

II. Śūṅyatāsaptati (ŚS) ⁶³

本書はサンस्कрит、漢訳ともに存在せず、チベット訳のみが現存する。チベット訳 1 本 (P no.5227) の他には、それに対するナーガールジュナ自身の注釈 (P no.5231)、チャンドラキールティによる注釈 (P no.5268)、バラヒタ (Parahita) による注釈 (P no.5269) の 3 本がチベット訳として存在する。バラヒタ注からは偈頌部分が完全に復元できないが、それ以外の 3 本によって偈頌部分のテキストが得られる。これらのうち、翻訳年代で最古のものは、ナーガールジュナ自注 (P no.5231) の訳者ジナミトラ (Jinamitra) やイエシュエーデ (Ye šes sde) らの 9 世紀初頭である⁶⁴。この自注の断片が敦煌出土チベット語文献の中にも存在する⁶⁵。自注を校訂したエルブ氏によれば、これら敦煌本の読みは他のチベット 5 版の読みよりもよいという⁶⁶。また、デンカルマ目録とパンタンマ目録にも ŚS の偈頌のみのものと ŚS 注釈の記載がある⁶⁷。

本書は題名の 70 偈に対して実数は 71-73 偈からなることが、エルブ氏によって示された。同氏によれば、偈頌のみからなるもの (P no.5227) は北京版、ナルタン版では計 73 偈であるが、デルゲ版とチャョーネ版では第 67 偈を欠いて計 72 偈、ナーガールジュナ自注とバラヒタ注は計 73 偈、チャンドラキールティ注は第 53 偈と第 67 偈を欠いて計 71 偈からなる。またデンカルマ目録では計 74 偈と記されており⁶⁸、これはプトウンの記述と同様であるという。エルブ氏は出入りのあるこれら第 53 偈と第 67 偈、さらに第 41 偈に関して、本頌に含めるべきかどうかを検討している⁶⁹。第 53 偈に関しては、同偈が第 52 偈と内容的に密接に関連していることを指摘し、第 53 偈後の付加と考えると本頌から除くか、あるいは第 53 偈は本頌に含めて、それを欠くテキストは、第 52 偈と第 53 偈それぞれ d 句が類似あるは一致することから筆写者が第 53 偈を書き落としたものとするか、2 通りの可能性を考える。第 67 偈に関しては、バラヒタやチャンドラキールティによる、第 66 偈と第 68 偈は密接に関連しているが第 67 偈はその間にあって論理的流れを乱しているため本頌から除くべきである、という旨の注釈に従って、第 67 偈は後の付加ではないかと考える。第 41 偈は、どのテキストも採用しているけれど、文脈的に第 40 偈と第 42 偈を分断しているため、後代の付加ではないかと考える。エルブ氏は

⁶³ サンスクリットなし、チベット訳: P no.5227: *Śūṅyatāsaptati-kārikā*, P no.5231: *Śūṅyatāsaptati-ṛthi*; 校訂チベット: Lindtner, Chr. (1982) pp.31-69; P nos.5227, 5231, 5268, 5269 を使用して偈頌部分を校訂; Lindtner, Chr. (1982⁷¹) pp.219-244: ナーガールジュナ自注の校訂; Erb, F. R. (1990) 諸注釈を含む 5 本を用いて第 1-32 偈までの偈頌部分を校訂、さらにナーガールジュナ自注の第 1-32 偈までを校訂; Erb, F. (1997): チャンドラキールティの注釈の第 1-14 偈部分までを校訂; Tola, F. and Dragonetti, C. (1987): ナーガールジュナ自注の偈頌部分を校訂; 漢訳なし。

⁶⁴ 『梵仏典 III』 pp.116-117.1.

⁶⁵ Stein, Tib. 643, Pelliot Tib. 799; 『梵仏典 III』 pp.116 note 24.

⁶⁶ Erb, F. R. (1990) p.xii.16-20.

⁶⁷ デンカルマ no.593: *sToṅ pa ſāid bān cu pa'i tshig le'ur byas pa / 74 śloka //*, no.594: *sToṅ pa ſāid bān cu pa'i 'grel pa / 74 śloka //* (Lalou, M. (1953) p.333.23-24). パンタンマ no.531: *sToṅ pa ſāid bān, bcu pa'i tshig le'ur byas pa / śloka 74 /*, no.532: *sToṅ pa ſāid bān bcu pa'i 'grel pa / śloka 280 /* (川越英真 (2005) p.27.10-11, 民族出版社 (2003) p.39.2-3).

⁶⁸ エルブ氏は触れないが、パンタンマ目録でも 74 偈とされる。

⁶⁹ Erb, F. R. (1990) pp.xxiii.26-xxvii.10.

同偈の ab 句は第 40 偈の注釈、cd 句は第 42 偈の cd 句の注釈とものとれることから、第 41 偈は読者あるいは教師によって写本の余白に書き加えられ、それが本頌として読まれてしまったものではないかという仮説を立てる。したがって同氏は、本来の偈頌部分は 70 か 71 偈からなるのではないかとする。この数は、本来の 73 偈からまず第 67 偈と第 41 偈を除き、場合によっては第 53 偈を除くことから導かれるものである。さらに、同氏は ŚS と VV とを類似した論書であって、後者がちょうど 70 偈からなることから、ŚS の場合もちょうど 70 偈である可能性もあり、その場合は先ほどの第 53 偈が除かれるとする。

韻律はサンスクリットが伝わらないので明らかではないけれど、チャンドラキールティやバラヒタがそれぞれの注釈中で *phags pa* と記していることから、アーリヤ (Ārya) ではないかと考えられる⁷⁰。これは VV や PH と同じ韻律である。ただし、両注釈者にはともに ŚS のいくつかの偈を *tshigs su bcaḍ pa* (*gāthā or śloka*) と呼ぶことがあり⁷¹、これらは厳密に韻律を意識して述べられたものなのか、単に偈頌一般を指したもののなのか、はっきりしない。エルブ氏はバラヒタの記述によって、最後の 2 偈は異なる韻律かもしれないとする⁷²。

トータとドラゴネッティ両氏は本書の真偽性について、主に以下の 11 点を根拠に真作であるとすると⁷³。

- 1) 11 世紀末訳出のチベット訳 (P no.5227) の奥書にナーガールジュナ作と記されている。
- 2) 7 世紀のチャンドラキールティが、**Madhyamakāśāstrastuti* の第 10 偈でナーガールジュナの諸著作のうちに本書を含めている。
- 3) バヴィヤが *Madhyamakaratnapradīpa* のなかで、MK, VV, YS, VP とともに本書に触れている。ただし著者には触れていない。
- 4) 8 世紀のシャーンタクシタによって本書の第 38 偈が引用され、それがカマラシーラによってナーガールジュナによるものとして、本書に帰せられている。
- 5) 11 世紀のアティシャが MK と YS とともに本書に言及している。ただし著者名には触れず。
- 6) 14 世紀のプトウンはナーガールジュナの六大著作のうちに本書を入れている。
- 7) 16 世紀後半から 17 世紀初めのタラナータはナーガールジュナの「五論理学書」に触れるが、シーフナー氏によれば、これらのうちに本書が入るという。
- 8) ナーガールジュナのいわば「公式な」注釈者であるチャンドラキールティや重要な著者であるバラヒタによって、注釈が著されていること。
- 9) 2 つの例外を除いて、本書に述べられている思想はナーガールジュナに特徴的なものである。2 つの例外とは、化身 (*nirmāṇakāya*) に言及のある第 40-42 偈と、「唯心」の存在を実証するための議論が展開される第 60 偈である。

⁷⁰ *ibid.* p.xxii.1-9.

⁷¹ *ibid.* pp.xlvii.1-8, lii.note 6.

⁷² *ibid.* p.xxii.7-9.

⁷³ Tola, F. and Dragonetti, C. (1987) pp.2.6-5.13.

10) 本書は *MK* と形式 (style: the destiny of thought, the novelty and subtlety of ideas, the conciseness of expression) が同じである。

11) また多くの現代の研究者によって真作と認められている。

ただし、1)-7) までの証拠はナーガールジュナと時代的な隔たりがあること (p.3.9-12) と、9) の2つの例外が、否定的な要素として挙げられる。9) で問題となる第60偈に関しては、これがただちに唯識的な偈であるということはできず、むしろ文脈的には「唯心」は否定される方向にある。また偈頌中に「唯心」の語がみられるわけではなく、用語としては 'vikalpa (mam par rtog pa)' であるから、ナーガールジュナの偈としては問題ないものといえるのではなからうか。第40-42偈の化身に関しては、本論文の『三身讃』(*Kāyatrāyaśāstra*) のところで検討したように、*MK* XVII-31, 32 にも同様の表現がみられること、また最初期の瑜伽行派の文献ではすでに色身に代えて化身が説かれていることから、ナーガールジュナの時代に色身に代わる化身の語があったとしても、あるいは化身思想の萌芽があったとしてもおかしくはない。

結局、この論文を含め先行研究では真作と決定できるだけの強い根拠はないものの、逆に否定的要素も十分に検証されておらず、今の時点では真作と認められる。

ナーガールジュナの生涯における *ŚS* の位置づけとしては、チャンンドラキールティが *Yuktisāṅgikā-ṛtti* で、*ŚS* は *MK* VII-34 を展開したものだと述べる⁷⁴ことから、これに従えば、*ŚS* は *MK* より後に著されたものということになる。

III. *Vigrahaṇyāvartanī* (VV)

本書は70偈からなる著作で、前半20偈までで「もの」の存在性を認めるニヤヤー学派 (第1-6偈) やアピダルマ哲学者と思われる存在論者 (第7-20偈) の側からのナーガールジュナへの反論 (*pūrvapakṣa*) があり、後半21-70偈まででそれらに対するナーガールジュナからの再反論 (*uttarapakṣa*) がある。韻律はアーリヤー (*Āryā*⁷⁵)。テキストとして、偈頌部分を含んだナーガールジュナの自注が、サンスクリット、チベット訳、漢訳として伝わる⁷⁶。チベット訳と漢訳には偈頌のみのもの⁷⁷があるが、後に考察するように、いずれも注釈から抽出したものと注釈付きのもの2作品が記載されている⁷⁸。これら梵蔵目録にも、偈頌のみのものと注釈付きのもの2作品が記載されている⁷⁹。これら梵蔵漢3種のテキストは偈頌数や語句、内容などで互いに異なる点がいくつもあり、またサンスクリット写本が1本しか存在しない⁸⁰ことから、例えば第7偈注釈中で119の善の法 (*kuśala-dharma*) を列挙する箇所では数、用語ともに3本間で一致しないなど、テキストの確定ができない箇所がいくつかある。

偈頌数に関して、まずサンスクリットでは、ジャヤスワルとラーフラ・サーンクリティヤーナ両氏の研究⁸¹およびそれ以降の諸研究では全72偈と数えられていたけれど、ジョンストンとクンスト両氏による校訂⁸²でその第34偈と第72偈は注釈部分に含まれるものとして除かれ、それ以降は全70偈と訂正された。ジョンストン氏らはその理由を次のように述べる。

The number of kārīkās has been reduced to 70, the traditional number for such works because the opponent's verse preceding 34, which has hitherto been treated as a kārīkā, is shown by the Sanskrit wording to be a quotation, while final verse, num-

⁷⁵ Apte, V. Sh. (1957) pp.11.right 40-12.left 5.

