

確定された意味をもつ (nīārttha-) とお説きになった。
 実に [世界の構成要素としての] 諸事象 (dharma) はまさに空である。

「存在する」。何がかと「法」という財産が、つまり、法という財産が、どのように分け前が、どのように特徴づけられるかという「述べられて」つまり、語られて、どのように特徴づけられるかという「教え」として「述べられて」つまり、教えという新米として、仏の言葉、まさにそういう甘露つまり水、そのようなそれが以上のように「述べられて」何のかという「諸仏の」。存在する。何がかと「確定された意味が」つまり、最高という意味であるものが⁵⁰⁾。どのように特徴づけられるかという「説かれて」つまり、示されて、どのようにかという「以上のように」つまり、前に述べられた「ことのように」。何がかと「空性」が、つまり、あらゆる [世界を構成する] 事象 (dharma) には実体が無いということが、どのようにかという「まさに」つまり、実に、何のかという「諸事象の」。どのようにかという「なぜなら」つまり、次のような理由から。

(A.57) 一方、生や滅などや、命あるものや生命などについての教えであるそれは、推測しうるにすぎない意味をもつたもの (neyārtha-) で、世俗的なものであると、あなたは、庇護者よ、おっしゃった。

「存在する」。何がかと「それは」[世俗的な真実は⁵²⁾]、つまり、世俗的な真実は⁵²⁾。どのように特徴づけられるかという「語られて」つまり、述べられて、どのようにかという「そして」。どのように特徴づけられるかという「推測しうるにすぎない意味をもつたものとして」つまり、弟子である命あるものたちによる意味の把握をもつたものとして。誰によつてかという「あなたによつて」。ああ、「庇護者よ」つまり、支配者よ。さらにどのように特徴づけられるかという「生や滅などや、命あるものや生命などについての教え」として。「生」とは生起である。「滅」とは消滅である。「など」という言葉からは、他のものが [省略されている]。行為 [業] などである。「命あるもの」とは生き物である。「生命」とは命である。「など」という言葉からは、殺される、あるいは殺されない「もの」で必ず [身に] 受けるもの [が省略されている]。これらについての教え、そのようなそれが以上のように「述べられている」。

(A.58) 智恵の完成という大海の彼岸に完全に到達した彼は、福徳や功徳の宝石に満ちていて、あなた功徳の大海の彼岸に到っている。

「存在する」。何がかと「次の者は」つまり、善者は、どのように特徴づけられるかという「到達した」つまり、やって来た。何にかかという「彼岸に」つまり、もう一方の側に。どのようにかという「完全に」つまり、大満、到達するのが確しいのだから。大海、それから。「存在する」。誰がかかという「彼は」。どのように特徴づけられるかという「あなたの功徳の大海の彼岸に到つて」。ああ、世尊よ。あなたの諸々の功徳、つまり十力、賢明さなど、それらのような大海、つまり大満、つまり大満、阿修羅には入り難いから。そのように特徴づけられるかという「福徳や功徳の宝石に満ちている」。智恵とは福徳の集まりである。功徳とはどのように特徴づけられるかという「福徳や功徳の宝石に満ちている」。智恵とは福徳の集まりである。功徳とはどのように述べられている」。

(A.59) 以上のように、思慮の及ばない、比類ない、世界の万象の庇護者を要め称えてから、私が得た福徳、それによって世界の万象があなたと等しくなりますように。

ここで、尊者 Nāgārjuna 神足下の福徳の回向 [が述べられる]。「存在する」。何がかと「次のような福徳が」、どのように特徴づけられるかという「得られた」つまり、獲得された。誰によつてかかという「私」によつて。何をなすからかかという「要め称えてから」。何をなすからかかという「世界の万象の庇護者を」つまり、正しく悟つた者 (samyak-sambuddha) を。どのようにかかという「以上のように」つまり、前に述べられた意味によつて、どのように特徴づけられるかという「思慮の及ばない」つまり、思考の及ぶ領域にない。さらにどのように特徴づけられるかという「比類ない」つまり、匹敵するものがない。ああ、世尊よ。「astu」

50) 注釈者は c: nāgārtham を paramārtthakam と注釈しており、中性の抽象名詞と取っているようである。しかし我々は、文脈から、c: nāgārtham は B: すがわら形名詞であり、b: āśānārttham に属するものとする。

51) 注釈者は d: hi を理由句を導くものとしているが、ここは強調の意来にとる方が文脈的に自然であり、ここでは後者をとる。

52) この履頭の主語は、注釈者は d: samvrttā と d: samvrttā と d: samvrttā がそれぞれ ca を併せて、並列されている。そしてその補語として c: neyārthā と d: samvrttā がそれぞれ ca を併せて、並列されている。

つまり、何々になりますように。何がかと「世界の万象が」。どのように特徴づけられるかという「あなたと等しく」つまり、あなた独自の特質をもつた。何によつてかかという「その福徳によつて」。

以上、「不可思議論」を終わる。

正しく得られた、というのが「終えられた」である。何がかと「不可思議論」が。不可思議な讃歌であるそれが、以上のように「述べられている」。

3.2. ナーガールジュエナと讃歌

大乘仏教運動と讃歌

ナーガールジュエナの時代には大乘仏教運動が隆盛を極めており、そうした状況にあった、ブツダを誉め歌う、いわゆる仏教讃歌が作成され、それらが日常的な仏塔への礼拝に用いられていた。7世紀にインドを旅行した義浄は、僧侶たちが夕方僧院から現れ、仏塔を3回右廻した後、10~20偈からなるブツダの徳を称えた讃歌を唱える、という記述を残している¹。以下に扱う *Aṣṭamahāsthānacārityaśtotra* (P nos.2024, 2025) や *Dvādaśakāra nāma nayastotra* (P no.2026) は、ブツダの生涯を描写して誉め歌ったもので、まさに仏塔での礼拝のために作られた様子が伺える。このように、讃歌は仏塔との関わりが深い上に、一方で仏塔が、大乘仏教の成立に重要な役割を果たしたことが知られ、「在家信者による仏滅後の舍利供養→部派教団と並行して存在した仏塔信仰者集団の讃歌的信仰的仏教→初期の大乘仏教」という形で大乘仏教の成立過程が説明できる、といわれる²。また、10~20偈というのは日常の礼拝には手ごころな長さであったと思われ、ここで扱った諸讃歌の大半も10~20偈前後である。*Ratnāvalī* (RĀ) V-65³でも、それ以降に挙げられる20偈の讃歌を仏像や仏塔などの前で毎日3度唱えることを勧めている。大部な経典や難解な論書などに比べると量も少なく内容も平易な讃歌は、在家信者にも親しまれ、大乘仏教の普及や浸透に大いに貢献したものとと思われる。仏教讃歌が当時盛んであったことは、同時代にアシュヴァゴーシャ(Asvagoṣa) やマートリチエータ (Mātrceta) といった讃歌の大家が輩出したことから知られよう⁴。奈良康明氏は讃歌によってブツダを称え礼拝する風潮を、「讃仏果」と名づける⁵。

ナーガールジュエナもそうした流れとは無縁ではなく、いくつかの讃歌を残している。プトゥンにはナーガールジュエナの著作を分類する中で、中観の教義を主題にした著作として、第一に「中観讃歌の類 (dbu ma bstod pa'i skor)」を挙げ、第二に「論書の集まり (rigs pa'i tshogs)」を挙げているが⁶、論書よりも讃歌を第一に挙げている点は興味深い。ナーガールジュエナの讃歌の中で比較の有名なものが、*Catuhstava* (CS) である。これに含まれる4つの讃歌は、形式としてはブツダへの誉め歌であるが、中心的な内容は MK にみられるような空の思想を説くのが特徴といえる。それらは哲学的な内容をもつが、比

¹大正2125, p.227.上6-上10; Takakusu, J. (1896) pp.152.18-24; 宮林昭彦, 加藤栄司 (2004) p.325.1-4.

²静谷正雄 (1974) p.13.8-11.

³Hahn, M. (1982) p.155.17-20.

⁴義浄もこの二人が当時著名名であったことを伝える。大正2125, pp.227.上3-228.上18; 宮林昭彦, 加藤栄司 (2004) pp.323-336. セイフォート・ルエグはアシュヴァゴーシャを1, 2世紀の人、マートリチエータを2世紀の人とする。Seyfort Ruegg, D. (1981) pp.119-121.

⁵奈良康明 (1983). 「讃仏果」という語はすでに『法華経』方便品にみられる(大正262, p.9.下13; 中村元 (1975) p.499.a3-a20) が、同氏の述べる「讃仏果」はこれとはニュアンスが異なる。奈良氏のものは「讃仏の果」であって、『法華経』のもものは「法華を讃じる」である。『法華経』の「仏果」に関しては以下に詳しい。羽谷定彦 (1997), 羽谷定彦 (1965).

⁶Bu ston (1988) p.147.18-19; Obermüller, E. (1932) p.125.28-33.

