

宝性論の仏説観(2)

——ārṣa の語義と類型——

加 納 和 雄

本稿は、前稿「宝性論の仏説観(1)―第 5 章 18・19 偈とその背景―」(『駒澤大学佛教學部研究紀要』79 号、2021 年)の続編である。前稿と本稿の概要を通観すると以下の通りである。

前稿では、『宝性論』が遅くとも 594 年頃まで作者無記名の匿名作品として伝承されていたこと、理由およびその背景を明かすために、まず『宝性論』のテキストの成立事情を確認した。同書は複数の作者による増広を繰り返して漸次成立した作品である可能性が高く、作者が複数であることと単一の作者名を記さないことの間には関連性が窺われた(第 3 節)。

次に『宝性論』5.18-19 偈所説の仏説の基準について検討した。そこには『宝性論』自体が仏説に準じているという自負が示されるため、仏説作品としての自負と、作者を匿名化すること(ブッダ以外の特定の作者の名を伏せること)との間にも、やはり一定の関連性が窺われた(第 4.1 節)。また、5.19 偈には「書き換え」が生じ、563 年頃までには二系統の異本が存在したことを指摘し、本書のテキストの編集作業が絶えず続いた点を確認した(第 4.1.1 節)¹。

続いて、5.18-19 偈の典拠となった経典を確認し、それと四依説との関係に注目した。さらに四依説や四大教法といった仏説の基準には、二種の仏説観が混在しており、それが 2 つに類型化できることを指摘した。すなわち(A)「文言を基準とする仏説観」と(B)「内容を基準とする仏説観」である。この 2 つは排他的というよりは相補的な関係にあるといえるが、『宝性論』は特に(B)を重視する(第 4.2-4.4 節、ここまで前稿所収)²。

そのうえで本稿では、同じく(B)の仏説観を説き示す『宝性論』漢訳偈本の冒頭の 8 つの偈を繙く(第 5 節)。また『宝性論』が流通分に相当する内容をもつ点で、経典の体裁に倣っていることを確認し、同書の経典的な性質について検

討する(第6節)。さらにテキスト外の手がかりとして『無上依経』に着目し、『宝性論』の「經典化」という現象について、その仏説観をもとに検討する(第7節)。また『宝性論』の作者が後代に様々な人物(堅慧、弥勒、無着)に帰せられ、同時に『宝性論』が『法界無差別論』や『仏性論』といった論書に改編された上に著者名が付されるという事実が、『宝性論』の匿名性と関連しうること、つまり本来匿名作品だったことが後代の著者付託を可能にしえた点について論じる(第8節)。最後に、『宝性論』5.18-19偈において「仏説」を意図する *ārṣa* という表現について用例を諸仏典から蒐集し、『宝性論』の仏説観の位置づけを確認する(第9節)。以上を踏まえて、『宝性論』の仏説観を扱った先行研究である、勝呂説の再評価を試みる(第10節)。そして前稿と本稿の全体の内容を総じて再考する(第11節)。

5. 漢訳偈本の冒頭における論書著作の意義

前稿では、『宝性論』5.18-19偈における仏説定義とその典拠、さらにその背景について確認した。以下には『宝性論』漢訳偈本の冒頭部の検討に移りたい。この箇所は、漢訳のみに伝存し、チベット語訳や梵本にはみられないが、先述³のように『宝性論』5.18-22偈の内容と密接に対応し、中でも最初の8つの偈は、仏説という概念、および論書著作の意義について正面から論じている⁴。その原文と試訳を示すと下記の通りである。なお下記の各偈の末尾には、対応する『宝性論』第5章の偈番号を括弧内に示した。

漢訳偈本の冒頭八偈(大正蔵 31 卷 813a11-26)

- 1 我今悉歸命 一切無上尊 爲開法王藏 廣利諸群生
(訳) 私は今、法王の蔵を開陳なさり、広く衆生たちを利益なさる、一切の、この上ない世尊たちに悉く帰命します⁵。
- 2 諸佛勝妙法 謗以爲非法 愚癡無智慧 迷於邪正故 (Cf. RGV 5.21b)
(訳) 諸仏の勝れた妙法(大乘の教説)について誹謗して、それを非法とみなしてしまうのは⁶、愚かにして智慧無き者たちが、邪と正(誤りと正しいこと)とを混乱して取り誤っていることに基づく。
- 3 具足智慧人 善分別邪正 如是作論者 不違於正法 (Cf. RGV 5.19c)

(訳) 智慧をそなえた人は、邪と正とを適切に識別する。[だから] そのような人が論書を造れば、[その論書は] 正法から逸脱することはない。

4 順三乗菩提 對三界煩惱 雖是弟子造 正取邪則捨 (Cf. RGV 5.18b, 19c)

(訳) [その論書の教えが] 三乗のさとりに沿ったもので、かつ三界の煩惱に対峙するものであるならば⁷、たとえそれが [仏自身ではなくその] 弟子が造ったものであったとしても、[その論書の中では] 正が選び取られ、邪が排除される。

5 善説名⁸ 句義 初中後功德 智者聞是義 不取於餘法 (Cf. RGV 5.19b)

(訳) 善く説かれた教え (*subhāṣita) の文言と内容は、徹頭徹尾、功德をそなえる⁹。もし智ある人がその内容を聞いたならば、それ以外の(または異教の) 教えを [誤って] 選び取ることはない。

6 如我知佛意 堅住深正義 如實修行者 取同¹⁰ 於佛語 (Cf. RGV 5.19d)

(訳) [それを聞いたならば] 私のような [知力の劣った] 者 [でさえ]、仏の御意趣を知り、奥深い正しい内容をしっかりと理解することができる。[だから] 如実に修行する者は [なおさら、そのような論書中の善説を] 仏の言葉と等しいものとして信受するだろう。

7 雖無善巧言 但有眞實義 彼法應受持 如取金捨石

(訳) たとえ美辞麗句が含まれていなくても、ただ眞実なる内容がそこにあるならば、その教えは信受されるべきである。あたかも、金が選び取られ、石が捨てられるように。

8 妙義如眞金 巧語如瓦石 依名不依義 彼人無明盲

(訳) 絶妙なる内容は金の如くであり、美辞麗句は砂利の如くである。もし [誤って、内容の無い] 文言に依拠してしまい、[肝心の] 内容に依拠しないのならば、その人は無明(無知)によって [眞実を正視できない] 盲人となるだろう。

以上の8つの偈を整理すると次のようにまとめられる。なお、同偈は凡そ2偈

ずつで一組の内容となっているため、下記には一組毎に見出しを角括弧内に添えた。

1: 仏帰依。

2: 無知の人は(仏説基準をめぐる)正邪を判断できないので大乘の仏説を誹謗する。

[3-4: 正しい論書ならば仏説と同じ効果をもつ]

3: 正邪を適切に判断できる智者が論書を造るなら、その論書は正法(仏説)と矛盾しない。

4: 仏道に沿い煩惱に対峙する論書は、たとえそれが弟子の著作でも、正を選び取り邪を捨てる¹¹。

[5-6: 論書の読者への影響]

5: このようにして著された善説(論書)を智者が聴聞すれば、余法を誤って選び取ることはない。

6: 善説(その論書)を聴聞すれば、たとえ私の様な劣った者でさえ、仏意を知り深い意味を理解するので、如実に修行する者(=智者)はその論書を仏説と同様に信受すべきである。

[7-8: 義により文に依らないこと]

7: その論書に美辞麗句が無くても真実の義のみあれば、彼(智者=如実修行者)はそれを受持すべきである。砂金から金を取り石を捨てるように。

8: すぐれた意味は金、単なる美辞麗句は砂利のごとくである。もし言葉のみに依り、意味に依らないならば、その人は無明の盲人となる。

このなかで特に3-4偈は、先に見た5.18-19偈と内容がよく一致し、仏弟子が作った論書であっても所定の定義を備えていればそれは仏説と同様(āṛsam iva)であることを主張する。そしてその「論書」とは、他ならぬ『宝性論』自身のことを指していると理解できる。

第4偈の「對三界煩惱」という表現は5.18偈b句の tridhātusaṃkleśanibarhaṇam に対応し、「順三乗菩提」は5.19偈c句の mokṣāptisaṃbhārapathānukūlaṃ に対応

する¹²。これらは仏説の基準を提示しているのだが、特に 5.18-19 偈所説の仏説定義の中から、その機能に関連する基準のみが選出されていると考えられ、同偈で示されていた「法句具足」などの他の基準はここでは省略されている。

上掲の第 6 偈の「如我」という表現については、先行訳では理解が異なる。高崎 1989: 384 は、「そして、わたくし同様、仏意を知って、しっかりと深く正しい意義に安住する、如実に修行する者も、それを取り上げること、仏語と同様にするだろう」とし、勝呂 1989: 146 も「我の如くに仏意を知りて堅く深正義に住する如実修行者は同じく仏語を取らん」とする。高崎 1999: 52 も同様の理解を示す。

同偈の後半部の理解に異論はないが、前半部の「如我」という表現は、確信ではなくむしろ謙遜を意図している可能性もある。概して論書の冒頭偈では謙遜表現が広く確認され、また、例えば『瑜伽師地論』『撰決沢分』(撰決沢分中間所成慧地)には、論書著者は自画自賛を戒めて謙遜的態度を身に着けてから論書の著作を始めるべきことを説く¹³。但し先行訳の理解も十分に可能であるため、結論は保留したい。

第 5-6 偈は、仏弟子が著作した論書も、所定の基準をそなえていれば仏説と同様であることを述べる。この主張は、先にみた『発勝志楽経』の所説と一致する(前稿、第 4.2 節)。同経では、四種の基準を満たした弁説が閃いた人に対して(yasya kasyacin maitreya etaisi caturbhiḥ pratibhānam pratibhāti)、信心深い善男子・善女人は「彼こそ仏なり」という想いを起こす、と述べていた(前稿、第 4.2 節、pratibhāna/pratibhā を仏説の基準とする例は下田 1997: 44 を参照)。同経はその理由として、「弥勒よ、何であれ善説であれば、それは全て仏説である」(yat kimcin maitreya subhāṣitam, sarvaṃ tad buddhabhāṣitam)と言う。仏が語ったから仏説となるのではなく、話者が誰であってもその内容が善説であればそれは仏説となる、という道理である。この考え方は、四依の中では、説者を問わない「法依」および表現形式を問わない「義依」との二者から導出されうる(前稿、第 4.3 節)。そしてこの姿勢は、『宝性論』冒頭偈の第 7-8 偈所説の、表現形式 / 文字面(vyañjana)よりも内容(artha)が肝要であるという姿勢と一致する。

第 7-8 偈は四依の「義依」に関する顛倒を戒める。四依の中で「義依」を重視するのは、「義依」から始まる四依の D 型(義、法、智、了義経という配列)を『宝性論』が念頭に置いていることを示唆する(前稿、第 4.3 節)。「義依」を重視する姿勢は『宝性論』5.18-19 偈にも確認できる。なお、美辞麗句(「美言」)を離れて

意味内容(「義理」)を重視するとの記述は、仏説を、雅語たる梵語ではなく自国語で受持すべきことを規定する律蔵においても確認される¹⁴。

またこの第7-8偈所説の金と砂利の譬喩は、『宝性論』散文注に引用される一つの偈との関連が予想させる。

yathā pattharacūṇaṃhi jātarūpaṃ na dissati |

parikammaṇa tad dīṭṭhaṃ evaṃ loke tathāgatā iti ||¹⁵

(訳) 砂利のなかでは金はみえない [が]、浄化すればそれは見えるようになる。世間における如来たちも同様である。

ただし冒頭偈では、黄金が意味、砂利が文言(文字面だけの美辞麗句)に喩えられるが、上記の偈では、黄金が如来たちに、そして砂利が世間に喩えられる点で、所喩が異なる。なお、美辞麗句を捨てよというこの主張は、多彩な韻律で趣向を凝らした『宝性論』の本偈の数々を振り返ると、いささか逆説的にも聞こえかねないが、あくまでもその趣旨は、文字面よりも「内容」(artha)を尊重すべきことについて説こうとするものである。

以上のように、漢訳偈本の冒頭部は、『宝性論』5.18偈以降とよく合致するため、その作者は『宝性論』第5章をよく知る人物だったと理解できる。つまり同冒頭箇所が梵本とチベット語訳に欠如しているからといって、必ずしも漢訳者が独自に追加したものと判断する必要はない¹⁶。

以上、本節では『宝性論』漢訳偈本の冒頭が『宝性論』5.18-19偈と同じく、(B)「内容を基準とする仏説観」を支持している点、確認された。

6. 『宝性論』における流通分相当部

ここまで『宝性論』が「準仏説」であることを自負している点について確認してきた。この点をさらに補強するのが、『宝性論』の「流通分」(5.3-15偈)の存在である。流通分は専ら大乘經典に見られるものであるが、それは論書である『宝性論』にも確認される。つまり『宝性論』は帰敬偈¹⁷と論書の序文(sāstrārambha)と回向偈とを遺漏なくあわせもち、論書の体裁を完備する。しかしそれと同時に、經典特有の流通分に相当する一節も有している¹⁸。したがって、そこにおいては論と経との折衷的な性格が窺われる。

ここにさらに「如是我聞」や「歡喜奉行」などの經典特有の文言を追加して、

經典としてのフォーマットを揃えたならば、經典にすらなり得る。次節でみる『無上依経』こそが、まさに經典化を果たした実例である。

ところで、「如是我聞」を、経のみならず律と論にも付すべしとする規定は例えば『十誦律』に確認され¹⁹、また『集異門足論』(*Saṅgītidharmaparyāya*)のように經典の体裁をもつアビダルマのテキストも存在するため、一般には、経と論との間の境界線が明確でない場合もある。『宝性論』も(特に根本偈は)そのような経と論の折衷的な例の一つとして理解することは可能であろう。

