

# 世親の『釈軌論』第四章が言及する「ブツダの密意」考察

付論 「楞伽經からの引用偈」

常盤義伸

## 序 「すべてのブツダの教えの核心」と「すべてのブツダの言葉」

筆者が多年親しんできた大乘仏教經典・四卷本『楞伽經』の復元梵文原典（禪文化研究所二〇一八年發行）*Lankāvatārasūtram* には副題として *Sarvabuddhapravacanahrdyam*（すべてのブツダの教えの核心）という言葉添えた。この副題は漢訳本に由来する。ランカー（スリランカ）に滞在していたインド僧ゲナバドラが海路を経て西暦四三五年に中国に齎した經典類のうち、四四三年に漢訳したこの四卷本の各巻の冒頭に「一切仏語小品」一、二、三、四とそれぞれ記されているのである。さらに南条文雄博士校訂梵本十卷（一九三三年大谷大学出版局發行）のうち第八巻末尾に、「以上、『ランカーに入る』というすべてのブツダの教えの核心のうち第八章、肉を食すること」という意味の梵語の綴り、

“iti lankāvatārāt sarvabuddhapravacanahrdyān māṅsabhakṣapari vartō ‘śīmanah”

が残されていたことによる。

この副題はこの大乘經典の特色をよく表している。四巻本巻三、（拙著復元梵文原典区分）第89段「如来たちは四種の同一性をもち」、第90段「ブツダの言葉は無語」などに展開されるボサツ・マハーマテイの問いとブツダの応答と

を参照すると、副題の「すべての」は「ブツダ」にも「教え」にも、どちらにも係る自由さと根源性を表している。そもそも主題『ランカーに入る』の主役であるブツダが、すでにシヤカムニの歴史性を超出している。この経典が五世紀の初めにランカーの首都アヌラーダプラの地で編纂されたあと中国に齎されたことは歴史上の事実と言うべきであるが、ランカーの歴史書『デーパヴァンサ（鳥史）』、『マハーヴァンサ（大史）』の記述を辿る眼には、その痕跡は皆無である、ランカーの地にその編纂の記録がないことは単なる偶然ではなく、記録を残すことが意図的に排除された結果だと考えられる。最近筆者は、自身のこの考えを傍証する研究書のあることを知った。

馬場紀寿著『上座部仏教の思想形成—ブツダからブツダゴースへ』（春秋社二〇〇八年初版、二〇二〇年新装版）によると、五世紀前半にランカーの上座部大寺派に招かれてアヌラーダプラに入ったインドの学僧ブツダゴースがそこに滞在して、経・律・論の三蔵に註釈を作成した。ブツダゴースは、三蔵のうち長部、中部、相應部、増支部の四部から成る経蔵に、それまで三蔵に含まれていなかった小さな經典の集まり、小部、を再編集し数も増やして十五書とした一部を加えて五部の経蔵とするなど、独自の体系化を試み、これを「全てのブツダの言葉」(evam eam sabbam pi buddhasvacanam, 長部註1.5.30…)と定めた、とされる。これについて著者・馬場氏は言う、

ブツダゴースが「全てのブツダの言葉」として新三蔵を定義した瞬間に、「上座部」は新三蔵を意味し、それ以外の仏説を含まなくなる。(p.216)

上座部無畏山寺派と上座部祇多林寺派は、同じく上座部でありながら、大寺派とはまったく異なる道を辿った。無畏山寺派や祇多林寺派は大乗仏教を積極的に支持したのである。七世紀前半にインドを周遊した玄奘は、『大唐西域記』で大乗を拒む大寺派と大乗を受容する無畏山寺派の存在を報告している。無畏山寺派から大乗經典を記した碑文が発見されているから、玄奘の記録が正しいことは考古学的に裏付けられている。祇多林寺派も、祇多林寺派からは黄金貝葉による『般若経』が発掘されており、大乗經典を受容していたことが明らかにされている。

「兩派と異なり、上座部大寺派は、大乘仏教に対してはつきりとした対決姿勢をとった。…大寺派では、大乘経典を仏説として認めず、「経典の製作運動」たる大乘仏教を斥けた。同じスリランカにあって、同じ上座部のサブスクールである無畏山寺派と祇多林寺派が大乘仏教を受容していたのに対し、大寺派はその流れに抵抗し、最終的には、大乘仏教の排斥に成功したのである。(pp.216-7)

馬場氏の次の言葉は、この著書の総まとめとも言える。

「全てのブッダの言葉」に関する定義の(排他性)、そしてその定義が以後のパーリ三蔵の構成を規定したという(固定性)、この二点において、パーリ三蔵は「正典」と呼びうる性質を帯びている。この意味で、ブッダゴースアの編集作業は、パーリ正典を確定する役割を果たしたのである。(p.217)<sup>(1)</sup>