喩を多く用いて、より平易に簡潔に説いている。その点では、彼の讃歌は、単にブツダを称えるという形式的なものにとどまらず、ブツダの言葉をかき取りて独自の思想を説いているといえ、それによって、知識人と世間一般をつなぎ、理論と実践を結びつけるという、大乘運動を思想的に一步踏み出させる上でも、重要な役割を果たしているといえよう。またこうして実世間と関わりをもつていこうとする姿勢は、一方で彼が RĀ や SL と書いた王への書簡を著わしていることから分かるように、広く世間一般の救済を目指す大乘の菩薩としての、彼の使命感を感じさせるものである。

仏塔崇拜と経典崇拜

ここで大乘運動初期の、仏塔を巡る思想の変化についてみておきたい。梶山氏は、『八千頌般若経』とその編纂時代に盛んであったストゥーパ信仰をめぐる思想背景について、同経典の記述に基づき、次のような見解を示している。

『八千頌』諸章の文章にもとづいて、われわれは初期大乘仏教発展の一側面を描くことができる。『八千頌』の編集と流布とにたずさわっていた法師 (dharma-bhāṅaka) たちはストゥーパに安置された仏陀の遺骨の崇拜に対しておこなっていた。彼らはそれを仏陀の物理的身体 (ātmabhāvaśarīra) の崇拜にすぎないとしていた。この場合、śarīra ということばは、遺骨および肉身のことを意味している。法師たちはストゥーパ崇拜に替えて新しい形の崇拜、すなわち「知恵の完成」の崇拜を提唱したのである。『般若経』の写本一部が保存されている場所には神聖なチャイティヤ(塔廟)に他ならない。そしてその『般若経』崇拜の方がストゥーパ崇拜よりもはるかに大きな功德をもつのだ、と法師たちは主張したのである。そしてその理由は、知恵の完成こそは過去・現在・未来のあらゆる仏陀の母であり、仏陀の全知者性、無上にして完全な正とりの原因であり、かつ、本質である、ということであった。⁷

また下田正弘氏も、大乘仏教に関する論考の中で、次のように述べる。
「これまで大乘仏教は大衆的な在家仏教運動展開の結果として理解されたこともあったが、碑文資料や律蔵資料を根拠としたとき、時代を下るとともに大衆化し世俗主義化していったのは、実際には伝統仏教の側であり、既成教団の多くの出家者たちはきわめて早い時期から在家者のための仏塔崇拜や仏像供養の儀式に関わっていたことが明らかとなってきた。大乘はこうした伝統仏教が陥った世俗主義化傾向を激しく批判し、ブツダが掲げた本来の理念と実践に戻ろうとする。むしろ復古主義的な運動とし、ブツダが際立っている。初期の大乘経典や論書がしばしば世間的利得や名譽の受容、あるいは制度化された仏教教義に対して辛辣な批判を加え、形式化した仏塔信仰や仏塔崇拜に代わって経巻の受持を薦めるのも、こうした意識の表れに他ならない。」⁸
このように下田氏も梶山と同様に、大乘仏教では「仏塔・仏像崇拜への否定的態度」⁹とそれに代わって「経典の崇拜」が薦められた旨の見解を述べる。しかしこの点に関し

⁷梶山雄一 (1977) p.49.2-10.

⁸下田正弘 (2002) pp.109.lower.10-110.upper.5.

⁹ibid. p.108.upper.8.

て、杉本卓洲氏は次のように異を唱える。

一、「当時信仰の中核にあった仏舍利および仏塔の供養が、絶大な功徳のあることを認められた上で、さらにそれより大きな価値を有するものとして、經典崇拜の意義を強調した。仏舍利および仏塔を軽視したり、その崇拜を否定や批判したりしているものではない。相対化し比較しているに過ぎない。」¹⁰

二、「チャイティヤ(聖地あるいは仏塔)ということばが、後になって經典供養と結合されてくる。經典の崇拜が仏塔崇拜と同化して行くことを物語っている。」¹¹

三、「經典供養の模倣は仏涅槃後の舍利供養と類似し、従来の仏舍利塔の供養の仕方をそのまま継承しているものである。特別に新たな供養の仕方が創案されたわけではない。」¹²

四、「仏陀の舍利を色身として軽視するような記事は皆無である。色身とか相好身とかは、見仏や仏像の問題と関わるもので、仏塔と仏像とは別の次元において考察すべきものである。」¹³

五、「般若經に説かれた經典崇拜は、文字を知るところ一部の限られた人々たちによる信仰形態であり、文盲の一般民衆にも開かれた仏塔信仰とは、本来的に別の次元において成立をみたものであった。しかし、彼らとて仏塔信仰を軽視することはできず、後には両者を同化させていった。」¹⁴

また同様に、相馬一意氏もいくつかの大乗經典の記述を吟味して、次のように、仏塔崇拜と經典崇拜は別の次元で考へべきことを述べる。

「般若經典に見られる經典崇拜思想の根本は般若思想家独自のもので、仏塔信仰との交渉によって形成されたものとは考え難いと思われる。」¹⁵

つまり、これら杉本氏や相馬氏の見解を考慮すると、理論上は、仏舍利ではなく大乗經典を崇拜するということになっていくが、実際は、崇拜の場所や形式は従来のものを引き継いで、仏塔で日常的に讃歌が唱えられていたとみられる。一部の知識人にはこの違いは重要なものであったであろうが、広く世俗の人々がそれを意識していたかどうかは疑問である。したがって、ナーガールジュエナが世俗の人々に向けて仏塔崇拜を勧めたという事は、その背後には經典崇拜という意図をもちつつも、実情に合わせて仏塔崇拜を勧めたという意味で、決して矛盾しているとはいえないだろう。実際、仏塔での供養を勧める記述は *RA* II-76, III-33, 34, 92, 98, V-65 や *BS* 113, 117 にみられる。しかし、それら諸著作、特に讃歌においては、ナーガールジュエナは仏塔崇拜、經典崇拜とすることを越えて、それらにこだわることなく、何より自らの「空の思想」を伝えることに主眼を置いていたのである。それゆえ、彼の讃歌は、後に述べるように、「讃歌という形式を利用して自らの思想を述べ、発展した段階」にある、といえよう。

¹⁰杉本卓洲 (1984) pp.11.22-12.2.

¹¹ *ibid.* p.12.8-10.

¹² *ibid.* p.12.13-15.

¹³ *ibid.* p.12.20-23.

¹⁴ *ibid.* p.13.9-12.

¹⁵相馬一意 (1978) p.155.lower.18-20.

ナーガールジュエナに帰せられる讃歌

仏教讃歌に関する総合的研究の一つにシュリングプロフ氏によるものがあるが、そこにはナーガールジュエナに帰せられる讃歌が 18 挙げられている¹⁶。これらはすべて大蔵經北京版では讚頌部 (bs/Tod tshogs) の nos.2010-2015、2017-2028 に当たる。そのほかに中観部 (dBu ma) に no.5471 が、秘密疏部 (rGyu 'grel) には nos.2639、2644-2646、4604、4878、4881 の 7 讃歌がナーガールジュエナによる讃歌として取められている。それらのうち讚頌部の no.2014 と no.2022 は同一の讃歌であり、no.2021 は中観部 (dBu ma) の no.5471 と重複している。また no.2017 には中観部に no.5429 が異訳として存在する¹⁷。秘密疏部の no.2639 と no.2645 も異訳の関係にあり、加えてそれらは no.2644 と同テキストが類似している。したがって、ナーガールジュエナ作とされる讃歌 (stava, stotra, stuti) はすべて大蔵經北京版には計 26 作品、重複を除くと計 23 作品が収められていることになる。これらのうちサンスクリットが存在するのは、nos.2011、2012、2014、2015、2017、2019、2022、2028、漢訳が存在するのは、nos.2010、2015、2024 である。また形式として「…に礼拝します」で終わる偈歌偈が冒頭に、「あなたを称えて私が得たところの福徳によって、世間の人々が余すところなく敬われましますように」などとといった福徳を回向する偈が最後にくる場合が多い。偈歌偈がみられる讃歌は、nos.2010 (1)、2011 (1)、2012 (1)、2013 (1)、2014 (3-8)、2015 (1-3)、2018 (1)、2019 (1)、2020 (1)、2021 (1-8)、2022 (1)、2023 (1)、2024 (1-9)、2025 (1-8)、2026 (2-13)、2027 (1-7)、4604 (1-3)、4878 (1-8)、4881 (13-15)、5471 (1-8)、回向偈がみられる讃歌は、nos.2011 (25)、2012 (28)、2014 (11)、2015 (4)、2018 (21)、2019 (59)、2020 (19)、2022 (11)、2024 (10)、2026 (14)、2027 (8)、4604 (4)、4881 (16) である (カッコ内は偈頌番号)。

これら 23 の讃歌のうち、ブトウん仏教史の目録部では讚頌部の P no.2010-2015、2017-2028 に当たる諸讃歌 (no.924-929, 931-942) が全て、ナーガールジュエナに帰せられている¹⁸。一方で、デンカルマ目録およびパンタンマ目録ではナーガールジュエナによる讃歌として、CS の 4 つ (ヅンカルマ nos.448, 447, 446, 450, パンタンマ nos.658, 654, 652, 656) と *Shutiyatāstava* (ヅ no.449, パ no.655)、*Kāyatrugustotra* (ヅ no.451, パ no.651) が挙げられるにすぎない。

以下では、これらナーガールジュエナに帰せられた諸讃歌に関して、先にみた CS を除いて、北京版のカタログ番号順にみていくこととする。

諸讃歌の真偽性

Dharmadhātustava (P no.2010) は、全 101 偈からなる比較的大部な讃歌で、韻律

¹⁶Schlingloff, D. (1955) p.11.note 20.