⁷⁶ 校訂サンスクリット: Johnston, E. H. and Kunst, A. (1951) および Lindtner, Chr. (1982) pp.70-86; チベット訳: P no.5232, *Vigrahaṇyāvartanī-ṛtī*; 校訂チベット: Tucci, G. (1929); 漢訳: 大正 1631.『廻靜論』, 『廻靜論初分第三』(1-20 偈注), 『廻靜論上分第四』(21-70 偈注), pp.13. 上 28-23. 上 26.)

⁷⁷ 偈頌のみのチベット訳: P no.5228, *Vigrahaṇyāvartanī-kārīkā*; 偈頌のみの漢訳: 大正 1631.『廻靜論』, 『廻靜論初分第一』(1-20 偈), 『廻靜論上分第二』(21-70 偈), pp.13. 中 20-15. 上 27.)

⁷⁸ デンカルマ no.589: *brTsed pa bzlog pa'i tshig le'ur byas pa / 70 śloka / no.590: brTsed pa bzlog pa'i 'grel pa / 400 śloka / 1 barn po / 100 śloka //* (Labou, M. (1953) p.333.20-21); ペンダンマ no.544: *rTsed pa zlog pa'i tshig le'ur byas pa / śloka 70 / no.545: rTsed pa zlog pa'i 'grel pa / barn po phyed don, 2 (= 1 1/2 barn po)* (川越幸恵 (2005) p.27.23-24, 民族出版社 (2003) p.39.16-17).

⁷⁹ 正確には1本ないし2本であるが、以下の理由により1本と考えることも差し支えないだろう。これまでの校訂は写本そのものではなく全てラーフラ・サーンクリティヤーナ (*Rāhula Saṅkṛtyāyana*) 氏による校訂本に基づいたもので、実態の写本での確認はできなかったが、近年正大学が *dBu med* 字体のチベット文字によるサンスクリット音写の写本を出版し、写本の利用が可能になった。大正大学総合仏教研究所 (1999)。米澤嘉康 (1991) や矢野俊臣 (1998) pp.106.6-107.8 の報告によれば流通保存状況から両者は同一であろうと考えられる。ただ、この写本を卒業論文において校訂した熊谷誠憲氏 (京都大学) によれば、この謄写とラーフラ氏の校訂を比較するとき、前者のウメ写本にはネパール写本に特徴的な表記が多くあるのに対し後者ではそれらへの言及はなく、またテキストの出入り (増減) がいくつかあるという。これらの違いは、ラーフラ氏が自分の判断で手を加えたものなのか、あるいは実際に写本でもそうだったのか、または異なる謄写なのか、今となっては判断できない。われわれとしては、このウメ写本の校訂出版を待ち、今後はそれを中心に研究を進めていくほかない。

⁸⁰ Jayaswal, K. P. and Rāhula Saṅkṛtyāyana (1937).

⁸¹ Johnston, E. H. and Kunst, A. (1951).

⁷⁴ Scherrer-Schaub, C. A. (1991) pp.XXXV.20-XXXVI.13, 21.1-21.20, 107.5-108.10; 山口益 (1944) pp.38.13-39.3.

bered 72 in R (= Jayaswal, K. P. and Rāhula Sāṅkṛtyāyana (1937)), belongs to the commentary, not to the main work.⁸²

除かれた第34偈は、確かに前後の偈頌を繋ぐためには必要なもので、これがなければ議論が飛躍してしまうため、ラーフラ氏らが本偈に含めたのは理解できる。しかし、この偈頌は反論者のものであるため、それ以外の全ての偈頌がナーガールジュナの再反論からなる後半部にあるとは異例である。ただし、この偈頌は偈頌部分と注釈部分との関係を考える上で、非常に重要なものであるで、後でさらに考察することとする。また第72偈は、その内容から、注釈者あるいは写本の筆写者によって加えられた帰敬偈であると考えられるが、さらにチベット訳と漢訳にもこの偈がみられることから、注釈者によるものと絞り込まれる。それゆえ本偈からは除くべきである。またチベット訳では、偈頌のみものが、ラーフラ氏らが本偈に含めたのと同じ偈頌が全部で72、注釈とは別に存在するが、サンスクリットの場合と同様の数え方で全70偈とすべきである。注釈つきのものもサンスクリットと同様に数えて全70偈である。そして漢訳では、冒頭に偈頌のみものを72偈分掲げた後、注釈つきのものを挙げる。注釈つきのものについてはサンスクリットと同様に数えて全70偈とできるが、問題となるのは偈頌のみの方である。こちらの構成はチベット訳のそれとは異なる。まずサンスクリットで第11偈と第58偈に当たるものは、漢訳中の他の偈と比べて2倍の長さ、つまり2偈分に訳されているが、これでそれぞれ1偈となる。次にサンスクリットで第26偈と第32偈と第42偈に当たるものは、注釈中にはあるが偈頌のみものにはない。これらは、直後にそれぞれ注釈がなされていることや文脈を考慮すると、本偈に入れるべきものである。そしてさらに漢訳では、サンスクリットで第28偈注釈中にあるMK XXIV-10と第33偈注釈中にある1偈、および最後の帰敬偈が、偈頌のみものに挙げられているが、これらは注釈中のものであり本偈からは外されるべきである。したがって漢訳の本偈は全70偈となる。このようにチベット訳および漢訳の偈頌のみものには本偈以外のものが含まれていることから、両者ともに、翻訳時に注釈部分から抽出されたものだと考えられる。

著者の真偽性に関して、トーラとドラゴネッティ両氏は本著作がナーガールジュナの作であることに否定的である。その結論としては、本書の真作性への疑いは十分認められるとし、後半部(21-70偈)が偽作だと認められれば、前半部(1-20偈)も、また注釈部分も偽作であることになる。また、本著作を全体で一つのまとまり(unity)として考えることはできない、という⁸³。しかし、当論文に挙げられた根拠には決定的なものがなく、偽作だと確定するためにはさらなる強い根拠が求められる。

梶山氏はVVを初期の論理學書のなかに位置づけ、そのほかの論理學書との歴史的関係について考察している⁸⁴。そこではVVやVPをナーガールジュナの著作という前提のもとに、それらと『チャカラ・サンヒター(Carakasamhitā)』、『方便心論』、『ニヤー・スートラ(Nyāyasūtra)』との関係が論じられている。まず、2世紀前半に著された

⁸² *ibid.* p.104.14-19.

⁸³ Tola, F. and Dragonetti, C. (1998) p.164.1-8.

⁸⁴ 梶山雄一 (1984) pp.4-52.

『チャカラ・サンヒター』と、『方便心論』、『ニヤー・スートラ』との間には論理學的概念、範疇の一致が多くみられること、そして『方便心論』は『ニヤー・スートラ』に先んじた形跡があること、さらにVV、VP、『ニヤー・スートラ』各章との間には議論が交わされた様子が伺えること、が確認された。そして成立順として、『チャカラ・サンヒター』、『方便心論』、『ニヤー・スートラ』第1、5章、ナーガールジュナ(つまり、VV、VP)、『ニヤー・スートラ』第2-4章とする。

これに対し松本史朗氏は異議を唱え、VVは論理學的な志向の強いものであってほぼ5世紀ごろの成立ではないかとする。つまりVVはナーガールジュナの著作ではないとし、その理由として、VV 9dの *nāma hi nirvāstukam nāsti* という反論者の見解は『瑜伽師地論本地分菩薩地』にみられる *nirvāstukah prajñāpi-vādo na yujyate*⁸⁵に「言及したものとしか考えられない」こと、MK にはない *sasvabhāva* (VV 2a), *prajñā* (VV 4c, 29ac), *lakṣaṇatas* (VV 4d), *prajñya-bhāva* (VV 22c), *pramāṇa* (VV 31ad, 32ab, 33a, 40ac, 41bd, 43bd, 44bc, 45ad, 46ac, 47a, 48bc, 51bd), *prameya* (VV 40b, 41a, 43ac, 44a, 45bd, 46b, 47bc, 48a, 51c) といった用語がみられること、第28偈の注釈部分にMK XXIV-10が *yathāhītam ... iti* というかたちで引用されていること、VV 22ab にはMK XXIV-18abへの言及と思われるものが... *iti sā proktā* といつかたちで、しかも縁起にあたる語が *prajñya-bhāva* という特異な語に変えられて著されていること、作品構成が前主張 (*pūrvapakṣa*) とそれに対する反論 (*uttarapakṣa*) とからなっておりナーガールジュナにしては特異であること、VVは541年に漢訳されたといわれるにもかかわらず、三論宗の大成者である吉蔵(549-623)はVVに全く注釈を書きしていないこと、法蔵(643-712)は仏教の諸経論を分類して、VVを、MKなどの三論ともディグナーガの仏教論理學書やパーヴィヴェーカの論書とも区別される、仏教論理學確立以前の、ニヤー学派の論理學と多くの共通項をもつ論理學に分類し、『方便心論』や『如実論』と同列に扱っていること、VVの漢訳はMKのものより約130年も遅れること、VVの引用がなされるのはチャンドラキールティのPPが最初であること、を挙げる⁸⁶。さらに「論理學的用語としての、つまり、「主張」と訳されるべき“*pratijñā*”が『廻靜論』に現れることは、やはり同書の成立の遅さを物語っているであろう」⁸⁷とし、「論理學に対する興味が盛んになった“論理學時代”以後の」⁸⁸作品であるとする。

この松本氏の見解は鋭いものであり、注目に値する。ただ、ここでも決定的なものを欠き、特に用語の使用に関して、それがナーガールジュナのものであつてはならない根拠が十分に示されているとはいえず、さらなる論証が期待されよう⁸⁹。

こうした諸研究を考慮した上で真偽性についてまとめると、まず偈頌部分と注釈部分

⁸⁵ U. Wogihara (1971) p.45.2; 相馬一憲 (1986) p.113.22.

⁸⁶ 松本史朗 (1997) pp.149.18-152.21.

⁸⁷ *ibid.* p.371.16-17.

⁸⁸ *ibid.* p.372.1.

⁸⁹ 原田和宗氏は、松本氏の「廻靜論」の“*kāryakriyāsamartha*”は、ダルマキールティの“*arthakriyā-samartha*”を用意するような表現ではないかと思われる」(*ibid.* p.149.16-17.)という見解に対して反論し、VVの偽作説に真を唱えるが、松本氏がVVを偽作とする根拠の核心に触れるわけではない。原田和宗 (2005).