馬場氏がブッダゴースアの排他的な営みと評される上座部大寺派のこのような基本姿勢は、ランカーの歴史書に既に見られるところである。筆者が小論で取り上げるヴァスバンドゥ(世親)の『釈軌論』は、これらのまさに対極にある、大乘の根源的な開放性をブッダの教えに見る貴重な論書である。

参考テキスト 堀内俊郎著『世親の大乘仏説論―『釈軌論』第四章を中心に―』

(山喜房佛書林発売 インド学仏教学叢書編集委員会二〇〇九年発行)<sup>(2)</sup>

使用テキスト デルゲ版チベット大蔵経論疏部(東京大学文学部所蔵、唯識部14 1981年 No.406) *kyākyūyūki* (『経典』解釈法)

堀内氏の上記著書の目次を、「本論」全4章は見出しのみ、「結論」と「テキスト・訳注篇」は見出しなしで、次に列挙させていただく。

目次 序 略号 『釈軌論』シノプシス 同第四章シノプシス 本論1『釈軌論』を中心とした世親研究概観、2『釈軌論』における大乘仏説論、3『釈軌論』の「法」解釈―一切法無自性説をめぐる、4『釈軌論』の「仏」解釈

—「変化身」としての釈尊 結論 テキスト・訳注篇 参考文献 Summary 索引 Contents

小論は、堀内氏の目次では「本論3」で紹介される「一切法無自性説」に関する世親の思考の跡を辿って、『釈軌論』で世親が『解深密経』に閑説する仕方、そしてそれに呼応するかのような『解深密経』自身の論理展開の様子などを考察する試みである。『釈軌論』第四章のチベット語テキストを筆者が読む機会をもつたのは、何よりも、堀内氏の研究成果に出会ったおかげである。ただ、筆者は堀内氏が名を挙げて点検しておられる多数の先行研究の精査を自らに課することもせず、ひたすら手元の限られた資料の理解に努めた。今はこの貧しい研究報告を提出する機会に恵まれたことを感謝するのみ。<sup>3)</sup>

## 一 大乘經典の無自性説に閑説する世親の言葉

ブツダゴーサに見られたように、ブツダ・シヤカムニの言葉を集める、いわゆる正典の編纂を通してブツダの言葉の固定化を図る部派仏教者の立場からは、『般若経』に始まる大乘思想の展開は最も警戒すべき動向であったはずだが、大乘仏教思想家・世親にとつては、却って部派仏教者のそういう警戒姿勢こそ究明すべき問題であった。ここでは先ず、チベット語訳『釈軌論』第四章に残されている世親の言葉を拾って、その思考の跡を辿ってみたい。なお引用文中、重要と思われる語句には、チベット語原文に対応すると考えられる梵語を試みに添えた。

(1) 「大迦葉その他のアラカンたちが行った根本結集自体が消滅して残っていない今日、ブツダの教説の全体が存在するなどということが、どうして知られようか。…」(Horinchi I.4.3: D.99b.6)

(2) 「それゆえ大乘においても今のところ丁義の經典 (mīārtasūtra) が見られないからと言って、丁義そのもの (mīārtā eva) が存在しないと考えるべきではない。」(HI.4.4: D.99b.6-7)

- (3) 「いったいこれ（一切法が空性だ、無自性だと主張する大乘の教説）が未了義なのか、それとも文字通りの意味なのかを吟味する必要がある。たとえ了義の教えが見られなくとも、これが文字通りの意味だということはありえないのである。却ってそれは、意図を持つもの (abhiprāyika) なのだ。なぜなら字義「どおりの否定」とは異なるからだ。『般若経』の言葉 (H.1.5; D.99b.7)、『あらゆる現象は無自性 (niḥsvabhāvaḥ sarvadharmāḥ) だ』などという、このような表現は、少なからずある。」(H.1.5.1)
- (4) 「『般若経』には、同様に、五眼が生ずることを願う人は般若ハラミツを学ぶべきです、五眼とは肉眼、天眼、聖慧眼、法眼、仏眼です、とある。」(H.1.5.8; D.100b.1-2)
- (5) 「もしも自性がない、などという句が文字通りだけの意味だとすれば、(般若ハラミツも) これらすべての(能動的な働きをする)ことと矛盾することになる。受け容れられるものは (upādēyāḥ) まったく無くなるわけだから、この因からはこうなる、というように受け容れることも不適切なわけだ。それとも、そのように受け容れられると言っても、一体何が受け容れられると考えるのか。」(H.1.5.11; D.100b.6 – 101a.1)
- (6) 「そのようなわけで、これらの句は字義どおりのものだとして決め付けてはいけない。他の經典類と矛盾することになるからだ。そうではなく、それらは密意(そこにこめられた意味、意図)があるのである。」(H.1.5.12; D.101a.1)
- (7) 「『普現 (samanāloka) という名の経』にも、文字通りの意味に捉われるとき、五つの過失がある、五つとは、信解なき抛り所という過失、自ら求めることが失われる過失、他者を欺く過失、教えてくれる人を軽蔑する過失、そして教法を拒否する過失である、とブツダ(自身の言葉で (svavacanena) 示されている。』(H.1.7.1.3; D.102a.1-2)
- (8) 「以上を要約して、二偈を示す。