¹⁷この no.5429 は *Satvārādhamaṅgāhā* というタイトルであって、他の stava, stotra, stuti をタイトルにもつ讃歌と違い、末尾が -gāhā となっている。本論文では、この作品を除いて、gāhā をタイトルにもつ讃歌は扱わないこととする。

¹⁸西岡祖秀 (1981)。

は回収されたサンスクリットから、シュローカ (Śloka) であることが分かる。チベット訳のほかに漢訳が2本(大正 nos.413, 1675)存在し、サンスクリットは完本としては存在しないが、*Sekoddasatikā*での引用から一部回収される¹⁹。漢訳2本のうち一方は、宋の施護によって翻訳された『護法界頌』(大正 1675)、他方は、唐のタイトルから本讃歌が『百千頌大集經地藏菩薩請問法身讚』(大正 413)である。後者のタイトルからは本讃歌が經典中の讃歌と考えられていたことが分かり、注意を要する²⁰。これらチベット訳と漢訳2本の3テキストを校訂し日本語訳をつけたものが、月輪賢隆氏や早島理氏によって発表されている²¹。漢訳2本の翻訳年代は月輪氏によって、不空訳『百千頌大集經地藏菩薩請問法身讚』が765年頃、施護訳『護法界頌』が10世紀末から11世紀初頭とされる²²。チベット訳は翻訳者の一人ツルティムグルフ (Tshul khriims rgyal ba) より、11世紀半ばの釈出²³と考えられる。これら3本はいずれも終場頌が違い、翻訳順に並べると、不空訳『百千頌大集經地藏菩薩請問法身讚』125偈、施護訳『護法界頌』87偈、チベット訳は、不空訳の第91-112偈および125偈を除く²⁴。一方で施護訳は、月輪氏によればサンスクリット原典から翻訳されたものと想定しうる²⁵とされ、早島氏によれば「原文は同じでも訳者の意業で大分意訳されたものであろう」²⁶とされ、早島氏によれば「論述されている主題はチベット訳と(したがって不空訳とも)ほぼ一致するも、個々の偈頌の内容は一致するとは言い難い」²⁶とされる。両氏の間では、施護訳を意識したとるほか2本とテキストが異なるのみで意見が分かれているが、実際には、テキストの一致する部分、意訳と解しても問題のない部分、そしてテキストが明らかに異なっていると思われ部分とが混在しており、どちらともいえない。また偈頌の順序に関しても3本間で異なり、これも月輪氏と早島氏によって3本間で対応する偈や妥当だと思われる偈頌順が検討されている。しかしこちらも3本間の違いが多すぎて、確定しがたい。この讃歌は法界 (dharma dhātu) に対する讃歌である。全体を通して、法界に代表されるような何か絶対的なものの存在²⁷を積極的に認める傾向がある²⁸。また如来蔵思想に通じるような記述がみられるなど、内容的に MK とは相容れない²⁹。これらの点から、この讃歌が中観派の始祖であるナーガールジュエナの作である可能性は、かなり低いと言

¹⁹第18-23偈が引用される。Carelli, M. (1941) p.66.3-15. 引用に際して、*ukiam cārya-nāgārjuna-pādair dharmadhātustave* (p.66.3) とされる。

²⁰月輪賢隆 (1933) pp.124.8-126.11, 袴谷憲昭 (1989) p.199.11-13.

²¹月輪賢隆 (1933), 月輪賢隆 (1933*), 早島理 (1987).

²²月輪賢隆 (1933) pp.121.6-121.12, 126.12-127.4.

²³Roerich, G. N. (1949) p.328.15-17; Chattopadhyaya, A. (1993) p.3.24; 拙稿 (2002) p.25.note 63.

²⁴早島理 (1987) p.43.21-24.

²⁵月輪賢隆 (1933) p.128.8.

²⁶早島理 (1987) p.43.25-27.

²⁷“une Réalité absolue qualifiée d'une façon positive”: Seyfort Ruegg, D. (1971) p.462.21-22.

²⁸こうし頃傾向は第1偈によく表わされている。gan zig kun tu ma ses na // srid pa gsum du nam 'khor ba // sems can kun la nes gnas pa'i // chos kyī dbyñs la phyag 'tshal lo P, C / 'tshalo N, S / 'tshal 'dod D) // 1 //

²⁹「絶対的なものの存在を積極的に認める傾向」あるいは如来蔵的な記述は、特に1, 6, 10, 12, 17, 21, 22, 29, 47, 100, 101の各偈にみられ、また男女の区別に触れる第24, 25偈は密教的である。

える。月輪氏は本讃歌の内容を検討して、「護法界頌」と『宝性論』とは、その根本的内容に於て完全に一致している」³⁰とし、早島氏も「中観思想や瑜伽行思想との関わりよりも如来蔵思想とのつながりが強い」³¹と述べる。またセイフオート・ルエグ氏はナーガールジュエナの著作時期を3区分し、それぞれに掌櫃、論書、讃歌を配当し、書翰の時期には世俗における道徳や倫理を説き、論書の時期には般若経をもとに空思想を説き、讃歌の時期に至って如来蔵的な法界を説いたとする³²。ただしここでいうナーガールジュエナとは、伝承による600年もの寿命をもった人物のことであり、正確には複製のナーガールジュエナに相当するものであろう。同氏は慎重な態度でありつつも、本讃歌は MK の著者によるのではなく、『宝性論』(Ratnagotravibhāga) などの後期大乘經典の時代のもの可能性が高いという³³。このような本讃歌と如来蔵思想あるいは『宝性論』との関わりについては、例えばチベットで如来蔵思想を説いたチヨナン派 (Jo nan pa) で、その教義の大成就といわれるトウルプパ・シェーラブギヤルツェン (Dol bu pa Śes rab rgyal mtshan, 1292-1361) がその著『正義大海』(Nes don rgya misho) で、自らの如来蔵実在論を『宝性論』や本讃歌を多く引用して、権威づけている³⁴。またセイフオート・ルエグ氏も本讃歌の内容とチヨナン派の思想との関わりについて触れる³⁵。ちなみに同氏によれば、アティシヤ (Atiśa) による Dharmadhātudarśanagītā にも本讃歌からの引用が多々あるという³⁶。

そのほか現代の研究者ではリントナー氏が、本著作を、内容的に MK, ŚS, VV などの著者とは明らかに一致しないが、ナーガールジュエナが世俗的な考えに随順して説いた可能性も否定できないとして、「疑いはあるがおそらく真作ではない」作品に含める³⁷。また袴谷憲昭氏は偽作とみなし、その理由として、不空訳のタイトルから単なる經典中の讃頌とみられること、第88頌は唯識説とびつたり符合する仕方で法身が転依によって説明されていること、第31-33頌が三性説を踏まえて述べられていること、を挙げ、「唯識のアサンガやヴァスバンダ以降に造られた」のではないかとする³⁸。

Cittavajrastava (P no.2013) は、CS を構成する4つの讃歌が未だ明らかでなかった頃、ドウ・ラ・ヴァレ・アサン氏によって³⁹ CS の第3番目の讃歌とされた。その根拠は、チベット大蔵経においてNsとMsの直後に収められ、しかもこれら2讃歌と同一の翻訳官たちの手によるものであるから⁴⁰、というものだった。しかし結局、CSのサンス

³⁰月輪賢隆 (1934) p.30.15.

³¹早島理 (1987) p.50.2-3.

³²Seyfort Ruegg, D. (1971) pp.450.1-454.7.

³³ibid. p.462.5-41.

³⁴袴谷憲昭 (1989) pp.197.15-198.9. この点に関しては京都大学大学院の安田章紀氏によりご教示いただいた。記して謝意を表したい。

³⁵Seyfort Ruegg, D. (1971) p.463.1-13.

³⁶ibid. p.471.16-19 and note 119.

³⁷Lindtner, Chr. (1982) p.17.note 46.

³⁸袴谷憲昭 (1989) p.199.9-17.

³⁹de La Vallée Poussin, L. (1913).