7. 論書の經典化—『宝性論』から『無上依経』へ—

經典は仏説であるがゆえに、たとえ仏以外の別人がその著作に携わっていたとしても、その人物の個人名は表には出ず、あくまでも仏の言葉として語られる。そして『宝性論』も、準仏説を自負する以上(cf. 5.18-19 偈と偈本冒頭)、その所説内容はあくまでも仏の言葉と一致し、それゆえに、実際に著作に携わった個人の名が表に出されなかった可能性が指摘できる。すなわち『宝性論』は、その所説をブッダに委ねたうえで、さらには作者を匿名化することによって自らを、「仏説」という領域にまで近づけようとしているともいえる。先の第5節でも、『宝性論』の冒頭偈が、論書でありながら仏説に近い存在であることを誇示している点について確認した。この解釈をさらに裏付けるテキストが、大乘經典『無上依経』である。

『無上依経』が『宝性論』の内容を借用して再構築したテキストであることは、高崎の指摘などによって明らかにされてきた²⁰。『無上依経』は真諦三蔵の漢訳のみが伝存し、557年に翻訳された²¹。同経は「如是我聞」から始まり、本文、流通分、「歡喜奉行」までの一連の經典のフォーマットを完備し、紛れもない仏説として語られる²²。これは準仏説を自認する『宝性論』という論書が、実質的に仏説たる經典へと昇華されたことを意味する。

経題の「無上依」は、高崎によって **Anuttarāśraya* という原語が想定されるいっぽうで、『宝性論』の別題 *Uttaratantra* の訳語に相当する可能性も無視できない²³。経の中核部に『宝性論』第1-4章からの文言を配しているからである。また同経のテキストには、実際の内容は編集の痕跡が色濃く残り、高崎に指摘されるように、経の冒頭と末尾に『甚稀有経』(『楼閣経』)の冒頭部と末尾部からの抜粋が配置される(Takasaki 1960, 高崎 1988 等に基づく下掲表を参照)。

(無上依経の典拠)

(章)

(典拠)

校量功德品第一	≈ ← <i>Adbhutadharmaparyāya</i> (ed. Vinita) §§13–15, 21–22
如來界品第二	≈ ← RGV I の主題, <i>Viniścayasamgrahaṇī</i> , <i>Kaśyapaparivarta</i> §103f., etc.
菩提品第三	≈ ← RGV II の主題, <i>Viniścayasamgrahaṇī</i> , etc.
如來功德品第四	≈ ← RGV III の主題, <i>Bodhisattvabhūmi</i>
如來事品第五	≈ ← RGV IV の主題
讚歎品第六	≈ → 勝天王般若
囑累品第七	≈ ← <i>Adbhutadharmaparyāya</i> §26

(無上依経と他書との関係)

<i>Adbhutadharmaparyāya</i> <i>Viniścayasamgrahaṇī</i> , etc RGV	} → 無上依経 →	{ 仏性論 勝天王般若 真諦訳撰大乘論世親釈, etc.
--	------------	---------------------------------------

同経が冒頭と末尾に『甚稀有経』からの抜粋を配した理由は、下田 1996 に指摘されるように、『宝性論』が説く、衆生に遍在する仏性(buddhadhātu)と、『甚稀有経』が説く、仏塔に奉納される釈尊の遺骨(dhātu)への崇拝という二者を結びつける伝統(すなわち『大般涅槃経大経』の所説を継ぐ伝統)を、同経が受け継いだためだと考えられる²⁴。

なお同経は、このようやパッチワーク的な性格をもつため、編集作業の綻びの痕跡も見受けられる。例えば通常は經典の末尾に一度だけ登場するはずの「歡喜奉行」の一節が、同経には不自然なことに都合二度も登場する²⁵。

『宝性論』を『無上依経』へと編集した人物については不明である²⁶。様々な仏典からのパッチワークを、經典の形に仕上げる現象がどの程度、インドで成立した大乘仏典に見出されるかについては今後の検討を要する²⁷。船山(2013: 172, esp. 161–163)は漢訳經典における「編輯經典のジャンル(Chinese Buddhist Compilation Scriptures [CBCS]) (2)」として「異なる訳者の部分訳をつないで一つにしたもの」という分類を挙げ、本経は形態の上ではそれに対応しうる(但し編集場所がインドか中国かは特定できない)²⁸。

8. 『宝性論』の改編—『法界無差別論』、『仏性論』—

『宝性論』の教説は、『無上依経』のみならず、『仏性論』(天親造、真諦訳)や『法

界無差別論』(堅慧造、提雲般若等訳)といった論書に形を変えて、それぞれ別の著者に帰されるようになる。それを可能にした一因は、勝呂 1989 の指摘するように、『宝性論』が元来は匿名作品であったことであろう。つまり作者が特定されていないことによって、後に様々な著者への仮託が可能であったといえる。これらを考慮すると、『宝性論』自体が後代に、堅慧、弥勒、世親、無着という、様々な著者に仮託されるようになった背景も理解しやすくなるだろう²⁹。

9. āṛṣa について

以上、『宝性論』5.18-19 偈所出の āṛṣam vacas(聖言、仏説)という表現を起点として³⁰、仏説観と匿名性との相関関係を検討してきたが、そもそもこの āṛṣa という語は他書ではどのような意味で使用され、その中で『宝性論』の用例はどこに位置づけられるのだろうか。

9.1. āṛṣa の語義解釈例

まず『宝性論』5.18 偈所出の āṛṣam vacas は、「ṛṣi の言葉」または「ṛṣi に由来する言葉」を意味する。そして ṛṣi は、『宝性論』5.20 偈でブッダを指す語として登場する。例えば、āṛṣa を語義解釈するアバヤーカラグプタ(11世紀後半-12世紀前半)は「ここで聖仙 ṛṣi とは世尊に他ならないというので [そのテキスト (grantha) は āṛṣa と言われる]」(bhagavān eva ṛṣir atrety kṛtvā)と述べる。『大乘莊嚴經論』18.31 偈所出の āṛṣa を注釈するヴァイローチャナラクシタ(11世紀頃)は「ṛṣi とはブッダなど(仏と菩薩)であり³¹、彼によって著されたものが、āṛṣa [なる教説法]である」(fol. 39v6-7: ṛṣir buddhādih, tatpranītam āṛṣaḥ)と述べる(後述)。

いずれの例においても āṛṣa という形容詞が、「ṛṣi の」「ṛṣi に由来する」を意味する点は等しい。ただしそれが ṛṣi に直接由来するのか、間接的に由来するのかという点で、その内容は違うものとなる。(a) āṛṣa なる教えが、もしブッダに直接由来するものであれば、ブッダの直説なる金言を意味するが、(b)もし間接由来するものであればブッダの意図を汲んだ教えをも含まれることになる。以下には、この2点(a)(b)を軸として āṛṣa の例を諸仏典に確認する。(a)の用例を第9.2-9.3節で扱い、(b)の用例を第9.4節で扱う。そして両者をまとめて第9.5節で論じる。

9.2. ブッダの直説としての *ārṣa*

まず *ārṣa* という語が一義的に表すのは、ある文言や教えがブッダに直接由来しているということである³²。用例の中で、*ārṣa* という形容詞によって修飾される名詞は、「言葉、テキスト、読誦、偈、教説法」(*ārṣam vacas, ārṣo granthah, ārṣah pāṭhah, ārṣā gāthā, ārṣo deśanādharmah*) などである。

このように *ārṣa* を、ブッダの直説、つまりブッダの発言した通りの、変更が一切加えられていない文言という意味で定義する例は、アバヤーカラグプタの『牟尼意趣莊嚴』(*Munimatālamkāra*)に確認される。彼は大乗仏説擁護論の文脈において、『大般涅槃經』所出の伝統的な仏説定義(前稿 4.2 節参照)に言及したうえで、改めて以下の様な、(a) 仏説(*ārṣo granthah*)の定義と、(b) 準仏説(*anvārṣo granthah*)³³、(c) 外典の区別について論じる³⁴。

(a) *api ca yo dharmas tathāgatena deśitaḥ sa tair eva padavyañjanais tathā cānupūrvyā sandhārīto deśīto 'nūno 'nadhiko 'viparyastas tadāsau grantha ārṣaḥ kaṅṭhoktaḥ śrīmukhodbhūta ity ucyate, bhaga(149r1)vān eva ṛṣir atreti kṛtvā. (b) yadā tu tathāgatabhāṣita evārtho 'nyair vyañjanair anyayā vānupūrvyopaniḥṣṭhāḥ saṃgrhīto vyākhyāto vā tadāsau grantho 'nvārṣa ucyate. (c) yatra tv artho 'py anyāḥ sa nārṣo nāpy 'nvārṣaḥ | yathā laukikāni śāstrādīni. ...*³⁵

(訳) (a) さらに、如来によって説かれた法が、[説かれた通りの] 同じ句と文字をそなえ、かつ同じ順序で保持され、説示され、過不足および転倒がない場合、このテキストは、*ārṣa* にして³⁶ [ブッダの] 喉から発せられたもの(*kaṅṭhoktaḥ*)³⁷であり、[ブッダの] 吉祥なる口から語られたものである、といわれる。ここで聖仙(*ṛṣi*)とは世尊に他ならないというからである(*ārṣa*の語義解釈)。

(b) 一方、まさに如来によって説かれた内容(*artha*)であっても、別の文字によって、あるいは別の順序で著述され、まとめられ、あるいは説明された場合、そのテキストは、*anvārṣa* といわれる。

(c) しかし、そこにおいて内容(*artha*)すらも [仏説とは] 別ものである場合、それは仏説ではなく、仏説に準じるものでもない。たとえば、世間の論典(または教説)などのように。

ここでは主にテキスト(*grantha*)の伝承形態を問題にしている³⁸。仏が語った言葉

の通りに一字一句変えていないものが *ārṣa* (rṣi に直接由来するもの) であり、一方で、意味内容のみは保持されるが、表現や語順が入れ替わり、要約または詳述される場合は、*anvārṣa* (*ārṣa* に準拠するもの) であるという。そして内容すらも仏説と異なる場合は、外典とされる³⁹。

このアバヤーカラグプタの一節は『発智論』における仏説の定義と部分的に類似する⁴⁰。また、『世尊母伝承随順』の中にも平行する一節が確認され、そこでは世親の『三帰依処観察』 (*sKyabs gsum gvi brtag pa*) なる作品からの引用とされている (詳細は稿を改める)⁴¹。

このように、*ārṣa* が仏の発言した通りの言葉を意味する例は、他書にも確認される。例えば、経典やタントラに現れる言葉遣いや語順などが文法的に不規則だったり慣例的用法から逸脱する場合があったとしても、その表現が決して誤りではないことを正当化する根拠として「*ārṣa* であるから」(ブッダの発言と寸分違わずに伝承された言葉であるから) という表現がしばしば用いられる。

indre svādhipatau drg drṣtir asyā “indradig” ārṣa ikāraḥ (*Muktāvālī*, p. 204.27-28).

(訳)「インドラ」、つまり主尊に対して、その女性の「眼差し」(*drḡ*)、つまり一瞥が存する [ところの彼女(ガウリー)が]、*indradig* (主尊に眼差しを向ける女性) である。i 音は *ārṣa* である (*drḡ* の r 音に i 音が代置されて *dig* となっている)⁴²。

ārṣatvāl lakāralopena nirdiṣṭaḥ (*Amṛtakanikoddyotanibandha*, p. 79.9-10).

(訳) *ārṣa* であるために、[*maṇḍala* の語の] la 音の脱落によって [*maṇḍa* という語形で] 説示された⁴³。

kāyavajriṇa iti prathamaikavacanārthe vajravacanam ārṣatvāt (*Pañcakramaṭippanī*, p. 19).

