

ISSN 1343-8980

創価大学  
国際仏教学高等研究所  
年報

平成 10 年度  
(第 2 号)

Annual Report  
of  
The International Research Institute for Advanced Buddhology  
at Soka University  
for the Academic Year 1998

創価大学・国際仏教学高等研究所  
東京・1999・八王子

The International Research Institute for Advanced Buddhology  
Soka University  
Tokyo · 1999

創価大学・国際仏教学高等研究所・年報  
平成10年度(第2号)

目次

● 研究報告

- アーラヤ識と業報・輪廻 . . . . . 梶山雄一 . . . (3)
- Mahāvastu-Avadāna* — 原典批判的研究に向けて — . . . 湯山明 . . (21)
- 法華經の文献学的研究(二) — 観音 Avalokitasvara の語義解釈 —  
. . . . . 辛嶋静志 . . (39)
- A Critical Pāli Dictionary* — 学史的考察 — . . . . . 湯山明 . . (67)
- 仏教説話文学研究覚書(3)  
「注好選」下巻第十話『雙馬は渴せる龜を將て去る』余滴 . . 湯山明 . . (90)
- Mahākarmavibhaṅga* と *Karmavibhaṅgasūtra*  
— ネパール国立古文書館所蔵のサンスクリット写本 —  
. . . 辛嶋静志、吹田隆道、工藤順之 . . (93)
- ヘンドリック・ケルンと『法華經』 . . . . . Tilmann VETTER . . (129)
- 『如来蔵經』: その概略と『法華經』との関係  
. . . . . Michael ZIMMERMANN . . (143)

● 彙報

- 国際仏教学高等研究所の活動報告 . . . . . (169)
- 国際仏教学高等研究所所員の著作 . . . . . (172)
- 国際仏教学高等研究所受贈受入雑誌 . . . . . (174)
- 執筆紹介 . . . . . (175)
- 編集後記 . . . . . (175)

Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology  
(ARIRIAB)  
at Soka University for the Academic Year 1998  
Vol. 2

**CONTENTS**

● **RESEARCH ARTICLES:**

Yuichi KAJIYAMA:

*Karma and Transmigration in the Theory of Ālayavijñāna* . . . . . 3

Akira YUYAMA:

*Mahāvastu-Avadāna — Towards a New Critical Edition* — . . . . . 21

Seishi KARASHIMA:

*Philological Remarks on the Lotus Sutra (2)*

— *On the Name Avalokitasvara* — . . . . . 39

Akira YUYAMA:

*A Critical Pāli Dictionary — A Research into Its Background History* — . . . . . 67

*Notes on Buddhist Narrative Literature (3):*

*Additional Notes on “A Pair of Geese Flying away with a Tortoise in Thirst”* . . . . . 90

Seishi KARASHIMA, Takamichi FUKITA, and Noriyuki KUDO:

*The Mahākarmavibhaṅga and the Karmavibhaṅgasūtra: Transliterations*

*of the Manuscripts Preserved in the National Archives of Nepal* . . . . . 93

Tilmann VETTER:

*Hendrik Kern and the Lotussūtra* . . . . . 129

Michael ZIMMERMANN:

*The Tathāgatagarbhasūtra: Its Basic Structure and Relation to the Lotus Sūtra* . . . . . 143

● **IRIAB BULLETIN:**

IRIAB Activities . . . . . 169

List of Publications of the IRIAB Fellows . . . . . 172

Journals Received . . . . . 174

●

Contributors to this issue . . . . . 175

Editorial Notes . . . . . 175

## アーラヤ識と業報・輪廻

梶山雄一

本稿は本『年報』創刊号（1997年度）に発表した拙稿「仏教と差別」に引き続く第2稿である。「はじめに」の部分では、第1稿に論じた説一切有部の業報・輪廻の教義およびその批判としての原始・大乘仏教の理論を総括的に序論的に述べている（この部分についての詳しい解説については本誌創刊号の拙稿参照）。それに次いで、経量部および唯識学派において発展した潜在意識にもとづく業報・輪廻論を記述するのが本稿の目的である。

### はじめに

仏教思想の歴史は、仏教における自我、すなわち実体としての靈魂の存在の否定と業報による輪廻の教義とのあいだの矛盾に対する一連の異なった解釈の歴史である、とみなすことができる。

古代のインド人は世界あるいは宇宙の唯一の創造者としての「神」の観念をもっていなかった。したがって彼らは、西方の一神教におけるようには、「神」の掟としての道徳をももたなかった。そのために、古代インド社会が西暦前5、6世紀ころに倫理化されたときには、輪廻 (saṃsāra) の観念が、人々に道徳的責任を教える基本的倫理として採用されたのである。その前5世紀、ゴータマ・ブッダ（釈迦牟尼仏）の出現に数十年を先立つころに活躍していた『ウパニシャッド』の哲人たちは、人はその前世において行った善・悪の行為によって幸福な、あるいは不幸な状態に生まれる、と云って、輪廻の原理を説いた。

輪廻はブッダの時代における沙門（苦行者や瞑想者）たちのあいだで論争の的であった。われわれは仏教の最古の経典から、ブッダが、行為とその果報との因果関係を強調したことは推理できるが、ブッダ自身が輪廻の理論を受け入れたかどうかを知ることはできない。というのは、現存する経典は数多くの後代の挿入を含んでいるからである。

少なからぬ数の現代の学者たちは、ブッダは輪廻の理論を教えたはずがないと考えている。というのは、それは、輪廻の主体を否定している彼自身の「無我」（靈魂の無存在、anātman）の教えと矛盾しているからである。また、欲望と無知（無明）の克服である解脱、涅槃はこの世においても達成される、というブッダの理想とも相容れないものであるからでもある<sup>1</sup>。それにもかかわらず、ブッダ亡きあとの

仏教の教団はみな、個体存在はその前世における善あるいは悪の行為の果報として幸福あるいは不幸な生まれ方をする、という形での輪廻の実在性、事実性を主張した。このような状態の中で、仏教徒は、（１）永続する実体としての靈魂をもたない有情が、いかにしてこの世で死んで次の世に再生することができるのか、（２）無常な、ただちに消え行くはずの善悪の行為が、いかにして未来において幸福あるいは不幸な状態を作ることができるのか、という疑問について論じ合わねばならなかった。

ブッダの教えでは、無我の理論とともに、あらゆるものの無常性 (*anityatā*) の原理がもっとも重要な教義を成していた。すべてのものの無常性の理論は、ブッダのことばを整理し体系化した声聞乘（小乗）のアビダルマ教学の時代から、そしてとくに大乘仏教を通じて、物質的・精神的な一切の事物の瞬間的存在性（刹那滅性、*kṣaṇikatva*)の理論に発展していった。事物はすべてそれが生じた瞬間に滅してしまう、というのである。いいかえれば、事物はすべて瞬間的存在であって、次の瞬間には別なものになってしまっている。この理論は行為とその結果との結合をより困難なものとした。結果は、その原因である行為がなされ、滅してしまってから、多くの瞬間、多くの日月、多くの年数を経たのちにも起こるといわれるからである。

声聞乘（小乗）仏教の諸学派のうちでもっとも強力であった説一切有部 (*Sarvāstivāda*)は、過去および未来の諸事物は現在の時点においても存在する、という理論（三世実有論）を発展させた。この学派の名前の起源となったこの理論は、あらゆる事物の「実体」は過去・現在・未来の三世を通じて存在する、ということに他ならない。したがって、ある人が過去世において行った行為も実体 (*dravya*、自立的・不変・永続的な単体)として現在においても存在し、好都合な諸条件にめぐまればその行為という原因に見合った果報（結果）を生ずる、ということになる。

この理論は声聞乘・大乘の諸学派によって次のように批判された。もし実体が三世という時間を通じて存在し、その状態あるいは様相は多様に変化する、ということであるならば、異教のサーンキヤ学派が主張する原質 (*pradhāna*、世界原因)と酷似することになり、あらゆるものの無常すなわち瞬間的存在を説き、いかなる実体の存在をも認めず、ただ瞬間的な、つねに変化しつづけるものの流れをのみ認める仏教にふさわしくない、と。

説一切有部も仏教の一学派であるから、形式的には「自我は存在しない」という立場を守り、ただ五蘊（色受想行識：物質・感覚・表象・意欲・識別作用）の集合が煩惱や行為によって個体存在を形成し、その死に際して、死と再生を繋ぐ中間的存在（中有、*antarābhava*)の流れを媒介として、母胎に入ってまた生まれる、と云うことはできたであろう。けれども、説一切有部は上記の主張を越えて、世俗的合意 (*dharmasamketa*)として自我の存在を主張した。事実、この学派の主要な学者の一

人であった衆賢 (Samghabhadra、5世紀) は、輪廻の主体としての個体存在を積極的に肯定した。彼は云う。「經典は世俗的な自我の存在を確認している。最高の真理としては自我は存在しないとはいえ、われわれは世間的合意にしたがって自我はあるという」と。またこの学派は、「三世実有論」という実体論的思考を導入し、神話的な中有の存在を主張した。しかし、説一切有部の世俗的自我や神話的な中有の存在の主張や三世実有論という実在論的思考は他学派による批判の対象となっていた。

### 経量部の立場

もう一つの声聞乘 (小乗) 学派である経量部は、その大乘仏教とくに瑜伽行唯識学派への親近性のために、大乘に分類されることもある。この学派は譬喩師 (Dārṣṭāntika) という名ですでに後2世紀ころに存在していたが、3世紀から4世紀にかけて、クマララータやシュリーラータなどの学者の活躍を通して経量部 (Sautrāntika) として成立した。著名な世親 (Vasubandhu、400-480ころ) も、彼が大乘に転向する以前は経量部に属していた。

説一切有部と違って、経量部は「種子」(bīja)あるいは「印象」の理論 (種子説) を説いて、云った: ある行為からその果報が生じるとき、その果報はすでに滅してしまった種子から現れるのではないし、またその行為の直後の瞬間に生じるのではない。事實は、その結果は瞬間的存在としての種子の継続的な流れ (saṃtāna、相続)・変化 (pariṇāma、転変)・特殊化 (viśeṣa、差別)によって作られる。継続的な流れというのは、行為がなされると、物質的・精神的存在がひとつの絶えざる流れとして起こることである。変化とは、その流れの一々の瞬間はその直前の瞬間から変化したものと生じることを意味する。特殊化とは、その流れの最後に、結果をただちに産み出す優れた、特殊な瞬間が生まれることをいう。例えば、稲の種子はひとつの流れとして成長し、芽・茎・葉・花そしてついには米穀となる。その間、種子は絶えずその形や内容を変化させ、最後に米穀を生ずる特殊な効力ある瞬間に至る。<sup>2</sup>

もともと、経量部のこの米の種子の譬えはひとつの難点をもっていた。というのは、稲の種子は最後には米穀となるのだが、決して大麦その他の実を産み出しはしない。けれども仏教では、たとえば人はかならずしも次の世に人に生まれ変わるわけではなく、前世の行為次第では、地獄の住人・動物・神々その他の有情としても再生するからである。この欠点は、後に瑜伽行唯識学派がアーヤ識の流動性を極度に高めることを通して、超えられることになる。

種子説よりもさらに重要な経量部の思想に、物質と心理との相互浸透の理論 (色心互薫説) がある。すべての仏教学派がよく意識していたものに、人は時としてそ

の意識を失うことがある、という事実があった。もし人が物質的存在のない世界（無色界、*ārūpyadhātu*）に生まれるならば、彼はそこでは、その身体や周囲の物質を意識しない、純粋に精神的な境涯に生きることになる。あるいは、人が深い、夢も見ない熟睡や、昏睡に陥るならば、彼は生きてはいるにもかかわらず、まったく意識をもたない。さらに、仏教は2種類の無心の瞑想を認めている。ひとつは、表象のまったく無い瞑想（無想定、*asaṃjñi-samāpatti*）、もうひとつは感受と認識の滅尽した瞑想（滅尽定、*nirodha-samāpatti*）である。この二種の瞑想に入ると、人は決して死んではいないのだが、意識は失われている。経量部は以上のような状態を説明するために、物質的な感覚器官の種子が心のなかに潜んだり、逆に、心の種子が物質的な感覚器官のなかに潜んだりすることができるからだという理論を開発した。無色界（欲望も物質もない世界）の神がそこで死んで、欲界（欲望と物質のある世界）や色界（欲望はないが、なお物質のある世界）に生まれると、彼の身体は心から作られる。人が熟睡から覚めると、感官のなかに潜在していた彼の意識はその感官から生じてくる。<sup>3</sup>

この物質と心との相互浸透（色心互薫説）の基礎の上に、経量部は、無限の生死〔輪廻〕を通じて流れ続ける業報の下意識（異熟識、*vipākavijñāna*）の理論を導入した。異熟識は瑜伽行唯識学派（*Yogācāra-vijñānavāda*）においてさえ、アーラヤ識の同義語となっている。異熟識は世親が瑜伽行唯識学派に転入する前に、経量部の立場から書いた『成業論』（*Karmasiddhiprakaraṇa*）において導入され、議論されている。このテキストについては、現代の学者たちの意見が分かれていて、S. アナカーはこの書物を大乘論書としている<sup>4</sup>が、E. ラモットや山口益は経量部時代の世親に帰属させている。私は山口益の議論がもっとも説得的なものであると思う。

しかし、上記のことは、世親が異熟識あるいはアーラヤ識を仏教思想史の上で始めて導入した、ということの意味するのではない。彼は『瑜伽師地論』（*Yogācārabhūmi*）の「本地分」（*Mūlabhūmi*）と『解深密経』（*Samdhibirmocanasūtra*）の存在を知っていた。実はこの二つの唯識系の経論はすでにアーラヤ識の理論を普及させていたのである。「本地分」は長期間にわたって編纂された『瑜伽師地論』のなかでも最初に編纂された部分であり、また『解深密経』は世親がその著『成業論』のなかでその経名に言及しているものである。つまり、世親はなお経量部に所属していたころに、唯識派の初期の書物にあらわれるアーラヤ識の理論を知っていて、それを異熟識の名のもとに経量部の理論として導入したに他ならない。

山口益は、『成業論』が声聞乗論書のひとつであることを証明するために、多くの理由をあげているが、私はそのうちのいくつかをここに摘記するとどめる。

（1）世親はこの論書のなかで多くの経典を引用したり言及したりしているが、唯一の例外を除いて、それらはすべて声聞乗経典である。その唯一の例外とは瑜伽行

派に属する大乘經典である『解深密經』である。(2)『成業論』に導入されている異熟識は『唯識二十論』その他の唯識派の諸論書におけるようには、主体・客体(相分・見分)の二分をもっていない。(3)『成業論』における世親は多くの議論のなかでなお外界の事物の存在を認めている。これは一切の存在を人間の認識表象に帰してしまう唯識派との明らかな相違である。(4)世親はこの論書のなかで、説一切有部が認める「形の原子」(形色極微)の存在を否定するが、外界の粗大な物質が「色の原子」(顯色極微)の多数の集合から成ることを主張している。形の原子を否認し、色の原子を認めることは經量部の立場をよく表している。(5)声聞乗教徒は煩惱の障害を断滅することだけを目的とするが、大乘教徒は、阿羅漢に成ることだけを指すのではなくて仏陀と成ろうとするから、煩惱障だけでなく、知的な障害(所知障)を断滅して一切智を得ることをも理想とする。しかし、『成業論』はなお所知障の断滅について明らかな見解をもたない。<sup>5</sup>

経験によってわれわれは、熟睡・昏睡・特殊な瞑想・死などにおいては意識や認識が完全に停止し、それらの状態が終われば意識がふたたび現れることを知っている。人が輪廻を信じるかぎり、意識は人の再生に際してまた現れる。説一切有部や異熟識の存在を認めない一部の經量部者はこの事実を説明することに困難を感じていた。というのは、彼らが認める6種の認識、すなわち眼・耳・鼻・舌・身体・思惟による認識は、熟睡・昏睡などにおいて滅してしまって、その再生をも説明できなかったからである。この無意識状態についての説一切有部・經量部・唯識学派のあいだの論争は、やや後代には、もっぱら「感受と認識の停止に至る瞑想」(滅尽定)をめぐる行われるようになった。

『成業論』において世親は云う：異熟識は、あらゆる行為の種子を蓄え、多様な行為にしたがって変化しながら、有情が涅槃に入り、あるいは解脱するまで、絶えず流れつづけ、たとえ6種の認識が断絶してしまっても、異熟識は滅尽定のなかにおいても絶えることはない、と。ちょうど、他の足はすべて欠けていて、ただ一つの足だけをもっているベッドが「無足のベッド」といわれるように、諸感覚や思惟という六識はそこに存在しないが、異熟識だけが存在している滅尽定は「感受と思惟という認識の滅尽した瞑想」といわれるのである。<sup>6</sup>

『成業論』のなかで世親は異熟識が存在しなければならない理由を述べている。(1)アシュヴァゴーシャ(『ブッダチャリタ』の著者とは異なる同名の上座)に帰せられる詩節は、アーラヤ識を説明して云う：「無限の種子を蓄えている心(異熟識)は流れとして起こり、自らに好都合な条件に恵まれれば、その種子とともに増大する。その増加がひきつづいて起これば、その心は時にその結果を与えることができる。それはちょうど、マーツルンガ(mātulaṅga)の花が色付けられると、その芯も赤くなるようなものである」と。『解深密經』はブッダのことばとも伝えら



れる著名な一詩節を引用している。「アーダーナ識（執持識、アーラヤ識の他の異名）は甚深にして微細であって、すべての種子をともなって、暴流のように流れる。愚か者たちがそれを自我と思うといけないから、私は彼らにそれを説かない」。

（２）われわれの身体は、心に執持され、支えられているかぎりは、分解しない。通常の６種の認識は身体を支持する機能を果たさない。したがって、その６種の認識とは別に、身体を執持する意識（すなわち異熟識）がなければならない。（３）解脱のための宗教的実践であり、煩惱を対治するものである「聖道」は、説一切有部によれば、第六の認識である意識に在る。しかし、聖道は煩惱とともに同一の意識のなかに在ることはできない。というのは一つのものがそれ自身に対して働きかけることは不可能であるからである。かくして、６種の認識とは別個のもうひとつの認識、つまり、異熟識が存在しなければならない。（４）世親は、異熟識をタームラパルニーヤ部（スリランカ上座部と同じ）の主張する有分識（bhavaṅga-citta）や大衆部のいう根本識（mūla-vijñāna）と同じような下意識であるという。このようにして世親は『成業論』において異熟識を確立するにいたった。<sup>7</sup>

### 唯識学派のアーラヤ識

シュミットハウゼン(L. Schmithausen)は『瑜伽師地論』、本地分の「サマーヒター地」（等引地、Samāhitābhūmi）のなかに、彼が、仏教思想史の上で始めてアーラヤ識の理論を提起したもの、と考えている「最初の文章」を発見した。シュミットハウゼンによれば、『瑜伽師地論』本地分は同書の他の部分よりも早く、また『解深密経』よりも古く編纂されたものである。その「最初の文章」は次のようなものである。

ひとが滅尽定に入ったとき、彼の心および心作用は休止してしまう。そうであれば、彼の心（認識）は彼の身体からどうして断絶してしまわないのか？  
 [答え:]（問題はない。）彼の場合、アーラヤ識はまだ損なわれていない物質的な感覚器官のなかに存在し続けるからである。アーラヤ識は現象識（pravṛttivijñāna, 眼・耳・鼻・舌・身体・意・自我意識の七識）の種子を内蔵していて、それによって、未来において[滅尽定から立ち上がったあとで、七識は]再び生じてくるのである。<sup>8</sup>

この文章から始めて、シュミットハウゼンはその著書『アーラヤ識』において詳細な議論を展開している。この「最初の文章」におけるアーラヤ識と世親の『成業論』における異熟識とのあいだの主要な相違は、『成業論』では、この書の性格上、異熟識は主として行為（業）の種子を内蔵するものと考えられているのに対して、『瑜

『伽師地論』のアーラヤ識は主として前七識の表象の種子を内蔵するものとして考えられていることである。もっとも、世界のすべてのものはアーラヤ識の転変、すなわちそのアーラヤ識から顕現する表象である、とする唯識学派の思想では、行為（すなわち心業=思 *cetanā*）と認識（*vijñāna*）を本質的に区別するいわれもないからである。いずれにしても、シュミットハウゼンの意見では、『瑜伽師地論』本地分は世親の『成業論』以前に成立していたものである。

仏教は早くから有情（衆生）を、彼らが執着する欲望にしたがって、3種類（三界）に分類してきた。欲界・色界・無色界の3種の有情である。欲界は地獄の住人・餓鬼・動物（畜生）・阿修羅・人間・なお欲望から免れていない天界最下の6種の神々を含む。色界は欲望からは解放されているが、なお身体をもち、したがって物質にたいする執着をもっている色界の神々の住むところである。無色界の神々は、身体をもたず、欲望および物質の両者から自由になっているが、なお最高の瞑想である四無色定の精神性にたいする執着からは離れていない。

この3種の有情の分類から、われわれは、仏教は欲望や物質性から解放され、精神からのみ成る有情が存在することを信じていた、ことを知るのである。瑜伽行派のような一類の仏教徒が、物質・煩惱・行為などを含むあらゆる事物が実は一々の有情の認識表象にすぎない、という識一元論を産むにいたったのはしごく自然であったのである。瑜伽行唯識学派は無色界の精神的な有情の観念をより下位の二界にまで拡大し、あらゆる有情や世界を意識のみより成るものに還元したのである。

唯識学派の哲学との関連でここでとりあげねばならないことは、いわゆる仏教の四大学派の認識論的立場である。説一切有部はその認識論として模写説を唱えていた。この学派は、外界の対象は眼その他の感覚器官によって直接に知覚され、意識によって理解される、と考えていた。そのさい、対象・感官・意識の三者は同一の瞬間に併存しなければならなかった（外界知覚説、*bāhyārtha-pratyakṣatva*）。経量部は、外界の対象は直接には決して知覚されないが、ただ「何か外界になければならない」という形で推理されるのである、と云う。というのは、そのような外界の事物がまったく存在しなければ、われわれの認識は時間・空間において限定されないからである、と(*bāhyārthānumeyatva*)。この、外界の対象は知覚はされないで、ただ推理され、要請されるのである、という理論はのちの仏教における知識論学派（*Logico-epistemological School*）において重要なものとなった。加藤純章氏は、経量部のこの考え方の起源を、世親より年長の同時代人であった経量部の哲学者シュリーラータ（*Śrīlāta*）にまで遡らせている<sup>9</sup>。

中観派は、原因によって作られたもの（有為）にせよ、作られたのでないもの（無為）にせよ、すべて、実体(*dravya, svabhāva*)として空(*śūnya*)であり、実在ではない、

と云う。中観派の祖ナーガールジュナ（龍樹）によれば、ここに「実体」とは、自立・不変・永久的な単体をいう。こうして、この世界におけるいかなるものも実体をもたないことになる。中観派と異なって、瑜伽行唯識学派は、あらゆるものはわれわれの心の構想したものに他ならない、と云い、ただ認識あるいは意識、言い換えれば、根元的認識としてのアーヤ識、のみの実在性を認めた。唯識学派は、一方で、経量部の表象主義的認識論を全面的な識一元論にまで発展させたが、他方で、中観派の偏りすぎた空の思想を訂正しようとする立場にあったのである。瑜伽行者とは瞑想の実践者のことである。彼は外界の対象そのものに関心するよりも、心象や観念に心を集中したから、その彼が世界のあらゆるものを純粹に心的表象と見るのは実はきわめて自然であり合理的でもあった。

『瑜伽師地論』の「菩薩地」に瑜伽行唯識派の基本的立場に言及する文章がある。長文ではあるが訳出しておく：

「沙門にせよ、バラモンにせよ、[AなるものがBという性質を欠いているとき、] その空であるB [の存在] を認めないとともに、[Bとしては] 空であるAそのものをも認めないならば、このような考え方は空性の誤解というものである。なぜかという、それが欠けているというBは存在しないが、Bを欠いているAは存在するから空性になりたつのである。何もかも存在しないならば、何がどこでどういう性質として空でありうるのか。だから、AがBとして空であることがなりたたない。したがって、このようにして、それは誤解された空性ということになる。逆に、どのようにして空性は正しく理解されるのか。すなわち、BがAに存在しないとき、AはBとして空であると正しく見、そこに残されている「余れるもの」(avaśiṣṭam) はあると如実に知る。これを、如実にして不顛倒なる空性への悟入というのである。たとえば、物質などと名づけられたものにおいて、物質というこの仮説されたことばを本質とするものは存在しない。だから、物質などといわれるそのものは、物質などという仮説されたことばの本質としては空である。しかも、その物質などといわれるものにおいて[残されているもの、] 余れるものは何であるか。すなわち、それは物質などという言葉の仮説の基体(āśraya) であるものである。その二つ、つまり、存在する「実在のみなるもの」と実在のみなるものの上に「仮説されただけのもの」を、ありのままに知るのである。存在しないものをありと妄想せず、実在するものをなしと否定せず……如実なる真如を、「云いあらわしえない実在」(nirabhilāpya-svabhāva) としてありのままに知るならば、これこそ正しく理解され、正しい智慧によってよく洞察された空性というものである」。<sup>10</sup>

あらゆるものが空であることは確かであるが、なおそこに「余れるもの」「云いあらわしえない実在」が、夢幻のごとく、空なるものすべての基体、拠り所としてある、そしてそれは仏陀の智慧の対象でしかない、と認めるところから唯識思想は始まる。

マイトレーヤに帰せられる『中辺分別論』第1章第1詩節にたいする世親の注釈 (*Madhyāntavibhāga-bhāṣya*)のなかにも、この「余れるもの」というユニークな観念が現れる。『中辺分別論』のその詩節とともに世親の注を訳しておく。

虚妄な [ものの] 分別はある。そこに二つのものは存在しない。しかし、ここに空性は存在する。又、その [空性の] 上にそれ [虚妄な分別] がある。

この [詩節の] なかの、「虚妄な分別」とは知られるもの (所取) と知るもの (能取) とを構想 (分別) することである。「二つ」とは知られるものと知るものとである。その「虚妄な分別」の空性とは、[それが] 知られるものと知るものの関係を離脱している状態である。「その [空性の] なかにもそれがある」とは、虚妄な分別がある [ということである]。このように、あるもの [B] がある場所 [A] にないとき、AはBとして空である、と如実に観察する。また、ここに、余れるものがあるが、それはここに実在する (sat)、と如実に知る。こうして誤りなく空性の特徴が顕されている。<sup>11</sup>

### 三性説

唯識学派の瞑想の実践の核心をなす理論は三性説であるが、上の『瑜伽師地論』と『中辺分別論』の文章のなかにもすでにアーラヤ識の三性の理論は表されている。

(1) 迷えるアーラヤ識に具わる知るものと知られるものという、認識の主体-客体関係を媒介として構想・分別される仮説的な、実在しない事物には四通りがある<sup>12</sup>。すなわち、[感覚・思惟の] 対象として、有情として、自我として、六種あるいは七種の認識 (六種の認識と自我意識) の表象として顕現するものである。これらの一般的な人間にとっての世界現象はじつは当人の認識の表象に他ならず、「妄想されたもの」 (遍計所執性、*parikalpita-svabhāva*)とよばれる。それは、アーラヤ識の一部である。

(2) アーラヤ識は認識基体であり、そこに知るもの (見分) と知られるもの (相分) との虚妄な主体-客体関係を産み出す。このアーラヤ識は現象的な表象の影響をたえず受け入れ、またみずからも瞬間ごとに変化する流れでもあって、つねに増

殖し、成長するから、「他に依るもの」（依他起性、*paratantra-svabhāva*）とよばれる。

（3）菩薩の宗教的実践によって、彼のアーラヤ識が、知るものと知られるものとの関係を離脱するとき、アーラヤ識は分別を超越した聖者の境涯に転換して、完成された状態と成る。これは「完全に成就されたもの」（円成実性、*pariṇiṣpanna-svabhāva*）といわれる。

一般人の精神的・物質的な世界のあらゆるものはアーラヤ識の虚妄な分別・構想によって仮構された、実体のない表象に他ならない。しかしこの認識表象はアーラヤ識のなかにその影響を植え込む作用をもち、アーラヤ識はその表象の印象を受け入れる。表層に顕現した表象は術語で「現行」と呼ばれ、アーラヤ識に植え込まれる印象は「種子」と云われるから、直前に述べた作用は「現行薫種子」という。こうしてわれわれが実在とみなしてはいるが、実は仮構された認識表象にすぎないもの、いかえれば、すべての行為と認識の種子はアーラヤ識に内蔵されることになる。

アーラヤ識はあたかも暴流のごとくに、各瞬間に消滅し、変化しながら相続する流れである。そこに内蔵された種子もまた、瞬間ごとにたえず成長し、増殖し続けるが、やがては成熟した特殊な状態となって、行為（業）の結果や新たな認識を顕現させるに至る。このアーラヤ識のなかにおける種子の変化・発展は「種子生種子」とよばれる。

この場合の認識の種子とは眼・耳・鼻・舌・身・意の六識と第七の自我意識（汚染された意、*kliṣṭa-manas*）との印象（種子＝習気）である。それらの認識の種子はアーラヤ識のなかで成熟したときに、それぞれ同種の認識表象を現象させる（同類因等流果）。行為には善悪の区別があるが、その果報はつねに中性であって、原因である行為とは性質を異にするから、行為から果報が現れる関係は認識の場合と異なっている（異熟因異熟果）。いずれにしても、ここではアーラヤ識のなかの種子から現象世界に事物の表象が顕現するのであるから、この作用は「種子生現行」といわれる。

みずからに内蔵する種子を成長させながらつねに変化・発展するアーラヤ識の流れはいわば継時的なものであるが、現象界における表象（現行）がアーラヤ識のなかにその種子を植えつける（薫習）いわゆる現行薫種子の作用と、アーラヤ識のなかの種子から現象の表象が顕現する過程、すなわち、種子生現行の作用とは同時的であるといわれる。アーラヤ識のなかで種子が成長・発展・成熟するのはたとえば植物の種が芽・莖・花に成長し、ついに実を成らせるように、時間的過程であるが、種子と現行とのあいだの二種の作用は、あたかも、二つの芦の束が相互に他を支えて立っているときの作用が同時的であるようなものである。<sup>13</sup>

「妄想されたもの」「他に依るもの」「完全に成就されたもの」というように、三つとして数えられるが、この三性はいずれもアーラヤ識という同一の潜在意識の転換としての三つの状態に他ならない。『摂大乘論』(Mahāyānasamgraha) その他の瑜伽行派のテキストは依他起性が二つの状態をもつこと(二分依他)を語る。それは一方で、汚染された状態(染汚分)すなわち「妄想されたもの」(遍計所執性)というアーラヤ識の構想した実在しないもの、いいかえれば、迷える有情の輪廻の旅の状態として現れる。しかし他方でまたそれは「完全に成就されたもの」という浄化され、完成された存在(清浄分)としても現れる。というのは、「他に依るもの」が知るものと知られるものとの関係を離脱するならば、それは「完全に成就されたもの」と成って、涅槃の境涯を現すからである。<sup>14</sup>

三性はすべて、ある意味で実在であるが、他の意味では実在でない、といわれる。「妄想されたもの」(遍計所執性)は実在ではない、というのは、主体と客体の二元性を介して分別されたこの世界のすべてのものは、一般には実在すると考えられているが、真実には実在ではない。それらはちょうど夢のなかで見られたもの、あるいは魔術によって作り出されたもののように非実在である。けれども、それらのものはまったく実在しないわけでもない、というのは、いまだ覚っていない人々にはそれぞれの形で現象しているからである。「他に依るもの」(依他起性)は、実在しない虚妄な対象の作り手としては実在である。しかし、それは自立的に存在するのではなくて、他のものに依存してのみ存在する以上は、真の意味、すなわち、実体的な意味での実在ではない。円成実性は最高の真実としては実在であるが、しかし、それは知るものと知られるものとの二元性の非存在であるという意味では実在ではない。<sup>15</sup>

一見すると両義的ではあるが、それにもかかわらず、唯識派は、例えば存在と非存在などの両極端を除外するという、仏教の「中道」の伝統に忠実であるといえる。空の真理を宣言したナーガールジュナ(龍樹)も、夢や幻において見られるものは、それが現に見られている以上は非実在ではないし、現実的ではない以上は実在でもない、という言い方をしている。アーラヤ識の三性がつねに実在でもあり、非実在でもある、と語られるのも中道のあり方である。ナーガールジュナは、真理のかたちは、師匠やことばなどの、「他のもの」によって知られず、絶対的に静寂であり、ことばの虚構によって論じられず、思惟を離れて、種々性を超越する、と云う(『中論』XVIII, 4)。唯識派の真理観も実はこの中観の立場と基本的には同じである。

### とくに自我意識について

唯識派は、その完成した教義においては、八種類の認識を認めていた。通常の六

識に染汚意 (kliṣṭa-manas, 自我意識) とアーラヤ識とを第七、第八の認識として加えてである。『瑜伽師地論』本地分に染汚意を説明している節がある。ここでは、この染汚意の二義をあげていう。(1) 現在の認識の直前に過去に去った六識の集合であるもの、(2) つねに、無知 (avidyā) ・自我ありとする見解 (ātma-dṛṣṭi)、自己の身体と心を自我であるとみなすこと (ātma-māna) ・愛着 (trṣṇā、渴愛) の四つの煩惱に伴われた汚れた意、とである。けれども、玄奘の漢訳では、(1) [六識を] 支持する思考、(2) 現在の認識の直前に過去に去った六識の集合、という2種の思考を染汚意としている。<sup>16</sup> ほぼ同じ趣旨の「意」の説明は『撰大乘論』においても保持されていて、「[第一には] ..... 直前に滅し去った識が意という名で呼ばれて、[次後の] 識が生ずるための依り所となる。第二には、これは汚染された意であって、四種類の煩惱、すなわち、個我の实在を見ること、自我ありとして高慢なること、自我への愛着、および[自我に関する] 無明、と常に結びついており、[他の] 識が汚染せられることへの依り所となる」といわれる。<sup>17</sup>

このような梵漢の説明を見ていると、唯識派は第七染汚意の概念を説一切有部の意根 (manas) から着想して導入したと私には思える。説一切有部は、あらゆるものを包括する範疇として、十八界 (界は種類の意味) の理論を発展させていた。十八界は、六種の認識をそれぞれ対象 (境) ・感官 (根) ・意識 (識) という三者の接触によって起こるものとして、計18を数えたものである。たとえば、眼識は、絵などの対象と眼という感官と視覚的意識との接触によって起こる、とする。しかしこの十八界という認識論的体系はひとつの困難な問題を提出した。仏教の伝統は、心 (citta) ・意 (manas) ・識 (vijñāna) の三者を同義語としていたから、考えられるもの (法境) という対象・思考器官としての感官 (意根) ・理解としての意識 (意識) の接触による第六識は、伝統的には、同一の心感官と意識との2つに配当したことになる。

説一切有部はこの問題を解決せねばならなかったが、ついに意根としての思考 (manas) について新たな解釈を創造するにいたった。思考器官とは現在の意識の一瞬間前に過去した六種の認識に他ならない、いいかえれば、過去の認識の残した印象である、とこの学派は考えた。この考え方は極めて優れたものであることが分かってきた。なぜならば、現在のわれわれの認識がその対象を明確に理解するためには、それは過去の印象あるいは記憶を伴っていなければならないからである。唯識学派もこの説一切有部の解釈を借用して、第七識として、過去に去った前六識が次後の識を支持するものである、と考え、それにアーラヤ識を対象として、誤って自我であるとする汚染された認識を加えて、染汚意すなわち自我意識としたのであろう。

## 唯識思想と業報・輪廻

唯識思想は、瞑想を始めとする宗教的実践とアーラヤ識、いいかえれば、三性説の完全な理解による高度の智慧とによって、アーラヤ識に基づく虚妄分別から生じている「妄想されたもの」の世界を転換して、虚妄分別を離脱した「完全に成就されたもの」の境涯を獲得することを目的としている。妄想されたものにせよ、妄想を離脱したものにせよ、いずれもアーラヤ識という基体が転換された様態に他ならない。

この思想は、一般人にとっての現実の世界を、実は人の誤った認識表象、妄想に過ぎないと云って、万物を一つの認識に還元してしまう。しかし、その認識とは決して固定的なものではなくて、生じた瞬間に滅し、滅してはまた生じて流れ続けるもの、転変しながら流続するものである。唯識の思想には、説一切有部が想定したような、あらゆる事物に潜む、自立的・無変化・永続的な実体というものはまったく姿を見せない。識はつねに流れ、転変し、特殊化し、転換する。アーラヤ識が「他に依るもの」とよばれるように、識は、仏教の基本思想である縁起思想の上に構築されている。

説一切有部は、物質・感受・表象・意欲・識別作用という五蘊の集合体を自我と同一視した。それは、この学派の実体的思考と並んで、ほとんど仏教の「無我」の思想を破棄するまでに至っている。唯識思想では、潜在意識であるアーラヤ識、そしておよそ実体とはかけ離れたものとして考えられているアーラヤ識を対象として、それを自我であると固執する染汚意（汚染された意識）という第七識を設定した。それは自我の存在を全面的に否定する思想となった。染汚意はそれ自身が妄想であるとして否認されているうえに、自我として固執されるその対象であるアーラヤ識は、靈魂のような実体とは似ても似つかない存在であるからである。

われわれの行為もそれ自身が認識の表象に他ならない。成された行為はアーラヤ識のなかにその果報を種子として植えつけるが、その種子は成長・増殖を繰り返して変化し続ける。そこには説一切有部のいうように、一々の行為が実体として三世に実有である、というような考え方はまったく存在しない。説一切有部では、ある行為はそれに相応した果報をかならず与えるとして、行為と果報との対応（因果応報）を重視したが、それに反して唯識では、アーラヤ識のなかでの果報の種子はその変転のあいだにどのように変化しないともかぎらない。そこにはたとへば真摯な懺悔が悪行の種子を消し去ってしまったり、善行の種子がかならずしも楽果を与えないこともありえる。アーラヤ識はそのような変化を含む場である、と思われる。唯識派は説一切有部の「中有」の観念をも引き継いでいるが、それはじつはアーラヤ識の一つの状態にすぎないものとなり、有部的な実態をまったく失っている。



『攝大乘論』『唯識三十頌安慧釈』などに引用される『阿毘達磨大乘經』の著名な詩節がある。

無限の過去からの基因 [ともいうべきもの] があり、それがあらゆる存在にとって等しく依り所となっている。

これがあるからこそ、あらゆる [迷いの] 生の境位があり、また涅槃のさとりがある。<sup>18</sup>

「無限の過去からの基因」(anādikāliko dhātuḥ)というのはアーラヤ識(この個所の前後の原文ではその同義語「異熟識」が使われている)のことである。それは無限の過去から流れ続けて、あらゆる現象的存在の依り所であるとともに、そのアーラヤ識を潜在意識としてもつ有情のさまざまな生存の境位への輪廻の原因であり、またその有情の解脱・涅槃のさとりをも可能にするものでもある。

この詩節だけを見ると、われわれがアーラヤ識を転換(転依)して、「完全に成就された」状態を得ないかぎり、アーラヤ識こそが無限の過去以来、そしてなお長期の未来にわたって、われわれの業報・輪廻を成り立たせる汚染の原因であることになる。

しかし、われわれは、アーラヤ識が無限の過去から、瞬間的な存在の継続的な流れを成し、変化し、発展し続ける下意識であることを忘れてはならない。はたして、『攝大乘論』は汚染を転回する正見としての世間を超えた心は、極めて清浄な法界から流れ出た、聞くことの熏習を種子として生ずること(最清浄法界等流正聞熏習種子所生)を語り始める。法界(dharmadhātu)は法性(dharmatā)・真如(tathatā)、あるいは空性(sūnyatā)など同義のものとして考えてよく、あらゆる存在の根源であり、宇宙的な真理の世界である。具体的には仏身あるいはその教法を意味する。それらは法界の起動したものであるからである。その法界から流れ出た真理、その教えを聞くことが、なお汚染されているアーラヤ識のなかに、染め付けられ、植え込まれた種子として、あたかも乳と水とが共存するように、汚染と共存する。聞熏習の種子は仏陀の法身の種子である。

「[それは汚染の因である] アーラヤ識を対治するものであるから、それはアーラヤ識に包摂されているものではないし、また世間を超えた最も清浄な法界から流れ出たものであるから、たとえ世間に属するものではあっても、世間を超えた心に対する種子となるのである。それはまた世間を超えた心がまだ生じていないときにも、煩惱にまといつかれることを対治するものであり、[地獄などの] 悪趣に生まれることへの対治であり、すでに行ったあら

ゆる悪行を破壊し無力にする対治である」。

「また如何にしてアーラヤ識は、水と乳の [共在する] ように、アーラヤ識ならざるもの [聞熏習] と共在しながら [漸次減少してやがて] すっかり無くなってしまうのか。 [そして聞熏習はそうではないのか。] それは喩えばハンサが水の中から乳を飲むようなものである。また喩えば [われわれの日常的な経験において、] 世間的な欲望から離脱してゆくと、非禪定的な部類に属する熏習は漸減し、禪定的な部類に属する熏習が漸増して、 [ついに] 依り所の転回 (転依) があるようなものである」。<sup>19</sup>

ナーガールジュナ (龍樹) の空の思想では、業報・輪廻を最高の真実 (勝義) の世界においては空として否認したけれども、世間 (世俗) 的な世界においては業報・輪廻を従来のままに認めていたように思われる。しかし、唯識学派においては、アーラヤ識という潜在意識の汚染を原因とする業報・輪廻を迷いの世界として認めながら、アーラヤ識の流動性を根拠にして、業報・輪廻を超越する道、法界等流の聞熏習の種子が、アーラヤ識の汚染を漸減しながら、ついにアーラヤ識を転換して「完全に成就されたもの」すなわち涅槃という仏の境地に到達する道を開いたのである。

#### 涅槃には止まらないという涅槃 (不住涅槃)

凡人が輪廻するのは行為 (業) と煩惱を原因とするのであるが、唯識学派では行為や煩惱の汚染を離脱した菩薩が、あらゆる有情を救済するためにのみ、みずからの意志により、自発的に汚染の世界に生まれ、輪廻する、ということが強調される。これを菩薩の「故意受生」(samcintyabhavopapatti) という。いわばそれは「汚染は捨離してはいるが、輪廻は捨離しない」ような生き方である。

声聞の最高の聖者である阿羅漢は、自分がすでに煩惱を断滅し、もはや再生しない、ということを知っているのであるが、大乘の菩薩は、煩惱を断滅し、知るべきことをすべて覚ったのち、言い換えれば、涅槃を獲得した後にも、涅槃の平安の世界に止まらず、逆に、生まれかわってこの世界へ戻ってくる、といわれる。しかしそれは、菩薩が汚染の世界、輪廻の世界に拘束され、それに執着しているからではない。彼はすでに汚染を離脱し、業と煩惱を断滅しているのであるから、この世界に生まれかわるべき理由はない。それにもかかわらず、菩薩は声聞のように、涅槃の平和に安住しようとはしないで、なお迷える無数の衆生を救うために、この世へ戻ってくるのである。したがって彼は「涅槃に止まらない」(不住涅槃、*apratīṣṭhitanirvāna*) ものといわれる。もとより彼は、すでに生死・輪廻の絆を断っているのであるから、「生死に住するわけでもない」(不住生死)。彼は、生死にも住せず、涅槃にも住しないのである。<sup>20</sup>

この不住涅槃の思想に対応するような形で、唯識学派は「[無分別智]の後に得られた智(後得智)」ということをも強調する。

また何のために、ただ表象のみなることに悟入するのか。[それは一切智者の智、仏陀の智を得るためである。]ここにあらゆる教法を総括的に対象とするような、世間を超出した止寂と観照(止・観)による[無分別の]智がある。またそれにつづいて後に得られた智(後得智)、すなわち種々の相の表象[としての世間的な智]がある。これら[の二智]によって、因であり種子であるアーラヤ識のすべてを、それへの原因となるものも共々に、断じつくし、[それとは逆に]法身に触れるであろうところの種子をば増大させ、[それによって漸次]依り所が転回(転依)されて、仏陀の有するあらゆる優れた特質を実現することによって、一切智者の智を獲得することとなる、そのために悟入するのである。<sup>21</sup>

無分別智の後に得られたかの後得智は、すべてのものがアーラヤ識を因として生ずること、またそのように生じた結果としての表象が幻などのようであると見るのであるから、それは世間智ではあるが、本質的には顛倒のないものである。ちょうど幻術で幻影のように見せた物事について幻術師には迷妄も顛倒もないように、後得智を具えたかの菩薩には、原因とか結果とかの概念を伴って説くような場合にも、あらゆる場合に顛倒はないのである、と解説されている。このような後得智の領域において仏陀の三身説(自性身・受用身・変化身)が唯識教学において展開され、大乘仏教一般に大きな影響を与えるのであるが、本稿においてそれに及ぶことはできない。

唯識学派は説一切有部の業報・輪廻の説を受けながらも、アーラヤ識という潜在意識を導入することによって、説一切有部の業報・輪廻の固定的・実体論的な理論をみごとに解消した。不住涅槃の思想や後得智の理論も大乘菩薩の理想的なあり方を示したものとして、高く評価されねばならない。「輪廻には涅槃とのいかなる差異もない、涅槃には輪廻とのいかなる差異もない」(『中論』xxii.19)といったナーガールジュナの意図を理論的に、また修行実践の段階(これについては本稿では触れなかったのだが)としてもきわめて具体的に体系化した唯識学派の思想は、まことに仏教最高の哲学として評価されねばならない。

## 注

- <sup>1</sup> この点については、たとえば、中村元『ブツダのことは』、岩波文庫、第9刷(1988)、第267、706、1086、1087、1137詩およびそれらの注記参照。
- <sup>2</sup> 舟橋一哉『業の研究』、法蔵館 1954、108-109。
- <sup>3</sup> 同上、115。
- <sup>4</sup> Stefan Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, Motilal Banarasidass 1984, 85. もっとも玄奘はこの書を漢訳したさいに『大乘成業論』と題した。
- <sup>5</sup> 山口益『世親の成業論』、法蔵館 1951、18-24。
- <sup>6</sup> 同上、190-191 (分節 18) 参照。
- <sup>7</sup> 同上、197以下 (分節 19 および善慧戒釋) 参照。
- <sup>8</sup> Lambert Schmithausen, *Ālayavijñāna, On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, Tokyo, The International Institute for Buddhist Studies 1987. Part I, 18.
- <sup>9</sup> 加藤純章『経量部の研究』、春秋社 1989、218。
- <sup>10</sup> Unrai Wogihara, ed., *Bodhisattvabhūmi*, Tokyo 1930, 47-48.
- <sup>11</sup> *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, ed. by Gadjin M. Nagao, Suzuki Research Foundation, Tokyo 1969, 17-18; 長尾雅人訳「中辺分別論」、大乘仏典 15『世親論集』、中央公論社 1976、219-220。
- <sup>12</sup> 『中辺分別論』I. 3では虚妄分別によって顕現する表象は、色形などの対象、有情、自我、六種の識の4通りに分けられているが、『摂大乘論』II. 2(長尾分節)では、身体・身体所有者・経験者・経験の対象・経験する主体・時間・数・場所・言語的表示・自他の区別・善悪趣への死と生という11種に分類される。
- <sup>13</sup> 長尾雅人『摂大乘論』和訳と注解、上、講談社 1982, I.17(p. 141-142)参照。
- <sup>14</sup> 同上、II.29A (p. 376) 参照。
- <sup>15</sup> いわゆる三無性論 (いったん設定した三性がじつは空としても見られること) については、『唯識三十頌』第23-25頌 (山口益・野澤静證『世親唯識の原典解明』、法蔵館 1953、373以下)、長尾雅人訳「三性論」(大乘仏典 15『世親論集』、中央公論社 1976) 201など参照。
- <sup>16</sup> *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, ed. by V. Bhattacharya, Part I, University of Calcutta, 1957, 11, 7-8; 『国訳大蔵経』論部第六卷、11「意とは謂はく、恒に行 [起] して [第六識の為に] 依止となる [第七末那識の] 意と及び六識身の無間に滅したる [過去の] 意なり」(佐伯定胤訳)。
- <sup>17</sup> 長尾訳『摂大乘論』I.6 (上、90)。意に伴う4つの煩惱の原語は、satkāya-dṛṣṭi, asmimāna, ātma-sneha, avidyā である。
- <sup>18</sup> 長尾訳『摂大乘論』I.1 (上、75)。
- <sup>19</sup> 同上 I.48; I. 49 (上、226 ; 230)。
- <sup>20</sup> 菩薩の「不住涅槃」及び「故意受生」については、本稿では詳しく立ち入らないが、長尾雅人氏の優れた論文を参照されたい。Gadjin M. Nagao, *The Bodhisattva Returns to This World, The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*, ed., Leslie S. Kawamura, Canadian Corporation for Studies in Religion, 1981, 61-79.
- <sup>21</sup> 長尾訳『摂大乘論』III. 12 (下、61)。



# *Mahāvastu-Avadāna*

## — 原典批判的研究に向けて —

( — *Towards a New Critical Edition* — )

湯山 明 / Akira YUYAMA

### はじめに

周知のように、マハーサーンギカ・ローコッタラヴァーダ派の伝えるマハーヴァストゥ・アヴァダーナが、その性格が多岐にわたるからであろうか、長い年月に亘って今日まで、研究者の間で非常に高い関心を蒐めてきた。この典籍自身が物語っているように、その複雑な性格内容も、種々の専門家の研究対象となってきた。その反面、研究の進捗状況は、残念なことに、決して研究者の間で満足が得られているわけではない。

この学派が、特別な言語を用いて部派の経典類を伝承してきたことも、夙に近代仏教学の出発期から、そして同典籍の刊行以来、周知知られてきている。

今になって、この典籍に関しての文献学的な研究を、更に深く推し進めなければならない事態が生じてきている。

その文献学的研究課題を、過去に遡り、現況を認識し、将来への展望を整理して述べてみたいと思う。しかし、それは例によって、文献学的・書誌学的雑録となるであろう。実は、マハーヴァストゥ・アヴァダーナに関しては、これまでも書誌学的な論考を認めたことがあるが、最初に著わした時から既に三十余年が過ぎている。二度目は、マハーヴァストゥ・アヴァダーナを中心におきながらの雑録であった。これも既に二十余年前のことになる。

文献学的研究を、より容易ならしめるための書誌学的な論稿は、ただに年月を経てのちの積み重なる資料の数量を増やすことではない。本来は、評価を見い出せるものでなくてはならない。それには評釈を付けることでも可能であり充分かもしれないが、取りあげた資料を如何に使うべきかを、読者が判断できるように列挙・叙述しているかにある。今日まで、私は後者の方法を選んできた。これを好しとする評者もあれば、物足りぬと批判する評者もいる。

何といっても、第一次資料にしても、第二次資料にしても、判断は研究者自身かなすべきことである。書誌学的な論稿の著述者は、読者の利用・研究を容易ならしめるよう工夫しなければならないが、料理して食するのは研究者の仕事である

う。味つけまでして提供する市場の店主や、放送番組の料理講師である必要もないと、筆者は思う。

将来の徹底した文献学的研究のためにも、原典資料の調査が不可欠である。今回は、マハーヴァストゥ・アヴァダーナに関する文献学的課題を述べるつもりであったが、あまりにも膨大な問題を包含しているので、とても紙数の足りないことに気付いた。そこで、本稿では、従来、どちらかという看過されてきた写本類を、もう一度くわしく調査すべき段階に来ているので、諸写本の現状に焦点をあてて記述しておこうと思う。いわば筆者自身にとっても、将来の原典批判的な研究の基点とし、更には文献学的研究に結び付けたいのである。本稿は、文字通り、写本類の現況の予備的な調査報告である。近い将来に、是非とも、文献学的研究のための書誌学的報告を纏めたいと念願している。直接の関連がない限り、本稿では研究書・研究論文などは扱わない。また、覆刻版・再版などは、若干の学史的に重要な刊行物に関する例外はあるが、原則として取りあげない。

本稿が出来れば仏教文献学を志す若い学徒にも読んで戴くのを期待しつつ、時に初歩的ともいえる情報・資料も加えることにした。以下、人名の引用にあたって、敬称を省略させて戴く。

### 参考文献

山田龍城 (1895-1979), 『梵語佛典の諸文献 — 大乘佛教成立論序説 資料篇 — 』(京都・平楽寺書店, 1959), p. 66f.

