

pramāṇa-bhūta と kumāra-bhūta の語義 — bhūta の用法を中心として —

袴 谷 憲 昭

I 問題の所在

本稿は、今書こうとしている限りにおいては、それほど複雑なことを論じようとしているわけではないので、予め、結論的なものを明確にしておいた方が、より一層その意図は単純化できるかもしれない。既に、その意図の一部は予告したこともあるのである¹⁾が、pramāṇa-bhūta という複合語の後分である bhūta は従来ほとんどの場合、pramāṇa に “なる” あるいは “なった方” と理解されてきたものの、私は、これを “真実の (bhūta)” pramāṇa と解釈すべきではないかと考えるに至った。そのことを述べるのが本稿の目的なのであるが、その際、「童真」と漢訳されることの多い kumāra-bhūta²⁾ (真実の童子) という複合語も pramāṇa-bhūta と同じ性質の複合語ではないかと思案して、これも合わせて考察対象に含めた方が論証し易くなるのではないかと判断したわけである。この kumāra-bhūta はその用語自体にまた別途な方向へ問題の展開する可能性を含んではいるが、それではできるだけ押え、当初の意図を重じて、あくまでも、bhūta の用法を明らかにする補助としての範囲に kumāra-bhūta の考察を限りたい。従って、本稿のテーマとしては、両複合語の語義の考察であるかのように並記はされているものの、主眼は勿論 pramāṇa-bhūta にあるのである。

pramāṇa-bhūta という用語が、仏教の論書において明確な意識のもとに用いられた最初は、周知のごとく、Dignāga の *Pramāṇasamuccaya* の帰敬頌 (maṅgalasloka) においてであるが、この頌と Dharmakīrti の *Pramāṇavārttika* の Pramāṇa-siddhi 章の論構成との緊密な関係を初めて具体的に指摘されたのが Masatoshi Nagatomi 教授であった³⁾。これを発端として Pramāṇa-siddhi 章の研究は、次第に押し進められて今日の隆盛をみるに至ったが、ここでは、Dignāga の帰敬頌の方に中心を置いて、pramāṇa-bhūta に関する問題を考えていってみるこ

(2) pramāṇa-bhūta と kumāra-bhūta の語義 (袴谷)

とにしよう。まず、以下に、④回収されたサンスクリットの帰敬頌⁴⁾、それに対して与えられた代表的訳例として、① Masatoshi Nagatomi 訳⁵⁾、② Masaaki Hattori 訳⁶⁾、③木村誠司訳⁷⁾を順次に示せば次のとおりである。

④pramāṇa-bhūtāya jagad-dhitāiṣiṇe
praṇamya śāstre sugatāya tāyine/
pramāṇa-siddhyai sva-matāt samuccayaḥ
kariṣyate viprasṛtād ihâikataḥ//

① Having paid reverence to him who is valid knowledge-instrument incarnate [*pramāṇabhūta*], who desires the good of the world [*jagaddhitaiṣin*], the teacher [*sastṛ*], the Blessed One [*sugata*], the savior [*tāyin*], I shall make here a compendium of my views (which have been expressed) in sundry places, for the establishment of valid knowledge-instrument.

② Saluting Him, who is the personification of the means of cognition, who seeks the benefit of[all] living being, who is the teacher, the *sugata*, the protector, I shall, for the purpose of establishing the means of valid cognition, compose the [*Pramāṇa-*] *samuccaya*, uniting here under one head my theories scattered [in many treatises].

③量となった方、世間を利することをお望みになる方、大師、善逝、救護者に帰命して、〔世尊を〕量であると証明するために、自らの典籍を集成して、断片をここで一つとしたのである。

訳語の問題の検討は後に廻すとして、pramāṇa-bhūta のうちの pramāṇa を、①は“valid knowledge-instrument”、②は“the means of cognition”、③は「量」と訳し、bhūta を、①は“is…incarnate”、②は“is the personification”、③は「なった(方)」と訳していることは明らかである。従って、bhūta については、「具現である」「人格化である」「なった」との理解であるから、いずれの訳も bhūta に「生成」の意味を含ませており、「真実」と解するものはないことになるが、今はこの点を確認しておくだけで、pramāṇa の場合に移ろう。

私見によれば、pramāṇa という語は、決して当初から論理的な意味において用いられていたわけではなく、むしろインド一般に使用されていたものが、次第に仏教側にも滲透し、それが定着するや、仏教思想の中枢を担ったと考えられる Abhidharma の伝統の中で、この用語も論理的術語として洗練されていったの

ではないかと推測されるのである⁸⁾。その明確な徴候は *Yogācārabhūmi*、とりわけ、その *Śrutamayī-bhūmi* (「思所成地」) の「論理学 (hetu-vidyā)」の箇所、および、これと関連する *Asaṅga* の *Abhidharmasamuccaya* の *Sāṃkathya-viniścaya* (論議決択品) 中の *vāda-viniścaya* (論軌決択) に看取される⁹⁾。また、*pramāṇa* の論理学的用語として確立される直前の過渡的な意味のばらつきは *Vasubandhu* の *Abhidharmakośabhāṣya* にも認められる¹⁰⁾が、かかる過程を経て、*pramāṇa* の意味も *Dignāga* に収斂していったのではないかとの想定の下に、次に、それら以前の *pramāṇa* の用例や意味を簡単に探ってみることにしよう。

まず、インド一般の用例として、*Mahābhārata* の場合を一瞥すると、次のようなもの¹¹⁾が知られる。

① *śeṣe pramāṇaṃ tu bhavantaḥ* (しかるに、それ以外のことについては、貴方たち (インドラ神などの神々) が基準であります。)

② *śrutvā pramāṇaṃ bhavati* (お聞きになった以上は、貴女 (ダマヤンティー妃) が基準であります。)

③ *sa yat pramāṇaṃ kurute lokas tad anuvartate* (およそなんであれ彼が基準を示すならば、人々はそ〔の基準〕に従います。)

④ *śāstraṃ pramāṇaṃ te* (論典があなたの基準です。)

以上の4例の *pramāṇa* を全て「基準」で統一して訳すにはいささか窮屈の感なきにしもあらずであるが、しかし、大体は「基準」の意味に理解して妥当と思われるものである。しかるに、そのような意味での *pamāṇa/pramāṇa* は、論理学確立以前の仏典においても、かなり用いられていたことが確認できる。以下では、それらの用例を、パーリ聖典、*Lalitavistara*, *Sukhāvātīvyūha*, *Aśvaghōṣa* の *Buddhacarita* の順で拾い上げていってみることにしたい。

パーリ聖典については、既に辞書や索引¹²⁾において、かかる用例が指摘されているが、ここでは、その種の指摘から漏れていたと思われる *Jātaka* の例だけに触れておきたい。*Jātaka* 第37話は *Tittira-jātaka* (シャコ前生物語) であるが、この話は、教団内の出家者たちの間では年功序列 (*yathā-buddham/vuddham*) の礼をとることが「基準 (*pamāṇa/pramāṇa*)」である (*idam ettha pamāṇaṃ*) ことを、シャコ (*tittira*) と猿 (*makkāṭa*) と象 (*hatthin*) という三匹の動物の過去物語、即ち、釈尊の前生であるシャコが三匹中の一番年長者 (*mahallakātara*) であることが分かって「崇敬の四連語 (*sakkāra-garukāra-mānana-(vandana-)pūjana*)」の対

(4) pramāṇa-bhūtaとkumāra-bhūtaの語義(袴谷)

象となったという本生譚を通して、明らかにしたものである¹³⁾。この話は、多少の変更を伴って、各部派の律藏にも伝えられていることが既に知られている¹⁴⁾が、義浄訳欠のために従来は周知されていなかったかもしれない根本説一切有部律の場合を、Gilgit Manuscriptsによってここにいささか補っておきたい¹⁵⁾。この律における話も、他律におけると同じく、Śayanāśana-vastu(臥具事)に収められているが、他律と最も大きく異るところは、動物が兎(śaśa)の付加によって四匹となり、シャコも同種を指す語と考えられるものの tittira から kapiñjala に変わって、問題の pramāṇa も「基準」を意味するというよりは、vaṭa-vṛkṣa(=nyagrodha, nigrodha)の木と四匹の動物が比較を行う際の単純な意味での「大きさ」を表わすだけになっているということである。

さて、従来看過されていたかもしれないという危惧の念から多少脱線してしまっただが、次の *Lalitavistara* の用例に移ろう。これは既に Hattori 教授によって指摘されているものなのであるが、必要あって、チベット訳と共に示せば、以下のとおりである¹⁶⁾。

1 bhagavaṃs tvam eva sa-devakasya lokasya parama-2 sākṣi-bhūtaḥ
pramāṇa-bhūtaś ca

Tib. : bcom ldan 'das nyid lha dang bcas pa'i 'jig rten gyi dbang du gyur pa dang/ tshad mar gyur pa dam pa lags so//

ここに、検証を経ないうちに pramāṇa-bhūta の用語が出てきてしまうのであるが、この件には後で再び立ち返ってくるという約束の下に、問題の用語を「真実の基準」と今は仮りに訳させてもらうことにすれば、上引のサンスクリット文は、下線部分 1 と 2 とを、チベット訳に従って、それぞれ、bhagavān eva, vaśī-bhūta¹⁷⁾ と訂正した上では、次のように訳すことが可能であろう。