⁴⁰後に示した本讃歌の校訂テキストを見て分かるように、P, D, N, C, S のいずれにおいても翻訳者の名前はない。しかし筆者の確認した限りでは、D の東北目録には翻訳者として Kṛṣṇapāṇḍita と Tshul khriims rgyal ba の名が挙がっている。

クリット写本の発見などにより、それは誤りであることが分かった。褒め称える対象はブッダではなく、ダイヤモンド(vajra)に喩えられる心(citta)である。その内容は極めて唯心的なものであり、ナーガールジュエナより後代、唯識学派の出現以後で、タイトルを考慮すると、密教時代の著作ではないかと考えられる。酒井崇明氏も、本書にみられる「最勝菩提」とか「金剛」という語から、「見方によっては作者が密教に属して居たことを示すものと思われる」とする⁴¹。一方でリントナー氏は本著作を、「疑いはあるがおそらく真作と思われる」作品に含めている⁴²が、その根拠は挙げない。韻律は、チベット訳で1偈が各句7音節の4句からなることから、MKやCSの諸讃歌と同様に、ジュローカではないかと推測される。この讃歌は酒井氏によって、チベット訳からの日本語訳が発表されている⁴³。

Kāyatrayastotra (P no.2015)⁴⁴は、デンカルマ目録(no.451)およびパンタンマ目録(no.651)⁴⁵にも挙がっている。この讃歌にはナーガールジュエナによる自注(P no.2016)が存在するが、こちらはデンカルマとパンタンマでは言及されていない。単独のサンスクリット写本には存在しないが、漢音訳の法賢訳『三身梵讃』(大正1677)⁴⁶と『青史』の冒頭部分⁴⁷、そして密教文献 *Sekoddesāṭṭikā* (『灌頂要略注釈』)での引用部分⁴⁸から、サンスクリットテキストが得られる。これら3者のうち、最初の漢音訳はチベット訳にほぼ一致する。そして後2者は互いにテキストが一致し、ともに最終第4偈のみが漢音訳およびチベット訳とは異なる。一致する第3偈までに限ればこれら2テキストの方が、漢音訳よりも、文法的にも韻律的にもよい。いわゆる『三身讃』としては漢音訳がテキストの完備したものであるが、それと、第4偈は異なるが読みやすい『青史』および *Sekoddesāṭṭikā* のものとの関係には問題が残る。また、漢訳として法賢訳『三身讃』(大正1678)も存在するが、これはチベット訳、漢音訳のいずれとも完全に一致せず、かなり恣意的な翻訳だといえる。これには、平等通昭氏による解題と日本語訳がある⁴⁹。現在に伝わるチベット訳や漢訳および漢音訳の偈頌数は4であるが、デンカルマとパンタンマ両目録では9となっている。韻律の種類はスラグラ(Prakṛti)のうち *Sragdharā*⁵⁰で、1偈当たりの音節数は各句21音の4句(21+21+21+21)からなる⁵¹。この韻律は、シュローカで著わすことの多いナーガールジュエナにあっては特殊なものといえる。讃歌の内容は、

⁴¹酒井崇明(1958*).

⁴²Lindtner, Chr. (1982) pp.13.2-14.1.

⁴³酒井崇明(1958*).

⁴⁴本讃歌に関するここでの記述は、2005年7月に開催された印度学仏教学会での発表と同内容。拙稿(2005)。

⁴⁵パンタンマに本讃歌が記載されていることは御吹克己教授よりご教示いただいた。ここに感謝申し上げます。民族出版社(2003) p.46.7, 川越英真(2005) p.31.12.

⁴⁶佛亮三郎(1918).

⁴⁷Roerich, G. N. (1949) p.1.6-22.

⁴⁸Carelli, M. (1941) p.57.18-20.

⁴⁹平等通昭(1932) pp.155-157.

⁵⁰Apte, V. Sh. (1957) Appendix, p.10.1eft 1-8.

⁵¹リントナー氏は形式がずさん(the style is very loose)であるとするが、本讃歌は韻律の規則に忠実であって決して「形式がずさん」だとはいえず、同氏の指摘は当たらない。Lindtner, Chr. (1982) p.16.note 35.

法からなる身体(法身, dharmakāya)、「教えを」享受する身体(報身, sambhogakāya)、変化した身体(化身, nirmānakāya)という三身⁵²を称えたもので、それらが第3偈までに順に称えられ、第4偈は回向偈。

作者に関しては、漢訳のうち『三身梵讃』には記述がなく、『三身讃』には「西土賢聖撰」とあるのみ、デンカルマとパンタンマ両目録および現在のチベット大蔵経ではナーガールジュエナ作とされているが、*Sekoddesāṭṭikā* ではナーガールヴァヤ(Nāgārḥvaya)によるものとされ⁵³、またターラナーターインド仏教史でもナーガールヴァヤ(Klu bo)作とされている⁵⁴。ターラナーターではこのナーガールヴァヤは、アーリヤデーヴァ(Āryadeva)と同時代人で異名としてTathāgatabhadraと呼ばれていたこと、さらに唯識中観に通じた旨の記述があることから、ターラナーターのいう本書の作者は中観派の始祖を指すものではなさそうである。そのため本来の作者であるナーガールヴァヤが、後代、中観派の始祖ナーガールジュエナと混同され、伝承された可能性は否定できない⁵⁵。セイフォート・ルエグ氏もナーガールジュエナ作であることには否定的である⁵⁶。ただしターラナーターの伝承も、果たしてアーリヤデーヴァの時代に唯識思想が存在したのかなど、年代の特定の上で問題がないとはいえない。

仏身観の変遷に関しては、これまでに多くの研究がなされ、経論ごとの特徴も明らかになってきている。仏身に関する代表的な思想としては、色身と法身からなる二身説と、自性身、受用身、変化身からなる三身説が挙げられる。ただし仏身の名としてはこれら以外にも数多くあり、例えば『大智度論』には二種身として、刻になる仏身の名が数多く挙げられている⁵⁷。

色法の二身に関しては、『八千頌般若経』にこの二身があわせて説かれる⁵⁸ほか、ナーガールジュエナにおいても *RA* III-10, 12や *Ns17* にこれら二身が説かれる⁵⁹。このように、ナーガールジュエナの時代までに色法の二身思想があったことは確認できる⁶⁰。

⁵²三身に関しては次の研究がある: de La Vallée Poussin, L. (1906).

⁵³ *Sūkhagātācārya-nāgārḥvaya: Carelli, M.* (1941) p.57.17.

⁵⁴Schiéffner, A. (1868) p.68.8-17; Schiéffner, A. (1869) p.86.4-17; 寺本燐雅(1928) p.139.4-10; 寺本燐雅(1926) pp.71.3-72.4.

⁵⁵一方で、*Laṅkāvatārasūtra(LAS)* X.165(Naujio, B. (1923) p.286.12-13)にもナーガールヴァヤに関する記述がみられるが、こちらはナーガールジュエナを指したものだと思われ、これもそうした混同の一例だといえよう。
⁵⁶Seyfort Ruegg, D. (1982) p.525.note 22. ターラナーターのいうナーガールヴァヤに関しては、以下に触れられている: Seyfort Ruegg, D. (1981) pp.56.12-57.10.

⁵⁷永田瑞(1976) pp.166-167; 神子上慈龍(1950) pp.35-39; 宇井伯寿(1940) pp.401-424.

⁵⁸福山(1977) pp.43-59.

⁵⁹また *YS* 60 では「福徳と知恵から生じた2つの最高のもの(dam pa gñis)」という表現がみられるが、*RA* III-12 やチヤントラキヤールティの注釈から、これら2つは色法の二身を示していることが分かる。そのほか、*Ns12c* では「生と法の二身のために(jauna-dharma-sārābhyaṃ)」とあり、ここでは生身と法身の二身が語られている。さらに *Ns22ab* には「あなたの身体は法よりなる(kāyas tava dharmā-mayo)」という記述もある。

⁶⁰ナーガールジュエナの仏身観に関してはこれまで、長尾雅人氏が「密教の頃までは、仏身論としてはなお法身と色身の二身が考えられるのみであった。それが三身観に発展し完成するのは、無著や世親によって代表される瑜伽行学派、あるいは唯識学派、の哲学においてである」(長尾雅人(1978) p.270.12-14)と述べ、瓜生律健真氏が、*RA* や『菩提資糧論』や『十住毘婆沙論』における仏身観を検討して、「ナーガールジュエナにおいては、依然として二身説が示されていて、報身という考え方はまだ出ていない」(瓜生律健真

自性身、受用身、変化身の三身説に関しては、『大乘莊嚴經論』(MSA)や『撰大乘論』(MS)から説かれ始める。これらでは自性身(svābhāvīkāya)、受用身(sāmbhogikākāya)、変化身(nairmāṇīkākāya)の三身と、それらを包摂する総括的な法身(dharmakāya)、あるいは自性身の別名としての義身が説かれる。この三身説をうけて、ハリバドラーの自性身、受用身、変化身、法身の四身説や、『唯識論』の自性身、自受用身、他受用身、変化身の四身説が立てられたり、『究竟一乘宝性論』(RGV)での独自の三身説などが説かれていった。

二身説から三身説が生まれるまでの過渡期は、ナーガールジュナから瑜伽師派の初期の文献の時代あたりまでであるとう推測されるが、そのあたりの状況はこれまであまり明らかにはされていない。そうした過渡期の仏身観を次に確認してみたい。

まずナーガールジュナにおいては、SS 40-42⁶¹に化身に通じるような表現がみられる。ここにみられる'sprul pa'は、リントナー氏の指摘するように*nirmīṭakaに当たると思われる。これまで、この語は幻術師によって作り出されたものとして、事物に実体がないうこと(無自性)の喩えに用いられてきたものであり、ここでもその方向で説かれているといえる。しかし一方で、ここでのsprul paの動作主体は如来であり、この語が仏身と関連付けられていく様子もうかがえる。MK XVII-31, 32にも「師ブツダ(śāstri)が化人(nirmīṭaka)を作り出す」という、同様の表現がみられる⁶²。

そして瑜伽師派の初期の文献としては、『解深密經』(SNS)と、『瑜伽師地論』のうちの比較的古層に属するといわれる「本地分菩薩地」(BBh)と「撰決分」(Vmsg)が挙げられる。これらはBBh、SNS、Vmsgの順に成立したと考えられる⁶³。これら3書における仏身観は勝呂信静氏によって明らかになっている。まずBBhでは、化身の語がでてくる⁶⁴。ただし法身の語はなく、その理由は勝呂氏の説明に譲る⁶⁵。SNSでは法身と化身が説かれる⁶⁶。そしてVmsgにも法身と化身の語が見られる。該当箇所のうち大部分はSNSからの引用部あたり⁶⁷、Vmsgでの二身はほぼSNSの説を引き継いでい

(1985) p.337-9-10) という見解を示している。

⁶¹Lindtner, Chr. (1982) pp.52-53.

sprul pa de yis slar yan ni // sprul pa gñan śig sprul gyur pa // SS 40
ji ltar boom ldan de bñin gśegs // rdku 'phrul gyis ni sprul pa sprul //

⁶²エルブ氏が指摘する: Erb, F. R. (1996) p.xxvii.4.

