

書評・紹介

小谷信千代著

『大乘莊嚴經論の研究』

袴谷 憲 昭

一

著者、小谷信千代氏より、本書を拜受したのは三月も半ば過ぎのことであつたらうから、以来早や四ヶ月ほど経ってしまったこととなる。その時、ざっと本書に目を通して、これは著者の従来が当然なるべくして一書の体裁に展開しまとめられたものだとの印象を深くした。早速礼状を認めながら、その印象を記し、できれば折を見て書評を試みたいと約束したのであつた。しかし、「折を見て」とは言い条、本論集の締め切りを過ぎてしまつては、他にどんな機会が恵まれようと時期的にいかにも間が抜けてしまふとの感は拭い切れまい。そこで今は、ただ時を失するのを恐れるあまり、著者の学恩に報いるほどの準備もなしに慌しく筆を起す筆者の非礼を予めお許し頂きたい。

後述するように、分量的にも本書のほぼ後ろ半分を占める第二部は、『大乘莊嚴經論』第十四章「教誡教授品」(この原語と訳語の対応に関する問題点は後に指摘したい)の安慧(Sthiramati)の復釈を中心に据えた訳註研究であり、ある意味では、この箇所が最も著者の苦勞した部分でもあろうから、四ヶ月ほど前に書評を書いてみようと思つた時には、この箇所を時間をかけてチベット訳テキストと対照しながら吟味してみたいと考えていたのであつた。そう考えるについては、筆者自身、本学部の数年前の演習で、まさしくこの第十四章を取り上げ、それを、今回の著者とは異なる無性(Asvadhava)釈を中心にしてではあつたが、ともかくも読了していた経緯がなんとなく筆者に親しみを誘つたのかもれない。しかし、読了したとは言つても、筆者は充分なノートを準備して教場に臨む質

ではない。終つてしまえばなにも手元には残っていないのである。本書はそういう怠惰な自分に刺激を与えてくれたわけであつたが、せっかくの刺激も最初チクリときただけで、後は元の木阿弥の四ヶ月であつた。そんなわけで、今頃になつて始めて、まるまる二日ほどを要して最初から最後まで精読させて頂いたような次第である。もっとも、急いだために、後半は和訳を中心に読み進めただけだし、前半の論述についてもひよつとしてなにかその肝腎な論点を見落しているかもしれないが、著者が本書の中心に定めた「唯識説を『大乘莊嚴經論』第十四章教誡教授品に説かれる瑜伽行修習の階梯の上に位置づけることによって、唯識説の担っている役割を明らかに」(本書、一頁)しようとする狙いは首尾一貫して追求されていることを本書全体の記述からはっきりと感じることができた。このような狙いに即した箇々の成果が全て充分なものであるかどうかはまた別な問題であるにしても、本書が、その過程の中で、チベット訳文献のみならずチベット撰述文献をも数多く利用していることは、この関連分野における成果の今日的状況を告げるものとして特筆しておかなければならない。

本書は、こうした意味で今日の成果を充分表わしてはいるが、しかし、決して、単に新たな資料紹介に止まって新奇を衒う底の書物でもなければ、従来の成果を漫然と取り込んだ所謂の大冊でもない。むしろ、そのいずれでもないところに著者の学究者としての真摯な態度が示されていると言うべきかもしれない。恐らく、著者は、唯識思想の研究に関心を抱いた当初から、唯識 (vijñapti-mātra-
Aśv) といわれるいわば理論的な側面と、瑜伽行 (yogācāra) といわれるいわば実践的な側面とがどのように関係し合っているかという点に興味の中心を置いて研究を進め、それに必要とみなされた方法を柔軟に吸収しながら、『大乘莊嚴經論』第十四章の安慧復釈の和訳という行為に、その研究の一応の集約をみたものが本書ではなかったかと思われる。本書は、その意味で著者の新たなしかも確実な足跡を示したと同時に、次の研究へのはっきりした展望をも準備しているように見受けられる。そこで筆者も、できるだけ自分の将来の展望をも加味しつつ、本書を評できればと願うのみである。

さて、著者に対しなんとなく近い距離から評価を下すような口振りになってしまったか

小谷信千代著『大乘莊嚴經論の研究』(袴谷)

もしれないが、筆者が著者と面識を得たのはむしろ最近のことに属する。ただ、二度ほど個人的に親しくお付き合い頂いたことがあるので心安い気持ちになっているのは事実であるが、著者については、例えば、その学的経歴などについても、具体的なことはほとんど知らなかったのである。むしろその点は、今回の本書「あとがき」(本書、三〇〇—三〇二頁)によって、著者自身の語り口を通して筆者も知る機会を得たといつてよい。著者は、大谷大学から京都大学大学院へ進み、現在は、大谷大学短期大学部仏教学科に職を奉じておられる。その間、山口益先生に始まる大谷大学や京都大学の仏教研究の伝統に包まれながら唯識思想の研究に志し、更にチベット人学僧ツルティム・ケサン師と共に研究する場を与えられるや、著者の研究は急速に具体化していったようである。著者は、決して多作ではないが、本書の刊行に先立って、次のような数篇の論文を公けにされている(万一見落しがあればお許し願いたい)。

A 「大乘莊嚴經論の Bhasya の著者について」(『日本西蔵学会々報』第二十四号、昭和五十三年三月)

B 「唯識説における法と瑜伽行」(『仏教学

セミナー』第二十八号、昭和五十三年十月)

C 「瑜伽師地論の大乘莊嚴經論に対する先行性に関して」(『日本西蔵学会々報』第二十六号、昭和五十五年三月)

D 「瑜伽師地論と大乘莊嚴經論」(『仏教学セミナー』第三十二号、昭和五十五年十月)

E 「大乘莊嚴經論第十九章第五〇偈について」(『印度学仏教学研究』第二十九卷第一号、昭和五十五年十二月)

F 「チベットに於ける莊嚴經論の研究」(『日本西蔵学会々報』第二十八号、昭和五十七年三月)

G 「瑜伽行資糧道における法の修習について」(『大谷学報』第六十一卷第四号、昭和五十七年三月)

各論題を追うだけでもわかるように、著者は決して問題を多岐に拡散させることなく、ある一方向を目指して論攻を重ねていったのである。事実、これらの論文がかなり書き改められて、本書の「第一部 大乘莊嚴經論の研究」各章の内容となって結実しているのは、著者の言(本書、三—四頁)を俟つまでもなく、明白なことと言わねばならない。著者自らは、そのリストからB論文やE論文を外しておられるが、それは直接ある章と関連

することがないという意味であって、筆者などからみれば、この両論文に述べられているような視点が著者には断えずあり、従って、それは本書の中にも有形無形の姿で取り入れられているように思う。しかし、こういう論文を外すあたりに、筆者は著者の律儀な人柄をみずにはいられないのである。