世尊だけが、神々と人々との最高の支配者 (parama-vaśībhūta) であり、かつ、真実の基準 (pramāṇa-bhūta) である。

次に、*Sukhāvativyūha* に見られる一例を、やはりチベット訳と共に挙げれば、次のとおりである¹⁸⁾。

buddha mama pramāṇa atra sākṣī

Tib. : sangs rgyas tshad ma 'di ni bdag gi dbang /

(これについては、仏が私の基準であり監視者である。

最後の用例である *Buddhacarita* については既に本庄良文氏の研究がある¹⁹⁾が、

その御研究に関しては他の件と共に後述しなければならないので、ここでは、その必要関連箇所の子ベット訳²⁰⁾（サンスクリット原文欠損箇所）と拙訳とだけを示しておきたい。

de phyir bdag gis mdor bsdus nas//tshad ma 'di rnam bshad pa ste//
gang zhig byed de tshad ma yin//'di las gzhan du tshad ma min//

（それゆえに、私（=仏世尊）は要約してこれらの基準を説明し、なんらかのことを行って、〔私が〕基準であるが、これと異れば基準ではない。）

以上の用例を比較検討してみると、それらの中で、*Mahābhārata* の⊙⊖とパーリ聖典 *Tittira-jātaka* の *pamāṇa/pramāṇa* が「基準」となる行いや論典を指している以外は、全て、権威ある人や神や仏世尊を指していることに気づくであろう。私は、これらを当時のヒンドゥーイズム的人格神的有神論の反映と見做しており、従って、仏教文献中の用例であっても仏教固有の考え方を顕わしたものとは考えていない。事実、以上の仏教文献の用例を、比較的古い漢訳に照らすと、全て後世の付加的性格が濃厚なのである²¹⁾。それならば、そのようなインド一般の風潮の中で用いられていた *pramāṇa* という語を、仏教の開祖たる唯一の仏世尊に適用するとすれば、当然そこには *bhūta* (真実) という語のような限定を加える必要があったのではないだろうか。

II *kumāra-bhūta* の語義

以上の推測を証明するために、私が、最も有効な資料を提供してくれるのではないかと考えたのが、前述したごとく、*kumāra-bhūta* なる語だったのである。

次に、この複合語の語義の検討に移りたいと思うが、その前に、複合語後分における *bhūta* の用法について一言しておきたい。*bhūta* が複合語の後分に用いられた場合に、「真実」や「最上」の意味をもち、しかも前分に掛かってそれを限定するというような用法は、どこかに規則として記載されていてもよいように思うが、私の不明のためか、私はいまだにかかる文法的用法の規定を文法書の規則中に特定することができない。しかるに、私が *bhūta* のかかる用法を意識するようになったのは、既に述べたことでもあるが、Gregory Schopen 教授の *caitya-bhūta* という複合語に関する考察を知ってからなのである²²⁾。私はその考察が正しいと思っており、私自身の確認を通して、その *bhūta* の用法は、文法規則の一つに加えられてすらおかしくはないほどであると思っている。それゆえ、その Schopen 教授の

(6) pramāṇa-bhūtaとkumāra-bhūtaの語義 (袴谷)

考察の結論のみをここで紹介しておけば、複合語 caitya-bhūta の後分 bhūta は、eminent, true, real, proper などの意味をもって、前分 caitya を限定し、その全体の意味は、「真実の霊場」や「最上の宗廟」となるというものである。

一方、bhūta のこのような用法を知って、その条件を確実に充しうる複合語として私たちが想起できるものの一つに、文字どおり「童真」と漢訳される場合の多い kumāra-bhūta なる語がある、ということになる。というのも、この kumāra-bhūta は「真実の童子」もしくは「本物の王子」と考えられて「童真」と漢訳されたにちがいないだろうからである。しかるに、この kumāra-bhūta の用語、というよりはむしろその用語の大乗仏教の成立展開の上に果たした役割の重要性に関しては、平川彰博士の看過すべからざる貴重な御指摘があるので、多少長くなるが、以下に、その重要な箇所の一節を全て引用して示しておくことにしたい²³⁾。

つぎに「童真地」が『大品般若』にあるが、この童真は、『般若経』では重要な概念である。『大品般若』に「菩薩の家に生まれんと欲し、童真地を得んと欲し、不離諸仏を得んと欲し……」とあるが、この童真について、『大品般若』「奉鉢品第二」には「初発意より常に童真となり、色欲と共会せしむるなし、……初発心より姪欲を断じ童真行を修す」の語がある。『放光般若』では「菩薩は初発意より童男行をなし、作仏を成ずるまで、妻色を聚^めらず」とある。これらで見ると、この童真は「童真地」ではないが、ともかく童真とは「梵行者」(brahmacārin) のことである。単なる「若者」の意味ではなく、禁欲を守っている青年修行者を意味している。十住の童真地にも、この意味を読みこんでよいと思う。十住説では、童真は第八地であり、王子位の前にある。王子位との関係で、これが「童真」と呼ばれたかと思うが、ともかく童真地は、在家生活を拒否して、禁欲修行者となることを意味するものと解してよい。第七地の不退転地では、無生法忍を得て、菩薩乗の修行から退墮しなくなるが、しかしまだ姪欲を捨てることは確定していないのであろう。「不退転」の相についてもすでに考察したが、そこでは十善業などが説かれており、在家者の修行の立場を示している。在家でも姪欲を断じた修行者があつたであろうが、しかし不退転地にとって、断姪は必要条件ではなかったのである。『大品般若』では童真地については、「聞持品第四五」に「自ら童真地を成就し、また他人に童真地を成就することを教う」とあり、『放光般若』「真知識品第四六」には「自ら童真地を成じ、彼に勧めて浄潔行地を修せしむ」と訳している。この「浄潔行地」が童真地の訳であることは明らかであろう。この訳語にも、童真地が「梵行地」であることが示さ

れている。『般若経』では、童真は「序品」や「奉鉢品」「聞持品」などに散説されている。これがまとめられて、十住の内容が充足されたのであると考えてよからう。

『大事』には童真地は出ないのである。文殊師利を「クマーラブータ」(kumāra-bhūta)と呼ぶのも、この点から考えるべきであろう。

私は、以上の御指摘のうちに、kumāra-bhūta という概念理解に必要な情報は全て含まれていると思う。「童真 (kumāra-bhūta)」から「童真地 (kumāra-bhūmi)」への変化には、gotra-bhū から gotra-bhūmi への変化と類似した状況があったとも想定される²⁴⁾が、ここでは、この問題は直接関係ないので深追いしないこととすれば、上引中で、「童真」とは brahmacārin (梵行者) を指すと指摘されていることが kumāra-bhūta の内容理解にとって最も本質的な御指摘と言わなければならないのである。大乘仏教が形成されつつあった頃の当時のインドにおいて、ヒンドゥーイズム隆盛な風潮の中でその通念に染まった新興の王族や大富豪を主とする「在家菩薩 (grhī bodhisattvaḥ)」にとって、彼らの布施 (dakṣiṇā, dāna) が無意味に終らないような「福田 (dakṣiṇīya, puṇya-kṣetra)」としての崇敬の対象²⁵⁾たりうるのは、在家生活を拒否して苦行をなした結果マジカルな霊力を有していると信じられた「禁欲修行者」としての「出家菩薩 (pravrajito bodhisattvaḥ)」であったに違いないが、その典型的な理想像がインド人にとっては brahmacārin にほかならない。その理想的な状態を決定的に獲得するのが第八位の kumāra-bhūta であり、それは次の第九位の yauva-rājya (法王子) たることが確定しているという意味で「真実の (bhūta) 童子 (kumāra)」と言われているに違いないのである。さう考えれば、平川博士が、Mañjuśrī (文殊師利) が kumāra-bhūta と呼ばれるのもこの点から考えるべきであると引用末尾でおっしゃっていることも極めて的確な御指摘といわなければならないであろう。というのも、『大智度論』も触れているごとく、Mañjuśrī のように「法王位乃至十地に入った」菩薩は「悉く王子と名け皆任じて仏と為す」からである²⁶⁾。

しかるに、その漢訳仏教圏のむしろ伝統的解釈を妨げているのが、今の bhūta 絡みの場合に限っては、チベット訳のように思われる。それは、Schopen 教授の扱った caitya-bhūta が、チベット訳では“mchod rten du gyur pa”か“mchod rten lta bu”に訳されていたために、下線の複合語後分部分の語義が「真実」などを指すということが看過されてしまった²⁷⁾ように、kumāra-bhūta がチベット訳では一様に“gzhon nur gyur pa”と訳されているために、「童子になる」というような

(8) pramāṇa-bhūtaとkumāra-bhūtaの語義 (袴谷)

理解が「真実の童子」というような理解を妨げてしまうからなのである²⁸⁾。そこで、かかる異言語間での翻訳の違いを指摘するために、ここでは、*Pañcaviṃśat-isāhasrikā Prajñāpāramitā* (『二万五千頌般若』)の一節について、①サンスクリット本²⁹⁾、②チベット訳³⁰⁾、③漢訳(羅什訳)³¹⁾を列挙しておくことにしたい。

① keṣāñcid bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ prathama-cittōtpādāya brahma-caryā-samādānante kumāra-bhūtā eva bodhisattva-cārikāṃ caranto 'nuttarāṃ samyak-saṃbodhim abhisambudhyante/