Akira YUYAMA, "A Bibliography of the *Mahāvastu-Avadāna*", *Indo-Iranian Journal*, XI (The Hague 1968), p. 11-23. — 以下に、Yuyama, *Mv-Bibl.* と略して引用。

湯山明、「Mahāvastu-Avadāna に関する書誌学的雑録」『名著通信』, No. 11 (東京 1977.VIII), p. 7-6; No. 12 (1977.IX), p. 9-8; No. 13 (1977.X), p. 19-18; No. 16 (1978.I), p. 17-16; No. 18 (1978.III), p. 12-11; No. 19 (1978.IV), p. 15-14; No. 20 (1978.XI-XII), p. 37-28.

### 校訂出版

初版を刊行したのは、インド学・仏教学徒ならば、誰でもが知るセナール (Émile Charles Marie Senart, 26.III.1847-21.II.1928) である。本稿では、部分的な原典の出版・翻訳・研究などは、折りに触れて、簡略に取り上げるに止めたい：

#### *Editio Princeps:*

Émile Senart, *Le Mahāvastu. Texte sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire*. 3 tomes (= *Collection d'ouvrages orientaux, Société Asiatique, Seconde série*) (Paris: Imprimerie Nationale, 1882-1890-1897), LXII, 635 p.; XLIII, 578 p.; XLI, 588 pages:

Tome I (1882): “Préface”, p. I-XX; “Introduction”, p. XXI-LXII; “Texte”, p. 1-366; “Commentaire”, p. 367-633; “Table du premier volume”, p. 635.

Tome II (1890): “Préface”, p. I-II; “Introduction”, p. III-XLIII; “Texte”, p. 1-496; “Commentaire”, p. 497-575; “Table du deuxième volume”, p. 577f.

Tome III: “Préface”, p. I-IV; “Introduction”, p. V-XLI; “Texte”, p. 1-463; “Commentaire”, p. 465-528; “Index des trois volumes”, p. 529-58; “Table du troisième volume”, p. 578f.

セナール本各巻の内容概観は、非常に便利である。その第1巻と偶々同年に刊行されたミトラ (Rājendralāl Mitra, 1822-1891) 著書の内容概観が果たした役割も極めて大きい。これはベンゴール・アジア協会所蔵写本目録でもあるので、下記の写本 (Ka) の項を参照されたい。

セナールは、1877年5月12日のアジア協会の理事会に、翻訳は出さないが、いわば研究成果を盛った、四五巻からなる原典出版の意欲的な計画を提出し、その興味深い提案は承認を得ている: *Journal Asiatique*, série VII, tome IX (Année 1877), p. 506.

— cf. “Bibliographie des travaux de Émile Senart, Président de la Société Asiatique (1908-1928)”, établie par A. Guérinot, *Journal Asiatique*, tome CCXXIII, Fascicule annexe (juillet-décembre 1933), p. 4 (out of p. 1-75).

さて、セナールの手になる刊本の原稿が、完全にではないが、パリの国立図書館に保存されているようである。筆者も、かつて、これを詳細不明とした (see Yuyama, *Mv-Bibl.*, p. 12: “Bd”, s.v.). 残念なことに、未だに検分する機会を逸したままでいる。その存在は、フィリオザ (Jean Filliozat, 1906-1982) の記述で知ることができる:

Cf. Jean Filliozat, “État des manuscrits de la collection Émile Senart”, *Journal Asiatique*, CCXXVIII: Année 1936 (janvier-mars 1936), p. 135f. (= “Extrait”, p. 9f.); No. 205 bis (1748): “Mahāvastu. Manuscrit de la main d’Émile Senart pour son édition du Mahāvastu (Paris, 1882-97), incomplet, 352 fol. dont les 181 premiers doubles.”

この稀観のセナール校訂本は、幸いに、日本で覆刻出版された (東京・名著普及会, 1977)。またもやこれも絶版になってしまったようで、この最も信頼のおける校訂本が、再び覆刻されるのを願ってやまない。当分は、これに代わる校訂本の刊行は期待できまい。

実は、それ以前に日本で、写真覆刻されていた。1933年の事という (山田龍城・梵語佛典の諸文献, p. 66 n. 5)。この稀観書を手に入らずに困っていた学徒の要望に答えたものであれば、ただ頭ごなしに海賊版と責めるわけにもいくまいか。この覆刻版に筆者も助けられた一人であるが、惜しむらくは最終巻に付された三巻の索引を除いては、原典の部分のみの覆刻である。多くの頁数を割いた、非常に重要なセナールの序論・解説・注記を参照できないわけで、隔靴搔痒の思いでやりきれなかった。彼が、木目細かく費やした努力は大変なものである。当時の最高の水準を行ったもので、いまだに傾聴すべき示唆に富む記述も多い。複写機のない時代に、欠けた部分を態々写真に撮って読むしかなかった。隔世の感がある。

他の梵語仏典とともに、逸早くマハーヴァストゥ・アヴァダーナ (セナール本を完結年1897年をもって) を、本邦に紹介したのは、ほかならぬ荻原雲来である:

荻原雲来、「世に知られたる梵語佛典」『東亞の光』IX, 6 (大正3/1914年6月) = 『荻原雲来文集』 (東京・大正大学内荻原博士記念会, 1937), p. 452b-453a; No. 27: “隋闍那崛多譯、佛本行集經と分同なるも全同に非ず。” 先に挙げたセナール本の日本での原典覆刻も、こんな気運の中で生じたであろう。

それに刺戟されたか、わが国の久野芳隆・白石 (藤田) 真道・渡辺照宏などの俊秀が輩出し、貴重な貢献をする。ロイマン (Ernst Leumann, 1859-1931) の許に留学した先学たち中でも、白石真道 (1897-1987) は、滞独中 (1927-1931) に、マハーヴァストゥ・アヴァダーナの研究を始め、その積年の成果を完成間際に敗戦の旅順で灰と化すままにせざるを得なかったのは、学界にとっても大損失である。それでも、後に発表された研究9点は大部の業績で、没後に刊行された論文集の430頁にも及ぶ。自費出版のためか、余り知られていないのは残念である: 『白石真道仏教学論文集』 (相模原・白石壽子, 1988), p. 1-429.

セナールの業績に関しては、ピュルヌーフに始まる近代仏教学を継ぐ一人として、極めて重要であるので、筆者は、時を得て、学史的な考察を試みてみたいと願っている。



セナールは、校訂にあつたて、当時入手できた写本6点を参照している。彼も正確な書誌学的報告を添えている (ed. Senart, I, p. V-IX)。しかし、すべて六本を校合したのは、全体からすると極めて一部分である (= ed. Senart, I.1.1-193.12)。その六本とは、ひとまずセナールの写本略号に従って、下に掲げる通りである。詳しくは、参考資料を挙げて、後で述べることにする。

A = Société Asiatique, Paris: No. 9.

B = Bibliothèque Nationale, Paris: No. 87-88-89 (= Collection Burnouf No. 91)

C = University of Cambridge: Add. 1339.

L = Royal Asiatic Society, London: No. 9.

M = Collection Minayeff.

N = Bibliothèque Nationale, Paris: No. 90-91-92 (= Collection Burnouf No. 94).

### Indian Editions:

Radhagovind Basak (Rādhāgovind Basāk), *Mahāvastu Avadāna*. 3 vols. (= *Calcutta Sanskrit College Research Series*, XXI-XXX-XLII = *Texts*, No. 12-16-21)(Calcutta: Sanskrit College, 1963-1965-1968), lxxix, 510 p.; lxxiv, 692 p.; xciii, 696 p.

“Index of important words and proper names”, I, p. 481-507; II, p. 669-689; III, p. 625-654.

この原典はセナールの出版原典の再録で、下壇にベンゴール語訳を添えている。本来、長い時間をかけての研究であり、英訳を試みていたのに、下記のジョーンズの英訳出版を知って、その仕事を中断したのは惜しい。

英文の序説の部分には、セナールの例にならつてか、簡略な内容紹介を行っている。セナール初版本の絶版の時には便利であった。インドでの原典研究を促進を意図して刊行したものであるが、残念ながら、原典の批判的な研究に堪え得るものではない。確かに、その間に、バサークのいうように、本典籍を基に研究を公刊している：

R. Basak, *A Study of the Mahāvastu-Avadāna. Indian Life as Revealed in the Buddhist Work, the Mahāvastu-avadāna* (Calcutta: The Alumni Association, Department of Ancient Indian History and Culture, University of Calcutta, 1960), (iii), (i), (i), 74 p.

バーグチの出版は、ダルバンガのミティラ研究所で発刊する仏典叢書の一巻として出たが、残念ながら第1巻のみを刊行して中断してしまった。

Sitansusekhar Bagchi (Śītāṃśusekhar Vāgci Śarman), *Mahāvastu Avadāna*. Vol. I (= *Buddhist Sanskrit Texts*, No. 14) (Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1970), (XV), 15, 16, 305, 101 p. [all published].

英文による「序説」について、そのヒンディー語訳 (Umesh Jhā 訳) を付す。これもセナール本の再録であるが、バサーク同様に、初版本の頁数を与えている。バーグチは、最終の第3巻に言語学的な研究成果の公刊を予定していたようなので、中断されたのは誠に惜しい。なお、50頁に及ぶ偶頌の索引を付しているのは有り難い。簡単な索引も付す。

### 現代語訳

*The Mahāvastu*. Translated from the Buddhist Sanskrit by J. J. Jones. 3 vols. (= *Sacred Books of the Buddhists*, XVI-XVIII-XIX)(London: The Pali Text Society / Luzac & Co., 1949-1952-1956), xx, 324 p.; xiii, 454 p.; xxvii, 480 p.

Reprinted by the Pali Text Society, London, and distributed by Routledge & Kegan Paul, London-Boston, 1973/1987-1976-1983:

“Index - I. Topics”, I p. 313-322; II p. 443-448; III p. 463-471; “Index - II. Names”, I p. 323f.; II p. 449-454; III p. 472-480.

いうまでもなく、セナール本の英訳であり、原典の頁数を明記してある。

今となつては、改訂を必要とする脚注もみられるが、丹念な注記であるし、酷な批判の向きもあるが、エジャトンの仏教梵語に関する軌範も未出版の時代の労作であることを思えば、称賛するに吝かではない。ジョーンズも、エジャトンの文法・辞典を目にした時は、既に第3巻の三分の二の翻訳を済ましていたことを酷く嘆いている (see Jones, III p. xiii n. 1)。それでも、残した部分で、努めてエジャトンの引用に心掛けているのである。

エジャトンもまた、ジョーンズの翻訳の第1巻が手許に届いたのが、1950年であったことを残念であると特記している (F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar*, New Haven 1953, p. XXVIIb, “Mv”, s. v.)。

それほど詳しくはないが、上記のように各巻に索引を付しているのは、利用者にとっては便宜を与えられていて、決して低く評価できないと思う。もっと注目されて良いはずなのに、刊行された当時の代表的な研究誌・研究者の書評が、ほとんど全く見られなかったのは、ひじょうに残念なことである。このような労作に、真剣に取り組んで書評するのは、確かに並み大抵の仕事ではない。

### 梵語写本

マイクロフィルムなどに撮られて保管してあるものを含めて、マハーヴァストゥ・アヴァダーナの梵語写本は、世界中に結構散らばっているのも、もしやして重複してしまうかも知れないが、目録などを参照しながら、目に触れたものを取り上げておきたい。

なお、ここで「梵語写本」と明記したのは、この原典の言語をプラークリットと決めつけるとか、本来は中期インド語で書かれたものが梵語化される途次にあったものであるとか、梵語に翻訳されたものであるという論に、いまだに筆者は十分に説得されていないからである。いかなる文法形態であろうとも、少なくともマハーヴァストゥ・アヴァダーナの原典の言語を「梵語」の範疇に入れる。心ある学徒であれば、問題の煩雑に過ぎるのを承知している筈なので、ここではこの点について一切触れないことにする。

#### セナール所用の写本：

上にも述べたように、セナールは当時見ることが出来た6本の校合を試みて出発したが、全ての異読を脚注に記したのは、第1巻の193頁12行までである。いわば有名な「十地」の終る所までである。区切りの良い所までとした事も伺える。

全巻に亘って校合したのは、実はパリの国立図書館に所蔵される一本に過ぎない。この写本は、いわばセナール校訂本の底本である。

この他で、セナールがかなりの量を用いているのは、どうやら写本の評価をあまり高く見ていないようであるが、ケンブリッジ大学中央図書館所蔵の写本

である。これは第3巻47頁9行目、つまり「ヴィデーハのヴィジターヴィン王ジャータカ」の終りまでである。

相当に信頼を置いたとも思えるのが、ミナーエフ旧蔵本である。他の六本と同じく、第1巻の193頁12行まで異読を記録したあと中断し、再び第3巻47頁10行目から最終章までを校合する。つまり、最後は、B本とM本の二本が底本となる。

セナール本の校合を判り易く、再び表記すると、次のようになる：

A (= Société Asiatique, Paris: No. 9): ed. Senart, I.1.1-193.12.

B (= Bibliothèque Nationale, Paris: No. 87-88-89): ed. Senart, I.1.1-III.462.22.

C (= University of Cambridge: Add. 1339): ed. Senart, I.1.1-III.47.9.

L (= Royal Asiatic Society, London: No. 9): ed. Senart, I.1.1-193.12.

M (= Collection Minayeff): ed. Senart, I.1.1-193.12, III.47.10-462.22.

N (= Bibliothèque Nationale, Paris: No. 90-91-92): ed. Senart, I.1.1-193.12.

ここで上記六本の書誌学的な詳細を記しておきたい。なお、書体については、目録などの報告だけに頼らず、実際にじっくり検分するまでは控えたい。

なお、仏教梵語写本の目録の詳細については、拙著を参照願いたい：

A. Yuyama, *Buddhist Sanskrit Manuscript Collections: A Bibliographical Guide for the Use of Students in Buddhist Philology* (= *Bibliographia Indica et Buddhica*, Pamphlet Series, II) (Tokyo: IIBS, 1992), ix, 28 p.

さて、セナール所見の写本六本とは、以下の通りである：

A = Société Asiatique, Paris: No. 9.

Paper, 414 folios (folio 110 missing in pagination without interrupting the text), bound in 2 volumes: Vol. I, fols. 1-212 (missing fol. 110), Vol. II, fols. 213-415.

Undated; 42.0 x 16.0 cm., 11 lines.

Very closely related to Ms. B.

Reference: ed. Senart, I p. VI-VII: "... il est donc certain que A a été copié sur B ou du moins sur un exemplaire dérivé lui-même de B" (p. VII).

これはカトマンドウに在ったホジソンが、ピュルヌーフの依頼を受けて送ったという、学史上に名高い写本の一点であるので、関連文献を挙げておきたい：

"Catalogue des livres bouddhiques, écrits en sanscrits, que M. B.H. Hodgson a fait copier au Népal pour le compte de la Société Asiatique, et qui ont été présentés au conseil dans sa séance du 14 juillet 1837", *Journal Asiatique*, septembre 1837, p. 207: "Mahāvastu avadāna – 415 feuilles";

— p. 206 n. 1: "L'original de ce catalogue, écrit en sanscrit et daté du 29 septembre 1836, a été, par décision du Conseil, déposé dans les archives de la Société".

Cf. William Wilson Hunter, *Life of Brian Houghton Hodgson* (London: John Murray, 1896), Appendix A, No. V, p. 350: No. 22.

Cf. Jean Filliozat, "Catalogue des manuscrits sanscrits et tibétains de la Société Asiatique", *Journal Asiatique*, CCXXXIII, Année 1941-1942 (1945), p. 13.

なお、バリのアジア協会と国立図書館の梵語写本については、バリ留学を終えて帰国したばかりの、新鮮な資料を駆使しての史的考察をした好論文がある：

定方晟、「バリ国立図書館所蔵のサンスクリット写本とその目録」『印度學佛教學研究』XIV, 2 (1966), p. 847(150)-839(158)。

B = Bibliothèque Nationale, Paris: No. 87-88-89.

Collection Burnouf 91 (Don Hodgson).

Paper, 413 folios (numbered 1-410, 4 folios bearing No. 108), 47.0 x 13.5 cm., 11 lines, bound in 3 volumes (Vol. I: fols. 1-114; Vol. II: fols. 115-268; Vol. III: fols. 269-410).

Dated 1800 A.D. (samvat 920, in the month of Āṣāḍha).

Reference: ed. Senart, I p. V-VI.

Cf. A. Cabaton, *Catalogue sommaire des manuscrits sanscrits et pâlis*. 1<sup>er</sup> fascicule: *Manuscrits sanscrits* (Paris: Département des Manuscrits, Bibliothèque Nationale / Ernest Leroux, 1907), p. 12: Nos. 87-89.

Jean Filliozat, *Catalogue du fonds sanscrit*. Fascicule I — N<sup>os</sup> 1 à 165 (Paris: Département des Manuscrits, Bibliothèque Nationale / Adrien-Maisonneuve, 1941), p. 69: Nos. 87-88-89.

これも下記の写本 N と同じく、ホジソンからピュルヌーフの許に届いたものである。ピュルヌーフの死後二年して開かれた競売の目録に載っているのも、その頃にバリの国立図書館に入庫したものであろう。葉数・受贈日に注意したい:

Cf. *Catalogue des livres imprimés et manuscrits, composant la Bibliothèque de Feu M. Eugène Burnouf* (Paris: Benjamin Duprat, Librairie de l'Institut, 1854), Deuxième partie: "Manuscrits", p. 332 - No. 91: "Mahāvastu. Grande Collection d'histoires. Recueil de légendes relatives au fondateur du buddhisme et à ses contemporains. Caractères sanscrits du Népal. — 1 vol. obl. 398 fol. Envoyé par M. Hodgson, mai 1841". — Cf. also Hunter, *op.cit.*, p. 346: No. 19.

この写本 B は、セナルが最初から最後までを校合して異読を報告している、いわばセナル本の底本といえるものである。

C = University of Cambridge Library, Cambridge: No. Add. 1339.

Paper, 272 folios, 16-17 lines, 38.1 x 17.8 cm.; undated.

Reference: ed. Senart, I p. VII-VIII.

Cf. Cecil Bendall, *Catalogue of Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1883), p. 55-58.

ケンブリッジ大学中央図書館所蔵の写本は、殆どすべてダニエル・ライトの蒐集になるもので、同図書館には 1873 年 2 月から 1876 年 5 月に入庫したものである。

ベンドールは、セナル本第 1 巻の出版(1882)は見れたので、素早く参照して、この写本の相当葉数が第 83 葉裏までであることを指摘している。

この目録は長く稀覯の書であったが、幸いに覆刻された (= *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, Supplementband XXXIII) (= *Publications of the Nepal-German Manuscript Preservation Project*, II: In cooperation with the National Archives, Kathmandu, edited by Albrecht Wezler) (Stuttgart: Franz Steiner, 1992).

ネパールで、ライトがケンブリッジ大学図書館のために入手した写本の簡略な表が、彼の次の著書に増補されている。その中に該写本が:

*History of Nepal*. Translated from the Parbatīya by Munshi Shew Shunker Singh and Pandit Shri Gunanand. With an introductory sketch of the Country and People of Nepal by the editor, Daniel Wright (Cambridge 1877, reprinted Calcutta 1958, Kathmandu 1972), Appendix IX: "List of My Collection of Sanskrit Manuscripts", p. 319a: "Add. Ms. 1339: Mahāvastu". This appendix begins: "The following rough list of the manuscripts procured by me in Nepāl for the University Library of Cambridge ...".

セナル本は、ベンドールの目録刊行前の編集になるものであるが、ライトの上掲書によって存在を知ったのであろう。しかし、セナルはライト著書を引用して、写本が 272 葉からなり、各葉 12-15 行であることを指摘している。実は上記のように、ライトは番号と書名を挙げるだけなので、葉数・行数については、写本 C を実見して確かめて述べたのであろう。

勿論、ビュルヌーフ以来、パリの情報入手の迅速さには驚くべきものがある。フェールも、ライトの著書を出版の直後に詳しく紹介・書評している：Léon Feer, *Journal Asiatique*, août-septembre 1878, p. 178-208. 簡略にはあるが、写本リストに触れる (*ibid.*, p. 179)。

この写本 C は、セナルが最初から第3巻47頁9行までを校合して異読を報告している。この写本に、彼はかなりの信頼を置いていたように思う。

L = Royal Asiatic Society, London: No. 9.

Paper, 43.2 x 13.3 cm., 360 folios, 11 lines.

Dated 1813 (samvat 933 in the month of Śrāvaṇa).

Reference: ed. Senart, I p. VIII-IX.

E. B. Cowell and J. Eggeling, "Catalogue of Buddhist Sanskrit Manuscripts in the Possession of the Royal Asiatic Society (Hodgson Collection)", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, N.S., Vol. VIII (1876), Article No. 1, p. 8-11 (= Offprint printed as a pamphlet by Stephen Austin & Sons, Hertford, p. 8-11).

このロンドンのアジア協会の写本類もホジソンの寄贈になるもの (1835-1836)。カウエールとエッグリングの目録は、恐らくベンドールの目録に範を垂れたものであろう。いずれにしても、どうしたわけか、セナルは、この目録を引用していない。彼は、カウエールとの文通で、若干の情報を得ている (ed. Senart, I p. IX)。

なお、実は、当時、ラリタヴィスタラとマハーヴァストゥ・アヴァダーナの2点は、ハイデルベルクのレフマン (Salomon Lefmann, 1831-1912) に貸出してあって、カウエールとエッグリングの目録は、レフマンからの報告によって記述されているのである (see Cowell-Eggeling, *op. cit.*, p. 7 n. 1)。

この写本は、セナルが余り高く評価しているものとは思えないが、実見してみないと真偽のほどは分からない。ただ、ロイマンが1902年に、この写本の初めから校合を始めた形跡があり、筆者は興味を覚える：

Cf. *Catalogue of the Papers of Ernst Leumann in the Institute for the Culture and History of India and Tibet, University of Hamburg*, compiled by Birte Plutat (= *Alt- und Neu-Indische Studen*, XLIX) (Stuttgart: Franz Steiner, 1998), p. 62: Paper No. 389 (3 pages + 33 loose leaves).

M = Manuscript in the possession of Minayeff.

Paper, 442 folios, 12-14 lines.

Reference: ed. Senart, I p. VIII-IX.

この写本に関しては、セナルの記述からも詳細を知ることができないまま、長いこと不明のままであった。上記のように、セナルは、割合よく該写本の校合を行っているので、是非とも検分したいと思っていたが、手掛かりがなかったのである。ミナーエフ (Ivan Pavlovič Mianev, 1840-1890) は、1860年代の後半にパリ文献研究のためにパリに在ったから、もしかして若きセナルとも交友が始まり、その後に写本を入手したかも知れない、と思ったりもした。

しかし、ミナーエフがインド方面へ出かけたのは1874年と1885年頃であるから、セナルが借用できるネパール系写本は、1874年の蒐集になるものであろうか。

あるいは、すでにサンクト・ペテルブルグにあった写本を、セナルに貸したとしか考えられない。先のダニエル・ライトが露都に送った写本類もあり、オルデンブルグ (Sergej Fedorovič Ol'denburg', 1863-1934) の報告もあるが、この写本は見当たらない：

S. Ol'denburg', "Nepal'skie rukopisi v' Peterburskix' bibliotekax'", *Zapiskij Vostočnago otdelenija imperatorskago Russkago arxeologičeskago obščesva*, Tom' četvertij / 1889 (St.-Petersburg 1890), p. 383-386.

= Reprinted in I. P. Minayeff & S. Oldenburg, *Buddhist Texts from Kashgar and Nepal* (= *Satapiṭaka Series*, CCCXXII) (New Delhi 1983), p. 142-146.

次のロシア帝室公立図書館所蔵のインド系写本の目録は、稀観の書であるが、やっと探して見当たると、胸を踊らせたが、この写本はなかった：

Nikolai D. Mironov', *Katalog' indijskix' rukopisej Rossijskoj Imperatorskoj Public'noj Biblioteki. Obrane I. P. Minaeva i iekotorye Drugie, Vypusk' I* (Petrograd': Tipografija Rossijskoj Akademii Nauk', 1918).

それでは、その前に出版されていた帝国学士院アジア博物館の次の稀観の目録は、幸いにもインドで1985年前後に覆刻されていたので、こちらには見当たると大いに期待したが、また裏切られた：

Nikolai D. Mironov', *Katalog' indijskix' rukopisej, Vypusk' I / Catalogus Codium Manuscriptorum Indicorum qui in Academiae Imperakiss Scientiarum Peteropolitanae Museo Asiatico asservantur, Fasc. I (= Katalogi Aziatskago Muzeja Imperatorskoj Akademii Nauk' / Catalogi Musei Asiatici, I)* (Petrograd': Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk', 1914).

ところが、はたと、これこそ実はバリの国立図書館に所蔵されるセナール蒐集本ではないかと、ふと気がついたのである。この探偵ゴツコのような推測が誤りでなければ、筆者にとっては長い間の霧が晴れることになる。先に挙げたフィリオザの目録を、じっくり見つめている時に気付いた：

Voir Jean Filliozat, "État des manuscrits de la collection Émile Senart", *Journal Asiatique*, janvier-mars 1936, p. 135 (= "Extrait", p. 9): No. 205: No. 1544 "Mahāvastu. S(anscrit), 442 fol."

気がつけば、どういう事はない。つまりミナーエフ旧蔵本は、バリの国立図書館に現存することになる。勿論、実際に検分して見なければならぬが、ある学者が時に他所から借覧して、ある機に、ある所に、寄贈して、いつのまにか公的な機関の所属になってしてしまうことが時にあるのである。いわば時効が成立した話ではあるが、あまり他の例をここに引くのは止めておきたい。

N = Bibliothèque Nationale, Paris: No. 90-91-92.

Collection Burnouf 94 (Don Hodgson).

Paper, undated, 532 folios bound in 3 volumes (Vol. I: fols. 1-169, Vol. II: fols. 170-354, Vol. III: fols. 355-532), 42.0 x 11.5 cm., 9 lines.

2 folios after folio 34 are transposed in numbering.

The total number of folios printed mistakenly as 352 by Senart, I p. VII.

Reference: ed. Senart, I p. VII.

Cf. A. Cabaton, *Catalogue sommaire ...*, I (Paris 1907), p. 12: Nos. 90-92.

Jean Filliozat, *Catalogue du fonds sanscrit*, I (Paris 1941), p. 69: Nos. 90-91-92.

これもホジソンからビュルヌーフの許に届いたものである：

Cf. *Catalogue des livres imprimés et manuscrits, composant la Bibliothèque de Feu M. Eugène Burnouf* (Paris 1854), p. 333: "Manuscrit" No. 91: "Mahāvastu avadāna. Légendes buddhiques. Caractères sanscrits du Népal. — 1 vol. obl. 532 fol."

— Cf. also Hunter, *op.cit.*, p. 346: No. 22.

## その他の写本類：

セナールの時代に比べれば、かなりの数の写本が、その存在を知られるようになってきている。また、未だに存在も知られない写本の数も多いと思う。それらの本格的な調査は、正直に言って、これからの仕事である。写真に撮影して収録されたものの目録もあるので、他と重複しているかも知れない。

ネパール系の写本に関しては、特にカトマンドゥ谷地域をはじめとした全国の寺院・文書館ばかりでなく、ことに伝統ある仏教徒の家系に保管されていて、今に門外不出になっている良質の写本資料がかなりあると想像される。これらは現在も信仰の対象であり、また家宝でもある。学問の旗だけ翳しても、説得は難しい。学術研究だけを振りかざしても、それは土足で畳敷きの家に入り込むに等しい。粘り強い交流が必要である。

さらに最近は、かつては考えもしなかったような、ネパールの周辺地域での貴重な写本類の出土・発見・入手の報告もある。これには、上記のように、いまだに深い信仰の持ち主の掌中にあることがある。注意したい。

また、恐らくは、政治的な圧力が、それを簞に利用して、研究者への公開を拒んでいることもある。これは権力によって、信仰者をも無視して、ただ研究を阻害していることが目立ち、極めて残念なことと言わねばならない。

さらに、近年は、すでに信仰もなく、文化遺産としての自覚もなく、ただ財宝として扱う地域もある。しかも武器購入のための資金調達のためにしているとか考えられないものもあり悲しい。このような資料は、ごく一部の富豪の好事家の手に落ちてしまうことも多い。そしてまた、ごく一部の研究者の独占になってしまうことも多い。

今後の文献学的な研究のためには、今日までただ転訛の多い写本、従って不良質の写本とのみ看做されて、見捨てられてきた写本にも注目しなければならないと思うようになっている。これまでは原典批判に堪え得るか否かということが、一つの決定的な基準であったと思う。しかし、マハーヴァストゥ・アヴァダーナの成立過程を考究してみると、写本間の出入も大きな要素になってきていると考えるようになった。未完成に見えて、しかし、一本として完成・独立した写本もある。多数の写本と同じように始まり終わる写本で、内容に出入の目立つものもある。マハーヴァストゥ・アヴァダーナは、種々の要素の混在して、しかも統一された典籍である。そこで、その構成要素の一を、独立させて単独の完成した典籍を成す写本もあることに気付く。さらには、単独の説話などが、他の典籍に闖入したとしか考えようのないものもある。この最後の例は探索が困難であることはいうまでもあるまい。

ここでは人類共通の文化遺産ともいうべき写本類が、より多く研究者の眼前に出て来るのを祈るのみである。マハーヴァストゥ・アヴァダーナの写本に関しては、紙数に限りがあるので、上に述べた課題を考慮しつつ、以下に知られた範囲での簡略な報告にとどめたい。将来の研究のために、仮に略号を付して、必要があれば注記を施しておくことにしたい。

## 完全な写本：

Ka = Asiatic Society of Bengal, Calcutta: No. A11.

Paper, 47.6 x 13.3 cm., 334 folios, 11 lines; dated 1702 / samvat 822.

Reference: Rājendralāl Mitra, *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal* (Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1882; reprinted by Altai Press, New York, 1970 and by Cosmo Publications, New Delhi, 1981), p. 115-161: No. A.11: “Mahāvastu-Avādāna”.

-- . Second edition with an introductory by Alok Roy (Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar, 1971), p. 112-156: No. A.11: “Mahāvastu-Avādāna”.

上にも述べたように、ミトラの内容概観は、研究者への貴重な貢献を果たしてきた。

Ks = Field Marshal Kaiser Collection, Kathmandu: No. 545.

Paper, 340 folios.

Reference: 長尾雅人、「カトマンドウの仏教写本典籍」『岩井博士古稀記念・典籍論集』(東京・東洋文庫内 岩井博士古稀記念事業会, 1963), p. 13:

“Mahāvastuvadāna (sic). Punānam bauddha-grantha / Ne(vāri) ..”.

この写本は、下記の写本 Sa の項で述べる NGMPP によって一再ならず撮影されているようである：

Kaiser Library No. 545: Paper, 52.3 x 15.3 cm., 341 folios.

一葉の枚数差がある。他の記述によると、341 葉だが、紙が 51.6 x 14.4 となっていたりする。将来の調査を待つより仕方ない。

Ky = 京都・京都大学文学部： No. 83 (Stack No. E100).

Paper, 31.3 x 15.3 cm., 259 folios, 9-17 lines; dated ca. 1865 / samvat 985.

Reference: *A Succinct Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Possession of the Faculty of Letters, Kyoto University*, compiled by Kiyotaka Goshima and Keiya Noguchi (Published by The Society for Indic and Buddhist Studies, Kyoto University, 1983), p. 23f.:

“Mahāvastv-Avādāna / 3 ‘Sūcīpattra’-s prefixed / Complete in appearance but, in fact, lacking the last 17 chapters mentioned in the initial ‘sūcī’ (and found in Ed. Senart, ...)”.

これらの写本群は、榊亮三郎が、1910 年にカトマンドウで入手したものである。目録には、詳しくセナール本との対照を示している。最終の “Arindamarāja-Jātaka” の在ることが知れる。

R = 京都・龍谷大学図書館: No. 609.

Paper, 33.5 x 17.5 cm., 330 folios, 14 lines.

Reference: 眞田有美、「大谷探検隊将来・梵文佛典資料」『西域文化研究』IV (京都・法蔵館, 1961), p. 83f.

Ariyoshi Sanada, “Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the Library of Ryukoku University”. *ibid.* / = *Serinia*, IV, p. 106-108 (with a photomechanical reproduction of folio 1B, *ibid.*, p. 96).

これは一瞥しただけでは、普通によく見受けるネパール系の写本に思えるが、内容的に出入が目立つ。しかし、上にも触れたように、一写本としての体裁を整えていて、本典籍の成立・形成・発展を知るうえで、さらに詳しく慎重な調査・研究をするに値する写本の好例であることに疑いない。



Sa = Staatsbibliothek zu Berlin / Preußischer Kulturbesitz, Berlin: No. PSB 2.

Kept in the State Library of Berlin in microform (Negative film = Hs.or.sim 1028 / Positive film = Hs.or.sim 1750):

Palmleaves, 55.5 x 5.5 cm., 427 + 3 folios, in a private collection of a monastery in Pāṭan.

Reference: Briefly described on a system card in the Orientalia Section (Orientabteilung) of the State Library of Berlin.

ベルリン官立図書館東洋部の他の、恐らくは、上より後の分類表札の記述は、詳しくはなっているが、寸法・葉数など不同である。この写本ではないかと思わせる節がある：

Palmleaf, 46.2 x 5.6, 429 + 2 folios, in the possession of Āśākaji Bajrācārya:

少なくとも写本が写真でしか見れないので、その範囲での調査を厳密にしなければならぬと考える。写真の順番も確かめなければならない。

本稿を認めるために、大急ぎで写本の最後を見ると、完本であることは疑いない。“Arindama<rāja>-Jātaka” (= ed. Senart, III 461.10) を終わって、本典籍の完了を告げる。きちんと葉数を整理してからでないかと判然としないが、今は仮に第 426 葉裏（もしかして 427a?）とすると、426b5 ということになる。

続いて「聖摩訶僧祇の説出世間部の誦誦による」としただけで、例によって法身偈が続く (fol. 426b5-6)。その後のセナル本に見られる偈頌 (ed. Senart, III.463.1-11/20) はない。

代わって、シュローカ数を示すとみえる 21594 は、すでに手が違うと思う。あるいは次の葉 (fol. 427a?) に移って、また手が異なるようにも見える。その第 1 行目に samvat 876 とあり、更に第 5 行目に samvat 1010 とある。後者の手もまた異なると思う。

してみると、この加筆は、比丘の名が並んでいたりで、該写本の本体を継いだ人たちが、誦誦した折にでも書き足したのであろう。Samvat 876 = ca. 1756 CE よりも可成り古いことだけは確実であるが、もっとじっくり探すと年代記述がないとも限らない。また、書体もきちんと整理してみないと、軽々に年代をいうべきではないので、ここで推測の域を出た記述は控えたい。

この写本は、残念なことに仲々入手できる状況になかった。筆者も、いまだに一部を垣間見ただけであるが、唯一の貝葉写本であり、最も信頼のおけるものに相違ない。今後は是非とも、すべての研究者の目に触れるように、写真覆刻の出版に努力したい。

次の写本 Sb と同様に、その価値に疑いを表明する向きもあるが、筆者の拙い経験からであるが、将来の原典研究には不可欠のものであると信じている。

現に、かつて或る「亀本生話」を扱った時に、この写本二点 (Sa, Sb) の該当する部分のみが入手できたので、上記の写本のうち B と C の二点の異読とを校合して、原典の批判・校訂をおこなったことがある：

Cf. A. Yuyama, “Bemerkungen zur Sanskrit-Version des Kacchapa-Jātaka”, *Vorträge des XIX. Deutschen Orientalistentags vom 28. September bis 4. Oktober 1975 in Freiburg im Breisgau*, herausgegeben von Wolfgang Voigt (= *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplementband, III, 2) (Wiesbaden 1977), p. 1028-1036.

--, *Kacchapa-Jātaka: Eine Erzählung von der Schildkröte und dem Kranzwinder* (= *Studia Philologica Buddhica: Occasional Paper Series*, V) (Tokyo: IIBS, 1983), p. 1f. (cum n. 3).

これら二点の写本の存在は、1970 年前後には、実は既に知られていたようである。それはドイツ東洋学会あけての二つの大きな企画の気運が昂じてきた頃のこころしく、彼らの不断の努力の賜物にほかならない。その一が、ネパールにおける写本保存企画である：

“Nepal-German Manuscript Preservation Project (= NGMPP)”: cf. Bernhard Kölver, “Das Nepal-German Manuscript Preservation Project: Bericht über die zwei ersten Kampagnen”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, CXXIII, 1 (1973), p. \*1\* - \*10\*<sup>\*</sup>; etc. — for further information see Yuyama, *Buddhist Sanskrit Manuscript Collections* (1992), p. 17.

現在は、ハンブルク大学のインド学担当教授ヴェツラー (Albrecht Wezler) の指揮のもとに、NGMPP は着実に進行している。

ドイツ東洋学会の他の一企画が、ドイツにおける東洋系の全写本を目録化しようとの壮大な一件である：

*Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland / Catalogue of the Oriental Manuscripts in Germany*. Im Einvernehmen mit der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, herausgegeben von Wolfgang Voigt (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1961- ).

この企画は、当時はマールブルクに疎開したままになっていた官立図書館の東洋部長フォークト (Wolfgang Voigt, 1911-1982) の献身的な努力の賜物である：

Cf. W. Voigt, "Die Katalogisierung der orientalischen Handschriften und das »Verzeichnis«", *Preußischer Kulturbesitz – Jahrbuch*, XIII (Berlin 1976), p. 157-167, Abb. 66-69 (ills. of non-Indian work).

Ferner z.B. Ernst Hammerschmidt, "Wolfgang Voigt (1911-1982)", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, CXXXV, 1 (1985), p. 1-9, 1 photo.

フォークト亡き後を継いだのがゲオルゲ (Dieter George, 1935-1985) であるが、活躍を期待される中で、悲しくも病に斃れて夭折した：

Cf. Dieter George, "25 Jahre Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland (1957-1983)", *Mitteilungen der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz*, XV (Berlin 1983), p. 157f.

Auch Martin Kraatz, "Dieter George (1935-1985)", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, CXXXVII, 1 (1987), p. 12-19, 1 photo.

この目録の恩恵に浴したことがないインド学・仏教学徒はいないであろう。現在は、偶々この写本の管理責任者であるベルリン官立図書館東洋部長のハルトムート・オルトヴィン・ファイステル (Hartmut-Ortwin Feistel) が編集主幹を務める。我が田に水を引けば、この企画の主導者が、これ迄すべてインド学を専修した研究者であるのは幸いである。

なお、この企画に、フォークトと共に、精力的な参画をしたケルン大学教授ヤーネルト (Klaus Ludwig Janert, 1921-1994) が、別冊研究叢書の第1巻を飾って我々を裨益した。その続刊を約束して、ついに果たさなかったのは惜しくも残念至極である：

K. L. Janert, *An Annotated Bibliography of the Catalogues of Indian Manuscripts*, Part 1 (= *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, Supplementband I) (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1965), 175 p.

Sb = Staatsbibliothek zu Berlin / Preußischer Kulturbesitz, Berlin: No. PSB 30.

Kept in the State Library of Berlin in microform (Negative film = Hs.or.sim 1047):

Paper, 41.5 x 16.0 cm., 456 folios, in the possession of Pandit Āśākāji Vajracārya, Pāṭan.

Reference: Briefly described on a system card in the Orientalia Section (Orientabteilung) of the State Library of Berlin.