(訳) *kāyavajriṇaḥ* [という *Guhyasamāja* 12.70 の語句] は、*ārṣa* であるために、第一格の単数の意味での *vajra* という語が [意図されている]。

以上はいずれも、聖典中の破格の語形などを正当化する原理として *ārṣa* という概念を持ち出している。セイフォート・ルエッグ (Seyfort Ruegg) の指摘する、*Kaumāralāta* の *ārṣa* の例 (正規の古典梵語から逸脱した文法や表現を正当化する用例) も上記の類例といえる。また同氏も指摘するように⁴⁴、*ārṣa* がマガダ語 (*māgadha*) を指すとする、ヴァジュラガルバ (10-11 世紀) に紹介される例もこれらに類する⁴⁵。こ

の場合、*ārṣa* は、俗語表現で伝承された文言の正当化を意図している。ただしこのような狭義の *ārṣa* の語義はヴァジュラガルバ自身によって批判される(後述の第9.4.3節参照)。

9.3. 韻文としての *ārṣa*

上記の用法に関連して、「全ての *ārṣa* は韻文(*chandas*)である」(*ārṣaṃ hi vacanam sarvam eva cchando . . .*)と述べるラトナーカラシャーンティ(10世紀後半-11世紀前半)の例がある⁴⁶。この陳述を支持する例は他書にもみられる。たとえばアーナンダガルバ(9世紀後半-10世紀前半)は「*ārṣokti*によって説かれた」と述べて、『真実撰経』の偈文(仏説)を引用し、ハリバドラ(8世紀後半-9世紀前半)は「…という *ārṣokti*によって」と述べて、仏説なる偈文を引用する⁴⁷。

カマラシーラ(740-795年頃)の『中観光明』には、**ārṣā gāthā* (*gtsug lag gi tshigs su bcad pa*)という表現が見られ、その名のもとに『ラトナーカラ・スートラ』の一偈が引用される⁴⁸。同偈はチャンドラキールティの『プラサンナパダー』にも引用され、プラークリットで綴られる⁴⁹。したがって、カマラシーラはこの俗語形の經典の韻文を *ārṣā gāthā* と呼んでいた可能性が高い。*ārṣa* という表現が俗語で伝承されたテキストと関係する、さらなる例といえる⁵⁰。

また *ārṣā gāthā* なる語は、漢訳『大日経』(第七卷)の供養儀式品所出の「執金剛阿利沙偈」という表現の「阿利沙偈」という語に対応する⁵¹。同偈は持金剛が諸仏を讃嘆するために発したとされる *Mañjubhāṣiṇī* 調の5偈からなる梵唄であり、『底哩三昧耶王経』(*Trisamayarāja*)に起源するものとされる⁵²。ただしこちらは俗語の偈ではない。

9.3.1. 律蔵の *ārṣā gāthā*

また律蔵に登場する *ārṣā gāthā* という表現も、上記の「*ārṣa* は韻文である」という規定と一致する⁵³。律蔵の *ārṣā gāthā* は、漢訳では「阿利沙偈」「聖伽他」などと訳され、読誦すれば厄災を予防する呪術効果を發揮する。義浄訳『根本説一切有部毘奈耶』には次のように説かれる。

(訳)もし誰かがやって来て、鉢の水を乞うことがあれば、まず鉢を洗い清めて、その中にきれいな水を入れて、*ārṣā gāthā* を唱え上げ、これを三回念じてから、その人に提供するべきである。その水で身体を洗うなら、或

いはその水を飲むなら、万病を除くことができるだろう⁵⁴。

この箇所には割注がある。割注は「*ārṣā gāthā* とは、仏によって説かれた詩節であり、聖教の中に出ている。これを読み上げた時には大きな威力が現れる」と釈し、特定の場所に向かって唱えておくだけでも同じ威力があるという⁵⁵。割注は続けて、例を並べる。例えば、池や河川で沐浴し水を飲む時、樹下で横になって休み涼を取り立ち去る時、客舎に留まる時、神堂に入る時、曼荼羅(土壇曼荼羅)を踏んでしまった時、仏塔の影を横切ってしまった時、自分自身の影が仏像を覆ってしまった時、大衆が散会する時、都城や聚落に入る時、朝夕の礼拝の時、毎回の食事を中断する時、塔廟を灑ぎ掃き清める時に、*ārṣā gāthā* を唱えてその呪的威力が執行されれば、福を得るという⁵⁶。そして割注の最後には、*ārṣā gāthā* の全文が提示される⁵⁷。

また *ārṣā gāthā* は『根本説一切有部律』の「薬事」と「雑事」にも確認される。ショーペンと八尾によると、「薬事」の例は「施主の悪意ある意向に対する防衛或いは予防としての機能を持ったもの」であり、「雑事」の例は「塔などの影を踏んだ時のまじない、また遊行中にヤクシャなどの害を避けるためのもの」という⁵⁸。

以上の例を踏まえると、律蔵の *ārṣā gāthā* は、聖仙(=仏)に説かれた通りの偈文を意味し、単なる聖仙の偈文というよりは、一字一句誤ることなく、そのまま誦すべき聖なる偈を意図していると考えられる。もし誦誦に誤りがあればその呪術的効果を失うという点では、マントラの機能と類似する。

事実、*ārṣaṃ mantram* という下記の用例も、「バウアー写本」(Bower Manuscript)の中に存在し、両者は機能的に近いものと考えられる。

agnir me mādhyagād dehād vāyuh prāṇān dadhātu me | indro me balam ādadhāyāc
chivaṃ cāpo dīśantu me || 803 || ity enaṃ **mantram ārṣaṃ** vai bhuktvā gatvā tathā
striyaḥ | japamānaḥ sprśed āpas tathāsyāyur na hīyate || 804 ||⁵⁹

(訳)「アグニは私の身体から去るな⁶⁰。ヴァーユは私に氣息をもたらせ。インドラは私に能力を授けよ。そしてアーパスは私に寂靜をもたらせ」。以上の、この *ārṣa* なるマントラを、食事をした後や、女性たちを訪ねた後に、唱えながら、水に触れるならば、この者の健康は損なわれない。

ārṣam mantram とは呪的効果をもつマントラのことであり、字句通りに唱えることが要請される。本テキストの冒頭部は *namas tathāgatebhyaḥ* という如来への帰敬文から書き出されるので、仏教徒が関与した書と想定されている。ただし、ここに現れるマントラは『アタルヴァヴェーダ』的な要素を持ち⁶¹、この場合、ārṣa という語に含意される ṛṣi は、ブッダが意図されているとは必ずしも限定できない。

9.4. 広義の仏説としての āṛṣa —内容を基準とする仏説観—

以上の例において、ārṣa は仏に直接由来する文言を意味することが確認された。それは前稿の第4.4節で示した、(A)「文言を基準とする仏説観」に対応する。つまり当該の文言が、仏によって説示された字句と違わないことを意味するものである。

一方で『宝性論』の āṛṣa の例は、(B)「内容を基準とする仏説観」であった。すなわち『宝性論』5.18-19偈は、4つの定義をそなえた言葉を āṛṣa と述べ、仏以外の者が発した言葉であっても仏説と内容が一致していればそれを仏説として認めていた。このように、ārṣa という同じ語を用いながらも、その内容には(A)と(B)という内容的な異なりが確認されるのである。

『宝性論』と同じく(B)「内容を基準とする仏説観」を示す āṛṣa の例は、他にも存在する。以下にはその例を5点ほど紹介したい。すなわち『大乘莊嚴經論』、衆賢著『順正理論』、アバヤーカラグプタ著『牟尼意趣莊嚴』、ヴァジュラガルバ著『ヘーヴァジュラ要義疏』、ヴィブーティチャンドラ(1170-1250頃)著『入菩提行論注』の事例である。

9.4.1. 『大乘莊嚴經論』18.31偈の事例

第一の例は『大乘莊嚴經論』18.31偈である。そこには *ārṣo deśanādharmah* という表現が見られる。これは文脈上、四依の「法依」を意味するが、無性積などを踏まえると、この「教説法」は、ブッダのみならず、菩薩の教えも含むという。つまり āṛṣa に含意される ṛṣi とは、仏と菩薩のことだという。

さらに同偈及び世親積は、四依の「了義経依」を論じて、ブッダ(*pramāṇabhūta*)によって導き出された教えだけでなく、菩薩など(*tatpramāṇīkṛta*「ブッダに『基準』として認定された者たち」)によって導き出された教えもまた「了義」(*nīārtha*)に含める。

つまり同偈は、ブッダ以外に、菩薩の教えをも、ārṣa、および「了義」として認める。この点で同偈は、先にみた(B)「内容を基準とする仏説観」を認める『宝性論』と通底する仏説観を持っているといえる⁶²。いわばブッダ以外の教えも内容的に合致すればブッダの教えとして承認するこの立場は、後述のヴィブーティチャンドラの事例と通じる(第9.4.5節)。

9.4.2. 衆賢の事例

第二の例は『順正理論』の一節である。そこにおいて āṛṣa(玄奘訳「至聖」)は、ヴェーダ批判の文脈の中で現れる⁶³。すなわち、ヴェーダにおける āṛṣa(聖仙に由来する教え)は直接智と推理という2つのプラマーナによって確認ないし証明することが不可能なので、信頼できる人の言葉(至教量、āpta-pramāṇa)にはなりえないが、しかし仏教の āṛṣa はそれが可能なので、信頼できる人の言葉たりうるという。具体的には、仏教の āṛṣa は、我執からの遠離を説き、それが現実に効力をもつからその存在の証明が可能であるが、ヴェーダ(「明論」)の āṛṣa はそれを説かないので、その教えには効力がなく、それゆえその存在の証明が不可能であるという⁶⁴。そして衆賢は次のように結ぶ。

由是汝等所敬諸仙、実非大仙、亦非至聖。非至聖故、彼所傳説明論等聲非至教量⁶⁵。

(訳)だからあなた方(異教徒たち)の敬う聖仙(rṣi)たちは、実は大仙(maharṣi)ではなく、[あなたがたの聖典も] āṛṣa(至聖)ではない。āṛṣa ではないのだから、その人が伝え残したヴェーダなどの言葉は、信頼できる人の言葉という基準(āptapramāṇa)にはならない。

このように『順正理論』は、その言葉が我執からの遠離という特定の効力を發揮する点を、ārṣa たる条件として提示する。つまり文言そのものよりも、その文言がもつ内容や効果こそが āṛṣa たるゆえんであると考える。これは文に依らず義に依るべしという四依説と対応する。

また衆賢の掲げる基準は、『宝性論』の āṛṣa の定義の第三項目「煩惱を斥ける(tridhātusaṃkleśanibarhaṇa)言葉が仏説である」と通じる。つまりいずれの例でも、その言葉の効力こそが、それを āṛṣa たらしめているとする点は共通する。したがって衆賢がここで述べる仏説観は、上記の(B)「内容を基準とする仏説観」に

符合する。

9.4.3. ヴァジュラガルバの事例

第三の例は、狭義の *ārṣa* の用法を批判して、*ārṣa* を広義なものとして再規定する。『ヘーヴァジュラ』を『カーラチャクラ』の体系によって解説するヴァジュラガルバによる一節である (*Hevajrapinḍārthaṭīkā*, i.72-73, Sferra 2009: 449)。

yac **cārṣaṃ** pravādanti bhikṣukajanās tan māgadham nāparam
vākyam yat piṭakatraye bhagavatas tat sthāvāriye mate |
rogo 'nyo 'pi tadanyad auśadham idaṃ rogaprahāṇāya vai
arthādyam śaraṇam caturvidham idaṃ na vyañjanādyam muneh || (72)

(訳)そして、上座 [部] の考えでは、比丘なる人々が *ārṣa* として語るものはマガダ語 [だけ] であり、それ以外は [*ārṣa*] ではないし、[また] 三蔵中の世尊の言説は [マガダ語だけである] ⁶⁶。一方は病であるが、他方は薬であり、それは病を除くために [役立つ] ⁶⁷。牟尼のこの四依は、義 (*artha*) を第一とするが、文 (*vyañjana*) を第一とはしない。

yā devāsuraṅgayakṣarutakair anyaiś ca sandeśikī
dharmāṇām yugapac ca vismayakarī lokopamāvarjitā |
seyaṃ saṃskṛtalakṣaṇā bhagavato 'py evaṃ mayetyādinā
bhāṣā**ārṣeti** nigadyate budhajanair āścaryam etan na kim || (73)

(訳) 神や阿修羅やナーガや夜叉やその他の言語によって諸々のダルマを同時に説き示して、[人々に] 驚嘆をもたらし、世間における譬えを離れた(超越した)ものであって、また、[ある場合には] 『如是我聞』に始まる [文言] を伴うサンスクリット語を特質とするものでもある、世尊の語り (*bhāṣā*) が、*ārṣa* であると、賢者なる人々によって語られた。どうしてそれが素晴らしくないことがあるのか ⁶⁸。

上掲の 72 偈では、*ārṣa* ないし三蔵中の仏説をマガダ語だけであるとする上座部の偏狭な考えが批判され、そのような「文依」(文字面に依存すること)は誤った仏説観として「病」に喩えられ、真の仏説は文字面ではなく内容を専らとすると述べられる。そして 73 偈では、真の *ārṣa* とは、ダルマを教示し適正な内容を

そなえているならば、サンスクリット語を含めたどんな言語でも構わないことが語られる。つまり *ārṣa* なる仏説は、本来、言語などに制約されず、内容で判断されるべきとする。そしてその根拠として四依説の「義依」が提示される⁶⁹。

先ほど、*ārṣa* が俗語との繋がりで使用される用例をみたが(第9.2-9.3節)、その用法がここでは批判されている。この事例は、保守的な仏説観と革新的な仏説観のせめぎあい後期のインド仏教に至るまで続いていたことを示す好例といえる⁷⁰。

また、ヴァジュラガルバは、73 偈 *ab* 句で「諸々のダルマを教示する」(*sandēśīki dharmāṇām*) ことを *ārṣa* の一要素として言及するが、これは『宝性論』5.18 偈所説の「法句を具備する」(*dharmapadopasamhita*) という *ārṣa* の規定と重なる。

9.4.4. アバヤーカラグプタの事例

第四の例は、アバヤーカラグプタの『牟尼意趣莊嚴』における一節である。先(第9.2節)に見た *ārṣo granthaḥ* と *anvārṣo granthaḥ* とを定義した箇所直後で、*ārṣa* だけではなく *anvārṣa* も実質的に仏説として認める主張を、アバヤーカラグプタは展開する。

evam *anvārṣair* api pāthair jñaptiḥ kriyate, arthatas teṣāṃ tathāgatabhāṣitatvābhyupagamāt. ata evoktam arthapratisaraṇaṃ buddhavacanaṃ, na tu vyañjanapratisaraṇaṃ iti.⁷¹

(訳) このように、*anvārṣa*(準聖言)の読誦/文句によっても、[具足戒受持の]表明(*jñapti*)がなされる。なぜなら内実としてそれら(準仏説のテキスト)は如来が説いたものだとして承認されているからである。まさにそれゆえに[次のように]説かれた。「仏説とは、義(*artha*、意味内容)に依拠するものであるが、文(*vyañjana*、文字面)に依拠するものではない」と。