② Shā ra dva ti'i bu byang chub sems dpa' sems dpa' chen po la la ni sems dang po bskyed phyin chad tshangs par spyod pa yang dag par len te/bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub tu mngon par sangs rgyas kyi bar du gzhon nur gyur par 'khod do//

③ 或有菩薩、從初發心、斷婬欲、修童真行、乃至得阿耨多羅三藐三菩提、不犯色欲。

現行サンスクリット本は、私には多少読解に困難を覚える箇所も含まれているのであるが、下線部分の *kumāra-bhūta* のこの箇所には紛らわしいところはないので、後はこれをチベット訳下線部分のように解するか漢訳下線部分のそれのように解するかだけなのであるが、私は上述したごとく、後者の「童真」のごとく「真実の童子」と解釈すべきであると考えているわけである。

なお、平川彰博士は、前述の御研究において、「十住説」に関連して、『華嚴経』「入法界品」を中心とする諸訳例を集めて対照表を提示されている³²⁾ので、従って、その中に、*kumāra-bhūta* の諸訳例も見て取ることができる。今は、それを参照して、「十住説」中の第十、第九、第八についてのみ、*Gaṇḍavyūha*の①サンスクリット本³³⁾、②チベット訳³⁴⁾、③漢訳(仏駄跋陀羅訳)³⁵⁾を列挙しておくことにする³⁶⁾。

① abhiṣeka-prāptānāṃ bodhisattvānāṃ samanta-tala-meghaṃ nāma dharma-megha-varṣam abhipravarṣamāṇān/mahā-dharma-yauva-rājyābhiṣiktānāṃ bodhisattvānāṃ samanta-mukha-praveśam nāma dharma-megha-varṣam abhipravarṣamāṇān/kumāra-bhūtānā[m] bodhisattvānāṃ samanta-vyūhaṃ nāma dharma-megha-(pra)varṣam abhipravarṣamāṇān/

② byang chub sems dpa' dbang skur ba thob pa rnam la gzhi kun tu rten pa'i sprin ces bya ba'i chos kyi sprin gyi char mngon par dbab pa dang/byang chub

sems dpa' chos chen po'i rgyal 'tshab du dbang bskur ba rnam la sgo kun nas
'jug pa zhes bya ba'i chos kyi sprin gyi char mngon par 'bab pa dang/byang chub
sems dpa' gzhon nur gyur pa rnam la kun nas brgyan pa zhes bya ba'i chos kyi
sprin gyi char mngon par dbab pa dang/

㊸為灌頂菩薩、雨普門法雲。為深忍菩薩、雨普莊嚴法雲。為童真菩薩、雨堅固山法雲。

III pramāṇa-bhūta の語義

さて、以上のような準備を俟って、いよいよpramāṇa-bhūta の語義の検討という本題に入っていかなければならない。

この複合語の前分のpramāṇaについては、第1節において、Abhidharma 仏教の仏教学者(ābhidhārmika)たちによる論理学確立以前の意味について若干検討した。それによれば、pramāṇaは、ほぼ「基準」の意味に解してよく、しかも、その「基準」とは、行いや論典を指す場合もあるが、多くの場合は、権威ある人や神を指し、仏教の用例においては、仏世尊を意味しようとする傾向も次第に強くなる気配も認められたのである。

しかし、今日、pramāṇaとは、論理学が確立した Dignāga 以降の文献や著述について研究されることが多いためもあって、漢訳として周知されている「量」以外では、「認識手段」とか「知識根拠」とかいった現代哲学用語的理解の下で用いられることが多い。確かに、Dignāga が、本稿第1節に示した㊸の帰敬頌の直後の頌で、以下のように述べている³⁷⁾のを知れば、pramāṇaを単に「基準」とはなかなか訳し難いかもしれない。

pratyakṣam anumānam ca pramāṇe lakṣaṇa-dvayaṃ/

prameyaṃ tatra saṃdhāne na pramāṇāntaraṃ na ca//

(直感と推論とが〔二つの〕基準である。二つの特質が基準の対象である。それ以外の基準は、そ〔の二つ〕に適用される場合にはないし、また、〔再三認知される場合にも〕ない。)

原文に並行して一応の訳は与えてみたものの容易に納得して頂けるとは思えない。pramāṇaに対して統一された現代日本語訳を与えようという試みが従来全くなかったわけではないだろうが、私の知る限り、今日でもかかる訳語は存在しないのである³⁸⁾。とはいえ、Dignāga 自身の立場になってみれば、帰敬頌で

(10) pramāṇa-bhūta と kumāra-bhūta の語義 (袴谷)

pramāṇa-bhūta と書いた矢先の次の頌で、pramāṇa とは pratyakṣa と anumāna とであると言った瞬間に、もうその pramāṇa の意味が変わっているというのは信じ難いことであろう。そこで、私は、多少の無理があるとしても、本稿においては、先に採用してきた「基準」なる訳語が、ここでも妥当すると考えて、それを踏襲していきたいと思う。その上で、私の考えを、先にみてきた帰敬頌とその次の頌に絡めて述べておけば、次のようなことになるかもしれない。私どもの有する「基準」は、「真実の基準」である仏世尊のそれとは異ってもとより十全なものではないが、その「基準」たる直感と推論を、「真実の基準」たる仏世尊の教えに従って駆使し、基準の対象である二つの特質、即ち、自相と共相(sva-sāmānya-lakṣaṇa)を吟味検討していくのが仏教者の取るべき道である³⁹⁾、というようなことである。

以上の説明によって、pramāṇa に対しては一応「基準」という訳語を統一的に用いることを容認して頂けたものとすれば、それとの複合語である pramāṇa-bhūta に対して、これを「真実の基準」と理解することは、より一層容認して頂き易いことと私には思われるのであるが、その理解を妨げているのが bhūta に対するチベット訳 gyur pa であるような気が私にはする。そこで、まず、前掲の帰敬頌④に対するそのチベット訳⁴⁰⁾を④として示せば次のとおりである。

④ tshad mar gyur pa 'gro la phan bzhed pa//
ston pa bde gshegs skyob la phyag 'tsal nas//
tshad ma bsgrub phyir rang gi gzhung kun las//
btus te sna tshogs 'thor rnams 'dir gcig bya//

下線部分が pramāṇa-bhūta に対するチベット訳であるが、これは明らかに「基準となった方」という理解を示したものである。実は、私には、この件に関し、どうしてチベット訳では複合語後分の bhūta が判で押したように、例えば、kumāra-bhūta や caitya-bhūta などの場合におけるように、「於格助辞+gyur pa」⁴¹⁾と訳されるのかがよく分からないのであるが、その翻訳の背景をとにかくとすれば、かかるチベット訳の理解が正統に成り立つためには、Pāṇini, 5, 4, 50 の規定⁴²⁾に従って、サンスクリット原文に pramāṇi-bhūta とあったとしなければならぬであろう。しかし、そのような形跡は全くない上に、Dignāga 自身および彼以降の仏教学者が Pāṇini の規定を知らなかったというようなことはおよそ考えられないので、私たちとしては、チベット訳のみならずサンスクリット原文としても、可能な限り tshad mar gyur pa, pramāṇi-bhūta の理解を拒否して、その語

義を考察しなければならない。しかるに、一方では、このpramāṇa-bhūtaに限っては、先のkumāra-bhūtaやcaitya-bhūtaの場合とは異って、その後分がチベット訳においてyang dag（真実の、正しい）と訳されている例が一つだけ知られているのである⁴³⁾。それは、Dharmakīrtiの*Pramāṇavārttika*に対するPrajñākaraguptaの註釈冒頭において示される先のDignāgaの帰敬頌を擦ったような頌のチベット訳中に現われるのであるが、以下に、そのサンスクリット原文⁴⁴⁾を㊦、チベット訳⁴⁵⁾を㊧として示してみよう。なお、それらの直後に掲げたのは、㊦㊧を斟酌して暫定的に試みられた拙訳である。

㊦ pramāṇa-bhūtāya jagad-dhitāiṣiṇe

praṇamya śāstre sugatāya tāyine/

kutarka-sambhrānta-janānukampayā

pramāṇa-siddhir vidhi-vad vidhiyate//

㊧ tshad ma yang dag 'gro la phan bzhed pa//

ston pa bde gshegs skyob la phyag 'tshal te//

rtog ge ngan 'khrul 'gro ba la brtse bas//

tshad ma grub pa tshul bzhin bshad par bya//

（真実の基準であり、世間の利益の追求者であり、教主であり、善逝であり、救世者である方に帰依して、悪しき考えに迷乱せし人々への哀愍ゆえに、基準の論証が、規則どおりに、説明される。）

この㊧中に、チベット訳としては例外的な“tshad ma yang dag”という訳例が見られるわけであるが、当チベット訳は、Kāśmīraの学者sKal ldan rgyal poとその地で17年間学んで自国へ戻ったチベット人学僧rNgog Blo ldan shes rab（1059–1109）との共訳になるもの⁴⁶⁾なので、そこには当時のKāśmīraの「マイトレヤの五法（Byams pa'i chos lnga, Byams chos sde lnga）」に象徴されるような神秘的な学風⁴⁷⁾が反映されていたために、かかる例外的な訳例も生じたのかもしれない。事実、チベットにおいては、Dharmakīrtiの*Pramāṇavārttika*が、Prajñākaraguptaの註釈の如上のチベット訳を介してDharmakīrtiの思想的立場を「形象虚偽無垢論（rnam rdzun dri med）」と解釈する学系も形成されている⁴⁸⁾ので、その可能性は大であるが、その学系の伝承を値引きさえすれば、Dignāgaの用いたpramāṇa-bhūtaの語義の翻訳としては、この“tshad ma yang dag”の方が正解に近いと私は判断するような次第なのである。