この写本は紙葉であり、決して古いものではないが、その価値は上の貝葉写本に劣らない。これも、筆者は、いまだ一部を垣間見ただけであるが、最も信頼のおけるもの一つに相違ない。これも是非、すべての研究者の目に触れるように、出来るだけ早い時機の写真覆刻出版に努力したい。

この写本の葉数は 456 枚と報告されているのは、きちんと調査してからでないと断言できないが、446 枚の誤りではないかと思う。

例によって、「聖摩訶僧祇の説出世間部の誦誦による」と定形句のあるのが、第 446 葉表 4 行目であろう。

この第 446 葉表 4 行末尾から次行にかけて、これまた常套の「法身偈」を読む。続いて、恐らくは、比較的新しい写本に見られるのではないかと思われる詩偈がある (= ed. Senart, III.462.1-463.4)。ここで、ちょっと注意したいのは、細かいことであるが、最後から二番目の偈の初めにあるべき *etan me* (= ed. Senart, III.463.2 beg.) が落ちていて、しかも丁度その分が空白になっていることである。

また、種々の典籍の最後によく見る *śubham astu sarvadā* // を読まない。そして長々とした跋文は全くない。しかも、最後まで、同じ手になることに疑いない。

ただ、その手で、極めて簡略に、次のようにあっさりとして記すだけである：

// *likhito 'yam 815* // //

これが、“*samvat 815*”であるとすれば、1615 年頃のもので、年代的にも興味がある。列強の植民地主義や福音教化活動の名のもとに、東洋の貴重文献を奪取しようとする時代の少し前ということになる。札束を見せて、急ぎ書き移させた写本の粗製乱造の時代には、まだ程遠い。

上記の貝葉写本との系統関係も今後の課題である。難しい問題は山積している。先ずは、早急に内容の検討が必須である。それは誠にもって大山に等しく、今の時代は独りの仕事ではなかろう。大方の智慧を結集しないと、この山の登頂は無理である。真っ先に必要な事は、原資料が、研究者の眼前に開帳されることである。

Ta = 東京・東京大学中央図書館 (河口慧海蒐集本): No. 297 (Old No. 134).

Paper, 32.4 x 16.5 cm., 311 folios, 14 lines.

Text complete up to ed. Senart, III p. 413.16 (end of Yaśoda's story).

Reference: Seiren Matsunami [松濤誠廉], *A Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Tokyo University Library* (Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1965), p. 108f. and p. 235.

Matsuami seems to have prepared a tentative list of the manuscripts (arranged in the Roman alphabetical order) in the Central Library at the University of Tokyo in mimeograph form (with old numbers): *List of Sanskrit Manuscripts (Kawaguchi and Takakusu Collection) in the Tokyo University Library* [Compiled anonymously and placed for users at the Central Library of the University of Tokyo] (Tokyo University Library, Spring 1959), p. 22: “Mahāvastu avadāna”.

Va = Bir Library, Tri Chandra College, Kathmandu: No. *cau*.

Paper, dated 1848 (*samvat 968*).

Reference: Sanskrit Seminar of Taisho University, “Buddhist Manuscripts of the Bir Library”, *Memoirs of Taisho University* / 大正大学研究紀要, XL (Tokyo, January 1955), p. 16(70)a: No. 150 “Mahāvastv-avadāna”.

### 不完全本の写本：

ここに本典籍の完全な形ではないが、不完全であったり、部分的であったり、要約であったり、特定の個所であったりするような写本をも取り上げておこう。これらは、貴重な資料になるかも知れない：

Pc = Bibliothèque Nationale, Paris: No.58.

Collection Burnouf 88 (Don Hodgson).

Paper, beginning of the XIX century: 28.0 x 13.5 cm., 51 folios, 9 lines.

Contents: fols. 1-7a8 “*Daśabhūmika* (abridged)” (= ed. Senart, I.56.6-63.15), fols. 7a9-12b6 (= ed. Senart, I.63.16-77.12), followed by “*Dīpaṅkara-vastu*” (= ed. Senart, I.193.8-248.5).

Reference: Filliozat's *Catalogue*, I (1941), p. 28f.: No. 58..

この写本については、詳しく再調査しなければならないようだ。また、この目録でフィリオザが挙げる参考資料が判然としない：“Papiers Feer, Inst. Cath. Mss. Sanscrits 5”。

これもホジソンからビュルヌーフの許に届いたものである。下記の目録には、「マハーヴァストウ・アヴァダーナ」なる記述はないが、同一の写本であることに間違いないと思う：

*Catalogue des livres imprimés et manuscrits, composant la Bibliothèque de Feu M. Eugène Burnouf* (1854), No. 88: p. 332: “Dīpamkarāvadāna. Légendes du Buddha futur nommé Dīpam-kara (sic). Belle écriture dēvanagari (sic). — 1 vol. obl. 51 fol.”.

— Cf. also Hunter, *op. cit.*, p. 346: No. 16.

Tb = 東京大学中央図書館 (河口慧海蒐集本): No. 173 (Old No. 132).

Paper, 39.7 x 9.5 cm., 38 folios (fols. 37-38 being renewed), 7 lines.

Contents: “Dīpamkara-vastu” only (= ed. Senart, I.54.10-248.4).

Reference: Matsunami’s *Catalogue*, p. 71 & 235.

Tc = 東京大学中央図書館 (河口慧海蒐集本): No. 266 (Old No. 118)-V.

Paper, dated 1905 (samvat 1025), 30.5 x 15.2 cm., folios 309-312, 14 lines.

Contents: Part of a collected work:-

(1) “Kolikānām utpatti” (= ed. Senart, I.348.8-355.14).

(2) “Māyādi-sapta-kanyā-vivāha-kathā” (= ed. Senart, I.355.15-357.4)

Reference: Matsunami’s *Catalogue*, p. 99f. and p. 235.

Vb = Bir Library, Tri Chandra College, Kathmandu: No. te 236/1.

Paper: “Padmāvati-parikalpānta” only (= ed. Senart, III.155.7-170.10)(?).

Reference: Sanskrit Seminar of Taisho University, “Buddhist Manuscripts of the Bir Library”, p. 16(70)a: No. 150 “Mahāvastv-avadāna”.

### その他の写本：

先に述べた NGMPP の目録カードは簡略に過ぎて、少なくとも複写したものでも実見するまでは、ここに引用するのは控えておきたい。ただ、更に数点の完本の写本・挿話などの部分だけの写本などがあることだけは確かである。上記のように、実際に調査してみる必要はある。現在は、かつてのように無闇矢鱈で雑多な写本類としてのみ、退けてしまう訳にはいかないと思う。転訛が酷いものでも、それなりの成立史を背景にしている。それは批判校訂の校合に使用するか否かとは、問題を別にする。

下にあげるものは、撮影記録された写本の目録の中に、登録されているものである。たまたまこれら二目録は、マイクロフィッシュあるいはマイクロフィルムに収められている写本の記録である。出所が確実な形で明記されていないものもあるので、重複を怖れながらも、挙げておくより仕方がない。つまり、あるいは上に挙げた写本（あるいは、この二目録の中の写本）と同一のものが重複して記録しているのかも知れないのである：

(1) *Buddhist Sanskrit Manuscripts: A Title List of the Microfilm Collection of The Institute for Advanced Studies of World Religions*, with an introduction by Christopher S. George (Stony Brook, N.Y.: IASWR, 1975), p. 17 (Ms. No. II-154) and p. 25 (Ms. No. III-22):

Ms. No. MBB-II - 154: Mahāvastvavadāna. Nepālī paper, 145 folios. Undated.

Ms. No. MBB-III - 22: Mahāvastu. Nepālī paper, 376 folios. Undated.

この二写本の出所は全く不明である。ネパールで撮影したものであろうことは疑いない。また、表に用いられている略号（ここでは MBB）の意味についての説明もない。最初のは、数量から推測すると、完本ではないかも知れない。なお、筆者に知る限りでは、次の一冊が刊行されているが、どうやら MBB-II, MBB-III は、続刊の予定であったらしい事が察せられる。非常に詳しい記述が見られるので、恐らくは保管されているであろう資料の公開を、鶴首して待つて今になってしまったが、もはや望みはないのであろうか。ただ、有り難いことには、これらの写本はマイクロフィッシュで入手できるので、調査が急がれる：

*A Descriptive Catalog of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the Microform Collection of the Institute for Advanced Studies of World Religions (Part I)*, by Mana Bajra Bajracharya and Christopher S. George (n.p., n.d.) [Most of the MSS seem to have been photographed in the years 1971-1972].

(2) *A Microfilm Catalogue of the Buddhist Manuscripts in Nepal*, Vol. I, edited by Hidenobu Takaoka (Nagoya: Buddhist Library, 1981), p. 5 (Ms. A 63), p. 37 (Ms. CA 47) and p. 46 (Ms. CH 51):

Ms. No. A 63 (= TC 222/4): Mahāvastu Avadāna. Paper, 442 folios, 41 x 15.75 cm.; missing folios 263, 264, 290 and 352 (originally 446 folios in toto), 10 lines.

Ms. No. CA 47 (= TC 188/4): Mahāvastu Avadāna. Paper, 376 folios, 42.5 x 17.5 cm., 12 lines.

Ms. No. CH 51 (= TC 58/5): Mahāvastu Avadāna. Paper, dated “yaṇa-śara-khacare”, 145 folios, 36 x 10.5 cm., 7 lines.

この目録も、略号の説明が不十分で、A, CA, CH は夫々に私的な所蔵になるものというのみで、それ以上は判然としない。略号 TC も、筆者は最初に Takaoka Collection の略とでも思ったなら、TC222/4 ならば、単にマイクロフィルムのフレームが 2 2 2 で、各フレームに 4 葉が撮影されているということである。

これらの写本も、是非とも、高岡コレクションからフィルムを借覽させて戴き、詳しく調査したいと念願している。例えば、上の MBB-II-154 と下の CH51 は、葉数は同じであるが、それは単に偶然の一致で、全く別のものかどうか、もしかして同じ写本かも知れない。いま与えられた両者の記述では、その見分けはつかない。

以上の点を見ても、研究者は隔靴搔痒の思いに囚われるであろう。写本の目録の記述にも、木目の細かい訓練を必要とするのである。無駄は省かなければならない。省かせて戴きたい。

## おわりに

はじめに述べたように、最初の計画では、文献学的研究の全般に亘る種々の問題点に触れるつもりであったが、原典批判のための報告に的を絞って、写本類の調査報告をするだけでも、紙数を食み過ぎてしまった。

マハーヴァストウ・アヴァダーナの原典批判的研究は、エジャトン (1885-1963) の遺した画期的な業績を抜きにしては考えられない。彼の学史的な意義

については、かつて述べたことがあるので、ここでは繰り返さない。拙稿を参照して戴ければ幸いである<sup>1</sup>。

マハーヴァストゥ・アヴァダーナの一部分の批判的出版は、ここに詳しく賛否などを論ずる余裕はないが、今後の原典批判的研究に示唆を与えるものであるので、簡略に補遺として挙げておきたい。夫々の立脚点が分かつよう。

仏教文献学を志すものには周知のように、エジャトン自身が、その文法理論に従って読本を刊行し範を垂れた<sup>2</sup>。

また、この典籍を中期インド語と比較するように、当時はグラーツに今はウイーンに在って古期インド・アーリヤ語の語源辞典に専念するマイルホーファー (Manfred Mayrhofer) が、若くして公刊したパーリ語入門書の読本のパーリ原典に相当する文を並列して、時に大胆なマハーヴァストゥ・アヴァダーナ引用文を載せ、その意図を披瀝している<sup>3</sup>。

カルカッタの碩学チャートウルジャー (Suniti Kumar Chatterji, 1890-1977) とセーン (Sukumar Sen, 1900-1992) は、その中期インド・アーリヤ語の読本にマハーヴァストゥ・アヴァダーナとラリタヴィスタラを付したりした<sup>4</sup>。

さらに、カルカッタの両師の薫陶を受けた奈良康明は、入門者の困難を救うために、あくまでも便宜的なもので学生が梵語仏典の文章に慣れ親しめるように、その読本を編んでいる<sup>5</sup>。

ただし、例えば仏伝を追うような形での、原典批判のない（しかし時に恣意的ともいえる修正をなした）仏教梵語典籍からの詞華集では、真摯な原典研究の役には立たない<sup>6</sup>。これを、仏教梵語文献学の「読本」であると勘違いして

<sup>1</sup> 湯山明、「エジャトンの仏教梵語研究の学史的背景」『渡邊文磨博士追悼記念論集・原始仏教と大乘仏教』（京都・永田文昌堂，1993），p. 45-83.

<sup>2</sup> Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Reader* (= *William Dwight Whitney Linguistic Series*) (New Haven: Yale University Press, 1953), p. 1-5: No. 1 (= ed. Senart, I.359.18-366.8; p. 7-12: No. 3 (= II.150.1-157.18); p. 17: No. 5 (= III.328.20-329.15); p. 18f.: No. 6 (= III.330.17-333.17); p. 18f.: No. 10 (= III.56.6-67.7).

<sup>3</sup> Manfred Mayrhofer, *Handbuch des Pāli mit Texten und Glossar. Eine Einführung in das sprachwissenschaftliche Studium des Mittelindischen. II. Teil: Texte und Glossar. Mit einem Anhang: Einige Proben Buddhistischer Sanskrit-Texte* (= *Indogermanische Bibliothek, I. Reihe: Lehr- und Handbücher*) (Heidelberg: Universitätsverlag Carl Winter, 1951), p. 17 (ed. Senart III.314.14ff.) et p. 18f. (ed. Senart III.332.1-12).

— Siehe p. 17: "... Der sprachwissenschaftliche Reiz ... , ein Nebeneinanderstellen wörtlich entsprechender Sanskrit- und Pāli-texte für die Erkenntnis alt- und mittelindischer Lautgesetze ...".

<sup>4</sup> S. K. Chatterji and S. Sen, *A Middle Indo-Aryan Reader* (Calcutta: University of Calcutta, 1957), Part I, p. 42-45: *Text* / Part II, p. 170-172: *Notes*:- No. 43 (= ed. Senart III.117.13-121.7), I p. 45-48/II p. 172-175: No. 44 (= ed. Senart III.130.4-132.4).

<sup>5</sup> 奈良康明、『梵語仏典読本』（東京・中山書房，1970），p. 1-4: No. 1 “アシタ仙の予言” (ed. Senart II.30.7-33.6).

<sup>6</sup> See e.g. Nakinaksha Dutt, *Bauddha-Samgrahab: An Anthology of Buddhist Sanskrit Texts*

いる専門家の記述も見られたりする。悲しい。

いまだに余りにも多くの原典批判的な問題が山積しているものを基にしても、誤解の積み重ねになってしまう。

確かに、オギベーンンのいうように、適当な仏教梵語典籍の入門書はないかもしれない<sup>7</sup>。彼は資料を非常に細かく渉猟して、該当する典籍に関しての書誌学的な情報を与えており、さらに種々の角度から注釈を施しているのを多とするが、梵語仏典の原典批判や文献学的な研究に通じた教師の懇切な指導がなければ、初歩者の使用に堪えるものではない。ましてや、これが仏教梵語の記述文法への地固めにするというのは、あまりにも性急に過ぎるというべきである<sup>8</sup>。いま最も望まれるのは、ここに取り上げられている殆どの典籍の逐一が、もう一度、現段階の水準のもとで原典批判を受けなければならないという事である。より良い原典を得てはじめて、記述文法が試みられるものと思うのである。この拙稿は、まさしくその予備的な調査報告の一端である。

原典批判の立場から現代語への翻訳を試みた学者・言語学的な研究に一石を投じた学者、その他に文献学的な研究で原典の批判的研究に貢献した学者の名を挙げ始めたら際限がない。今日までに本邦の学者の果たした役割も、数・量・質ともに極めて大きいものがある。かつて上揚の拙論で記述した事柄は、その後の研究状況の進展から書き直すべきものが少なくない。

マハーヴァストゥ・アヴァダーナは、余りにも大きな典籍である。インド仏教史上の資料の宝庫である。今回は、ここで擱筆して、あらためて機会を得て筆を執りたい。将来に向けて、少しでも文献学的研究のための資料を江湖に提供し、本典籍を中心にした種々の方面の研究が展開する事を心から念願する次第である。

〈日本私立学校振興・共済事業団 平成10年度学術研究振興資金による成果の一部〉

(= *Sāhitya-Ratna-Kośe* Ṭṛtīyaḥ khaṇḍaḥ) (New Delhi: Sāhitya Akademi, 1962), p. 4f. (= ed. Senart II. [not III.] 5.1-6.9; p. 10 (= II.47.7/8-11, 12/14-17), p. 15 (= II.157.14-15); p. 18f. (= II.141.7-10, 15-18, 149.3-6); p. 51f. (= II.416.16-19, 357.5-8, 11-18, 362.17-20, 81.8-9, 247.18-19; “Dharma-pada”, ed. Senart III.91.19-92.2, 156.16-17, 285.12-14, 376.10-13, III.418.15-16, 325.6-9, 420.12-13, 434.13-14, 17-20); p. 57-59 (“Mauneya-sūtra”, ed. Senart III.387.4-389.11), p. 59-61 (“Khad-gaviṣāna-sūtra”, ed. Senart I.357.12-15, 357.18-359.15); p. 52 (“Dhaniya-sūtra”, ed. Senart III.417.13/15-18, 418.1/2-5); p. 62-67 (“Ratna-sūtra”, ed. Senart I.290.11-295.14).

<sup>7</sup> Boris Oguibénine, *Initiation pratique à l'étude du sanskrit bouddhique* (= *Collection Connaissance des Langues*) (Paris: Picard, 1996), p. 26-31: I. “Chapitre du millier” (ed. Senart III.434.13-436.17) [p. 28-31: “Notes”]. — for further details on the “Sahasra-varga” in the *Dharma-pada* see e.g. Kōgen Mizuno’s meticulous comparative study: 水野弘元、『法句經の研究』(東京・春秋社, 1981), p. 124-131 “法句經対照表”。

<sup>8</sup> Cf. Oguibénine, *op. cit.*, p. 5: “... La présente initiation doit être suivie d’une nouvelle grammaire descriptive du sanskrit bouddhique hybride que j’espère faire paraître ultérieurement.”

## 法華經の文献学的研究（二）\*

## —— 観音Avalokitasvaraの語義解釈 ——

辛嶋静志

## 目次

はじめに

## 1. 漢訳語の問題

1.1. 古い漢訳語とAvalokitasvara

1.2. 闕音; 1.3. 現音聲; 1.4. 光世音; 1.5. 観世音; 1.6. 観音; 1.7. 観世自在、  
観自在; 1.8. 観世音自在

## 2. Avalokitasvara &gt; \*Avalokitaśvara &gt; Avalokiteśvara

2.1. AvalokitasvaraからAvalokiteśvaraへ

2.2. Avalokitasvara > \*Avalokitaśvara > Avalokiteśvaraと  
Meghasvara- / Meghaśvara- / Megheśvara-

2.3. AvalokiteśvaraをĪsvaraに結び付けた解釈

## 3. 普門品の散文部分に見られる観音の語義

3.1. なぜ観音は観音と呼ばれるか

3.2. 声を観る菩薩

## 4. 普門品の韻文部分に見られる観音の語義

4.1. 普門品の散文部分と韻文部分の関係

4.2. なぜ観音は観音と呼ばれるか

4.3. 念ずる者を救済する菩薩

## 5. Avalokita-svara &lt; \*Avalokita-smara

5.1. svara &lt; smara

5.2. Avalokitasvara: “声を見る者” / “念を見る者”

まとめ

## はじめに

観音菩薩は、数多い仏教の菩薩の中でも、古今を問わずもっとも信仰される対象である。観音信仰は、おそらく古代インド文化圏で発生したのであろうが、その後、中央アジアから東アジア、また南アジア、東南アジアへとひろく伝播し、深く民衆の心を捉えた。その慈悲をもって衆生を苦難から救済する姿は、実に恒河沙の衆生に希望と安寧を与えてきたのである。

しかし、これだけ親しまれてきた菩薩にもかかわらず、また、これまでに数多くの論文が現れたにもかかわらず<sup>(1)</sup>、その信仰の起源とこの菩薩の名前の由来は、二

\* 本論文は「法華經の文献学的研究」(『印度学仏教学研究』、第45巻第2号[1997]、pp.



千年の星霜のヴェイルに包まれてはつきり分かっていないのが実情である。本論文は『法華経』普門品を中心に、この菩薩の名前の由来と変遷を描こうと試みたものである。結論を先に述べるなら、普門品の偈頌では「音を観る菩薩」ではなく、「念を観る菩薩」と理解していたと推定され、その理解の方がより本来的であろうと私は考えている。

まずは、漢訳仏典に現れるこの菩薩の名称から見ることにしよう。なぜならば、周知のように漢訳仏典は、現在我々が見ることのできる梵語写本よりも遥かに古く、しかも、何世紀にも亘って次々と翻訳された経典を年代順に並べることができるという他にない利点があるからである。なお、この論文では、この菩薩を一般的に呼称するときは「観音」をもってする。

## 1. 漢訳語の問題

### 1.1. 古い漢訳語と Avalokitasvara

この菩薩を意味する漢語として、「闕音」「現音聲」「光世音」「觀世音」「觀音」という古い漢訳語と、「觀世自在」「觀自在」「觀世音自在」という比較的新しい漢訳語とが知られている。前者はいずれも「音」という字を含み、後者はいずれも「自在」という語を含んでいる。この他、「廬樓亘」という古い音写が知られている。「廬樓亘」はAvalo...svaraという原語の音を音写している様だが、正確な原語の形を復元することは不可能である<sup>(2)</sup>。

918[124]-914[129]) に続くものである。なお、本論文でとりあげた漢訳語彙の検索にあたっては Christian Wittern 博士から提供された『高麗蔵』の入力データ (Big5, JIS) と、蕭鎮國氏から提供された『大正蔵』初版第1巻～第46巻及び第53巻の入力データ (Big5, CKJ) に負う所が大きい。また、標記法などに関して、及川弘美氏、吹田隆道氏から貴重な御提言を頂戴した。ここに四氏に深く感謝の意を表します。そして、菩薩道を歩んでおられる蕭鎮國氏にこの論文を捧げます。

<sup>1</sup> 観音、觀世音の名前の由来に関する論文はとても多い。筆者がとくに裨益を受けた論文は次のものである。荻原雲来「世自在王と觀世音」(荻原 1938: 244-254。この論文の初出は1919, 1920年); Zimmer 1922; Mironov 1927; 立花 1930; 本田義英「観音譯語考」(1934: 211-246)、「観音古名論」(1934: 247-269); A. von Staël-Holstein 1936; 本田義英「観音神話の問題」(1944: 195-216); de Mallmann 1948: 59-82(それまでの欧米の研究成果をまとめてある); 上村 1953; 岩本 1978: 207f.; Brough 1982; Lokesh Chandra 1985-86; 塚本 1986; Lokesh Chandra & Sudarshana Devi Singhal 1992; 梶山 1992。

<sup>2</sup> 「廬樓亘」(推定中古音 ʔap ləu sjwän)は、後漢の支婁迦讖訳とも呉の支謙訳ともいわれる『阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道経』(通称『大阿弥陀経』)や『平等覚経』(四世紀前後の訳と筆者は考えている)に見える(T9, 308b15, 21, 309a15; 290a22, 27, 291a4。なお、『大阿弥陀経』の高麗蔵本にのみ「蓋樓亘」とあるが、金藏本などにより改める)。支婁迦讖訳に見える「廬」(T10, 446a24; Skt. Ābhā)「阿會亘」(T10, 446a25; Skt. Ābhāsvara)という音写例からみて、「廬

さて、つとにMironov(1927)が発見し、最近、蔣忠新(1997)が明確に世に示したように、六世紀のものと推定される旅順博物館蔵のコータン出土法華経梵語断簡(B写本)には、Avalokitasvaraという形が五例ある。Mironov(1927)はこの語形こそが「観世音」など「音」という字を含む古い漢訳語の原語であると推定し、それはすでに多くの学者の検証を経て定説になっている。なお、このAvalokitasvaraやそれに類した語形は、旅順博物館蔵梵語断簡以外の文献にも見える。すなわち、Bailey(1955: 15)が指摘したようにHarvardにある梵語写本断片にもAvalokitasvaraという形が三例あり<sup>(3)</sup>、さらに、キジル(Qizil)から出土した写本断片に(Apa)lokidasvaraという形が見える<sup>(4)</sup>。したがって、Avalokitasvaraが旅順博物館蔵

樓亘」はAvalo...svarという音を音写していると推定できる。しかし、古訳、旧訳仏典の漢訳者は四文字以上の音写語を造ることを避ける傾向にあるから、「廬樓亘」もおそらく不完全な音写と考えられる。従って、Brough(1996: 360)の様にこの音写からAvalo('a)svaraという原語を推定してしまうのは極めて危険である。

<sup>3</sup> Bailey(1955: 16)はこれら梵語写本断片の写真を掲載している(上下逆さまに印刷されている)。Baileyは転写も比定もしていないが、いずれも『法華経』普門品の断片である。しかも、そのうち二枚は一枚が上下に引き裂かれたものである(下のIとII)。またもう一枚(III)はIの裏面の写真である(IIの裏面の写真が掲載されてないのは残念である。BaileyはAvalokitasvaraの語の出る部分だけを載せたのである)。書体はSander女史が名付けるEarly Turkestan Brāhmī type bであり、とくに、旅順博物館蔵法華経断簡のうち、コータン出土断簡(B写本)の書体に類似している。これらB写本は書体上から六世紀のものと推定されている。このHarvard断簡も旅順本B写本と同時代のものと推定される。以下に転写とKern-Nanjio本(略号K)の対応個所を示そう。

Harvard Fragment I + II (イタリック部分), *recto*

- 1 /// ..loki..svarasya + + + + /// (K.443.5. Avalokiteśvarasya)
- 2 /// + + + .. gaganādīvā[ll]. /// (K.443.7. gaṅgānādīvalikāsamānām)
- 3 /// + + + [n]..s[k]andhā○ /// (K.443.9. puṇyaskandhau)
- 4 /// + + + ..lokitasvara[sy]. + /// (K.444.1. Avalokiteśvarasya)
- 5 /// + + + ..[o]bhagava[n].am e. /// (K.444.3. bodhisattvo bhagavantam etad avocat)

Harvard Fragment III = I, *verso* (5行目左端断片写真掲載なし)

- 3 /// + ..sa.c.rū○ /// (K.444.8. bodhisattvarūpeṇa)
- 4 /// +valokitasva○ /// (K.444.10. Avalokiteśvaro)
- 5 /// ..peṇa [·] .. ..ai /// (Cf. K.444.12. -rūpeṇa ... K.444.13. yakṣavaineyānām; O. 426b6. mahoragarūpeṇa · yakṣavai ///; R<sub>4</sub> No.76a2-3. mahoragarūpeṇa yakṣavaineyānām).

なお、この写本の解読に際して、佛教大学講師、吹田隆道先生及びLore Sander博士から貴重な御助言を頂戴した。深く感謝致します。

<sup>4</sup> *Sanskriithandschriften aus den Turfanfunden*, Teil 3, hrsg. von Ernst Waldschmidt, Wiesbaden : F. Steiner, 1971(Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland ; Bd. X, 3), S. 88, Nr. 844 V 5. arya-[apa]lokidasvaraya. 写真はTafel 31. この写本断片の裏面にはaryaval[o]k(i)t(以下破損)という形が出る。書体はfrühe turkistanische Brāhmīである。

梵語断簡だけに出る特異な語形ではないことが分かる。つぎに、一つ一つの漢訳語を検証してみよう。

## 1.2. 闕音

まず、後漢代の安玄や呉代の支謙訳に見える「闕音」<sup>5)</sup>はAvalokitasvaraに対応する。すなわち、「闕」はavalokita(“見た”)、「音」はsvara(“音”)の訳語である。

## 1.3. 現音聲

次に、竺叔蘭と無羅叉が元康元年(291)に訳したとされる『放光般若経』には観音に相当する菩薩名として「現音聲菩薩」という訳語が出る(T8, 1b3)。これをそのまま読めば「音声を現す菩薩」の意味になる(本田 1934: 217)。しかし、実は古い文献においては「現」という字は現れず、「見」が「見る」(jiàn)と「あらわす」(xiàn)の両方の意味で使われていたのである<sup>6)</sup>。しかし、後になって、意味の違いをはっきり示すために、文脈に応じて「あらわす」の意味の「見」を「現」に置き換えていったのである。『放光般若経』の「現音聲菩薩」も、本来は「見音聲菩薩」(音声を見る菩薩)とあったに違はなく、それを後代の人が誤って「現音聲菩薩」と書き換えたと考えられる。従って、この訳語もAvalokitasvaraをavalokita(“見た”)とsvara(“音”)で解釈したものである。

## 1.4. 光世音

次に、竺法護訳『正法華経』にみえる「光世音」という訳語であるが<sup>7)</sup>、すでに

<sup>5</sup> 後漢、安玄訳『法鏡経』(T12, 15b5); 呉、支謙訳『維摩詰経』(T14, 519b16)に見える。

<sup>6</sup> 字書類によれば四世紀初の『抱朴子』の例が一番古い例であるが、これとても本来「現」とあったか疑問である。1008年に完成した『広韻』でも「現」は「見」(xiàn)の俗字とされている(周祖謨『広韻校本』北京 1960、中華書局、410頁)。なお、『妙法蓮華経』の「見宝塔品」(Stūpasamdarśanaparivarta)の「見」も「(仏が宝塔を)あらわす」の意味である。

<sup>7</sup> 「光世音」という訳語は、勿論、『正法華経』以外の竺法護訳経典にも出る。例えば、『光讚経』T8, 147b6; 『大宝積経』「密迹金剛力士会」T11, 42c15; 『離垢施女経』T12, 89c5; 『持心梵天所問経』T15, 17b12; 『海龍王経』T15, 145b21など。また竺法護には『光世音大勢至受決経』一卷があったといわれる(『出三藏記集』巻二、T55, 9a5)。「光世音」という訳語は、下に述べる様に、竺法護の特異な誤解に基づく訳語であり、しかも、すぐ「観世音」という訳語にとって替わられるので、竺法護訳のMerkmalの一つになる。例えば、すでに香川(1984: 25-27)が指摘しているように、『無量寿経』では「観世音」と出るので、竺法護訳とは考え難い。また、安世高訳に帰されている『自誓三昧経』には「光世音」が出るが(T15, 344a4)、これも問題。この経名は古い経録の安世高訳経典名一覧の中になく、内容や訳風からも安世高訳とは考え難い。あまり字句の違いがない異訳に『如来独証自誓三昧経』があり、これは竺法護に帰されている。二つの経典のどちらかが竺法護訳で、

別の論文で示した様に(辛嶋 1997: 168-169)、これはAvalokitasvaraを誤解した訳語と考えられる。すなわち、様々な点から『正法華経』の原本は西北インド方言のGāndhārīに類似した言語で伝えられ、また、Kharoṣṭhī書体で書かれていたと推定されるが(Karashima 1992: 262-275)、そのGāndhārīでは-bh-と-v-があまり区別されず(cf. Brough 1962: §44; Hinüber 1986: §191; Norman 1989: 374)、またその言語を記したKharoṣṭhī書体では母音の長短の区別が示されない。それで、竺法護はAvalokitasvaraの接頭辞ava-をSkt.ābhā(“光”)と理解して「光」と訳し<sup>(8)</sup>、lokita(“見た”)をSkt.loka(“世間”)に結び付けて「世」と訳し、svara(“音”)を「音」と訳し、結果として「光世音」という訳語が出来たと考えられる<sup>(9)</sup>。

### 1.5. 観世音

「観世音」という訳語は、西晋の聶道真訳(四世紀初)から現れるようである<sup>(10)</sup>。

もう一方はその語句を多少改めたものであろう。

<sup>8</sup> これと逆の誤解の仕方を示す例が別の古訳經典にある。すなわち、同じく竺法護訳の可能性も推定されているがまだ訳者の確定していない『般泥洹經』に「水行天・水微天・水無量天・水音天」(T1.183b16~17)とあり、訳者について異論のある『佛般泥洹經』にも「水行天・水微天・無量水天・水音天」(T1.167a5-6)とあるが、これは、BHS. Ābhā, Paritābhā, Apramāṇābhā, Ābhāsvarāに対応している。では、なぜSkt. ābhā(“光”)を「水」と誤訳したか。訳者は、ābhāを見て、pa = BHS. āpa(“水”; cf. Skt. ap, āp)の俗語形 \*āva (cf. アシヨーカ碑文 abo, ābu)だと誤解したに違いない。ここでも、-bh- / -v- (< -p-)が区別されていなかったことが推定されるのである。

<sup>9</sup> 下で見るように『法華経』普門品の諸本では、観音が観音と名付けられる理由を列挙しているが、『正法華経』には、「光世音境界・威神功德難可限量，光光若斯。故號光世音」(T9, 129a20)という他にない表現があり、「光世音」の「光」を「光光」(すばらしい、おおいなる、輝かしい)という意味で解釈している様に見えるが、おそらく原典に基づくものではなからう。なお、「光光」は竺法護訳以前の古典から見える語であるが、『正法華経』では上記以外に「己身景曜 所照光光」(110a26)「諸來菩薩各自現形。……………威神巍巍，智慧光光」(127c19)「淨復淨王得作佛時，威神巍巍，廣大無極，光光如是」(132c6)という例がある。

<sup>10</sup> 本田博士は、『大宝積経』「郁伽長者会」に「観世音」という訳語が見え(T11, 472b8)、この経の訳者は竺法護以前の康僧鎧とされているから、「観世音」という訳語は「光世音」以前に存在し、「光世音」の「世」も「観世音」のそれを借りてきたと考えている(1934: 213f.)。しかし、すでに明らかにされている様に「郁伽長者会」は到底、康僧鎧の訳とは考えられず、五世紀の曇摩蜜多(Dharmamitra)の訳の可能性が高い(大野法道『大乘戒経の研究』東京、理想社、1954; 山喜房佛書林、1963, 213頁; 平川彰『初期大乘仏教の研究』東京、春秋社、1968, pp. 488-489 = 『初期大乘仏教の研究』II [平川彰著作集第4巻]、東京、春秋社、1990, 82-83頁; Nancy Schuster, *The Ugrapariprocchā, the Mahāratnakūṭasūtra and Early Mahāyāna Buddhism*, Ph.D. Dissertation, University of Toronto, 1976, vol. 1, p.78)。

また、おなじく康僧鎧に帰されている『無量寿経』にも「観世音」が出るが、この経も康僧鎧訳とは考えられず、おそらく五世紀前半の訳であろう(Cf. 香川 1984: 24f.)。

すなわち、『文殊師利般涅槃經』T14, 480b8; 『大宝積經』「無垢施菩薩応辯会」T11, 556a13, 24など。また、『開元釈教録』(T55, 500c10)などによれば、彼は『觀世音受記經』一卷も訳している。この聶道真是、実は、その父、聶承遠と共に筆受者としてずっと竺法護の翻訳を助けた人で、竺法護の死後、独力で經典を翻訳し始めたと言われている(『開元釈教録』T55, 501a1f)。

梵語に通じた<sup>(11)</sup>聶道真是、竺法護を手伝うときは、竺法護の特異な解釈に基づく「光世音」という訳語に疑問をもっていたかも知れないが、そのままにし、竺法護の死後、自ら翻訳する時は、Avalokita-を常識的に「見る」の意味でとって、新しい訳語「觀世音」を造ったのであろう。しかし、「光世音」に引き摺られて「世」を温存した結果、奇妙な訳語となったと推定される。しかし、この訳語は鳩摩羅什や法頭に踏襲され、さらに五世紀の翻訳經典まではこの訳語が主流であった様である。

## 1.6. 觀音

「觀音」という漢語の例は、今日残る文献を見る限り、鳩摩羅什門下の道生が五世紀前半に記したとされる『法華經疏』の例(卅統藏、二乙、二三-四-四十一左上下)や求那跋摩が431年に訳したとされる『竜樹菩薩為禪陀迦王說法要偈』の例(T32, 747c22)がもっとも古い様だ<sup>(12)</sup>。

勿論、『妙法蓮華經』の普門品の偈頌にも「念彼觀音力」と繰り返し出る(T9, 57c)。しかし、この偈頌は鳩摩羅什の訳ではなく、601年に闍那崛多が訳した『添品妙法蓮華經』から挿入されたと考えられている<sup>(13)</sup>。

しかし、Avalokitasvaraに対する新しい翻訳語として「觀音」という語が造られたか、はなはだ疑問である。『法華經疏』や『法華經』普門品を始め「觀音」という語が出る文献では、概して「觀音」と「觀世音」の両方を使っており<sup>(14)</sup>、ま

なお、本田、Mironov, von Staël-Holstein, 岩本、Lokesh Chandraなど従来の「觀世音」に関する研究は、いずれも『大宝積經』「郁伽長者会」と『無量壽經』とを康僧鎧訳と見て疑わなかったことで、「光世音」との先後関係、さらに「世」という語の由来に関して誤りを犯している。

<sup>11</sup> Cf. 『高僧傳』卷一「(聶)承遠有子道真, 亦善梵學」(T50, 327a5)。

<sup>12</sup> 本田(1934: 212)が指摘したように、後漢の靈帝の時代に支曜が訳出した『成具光明定意經』の冒頭、菩薩名を列挙する中に、「觀音」という語が出る(T15, 451c1-12。「有明士名無穢王, 次復名光景尊……………次復名護世, 次復名導世, 次復名大力, 次復名正淨, 次復名天師, 次復名善觀, 次復名觀音」)。しかし、そこに列挙された菩薩名はいずれも見慣れないものであり、この「觀音」が果たしてAvalokitasvaraに対応するものか疑問である。

<sup>13</sup> Cf. 布施 1934: 339. 『添品』もそれ以前に訳されていた普門品偈頌の訳を編入したと推定する人もいるが(例えば鈴木 1977: 53-54)、それにしても六世紀より以前には遡らないであろう。

<sup>14</sup> 『法華經疏』や『法華經』普門品以外でも、例えば、五世紀末あるいは六世紀初に法雲が撰した『法華經義記』藥王本事品の注釈部分(T33, 676b10f.)には「觀音」という言葉が出る。し

た、『竜樹菩薩為禪陀迦王說法要偈』や普門品の様に、偈頌にみえる場合が多い。おそらく、句の語数を整えるために「觀世音」を略して「觀音」としたのではなからうか<sup>(15)</sup>。

### 1.7. 觀世自在、觀自在

さて、六世紀になると、菩提流支、(瞿曇)般若流支、那連提耶舎、闍那崛多、仏陀扇多などが「觀世自在」という新しい訳語を使うようになり<sup>(16)</sup>、さらに七世紀半ばの玄奘は、従来の訳語を排して「觀自在」という訳語を使った<sup>(17)</sup>。

かし、その普門品の注釈部分では「觀世音」を使っている。

また、六世紀の天台智顛が『妙法蓮華經』普門品を解説した書物として『觀音玄義』(T34, 877f.)と『觀音義疏』(T34, 921f.)があるが、これらには「觀世音」と「觀音」が並んで出る。同じく智顛の『請觀世經疏』(T39, 968f.)でも同様である。

<sup>15</sup> 唐の太宗、李世民の「世」を避けるため、「觀世音」を「觀音」にしたという説(任繼愈主編『中国佛教史』、北京、中国社会科学出版社、1988、第三卷、568頁)は誤りである。本文や前注に挙げたように「觀音」という語は唐代以前の文献に出るし、下の注(17)で見るように、唐代でも「觀世音」という訳語は使われたのである。

<sup>16</sup> 例えば、菩提流支訳『勝思惟梵天所問經』T15, 80c29; 同『仏名經』T14, 120c4, 144c16, 157c5; 同『深密解脫經』T16, 680a18f.; 同『無字宝篋經』T17, 871a11; 同『誘仏經』T17, 876c5; 同『妙法蓮華經憂波提舎』T26, 10b7; 瞿曇般若流支訳『得無垢女經』T12, 97c24, 102a9f.; 同『不定入定入印經』T15, 699b23; 那連提耶舎訳『大方等大集經』「月歳分」T13, 340a22; 闍那崛多訳『觀察諸法行經』T15, 727c2; 仏陀扇多訳『如来師子吼經』T17, 890a19; 同『金剛上味陀羅尼經』T21, 850b7。

また、620年代に記された玄奘の『一切經音義』巻五に「觀世音。梵言『阿婆盧吉低舎婆羅』。此譯云『觀世自在』。舊譯云『觀世音』, 或言『光世音』並訛也。」(『一切經音義』台北 1973, 新文豐出版、180頁)とあって、玄奘が戻るまでは「觀世自在」が唯一の正しい訳と認められていたことが分かる。

この「觀世自在」という訳語は、玄奘以後も使われた。例えば、723年に金剛智の訳した『金剛頂瑜伽中略出念誦經』T18, 242a15や1001年に法天が訳した『聖多羅菩薩一百八名陀羅尼經』T20, 471c20にも「觀世自在」の語が見える。

なお、僧肇が407年に記した『注維摩詰經』の一本には「觀世自在」の語が出るが、後代の割注が混入したものであろう(注59を見よ)。

<sup>17</sup> 例えば、玄奘訳『大般若波羅蜜多經』T7, 1c10; 921b27; 同『寂照神變三摩地經』T15, 723a20; 同『解深密經』T16, 703b11ff. また玄奘の『大唐西域記』巻三の「阿縛盧枳低濕伐羅(Avalokiteśvara)菩薩」に対する自注に「唐言『觀自在』。合字連聲。梵語如上。分文散音, 即『阿縛盧枳多』(Avalokita)譯曰『觀』。『伊濕伐羅』(īśvara)譯曰『自在』。舊譯爲『光世音』或云『觀世音』或『觀世自在』皆訛謬也」(T51, 883b23~26)とあるのを参照。

僧肇が407年に記した『注維摩詰經』にも「觀自在」が出るが、おそらく後代の割注が混入したものであろう(注59を見よ)。

玄奘に誤訳だと貶されたにもかかわらず、「觀世音」という訳語は、玄奘以降も使われた。例えば、

「觀世自在」も「觀自在」も、「音」に替わって「自在」(īśvara)という語を含み、漢訳が基づいた梵語写本でAvalokitasvaraからAvalokiteśvaraに変わったことを反映していると考えられる。なお、「觀世自在」という訳語は、「光世音」に由来し「觀世音」に引き継がれた「世」に引き摺られて、このような訳語になったと考えられる。

### 1.8. 觀世音自在

これ以外に「觀世音自在」<sup>(18)</sup>という訳語が唐代の密教經典などに見えるが、これは、おそらく「觀世音」と「觀世自在」を併せたか、あるいは「觀世音」と「世自在」と結びつけてできた語で<sup>(19)</sup>、原語を直訳したものとは考えられない。

以上、この菩薩名の漢訳語の歴史を俯瞰した。次に、梵語資料におけるこの菩薩の名前の変遷を見ることにしよう。

## 2. Avalokitasvara > \*Avalokitaśvara > Avalokiteśvara

### 2.1. AvalokitasvaraからAvalokiteśvaraへ

上に見たように、「闍音」「現音聲」「光世音」「觀世音」という古い訳語は、Avalokitasvaraという形に対応している。一方、六世紀の翻訳經典から見える「觀世自在」や七世紀半ばの玄奘が使った「觀自在」はAvalokiteśvaraに対応している。

法華經の梵語諸写本を見ると、すでに述べたように、六世紀のものと推定される旅順博物館蔵やHarvard大学蔵の中央アジア出土法華經梵語断簡には、Avalokitasvaraという形が八例ある。他方、七世紀以降の書写と考えられるギルギッ

七世紀の智通には『千轉陀羅尼觀世音菩薩呪』(T20, 17)や『千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神呪經』(T20, 83f.)があるし、実叉難陀(Śikṣānanda)は八世紀初頭、『觀世音菩薩祕密藏如意輪陀羅尼神呪經』(T20, 197f.)という經を訳し、同じ頃、宝思惟(Maṇicīnta)は『觀世音菩薩如意摩尼陀羅尼經』(T20, 200f.)という經を訳している。

<sup>18</sup> 「觀世音自在」は例えば、七世紀半ばに伽梵達磨が訳した『千手千眼觀世音菩薩治病合藥經』T20, 103c10や同『千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經』T20, 106b15; 653年に智通が訳出した『觀自在菩薩隨心呪經』T20, 457b18; 八世紀の不空訳『羼呬耶經』T18, 765b3; 同『觀自在大悲成就瑜珈蓮華部念誦法門』T20, 4a24; 同『大悲心陀羅尼修行念誦略儀』T20, 129a9; 智慧輪が861年に訳した『般若波羅蜜多心經』T8, 850a10f.などに見える。經典名では「觀世音」「觀自在」を使いながら、經文には「觀世音」「觀自在」と並んで「觀世音自在」が散発的に出ることが注目される。また、不空には『大慈大悲救苦觀世音自在王菩薩廣大圓滿無礙自在青頸大悲心陀羅尼』T20, 498cがあるが、陀羅尼の中では「觀音」「觀世音」という語を使っている。

<sup>19</sup> Cf. Mironov 1927: 251-252; 荻原 1938: 253-254.