の著者に関しては、同一人物と考えるべきだろう。なぜなら、先に注釈中の偶頌とした、第33偈の後にくる偶は、前後の偶頌を繋ぐために必要なものであって、これがないければ議論が飛躍してしまうからであり、それゆえ偶頌部分と注釈部分は同時に書かれたと考へざるを得ないのである。つまり、もともと本書は注釈と一体の *Vigrahaṅgāvarṇanā* として著わされたもので、偶頌部分は後にそこから抜き出されたものではないか、ということとである。偶頌部分のみのテキストはチベット訳と漢訳にのみ伝わるが、いずれも先に触れたように、注釈付きのものから抽出されたものだと考えられる。

この点を踏まえた上で、本書の真作性を検討したとき、テキスト上の細かい点で疑惑が生じたので、以下にそれらを挙げてみる。これらの中には松本氏⁹⁰やトーラとドラゴネット⁹¹両氏の指摘と重複するものもあるが、それらも含め改めて示すこととする。

1) 第28偈の注釈中で、偶頌の主張を権威づけるためにいわば経証として、MKが引用されている。ナーガールジュナが自説を根拠づけるために自らの著作を引用するというのは奇妙ではないか。

2) 注釈部分において、ナーガールジュナでも対論者でもない第三者の記述ととれるような 'it' がいくつもある⁹²。これらはサンスクリットにのみ確認され、チベット訳と漢訳では訳出されていない。この 'it' はいずれも偶頌ごとの注釈の一番最後に付されたものであるが、文脈的には必ずしも必要ない語である。あえて訳せば「〜と〔本偈では述べられている〕。」とでもなるだろうか。

3) VV 69d およびその注釈に「空性論者たちにとって (*śūnyatā-vādinām*)」⁹³ という表現がみられる。ここでの「空性論者たち」というのは VV の著者自身を指したものである。しかし、空の思想を確立したナーガールジュナは、「空性」を説くことはあっても、自らを「空性論者」と呼ぶことはあっただろうか。MK XIII-8c では「空性という見解 [を] いく人々 (*śūnyatā-dṛṣṭā*)」という表現がみられるが、これはナーガールジュナが否定するところの人々を指したものであって、それらの意味の違いに注意しなければならぬ⁹⁴。「空性論者たち」という語の使用は、チャンドラキールティ以後では確認できる⁹⁵。同様の「空性論者たち」という表現は VP 注釈部分⁹⁶にもみられるが、これも VP の真偽性とあわせて検証していかなければならない問題である。

このように、本偈と注釈が一体であることと、ナーガールジュナでも対論者でもない第三者の存在が感じられることを考え合わせると、VV はこの第三者がナーガールジュナに仮託して著わしたものではないか、という疑いが残る。しかしここに挙げたものうち、2) と 3) に関しては根拠としては弱いものであるし、1) に関しては VV が MK から派生したものであることを考慮すれば、これをもって偽作の決定的根拠とするのは行き過ぎであろう。偽作の判断を下すには問題点のさらなる検証を俟つことにし、ひとま

ずここでは、本書を従来どおり真作と考える。

ナーガールジュナの生涯における VV の位置づけとしては、チャンドラキールティが *Yuktisāṣṭikā-vṛtti* で、VV は MK I-3 を展開したものだと述べる⁹⁷ことに従えば、ŚS と同様に、VV は MK より後に著されたものということになる。

⁹⁰ 松本史朗 (1997)。

⁹¹ Tola, F. and Dragonetti, C. (1998)。

⁹² この 'it' は VV 28, 32, 33, 34, 42, 54, 63, 70 でもそれぞれ注釈の一番最後に付されている。

⁹³ E. H. Johnston and A. Kunst (1951) p.149.14, 149.21。

⁹⁴ Seyfort Ruegg, D. (1981) p.2, note 6。

⁹⁵ PP に3度みられる。Yamaguchi, S (1974) p.211.26-27。

⁹⁶ Tola, F. and Dragonetti, C. (1996) p.21.19; 梶山雄一 (1965) p.134.13。

⁹⁷ Scherrer-Schaub, C. A. (1991) pp.XXXV.20-XXXVI.13, 21.1-21.20, 107.5-108.10; 山口益 (1944) pp.38.13-39.3。

IV. *Vaidalyaparakaraṇa* (VP) ⁹⁸

本書はサンस्कクリット、漢訳ともに存在せず、チベット訳のみがある。*Vaidalyasūtra* (P no.5226) と、それに対するナーガールジュナの自注である *Vaidalyaparakaraṇa* (P no.5230) があるが、ピンント氏も述べるように、チベット訳においては前者は後者から抽出されたものであり、後者 (VP) は 72 経とそれぞれ経に対する注釈で、72 節からなる⁹⁹。デンカルマ目録では「翻訳中の論書」として、本体と注釈付きのもの2つに言及がなされている¹⁰⁰。バンタンマ目録では「大校閲未了の論典」として、こちらも両者に言及がある¹⁰¹。経部分のみを独立した作品とみなすかどうかに関しは、このデンカルマおよびバンタンマの記述以外にそのことを示す証拠はなく、経と注釈は、同時に同一の作者によって著されたものかもしれない。

タイトルの *Vaidalya* の意味に関しては、解釈が分かれる。梶山氏は「断片批判の書」とする¹⁰²。同氏の解説を繰返すこととなるが、そのあらましを述べると、*Vaidalya* の解釈としては「*vaipulya*」の異名としての「*vaidalya*」にとるか、あるいは「*vi√dāl-*」や「*vidala*」からの派生語ととるかで、大きく意見が分かれる。前者の場合、ブツダの教説の分類である十二分教あるいは九分教のうちの一つ、「方広」と同義となる¹⁰³。対して後者は、「打ち砕く」、「断片」といった意味が類推される。チャンドラキールティはこのタイトルに関して、*vidālā* 「粉碎すること、断片」¹⁰⁴とすることから、後者の意味でとっていたことが分かる。またチベット訳では *ñib mo nam par 'thag pa* で、「かけらを粉碎する、粉々に」 「打ち砕く」といった意味となり、こちらも後者に一致する。現代の研究者のなかには前者を支持する者もいるが、梶山氏が「経典の分類名として挙げられる *vaidalya* という語は実は語源も語義も明らかでない」¹⁰⁵と述べることや、VP の内容自体を考慮すれ

⁹⁸ サンスククリットなし、チベット訳: P no.5226 *Vaidalyasūtra*, P no.5230 *Vaidalyaparakaraṇa*, 校訂チベット: 梶山雄一 (1965), Tola, F. and Dragonetti, C. (1995): 漢訳なし。

⁹⁹ 梶山雄一 (1965), Pind, O. H. (2001) p.149 note 2. 山口益氏やトーラとドラゴネッティ両氏 (山口益 (1944), Tola, F. and Dragonetti, C. (1995)) は 73 経 73 節からなるとするが、これをピンント氏は前掲書同箇所において、第 1 経を第 2 経と誤って数えたものだとする。本論文でもピンント氏や梶山氏の数え方に従う。しかしピンント氏はしばしば経や節の数え方をトーラとドラゴネッティ両氏のものと混同している。ピンント氏の論文中、15. の第 50 節を「第 51 節」(p.162.25)、18. の第 48 節を「第 49 節」(p.165.28)、19. の第 57 節を「第 58 節」(p.167.26) と誤って表記している。ちなみに、トーラとドラゴネッティ両氏が第 1 経に数えるものは、*Vaidalyasūtra* (P no.5226) にも準がっている。

¹⁰⁰ *baTen bees gyur 'phro la / dBu ma'i gñun ñib mo nam par 'thag pa rtsa ba dan / 'grel par bees pa grīs* //: Lalou, M. (1953) p.337.4-6, no.731.

¹⁰¹ *baTen bees zu chen ma byis pa / dBu ma'i gñun ñib mo nam par 'thag pa rtsa ba dan / 'grel par bees pa / bam po grīs zu chen ma byis* //: 川越英真 (2005) p.34.2-4, no.692; 民族出版社 (2003) p.49.7-9.

¹⁰² 詳しくは梶山雄一 (1965) pp.131.33-133.29, 梶山雄一, 瓜生津隆真 (1974) pp.424.16-425.6 を参照のこと。

¹⁰³ *Abhidharmasamuccaya-bhāṣya* には次の一文がある: *vaipulyam vaidalyam vaihiḥyam ity ete mahāyānasya paryāyāḥ*: Tatia, N (1976) p.96.3. これは御牧克己教授によるご指図であり、ここに感謝申し上げる。

¹⁰⁴ de Jong, J. W. (1962) p.51.3. また本論文 p.8 でも扱った。

¹⁰⁵ 梶山雄一, 瓜生津隆真 (1974) p.425.1-2.

ば、「ニヤヤーヤ十六範疇批判の書」ととって、後者の解釈を採用するのが妥当であろう。VP の特徴としては、形式的にナーガールジュナの他の著作に見られるような韻文で書かれておらず、散文体の「経」から構成されること、内容的にきわめて論理学的色彩の濃いものであること、が挙げられる。それは、同じく初期論理学書に数えられるけれど MK の思想がうかがえる VV よりも、さらに論理学的で難解な議論に踏み込んだものといえ、書簡でいえば、*RA* と比べて空の思想がほとんどみられず、さらに具体的に世俗的な記述が大半を占める *SL* の位置に近いといえよう。

トーラとドラゴネッティ両氏は真偽性に関して、判断の根拠を 28 点挙げ、真作性に疑問を唱えた¹⁰⁶。それらのうち主なものを以下に挙げる。

- 1) 11 世紀から 12 世紀に訳出されたチベット訳の奥書きでは、*Vaidalyasūtra* も VP も、ともにナーガールジュナ作とされている。
- 2) チャンドラキールティは *Madhyamakasāstrastrutī* において、ナーガールジュナの著作のうちに *Vidālā* を数える。
- 3) バグヴィヤ (Bhavya) は *Madhyamakaratnapradīpa* で、MK, VV, Yṣ, ŚS といったナーガールジュナの著作とともに、VP にも言及している。
- 4) ブトウン (Buton, 14 世紀) は、ナーガールジュナの 6 つの主要作品のうちに VP を含める。
- 5) ターラナータ (Tāranātha, 16 世紀末から 17 世紀初め) は「五論理学書」に言及するが、シーフナー氏はそこに VP が含まれるという。
- 6) リントナー氏の述べるように、VP の形式と内容 (style and tenets) は、VV と同じ著者によるものと考えられる。
- 15) VP の第 55 節には、サンスクリットの *go, hari, Nārāyaṇa* に相当する語を含んだ 3 つの引用偈がある。最初の 2 偈は 6 世紀の *Amarakośa* III-3-25, III-3-175cd と非常に類似しており、残りの 1 偈は、ヴァスバンドワ (Vasubandhu) の『俱舍論』において II-47 に対する注釈中で引用された偈の、忠実な翻訳である。この偈は先の *Amarakośa* のテキストとも非常に類似している。
- 16) VP には「言葉や文章は漸次に生じる」という見解が述べられているが、この考えはバルトリハリ (Bhartṛhari) の *Vākyaśāstra* II-19 にもみられる。
- 17) VP の第 18 節では、外界の対象が認識対象である可能性を認めない。
- 18) VP の第 2 節には、認識手段と認識対象の混同を肯定する主張がある。
- 21) VP の注釈形式はチャンドラキールティの *Prasannapadā* と類似している。
- 22) VP では 4 つの正しい認識手段とされる直接知覚 (*pratyakṣa*)、推理 (*anumāna*)、比定 (*upamāna*)、權威ある言葉 (*āgama*) のうち、權威ある言葉への言及がない。また、比定は *dṛṣṭānta* として出でくる。
- 23) 五支作法に関して、VP では五支を扱ってはいないが形式的には三支を否定するのみである。
- 25) VP には、第 1 節での「空性論者たち (*śūnyatā-vādinah*)」を除いて、「空性 (*śūnyatā*)」

¹⁰⁶ Tola, F. and Dragonetti, C. (1995) pp.7.4-15.33.