⁶³勝呂信静 (1977) esp.pp.151.5-152.6.

⁶⁴化身: 大正1579, pp.493.上13-下13, 534.中2-中9; kāya-nirmāna: Wogihara, U. (1971) pp.63.26, 64.1, 64.3, 64.20, 65.3, 66.13-14. このほか仏身としては、色身(大正1579, p.533.中12-中13, rūpa-kāya: Wogihara, U. (1971) p.61.13, 61.15) という語もみられるし、莊嚴身(大正1579, p.533.上8), 如来身(p.533.中16) という語もある。

⁶⁵「菩薩地建立品が法身の語を用いていないのは、菩薩の実踐階梯が三乗共通の実踐階梯の意義を有するものであることを考慮したものとして推定される。十二住は十地經の十地に対応するものとして説明されているが、このばあいの十地の説明においても法身の語は用いられていないのである。これは十二住が二乗の實踐として転用し得るものであることを意識して法身の語を用いることをさせたものであるう。」: 勝呂信静 (1977) p.155.17-20.

⁶⁶chos kyī sku: X-1, 2, 3; sprul pa'i sku: X-3, 4; Lamotte, É. (1935) pp.149-150, 大正 676, p.708.中-下. また解脱身(X-1, 10), 報重身、色界身など(X-11)といった語もみられるが、これらは大乘での仏身を指したものでなく、チベット訳では「身」がskuでなく lus と訳し分けられている点は興味深い。

⁶⁷大正 1579, pp.733.下17-736.下12 が SNS の「如来成所作事品第八」(大正 676, p.708.中11-711.中

るといえる⁶⁸。これらの文献においては化身が説かれていると考えられ、SS の場合と同様に、二身説が変遷していく様子がうかがえる。

以上ナーガールジュナ、BBh、SNS、Vmsg のいずれにおいてもまだ三身は説かれていないけれど、それまでの色・法・法の二身が化・法・法の二身として説かれていく様子がうかがえる。そしてこれら二身に報身の思想が組み合わされて、MSA や MS での三身へと展開していくことになる。

ところで、本讃歌と同じ法・報・化の三身(chos kyī sku, lois spyod rdzogs pa'i sku, sprul pa'i sku)を説くものとして、ナーガミトラ(Nāgamitra)(あるいはナーガセーナ、Nāgasena)作『三身入門』(*Kāyātrayāvatāramukha, P no.5290)とチャンドラゴミン(Candragomin)作の同名異作の『三身入門』(*Trikāyāvatāra)がある。前者は唯識思想や如来藏思想がみられることから500年前後の成立とされ、後者は現存しないが他書での引用からテキストが得られ、唯識思想がみられることなどから600年代以降の成立とされる。三身説の流れの中でみると、ナーガミトラのものは、浜野哲敬氏によれば、『究竟一乘宝性論』の仏身論を唯識の理論で基礎づけたもの⁶⁹で MSA や MS と RGV との「両方の説を承けながらそのどちらでもない独自の第三の立場を取っていると考えられる」という⁶⁹。またチャンドラゴミンのものは、唯識学派の伝統の中にあつて特にMSAの内容を基調としていることが、佐久間秀範氏によって確認されている⁷⁰。これらの三身は本讃歌のものとは比べると、用語こそ同じであるけれど思想的には異質なものである。本讃歌は、BBh や SNS や Vmsg にもみられない三身が説かれることや、特殊な韻律であることを考え合わせると、おそらくナーガールジュナのものではないだろう。一方で、本頌(P no.2015)においても注釈(P no.2016)においても、唯識説や如来藏思想はみられず、三身が唯識説とは異なつて並列的に扱われていること、法身に代わる自性身という語がみられないこと、三身の用語も dharma, sambhoge, nirmāna-kāya と、派生語的な唯識の svābhāvika, sambhogika, nairmānika-kāya よりも単純な形をとどめていることから、本讃歌は唯識三身説が確立する以前のものだと考えることが可能であろう。したがって、MSA や MS より前の成立であるとひとまず仮定しておくきたい。ただ、これだけの根拠では断定できないことも確かである。作者に関してはターラナータの伝承に従つてナーガールヴァアヤとし、その年代は、ここでの考察から、Nāgāṭjuna より後で MSA や MS より前と想定する。

もしこの仮定通りだとすれば、仏身観は色・法・法の二身から法・報・化の三身へ、さらに自性(または法)・受用(報)・変化(化)の三身へと変遷していったことになる。こうして、色身が化身へと変遷していく様子は確認できたが、一方で法・化の二身に報身の思想が結びついて三身が成立する過程は具体的に確認できておらず、その解明は今後の課題である。ここ以外では、法身の語は大正 1579, pp.724.下29, 727.下11, 下15, 729.下7, 730.上3, 738.上3, 上らにみられ、化身の語はp.749.上21にのみみられる。

⁶⁸勝呂氏は SNS の仏身観を詳しく分析している: 勝呂信静 (1977) pp.158.4-163.11.

⁶⁹浜野哲敬 (1984). 関連論文として、浜野哲敬 (1985); 藤田照文 (1985) pp.96.17-97.19; 大竹晋 (2001) pp.43.4-46.14; 大竹晋 (2001).

⁷⁰佐久間秀範 (1993); Sakuma, H. S. (1992*).

題である⁷¹。

ちなみにこの讃歌のナーガールジュナ自注とされる *Kāyatrāyastotra nāma vivaraṇa* (P no.2016) は、偈頌中の語句それぞれに対して丁寧に注釈したもので、注釈の最後にある "bdag gis 'dir ni lo 'dab rtse tsam blaṅs nas rnam bśad kyis // mchog tu mkhas śūn don gyī rjes 'brañ 'dir ni tshad ma yin //"⁷² 「私はここに歳の連なりがほとんど頂点に達して(高齢になって)から、『三身讃』をこの」解説によって最も詳しく、意味に従ってここに論証 [する]。(拙訳) という記述からは、この注釈が作者の晩年の作であることが覗える⁷³。

Sattvārādhanaṣṭava (P no.2017) は、異訳として *Sattvārādhanaḡāhā* (P no.5429) が存在する。両チベット訳はほぼ一致し、同じテキストに基づいていると思われるが、現存サンスクリットとは完全には一致しない。このサンスクリットはレヴィ氏によって校訂、フランス語訳がなされている⁷⁴。また、これとは異なるサンスクリットテキストが完本として雑誌 *Dhāra* に掲載されている⁷⁵。レヴィ氏による校訂本の欠落部をチベット訳によって補ったものか、あるいはこうした完本がサンスクリット写本としてあり、それを利用したものなのか、明らかではない。このサンスクリットにおいてレヴィ本の欠落部にあたる部分(第1偈と第2偈)は、チベット訳の一方 (P no.5429) と比較的一致するが他方 (P no.2017) とはあまり対応しない。もしこのテキストがチベット訳からの還元であれば、前者を利用したものであろう。しかし第3偈 od 句はレヴィ本、チベット訳2本のいずれにもないテキストで、問題が残る。これらレヴィ本のサンスクリット欠落部以外では、このテキストとレヴィ本はほぼ一致している。韻律は、サンスクリットの残っている第3-6偈がヴァサンタライラカー (Śakvarī) のうち *Vasantaṭilakā*⁷⁶、音節数 14 × 4)、第7-8偈がシャールドクワラヴィクリーディタ (Atidhīpti) のうち *Sāndūlavikrīḍita*⁷⁷、

⁷¹ 「現身」に関して、寺本婉雅氏によれば、この語が初めて現れるのはナーガールジュナ以前の『阿毘曇毘婆沙論』(大正1546)であるという(寺本婉雅(1929) pp.180.6-182.1)。『阿毘曇毘婆沙論』で「現身」の語が見られるのは5箇所(大正1546, p.70, 下3に1つずつと p.83, 上26に2つ)、そのほか、「化身」が3箇所(pp.110, 中15, 119, 上20, 119, 中2)、「色身」が5箇所(pp.34, 下18, 157, 下20, 290, 中12, 290, 中14, 373, 中23)に見られ、「法身」と「生身」の語は数多く見られる。「化身」、「自性身」の語は出でてこない。この『阿毘曇毘婆沙論』は吉本信行氏によれば、「紀元前後から三世紀にかけて、種々の毘婆沙論(五百部派)によって著わされたものが三世紀頃にまとめられたと理解できる。意樹以前であることも明らかである。」(『大藏經事典』 p.423, 中2-18) という。さらにこの論書では、諸仏が「三事」をもって等しいといわれ、三事としてそれぞれ現身、法身、化身に相当する概念が説かれており(大正1546, pp.70, 下25-71, 上3)。これに対して寺本氏は「未だ難、法、化の三身と云うが如き熟語を以ては仏身論を示されて法、化二身に開味せしめられていることは疑うべくもない。故に龍樹出世以前の阿毘曇毘婆沙論に於てすでに三身思想の現われていることは注意すべきである。」(寺本婉雅(1929) pp.181.19-182.1) とする。この点に関し、ここでは仏身論の思想史的な位置づけを『阿毘曇毘婆沙論』自体の成立時期の問題とあわせて、改めて検討してみよう。

⁷² P Ka1.86a6-7; D Ka74b1, C Ka85a1-2, S Ka106a3-4.

