通するものが存在するといえる。

また *Ls*3-10でも、五蘊が相対的に成立するものであり実体をもたないものであることが説かれており、これは「五蘊の無自性」すなわち「法の無自性」を意味するものである。*Ns*10では「我と無我 (ātma-nairātmya)」という語がみられる¹⁷⁰⁾。

そのほか *Yṣ*では、第25偈で「事物 (dīos po) は無我 (bdag med pa) である」という法無我に通じる記述がみられるほか、第43偈には「我 (bdag) に執着する人々」という表現もみられる。

*SS*では、第2偈で「我 (bdag) はない。無我 (bdag med) はない。我かつ無我もない。あらゆる事物は実体が空であるから。」といった表現がみられたり、第9偈にも「無我 (bdag med pa)」と「我 (bdag)」の語がみられ、第34偈には「我執 (bdag 'dzin, *ahamkāra)」という語もみられる。続く第35偈では、「我 (bdag)」が否定されるべきものとしてでてくる。

*SL*では、第48偈で「人間 (mi) は真実としては我がない (bdag med)」と説かれ、続く第49偈では「我 (bdag)」と「物質 (gzugs)」との関係を代表として「五蘊 (phun po) の空」が説かれる。これら2偈では、直接的ではないけれど、人無我と法無我に通じる考え方が説かれているようにみえる。また第58偈には「この世のすべて (di kun) は無我である (bdag med)」という法無我に通じる記述もみられる。

したがって、ナーガールジュナの他の諸著作においても、*As*の「法無我」に共通する概念が確認できる。

さらに以下では、法無我の思想的展開を先行研究によりながら確認することによって、*As*2の「法無我」の位置づけを検証してみたい。

法無我という概念自体は、仏教の四法印あるいは三法印に「諸法無我」としてみられるように、原始経典の時代から存在していた¹⁷¹⁾。大乗経典では『般若経』の「色即是空」に代表されるような「法空の思想」も、法無我の概念に一致する¹⁷²⁾。一方で、「人法二

チャンドラキールティは *PP* の当該箇所では人法二無我との関係に触れず、我と諸存在が同一であるか別異であるかの議論だと注釈することにどまる。この偈に関しては人法二無我との関係の有無を、さらに究明していく必要があるだろう。

¹⁷⁰⁾ sukhā-dupkhatma-nairātmya-nityānityādisu prabho /
iti nānā-vikalpeṣu buddhis tava na sajjate // *Ns*10

¹⁷¹⁾ 早島理 (1985) p.1.under 7-9; 白鷺戒雲 (1991) p.42.upper 15-19. また「諸法無我」に関する考

察として、高橋直道 (1985).

¹⁷²⁾ 丹治昭義 (1981) pp.3.under 1-4.upper 13.

無我」として無我を2つに分類する考え方は、説一切有部に起源をもつ。『毘婆沙論』では我を「法我」と「人我(補特伽羅我)」とに分け、「法我」を実有、「人我」を非実有とする。ここではないゆる「法有我」であって、「法無我」は説かれない¹⁷³⁾。この「法有我」を批判し、あらゆる事物(法)の無自性や空を説いたのがナーガールジュナに始まる中観派である。ナーガールジュナの頃の法無我に関する状況は明らかになっていないが、わずかに、『大智度論』で「衆生空」と「法空」とが説かれることが指摘される¹⁷⁴⁾。また『成実論』では、「仮名空」と「法空」、さらに「空観」と「無我観」が説かれる。これらではいまだ「法無我」という語はみられないが、存在を2種に分類する考え方がみられる¹⁷⁵⁾。そして縁伽行派になると、「人無我」と「法無我」の両概念があわせて説かれるとともに、それらがさらに煩惱障と所知障という2つの障者と関連して説かれるようになっている。すなわち、声聞、独覚は人無我を証得して煩惱障を断じ、大乘の菩薩は法無我を証得して所知障を断じ、とされる。このように、人法二無我が2つの障者と関係づけられるのは、『瑜伽師地論本地分菩薩地』が最初であるといわれる¹⁷⁶⁾。さらに『瑜伽師地論持決分』では、「人空」と「法空」、「人無我」と「法無我」が説かれ、空と無私の違いが意識されている¹⁷⁷⁾。