それがブツダの言葉でないとはどうしてか。矛盾するからとなら、そちらも同じこと。それが了義であるとは全く知らずとも、そこに了義がないとはどうして知るか。

それは字義通りではない、矛盾するからだ。人に害を与えるものではない、間違った見解を斥けるから、人のためになる方便を示すからだ。」(H1.8: D.105b.4-6)

(9) 「こちらは了義だが大乘に了義はない、と主張する人は、学び聞くことが足りないからそのような発言をするほかないのだ。『解深密経』には、すべての現象は無自性だなどというような主張のすべては了義でない、と述べられており、他の經典でも、様々の多くの箇所と同じ事が指摘されている。經典のそのような箇所は、挙げればきりがないのでここには述べない。それらのうち少しの偈だけを挙げよう。」(H1.9: D.105b.6)

世親が次に挙げる偈は、玄奘訳『解深密経』巻二、無自性相品第五、途中の、世尊の五偈の初め二偈に相当する。ただし玄奘訳第二偈の第3句は否定表現（「若不知」）になって第4句の否定表現（「不能往」）と対応しており、それなりに意味がある。しかるに、現存する『釈軌論』チベット語訳の第二偈第3句は肯定表現（「知る人は」）で、これは、北京版チベット語訳も同じことだが、第4句（「見失った道に進まない」）とは対応せず、このままでは意味をなさない。玄奘訳の否定詞をチベット語訳に導入して訳出すれば、次(10)のようになる。チベット語訳で肯定表現の第3句に対応するように第4句を修正する場合の詳細は、その後に注記する。<sup>(4)</sup>

(10) 「世尊が述べておられる、

諸法は無自性だ、諸法は無生無滅、初めから寂靜、すべてが本来涅槃している、と言われることに意図はないなどと言う智者が一体あるうか。

相が無自性、生が無自性、勝義も無自性、と私はすでに説いた。ここに意図があることを知らない人は見失った道 (prasaṅgārgam) に進むことがなく、<sup>(5)</sup>」(H.1.9.1: D.106a.1-2; Taisho 16,696b; Th.P. 29, no.774, 24a.3-5)

## 一一 『解深密經』の無自性説

『解深密經』のこれらの偈はその巻二の核心に触れる表現と考えられるので、世親はこれら二偈を挙げることで『釈論』著述の意のあるところを示したと言つてよい。巻二は、各ページ3段の大正藏經では、「一切法相品第四」2段半と「無自性相品第五」4ページとから成る。そのうち第四品では、諸法の三種の特徴として遍計所執相、依他起相、円成実相を挙げ、それら三相の關係を説明する。一切の法は、これがあるからかれがある、これが生ずるからかれが生ずる縁生を自性とする依他起相である。これは、仮に自性と差別とを立てる言語表現を特徴とするが、そこに実体を読みこみ執着を起すので、遍計所執相がある。すなわち無明を縁として行を、乃至生死苦悩の大蘊を将来する。しかしそのいずれの相にも真実はない、無自性性である、無相の法を覺了する円成実相がここに現成する、と。

第五品では、ボサツ・パラマルタサムドゥガタ (Paramarthasamudgata) が世尊に訊ねる。

「世尊は今まで無量の法門を説いてくださいました、そのなかで、一切の現象は皆自性がなく、生なく滅なく、本来寂靜で自性において涅槃であると説かれたのですが、いったいこれにはどのような密意がおりなのでしょう。今こそぜひお聞かせください」と。

クマーラジーヴァ訳『摩訶般若波羅蜜經』二十七巻の最後巻、法尚品第八十九冒頭に、「無生法無来無去、無生法即是仏。無滅法無来無去、無滅法即是仏。…、寂滅無来無去、寂滅即是仏。」(Sg. 106)とあるのを見ると、質問者の質問のポイントの所在が明らかになってくる。「即是仏」と言われる「無生」「無滅」が単なる否定概念として扱われることは般若經典の意図ではないにも拘わらず、そのような虚無的な理解が一般化している。これをどうしたらよいか、密意とは具体的にはどういうことか、である。