ト写本、九世紀以降の書写と推定される所謂カシュガル本（実際はコートン出土）、十一世紀以降に書写されたネパール写本などでは全てAvalokiteśvaraとなっている。

これら法華経梵語写本と上述漢訳資料とから判断して、六世紀前後にAvalokitasvaraという古い形からAvalokiteśvaraという新しい形への移行があったと推定される<sup>(20)</sup>。

## 2.2. Avalokitasvara > \*Avalokitaśvara > Avalokiteśvara と

### Meghasvara- / Meghaśvara- / Megheśvara-

では、どのようにAvalokitasvaraがAvalokiteśvaraに変化したのだろうか。

sとśとの交替はインド、ネパール、中央アジアに亘る広範囲の地域と様々な時代の梵語写本や碑文においてごく普通に見られる<sup>(21)</sup>。sv / śvの交替例も少なくない<sup>(22)</sup>。

おそらく、Avalokitasvaraは伝承のある段階で誤って\*Avalokitaśvaraと発音され、さらに隣接する口蓋音(palatal) śの影響で母音aは口蓋化(palatalization)<sup>(23)</sup>してeとなり、結果としてAvalokiteśvaraという形が生じたのであろう。\*Avalokitaśvara > Avalokiteśvaraという音変化の際には、Īśvara(自在天)という語が連想された可能性も十分に考えられる<sup>(24)</sup>。なお、このAvalokitasvara > \*Avalokitaśvara > Avalokiteśvara<sup>(25)</sup>という

<sup>20</sup> 七世紀初の玄奘は『一切経音義』巻五で「観世音。梵言『阿婆盧吉低舍婆羅』(Avalokiteśvara)。此譯云『觀世自在』。舊譯云『觀世音』，或言『光世音』並訛也。又尋天竺多羅本，皆云『舍婆羅』([i]śvara)，則譯爲『自在』。雪山已來經本皆云『娑婆羅』(svara)，則譯爲『音』。當以『舍』(ś)『娑』(s; 『娑』を改める)兩聲相近，遂致訛失也」と記している（『一切経音義』台北1973，新文豐出版、180頁；cf. 荻原1938: 249; Brough 1996: 361）。インドの貝葉本ではAvalokiteśvaraという形が使われていたが、「雪山已來經本」（玄奘の時代まで中国に保存されていた中央アジアの紙本のことか？）ではまだAvalokitasvaraとあったことが分かる。

<sup>21</sup> Cf. Wackernagel<sup>2</sup>1957: §197; Bloomfield / Edgerton 1932: §§275f.; BHSG §§2.56f.; Yuyama 1973: 5; Damsteegt 1978: 45-46. Renou<sup>2</sup>1975: 5には関連文献が列挙されている。この他、この交替に言及する文献は枚挙に暇がない。

<sup>22</sup> 例えば、Brahmaṇa文献ではaśva(“馬”)とa-sva(“所有物がない”)の掛け言葉の例があるという(Wackernagel<sup>2</sup>1957: §197 e)。Niya出土のKharoṣṭhī文献にはSkt. svasṛがśvasu, śpasuに変化した例がある(Burrow 1937: §49)。また、11世紀のネパール写本Ābbisamācārikāにもvisvastā(< Skt. viśvasta)の例がある(37B5)。『法華経』写本での例も挙げよう。K.4.7.Īśvareṇa ... Maheśvareṇaは河口慧海将来本(K')ではIsvara ... Mahesvaraになっており、またK.4.12. Manasvinīがいくつかの写本ではManasvinīになっている。また、K.453.1. Meghasvara Dundubhisvaroはネパール写本C1, C2, C5などでは、Meghaśvara Dundubhiśvaraとある。また、注(26)にあげたMeghasvara / Meghaśvaraの交替例も参照。

<sup>23</sup> Cf. Norman: 1975/76 = 1990: 220-237. śの前にある母音が口蓋化する例として、NormanはSkt. avasiṣyate > Gāndhāri aviśiśadiを挙げている(1990: 227)。

<sup>24</sup> 観音がĪśvara(自在天)やMaheśvara(大自在天)の姿をとって説法するという普門品の記述



音変化は、同じ『法華経』梵語写本に見られるMeghasvara- / Meghaśvara- / Megheśvara-の交替からも裏付けられるであろう<sup>(26)</sup>。

### 2.3. AvalokiteśvaraをĪśvaraに結び付けた解釈

さて、一旦、Avalokiteśvaraという語形が新たに造られると、この菩薩をより積極的にĪśvaraに結び付けて解釈しようという試みがなされた。例えば、*Kāraṇḍavyūha*第十六章Siṃhalasārthavādhāraṇaの第2、3偈には、*asu śrīmadāryāvalokiteśvaraḥ / bodhisattvo mahāsattvas traidhātukāhipēśvaraḥ // sarvān sattvān svayaṃ paśyaṃs tridhātubhuvaneṣv api* / (“この吉祥にして聖なる菩薩、大士、三界の王、自在者である観自在は三界の一切衆生を自ら見つ……”)とあって(岩本 1978: 323)、この菩薩の名前をĪśvaraに結びつけている。また、Kern-Nanjio本『梵文法華経』の普門品の

(K.445.1-2; 『正法華経』T.9, 129c2-3; 『妙法蓮華経』T.9, 57a29-b2)も観音とĪśvara神を結び付けるのに一役買ったであろう。しかし、Avalokiteśvaraの語の成立を、Īśvaraという別名をもつŚiva神信仰の隆盛と関連付けるのは(例えば、岩本 1978: 209; Lokesh Chandra 1985/86: 189, 190)、大いに疑問である。世界創造主Īśvara(Pā. Issara, 自在天)はすでに原始仏典にもしばしば登場する。

<sup>25</sup> Avalokiteśvara > \*Avalokitaśvara > Avalokitasvaraという逆方向の音変化の可能性はまずありえない。

<sup>26</sup> すなわち、次の四例である。

K.184.16.Meghasvarādīpa(= D1, K', Peなどやチベット訳) / C6, P1, 2, T3, 7, A3. Meghaśvarādīpa / 中央アジア出土のO, R<sub>5</sub>(No.80). Megheśvarādīpa (= 羅什訳T9.25c4.「雲自在」)

K.185.1.Meghasvararāja(= D1, K', Peなどやチベット訳; 竺法護訳「雨音王」[T9.92b2]) / C5, P1, T3, 9, A2, 3. Meghaśvararāja / O, R<sub>5</sub>(No.80). Megheśvararāja (= 羅什訳「雲自在王」[T9.25c4])

K.380.11.Meghasvararāja(= 竺法護訳「雷音王」[T9.123a28]) / 中央アジア出土のH<sub>5</sub>(297). Megheśvararāja (≡ 羅什訳「雲自在燈王」[T9.51a14])

K.453.1. Meghasvara / C1, C2, C5. Meghaśvara (中央アジア本はこの部分を欠く)

また、Meghasvara / Meghaśvaraという交替はLalitavistaraの写本でも見られる(外蘭 1994: 276.2, 277, fn.3)。

なお、Meghasvaraという名前は上記以外の文献にも見えるが(BHSD, s.v.)、Megheśvaraという形は中央アジア出土『法華経』梵語写本にしか見えない。

では、中央アジア出土梵語写本のMegheśvaraという形とその他の梵語写本のMeghasvaraのどちらが本来的かという点、おそらくMeghasvaraが本来的であろう。というのも、Meghasvara > Meghaśvara > Megheśvaraという音変化はありえても、Megheśvara > Meghaśvara > Meghasvaraは考えにくいからである。また、もともとMegheśvara(“雲自在者”)であったなら、この雅びな名前をわざわざMeghasvara(“雷鳴”)という平凡な響きの名前(cf. Skt. meghanāda, meghaśabda, meghasvana)にするとはいえ難いからである。

羅什訳にすでに「雲自在」とあることから、Meghasvaraは羅什訳以前にMegheśvaraに変化していたことがわかる。Avalokitasvaraに一步先んじて、-a-svara(“音”)がēśvara(“自在”)に変化していた訳である。

注(K.438, fn.6)に引く北京町版の梵本普門品には、他の諸本にないAvalokiteśvaraの語義を説明する文があり、そこでも、明らかにAvalokiteśvaraをĪśvaraに結び付けて解釈している。すなわち、tān sarvāms tasmād duḥkha-skandhād Avalokiteśvaraḥ parimocayed Īśvaravidhānenāvalokṛ(tena) (“観自在は、自在神のように、俯瞰することで彼らを皆その苦の集積から救うであろう”)<sup>(27)</sup>。近代の学者が、Avalokiteśvaraの意味を「観る自在者」<sup>(28)</sup>、「見られる自在者」<sup>(29)</sup>、「我々が見るもの、すなわち現世の支配者」<sup>(30)</sup>、あるいは「自在神を見るもの」<sup>(31)</sup>など<sup>(32)</sup>と解釈しても、北京町版に見られる説の域を出ていない。もともとĪśvaraと関係がない語を無理にそれに関連づけて解釈することに問題があるのである。

観音の原義を知るためには、経文自体に立ち返る必要がある。そこで、観音に関してもっとも詳しい記述のある『法華経』普門品の経文を読み、そこで縷々述べられるその名前の由来を見ることにしよう。ただ、同じ普門品でもその散文部分と韻文部分(偈頌)では説かれる内容に違いがあるようである。まずは、散文部分から見ることにしよう。

### 3. 普門品の散文部分に見られる観音の語義

#### 3.1. なぜ観音は観音と呼ばれるか

『法華経』普門品の散文部分<sup>(33)</sup>の冒頭で、無尽意菩薩は世尊に「なぜ観音菩薩大士は観音と呼ばれるのですか」と問いを発し、世尊がそれに応えて観音の語義とその威力を述べる。以下に、まず、梵本の記述(K.438.4-444.2)を見てみよう。なお、以下の訳は逐語訳ではない。

(I) この世で多くの衆生が様々な苦しみを受けているが、彼らがもし

<sup>27</sup> Cf. Mironov 1927: 245-246.

<sup>28</sup> Burnouf(1844: 226, fn.1)などはavalokitaを能動的な意味をもつ過去分詞とみた(cf. Mallmann 1948: 61, 68)。荻原はavalokitṛ(“見る者”)がavalokitaに変化したとみた(1938: 244f.)。

<sup>29</sup> Cf. Mallmann 1948: 61, 69.

<sup>30</sup> Cf. Mallmann 1948: 61.

<sup>31</sup> L. Renouの説(Mallman 1948: 67, 77)。

<sup>32</sup> その他の様々な解釈についてはMallman 1948: 69f.に詳しい。

<sup>33</sup> 普門品の散文部分は竺法護訳、羅什訳、梵本のいずれにもあり、『添品妙法蓮華経』と梵本だけにしかない韻文部分よりは『法華経』に組み込まれたのがより古い。しかし、このことから、散文部分が韻文よりも古いとは、簡単には言えない。韻文部分も、独立した形で伝承されていたものが、ある時点で『法華経』に組み込まれたのかも知れないのである。これに関しては後で(4.1)考察する。

観自在(Avalokiteśvara)菩薩大士の名(nāmadheya)を聞くなれば、みなその苦しみから免れるであろう。

(II) 観自在菩薩大士の名を憶持する(√dhr)ものは、もし大火の中に落ちて、観自在菩薩大士の威光により、この大火から免れるであろう。

(III) また、衆生が河に流されても、観自在菩薩大士を大声で呼べば(ākrandam √kr)、河は彼らに浅瀬を与えるだろう。

(IV) また、たくさんの人々が金や宝石を求めて航海しているとき、暴風によって羅刹の島に打ち上げられても、彼らのうちの誰か一人が観自在菩薩大士を大声で呼べば(ākrandam √kr)、彼らはみな羅刹の島から逃れるだろう。

世尊は観自在菩薩のこれら四つの威力を挙げて、それを纏めて「こういう訳で、観自在菩薩大士は『観自在』と名付けられるのだ。」という。さらに続けて、以下の観自在菩薩の威力を列挙している。

(V) 処刑されようとしている人が観自在菩薩を大声で呼べば(ākrandam √kr)、処刑者たちの刀は(こなごなに[中央アジア本])砕ける。

(VI) 三千大千世界に夜叉・羅刹が満ちていても、観自在菩薩の名前をとえれば(nāmadheya-grahaṇena)、彼らは(その人を)見ることもできない。

(VII) ある人が罪あってあるいは罪なく、木製、鉄製の足枷・手枷・枷に繋がれていても、観自在菩薩の名前をとえれば(nāmadheya-grahaṇena)、すぐさま足枷・手枷・枷に(手足を抜く)すきまが生じる。

(VIII) かりに、財宝を沢山もった大きな隊商が剣を手にした盗賊などにであったとしよう。彼らがおそれおののいているとき、その隊商を率いる隊長は、彼らに言う。「おそれることはない。みんなで声を合せて、安寧を与えて下さる観自在菩薩を大声で呼びなさい(samākrandhvam; 中央アジア本R<sub>1</sub>[No.32]. ākrandatha)。そうすれば、すぐさまこの危険を免れる」と。そこで、みんなは声を合せて「かの安寧を与えて下さる観自在菩薩大士に帰依します、帰依します」と観自在を大声で呼ぶ(ā√krand)。名前を称える(nāma-grahaṇena)やいなやその隊商は危険を免れるであろう。

(IX) 観自在菩薩に帰依すれば(namaskāraṃ √kr)、貪欲・憎しみ・無知をもつ者はそれらなくなり；男の子が欲しいものにはすばらしい男の子が、女の子が欲しい者にはすばらしい女の子が生まれるであろう。

(X) 六十二のガンジス河の砂の数ほどの多くの仏を敬い、それらの名

前を（心に）保持し、あるいはそれら諸仏に様々な生活必需品を供養した場合の功德と、観自在菩薩をただ一度でも帰依し(*namaskāraṃ* √*kr*)、その名前を（心に）保持する(*nāmadheyam* √*dhṛ*)場合の功德は全く等しい。観自在菩薩の名前を（心に）保持する功德はこのように計り知れないのだ。

竺法護訳『正法華経』(T9, 128c19-129b24)、羅什訳『妙法蓮華経』(T9, 56c3~57a19)の記述も概ね梵本に一致する。ただ、上の (I) に相当する羅什訳に「若有無量百千萬億衆生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名。觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫」（“もし、無数の衆生が様々な苦悩を受けても、この観世音菩薩のことを聞いて、ひたすらその名をとさえれば、観世音菩薩は、すぐさま彼らの声を観じ、皆は救われる”)(T9, 56c6-8)とあり、「観世音」は「衆生の声を観て救済するもの」とはっきり定義しているのが他と異なる<sup>(34)</sup>。

### 3.2. 声を観る菩薩

上に引いた『法華経』普門品梵本の記述から、この菩薩の名前とĪśvara（自在天）との結びつきが本来なかったことは明らかである。上記、観音の語義と威力のリストのうち、(III) ~ (VIII) はこの菩薩を「大声で呼ぶこと(*ākrandam* √*kr*; *ākrand*)」やその「名をとえること(*nāmadheya-grahaṇa*, *nāma-gr°*)」で救済されると述べている。すなわち衆生が菩薩の名前を声(Skt. *svara*)に出したとき、それに応えて菩薩が救済してくれるというのである。この菩薩の名前の意味を説明する箇所（とくにIII, IV）で、菩薩名と声結び付けられている以上<sup>(35)</sup>、菩薩名は本来、中央アジア出土の普門品梵本断簡のようにAvalokita-svaraとあったと考える方がよい。

<sup>34</sup> 北京町版の梵本普門品に見られる特異なAvalokiteśvaraの語義説明(K.438, fn.6に引用されている)は、おそらくこの羅什訳の表現と関係がある。

<sup>35</sup> この菩薩名と音(*svara*)の結びつきは、普門品の偈頌にもはっきり見られる。すなわち、その第24偈に、

*meghasvara dundubhisvaro*  
*jaladharagarjita brahmasusvaraḥ /*  
*svaramaṇḍalapāramiṅgataḥ*  
*smaraṇīyo Avalokiteśvaraḥ // (K.453.1-2)*

（“雷雲のような響き、太鼓のような響き、海のような轟き、梵天のようなきれいな声を持ち、音の領域で完璧さに到達した観自在を念ずべし”）

とあり、明らかに*svara*とこの菩薩名を結び付けている。菩薩名がAvalokiteśvaraではこの偈の言おうとしていることは分からない。菩薩名がAvalokitasvaraであってこそ初めて意味が分かるのである。しかし、実はそれでもまだこの偈の面白さを半分理解できたにすぎない。この偈については後に(5.1)改めて考察する。

逆に言えば、普門品の散文部分のこの菩薩名の説明の記述は、Avalokita-svaraという形を想定して初めて理解できるのである。羅什訳の「觀世音菩薩即時觀(Skt. avalokita)其音聲(Skt. svvara), 皆得解脫」という表現は、普門品の散文部分に縷々述べられた観音の定義を簡明に表したものに他ならない。

ところで、普門品散文部分の作者がAvalokita-をどう理解していたかは、散文部分の梵本からは明確でないが、羅什訳のように、Avalokita-svaraという複合語を“声を観るもの”<sup>(36)</sup>と理解していたとみてよいのではなかろうか。

しかし、音は聞くものであって、見るものではないことは、古今東西同じはずである。一体、どうやって「声を観る」ことができるのであろうか。

羅什訳で明言され、普門品の散文部分からも推定される「声を観るもの」というこの菩薩名の定義には、問題があると言えよう。続いて普門品の韻文部分での記述を見てみよう。

#### 4. 普門品の韻文部分に見られる観音の語義

##### 4.1. 普門品の散文部分と韻文部分の関係

普門品の韻文部分は、竺法護訳、羅什訳<sup>(37)</sup>、中央アジア出土の梵語断簡<sup>(38)</sup>になく、『法華経』に組み込まれたのは比較的遅いといわれている。しかし、そのことが直ちにその成立が五、六世紀まで下がるということを意味しているわけではない。観音信仰を讃える詩として早くから民間に流布していた可能性もあるのである。普門品の散文部分と韻文部分のどちらが早く成立したかは、『法華経』に組み込まれた時期の先後で判断することはできない。

普門品の散文部分は、諸本一致して、Aksayamati(無尽意)菩薩の問いかけに対して世尊が答える形式であった。それに対し、韻文部分は混乱している。

まず、梵本の偈頌そのものではCitradhvajaが問いかけて、それに対してAksayamatiが答えるという形で始まる<sup>(39)</sup>。チベット語諸訳も同様である<sup>(40)</sup>。しかし、

<sup>36</sup> Avalokita-svaraのsvaraを「声」と理解するならば、この名は「声を観察したもの」(Cf. Renou<sup>2</sup>1975: 118, §94b)あるいは「声を見つづけるもの」(Cf. Skt. dhr̥ta-dhanus[“射手”], dhr̥ta-vrata[“誓いを守るもの”])と解釈すべきであろう。注(71)参照。

<sup>37</sup> 今の『妙法蓮華経』には普門品の偈頌もあるが、本来、鳩摩羅什の訳ではなく、601年に闍那崛多が訳した『添品妙法蓮華経』あるいはそれ以前に訳出されていた単行経から挿入されたと考えられている。注(13)参照。

<sup>38</sup> すなわち、Khadalik出土の断簡(Toda 1983: 275)と五、六世紀のものとして推定される旅順博物館蔵のコータン出土法華経梵語断簡(B写本)である。蔣忠新(1997: 39)が、後者が普門品偈頌を欠く唯一の梵本と記しているのは誤りである。

偈頌を導入する散文部分は、梵語写本間で異なる。ギルギット写本D2と殆どのネパール本では、世尊が偈頌を説いたことになっている。チベット語訳も同様である。他方、所謂カシュガル本（実際はコータン出土）とK'ではAkṣayamatiが偈頌を説いたことになっている<sup>(41)</sup>。

漢訳にも混乱がある。まず、『添品妙法蓮華經』の高麗蔵本の偈頌を導入する散文部分では(= T9, 192b27f.)、莊嚴幢菩薩が質問をし、それに対して無尽意菩薩が偈頌をもって答えたとある。ところが同じ高麗蔵本の偈頌の中では、世尊<sup>(42)</sup>が無尽意に偈頌で答えている。

『添品妙法蓮華經』の高麗蔵本以外の版本および今日の『妙法蓮華經』では、「無尽意菩薩が偈で質問をした」という散文で導入され、偈頌の中では、世尊が無尽意に偈頌で答えている。

この様に、偈頌の導入部で、諸本間で混乱が生じているのである。Citradhvajaという菩薩が突然登場してAkṣayamatiに質問し、それにAkṣayamatiが答えるという形は、『法華經』の他の部分の形式と合わない。この点からも、この偈頌部分は、本来『法華經』とは別個に伝承されていたのではないかと推定される。そして、おそらくこの不整合性を克服して経典にはめ込めようとした無理な試みが、偈頌を導入する散文部分の混乱に現れているのではなからうか。

『法華經』の形式とは合わない韻文部分に対して、散文部分は形式的に問題

<sup>39</sup> 漢訳および荻原・土田本<sup>(2)</sup>1958: 367, fn. 7)と諸和訳は、Citradhvajaが突然登場するということでとまどい、これを世尊を形容する語とみるという誤りを犯している。『大乘仏典・法華經』II, 松濤誠廉、丹治昭義、桂 紹隆共訳, 中央公論社 1976年, 281-282頁を参照。その点、Burnouf, Kernおよび渡辺照宏(1982: 231)は正しく訳している。

漢訳者の誤解はその基づいた原本の偈頌の読みの難しさに由るのかもしれない。すなわち、第2偈で、Kern-Nanjio本(= 殆どのネパール写本)にCitradhvajam adhibhāṣate (“C°に語った”)とあるところが、漢訳の原本では、ギルギットD2のようにCitradhvaju adhi°か、ネパール本K', C5のようにCitradhvajo adhi°とあったのかも知れない(中央アジア本は欠損)。Citradhvaju, Citradhvajoは一見、主格(Nominative)に見えるが、実は対格(Accusative)である(注54を見よ)。これを漢訳者は主格と勘違いして「具足妙相尊 偈答無盡意」と訳したのかも知れない。

<sup>40</sup> Cf. Simonsson 1957: 115-116.

<sup>41</sup> Cf. Karashima 1992: 235. 一体誰が偈頌を説いたかという、諸伝承間の混乱はさらに続く。すなわち、韻文部分の中程、第19偈の後、多くのネパール写本には、「喜び満足したAkṣayamatiは以下の偈を説いた」という導入する散文があつて(K.452.1)、第20偈以下が始まる。しかし、この散文は、O, D2, K', C5, 6, N1, 2といった梵本や漢訳・チベット訳にはない。つじつまを合わせるための、つたない後世の挿入といえよう。

<sup>42</sup> 「具足妙相尊」が偈で答えたとある。これはCitradhvajaを世尊の形容詞だと誤解した結果であろう。注(39)参照。

がない。

このように普門品の散文部分と韻文部分は、成立した時代や背景も異なると思われるが、内容的には対応した部分も多く、どちらかがどちらかを参照したことは間違いない。ではどちらが先に存在したのであろうか。

普門品の散文部分を参考にして偈頌を作り、それを普門品の中にはめ込めたにすれば、韻文部分の形式があまりにも『法華経』の形式とずれるのではなかろうか。むしろ、偈頌（あるいはその祖型）が民間に伝承されていて、それに基づいて『法華経』の編者が普門品散文部分をつくり、さらに時代が下って、その偈頌も『法華経』に組み込まれたと考えた方がよいのではなかろうか。

では、その偈頌では観音はどのように描かれているのであろうか。

#### 4.2.なぜ観音は観音と呼ばれるか

散文部分が、無尽意菩薩の世尊に対する「なぜ観音は観音と呼ばれるのですか」という問いかけで始まった様に、韻文部分でもCitradhvaja(莊嚴幢)菩薩の「なぜ観自在と呼ばれるのですか」というAksayamati(無尽意)菩薩への問いかけから始まる。この質問に答える形で第4偈から観自在菩薩の威力が次々と述べられる。

「観自在」という語の語義を尋ねられたのに、語義を直接述べず、その威力を列挙する構造は散文部分と同じである。従って、他ならぬこの威力を述べている部分に語義説明が隠されていると考えるべきである。

列挙された観自在の数々の威力のなかには、散文部分と対応するものも幾つかある。散文部分での威力の列挙に使った (I) , (II) , (III) ……の数字を使って、韻文部分との対応を示そう。

散文 (I) ≙ 第4偈：「(観自在の名を) 聞くことあるいは (彼を) 見ることでも、そして次に (彼を) 追憶すること(anusmṛti)により、衆生のあらゆる苦惱と生存<sub>(43)</sub>の憂いは今世で間違いなく消える。」

散文 (II) ≙ 第5偈：「悪意をもった人が殺害するために (ある人を) 火の坑につき落とすとして、(その人が) 観自在を念じていると (smarato Avalokiteśvaraṃ)<sub>(44)</sub>、火は水を懸けられた<sub>(45)</sub>かのように消える」

<sup>43</sup> ギルギット写本(D2)にはbhay(a)とある。チベット訳の問題については、Simonsson 1957: 118-120を参照。

<sup>44</sup> smarato Avalokiteśvaraṃ. 「観世自在を念じている間に」。

この句は第5～16偈及び第23偈に繰り返し出るが、比較的古い写本である、いわゆるKashgar本(略称O)、ギルギット本D2, K', C5などでは常にsmarato Avalokiteśvaro (或いは°rah)となっており、その他のネパール写本でも偈によってはやはりこの形を示している場合が多い。これは-am / -oの交替を示している。この交替に関して、Edgertonは純粋に音声上の変化による

散文 (III) Cf. 第6偈：「(ある人が) ナーガ、マカラ、阿修羅<sup>(46)</sup>、化け物の棲む海の難所に落ちたとして、(その人が) 観自在を念じていると (smarato Avalokiteśvaram)、海には<sup>(47)</sup>決して沈まない。」

散文 (V) ≡ 第10偈：「(ある人が) 処刑者たちの手に落ち、いまにも処刑されようとしているとして、(その人が) 観自在を念じていると (smarato Avalokiteśvaram)、そのとき刀はこなごなになるであろう」

散文 (VI) ≡ 第13偈：「精力を奪う夜叉、ナーガ、阿修羅、化け物、羅刹が(ある人が) 取り囲んだとして、(その人が) 観自在を念じている間 (smarato Avalokiteśvaram)、毛穴(さえも) 害すること<sup>(48)</sup>はできない」

のであり、どの地域とは限らないと考えているが(BHSG §1.97)、Norman(1976: 56 = 1990: 259)は仏教梵語に見えるこの変化も全部とは言えないまでも西北インド方言ガンダーラ語を経由したものと見て(Cf. 季羨林 1944; *do.* 1985: 58; v. Hinüber 1986: §297)。普門品韻文での-am / -oの交替は、この偈がガンダーラ地方で成立したか、あるいは少なくともガンダーラ語を経由したことを示すと見てよいであろう。

なお、この句はgenitive absoluteであろう。genitive absoluteは基本的には「……している間」「……しているにもかかわらず」の意味をもつ(cf. Renou<sup>2</sup>1975: §226)。E.g. *Rāmāyaṇa*, *Kiśkindhākāṇḍa*, 4.26.6. *susukhe 'pi bahudravaye tasmin hi dharaṇīdhare / vasatas tasya Rāmasya ratir alpāpi nābhavat / hṛtām hi bhāryām smarataḥ prāṇebhyo 'pi garīyasim* // (“とても楽しい、物の豊かな、その山に住んでいてもかのラーマは、つれ去られた、命よりも愛しい妻のことを思うとき、少しも楽しみが生じなかった”。

しかし、Kernはsmaratu(Imperative)が韻律(Vaitāliya)の関係でsmaratoとなったと見ているようだ(Kern 1884: 413, fn. 4)。

また、チベット語諸訳は条件句dran na yangで訳している(Simonsson 1957: 120)。条件句で訳するのは殆どの現代語訳も同じ。渡辺照宏博士は：“(dann erlischt ...) dem an den Avalokiteśvara denkenden [= erlischt für ihn, wenn er an den Aval. denkt] das Feuer”(1982: 232)と直訳している。

このsmarato Avalokiteśvaram (O etc. Avalokiteśvaro)という句はgenitive absoluteの破格的な使い方の例なのである。ガンダーラ語を含む中期インド語の語法に顧慮した更なる検討を要する。

<sup>45</sup> Kern-Nanjio本のabhisiktoを諸写本(中央アジア本Oを含む)により、ambu-siktoに改める。

<sup>46</sup> -asura-. Kern-Nanjio本には欠くが、諸写本により補う。

<sup>47</sup> jalarāje. “水の王(= 海)に”と解釈したが、この語は辞書類に採られていない。K', Pe, P1, 2などにはjalarājoとあり(この部分中央アジア本、ギルギット本ともに破損している)、問題がある。仏訳はjalarājoを観自在の形容詞とみて、“Avalōkitēçvara qui est le roi des habitants des mers”と訳している(Burnouf 1852: 265)。チベット語諸訳は「水のなかに」(Simonsson 1957: 124-125)。漢訳は「波浪不能没」(T9, 57c20. “波は[その人を]沈ませられない”。

<sup>48</sup> O. (hiṃsa)[n]ā; D2. hiṃsanā; C5, C6. hiṃsanāh; K'. hinsakāh. その他の写本は正規梵語形



散文 (VII) ≡ 第11偈：「(ある人が) 木製、鉄製の足枷・手枷・  
枷に<sup>(49)</sup>繋がれたとして、(その人が) 観自在を念じていると(smarato  
Avalokiteśvaram)、すぐさま枷はゆるむ<sup>(50)</sup>」

散文 (VIII) ≡ 第9偈：「(ある人が) 殺意をもち、剣をもった敵  
に囲まれたとして、(その人が) 観自在を念じていると(smarato  
Avalokiteśvaram)、すると(彼らは) すぐさま好意的になる」

#### 4.3. 念ずる者を救済する菩薩

散文部分と韻文部分で対応するものを比較して、すぐ気付くことは、散文部分では、観音菩薩を「大声で呼ぶこと」「名をとなえること」で救済されていたのに、韻文では、「念ずること」により救済されることである<sup>(51)</sup>。

上に列挙した偈頌以外の韻文部分でも、観音菩薩を「念ずること」(√smṛ)は繰り返し説かれるが<sup>(52)</sup>、観音菩薩の名前を声に出すことは全く説かれていない。逆に、散文部分では、観音菩薩を「念ずること」(√smṛ)は全く出てこない。このように散

hiṃsītumとなっている。おそらく、hiṃsanā(cf. BHSG §36.18)という特異なInfinitiveが本来的であろう。K'の読みはそれの壊れた形か、あるいは、より可能性は少ないが\*hiṃsakamという形(cf. BHSG §36.20)が壊れたのであろう。なお、*Prajñāpāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā* XIX, vs. 2b. na tasya sprśatā puna śakya bhoti (Yuyama 1976: 70.7; “それを見ることはできない”)のsprśatāもsprśanāと読み(tāとnāは書体上類似している)、hiṃsanāと同類のInfinitiveととるべきであろう(別の解釈はYuyama 1973: 162を見よ)。他の写本のhiṃsītumは、後に正規の梵語形に置き換えたもの。

<sup>49</sup> 諸ネパール写本には“-nigadair iha”とあって、iha(“ここで、この世で”)という語があるが、渡辺照宏訳(1982: 233)以外の現代語諸訳は奇妙なことにこの語を訳していない。実際、文脈上、必要がない。この部分、中央アジア本Oは破損しているが、ギルギット本D2にnigadehiとある(残念なことに、この語の前は破損している)。おそらく、後者の中期インド語的語尾(-ehi)を正規梵語形(-aiḥ)に置き換える時に、減った音節を埋めるため、ihaをはめ込んだのであろう。なお、チベット語諸訳(cf. Simonsson 1957: 133)にもihaに相当する語はない。

<sup>50</sup> Kern-Nanjio本のvipaṭhantiは諸写本の読みと異なる。O, D2, K', Pe, C4, 5, 6, B, A1にはviśaṭhantiとあるが、これが古い読みであろう。その他の写本には、vipaṭhanti, viṭhapanti, viṭapanti, vipathantiとあるが、これらはすでに意味不明になっていたviśaṭhantiをvi-√paṭと結び付けて解釈しようとしたものであろう。あるいは、śとṣが混同されて、\*viśaṭhantiとあったのを、ṣaとpaは書体上似ているから、vipaṭhantiと書き誤ったのかも知れない。

ともあれ、viśaṭhantiはVedic √śrath(“緩む、たわむ; [束縛から]抜ける”)の中期インド語形である。ここでは、「(枷が)ゆるむ」の意味であろう。それは、散文部分で、K.440.5-6.-bandhanāni vivaram anuprayacchanti(“枷に[手足を抜く]すきまが生じる”)とあるのに一致する。

なお、チベット語諸訳には“rnam par chad(bcad) par 'gyur”(“壊れる”)、漢訳には「釋然得解脱」(T9, 58a1; “するりと抜け出る”)とある。

<sup>51</sup> このことは、すでに石上善応氏も指摘している(石上 1982: 462-468)。

文部分と韻文部分では、観音の性格が全く異なるのである。

散文部分、韻文部分どちらも、この菩薩の名前の由来を尋ねる質問に答える形で、このような記述がなされていることに注意すべきである。つまり、ここにはその名の由来が述べられているはずなのである。散文部分と韻文部分とでの観音の性格の違いは、その名前の捉え方の違いを反映しているはずである。

この観音の性格の違いを端的に言うならば、散文部分では、この菩薩の名前・威力はsvara(“声、音”)と結び付けて説明されていたが、偈頌ではsmara(“念”)と結び付けて説明されているのである<sup>(53)</sup>。

では、散文部分と韻文部分とにおける、同じ菩薩名の由来の説明に、なぜこのような違いが生じたのであろうか。

## 5. Avalokita-svara < \*Avalokita-smara

### 5.1. svara < smara

この普門品韻文部分の諸写本を子細に見ると、西北インド方言ガンダーラ語に特徴的な-am / -o, -uの交替が見られ<sup>(54)</sup>、その言語との結び付きが推測されるが、

<sup>52</sup> 第5～16偈及び第23偈にはsmarato Avalokiteśvaram(“観自在を念じていると”)の句が繰り返し出、第24偈にはsmaraṇīyo Avalokiteśvaro(“観自在を念ずべし”)とあり、続く第25偈にはsmarathā smarathā .... Avalokiteśvaram(“観自在を念ぜよ、念ぜよ”)とある。

<sup>53</sup> なお、この菩薩名のAvalokita-という部分の説明は、散文部分にはないが、韻文部分にはある。すなわち、

第17偈「幾百の苦しみに襲われ、多くの苦しみにさいなまれる衆生を見て(drṣtvā)、立派な智慧の力をもつかたは観察して(vi√lok, ava√lok; O. śubhajñānabale vilokiyā; D2. śubhajñānabalo vilokiyā; しかし、多くのネパール写本はśubhajñānabalāvalokiyāかその毀れた形[“bal”と“val”のhaplographyに由る]になっている)、そこで、神々を含む衆生世界を救済する」

また、観音を慈悲などの「眼(locana)」を持つものと形容する次の二つの偈も、この菩薩名のAvalokita-を「観察する」という意味で解釈した結果だと考えられる。

第20偈「きれいな眼(-locana)、友愛の眼、智慧と知で卓越した眼、憐憫の眼、清らかな眼をもつお方！ 美しい顔、美しい眼をもつ（あなたは）愛おしい」

第26偈「………… あらゆる衆生に対して憐憫と友愛の眼をもつ(-locana)、…………観自在を礼拝すべし」

<sup>54</sup> 注(44)参照。そこで論じたAvalokiteśvaram / -oの交替例以外にも、第1偈: etam artham / O. etam artho / D2, P1, 2, T4, A2, N1. etam arthu; 第2偈: Citradhvajam adhibhāṣate / K', C5. Citradhvajo ... / D2. Citradhvaju ... (Oは欠損); 第4偈: śravaṇo atha darśano pi (= D2 etc.) / Skt. śravaṇam (nom. sg. neut.), Skt. darśanam (nom. sg. neut.)などがある。『法華経』の他の品の偈頌での例も少なくない。

なお、-am / -o, -uの変化は五世紀以降の文学作品にみえるApabhraṃśaにも見られるが、時代を

そのガンダーラ語では、複合子音smはsvになる。例えば、例えば、Skt. anusmaran > GDh. anusvaro; Skt. smṛti > GDh. svadiなど<sup>(55)</sup>。従って、この言語では、smara(“念”)はsvaraになる。すなわち、この言語ではsvaraという語は、“声、音”と“念”の両方の意味をもつのである。

普門品の韻文部分でも、本来smara-がsvara-という形であったことを推定させる言葉遊びの痕跡がある。それは、第24偈である。

meghasvara dundubhisvaro  
jaladharagarjita brahmasusvarah /  
svaramaṇḍalapāramiṅgataḥ  
svaraṇiyo Avalokiteśvarah // (K.453.1-2)

(“雷雲のような響き、太鼓のような響き、海のような轟き、梵天のようなきれいな声をもち、音の領域で完璧さに到達した観自在を念ずべし”)

この第24偈は普門品の韻文部分で唯一、観音とsvara(“声、音”)を関連付けている偈であるが、本来、AvalokiteśvaraではなくAvalokitasvaraとあり、smara-もsvara-という形になっていたと想定すると、この偈は、

\* meghasvara dundubhisvaro  
jaladharagarjita brahmasuvarah /  
svaramaṇḍalapāramiṅgataḥ  
svaraṇiyo Avalokitasvarah //

となり<sup>(56)</sup>、“声、音”と“念”の両方の意味をもつsvaraを繰り返すことで、言葉遊びを

考えると『法華経』の他の韻文部分や上記普門品偈頌の例はガンダーラ語の影響を示していると考えの方がよからう。

<sup>55</sup> この他、GDh. pratisvadu < Skt. pratismṛta. また、ガンダーラ語の特徴を示す敦煌出土のコータン語『賢劫経』(Bhadrakalpikā-sūtra)にも svatiprabbhau < Skt. smṛtiprabhaなどsm > svの変化を示すものがある(Bailey 1946: 776)。なお、西北インドで出土したAśoka王碑文では、smもsvもspになる(sm > sv > sp)(cf. Bloch 1950: 55; do. 1965: 90-91)。

なお、ガンダーラ語以外の中期インド語やパーリ語でも、smaraとsvaraはともに(s)saraとなる(smara > \*svara > [s]sara < svara)。-sm-の中期インド語一般での変化についてはv. Hinüber 1986: §243などを参照。

<sup>56</sup> 複雑になることを避けるために、この再構成した偈では、Gāndhāriにおけるsmara > svara以外の音変化は無視してある。ところで、もし、Aśoka王碑文のように、svがさらにspに変化していると、

\* meghaspara dundubhisparo  
jaladharagarjita brahmasusparo /  
sparamaṇḍalapāramiṅgato  
sparaṇiyo Avalokitasparo //

のような形が想定できる。

していたと考えられる。同様に、普門品の偈で繰り返される *smarato Avalokiteśvaraṃ* (O, D2 etc. °śvaro) という句は \**svarato Avalokitaśvaraṃ*<sup>(57)</sup> となり、ここにも言葉の遊びがあったと考えられる。

## 5.2. Avalokitasvara: “声を見る者” / “念を見る者”

先に、Avalokitasvara という菩薩名は、普門品散文部分では *svara* (“声、音”) と結び付けて、韻文部分では *smara* (“念”) と結び付けて解釈されていることを見たが、その原因は、*svara* が “声、音” と “念” の両方の意味をもったことにあると推定される。すなわち、散文部分の作者は、Avalokitasvara という名前を “声を見る者” と解釈し、韻文部分の作者は “念を見る者” と理解したようだ<sup>(58)</sup>。

実は鳩摩羅什も、Avalokitasvara が “声を見る者” と “念を見る者” の両方にとれると考えていたようだ。羅什の弟子僧肇が記した『注維摩詰經』には、「世間で危難があったとき、觀世音菩薩の名をとなくて帰依すれば、菩薩はその声を觀察し、(その人は危難から) すぐに免れる。『觀世念』ともよばれる」<sup>(59)</sup> という羅什の解説を

<sup>57</sup> \**svarato Avalokitasvaraṃ* という形を 「A°を念じていると」ではなく、「A°を讀んでいると」と誤解したならば、普門品散文部分の觀音解釈が出来上がる。√*svar* が、インドラ神 (Indra) や太陽神 (Sūrya) などを対格 (Accusative) にとって 「誰々を讀める」という意味になる用例は、Rgveda (cf. Hermann Grassmann, *Wörterbuch zum Rigveda*, 5., unveränderte Auflage, Wiesbaden 1976, Otto Harrassowitz, S. 1630, s.v. *svar*) やその他のほんの限られた文献 (cf. Toshifumi Goto, *Die "I. Präsenklasse" im Vedischen, Untersuchung der vollstufigen thematischen Wurzelpräsentia*, Wien 1987, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften [Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse ; Bd. 489], S. 345) に見える。

<sup>58</sup> *svara* を “声、音” と “念” の両方の意味に解釈した例は他の仏典にも見られる。Skt. *Ābhāsvara* という天の名前は Skt. *ābhāsvara* (“輝く”) という形容詞に由来するが、仏典では *Ābhā* (“光”) + *svara* (“音”) と解釈され、普通は「光音天」と漢訳される。ところが仏陀耶舎・竺仏念が五世紀初頭に訳した『長阿含經』では多くの場合「光音天」(T1, 37b29, 64a11, 115b3 など) と訳されている。その一方で「光念天」(132c28, 138c28) とも訳され、さらに「以念前火光故、名光念天」(138c28) とはつきり、この天名と *smara* (“念、記憶”) と結び付けて解釈している個所がある (同様の解釈は『起世經』T1, 355c15 にも見える)。このように『長阿含經』では *-svara* を “音” と “念” の両方の意味に解釈しているのである。なお、この『長阿含經』の原語もガンダーラ語の一種だったと考えられる (cf. 辛嶋 1994)。

<sup>59</sup> 『注維摩詰經』第一卷「『觀世音菩薩』。什曰：“世有危難，稱名自歸，菩薩觀其音聲，即得 (v.l.) 解脫也。亦名『觀世念』，亦名『觀自在 (v.l. 觀世自在)』也” (T38, 331a25-27)。最後の「亦名『觀自在 (v.l. 觀世自在)』也」はおそらく後代の割注が本文に混入したものであろう。すでに上で見たように「觀世自在」「觀自在」は六世紀以降に使われる訳語である。では、「觀世念」も後からの混入の可能性があるではないかという反論もあろうが、「觀世念」という訳語は漢訳仏典に現れないし、また、Avalokitasvara を “念” に掛けて解釈できるのは、原語で *svara* がこの意味になることを知る者のみに限られる。すなわち羅什自身のみである。

紹介している。

では、Avalokitasvaraが“声を見る者”と“念を見る者”の両方に解釈されたとして、どちらの解釈が古い、すなわち、より本来的なのであろうか。

この問題は、普門品の散文部分と韻文部分のどちらが成立が早いかという問題にも関わってくるが、上(4.1)で述べたように、韻文部分の方が散文部分より成立が古い可能性がある<sup>(60)</sup>。

また、Avalokitasvaraという複合語を考えたとき、avalokita(“見られた”) + svara(“声、音”)と解釈するよりも、avalokita(“見られた”) + smara(“念”)と解釈する方が自然であろう。少なくとも私は音や声を見ることはできない。

私が声を見ることができないのと同じく、古代インド人も声を見ることはできなかった様で、梵語、パーリ語、中期インド語の文献を調べても、svara(“声、音”)あるいはその類義語とava√lok(“観る”)が結び付いた例は見つからなかった。

ava√lokがsmara(“念、愛”)と結び付いた例も見つからないが、それに類似した表現は数多くある。すなわち、衆生のSkt. adhyāśaya(“願い、心の状態”)<sup>(61)</sup>, Pā. āśaya(“心の状態”)<sup>(62)</sup>, Pā. āsayānusayacaritādhimutti(“願い、気質、行、確信”)<sup>(63)</sup>, Skt. citta(“心”)<sup>(64)</sup>, Pā. cittappasāda(“信心”)<sup>(65)</sup>, Pā. cittācāra(“考え方”)<sup>(66)</sup>, Skt. cittāśaya(“考え”)<sup>(67)</sup>, Pā.

<sup>60</sup> 普門品の偈頌の韻律はMātrāchandasの一つVaitāliyaである。この韻律の研究が普門品偈頌の成立年代を推定する鍵を与えると考えられる。この点に関して、阪本(後藤)純子氏のパリ第3大学提出博士論文 *Les stances en mātrāchandas dans le Jātaka pāli* (1982)の刊行がまたれる。

<sup>61</sup> 法華経でK.180.15.jāniṣe 'smākam adhyāśayamに対応する所謂カシュガル本(O)にasmākam adhyāśayam vyavalokayanto jānā[n]tiとある。また、パーリの注釈文献には、ajjhāsayam oloketi (“[世尊が弟子たちなどの]心の状態を観る”)という表現が多く出る。E.g. *Jātaka* I 88, 17; *do.* 501, 9; *Samantapāsādikā* 1006, 2-3; ; *Dhammapadaṭṭhakathā* III 260, 19; *do.* 320, 4 などなど。以下、パーリ文献はPali Text Society出版のものを使用した。また、その検索に際しては、*Chaṭṭha Saṅgāyana CD-ROM* (Version 1.1), Dhammagiri 1997, Vipassana Research Instituteを利用した。その作者たちに満腔の敬意を表したい。

<sup>62</sup> *Manorathapūraṇī* I 44, 27. therō tassāśayam oloketō ...

<sup>63</sup> *Udānaṭṭhakathā* 150, 34. sattānaṃ āsayānusayacaritādhimuttiṃ samma-d-eva oloketvā ÷ *Itivuttakāṭṭhakathā* I 134, 32. sattānaṃ āsayānusayacariyādhimuttiṃ samma-d-eva oloketvā.