そして鳩摩羅什が『百論』を翻訳したのが404年なので、同書は4世紀後半には流通していたと考えられ、他の2書も同様の状況であったであらう。さらに3書ともともとと注釈とともに著されたものであって、注釈者婆藪(Vasu)、つまり古ヴァスバンドウ(Vasubandhu)が共通の作者として考えられる。そしてVPの著者は、古ヴァスバンドウか、あるいは4世紀と中ヴァサガや古ヴァスバンドウの活躍した知的環境にあって、経量部的傾向をもった中観派の人物であらう。

以上がピント氏の主張である。われわれはここで、ピント氏が偽作の最大の根拠とする部分について、テキストの読みを改めて検証しておくこととする。ピント氏が誤訳としたデルグ版の読みは、チョーネ版にもみられる¹¹¹。この読みを採るのは梶山氏とトラとドラゴネッティ両氏である。

rai gi rgyud yonis su 'gyur ba'i [phyir] khyad par kham mi mñam pa ñid las mi
ñams pa 'am / kham mñam pa las de'i blo ni šes pa ñid yin pa ltar / yonis su
brtags na gtan tshigs ltar snañ ba šes bya ba cun zad yod pa ma yin no /¹¹²

この [phyir] がデルグ版とチョーネ版の読みで、北京版とナルタン版には欠ける。[phyir] を採用する梶山氏とトラとドラゴネッティ両氏の現代語訳をそれぞれ以下に挙げる。

「[ものは各瞬間に生滅しながらも] それ自身の流れとして発展するから、[金なら金という] 特定の要素はそれと別なものととは異なっている¹¹³、同じ要素によってその [要素だという] 知識が知られるように、よく吟味すれば、誤った理由 (理由に似て非なるもの) というようなものはなんらないのである。」¹¹⁴

As for [the hypothesis of] the transformation of a self-dependent [entity], [this one] cannot be destroyed through peculiarities unequal to its basis, or the representation of that [self-dependent entity], [produced] out of [peculiarities] equal to its basis, is indeed the cognition of it. Likewise after due examination the so-called 'mere appearance of a reason' does not exist at all.¹¹⁵

梶山氏とトラとドラゴネッティ両氏はrai gi rgyud yonis su 'gyur ba'i phyirをおそらく*sva-santāna-pariṇāma-という複合語として解釈し、以下のkhyad par kham mi mñam pa ñid las とは区別している。しかし、kham mi mñam pa ñid las の部分は、例えばピント氏が想定するように*dhātu-vaśamyātとして、後ろのkham mñam pa las (= *dhātu-sāmyāt) と、反意語として対応すると考えられるため、そうなるにkhyad parは後ろの部分とは結びつかないことになる。その場合、khyad parは副詞として単独で働くか、直前の複合語に組み込まれるか、のいずれかである。しかし、前者の場合、文

¹¹¹ Tola, F. and Dragonetti, C. (1995) pp.45.31, 175.32.

¹¹² *Ibid.* pp.45.30–46.3.

¹¹³ 梶山氏は *mi ñams pa* を *mi mñam pa* と同義にとつて「異なっている」と訳すが、しかしここではピント氏の指摘するように、サンスクリットを*anupahatahと想定すべきであらう。Pind, O. H. (2001) p.169.13–14, note 63.

¹¹⁴ 梶山雄一, 瓜生津隆真 (1974) p.219.12–15.

¹¹⁵ Tola, F. and Dragonetti, C. (1995) p.86.21–27.

脈上の意味がうまくとれないし、第一、*sva-santāna-pariṇāma*-という複合語は非常に特殊な術語であり、後述するように、必ず *viśeṣa* を伴う。つまりこの複合語の特殊性を考慮すると、*rai gi rgyud yonis su 'gyur ba'i phyir* と *khyad par* は併せて、**sva-santāna-pariṇāma-viśeṣa* という複合語を訳したものと考えられるのである。その場合、*phyir* の扱いが問題となるが、ピント氏のようにチベット訳者の理解不足による誤訳¹¹⁶ととつて北京版の読み (*phyir* を欠く) に従うか、あるいは、多少無理があるが、複合語末の格を反映したもの、つまり例えば従格 (Ablative) を訳したものととるほかなさそうである。したがって、この部分には次の2通りのサンスクリットが想定される。

sva-santāna-pariṇāma-viśeṣo [dhātu] dhātu-vaśamyād anupahatah dhātu-sāmyād
vā tasya buddhir eva jñāyate / tathā

「[ある要素は] 自身の流れとして特殊に展開するものであって、要素の異質性からは損なわれないし、あるいは要素の同質性からそのものの知識が知られるように、……」

[dhātōḥ] *sva-santāna-pariṇāma-viśeṣād dhātu-vaśamyād anupahato dhātu-sāmyād*
vā tasya buddhir eva jñāyate / tathā

「[ある要素は] 自身の流れとして特殊に展開するから、要素の異質性からは損なわれないし、あるいは要素の同質性からそのものの知識が知られるように、……」

先に特殊な術語と述べたが、『唯識二十論』にはこれと全く同じ複合語がみられる。それは、ヴァスバンドウの識転変 (*vijñāna-pariṇāma*) 説が完成される過程で生み出された、特殊な術語である。以下では、この術語をめぐる一連の過程を辿ってみることにする。

まず「変化、展開 (*pariṇāma*)」という概念に関して、服部正明氏の所説を紹介したい。同氏によれば、「変化」(*pariṇāma*) はサーンキヤ学説を特色づける概念で、ヴァスバンドウはこの概念をサーンキヤ学派から採用したと考えられる。『唯識三十頌』の注釈には、識の「変化」がサーンキヤ体系における「変化」とは異なることが強調されているが、そのことはこの概念の起源がサーンキヤ学派にあることを示しているように思われる¹¹⁷。ではそのサーンキヤの「変化」とはどういうものであったのか。「サーンキヤ学派によれば、結果は新たに発生するのではなく、原因の中に潜勢的にすでに存在しているのである」¹¹⁸。「サーンキヤ学派は現象的存在の根源に一つの質料因を想定し、それを原質 (*prakṛti*) または第一原因 (*pradhāna*) という語で表わした。諸現象は原質の変容 (*vikāra*) である。換言すれば、原質が変化 (*pariṇāma*) して多様な現象となるのである。その中に諸現象が潜勢的に存在している原質は「未展開のもの」(*avyakta*) であり、現象的存在は「開展したもの」(*vyakta*) である。個々の存在においては純質・激質・膠質のいずれかが顕著であるが、原質においては三種の構成要素は均衡状態にある。その均衡が破れると現象的存在の開展がはじまる。この開展がサーンキヤ学派における「変化」である」¹¹⁹。ヴァスバンドウはこのサーンキヤ学派の「変化」の概念と、経量部

¹¹⁶ 先に示したように、ピント氏は偽作の根拠の第14で、チベット版には複合語を誤って訳すなど、専門知識の欠如からくる誤訳があることを指摘する。

¹¹⁷ 服部正明 (1976) p.5.14–16.

¹¹⁸ *Ibid.* p.6.4.

¹¹⁹ *Ibid.* p.7.1–6.

の生み出した「種子」(bīja)の説を受けて、『俱舍論』において「存在要素の流れの特殊な変化 (saṃtati-pariṇāma-viśeṣa)」によって種子の現勢化を説明する¹²⁰。ただ、「種子」は、サーンキヤ体系における純質・素質・翳質のように、さまざまな現勢形態をとりながら基体的に存続するものではなく、機能する心の習気として生ぜられるものであり、そして現勢化した次の瞬間には消滅するものであるという点において、経量部の変説はサーンキヤ説と異なっている¹²¹。つまり、経量部説には刹那滅という仏教側の思想がみられるのである。この「存在要素の流れの特殊な変化」は『成業論』で唯識化が始まり、『唯識二十論』を経て、『唯識三十頌』において「識転変」説となるといふ¹²²。

こうした思想の変化を具体的な術語の変遷でみていくと、「転変」の概念はサーンキヤに由来し、それが刹那滅を伴った「相続性」と結びついた「相續転変」が、説一切有部の『大毘婆沙論』にみられる¹²³。次いで「相續転変差別 (saṃtati-pariṇāma-viśeṣa)」が『大乘莊嚴經論』の「古」ヴァスバンダウ¹²⁴にみられ、また同じ語が「新」ヴァスバンダウの『俱舍論』において、経量部の説として出てくる。この「相續転変差別」は『成業論』にもみられる。さらに、『唯識二十論』では「自相續転変差別 (sva-saṃtāna-pariṇāma-viśeṣa)」という表現がみられる¹²⁵。これらの「相続」に相当する語が『唯識二十論』以前では、確認できる限り、saṃtatiであったのに対し、『唯識二十論』では saṃtāna となっており、ことには注意を要するし、また『唯識二十論』内部で vijñāna-saṃtāna¹²⁶、vijñāna-pariṇāma¹²⁷、citta-saṃtati¹²⁸、sva-bhūtā pariṇāma-viśeṣa-prāpti¹²⁹、saṃtānāntara-vijñapti-viśeṣa¹³⁰などと用語に揺れがみられることにも留意したい。これらは「自相続転変差別 (sva-saṃtāna-pariṇāma-viśeṣa)」が、『唯識二十論』独自の表現であることを支持する根拠となる。

こうした変遷を考慮すると、問題の個所の複合語は *sva-saṃtāna-pariṇāma-viśeṣa であって、*sva-saṃtāna-pariṇāma と *viśeṣa が分離されるべきでないことが分かる。さらに、『唯識二十論』での「自相続転変差別」は経量部説がすでに唯識化されたものであっ

¹²⁰ *Ibid.* p.11.8-10.