すなわち「準仏説なる読誦」(*anvārṣaḥ pāthah*)によっても具足戒受持の表明(*jñapti*)が為され得るので、準仏説も「内実として」(*arthatas*)「如来の所説として承認される」(*tathāgatabhāṣitatvābhyupagama*)という。

さらにその根拠として、四依の中の「義依」を、この直後に提示する。つまり準仏説であっても、仏説と同様の効力や内容をそなえていれば、仏説として認めている。この点でアバヤーカラグプタは、先の(B)「内容を基準とする仏説観」を認めており、『宝性論』の姿勢と通底する。

9.4.5. ヴィブーティチャンドラの事例

第五の例は、ヴィブーティチャンドラの『入菩提行論注』(*Bodhicaryāvatāratāparyapañjikā Viśeṣadyotani*)の冒頭近くに見られる、シャーンティデーヴァの事績を伝える一節である⁷²。同書の完本は、著者自身が1209-1213年に訳出作業に携わったチベット訳本としてのみ伝存するが⁷³、冒頭の一部には梵文断片が存在する(de Jong 1975)。ただし梵文断片は同書の異本の一部とみられ、チベット訳本と比べると少なからぬ異同が存在する。以下には、同梵文断片の関連箇所 of 原文と訳を挙げる。ローマ数字は de Jong の校訂本の分節番号を示す。文脈上不適切な語句があれば梵文に訂正を施して注記した(ただし写本は筆者未見)。

当該の文脈を概説すると次の通りである。シャーンティデーヴァがナーランダ一僧院に滞在していたとき、食事中でも、睡眠中でも、庵に居る間でも、いつでも入定していた⁷⁴。そこで彼に興味を持った、サンガの中の凡夫たちが、彼の学識を検証しようとし、經典の誦誦を命じた。それに対して彼は、何も識らないと告げて何度も辞退したが、ついには、僧院外の、大学者の集いの真ん中で(mahāpaṇḍitamāṇḍalamadhyā)、自らの学識を公然に示さざるを得ない状況に追い込まれた⁷⁵。そして次のように続く。

(XII) pūrvakṛtaṃ sūtrasamuccaya-śikṣāsamuccaya-bodhicaryāvatārākhyam⁷⁶
granthatrayaṃ astīti cetasi kṛtvā śiṃhāsanagataḥ prāha “kim **ārṣam** paṭhāmi,
anvārṣam⁷⁷ vā.”

(XIII) tatra ṛṣiḥ paramārthajñānavān. ṛṣī gatāv⁷⁸ ity atra auṇādikah kin.⁷⁹ ṛṣinā jinena
proktaṃ **ārṣam**. nanu prajñāpāramitādaḥ subhūtyādideśitaṃ katham **ārṣam** iti.
atrocyate yuvarājāryamaitreyaṇa —

yad arthavad dharmapadopasaṃhitam
tridhātusamkleśanibarhaṇam⁸⁰ vacaḥ |
bhavec ca yac⁸¹ chāntyanuśamsadarśakam
tad uktaṃ **ārṣam**⁸² viparītam anyathā || (RGV 5.18)

(XIV) tadākṛṣtam āryādyair **anvārṣam**.⁸³ subhūtyādideśanā tu bhagavaddhiṣṭhānād
ity adōṣaḥ.

(XV) kutūhalāt tair uktaṃ “**anvārṣam**⁸⁴ eva tāvat paṭhyatām” iti, caryāvatāram

pathati sma. (de Jong 1975: 171-172)

(訳) (XII) [シャーンティデーヴァは]「かつて[私が]著作した、『ストラ・サムッチャヤ』・『シクシャー・サムッチャヤ』・『入菩提行論』という三部の書がある」と心中で考えて、獅子座(説法座)に至ってから[聴衆につぎのように]語りかけた。「聖言(ārṣa)か、あるいは準聖言(anvārṣa)か、どちらを私は諷誦しましょうか」と。

(XIII) [ārṣa について]

その中で「聖仙」(ṛṣi)とは勝義の智を持つ御方である。[第六類動詞語根]√ ṛṣ は、「行く(理解すること)」という意味において[用いられる]という、これ(√ ṛṣ)において、unādi 接尾辞の kin が[接続して、ṛṣi という名詞になる]。聖仙(ṛṣi)たる勝者によって語られたものが、ārṣa(聖言、仏説)である⁸⁵。

【問】では般若経などの中で、スプーティなどによって説かれたものが āṛṣa であるのはなぜなのか。

【答】これに関しては、太子たる聖弥勒によって[次のように説かれた]。

ある文言が、(1)「義」をそなえ、(2)「法」の言葉をそなえ、(3)三界の雑染を斥け、(4)寂靜(涅槃)への称賛を説示するものであるならば、それは聖言(ārṣa、聖仙たるブツダの言葉)と呼ばれる。逆のものはそのようではない。(『宝性論』5.18)

(XIV) [anvārṣa について]

聖者などによって、それ(ārṣa)から引き出されたもの(ākṛṣṭa)が、anvārṣa(準聖言)である。一方、スプーティなどによる教説は、世尊の加持力に依拠して[なされたものである]ので(iii)、[それが āṛṣa であることに]過失はない。(XV) 好奇心から彼ら(聴衆)は答えた。「準仏説こそがまずは諷誦されるべきである」と。[そこでシャーンティデーヴァは]『入[菩提]行論』を諷誦した⁸⁶。

さらに物語は以下の様に続く。シャーンティデーヴァによって「知の前に、存在も非存在も立ち現れないときには、他の在り様がなくなるので、所縁なきものとして鎮まる」というこの偈(『入菩提行論』9.35)が唱えられた時に、文殊が目

の前に忽然と現れて、シャーンティデーヴァと共に空中に至り、やがて見えなくなった⁸⁷。その後、彼がいた僧房から、件の三部作のテキストがみつきり、世間に流布した。このように物語は結ばれる。

上記拙訳箇所要点は、シャーンティデーヴァが聴衆に向かって、いまから彼が *ārṣa* (聖言) か *anvārṣa* (準聖言) かのいずれを諷誦すべきかを問い、聴衆は *anvārṣa* を諷誦するよう求めたので、『入菩提行論』を諷誦したという内容である⁸⁸。

その中で、(XIII)-(XV)の箇所は、*ārṣa* と *anvārṣa* の語義説明を為す挿入的な内容である。この二語は先に見たアバヤーカラグプタの事例で確認したものと同一対の概念である。ヴィブーティチャンドラによると、ブッダの直説のみならず、『般若経』の中のスプーティによる教説などもまた *ārṣa* として認められ、その根拠として *ārṣa* を定義する『宝性論』5.18 偈が引用される。一方で、*ārṣa* から聖者などが導き出した教えは、*anvārṣa*、つまり二次的な仏説とされる。

なお、ここでの *ārṣa* と *anvārṣa* という語は中性形で示され、この語が修飾する名詞が表記されないので、この語自体が抽象名詞としても理解できる。一方で、形容詞として理解した場合は *vacas* などの中性形の名詞が隠されていると理解することもできる。ただしいずれにしても内容理解に大差は生じない。

このヴィブーティチャンドラの説明に見られる *ārṣa* には、ブッダの金言のみならず仏弟子の発言も含まれるので、そこには(B)「内容を基準とした仏説観」が提示されていると理解できる。

また、スプーティらはブッダによって加持されているから、スプーティらの教説も *ārṣa* であるとする補足説明は目を引く(上記 XIV)。つまりその場合、ブッダの意思がスプーティらを通じて表出しているといえる。世尊による加持 *adhiṣṭhāna* が、仏説たることを正当化する興味深い例といえる。

これに類する例として、ブッダ自身のことばでないものが經典として認められる際の3つの基準がある。つまり「①弟子が説いたものを後に「仏」が承認したもの、②説法する前に「仏」が承認して説かせたもの、③その説法に「靈感 *pratibhā*」が認められるもの」である(下田 1997: 44 に紹介される MacQueen の説を引用)。先のスプーティの例は、②と③に該当し、『八千頌般若』では仏が承認するので①も該当する。このうち、*pratibhā* を仏説と関係づける基準②は、『宝性論』が典拠として『発勝志樂経』の一節に確認されたものでもある(前稿、第 4.2 節)。

9.5. āṛṣa の語義の二類型

以上のように āṛṣa の語義は、用例に応じて狭義と広義との2つに類型化することができる。つまり狭義の āṛṣa は、仏の発言と一字一句異ならない文言を指し、先述の(A)「文言を基準とする仏説観」に対応する(前稿、第4.4節)。

一方、広義の āṛṣa は、仏の発言通りではなくても、その言葉が仏説と同じ効力を有するならば実質的に仏説として認められるものを指し、(B)「内容を基準とする仏説観」に対応する(上記、第9.4-9.4.5節)。

両者のうち、(A)「文言を基準とする仏説観」を示す āṛṣa の用例は以下のようなものであった。

まずアバヤーカラグプタが言及する例は、仏の金言と同じ語句と語順を保持し、文言に過不足のないものを āṛṣa とし、内容は同じだが語句や語順が変更され要約されたものなどを anvāṛṣa とし、両者を区別していた(上記、第9.2節)。

また、文法的に破格な聖典文句を正当化する場合に、「āṛṣa であるから」(āṛṣatvāi) という表現がしばしば確認された(上記、第9.3節)。文言が金言の通りであれば、文法などの逸脱も正当化され、むしろ「訂正」を禁じる態度がそこには看取される。

そして仏説の韻文詩節を āṛṣā gāthā と呼ぶ例も複数ある。律蔵では一字一句間違えずに読誦すれば呪的効果をもたらす詩節が āṛṣā gāthā と呼ばれ、マントラと同様の機能をもつ(上記、第9.3.1節)。そこでも文言の変更は認められない。

一方、(B)「内容を基準とする仏説観」に基づく āṛṣa の用例としては、まず『宝性論』が挙げられる。同5.18-19偈は、ある文言が4つの基準を満たしていればそれは仏説として認められるとするものであった(前稿、第4.1節)。

また、『大乘莊嚴經論』18.31偈は、「法依」を「āṛṣa なる教説法(deśanādharma)」と表現し、それが仏ないし菩薩による教えであると語るので、(B)の仏説観に一致する(第9.4.1節)。

『順正理論』の事例も、我執からの遠離を説示し、かつその効力を宿す言葉が āṛṣa であると述べる点から、『宝性論』同偈所説の、効力ある言葉を仏説と認める立場と一致する(上記、第9.4.2節)。

ヴァジュラガルバは、特定の言語や文献ジャンルに制約される狭義の āṛṣa 理解を批判してうえで、四依説の「義依」を根拠に、(B)の仏説観と合致する、広義の āṛṣa 理解を推奨する(上記、第9.4.3節)。

アバヤーカラグプタは、anvāṛṣa(準聖言)なる文言であっても、実質的に仏説

として機能する例として、具足戒受持の表明 (jñapti) の事例を挙げ、それが実質上、仏説 (buddhabhāṣita) として広く承認されていると指摘する。つまり仏説と同等の機能を持つならば、文言に多少の異同があったとしてもそれは仏説として認められるとする点で、やはり (B) の立場と合致する (第 9.4.4 節)。

さらにヴィブーティチャンドラもまた、仏弟子による教えであっても、ブツダに加持された者の教えであれば、ārṣa として認められると述べるので、『大乘莊嚴經論』の例と同じく、(B) の仏説観に一致する (第 9.4.5 節)。ヴィブーティチャンドラがここで、ārṣa の定義の典拠として『宝性論』5.18 偈を引用している点は注目される。これは、『宝性論』の仏説観がインド仏教最後期に至るまで影響を保持したことを示す一例と評価されうる⁸⁹。

以上、ārṣa は (A) の狭義の用例が当初の語義であり、(B) はその意味範疇を拡張すべく展開した発展的な用例といえるだろう。(A) は聖典文句を変更してはならないという立場、(B) は変更してもよいとする立場である。インド仏教史において ārṣa の語義は (A) を基本としながら、(B) の批判に絶えずさらされ続け、両用例が併存していたことは、先の諸例から窺われる。ārṣa の用例は上記に尽きるものではなく、今後の研究で補足ないし訂正されることが期待される⁹⁰。

10. 勝呂説の再評価

以上、本稿で論じた内容の大筋は、勝呂 1989 の結論から逸脱するものではない。

特に勝呂の指摘の中で次の点は重要である。「『宝性論』が特定の個人の著作であることが確定していたとするならば、このような改変(つまり『無上依経』や『仏性論』への改変: 筆者補)を受ける機会はずなかつたはずだと考えられないであろうか」(勝呂 1989: 155)。

そして勝呂は次のように結論する。「以上によって筆者は、『宝性論』は編纂書であり、おそらく堅慧を主導者とする編纂会議において、高位の菩薩の教説に帰せられるものとして作成されたと推定したい」(勝呂 1989: 172)。

その根拠として、勝呂は『宝性論』漢訳偈本の冒頭と 5.16-19 偈を検討して、同論が仏説を自負することについて指摘したうえで次のように述べる。「本書の真の作者が誰であるかについてはいまだに決定的な説は得られないのであるが、実際の作者が誰であるにしても、本書を自著として発表した場合、作者が自らを仏と同等視するような不遜な表現をあえてするはずはないから、作者は