世尊の応答が次に来るが、その要点を纏めることは容易ではない。しかし重要な一点がある。それは、ブツダの密意をそこに求められた「無自性」自体は変らない、ということである。「一切諸法は皆無自性」だといわれることのブツダの密意は、同じく無自性な三種の自性、すなわち相無自性である遍計所執相、生無自性と同時に勝義無自性である依他起相、そして勝義無自性である円成実相、として現実の真相を明らかにすることである(16694)<sup>(5)</sup>。その深い密意がこれら三種の無自性性でありながらそのことを明らかにせずに「一切法は皆無自性であり無生無滅、本来寂靜、自性涅槃だ」と「隱密相をもって説く(すなわち、否定表現を列挙するだけ)」の経を、『解深密經』の世尊は「不了義經(neyārhasūtra)」と呼ぶ。

この後の世尊の言葉を略述する、

「この不了義經を聴聞する人がこれまでに上品の福德と智慧を資糧(正等覚のための必要条件)として具えてきたとすれば、そこに私が秘めた密意があるがまさに会得して速やかに一切の法において正等覚を現成するだろう。」

「そこまで福德と智慧という資糧を具えてきていない人の場合、不了義の經典に如来の密意を会得することは難しく、自分を軽んずるだけに止まるだろうが、等正覚を得るための二資糧を増してさらによく成熟してゆくことだろう。」

「しかし、場合に依っては不了義の經典において無見と無相の見とを得て、密意である諸法の遍計所執相、依他起相、円成実相という三相に思いが到らず、私が説く法を實體視して、法の内容としての義ではないものを義として捉え、広大で無量の善法を見失うことがある。」

「この方向に向う人は、『一切法皆無自性、無生無滅、本来寂靜、自性涅槃』と聞いて恐怖を覚え、これはブツダの言葉ではない、魔の所説だとしてこの經典を誹謗することが起きる。」

などと世尊の言葉が続く。



その後、世親が『解深密經』から引用した、世尊によって説かれた偈がくる。ここでこのテキストのチベット語訳について筆者が上に指摘したテキストの乱れに由来する文脈上の不整合が明白になる(T. 616.695b-696b)。必要な修正を施したテキストを熟読して筆者は、『釈軌論』の世親の言葉が『解深密經』での質問者とブツダとの問答に一貫する問題意識を十分に踏まえて展開されていることを知った。

世尊の教えを受けてボサツ・パラマールタサムドウガタは感嘆の気持ちを表明して言う、「世尊よ、諸仏・如来たちが密意して言われた言葉は (abhipretyokravacanam) 甚だ微妙で奥深く、理解しがたく、理解しがたいお言葉は稀有のことです。世尊よ、世尊が話されたことの意味を私が理解します限りでは、こういうことになります。…」(T. 16.696b, P. 29, no. 774, 24a, 8-24b, 1)

ボサツ・パラマールタサムドウガタは合計6回、世尊の言葉として自身が理解するところを世尊に告げて確認を求め。当然ながら、遙か後世に漢訳とチベット語訳で伝わるテキストを読む筆者は、理解困難に陥る。肝心要のところが一番はつきりしないのである。6回目に、すべての散葉、仙葉に乾燥した生姜が葉として入っているように、と喩えてボサツが言う、

「そのようにこの、諸法皆無自性で無生無滅本来寂靜自性涅槃の密意である三種の無自性性という了義の言教が一切の未了義の經典にも与えられております」(T. 16. 697a, 1-3; P. 29, 24b, 5-6: nīrāhanirdśō pi sarvanyeyāthasūtesu prayato bhavati. (The underlined part Sanskritized).)」

とにかく、筆者にはこの一番重要なと思われる箇所が理解困難なのだが、ボサツはブツダから絶賛された、とある。

最後に、ブツダによる三回の転法輪が仏教史展開の重要な区切りを示したとして、同じボサツが世尊を讃えた。その要旨は次の通り。

「世尊は初めヴァーラーナシー、リシパタナの施鹿林で声聞乗に進む人々のために四諦を説くという形で法輪を展

開されました。それは稀有のすばらしい教えで他に並ぶものはありませんでしたが、未了義でしたので、後日その真意を理解しようとする側に議論の起きる余地を残しました。

「第二回は、大乘に進む人々のために一切法は皆無自性、無生無滅、本来寂靜、自性涅槃だという法輪を隱密相で以て (sūnyatavadakreṇa 空性論的表現で) 展開されました。これも稀有のすばらしい教えでしたが、未了義で後日議論を招くところとなりました。

「第三回は、声聞乘・大乘と、一切の乘に進む人に遍く、一切法は皆無自性、無生無滅、本来寂靜、自性涅槃だという法輪を顯了相をもって (svabhāgayukta) 展開されました。これこそは議論の余地のない真の了義の教えであります」 (T. 16,697ab; Tib. P. 29, no.774, 26b,7-27a,7)。