¹²¹ *Ibid.* p.11.16-18.

¹²² 横山敏一 (1982) pp.121.2-123.17.

¹²³ *Ibid.* pp.117.5-118.11.

¹²⁴ ヴァスバンダウの年代については、横山雄一 (1976) pp.419.4-422.1 に研究を含めてよくまとめられている。二人説では、古ヴァスバンダウが 320-380 年頃、新ヴァスバンダウが 400-480 年頃の人物とされる。両者の違いは経量部の要素の有無ないし濃淡、つまり前者には経量部の色彩がなく、後者に経量部の影響がみられるという点にある。この二人説は、傾向の異なる多くの著作が一人の著者に帰せられるという問題を解消するものであったが、古ヴァスバンダウの作とされる『大乗莊嚴經論』注釈には、ここに示したように、経量部の術語が見られるという矛盾もあり、二人説にも問題がないわけではない。本論文で「ヴァスバンダウ」というときは、特に断らない限り、『俱舍論』、『成業論』、『唯識二十論』、『唯識三十頌』などを著した、いわゆる新ヴァスバンダウを指すこととする。

¹²⁵ *Ibid.* pp.110.10-123.17.

¹²⁶ Lévi, S. (1925) p.5.13.

¹²⁷ *Ibid.* p.5.14.

¹²⁸ *Ibid.* p.5.20-21.

¹²⁹ *Ibid.* p.5.27-28.

¹³⁰ *Ibid.* p.9.22.

て、しかも思想的に過渡期的のものであることから、上にも見たように、この術語は『唯識二十論』におけるヴァスバンダウ自身の創始である可能性が高い¹³¹。それゆえ、VPの問題の個所は『唯識二十論』からの借用と考えるのが最も妥当であろう。

つまり結論として、問題の個所の読みは *sva-saṃtāna-pariṇāma-viśeṣāt (あるいは *sva-saṃtāna-pariṇāma-viśeṣah) であり、さらに、この個所は『唯識二十論』以後に著された可能性が高いといえる。ピント氏はこの術語を経量部のものとしているが、正確に言えば、すでに唯識化したものであって、訂正されるべきである。ただし、この術語を用いた VP 注釈部分の著者に関しては、その内容から中観論師と考えられることから、これを唯識説としてはなく、むしろ経量部説と誤解して用いたと考えられる。その場合、ヴァスバンダウが VP 注釈部分の著者である可能性はなくなる。

仮に、問題の部分が唯識化される以前の、経量部のものだとすると、それをナーガールジュナが知っていたとしても、この部分が自説として述べられている以上はナーガールジュナのものではありえない。MK などどこでこのような論じ方がなされることはないからである。これはピント氏も述べているところである。

したがってピント氏のいうこの根拠は、まさに偽作を決定づけるものといえよう。それはつまり、少なくとも VP の注釈部分のナーガールジュナ作が否定されるということである。そして上に見てきた思想的背景を考慮に入れると、ピント氏の想定する「4世紀というアサンガや古ヴァスバンダウの活躍した知的環境にあって、経量部の傾向をもった中観派の人物」という著者像は、『唯識二十論』以後の、経量部の傾向をもった中観派の人物」と改められるべきである。なお、ピント氏の想定する年代は同氏の論文 21-23.において導き出されたものである。そこでは、婆藪 (Vasu) と古ヴァスバンダウ (old Vasubandhu) が同一人物とされているが、これに関しては異論もあって¹³² 確定的なことはいえない。また『百論』や『百字論』と VP の関係も、なお検討を要しよう。

またこのほかに、VP の真作性に疑いを生じさせるような点をいくつか指摘しておくたい。一つは、第 61 経の「瞬間的存在性 (刹那滅性) のためである」という、作者のことばである。これは、第 59 経で反論者が「逸脱的理由¹³³は存在する」と述べたことに対して、第 60 経で作者が「そうではない。それら (理由) となっている 2 つの性質) は異なっているから」と反論し、その理由として述べたものである。しかしナーガールジュナは「刹那滅」を認めない、あるいは「刹那滅」を自説として持ち出すことはない。MK では刹那滅性に触れた個所はないが、XIX, XX, XXI などの記述からこのことが同われるし、RĀ I-67-69 では「刹那滅」の否定が明らかに述べられている。これによって、経量部の真作性も疑わしいことになる。

またもう一点、第 1 節中には「空性論者たちによって (stoni pa nīd du smra ba mams

¹³¹ 加藤氏は「相續転変差別」をもヴァスバンダウの創見であるとする。加藤純章 (1989) pp.255.6-7, 259.12-13. 本書の紹介その他有益な指摘を、上野藤弘氏 (京都大学大学院) より頂いた。お礼申し上げる。
¹³² 『梵典典 III』 pp.178.10-179.2. 例えばガード氏は婆藪を、中央アジア在住の人物でヴァスバンダウとは別人と考えた。Gard, Richard A. (1954) p.8.8-11.

¹³³ 例えば、『虚空は無常である。無常性のゆえに。行為のごとし。』という推論における理由 (無常性) や、『原子は無常である。共通性・特殊性をもつゆえに。』という推論における理由 (共通性・特殊性) のこと。

kyās, *śūnyatā-vādinah) 134 という表現にも注意しておく必要があるだろう。VV の項でもみたが、空の思想を確立したナーガールジュナは「空性」を説くことはあっても、自らを「空性論者」と呼ぶことはあっただろうか。MK XIII-8c では「空性という見解」をいくど人々 (śūnyatā-dṛṣṭi) という表現がみられるが、これはナーガールジュナが否定するとところの人々を指したものであって、それらの意味の違いに注意しなければならぬ¹³⁵。「空性論者たち」という語の使用は、チャンドラキールティ以後では確認できる¹³⁶。この点は偽作の根拠としては弱いものであるけれど、留意に値する。

したがって、ピント氏の根拠やこれら2つの根拠を考え合わせるとき、経部分と注釈部分とはともにナーガールジュナによるものではない、という疑いが強まってくる。

ただ、テキストとしてチベット訳しかないことは問題であり、それが最終的に偽作と断定するのをためらわねば。このチベット訳はピント氏も 14. で述べるように、いくつかの誤訳がみられるなどあまり良いものではない。さらに、本書を全体として眺めたと、『方便心論』と非常に共通した性格をもっていることにも注意が必要であるが、同書は心論¹³⁷に関しては、先にみたように石飛道子氏によるいくつかの研究があるが、同書は『チャラカ・サンヒター』を邪擧、嘲弄する反論の書であることが指摘されている。これと同様に VP も、『ニヤーヤ・スートラ』を邪擧、嘲弄する反論の書であるといえる。反論の書であるということは、自らは立論せず¹³⁷ 対論者であるニヤーヤ学派の 16 項目をことごとく論破していく、という作品構成からも分かるし、またニヤーヤ学派を邪擧、嘲弄するさまは、特に第 26 節の喩例 (dṛṣṭānta)、第 31 節の定説 (siddhānta)、第 68 節の疑難 (jāti) の項目にうかがえる。それらでは論点がずらされ、ことばの上面の解釈にとどまった説弁ともいえる反論がみられる¹³⁸。『方便心論』に真作の可能性がある以上、この VP にも真作の可能性が残されているといえよう。今後はこうした本書の性格を念頭に置いた上で、諸論理學書との関係を検討していくと同時に、サンスクリットを想定したテキストの整備も続けていく必要がある。

真偽性に関しては、ひとまず真作ということで保留しておくことにする。

¹³⁴ Tola, F. and Dragonetti, C. (1995) p.21.19; 梶山雄一 (1995) p.134.13.

¹³⁵ Seyfort Ruegg, D. (1981) p.2.note 6.

¹³⁶ PP に 3 度みられる。Yamaguchi, S (1974) p.211.26-27.

¹³⁷ 石飛道子 (2002*) p.159.9-11.

¹³⁸ 疑難 (jāti) に関して、もともとはナーガールジュナなどによって反論の意味で用いられていた prasaṅga という語が、ニヤーヤ学派によって jāti という輕蔑的な名称に言い換えられたのではないかと、とする推測が石飛氏によってなされている (石飛道子 (2002*) pp.160.5-161.18)。この VP では、その jāti がさらに歴史的に扱われていると考えられる。

V. *Vyavahārasiddhi (VS) 139

本書はサンスクリット、チベット訳、漢訳のいずれも存在しないが、シャーンタラクシタ (Śāntarakṣita) の *Madhyamakālaṃkāra-vṛtti* で引用された 6 偈が、カマラシーラ (Kamalaśīla) によって、

'di ni 'phags pa *Klu sgrub* kyī 'zai sia nas kyis *Tha snad grub* pa las bstan to // ¹⁴⁰

として、ナーガールジュナの **Vyavahārasiddhi* からのものだとされている。これが本書のインデックスにおける唯一の形跡である。チベットでは、ブトウン (Bu ston) をはじめ、六論理學書のうちに本書を入れることがある¹⁴¹。またタルマリンチェン (rGyal tshab Dar ma rin chen, 1364-1432) が、RA の注釈中で「*Tha snad grub* pa (**Vyavahārasiddhi*) は *dBu ma rgyan gyi 'grel* pa (*Madhyamakālaṃkāra-vṛtti*) に於いて一部の偈が引用されるだけでそれ以外はチベットでは完全には訳されていない」と述べている¹⁴²ように、シャーンタラクシタ引用の 6 偈は作品の一部にすぎないのかもしれない。

著者に関して、リントナー氏は真作とする¹⁴³。同氏は「言語習慣 (vyavahāra) の語を手がかりに本書の内容を他の著作と比較検証している¹⁴⁴。同氏も言及するように、カマラシーラは引用された 6 偈の内容を、主張 (pratijñā)、理由 (hetu)、喩例 (dṛṣṭānta) の 3 支からなる論証式に構成し直して引用の直前に示す。リントナー氏の記述を利用すれば、その 3 支とは以下のである。

主張: 最高の意味において、あらゆる事物、概念は存在、非存在を超越している。

理由: それらは縁あってともに生じたもの (縁起) だから。

喩例: 呪文、菓草、幻のように¹⁴⁵。

ただ、呪文 (*mantra) と菓草 (*ausadhi) の喩えは他のナーガールジュナ作品には見当たらないものであるし、5 支ではなく 3 支で論証式が構成されることに關しては、先の VV や VP の項でもみたように、論理學の発達した時代にみられる形式であるという見解もあり、真作性に疑いが生じないわけではない。しかし、それを決定づけるには本書に關する情報は少なすぎ、今のところ真偽性に關しては保留せざるをえない。つまり、ひとまずはカマラシーラやブトウンの伝承にしたがって真作とみておく。

¹³⁹ サンスクリットなし、校訂チベット: Ichigo, M. (1985) pp.212.5-212.8, 214, 216, 218.1-218.4(P, D, N, C を使用); Lindtner, Chr. (1983) p.151.note 16(P, D を使用); Lindtner, Chr. (1982) pp.96-99; 漢訳なし。

¹⁴⁰ *Madhyamakālaṃkāra-parīkṣā*: Ichigo, M. (1985) p.213.10.