次に、本書第一部の章構成を、右の論文との関連のもとに示す。各章末尾のカッコ内に示したものがそれぞれの対応する論文番号である。

第一章 『大乘莊嚴經論』の註釈 (Dharmas)

第二章 『瑜伽師地論』菩薩地と『大乘莊嚴經論』との対応関係について (D論文)

第三章 『瑜伽師地論』の『莊嚴經論』に対する先行性に関して (C論文)

第四章 西藏における『莊嚴經論』の研究 (F論文)

第五章 瑜伽行における法の修習 (G論文)

以上が、本書のほぼ半分を占める前半第一部の概要であり、これに前述した第二部の訳註研究が続くわけである。

第二部は、『大乘莊嚴經論』(Mahāyāna-sūtrālaykara) 第十四章の解明に主眼を置

くが、これとて、もとより第一部と無縁のものではない。本テキスト第十四章は、瑜伽行の階梯を扱った箇所として最も重要なものの一つであるが、著者は、第一部の特に第五章で考察されたような関心からこの第十四章を取上げているのである。その訳註研究の体裁は、まず最初にレヴィのサンسكريット原典を底本にした頌及びいわゆる世親釈部分の和訳を示し、次にチベット訳に基づく安慧復釈の和訳を示すという順序で、これを、ジャムヤン=ガロ (Jam dbyans dGah blo) の科文を中心に著者が作製した第十四章の各項目ごとに繰返し、和訳全体を示した後は、更に、それぞれの底本となったサンسكريット原典及びチベット訳の校訂本を付すといったように万全が期されている。なお、和訳及び校訂本のそれぞれの後にはそれらに対する註記が付されていることは言うまでもない。

二

以上、本書及び著者を巡って、一般的かつ外見的な紹介をすませたが、更に内容的な紹介や検討に移る前に、本書全体にわたって取扱われている『大乘莊嚴經論』自体について、その研究史を踏まえながら、おおよその見

通しを与えておく方が読者には親切かもしれない。もとより、本書の著者がかかるサーヴィスを怠っているわけではないが、「序章」(本書、四―五頁、注2)の言及は一般の読者にはあまりにも簡潔過ぎると思われるからである。ここにも重複を避けようとする著者の律儀さがみられ、一九七九年以前の『大乘莊嚴經論』に関する研究文献は、ちょうどこの年の十月に刊行された東京大学文学部印度哲学文学研究室編『デルゲ版チベット大蔵經論疏部』唯識部1のNo. 四〇二〇の文献解題(袴谷記)に譲られており、本書の「序章」では、一九七九年十月以降に公けにされた文献十五点(補足されているに過ぎない)、『大乘莊嚴經論』を巡るそれら以外の研究文献としては、本書とほぼ同じ時期に公けになったために著者が列挙できなかった、早島理「経律論——MAHAYANA SUTRALĀṀKĀRA 第XI章1―4偈——」(『長崎大学教育学部社会科学論叢』第三十三号別冊、昭和五十九年)、及び、下川辺季由「無性造『大乘経莊嚴広註』和訳(1)——求法品第13頌―33頌——」(『大崎学報』第一三七号、昭和五十九年二月)を補えば、現時点では充分かもしれない。従って、箇々の研究文献に関しては、

上述の二箇所(デルゲ版No.四〇二〇の文献解題と本書の「序章」)を参照してもらおうこととして、ここでは、あくまでも『大乘莊嚴經論』を巡る伝承や研究の経過の大筋を辿ることと目的を絞って筆を進めてみることにしたい。

『大乘莊嚴經論』は、武徳九年(六二六)入唐の中インド僧、波羅頗(迦羅)蜜多羅(Prabhakaramitra)によって、唐の貞観四年(六三〇)より同六年(六三二)にかけて漢訳されたものである。李百薬の「序」によれば、当時の中国の人は、特にその「菩提品」に示される「転八識以成四智、束四智以具三身」の説については、「聞所未聞、見所未見」といって驚いたというから、当時としてはインドから直接もたらされた最新の論典であったことは間違いない。漢訳者の波羅頗(迦羅)蜜多羅は、貞観元年に長安を発った玄奘とは約半年ほど長安で共有する時間をもちえたらしいが、その後は擦れ違いのように所を替えてしまう。玄奘が向うことになった当時のインドは、エフタル人の侵入によるグプタ王朝の崩壊によって、かつて西北インドに栄えた仏教が、今やマガダを中心とする中インド、特にナーランダー僧院に移行していた時期で

あった。波羅頗(迦羅)蜜多羅はそのナーランダーの戒賢(シーラバドラ)論師に学んだ後中国に到り、玄奘は逆にこの全く同じ論師のもとへ行って学んだのである。戒賢に学んだ波羅頗(迦羅)蜜多羅は『大乘莊嚴經論』を漢訳したが、玄奘もまた、同じ師からではないにしてもやはりこの師の系統をひくナーランダー近辺の勝軍(ジャヤセーナ)から同論典を学んだと伝えられていることは、決して単なる偶然の符合ではあるまい。その意味で、波羅頗(迦羅)蜜多羅の『大乘莊嚴經論』の漢訳も、玄奘の帰国後の訳業と同様に、当時のナーランダーを中心とするインドの仏教学の最新の情報伝えたものとみなすことができるのである。以上は多少蛇足気味の説明(この箇所の説明は、多く、桑山正進・袴谷憲昭共著『玄奘―人物中国の仏教』、四九―五七頁、一九五頁、二二三頁の記述による)となったかもしれないが、その彼が『大乘莊嚴經論』全体を無着(Asaṅga)の「纂」と伝えたこととは、本論典の著者問題に関し、いかなる見解が披瀝される場合であっても、充分考慮されて然るべき点ではないかと思われる。さて、このような漢訳を介して我が国にも

シルヴァン・レヴィ(Sylvain Lévi)教授によるサンスクリット原典の発見、それに続く一九〇七年の同原典の公刊によって、新たな局面を迎える。即ち、本論典の原典 *Mahā-yānasūtrālamkāra* は、この年をもって始めて、ヨーロッパ的伝統のもとで育った文献学的研究の対象となるに至ったのである。まず、シルヴァン・レヴィ教授自身によって、サンスクリット原典に基づく全体のフランス語訳が一九一一年に刊行され、これに刺激された形で、その個別的研究が国の内外で継続されて行くことになる。昭和三十三年(一九五八)から昭和三十六年(一九六一)にかけては、長尾雅人博士によって、本論典のサンスクリット原典、チベット訳、漢訳に対する二部からなる索引が刊行され、その終りの年と同じ昭和三十六年には、宇井伯寿博士によって、本論典全体の和訳を中心とする『大乘莊嚴經論研究』が刊行され、我が国の研究者には多大な便宜が与えられた。しかし、前者の索引が今日もなお学的価値を失わないのに対して、後者の和訳は、その弥勒(Maitreya)の史実在視の孕む問題と共に、今日ではかなりの疑点に晒されている。今その和訳のみに限っていえば、それが幾多の誤訳を含んで