ところで、縁伽行派の「最初期の文献である解深密經では、人無我とも空ともいわず、単に法無我というのみであった¹⁷⁸⁾」ことは注目値する。ここでの「法無我(chos bdag med pa)」(VII-6)は三性のうちの円成実相に相当するものとされており、さらにこの円成実相は勝義無自性性として「あらゆる事物(法)の無自性性によって明らかにされる¹⁷⁹⁾」とされるから、間接的にはあるが、ここでの「法無我」は「法の無自性性」を示していると解釈できよう。この点で『解深密經』の「法無我」は、先にみたAsの「法無我」と概念的に類似しているといえる。さらに、法無我のみがみられるという点も、Asと共通している。この『解深密經』は次の三性説に関する考察でもAsとの共通性を示し、Asの著者を考える上で非常に重要な文献であるといえる。

いすれにせよ、このように思想的にも、「法無我」の語をナーガールジュナが用いたとしても矛盾するとはいえないだろう。ただ問題点を挙げるとすれば、As2では「法

¹⁷³⁾ 早島理 (1985) pp.2, under 2-3, upper 20.

¹⁷⁴⁾ この「衆生空」と「法空」という概念は、Ls や Ns にそれをうかがわせる記述がある。

sleandha-mātra-vinirmukto na sātkvo 'stīti te matam /
sattvārthan ca param khedam agamas tvam mahā-mune // Ls2
単なる五蘊から離れた衆生は存在しない、というのあなたの教えである。

しかしながら、衆生のためにあなたには最高の疲れにお達しになった。大賢者よ。

sattva-saṃjñā ca te nātha sarvathā na pravartate /
duḥkhāreṣu ca sattveṣu tvam ātīva kṛpātmakah // Ns9

そして「衆生」という概念は、あなたには、庇護者よ、全く生じない。しかし、苦しみに陥む衆生たちに対しては、あなたは非常に、慈悲を本質とでもっていらしやる。

¹⁷⁶⁾ op. cit. pp.3, under 1-4, under 9. 『成実論』の無我説については以下にも詳しい：舟橋尚哉 (1965*)

¹⁷⁶⁾ 早島理 (1985) pp.7, under 7-8, under 9; 白鶴戒雲 (1991) pp.39, under 11-40, under 19.

¹⁷⁷⁾ 早島理 (1985) pp.4, under 10-5, under 11.

¹⁷⁸⁾ 勝呂信静 (1964) p.555.5-6.

¹⁷⁹⁾ chos thams cad kyi 'no bo rñid med pa rñid kyiis rub tu pñigs ba gñi pa: VII-6.

無我」が「大乘」とあわせて説かれていることから、その裏には「小乗(声聞乘・独覺乘)」における「人無我」が暗示されているともとれる点である。もしそうであれば、この「法無我」は人法二無我として体系づけられたものといえ、唯識学派がそれに近い時代のものの可能性がでてる¹⁸⁰⁾。しかし、Asにはこの個所以外に人法二無我をうかがわせる記述はなく、ここに人法二無我を想定するのはあくまで推測の域でない。ナーガールジュナの時代にすでに人法二無我をあわせて説く形式があったかどうか、あるいはその萌芽のようなものがあつたかどうかに関してはいまだ明らかになっておらず、この点とあわせて、Asの「法無我」の問題は今後も検討していく必要があるだろう。