¹⁴¹ Obermüller, E. (1931) pp.50.34-51.17; ツルティム・ケサン (1986)、小林 守 (1989) pp.9.2-11.8.

¹⁴² ツルティム・ケサン (1986) p.176.4-7. 当該原文は: tha snad grub pa ni / dbu ma 'gyan gyi 'grel par / tshigs bcaḍ kha yan drabs pa tsam ma gtags bod du tshang ma 'gyur ro // (このテキストはドイツ留学中の江田昭道氏に提供いただいた。同氏はこのタルマリンチェン注を校訂中である。)

¹⁴³ Lindtner, Chr. (1982) pp.11.5-11.12, 94-99; Lindtner, Chr. (1983).

¹⁴⁴ Lindtner, Chr. (1983) pp.152.1-157.4.

¹⁴⁵ Lindtner, Chr. (1983) p.153.8-11. Ichigo, M. (1985) p.213.11-13: de las ni sriags dani sman dani sgyu ma'i dpegs chos thams cad rten ciñ 'brel par 'byun ba nīd kyī gñān tshigs don dam pur yod pa dan med pa nīd las yon dag par 'das par sgrub par byed do //

VI. *Yuktiṣaṣṭikā* (YŠ) ¹⁴⁶

本作品は冒頭の帰敬偈のほかに60の偈頌からなるものである。テクニストは、チベット訳 (P no.5225) と漢訳 (大正 1575) が存在する。漢訳では最後に6偈が付け加されている点が、チベット訳とは異なる。瓜生津隆真氏によれば、この漢訳は「チベット訳」とは大幅にずれるところが多く、また前後一貫せず不備と思われる箇所もいくつかある¹⁴⁷という。さらに山口益氏は、両テクニストの総偈頌数の相違や、漢訳において帰敬偈と最後の付け加された6偈の形が他の諸偈と異なることから、「六十頌如理論の原本には西藏訳伝のそれと、漢訳伝のそれとの二類があったことを告げ得る」¹⁴⁸としつつ、「本論偈は西藏所伝の形態の上に、本文としてのととのひを認めてよいのであらう」¹⁴⁹とする。また本テクニストは、敦煌出土チベット語文献の中にも断片があることが報告されている¹⁵⁰。サンスクリットはないが、他文献での引用箇所から部分的に得られ¹⁵¹、それらから本書の韻律はシュローカ (Śloka) であることが分かる。また関連文献として、チャンドラキールティによる注釈がチベット訳で伝わる (P no.5265)¹⁵²。

翻訳年代に関しては、チベット訳 (P no.5225) は翻訳者の年代から1100年前後の訳出¹⁵³と考えられ、チャンドラキールティ注 (P no.5265) は翻訳者の年代から9世紀初頭の訳出¹⁵⁴と考えられる。一方ではデンカルマ目録にも、YŠの偈頌のみのものとYŠ注釈の2作品の記載があり¹⁵⁵、後者はチャンドラキールティ注と考えられ、ともに9世紀初めには訳出されていたことが分かる。またバンタンマ目録にもYŠおよびその注釈の記載がある¹⁵⁶。漢訳は翻訳者施義の年代から、10世紀末の訳出と考えられる¹⁵⁷。

YŠの内容はこれまでも諸研究者によって詳細に分析されているが¹⁵⁸、「縁起」を中心に説いたもので、思想的、形式的にMKにかなり近いものである。またリントナー氏に

¹⁴⁶ 校訂サンスクリット (一部): Lindtner, Chr. (1982) pp.100-119; チベット訳: P no.5225, *Yuktiṣaṣṭikā-kārikā*; 校訂チベット: Lindtner, Chr. (1982) pp.100-119; Tola, F. and Dragonetti, C. (1983); 漢訳: 大正 1575.

¹⁴⁷ 瓜生津隆真 (1985) p.68.8-9.

¹⁴⁸ 山口益 (1944) p.33.10-11.

¹⁴⁹ *Ibid.* p.33.16.

¹⁵⁰ Lalou, M. (1938, 1950, 1961), nos.795, 796: 『梵仏典 III』p.114.note 19.

¹⁵¹ YŠ 1. 5, 6, 19, 30, 33, 34, 39, 46, 47, 48, 55: Lindtner, Chr. (1982) pp.102-119.

¹⁵² Scherrer-Schaub, C. A. (1991).

¹⁵³ 翻訳者はムアティジュリー (Muditiśrī) とバツアツのニマタク (Pa tshab nī ma grags)。後者の年代に関しては、拙稿 (2002) p.23.note 54 や稲葉正就 (1967) を参照していただきたい。

¹⁵⁴ 翻訳者はジナムトラ (Jñāmitra)、ダーナシーラ (Dānaśīla)、シーレンンドラボーディ (Śīlendraśodhi)、イエネーデ (Ye ses sde)。『梵仏典 III』p.114.18.

¹⁵⁵ no.591: *Rīgs pa drug cu pa'i tshig le'ur byas pa* / 62 śloka /, no.592: *Rīgs pa drug cu pa'i 'grel pa* / 760 śloka / 2 barn po / 160 śloka // (Lalou, M. (1953) p.333.22-23).

¹⁵⁶ no.529: *Rīgs pa drug bcu pa'i tshig le'ur byas pa* / śloka 62 /, no.530: *Rīgs pa drug bcu pa'i 'grel pa* / barn po phyed dan geum (= 2 / 1/2 barn po) /: 川越英真 (2005) p.27.8-9, 民族出版社 (2003) pp.38.19-39.1.

¹⁵⁷ Schäfer, Phil. (1923) pp.4-5.note 1.

¹⁵⁸ Scherrer-Schaub, C. A. (1991); 瓜生津隆真 (1985), 山口益 (1944) pp.29-109, 羽溪了諦 (1931).

よれば、ナーガールジュナの著作の中で最も頻繁に引用される作品でもあるという¹⁵⁹。内容に関しても少し詳しくみていくと、対論者を念頭に置いた「正しい者」と「間違つた者」のような、善悪の判断を含んだ表現が多く、同じく論書であるMKやそれと同様な内容のCSと比べると、それらと違って道徳的倫理的な傾向を併せもっていることが特徴といえる。空思想の説き方としては時間的、空間的な「縁起」の説示とともに、特に後半では「辯想作用 (vilakpa) の否定」に多くが費やされている。喩えはMKよりも多く用いられており、「煩惱という毒蛇」(ñon monis sbrul gñug g-yo can: YŠ 51b), 「煩惱という蛇」(ñon monis sbrul: YŠ 59c), 「対象の牢獄」(gul gyi gzeb: YŠ 53d), 「対象の泥」(gul zés ni bya ba'i 'dam: YŠ 54cd)¹⁶⁰といったMKやCSには見られないような喩えも出てくる。また最高の真実を表現する場合に、「空 (stoñ pa, śūnya: 25c) よりも」、「涅槃 (mya ñan 'das pa, nirvāṇa: 9b, 35a, 56c)」、「寂離 (mam par dben pa, vivikta: 25d, 30d, 31a, 56c)」、「解脱 (mam par grol ba, grol ba, vimucyante: 4d, 9d, 55c)」といった語が多く用いられている。

トータとドラゴネッティ両氏は本書の真偽性について、主に以下の5つを根拠に真作であるとす¹⁶¹。

- 1) チャンドラキールティは *Prasannapadā* において、YŠ 19の一部を引用しナーガールジュナに帰すとともに、同じ部分を再び引用して '*ācārya*' に帰している。
- 2) *Subhāṣitasamgraha* では YŠ 19 が引用され¹⁶²、ナーガールジュナに帰せられている。
- 3) チャンドラキールティは '*Madhayanakāśāstrastutī* において、ナーガールジュナに帰せられる8作品のうちに YŠ を含めている。
- 4) プトワットはナーガールジュナの六大著作のうちに YŠ を入れている。
- 5) チベツト訳、漢訳の奥書ではともに YŠ をナーガールジュナに帰している。

また、現代の研究者 (A. Bareau, T. R. V. Murti, Phil. Schäfer, P. L. Valdiya, K. V. Ramanan, A. K. Warder, M. Winternitz, D. Seyfort Ruegg) によっても真作性が認められていることにも、両氏は触れている。

このように、YŠには特に偽作とすべき根拠は見当たらず、真作と認められよう。

チャンドラキールティは本書の注釈において、YŠにはMKと同様に帰敬偈があるがSSとVVには帰敬偈がない理由として、前者はMKから独立したものであるが後2者はそれぞれMK VII-34, MK I-3から展開されたものだから、だと説明する¹⁶³。ここではMKとYŠの前後関係は明らかに述べられていないが、MKを基準に他の3作品が論じられている点からは、チャンドラキールティがMKを最初期の作品と考えた様子が見えてくる。そしてYŠは、MKやSSやVVなどを著した後で、かつその道徳的倫理的な内容から、人間的にも円熟した時期のものではないだろうか。もしそうだとすると、あえて本書の成立時期を想定するならば、生涯における著作時期を3つに分けたうちの、中

¹⁵⁹ Lindtner, Chr. (1982) p.100.2-5.

¹⁶⁰ テキストおよび日本語訳は以下のものから採録: Lindtner, Chr. (1982); 堀山雄一, 瓜生津隆真 (1974).

¹⁶¹ Tola, F. and Dragonetti, C. (1983) pp.94.3-95.5.

¹⁶² Bendali, C. (1903) p.395.19-20.

¹⁶³ Scherrer-Schaub, C. A. (1991) pp.XXXV.20-XXXVI.13, 21.1-21.20, 107.5-108.10; 山口益 (1944) pp.38.13-39.3.