⁷³ 寺本氏がこの点に言及している。寺本婉雅(1929) pp.178.19-179.2.

⁷⁴ Lévi, S. (1929), pp.264.1-266.6.

⁷⁵ Samdhong Rinpoche (1992).

⁷⁶ Apté, V. Sh. (1957) Appendix, p.7.left. 39-46.

⁷⁷ Ibid. Appendix, p.9.left. 39-46.

音節数 19 × 4)、第9-11偈がマンダークラウンター (Atyaṣṭi) のうち *Mandākraṅtā*⁷⁸、音節数 17 × 4) である。内容的には「慈悲 (karuṇā, kṛpā: śūnī rje)」、「敬意 (pūjā: guṣ pa, mchod pa)」、「傷つける (hinasti, parābhavaḥ, apakāra, viheṭhanam, viheṭhayati, viheṭhita: gnod pa, 'tshae ba)」といった語がキーワードとして挙げられる。哲学的な記述は少なく、内容的には必ずしもナーガールジュナによるものとはいえない。タイトルとしては「讃歌」であるが、実際の内容は何かを称えるのではなく、ブツダによる世間の人々へのメッセージである。チベット訳の奥書きには「菩薩の蔵である頃の河』という経典から、世尊が16人の大声聞 (Mahāśrāvaka) たちにお話になった『有情了悦讃』という、師ナーガールジュナが偈頌の形でまとめられたものを終わる。」(no.2017) および「『菩薩の蔵である』塩の河』という経典から生まれた『有情知足頌』の11 [偈] が師である聖なるナーガールジュナによって抜き出されたものを終わる。」(no.5429) という記述があり、またブツダの目録にも同様の記述がある⁷⁹。これらによると、ナーガールジュナは経典の一部をまとめ、あるいは抜き出したに過ぎないということになる。この経典は特定ができていない。サンスクリット写本には、「正しく悟った [方] によって語られた、『命あるものを喜ばせる』と名づけられる大乗経典を終わる。」⁸⁰ とあるのみである。リントナー氏は本著作を、形式がマートリチエータを想起させるとして、「疑いがあるがおそらく真作ではない」作品に含める⁸¹。

Prajñāpāramitāśāstrotā (P no.2018) は、現在の大藏經4版 (P, D, N, C) および金亨テンギェル (S) ではナーガールジュナ作とされているが、サンスクリット写本の記述⁸² とデンカル目録 (no.452)⁸³ およびバンタム目録 (no.663)⁸⁴ の記述から、ラーフラバドラ (Rāhulabhadra) 作であることが明らかとなっている⁸⁵。サンスクリットは諸種の般若経典の冒頭に掲げられたものとして得られる⁸⁶。また、チベット訳とサンスクリットはテキストがよく一致する。韻律はシュローカ。この讃歌の特徴は、ブツダに対する誉歌ではなく、知恵の完成(あるいは、知恵の彼岸への到達: prajñāpāramitā) に対する誉め歌だという点にある。また、この讃歌は『大智度論』にも引用される⁸⁷。そこから得られる漢訳テキストと、サンスクリットテキストとの異同が、宇井伯寿氏によって示さ

⁷⁸ Ibid. Appendix, p.8.right. 4-11.

⁷⁹ [90f] *Pa tshai' chu khri' gi mdo las btas pa Semā can ngu bar bya ba'i bstod pa Nag tsho'i 'gyur* /: 西岡祖秀(1981) p.65.10-11.

⁸⁰ *ganayak-sambuddha-bhaṣiṭam sattvārādhanaḡā nāma mahāyāna-sūtrāṅgam samāptam: Lévi, S* (1929) p.265.3-4.

⁸¹ Lindtner, Chr. (1982) p.17.note 49.

⁸² *br'ter 'yam Rāhulabhadrasya: Śāstrī, M. H.* (1910) p.425.3-22.

⁸³ *Śāra nāb kyi pha rol tu phyin pa la bstod pa'i tshig gi sdebs (sde ba: Lalou) sbyor slob dpon sGru gcan 'dzin bzani pos mdzad pa / 40 sloka //: Lalou, M.* (1953) p.329.17-18.

⁸⁴ *Phags pa śāra nāb kyi pha rol tu phyin pa la bstod pa slob dpon sGru gcan 'dzin bzani pos mdzad pa / sloka 40: 川越英美* (2005) p.32.5-6, 民族出版社 (2003) p.47.6-7.

⁸⁵ 詳しくは『蒙弘典 III』 pp.185-188 あるいは Seyfort Ruegg, D. (1981) pp.54-56 に譲る。校訂テキストなど関連文献もこれらに譲る。

⁸⁶ 例えれば代表的な校訂本として、Hikata, R. (1958*) pp.1-2 がある。そのほか単独の作品として校訂がなされたものとして Samdhong Rinpoche (1987) pp.1-2 がある。両者のテキストはほぼ一致するものの、少なからぬ異同が見られる。

⁸⁷ 大正1509, pp.190, 中18-191, 上1; 釋山雄一, 赤松明彦 (1989) pp.208.13-211.11.

れている⁸⁸。この『大智度論』引用偈には、サンスクリットやチベット訳の第4, 5, 6ab, 8, 14, 21 偈が欠け、またサンスクリットにもチベット訳にもない記述がみられる⁸⁹。これら諸偈全体の対応を示すと(偈番号: 漢訳対応箇所)、第(1)偈: p.190, 中 20-23, 第2偈: 中 24-25, 第(3)偈: 中 26-27, 第6偈 cd: 中 24-25, 第7偈: 下 1-2, 第9偈: 下 3-4, 第10偈: 下 5-6, 第(11)偈: 下 7-8, 第(12)偈: 下 9-10, 第13偈: 下 11-12, 第15偈: 下 13-16, 第16偈: 下 17-18, 第17偈: 下 19-20, 第18偈: 下 21-22, 第19偈: 下 27-28, 第20偈: 下 29-上1となる(括弧でくくった偈番号は、意味的に完全に一致しているとは言いえないが、ほぼ同内容の箇所)。こうした漢訳テキストとサンスクリットやチベット訳との不一致は、原テキストが異なっていたというよりはむしろ、翻訳者の意訳の可能性が高いといえよう。

Stuṭyatāstava (P no.2020) は、CS を構成する4つの讃歌が未だ明らかでなかった時に、パテル氏によって⁹⁰ CS の第4番目に当たるとされた。結局それは誤りであったが、それほどこの讃歌は MK と共通する点が多くあり、ナーガールジュナの要素に満ちている。それは、実際の第4の讃歌である P₈ を差し置いて CS に収められてもおおまかしくない程の内容である。またこの讃歌はデシカルマ目録 (no.449)⁹¹ およびバンタンマ目録 (no.655)⁹² にも、ナーガールジュナの著作として挙げられている⁹³。リントナー氏も、本著作を「疑いはあるがおそらく真作と思われる」作品に含めている⁹⁴。称える対象は、CS の4つと同様に、ブツダである。韻律は、チベット訳が1偈あたり各句7音節の4句からなることから、MK や CS の諸讃歌と同様にシメロカではないかと推測される。本讃歌は酒井氏によって、チベット訳からの日本語訳が発表されている⁹⁵。

Nivṛttarastava (P no.2021) は、北京版、ナルタン版、金写本ギンユルでは中編部に同じもの (P no.5471) が収められている。韻律は、チベット訳が1偈あたり各句7音節の4句からなることから、シメロカではないかと推測される。この讃歌もブツダを称えたものである。内容としては必ずしもナーガールジュナ独特のものではないが、偽作とする根拠もない。リントナー氏は “Eight verses, too poor to be genuine.” として、「疑いはあるがおそらく真作ではない」作品に含める⁹⁶。

Āryabhaiṭṭārakamarījusīr-paramāthastava (P no.2022) は、*Paramāthastava* (P no.2014) の異歌である。テキスト自体は同じものと考えられるが、句 (pāda) 数が一定でなかったり、少なからぬ箇所ですんスクリットと完全に一致しないなど、チベット訳としてはあまりよいものではない。

Āryamañjusīrṭhahāṭṭārakakarūnāstotra (P no.2023) は、チベット訳のタイトルではマンジュシユシリー菩薩の慈悲に対する讃歌となっているが、実際の内容はブツダを称

⁸⁸ 宇井伯寿 (1921*).