いるのは、我が国における最初の翻訳としては致し方ないこととしても、当時から参照可能であったチベット訳諸文献に基づけば容易に回避しえたと思われる箇所も決して少なしとはしない。

ここでは、その例として、小谷氏の成果と絡めて、『大乘莊嚴經論』第十四章の宇井訳から、これに類する誤訳を一箇所のみ指摘しておくことにしたい。本章の第3頌にある *śamatha-jhāna-vaipulya* (Lévi ed., p. 90) を宇井博士は「止の智の方広」(前掲書、二九二頁)と訳すが、この場合の *jhāna* (智)とは、無性積(D. No. 4029, Bi.112a4)も安慧復積(小谷本書、一四六頁)も共に認めるように *vipaśyanā* (觀)のことであり、*śamatha* と *jhāna* (= *vipaśyanā*) の複合語は、依主積ではなく相違積を示す。従って和訳は「止と觀(智)が広大となること」としなければならぬ(因に、半世紀も前の Lévi 訳、p. 161 を参照すれば、このとおり正確に訳されていることがわかる)。本論典のチベット訳及び安慧復積を参照している小谷訳(本書、一四五頁)にこの点で誤りがあるうはずもなくきちっと正確に訳されているが、宇井博士の誤訳に対する指摘はない。最近一般の傾向

であるが、宇井訳の誤りをいちいち指摘するのはかなり煩瑣になるとみえてほとんどそれに言及しないものが多い。しかし、宇井訳を全く無視してしまうのではない限り、あるいはまた宇井訳にとってかわる全訳を提示するのではない限り、面倒でもいちいち誤りを指摘するのが後学の務めと筆者自身は考えている。特に宇井訳のように、近年(一九七九年)も再刊され、相変わらず一般に大きな影響を与えている場合にはなおさらのことである。

(しかし、第十四章に限るとはいえ、一箇所の誤訳の指摘ではいかにも心許ない。筆者として全ての誤訳を控えているわけではないが、本章では、他に、宇井前掲書、二九三頁、一〇一三行、三〇二頁、六行、第27頌前半、三一五頁、第50頌の和訳が誤っているので、それぞれを、小谷、本書、一四七頁、二五二八行、一六四頁、二〇行、一八九頁、第49(=50)頌と比較された。)。

しかし、右に述べたことは、もとより宇井博士の訳業の欠点を論うために言い出したことではない。このような誤訳を最小限に食い止めるためにも、本論典のチベット訳はもとより、チベット訳のみに現存する無性積や安慧復積、更にはその他の註釈文献を参照する

ことはもはや自明のことだという風に学界全体の認識が変ってきたことをむしろ指摘したかっただけなのである。しかも、今やそれは、単に本論典解明の補助手段に止まることなく、無性積や安慧復積それ自体の解明にまで研究が及んできたと言ってよい。西藏文典研究会による「菩提品」に対する安慧復積全体の和訳、早島理氏による「述求品」に対する安慧復積の詳細な註記を伴ったチベット訳訂本ないしその一部の和訳などは、こうした流れの一翼を担うものであり、今回の小谷氏の成果はかかる動向を踏まえながら更にそこから一步を進めたとみてよいものである。

チベットの仏教の前伝 (*snga dar*) 期において、『大乘莊嚴經論』は、『中辺分別論』などと共に、恐らくは、世親 (*Vasubandhu*) の八論書 (*pra ka ra na bryad*) の一つとして伝えられていたに過ぎないが、後伝 (*phyi dar*) 期になるや、カシュミールに学んだ *prak* = ロデンシェーラプ (*rNgog Blo Idan shes rab*、一〇五九—一一〇九) などによって、弥勒の五法 (*Byams chos sde lnga*) の伝承がもたらされ、『法法性分別論』『究竟一乘宝性論』『現觀莊嚴論』などが新たに伝訳される一方、既存の『大乘莊嚴經論』や

『中辺分別論』からは頌型部分の著者が剃ぎ取られるような格好で独立し弥勒に帰せしめられたのである（以上については、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』第二十一卷第二号、一四三—一六〇頁参照）。このように、所謂の弥勒五法の

伝承がチベットの後伝期に属すかなり遅い成立のものであることは、『大乘莊嚴經論』の著者問題などに関連する場合には充分考慮されねばならないが、一旦確立した伝承はチベットではかなり根強いものであったから、『大乘莊嚴經論』を始めとする五論典は、弥勒五法の伝承のもとに読み継がれ研究されていった。従ってチベットではかかる伝承に順じて五論典に関しても多くのチベット人学僧の手になる註釈書が書き残されたのである。

伝承の真の意味合いをその伝承の内部から探り出すためには、このようなチベット撰述文献の中へも飛び込んでみなければならぬ。小谷氏の成果が更に一步を進めたものと筆者が評価するのは、『大乘莊嚴經論』に関して、単にチベット訳文献のみならず、チベット撰述文献も利用しながら本論典の研究を押し進める道を著者が始めて明確に示したからである。

以上で、『大乘莊嚴經論』を巡る研究が、いかなる状況に立ち到っているかということを示せたいと思う。かかる状況を背景に置きながら、以下に、本書の内容をできるだけ具体的に紹介してみたい。

三

第一部は、既に紹介したように、五つの論攷からなり、これら五つがそれぞれの章を構成している。以下、筆者の感想や意見を挟みながら、各章を順次に紹介しよう。

第一章は、『大乘莊嚴經論』について論及するに当って、その最も古くかつ重要な問題の一つとして、本論典の著者問題を取上げたものである。現行の『大乘莊嚴經論』は、頌型 (karika) の部分と散文註釈 (bhasya) の部分とからなるが、本書は、その後者の著者として世親説を積極的に主張する立場を取っている。そのための論拠として、小谷氏は、従来も知られていた利他賢 (Parahitabhadrā) や智吉祥 (Jñānastī) の伝える伝承や、新たに氏自身によって気づかれた「述求品」に対する安慧復釈中における世親への言及箇所を指摘する。特に後者は、通常の世親 (dByig gnyen) ではなく Sa'i rtsa lag として名が

示されている箇所であるが、これを所謂世親だとする小谷氏の論旨にはかなりの説得性がある。この点については、本章とほぼ内容を等しくする著者の A 論文が公けになった時点から筆者は注目していたわけであったが、今回、その後（昭和五十八年）に上梓された早島理氏の安慧復釈のチベット訳校訂本を参照してみて、そこ (Part V, p. 14n. 14) ではこの小谷氏の見解にやら触れられていないのを知っていささか不思議な気持ちになった。さて、それはともかく、ずるずると後回しになってしまったことではあるが、実はこの第一章に示された小谷氏の主張は、かつての拙稿『大乘莊嚴經論』散文箇所著者問題について（『駒沢大学仏教学部論集』第四号、昭和四十八年）に対する論駁を根幹とするものである。その意味で、筆者は当然それに反論する義務をもつわけであるが、その拙稿は “...ity ācārya-Asaṅgaḥ” として示される引用文を唯一の論拠として、無着に関する筆者のその当時の想念を語ったものにすぎず（その意味では散文箇所無着説を積極的に主張したわけではない）、今更堂々と反論できるとは代物ではない。ただ、現在も変らない筆者の考えを言うことが許されるなら、