As と三性説の関係¹⁸¹⁾

As45に三性説との関わりがみられるという点は、Asの作者に関する最大の問題である。以下ではこの問題を解決すべく、まず先行研究での議論を紹介し、ついでAs45の文脈上での読み及び注釈書の解釈を明らかにして、そしてそもそも三性説とは何かを縁伽行派の諸経論に即して確認した上で、最後にAs45と三性説との関係に一つの仮説を立てたいと思う。結論を先取りすれば、As45は二諦の観点から説かれたものであって三性説が体系的に説かれたものではなく、三性説成立以前の段階のものだと考えることができ、必ずしも真作性が否定されるわけではない。

1. これまでの議論
2. As45の解釈 / 注釈書による解釈
3. 三性説とは
4. As45と三性説との関係

1. これまでの議論——Asにはparatantra-という語が出てくる。この語はナーガールジュナの他の著作には見られず、しかもその語が用いられている偈頌のうちAs45は、唯識派の学説とされる三性説との何らかの関わりが伺える。

この問題の部分は、研究者によって様々に解釈されており、この部分をナーガールジュナの思想とは言えない三性説であるとしながらも問題の解決を保留するものを始め、いわゆる三性説そのものではなく彼の思想とは矛盾しないものであるとする説、さらにはナーガールジュナは三性説を知っていたので矛盾しないとするものである。しかし、この問題を特に取り上げて詳しく論じたものはなく、わずかにポール・ウィリアムズ氏によって文脈を考慮した中観的な解釈が提案されているにすぎない¹⁸²⁾。以下、そうした諸研究を概観してみることとする。

まず最初にこの問題に触れたのはニョーリ氏である。この時代には校訂サンズクリットとしてはトウッチ氏によるNsとPsのものしかなく、ニョーリ氏はAsに関してはチベット歌のみを用いている。同氏はAsの著者に関して、MKと同じ形態(style)である

¹⁸⁰⁾ 「二無我を重視する表現形式は(中略)多分唯識学派の時代かそれに近い頃からであったろうと思われる。少なくとも初期の般若経などには法無私の思想または言葉はあっても、人法二無我と重視する形式はなかったように思われる。」：勝呂信静 (1964) pp.554.14-555.2.

¹⁸¹⁾ 拙稿 (2003) をもとに、まとめた。

¹⁸²⁾ Williams, P. (1984) p.93.

ことからナーガールジュナであると認めているが、その一方で、As45, 46 には明らかに唯識派の思想が述べられており、かつその思想はナーガールジュナよりも後の時代のものであるとしている¹⁸³⁾。

リントナー氏はさらに、As45cd が *Lonikāvatārasūtra* (LAS) II-191ab とほぼ一致することを指摘する。この問題を同氏は、ナーガールジュナが LAS からこの部分を引用した、つまり彼は三性説を LAS によってすでに知っていた、として矛盾はないとする。しかし中観派の祖とされるナーガールジュナが唯識派でのみ用いられるような思想を知っていたとするとすれば、それを直ちに認めることはできない。三性説が唯識派あるいは瑜伽行派に固有の思想でないとするなら再考の余地はあるかもしれないが、その場合にも、LAS II-191 の周辺にはその他に五法¹⁸⁴⁾ など唯識派に特有とされる用語が見られ、少なくともこの部分が唯識派との関わりが深いことは否定できない。したがって、ナーガールジュナの時代に LAS の問題の個所が存在していたとは言えず、リントナー氏の説は受け入れられるものではない¹⁸⁵⁾。

また Lindtner, Chr. (1982) への書評を書いたウィリアムズ氏は、その中で As45 の解釈を検討して、ナーガールジュナの思想と矛盾しないものであることを主張する¹⁸⁶⁾。同氏は、問題の個所は LAS の現行以前のテキスト (ur-text) から採ったものとする。しかし先にも触れたように、LAS II-191 周辺に限って言えば、その記述内容を考慮すると、テキストが徐々に改変されて出来上がったというよりは、この部分全体が唯識派の出現以後に寄せ集められ、追加されていった、と考える方が、自然である。したがって、ウィリアムズ氏やリントナー氏の見解に反して、旧 LAS から As へという影響の仕方よりも、As から現 LAS へという流れの方が可能性が高いといえよう。これは、問題の部分で、LAS では前後の諸偈と脈絡のない中にみられ、As では前後の文脈と緊密に関係しあった中にみられる、ということからいえる。