⁸⁹ 大正 1509, p.190, 中 28, 下 23-26.

⁹⁰ Patel, P. (1934).

⁹¹ Lalou, M. (1953) p.329.15.

⁹² 川越英真 (2005) p.31.16, 民族出版社 (2003) p.46.11.

⁹³ ただし、現在に伝わる偈番号 19 に対し、デシカルマとバンタンマでは 18 となっている。

⁹⁴ Lindtner, Chr. (1982) p.13.2.

⁹⁵ 酒井崇明 (1963).

⁹⁶ Lindtner, Chr. (1982) p.16.note 37.

えたものである。ここではブツダの慈悲や徳が称えられるにとどまり、哲学的記述はほとんどみられない。また偈数が1偈あたり各句9音節の4句からなり、おそらくシメロカではないと考えられる。これらのことから、本讃歌には MK との強い関わりは感ぜられない。

Aṣṭamahāsthānacaitīyastotra (P no.2024) は、8つのチャーイテイヤ (*caitya*) に対する讃歌で、それぞれがシャーキヤムニブツダゆかりの地に関連付けられている。全てで10偈あるが、前8偈をもって、ブツダの生涯の時間的順序に沿い、それぞれのチャーイテイヤが称えられる。残り2偈はブツダを称え、福徳を回向するという付加的な偈頌である。このチベット訳は中村元氏によって校訂がなされ、さらに英語訳が付されている⁹⁷。漢訳に関しては、『八大霊塔名号経』(大正 1885) の散文中に2つの偈頌群があり、そのうち最初の偈頌群はこの讃歌の前8偈までが相当する。ただし、地名以外の情報は漢訳の相当部分よりチベット訳の方が豊富で、テキストが完全に一致しているとはいえない。偈頌の順序は一致する。以下には前8偈頌にみられる地名、主な内容を示す。

1. Kapilavastu, Lumbinī, 生誕
2. Magadha, Nairājanā, 成道
3. Kāśī, Vārānāsī, 初転法輪
4. Śrāvastī, Jetavana, 神通を示す
5. Kāśī, (Kanyākubja?), 諸天の降下
6. Rājagṛha, Veṇuvana, 声聞を化度
7. Vaiśālī, 養命
8. Kuśinagara, 涅槃

これら8つはいわゆる「八大聖地」に当たる⁹⁸。

杉本卓洲氏によれば、チャーイテイヤ (*cāitya*) という語はもともと仏陀の生涯にかかわる聖地を指す言葉として使われ、ブツダの遺骨を祀った塔であるストウーパ (*stūpa*) とは異なる意味を持つものであったが、サンスクリット仏典や大乘経典になると両者は「仏塔」の意味で区別なく用いられるようになった、という⁹⁹。この讃歌の場合のチャーイテイヤは、その内容からみてもブツダゆかりの地に関連付けられているため、そこに仏塔が建立されたかどうかはともかく、正確には仏塔ではなく「聖地」自体を指しており、チャーイテイヤは本来の意味で用いられているといえよう。

一方で、「八大仏塔」と呼ばれるものも存在する。「八大仏塔」には「八大聖地」との直接の関係はない。つまり八大仏塔の建立地は八大聖地と完全には一致しないのである。「八大仏塔」とは、仏陀の死後、諸王が遺骨を供養したいと要求してきたので、あるバラモンが調停して遺骨を8つに分け、それらを祀るものとして各地に建てられた仏塔のこ

⁹⁷ Nakamura, H. (1980).

⁹⁸ 『若広辞』 p.597.right 23-39.

⁹⁹ 杉本卓洲 (1984) pp.47-48. また野村彌昌氏はチャーイテイヤとストウーパの語義を考察し、義仲の『南無聖母内法伝』の記述から、前者は「功德積聚のための建築」、後者は「塔建築」を指すものとする。そのため時にはチャーイテイヤが塔を指すこともあって、語の使用に混乱が生じたのだという: 野村彌昌 (1953) esp. p.131.upper 24-lower 24.

とである¹⁰⁰。最初に仏塔が建てられた8つの地名(及びそれらの建立者)は、パーリの伝承によると以下のようである¹⁰¹。

1. Magadha, Ajātasattu 王
2. Vesālī, Licchavi 族
3. Kapilavatthu, Sakya 族
4. Allakappa, Bui 族
5. Rāmagāma, Koḷiya 族
6. Veṅghadīpa, Pāra モンたち
7. Pāvā, Mallā 族
8. Kuśīnārā, Mallā 族

ちなみに、これら遺骨を納めた8つの仏塔の他にも、「舎利(遺骨)を量るのに用いた瓶」あるいは「舎利を入れた壺」を祀った「瓶塔」¹⁰²と、遺骨の分配後に残った炭を祀った「炭塔」¹⁰³との2つが建てられたという。

これら八大聖地と八大仏塔が同時に出てくる文献に、『八大聖塔梵誌』(大正1684, サンスクリットを漢字で音写したもの)¹⁰⁴がある。ここではチャヤーティヤの語が2つの異なる意味で用いられており、興味深い。まず第1偈には八大聖地に相当する記述があつて、その中で caitya と sthāna が同義に用いられている。したがって、この場合のチャヤーティヤは「聖地」を指すということが分かる。一方、第5偈では八大仏塔及び瓶塔、炭塔の記述があるが、そこには caitya と stūpa の両語があつて、この場合のチャヤーティヤは「仏塔」を指している。つまり、同じチャヤーティヤでも前者は「場所、聖地」を表わし、後者は「舎利塔、仏塔」を表わしていることが分かる。こうしたことを考慮しても、八大聖地を扱った本讃歌においては、チャヤーティヤとはやはり「聖地」を指していることが分かる。したがって、本書のタイトル *Aṣṭamahāsthānacaitiyyastotra* の *sthāna-caitya* の部分は、「…場所の仏塔…」(Genitive Tatpuruṣa)ではなく「…場所という聖地…」(Karmadhāraya)と解すべきである。

著者の真偽性に関して、本讃歌には *MK* にみられるような哲学的思想はみられない。また逆に、本讃歌の内容がナーガールジュナの諸作品にみられることもまれで、わずかに *Ms23* に、「無数の諸世間において、あなたを敬う人々によって、繰り返して見つけられる。[ブツダが]入胎し、生まれ、悟りを開き、[法]輪 [を脱き]、涅槃 [した語を聞くこと]に喜びを見出す人々によって。」とブツダの生涯に関する記述があるにすぎない。今のところ *Ms* は真作と認められるので、あなたがちに本讃歌のナーガールジュナ作を否定することはできないが、決定的なものはいえないだろう。また、『大智度論』にもブツダの生涯に関する記述がある¹⁰⁵、本讃歌と共通する箇所は少なく、

¹⁰⁰ 梶山雄一 (1976) pp.38.7-40.10; また詳しくは、杉本卓洲 (1984) pp.318.6-329.

¹⁰¹ *ibid.* p.22.11-19.

¹⁰² *ibid.* p.326.5-16.

¹⁰³ *ibid.* pp.326.17-328.1.

¹⁰⁴ 神虎三郎 (1913)。この讃歌の作者は、606-647年在位の戒日王 (Śīlāditya, Harṣavardhana, Harṣadeva)

とされる。詳しくは: 山田龍城 (1959) pp.79.10-80.15.

¹⁰⁵ 梶山雄一, 赤松明彦 (1989) p.18.2-14.