かの拙稿で主張したかったことは、宇井博士の弥勒の史実在説に対し、それを伝説どおり再び天上に戻し、それに取って替るべく無着の瑜伽行派における位置を明確にしたいということであった。その点、弥勒の史実在説を全く前提としていない小谷説はむしろ筆者に近いのではないかと思う。この線上でも小谷氏に問うことが許されるなら、かの拙稿、一四頁、注41で指摘したような問題に対する小谷氏自身のお考えも聞かせて頂きたいような気がする。なお、先の“...ity ścārya-Asaṅgaḥ”として示される引用文と全く同じものは他の文献にも見出しうることを、後になってたまたまプトウンの『仏教史』(Obermiller tr., pp.25-30, esp. p.29)を覗いていて知り、従ってその引用文は必ずしも無着のものとは特定できないことも分ったが、プトウンがそこで指摘する『瑜伽師地論』(Sa sde lnga)がどこを示しているのかは今もって分らない。その他の同一文を示す文献については、ツルティムケサン師の *Byams chos bskyar zhib drang nges mdzes rgyan* 『弥勒五部論再考』, 1984, pp.80-102)を参照されたい。また、今後の本論典の著者問題に関する考察は、先にも指摘した弥勒五

法の伝承を剥ぎ取るような方向で進められることが望まれる。因みに、利他賢や智吉祥は、カシュミールに学んだゴク・ロデンシェーラプとほとんど同時代のカシュミールの学僧であった。カシュミールを中心とする西北インドはもともと弥勒信仰が強かったが、エフタル侵入以降再び仏教が復興したチベットの後伝期に当る頃には、再びその信仰も復活していたようである。その間を縫い、ちょうど西北インドの仏教が衰微した時期に、ナールンダーから直接『大乘莊嚴經論』を将来した波羅頗〔迦羅〕蜜多羅は、それを無着〔纂〕と伝えたのであった。

第二章と第三章とは、『瑜伽師地論』「菩薩地」(以下『菩薩地』)と『大乘莊嚴經論』の両論典に関し、その対応関係、及び前後関係をそれぞれのテーマとして取り扱ったものである。この点で、両章は互いに密接な関連をもつが、著者は、第二章ではできるだけ客観的に両者の対応関係を洗い出そうと努め、第三章に到って『瑜伽師地論』が『大乘莊嚴經論』に先行するものであることを積極的に論証しようとしている。

『菩薩地』と『大乘莊嚴經論』とが互いにほぼその網格を等しくしていることは、諸先

学の指摘によって夙に知られているところであるが、著者は、そのような成果を受けながら、安慧が『大乘莊嚴經論』の註釈を開始するに当って、その導入部たる論構成の説明のほとんど全文を『菩薩地』からの引用に依拠して述べている点に注目し、その箇所を諸文献と比較しながらいちいち丹念に洗い出している。その提示が第二章の主要部をなすが、後に著者は、そのあらましが既に高崎直道「種姓に安住する菩薩」(中村元博士還暦記念論集『インド思想と仏教』、昭和四十八年)において指摘されていることを知るに至り、この箇所を破棄しようかとも考えたらしい(本書、四一頁、注3)が、そこに示される詳細な文献提示は、高崎博士の以前の指摘を補って余りあるものといえる。本章において著者は、ただ安慧復釈中に『菩薩地』との同文箇所を指摘するのみならず、無性釈との共通箇所にも注目するが、これは両註釈者が互に共有しうる伝統の中にしたことを確認する上でも重要なことである。なお、第二章の主題とは直接関係することではないが、このように異った文献間同文箇所を見出した場合、これをチベット訳という翻訳上の観点から眺めるならば、それは、例えば、イエシュエとベ

ルツェクというような翻訳官の訳風の違いの指摘にもつながっていく。今の場合には正しくその例となるが、その意味では、無性釈のチベット訳をも提示して頂けたらより興味が増したことと思う。この点については、無性釈が他の箇所でも『菩薩地』を依用している場合もある点と共に、拙稿「MSAT」最終章和訳」(駒沢大学仏教学部研究紀要』第四十一号、昭和五十八年、四四九頁、注9)を参照されたい。イェンシェドとベルツェクとの訳風の違いについて私見が熟せば、そういう比較は筆者自身試みたいとも思っているが、いつのことになるか分らない。

さて、第二章中、次の第三章に至る布石として重要なのは、『大乘莊嚴經論』自体(散文註釈箇所)の中に『菩薩地』を前提とする記述があるという指摘(本書、三三三頁)であるが、その記述からみても、また両論典の繁簡にわたる記述の仕方の違いからみても、『菩薩地』(大きくはこれを含む『瑜伽師地論』全体)が『大乘莊嚴經論』に先行していることはほとんど誰の眼にも明らかかなことと思われるのに学界ではこれにすら定説がない。その責任の一端は、如上とは全く反対の説を立てたウェイマン(A. Wayman)教授に

あるかもしれないが、著者は、第三章にて、そのウェイマン説を反駁したシュミットハウゼン(L. Schmithausen)教授の立場を承認した上で更に敷衍して論じ、「撰決択分」をも含む『瑜伽師地論』が『大乘莊嚴經論』に先行していたのではないかと見做している。

第四章は、次章と共に、著者が最も力を入れた箇所であろうし、また本書の独自性を最もよく示している箇所でもあるが、ここにおいて著者は、『大乘莊嚴經論』を巡るチベット仏教の成果を集約的に取りまとめている。著者が実際にした『大乘莊嚴經論』に対するチベット撰述の註釈書は、ギャルセロトメ (rGyal sras thogs med) ジャムヤン

「ガロ、パーマン (dPal man)」、ミパン (Mi pham) の計四種であり、このうち、ガロとパーマンの註釈を著者は最も多く依用する。それらを参照することによって、著者は、『大乘莊嚴經論』の章分けの問題や、この論典と『菩薩地』の関連性の問題等に関し、チベットの伝統的仏教学が近代仏教学の研究に勝るとも劣らない、いやむしろそれを凌ぐ成果を挙げていることを確認し明示しているのである。特に、本書、五二頁の記述に関連し、『大乘莊嚴經論』第一章第2頌に説かれる五