<sup>64</sup> K.250.7.bhagavān ... cetaḥparivitarkam ājñāya / O. bha(gavām) .... cittāni vyavalokayitvā; *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* ed. Vaidya (Buddhist Sanskrit Texts ; no. 4), 28.4. sarvasattvānāṃ cittāni vyavalokayisyati; *Dhammapadaṭṭhakathā* III 215, 19. satthā .... parisāya cittam oloketō; *Sumaṅgalavilāsī* III 887, 10. cittam apaloketvā (v.l. oloketvā) jānāti; *Udānaṭṭhakathā* 296, 14. bhikkhūnaṃ cittāni oloketō など。

<sup>65</sup> *Vimānavatthu-aṭṭhakathā* 47, 6. bhagavā tassā cittappasādam oloketvā など。

<sup>66</sup> *Visuddhimagga* 117, 4. ācariyena cittācāram oloketvā cariyā jānitabbā; *Vimānavatthu-aṭṭhakathā*

manam(“意”)<sup>(68)</sup>など<sup>(69)</sup>を世尊が「見る、見てとる」(Skt. *ava√lok*, Pā. *oloketi*)という表現である。これらと同じように心の中にあるsmara(“念”)を「見る」(*ava√lok*)ことは可能である。だから、Avalokitasvaraの解釈としては、“念を見る者”とする普門品韻文部分の方が、理にかなっている。

## まとめ

おそらく、普門品の偈頌が成立した地方の言語（おそらくGāndhārī）ではAvalokitasvaraのsvaraは「声」とも「念」とも解釈でき、偈頌の作者は「念をみるもの」と理解していたであろう。しかし、後に、このsvaraが「念」を意味するということが分からなくなったとき、このsvaraを文字どおり「声」と理解するようになったのではあるまいか<sup>(70)</sup>。それが普門品散文部分に見られる解釈であり、「闍音」「現音聲」「光世音」「觀世音」と訳した漢訳者たちの理解でもある。

偈頌の作者が、Avalokitasvaraを「念をみるもの」と理解していたことまでは推定できても、その原義が本当に「念をみるもの」であったかは私には確信がない<sup>(71)</sup>。「念をみるもの」以外の解釈もまた不可能ではなかろう<sup>(72)</sup>。あるいは、その土地の

208, 2. bhagavā tassā cittācāraṃ oloketvā など。

<sup>67</sup> K.200.1. bhagavān āyusmantāḥ Pūrṇasya Maitrāyaṇīputrasya cittāśayam avalokya (O. cittādhyāśayam vyavalokayitvā).

<sup>68</sup> *Jātaka* I 36, 22. sathā tassa manam oloketvā “anāgate buddho bhavissasi”ti byākāsi = *Apadānaṭṭhakathā* 39.

<sup>69</sup> *Buddhavaṃsaṭṭhakathā* 64, 19. paresaṃ ajjhāsayam khantiṃ manam bujjanakabhāvaṃ ca oloketvā.

<sup>70</sup> この「念」から「声」への移行を「念仏」と「称名」との関連で考察することは意義があろうが、それはこの論文の域を越えている。

<sup>71</sup> Avalokitasvaraのsvaraを「念」と理解するならば、この名は「念を観察したもの」あるいは「念を見つづけるもの」と解釈すべきであろう（注36参照）。しかし、いまの筆者には、この複合語を梵語として正確に理解することができない。大乘仏典には、Avalokitasvara以外にも、過去分詞形を含んだ固有名詞が多く見られるが、それらを集めて総体的に分析する必要がある。

<sup>72</sup> 例えば、smaraはインド古典文学では愛の神、Kāmaの別称としても使われることを考えると、\*Avalokitasmaraはこの神の名前と結び付けて解釈することもできよう（例えば「愛の神をみたもの」）。これに関して指摘したいのは、上(5.1)に引いた普門品第24偈に見えるsmaraṇīyo Avalokiteśvaraḥが本来、smaraṇīyo \*Avalokitasmaraを意味していたとすると、この表現はsmaraṇīyam smaram kurvan(“Kāma神を念じつつ”[cf. PW, s.v. smaraṇīya; pw, s.v. smaraṇīya])という14世紀のジャイナ文献*Satruṅjayaṃ Māhātmya*の表現（*Ueber das Čatruṅjaya Māhātmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina*, Albrecht Weber, Leipzig 1858, F.A. Brockhaus, [*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 1.4.], 1.3)に似ているということである。

信仰の対象を仏教に取り入れて、名前を梵語らしくした可能性も否定できまい。私が上に縷々述べてきたことも、Avalokitasvaraという語の解釈の歴史に過ぎないのであり、その原義はなおも二千年の星霜のヴェイルに包まれたままである。

### 記号・略号

BHS = Buddhist Hybrid Sanskrit

BHS(D, G) = F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, 2 vols, New Haven, 1953.

GDhp = *Gāndhārī Dharmapada*

H<sub>1-6</sub> = Readings of the Central Asian Manuscript fragments romanized in Toda 1981: 261-320. Cf. Karashima 1992: 18.

K = *Saddharmapūṇḍarīka*, ed. H. Kern and B. Nanjio.

O = Petrovsky Manuscripts of the *Saddharmapūṇḍarīkasūtra* discovered in Kashgar.

Pā = Pāli

R<sub>1-7</sub>, R(1990) = Fragmentary Manuscripts of the *Saddharmapūṇḍarīkasūtra* from the Petrovsky Collection. Cf. Karashima 1992: 18.

Skt = Sanskrit

T = 大正新修大藏經

° = (梵語などで) この記号の前あるいは後ろの部分は、直前に挙げた語と同じことを示す

/ = 交替を示す

> = 変化の方向を示す。A > B = AはBに変化した

\* = 既知の文献に出ない、想定された梵語や中期インド語の語形を示す

このほか、法華経梵本写本の略号はKarashima 1992: 16~18に従う

### 引用文献

Bailey, H.W.

1946 “Gāndhārī”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11, pp. 764-797.

1955 “Buddhist Sanskrit”, *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1955), pp. 13-24, with one plate.

Bloch, Jules

- 1950 *Les Inscriptions d'Asoka*, Paris.
- 1965 *Indo-Aryan from the Vedas to Modern Times*. English Edition Largely Revised by the Author and Translated by Alfred Master, Paris.
- Bloomfield, Maurice and Franklin Edgerton
- 1932 *Vedic Variants. A Study of the Variant Readings in the Repeated Mantras of the Veda*. II Phonetics, Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Brough, John
- 1962 *The Gāndhārī Dharmapada*, London. (London Oriental Series, vol.7)
- 1982 "Amitābha and Avalokiteśvara in an inscribed Gandhāran sculpture", *Indologica Taurinensia*, X, pp. 65-70 (= 1996: 469-473)
- 1996 *John Brough ; Collected Papers*, edited by Minoru Hara and J. C. Wright, London : School of Oriental and African Studies, University of London.
- Burnouf, Eugène
- 1844 *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, Tome.1, Paris : Imprimerie Royale.
- 1852 *Le Lotus de la Bonne Loi. Traduit du sanskrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au Bouddhisme*. Tome.1: Traduction et notes, Paris 1852 (Imprimerie Nationale). Nouv. ed., avec une préface de Sylvain Lévi. Paris 1925 (Adrien-Maisonneuve. Bibliothèque Orientale Tome IX).
- Burrow, Thomas
- 1937 *The Language of the Kharoṣṭhi Documents from Chinese Turkestan*, Cambridge, The University Press.
- Damsteegt, Theo
- 1978 *Epigraphical Hybrid Sanskrit : Its Rise, Spread, Characteristics and Relationship to Buddhist Hybrid Sanskrit*, Leiden : Brill (Orientalia Rheno-traiectina ; v. 23)
- 布施浩岳
- 1934 『法華經成立史』，東京，大東出版社.
- von Hinüber, Oskar
- 1986 *Das ältere Mittelindisch im Überblick*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; Sitzungsberichte 467. Bd. , Veröffentlichung der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens ; Heft 20).
- 外蘭幸一
- 1994 『ラリタヴィスタラの研究』，上巻，東京，大東出版社.
- 本田義英
- 1934 『佛典の内相と外相』，京都，弘文堂書房.



- 1944 『法華經論：印度學方法論より觀たる一試論』，東京，弘文堂書房。
- 石上善応
- 1982 「浄土思想と法華經の交渉」『法華經の文化と基盤』塚本啓祥編，京都：平樂寺書店（『法華經研究』IX），pp. 457-471.
- 岩本 裕
- 1978 『佛教説話の伝承と信仰』（『佛教説話研究』 第三卷），東京，開明書院。
- 季羨林 Ji, Xianlin; Dschi, Hiän-lin
- 1944 “Die Umwandlung der Endung *-am* in *-o* und *-u* im Mittelindischen”, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Phil.-Hist.Klasse. Nr.6, S.121-144. = 1982: 188-222.
- 1982 『印度古代語言論集』，北京，中国社会科学出版社。
- 1985 『原始佛教的語言問題』，北京，中国社会科学出版社。
- 蒋忠新 Jiang, Zhongxin
- 1997 『旅順博物館藏梵文法華經殘片 影印版及羅馬字版』，大連・東京，旅順博物館・創価学会 (*Sanskrit Lotus Sutra Fragments from the Lüshun Museum Collection, Facsimile Edition and Romanized Text*, ed. by JIANG Zhongxin, Dalian and Tokyo 1997 [Lüshun Museum and Soka Gakkai]).
- 香川孝雄
- 1984 『無量壽經の諸本對照研究』，京都，永田文昌堂。
- 梶山雄一
- 1992 「初期浄土教をめぐる最近の情報」『仏教文化史論集』II（『成田山仏教研究所紀要』第十五号），成田山新勝寺，pp. 95-110.
- 上村眞肇
- 1953 『普門品思想の研究』，東京，浅草寺教義普及所。
- 辛嶋静志 Karashima, Seishi
- 1992 *The Study of the Chinese Versions of the Saddharmapundarikasūtra—— in the light of the Sanskrit and Tibetan Versions*, Tokyo, The Sankibo Press.
- 1994 『「長阿含經」の原語の研究』，東京，平河出版。
- 1997 「初期大乘仏典の文献学的研究への新しい視点」『仏教研究』第26号（1997年3月），pp.157-176.
- Kern, Hendrik
- 1884 *The Saddharma-pundarika, or The Lotus of the True Law*. Oxford: Clarendon Press (SBE 21). (Nachdruck: Varanasi, Delhi, Patna 1965: Motilal Banarsidass)
- Kern, Hendrik and Bunyiu Nanjio

- 1908-12 *Saddharmapuṇḍarīka*, St. Petersburg (Bibliotheca Buddhica X);  
Reprint: Tokyo 1977, Meicho-Fukyu-kai.
- Lokesh Chandra  
1985-86 "The Origin of Avalokita-svara/ Avalokit-eśvara" in: *Indologica Taurinensia*  
13, pp.187-202.
- Lokesh Chandra and Sudarshana Devi Singhal  
1992 "Avalokiteśvara in Tun-huang Paintings" in: *Philosophy, Grammar, and Indology*  
: *Essays in Honour of Professor Gustav Roth*, ed. Hari Shankar Prasad, Delhi, India :  
Sri Satguru Publications, pp. 359-372 (Bibliotheca Indo-Buddhica series ; no.  
20).
- de Mallmann, Marie-Thérèse  
1948 *Introduction à l'étude d'Avalokiteçvara*, préface de Paul Mus, dessins de Jeannine  
Auboyer. -- Civilisations du Sud, Paris (Annales du Musée Guimet ; Bibliothèque  
d'études ; 57)
- Mironov, N. D.  
1927 "Buddhist Misellanea: Avalokiteśvara—Kuan-yin", *Journal of the Royal*  
*Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1927), pp.241-252
- Norman, K. R.  
1975/76 "Middle Indo-Aryan Studies XIII: The Palatalization of Vowels in  
Middle Indo-Aryan", *Journal of the Oriental Institute, Baroda* 25, pp. 328-342 =  
1990: 220-237.  
1976 "The labialisation of vowels in Middle Indo-Aryan", *Studien zur Indologie und*  
*Iranistik*, Heft 2, pp.41-58 = 1990: 247-261.  
1990 *Collected Papers* I, Oxford: The Pali Text Society.  
1991 "Gāndhāri", in: Li Zheng et al. (eds.), *Papers in Honour of Prof. Dr. Ji Xianlin*  
*on the Occasion of his 80th Birthday* (I), Peking 1991, pp.133-143 = Norman 1994:  
58-70.  
1994 *Collected Papers* V, Oxford: The Pali Text Society.
- Renou, Louis  
1975 *Grammaire sanscrite*, 2. ed. rev., corr. et augm., Paris : Librairie d'Amérique  
et d'Orient, A. Maisonneuve.
- Simonsson, Nils  
1957 *Indo-tibetische Studien : die Methoden der tibetischen Übersetzer, untersucht im*  
*Hinblick auf die Bedeutung ihrer Übersetzungen für die Sanskritphilologie*, 1, Uppsala,  
Almqvist & Wiksell.

von Staël-Holstein, A.

1936 “Avalokita and Apalokita” in: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1, pp. 350-362  
鈴木宗忠

1977 『鈴木宗忠著作集』第3巻『基本大乘：法華仏教』，東京，巖南堂書店。  
立花俊道

1930 「観世音と云ふ名號に就て」『荻原博士還暦記念祝賀論文集』，東京  
1930, 大正大学出版部；再版 1972 山喜房仏書林，167-176頁。

Toda, Hirofumi 戸田宏文

1981 *Saddharmapūṇḍarīkasūtra, Central Asian Manuscripts, Romanized Text*,  
Tokushima.

塚本啓祥

1986 『法華經の成立と背景——インド文化と大乘仏教』，東京，佼成出版  
社。

Wackernagel, Jakob

<sup>2</sup>1957 *Altindische Grammatik*, Band I (Lautlehre), 1896: Introduction générale par  
L. Renou, Nachträge von A. Debrunner : Göttingen 1957: Vandenhoeck &  
Ruprecht.

渡辺照宏

1982 『渡辺照宏仏教学論集』，東京：筑摩書房。

荻原雲來

1938 『荻原雲來文集』，荻原博士記念會編，東京，荻原博士記念會，1938；  
再版 1972 山喜房仏書林。

荻原雲來 / 土田勝彌

<sup>2</sup>1958 『梵文法華經』 = *Saddharmapūṇḍarīka-Sūtram : Romanized and Revised Text*,  
東京：山喜房佛書林，1958 (初版：東京・聖語研究會，1934-1935編刊)。

Yuyama, Akira

1973 *A Grammar of the Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā (Sanskrit Recension  
A)*, Canberra: Oriental Monograph Series 14, Faculty of Asian Studies in  
association with Australian National University Press.

1976 *Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā (Sanskrit Recension A)*, edited with  
an introd., bibliographical notes, and a Tibetan version from Tunhuang,  
Cambridge ; New York : Cambridge University Press.

Zimmer, Heinrich

1922 “Der Name Avalokiteśvara”, *Zeitschrift für Indologie und Iranistik* 1,  
SS. 73-88.

# *A Critical Pāli Dictionary*

## — 学史的考察 —

(*A Research into Its Background History*)

湯山 明 / Akira YUYAMA

### はじめに

本稿では、この辞典を、わが国での慣例にしたがって、ときに「批判的パーリ語辞典」という和訳語で呼ぶことにするが、あまり馴染めない訳語であるので、本題には原語をそのまま用いた。また、インド学・仏教学徒の慣例に倣って、以下に CPD の略号を用いることにする。

長い歴史をもつ「批判的パーリ語辞典」に関しては、わが国でも今日までに、数人の専門家によって論稿が出版され、本稿は屋上屋の感も免れまいが、ここでは文法的な問題・辞典編纂上の技術面などについて触れることは避けたい。筆者は、本稿の副題に示したように、これまでと同様に学史的背景を探って、とくに仏教文献学を志す若い学徒に、将来への糧にして戴きたいと願って筆を執ることにした。

この論稿は、本辞典評定の依頼をデンマーク学術振興会から受けたのを機に、筆者がかねてから調査・蒐集してきた資料をもとに、再考してなったものである。なお、以下、すべて敬称を省略させて戴く。

### 0. はしがき：

**0.0.** この辞典の性格は、残念ながら、決して正しく理解されているとはいえない。そこで学史的背景を探りながら、種々な角度から過去・現在・未来を鳥瞰してみることも無意味ではあるまい。

**0.1.** とくに現在は、本辞典が、財政面を主に、これまでにない危機に瀕している状況にある。折角、斯学における国際的な学術協力の見本ともいわれてきたものが、今日まで篤志家によって支えられてきたのに、先細りになってしまつては惜しみても余りある。個々の学徒に限らず、法人の関係者にも、ここで財政面とはいわずとも、せめて精神的な支援と学術的な協力を喚起したいのである。また、これは、ただにインド学や仏教学という狭い範囲の問題ではない。

0.2. 学史的な背景を探ることは、CPD が今日までにパリー学や仏教学のために何をなしたかを知るだけでなく、CPD が将来に何をなすことが出来るか、何をなさなくてはならないかをも知ることにしよう。

0.3. 本稿では、書誌学的に万全を尽くすつもりはない。いわば学史的背景を探るうえで、必要な文献に限ることを明記しておきたい。そのために、欧米語で出版された資料が目立つであろう。それらの引用にあたっては、しかも評定することよりは、著者や編者の意図に力点をおいて言及することにしたい。

## 1. デンマークの伝統的な東方への関心：

1.0. セイロン、つまり現在いうところのスリ・ランカ島は、今日われわれが想像する以上にヘレニズム文化圏に知れていた<sup>1</sup>。さらに時を経て、14世紀にヴェネツィアのマルコが、あるいは異国趣味を煽ったのかもしれないが、西欧に東方への知的好奇心を駆り立てた功績は大きいと思う<sup>2</sup>。マルコ・ポーロ (Marco Polo, 1254-1324) が、果して中国に行ったかどうかは、ここでは問題でない<sup>3</sup>。1498年に、ヴァスコ・ダ・ガマ (Vasco da Gama, ca. 1469-1524) が、インド洋航海路を発見してから、とくにカトリック修道会士たちのローマにもたらした夥しい量の情報は無視できない。それを如何に評価するかは、これまた全く別問題である。東方世界の文物への積み重ねた知識が、人文主義復活の原動力になって行ったことを想えば十分であろう。その航路発見から五十年して、後に「インドの使徒」と号されるシャヴィエル (Francisco de Xavier / Javier, 1506-1552) は、早くもわが国の土を踏むのである<sup>4</sup>。

<sup>1</sup> 今となっては改稿を必要とするが、インドとの文化交渉について、次の論稿で極めて簡略ながら触れたので、暫くこれを参照いただければ幸いである：

湯山明、「インド学仏教学の黎明」『印度哲学仏教学』III (札幌・1988), p. 323-348.

<sup>2</sup> See e.g. among many others Paul Pelliot, *Notes on Marco Polo*, II (Paris: Imprimerie Nationale / Adrien-Maisonneuve, 1963), p. 823f. (§326).

<sup>3</sup> Cf. Frances Wood, *Did Marco Polo Go to China?* (London: Secker & Warburg, 1995, repr. 1996), vii, 182 p., 1 map, 1 table (Great Khans).

<sup>4</sup> スリ・ランカを例に次の極めて興味深い一書を挙げておきたい：

*Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka Bāhu und Franz Xaviers 1539-1552. Quellen zur Geschichte der Portugiesen, sowie der Franziskaner- und Jesuitenmission auf Ceylon im Urtext*, herausgegeben und erklärt von G. Schurhammer und E. A. Voretzsch. 2 Bände (Leipzig: Verlag der Asia Major, 1928), XXXIII, 384 p.; (iv), 385-727 p.

For many other works on the Jesuit activities see e.g. László Polgár, *Bibliography of the History of the Society of Jesus (= Sources and Studies for the History of the Jesuits, I)* (Rome-St. Louis: Jesuit Historical Institute, 1967), 207 p.

Erik Zürcher, Nicolas Standaert (and) Adrianus Dudink, *Bibliography of the Jesuit Mission in China (ca. 1580 - ca. 1680) (= Centre of Non-European Studies Publications, V)* (Leiden: CNWS, 1991), ix, 136 p.

1.1. ここで、西から東へ向けての一方交通ばかり見るのは、確かに偏りであろうが、この問題を今は取り上げる余裕はない。ただ、15世紀の中国の南海からインド洋への航海を見逃してはならないだろう。例によって、博覧強記のペリオ (Paul Pelliot, 1878-1945) の、超高速で書き上げて、しかも微に入り細を穿った、一書を成すほどの書評論文一点で、数多くの史的事実を知ることが出来ることを認めるに止めたい<sup>5</sup>。

1.2. 当時の西欧の列強が、いわば植民地主義やキリスト教伝道のためにのみ弛まない努力を払っていたのに対して、ここで注目に値するのは、デンマーク人たちは、18世紀の中葉から純粋に学術的な関心を示し始めたことである。その影響は、スカンディナヴィア諸国にも見られることは、興味深いものがある<sup>6</sup>。

1.3. この伝統を成功裡に受け継いだのがラスク (Rasmus Kristian Rask, 1787-1832) であろう。彼の印欧語比較文法、とくに古代アイスランド語の研究確立は、言語学史上に、その名を刻む。われわれインド学・仏教学徒にとって、ラスクはまさしくデンマークに限らず世界のパーリ学の先駆者といえよう<sup>7</sup>。その業績については、その後彼の学灯を継承してデンマーク学派を築きあげた巨匠たちが雄弁に綴っている。トムスン (Vilhelm Ludvig Thomsen, 1842-1927)<sup>8</sup> やペーデルスン (Holger Pedersen, 1857-1953)<sup>9</sup> を挙げれば足りよう。

<sup>5</sup> Paul Pelliot, "Les grands voyages maritimes chinois au début du XV<sup>e</sup> siècle", *T'oung Pao*, XXX (1933), p. 237-452 [ad J. J. L. Duyvendak, *Ma Huan re-examined* (Amsterdam 1933), 74 pages!].

<sup>6</sup> See e.g. on the Finnish scenes Pentti Aalto, *Oriental Studies in Finland 1828-1918* (= *The History of Learning and Science in Finland 1828-1918*, Xb) (Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, 1971), p. 28.

<sup>7</sup> See e.g. Louis Hjelmslev, "Commentaires sur la vie et l'œuvre de Rasmus Rask", *Portraits of Linguists. A Biographical Source Book for the History of Western Linguistics, 1746-1963*, edited by Thomas A. Sebeok. Volume I (Bloomington-London: Indiana University Press, 1966), p. 179-195 [originally published: *Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Université de Paris*, X (Paris: C. Klincksieck, 1950-1951), p. 143-157]. — Hjelmslev had long been on the CPD Administrative Committee and played an important rôle in his capacity.

Also Kemp Malone, "Rasmus Rask", Sebeok, *op.cit.*, p. 195-199 [originally: *Word Study*, XXVIII (1952), p. 1-4.

<sup>8</sup> Vilhelm Thomsen's biographical essay, "Rasmus Kristian Rask (1787-1887)", published in 1887, has been reprinted in his collected work: *Vilhelm Thomsen - Samlede Afhandlinger*, I (København-Kristiania: Gyldendalske Boghandel - Nordisk Forlag, 1919), p. 125-144.

On Thomsen himself see Kristian Sandfeld, "Vilhelm Thomsen", *Portraits of Linguists (op.cit.)*, I, p. 496-503 [Orig.: *Indogermanisches Jahrbuch*, XIII (1929), p. 385-391].

<sup>9</sup> Holger Pedersen, *Sprogvidenskaben i det Nittende Aarhundrede. Metoder og Resultater* (= *Skildret af Nordiske Videnskabsmaend*, redigeret af Aage Friis, XV) (Kjøbenhavn: Gyldendalske Boghandel - Nordisk Forlag, 1924), p. 228-234 (with a portrait of Rask on p. 229).

English version: *The Discovery of Language. Linguistic Science in the Nineteenth Century*. Translated by John Webster Spargo (Bloomington: Indiana University Press, 1959) [Midland Book Edition 1962 by arrangement with Harvard University Press / Copyright HUP 1931], p. 248-254 (with a portrait of Rask on p. 249).

1.4. ラスクがセイロンに到着した1821年には、すでに伝道に励むイギリス人クラフ (Benjamin Clough) が、シンハラ語の研究を公刊していた<sup>10</sup>。さらにクラフは、ランカー島の諸言語に研究を深めて行き、1824年には、いわゆるカッチャーナ文法の解説書ともいべき、14世紀のダンマキッティの著書とされる『童蒙入門書』を基にした最初の文法と語彙集を出版する<sup>11</sup>。

1.5. ラスクは、この好機を逃さずに、クラフについてパーリ語を学習し、基礎研究の結果として、シンハラ文字に関する小冊子をコロンボから出版する<sup>12</sup>。デンマーク語で公刊した意図は明らかでないが、彼がパーリ語の碑文・写本の原資料を解説・研究しようとの所期の目的を達成するための出発点であったことに疑いない。この小冊子は、19世紀初頭の西欧学界にも届いたと思うが、余り言及されていない。しかし、学史的な見地から、非常に重要な一頁であることを強調しておきたい。パーリ語研究の「デンマーク学派」と呼べるものがあるとすれば、ラスクのシンハラ文字の研究成果の公刊を、まさしくその第一頁に置きたい。

1.6. 一方、「フランス学派」と呼べるものがあるとすれば、そのパーリ語研究は、いわゆるシャム王国のような大陸東南アジアから齎された資料を中心に置いたといえよう。ボン大学にドイツ最初のインド学講座を開いたシュレーゲル (August Wilhelm von Schlegel, 1767-1845) の薫陶を受けて、プラークリット語に強い関心を抱き、更にはシュレーゲル弟 (Friedrich Schlegel, 1772-1829) の例に倣って、パリに奨学金を得て遊学したノルウェイ生れのドイツ人ラッセン (Christian Lassen, 1800-1876) とビュルヌーフ (Eugène Burnouf, 1801-1852) との邂逅が、パーリ語研究史上に最初の系統的な文典の出版をもたらしたことは周知知られているところである<sup>13</sup>。これは、ドイツの言語学界にとっても、記憶すべ

<sup>10</sup> B. Clough, *A Dictionary of the English and Singhalese and English Language*. 2 vols. (Colombo 1821-1830; new and enlarged edition 1892).

Cf. *Catalogue of Printed Books published before 1932 in the Library of the Royal Asiatic Society* (London: RAS, 1940), p. 74b.

<sup>11</sup> B. Clough, *A Compendious Pali Grammar, with a Copious Vocabulary in the same Language* (Colombo: Wesleyan Mission Press, 1824), 147, 20 p.; 156 p.

Cf. *Catalogue of the Pali printed books in the India Office Library*, edited by T. C. H. Raper, revised by M. J. C. O'Keefe (London: The British Library, 1983), p. 6a; further *A Supplementary Catalogue of the Sanskrit, Pali, and Prakrit Books in the Library of the British Museum acquired during the years 1892-1906*, compiled by L. D. Barnett (London: The British Museum, et al., 1908), col. 272; and *for the years 1906-1928* (1928), col. 441f.; also G. P. Malalasekera, *The Pāli Literature of Ceylon* (Colombo: M. S. Gunasena & Co., 1928, repr. 1958), p. 243; and by Masahiro Kitsudō: 橋堂正弘、『スリランカのパーリ語文献』(東京・山喜房仏書林, 1997), p. 39f.: No. 88 “*Bālāvatāra*”. なお、橋堂正弘「新しいパーリ語文献の展望」『水野弘元博士米寿記念論集・パーリ文化学の世界』(東京・春秋社, 1990), p. 75f.: No. 88 “*Bālāvatāra*” 参照。

<sup>12</sup> *Singalesisk Skriftdlaere* af Prof. R. Rask (Kolombo 1821), (ii), 16 p.

<sup>13</sup> Eugène Burnouf et Christian Lassen, *Essai sur le Pāli, ou langue sacrée de la presqu'île au de-là*

き出来ごとであったろう<sup>14</sup>。

1.7. ここで、ノルウェイはベルゲン出身のラッセンの東洋への広く深い関心に触れておくのも場違いではなかろう。先にも述べたように、スカンディナヴィア地域での、東洋への純粹に学問的な関心は無視できないと思うからである。ラッセンの大著は余りにも有名であるが、彼がその附録として小冊子を刊行したのは、内容は題目以上に当時の研究成果に当たっていることを十分に窺わせるものがある<sup>15</sup>。勿論、それ以前に、パンジャブ地方やセイロン島に関しての彼の労作のあることを思えば当然ともいえる。ここでは深く立ち入らないが、ビュルヌーフと同じように、彼も抱いていた文化史的な関心の強さを知ることができよう。

1.8. 鋭眼をもって鳴るビュルヌーフが、セイロンからの資料に疎くいたはずはない。彼の情報網は、いまもって驚くべきものがあつた。加えて、彼がパリのアジア協会の事務局長に1826年に就いてからというもの、西欧の学界の動向やアジア全域に亘る原資料の発掘に眼を光らせていた。必要とあらば、病弱の身を押し、英独にも足を運んだ。事実、彼は、原資料を用いて、セイロン島の史的背景をも知っておきたかった。1834年3月21・26両日に学士院で行った講演は、その地名に関する精緻をきわめた研究で、ビュルヌーフの並々ならぬ造詣と洞察眼を示すものであり<sup>16</sup>、彼の「インド仏教史序説(第1巻)」に次いで、おそらく第2巻に組み込むつもり資料であつたろう<sup>17</sup>。

1.9. さて、デンマークの辞典編纂の歴史は、実はインド学の分野でも発揮されていた。いまだに斯学に携わる誰しものが座右の書として参照しているであろう、セーレンスン (Sören Sörensen, 1848-1902) の精緻を極めたマハーバーラタの固

*du Gange, avec six planches lithographiques, et la notice des manuscrits palis de la Bibliothèque du Roi. ...* (Paris: Dondey Dupré et Fils, 1826), (viii), 224 p., 6 pl.

Eugène Burnouf, *Observations grammaticales sur quelques passages de l'Essai sur le Pâli* (Paris: Dondey Dupré, 1827), 30 p.

<sup>14</sup> Cf. e.g. Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts mit einem Rückblick auf die früheren Zeiten* (= *Geschichte der Wissenschaft in Deutschland: Neuere Zeit*, VIII) (München: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1869), p. 407.

<sup>15</sup> Siehe Christian Lassen, *Indische Alterthumskunde*. Anhang zum III. und IV. Bande: "Geschichte der chinesischen und arabischen Wissens von Indien" (Leipzig: L. A. Kittler - London: Williams & Norgate, 1862), (iv), 86 p.

<sup>16</sup> Eugène Burnouf, "Recherches sur la géographie ancienne de Ceylan, dans son rapport avec l'histoire de cette île", *Journal Asiatique*, série V, tome IX (Paris 1857), p. 5-114 (posthumously edited by Jules Mohl).

<sup>17</sup> Eugène Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, I (Paris: Imprimerie Royale, 1844), (iii), V, 648 p.

この間の事情については、湯山明、「ビュルヌーフの法華經研究の学史的周辺 — 近代印度学仏教の最初期を飾る人々 — 」『法華文化研究』XX(東京 1994), p. 62f. cum p. 87f., n. 64-67 参照。



有名詞辞典は、惜しくも死の直後に刊行されたが<sup>18</sup>、ホルツマン甥 (Adolf Holzmann, 1838-1914) を凌いで有用であり、互いに参照しあえなかったヤコービ (Hermann Jacobi, 1850-1937) の労作とともに未だに価値を失わない<sup>19</sup>。ついでながら、セーレンソンの辞典の出版は、1897年にパリで開催された第11回東洋学会議で、当時オックフォードの東洋学研究所の図書室長をしていたオーストリア生れのヴィンターニッツ (Moriz Winternitz, 1863-1937) が、マハーバーラタの批判校訂版の編集公刊を提議してから間もない時でもあったことを、記憶にとどめておきたい。そのセーレンソンの許には<sup>20</sup>、後に CPD の編纂に多大の功績をなすアヌルスンと、若くして夭折したオーレスンが育っていた<sup>21</sup>。

## 2. デンマークのパーリ語研究の伝統：

2.0. デンマークのパーリ語研究は、その深い知識という堅固な土壌に根付いたものである。パーリ語辞典編纂史という観点から、先ず最初に挙げるべき名はヴェスタゴール (Niels Ludvig Westergaard, 1815-1878) である。彼はラスクについて東方への探険を共にし、その間に入手した原資料をコペンハーゲンの王立図書館と大学図書館に納め、デンマーク王クリスチャン8世の恩恵のもとに、有名な目録を編纂公刊したのである<sup>22</sup>。パーリ学史上の最も貴重な貢献の一つであろう。いわばデンマークや外国のパーリ研究への牽引車の役割を果たした<sup>23</sup>。

<sup>18</sup> S. Sørensen, *Index to the Names in the Mahābhārata, with short explanations and a concordance to the Bombay and Calcutta editions and P. C. Roy's translation*. With a "Postscriptum" by Dines Andersen and Elof Olesen (London 1904; 1st Indian ed. by Motilal Banarsidass, 1963), XLI, 808 p.

<sup>19</sup> Hermann Jacobi, *Mahābhārata. Inhaltsangabe, Index und Concordanz der Calcuttaer und Bombayer Ausgaben* (Bonn: Friedrich Cohen, 1903), IV, 257 p.

<sup>20</sup> On Sørensen see e.g. V. Thomsen, *op.cit.*, I, p. 203-207: "Sören Sørensen (1848-1902)".

<sup>21</sup> A brief obituary of Olesen (1877-1937) is given by his colleagues Dines Andersen and Helmer Smith, "Elof Olesen", *CPD*, I, 10 (1939), p. XXXII.

<sup>22</sup> Niels Ludvig Westergaard, *Codices Indici Bibliothecae Regiae Havniensis jussu et auspiciis Regis Danae Augustissimi Christiani Octavi*. Enumerati et Descripti a Niels Ludvig Westergaard: *Subjungitur Index Codicum Indicorum et Iranicorum Bibliothecae Universitatis Havniensis (= Codices Orientalis Bibliothecae Regiae Havniensis jussu et auspiciis Regis Danae Augustissimi Christiani Octavi*. Enumerati et Descripti, Pars Prior: *Codices Indicos Continentes*) (Havniae ex Officina Prathum Berling, 1846), X, 122 pages:

"Praemonitum", p. VIII-IX (N. L. Westergaard, 12.XI.1846); "Codices Sanscriti", p. 1-16; "Codices Palici", p. 17-60; "Codices alias Indiae linguis extrati", p. 61-96; "Appendix: Collectanea Europeaeorum Linguis et Literis Indicis", p. 95f.

"Codices Indici et Iranici Bibliothecae Universitatis Havniensis", p. 99-115:

"I. Codices Indici", p. 99-110; "II. Codices Iranici", p. 111-115.

"Index Nominum", p. 116-122.

<sup>23</sup> Cf. Ioannes Gildemeister, *Bibliothecae Sanskritae sive Recensus Librorum Sanskritorum ...* (Bonn: H. B. Koenig - London: Williams & Norgate, 1847), p. 163.

Walther Wüst, *Indisch (= Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft, II, IV, 1)* (Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter, 1929), p. 62.

事実、これは直ちにビュルヌーフの眼に止まった<sup>24</sup>。六十数点のパーリ語写本があるといわれるが<sup>25</sup>、その後、リス・デーヴィッツ(Thomas William Rhys Davids, 1843-1922)との協力で一覧表化されている<sup>26</sup>。とかくデンマークとイギリスの学者との間に確執があったと、残念なことに、屢々噂話ばかりを好む学徒によって喧伝されているが、すべてを正しく捉えていないと思うし、学問上の業績をまづもって見たいものである。

2.1. アジアからもたらされた原資料が、極めて重要なものであることに、ファウスベル (Viggo Fausbøll, 1821-1891) やトレンクナー (Carl Vilhelm (Wilhelm) Trenckner, 1824-1891) のようなデンマークの先達はすぐに気付き、ほとんど全ての重要な典籍に手を染めていた<sup>27</sup>。彼らの研究方法を正しく継ぎ、進展させたのがアヌルスン (Dines Andersen, 1861-1940) とスエーデンのスマット (Helmer Smith, 1882-1956) であつたらう。この両名は、ファウスベルの誕生百年を記念して、小冊ながらパーリ語研究の範となるべき一書を刊行する<sup>28</sup>。また、小さなことのようにであるが、筆者が注目するのは、両者は本書で先駆者ラスクの最初の文字に関する小冊子を正しく扱って、序文に取り上げていることである。さらに、アヌルスンとスマットは、彼らの業績は上記の原資料に基づくものであり、いわゆる当時 “Trenckner’s Pāli Dictionary” と呼んでいたものへの予備的作業に外ならない、と明言しているのである。これは、学史上、記録すべき文面である。その後の二人の活躍を見れば判然とするであろう。なお、ついでながら、勿論、トレンクナーが、いわゆる土着の辞典類に関心を示さなかつた筈はない。彼が始めた 1 2 世紀後半になったというモッガッターナのアビダーナツパディーピカーの研究は、貴重な資料として遺されたが、公刊されなかつたよう

<sup>24</sup> Cf. e.g. *Papiers d’Eugène Burnouf conservés à la Bibliothèque Nationale*, dressé par Léon Feer (Paris: H. Champion, 1899), p. 83 et 85: Papiers Nos. 84 et 86.

<sup>25</sup> Cf. Klaus Ludwig Janert, *An Annotated Catalogue of the Catalogues of Indian Manuscripts*, Part I (= *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, Supplementband 1) (Wiesbaden: Franz Steiner, 1965), p. 80: Nr. 143.

<sup>26</sup> “List of Pāli Manuscripts in the Copenhagen Royal Library”, compiled by T. W. Rhys Davids from Westergaard’s Catalogue, including additions supplied by V. Fausbøll, *Journal of the Pāli Text Society*, 1883, p. 147: - 54 Mss in the Royal Library and 8 in the University Library: - cf. Janert, *op.cit.*, p. 80: Nr. 144.

<sup>27</sup> Cf. Rudolf Otto Franke (1862-1928), *Geschichte und Kritik der einheimischen Pāli-Grammatik und -Lexicographie* (Straßburg: Karl J. Trübner, 1902), V, 99 p.

= R. Otto Franke - *Kleine Schriften*, I, herausgegeben von Oskar von Hinüber (= *Glasenapp-Stiftung*, XVII) (Stuttgart: Franz Steiner, 1978), p. 9-111.

<sup>28</sup> *The Pāli Dhātupāṭha and the Dhātumañjūsā*, edited with indexes by D. Andersen and H. Smith (= *Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filol. Meddeleser*, IV, 6) (København: Andr. Fred. Høst & Søn, 1921), 82 p.

In this book (p. 5) they did not fail to pay proper attention to Rask’s work on the Sinhala alphabet (Colombo 1824).

である。1865年にコロomboでの最初のスーパーティによる出版を皮切りに<sup>29</sup>、インド・セイロンでいくつかの出版がなされているが<sup>30</sup>、諸版を参照して慎重に校訂出版された片山一良の研究も、また一書に纏めて公刊されるのを望まずにはいられない<sup>31</sup>。

2.2. パーリ語研究の分野で、ヘルマー・スミットがパーリ韻律論の発展に貢献した役割は筆舌に尽くしがたい。その好例が、アツガヴァンサの文法を精緻を極めて著した書の中に、纏めて遺憾なく発揮されている。パーリ学史上の金字塔であり、関連する分野に与えた影響も大きい<sup>32</sup>。その後相次ぐ優れた研究にも注目したい。カイヤは、パーリ語文法の構築に、韻律を踏まえての議論が重要であることを凝縮して提示してくれた<sup>33</sup>。ついでながら、ここにウォーダー(Anthony K. Warder)<sup>34</sup> とアルスドルフ(Ludwig Alsdorf, 1904-1978)<sup>35</sup> の二名を、韻律の研究に貢献した学者として挙げておきたい。ついでながら、数少ない優れた韻律研究の成果が、いまだに未出版のままになっているのは惜しみて余りある。坂本純子のパリ大学提出の学位請求論文である<sup>36</sup>。この際さらに、いまだに古い原典出版や研究に頼らねばならない状況から救ってくれた、片山一良

<sup>29</sup> Cf. M. B. Emeneau, *A Union List of Printed Indic Texts and Translations in American Libraries* (= *American Oriental Series*, VII) (New Haven: American Oriental Society, 1935), p. 212: No. 2215.

<sup>30</sup> Recently published in India by Bhagchandra Jain Bhasker, *Pālikosasangabo (Abhidhānappadīpikā va Ekakkharakosa) / Palikosasangabo: A Collection of Pali Lexicographies. Abhidhānappadīpikā and Ekakkharakosa* (Nagpur: Alok Prakashan, 1974), xxiii, 192 p.

<sup>31</sup> 片山一良、「Moggallāna: Abhidhānappadīpikā, I-III」『駒澤大學佛教學部研究紀要』 XXXVII (1979), p. 13-59; XXIX (1981), p. 1-35; XL (1982), p. 1-44.

<sup>32</sup> *Saddanīti. La grammaire palié d'Aggavamsa*. Texte établi par Helmer Smith. 5 tomes en 6 (= *Skrifter utgivna av Kungl. humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund / Acta reg. Societatis humaniorum litterarum Lundensis*, XII, 1-5)(Lund: C. W. K. Gleerup - London: Humphrey Milford / Oxford University Press - Paris: Édouard Champion - Leipzig: Otto Harrassowitz, 1928-1929-1930 [Parts 1-3]; Lund: C. W. K. Gleerup, 1949-1954-1966 [Parts 4-5.1-2]), XI, 1795 p.

Cf. Yutaka Ojihara, "Une chapitre de la *Saddanīti* comparé aux données pāninéennes", *Journal Asiatique*, 1971, p. 83-97["Note préliminaire", par Colette Caillat, p. 83-85].

<sup>33</sup> Colette Caillat, *Pour une nouvelle grammaire du Pali* (= *Conferenze*, IV)(Torino: Istituto di Indologia della Università di Torino, 1970), 28 p.

<sup>34</sup> A. K. Warder, *Pali Metre: A Contribution to the History of Indian Literature* (London: Luzac & Co. for PTS, 1967), xiii, 252 p.

<sup>35</sup> See e.g. Ludwig Alsdorf, *Die Āryā-Strophen des Pāli-Kanons metrisch hergestellt und textgeschichtlich untersucht* (= *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse*, Jahrgang 1967, Nr. 4)(Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und Literatur in Mainz in Kommission bei Franz Steiner, 1968), p. 243-331 (89-page monograph).

Cf. K. R. Norman, "The Origin of the Āryā Metre", *Buddhist Philosophy and Culture\* Essays in Honour of N. A. Jayawickrema* (Colombo 1987), p. 203-214 = K. R. Norman, *Collected Papers*, IV (Oxford: PTS, 1993), p. 20-35.

<sup>36</sup> Junko Goto-Sakamoto, *Les stances en mātrā-chandas dans le Jātaka pāli* [Thèse présentée à l'Université de la Sorbonne Nouvelle (Paris III)] (Paris, 23.II.1982), xi, 207 p. (2 tables: p. 21f.).

の業績にも注目したい。将来、できれば、これは欧文で出版されると有り難い<sup>37</sup>。

2.3. 仏教梵語文献学の立場から、スミットの韻律に関する研究を見逃すことはできない。十地経梵本の韻律を扱った論文は、精緻を極めた研究で近寄り難いほどのものを感じる<sup>38</sup>。しかし、いうまでもなく、韻律に関しては、古文字学や年代論などと同様に、インド学や仏教文献学の上で、余りにも複雑にして、未解決の問題が多すぎるのである。スミットの研究すべてが、常に参照すべき示唆に富む論稿であるが、細かい点になると議論は尽きない。かつてスミットのすぐれた仏教梵語の韻律に関する論考に、エジャトン (Franklin Edgerton, 1885-1963) がかなりの批判を寄せたのを記憶に止めている人も多かろう<sup>39</sup>。

2.4. インド語動詞語根の研究に関しては、既にイギリスのウィルキンス (Charles Wilkins: London, 1815) やドイツのローゼン (Friedrich Rosen: Berlin, 1827) の名を忘れてはならないが、ここで矢張りアヌルスンとスミットに道を拓いたデンマークのヴェスタゴールを再登場させねばならない。学問の庇護者としてのデンマーク王クリスチャン8世の名は、先の目録にも記録されていたが、この王にその著を捧げている<sup>40</sup>。トレンクナーは、パーリ語動詞語根を蒐集するにあたって、ヴェスタゴールを範としたのである<sup>41</sup>。いずれにしても、彼の業績は高い評価を得ている<sup>42</sup>。

2.5. アヌルスンとスミットが念願したサンスクリット語に関するものは、すぐにドイツで現れた<sup>43</sup>。そして彼らの学問的な継承者は、インドに人を得た<sup>44</sup>。動

<sup>37</sup> 片山一良、「『ヴァットーダヤ』訳注 — パーリ韻律論 — 」『佛教研究』III (浜松 1973), p. 143-105 (索引: p. 108-105)。

<sup>38</sup> Helmer Smith, "Archaic Verses in Daśabhūmīśvara", *Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society*, N.S. 1 (= *Centenary Volume 1845-1945*) (Colombo 1950), p. 123-128.

<sup>39</sup> Helmer Smith, "Les deux prosodies du vers bouddhiques", *Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund 1949-1950*, I (Lund: C. W. K. Gleerup, 1950), 43 p.

This in fact has drawn a considerable reaction of Franklin Edgerton with a long note: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar* (New Haven: Yale University Press, 1953), p. 5f. (§1.38 cum n. 15).

<sup>40</sup> N. L. Westergaard, *Radices Linguae Sanscritae ...* (Bonnae Impensis H. B. König / Havniae Typis Fratrum Bebling, 1841), (iii), XIV, 380 p.

<sup>41</sup> Cf. esp. Dines Andersen, "A Pioneer in Pāli Lexicography", *CPD*, I, p. VII (with Trenckner's manuscript in facsimile).

<sup>42</sup> Siehe z.B. Ernst Windisch, *Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde* (= *Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*, I, 1B), Teil II (Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter, 1920), Kap. XXXI: p. 234f.

Cf. Vilhelm Thomsen, *Samlede Afhandlinger*, I (København-Kristiania 1919), p. 145-175: "Niels Westergaard: Hans Liv og Virksomhed" (orig. published in 1878).

<sup>43</sup> Bruno Liebich, *Materialien zum Dhātupāṭha* (= *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Philos.-hist. Klasse, Jahrgang 1922, 7. Abhandlung) (Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1922), 60 p.

<sup>44</sup> S. M. Katre, *The Roots of the Pāli Dhātupāṭhas* (reprinted from the *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, I, 2-4 (March 1940), p. 227-317 (see esp. p. 228 n. 1-2).