(12) pramāṇa-bhūtaとkumāra-bhūtaの語義 (袴谷)

ところで、その Dignāga 自身の pramāṇa-bhūta という用語法について、Eli Franco 教授は、この語は、Patañjali が *Mahābhāṣya* において論師 (ācārya) Pāṇinī を pramāṇa-bhūta と呼んでいるものからの借用かもしれないと述べている⁴⁹⁾が、あるいはかかる可能性が考えうるにせよ、私個人としては、Dignāga 自身の pramāṇa-bhūta の用法には、その種の個人崇拝的な要素は少ないと見做しており、また、仏教徒としてもかかる要素は排除する方向で解釈すべきだと考えている。だが、なにゆえに私が敢えてこのようなことを書き加えているかというと、Franco 教授は、決して単純な形で明言はしておられないのであるが、恐らく pramāṇa-bhūta を「真実の基準」と解釈してもよいという方向を示している点では私と同ずるところがあるものの、その解釈には、仏教をヒンドゥーイズムに解消しうるような個人崇拝的要素があるように感じられるからなのである⁵⁰⁾。

かかる要素を私の解釈からはシャットアウトしたいと念じつつ、次に本稿冒頭に示した Dignāga の帰敬頌④に対する拙訳を⑤として以下に提示することにするが、その前に、先行業績であるにもかかわらず、論述の必要上、後廻わしにせざるをえなかった、木村俊彦訳⁵¹⁾を④として先に掲げておきたい。

④認識所依たるかた、世の為を願う方、教師、善逝、救済者に礼拝して、浩瀚な自論の集成をここに、認識所依定立の為に著さん。

⑤真実の基準であり、世間の利益の追求者であり、教主であり、善逝であり、救世者である方に帰依して、基準の論証のために、ここで散説を一つにして自説の集成が示されるであろう。

以上の、⑤の拙訳中の「真実の基準」が、これまでの考察を踏まえた上での pramāṇa-bhūta に対する私の訳語であることは言うまでもないが、④の木村俊彦訳のそれは「認識所依たるかた」である。「認識所依」というのが木村氏が pramāṇa に与えている訳語であるから、木村氏はこの複合語後分の bhūta を「たるかた」と訳したということになるわけであるが、そういう用語が bhūta にあることを少なくとも私は知らない。あるいは、bhūta は明確に意識して訳出されなかったのかもしれないが、しかし、かかる不透明な訳出過程の中で、前出の④に対する①のように“is...incarnate”あるいは②のように“is the personification”の意味が「たるかた」の訳語に込められていたとするならば、bhūta はやはり「真実」の意味ではなく「生成」の意味に解釈されていたことになるであろう。

しかるに、私が、本稿において、pramāṇa-bhūta の語義として「真実の基準」

という新たな解釈を提起しようとしているのは、まさにこの「生成」という解釈をこの語義から断ち切りたいためなのであるが、その問題は、節を改めて、「今後の課題」のうちで述べた方がよいかもかもしれない。

IV 今後の課題

Dignāga の *Pramāṇasamuccaya* 帰敬頌に示唆されている考えを展開し構成されたものが Dharmakīrti の *Pramāṇavārttika* の Pramāṇa-siddhi 章であるということは今や周知の事実であるが、その Dharmakīrti が問題の pramāṇa-bhūta をどう解釈しているか、同章第 7 頌⁵²⁾のみを示せば、以下のとおりである。

tadvat pramāṇaṃ bhagavān abhūta-vinivṛttaye/
bhūtōktiḥ sādhanāpekṣā tato yuktā pramāṇatā//

(そのように世尊が基準であり、非真実を排除するために真実が説かれる。それゆえに、基準たるものは証明に俟って正しいのである。)

上のカッコ内に掲げたものは、サンスクリット原文から一応素直に私なりに理解できるところを示した拙訳である。しかし、実際は、かかる単純な読みが採用されているわけではないようで、従来提示されてきた読みも千差万別であるらしい⁵³⁾が、そこには、チベット訳の全く異った二つの理解も大きく影響してきたのかもしれない。そこで、以下に、上引のサンスクリット原文に対する二つのチベット訳を示してみることにはしたい。①は従来知られている *Pramāṇavārttika* そのものに対するチベット訳中のももの⁵⁴⁾、②はその *Prajñākaragupta* の註釈に対するチベット訳中より私が回収したもの⁵⁵⁾である。なお、それぞれのチベット訳下のカッコ内には、参考までに、それを直訳した拙訳を示しておく。

① de ldan bcom ldan tshad ma nyid//
ma skyes pa ni bzlog don du//
gyur pa nyid gsungs de yi phyir//
sgrub byed la ltos tshad yin rigs//

(それを有する世尊が基準たるものである。不生を排除するために生成たることをお説きになり、それゆえに、証明に俟って基準であるとするのが正しい。)

② de ldan bcom ldan tshad ma nyid//
yang dag min pa bzlog don du//
yang dag nyid gsungs de yi phyir//

(14) pramāṇa-bhūtaとkumāra-bhūtaの語義 (袴谷)

sgrub byed la ltos tshad yin rigs//

(それを有する世尊が基準たるものである。正しくないものを排除するために正しいことをお説きになり、それゆえに、証明に俟って基準であるとするのが正しい。)

ここに、我が国で初めて、Pramāṇa-siddhi 章の全体を翻訳し研究された木村俊彦氏の訳⁵⁶⁾を示してみれば、次のとおりである。

同様、世尊は認識^{プラマナー}所依である。不生を否定するために<bhūta>と呼ぶ。それゆえ証明に依る権証性が伴なう。

tadvat という語を possessive suffix ではなく comparative suffix と解釈して訳した点のみが@@いずれのチベット訳とも異っている⁵⁷⁾が、それ以外の基本的理解は前者の@と合致するものである。それゆえ、木村氏は、自覚的であるか否かはともかく、pramāṇa-bhūta については「生成」の意味を重んじ、「不生」の觀念を排除して、「認識所依 (pramāṇa)」と「なった (bhūta)」方を世尊であると見做されていたことになる⁵⁸⁾。木村氏が、かかる御見解の根拠のごとくに引かれるのが、本稿第1節でも考察した *Lalitavistara* の一節である。微妙な問題もあるので、その一節を含む木村氏の言及を、そのまま、以下に示しておきたい⁵⁹⁾。

当該の呼称 (=pramāṇa-bhūta、袴谷註) は『ラリタ・ヴィスタラ』で、「しかし世尊よ、汝は神々と共なる世間にとって最高の現証者 (paramasākṣībhūtaḥ) であり、公準たるかた (pramāṇabhūtaḥ) である」と使われたことがある。

先に、私は、この *Lalitavistara* の一節を、他の、特に *Sukhāvativyūha* の用例などと共に、漢訳との比較から、後世の付加と見做し、そこに、当時のヒンドゥーイズムの人格神的有神論の影響を見たのであるが、ここで、この点を *Lalitavistara* と *Sukhāvativyūha* との一節に限って改めて問題にしてみたい⁶⁰⁾。さて、この両者の一節がいずれも後世の付加だとして、どちらがより後世であったかといえ、私は *Lalitavistara* の一節の方が後世的な新しい要素を示していることが明らかであると判断する。そこで、この一節に関し、*Sukhāvativyūha* → *Lalitavistara* という展開についての私の推測を示せば次のとおりである。まず、前者において、buddha (仏) が pramāṇa (基準) であり sākṣin/ *vaśin (監視者/支配者) であるということが言われるようになった後に、sākṣinの方は sākṣībhūta/vasībhūta などとも呼称されるようになり、その後、pramāṇa と sākṣībhūta/vasībhūta の双方が対で意識されるようになった上で、仏世尊 (buddho bhagavān) が超越的な存在者として勝れたものであることが益々意識されるようになると、前の語には

後分として bhūta（真実）が付され、後の語には前分として parama（最高の）が付され、しかも、その双方の語が二つの機能を示していることが明瞭に意識されて ca が添えられた。その結果、後者においては、基本的な構造として、“*bhagavān eva lokasya parama-vaśībhūtaḥ paramāṇa-bhūtaś ca（世尊だけが人々にとっての最高の支配者でありかつ真実の基準である）”という表現が与えられるようになった、というものである。

私はこのように考えるので、この *Lalitavistara* の一節は、世尊が pramāṇa「たる存在」として「生まれた」という「生成」の意味に関わっていることの証拠になるというよりは、むしろその当時のヒンドゥーイズムの影響で強められた有神論的色彩を帯びていることの証拠にさえなると感じている。そういう危惧もあったからこそ、Dharmakīrti も、直後の同章第 8 頌を介して、第 9 – 28 頌でインドの神々の批判に転じているのではないだろうか⁶¹⁾。