本書を自著としてではなく、仏陀に準ずる高位の菩薩の所説に属するものとして発表したのだろう。これは經典の編纂において、作者の名を出さずに仏説として公表するのと同じ考え方であると思う」(勝呂 1989: 150、下線筆者)。

勝呂の意見に本稿筆者は概ね賛同するが、例えば堅慧の位置付けなどについて異論もある⁹¹。また下線部については、その根拠とされたテキストの理解も含めて若干の疑問が残る。特に『宝性論』5.19 偈 ab 句の *sāstāram ekaṃ jinam uddiśadbhiḥ* について勝呂は「唯一の勝者(覚者)が論主であると教示されたところの」と理解し(勝呂 1989: 148)、「本書の論主は仏陀に等しいものであることが示されているのである」とする(同 149)。しかし 5.19 偈 ab 句の当該部は「勝者のみを唯一の教主と説く者たち(菩薩たち)によって」と読むことができるので、内容としては、然るべき菩薩たちによって説かれた教えも、仏説と同等であることを説こうとしている(前稿、第 4.1 節)。それゆえ「自らを仏と同等視するような不遜な表現」とまでは言い切れないだろう⁹²。

また「仏陀に準ずる高位の菩薩の所説」について、『宝性論』作者が自らの名を伏せて所説内容を仏説に準じるものにしようと試みている点には同意するが、『宝性論』作者が「高位の菩薩」であることを宣揚しているという点は、必ずしも自明とはいえない。

このような細部を除くと、前稿と本稿で明らかにした、『宝性論』5.18 偈の典拠經典の同定や、5.19 偈の新旧二種のヴァージョン、四依説との対比、偈本冒頭部との仔細な対応関係、*ārṣa* の語例整理などは、勝呂説を補強するものとなるだろう。

11. おわりに

本稿で論じた点をまとめると次のごとくである。まず『宝性論』が最古の資料である漢訳において著者無記名であることを問題点として提起し、それを緋く鍵として、『宝性論』の成立事情と同 5.18-19 偈の内容を検討した(前稿、第 1-2 節)。同論の成立については、複数の著者により増広されながら次第に形成されたテキストである可能性が高く、そのような事情、つまり作者が一人に限定されないことが、著者無記名とされた理由のひとつと想定される(前稿、第 3 節)。同論は「開かれた知的共有財産」として一群の人々の間で絶えず更新されながら代々伝承されたと考えられる。

『宝性論』と近接する時期の瑜伽行派論書における編纂が確認される例とし

て、安慧が合揉した『阿毘達磨雜集論』が存在する。同書は、無着作の本論と最勝子(または獅子覺)作の釈論とをつなげあわせて、序文を追加した編集作品である。『宝性論』(積本)も、安慧のごとき編者によって編まれた可能性は排除できない。但し同書が匿名作品でない点は『宝性論』と異なる(本稿末の「追記」を参照)。

『宝性論』5.18-19偈では、4つの性質(義をそなえ、法をそなえ、煩惱を斥け、寂靜を讃える)をそなえた言葉が仏説(*ārṣam vacas*)であること(5.18偈)と、ブツダを唯一の教主とする智慧明晰な菩薩たちに語られた、菩提道に沿った言葉もまた仏説と同様である(*ārṣam iva*)こと(5.19偈)が説かれる。特に後者(5.19偈)からは、『宝性論』が自らをほぼ仏説として自負する姿勢が看取される。そして仏説を自負することは、作品が匿名であること、つまり仏ならざる人物名を著者として表に出さないことに繋がり得る。大乘經典において、仏説であることと匿名作品であることが矛盾せずむしろ相互補的に作用する場合と似た構造をもつといえる(前稿、第4.1節)。

また5.19偈には、別ヴァージョンの、古形の存在が確認された。これは梵本とチベット語訳および真諦訳『撰大乘論釈』(563年訳出)中の『宝性論』との平行箇所には欠如するが、6世紀の漢訳偈本(『宝性論』の最古の資料)と11世紀の「或る異本」に共通して確認される。このことによって、6世紀中ごろまでに、『宝性論』の根本偈に「書き換え」が行われたと考えることができる。このようなテキストの流動性は、仏説たる大乘經典には広く認められる事象であるが、論書である『宝性論』もまた、著者無記名なる、仏説に近い存在だからこそ流動的でありえたと考えられる(前稿、第4.1.1節)。

また、仏説であれば、テキストの書き換えは起こりえないという常識的な見解は、大乘の仏説基準においては妥当しない。大乘の仏説は、文字面(*vyañjana*)そのものではなく内容(*artha*)を基準とするからである。より優れた内容を維持し続けることが、大乘の仏説を「仏説」たらしめるのならば、そのためには仏説を絶えず更新し続ける必要が生じる(前稿、第4.1.2節)。

『宝性論』の仏説定義(5.18偈)には典拠があり、それが『発勝志樂經』(*Adhāvāsayasamcodanasūtra*)であって、この定義が『涅槃經』所説の仏説基準の第三「法性に背反しないこと」と一致することは、プラジュニャーカラマティによって明かされる(前稿、第4.2節)。そして『宝性論』5.18偈の四点は四依説と内容的にほぼ対応する(前稿、第4.3節)。四依説およびそれに関与する四大教法には、異なる2種の仏説観が併存している。つまり(A)「文言を基準とする仏説

観」と(B)「内容を基準とする仏説観」である。(B)は、仏以外の者が発した言葉であっても、内容が仏説と一致していれば仏説と認めるものであり、『宝性論』は(B)の伝統に属するといえる(前稿、第4.4節)。

『宝性論』漢訳偈本の冒頭部(梵藏に対応がない箇所)は、5.18-19偈と同様、上記(B)に一致する内容を説き、四依の「義依」を重視し、『宝性論』自体が自らを仏説に近いテキストと自負していたことを示唆する(以下本稿、第5節)。『宝性論』末尾の流通分相当部分の存在も、同書が仏説を自負していたことを窺わせる(第6節)。

このように『宝性論』は論書でありながら仏説に接近しようとしたテキストであり、いわば經典と論書の間隔的な存在であると自認されていたと考えられる。それゆえに、後代、『宝性論』は『無上依經』という純粋な經典として改編されたと見える(第7節)。さらに同論は『法界無差別論』や『仏性論』という別の論書としても改編され、それぞれに著者名が付されるようになった(第8節)。最初に著者無名のテキストだった『宝性論』が、後に堅慧や弥勒という著者に帰されていったいきさつは、以上のような流れを念頭に置くと、その必然性が理解できる。

『宝性論』5.18-19偈に立ち戻ると、仏説は *ārṣam vacas* という表現で現れていた。この *ārṣa* という語について他書での用例を検討すると、それが仏の直説(上記(A)に相当)を指す場合と、仏の発言内容の主旨(上記(B)に相当)を指す場合があることが知られた。『宝性論』所出の *ārṣa* は後者の用法であり、同様の立場は『大乘莊嚴經論』、衆賢、ヴァジュラガルバ、アバヤーカラグプタ、ヴィブーティチャンドラなどにも確認された。

さらに、アバヤーカラグプタとヴィブーティチャンドラは、*ārṣa*(聖言)と *anvārṣa*(準聖言)という一対の概念を提示するが、それは『宝性論』5.18-19偈の *ārṣam vacas*(聖言)と *ārṣam iva vacas*(聖言の如きもの)という一対の概念と対応する。『宝性論』は自らを *ārṣam iva vacas* と位置付けるが、実質的には仏説と変わらないことがそこでは意図される。同様の言明はアバヤーカラグプタにもみられる。つまり、*anvārṣa*(準聖言)であっても *ārṣa*(聖言)と同じ機能を持つならば、実質的には仏説(*buddhabhāṣita*)として認められると彼は述べる。ただし『宝性論』の *ārṣam vacas* は実質的に仏の直説でないものも含意するので、アバヤーカラグプタの *ārṣa* の語意とのずれもある。

このような *ārṣa* の語義をめぐる揺らぎの歴史には、仏説観をめぐる保守派と

革新派(聖典文句の変更を禁止する立場と容認する立場)の交渉の足跡が窺われた(第9節)。

以上、本稿では『宝性論』の仏説観が、同書の成立と展開のしかたに大きく関与している可能性を論じた。最後に要点だけをまとめ直すと次のようになる。まず文字面よりも内容を重視する仏説観に則って、同書は自身をほぼ仏説(ārśam vacas)と等価値のものとして位置付けている点について確認した。それが、当初同書が匿名作品として流布した一因だったと考えられる。そして同書が複数著者によって編纂された作品であることも、単一の作者名なき、匿名作品として流布した別の一因と考えられる。また同書は、仏説に近い匿名作品であったから、後代に、『無上依経』として經典化し、『法界無差別論』や『仏性論』として著者名付きの別作品へと改編されえたと考えられる。また、本来匿名作品であったから、後代、『宝性論』自体にも、様々な著者名が付託されることになったと理解できる⁹³。

参考文献一覧

(梵文・藏文資料)

Adbhutadharmaparyāya = See Vinita 2010.

Abhidharmakośa/Bhāṣya (abbr. AK/AKBh) = P. Pradhan (ed.). *Abhidharma-Kośabhāṣya of Vasubandhu*. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1967.

Abhidharmakośavyākhyā (abbr. AKVy) = U. Ogiwara (ed.). *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā: The Work of Yaśomitra*. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, 1932–1936.

Abhisamayālaṅkāravivṛti = K. Amano (ed.). 梵文現觀莊嚴頌論釈 (*Abhisamayālaṅkārikā-kārikā-śāstra-vivṛti: Haribhadra's Commentary on the Abhisamayālaṅkārikā-kārikāśāstra Edited for the first time from a Sanskrit Manuscript by Koei H. Amano*). Kyoto: Heirakuji shoten, 2000.

Abhisamayālaṅkāralokā = U. Wogihara (ed.). *Abhisamayālaṅkāralokā Prajñāpāramitāvyākhyā (Commentary on the Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā) by Haribhadra*. Tokyo: Tōyō Bunko, 1932–1935 (repr. 1973).

Amṛtakanikoddyotanibandha = B. Lal (ed.). *Āryamañjuśrīnāmasaṃgīti with Amṛtakanikā-*

ṭippanī by Bhikṣu Raviśrījñāna and *Amṛtakaṇikoddyota-nibandha* of Vibhūticandra, Sarnath, Varanasi: CIHTS, 1994.

Kūṭāgārasūtra = *Adbhutadharmaparyāya*.

Pañcakramaṭippanī = J. Zhongxin and T. Tomabechi (eds.). *The Pañcakramaṭippanī of Muniśrībhadrā: Introduction and Romanized Text*. Bern: Peter Lang, 1996.

Bodhisattvabhūmi = N. Dutt (ed.). *Bodhisattvabhūmi*. Patna : K.P. Jayaswal Research Institute, 1966.

Mahāyānasūtrālamkāra (abbr. MSA) = S. Lévi (ed.). *Mahāyāna-Sūtrālamkāra. Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra*. Tome I-Texte. Paris: Librairie Honoré Champion Éditeur, 1907 (repr. Kyoto: Rinsen Book, 1983).

Muktāvalī = R. Tripathi and Th. Negi (eds.). *Hevajratantram with Muktāvalī Pañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Ratnākaraśānti*. Bhotā-Bharatī granthamala 48. Saranath, Varanasi: CIHTS, 2001.

Munimatālamkāra = See 加納 2021b.

Ratnagoṭravibhāga (abbr. RGV) = E.H. Johnston (ed.). *The Ratnagoṭravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Patna: The Bihar Research Society, 1950.

Śikṣāsamuccaya = C. Bendall (ed.). *Śikṣāsamuccaya: A Compendium of Buddhist Teaching Compiled by Āntideva, Chiefly from Earlier Mahāyāna-sūtras*. St. Petersburg: Imperial Academy, 1897–1902.

Samghabhedavastu = R. Gnoli (ed.). *The Gilgit Manuscript of the Samghabhedavastu*. 2 vols. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1977.

Sarvavajrodāyā = 密教聖典研究会、「*Vajradhātumahāmaṇḍalopāyikā-Sarvavajrodāyā* —梵文テキストと和訳—(II) 完」、『大正大学総合佛教研究所年報』9、13–85 頁。

Hevajratantra = See *Muktāvalī*.

Hevajrapañḍārthaṭīkā = See Sferra 2009.