つの譬喩の解釈を巡る異説をガロの註釈によって指摘した箇所(本書、六八一―七九頁、注5)は頗る詳細にわたっている。その際、ローツァーチェンポ (Lo tsa chen po) の名で示されている人は、本書評で既に紹介したゴクローデンシェーラフのことにはかならない。本章からは筆者自身も教えられる点が多いが、敢えて筆者の感想をいわせてもらえば、ただ現在入手可能なチベット撰述の註釈書に依拠するだけではなく、その系譜や系統をできるだけ整えながら、そこに生じた空隙は、例えば『青冊』(Deb ther sngon po) などの史書によって補う労をとって欲しかったし、入手可能な註釈書の中では最も古いギャルセロトメのものをもう少し活用して欲しかったと思う(その生歿年代は本書、四九頁と一〇三頁に示されるが、前者の歿年一三六五は一三六九の誤り。『青冊』、Roerich tr., I, p. 310 参照。ただし生年の典拠筆者未詳。Roerich, *op. cit.*, II, p. 585 では、彼はプトゥンの弟子と指摘されている)。

第五章は、「瑜伽行における法の修習」ということをテーマに、著者の唯識思想に対する見解を披瀝したものである。その論述の背景には、著者自らの言葉を借りるなら「瑜伽

行の実践過程において唯識説が担っている役割を明らかにすることによって、従来のアーヤ識説や三性説にもとづく唯識思想の理解を、新たに別な角度から検討し直すことができまいであろうか（本書、一一六頁）という問題意識が秘められ、論究の展開にも斬新な側面が認められる。瑜伽行派 (Yogācāra) が、大乘仏教として、過去の教法 (dharma) といかなる係り方をしてきたかということ

は、筆者にとっても、拙稿「Asaṅga の聖典観」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第四号、昭和四十七年) や「唯識説における仏の世界」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三十四号、昭和五十一年) など以来断えず問題だったので、本章の前半(特に、本書、九五―九六頁を中心とする第一節から第三節) はかなりの共感をもって読み進めることができた。

なお、本章の後半(第四節) で、「不浄観などの対象である骨鎖などを心の顕現にすぎない」と遮することと、日常経験の対象をも心の顕現にすぎないと観想することとの間には「このとおりの一定の」順序の存在すること(本書、一一七頁)、従って「不浄観などの修習を実践することなしに、いきなり我々の日常的な認識対象である瓶や布などを、唯識で

あると見ること」は「できないこと」(本書、一二〇頁) が指摘されている点(なお、以上と関連して、本書、一〇九頁、二六一―二八行参照のこと) は重要である。

四

さて、かなり任意な私見を挟んだ紹介ではあったが、第一部については、以上で概略を示しえたと思う。第二部は『大乘莊嚴經論』第十四章に対する安慧復釈の和訳を中心とした訳註研究であるが、既に断ったように、筆者はまだ、この箇所をサンスクリット原典やチベット訳と突合わせながら読んではいないのでこれに厳密な批評を加える資格は今のところ持ち合せていない。書評の本来あるべき方向を逸らすのは潔ぎよしとしないが、こんな筆者自身の勝手な事情から、ここでは、本論典の第十四章の題名を中心に、いささか言葉を重ねてみたい。

この第十四章のサンスクリット題名は *avavādanūśāsany-adhikāra* で、これに対応する漢訳は「教授品」、本論(頌及び註釈)と無性釈のチベット訳は *gdams ngag <dang> rjes su bstan pa'i skabs*、安慧復釈のチベット訳は *gdams shing rjes su*

bstan pa'i skabs である。漢訳は実際の用例からみて、複合語の *avavādanūśāsani* 全体を「教授」と訳したか *avavāda* のみで全体を代表させそれを「教授」と訳したかのいずれか(恐らくは後者)であろうが、チベット訳の場合は両語を訳し分けているので、*avavāda* = *gdams ngag, gdams <pa>; anūśāsana* (*Sṛāvākahīmi, Shukla ed., p. 193, n. 3* に注意されているように、単独ではこの形になることが多いが、*avavāda* との複合語後分では *anūśāsani* となる) = *rjes su bstan pa* の対応関係がはっきりしている。この複合語前分の *avavāda* (= *gdams-ngag, gdams <pa>*)、及び、後分の *anūśāsana* (= *rjes su bstan pa*) を、それぞれ、レヴィ教授は *le Conseil* (勸告、助言) と *la Leçon* (教授、訓戒) とに訳し分け(仏訳、p. 161, n. 1)、宇井博士は、恐らく『菩薩地』の玄奘訳の例に慣ったためか、「教授」と「教誡」とに訳し分けている。しかし、宇井博士も、実際の和訳中(宇井和訳、三―五頁)では、「四種の教誡」とすべき *catuṣ-vidham anūśāsanīm* を「四種の教授」としているから、その区別は必ずしも徹底しているわけではないが、一応 *avavāda* を「教授」、

anusāsana を「教誡」として区別している
とすれば、本書の著者小谷氏は、この第二部
の「教誡教授品」というタイトルの示し方に
も端的に現われているように、それに対して
全く逆の訳語を与えてしまったことになるの
である。

これは微妙で難しい問題だから後回しにし
てしまったが、小谷氏がそのような訳語を与
えたについては筆者にもその責任の一端があ
るかもしれぬと多少は憂鬱になる。実は、前
述したデルゲ版唯識部の文献解題(袴谷記)

において、該当する文献、Nos. 四〇二〇、
四〇二六、四〇二九、四〇三四における第十
四章相応のタイトルを、筆者は全て「教誡と
教授の章」にしてしまったからである。その
当時は、チベット訳に基づけば、そう理解す
べきであるとの勝手な思わくもあったが、後
に『菩薩地』「力種性品」(Wogihara ed.,
p. 110, 1. 14-p. 112, 1. 9: 大正蔵、第三十卷、
五〇五頁中一行一七一七行: Tib., D. ed.,
No. 4037, Wi, 59b5-60b5) 中で、avavāda
= 教授 = gdams ngag' 及び anusāsana =
教誡 = rjes su bstan pa の両語が明確に対
比されて規定されているのを見出して以降、
漢訳語を自覚的に踏襲している限り、両語を

逆に当嵌めたような結果になることは明らか
に誤りであると思ひ知るに至った。そんなわ
けで、著者から本書を拝受した折には、全篇
に散見する「教誡教授」という訳語の選び方
がすぐ気になったが、筆者にもその責任の一
端はあるかもしれぬとの思いと、小谷氏の場
合はそれが直ちに誤りだとは言えぬとの考え
があったために、礼状ではこの点には触れな
かった。しかし、さすがに京都ではこの点が
すぐ話題になったらしく、大谷大学で催され
た本年の日本仏教学会の懇親会で小谷氏にお
会いした折には、既に両訳語の順序が逆だと
の指摘があるという話を伺った。その時は酒
宴のせいもあって「それは僕も同罪だし、チ
ベット語だけからみるといついそうしたく
なる気持もわかる」などと、今書いているこ
とよりも遙かに曖昧なことを言っていたので
あるが、心のうちでは、もし書評をする時に
は、この点だけでも明確に言及しなければ京
都の人が許してはくれまいと思っていたよう
な次第である。