ただ、私自身は、「仏世尊 (buddho bhagavān)」を超越的な存在と見做すことそれ自体を非仏教的だとは思っていないし、Dignāga や Dharmakīrti にしても、「仏世尊」だけが「真実の基準 (pramāṇa-bhūta)」であると考えていたという意味では、仏世尊を超越的な存在と見做していたはずなのである。むしろ私が非仏教的だと思うことは、仏が複数存在することを想定した上で言葉を介さずにだれでもが仏になれるとする、私の言うところの「菩薩成仏論」⁶²⁾的側面なのだが、その弱点というのは、我々と仏とが「生成」という観念の延長で等質に繋がっているという考えの通俗性にあるように私には思われる。Dignāga も Dharmakīrti もかかる通俗性を拒否しているゆえに、pramāṇa-bhūta の bhūta に「生成」の観念を持込んではいけないというのが、私の本稿における基本的な主張であるが、その観点から、先に示した Dharmakīrti の第 7 頌を私なりにパラフレーズして以下に示しておきたい。

仏教徒にとって世尊だけが基準であるのは当然である。その意味で世尊だけが「真実の基準」であると Dignāga は言ったのであり、それは「非真実」を排除するためにはかならない。しかし、その排除は、吟味検討もなされず直感的に一挙に行われるべきではなく、仏教徒である以上は、世尊の教え（言葉）だけに従って推論が積み重ねられていかなければならない。それゆえに、我々にとって基準となるものは、推論による証明を俟って初めて正しいといえるものになるのである。

さて、以上のパラフレーズ中、「推論による証明を俟つ」といった局面で、とり

仏教学者の pramāṇa-bhūta の理解においては、bhūta を「真実」と解して「生成」の観念を断ち切ったように見えながら、却って、断たれた観念の向う側に、超越的存在は言葉を離れた神秘的直感のみに対応する形で君臨するようになっていたのかもしれない。

また、チベットにおいては、pramāṇa-bhūta に関して、これを tshad ma'i skyes bu (基準の人、*pramāṇa-puruṣa) というふうに捉える考え方がある。この問題については、Ernst Steinkellner 教授や Tom J. F. Tillemans 博士の研究や翻訳がある⁶⁷⁾が、この考えでは、「基準の人 (a person of authority, persons of authority)」は、当然のことのよう複数であることが前提とされているように思われる⁶⁸⁾。しかし、person of authority が複数であること自体にはなんの問題もないであろうが、仏教の開祖である世尊が persons of authority の一人であるというのは pramāṇa-bhūta をどう考えるかという問題と無縁ではありえない。世尊が persons of authority の一人でしかないとすれば、世尊は pramāṇa に「なった」方であると捉える方に遙かに好都合であろう⁶⁹⁾。

さて、本節に入って、pramāṇa-bhūta に絡む諸問題を取り留めもなく書き連ねてきたような気がするが、私が言いたいのは、過去にどういう解釈があったかということではない。勿論、かかる解釈を知ろうとした上でのことではあるが、仏教としていかなる解釈が正しいかを仏教徒として選んでいくことが必要なことだと思っている⁷⁰⁾。そういう思いをもって、本節の「今後の課題」を書いたということも補足して、本稿をひとまず擱筆したい。

註

- 1) 拙稿「菩薩成仏論と捨身二譚」『駒沢短期大学研究紀要』第28巻(2000年3月)、329—330頁、註10、351—352頁、註107、354頁、註117においても既に述べたことであるが、1999年11月10日開催の「駒沢短期大学仏教科公開講演会」での、岩田孝博士の「世尊は如何にして公準 (pramāṇa) となったのか」(この論題は当日配布された資料中に明記されたものに従ったものである) という御発表を伺っていて、私の脳裏に bhūta は「なった」ではなく「真実」を意味するのではないかという考えが萌し始めた。御発表終了後の質問の時間に、私は、その自分の考えを申し上げ、更に、資料中の *Pramāṇavārttika*, *Pramāṇa-siddhi* 章の第7頌 bc: *abhūtavinivṛttaye/bhūtoktiḥ* に与えられた岩田博士の訳「生じたのではないこと

(18) pramāṇa-bhūta と kumāra-bhūta の語義 (袴谷)

を否定する為に、「bhūta」なる語がある」も「非真実を排除するために真実をいわれる」と理解した方がよいのではないかともし上げたが、あまり御賛同は得られなかったような気がする。なお、同第7頌に対する本稿での私の解釈は、後註52下の本文中の和訳およびそれ以下の論述中に示されているし、岩田博士の御発表は本誌の巻頭に掲載される予定であるから、ぜひ参照されたい。

- 2) 私が、このように「童真」=kumāra-bhūta という語を比較的容易に想起できたのは、後註23下の本文中にも引用した平川彰博士の一連の御言及を知っていたからなのである。平川博士は、必ずしも、その複合語の解釈を示されているわけではないが、その語の重要さに注目された意義は大きいと思われる。
- 3) Masatoshi Nagatomi, “The Framework of the Pramāṇavārttika, Book I”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 79 (1959), pp. 263—266 参照。なお、Nagatomi 教授が“Book I”と呼んでいるものは、伝統的章立てでの第2章Pramāṇa-siddhi 章を指す。この章立ての問題については、Nagatomi 教授も触れておられるが、詳しくは、木村誠司「『量評釈』の章の順序について」(1)『駒沢大学仏教学部論集』第19号(1988年10月)、471—462頁、(2)『駒沢大学仏教学部研究紀要』第47号(1989年3月)、251—240頁を参照されたい。
- 4) 関連研究論文のほとんどにおいて言及されているように、Sāṃkrtyāyana校訂のPramāṇavārttikavṛttiの脚注に示されている Vibhūticandra のノートより回収されたもの。
- 5) Nagatomi, *op. cit.*(前註3), p. 264.
- 6) Masaaki Hattori, *Dignāga, On Perception*, Harvard Oriental Series 47, Cambridge, Massachusetts, 1968, p. 23.
- 7) 木村誠司「Pramāṇavārttika pramāṇasiddhi章における anuloma・pratiloma について」『印仏研』35—2 (1987年3月)、882頁、註2。木村誠司氏は、「和訳」としてではなく、「内容」として紹介しているだけなので、ここに「和訳」の代表のように提示することには不本意かもしれないがお許しを頂きたい。「和訳」の代表としては、むしろ、後註51下の本文中に示した④の木村俊彦氏の訳を先に掲げるべきであるとは思うものの、これについては、若干の考察を俟ってからの方が論じ易いと考えて、かような便宜的処置に出たことを予めお許し願いたい。
- 8) 私は、Dignāga も Dharmakīrti も、かかる意味での Abhidharma の伝統の中で活躍した学者というふうに考えて、彼らを伝統的仏教教団で出家した ābhidhār-

mika（仏教学者）であったと見做しているわけである。

- 9) 矢板秀臣「瑜伽論の因明：梵文テキストと和訳」『成田山仏教研究所紀要』第15号(1992年3月)、505—576頁、K. Shukla (ed.), *Śrāvakabhūmi of Acārya Asaṅga*, Pt. II, Patna, 1991, App., pp. 14—25、『大乘阿毘達磨集論』、大正藏、31巻、693頁中—694頁上、N. Tatia (ed.), *Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam*, Patna, 1976, pp. 150—155 参照。
- 10) 平川彰等『俱舍論索引』第1部（大蔵出版、1973年）、255—256頁、pramāṇaの項参照。これらの用例のうち、最も Dignāga 的な用法に近づいているものの一つは、“saddharma-nītau munayaḥ pramāṇam（正法の規範に関しては、牟尼たちが基準である）”（p. 459, l. 19）であろうが、muni（仙人）が使われ、しかも複数であることが気になる。
- 11) *Mahābhārata* につき、㊦は、III, 53, 21cd、㊧は、III, 68, 12c、㊨は、VI, 25, 21cd、㊩は、VI, 38, 24c であるが、私は、*The Mahābhārata, Text as Constituted in Its Critical Edition*, Vol. I, Poona, 1972, p. 460, p. 478, Vol. II, Poona, 1972, p. 1163, p. 1181 によった。しかし、㊦については、Ch. R. Lanman, *A Sanskrit Reader*, p. 12, l. 10 に従って、śeṣam を śeṣe に改めた。また、後世の付加的要素は強いが、*Mahābhārata*, III, App. I, 32, 65—68 の例については、拙稿「『法華経』と『無量寿経』の菩薩成仏論」『駒沢短期大学仏教論集』第6号（2000年10月刊行予定）、註45下の本文中に示した(i)を参照されたい。私が pramāṇa の訳語を「基準」としたのは、この *Mahābhārata* に対する中村訳に同ずるものである。なお、長大な *Mahābhārata* 中において、㊦㊧は、所謂「ナラ王物語 (*Nalōpakhyāna*)」、㊨㊩は、*Bhagavadgītā* に属するものなので、前者については、鏗淳訳『マハーバーラタ・ナラ王物語・ダマヤンティー姫の数奇な生涯』（岩波文庫）、第4章末（30—31頁）、第18章中間（121頁）、後者については、上村勝彦訳『バガヴァッド・ギーター』（岩波文庫）、第3章第21頌（46頁）、第16章第24頌（125頁）を中心に、全体の流れの中での pramāṇa の訳語例に注意されたい。
- 12) Rhys Davids and William Stede, *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, London, 1921-1925, p. 416, pramāṇa の項中の第5の“standard”などの意味下の典拠、および、水野弘元『増補改訂版・南伝大蔵経総索引』第2部（ピタカ、1977年）、257頁、“pramāṇa 量、分量”→、同、第1部（ピタカ、1977年）、945頁、「量」の項などを参照の結果、SN, IV, p. 158, AN, I, p. 88, II, p. 71,