この点について筆者の理解するところを述べて、この項を結ぶことにする。ブツダの転法輪第三回は、般若ハラミツの教えがその密意として具えている三種の無自性を明瞭に言葉で表現したものであり、それが第二回を未了義とする了義の教えと言われる所以だということになる。しかし同時に、この三段の各々は、ブツダの密意という点から言えば、それらは単に発展段階を示すと見るべきではなく、それぞれの歴史的條件に即応した仏教思想の展開となるべきもの、ということになる。第三回の転法輪が真の了義と言われたが、真の「了義」は、むしろ、常に言語表現を未了義とする、ブツダの諸法無自性の覚にほかにない。究極的には、般若ハラミツの「無自性」も、ユガ唯識の「無自性」も、固定した言語表現として捉えられた時、そこにその言語化を「未了義」とする「ブツダの密意」が働いていることを知れ、と言うことになる。さらに筆者の解釈をほしのままに試みれば、第一回転法輪は、シヤカムニ・ブツダの覚の構造を滅諦を基本とする四諦説で示す。第二、第三の転法輪と言われるものは、滅諦を基本とする四諦説の歴史上の展開と見た一種の史観で、その展開の仕方を般若ハラミツからユガ唯識思想へとするとところに『解深密経』の独自性が発揮されている。

### 三 「密意」の語意

世親が『釈軌論』で指摘し、『解深密経』が詳細に解説する『般若経』の基本理念「諸法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃」にこめられたブツダの、漢訳で「密意」と言われる原語、名詞形 *“abhiprāya”*、及びその形容詞形 *“abhiprāyika”* の語意を考察しておきたい。

動詞原形 *“abhi-prye”* = to go near to; to approach with one's mind; to think of; to aim at; intend から名詞形 *“abhiprāyaṅ”* = aim; purpose; intention; wish; opinion; meaning; sense (as of a word or passage) 、形容詞形 *“abhiprāyika”* = voluntary, optional, (Monier Williams) となっている。形容詞形チベット語訳 *“dgois pa can”* = *bhāvika* (Lokesh Chandra) = actually being or existing, real, natural; full of feeling or passion; noun, language full of feeling or passion. (M. Williams) という説明にであう。辞書による語義の説明では主として、「意図、意図をもつ」ということのようなだが、それだけでは、この重要な語の仏教語としての意味が判明しない。<sup>(6)</sup>

幸い、長尾雅人先生が遺された『大乘莊嚴経論』梵文テキスト解説の『和訳と註解、研究ノート(3)』(長尾文庫二〇〇九年)に、当面の問題に重要な視点を提供する箇所があることを知った。卷十八の第三十一、三十二、三十三偈は、真に依るべき四法 (*catvāri pratisaranāni Mahāvīryapāṇi 154b*)、すなわち人でなく法、文字でなく意味、識でなく智、不了義経でなく了義経を弁別するさいの心得を説く、とされる。長尾先生は、梵文偈とそれの梵文註を掲げ、それらの日本語訳、そして語注の順で丁寧な解説される。ここでは、掲載された梵文偈を中心に梵文註を適宜利用させていただき、拙訳で考察を進める。

(Mahāvāsanairāṅkara XVIII k.31-33)

「依るべきものを弁別する」ことについて三偈 (pratisaranavibhāge trayah ślokaḥ)

「古聖の教説の法と (arsas ca desanādharmo)」、それが意図する意味と (artha bhīṣṭyāko 'sya ca)」、その信すべき了義と (pramanikas ca nīrtarho)」、その言葉を超えた了得 (nirjāpa prāptir asya) など」(31)

「斥けられるべきものの (pratiśedho) として」こと挙げられるものは (tra desīah)」、教説の法を誹謗する人 (pratikseptur)」、語られたまはの (yahoktasya)」、誤解を固定する (mihyāsamīrtīasya)」、言葉に終始する了得 (sāhīlāpasya)」、だ。」(32)

「智慧ある人々は見失うことがない (apranāso hi dhīmatām)」、信解を (adhimukten)」、訊ね求める (vicāre ca)」、正しく他者から聞く (yathāvat parataḥ śravāt)」、そして言葉を超えた智を (nirjāpad api ca jñānad)。」(33)

真に依るべき四法を列挙する第三十一偈の第二、拙訳の「それが意図する意味」を長尾先生は「そこに見られる深い理趣を湛えた事象」と訳されている。第三十三偈「智慧ある人々は見失うことがない」ことの第二、「訊ね求めること」(vicāre ca)』を梵文註は「自ら、意図する意味を訊ね求める」ことを (svayan ābhīprāyīkārthavīcārāṇā)』と説明する。<sup>(7)</sup>

ブツダの教説にこめられた「密意」すなわち「意図の意味」と言われる事柄について、『大乘莊嚴經論』のこれらの偈文から知られることは、先に考察した『解深密經』が示す理解とよく一致する。すなわちそれは、意味と云っても文字通りのということではなく、却って言葉を絶する現実として会得すべき事象、他者の言葉として済ますことのできない、自ら究明し会得せずにはおけない主体的性格の事象である、ということになる。