詞に関しては、いわゆる“Trenckner's slips”を十分に活用し、師たるスミットの忠告に従ったデンマークのヘンリクス(Hans Hendriksen, 1913-1989)の博士論文を挙げねばならない。表題に誤解を招く節のあるのは惜しい<sup>45</sup>。なお、その後 CPD の編集を師とともに継いだが<sup>46</sup>、後に監修委員長としての貢献はあったものの、彼の伎倆をもって、正直にいて、もっと積極的な協力を期待したのは筆者ひとりではなからう<sup>47</sup>。

2.6. その間に、デンマークのゲルマン学者ハンメリッヒ (L. L. Hammerich) が、CPD の運営委員長の席に就き、国際学界に問題を提起した。彼は1958年6月に開催された国際学士院連合の席上で、時を隔てて再び国際協力を訴えた。これに対する反応は概ね肯定的であった。日本も、1962年12月に、辻直四郎 (1899-1979) を監修委員長に、委員会が設置された。わが国はいかに協力ができるものか、前田恵学がコペンハーゲンに派遣され、その後も専門家の協力を得て、編纂の一端を担うべく始動したかのように見えた。彼の報告は、まさに注意深い見聞と資料の精査をもとになった、正鵠にして示唆に富むものであった<sup>48</sup>。また、彼は、極めて丹念な報告を著している<sup>49</sup>。相前後して、いくつかの建設的な論稿が公表され、中には簡にして要を得た情報に富むものもある<sup>50</sup>。まことに残念なことに、しかしながら、我が国での協力体制は機能しないままに終わってしまった。

<sup>45</sup> Hans Hendriksen, *Syntax of the Infinite Verb-Forms of Pāli* (Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1944), XIV, 169 p.

<sup>46</sup> CPD, Volume I, Fascicle 11, published in 1944.

<sup>47</sup> 因に、CPD 第2巻(1960-1990)の編集主幹は、次の三名である：F. Møller-Kristensen, Ludwig Alsdorf, Kenneth Roy Norman.

<sup>48</sup> 前田恵学、「デンマーク學士院の『批判的パーリ語辞典』— その沿革と現状 —」『東方學』, XXIV (東京・1962), p. 112(1)-101(12); XXV (1963), p. 121(13)-106(28) (with an English summary).

前田恵学、「パーリ語辞典編纂事業について — デンマーク国出張報告 —」『日本學士院紀要』 XIX, 3 (東京・1961), p. 170-179 [筆者未見]。

なお、パーリ語の研究史については、いまだに次の卓見に富む記述を挙げるのに躊躇しない：水野弘元『パーリ語文法』(東京・山喜房仏書林, 1955), p. 190-220.

<sup>49</sup> 前田恵学、「海外におけるパーリ語文獻を中心とする佛教の研究 — インド・東南アジア —」『印度學佛教學研究』 XI, 1 (1962), p. 283-297; --, 「海外におけるパーリ語文獻を中心とする佛教の研究 — ヨーロッパ —」 XI, 2 (1962), p. 377(755)-402(780).

--, 「北欧のインド學・佛教學界 — その近況 —」『宗教研究』, XXXV, 2 (= No. 169) (1961), p. 98-102.

<sup>50</sup> 東元慶喜、「デンマークのパーリ語學者たち」『印度學佛教學研究』 X, 1 (1962), p. 304-307.

F. M. Kristensen, 「デンマークにおけるパーリ語および仏教研究」『駒澤大學佛教學部研究紀要』 XXIV (東京・1966), p. \*34\*-\*42\* [奈良康明譯]。

櫻部建、「Critical Pāli Dictionary 編纂の現段階とその問題点」『印度學佛教學研究』 XVI, 2 (1968), p. 195(669)-198(672).

雲井昭善、「パーリ語辞典の編纂」『水野弘元博士米寿記念論集・パーリ文化学の世界』(東京・春秋社, 1980), p. 3-24 = 雲井昭善、「パーリ語佛敎辞典」(東京・山喜房仏書林), p. \*1\*-\*21\* (21頁): “パーリ語辞典の編纂史”。

2.7. ここで、再び、CPD にとって掛け替えのない仕事を成し遂げたスエーデンのヘルマー・スミットについて触れておきたい。二十世紀におけるインド学・仏教学史上もっとも偉大な学術的事業を成功に導き、国際協力の範を垂れた学者であろう。彼の業績は、ただ単に辞典編纂にとどまらず、ひじょうに幅の広い分野で貢献している。業績の公刊された数は決して多いとはいえないが、その一々は緻密な研究の成果であり、いやしくも関連の領野の研究に携わるものにとって見逃せないものばかりである。仏教文献学を専攻する筆者も、時に歯の立たないほどに難解な論文に悪戦苦闘するのである。時には、その余りに精緻な成果に、雁字搦めの法的ともいえる束縛を覚えて、異を唱えるものもいるのである。さらにまた、しかし、彼の第一次資料にとどまらず、第二次資料に関する飽くことを知らぬ徹底した追求振りには感嘆するほかない。その努力が、CPD 編纂に遺憾なく発揮されている<sup>51</sup>。彼のこうした徹底振りは、あるいはパリ遊学中に得たブロック (Jules Bloch, 1880-1953) などの師友との交流によって培われた賜物ではないかと、筆者は私かに考えている。真の学術的な交流のできた学者を羨ましく思う。

### 3. パーリ語辞典編纂史瞥見：

3.0. パーリ語の辞典編纂史を、今日にいたる学問の史的見地に立って見るとき、セイロン生れのイギリス人チルダース (Robert Caesar Childers, 1838-1876) の名を先ず挙げたい<sup>52</sup>。すると、オランダのレイデン大学の初代の梵語学教授で、ジャヴァ生れのケルン (Johan Hendrik Caspar Kern, 1833-1917) は、デンマークのファウスベルの研究成果などを常に参照しつつ、丹念に資料を漁って詳細な補訂を行なった<sup>53</sup>。

3.1. その間に、パーリ研究史上に、画期的な出来事がロンドンに見られた。リス・デーヴィッツ (Thomas William Rhys Davids, 1843-1922) が、1881年にパーリ原典協会 (Pali Text Society, 略して PTS) を創立したことである。彼は、スティード (William Stede) の献身的な協力を得て、パーリ原典協会版のパーリ語辞典の編纂に着手する。その分冊による出版開始は、彼の最晩年であった。

<sup>51</sup> See e.g. his "Epilegomena" to CPD, Vol. I (1948), 99 p.

<sup>52</sup> Robert Caesar Childers, *A Dictionary of the Pali Language* (London: Trübner, 1872-1875), xvii, xii, 624 p.

Reprinted in 1909, 1919 and 1921, and more recently in Japan by Rinsen Book Co., Kyoto, 1976.

<sup>53</sup> Hendrik Kern, *Toevoegselen op 't Woordenboek van Childers, I-II* (= *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afd. Letterkunde, N.R., XVI, 4-5*) (Amsterdam: Johannes Müller, 1916), 179 p.; 140 p.

With this regard one may also refer to his *Bijdrage tot de Verklaring van eenige Woorden in Pali-Geschriften voorkommende* (Amsterdam: Johannes Müller, 1886), 80 p.

完成後に、全一冊として出版した時には、通し頁になった<sup>54</sup>。PTS は、以来、その名の通り、数多くの原典を校訂出版し、英訳書を世に送り、さらには重要な参考図書を江湖に広めて多大の利益を与えてきた。パーリおよび仏教研究に携わる総ての学徒が、その恩恵に浴していることに異論はなかろう。完璧でないにしても、完全なパーリ語辞典として、PTSD の果たした役割は大きい。すでに弱点は心ある学者によって指摘され、改訂の作業も進められている。完全無欠の学者などもないよう筈がない。スティード自身が、それを最も良く承知している。的を射た発言である<sup>55</sup>。今は、利用者の度量によって、辞典の効用も決まるのである<sup>56</sup>。

3.2. さらに PTS は、1952年から、用語索引 (= PTC) の出版を開始した。ウッドワード (Frank Lee Woodward, 1871-1952) が、その編纂作業をタスマニアで始めたのは1950年のことであった<sup>57</sup>。実は、面白いことに、この編纂事業の暗示はアメリカからイギリスに、ハーヴァードのランマン (Charles Rockwell Lanman, 1850-1941) からもたらされたブルームフィールド (Maurice Bloomfield, 1855-1928) の『ヴェーダ索引』だったのである<sup>58</sup>。次第に、諸般の辞典編纂の環境も変化して、その規模を最小限に抑える羽目に陥り、いわば要語索引の態を呈するようになってしまったのは誠に惜しい。しかし、もっと残念に思えてならないのは、折角の PTC が “b” の途中で、1993年 (実際には1984

<sup>54</sup> The Pali Text Society's *Pali-English Dictionary*, edited by T. W. Rhys Davids and William Stede (London: PTS, 1921-1925), Part I: (A-O) XIV, 174 p.; Part II: (K-N) 214 p.; Part III (P-M) 168 p.; Part IV: (Y-H) 203 p.:

-- T. W. Rhys Davids, "Foreword", I, p. V-VIII; W. Stede, "Afterword", IV, p. 199-203; "List of Corrections", I, p. 174; "Additions and Corrections", IV, p. 193-197; -- reprinted later in one volume with additions and corrections with a serial pagination, XV, 738 p. This reprint edition has often appeared also in India.

これを筆者は判り易く PTSD と略す事にしてはいるが、CPD の編集者たちは PED と略す。

<sup>55</sup> See W. Stede, "Afterword", *PTSD*, IV (1925), p. 203, reprinted edition (1949), p. 737: "We are all human. The discovery of faults teaches us one thing: to try to do better."

<sup>56</sup> See K. R. Norman, "The Pali Text Society: 1981-86", *Jagajyoti*, 1986, p. 4-8 = *Collected Papers*, III (1992), p. 108-114 (esp. see p. 6-7 = p. 111 on the revisional work on *PTSD*); --, "The Pali Text Society: 1881-1981", *Middle Way*, LVI, 2, p. 71-75 = *Collected Papers*, II (1991), p. 194-199; K. R. Norman, "パーリ聖典協会の業績と目的", 中央学術研究所紀要, XVI (1987), p. 4-32 [山崎守一訳注].

Cf. also M. Cone, "A Pāli-English Dictionary", *Bukkyō Kenkyū*, XVIII (1989), 121-124.

<sup>57</sup> Regrettably, I have not seen D. H. Panditha Gunawardene, *F. L. Woodward. Out of His Life and Thought* (Colombo: Author / The Wesleyan Press, 1973), (4), iii, 88 p., 1 frontisp., 1 pl.

<sup>58</sup> Maurice Bloomfield, *Vedic Concordance, being an alphabetic index to every line of every stanza of the published Vedic literature and to the liturgical formulae thereof, that is an index to the Vedic Mantras, together with an account of their variations in the different books* (= *Harvard Oriental Series*, X) (Cambridge, Mass. Harvard University Press, [1896-]1906), xxii, 1078 p.

Cf. Louis Renou, *Bibliographie védique* (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient / Adrien-Maisonneuve, 1931), p. 18: §14.13 (cum n.): "Comprend en outre quelques textes inédits (p. IX)".

年)以来、事実上の廃刊になってしまったことである<sup>59</sup>。環境変化の一因は、良い意味で、CPDにもあろうが、同時に PTC が CPD の将来の編纂にも一翼を担うところもあるのである。この観点に立ってみると、PTC の第 2 巻の編者が、見出し語に英訳語を付していることは、注目すべき見識である<sup>60</sup>。

3.3. この悲観的な状況のもとで、幸いにも、語句索引・逆引き索引などが矢継ぎ早に出版されていることである。これらは文献学的な研究にとどまらず、辞典編纂のために、極めて肥沃な資料を提供する。しかも、わが国の関連学徒の活躍が大いに目立ち、今後も陸続として出版されることが期待できて有り難い限りである<sup>61</sup>。さらに期待すべきことは、わが国の第一線の研究者を中心に推進

<sup>59</sup> *Pāli Tipiṭakam Concordance*. Being a Concordance to Pāli to The Three Baskets of Buddhist Scriptures in the Indian order of letters listed by F. L. Woodward & others, arranged & edited by E. M. Hare (and others) (London: [Luzac & Co. for] PTS, 1952-1993):

Vol. I (in 7 parts: 1952-1955), vi, 454 p.: A-O (with a preface by Edward Miles Hare, p. iii-iv; Vol. II (in 9 parts: 1956-1973), 542 p.: K-N (with an afterword by K. R. Norman, p. 542)(E. M. Hare and K. R. Norman); Vol. III (1963-1984): vi, 363 p. (with additional printing of p. 359-363): P-B (with a preface by A. K. Warder, p. i-vi) (A. K. and N. R. Warder, H. Saddhatissa, Ivo Fišer, K. R. Norman, E. Strandberg, C. S. Upasak).

<sup>60</sup> See K. R. Norman's "Afterword" to PTC, II, p. 542; cf. however Anthony K. Warder's "Preface" to PTC, III, p. vi, *end*: "... Though the editors have not systematically pursued meanings (this not being a dictionary — the task is left to CPD), they have usually taken the opportunity of having all the Pāli contexts assembled to look for better (especially more precise) English equivalents than have been proposed before."

<sup>61</sup> See e.g. among others: *Index to the Dīgha-Nikāya*, compiled by M. Yamazaki, Y. Ousaka, K. R. Norman and M. Cone (Oxford: PTS, 1997), vii, 357 p.

T. Tabata, S. Nanome and S. Bando, *Index to the Dhammasaṅgani* (PTS 1987), vii, 128 p.

*Index to the Vinaya-Piṭaka*, compiled by Y. Ousaka, M. Yamazaki and K. R. Norman (Oxford: PTS, 1996), viii, 700 p.

M. Yamazaki, Y. Ousaka and M. Miyao, *Index to the Dhammapada* (PTS 1995), v, 139 p.

T. Tabata, S. Nanome, T. Uesugi, S. Bando and G. Unoke, *Index to the Kathāvattbu* (PTS 1982), vii, 246 p.

S. Mori, Y. Karunadasa and T. Endo, *The Pāli Aṭṭhakathā Correspondence Table* (PTS 1994), v, xxvii, 213 p.

Friedgard Lottermoser, *Quoted Verse Passages in the Works of Buddhaghosa: Contributions towards the Study of the Lost Sīhalaṭṭhakathā Literature* (Diss. Göttingen 1982), (iii), XXIX, 631 p.

M. Yamazaki and Y. Ousaka, *Therīgāthā. Pāda Index and Reverse Pāda Index (= Philologica Asiatica, Monograph Series, XIII)* (Tokyo: The Chūō Academic Research Institute, 1998), (ii), ii, 91 p.

水野弘元、「法句経対照表」『佛教研究』III (1973), p. 199-144; IV (1974), p. 206-140; V (1976), p. 382-310. — 幸いにも、後に、一書に再録された: 『法句経の研究』(東京・春秋社, 1981), 第 3 章: p. 73-261.

法句経の対照表として、いわゆるパトナ本の校訂出版者の研究に加えて、興味深い論稿を々々ここに引用できないが、田端哲哉の至便の書のみを挙げておきたい:

*Index to the Buddhist Hybrid Sanskrit Dharmapada (N. S. Shukla Edition)*, by Tetsuya Tabata (Kyoto: Abhidharma Research Institute, 1981), ii, 52, III p.

*Index to the Patna Dharmapada (Gustav Roth Edition)*, by Tetsuya Tabata (Kyoto: Abhidharma Research Institute, 1982), vii, 101 p.



されているパーリ大蔵経のデータベースの構築である<sup>62</sup>。

3.4. さて、PTS の仕事に従事しているものは、外からとやかく騒ぎ立てなくとも、誰しもがその辞典の利点と弱点について熟知しているのである<sup>63</sup>。ノーマン自身が、いみじくも謙虚な表現で物語っているのには、筆者は胸を打たれる思いがする。ここに原文を引用する<sup>64</sup>。そして、事実、彼が真摯に作業を進めているのが判る。それは PTSD と CPD の両者に関わものである<sup>65</sup>。

3.5. 実に、この PTSD こそが、アヌルスンとスミットに、パーリ語の「批判的」な辞典編纂を急がせたともいえよう。その「批判的 (critical)」という言葉が、残念なことに、互いに感情的な誤解を生む羽目になったことは否めない。学術的な見地からすれば、コペンハーゲンで採られた行動は正しかった。「批判的パーリ語辞典」編集者の名のもとに二人は、真面目に真正面から答えている<sup>66</sup>。彼らはパーリ語研究の最優先の需要を満たすことが大事であった。それは言語学的な分析において出来る限りの正鵠を期することであり、しかも常に彼らの前に現れる重要な原典研究に、学術的な水準に見合う辞典を作る努力であったといえよう。これこそが、他の追随を許さない辞典に築きあげた、一大特色といえる。この点から、最近にいたって現に CPD に深く関係した二人の編集主幹の記述には、辞典編纂の歴史的背景を知る上での貴重な内容がみられ、耳を傾けねばなるまい<sup>67</sup>。

<sup>62</sup> 中谷英明・江島恵教、「パーリ三蔵データベースの構築と仏典研究」『パーリ学仏教文化学』VIII (1995), p. 123-147.

<sup>63</sup> See K. R. Norman, "A Report on Pāli Dictionaries", *Bukkyō Kenkyū*, XV (1985), p. 145-152 = Translated by 森祖道, 「パーリ語諸辞典編纂事業の現況」, *ibid.*, p. 153-158. — 更に、下記注 56 参照。

<sup>64</sup> "... It would be misleading to give the impression that all work on Pāli since 1881 has been done by the Society. The most important of all Pāli publications is the Critical Pāli Dictionary which began to appear in fascicles in Copenhagen in 1924, under the editorship of Dines Andersen and Helmer Smith". — K. R. Norman, "The present state of Pāli studies, and future tasks", *Memoirs of the Chūō Academic Research Institute*, XXIII (Tokyo 1994), p. 7 (out of 1-19); reprinted in his *Collected Papers*, VI (Oxford: PTS, 1996), p. 75 (out of 68-87).

なお、山崎守一訳、「パーリ研究の現状と今後の課題」『中央学術研究所紀要』XXIV (東京・1995), p. 1-29 参照。

<sup>65</sup> See e.g. K. R. Norman, "Two Pāli Etymologies", *Bulletin of the Oriental and African Studies*, XLII (London 1979), p. 321-328 = *Collected Papers*, II (1991), p. 71-83; - -, "Middle Indo-Aryan Studies, XV: Nine Pāli Etymologies", *Journal of the Oriental Institute*, XXIX (Baroda, 1979), p. 42-49 = *Collected Papers*, III (1992), p. 119-127; - -, "Pāli Lexicographical Studies III (Ten Pāli Etymologies)", *JPTS*, X (1985), p. 23-36 = *Collected Papers*, III, p. 83-94; etc.etc.

<sup>66</sup> See D. Andersen and H. Smith, "On Critics and New Texts", *CPD*, I, p. XXVII-XXIX (written 1 August 1933).

<sup>67</sup> K. R. Norman, 「三つのパーリ語辞典」『中央学術研究所紀要』XVII (東京・1988), p. 90-116 [山崎守一訳].

Ole Holten Pind, 「『批判的パーリ語辞典』理解のために」『パーリ学仏教文化学』V (1992),

3.6. 事実、最初期から、スカンディナヴィアの学者たちの PTS への協力は決して過少に評価してはならない。クヌーヴ (Sten Konow, 1867-1948) が、アヌルスンの協力も得て、『PTS 協会誌』に辞典編纂の貢献をなしたこともある。しかも、リス・デーヴィッツ夫人 (Caroline Augusta Foley Rhys Davids, +1942) が、哲学的・心理学的術語に協力しているのである<sup>68</sup>。また、パーリ語を学ぶ者すべてが、いまだにアヌルスンの『読本』の恩恵に浴しているであろう<sup>69</sup>。ここに見られる彼の破格の才能も、実は PTS を抜きにしては考えられない。さらに、ファウスベルが、PTS の草創間もない 1890 年に、その名誉会員に推されていることも付け加えてよかろう。いずれにしても、両者は最初期から深い関係を保ってきているのである。時に起きる若干の行き違いなどを、あまり否定的に論うべきではないと思う。

3.7. いまだに極めて有用にして、将来の辞典編纂に欠くことが出来ない固有名詞辞典を二点挙げねばならない。わが赤沼智善 (1884-1927) とスリ・ランカーのマララセーケーラ (Gunapala Piyasena Malalasekera, 1899-1973) の大作である。前者は、残念ながら日本語であるが、アルファベット順に並べられていて、縦横無尽ともいふべき資料の精緻な分析には驚嘆するほかない<sup>70</sup>。CPD 編集者は、後者を PPN と略して引用するが<sup>71</sup>、今後は前者の活用も望まれる。

3.8. さて、年代的にも相前後してしまったが、ドイツ系でコペンハーゲン生れのトレンクナー (Carl Wilhelm (Vilhelm) Trenckner, 26.II.1824-09.I.1891) の先駆的な業績を抜きにして、CPD の存在はなかったといっても過言ではあるまい<sup>72</sup>。アヌルスンが、いみじくも言うように、すべてのインド学・仏教学徒にとって、

---

p. 95-110 [ピン講演の和訳：「A Critical Pāli Dictionary の歴史 — 経過と現状と将来への展望 —」(武田龍訳・引田弘道補)]。

<sup>68</sup> Sten Konow, *Words Beginning with S*, revised and enlarged by Dines Andersen (London: Henry Browde for PTS, 1910), 235 p. (orig. *JPTS for 1910*).

<sup>69</sup> Dines Andersen, *A Pāli Reader with Notes and Glossary*. Part I: *Texts and Notes*. Part II: *A Pāli Glossary including the words of the Pāli Reader and of the Dhammapada* (Copenhagen: Gyldendalske Boghandel - Nordisk Forlag / London: Luzac & Co. / Leipzig: Otto Harrassowitz, 1904-1905/1907, 2nd rev. ed. 1910), (IV), 132 p.; 288, (VIII) p

<sup>70</sup> 赤沼智善、『印度佛教固有名詞辞典(原始期篇)』(名古屋・破塵閣, 1936)。これは幸いにも、山口益の増補訂正を附して覆刻出版された(京都・法蔵館, 1967), XIV, 888 p.; (ii), 20 p. (増補訂正); 2 folded tables. なお、最近、これを基盤に、後期仏教・西藏仏教をも含めた辞典が出た：三枝充應編著・松本史朗・池田練太郎著、『インド仏教人名辞典』(京都・法蔵館, 1987), vii, 274 p.; 52 p. (人名・書名索引)。

<sup>71</sup> G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*. Vol. I (A-Dh). II (N-H) (= *Indian Text Series*)(London: John Murray, 1937-1938); reprinted by Luzac & Co. for PTS, 1960), xviii, 1163 p.; xii, 1370 p.

<sup>72</sup> Dines Andersen, "A Pioneer in Pāli Lexicography", *CPD*, I, p. III-VII (incl. a photo and 3 figs.) (written 1 August 1933).

彼の名は深く心に刻み込まれていよう<sup>73</sup>。勿論、彼の労作を土台にして、実際に CPD の真の牽引者になったのは、ほかならぬアヌルスンとスミットの二人である<sup>74</sup>。

3.9. CPD の歴史を見るとときに、その企画に適宜の動機と力強い刺戟を与えてきた学者は少なくない。ここでは彼らの業績の評価を論述するつもりはない。中でも、ここに今は亡き二人のドイツ人学者を挙げたい。ガイガー (Wilhelm Ludwig Geiger, 1886-1943) とアルスドルフ (Ludwig Alsdorf, 1904-1978) である。ガイガーといえば、一般の人々にとっては、物理学者である彼の長男の方がガイガー試験管の開発者として有名であろうが、父ガイガーはセイロンの言語・文化研究の先駆者であり、いまにしてなおスリ・ランカー国民の文化的英雄であるばかりか、これまた総てのインド学・仏教学徒にとって、忘れることは出来ない名であろう<sup>75</sup>。アルスドルフは、就中、中期インド語の研究で指導的立場にあった学者として、個性ある業績を遺した。CPD 第2巻の編集主幹として、突然に逝去するまで活躍した<sup>76</sup>。そしてパーリ語を含めて中期インド語の研究で

<sup>73</sup> Andersen, *op.cit.*, p. VII: "TRENCKNER is now only a name (nāmamattam), but his name deserves to be deeply inscribed in the history of Pāli philology, and his work ought not to be forgotten."

<sup>74</sup> See Poul Tuxen, "Dines Andersen: 26th December 1861-28th March 1940", *CPD*, I, p. XXXV-XXXVIII (incl. a photo) (written December 1943).

Hans Hendriksen, "Helmer Smith: 26th April 1882-9th January 1956", *CPD*, II, 1 (1960), p. V-VIII (incl. a photo) (written 12 April 1960).

<sup>75</sup> Heinz Bechert, "Wilhelm Geiger: July 21, 1856-September 2, 1943", *CPD*, II, 2 (1962), p. IX-XIV (incl. a photo) (written April 1961);

- - , *Wilhelm Geiger: His Life and Works*. 2nd ed. (Colombo: M. D. Gunasena - Tübingen: Horst Erdmann Verlag, 1977), xii, 153 p., ill. on 10 plates.

- - , - - . New edition to commemorate the centenary of Geiger's studies of Sri Lanka (Colombo: Goethe-Institut, 1995), (iii), v, 195 p. — A very useful "Bibliography of Wilhelm Geiger's Writings" is to be found on p. 127-158.

*Wilhelm Geiger - Kleine Schriften zur Indologie und Buddhismuskunde*, herausgegeben von Heinz Bechert (= *Glasesnapp-Stiftung*, VI)(Wiesbaden: Franz Steiner, 1973), p. XI-XXXIII: "Verzeichnis der Schriften von Wilhelm Geiger".

Cf. also Helmut Hoffmann, "Wilhelm Geiger", *Geist und Gestalt: Bibliographische Beiträge zur Geschichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften vornehmlich im zweiten Jahrhundert ihres Bestehens*, Band I (München 1959), p. 103-112.

<sup>76</sup> K. R. Norman, "Ludwig Alsdorf: 8th August 1904-25th March 1978", *CPD*, II, 11 (1981), p. XV-XVII (incl. a photo) (written October 1980).

Cf. *Ludwig Alsdorf - Kleine Schriften*, herausgegeben von Albrecht Wezler (= *Glasesnapp-Stiftung*, X)(Wiesbaden: Franz Steiner, 1974), p. V-XIX: "Bibliographie der Schriften von Ludwig Alsdorf, zugleich Inhaltsverzeichnis des vorliegenden Bandes".

In order to learn of his works it is extremely useful to see a meticulous survey of him: *Ludwig Alsdorf and Indian Studies*, edited by Klaus Bruhn, Magdalene Duckwitz and Albrecht Wezler (Delhi: Motilal Banarsidass, 1990), xii, 102 p., 1 frontisp. (photo), 1 plate (photo between p. 4-5), which includes an updated bibliography of Alsdorf's writings (by A. Wezler, p. 15-32), a chronological list of his writings (by K. Bruhn, p. 33f.), a list of the reviews on his writings, including *CPD* (by R. P. Das, p. 35-44), and K. R. Norman, "Ludwig Alsdorf and Pāli Studies", p. 99-102.

計り知れない業績をいまだに精力的に公刊して、後続の学徒を惹き付けているノーマン (Kenneth Roy Norman) が編集主幹を継ぎ、出版に関する技術面でも大いに貢献したことは多言を要しまい。今は幸いにも二人の有能な学者、地元デンマークのピン (Ole Holten Pind) とドイツ・フライブルクのフォン・ヒンユーパー (Oskar von Hinüber) が編纂を担当している。後者は、いかに狭いヨーロッパとはいえ、遠方であって、献身的な協力をしていることは特記に値する。しかも、分冊が届く度に見ても分かるように、国際的な協力の賜物であることも忘れる事は出来ない。

#### 4. 個性あって普遍的な価値：

4.0. インド学・仏教学の分野に携わる学徒は、この不可欠の「工具」を座右に置かずして、いかなる仕事も満足に遂行できまい。してみると、これは軽々に単なる工具というべきではない。家庭必備の日常辞書とは違う。CPD は丹精こめた研究重労働の成果である。単に、技術的な労作ではなく、ましてや機械的作業の結果ではない。それは言語学的正確さを常に追求して成った辞典として、独自の価値を有つといえよう。これこそは文献学的な研究の最も大切な基礎である。これを理解して用いないと、利用者は理不尽な誤解を抱きはじめ、不満に陥ることになる<sup>77</sup>。

4.1. 堅固な文献学的方法や原典批判を基礎に哲学的作業を真摯にしようとするならば、たとえ仏教思想史家たりとも、パーリ文献の取り扱いにおいて、CPD に正しく当たるべきである。とかく残念なことに、多くの仏教学者が、CPD を単に仏教語辞典とみなしている。いうまでもなく、従って、CPD を不満足な辞典と看做してしまうのである。この辞典は、本来、パーリ語およびその文献を研究するうえでの基礎的労作であって、更にはそこから出発して、仏教の術語の研究に進み、仏教思想をより深くより正確に理解するための指針を与えてくれるものであると思う。また、パーリ語を、あたかも他から隔離された単一の言語としてのみ扱い、インド・アーリヤ語の枠、もっと正確に言えば中期インド語の中での史的展望を見過ごしていることもよく見られる。ただに仏典の言語という枠にのみ閉じ込めてしまっていることが多い。勿論、仏典の「諸」言語のもつ複雑な問題点を知るものにとって、パーリ語の研究課題に注目し、今日にいたる「諸」問題を簡要に纏めたノーマンの論文一点を見逃すことはある

<sup>77</sup>湯山明、「仏教文献学の方法試論」『水野弘元博士米寿記念論集・パーリ文化学の世界』(東京・春秋社, 1990), p. 125-152, esp. p. 141f.

--, "The Need for Philological Research in the Field of Buddhist Studies", *Buddhism into the Year 2000: Proceedings of the First International Conference, held in Bangkok from 7 to 10 February 1990* (Patumthani near Bangkok: Dhammakāya Foundation, 1992)[actually published in 1996], Article No. 18, p. 219-235, esp. p. 225f.

まい<sup>78</sup>。

4.2. インド学・仏教学の分野で、日常の作業で手放せない辞書類のほかに、研究者の座右に不可欠な辞典群がある。CPD は、未完ながら、その一つであることに疑いない。ベートリンク (Otto von Böhtlingk, 1815-1904) とロート (Walter Rudolf von Roth, 1821-1895) のいわゆるサンクト・ペーテルスブルグの大辞典と縮刷版がもう一つである<sup>79</sup>。エジャトン (Franklin Edgerton, 1885-1963) の仏教梵語辞典も参照を怠れない<sup>80</sup>。また、20-25分冊をもって完結を計画し、第10分冊(1998年)が出て“g”に入ったところであるが、ヴァルトシュミット (Ernst Waldschmidt, 1897-1985) によって始められた、ゲッティンゲン学士院のトゥルフアン出土の梵語文献の辞典も、インド学・仏教学徒にとって見逃せないものになってきた<sup>81</sup>。これらの辞典類の存在理由を正確に認識しておかないと、その利用に過ちを犯すことになる。

<sup>78</sup> K. R. Norman, “Dialect Forms in Pāli”, *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*. Actes du Colloque International organisé par l’UA 1058 ... , édité par Colette Caillat (= *Publications de l’Institut de Civilisation Indienne*, LV) (Paris: Collège de France – Boccard, 1989), p. 369-392 = K. R. Norman - *Collected Papers*, IV (Oxford: PTS, 1993), p. 47-71 (omitting French “Résumé”, “Index of Pāli and Prākṛit Words”, and “Index of Sanskrit Words”; the latter two are naturally incorporated into the “Index” to this *Collected Papers*, IV).

<sup>79</sup> *PW = Sanskrit-Wörterbuch*, herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, bearbeitet von Otto [Nikolaus von] Böhtlingk und Rudolf [von] Roth. 7 Theile (St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserl. Akad. d. Wissenschaften, [1852-] 1855-1875).

*pw = Otto Böhtlingk, Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. 7 Bände (St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1879-1869).

Cf. Carl Cappeller, *Sanskrit-Wörterbuch nach den Petersburger Wörterbuch* (Straßburg: Karl J. Trübner, 1887).

- -, *A Sanskrit-English Dictionary based upon the St. Petersburg Lexicons* (Straßburg: Karl J. Trübner, 1891).

Cf. also Richard Schmidt, *Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung von Otto Böhtlingk* (Hannover: Heinz Lafaire, 1924-1926 / Leipzig: Otto Harrassowitz, 1928).

For further details about these dictionaries see A. Yuyama, *A Select Bibliography on the Sanskrit Language for the Use of Students in Buddhist Philology*. A Revised Edition (= *Bibliographia Indica et Buddhica*, Pamphlets, No. 1)(Tokyo: IBS Library, 1992), p. 11-13.

<sup>80</sup> *BHSD = Franklin Edgerton, Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. 2 vols. (= *William Dwight Whitney Linguistic Series*)(New Haven: Yale University Press / London: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1953). — cf. also Yuyama, *op.cit.*, p. 8f.

なお、湯山明、「エジャトンの仏教梵語研究の学史的背景」『渡邊文磨博士追悼記念論集・原始仏教と大乘仏教』(京都・永田文昌堂, 1993), p. 45-83 参照。

<sup>81</sup> *Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden*, begonnen von Ernst Waldschmidt. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften in Göttingen herausgegeben von Heinz Bechert. Bearbeitet von Georg von Simson, Michael Schmidt, Jens-Uwe Hartmann und Siglinde Dietz. Band I: *Vokale* (Lieferungen 1-8) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973-1994); Band II: *ka-* (Lieferungen 9- ) (1996- ).

— cf. also Yuyama, *op.cit.*, p. 15f.

## 5. CPDの現況と将来の課題：

5.0. 以上の観点からして、中期インド語の研究状況が、常に把握されて、CPDの編纂事業が進められるべきことに異存はなかろう。事実、今日まで、必ず編集主幹に世界の学界の指導的な立場にある学者が携わっていた。幸いにも、今また、フォン・ヒンユーパーが一翼を担っている。彼のパーリ語に関する実質的な貢献は、マインツの博士請求論文であろう。いま絶版になってしまっていて惜しい<sup>82</sup>。しかし、一方、彼のパーリ語に関するドイツ語文の諸論稿が英訳されて、有用な索引を付して一書に纏められたのは喜ばしい限りである<sup>83</sup>。

5.1. 更に言語学的手法に加えて、もう一人の編集主幹であるピン (Ole Holten Pind) は、文献学的方法にも長けていて、仏教思想史にも造詣が深いことは、理想的な組み合わせといえよう。彼のパーリ語文典類の精緻な調査報告は、パーリ語のみならず、中期インド語に関心を持つものにも必携の論考である<sup>84</sup>。また、ピンの諸論文に見られる思想史に関しての深い洞察眼にも注目したい<sup>85</sup>。CPDは、かくして、これまで以上に、新鮮な体質の向上が期待される。

5.2. プラークリット・アパブランシャ語群を含めての中期インド語の研究に加えて、あるいは関連してと言うべきかも知れないが、ジャイナ学の成果を無視することは許されない。同時代人であった仏教とジナ教の創始者が、種々の局面で見せた平行点が、いま極めて重要であることが証明されてきて、優れた研究が目立ってきている。また、いまだ刊行を開始したばかりであるが、ガータゲを中心に進められてきたプーナの大辞典<sup>86</sup>の第二弾は、ジャイナ文献に力点

<sup>82</sup> Oskar von Hinüber, *Studien zur Kasussyntax des Pāli, besonders des Vinaya-Pitaka* (= *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, Beiheft, N.F., 2)(München in Kommission bei J. Kitzinger, 1968), 340 p. [Diss. Mainz].

See further some of his recent works, e.g.: Oskar von Hinüber, *Das ältere Mittelindisch im Überblick* (= *Veröffentlichungen der Kommission der Sprachen und Kulturen Südasiens*, XX) (= *Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, philos.-hist. Klasse, Nr. 467)(Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1986), 209 p.

- -, *Untersuchungen zur Mündlichkeit früher mittelindischer Texte der Buddhisten* (= *Untersuchungen zur Sprachgeschichte und Handschriftenkunde des Pāli*, III)(= *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaften und Literatur*, Jahrgang. 1994, Nr. 5)(Mainz: Akademie der Wissenschaften und Literatur / Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994), 45 p.; et alibi.

<sup>83</sup> Oskar von Hinüber - *Selected Papers on Pāli Studies* (Oxford: PTS, 1994), xiii, 242 p.: see esp. Article 4 "Remarks on the *Critical Pāli Dictionary* (I)", p. 25-38, Article 13 " -- (II)", p. 123-161.

<sup>84</sup> O. H. Pind, "Pāli Grammar and Grammarians from Buddhaghosa to Vajirabuddhi: A Survey", *Bukkyō Kenkyū*, XXVI (1997), p. 23-88.

<sup>85</sup> See e.g. O. H. Pind, "Buddhaghosa - His Works and Scholarly Background", *Bukkyō Kenkyū*, XXI (1992), p. 135-156.

<sup>86</sup> For further details with references see Yuyama, *A Select Bibliography ...* (1992), p. 13.

を置くプラークリット辞典であり、今後の期待は極めて大きい<sup>87</sup>。すでに半世紀以上の昔に刊行された、二三のプラークリットやアパブランシャ語群の諸辞典も有用な座右の工具であろう<sup>88</sup>。その点からも、最近の辞彙・索引・逆索引などの出版は、歓迎すべき現象であり、わが国の学徒の爽り多き成果が見られる<sup>89</sup>。

<sup>87</sup> A. M. Ghatage (General Editor: Amṛt Mādhav Ghāṭage), *A Comprehensive and Critical Dictionary of the Prakrit Languages with special reference to Jain literature* (Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1993- ): Volume I, Fascicule 1 (1993), (viii), \*25, XXXVI, 104 p.; Fasc. 2 (1995), (iv), 105-248 p.; Fasc. 3 (1996), (iv), 249-360; etc.

<sup>88</sup> Ratnachandraji Maharaj, *An Illustrated Ardha-Magadhi Dictionary*. Literary, Philosophic and Scientific. With Sanskrit, Gujrati, Hindi and English equivalents, references to the texts & copious quotations. With an introduction by A. C. Woolner. 5 vols.:

Vol. I: “A”, published by Kesarichand Bhandari for the S. Syjarakwasi Jaina Conference (1923), (vii), liv, 18, 511 p.; II: “Ā-N”, published by Sardarmal Bhandari for ... (1927), (VIII), 1002 p.; III: “T-B”, published by the Resident G. Secretaries for ... (1930), (vii), 701 p.; IV: “Bh-H”, published by the Resident G. Secretaries for ... (1932), (viii), 912 p., ills., 103 p.; V: “The Remaining Part of Ardha-Magadhi Quatriliteral Dictionary, or Maharashtra and Deshya Prakrit Dictionary (Prakāśak: Shri Shverambar Stanak Vasi Jain Conference, 1938) (= *Shri Gulab-Vir Granthamala (Scriptures)*, Ratna, XXI), (vii), 14, 857, 21 p. [Reprinted by Meicho Fukyūkai, Tokyo, 1977].

Haragovindadās Trikamachand Seth, *Paia-Sadda-Mahāṇavo*. 2nd ed. (= *Prākṛit Text Society Series*, VII) (Varanasi: Prakrit Text Society, 1963; 1st ed. 1928), iv, 64, 952, 3 p.

その他に、Vijayarājendra Sūri の大冊7巻 *Abhidhāna-Rājendra* (1910-1925) は、1万頁に及ぶようないわばジャイナ教の百科事典ともいえよう。それらを一々ここに引用することは紙数を食むので、ただ固有名詞辞典だけ一点を上記のパーリに倣って挙げるに留めたい：

*Āgamic Index*, Volume I: *Prakrit Proper Names*, 2 parts. Compiled by Mohanlal Mehta and K. Rishabh Chandra. Edited by Dalsukh Malvania (= *Lalbbhai Dalpatbhai Series*, XXVIII & XXXVII) (Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, 1970-1972), 12, 488 p.; (iii), 489-1014 p.

<sup>89</sup> See e.g. among others *A Pāda Index and Reverse Pāda Index to Early Jain Canons: Āyāraṅga, Sūyagaḍa, Uttarajjhāyā, Dasaveyāliya, and Isibhāsiyāim*, compiled by M. Yamazaki and Y. Ousaka with a foreword by K. R. Norman (Tokyo: Kosei Publishing Co., 1996), 537 p.

M. Yamazaki and Y. Ousaka, *Āyāraṅga. Pāda Index and Reverse Pāda Index* (= *Philologica Asiatica, Monograph Series*, III) (Tokyo: The Chūō Academic Research Institute, 1996), ii, iii, 23 p.

--, *Dasaveyāliya. Word Index and Reverse Word Index* (= *Ibid.*, VI) (Tokyo 1996), ii, i, 110 p.

--, *Isibhāsiyāim. Word Index and Reverse Word Index* (= *Ibid.*, VII) (Tokyo 1996), ii, i, 132 p.

--, *Sūyagaḍa. Word Index and Reverse Word Index* (= *Ibid.*, VIII) (Tokyo 1996), ii, ii, 121 p.

--, *Āyāraṅga. Word Index and Reverse Word Index* (= *Ibid.*, IX) (Tokyo 1996), ii, ii, 105 p.

Willem R. Bollée, *Materials for an Edition and Study of the Piṇḍa- and Oha-Nijjuttis of the Svetāmbara Jain Tradition*. Vol. I: Pāda Index, Vol. II: Text & Glossary (= *Beiträge zur Südasiensforschung*, CXLII & CLXII) (Stuttgart: Franz Steiner, 1991-94), XVI, 160 p.; XIV, 418 p.

--, *The Pādas of the Suttanipāta with parallels from the Āyāraṅga, Sūyagaḍa, Uttarajjhāyā, Dasaveyāliya and Isibhāsiyāim* (= *Studien zur Indologie und Iranistik*, Monographie, VII) (Reinbek: Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalistische Fachpublikationen, 1980), VII, 116 p.

--, *Reverse Index of the Dhammapda, Suttanipāta, Thera- and Therīgāthā Pādas with Parallels from the Āyāraṅga, Sūyagaḍa, Uttarajjhāyā, Dasaveyāliya and Isibhāsiyāim* [With an Appendix: *The Pādas of the Suttanipāta with parallels from the Āyāraṅga, Sūyagaḍa, Uttarajjhāyā, Dasaveyāliya and Isibhāsiyāim*] (= *Ibid.*, VIII) (Reinbek 1983), (iii), IV, 262 p.

次の興味ある研究成果も加えたい：矢島道彦、「Suttanipāta 対応句索引 / An Index to Parallel Verses and Pādas of the Suttanipāta collected from Buddhist, Jain, and Brahmanical Texts」『鶴見大学仏教文化研究所紀要』, II (横浜, 1997), p. 1-97.

5.3. このように言語学的な背景だけでなく、全世界で日進月歩で展開する文献学的・思想史的研究成果の重要性に注目を怠れない。単行書として矢継ぎ早やに出版されていく原典・翻訳・研究を落ち零すことなく着目し、追いつけるのは容易なことではない。いま科学技術の時代に、種々の資料のデジタル・データベースが世に問われてきているので、原典の校正・校閲に役立てなければならない<sup>90</sup>。幸いに、常に新しい資料に遅れをとらずに進める CPD 編纂の伝統は、最初期から今日に至るまで堅実に生きている。

5.4. 今後の国際協力に関して、古典チベット・仏教漢語などに通じ、パーリ文献に関心のある学者の参加が期待されよう。これは言うは易く、決して機械的にできるものではない。しかし、今日までも、ある特定の術語に関して、専門家の協力が見られたこともある。その体制作り、関係学徒の奮起を念願してやまない。それは必ずや CPD の質の向上に繋がるものとなる。

## 6. おわりに：

6.0. CPD は、2050 年までに毎年一分冊の速度での刊行を計画している。是非とも、その速度で進んで貰いたい。現在、CPD を追い詰めている最大の危機は財政である。かかる事業の中断は、極めて大きな失速を来す。この CPD の恩恵に浴すインド学・仏教学徒の、せめて国際的な精神的支持を促したい。その事が、またデンマークの心ある人々を動かすことにもなる。

6.1. この辞典は、まさに最高の水準を行くことに疑いない。最後に、筆者は、三十年前に、CPD を絶賛したことがあるが、今もって同じ気持ちでいる<sup>91</sup>。

---

なお、中谷英明、「『スッタニパータ』について」『通信』XXII (東京・京都：日仏東洋会, 1998), p. 4-13, esp. p. 5 n. 5 参照。

また、この最終稿を印刷しようと思ったら、次の貴重な出版が現れた。今後の更なる発展に期待したい：

M. Yamazaki and Y. Ousaka, *Sutta-Nipāta: Pāda Index and Reverse Pāda Index* (= *Philologica Asiatica, Monograph Series*, XIV) (Tokyo 1998), (ii), ii, 172 p.

<sup>90</sup> For example *BUDSIR IV on CD-ROM. A Digital Edition of Buddhist Scriptures. The Buddhist Scriptures Information Retrieval: Release 4.0. With User's Manual* (in 80 pages) (Bangkok: Mahidol University Computing Center, 1994).

*PALITEXT Version 1.0: CD-ROM Database of the Entire Buddhist Canon. With "User's Guide"* (in 63 pages) (Pathumthani near Bangkok: Dhammakāya Foundation, 1996) [= PTS editions].

*Chaṭṭha Saṅgāyana CD-ROM: Version 1.1* (Dhammagiri, Igatpuri: Vipassana Research Institute, ca. 1997-1998). — *Chaṭṭha Saṅgāyana* (1954-1956).

<sup>91</sup> A. Yuyama, "Review of CPD, II, 3", *Indo-Iranian Journal*, XII, 1 (1969), p. 51f. (end): "... After the labour of so many scholars, the *Critical Pāli Dictionary* may well be considered the crown upon the edifice."



## 附錄 I. *Bibliographical Data:*

Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab

*A Critical Pāli Dictionary,*

begun by V. Trenckner

Volume I: *a - abosi-kamma.*

Revised, continued and edited by Dines Andersen, Helmer Smith and Hans Hendriksen.

Published by the Royal Danish Academy of Sciences and Letters

(Copenhagen: Commissioner - Ejnar Munksgaard, 1924-1948),

XLI, 561 pages; (I), 99 pages (= Helmer Smith, "Epilegomena", 1948).

Volume II: *ā - obīletī.*

Continuing the Work of Dines Andersen and Helmer Smith.