これら以外にも CS の研究はあるが、われわれが問題としている個所に特に踏み込んだ議論がなされているものは見当たらない¹⁸⁷⁾。

2. As45 の解釈——As45 はただその偈頌だけを見ればいわゆる三性説を表わしているように思えるが、恣意的な解釈を選げるためには、当然 As の文脈を考慮して作者の意図を明らかにしなければならない。結論から言うと、As45 はそれ以前の偈頌と密接な関係にあり、切り離して読むべきではない。具体的には As37-45 が一つのまとまりをなしていると言える。

¹⁸³⁾ Gnoli, R. (1961) p.12-17.

¹⁸⁴⁾ 本論文で「五法」が確證できたのは *Vimśq. MAV. LAS* である。五法の概念は三性説との関わりが深いと考えられる。次の研究は五法が三性説成立以後、つまり『解深密経』以降に成立したものだということを確認しようとしたものである：舟橋尚哉 (1972)。

¹⁸⁵⁾ Lindtner, Chr. (1982) pp.122-149, 155.10-155.15, 155.notes 44, 45; Lindtner, Chr. (1992) pp.253.12-253.20, 262.23-262.26.

¹⁸⁶⁾ Williams, P. (1984) pp.93.15-93.22, 93.30-94.13.

¹⁸⁷⁾ Tola, F. and Dragonetti, C. (1985) pp.18.8, 43.note 74, 33.4-33.11, 49.note 191; 西井真典 (紫明) (1959) p.32.18-21, 斎藤明 (1986) p.164.lower 13-17; 八力広喜 (1986) pp.82.6-82.9, 120.6-28; Namdol, G. (2001) V pp.63.1-64.3.

以下に、As37-45 のサンスクリットおよびその和歌を挙げる¹⁸⁸⁾。

bhāvābhāva-dvayaūṭam anātitaṃ ca kutracit /

na ca jñānaṃ na ca jñeyam na cāsti na ca nāsti yat // As37

[それは] 存在、非存在の両者を超えたものであり、どこにおいても [両者を] 超えないものであり、知識でもなく、知識の対象でもなく、あるものでもなく、ないものでもない。

yan na cālkaṃ na cānekaṃ nūbhayaṃ na ca nūbhayaṃ /

anālayam athāvayaktam acintyam anidarśanam // As38

[それは] 一でもなく、多でもなく、その両者でもなく、そして両者でないこともない。また掘り所もなく、顕現するものでもなく、思慮の及ばないものであり、比類ないもの¹⁸⁹⁾である。

yan nōdēti na ca vyeti nōchedi na ca śāsvatam /

tad ākāśa-pratikāśam nākṣara-jñāna-gocaram // As39

[それは] 生じず、滅びず、断滅したものでもなく、恒常なるものでもない。[そして] それは虚空のようなもので、文字や知識の領域にあるものではない。

yaḥ pratyīva-samutpādaḥ śūnyatā sāva te matā /

tathā-vidhāḥ ca sad-dharmas tat-samāś ca tathāgataḥ // As40

縁起すること、それは空性に他ならない、とあなたはお考えになった。そして正しい教えも同じあり方であり、また如來もそれと同一である。

tat tattvaṃ paramārtho 'pi tathatā dravyam¹⁹⁰⁾ īsyate /

bhūtiṃ tad avisampvādi tad-bodhād buddha ucyate // As41

[以上のような] それは真実であり、最高の意味 (真実) でもあり、真如であり実在であると考えられている。それは如実であり、欺かないもので、それを悟っているからブツダと言われるのである。