同一の作者であると結論づけることはできない。

ナーガールジュナと仏塔の関係については、岡田行弘氏の研究がある¹⁰⁶。それによれば、まず、『龍樹菩薩伝』に「詣一仏塔」、「山中有塔」といった記述がみられ、ナーガールジュナが出家した当時すでに仏塔があったことが裏付けられる。そして、*RA* には *mchod rten*¹⁰⁷(この意味は文脈より明らかに「仏塔」である)という語があり、『菩提資糧論』には「支提」¹⁰⁸という語がみられるが、これらはいずれも仏塔を供養すべきことを説いたものである。また『十住毘婆沙論』にも仏塔や供養に関する記述があつて「舎利供養が初地における菩薩の行法の一つとして位置付けられている」という。しかしこれらの記述はあくまで「仏塔」の供養を勧めたものであつて、「聖地」や「仏伝」との間わりはない。

結局、真偽性に関して、現段階では確実な根拠があるとはいえず、判断を下すのは難しい。このことは本讃歌と類似した内容をもつ以下の2作品に対しても同様に言える。

Aṣṭamahāsthānacaitiyyastotra (P no.2025) は no.2024 と同タイトルであるが、テキストとは異なる。内容的に、ブツダの生涯をゆかりある地とあわせて述べるところは類似しているが、no.2024 のように偈頌ごとに地名が当てられている訳ではなく、また時間的な順序も前後している。すなわち、地名はカピラヴァスタウ (Kapilavastu, 第2偈) とヴァラーナシー (Vārāṇasī, 第3偈) しかみられず、時間的順序も、1. 魔天の調伏、2. カピラヴァスタウで生涯、3. ヴァラーナシーで象を屈服、4. 寿命?, 5. 初転法輪、神通を示す、6. ミルクを受ける、7. 眷属をもつ、8. 天から降下、涅槃、となつており、必ずしも時代順でないばかりか、それぞれの項目も no.2024 に対応しているとはいえない。哲学的な記述は見られず、思想的に *MK* と共通するものはない。ちなみに本讃歌の第8偈 c 句はブトクンム教史に引用がある¹⁰⁹。ここでは、ブツダ入滅の年齢に関する諸伝承が取り上げられているが、本讃歌の著者には触れられていない。

Dvādaśākāra nāma nagaṣṭotra (P no.2026) は、形式的にはブツダの生涯における12の行為を称えた讃歌であり、内容的には八大聖地を扱った *Aṣṭamahāsthānacaitiyyastotra* (P no.2024) と共通する部分が多い。共通する地名や出来事等を本讃歌の偈頌番号順に挙げると、3. ルンビニー (Lumbinī)、生誕、4. マガダ (Magadha)、7. ナーイーランジャナー (Nairāñjanā)、8. マガダ、成道、9. ヴァラーナシー (Vārāṇasī)、転法輪、11. シュラーヴァステイー (Śrāvastī)、神通を示す、12. クシナガラ (Kusīnagara)、涅槃、となる。実に、八大聖地のうち、カーシー (Kāśī)、ラージャグリハ (Rājagṛha)、ヴァーイシャリー (Vaiśālī) 以外の5つの地名がみられる。また第13偈には「8つの場所に仏舎利塔が…」という記述がみられ、八大仏塔にも触れられている。ここでも思想的に *MK* と共通するものはない。

Vandanāstotra (P no.2027) は、ブツダを称えた讃歌である。神話的な要素やブツダ

¹⁰⁶ 岡田行弘 (2000).

¹⁰⁷ *RA*, III-33, 34, 92, 93. これら岡田氏が指摘するもの以外にも、先に指摘したように、V-65 に仏塔 (mchod rten) の前で讃歌を唱へべきことが説かれている。

¹⁰⁸ 大正1660, pp.536.lower.6, lower.8, 540.upper.1, upper.6. これらは本論文中での数え方によれば、第113偈とその注釈部分、および第117偈とその注釈部分に当たる。

¹⁰⁹ Obermüller, E. (1932) p.70.8-10.

の身体的特徴などがみられるが、哲学的な記述はなく、ナーガールジュエナとの関連は伺えない。リントナー氏は本著作を、「疑いはあるがおそらく真作ではない」作品に含める¹¹⁰。

Narakoddhara (P no.2028) にはチベット訳のほか、サンスクリット写本が4本あるが、4本いずれも作者名を挙げない。リントナー氏によってサンスクリット、チベット同校訂テキスト、および英訳が出版されている¹¹¹。韻律はジュロカで、全15偈ある。第1-13偈に共通して、d句が 'trahi mām he tatāgata' である。如来 (tatāgata) を称えるという形式で地獄からの「私」の救済を願う讃歌となっており、MK にみられるような哲学的記述はない。こうした内容や形式からは、リントナー氏も述べる通り¹¹²、真作ではないと考えられる。

Daṇḍakauṭīkastotra (P no.4604) は、ナルタン版ではナーガールジュエナ作とされているが、デルゲ版とチョーネ版には収録されておらず、北京版の奥書きには著者名を欠く¹¹³。内容的にナーガールジュエナによるものとは考えられない。全4偈からなるが、一偈あたりの音節数はかなり多し¹¹⁴、北京版の讃頌部のなかでは特殊である。このため形式的にも、ジュロカで著わすことの多いナーガールジュエナの作である可能性は、低いといえよう。この讃歌はハーレン氏によって、チベット訳、チベット訳からの還元サンスクリット、そのドイツ語訳が出版されている¹¹⁵。

Saṭtvārādhanaḡāthā (P no.5429) は、no.2017とタイトルの末尾は異なるけれど同じテキストである。サンスクリットと対照して明らかな誤訳と思われる箇所が少なからずある。北京版、ナルタン版、金写テンギユルでは中観部に収められているが、デルゲ版ではアティンヤ小部集 (Jo bo'i chos chun, no.4516) に収められている¹¹⁶。

Niruttarastotra (P no.5471) は、no.2021とテキストがほぼ一致しており、両者はサンスクリットタイトルが末尾で異なるものの、同一作品である。上のno.5429と同様に、北京版、ナルタン版、金写テンギユルでは中観部に収められているが、デルゲ版ではアティンヤ小部集 (Jo bo'i chos chun, no.4557) に収められている¹¹⁷。

* *Tārāstotra* (P no.4878) と *Khadiravamānīstotra* (P no.4881) の2讃歌は北京版秘密部部に収められたもので、両者ともにブツダではなくターラーを称えたものである。前者は8偈からなる小さな作品で、テキスト中にタイトル名は明示されていない。後者は16偈からなる讃歌。ターラー (Tārā, Tārāṇī) とは、「密教経典に登場する女性の菩薩の名で、親世音菩薩の一種の配偶神。「救う母」の意」¹¹⁸で、ホワイト氏によれば、もとは中国の女神であって6世紀に密教のナーガールジュエナによってインドへもたらさ

¹¹⁰ Lindtner, Chr. (1982) p.16 note 38.

¹¹¹ Lindtner, Chr. (1979).

¹¹² *Ibid.* pp.146.14-147.3.

¹¹³ Haln, M. (1987) pp.53.23-25, 71.4, 73.note 1.

¹¹⁴ 音節数は順に、255, 261, 250, 264.

¹¹⁵ *op. cit.*

¹¹⁶ 筆者はデルゲ版、チョーネ版では確認できていない。

¹¹⁷ 筆者はデルゲ版、チョーネ版では確認できていない。

¹¹⁸ 『岩仏辞』 p.688左 16-27.

れた、という¹¹⁹。したがって、これら2讃歌の作者は、まさにその密教時代のナーガールジュエナである可能性が高いといえよう。ちなみにマーイトラ氏は、ターラーに関する讃歌のいくつかに「知恵の完成 (prejñāpāramitā)」という語が出てくることから、ターラーが「知恵の完成」とみなされていた時期があったことを指摘するが¹²⁰、この点は先の *Prejñāpāramitāstotra* (P no.2018) や経典崇拜などとの関連で、興味深い。

Śrīmahākālasyaśṣṭamantrastotra (P no.2639) は、no.2645とタイトルで内容も一致し、異訳の関係にある。これら2讃歌と *Śrīmahākālapādāśṣṭakastotra* (P no.2644) は全く同じテキストではないが、タイトルおよびその内容が類似している。また *Vajramahākālāśṣṭakastotra* (P no.2646) は先の3讃歌とはタイトルも内容も異なるが、性格的にも量的にもそれらと類似している。これら4讃歌はいずれも、*hūṃ hūṃ, ki li ki li, kaṃ kaṃ* などの真言 (mantra) がみられる。密教文献である。したがってこれら4讃歌は真作とはいえない。

以上、これら讃頌部などに収められた諸讃歌をそれぞれ吟味した結果、比較的高い確率でナーガールジュエナの真作と思われるものとしては、*Ls*, *Ps*, *Stuṭyatīstava* が挙げられる。次いで、偽作の疑いは残るが、十分な根拠がないためにひとまず真作と認められるものとして、*As*, *Ns*, *Niruttarastava* (*Niruttarastotra*)、また偽作だと断定はできないうが、哲学的記述がなく、必ずしもナーガールジュエナによるものとはいえないものとして、*Āryamañjūśrībhāṣṭarākakarūṇāstotra*, *Aṣṭamahāsthānāccāyastotra* (P no.2024), *Aṣṭamahāsthānāccāyastotra* (P no.2025), *Dvādaśakāra nāma nayastotra*, *Vandanāstotra* が挙げられる。そして偽作と考えられるものとして、*Dharmadhātustava*, *Cittavaṅgastava*, *Kāyatrāyastotra*, *Saṭtvārādhanaḡāthā* (*Saṭtvārādhanaḡāthā*), *Prejñāpāramitāstotra*, *Narakoddhara*, *Buddhahaiṣṭarākasya daṇḍakauṭīkēna stotra*, **Tārāstotra*, *Khadiravamānīstotra*, *Śrīmahākālasyaśṣṭamantrastotra* (P no.2639), *Śrīmahākālapādāśṣṭakastotra* (P no.2644), *Śrīmahākālasyaśṣṭamantrastotra* (P no.2645), *Vajramahākālāśṣṭakastotra* が挙げられよう。

¹¹⁹ White, D. G. (1996) pp.63.34-66.19.

¹²⁰ Maṭra, A. K. (1913) p.19.12-14. ... one may clearly see that at one period of evolution, Tārā was looked upon as Prejñāpāramitā, by the Hindus and the Buddhists alike.