さて、先に「小谷氏の場合はそれが直ちに
誤りだとは言いえぬ」と書いたが、それには
それなりの理由があった。安慧復釈のチベッ
ト訳には、小谷氏も指摘するように頌及び世

親釈部分と安慧復釈部分との訳文の間に奇妙
齟齬があったり(本書、一九五頁、注2)、最
末尾に突然の欠損があったりする(前掲、デ
ルゲ版、唯識部4、文献解題、二頁参照)の
で、その翻訳過程あるいは伝承過程になら
かの不都合が介在していたかもしれない、安慧
復釈はチベット訳テキストとしても決して読
みやすいものとはいえない。今問題としてい
る avavāda 及び anusāsana 両語の訳語の
区別にしてもおよそ明解とはいいかねるので
ある。先に示した題名中では、avavāda を他
のチベット訳のようにはっきり名詞として訳
さず、同時接続助辞 shing を付して動詞と
して扱うため、両語の区別はその分だけ希薄
になっている。事実、実際の訳文中ではその
希薄さは更に顕著であり、原文は avavāda,
anusāsana の順序を厳密に守って区別して
いたと思われるのに、このチベット訳は全く
これを考慮しないかのよう**に bstan pa dang**
gdams pa (本書、二三五頁、一六行、二六
行、二七四頁、一行、二七五頁、七行、一〇
行など)とも **gdams pa dang bstan pa**
(本書、二三七頁、二八行、二三八頁、二行な
ど)とも訳出しているのである。しかるに、
小谷氏はこれらの箇所を全て、あたかもサン

スクリット原典の語順の不動を想定しているかのごとく、一樣に「教誡教授」として和訳する(本書、一四六一—四九頁、一八九—九二頁など参照)から、これらをチベット訳の側からみるならば、その半分ほどは訳語としても当を得ていることになる。しかし、こんなことを言つては冗談めかして聞こえるかもしれないが、実際は冗談どころではなく、このような訳語の確定に到るまでも著者には迷つたらしい跡がみられる。例えば、本書の前半(三四—三五頁参照)では、*avādānuśāsani(-na, -ka) = bstan pa dang gdams ngag* を、著者は、「教え導き(教授・教誡)」とも訳しているからである。しかし、訳語の選択はともかく、この *avāvāda* と *anusāsana* とが、当の第十四章と直接係わる重要な用語であることは間違いないわけであるから、種々な用例を検討して、両語を内容的に規定する準備が欲しかったように思われる。

なお、かかる規定とも関連しようが、著者は、レヴィ本の第十四章中の *avāvāda* に関する三頌(第47、48、49頌)と *anusāsani* に関する一頌(第50頌)との計四頌中から、チベット訳に従つて、第49頌を除き、第50頌

を第49頌とするように訂正する(本書、一八九—一九三頁、二一六—二二七頁、注113)。恐らく、これが最も適切な処置かと思われるが、訂正後の第49頌が *avāvāda* に関する三頌の一つでありつつ *anusāsani* に関する一頌でもあるという点にいさゝか疑問が残る。それとも、第47、48頌の二頌が *avāvāda* に関係し、第49頌のみが *anusāsani* に関係するといふのであろうか。しかし、そのような場合には、「これら三頌によつて *avāvāda* の偉大を示す(*ebhis tribhīh ślokaiv avāvāda-māhātmyam darśayati*)」とは言ひにくい。右の訂正箇所についてはこれ以上のことは言えないが、先に触れたギャルセ・トメの註釈書との関連で、この第十四章の主題について多少の補足を加えておきたい。ギャルセ・トメの註釈については、著者も本書で数箇所(五〇—五一頁、一〇三頁、一一二頁、一二九頁、注36、一三〇頁、注57、一九九頁、注17)にわたつて参照しているが、筆者も全く最近これを入力することができた。既に著者も指摘しているごとく、これは単なる逐条的な註釈ではなく「一つの項目の内容全体が把握し易いように註釈され」たもの(本書、五〇頁)である。しかも、これは前述のごと

く、現在入手可能なものの中で最も古く、更に註釈者のギャルセ・トメはプトゥンの弟子とも言われている(Ruegg, *The Life of Bu ston rin po che*, pp. 156, 162 参照)。これによれば、プトゥンの弟子というよりは、その最後を見取つて、プトゥンよりも五年遅れて亡くなったほとんど同年輩の人とみてよいようである)などの関心から、筆者も、たまたま本章に関してこれを紐解いてみると、非常に興味深い記載のあることが判明した。この「教授教誡章(*gdams ngag dang rjes su bstan pa'i skabs*)」の註釈は、第一四四葉表(二八七)、五行から第一五九葉表(三一七)、二行までに及ぶが、註釈者は、その冒頭で、本章の主題を一般義(*spyi don*)と根本義(*gzhung don*)とに分け、前者を更に「教授(*gdams ngag*)」と「教誡(*rjes bstan*)」とに分つた後、「教授」については「その実質は主に実践方法の実質を顛倒なく示す言葉(*ngag*)のことであつて、それを分類すれば八つあるけれども要約すれば三種である」(第一四四葉裏、一行)として『菩薩地』(*Byang sa*)を引き、「教誡」については「その実質は主に取捨の方法を顛倒なく示す言葉である」が、それを「分類すれば五つ

である」(同上、五一六行)としてやはり『菩薩地を引くが、この『菩薩地』とは、二箇所とも、とりもなおさず先に指摘した「力種性品」のそれと全く同じ箇所なのである。これによって、チベットでは、比較的古くから、「教授教誡章」の典拠として『菩薩地』の「力種性品」が依用されていたことが分る。全く瑣細なことではあるが、本書の著者が第一部第二章で示した趣旨に即して少しはお役に立てたのではないかと思う。

さて、以上では、本書第二部の和訳についてすら逐条的なことはなにも指摘できなかったわけであるから、和訳の後に付せられた第十四章の頌及び世親釈部分のサンスクリット校訂本、更に安慧復釈のチベット訳校訂本については眼を通すことも適わないのが実情である。ただ、敢えて感想を洩らさせて頂くとすれば、巻末の両校訂本が著者のいうように「これは和訳にあたって筆者がテキストを如何に読んだかを示すものであって、テキスト校訂そのものをめざしたのではない」(本書四頁)のなら、例えば、本書、二二三頁、八行目の *bsam paḥi khyad par* の後には、一九五頁、注1に記されているように、*dan sbyor baḥi khyad par* を補ってもよかつたのではないかと思われる。

五

紹介というにはあまりにも自分勝手なことを言いすぎたかもしれないが、以上で、本書の大体の内容を筆者の評価を交えながら示したのではないかと思うので、以下には、これまでに残したことを羅列的に拾い上げてみたい。