buddhānāṃ satva-dhātōś ca tenābhinnatvaṃ arthataḥ /

ātmanas ca pareṣāṃ ca samatā tena te matā // As42

それゆえ、諸仏と、命あるものの領域とは、意味的には違いない。それゆえ自己と諸々の他者とは等しいと、あなたはなお考えになった。

bhāvebhyah śūnyatā nānyā na ca bhāvo 'sti tāṃ vinā /

¹⁸⁸⁾ サンスクリットは Lindtner, Chr. (1982) に基づいたもの、和訳は筆者によるものである。

¹⁸⁹⁾ チベットの歌 *dpe med* に従った。

¹⁹⁰⁾ *tathatā-dravyam* となっている。しかしいずれの読みを採るにせよ、ナーガールジュナがこうした実在のようなものを認める表現には思想的な問題が残る。MK には *dravya* という語は出てこない。Burton, D. F. (1999) pp.213-220 では As41 で用いられている *paramārtha* と *dravya* に関して、またナーガールジュナの著作に見られる *svabhāva* を空性の同義語として積極的に認める記述を、ナーガールジュナのものでないとするならば、As に後代の付加だと考えることも可能であろう。その場で論じられているような、*svabhāva* を空性の同義語として積極的に認める記述を、ナーガールジュナのものでないとするならば、As に後代の付加があることも可能であろう。その場合、デンカルマ目録とブトランの目録にある As の優例数 50 (拙稿 (2002) p.9, list.) を考慮に入れ、全 59 偈のうち *dravya* や *svabhāva* を空性 (あるいは *paramārtha*) の同義語としているようにもとれる第 41-46 偈、また「大衆における法無我」という表現の見られる第 2 偈、またチベットの歌に欠ける第 13, 25 偈の計 9 偈が後代の付加として疑われるものである。

tasmāt prañīya-jā bhāvas tvayā śūnyāḥ prakāśitāḥ // As43

空性は諸々の存在とは別なものではないし、それ(空性)なしでは存在はない。それゆえ[他に]縁って生じる諸存在は空である、とあなたはお説きになった。

hetu-pratyaya-sambhūtā paratantrā ca samvṛtīḥ /
paratantra iti proktaḥ paramārthas tv akṛtrimaḥ // As44

世俗的なものは原因と条件から生じたもので、他に依存したものである。「他に依存した[存在]」と[世間では]言われるが、それに対して最高の意味(真実)は人為的なものではない。

svabhāvaḥ prakṛtis tattvaṇaṁ dravyaṇaṁ vastu sad ity api /
nāsti vai kalpito bhāvaḥ paratantras tu vidyate // As45

本体、本性、真実、実在、事物、存在とも[世間では言われる]。実に、構想された存在は存在しないが、しかし[世間では]他に依存したものとして存在する。

As37d, 38a, 39a に見られる関係代名詞 yat は As39c や 41a の tat に係っており、これらの偈は文法的に不可分の関係にある。その tat は、As40 や 43 に読まれるような、空性や最高の真実といったものを示していると思われる。それに対して As44, 45 では世俗的なものが読まれ、また最高の真実との対比もなされる。つまりこれら一連の偈頌は二語の観点からの記述と考えてよいだろう。そして最高の真実は縁起(prañīya-samutpādaḥ)という語をもって説明がなされ、世俗的なものは依他(paratantra-)という語をもって説明がなされている。As45d の解釈としては「他に依存した[もの(bhāva)]は存在する。」というようにむしろ「[もの(bhāva)]は」他に依存したものととして知られる。」と読みたいところである。しかし勝義諸の点から読かれた「縁起」も世俗諸の点から読かれた「依他」も異なったものではない。それに通じる考えは As42 にも読かれている。われわれはまさにそこに空性の醍醐味を見い出すことができよう。つまり As45 の paratantra- は、As44 で samvṛtī の形容詞とされている paratantra- と同じ価値をもって世俗的なもののあり方を指摘していると同時に、意味的には最高の真実のあり方として読かれた prañīya-samutpādaḥ と同一のものである。したがって、清浄と雑染の問題に関しては、ことばとしては「依他」が汚れで「縁起」が清浄に属するものとされているが、究極的には両者はむしろ清浄と雑染のいずれにも属さない中立的、中道的なものだと考えるべきだろう。