(論文)

(和文)

一色大梧

2020 『順正理論における法の認識—有部存在論の宗教的基盤に関する一研究—』、山喜房仏書林。

加納和雄

- 2017 「Tathāgatarbhaḥ sarvasattvānām—涅槃經における如来蔵の複合語解釈にかんする試論—」、*Critical Review for Buddhist Studies* 22、9-61 頁。
- 2018 「ヴィブーティチャンドラの詩稿」、『印度学仏教学研究』66-2、191-196 頁。
- 2021 「宝性論の仏説観(1)—第5章 18・19 偈とその背景—」、『駒澤大学仏教学部紀要』79、81-110 頁。
- 2021b 「アバヤーカラグプタの大乗仏説論」、『密教文化』247(予定)。

片山一良

- 2003 『長部(ディーガニカーヤ)戒蘊篇 I』、大蔵出版。

斎藤明

- 2001 「Bodhi(sattva)caryāvatāra と Śikṣāsamuccaya」、『印度哲学仏教学』16、326-353 頁。

酒井柴朗

- 1939 「執金剛阿利沙偈に就いて」、『密教研究』68、107-119 頁。

下田正弘

- 1996 「仏塔信仰と如来蔵思想—*Buddhacarita*, **Anuttarāśrayasūtra*, *Ratnagotravibhāga*, *Kriyāsaṃgraha*—」、『インド思想と仏教文化—今西順吉教授還暦記念論集』、春秋社、307-319 頁。

- 1997 『涅槃經の研究—大乗經典の研究試論』、春秋社。

ショペン、グレゴリー著、小谷信千代訳

- 2000 『大乗仏教興起時代—インドの僧院生活』、春秋社。

勝呂信静

- 1989 『初期唯識思想の研究』、春秋社。

高崎直道

- 1964 「真諦訳『撰大乘論・世親釈』における如来蔵説—『宝性論』との関連—」、『仏教思想史論集』、大蔵出版、241-264 頁。

- 1988 『『無上依經』と『勝天王般若』』、『成田山仏教研究所紀要』11、171-194 頁。

- 1989 『インド古典叢書—宝性論』、講談社。

- 1999 『新国訳大蔵經—宝性論・法界無差別論』、大蔵出版。

田中公明

- 2020 「Trisamayarājantra-tīkā 初探」、『智山学報』69、1-15 頁。

月輪賢隆

- 1936 「究竟一乘宝性論について」、『日仏年報』7。
長尾雅人
- 2009 『『大乘莊嚴經論』和訳と注解3』、長尾文庫。
袴谷憲昭
- 2006 『『発智論』の「仏教」の定義』、『駒澤短期大学仏教論集』12、23-31頁。
平川彰
- 2000 『律蔵の研究II』(平川彰著作集)、春秋社。
福田琢
- 2018 「阿毘達磨仏説論と第一結集伝説」、『同朋仏教』53、1-24頁。
船山徹
- 2013 『仏典はどう漢訳されたのか: スートラが経典になるとき』、岩波書店。
宮林昭彦・加藤栄司
- 2004 『現代語訳南海寄帰内法伝 七世紀インド仏教僧伽の日常生活』、法蔵館。
八尾史
- 2013 『説一切有部律薬事』、連合出版。

(欧文)

- De Jong, J.W.
1975 “La légende de Śāntideva.” *Indo Iranian Journal* 16-3: 161-182.
Eltschinger, Vincent.
2017 “Why did the Buddhists adopt Sanskrit?” *Open Linguistics* 3: 308-326.
Hoernle, August Friedrich Rudolf.
1893-1912 *The Bower manuscript: Facsimile Leaves, Nagari Transcript, Romanised Transliteration and English Translation with Notes*. 3 vols. New Imperial Series 22. Calcutta: Archaeological Survey of India.
Isaacson, Harunaga.
2021 A Critical Edition of Ratnākaraśānti’s *Muktāvalī Hevajrapañjikā*: Commentary on Hevajratantra I.i.1-12. In Volker Caumanns, Jörg Heimbels, Kazuo Kano, and Alexander Schiller (eds.), *Gateways to Tibetan Studies: A Collection of Essays in Honour of David P. Jackson on the Occasion of his 70th Birthday*. Indian and Tibetan Studies 12. Hamburg: Department of Indian and Tibetan Studies, Universität Hamburg, 461-507.

Kano, Kazuo.

2016 *Buddha-nature and Emptiness: rNgog Blo-ldan-shes-rab and a Transmission of the Ratnagotravibhāga from India to Tibet*. Vienna: Vienna Series for Tibetan and Buddhist Studies.

2021 A Later Interpolation or a Trace of the Earliest Reading? —*Ratnagotravibhāga* 5.19 and an “Extra Verse”—. In Volker Caumanns, Jörg Heimbel, Kazuo Kano, and Alexander Schiller (eds.), *Gateways to Tibetan Studies: A Collection of Essays in Honour of David P. Jackson on the Occasion of his 70th Birthday*. Indian and Tibetan Studies 12. Hamburg: Department of Indian and Tibetan Studies, Universität Hamburg, 509–541.

MacDonald, Anne.

2015 *In Clear Words: The Prasannapadā, Chapter One*. 2 vols. Vienna: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Saitō, Akira.

2019 Śāntideva. In Jonathan A. Silk et al (eds.). *Brill's Encyclopedia of Buddhism, Volume II: Lives*. Leiden/Boston: Brill, 391–397.

Schopen, Gregory.

1998 “Marking time in Buddhist monasteries.” In Paul M Harrison and Gregory Schopen (eds.), *Sūryacandrāya: Essays in honour of Akira Yuyama on the Occasion of His 65th Birthday*. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag, 157–179 (Reprint: Gregory Schopen. *Buddhist Monks and Business Matters: Still More Papers on Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004, 260–284).

2004 “On Buddhist Monks and Dreadful Deities: Some Monastic Devices for Updating the Dharma.” In H. W. Bodewitz and M. Hara (eds.). *Gedenkschrift J. W. de Jong, 161-184. Studia Philologica Buddhica: Monograph Series 17*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies. (Reprint: Gregory Schopen. *Buddhist Nuns, Monks, and Other Worldly Matters*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004, 333–357).

Seyfort Ruegg, David.

1994 “*Pramāṇabhūta*, **pramāṇa(bhūta)-puruṣa*, *pratyakṣadharman* and

- sākṣātkṛtadharman* as epithets of the *ṛṣi*, *ācārya* and *tathāgata* in grammatical, epistemological and Madhyamaka texts.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57: 303–320.
- 2000 “On the expression *chandaso āropema*, *āyataka gītassara*, *sarabhañña* and *ārṣa* as applied to the ‘Word of the Buddha’ (*buddhavacana*).” In Ryutaro Tsuchida and Albrecht Wezler (eds), *Harānandalaharī*. Reinbek: Verlag für Orientalistische Fachpublikationen, 283–306.
- 2016 “On translating Buddhist texts: A survey and some reflections.” In Dorji Wangchuk (ed.), *Cross-cultural transmission of Buddhist texts* (Indian and Tibetan Studies vol. 5), Hamburg: Universität Hamburg, 193–265.
- Sferra, Francesco.
- 2009 The Laud of the Chosen Deity: The First Chapter of the *Hevajratantrapañḍārthaṭīkā* by Vajragarbha. In Shingo Einoo (ed.), *Genesis and Development of Tantrism*. Tokyo: Sankibō, 435–468.
- Silk, Jonathan, A.
- 2015 *Buddhist Cosmic Unity: An Edition, Translation and Study of the Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta*. Hamburg: Hamburg University Press.
- Takasaki, Jikidō.
- 1960 “Structure of the *Anuttarāśrayasūtra*.” *Indogaku Bukkyogaku Kenkyū* 8-2: 30–37.
- Vinita, Tsen 自運.
- 2010 *A Unique Collection of Twenty Sūtras in a Sanskrit Manuscript from the Potala*. Beijing/Vienna, CTCRC/AASP.

(律蔵関係の資料については八尾史氏から貴重なご教示を頂いた。記して謝意を表したい。令和3年度科学研究費[17K02222][18H03569][18K00074]による研究成果の一部。)

〈キーワード〉 仏説観、『宝性論』漢訳偈本冒頭、『無上依経』、*ārṣa*、*anvārṣa*

注

- 1 この点については Kano 2021 でさらに詳細に論じた。
- 2 前稿についてのより詳細な総括は、本稿、第 11 節に後述する。
- 3 前稿、第 4.4 節。
- 4 なお、これら論書著作の目的は、『宝性論』1.156-167 偈所説の、如来蔵説示の目的とは区別される。仏説の概念は、前稿の第 4.4 節所掲の(B)「内容を基準とする仏説観」と一致する。
- 5 「一切無上尊」を一切の中の無上なる尊者(単数)と理解することも不可能ではないが、拙訳は次の偈の「諸仏」という表現を踏まえてこのように訳した。
- 6 Cf. RGV 5.22: saddharmavyasanāvṛtātmakatayā.
- 7 「順三乗菩提」は mokṣāptisambhārapathānukūlaṃ (RGV 5.19c) と一致し、「對三界煩惱」は tridhātusaṃkṣeṣanibarhaṇa (RGV 5.18b) に一致する。
- 8 大正蔵の校勘記は「名＝明<明>」。
- 9 なお例えば、パーリ『長部注』(I.15-25)によると、仏説における「初中後」とは、釈尊の生涯の中で、成道から般涅槃までの間における時系列からみた「最初、中間、最後」という意味である。仏説の六分類の第三に相当する。片山 2003: 22-23 参照。
- 10 大正蔵の校勘記は「取同＝同取<三>」。
- 11 つまり、仏の直説ではない論書であっても、それを読むことによって得られる効果は仏説と同じであることが、ここでは意図されている。
- 12 『宝性論』は後代では中観派において一乗思想と関連づけられるようになるが、『宝性論』自体は「一乗」(ekayāna)を表立って説くことはなく、むしろ上記第 4 偈にあるように「順三乗菩提」、つまり三乗に各々別のさとの存在を認めている。
- 13 *Viniścayasāngrahaṇī*, D4038, Zhi, 197b4-5: bstan bcos nye bar sbyor bar 'dod pas bdag nyid yon tan bzhi dang sbyar nas bstan bcos nye bar sbyar bar bya ste (...) bdag nyid mi sgrogs pa'o ||; 同 198a2-4: ji ltar na bdag nyid mi sgrogs pa yin zhe na | bdag la gzhan dag mkhas pa dang | gsal ba dang yid gzhungs pa dang | bstan bcos rnam byed pa dang | don rnam rab tu brjod pa yin par yid ches par gyur na dad pa skye zhang dad pa'i dbang gis 'di lta ste | rnyed pa dang bkur sti dag 'byung bar 'gyur na ci ma rung snyam pa de lta bu'i sems kyis bstan bcos sbyor bar mi byed kyi | zang zing med pa'i sems kyis 'di lta ste | bdag dang gzhan dag gi dge ba'i rtsa ba bskyed pa'i phyir bstan bcos sbyor bar byed pa yin no ||
大正蔵 30 卷 658a17-18: 將造論時、要以四德先自安處乃可造論。同 a20: 四不欲彰已有勝技 * 能。同 b3-7: 云何不欲彰已有勝技 * 能。謂造論時無如是心。當令世間咸謂於我聰叡明哲能造論者開闡義者深生淨信因此多獲利養恭敬。但爲自他善根增長。以無染心乃可造論。(* 大正蔵の校勘記: 技＝伎<三><宮><聖><知>) (上記典拠については上野牧夫氏にご教示頂いた。)
- 14 『毘尼母經』大正蔵 24 卷 822a20-23: 佛告比丘。吾佛法中不與美言爲是。但使義理不失。是吾意也。隨諸衆生應與何音而得受悟應爲說之。是故名爲隨國應作也。ただし同書

は帰属部派など不明な点が多い。Eltschinger 2017: 314 n. 21 も参照。また「菩薩地」所説の四依説の中の「義依」においても、「俗語 / 方言で」(prākr̥tayāpi vacā) 教えが説かれる時にも義を拠る所とする菩薩は敬って聴聞すべきことが説かれる(向井 1988: 152、*Bodhisattvabhūmi*, p. 175 を参照)。但しこの「菩薩地」の記述においては俗語が梵語のオプシオン(代替言語)であることが示唆される。

15 RGV, p. 6.9–10.

16 勝呂 1989: 160 を参照。ただし高崎(1999: 22)は、漢訳偈本冒頭偈が中央アジアで伝承された過程で追加された可能性を論じる。「なお、漢訳冒頭の「教化品」の諸偈は梵本、チベット訳には存在せず、恐らく中国に渡来する以前に西域に流通中にでも加わったものであろう。そこでは法師を誹謗することを戒めているが、これは「信功德品」中で漢訳のみが法師を敬重すべきことを説く偈を挿入していることと呼応しているように思われる」。

17 上記、第 3 節参照。

18 但し他にも、論書でありながら流通分に相当する一節を有する例として、『大乘起信論』等のテキストが挙げられる。

19 『十誦律』、大正蔵 23 卷 448b16–18 : 摩訶迦葉語阿難。從今日一切修妬路。一切毘尼。一切阿毘曇。初皆稱如是我聞一時。福田 2018: 16–17 を参照。

20 Takasaki 1960 を参照。

21 『歴代三寶記』、大正蔵 49 卷 87c13 : 無上依經二卷永定二年。於南康淨土寺出。

22 (冒頭)「如是我聞。一時佛婆伽婆。住王舍城迦蘭陀竹林。與大比丘衆千二百五十人俱。悉是羅漢。諸漏已盡所作已辦。…」(≈ *evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye bhagavān rājagṛhe viharati sma, veṇuvane kalandakanivāse ...*) 梵文は *Adbhutadharmaparyāya* (= *Kūṭāgārasūtra*) から回収できる。

(末尾)「佛説此經已阿難及大會菩薩摩訶薩。帝釋梵衆護世天等。聞佛所説希有法門。歡喜踊躍信受奉行」。(≈ *idam avocad bhagavān, ātamanā āyusmān ānandas te ca bhikṣavo bhagavato bhāṣitam abhyanandann iti*)

23 月輪 1936 および勝呂 1989 は「無上依」が *Uttaratantra* に相当すると述べ、高崎 1989 は「無上依」の原語を **Anuttarāśraya* と想定する。高崎が「無上依」を仏舎利と仏性を指すとする理解は至当といえる。同経は「阿難。我今説如來性…是依、是持、是處」と述べるからである。

経末の流通分では同経の経題について次のように言う。「佛言。阿難。此經名無上依。亦名未曾有 (*Adbhuta*)。亦名攝善法。亦名清淨行。亦名行究竟。… 聞佛所説希有法門。歡喜踊躍信受奉行」。