無性釈が、単に解釈のみならず典拠などに關しても、安慧復釈と同じ伝承を受けている場合の多いことは最近では周知のこと(本書、一七頁)と思われるが、本書が安慧復釈のみの研究でない限り、十四章についてももっと無性釈を活用し、できれば、たいした分量ではないだけにその和訳も提示して欲しかった。例えば、本書、一五四頁(二〇一頁、注23)で不明とされた典拠は、無性釈中では、それぞれ、*“rtog pa gang zhe na/ sems pa'am shes rab la brten nas kun tu tshol ba yid kyi brjod pa ste/ sems rags pa gang yin pa'o"* (D.No. 4029, Bi, 112b7) 及び *“dpyod pa gang zhe na/ sems pa'am shes rab la brten nas so sor rtog pa yid kyi brjod pa ste"* (*ibid.*, 113a2) と

して示され、これらは『阿毘達磨集論』の *“vitarakaḥ katamaḥ/ cetanaḥ va nisṛitya prajñāḥ va paryesako manojalpaḥ/ sā ca cittasyāudārikatā"* (Gokhale, “Fragment...”, p. 18, II. 15-16) 及び *“vicāraḥ katamaḥ/ cetanaḥ va nisṛitya prajñāḥ va pratyaveksako manojalpaḥ/”* (*ibid.*, II. 17-18) と同文であるから、安慧復釈もこれと類似の文献を典拠としていたに違いない。

本書、五三頁の引用文に対する註(七九頁、注6)は、ツオンカバの *mDun legs ma* に対する言及であるから、著者のF論文、一〇頁、注7のように、ガロのみならずツオンカバ自身の著作の所在にも言及すべきである。本書、一〇四頁(一九九頁、注19)に引用される『解深密經』の当該文におけるサンスクリット文(注19の方で示される)は、既に拙稿「*Viniscayasamgrahani*」におけるアーヤ識の規定」(『東洋文化研究所紀要』第七十九冊、六五頁、七八頁、注71)で指摘のごとく、恐らくラモット (Lamotte) 教授の還元は誤りであるから *“ekadhyaḥ abhisam-kṣipyaikam piṇḍam ekam puñjam ekam rāsiṃ kṛtvā"* とした方がよいと思われる。なお、この表現は一種定型的なもので重視す

る必要がある。

本書、一二二頁、注84の箇所、山口益博士のサンスクリット還元 dharmasamāhānaena を dharmasrotasā と改め、これを「法流三昧 (dharma-srotas-samādhi) (srotas-samādhi) の複合語を本書では全て srotas-samādhi とするが連声規則上は正しくないと思われる) や「法門流三昧 (dharma-mukha-srotas-samādhi)」(連声については同じ誤りあり)として位置づけた意義は高く評価しうる。これに關係して、本書、一九七一―一九八頁、注9の末尾に示される見解には全く賛意を表したい。

私事にわたるが、本書、一二二頁、及び一九七頁、注9中に示される『菩薩地』からの引用によって、拙稿「法身√覚え書」(弘法大師一一五〇年御遠忌記念号『神秘思想論集』、七二頁、注24)で所在不明とした「自在」の典故箇所は、『菩薩地』のこれ以下、即ち Wogihara ed., p. 351, l. 27 以下を示すのではないかと思うに至った。記して感謝を表したい。

本書、一三二―一三三頁、注69において、著者は、vibhāvayan という語に関し、以前「觀察」という意味で考えていたものをシュ

ミットハウゼン教授の指摘に従って「除遣」という意味に読み改め、その方向で vibhava, vibhāvāna などの語も含めて若干の検討を加えている。なお、結果的には、本書とほとんど同時期の公表ということになってしまったが、同様な問題については、阿理生「三昧の側面——除遣について——」(『印度学仏教学研究』第三十二卷第二号、昭和五十九年三月)、及び「瑜伽行派の空性と実践」(『哲学年報』第四十三輯、昭和五十九年二月)を参照されたい。

本書、一五六頁で述べられる「九種心住」について、二〇一―二〇三頁、注25ではかなり詳細に関連文献が示されているが、『菩薩地』「力種性品」(大正蔵、第三十卷、五〇四頁上: Wogihara ed., p. 109, ll. 15-17)にも省略形ではあるが、"adhyātman samādhi-nimittesu citam sthāpayaty avasthāpāyati vistareṇa yāvad ekotikaroti samādhatte. ayam ucyate samāhāḥ"とあり、「九種心住」を「止」(samāhā)とする点で、先の注25に示されている『阿毘達磨雜集論』と全く同じ意趣のもとに述べられているので、資料に加えられる。

本書、一六〇頁(二〇三頁、注27)で述べ

られる kalpasamkhyeya (無數劫) に関する異説については筆者はいまだよくわからない。『菩薩地』「住品」(大正蔵、第三十卷、五六二頁上: Wogihara ed., p. 356, ll. 2-12)に示される二種の kalpasamkhyeya が、この箇所と最も密接に関連するだろうと思われるが、実は『菩薩地』の方も今のところよく納得がいかない。ここでは、単に参考となるであろう資料を今後のために記し置くに止めたい。

本書、一六〇―一六三頁に示される「止觀の五功德(=勝德 anussansa)」は、かつての拙稿「五種の修習に関する諸文献——和訳および註記——」(駒沢大学仏教学部論集』第三号、昭和四十七年)で扱われている諸文献と比較すべきものである。その時点で、筆者は、『大乘莊嚴經論』のこの箇所に基づいてはいなかったが、後にこれを知るに至り、瑜伽行(yogācāra)の実践という面から、この箇所も加えてより包括的に検討すべきであると思っていた。拙稿で取上げた一連の文献とこの箇所で示されるものとの違いは、前者ではこの五種が初地以上のこととして記述されているのに対して、後者では初地を得る以前の資糧道として描かれているという点にあ

る。また、五種のそれぞれと止観との対応のさせ方にも両者の違いは認められるが、その背景には大きく深い同一の流れがあることに留意すべきである。そしてこの「五種の功德」中第五に関連することであるが、この説明中のチベット訳文“*byang chub sems dpa' blo dang ldan pas rnam pa yongs su 'dzin par byed de/ gang zhe na*”（本書一六三頁、二〇四頁、注31、二五〇頁、注101参照）に示される *rnam pa* を著者は意味不明なものとして校訂本中からも削除して和訳しているが、むしろ穿鑿し過ぎではないか。単に「智慧ある菩薩は「ある」様相 (*rnam pa*) を掌握する。どんな「様相」をか」でよいのではないか。その答えが、二つの因の掌握 (*hetu-samparigraha*) として示されているのだと思う。

ところで、そろそろ終りに向う前に、己れの健忘症²ぶりについても触れておきたい。前掲拙稿「*入法身*」³は、マジンソンに滞在している時に書いたものであるが、その冒頭(同上、五八頁)は『大乘莊嚴經論』に対する無性釈中のある引用文に因することから始まる。この引用文は『撰大乘論』あるいは『瑜伽師地論』中の一節に比定できるものな