いずれにせよ、これらの偈頌は、意味的にも、文法的にも、緊密な関係にあるひとまとまりだといえる。

注釈書による解釈——As で paratantra- の見られる箇所は注釈書ではどう読まれているのか。ここでは CS の注釈書のうち *Ākāṣikā* (T) の読みを見ていきたい。paratantra- の見られる箇所は As16, 44, 45 であり、以下ではそれらに対応する注釈書の箇所を挙げる¹⁹¹⁾。和訳は筆者のもので、偈頌部分の翻訳は注釈者の読みに沿ったものである。

na svabhāvo 'sti bhāvanāṁ parabhāvo 'sti no yadā /

¹⁹¹⁾ 以下のテキストは筆者による校訂テキストである。煩雑さを避けて、写本そのままの表記はいちいち注記しなかった。

bhāva-graha-grahāveśaḥ paratanthro 'sti kas tadā // (As16) //

他の存在(他体)がない時、諸存在の自体はない。そのとき、他に依存した、存在の把握への執着にとらわれた[もの(svabhāva)]が、どうして存在しようか。

kartṛ-matāṇaṁ nirākartum anena (21a6) ślokenāha // nāsti / kaḥ svabhāva ātmā sativam / keśaṁ bhāvanāṁ pūrvoktānām / kadā yadā / svayābhāvāt parasyāpy abhāva / keśaṁ bhāvanāṁ pūrvoktānām / kadā yadā / grahāveśaḥ / kaḥ kaḥ / viparyāsa-dīpṭyā iti betoḥ / asti / ko bhāva-graha- (21a8) grahāveśaḥ / kaḥ kaḥ / viparyāsa-dīpṭyā asati bhāve bhāva-graho ghaṭa-pañādi-padārtha-grahaṇaṁ sthānaṁ puruṣa-vibhāma-va- (21a9) t / evaṁ viśiṣṭa bhāva-grahe grahāveśo rāga-saṁsaktiḥ / kim-viśiṣṭo bhāva-grahaḥ paratantraḥ pareṇa hetu-pratyayena viparyā- (21b1) sa-buddhi-vyavasthiteṇa tantryate utpādyate yaḥ saḥ tathā / kadā tadā // 16 //

行為者という考えを取り除くために、この偈頌によって述べる。「存在しない」。何がかと「自体は」つまり、自己の存在性は、何のかと「諸存在の」つまり、地などの物質の。「存在しない」。何がかと「他の存在(他体)が」。何のかと「前に述べられた[諸存在の]。いつか」と、そういう時。自らが存在しないから、他もまた存在しない、という理由から。「存在する」。何がかと「存在の把握への執着にとらわれた[もの]が」。何としてかというところ「存在の把握」として。眠った見解によって存在が非存在であるのに「存在の把握」がある。つまり壺や衣服などの対象の把握が[ある]。杭に対して、人だ、と間違えるように。このように特徴づけられる、存在の把握において「執着」とらわれた」つまり、貪りと結びついた。「存在の把握」はどのように特徴づけられるかという「他に依存した」つまり、他によって、つまり原因と条件によって、誤った知覚に基づくことによって、規定される、つまり生み出される。そのようなそれが、以上のように「述べられている」。いつかというところ「そのとき」。