Comprising the material collected by W. Geiger.

Edited by an International Body of Pāli Scholars.

Published by the Royal Danish Academy of Sciences and Letters

(Copenhagen: Commissioner - Ejnar Munksgaard, 1960):

*Title Page (1990):*

Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab:

*A Critical Pāli Dictionary*, begun by V. Trenckner.

Continuing the Work of Dines Andersen and Helmer Smith.

Comprising the Material Collected by W. Geiger.

Editors-in-Chief: F. Møller-Kristensen, L. Alsdorf, and K. R. Norman (Fasc. 13: edited by Chr. Lindtner).

Published by the Royal Danish Academy of Sciences and Letters

(Copenhagen: Commissioner - Ejnar Munksgaard, 1960-1990),

in 17 fascicles: XVII, 801 pages. [ISBN 87-7304-129-7]

© 1992 Den Selvejende Institution *A Critical Pāli Dictionary*

*Contributors to Vol. II:*

L. Alsdorf, N. Balbir, W. B. Bollée, J. A. B. van Buitenen, C. Caillat, Calcutta Centre for CPD (B. N. Banerjee, H. N. Chatterjee, B. N. Chaudhuri, S. Chaudhuri, S. Sarkar), I. Fišer, C. E. Godakumbura, C. Haebler, R. Handrukande, O. von Hinüber, N. A. Jayavickrama, T. B. Kangahaarachchi, H. Kopp, F. Lottermoser, F. Møller-Kristensen, K. R. Norman, Else Pauly, O. H. Pind, B. Vimalabuddhi, K. de Vreese, N. Warsmdahl.

Volume III: *k-*

Continuing the Work of Dines Andersen and Helmer Smith.

Edited by Oskar von Hinüber and Ole Holten Pind.

Published by the Royal Danish Academy of Sciences and Letters under the auspices of "Union Académique Internationale".

The Danish Committee for *A Critical Pāli Dictionary* under the Chairmanship of Jørgen Rischel (Copenhagen) as of 1997.

(Copenhagen: Commissioner - Munksgaard, 1992-93-94-97- )

Vol. III, fasc. 4-5: VI, 274 pages (up to *kaya-vikkayāpatti*).

© 1992 Den Selvejende Institution *A Critical Pāli Dictionary*

*Final Title Page* should appear on completion of the Volume.

*Contributors to Vol. III, Fasc. 1-5:*

N. Balbir, K. Hagren, O. v. Hinüber, Th. Oberlies, O. H. Pind.

Articles on "kamma" were read by F. Enomoto and L. Schmithausen.

附錄 II. *Data on Some Personalities Cited:*

A	赤沼智善 (1884-1927)		Christian Lassen (1800-1876)
	Ludwig Alsdorf (1904-1978)	M	Gunapala Piyasena Malalasekera (1899-1973)
	Dines Andersen (1861-1940)	P	Holger Pedersen (1857-1953)
B	Jules Bloch (1880-1953)	R	Rasmus Kristian Rask (1787-1832)
	Maurice Bloomfield (1855-1928)		Caroline Augusta Foley Rhys Davids (+1942)
	Otto von Böhtlingk (1815-1904)		Thomas William Rhys Davids (1843-1922)
	Eugène Burnouf (1801-1852)		Walter Rudolf von Roth (1821-1895)
C	Robert Caesar Childers (1838-1876)	S	August Wilhelm von Schlegel (1767-1845)
E	Franklin Edgerton (1885-1963)		Friedrich Schlegel (1772-1829)
F	Viggo Fausbøll (1821-1891)		Helmer Smith (1882-1956)
	Rudolf Otto Franke (1862-1928)		Sören Sörensen (1848-1902)
G	Vasco da Gama (ca. 1469-1524)	T	Vilhelm Ludvig Thomsen (1842-1927)
	Wilhelm Ludwig Geiger (1886-1943)		Carl Vilhelm Trenckner (1824-1891)
H	Hans Hendriksen (1913-1989)		辻直四郎 (1899-1979)
	Adolf Holzmann (1838-1914)	W	Ernst Waldschmidt (1897-1985)
J	Hermann Jacobi (1850-1937)		Niels Ludvig Westergaard (1815-1878)
K	Johan Hendrik Caspar Kern (1833-1917)		Moriz Winternitz (1863-1937)
	Sten Konow (1867-1948)		Frank Lee Woodward (1871-1952)
L	Charles Rockwell Lanman (1850-1941)	X	Francisco de Xavier / Javier (1506-1552)

## 仏教説話文学研究覚書 (3)

『注好選』下巻第十話「雙鴈は渴せる龜を將て去る」余滴

*Notes on Buddhist Narrative Literature (3)*

Additional Notes on “A Pair of Geese Flying away with a Tortoise in Thirst”

湯山 明 / Akira YUYAMA

◎「仏教説話文学研究覚書 (1)」『創大仏高研年報』I (1998), p. 72 (§1.2.0, cum n. 17-21):

「カリラとディムナ」追補:

拙稿を読んで、関心を示して下さいの方が多かったので、専門家でないので躊躇したが、「雙鴈は渴せる龜を將て去る」を含む有名な「カリラとディムナ」に関する二三の業績を挙げて、もう少し蛇足を加えておきたい。

これらは、出版当時の夫々の分野での第一人者の名を集めて編集しなおして再刊している書が多く、まことに興味は尽きない。学術雑誌に掲載された関連の論文・書評までも再録してくれてあり、まさに痒い所まで手の届いた出版である。

シリア語の原典などは、筆者には如何ともし難いが、惜しみなく追加された論文・書評もあるので、しかしそれら論評の一々を列挙することは紙数を食み過ぎるので、書名だけでも挙げておくことにする:

Friedrich Schulthess, *Kalīla und Dimna*. Die altsyrische Version des indischen Fürstenspiegels (Pantschatantra) oder Bidpai's Fabeln. Syrischer Text, neu herausgegeben und übersetzt, mit einer Einleitung, kritischen Anmerkungen und Varianten. Nebst –Burzōes Einleitung zu dem Buche *Kalīla wa Dimna*, übersetzt und erläutert und Kalila und Dimna, syrisch und Deutsch: Eine Rezension von Theodor Nöldeke. 2 Bände in 1 (Amsterdam: Academic Publishers Association) – Philo Press, 1982: Neudruck der Ausgaben Berlin 1911, Straßburg 1912 und Leipzig 1911), Band II, p. 38-44, insbes. p. 38f.: “XI. Gänse und Schildkröte (Hamsas und Scildkröte)”.

Gustav Bickell, *Kalilag und Damnah*. Die alte syrische Version des indischen Fürstenspiegels (Bidpai's Fabeln), übersetzt im sechsten Jahrhundert nach dem Pahlevi Text. Syrischer Text, herausgegeben nach der einzigen Handschrift und ins Deutsche übersetzt. Mit einer ausführlichen Einleitung von Theodor Benfey, [Leipzig 1876] und Ergänzungen von Theodor Nöldeke (= ZDMG, XXX, 1876), Immanuel Löw (= ZDMG, XXXI, 1877) und Louis Blumenthal (= ZDMG, XLIV, 1890) (Amsterdam: APA – Philo Press, 1981), p. 24f.: [“Eine Schildkröte und zwei Enten”]; p. 48-52: “Es folgt das Thor von dem Affen und von der dummen Schildkröte”.

William Wright, *The Book of Kalilah and Dimnah, or The Fables of Bidpai*. Translated from Arabic into Syriac, being the Later Syriac Version (Eleventh Century). Syriac Text, edited from a unique manuscript of Trinity College Library, Dublin, with an introductory preface, a glossary, additions and corrections to the text (Amsterdam: APA – Philo Press, 1981: Reprint of the Edition Oxford-London 1884)[including “Reviews” by Theodor Nöldeke 1884 and Rubens Duval 1885], Syriac text, p. 75-76 [“A Tortoise and Two Geese”]; p. 243-259 “Story of the Tortoise and the Ape”.

Ion G. N. Keith-Falconer, *Kalilah and Dimnah, or The Fables of Bidpai*. An English Translation of the Later Syriac Version after the Text originally edited by William Wright, with critical notes and variant readings, preceded by an introduction, being an account of their literary and philological history (Amsterdam: APA – Philo Press, 1970: Reprint of the Edition Cambridge 1885), p. 48.33-49.21 [“A Tortoise and Two Geese”]; cf. p. 158-168: “Story of the Tortoise and the Ape”.

Louis Cheikho SJ, *La version arabe de Kalilah et Dimnah, ou Les Fables de Bidpai*, traduit du persan par ‘Abdallah Ibn Al-Moqaffa’ (+140/757), publiée d’après le plus ancien manuscrit arabe daté avec une préface, des additions et des notes critiques et linguistiques, accompagnée par “Zu Kalila wa Dimna” von Theodor Nöldeke: Ein kritischer Beitrag (= ZDMG, LIX, 1905)(Amsterdam: APA – Philo Press, 1981: réimpression de l’édition Beyrouth 1905) - [Ms daté 1339 CE].

*Beispiele der alten Weisen*. Des Johann von Capua Übersetzung der hebräischen Bearbeitung des indischen Pañcatantra ins Lateinische, herausgegeben und übersetzt von Friedmar Geissler (= *Veröffentlichungen des Instituts für Orientforschung der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Nr. 52) (Berlin: Akademie-Verlag, 1960), p. 110.7-24 (lateinischer Text), p. 111.8-29 (deutsche Übersetzung).

◎「仏教説話文学研究覚書(1)」『創大仏高研年報』I (1998), p. 72f. (§1.2.3-4 cum n. 23-26):  
ラ・フォンテーヌの『寓話』追補：

幸いにも、しかし不幸にも本論の印刷後に、私は非常に稀観の次の書物を見ることができた。  
大判の900頁を越す大冊である：

*Fables de La Fontaine avec les dessins de Gustave Doré* (Paris: Librairie de L. Hachette et C<sup>ie</sup>, 1868), p. 643-645: Livre Dixième, Fable II “La tortue et deux canards”.

各話が、先ずドレの版画で、話の内容の触りを描きだし、終りに主人公をあしらった小さな版画で締めくくる。話によっては、時に、素晴らしい大判の克明な版画で全頁を飾る。まことに興味は尽きない。

加えて、本書に収められる文章は大いに関心を惹く。

“Notice sur Jean de La Fontaine”, p. III-XXII; “Dédicace à Monseigneur le Dauphin”, p. XXIII-XXVIII; “Préface”, p. XXIX-XL; “La vie d’Ésope, le phrygien”, p. XLI-LX; “À Monseigneur le Dauphin [dédicace en vers]”, p. 1-2.

私は、上記の大判の大冊とは全く逆に、文庫本ほどの小判の二冊本にも興味を惹かれる：

*Fables de La Fontaine*, publiées par D. Jouaust avec une préface de Paul Lacroix, tome II (Paris: Librairie des Bibliophiles – E. Flammarion, successeur, s.d.), p. 142f.: Livre Dixième, (Fable) II “La tortue et les deux canards”.

実は、発行年が不明であるが、あるいは前世紀末頃の刊行ではないかと思われる本書の注記が面白いのである (p. 266: note ad p. 143 l. 2) :

“Oison veut dire le petit d’une oie, et non celui d’un canard. La Fontaine a commis là une singulière inadvertance, ou bien a-t-il pris, à tort, oison pour synonyme d’oisillon?”.

語源的には、しかし、むしろ Skt. *hamsa-*, Lat. *\*hānsēr, ānsēr* の系統をひく *oie, oison* の方がびったりだろう： cf. *Larousse – Nouveau dictionnaire étymologique et historique*. 14<sup>e</sup> éd. (Paris 1964), p. 507b, *\*oie, s.v.*

確かに、編者にしてみれば、看板(タイトル)に偽りありというところか。しかし、ラ・フォンテーヌにしてみれば、雁でも鷺鳥でも鴨(家鴨)でも良かったのであろう。いずれも、この亀に負けず劣らぬ口煩い鳥ではないか。

— などというところ、フランス文学や鳥類の専門家に叱られるかもしれない。ここには、伝承の過程で起きた混乱も読み取るべきかもしれないのである。

ドレの版画も覆刻した書物が、本論でも引用したように、ドイツ語訳を対照頁に付して、二三十年ほど前に刊行されている：

Jean de La Fontaine, *Die Fabeln*. Gesamtausgabe in deutscher und französischer Sprache, von Gustave Doré. Aus dem Französischen übersetzt von Ernst Dohm (Wiesbaden, o.J.), p. 294: “Die Schildkröte und die beiden Enten”.

ついでながら、折角日本で出た次著は、ドレの挿画をふんだんに使って『寓話』を翻案しているが、残念にも本話を載せていない。著者は、ラ・フォンテーヌの「寓話」を、今の時代のもの(Fable for the New ERA)として捉えたいという意欲的なものである。続刊に期待したい：

谷口江里也著／ギュスタフ・ドレ挿画、『寓話』I (東京・アルケミア, 1996)。

ラ・フォンテーヌの「寓話」の稀観書に話題を高じて加えれば、次版は20部限定出版になる彼の全集で、最も稀観の書というべきであろう：

*Evres complètes de Jean Loius de La Fontaine*. 6 vols. (A Paris de l'Imprimerie de Crapelet, Chez Lefèvre, librairie, 1814).

なお、筆者が披見に及んだのは、恐らくは、その新版であろう：

*Evres complètes de Jean Loius de La Fontaine*. Nouvelle édition par Louis Moland, II (Paris 1872), p. 249f.: Livre X, fable III: “La tortue et les deux canards”.

こうしてみるとラ・フォンテーヌ(1621-1695)の『寓話』には、一般にも根強い興味があるようだ。彼の生国フランスでは、没後300年を記念した切手をあしらった絵葉書が6種も出たらしい。拙論を見たパリのコレット・カイヤ教授から、この話は図柄に選ばれていないがと前置きして、ラ・フォンテーヌの300回忌記念の絵葉書の見本広告(フランス郵政省)を同封して、有り難くも知らせてくれた。同女史のいつもの親切に記して感謝する。

◎「仏教説話文学研究覚書(1)」『創大仏高研年報』I(1998), p. 82f. (§5.6 cum n. 74)：

今昔物語 V-24:

畏友後藤敏文教授から、私が全く知らなかった次の論文を教わり、非常に興味深く拝読した。今昔物語中の本話の成立過程を、法苑珠林・舊雜譬喻經・五分律・根本有部律・注好選などと比較考察したもの：

増田良介「今昔物語集卷五第二四：亀、鶴の教を信ぜずして地に落ち甲を破る語(こと)」別冊・行動と文化(講演・環談記録集/文献集録), 2(1994.6), p. 1-19.

なお、増田氏の引用する次の未見の論文の存在を知った。これも同話を扱っている由である：松村恒, “Analecta Indica”, 親和女子大学研究論叢, XXV(1992), p. 157-177.

◎「仏教説話文学研究覚書(1)」『創大仏高研年報』I(1998), p. 69-90 頁・誤植訂正：

69 頁・注 2: (1997.7) / (1997.10) → (1977.9) / (1977.10)

72 頁・4-5 行: カリー → カリーラ

73 頁・注 26: Luxem-bourg → Luxembourg

77 頁・注 38/4 行: *Buddhavidyā-sudhāraḥ* → *Buddhavidyāsudhāraḥ*

78 頁・注 46/最終行: etc.etc. → etc.etc.).

80 頁・注 56/8-9 行: 多いが、幸いにも波乱 → 多いが、波乱 ... -1889)が、幸いにも整理

82 頁・4 行: 脳裡を → 脳裡に

●「法華經の文献学的研究課題」『創大仏高研年報』I(1998), p. 29-47 頁・誤植訂正：

31 頁・4 行: 研究一筋から、… → 研究一筋から脱して、…

37 頁・21 行: 来たい → 期待

45 頁・14 行: 意外 → 以外

# *Mahākarmavibhaṅga* と *Karmavibhaṅgasūtra* (1)

ネパール国立古文書館所蔵のサンスクリット写本

辛嶋静志 工藤順之 吹田隆道

## I 序論

### 1. *Mahākarmavibhaṅga*

『マハー・カルマ・ヴィバンガ（大いなる業の分類）』（*Mahākarmavibhaṅga*<sup>1</sup>, abbr. MKV.）はその名が示すように、在家者に対して前世の業とその果報（即ち、業報思想）に関してブッダが解き明かしていくという内容のテキストである。現在のところ、これを伝承していたとされる部派は確定していないものの、そこに引用される文献を帰属部派が明確な文献と比較対照することから、消去法によって、例えば並川孝儀に依れば、説一切有部・化地部・法蔵部・大衆部系であることが否定され<sup>2</sup>、犢子部・正量部（特に後者）の所属可能性が高いとされる<sup>3</sup>。一方、MKV とそれに対する注釈書である *Karmavibhaṅgopadeśa* (abbr. KVV.) に引用される文献のうち、*Catuṣpariṣatsūtra*, *Mahāparinirvāṇasūtra*, *Mahāsamājiyasūtra* といった文献との対応を調査した Ch. Tripāthī は、漢文資料を殆ど扱っていないにも拘わらず、法蔵部の可能性を示唆するが、説一切有部系の文献が引用されていないことから同派所属を否定する<sup>4</sup>。

<sup>1</sup> 後に論じるように(4.1)、この *Mahākarmavibhaṅga* という文献名には疑問が残る。これは MS[A] にのみ見られる題名で、しかも *Karmavibhaṅgopadeśa* が筆写され終わって登場する名である。但し、ここでは便宜上それぞれ MKV と KVV. と呼ぶことにする。

<sup>2</sup> 並川 [1984a], p. 74.

<sup>3</sup> 並川 [1985b], p. 770; [1984c], p. 39; [1985a], p. 10.

<sup>4</sup> Tripāthī [1966], p. 213.

このテキストは発展していくいわば「鸚鵡経類」<sup>1</sup>の最後期に成立したものと考えられており、分類される業報の種類は初期段階のものに比べて数倍にも上る<sup>2</sup>。その分類を挙げていく中で20種の引用文献が挙げられ、また KVVU には29種の典籍が引用されている。部派仏教研究にとって資料の宝庫といえるが、現在までの研究はあまり多くない。

## 2. テキスト出版

MKV は 1932年 Sylvin Lévi によって、その注釈書とされる KVVU と共に出版された<sup>3</sup>。この Lévi 出版本には更に、MKV のチベット訳と漢訳 2本 (T Nos. 80, 81)、そして Pāli Majjhima Nikāya No. 135 *Cūḷakammavibhaṅgasutta* と、*Papañcasūdanī* 内のその注釈書、また中央アジア出土の *Sukasūtra* とクチャ語写本の断片とが収録されている。

このテキストは後述する 2本のネパール写本に基づいて校訂出版されたが、いわゆる「仏教梵語」の特徴を備えているものとして見なされている。それは例えば、Louis Renou が Jean Filliozat と共に編集した *L'Inde Classique — Manuel des Études Indiennes* の中で §98 “Le sanskrit bouddhique” の項目の下に、Lévi 本から MKV (p. 32 とその部分の仏訳 p. 112) の一節を引用している。また Franklin Edgerton の *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, 1953 (Yale University Press) にもその用例が相当数引用されている<sup>4</sup>。

## 3. 写本

さて MKV は Lévi が 1922年 7月にネパールで発見した写本を基に校訂されているが、彼はその発見の経緯について以下のように記述している。

Dans un des lots que j'examinais, j'aperçus un manuscrit d'aspect singular, trace sur une sorte de carton tres foncé, de petit format, et plié en paravent, comme c'est le cas assez fréquemment pour certains manuscrits bouddhique. L'écriture indiquait le XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle. Je m'empressai d'examiner le colophon; il donnait le date de 531 (ère Névare de 880 L.C.) soit 1410-11 J.-C., et le titre révélait un ouvrage inconnu. (Lévi [1932], Introduction, p. 1)

しかしこの発見はネパール滞在の最後の日であったため、写本のコピーを Hemraj

<sup>1</sup> 所謂「鸚鵡経類」に関しては Lévi [1932] の Introduction, それに対する書評を含む山田 [1932], そして成立史上から 2種に分類する並川 [1984c] を参照されたい。

<sup>2</sup> 並川 [1984c], pp. 31-33 を見よ。

<sup>3</sup> *Mahākarmavibhaṅga (La Grande Classification des Actes) et Karmavibhaṅgopadeśa (Discussion sur le mahā Karmavibhaṅga), textes sanscrits rapportés du Nepal, édités et traduits avec les textes parallèles en sanscrit, en pale em tibetan, en chinois et en kutchéen*, Paris. Lévi 本の MKV と KVVU は sandhi の修整と若干の読みかえを付されて Vaidya [1961] に収められている。

<sup>4</sup> Edgerton は「仏教混淆梵語」(Buddhist Hybrid Sanskrit) によって書かれた文献を 3種に分類している。その内、MKV (及び KVVU) は第 3類に含められている。

Sharman に依頼してネパールを去る<sup>1</sup>。ところが、Lévi が日本に滞在中、彼が発見した写本以外の第2の写本が発見されたことを Hemraj Sharman からの手紙によって知らされ、程なくしてその第2の写本の「コピー」も受け取ることになる<sup>2</sup>。Lévi が最初に発見した写本は、先に引用したようにネパール紀元531年という奥書 (folio no. 77v.5) を持つもので、彼はこれを MS[A] と名付け、写本そのものを実見していない第2の写本を MS[B] として、校訂テキストを出版する。

現在これら二本の写本は National Archives of Nepal に保存されており、「ネパール・ドイツ写本保存プロジェクト (Nepal German Manuscripts Preservation Project, NGMMP)」によってマイクロフィルム化されている。したがって、我々は Lévi 本の基となった写本そのものを、或いはマイクロフィルム上で、実際に調査することが可能である<sup>3</sup>。写本を読み直す作業の中で明らかになってきた Lévi 校訂本の問題点と、そこから派生した既存の理解に対する別解釈の可能性を幾つか以下に指摘する。

## 4. 写本再検討

### 4.1 文献名

まず、写本の奥書について確認しておく。MS[A] は帰敬偈に続いて因縁譚、*Dharmaparyāya* とその *Uddeśa*<sup>4</sup> から成る MKV に続いて、奥書も、その終了を告げる文もないままに第61葉 recto 3 よりKVU が葉・行を変更することなく筆写されている<sup>5</sup>。

61 r. 2 grāhyaṃ cāsyā vaco bhavati || imāni da

61 r. 3 śa viśāradyaṇi || ◎ || śakhakṣīramṛṇāla ○ kundakumudaprasmarahāra-prabhāiḥ

<sup>1</sup> Lévi [1932], Introduction, p.1: Le Rajguru ... Hemraj Sharman, ..., eut la bonté de surveiller et de reviser lui-même le travail du copiste.

<sup>2</sup> Loc. cit.: Un peu plus tard, tandis que j'étais au Japon, une lettre de lui — écrite dans ce sanscrit élégant qu'il manie avec une aisance magistrale, m'annonçait la découverte d'un nouveau manuscrit du même texte, et bientôt après j'en recevais la copie.

<sup>3</sup> ここで写本のマイクロフィルムを供与する等様々な便宜を与えて下さったネパール国立古文書館の前の Director である B.D.Dangol 博士、そして NGMPP に謝意を表したい。

<sup>4</sup> *dharmaparyāya* は Lévi, p. 29, 30-p. 32, 2 であるが、その冒頭部分の “*tatra Bhagavān Chukam Māṇavakam Taudeyaputram idam avocat. Karmavibhaṅgam te Māṇavaka dharmaparyāyam deśayisyami*” という一節は MS[A], 7v.3 になく、MS[B], 5r.1 に基づいている。また *uddeśa* は Lévi, p. 32, 3-p. 105 になるが、その始まりとなる “*uddeśaḥ Karmavibhaṅgasya dharmaparyāyasya*” も MS[A], 10v.3 には *dharmaparyāyasya* という単語はなく、MS[B], 6v.4: /// + + .. [m]. [d].eśaḥ karmavibhaṅgasya dharmaparyāyasya || とあることに依っている。

<sup>5</sup> Lévi [1932], Introduction, p. 2: ... c'était une sorte de dissertation plutôt qu'un commentaire du texte précédent, une sorte de śāstra du type upadeśa (je le désignerai désormais sous le titre de Karmavibhaṅga-upadeśa (abréviation: Up.) ...



*Mahākarmavibhaṅga* というタイトルは KVU が終わった第77葉 recto 5-verso 1-2 (= Lévi, p. 167, 8-14) に見出される。(以下の転写には誤写等をそのまま残してある)

- 77r. 5 mahākarmavibhaṅga | ucyate | mahāntikā karmāny atra vastareṇa  
vibhaktāni | tasmāt mahākarmavibhaṅgaḥ | saṃgrahasāra karmavibhaṅga-  
sarvasāra karmānān hino-  
77v. 1 t\*kr̥ṣṭamadhyamāni vistareṇa kathāmukhāni darśitāni | tasmād api  
mahākarmavibhaṅgaḥ | goṭrāntariyānām abhidharmakasa(m)yukteṣu |  
mahāka(r)mmavibhaṅgo nā-  
v. 2 nāḥ samāptaḥ | |

写本の筆写された状態から見る限り、*Karmavibhaṅgopadeśa* という名は Lévi の命名によるもので、写本にはそれを示唆するものは何もない。

一方 MS[B] は KVU を持たず MKV のみを伝えるが、その写本最後には MS[A] にある “imāni daśa viśāradyaṇi” というまとめの句がないものの、*Karmavibhaṅgasūtra* の終了を告げる奥書を持っている。

35v. 6 grāhṛ cāsyā vaco bhavati | karmavibhaṅgasūtraṃ samāpta[m]

奥書部分を見る限り、我々が MKV とする文献名は MKV と KVU の両者を持つ MS[A] の末尾のみに現れ、MKV を単体で伝える MS[B] にはそれが現れないことが判る。写本がそれぞれ一種ずつしかない今の状況では即断はできないが、我々が(便宜上) MKV と呼ぶ文献のみを筆写した MS[B] には *Mahākarmavibhaṅga* という名が現れず、その代わりに *Karmavibhaṅgasūtra* と呼ばれていること、KVU を含む写本に唯一 *Mahākarmavibhaṅga* という名が記されることからすると、我々が Lévi 校訂本中の MKV と呼ぶ文献は *Karmavibhaṅgasūtra* であり、写本の *Mahākarmavibhaṅga* という文献名はこの *Karmavibhaṅgasūtra* と Lévi 命名の *Karmavibhaṅgopadeśa* の(少なくともこの写本が筆写されたときの)総称に過ぎないかもしれない。これについては現時点では示唆程度にとどめ、他文献との関連を含めて別稿に譲りたい。

#### 4.2 写本葉数

次は、写本の現存葉数である。Lévi は MS[A] を 78 葉からなり、第 49 葉が失われ、第 69 葉がまた失われているとしている。したがって、MS[A] に関しては 76 葉だけが現存することになる。しかし、現在ネパール国立古文書館のこの番号に保存されている写本の束には更に、おそらくは *Vajrasūci* に関係すると思われる 2 葉が付随している<sup>1</sup>。この 2 葉が元々 MS[A] に付随して伝承されてきたものだろうが、ただ、*Bṛhatsūcīpatra* では写本葉数は 100 となっており、逆に残り 22 葉或いは上記 2 葉を除けば残り 24 葉がどこにいったのかという問題が生じてくる。すくなくともネパール国立古文書館での保存状況では MS[A] は全 78 葉からなるバンドルに含まれ、

<sup>1</sup> これら帰属曖昧な 2 葉に関しては別の機会に扱いたいと考えている。

MKV と KVU に関しては第1-48, 50-68, 70-78の計76葉が残っていることになる。

また MS[B] についても Lévi は35葉から成り、第1-3, 9-10, 16-17 の7葉が失われているとしているが<sup>1</sup>、テキストの脚注にあるように第8葉も失われている<sup>2</sup>。その限りでは現在は27葉が残ることになるが、保存されている写本のバンドルでも *Bṛhatsūcīpatra* でもその葉数は29である。この付加的な2葉は MS[B] と同じ形状で磨耗しており、つまり、左端が上部から下部にかけて左下がり欠損し、右端上部が丸く磨滅しているが文字筆写部分は欠損していないことから<sup>3</sup>、MS[B] と共に保存されてきたことが明らかである。

この2葉は MS[B] と共に保存されてきたとはいえ、本来は MS[B] に属するものではなく、*Karmavibhaṅgasūtra* に関わる第3のネパール写本である。このことは既に吹田隆道によってチベット訳 *las rnam par 'byed pa* と漢訳『分別善惡報応経』(T. No. 81)、特に sTog Palace Kanjur に含まれる (No. 287) とによく一致する (即ち、MKV とはその業の果報の列挙順が一致しない) ものとして報告されている<sup>4</sup>。

こうした写本の葉数に関する Lévi の記述が実際の写本の保存状況に一致していないばかりか、第3の写本についても何ら記述されていないのは、その最もあり得る原因として、彼が写本そのものでなく、Hemraj Sharman の筆写した写本コピーを使用したことを指摘することが出来る。コピーがどのようなものか残念ながら今となっては調査できないが、全く同じ形状で付加的な2葉が保存されてきたことが明白で、しかも同一番号にまとめられて保存されているのであるから、もし Hemraj Sharman がそのまま筆写して Lévi に送っていたとすれば、写本コピーであっても Lévi の眼に止まらなかったはずがない。そこに書かれている内容は、MS[A], [B] と業報分類の列挙順が異なるとは言え、MKV に対応するものであり、しかも MKV と列挙順が相違する文献の存在、即ち Tibetan Kanjur と漢訳の両者を、Tableau Comparatif<sup>5</sup>に示されているように、Lévi 自身が知っていたからである。

Hemraj Sharman がこれら MS[B] に付随している2葉のコピーを Lévi に送ったのか送らなかったのか、そしてもし送らなかったとすれば何故なのか、今となっては推測に推測を重ねる以外に出来ることはないのだが、付加的2葉の保存状況から判断する限り、Lévi は MS[B] 写本原本を実見していないばかりか、この2葉の存在すらも知らなかったと言わざるを得ないであろう。

<sup>1</sup> Lévi [1932], Introduction, p. 2.

<sup>2</sup> Lévi [1932], p. 32, fn. 10: ... lacune de 3 feuillets.

<sup>3</sup> この欠損・磨滅の外観に関しては Fukita [1990] に添えられた写真判を見られたい。但し、MS[B] とこの2葉は筆写形式が異なる。MS[B] は6行写本で第2-5行の左寄りに綴じ穴用の空白があるのに対して、後者は7行写本で第3-5行にかけて綴じ穴部分が確保されている。また文字も異なる。

<sup>4</sup> Fukita [1990] を見よ。

<sup>5</sup> 第3の写本との関係で言えば、Lévi [1932], pp. 18-19.

### 4.3 テキストの読み

第3は、テキストの読みである。Lévi が写本そのものを基にテキストを校訂していないという仮定は、テキストの読みからも支持される。彼が手にした写本コピーが Hemraj Sharman によって「正しい」サンスクリット転写が行われたものであることは想像に難くない<sup>1</sup>。そのため、Nevāri から転写されるときに（それは Devanāgarī に転写することを意味しているのだろうか？）、Nevāri 文字の表記法が「正され」てしまったのではないか。尤も、それは Sharman の側で「正してコピー」してしまったのか、それとも Lévi の写本の読みを反映しているのかは判らない。

その一例を挙げると、導入部分の因縁譚に登場する犬は Lévi 本では “śaṅkha-kuñjara” とされているが、写本では “śaṅkha(śaṅkha)-kukkura(śaṅkura)”<sup>2</sup> とある。これを訳すと「シャンカという犬・貝（のように白い）犬」であり、あくまで犬の名、或いはその容姿を表す語として ‘śaṅkha’ を理解すればよい。ところが、‘kuñjara’ と読めば、これを含めて「シャンカ・クンジャラ」という名の犬として、「犬」を補わなければならない<sup>3</sup>。‘kukkura’ と読むことで、実際漢訳でも『中阿含』『鸚鵡經』では「白狗」<sup>4</sup>とあり、『分別善惡報応經』では「有一犬名曰商佉」・「與商佉食」<sup>5</sup>、『仏説鸚鵡經』では「有狗名具」・「白狗」<sup>6</sup>、『仏説兜調經』でも「其家作狗子。名曰驟」・「白狗」<sup>7</sup>とあり、その訳は ‘kuñjara’ より ‘kukkura’ の方によく一致する（これら以外の漢訳またチベット語訳には因縁譚は存在せず、したがって犬は登場しない）。これは Nevāri の結合文字 ñja と kku が時として非常に区別しにくい為に、ñja と読んだのであろう<sup>8</sup>。その読みが Lévi のテキ

<sup>1</sup> Lévi [1932], Introduction, p. 2: ... Hemraj Sharman, ... eut la bonté de surveiller et de reviser lui-même le travail du copiste. ... écrite dans ce sanscrit élégant qu’il manie avec une aisance magistrale.

<sup>2</sup> ś- と s- は一貫性なく混同されており、-kku- と -ku- も混在している。

<sup>3</sup> Lévi は “śaṅkha-kuñjara” を “[le chien] Conque-Éléphant” と訳している。Monier に依れば ‘kuñjara’ の意味は “an elephant; anything pre-eminent in its kind (generally in comp. ...)” や固有名である。文脈から「吠える動物」であることは理解可能であるが、‘śaṅkha’ と ‘kuñjara’ という単語の意味からだけで因縁譚の一登場人物としての「犬（狗）」はどうやって理解されるだろうか。

<sup>4</sup> T. 1, 703c24ff.

<sup>5</sup> 順に T. 1, 895c4, 5.

<sup>6</sup> 順に T. 1, 888b19, 20.

<sup>7</sup> 順に T. 1, 887b6, 8.

<sup>8</sup> MKV には -kukku- という文字列は他に3例現れる。それは Lévi 32.9 “kukkuṭādayas”; 33.18 “kukkuṭādinām”; 44.19 “kukkuravratika” である。それらはそれぞれ MS[A] と MS[B] の順で示すと、11r.1=6v.5; 12r.5=7v.3; 21v.2=12v.3 に相当し、その全てが kku- と読める。MS[A] と [B] は文字が若干異なるが、我々が kku- と読む文字は MS[B] については同一である。MS[A] では ku- と kku- が混在している為に一括しては言えないが、kuku- と読む場合に第1の ku- と第2の -ku- は同形であり、kukku- と読む場合には -ku- の文字に k- が上についた形が2番目にある。つまり、Lévi 本の因縁譚では -ñja- と読まれる同じ形の文字がテキストの別の箇所では -kku- と読まれていることになる。

ストでは「シャンカ・クンジャラ」という固有名になったのである<sup>1</sup>。

#### 4.4 BHS 語彙

第4は先に触れたように、「仏教梵語」の用例として Edgerton によって取り上げられる語形である。これは Lévi による「正しい」サンスクリット化によって生じたものとして理解できる。

##### 4.4.1 “āstīryati”

‘āstīryati’ という見出し語が BHSD, p. 111 に見出される。これは “āstīryati = ar(t)tiyati, q.v.: Karmav 47.26; 49.2” として、MKV のみから採取された語形で、BHS §43, p. 204 では “false hyper Skt.” と見なされている。この語に対して、Edgerton があるべき語形として挙げている “ar(t)tiyati (BHSD, p. 66)” の (3) に “like preceding but accompanied by parallel forms of hrī-, jugups-, or the like”<sup>2</sup> として MKV 47.26 の用例が彼の訳と共に与えられている<sup>3</sup>。この見出し語には更に “ar(t)tiyati, ar(t)tiyate” という形も併録され、また、‘ārtīyate’ という形も問題がある一節 (“in one doubtful passage”) からと断りながら (4) に挙げられる *Mūla-Madhyamika-Kārikā* の注釈、即ち *Prasannapadā* から採られている<sup>4</sup>。この ‘ārtīyate’ という形は、BHS §43, p. 204 でも “once ārtī°(? v.l. attī°; no other occurrence has unambiguously ā-)” とあって、語形としてはまるで誤写であるかの扱いを受けている<sup>5</sup>。

こうした Edgerton の記述は Lévi の「校訂」テキストが基になっているが、実際の写本で当該箇所を確認すると以下ようになる。幸いなことに MS[A] と [B] の両者から回収可能である。 (‘āstīryati’ について Edgerton は二例のみ挙げているが、

<sup>1</sup> 漢訳経典に見られる狗の名については並川 [1985a], p. 30 に触れられている。尚、Pāli *Cūlakamma-vibhaṅga* には狗は登場しないが、*Papañcasūdanī* では ‘sunakha’ が登場する。

<sup>2</sup> Edgerton は更に *Mahāvastu* の用例を挙げている。“atha khalu bhikṣavas te satvā tena adharmeṇa artīyantā vijigupsitā evāhaṃ pi vipravasensu dvy ahaṃ pi ... (Senart edition, I, 343,1)” Senart はこの箇所の写本の読みを注記して、“BC tena dharmeṇa attīya°” という読みがある。*Mahāvastu* にはまた “... pamjarasya attīyati pāṭīyekaṃ vināpaṃ ... (II, 242, 13)” という用例があり、その注記は “pamjarasya arttīyati pāṭīyakaṃ ni°” である。

<sup>3</sup> BHSD, p. 66: āstīryati jihreti vīgarhāti vijugupsati, *is distressed, ashamed, offended, disgusted* (by acts he has done).

<sup>4</sup> BHSD, p. 66: in one doubtful passage perhaps ārtī°, otherwise always art° when not fused in samdhi with preceding vowel; (4) ... text ārtīyate (ebhyo dharmebhyo), but v.l. attīyate, so prob. read. *Prasannapadā* からの用例は次の通り。“sa ebhyo dharmebhyo ārtīyate jehriyate vitarati vijugupsata uutrasyati samtrasyati samtrāsāmāpadyate (297, 2-3); idam samudayaprahāṇam yad idam ebhyo dharmebhyo ‘rṭīyanā vijugupsanā (ibid., 4)” [ed. by de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica IV]. Edgerton が記しているように、これらの用例は前者に対して ‘attīyate’ または ‘ārtīyate’ という読みが、後者に対しては ‘artīyanā’ という読みが写本にある。尚、これらの一節にも現れる ‘jehriyate’ については本文をまた見よ。

<sup>5</sup> BHS 化の著しい *Bhikṣuṇī Vinaya* には一例が見いだされる。“... āṅgajāte āṅgajātaṃ prakṣiptaṃ ārtīyati ārtayitvā svādayati (§114, 2B.8.7, p. 77, 7) [ed. by Gustav Roth]. しかしこのテキストには ‘artīyati’ という形もある。“evaṃ suptasya mṛtasya āṅgajāte āṅgajātaṃ prakṣipitvā artīyati” (§115, 3A.1.1, p. 77, 14); “sā pi dāni tena tīrthika-bhāvena tīrthika-bhāvenārtīyati” (§161, 4A.7.6, p. 140, 8).

四例ある。)

1. Lévi 47.26-48.1. (( ) 内のボールド数字は行・葉の始まりを示す)

yat kṛtvā karma āstīryati<sup>1</sup> jihreti vigarhati vijugupsati deśayati ācaṣṭe vyaktikaroti.  
MS[A] 24r.2-3.

yat\* kṛtvā ka<<rmma>> ārttīyati | (3) jihreti | vijugupsati | deśayaty ācaṣṭa○te  
vyaktikaroti.  
MS[B]14r.2.

... ..iy. .il [je]h.īyati | vibhavati vijugupsati | ○ deśayaty ācaṣṭe vyantikaroti |

2. Lévi 49.2-3.

sa tat karma kṛtvā nāstīryati. na jihriyati<sup>2</sup> na vigarhati jugupsati na deśayati  
nācaṣṭe na vyaktikaroti.  
MS[A] 25r.1-2.

sa tat\* karmma kṛtvā nārttīyati | na vi<sup>3</sup>hriyati | na vijugupsyati | na deśayati |  
nācaṣṭe | na vya (2) ktikaroti |  
MS[B]14v.1-2.

śa taṃ kṛtvā nārttīyati | na [j]ehr[īy].[ti] | n. ju <<+>> .ps. te | na de (2) + .. ti |  
nācaṣṭe | na vyantikaroti |

3. Lévi 49.9-11.

sa tat kṛtvā nāstīryati na jihriyati na vigarhati<sup>4</sup> na jugupsate na deśayati nācaṣṭe  
na vyaktikaroti.  
MS[A] 25r.5-26R1.

sa ta taṃ kṛtvā nārttīyati | na vijihriti | na vijugupsyati | na deśayati | nācaṣṭe | na  
vyaktikaro (25r.1) ti.  
MS[B]14v.4.

śa taṃ kṛtvā nārttīyati | ○ na jehriyati | na vibharati | na vijugupsate | na deśayati |  
nācaṣṭe | na vyantikaroti |

4. Lévi 49.16-17.

saa tat kṛtvāstīryati. jihriyati. vigarhati vijugupsati ācaṣṭe. deśayati. vyaktikaroti.  
MS[A] 25v.4.

kṛtvā ārtti○yati | jī<sup>5</sup>hriyate | vijugupsyati | ācaṣṭe deśayati | vyaktikaroti |  
MS[B]14v.6-15r.1.

sa taṃ kṛtvā ārttīyati | jehriyati | vibharati | viju (15r.1) + + + + + .. yati |  
vyanti<<ka>>roti |

<sup>1</sup> Lévi [1932], p. 47, fn. 8: B om. *ucyate ... āstīryati*. これは MS[B] で省略されているのではなく、部分的に欠損している為に、Sharman のコピーには転写されていなかったのであろう。写本では明らかに -iy- まで読めるから、-ttīrya- にはならない。またこの脚注で Lévi は MS[B] の [je]h.īyati を jihriyati と、vibhavati を vitarati と読み間違えている。

<sup>2</sup> Ibid., p. 49, fn. 1: A *naiva bhriyati ...*; B *na vitarati na jugupsate*. この Lévi の注記は写本に全く一致しない。

<sup>3</sup> この文字 vi- は書き換えられている。元々は vi- で、その右側にある母音記号の -i が消され、左側から -i の母音記号が加えられている。

<sup>4</sup> Lévi [1932], p. 49, fn. 4: B *vitarati*, A om. et a ensuite. vitarati は vibhavati の間違い。

<sup>5</sup> ここで一文字分が消されているが、それが何であったかは読みとれない。

以上のように、MS[A] と [B] とでは若干の異読が見られるが、ここには Lévi がテキスト化し、Edgerton が “false hyper Skt.” として挙げた ‘āstūryati’ という形は影も形もない。むしろ、“in one doubtful passage” に見られる語頭の ā- を持った読み（しかし人称語尾は active ending）‘artūyati’ が MS[A], [B] 共に一貫して現れる。

この Lévi の読みは -rtūya- र्तुय という文字を -stūrya- と読んだ誤読に基づくのである。これが誤読であるのは以下の文字上の特徴による。

- ① MS[A] では r- が -tū- の右上に見られ、したがってその r- は基字 -tū- の前で読まなければならないこと。
- ② MS[B] では tt- は第一の t- を表す文字が些か装飾の度合を強めて右下に斜めに流れる筆致で書かれ、それは一見した所 s- に見えるが、Nevārī の s- に -t が結合すると s- の右縦線の下に -t が置かれる形となるにも拘わらず、写本では後続した -t の上には縦線が存在しないこと。
- ③ また -ry- という結合文字は Devanāgarī のように基字 y- の右上に r- を表す文字記号が加えられるのではなく、y- の文字の左中ほどやや斜めに r- を表す文字記号が加えられる。

それ故、Lévi の読む stūrya という 2 文字は rtūya と読まねばならない。

#### 4.4.2 ‘jihriyati’

またこの一節中のもう一つの動詞形 ‘jihriyati’ も問題となる語形である。BHSD, p. 243 には “(to root hrī, q.v. in Chap. 43), is ashamed; so best ms. Karmav 47.26 for text jihreti; and so ed. 49.2, 10, 16” とあり、これも MKV からのみ採取された語形である。BHSG §43, p. 239 には hrī- の (3) としてこの語形が挙げられ、Skt. と Pali の混合形ではないかと述べた後、‘jihreti’ の誤写で、‘jihriyati’ には写本の支持がないとしている<sup>1</sup>。

この語形を先の写本転写部分からそれぞれ抜き出して並べてみると以下のようになる。

	Edgerton (based on Lévi)	MS[A]	MS[B]
47.26	jihreti	jihreti	[je]h.iyati
49.2	jihriyati	vihriyati	[j]ehr[iy].[ti]
49.10	jihriyati	vijhriti	jehriyati
49.16	jihriyati	jihriyate	jehriyati

この対照から明白なように、Lévi のテキストは第 1 例のみが MS[A] に基づいてい

<sup>1</sup> BHSG §43, p. 239: blend of Skt. jihreti and Pali hiriyati? § 28.25; Pres. jihriyati, v.l. for jihreti Karmav 47.26; in 49.2 text jihriyati without support of mss., one of which reads hriyati, the other omits; in 49.10, 16 text with mss. jihriyati (v.l. in 16 °te). この内 49.2 の用例は Lévi [1932], p. 49, fn. 1 に基づいているが、Edgerton のいう前者の写本は MS[A]、後者は MS[B] である。

るが、第2、3、4例はどの写本にもその読みの支持はない。また Lévi の注記を見てもそこに提示された写本の読みは実際の写本に一致していない。第2例では、Edgerton が Lévi の註に基づいて写本の支持がないとしているが、それはこの用例だけでなく第3、4例も同じであり、その上テキスト及び脚注において読み自体が誤っているのである。第2例の MS[B] も、やや読みにくいとはいえ、読めなかった為であろうが、Lévi, p. 49, fn. 1 に提示される MS[B] の転写部分にはこの単語が挙げられていない。それを Edgerton は “the other omits” としたのである<sup>1</sup>。

ところでこの語形は MS[B] では一貫して *ji-* が *je-* と書かれている。母音記号 *-i* は文字の左側に縦線とその上部に鉤状の線が基字に向かって下げられる形であり、母音記号 *-e* は基字の左側にやや左側を膨らませた弧を描いて書かれる。MS[B] ではこの *-e* となっていて、その上には鉤状の線は存在しない。Lévi 47.26 にあたる MS[B] に一部欠損が見られるものの、MS[B] では ‘*jihriyati*’ の代わりに ‘*jehriyati*’ が用いられていたと考えられる。この語形をどのように説明できるであろうか。

この語幹部分 ‘*jehriya-*’ は  $\sqrt{\text{hrī-}}$  の Intensive の語幹、即ち、*ya(N)-* を語根に添加した後、語根に重字音節が生じたもの（重字音節の母音に *guṇa* 音代用）と一応は分析出来る<sup>2</sup>。しかし Intensive では *ya(N)* を添加した語幹は *Ātmanepada* で活用するから、もしこの ‘*jehriya-ti*’ を Intensive でとるならば、これは BHS では頻繁に見られる active ending (*Parasmaipada*) と middle ending (*Ātmanepada*) の混用によるもの、つまり ‘*jehriya-te*’ が ‘*jehriya-ti*’ となったものと理解しなければならない。そうすると BHS §39.3, p. 197: “An intensive to *hrī*, not recorded in Skt. or MIndic”<sup>3</sup> とある ‘*jehriyate*’ に対する別形がここから得られることになる。

或いは、BHS §28.25 に示されるように、 $\sqrt{\text{hrī-}}$  の現在形 (*ji-hre-ti*) が Intensive 型の重字音節を持った形 (*jehriya-ti*) と考えれば<sup>4</sup>、現在形でも読める。

また、Lévi のテキストのように ‘*jihriyati*’ が正しく、MS[B] では *-i* が *-e* に書かれているだけでも考えられるが、写本には ‘*jihriyati*’ という読みはないのだから、Lévi のテキストには無理がある。単純に *ji-* を *je-* と誤写したものである可能性については、MS[B] の当該箇所は全て同じ形状の文字を持ち、読み手側の読みの違いによって母音記号が *-i* と *-e* と読めるケースではないから、誤写の可能性はまずないであろう。

<sup>1</sup> 前注参照。

<sup>2</sup> Pāṇini 3.1.22: *dhātor ekāCo hāLādeḥ kriyāsamābhīhāre yāN* [ $\sqrt{\text{hrī-}}$  + *yaN*]; P.6.1.9: *saN-yāN-aḥ* [*hrī-hrī- + ya°*]; P.7.4.60: *haLādih śeśaḥ* [*hrī-hrī-ya- > hi-hrī-ya-*]; P.7.4.59: *hrasvāḥ* [*hi-hrī-ya- > hi-hrī-ya-*]; P.7.4.62: *kU-hoś cUḥ* [*hi-hrī-ya- > ji-hrī-ya-*]; P.7.4.82: *guṇāḥ yāN-luKoh* [*ji-hrī-ya- > je-hrī-ya-*].