のであるが、前者の一節については、既に拙稿“*Asvabhāva's and Śhīramati's Commentaries on the MSA, XIV, 34-35*” (*JBK, XXVII, 1978*) で言及済みのものであったことはマジンソン滞在中全く気づかなかった。帰国後、初校ケラ校正の折には、右の件を含めて二、三気のついたこともあったが、脱稿年次は残しておきたかったのでなにも手は加えなかったような次第である。今本書を手にして、これに関連した箇所(本書、一七五頁、二一〇—二二二頁、注68、72)を見ると、そんな自分が気恥しく思い起される。自分で自分の書いたことも分らなくなる(そんなことを気にするほど老い込んだかという点か)ようでは、他人がなにかを参照し忘れたとしてもデカイ口は利けない道理である。

さて、一書を世に公刊して、そこに全く誤植を含まないのは神業にも近いと聞く。己れの誠に乏しい経験に照しても全くそのとおりかと思う。そんなふうに思っているから、他人の誤植が気になってそれに格別目くじらを立てる質ではないが、それでも本書中に誤植に類する箇所が比較的多く目に付いたということはある喜べることではないかもしれない

い。筆者自身は誤植を指摘することにそれほど興味を置くものではないが、以下に、筆者の気づいたもので先に指摘し残したものを順次に列挙して置く。列挙などすると、却って自分の目の節穴ぶりを天下に曝すことになりかねないが、全くの無意味でもあるまいと思ひ蛮勇を振う次第である。カッコ内に正しいと思われる表記を示す。一一頁、二三頁、*rgu*(*rgyu*)／本書一六頁、一六頁、*Bo*(*Boḍ*)／一六頁、一六頁、一九頁、一七頁、六頁、*c*(*s*)。表記上の不一致。校訂本では *s* を採用しているのに従う。以下この例多きも略す)／三三頁、二六頁、*jin*(*zin*)／四八頁、八頁、*bchos*(*bcos*)／同上、*stñin*(*stñin*)／四九頁、一一頁、*bsuh*(*gsuh*)／四九頁、一一頁、*gri*(*gyi*)／五〇頁、六頁、*bshad*(*bsad*)／五一頁、一三頁、*dban po*(*dban po*)／同上、*Guñ than*(*Guñ than*)／五一頁、一七頁、*Dharma*(*Dar ma*)／五一頁、二二頁、*pan chen*(*pañ chen*)／同上、*Cha ba*(*Phywa pa*)／六二頁、一二頁、*yons su*(*yoñs su*)／六六頁、二二—二五頁、作意すること(作意する仕方。一四二頁の例に従う)／六七頁、二八頁、*mchok*(*mchog*)／六七頁、二九頁、*hyi*(*kyi*)／六八頁、一行、*tsul*(*tshul*)／八

一頁、一行、一一行、二〇行、Dbal(Dpal)／
 一二七頁、一行、-nivesasayar (-nivesasaya)
 ／一六八頁、一五行、見道(見道位)／一七
 九頁、七行、純大菩薩(純大菩薩)／一九四
 頁、一九行、説法と行と、(説法と、行と、)
 ／二二七頁、一二行、-mahatmyam (-maha-
 tmyam)／二二七頁、二五行、三〇行、h(カ)
 ／二六二頁、二〇行、hid(hid)。

以上が気のついたままに列挙したものであ
 るが、こんな気紛れで末尾を終りたくはな
 い。著書とて、もはや本書刊行の時点に止ま
 ってはおられまい。六月の日本仏教学会でお
 会いたした時には、ツオンカパの『イタンクン
 シ』(Yid dang kun gshi)をツルティム＝
 ケサン師と共に読了し、今後はこの方面で論
 稿をまとめてみたいと話しておられた。チベ
 ットでは、ツオンカパによって選り選られた
 中観帰謬派の思想が最高のものであることは
 言うまでもないが、かかる思想体系の中で唯
 識説がどのように位置づけられているかは易
 しいようで難しい問題である。小谷氏は恐ら
 くその困難な方の課題を狙っておられること
 と思うが、ツオンカパに至るまでの弥勒五法
 の思想的系譜を洗い出すこともまた重要な
 課題と思われる。『青冊』(Cha, 9b (=308)

3—10b (=310)5: Roerich tr, pp. 347—350)
 は、この系譜に触れて既に本書評でも取上げ
 たゴク＝ロデンシェーラプと共に、彼とほぼ
 同輩のツェンカオチェ (bTsan kha bo che)
 にも言及して、この二人の師が同じくカシユ
 ミーラのサツジャナ (Sajjana) であったと
 伝えている。サツジャナは、本書(七五頁)

でも触れられているように、『大乘莊嚴經論』
 に対して一家言を持っていたばかりではな
 く、ゴク＝ロデンシェーラプ訳の『究竟一乘
 宝性論』と『現觀莊嚴論』とにおけるインド
 側の翻訳協力者でもある。彼が弥勒五法と深
 い関係を持っていたことがこれによっても分
 るが、『青冊』は、更に、彼の弟子筋のパドマ
 センゲ (Padma seng ge) には、サツジャ
 ナに就いた時にメモとして作った『大乘莊嚴
 經論』の詳しい詳釈があったらしいと伝えて
 いる。これが本書(四九頁)でも掲げられた
 アクリンポチェ(一八〇三—一八七五)の目
 録における第二番目のものである。アクリン
 ポチェが実際この註釈を見ていたとすれば現
 存している可能性もあるが果してどうであ
 るか。ともかく、仮りに現存はしなくても、
 このようにツオンカパ以前の弥勒の五法を巡
 る系譜を追ってみることは必要なことと思わ

れる。もとより、本書は、かかる課題まで要
 求されているものではないが、研究の今後を
 考えればどうしてもこういうことになるとい
 うことを、むしろ自らの課題として書き加え
 たまでである。
 (昭和五十九年七月十六日—二十二日)

〔小谷信千代著『大乘莊嚴經論の研究』
 本文、三〇二頁(索引、あとがきを含む)
 前付、二頁 目次、三頁 昭和五十九年三
 月、京都、文栄堂書店刊 七、八〇〇円〕

【追記】 初校ゲラを待つ間に、松田和信
 『Yasubandhu における三帰依の規定とその
 応用』(『仏教学セミナー』第三十九号)が公
 けとなり、そこには、本書評との関連からみ
 ても看過できない指摘が二つほど認められる
 ので、末尾の余白を借りて、その箇所を紹介
 しておきたい。本書評(三〇三—三〇四頁)
 で『大乘莊嚴經論』の著者問題に言及した
 が、今後、これに関連した問題を扱う場合
 は、更に、右の松田氏の論稿、八五頁、注
 5、及び、同、八一頁、附記1で指摘された
 ような事実をも考慮して論ずる必要があるう
 かと思われる。(九月二十二日記)