(20) pramāṇa-bhūta と kumāra-bhūta の語義 (袴谷)

p. 164, *Suttanipāta*, p. 207, v. 107, *Cullaniddesa*, p. 25, p. 196 などの例が知られる。AN, I, p. 88 と II, p. 164 とは、ほとんど同じ文であるが、後者によって示しておけば、“Esā bhikkhave tuḷā etaṃ pamāṇaṃ mama sāvakānaṃ bhikkhūnaṃ yad idaṃ Sāriputta-Moggallānā ti.”である。

13) *Jātaka*, I, pp. 217—220、南伝蔵、28巻、419—425頁、中村元監修『ジャータカ全集』1 (春秋社、1984年)、247—250頁参照。後二者における pamāṇa の訳語は、順次に、「標準」と「規準」である。水野前掲索引 (前註12) は、「標準」という項目を立てていない。なお、「崇敬の四連語」については、前掲拙稿 (前註11) を参照されたい。

14) 平川彰『律蔵の研究』(春秋社、1960年)、403頁、および、412頁、註67、中村前掲監修書 (前註13)、440頁、535—536頁参照。なお、義浄訳『根本有部律』の「跋窣堵 (vastu、事)」の大部分が「未だ刪綴の違あらずして」欠損となったことについては、平川同上書、148—151頁に述べられているが、Śayanāśana-vastu (臥具事) の漢欠については、同、622頁、624項を参照されたい。

15) N. Dutt (ed.), *Gilgit Manuscripts*, Vol. III, Pt. 3, Srinagar, 1943, repr., Delhi, 1984, pp. 121—132; Bagchi (ed.), *Mūlasarvāstivādinaya*, Vol. II (Buddhist Sanskrit Texts, No. 16), Darbhanga, 1970, pp. 60—66 参照。チベット訳については、P. ed., No. 1030, Nge, 179a4—184b1を参照されたい。

16) サンスクリット原文は、S. Lefmann (ed.), *Lalita Vistara*, Halle a. S., 1902, Repr., Meicho-Fukyū-Kai, 1977, I, p. 319, ll. 8—9、チベット訳は、P. ed., No. 763, Ku, 177b5—6 である。なお、Hattori, *op. cit.* (前註6), p. 74、木村俊彦後掲書 (後註51)、25頁、39頁も参照されたい。ところで、この箇所の本文中では、pramāṇa-bhūta の件には、特に触られていないが、註記としては、pramāṇa-bhūta に対するチベット訳“tshad mar gur pa dam pa”が、かなり特異なものであるということについて若干述べておいた方がよいかもしれない。本文のこれ以降の考察において自ずと明らかかなように、pramāṇa-bhūta に対するチベット訳は、極めて特殊な場合を除いて、ほとんど判を押したように機械的に“tshad mar gyur pa (基準になった)”と訳されるのが一般的である。しかるに、このケースでは、それに更に“dam pa (勝れた、最勝の、神聖な、絶妙の、正しい)”が付されているわけであるから、bhūta は「なった」と「勝れた」との二重の意味をもった語として訳されたことになる。私は、その理由を、この場合には、通常の訳例に従いなが

ら、なおかつ、dam pa の意味を付与する必要がある文脈だったからだと考えているが、いずれにせよ、この特異な訳例には、ここで、注意を促しておきたい。

- 17) 問題のサンスクリット原文中の下線部分 1 と 2 は、それぞれに対応するチベット訳、順次に、“bcom ldan ’das nyid”と“dbang du gyur pa”を最優先させて考えれば、それぞれに bhagavān eva と vaśi-bhūta を想定することは極めて容易であり、写本上の書体としても、今想定のものが現行のごとくに書き改められたり、あるいは書き誤られたりする可能性のあるケースである。dbang du gyur pa と vaśi-bhūta との対応関係については、*Mvyut.*, no. 1077 を参照のこと。また、vaśibhūta の意味については、Edgerton, *BHSD*, p. 474 の当該項目参照。
- 18) サンスクリット原文は、A. Ashikaga (ed.), *Sukhāvativyūha*, Kyoto, 1965, p.8, l. 14、チベット訳は、P. ed., No. 760-5, Tshi, 275a3—4 による。サンスクリット原文中の sākṣin も、その対応チベット語が dbang なので、あるいは、vaśin とあった可能性も想定してみたが、Kotatsu Fujita, *The Larger Sukhāvativyūha, Romanized Text of the Sanskrit Manuscripts from Nepal*, The Sankibo Press, Pt. I (1992), p. 163, Pt. III (Supplement), 1996, p. 54 では、vaśin の読みは確認できなかった。sākṣin 以外の最も多い読みは śikṣin であるが、にもかかわらず、チベット訳に dbang とあることを思うと、私は vaśin の読みの可能性もまだ完全には撤回できないでいる。なお、sākṣin を「監視者」としたのは、中村元等訳註『浄土三部経』（上）（岩波文庫）、29頁の訳語に従ったものである。
- 19) 本庄良文後掲論文（後註63）参照。ここでの引用箇所については、同、484頁を参照されたい。
- 20) P. ed., No. 5356, Nge, 104b5. なお、第1句中の bdag gis が P. ed. では bdag gi とあるが、本庄氏の採用した D. ed. によって bdag gis とする。この頌は、*Buddhacarita*、第25章第41頌であるが、チベット訳にしかない第14章第32頌より第28章までのサンスクリット欠損部分の和訳については、梶山雄一・御牧克己訳『ブツダチャリタ』（原始仏典、第10巻、講談社、1985年）、159-330頁を参照されたい。
- 21) *Lalitavistara* の竺法護訳では、問題の文があるはずの『普曜経』「降魔品」（大正蔵、3巻、519頁上-521頁下）にも相当句はなく、後の地婆訶羅訳『方广大莊嚴経』「降魔品」でも、「地神 (prthivīdevatā) … 白菩薩言。我為証明、…」(同、594頁下) とあるのみで、完全に合致する相当句はない。*Sukhāvativyūha* の問題の文

(22) pramāṇa-bhūtaとkumāra-bhūtaの語義(袴谷)

が含まれる、所謂の「讚仏偈」は、最も古い漢訳とされる支謙訳の『大阿弥陀經』には存在しない。支婁迦讖訳の『平等覺經』では「(幸仏見信明)是我第一証」(大正藏、12卷、280頁下)、康僧鎧訳の『無量壽經』では「(幸仏信明)是我真証」(同、267頁中)とあるが、後世の付加たることは隠し難いのではないかと思われる。Buddhacaritaの漢訳である、曇無讖訳『仏所行讚』では、問題の相当句が、「如我法律受 是則為可信 言我法律非 是則不可信」(大正藏、4卷、46頁上)と訳され、pramāṇaは「可信」と訳されているようであるが、チベット訳とは必ずしも完全に一致しない。

22) G. Schopen, “The Phrase ‘*sa pṛthivīpradeśāś caityabhūto bhavet*’ in the *Vajracchedikā*: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna”, *Indo-Iranian Journal*, Vol. 17 (1975), pp. 147—181 参照。なお、この論文に言及した、拙稿「悪業払拭の儀式関連経典雑考」(V)『駒沢短期大学研究紀要』第23号(1995年3月)、107—120頁、「VIII 大乘仏教成立に関する Schopen 教授説と問題点」をも参照されたい。

23) 平川彰『初期大乘仏教の研究』(春秋社、1969年)、362—363頁(著作集、第3巻、484—485頁)。

24) gotra-bhū と gotra-bhūmi の問題については、本稿では取り上げないが、高崎直道「GOTRABHŪ と GOTRABHŪMI」「GOTRABHŪMI 覚え書——特に『般若經』の十地をめぐって——」『如来蔵思想』II(法蔵館、1989年)、209—274頁を参照されたい。なお、論証を経てはいないが、私は、高崎博士の上記のごとき御考察を参考に、今の問題の場合については、kumāra/kumāraka → kumāra-bhūta → kumāra-bhūta-bhūmi → kumāra-bhūmi/kumāraka-bhūmi のようなことを莫然と考えているが、必要があれば、今後問題にしてみたいと思っている。

25) 拙稿「悪業払拭の儀式関連経典雑考」(IX)『駒沢短期大学研究紀要』第27号(1999年3月)、特に、186頁所掲の「作善主義の図」を中心に、(ロ)に関する論述を追われたい。

26) 平川前掲書(前註23)、335頁(著作集、第3巻、459—460頁)も参照のこと。

『大智度論』については、大正藏、25巻、275頁中一下: É. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome IV, Louvain, 1976, pp. 1923—1924 を参照されたい。