この経題のひとつ「未曾有」は同経に基づいた *Adbhutadharmaparyāya* と同名である。後者は別名 *Kūṭāgārasūtra* と呼ばれる。なお *Kūṭāgārasūtra* (ed. Vinita, §26) の流通分は下記の通り。*bhagavān āha. ... tvam ānanda imaṃ dharmaparyāyam ... adbhutadharmaparyāya ity api dhāraya.*

- 24 下田 1996: 310-312、加納 2017 参照。
- 25 『無上依経』に二度出る定型句は以下の通り。第五章末尾「佛説此經已、是此大會中七萬五千菩薩摩訶薩即得證見圓滿法身」。第七章末尾「佛説此經已、阿難及大會菩薩摩訶薩、帝釋梵衆護世天等、聞佛所説希有法門、歡喜踊躍信受奉行」。
- 26 高崎 1964 は『無上依経』なる經典は真諦以前に実在したものではなく、まさに真諦その人が『宝性論』に基づいて制作した」とする。
- 27 なお、多くのインド大乘經典においてパッチワーク的な要素は一定程度、確認される。
- 28 たとえ真諦三蔵本人が同経を中国に渡航した後に編纂したとしても、彼はインド仏教の伝統の体現者であったのだから、本経を中国撰述文献と断定することは躊躇される。また、もし真諦三蔵本人があえて中国の地で本経を「創作した」と考えるならば、その必然性が立証されなければならない。一方で、仏舎利と仏性を繋ぐ本経の主題は、『大般涅槃大経』などに通底するため、インド仏教の伝統の中で本経が誕生した必然性も無視できない。いずれの場合であっても、真諦自身が、『宝性論』にみられるような「内容を基準とする仏説観」をその行動原理として、訳業に携わっていた可能性は十分に考えられ、その限りにおいて、彼の訳業はインド大乘仏教の伝統に忠実に従っていたともいえる。
- 29 前稿、第 2 節および Kano 2016: 20-31 などを参照。
- 30 前稿、第 4.1 節。
- 31 『大乘莊嚴経論』無性注による (D4029, 144b1: drang srong ni sangs rgyas dang byang chub sems dpa' nams te | gzhan dag ni ma yin no ||)。ヴァイローチャナラクシタについては Kano 2016: 103-105 などを参照。
- 32 *ārṣa* という語の語源分析については下記、第 9.4.5 節の引用箇所を参照。
- 33 *ārṣa* と *anvārṣa* のチベット語訳はそれぞれ *bka'* と *rjes su mthun pa'i bka'* である (D3903, 236b7-237a1)。
- 34 アバヤーカラグプタの大乘仏説論は加納 2021b を参照。
- 35 *Munimatālaṃkāra*, Skt. Ms., fol. 148r1-150v2. テキストは加納 2021b を参照。
- 36 ここでは *ārṣa* を便宜上、「仏説」と訳すが、ここでは形容詞であるので字義通りには、「聖仙に由来するもの」という意味である。
- 37 Schopen 2004: 169-170 (reprint: 340) は、*Uttaragrantha* を始めとする律文献の用例に基づいて、*ārṣa* と *kaṅṭhokta* が同義であることを見抜いている (“... this would suggest a virtual equivalence or interchangeability between *ārṣa* and *kaṅṭhokta* in Sanskrit ...”). そしてこの語の意味についても議論する (同 172, reprint: 341)。その他に *kaṅṭhokta* に類する表現として、例えば AK 3.12c “*kaṅṭhoktes cāstī*”(「そして [釈尊御自身の] 喉から発せられた言葉であるから、[中有は] 存在する」)がある。そこでは中有 (*antarābhava*) を含む「七有」が經典に説かれたことを示す (AKBh 121.19-20)。ヤショーミトラは *kaṅṭhoktes* について「[釈尊] 御自身の御言葉で表現しているから」と注釈する (Cf. AKVy 270.8-10: *āgamenāntarābhavasyāstitvaṃ sādhayann āha—kaṅṭhoktes cāstīti. svasabdābhidhānād ity arthaḥ*)。また Śīkṣāsamuccaya (p. 143) にも、*bhagavatkaṅṭhoktyā pradīpitāḥ* なる表現がある。

38 *ārṣo granthaḥ* という表現は下記の例にも登場する。 *Abhisamayālaṃkāravivṛti*, p. 11.8-9: *jñāpakatvena prakṛtārthapratipādanaparaḥ sarvatroktō 'py ārṣo grantho granthaprācūryabhayān na likhyata iti.* (訳)「ārṣa なるテキストは、[その内容を] 教示するものとして、本来の意味内容を理解させること専らとし、あらゆるところで説かれているのだが、[ここでは] テキストが冗長になることを懸念して [その逐一については] 記されない」。なお *jñāpakatvena* の語はチベット訳 (D3793, 2b7) に欠く。

39 このような *ārṣa* の定義は『宝性論』 5.18-19 にそのままは適用できない。なぜなら『牟尼意趣莊嚴論』では *ārṣa* が仏の直説と定義される一方で、5.18 偈では、どんな言葉でも (*yad vacas*) でも四種の定義を備えていれば *ārṣa* であるとするからである。つまり『宝性論』の *ārṣa* は意味範囲がより広い。

その一方で『牟尼意趣莊嚴論』は、内容が仏の直説と一致していれば、その教えは準仏説 (*anvārṣa*) であり、それは実質的に仏説と同等の効果と価値があると認める(本稿、第 9.4.4 節参照)。この点は『宝性論』の仏説観と一致する。したがって、『牟尼意趣莊嚴論』所説の *anvārṣa* は、『宝性論』 5.18 偈所説の *ārṣa* および 5.19 偈所説の *ārṣam iva vacas* の意味内容と凡そ符合する(下掲表)。一方で、『牟尼意趣莊嚴論』所説の *ārṣa* は、『宝性論』(漢訳偈本冒頭など)では、四依説の「文依」に相当するものとして敬遠される(ただし下表ではそれも『宝性論』の *ārṣam vacas* に含めた)。

『牟尼意趣莊嚴』	『宝性論』 5.18-19
<i>ārṣo granthaḥ</i>	<i>ārṣam vacas</i>
<i>anvārṣo granthaḥ</i>	<i>ārṣam vacas / ārṣam iva vacas</i>

- 40 『発智論』の仏説の定義については袴谷 2006: 23-24 参照(石井公成先生のご教示による)。
- 41 D3811, 270b4-271a1 参照。D3811 の同箇所は、庄司史生「後期インド仏教における大乘仏説論」(日本印度学仏教学会第 72 回学術大会配布資料、『印度学仏教学研究』 69 掲載予定)によって知りえた。記して謝意を表したい。D3811 とその著者については Kano 2016: 124 を参照。
- 42 Cf. *Hevajratantra* 2.5.13: *tvayā mayā pure rāmye kṛīḍatā ratinirbharaiḥ | niḥṣṛtā indradig gaurī pūrvadvāre susaṃsthītā ||*
- 43 *lakāralopena nirdiṣṭaḥ | em., lakāre lope na nirdiṣṭaḥ* Ed. Cf. *Nāgasāṅgīti* verse 4ab: *ekapādatalākṛāntamahīmaṇḍātaḥ sthitaḥ |*
- 44 Seyfort Ruegg 2000: 298 n. 36 を参照。
- 45 Vajragarbha, *Hevajrapīṇḍārthaṭīkā*, i.72a (Sferra 2009: 449): *yac cārṣam pravādanti bhikṣukajānān tan māgadham nāparam.*
- 46 *Ratnākaraśānti, Muktvālī* ad *Hevajra* 1.1.4 (Isaacson 2021: 473, cf. ed. Tripathi and Negi, p. 7.11). この場合は主にタントラの文言を対象としている。なおこの後には、*na vā kiṃcid api* (「あるいは何でもかんでもが [ārṣa である] というわけではない」と続く)。
- 47 Ānandagarbha, *Sarvavajrodāyā*, fol. 34r (section 54): *idānīm ārṣoktyā sūtraṇam ucyate.* (これ以

- 下に曼荼羅墨打ちを定義する『真実撰経』所出の偈文を引用)。 *Abhisamālamkāṛālokā*, p. 7.25–27: kleśakarma tathā janma kleśajñeyāvṛtī tathā | yena vaipākṣikā bhagnās tencha bhagavān smṛte || ity **ārṣoktyā** nairuktavidhānena kleśādikaṃ bhagnavān iti bhagavān.
- 48 D3887, 204b1–2: de bzhin du **gtsug lag gi tshigs su bcad pa** | gang la ngo bo nyid ni yod min pa || dngos po med de ji ltar gzhan rkyen can || ngo bo nyid med gzhan gyis ci zhig skyed || gtan tshigs de ni bde bar gshegs pas bstan || ces bya ba yin no ||
- 49 MacDonald 2015: vol. 1, 300, §158: yasya naiva hi sabhāvu so 'sabhāvu parapatyayaḥ katham | asvabhāvu paru kim janīyati eṣa hetu sugatena deśitaḥ || チベット語訳の『ラトナーカラ・ストトラ』の典拠については MacDonald 2015: vol. 2, 345, n. 368 を参照。
- 50 *ārṣā gāthā* という表現は、他にも例えば安慧が、『俱舍論』所引の世尊所説のシュローカを、**ārṣā gāthā* (*gtsug lag gi tshigs su bcad pa*) と呼ぶなど、多数ある (AKBh ad 7. 34, p. 416.13–14, *Tatvārthā*, D 4421, 328a7)。
- 51 『大日経』、大正蔵 18 卷 50c25: 執金剛阿利沙偈曰。チベット語訳本には欠く。同偈は『大日経』の儀軌類にも見られ、その所在一覧は酒井 1939: 108–109 を参照。先行研究は田中 2020 にまとめられる。
- 52 その内容について酒井 1939: 119 は「持金剛者たる秘密主が先づ讃嘆の言葉を以て諸佛に呼びかけ法性の廣大にして喩すらなき事を嘆じ次に大悲誓願の成就並に諸佛の法性を讃揚し最後に與願を奏請するに終るものである」とする。この偈は他のタントラや儀軌にも確認され、例えば『サマーヨーガ・タントラ』(5.22–26 偈)に登場する。そこでは金剛薩埵が「法を語る者」(*dharmavāg* = 毘盧遮那)となった後で、一切諸仏を讃嘆するためにこの偈を唱えたと説かれる。
- 53 たとえば Schopen 1998: 165–166 (= 2004: 265–266) は次の例を挙げる。 *Vinayasūtra*: *viśrāmasthāne gāthām bhāṣetārṣam* (*bhāṣetārṣam* は Schopen による訂正案。ロケーションは Schopen 2004, 279 n. 29 参照) (訳)「休息所では *ārṣā gāthā* を唱えるべきである」、 *Bhaiṣajyavastu*: *yuṣmābhir bhuktvā ārṣā gāthā vaktavyā* (Schopen 2004: 266, ロケーションは同 279 n. 30 参照) (訳)「食事をした後には、あなた方によって *ārṣā gāthā* が説かれるべきである」。
- 54 『根本説一切有部毘奈耶』、大正蔵 23 卷 903b23–25: 若有人來乞鉢水時、應淨洗鉢置清淨水、誦阿利沙伽他。呪之三遍、授與彼人、或洗或飲、能除萬病。平川 2000: 376 参照。ほぼ同じ文と同じ割注は『根本説一切有部苾芻尼毘奈耶』、大正蔵 23 卷 1019a7–16 にもみられる (八尾史氏のご教示による)。後者には「誦經中要頌、阿利沙伽他」とあり、本文にも説明的な文言が追加されている。
- 55 八尾 2013: 251 n. 2 を参照。『根本説一切有部毘奈耶』、大正蔵 23 卷 903b25: 阿利沙伽他者、謂是佛所説頌。出聖教中。若讀誦時、有大威力。但是餘處令誦伽他者皆此類也。
- 56 『根本説一切有部毘奈耶』、大正蔵 23 卷 903b26–28: 即如河池井處洗浴飲水之時、或暫於樹下偃息取涼而去、或止客舍、或入神堂、蹈曼荼羅、踐佛塔影、或時已影障蔽尊容、或大衆散時、或入城聚落、或晨朝日暮禮拜尊儀、或每食罷時、或灑掃塔廟、諸如此事其類

寔繁、皆須口誦伽他奉行獲福。若故心違慢咸得惡作之罪。

- 57 『根本説一切有部毘奈耶』、大正蔵 23 卷 903b28-903c5 : 但以東川法衆此先不行故、因注言知聖教之有在。其伽他者如有頌云。世間五欲樂 或復諸天樂 若比愛盡樂 千分不及一 由集能生苦 因苦復生集 八聖道能超 至妙涅槃處 所爲布施者 必獲其義利 若爲樂故施 後必得安樂。

同偈は *ārsā gāthā* 「聖伽他」として「雜事」、大正蔵 24 卷 274b18-24 にも現れる。この偈の末尾の「所爲布施者 必獲其義利 若爲樂故施 後必得安樂」は、「破僧事」(大正蔵 24 卷 125c1-2、138b12-13)等にもみられ、その梵文が回収される。同 125c1-2 に対応する箇所は次のものである。*Samghabhedavastu*, vol. I, p. 124.13-14: *yadarthaṃ dīyate dānaṃ tad arthāya bhaviṣyati | sukhārthaṃ dīyate dānaṃ tat sukhāya bhaviṣyati ||*(b 句の *tad arthāya bhaviṣyati* は、韻律の制限によって不鮮明な表現となっているが、内容的には *tad tadarthāya bhaviṣyati* を意味するものと理解した)。

- 58 八尾 2013: 251 n. 2 による Schopen 2004: 172-173 (reprint: 341-342) の紹介をそのまま引用した。「菓事」の対応箇所は八尾 2013: 251 参照。

- 59 Hoernle 1893-1912: II. fol. 24v9-10.