以上、大乘經典はどのようなものとして理解すべきか、その具体例として『解深密經』が「未了義經典・般若經」における「ブツダの密意」をどのように扱っているか、などを『釈軌論』の著者・世親の誘導で考察するという貴重

な機会に恵まれた。それは、大乘仏教思想の豊かな表現活動をこのあと展開することになる類稀な思想家の肉声に接した機会、という思いを抱かせるものであった。

### 付論 『釈軌論』第四章に見られる『楞伽經』偈

『釈軌論』第四章では、上述のように世親は『解深密經』から二偈を引用するが、その直後に、「さらに次の例がある」としてテキストは『楞伽經』の二箇所から、それぞれ続けて三偈と五偈半とを引用する。三偈グループの第一偈以外はポーデイルチ訳(魏訳)、そして南条博士校訂梵本のテキスト、と内容的に一致する。問題の第一偈はシクシャーナンダ訳(唐訳)と一致する。これはグナバドラ訳(宋訳)の四巻本の偈の形に近い。それで、『釈軌論』に入っているこれらの『楞伽經』偈は、唐訳成立の西暦七〇四年前後に『釈軌論』伝承者によって唐訳に近い梵語原本から挿入されたと考えられる。『釈軌論』と同じくチベット語訳で伝えられている世親の別の論書、*Karmasiddhi-prakarāṇa* (業成就の論)に『解深密經』中のブツダの言葉を引き、世親が自身の作品 *Yākyāyukti (man par bsad pañ riggs pa)* の名を挙げて論ずる箇所がある。この作品の名を『釈軌論』と漢訳した玄奘の『大乘成業論』訳出の時点でこの論書はここに取り上げる『楞伽經』偈を含むものであったとは考えられない<sup>8)</sup>。

そこでまず、『釈軌論』が引用する問題の、三偈グループの第一偈、を解明する。梵文偈の形で二行四句のその偈の『釈軌論』チベット語訳と筆者の日本語訳、唐訳、魏訳、南条博士校訂梵文、宋訳と筆者の復元梵文を、四句の順に以下に列挙する。宋訳との相違点は傍線で示す。四巻本『楞伽經』偈と決定的に袂を分かつことを示す第4句には『釈軌論』チベット語訳の、筆者による訂正と日本語訳を加えた。南条校訂梵本では第三章と偈頌品とに同一の偈があり、形に大差はない。魏訳は本文中と偈頌品中とで、第3、4句の訳に多少の違いがある。『釈軌論』チベット語

訳と一致する唐訳では、三偈とも本文中にのみあり、偈頌品にはない。

三偈グループの第一偈第1, 2, 3, 4句

(1) / puñ po dag la bdag med do / 身心を構成する要素の集まりのなかに自己はない、

(唐訳) 蘊中無有我 (魏訳) 五陰中無我 (五陰中無我)、

na hyātma vidyate skandhe (III,35a; Sagāthakam 135a)

(宋訳) 陰中無有我 nātma vidyate skandhesu (Tokiva)

(2) / puñ po dag ni bdag ma yin / 身心を構成する要素の集まりは自己ではない。

(唐訳) 非蘊即是我 (魏訳) 我中無五陰 (我中無五陰)。

skandhās caiva hi nātmani / (III,35b; Sagāthakam 135b)

(宋訳) 陰非即是我 skandhās caiva hi nātma vai / (Tokiva)

(3) / de dag brtags pa bsin du med / それらは思い込まれているようにあるのではない。

(唐訳) 不如彼分別 (魏訳) 不如彼妄想 (分別無是法)、

na te yathā vikalpyante (III,35c; Sagāthakam 135c)

(宋訳) 不如彼妄想 na te yathā vikalpyante

(4) / de dag med pa hañ ma yin no / (H 1.9.2.1; D.106a.3) それらがなごのでもなご。

(唐訳) 亦復非無有 (T.16,610ab)。

(魏訳) 亦復非是無 (T.16, 344a) (而彼法非無 ibid.568b)。

na ca te vai na sanñi ca // (III,35d; Sagāthakam 135d)

(宋訳) 亦復非無我 na ca te vai na hyātma ca // = de dag bdag min ma yin no /

それらが自己でないのでもない。(Tokitwa)

三偈グループの第二偈と第三偈、そして五偈半グループは、『釈軌論』チベット語訳、『楞伽經』南条校訂梵本、魏訳、唐訳との間に内容的に相違はないので、梵本の日本語訳を示すに止める。

### 三偈グループの第二偈

「すべての存在は有るものだと愚者たちの思い込みようだが、それが見られたとおりに有るとすれば、誰もが見真者ということになる。」(III.36; Sagāthakam 136)