期あたりではないだろうか。

VII. Ratnāvalī (RĀ) ¹⁶⁴

本書は南インドのアーンドラ国のシャータヴァーハナ王朝の国王¹⁶⁵にあてた書簡である。各章100偈ずつの全5章からなり、韻律はほぼ全てシュローカ (Śloka) ¹⁶⁶で、唯一 RĀ V-100だけがシャールドゥワーヴィクリデーイタ (Śārdūlavikrīḍita) ¹⁶⁷である。テキストとしては、サンスクリットの一部が写本と他文献における引用箇所から得られ¹⁶⁸、チベット訳は9世紀にジュニャーナガルバ (Jñānagarbha) とルイグルツェン (Klu'i rgyal mshan) により翻訳されたもの¹⁶⁹がさらに1100年前後¹⁷⁰にカナカヴァーマン (Kanakavarman) とパツアツのニマタク (Pa tshab nī ma grags) によって校訂されたもの (P no.5658) がある他、アジタミトラ (Ajitamitra) による注釈 (P no.5659)、タルマリンチェン (rGyal tshab rje Dar ma rin chen, 1364-1432) による注釈¹⁷¹、RĀ V-65-86を抜き出したもの (P no.5928: rGyal po la gtam bya ba rin po che'i phren ba zes bya ba las 'byun ba'i smon lam thigs su bcaḍ pa nī su pa)、V-65-87を抜き出したもの (P no.5428: Yan lag bdun pa'i cho ga tshigs su bcaḍ pa nī su pa rin po che'i phren ba las 'byun ba) からもテキストが部分的に得られる。漢訳は真諦によるもの (大正 1656: 『至行王正論』) があり、チベット訳と比べるとところどころでテキストの順序が入れ換わったり、抜けたり、あるいは重複したりはしているが、全体としてはほぼ一致する¹⁷²。テキスト上の問題として、RĀ V-2では57の罪遍があるといわれ、以下V-34まででそれぞれの罪遍が列挙されるが、これら実際に列挙されたものは57にならないという問題がある。ハーン氏はこ

¹⁶⁴校訂サンスクリット(一部)と校訂チベット: Hahn, M. (1982); チベット訳: P no.5658, *Rāṅgarakathā-ratnāvalī*; 漢訳: 大正 1656.

¹⁶⁵ナーガルジュナとシャータヴァーハナ王朝との関係については、研究史を含め、以下にまとめられている: 『梵仏典 III』 p.134 note 62.

¹⁶⁶ハーン氏やリントナー氏はアスシュトウプ (Amuṣṭubh) と呼ぶ; Hahn, M. (1982) Introduction pp.11-13; Lindtner, Chr. (1982) p.163.2. シュローカはヴェーダ (Veda) のアスシュトウプから発展したものであり、アスシュトウプでは ab 句、cd 句それぞれで一つのまとまりとみなされていたものが、シュローカになると各句ごとに切れ目をもつようになり、例えば P33ab や Neilcd のように、a 句と b 句あるいは c 句と d 句の切れ目で母音の連続 (hiatus) を起こすこともある。詳しくは以下を参照: Renou, L. and Filliozat, J. (1985) pp.713.43-714.48; 阪本純子 (1978) p.158.10-15; 拙稿 (2002) p.14.15-18 and note 68. RĀ の場合、MK や GS などと同様に各句ごとに切れ目をもつ場合が多く、古形をとどめたものは少ないため、シュローカと呼ぶ方がより適切であろう。

¹⁶⁷アティドクリティ (Atidhṛti) の一つで各 19 音節の 4 句からなる韻律。Apte, V. Sh. (1957) Appendix p.9, left 39-46.

¹⁶⁸Hahn, M. (1982) Introduction pp.7-13.

¹⁶⁹これはおそらくデンカルマ目録やバンタンマ目録記載のものに当たる。デンカルマ no.660: *Rin po che'i phren ba / 600 śloka / 2 barm po* // (Lalou, M. (1953) p.335.12; 『梵仏典 III』 p.131.12-18); バンタンマ no.629: *Rin po che'i phren ba'i tshigs su bcaḍ pa / barm po 2* / (川越英真 (2005) p.30.19, 民族出版社 (2003) p.44.17).

¹⁷⁰この年代は Pa tshab nī ma grags が 1055 年生まれであることから割り出したもの。彼の年代に関しては: Chattopadhyaya, A. (1993) p.10.7-8; Lang, K. C. (1990) pp.139-135; van der Kuip, L. W. J. (1985) p.4.12-14; Roerich, G. N. (1949) pp.272.4-272.28, 341.34-343.26; Tucci, G. (1949) p.99, right 22-23.

¹⁷¹Hahn, M. (1982*) p.172.3-9 and note 10.

¹⁷²Hahn, M. (1982) Introduction pp.22.13-24.30.

の矛盾を諸説と併せて検証しているが、解決には至っていない¹⁷³。

内容的には政道論や道徳的倫理的な生き方を説いた箇所が多く、哲学的論理的な *MK* などとは性格を異にするほか、語彙も多岐にわたってはるかに豊富である。こうした点は、ナーガールジュナの大乗の菩薩としての側面であると考えられ、その著者の真偽性に関してはインド、チベットの伝承でも現代の研究者によっても疑われていない。チャンドラキールティは、**Madhyamakaśāstrastūti*¹⁷⁴においてナーガールジュナの諸著作のうちには本書を入れ、また本書から頻繁に引用を行っている¹⁷⁵。またバヴィヤ (Bhavya) やシャーントラクシタ (Śāntarakṣita) によっても本書は引用されている¹⁷⁶。チベットにおいては本書は六論理学書のうちに含まれる場合がある。またプトゥンは、ナーガールジュナの著作として本書に言及する¹⁷⁶。こうした内的、外的要素には偽作の根拠となるようなものではなく、真作と認められる。

ナーガールジュナの生涯における *RA* の位置づけとしては、アジタミトラの注釈 (P no.5659) に、ナーガールジュナがデチュ王 (tGyal po bDe spyod, Rāja Udayana) のために本書を著作する決心をした旨の記述があり、これが正しければこの王の時代がまさに本書の著作時期となる¹⁷⁷。タラナータによれば、ナーガールジュナは晩年南方地方に赴きウダヤナ王 (Udayana, bDe byed, bDe spyod) を教化した旨の記述があることから、和田秀夫氏は晩年の著作ではないかと述べる¹⁷⁸。ちなみにウダヤナ王とは特定の王の名ではなく、アーンドラ王国シャータヴァハナ朝の王を一般的に指したものだとい¹⁷⁹。そのため、どの王であるのか研究者間でさまざまな説が入り乱れ、確定には至っていない。いずれにせよ、*RA* の王への教示という性格と、その語彙の豊かさからは、生涯のうちでも後期の作ではないかと考えられる。

梶山氏はナーガールジュナの思想を、「それに歴史的に先行する大乘經典の思想という背景のうえに浮彫りに」すべく、*RA* や *MK* と、『十地經』や『般若經』との緊密な関係を、テキストの対比によって証明した¹⁸⁰。*RA* に関しては、*RA* V.40-61 に菩薩の十地が詳しく説かれるがそれは『十地經』のものとよく一致し、筆者が著述に当たって『十地經』に依拠したことがよく分かる、という¹⁸¹。

瓜生津氏は、*RA* V.86 と、『菩提資糧論』第 58 偈、『十住毘婆沙論』「分別功德品」第 11 とがほぼ同一であること、仏の 32 相に関する記述も三者で共通するものが多いことなどを指摘し、三者が同一の作者によるものである可能性を示唆する¹⁸²。

¹⁷³ Hahn, M. (1982*). 諸説とは注釈者タルマリンチェン、および現代の研究者である瓜生津、Hopkins、Lindtner の 3 氏によるもの。それぞれに分類の仕方が少しづつ異なる。

¹⁷⁴ de Jong, J. W. (1962) p.51.1-4.

¹⁷⁵ *RA* の引用箇所について: Hahn, M. (1982) Introduction pp.9.26-10.30, 19.15-19.25, Lindtner, Chr. (1982) p.163. notes 156-158.

¹⁷⁶ Obermüller, E. (1932) pp.125.20, 126.18.

¹⁷⁷ 和田秀夫 (1942) p.387 upper 1-14.

¹⁷⁸ *ibid.* p.387 lower 6-13.

¹⁷⁹ *ibid.* p.387 upper 15-lower 5.

¹⁸⁰ 梶山雄一 (1976). このことは前の I. *Mālamadhayamakarīkāḥ* の項でも触れた。

¹⁸¹ *ibid.* pp.20.16-24.4.

¹⁸² 瓜生津隆真 (2004) pp.300.10-306.1.

岡田行弘氏は『十住毘婆沙論』と *RA* との関係について、両者の内容、特にそれぞれが対象とする読者の違いを考慮して、『十住毘婆沙論』は *RA* に先行するものと考える¹⁸³。

¹⁸³ 岡田行弘 (2001) p.375.7-13.

VIII. *Subhṛllekha* (SL) ¹⁸⁴

本書はサンस्कクリットが現存せず、チベット訳として、大蔵経のもの¹⁸⁵と敦煌出土チベット語文献に断片として¹⁸⁶存在するが、これらはすべて8世紀から9世紀初めのサルヴァジュニヤデーワ (Sarvajñadeva) とペル・ツエック (dPal brtsegs) による共訳¹⁸⁷である。また、デンガル目録に *Grogs po'i sprin yig*¹⁸⁸およびバンタム目録に *Grogs po'i 'prin yig tshigs su baad pa*¹⁸⁹とあるが、年代的にみても、これらも同じ翻訳者たちによるテキストだと考えられる。漢訳には3本が伝わり、それらは求那跋摩訳『龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈』(大正1672)、僧伽跋摩訳『補發諸王要偈』(大正1673)、義淨訳『龍樹菩薩勸誡王頌』(大正1674)である¹⁹⁰。偈頌数に関しては、テキストごとに多少異なり、基準となるチベット訳 (P no.5682) では全123偈。関連文献として、チベット大蔵経にマハーマティ (Mahāmātī) による注釈 (P no.5690) がある。そのほか、さらに後代のチベット人 (Mi pham, Jetsun Rendawa, dGe bśes bLo bzai sbyin pa) による注釈も3本存在する¹⁹¹。

韻律は、本書第1偈に記述があるように、アーリヤーギーティ (Āryāgītī¹⁹²) であったと思われる。

チベット訳や諸漢訳の奥書などから、本書も *RA* と同様、シャータヴァーハナ朝の一王に於てた書翰であることが分かる。義淨も『南海寄帰内法伝』に本書に関する記述を残している¹⁹³。本田義英氏はチベットや中国の伝承にみられる、このシャータヴァーハナ朝の王を指したと思われる「引正王」、「乘土国王」、「禪陀迦王」、「市濱得迦」、*bDe byed*、*bDe spyod* といったいくつかの固有名詞をサンスククリットと同定することを試み、結局、それらは王朝名のシャータヴァーハナ (Śātavāhana) かその首都ダーニーヤカタカ (Dhānyakataka) のいずれかに当たると過ぎないことを示した。諸研究者のさまざまな努力にもかかわらず、未だこの王の特定にはいたっていない。

著者問題に関しては、あえてそのナーガールジュナ作を否定する研究者はいないが、近年ディーツ氏がやや否定的な見解を示した¹⁹⁴。これによれば、本書は中観派諸論師

¹⁸⁴ サンスククリットなし、チベット訳: P nos.5409, 5682; 校訂チベット: Pema Tenzin (2002), Jampal, L., Chopel, Ng. S. and Santina, P. D. (1978); 漢訳: 大正1672, 1673, 1674.

¹⁸⁵ P nos.5409, 5682.

¹⁸⁶ 第38–123 偈の断片: de La Vallée Poussin, L. (1962), Stein Tib.646.