27) Schopen, *op. cit.*(前註22)、特に、p. 148, p. 149 を参照されたい。

- 28) 今俄かにかかる例を蒐集するのは困難なので、仏典冒頭に示される一例のみを挙げておけば、Susumu Yamaguchi (ed.), *Madhyāntavibhāgaṭikā*, Nagoya, 1934, p. 1, “Ārya-Mañjuśriye kumāra-bhūtāya namaḥ”に対するチベット訳は、D. ed., No. 4032, Bi, 189b2において、“Jam dpal gzhon nur gyur pa la phyag ’tsal lo”である。かかる用例を「童子となったマンジュシリー」のように訳したものを結構みたような気もするが、今は探せなかった。しかし、逆に、これを「真実の童子」と明確に現代語訳した例は、もっと探せなかった。明確な解釈を示すことを避け、あるいは、漢訳語が踏襲されることの方が多かったのかもしれない。因みに、中村元著『仏教語大辞典』（東京書籍）、1013頁の「童真」の項では、単に kumāra とのみあって、bhūta は外されている。
- 29) N. Dutt (ed.), *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* (Culcutta Oriental Series, No. 28), London, 1934, p. 36, ll. 13—15. 前後の表現、および、このチベット訳から判断すれば、引用冒頭の“keṣāñcid”の直後には、Śāriputra が呼格で示されていたかもしれないが、校訂本どおりとする。
- 30) P. ed., No. 731, Nyi, 42b3—4.
- 31) 大正蔵、8巻、221頁中。なお、『大智度論』、大正蔵、25巻、317頁中も参照されたい。
- 32) 平川前掲書（前註23）、302—303頁（著作集、第3巻、418—419頁）参照。
- 33) D. Suzuki and H. Idzumi (ed.), *The Gandavyuha Sutra*, Kyoto, Pt. I, 1949, p. 94, ll. 4—8: P. L. Vaidya (ed.), *Gaṇḍavyūhasūtra* (Buddhist Sanskrit Texts, No.5), Darbhanga, 1960, p. 74, ll. 19—22.
- 34) P. ed., No. 761, Si, 132a8—b2.
- 35) 大正蔵、9巻、696頁下。
- 36) なお、以上の箇所に対応する、Vaidya ed.に基づく現代語訳については、梶山雄一監修『華嚴経入法界品・さとりにへの遍歴』上（中央公論社、1994年）、166頁があるので参照されたい。問題の kumāra-bhūta については、「童子（の菩薩たち）」と訳されているので、bhūta の訳は省略されたのかもしれないが、bhūta が「真実」と理解されていないことだけは確かである。カッコ内に「童真位」と補われてはいるが、単に漢訳が示されただけにすぎないだろうと思われる。
- 37) Hattori, *op. cit.* (前註6), p. 238 と p. 239 との間に挿入されたテキストの B. による。チベット訳については、pp. 176—177、英訳については、p. 24 を参照さ

(24) pramāṇa-bhūtaとkumāra-bhūtaの語義 (袴谷)

りたい。

- 38) 木村誠司「初期ゲルク派の聖典観について」『駒沢大学仏教学部論集』第18号 (1987年10月)、510頁、註8において、木村氏は、既に、pramāṇaの訳語に関し、「量」「認識手段」「権威」とに訳し分けざるをえない状況を記し、その理由についても若干の説明を与えておられるが、状況は今日においても、特に変わっているとは思えない。
- 39) このうち、自相と共相という問題に関しては、この問題を、アビダルマ哲学の展開という、全く新たな視点から追究しようとする、木村誠司「svalakṣaṇaとsāmānyalakṣaṇaについて」(I)『駒沢短期大学仏教論集』第5号 (1999年10月)、320—254頁の研究の継続が期待される。私の、仏教思想とはアビダルマの研究史にほかならないという、本稿で示唆せんとしている考えも、このような木村氏の研究に刺激された面があるということをごここに明記しておきたい。また、本文中で記したように、私どもが、「基準」である直感や推論を用いて、自相や共相を吟味検討していく際に、仏教徒としては当然のことながら、単なる知識上の権威とは異った、超越的な存在としての「世尊だけ (bhagavān eva)」が「基準 (pramāṇa)」であると信じられているに違いない。かくして、bhagavān eva pramāṇam (世尊だけが基準である) と信じられている時に、そのpramāṇaを通常のそれと区別しようと思えば、当然そこにその区別を示す限定語が必要となる。そして、その役目を果たしたのがbhūtaという語であると私は考え、その意味で、私はpramāṇa-bhūtaを「真実の基準」と理解しているのである。
- 40) D. ed., No. 4203, Ce, 1b2—3. また、Hattori, *op. cit.* (前註6), pp. 174—175 参照。
- 41) このようなチベット語の用法については、山口瑞鳳『チベット語文語文法』(春秋社、1998年)、特に、388頁を参照されたい。今の場合に合致する文例は、その頁に示されている“byor par gyur (富貴になった)”である。
- 42) Otto Böhtlingk, *Pāṇini's Gramatik*, Leipzig, 1887, Repr., Hildesheim/New York, 1971, p. 270: Chandra Vasu, *The Ashtādhyāyī of Pāṇini*, 1891, Repr., Motilal Banarsidass, 1962, Vol.II, pp. 1000-1001 参照。
- 43) この点については、前註1で触れた岩田孝博士の公開講演会が終了して、懇親の席へ会場を移す間に、木村誠司氏に、私が、pramāṇa-bhūtaに対しては、“tshad mar gyur pa”の訳しかないのかとお聞きしたところ、Prajñākaraguptaのチベッ

- ト訳にだけは“tshad ma yang dag”とあるとの即答を頂いた。そのことは今にして鮮明に記憶しているが、その後、Fli Franco, *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth* (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 38), p. 16, n. 3 中にも、“On Prajñākaragupta’s interpretation of *bhūta*- as “truth” cf. the translation of the verse in the next chapter.”と記されていることを知った。この the next chapter とは、恐らく、*ibid.*, p. 56 を指すものと思われる。
- 44) Rāhula Sāṅkṛityāyana (ed.), *Pramāṇavārtikabhāṣyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākaragupta* (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol.I), Patna, 1953, p. 3, ll. 6—7.
- 45) D. ed., No. 4221, Te, 1b1—2.
- 46) D. ed., No. 4221, The, 282a6—7 のコロホンに、“Kha che’i mkhan po paṇḍi ta sKal ldan rgyal po dang/lo tsā ba dge slong Blo ldan shes rab kyis bsgyur/ slad kyis Kha che’i mkhan po paṇḍi ta Ku mā ra shrī dang/zhu chen gyi lo tsā ba dge slong ’Phags pa shes rab kyis zhus shing bcos te gtan la phab pa//”とある。
- 47) この学風については、拙稿「チベットにおける唯識思想研究の問題」『東洋学術研究』第21巻第2号(1982年11月)、149—152頁参照。なお、その151頁に和訳引用した、プトゥン『仏教史』の記載のほかに、G. N. Roerich, *The Blue Annals*, Pt.I, Calcutta, 1949, p. 325 をも、合わせ参照されたい。
- 48) この学系に関しては、拙稿「唯識の学系に関するチベット撰述文献」『駒沢大学仏教論集』第7号(1976年10月)、256—232頁を参照されたい。
- 49) E. Franco, *op. cit.*(前註43), p. 41, n. 62 参照。その指示により、F. Kielhorn (ed.), *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*, 1st ed., 1880, 3rd ed., 1962, p. 39. ll. 10—11 に、“pramāṇa-bhūta ācāryo darbha-pavitra-pāṇiḥ śucāv avakāṣe prāṇmukha upaviśya mahatā yatnena sūtraṃ praṇayati sma”とある。
- 50) E. Franco, *op. cit.*(前註), p. 41 では、“Reading through the various texts, one encounters a large number of variations, nuances, permutations, combinations and justifications of the essential properties of authoritative or reliable persons. They can, I think, be typologised and reduced to three: they have to know the true, they have to be without personal faults or desires so that they lack motivation for lying, and they have to have a positive motivation, like

(26) pramāṇa-bhūta と kumāra-bhūta の語義 (袴谷)

compassion, grace (*anugraha*), etc., not to keep the truth to themselves.”とあり、この著書の“Acknowledgements”では、Schmithausen 教授を the ultimate authority (*pramāṇa-bhūta*) と呼んでいる。私もまた、Schmithausen 教授を学問上の権威として尊敬することにかけては人後に落ちないと思っているだけに、このような *pramāṇa-bhūta* の用い方には非常に疑問を感じるものである。なお、木村誠司氏は、E. Franco, *op. cit.* (前註43), p. 57 と実質的に同じ、do., “The Disjunction in *Pramāṇavārttika*, *Pramāṇasiddhi* Chapter 5c”, *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition* (Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference), Wien, 1991, pp. 45–48 に関し、木村「定義とプラマーナの定義」『駒沢短期大学仏教論集』第3号(1997年10月)、259頁では批判的に言及し、同「プラマーナの定義について」『駒沢短期大学仏教論集』第1号(1995年10月)、177頁では、同じ箇所に関し、一応の賛意を表しながらも、「ダルマキールティは、仏陀だけがプラマーナであり、自在神等はそうではないと論証しようとした。彼は、その土台となるプラマーナの一般的定義の確立に意を尽し、自派他派すべてが認めるような周知の定義を慎重に採用した」と考えを改めた方がよいのではないかと提案している。私も木村氏の提案に賛成である。