### 三偈グループの第三偈

「現象はどれも存在ではないので、煩惱による汚染とそれの浄化とは存在しない。

すべては見られたとおりではないが、それらは非存在でもない。」(III.37; Sagāthakam 137)

『釈軌論』引用の以上三偈まとまっつての出所は、従つて、『楞伽經』魏訳原本と南条校訂梵本との本文と偈頌品とのいづれでもなく、唐訳本文(無常品三一、T.16, no.672, 610ab)の原本のみ、<sup>9)</sup>ということになる。

### 五偈半グループ(1)

「現象はすべて独自の存在として捉えられているが、実はそうなつてはいない。他との関連に従つて人々に妄想の思い込みが起るのだ。」(Sagāthakam 150)

### 五偈半グループ(2)

「他との関連が清められて妄想による思い込みが断られたとき、他との関連は真如として妄想分別を絶したあり方に落ち着く。」(Sagāthakam 151)

### 五偈半グループ(3)

「妄想分別をさらに分別してはいけない、思い込みは本当にはないものだ。知覚の混乱を分別して把握されるも



のを把握するものと別とするのは、不可だ。外に対象を見るといふ分別こそは妄想分別の自性なのだ。」

(Sagāthakam 152)

五偈半グループ (4)

「妄想分別を起す分別自体が諸縁によつて生じるのだ。外に対象を見るのは誤まつてのこと、心の他に対象はな

く。」(Sagāthakam 153)

五偈半グループ (5)

「道理に従つて正しく観察する人々には把握すると把握されるの別は消滅する。

外の対象というものは、愚者が思い込むようには存在しないからだ。」(Sagāthakam 154)

五偈半グループ (6)

「過去の記憶の残像に惑わされた心が対象の幻影として生ずる。」(Sagāthakam 155ab)

以上で明らかのように、これらの偈を持つ經典は、『釈軌論』でその名は秘められていても、いかにも『解深密経』と肩を並べて引用されるのにふさわしい大乘經典である。初めの三偈グループは、五蘊は自己ではないが、自己でないのでもない、存在すると考えられるものは存在でも非存在でもない、とする般若思想を表明し、後の五偈半グループは三無自性性の間の関係を記述して『解深密経』の思想との親近性を示す。世親の思想の伝承者たちにとって、その名を挙げれば識者からは時代錯誤と非難されることの自明であった『楞伽経』が、それにも拘らず、如何に頼もしい後継者と見なされていたか、を窺わせる。三偈グループのテキストとして、失われた『楞伽経』原典に近い形を残す唐訳の原本が選択された、と筆者が考える所以である。世親の『釈軌論』中への『楞伽経』偈の挿入は、決して偶然の、もしくは単なる思いつきの仕業ではなかった。逆にそれは、『解深密経』―『釈軌論』―『楞伽経』と、三者

が同一線上に並ぶ思想表現と考えられたことを意味する、と筆者は見たい。

注

(1) 本稿を書き終えた時点でたまたま、清水俊史著『上座部仏教における聖典論の研究』(大蔵出版、二〇二二年二月)がブツダゴーサを中心テーマとする書物と知り、早速一冊を取り寄せ、本を開いて驚いた。著者・清水氏は、ちょうど筆者が言及した馬場紀寿氏のブツダゴーサ論を斥ける目的でこの書物を著述されていたのだ。上座部研究を専門とはしない筆者だが、最後まで一気に読み通して、それなりによい勉強をさせていただいた。ただ、ランカーの歴史書が伝える大乘思想運動に対する激しい政治的排斥を行った上座部大寺派に迎えられたブツダゴーサの著述活動の歴史的意義は、鈴木氏の理解で尽きているのだろうか。筆者のこの疑問は依然として残る。

(2) 堀内氏の著書のチベット語テキストはデルゲ、北京、金写、チヨネ、ナルタンとの五版によって校訂されたとあり小論はこれを参照して、チベット語テキストの日本語訳を示す際に堀内氏のテキスト区分とデルゲ版テキスト内の位置とを併記する。一例、Horuchi 1.44: D.99b.6-7

(3) 筆者が先行研究の先駆けとして直接参照したのは山口 益先生の左記二論文である。  
「世親の釈軌論について―かりそめな解題といふほどのもの―」日本仏教学会年報第25号一九五九年

「大乘非仏説論に対する世親の論破―釈軌論第四章に対する一解題―」『東方学論集』一九六二年(二篇とも『山口益仏教学文集』下、春秋社一九七三年、所収)

(4) 「若不知仏此密意 失壞正道不能往」(玄奘訳 T. 16.696b)  
/ hdi la mkhas pa gan sig dgoñs pa mi ses pa ni /  
/ rab tu ñams par hgyur bahi lam du de mi hgro // (P. 29, no.774, 24a.3-5. "ses pa" corrected to "mi ses pa" according to Xuan Zhang's Chinese version).  
/ mkhas pa gan sig dgoñs pas hdi dag ses pa ni /  
/ rab tu ñams par hgyur bahi lam du de mi hgro // (H.1.9.1: D.106a.2 This extant Tibetan form does not make sense. It needs to be corrected in either way, as is suggested by Tokiwa.)