¹⁸⁷ Dietz, S. (1983) p.39.9; Pema Tenzin (2002) p.i.18–25. 大蔵経の2本のチベット訳の違いに関しては、以下に詳しい: Kawamura, L. (1975) pp.114.11–115.9.

¹⁸⁸ 100 sloka: Lalou, M. (1953) p.335.16, no.668.

¹⁸⁹ 100 sloka: 川越英真 (2005) p.30.23, no.633; 民族出版社 (2003) p.45.1.

¹⁹⁰ 前2者の翻訳年代は5世紀前半、義淨訳は7世紀末から8世紀初めと考えられる: Beal, S. (1887) p.169, right 5–44; 宮林昭彦, 加藤栄司 (2004) pp.444–450. ヒール氏は求那跋摩訳 (大正1672) の英語訳を発表している。

¹⁹¹ Kawamura, L. (1975) pp.115.11–117.6.

¹⁹² Apté, V. Sh. (1957) p.121 left 30–38.

¹⁹³ 大正2125, p.227. 下13–14.

¹⁹⁴ Dietz, S. (1983).

の諸著作と比べ形式や思想的な特徴が共通していない (few stylistic and philosophical characteristics) こと、特に本書と同列に扱われることの多い *RA* との間にも違いが認められることを指摘し、*RA* ほどには真作性が認められないという。同氏の根拠を具体的にみていくと、まず、伝承では作者がナーガールジュナで名あて人がシャータヴァーハナ朝の王とされるものの、*SL* 自体からはそのことは明らかにしないこと¹⁹⁵。次に、韻律が特殊なものであること。ナーガールジュナの諸著作で少なくともサンスククリットの残されているものは、当時よく用いられていたシュローカ (śloka) かアーリヤー (Āryā) で書かれており、本書のアーリヤーギーティ (Āryāgītī) は特異なものといえる。この韻律は時代的にも、本書を除けばカーリダーサ (Kālidāsa, 4–5世紀) の *Nalodaya* で用いられるのが最古として知られる点、注意を要する¹⁹⁶。また、本書では仏説によって純粹に教訓的にあるいは叙事詩的な手法で著されるのに対し、*RA* では対立語の並置などナーガールジュナに特徴的な論理的表現形式がうかがえること¹⁹⁷。最後に、本書の大部分はいわゆる初期経典によっており、大乘の思想は散発的にしか現れないこと。そのため、本書は初期の大乗作品のような印象を与え、ナーガールジュナの空の思想はむしろ中観思想を示すものではみられない¹⁹⁸。以上がディーツ氏の所論である。

確かに *SL* の内容は、日常生活に関する忠告、教訓や輪廻の描写などで占められており、*MK* にみられるような哲学的記述は皆無に等しい。他の著作をみても、主に対象とする読者の違いから著述態度が異なる場合があるが、それでも哲学的記述はみられる。それゆえ、*SL* の著述内容は他の諸著作とは異質なものといえ、その真偽性に関してはさらに慎重な検討を必要としよう。しかし、ディーツ氏の挙げる諸々の根拠には、いまだ真作性を否定するだけの決定的なものは見出せず、ひとまずは真作と考えるのが妥当であろう。

¹⁹⁵ *ibid.* pp.61.1–63.11, 71.2–71.6.

¹⁹⁶ *ibid.* pp.64.1–64.7, 71.7–71.12.

¹⁹⁷ *ibid.* pp.64.14–65.9, 71.13–71.15.

¹⁹⁸ *ibid.* pp.65.11–70.20, 71.16–72.1.

IX.『菩提資糧論』**Bodhisambhāraka* (BS) ¹⁹⁹

本書は漢訳に「聖者龍樹本、比丘自在釈、蓮磨笈多訳」の『菩提資糧論』(大正 1660, BS)としてのみ存在する。タイトルの『菩提資糧論』については、漢訳の末尾に「聖者龍樹所作菩提資糧論章。我比丘自在釋釈。」(p.541. 中 2-3)とあるように、この注釈自体ではなく、ナーガージェナ作とされる偈頌からなるもの、を指すと考えてよいだろう。訳出年代は隋の大業5年(609年)である²⁰⁰。このBSの偈頌数は、研究者によって数え方が異なる。次に掲げる表は、大野法道(1932)、瓜生津隆真(1969)、Lindtner, Chr. (1982)での偈頌数を巻号別に対照して示したものである²⁰¹。

	I	II	III	IV	V	VI	計
大野	6	1	27	45	42	45	166
瓜生津	6	1	28	45	42	45	167
Lindtner	7	0	27	44	42	45	165

瓜生津氏は大野氏の数え方に従うが、第3巻第26偈の後にくる1偈(p.529. 上 10-11)を本頌として数えるため、全体で1偈多い。またリントナー氏は、両氏とは第1巻からの第4巻までで数え方が異なる。まず第1巻では第5偈後の、大野氏が『維摩經』からの引用とするもの(p.519. 上 24-25)を本頌として数え、第2巻に本頌はないとする。また第3巻では冒頭の1偈(p.525. 下 11-12)を本頌に数えず、瓜生津氏が加えた第26偈後の1偈(p.529. 上 10-11)を本頌として数える。第4巻では大野氏が本頌に含める最後の1偈(p.533. 中 9-10)を本頌としない。しかしリントナー氏の数え方には不適当と思われるものもあり、ここでは大野氏のものを訂正した瓜生津氏の数え方を基準にして、さらに検討していくこととする。

BS注釈中には多くの偈頌が含まれており、それらが注釈者によるものなのかBSの本頌なのかは、偈頌の直前の注釈文の記述や、偈頌の直後の注釈内容から判断することになる。まず偈頌の直前の注釈文の記述には、次のようなものがある。「答」(3, 5, 9, 11, 13-20, 22-30, 31⁺, 35, 36, 38-39, 49, 57, 59, 64, 65, 70, 78, 79, 81, 84, 123²⁰²)、「声聞乘中亦説」(4⁺)、「如偈説」(4⁺)、「如經説」(5⁺, 80)、「説伽陀言」(5⁺)、「有輪盧迦」(5⁺, 6⁺, 6⁺)、「今応説」(6)、「當略説偈」(6⁺)、「有聖者頌」(6⁺)、「有聖頌」(6⁺)、「如先偈説」(6⁺=6)、「偈言」(31, 40)、「更有別偈説」(34)、「復有別義」(37)、「我今更略説」(56)、あるいは、經典名を挙げて引用する「如法華經説」(31⁺)。これらのうち「答」の直後に引かれる諸偈は、直後の注釈内容を考慮すると、すべてBS本頌に含まれると

¹⁹⁹ サンズクリットなし、チベット訳なし、漢訳、大正 1660。

²⁰⁰ 岡田行弘 (2001) p.372.18.

²⁰¹ これらのほか、岡田行弘氏は瓜生津氏の数え方に従う；岡田行弘 (2001*)。また八力広喜氏は大野氏と同様に巻ごとに偈頌を数えるが、総偈頌数は明らかでない；八力広喜 (1992)。

²⁰² これらの数字は瓜生津氏による通し番号。右肩に+の付いたものは、BS注釈中で、その偈に続いて引かれた偈頌を指す。本論文では、ここまでは章ごとに偈を数えてきたが、以下では通し番号で数えることとする。

考えてよい。「今応説」、「偈言」、「更有別偈説」、「復有別義」、「我今更略説」で引かれる諸偈に関しても、直後にそれぞれの偈頌に対する注釈がみられ、文脈から考えても本頌に含まれるといえる。これら以外の記述で引かれる諸偈は、何らかの經論からの引用だと考えられる。

こうした観点から全ての偈頌を見直したとき、2偈に関して瓜生津氏の数え方を訂正しなければならない。まず一つ目は、第31偈の後に引かれる1偈(p.528. 中 10-11)である。これは大野氏、瓜生津氏、リントナー氏のいずれによっても本頌に数えられていないが、「答」として引かれ、偈の直後にその注釈が属することから、この形式で引かれる他の諸偈と同様に、この偈も本頌に含めるべきである。二つ目は、「如經説」として引かれる第80偈(p.533. 中 9-10)である。大野氏はこの偈を本頌に数え、瓜生津氏もそれを訂正しないが、この部分9-10の注釈の記述通り、經典からの引用とすべきである。これは、同様に「如經説」として引かれる第5偈の後にある偈(p.518. 下 25-26)が、本頌に数えられないことから明らかである。リントナー氏もこれを本頌には含めない。したがって、総偈頌数としては167で瓜生津氏のものの変わりないが、第3巻で1偈増、第4巻で1偈減と、偈頌の数え方を訂正すべきである。最後に上に触れなかった、リントナー氏の数え方に関して検討すると、第5偈のあとに「説伽陀言」として引かれる偈(p.519. 上 24-25)は、注釈を読めば『維摩經』からの引用だと分かり、この偈はやはり本頌から除かれる²⁰³。また第2巻の最後に引かれる偈(p.525. 下 1-2)は、他の本頌と同様に直後にその偈に対する注釈がなされていることから、本頌と数えてよいだろう。第3巻の冒頭の1偈(p.525. 下 11-12)に関しても、同様の理由で、本頌に数える。

以上をまとめて、巻号ごとの偈頌数を示すと、次のようになる。

I	II	III	IV	V	VI	計
6	1	29	44	42	45	167

これまでの偈の数え方は以上に訂正されるべきである。しかし、BS本頌の確定までには、さらにBS注釈中の引用經論の同定が必要であるし、諸作品におけるBSからの引用偈のさらなる発見がまたれる。

その他、BSに関する伝承としては、中国の經錄とチベット伝のプトウン仏敎史に言及があることが、瓜生津氏によって指摘されている²⁰⁴。プトウンが *Byān chub kyi tshogs*²⁰⁵ とするタイトルは、*Bodhisambhāra あるいは*Bodhisambhāraka というサンズクリットが想定される。これは漢訳のタイトルとも矛盾しないものである。

²⁰³ この偈は、「般若波羅蜜 菩薩に承母 善方便為父 慈悲以為女」というものであるが、以下の『維摩經』の同本異訳3本に共通した記述がみられる。BSの引用偈はほぼこの部分の引用ではないかと思われる。

「母智度無極 父為權方便 菩薩由是生 得佛一切見 婆法以為妻 慈慈為男女」

：『弘説維摩經疏』、大正 474, p.530. 上 1-3.

「智度菩薩母 方便以為父 一切衆導師 無不由是生 善喜以為妻 慈悲心為女」

：『維摩詰所説經』、大正 475, p.549. 下 2-4.

「慈度菩薩母 善方便為父 世間真導師 無不由此生 妙法樂為妻 大慈愍為女」

：『説無垢經』、大正 476, p.576. 上 14-16.

²⁰⁴ 瓜生津隆真 (1969) pp.68.lower 6-69.lower 13.

²⁰⁵ Obermüller, E. (1932) p.126.6.