ここでの paratantra- は、もの(bhāva)が自立したものに他に依存したのかという問題に関して用いられており、三性説とは関係なく、単に svatantra-¹⁹²⁾ に対立するものとして述べられているにすぎない。そして注釈よると「他に依存した(paratantra-)」とは「原因と条件によって生み出される(hetu-pratyayena utpādyate)」ということ、つまり縁起を指しているとされる。

hetu-pratyaya-sambhūtā paratantrā ca samvṛtīḥ /

paratantra iti proktaḥ paramārthas tv akṛtrimaḥ // (As44) //

世俗的なものは原因と条件から生じたもので、他に依存したものである。他に依存した[もの]は以上のように述べられる。しかし最高の意味は人為的なものではない。

asti / kā samvṛtīḥ (28b4) samsārāt / kim-viśiṣṭa paratantrā / punaḥ kim-viśiṣṭa hetu-pratyaya-sambhūtā / hetuḥ kāraṇam avi- (28b5) dyādīḥ pratyayaḥ saṁskāra-jāty-ādiḥ rābhyāṁ sambhūtā jātā yā sā tathēti / asti / kaḥ paratantra- (2

¹⁹²⁾ svatantra- という語は As にもないが Ls22c にある。

8b6)ḥ pareṇa hetu-pratyayena tantryate utpādyate yaḥ sa tathā / kim-viśiṣṭaḥ
proktāḥ / katham iti // (28b7) bhavati / kaḥ paramārthaḥ / paramo viparīto ya-
tā-bhūto yo 'tthaḥ sa paramārthaḥ / kim-viśiṣṭo 'kṛtrimaḥ sarva-(28b8)saṃka-
lpa-kriyā-kāraṇa-rahitaḥ / katham tu // 44 //

「存在する」。何がかというと「世俗的なものは」、輪廻するものは、どの
ように特徴づけられるかというと「他に依存したものとして」。さらにどのよう
に特徴づけられるかというと「原因と条件から生じたものとして」。「hetu」とは原因
であって無明などであり、「条件」とは形成作用(行) [ないし] 生などであり、そ
の両者から「生じた」つまり、生まれた、それが、以上のようである、と [述べら
れている]。「存在する」。何がかというと「他に依存したものは」、つまり、他のも
のによって、つまり原因と条件によって、規定される、つまり生み出される、そう
したそれが以上のように [述べられている]。どのように特徴づけられるかという
と「述べられて」。どのようにかというと「以上のように」。「存在する」。何がか
というと「最高の意味は」、つまり、最高で誤りのない、ありのままの状態である
ところの意味、それが「最高の意味」である。どのように特徴づけられるかという
と「人間的でないものとして」つまり、あらゆる構想や行為や行為者から離れたもの
として、どのようにかというと「しかし」。

svabhāvaḥ prakṛtiḥ tattvaṃ dravyaṃ vastu sad ity api /
nāsti vaikalpito (28b9) bhāvaḥ paraṃtantraḥ tu vidyate // (As45) //

「本体、要素、真実、實在、事物が、存在している」とも [言われるような] 構想
された存在は存在しない。しかし他に依存した [もの] は存在する。

nāsti / ko bhāvaḥ padārthaḥ / kim-viśiṣṭo vaikalpitaḥ / vikalpitaḥ vastuni jāto
(29a1) vaikalpitaḥ / sthānaḥ puruṣa-vibhrama-vat / katham iti / ititi kim / asti
/ kaḥ svabhāva ātma-sattvaṃ / asti / kām dravyaṃ sat svarūpaṃ / asti / kim vastu
kim tattvaṃ pramāṇam / asti / kim dravyaṃ sat svarūpaṃ / asti / kim vastu
ghatādiḥ / kim-viśiṣṭaṃ (29a3) sat / katham api / vidyate tiṣṭhati / kaḥ para-
tantraḥ sarvaḥ kalpito dharmāḥ / katham tu // 45 //

「存在しない」。何がかというと「存在は」、つまり、対象は、どのように特徴づけら
れるかというと「構想された」。構想された事物に対して生じた、というのが「構想
された」である。抗に対して、人だ、と間違えるように。どのようにかというと「と
いうように」。「iti」というのは何かというと、「存在する」。何がかというと「本体
が」、つまり、自己の存在性が。「存在する」。何がかというと「要素が」、つまり、地
など [の5要素] が。「存在する」。何がかというと「真実が」、つまり、正しい認識
手段が。「存在する」。何がかというと「實在が」、つまり、存在するそれ自身の形が。
「存在する」。何がかというと「事物が」、つまり、重などが。どのように特徴づけ
られるかというと「存在しつつある」。どのようにかというと「また」。「存在する」
つまり、ある。何がかというと「他に依存した [もの] が」、つまり、あらゆる構想
された事物(法)が。どのようにかというと「しかし」。