玄奘訳第二偈第3句の「不知」をチベット語訳に従って「知」に訂正する場合、第4句末の否定詞を前に移動させて次のように肯定文で一貫させれば文脈に合致する。左はその訂正文。

「若能知仏此密意（ブツダのこの密意を知る人ならば）不失壞道彼能往」（見失うことなき道に彼は進む）

/ hdi la mkhas pa gan sig dgois pa šes pa ni / (P. 29, no.774, 24a,4-5)

/ rab tu ñams par mi hgyur bahi lam du de hgro // (The second line corrected by Tokiwa)

- (5) 玄奘訳文「於諸法中若是清淨所緣境界、我顯示彼以為勝義無自性性。依他起相非是清淨所緣境界。是故亦説名為勝義無自性性。」(T16,694a)に対応する北京版チベット語訳も、否定詞をもち (nam par dag pahi dmigs pa ma yin pas) (P.29, no.774,18b,6)。一方、ボーデルチ訳文に否定詞はなく肯定表現になっている（「以他力相中清淨觀故」T16,no.675,670c）。文字通りの文意はそうだが、依他起相の特色は、その非清淨所緣境界 (na viśuddhālahana it) たることを悟る智が現前することによって依他起相が滅するところにあり、それを勝義無自性性とすると考えたとすれば、玄奘訳と

チベット語訳との否定形は正しい。「依他起相非是清淨所緣境界。是故亦説名為勝義無自性性」という屈折した表現にその意図が窺われる。

- (6) 『解深密經』で「深密」の原語 sandhi の「深密意 (dgois pa)」としての使用は、經名、ボサツ名に限られているようである。『楞伽經』では用法が異なる。例えば拙著復元テキスト区分第97段の表現、

\*aparimito mahānate sarvadharmānām yathārūṭhābhinivesasandhiḥ (Nāgjo-ed. text p.161, ll.10-11) (「ブハーマティよ、あらゆる現象に於いて字義通りに執着する危機的接合には限りがない。）」では、sandhi は、字義通りに執着する「危機的接合 (mshams sbyor ba)」の意味で用いられている。

- (7) i 第三十三偈の拙訳「見失うことがない」の原語は名詞形 (apranāśo) だが、この偈の梵文註では動詞形 (na pranaśyati) が用いられており、これを長尾先生は漢訳語を用いて「失壞することがない」とされ、「失壞（しつえ）する」の語について次の注記を与えられる。

prāṇāśa. m. vanishing, disappearance, cessation, loss, destruction, death. (MW.) から退失する *las ñams par hgyur*. (pp.226-7)

また、同じテキストの第三十偈第2句 māgāpranāstakān を長尾先生は「(正しい)道を見失っている者」と訳し、この句の梵文註 ⑧ māgāpranāstakā abhinānīkā mokṣamārgabhāntavāt を次のように訳されている。

「⑧ 道を見失っている者とは、高慢になっっている者たちのことで、(彼らは真の)解脱への道からは迷い出ているから(道を見失った者)である。」(同研究ノート(3) pp.144-5)  
拙訳はこの箇所、長尾先生の訳語を参考にさせていただきます。

- (7) ii 玄奘訳『解深密經』分別瑜伽品第六でボサツ・マイトレーヤ (Maitreya) が世尊に、ボサツたちは一体何を悟れば空性に失壞することがなく高慢を離れることになるかを訊ねる箇所がある。ブツダはこの質問を高く評価して、ボサツが空性に失壞することがあっては大乗のすべてにおいて失壞することになる、諦聴せよ、と注意を促

して言う、

「マイトレーヤよ、依他起相と円成実相の全面に亘って、雑染と清浄とに捉われる遍計所執相を究極的に離れ、徹底して無所得であることこそは、大乘における空性の相です」と (T. 16, 701b; Tib.P. 29, no. 774, 37b, 2-7)。

これは上述のボサツ・パラマールタサムドゥガタが賞讃したブツダの第三転法輪の本質である真の了義、三相の無自性を、将来仏・マイトレーヤに向けてシャカムニ・ブツダが確認したという構図をなしている。

- (8) 山口 益著『世親の成業論』法蔵館一九五一年。p.213.

(9) ここに言う「原本」なるものは、実態の分析に基づく筆者の推測の域に属する。

(10) この偈の後半「二の分別が減することで智は真如に契う。」は、引用されなかった。