- 60 この箇所の拙訳は暫定的なものであり、再考を要する。

- 61 また例えば『マハーバーラタ』などにも類似するものが見られる。*Mahābhārata* 2.28.29b(14.5-6): *agnir dadātu me tejo vāyuh prāṇaṃ dadātu me | pṛthivī balam ādadyāc chivaṃ cāpo diśantu me ||*

- 62 *Mahāyānasūtrālamkāra/Bhāṣya* 18.31: *pratisaraṇavibhāge trayah ślokāḥ—ārsāś ca deśanādharmo 'rtho 'bhīprāyiko 'sya ca | prāmāṇikaś ca nītārtho nirjalpā prāptir asya ca || idaṃ pratisaraṇānāṃ lakṣaṇam. tatra prāmāṇiko 'rtho yaḥ pramāṇabhūtena nīto vibhaktah śāstrā vā tatpramāṇikṛtena vā. nirjalpā prāptir adhigamajñānaṃ lokottaram, tasyānabhiḷapyatvāt. śeṣaṃ gatārtham.*

Asvabhāva, *Mahāyānasūtrālamkāraṭīkā*, D4029, 144a7-b1: *gtsug lag bstan pa'i chos dang ni || zhes bya ba ni drang srong gis bshad pa'i chos ni ston pa yin no || drang srong ni sangs rgyas dang byang chub sems dpa' rnamste | gzhan dag ni ma yin no || de dag gis bshad cing bstan pa'i chos ni ston pa yin gyi | gang zag phyin ci log pas bshad pa ma yin no ||*

Vairocanaṛakṣita ad MSA 18.31, fol. 39v6-7: *ṛṣir buddhādīḥ. tatpraṇītam ārsāḥ. pratisaraṇam āsrayah. asyārśadharmasyābhiprāyiko 'rthaḥ pratisaraṇam, na vyañjanam. mātarāṃ hatvetyādikam* (≈ *Dhammapada* 294, 295, etc. 長尾 2009: 224 参照)。

- 63 大正蔵 29 卷 531a10-b15。一色 2020: 107-110 参照。

- 64 何らかの効力を持つものが存在物として認められるという点は、ダルマキールティなどの説く *arthakriyā* による存在の定義を想起させる。一色 2020 参照。

- 65 『順正理論』、大正蔵 29 卷 531b10-12。

- 66 ここでの「マガダ語」とはパーリ語を指すと考えられる。パーリ語以外の聖典を仏説と認めない上座部の姿勢がここには描かれている。なお b 句は、別解として、「三蔵中の世尊の言説は、上座部の教義において [のみ] 存在する」、あるいは「世尊の言説は三蔵中

- に [のみ] あるということは、上座部の教義において [存在する]] とも訳しうるか。
- 67 「病」は「文依」を指し、「薬」は「義依」を指すと理解した。
- 68 Sferra 2009: 463-464 の英訳も参照。
- 69 この道理を敷衍すると、たとえマガダ語でも漢語でも、内容が適正な世尊の語りであれば、すべてが *ārṣa* であることになる。それはいわゆる「偽経」の基準を揺るがすものとなりうる。
- 70 ヴァジュラガルバの仏説観は『宝性論』のそれと通じる点が多い。また、注釈者でありながら、『ヘーヴァジュラ』の対対象である金剛蔵菩薩として読者に語りかけるような姿勢がしばしば窺われる。
- 71 *Munimatālamkāra*, Skt. Ms. fol. 150r4. 加納 2021b を参照。ここでは十種の具足戒が例として挙げられる(同 150r2-4 参照)。
- 72 ヴィブーティチャンドラについては加納 2018 および同論所掲の諸論文を参照。同シャーティデーヴァ伝の位置づけについては斎藤 2001: 20、Saitō 2019 などを参照。
- 73 Kano 2016: 131.
- 74 de Jong 1975: 170-171. チベット訳も参照した。
- 75 de Jong 1975: 171 (XI) *saṃghe 'pi kālāntareṇa kaiścid bālāih kutūhalibhir ālocitaḥ* (-*tam* de Jong). “*kim ayam kiñcij jānāti na veti nirpyatām tāvat.*” *tatra ca pratyabdam jyaiṣṭhāmāsi śuklapakṣe rddhiprātihāryaiḥ pūraṇaprabhṛtayaḥ śāstrā pūrvaṃ nirākṛtā iti tadanukārāya pāthah kriyate.* “*tatraivāyaṃ nirūpyatām*” *ity ayam ādiṣṭah* “*nāhaṃ kiñcij jānāmi*” *iti tena punaḥ punaḥ* (puna de Jong) *parihāre 'py ādiṣṭas* (syādhiṣṭa de Jong) *tair viharād bahiḥ pūrvottarasayāṃ vistrīrṇāyāṃ dharmasālāyāṃ mahāpaṇḍitamaṇḍalamadhye. sa ca svayaṃ cintayati sma.* (文脈上不適切とみられる読みは適宜訂正し、de Jong の提示する訂正前の読みを付した。但し底本とされた写本を確認したわけではない)(試訳)「また、しばらくすると、サンガの中で、好奇心を持った、ある凡夫たちは考えた。“この人(シャーティデーヴァ)は何かを知っているのか、あるいは [何も] 知らないのかということが、まずは検証されなければならない” [と]。そして、そこ(ナーランダール僧院)では毎年 *Jyaiṣṭha* 月の白分に、かつて諸々の神変とともに教主(ブッダ)によってブールナなどが論破されたというその [故事] にちなんで、[聖典の] 読誦がなされていた。“まさにその機会にこの者(シャーティデーヴァ)は、[その知識について] 検証されるべきである”と [彼らは] 考えて、この者(シャーティデーヴァ)は [そこで読誦するように] 命じられると、[シャーティデーヴァ]は “私は何も知りません” と答え、そこで、何度も何度も [読誦の懇請を] 辞退したにもかかわらず、[ついにはナーランダール] 僧院の外部の東北にある広い法廷における大学者たちの集いの真ん中で、[読誦を行うように] 彼らに命じられた。そして彼は自ら [次のように] 考えた”。ナーランダール僧院で「経師」が獅子座で読誦する次第については、義浄の『南海帰寄内法伝』に詳しい(宮林・加藤 2004: 325-326)。また『根本説一切有部律』にみられる「公開の読誦」についてはショーペン 2000: 283-287 を参照。
- 76 *sūtrasamuccaya-śikṣāsamuccaya-bodhicaryāvatārākhyam*] em., *sūtrasamuccayaṃ śikṣāsamuccayaṃ*

- bodhicaryāvatārākhyam de Jong.
- 77 anvārṣam] em., arthārṣam de Jong/Ms. Cf. Tib. de'i rjes las byung ba.
- 78 rṣi] de Jong., rṣa Ms. Dhātupāṭha 6.7: rṣī gatau.
- 79 kin] de Jong., kvih Ms. なお rṣi gatāv ity atra auṇādikāḥ kin の理解については de Jong 1975: 174 n. 28 を参照。
- 80 -nibarhaṇam] em., -nivarhaṇam de Jong/Ms.
- 81 bhavec ca yac] RGV 5.19c/de Jong, bhaved bhavac Ms.
- 82 taduktam ārṣam] RGV 5.19c/de Jong, tadvat kramārṣam Ms.
- 83 anvārṣam] conj., arthārṣam de Jong.
- 84 anvārṣam] conj., arthārṣam de Jong.
- 85 詳細は de Jong 1975: 174-175 を参照。この他に、名詞 rṣi に an 接辞が接続したとする説明もある。
- 86 チベット語訳本も多少の異同は認められるが内容的には凡そ一致する (D3880, 194a5-7, P5282, 231a7-8)。その訳訳は下記のとおり。(訳)「(XII) 彼(シャーンティデーヴァ)は、そこ(獅子の高座なる説法座)にお座りになってから思索して、“*Sūtrasamuccaya* と *Śikṣāsamuccaya* と *Bodhicaryāvatāra* という、私の著作三部があり、その中でも *Bodhicaryāvatāra* は諷誦するにふさわしい”と考えて、次のように仰った。“(1) 聖仙によって説かれたもの(ārṣa)か、あるいは(2) それに準じて生じたもの(anvārṣa)か、どちらを諷誦しようか”と。(XIII-XIV) [その中において] (1) 勝義を理解する者が聖仙(rṣi)であり、彼(聖仙)によって著作されたものが聖言(ārṣa, gsung rab、聖仙の言葉、仏説)である⁸⁶。(2) [一方、] それ(仏説)にもとづいて [聖仙以外の] 他者によって著作されたものが、“それに準じて生じたものである”(*anvārṣa、準聖言)。聖弥勒によってもそのことが説かれた。“ある文言が、(1)「義」をそなえ、(2)「法」の言葉をそなえ、(3) 三界の雑染を斥け、(4) 寂靜(涅槃)への称賛を説示するものであるならば、それは仏説(ārṣa、聖仙たるブツダの言葉)と呼ばれる。逆のものはそうではない。(『宝性論』5.18 偈)”と。(XV) 彼ら(聴衆)は(gi)を(gis)に訂正)、好奇心を生じて答えた。“後者を諷誦して下さい”と。すると [シャーンティデーヴァは] 『入 [菩提] 行論』を [諷誦し] 始めた。(『入菩提行論』9.35 偈引用が続く。)
- 87 de Jong 1975: 172: atra ca pāṭhe “yadā na bhāvo nābhāvo mateḥ samtiṣṭhate purah | tadānyagatyabhāvena nirāḷambāḥ prāsamyati || (*Bodhicaryāvatāra* 9.35)” ity atra śloke bhagavān mañjuśrīḥ pura āvirbhūtaḥ, sa ca tenaiva sārḍham antarīkṣagataḥ kramād antarhitāḥ.
- 88 なお anvārṣa は de Jong のテキストでは全て arthārṣa となっており、チベット語訳とも一致しないため、文脈に基づいて暫定的に anvārṣa と訂正した。ただし、その意味が同様であれば、元の読みを保持することも不可能ではない。
- 89 ヴィブーティチャンドラが自らの『入菩提行論注』注の当該箇所にも『宝性論』同偈を引用した背景には、先行するプラジュニャーカラマティの『入菩提行論注』にも同偈が引かれていたことが関与するかもしれない。前稿、第 4.2 節、および Kano 2016: 186-187 (『宝性論』を引用するインド撰述文献一覧表) を参照。

- 90 また、シヴァ派のタントラ文献などにおける、正規古典梵語から逸脱した語形で現れる聖典語を示す、aiśa なる表現についても、ārṣa の類似概念として検討の余地が残される。
- 91 例えば上掲した勝呂の結論である「おそらく堅慧を主導者とする編纂会議において、高位の菩薩の教説に帰せられるものとして作成されたと推定したい」という表現について、筆者はいくつかの疑問をもつ。勝呂のように「堅慧を主導者とする」という折衷的な考えも不可能ではないが、ある時期まで『宝性論』は著者無名の書として伝承されたことから、当初は匿名の書だったと理解することも可能であり、本稿は後者の立場に立つ。また勝呂は「編纂会議」と表現するが、編纂の場は一概に限定できず、他の可能性も残る。つまり複数人による「会議」のようなものを想定しなくとも、例えば、書かれたテキストに個人が直接に文言を追加してゆき、そのような伝承の過程で、テキストが漸次拡大した可能性もある。
- 92 関連して、漢訳偈本の冒頭の「如我」については本稿、第5節を参照。
- 93 なお、『宝性論』が本来匿名作品であったことは、最古資料である漢訳に著者が記名されないことによるが、この点については論述に不十分な点も残った。

(追記) 本稿では『宝性論』の著者が堅慧や弥勒に帰されるに至ったいきさつについては立ち入ることができなかったのので、若干補足しておきたい。漢訳が示唆するように、仮に『宝性論』が本来著者無記名のテキストであったとするならば、それは少なくとも『宝性論』の漢訳者である勒那摩提の出自とされる「中天竺」に存した伝統を反映したものであろう (Kano 2016: 21–22)。そして智顛の時代までに、『宝性論』は堅慧に帰されるに至るのであるが(同 22)、なぜ堅慧に帰されたのだろうか。あくまで、複数の仮説の中の一つに過ぎないが、もともと著者無記名であった『宝性論』の本偈、釈偈、散文注を、ある人物が編集して一つにまとめあげ、その人物の名が「堅慧」であったために、『宝性論』が彼に帰されたという筋書きを想定することは不可能ではないだろう。アサンガの『阿毘達磨集論』本論とジナプトラ(または獅子覚)の釈とを合揉させた『阿毘達磨雜集論』の編者であるスティラマティがその類例として指摘できる。ここでは堅慧が何者かについては立ち入らない。なお、法藏の『大乘法界無差別論疏并序』などによると、堅慧の梵語は「サーラマティ」(梵名娑囉末底。娑囉此云堅固。末底云慧)とされるが (Silk 2015: 149–157、Kano 2016: 20–31)、法藏によるこの還元梵語が確かな根拠に基づくものか否かについては検討の余地があろう。

一方で、『宝性論』が弥勒に帰されるに至った経緯については例えば Kano 2016: 17–42 およびそこに挙げる先行研究を参照されたいが、弥勒論書の権威にあやかろうという意図がそこに働いた可能性などが予想される。