As44の注釈では、paratantraは As16の注釈の場合と同様に縁起を指すものとされて
いる。また As45の注釈では、この偈全体を通して世俗的なものが説かれていると解釈
されており、45abの諸々の語は45cの「構想されたもの」に含まれている。しかしそ
うした構想作用の対象である外界の事物(vastu)は、実体としては存在しないが「他に
依存した」ものとしては存在している、というのが45cdでの注釈者の解釈であろう。

しかし結局、As44, 45では paratantraに関して深く立ち入った解釈はなされておら
ず、Asの作者の意はこの注釈からはうまくつかめない。

以上見てきたように Asの文脈および注釈書の解釈からは、As45は三性が説かれたも
のではなく二諦の観点からの中観的な記述だと解釈することが可能である。したがって、
ひとまずは Asのナーガールジュナ作の可能性を認めることができよう。そして Asの作
者がナーガールジュナであれば、LASのパラレル部分との関係は、LASが Asからその
部分を借用した、という可能性が高まってこよう。

残る問題は、なぜ LASの三性説を説く部分で、As45の一節が利用されたのか、とい
う点である。この点で、As45と三性説とが何らかの関係にあったのではないか、という
疑念が残るのである。それを確かめるために、以下に様々な経論に説かれる三性説と As
の箇所とを比較検討し、Asの思想的、歴史的な位置づけを試みたい。これによって必然
的に、Asの著者問題に迫ることにもなる。

3. 三性説とは—— As45がはたして三性説と関連するのかどうか、その判断を下す前に
まず、三性説とは何かを押さえておかなければならない。結論を一部先取りすれば、三
性説は経論によって様々に異なっており、ある意味で発展段階があるといえる。「As45
は三性説と関連する」とする Asの先行研究でも、それがどの段階の三性説に当たるの
かは検証されておらず、今回のような検討は避けては通れないものである。ここでは三
性あるいはそれに相当する概念が、諸経論で具体的にどのようなことを用いて表わさ
れているのかを中心に押さえていきたい。

三性説とは遍計所執性(parikalpita-svabhāva)、依他起性(paratantra-svabhāva)、円成
実性(pariniṣpanna-svabhāva)の三つからなるものである。三性の用語に関しては、三つ
それぞれの後分 svabhāvaの代わりに lakṣaṇaが用いられることもあり、いずれの場合も
複合語の種類としては所有複合語(Bahuvrīhi)である。つまりこれら三つの語は形容詞であっ
て、それらが何を形容しているかが問題となる¹⁹³⁾。さらに、その形容される「何か」が
存在するの可否かにも注意しなければならない。結論を先取りすれば、その「何か」は
経論によって「外界の対象」か「知識にすぎないもの」かに二分される。

これまでの研究では、三性説の起源について、『般若経』『阿含経』『十地経』などに三

¹⁹³⁾ 三性とはこの現象世界の三つのありようを指したものであって、本来は、いずれかがいずれかの
属性であったり、基体であったりということではないことに注意しなければならない。例えば、依
他起性は遍計所執性の基体であって遍計所執性は依他起性の属性である、と言われるとき、この場
合の遍計所執性はいずれも遍計所執性そのものではなく、「言語表現される可能性」というほどの
ものであり、遍計所執性である「言語表現され、実体現されたありよう」そのものを指すわけでは
ない。例えば『張大業論』(MS) II-4では円成実性の説明が依他起性と遍計所執性との関係からな
され、また II-15で遍計所執性が依他起性との関係から説明されているが、本来の三性のあり方は
II-17, 23, 28に説かれる通りである。