- 51) 木村俊彦『ダルマキールティ宗教哲学の原典研究』(木耳社、1981年)、24頁。
- 52) Yūsho Miyasaka (ed.), “*Pramāṇavārttika-Kārikā* (Sanskrit and Tibetan)” 『インド古典研究』II (1972年5月), p. 4. なお、チベット訳については、*ibid.*, p. 5 参照。
- 53) 例えば、E. Franco, *op. cit.* (前註43), p. 56 は、この第7頌を、“The Exalted One is such a means of knowledge. He proclaims the truth in order to dispel error. (Or: [Dignāga] says “-*bhūta*” in order to exclude something that has not become [a means of knowledge].) Thus, the fact that [the Buddha] is a means of knowledge is correctly [established] in dependence on the proof.”と訳し、丸カッコ内の“Or”のところで註を付して、“This is the interpretation favoured by Devendrabuddhi, Manorathanandin as well as all modern scholars, and it is indeed more probable. Cf., however, P 32. 10 (on *abhūtanivṛttaye*): *bhrāntinivṛttyartham*.”と指摘している。
- 54) D. ed., No. 4210, Ce, 107b6.
- 55) D. ed., No. 4221, Te, 27b6—28a1 より回収。頌として復するため、de’i phyir

- とあるのは de yi phyir と改めた。
- 56) 木村俊彦前掲書 (前註51)、38頁。
- 57) いずれのチベット訳も、“de ldan”なので、possessive suffix の解釈を示している。なお、この tadvat の読みについては、E. Franco, *op. cit.*(前註43), p. 17 の脚註を参照されたい。そこで、Franco 博士も指摘しているごとく、Prajñākaragupta の“tadvān iti kṛtvā” (p. 32, l. 5) の説明は、明らかに possessive suffix の解釈を示しているが、しかし、“sa eva sarvva-jñō nāparas tathā ca pramāṇam” (p. 32, ll. 10—11) の tathā という語は、tadvat の説明と見做せば、Prajñākaragupta は、comparative suffix の解釈も示していることになる。私は、この点に関しては、木村俊彦氏と同じく、後者の解釈に従いたい。
- 58) 木村俊彦氏は、その御自身の解釈を、木村前掲書(前註51)、39頁では、「「……たる在存 (-bhūtaḥ)」という格限定複合詞の被修飾語をダルマキールティは、字義通りの過去分詞に、すなわち「生まれた」と解釈せしめ「無常な」という解釈に通じさせている。サンスクリット意味論では「不生」は「常住」の意味になるからだ。」とも述べておられるから、私の木村氏に対する評価は決して不当ではあるまい。しかし、これほど、「生まれた」という後分の意味を強調されるならば、それを訳語上にも反映され、「プラマーナに生まれた方」とでもして下された方が明解ではなかったのではないかと思うのである。
- 59) 木村前掲書 (前註51)、39頁。また、同、25頁、208—209頁も参照されたい。
- 60) 前註16、18下の本文中の考察を考慮しながら読まれたい。なお、漢訳との比較については、前註21参照。
- 61) Miyasaka, *op. cit.*(前註52), pp. 4—7、木村前掲書 (前註51)、41—57頁参照。なお、Dharmakīrti を中心とする後期仏教の有神論批判については、木村誠司「後期仏教における有神論批判について」『駒沢大学仏教学部論集』第15号 (1984年10月)、359—347頁も参照されたい。
- 62) 私の「菩薩成仏論」については、前掲拙稿二論 (前註1、11) 参照。また、このような、「だれでもが仏になれる」という通念の下で、pramāṇa-bhūta が、「真実の基準」ではなく、だれでもが「基準になれる」ような方向で解釈されると、“bhagavān eva pramāṇam (世尊だけが基準である)”ではなく、bhagavān (世尊)の箇所、bhagavān 以外の複数のもものが代置されるようになるであろう。その傾向を、私は、前註1で触れた岩田孝博士の御発表に感じたのであるが、その

(28) pramāṇa-bhūtaとkumāra-bhūtaの語義 (袴谷)

件に関しては、岩田博士の御発表が活字化されたり、その関連論文が公けにされた段階で私になお意見があれば述べてみたいと思っている。

63) 本庄良文「経を量とする馬鳴」『印仏研』42—1 (1993年12月)、486—481頁参照。本論文の主要な目的の一つは、Vasubandhu (世親) 以前に用いられていた pramāṇa の使用例の確認ということにあり、それを Aśvaghōṣa (馬鳴) の *Buddhacarita* に探ってみたものである。 *Sukhāvativyūha* や *Lalitavistara* における pramāṇa の用例は、後世の付加たるものがほぼ明らかであるが、 *Buddhacarita* の場合には、比較的古い曇無讖訳にもある「可信」という訳語を通して pramāṇa が既に用いられているので、私は、Vasubandhu 以前にも pramāṇa の使用例があったという点では本庄氏に同ずるものであり、また、パーリの使用例などが仮りに新しい層に属するものだとしても、 pramāṇa は Vasubandhu のかなり以前から仏教文献中でも相当身近に用いられていた用語だと思っている。その Vasubandhu 以前の pramāṇa の意味については、本稿でも若干検討してみたつもりであるが、本庄上記論文そのものは、Sautrāntika (経量部) の歴史や思想の解明の一助として草せられているので、その解明のために用いられている *Buddhacarita* の、第25章中の13頌、とりわけ、その第45頌が、チベットの仏教学者によって重視されたということは、本庄氏の関心外にあったことは考慮しておかなければならない。しかるに、その本庄論文を読んだ頃の私は、チベット仏教学者の重視した、出典不明の頌の方に関心があったので、本庄論文を読むや、むしろその出典を確認できたことを喜んだのである。その経緯については、拙稿「『維摩経』批判資料」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第46号 (1988年3月)、288—286頁、同「選別学派と典拠学派の無表論争」『駒沢短期大学研究紀要』第23号 (1995年3月)、48—49頁に記したので参照されたい。なお、拙稿後者に関しては、その当時、松原光法博士より、私信 (1995年4月13日付) にて、 nikaṣa は、サンスクリット文学にて「試金石」の意味で用いられ、その用例については、 *Raghuvamśa*, 1, 10cd; 17, 46c などを参照するように御教示を頂いた。その参照すべきものの確認は未だに怠っていて申し訳ないが、ここに、御教示に対しては深謝の意を表しておきたい。

64) 若原雄昭「アーガマの価値と全知者の存在証明—— 仏教論理学派に於る系譜——」『仏教学研究』第41号 (1985年4月)、52—78頁 (横) 参照。なお、若原氏は、同、68頁中で、Dignāga の問題の帰敬頌中の pramāṇa-bhūta を、「認識手段であり」と訳している。

- 65) 木村誠司前掲論文（前註38）、518—507頁参照。図示の引用は、同、512頁によるが、本稿での私の訳語に統一するため、「知覚」を「直感」へ、「推理」を「推論」へ、「認識手段」を「基準」へ改めた上、更に原語を補って引用したことの非礼をここにお詫びしておきたい。
- 66) 木村誠司前掲論文（前註38）、512頁参照。ここでも、訳語統一のため、上註で断ったごとき変更に加え、木村氏の *atyanta* に対する訳語「永遠に」を「絶対的に」と改めた点に御海容を賜りたい。これは、正確に言えば、「訳語統一のため」ということだけでは片付かないことなのであるが、根拠も示さず、直観的に処理してしまったことをお許し願いたい。なお、この木村氏のこの分析は、Dar ma rin chen の *Tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'ur bya ba'i rnam bshad Thar lam phyin ci ma log par gsal*, Cha, 100b1—2 の記述を中心に行われたものであるが、私はこのテキストを現在所有していない。木村氏には、テキストのこのみならず、種々お聞きしたり確認したいことがあるのであるが、同氏は、目下、駒沢大学の公費在外研究によって、ウィーン大学のチベット学仏教学研究所に留学中である。
- 67) E. Steinkellner, “Tshad ma'i skyes bu: Meaning and Historical Significance of the Term”, *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy* (Proceedings of the Csoma de Kőrös Symposium Held at Velm-Vienna), Vol. 2, pp. 275—284、および、Tom J. F. Tillemans, *Persons of Authority* (Tibetan and Indo-Tibetan Studies 5), Stuttgart, 1993 参照。なお、後者には、木村誠司氏の書評、『駒沢短期大学仏教論集』第1号（1995年10月）、87—89頁がある。
- 68) チベット語の *tshad ma'i skyes bu* から想定される *pramāṇa-puruṣa* は、Steinkellner, *op. cit.*, p. 276 でも指摘されているように、現行サンスクリット文献中には未だ確認されていない用語である。従って、現時点では、かかる用語がインド仏教史の展開中において実際に用いられていたとは考えない方がよいと思われる。この *tshad ma'i skyes bu* を、主として、Steinkellner は“a person of authority”, Tillemans は“persons of authority”と訳すのであるが、両者の間に根本的な相違はない。というのも、不特定な人に対して、不定冠詞を用いて、a person of authority と呼んだ場合には、既に不特定多数の persons of authority は予測されているだろうからである。
- 69) それゆえ、Steinkellner 教授は、本稿で問題とした Dignāga の帰敬頌中の

(30) pramāṇa-bhūta と kumāra-bhūta の語義 (袴谷)

pramāṇa-bhūta の bhūta についても完全に「なった」という意味で理解している。この点については、特に、Steinkellner, *op. cit.* (前註67), p. 276 の、“The word used by Dignāga is the attribute *pramāṇabhūta*, the technical meaning of which is somebody “who has become a means of valid cognition”.”や“the notion that the Buddha “has become” or “developed to be” a *pramāṇa*”などの説明を中心に、同論文を参照されたい。

70) ここで、pramāṇa-bhūta に関しては、例えば、前註39で述べた私見などに振り返って頂けるなら幸いである。

(2000年6月18日)