<sup>3</sup> BHS §43, p. 239: (4) Intens. *jehriya-te*: recorded nowhere else, not even in Pali; BHSD, p. 244: *jehriyate* (nowhere else recorded; intens. to *hrī-*), is much ashamed.

<sup>4</sup> BHS §28.25, p. 138: The forms of *hrī* are varied and confused: *briyāyati* (and perhaps *briyā°*, denominative?), *jibriyati*, *jehriyate* (with intensive type reduplication), and perhaps *briyati* (which might be based on ppp. *briṭa-*, like *nīta-*, but the form is questionable, see Chap. 43).

他方、MS[A] の読みは全く一貫していない。第1例は√hri- の現在形そのものであるから問題はないが、第4例は Intensive ‘je-hriya-te’ の重字音節に guṇa 化が生じていないもの (ji-hriya-ti) として理解すべきであろうか。第2、3例は ‘vijihriyati’ が原形であろうか。つまり、この原形から誤写によって共に一音節分が脱落した形が、第2例は ‘vi<ji>hriyati’ であり、第3例は ‘vijihri<ya>ti’ となった形であろうか。いずれにせよ、これらの形は定型句とも見なせる一節に現れる以上、4例全てに異なった形が用いられるのは不自然であり、MS[A]の誤写であると言ってよいと思われる。

以上のように、この一節だけを取り出してみても、写本と Lévi の読みは随分と相違し、しかも校訂本に採用された読みが原写本に基づいていないことを露見してしまうのである。その為、結果的であるとはいえ誤って、写本の支持のないままの語形が BHS 語彙として Edgerton によって収録されてしまったことになる。(それにしても写本に何ら支持のない ‘vigarhati’ はどこからきたのであろうか。また、MS[A] が ‘vyantikaroti’ と読むところを [B] は一貫して ‘vyantikaroti’ と読む。この後者の読みを Lévi は脚注に記録せず、したがって BHSD の ‘vyantikaroti’ の項目には MKV からの用例は記載されていない。)

## 5. まとめ

以上4点について、Lévi 校訂本と、それに基づいて Edgerton によって収集された BHS 的語彙の問題点を指摘した。それら以外にも、BHSD, BHSG が出版される以前の校訂本の例に漏れず、写本の語形を単に崩れたものとして正規のサンスクリット化がなされるケース、また MS[A] と [B] とを混合しながらの校合、或いは二次資料によるテキスト化がなされるケースが随所に見られる。

もし、原写本の再検討によって得られた結果に文献学的妥当性があるならば、我々は既に底本とされている文献を可能な限り原写本と共に読み直さなければならないのではないだろうか。Lévi のテキストが写本原本に基づかず「正された」写本に基づいて「正しい」サンスクリット校訂本になっている以上、我々は MKV についてかなりバイアスがかかったテキストを持っていることになる。即ち、正規のサンスクリット語形・表記に「正され」、それによって「在る」と信じられた語形を読んでいるのである。少なくとも MKV と KVU に関する限り、ネパール国立古文書館所蔵の写本の中では数少ない部派仏教資料として、写本原本に基づいた再校訂化の必要性を痛感する。ここに MKV の写本そのものを忠実にローマ字転写し、その校訂テキスト作成にむけての原資料を公表したい。最終的にはいわゆる「鸚鵡経類」との校合を含めた再校訂本を提示する予定であるが、その端緒として冒頭の因縁譚に相当する部分 (Lévi, pp. 22-29, 15) の写本を提供する。



**Abbreviations:**

- BHS: Buddhist Hybrid Sanskrit  
 BHSD: *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*.  
 BHSG: *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar*.  
 Karmav: *Mahākarmavibhaṅga* and *Karmavibhaṅgopadeśa* (used by Edgerton)  
 KVV: *Karmavibhaṅgopadeśa*.  
 MKV: *Mahākarmavibhaṅga*.

**Bibliography:**

## Sanskrit Manuscripts [National Archives of Nepal, Kathmandu]:

- MS[A]: Ms.-No. 4-20  
 MS[B]: Ms.-No. 1-1697  
 MS[C]: appended to MS[B]

## Sanskrit Text:

Lévi, Sylvain

- 1932 *Mahākarmavibhaṅga (La Grande Classification des Actes) et Karma-vibhaṅgopadeśa (Discussion sur le Mahā Karmavibhaṅga), textes sanscrits rapportés du Nepal, édités et traduits avec les textes parallèles en sanscrit, en pali en tibétan, en chinois et en kutchéen*, Paris.  
 1933 *Fragments de textes kouchéens (Udānavarga, Udānastotra, Udānālamkāra et Karmavibhaṅga) publiés et traduits avec un vocabulaire et une introduction sur le « Tokharien »*, Paris.

Vaidya, V.L.

- 1961 No. 15 *Mahākarmavibhaṅga*, No.15(a) *Karmavibhaṅgopadeśa*, in *Mahāyāna-sūtrasaṃgraha*, part 1, Buddhist Sanskrit Texts No. 17, Darbhanga, 1961, pp.177-220.

## Tibetan Translations:

- sDe dge (Hakuju Ui et al., *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons*, Sendai: Tohoku Imperial University, 1934)  
 No. 338 *Las rnam par 'byed pa* (Taipei Edition, vol. 15, 166/553(4)-173/596(7));  
 No. 339 *Las kyi rnam par 'gyur ba zhes bya ba'i chos kyi gzhan* (Taipei Edition, vol. 15, 173/596(7)-176/619)  
 Peking (*The Tibetan Tripitaka, Peking Edition, Catalogue & Index*, Kyōto [Rep. 1985])  
 No. 1005 *Las rnam par 'byed pa* (TTP, vol. 39, 117-1-5~126-3-3);  
 No. 1006 *Las kyi rnam par 'gyur ba zhes bya ba'i chos kyi gzhan* (TTP, vol. 39, 126-3-3~131-1-7).  
 British Museum (E.D.Grinstead, "The Manuscript Kanjur in the British Museum," in *Asia Major*, New Edition Vol. XIII part 1-2, 1967)

- Or. 6724 *Las rnam par 'byed pa* (Vol. 59, 300a7-325a1)<sup>1</sup>.  
 sTog Palace Kanjur (T. Skorupski, *A Catalogue of the sTog Palace Kanjur*, Bibliographia  
 Philologica Buddhica Series Major IV, Tōkyō, 1985, p. 156)  
 No. 287 *Las rnam par 'byed pa* (Vol. 86, 358a5-385a3)  
 No. 298 *Las kyi rnam par 'gyur ba zhes bya ba'i chos kyi gzhung bam po gcig*  
 (Vol. 86, 148b2-165b3).

## Pāli Text:

M.N. No.135: *Cūḷakammavibhaṅga* (M. N. III, pp. 202-206).

## Chinese Translations:

- 『中阿含經』 No. 170 「鸚鵡經」 瞿曇僧伽提婆 (Gautama Saṃghadeva) [397-398  
 CE.], T No. 26, vol.1, pp. 703c-706b11.  
 『佛說淨意優婆塞所問經』 施護 (Dānapāla) [982-1017 CE.], T No. 755, vol.17,  
 pp. 588c-590b.  
 『佛說兜調經』 失訳 [265-316CE.], T No. 78, vol.1, pp. 887b-888b.  
 『佛說鸚鵡經』 求那跋摩 (Guṇabhadra) [435-443 CE.], T No. 79, vol.1, pp. 888b-  
 891a.  
 『佛爲首迦長者說業報差別經』 瞿曇法智 (Gautama Dharmaprajña) [582 CE.], T  
 No. 80, vol.1, pp. 891a-895b.  
 『分別善惡報應經』 天息災 [982-1000 CE.], T No. 81, vol. 1 pp. 895b-901b.

## Khotanese Translation:

Ed. by Mauro Maggi, *The Khotanese Karmavibhaṅga*, Series Orientale Roma, vol.  
 LXXIV, Roma: Is. M. E. O., 1995.

## Sogdian Translation:

- Rozenberg, F.A.  
 1918 “Deux fragments sogdien-bouddhiques du Ts'ien-fo tong de Touen-houang  
 (mission S. d'Oldenburg 1914-1915). I: Fragment d'un conte,” in *Izvestija  
 Rossijskoj akademii nauk*, pp. 817-842.  
 1920 “Deux fragments sogdien-bouddhiques du Ts'ien-fo tong de Touen-houang  
 (mission S. d'Oldenburg 1914-1915). II: Fragment d'un sūtra,” in *Izvestija  
 Rossijskoj akademii nauk*, pp. 399-474.  
 MacKenzie, D.N.  
 1970 *The «Sūtra of causes and effects of actions» in Sogdian*, London. [Translation of  
 Chinese Taisho No. 81 and related to Pali Mahākammavibhaṅga].  
 See also Lévi [1932, 1933].

<sup>1</sup> これ以外に Or. 6724 *Las kyi rnam par 'gyur ba* (Vol. 60, 144-151) が存在することが L.D.Barnett の  
 索引に基づいて並川 [1984c], n. 2 に紹介されている。L.D.Barnett, “Index der Abteilung mDo des  
 Handschriftlichen Kanjur im Britischen Museum (Or, 6724),” in *Asia Major*, vol. 7, 1931/32, p. 169.

## Kuchean Translation:

Sieg, E.

1938 “Die kutschischen Karmavibhaṅga-Texte der Bibliothèque Nationale in Paris (zu Prof. Sylvain Lévi’s Ausgabe und Übersetzung,” in *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der Indogermanischen Sprachen*, 65, pp. 165-172.

See also Lévi [1932], pp. 243-257.

## Studies:

Fukita, Takamichi (吹田隆道)

1990 “Sanskrit Fragments of the *Karmavibhaṅga* Corresponding to the Canonical Tibetan and Chinese Translations,” in *Annual of Buddhist Studies* [*The Bukkyō Bunka Kenkyūsho Nenpō*], No. 7-8, pp. 1-23.

並川孝儀(Namikawa, Takayoshi)

1984a 「*Mahākarmavibhaṅga* 所引の經・律について」『佛教大学研究紀要』第68巻、53-76頁 (“Sūtras and Vinayas Quoted in *Mahākarmavibhaṅga*,” in *Journal of Bukkyō University* [*The Bukkyō Daigaku Kenkyū Kiyō*], Vol. LXVIII, pp. 53-76).

1984b 「*Cakravartīsūtra* について」『印度學佛教學研究』第32巻第2号、1069-1066頁 (“A Study of the *Cakravartīsūtra* quoted in the *Mahā-karmavibhaṅga*,” in *Journal of Indian and Buddhist Studies* [*Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*], Vol. XXXII, No. 2, pp. 1069-1066).

1984c 「鸚鵡經の展開—特に *Mahākarmavibhaṅga* を中心として」『佛教研究』第14号、27-43頁 (“Development of the *Mahākarmavibhaṅga* and the Similar Texts,” in *Buddhist Studies* [*Bukkyō Kenkyū*], Vol. XIV, pp. 27-43).

1985a 「「アビダルマ經」考— *abhidharme cakravartīsūtre* の用例を中心として—」『佛教大学大学院研究紀要』第13巻、1-16頁 (“On ‘*abhidharme*’ of *abhidharme cakravartīsūtre* Quoted in the *Mahākarmavibhaṅga*,” in *Memoirs of the Postgraduate Research Institute, Bukkyō University* [*The Bukkyō Daigaku Daigakuin Kenkyū Kiyō*], No. 13, pp. 1-16).

1985b 「*Mahākarmavibhaṅga* の所属部派について」『印度學佛教學研究』第33巻第2号、773-769頁 (“The *Mahākarmavibhaṅga* Belonging to the *Sammitiya*,” in *Journal of Indian and Buddhist Studies* [*Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*], Vol. XXXIII, No. 2, pp. 776-769).

Simon, W.

1970 “A Note on the Tibetan Version of the *Karmavibhaṅga* Preserved in the MS Kanjur of the British Museum,” in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. XXXIII, part 1, London, pp. 161-166.

Tripāthī, Ch.

1966 “*Karmavibhaṅgapadeśa* und Berliner Texte,” in *Wiener Zeitschrift für die Kunde*

*Süd- und Ostasiens*, Band X, Wien, S. 208-219.

山田龍城(Yamada, Ryūjō)

1935 「鸚鵡經」『文化』第2-3号、103-113頁(“Oumu-kyō,” in *Bunka*, Nos.2-3).  
(by N.K.)

## II Transliterations of the Original Manuscripts Preserved in the National Archives of Nepal

Both the *Mahākarmavibhaṅga* and *Karmavibhaṅgasūtra* have been used before as the basis of the masterpiece created by Sylvain Lévi in his final years, *Mahākarmavibhaṅga et Karmavibhaṅgopadeśa*. In actuality, the name *Karmavibhaṅgopadeśa* is the creation of editor Lévi himself, based on his decision to call the unnamed commentary included in *Mahākarmavibhaṅga* manuscript an “*upadeśa*.”

The original two MSS of the *Karmavibhaṅga* are currently preserved in the National Archives of Nepal, and through the meritorious assistance of the Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP) they have been kindly made available to us in microfilm. As a result of our reading both, we discovered a number of differences from the text edited by Lévi and discussed in his notes. We concluded, therefore, that in the process of making the copies for him, a number of scribal errors and Sanskritizations must have occurred which, because he could not view the originals, Lévi could not have been aware of. Lévi’s research was thorough and based on sound philological principles, but it was done before the publication of Edgerton’s *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, and in the end we cannot be sure to what extent the Sanskritizations found in his edition came at the copying stage and to what extent they also may have resulted from Lévi’s own efforts at “correcting” the texts he had before him. One discovery we have made, for example, is that when Edgerton compiled his dictionary, some of the examples he used of Buddhist-hybrid forms were taken from Lévi’s edition, but as a result of reediting these MSS, we discovered that those forms are in fact not in the originals, but were the result of partial Sanskritizations of the original forms. Thus the need for a new edition of the *Karmavibhaṅga* based on the actual manuscripts is obvious. At this stage, we are only publishing a transliterated text of the opening story (= Lévi, pp. 22–29,15), but ultimately we intend to complete an entirely new edition.

These transliterated texts represent the respective MS traditions of the *Karmavibhaṅga*, namely MS[A] (Cat. no. 4–20) and MS[B] (Cat. no. 1–1697), both preserved in the National Archives of Nepal. Apparent mistranscriptions have been indicated, with correct readings given in the notes; corrections preceded by the word *read* indicate cases of obvious scribal error, while corrections preceded by *for* indicate cases in which our text may represent a nonstandard form rather than an error. For a list of the orthographic forms characteristic of this material, see the Appendix by N. Kudō. Otherwise we have allowed the original orthography of the MSS to stand as is. The texts of the two manuscripts are presented on facing pages to facilitate comparison. The numbers in parenthesis ( ) throughout the texts refer to the folio and line numbers of each MS. Abbreviations follow the system established by H. Bechert, *Abkürzungsverzeichnis zur buddhistischen Literatur in Indien und Südostasien*, Göttingen, 1989 (Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden, Beiheft 3). The following symbols are used:

- + lost *akṣara*
- () restored *akṣara*
- [] damaged *akṣara*

<>	omitted <i>akṣara</i>
{ }	superfluous <i>akṣara</i>
<<>>	interlinear insertion
..	illegible <i>akṣara</i>
.	single element missing
*	<i>virāma</i>
○	punch hole
ri	unclear mark, appears as combination of <i>anusvāra</i> and <i>virāma</i>
,	<i>avagraha</i>

In addition, commas, periods, and straight quotations marks have been added to the text for convenience of reading.

We must express our thanks to the former Director of the National Archives of Nepal, Professor B.D. Dangol, for his kind support in providing us with the microfilms of the MSS and other forms of assistance.

MS[A]: No. 4–20

(1v.1)om nāmo bhagavate Mañjuśriye kumārabhūtāya ||

samkhakṣirendukundasphaṭikahimada<<lakṣauma>>śubhrābhragauraiś  
cañcatspaṣṭā iha śair ggaganatalagataiś chatrapamktyu(1v.2).i.. .[raiḥ |]  
stavvair bhū bhātri yasya tridaśanaragu<<ru>>tsi○ddhagandha<<rva>>juṣṭaiḥ  
prahvās taṃ sa<<rva>> eva praṇamata satataṃ buddham ādityabhandhum\* ||<sup>1</sup>

divyaiś candanacū(1v.3)rṇamiśraṇikārair mandānilodbhāsitar  
viṇāvenu○mṛdaṅgadundubhiravair gandharvagītisvaraiḥ |  
yo jātakṣitipālakaḥ pracalayaṃ kṛtsa tri(1v.4)lokālayaṃ  
sarvvajñāya niruddhasarvvagataye buddhāya○ tasmai namaḥ<sup>2</sup>< | | >

Bhagavatā sūtraṃ bhāṣitaṃ || | |

evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye Bhagavā(1v.5)n [Ś]rāvastyāṃ viharati sma ||  
Jetavana Anāthapiṇḍasyārāme.

atha bhagavān\* pūrvāhne nivāsya pātracīvara[m ādāya Śrā]vastīṃ piṇḍāya  
prāvīkṣa<<ta>><sup>3</sup> sāva(2r.1)dānaṃ Śrāvastīṃ piṇḍāya caraṇa<sup>4</sup> | yena Sukasya mānavasya  
Taudēyaputrasya niveśanaṃ tenopasaṅkrāntas.

tena khalu [punaḥ sa](ma)[ye]na Sukasya mānavasya Todeyapu(2r.2)trasya<sup>5</sup> niveśane  
samkhakukuro<sup>6</sup> gonikāstrtapa○ryaṅkaniṣarṇṇaḥ | asmāntarodhyānāyāṃ<sup>7</sup> kāsapā[tr<y>ā]<sup>8</sup>  
[śā]limāmsodanaṃ bhūṅkte | bhagavān a(2r.3)dr[ā](kṣ)[it]\* [sa]m[kha]kukura<sup>9</sup> gonikāstrate  
paryāṅke ○niṣarṇṇa<sup>10</sup> | | asmāntaropadhānāyā<sup>11</sup> kām̐sapātryā paribhūṃjānaṃ | adrakṣīt  
samkhakuku(2r.4)[ro]<sup>12</sup> bhagavaṃtaṃ dvāramūle, <dr>ṣṭvā ca punar bukkati |

atha ○bhagavāt\*<sup>13</sup> samkhakukuram<sup>14</sup> etad avocata<sup>15</sup> |

"etad api te samkha na damayati yad asi bho(2r.5)kārāt\* bukkāram āgataḥ | | "

evaṃ<sup>16</sup> ukte śakhakukuro<sup>17</sup> 'tiśayitarośaś caṇḍibhūto 'nāttamaṇā gonikāstrtāt\*

<sup>1</sup> Metre: Sragdharā.

<sup>2</sup> Metre: Śārdūlavikrīḍita.

<sup>3</sup> Read *prāvīkṣat*.

<sup>4</sup> For *caraṇam*.

<sup>5</sup> Elsewhere *Taudēya*°.

<sup>6</sup> Read °*kukkuro*.

<sup>7</sup> Read °*opadhānāyāṃ*. This appears to be a mistranscription of a single akṣara *dhyā* for two *padhā*. See (2r.3): *asmāntaropadhānāyā*.

<sup>8</sup> For *kāsapātryāṃ*. Cf. CDIAL, 2987. BHSG § 10.124.

<sup>9</sup> For °*kukkuram*.

<sup>10</sup> For *niṣarṇṇam*.

<sup>11</sup> For °*dhānāyāṃ*.

<sup>12</sup> Read °*kukkuro*.

<sup>13</sup> Read *bhagavāṃ*.

<sup>14</sup> Read °*kukkuram*.

<sup>15</sup> Read *avocat*.

<sup>16</sup> Cf. BHSG §2.64.

MS[B]: No. 1-1697

(Folios 1-3 are lost)

---

<sup>17</sup> Read *samkhakukuro*.



MS[A]: No. 4–20

paryānkād avatīryādhaṣṭā<sup>1</sup> pa(2v.1)ryānkasya dārusyandanikāyā<sup>2</sup> niṣa{sa}rṇṇaḥ.

tena khalu punaḥ samayena Śuko mānavaḥ Ṭaudevaputro bahir gato 'bhūt\*<sup>3</sup> kenacid eva karāṇīyena.

athā(2v.2)[ga]ccha <Śu>ko<sup>3</sup> mānavaḥ Ṭaudeyaputraḥ! adrākṣit\* Su○ko mānavaḥ Ṭaudeyaputraḥ saṃkhakukuram<sup>4</sup> adhaṣṭā<sup>5</sup> dārusya<n>danikāyām prapatitaṃ dī(2v.3)ṣṭv[ā] [tv].<sup>6</sup> punāntarjaṇam<sup>7</sup> āmantrayate!

"keneva{m}<sup>8</sup> yu○smākaṃ saṃkhakukuraḥ<sup>9</sup> ki<m>ci{ta}d vaktāḥ<sup>10</sup>, ko 'smākaṃ madh(y)e madīyaputraṃ sa(m)khaku(2v.4)kuram kiñcid vukta<sup>11</sup>" ti!

"api tv āgato 'bhūt\* ○śramaṇo Go<tta>mau<sup>12</sup>, dvāramūle 'vaṣṭhitaṃ tam ekha<sup>13</sup> buk(k)ati! tam ena<sup>14</sup> śramaṇo Gautta(2v.5)ma evam<sup>15</sup> āhal 'etaḥ api te saṃkha na damayati jad<sup>16</sup> asi bhokā<<rā>>d bukkāram āgataḥ! ' evam<sup>17</sup> ukte saṃkha<<ḥ kukku>>ro 'tisayit(a)ḥ kupitaś caṇḍībhūto 'nāta(3r.1)manā gonikāstrā<sup>18</sup> paryānkā{vata}d avatīryāda(s)tāt\* paryānkasya dārusyandanikā{śā}yā ni{sa}rṇṇaḥ! "

atha Ś(u)ko [m](ā)ṇavo 'bhiṣaktaḥ kupitaś ca(3r.2)ṇḍībhūto 'nāttamaṇā {gonikā}<<n<sup>19</sup> na>>skramya<sup>20</sup> yena Je○tavanam anārthapiṃ<ḍa>dasyarāmāś<sup>21</sup> tenopasaṃkrāntaḥ! | [t](e)[na] khalu punaḥ samayena bhaga(3r.3)vān aneka{sa}śatāyām bhikṣuparkhadi<sup>22</sup>

<sup>1</sup> For *avatīryādhaṣṭāt*.

<sup>2</sup> Elsewhere (3r.1, 4v.2): *dārusyandanikāyā*. For *dārucandanikāyā?*, see Lévi's long note on Mh-karmv p. 22ff., note 5. Also see BHSD, s.v. *syandanikā*.

<sup>3</sup> For °*āgacchac chuko*.

<sup>4</sup> Read °*kukkuram*.

<sup>5</sup> For *adhaṣṭād*. Cf. BHSG § 8.46.

<sup>6</sup> The conjunction *ca* is required here. It is possible to discern that *ṣṭvā* was written over another character as a correction, as well as a damaged akṣara [tv] following it. The intention here was apparently to correct two akṣaras to *ṣṭvā ca*, with the scribe forgetting to change the *ca*.

<sup>7</sup> For *punar antar*°. Cf. BHSD, s.v. *punā*.

<sup>8</sup> For *ken'eva*. Cf. BHSG §4.20ff.

<sup>9</sup> Read °*kukkurah*.

<sup>10</sup> For *uktaḥ*. See 4r.2. Cf. BHSG §2.50, especially 51. Here the scribe corrected *vakata* to *vaktāḥ*.

<sup>11</sup> Read *vakti*. Cf. BHSG §2.50 and 51.

<sup>12</sup> Read *Gautamo*.

<sup>13</sup> For *eso*.

<sup>14</sup> For *enam*.

<sup>15</sup> Cf. BHSG §2.64.

<sup>16</sup> Read *yad*. Cf. BHSG §2.34.

<sup>17</sup> Cf. BHSG §2.64.

<sup>18</sup> For °*strāt*. Cf. BHSG § 8.46.

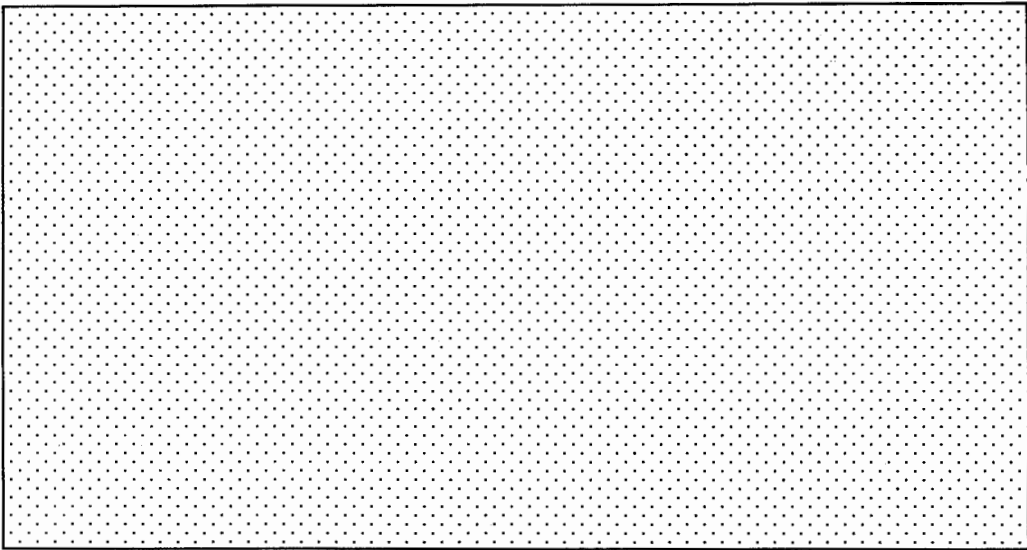
<sup>19</sup> Here several words appear to have been omitted. The sentence should form a pair with to 6r.5–6v.1: *atha Suko mānavaḥ Ṭaudeyaputraḥ tan suvarṇṇa gopayitvā hr̥ṣṭatuṣṭodagrapītisomaṇajātaḥ! Savastyaṇ niṣkramya <<ye>>na bhagavāṃṣ tenopasaṃkrāntaḥ*. Thus at the very least the word *Śrāvastyān* is necessary.

<sup>20</sup> Read *niṣkramya*.

<sup>21</sup> Read °*pimḍadasyārāmās*.

<sup>22</sup> For °*parśadi*.

MS[B]: No. 1-1697



MS[A]: No. 4–20

purastā<sup>1</sup> ○niṣarṇṇo dharman desayatil adrākṣid bhagavāt\* Cchukaṃ<sup>2</sup> māṇavakaṃ  
 Taudeyaputro (3r.4)[d]ū[rā]d(e)vāgacchantam, dṛṣṭvā <<ca pu(na)r bhikṣū>>ṇ āmantrayate  
 sma | ○

"pasyatha<sup>3</sup> yūyaṃ bhikṣavaḥ Śukaṃ māṇavaṃ Taudeyaputram ita evāgacchantam |"  
 "<<(evam)<sup>4</sup> bhadanta |>>"

"sace(3r.5)t\* Cchuko māṇavaḥ Ṭaudeyaputro 'smin samaye kāla<sup>5</sup> kuryyāt\*, yathā  
 bhallo nikṣiptaḥ evaṃ kāyasya bhedāt\* paraṃ maraṇād apā<<ya>>durgativi(3v.1)nīpāte  
 'vīcau narakeṣūpapadyante | tathā hy anena <<ma>>māntike cittaṃ pra<<dṛ>>ṣitaṃ<sup>6</sup> |  
 cittapradṛṣaṇād<sup>7</sup> dheto evaṃ iheke<sup>8</sup> satvāḥ kā[ya]sya bhe(dāt) paraṃ ma(3v.2)raṇād  
 apāyadurgatāvīcau narakeṣūpapadyam | ○te | "

athānyatamo bhikṣuḥ ṭasyāṃ velāyāṃ gāthāṃ bhākhate<sup>9</sup> sama<sup>10</sup> |

"praduṣṭacittaṃ <dṛ>ṣṭaiva (3v.3)ekatyam iha pudgalaṃ |  
 etam arthaṃ<sup>11</sup> vyākāṣit\*<sup>12</sup> ○sāṣṭā bhikṣugaṇāntike |

idānī<sup>13</sup> batādhikṣepaṃ<sup>14</sup> <<kā>>laṃ kurvīta māṇavaḥ |  
 nara(3v.4)keṣūpapadyete<sup>15</sup>{tti} cittaṃ hy etena dūṣitaṃ |

ya<<thā>> hy u○citraṃ<sup>16</sup> nikṣiptaṃ<sup>17</sup> evaṃ evan tathāgate |  
 cittap[r]adūṣaṇād dhetoḥ satvā gacchanti (3v.5)durgatiṃ | "

adhikṣepya māṇavaḥ Ṭaudeyaputro yena bha<ga>vāṃ t<en>opasaṃkrāṃtaḥ,  
 upasaṃkramaṃ bhagavatā [sā]r[dha](ṃ) [saṃmu]khaṃ saṃmodaniyāṃ sarajānī(4r.1)jāyā<sup>18</sup>

<sup>1</sup> For *purastān*. Cf. BHSG § 8.46.

<sup>2</sup> Read *bhagavān Śukaṃ*

<sup>3</sup> Second person plural imperative *tha*; see BHSG §26.13.

<sup>4</sup> Unfortunately this interlinear insertion in the margin has lost two akṣaras owing to damage by worms. This reconstruction comes from 6v.3: *eva bhadanta*. Cf. BHSD, s.v. *eva*.

<sup>5</sup> For *kālaṃ*.

<sup>6</sup> Read *pradūṣitaṃ*.

<sup>7</sup> Read °*dūṣaṇād*.

<sup>8</sup> For *ih' eke*. Cf. CPD, s.v. *eka* <sup>5</sup> "some."

<sup>9</sup> For *bhāṣate*.

<sup>10</sup> Read *sma*.

<sup>11</sup> Metrically read — U U here.

<sup>12</sup> For *vyākāṣit*. Cf. BHSG §32.49, 56.

<sup>13</sup> For *idānīm*. Cf. BHSG §32.49, 56.

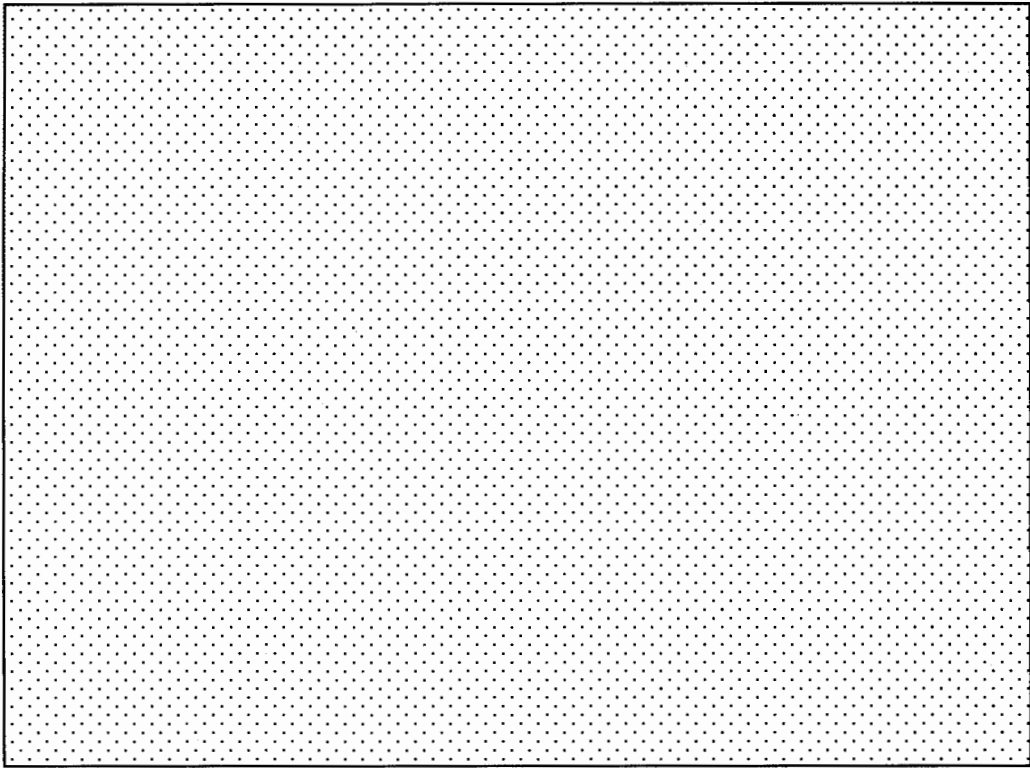
<sup>14</sup> For Ab.,sg.; cf. v.Hinüber, *Mittelindisch* §304: *-am<-āt*.

<sup>15</sup> Read °*padyeta*. Earlier transcription was °*padyate* and this was corrected insufficiently as °*padyete* instead of *padyeta*.

<sup>16</sup> Cf. BHSD, s.v. *ucita*.

<sup>17</sup> Cf. BHSG §2.64.

<sup>18</sup> Cf. BHSD, s.v. *saṃrajanīya*.



MS[A]: No. 4-20

vividhā<sup>1</sup> kathā<sup>2</sup> <<vya>>tisāryekāntai<sup>3</sup> niṣarṇṇa<sup>4</sup>. ekāntaniṣarṇṇaḥ Śuko māṇavaḥ  
 Ṭaudevaputrau<sup>5</sup> bhagavantam idaṃm<sup>6</sup> eva {t\*} vo<ca>t\* |

"[āgat](o) [bh](a)vān\* G(au)ttam[au] <sup>7</sup>smāka[m] (4r.2)[ni]veśanam | "

"āgamaṇa māṇava<sup>8</sup> | "

"{māṇava} bhagavat<<ā>> ○G[au]tameṇa saṃkhaḥ kukuraḥ<sup>9</sup> kañcid uktaḥ | "

"ihāharī māṇava pūrvāhṇe nivā<syā> pātracivaram ā(4r.3)dāya S[r]ā[v]aṣ[t]iṃ  
 piṇḍāya prāvīkṣat\* | sāva○dāna<sup>10</sup> Śrāvaṣṭiṃ piṇḍāya caran\* yena bha{ga}vat atra<sup>11</sup> nivesanam  
 tenopasamkrānta, upasamkrā(4r.4)mya [d]v[ā]ramule<sup>12</sup> 'vaṣṭithaḥ | tena khalu puna<sup>13</sup>  
 samaye○na śakhakukuro<sup>14</sup> gonikāstṛtamañcake 'dhirūḍho 'smāntaropadhānāy(ā)[m]  
 <<(kām)>>sa{m}pātryā (4r.5)sālimāsodanam<sup>15</sup> paribhuñkte | adrāṣīt\*<sup>16</sup> sakhaḥ kukuro<sup>17</sup>  
 mā(m) dvāramule 'vaṣṭhitam, dṛṣṭvā ca pu{r}nar bukkati | tam eṇam evam vadā[mi]. '(etaḥ  
 api te śaṅ)(4v.1)kha na da{ya}mayati yad asi{m} bhokārād bukkāram āgataḥ | ' evam ukte  
 śamkhakukuro<sup>18</sup> 'bhikhakṭaḥ<sup>19</sup> kupitāś caṇḍibhūto 'nāttamaṇā gonikāstṛtāt\*  
 pa(r)ya(ñ)[k](ā)d avatī(r)yy(ā)(4v.2)dhaṣṭā<sup>20</sup> parya(ñ)kasya dārusyandanīkāyā<sup>21</sup>  
 nikharṇṇaḥ<sup>22</sup> | " ○

"kiṃ puna<sup>23</sup> bhagavān\* Gautamaḥ śamkhasya kukurasyāsmākam<sup>24</sup> pūrvasyā<sup>25</sup> jāto<sup>26</sup>  
 jānīt[e] | "

<sup>1</sup> For *vividhbām*.

<sup>2</sup> For *kathām*.

<sup>3</sup> For 'sāry' *ekānte*.

<sup>4</sup> For *niṣarṇṇam*.

<sup>5</sup> Read *Taudeya*°.

<sup>6</sup> Cf. BHSG §2.64.

<sup>7</sup> Read *gauttamo*.

<sup>8</sup> For *āgamanam māṇava*.

<sup>9</sup> Read *kukkuraḥ*.

<sup>10</sup> Read *sāvādānam*.

<sup>11</sup> For 'vato 'tra. Cf. BHSG §4.29.

<sup>12</sup> Read 'mūle. Elsewhere 2r4, 2v4 and 4r5: 'mūle.

<sup>13</sup> For *punar*. Cf. BHSD, s.v. *punā*.

<sup>14</sup> Read *śamkhakukkuro*.

<sup>15</sup> For 'māsaudanam. Cf. BHSG §3.78.

<sup>16</sup> For *adrāṣīt*. Cf. BHSG §2.26.

<sup>17</sup> Read *śamkhaḥ kukkuro*.

<sup>18</sup> Read 'kukkuro.

<sup>19</sup> For 'bhīkṣakṭaḥ.

<sup>20</sup> For 'dhaṣṭāt.

<sup>21</sup> For *dārusyandanīkāyām*. Cf. BHSG §9.50.

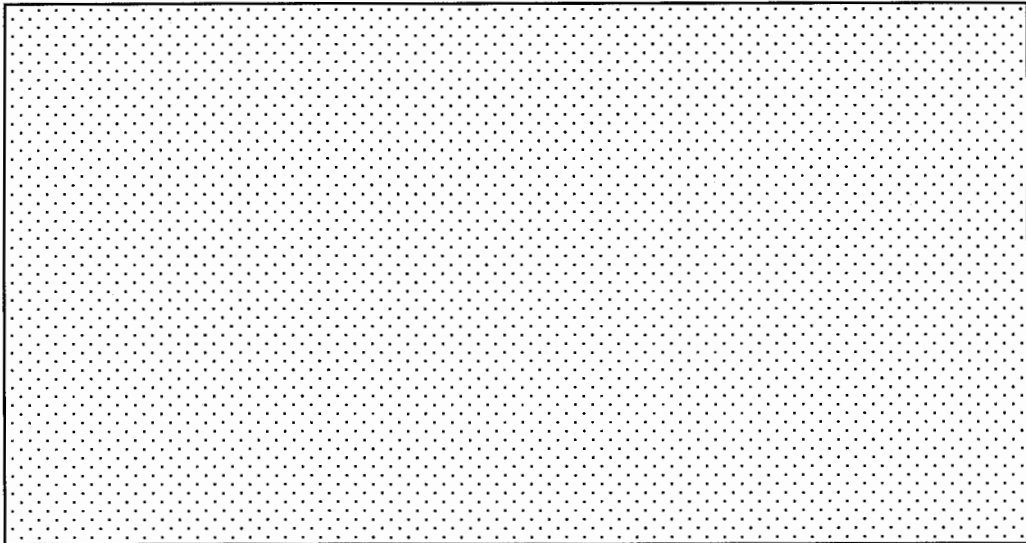
<sup>22</sup> For *niṣarṇṇaḥ*. Cf. BHSG §2.26.

<sup>23</sup> For *punar*. Cf. BHSD, s.v. *punā*.

<sup>24</sup> Read *kukkura*°.

<sup>25</sup> Read *pūrvasya*.

<sup>26</sup> Read *jātau*.



MS[A]: No. 4-20

"alam (4v.3)māṇ(a)v(a) [tiṣṭh]a, mā me tam arṣam<sup>1</sup> pariprākṣīt\*<sup>1</sup> | mā ○ te bhavikṣati<sup>2</sup> | āghātaś cākṣāntiś ca cetaso daurmaṇasyam | "

dvi pi ti pi<sup>3</sup> Śuko māṇavaḥ Ṭaudevapu(4v.4)tro<sup>4</sup> bhagavaṃtam etad avocat\*<sup>1</sup> |

"<kiṃ> punar bhagavān\* Gauttatau ○ 'smākam saṃkhaḥ<sup>5</sup> kukuram<sup>6</sup> purvikā<<yā>><sup>7</sup> jāto<sup>8</sup> saṃjānīte |

"alam māṇava tiṣṭha mā me tam artham parip(r)ākṣī(4v.5)n, mā iheva<sup>9</sup> ca te bhaviṣyaty, ānmātaś<sup>10</sup> cākṣāntiś ca cetaso dau(r)maṇasyam | "

anyāthātvaṃ māṇava yāvat trir apy etam artha nā.. ..

".. .. [h]i māṇava śṛnu, sād[h]u ca (5r.1)śuṣṭhu ca maṇasikuru, bhāṣiṣye | yaḥ ṭe māṇava pitā Ṭaudeyaḥ{1} sa eṣa kājasya<sup>11</sup> bhedād dhīnāyām śvayonāv upapa[n]aḥ | "

"kim etad bho Gautama eva(ṃ) bhaviṣy[ati a](5r.2)smākam <<[pi]>>tā ca yonau | istayajña āhitāgnir ucchri○tayū<<pa>>ḥ saṃnīyatam<sup>12</sup> kāyasya bhedāt\* śubhre brahmaloke upapano<sup>13</sup> bhaviṣyaty āneneva<sup>14</sup> | "

"te māṇa(5r.3)va mānābhīmānena pitā Ṭaudeya mahādānapati ○ śvayonāv upapanā 'pitur<sup>15</sup> māṇava yadi me bhāṣita<sup>16</sup> na śraddadhāsi | tena hi tvam māṇa(5r.4)va ye[na sva]kam [ni]vesanam tenopasaṃkrāmaḥ | upa○saṃkrāmya saṃkham kukuram<sup>17</sup> evam vada | 'saced bhavāta<sup>18</sup> saṃkhaḥ kukuro<sup>19</sup> 'smākam purvikāya<sup>20</sup> (5r.5)jātau pitābhū<sup>21</sup> Ṭaudeyaḥ | adhiroha gavanikāstṛtam<sup>22</sup> paryāṅkam.' adhiroksyati, adhirūdham cainam evam vada<sup>23</sup>. 'saced bhavām{tam} saṃkhaḥ kukuro<sup>24</sup> [']smākam (5v.1)purvikāyām jāto<sup>25</sup> pitābhū Ṭaudeyaḥ

<sup>1</sup> Read *artham*.

<sup>2</sup> For *bhaviṣyati*. Cf BHSG §2.26.

<sup>3</sup> For *dvir api trir api*. Cf BHSG §19.3, Pischel §438; BHSG §4.3, 11, 12; BHSD, s. v. *pi*.

<sup>4</sup> Read *Ṭaudeya*°.

<sup>5</sup> Read *saṃkham*.

<sup>6</sup> Read *kukkuram*.

<sup>7</sup> For *purvikāyām*. Cf. BHSG §9.50.

<sup>8</sup> Read *jātau*. See 4v.2.

<sup>9</sup> For *ib'eva*.

<sup>10</sup> Read *āghātaś*.

<sup>11</sup> Read *kāyasya*. Cf. BHSG §2.34.

<sup>12</sup> Read *saṃnīyate*. Mistranscribed *e* and *am*.

<sup>13</sup> Read *upapanno*.

<sup>14</sup> For *ānen'eva*.

<sup>15</sup> Read *upapanāḥ pitur*. Probably a mistranscription of *visarga* and *avagraha*.

<sup>16</sup> For *bhāṣitam*.

<sup>17</sup> Read *kukkuram*.

<sup>18</sup> Read *bhavān*.

<sup>19</sup> Read *kukkuro*.

<sup>20</sup> For °*kāyām*. Cf. BHSG §9.57.

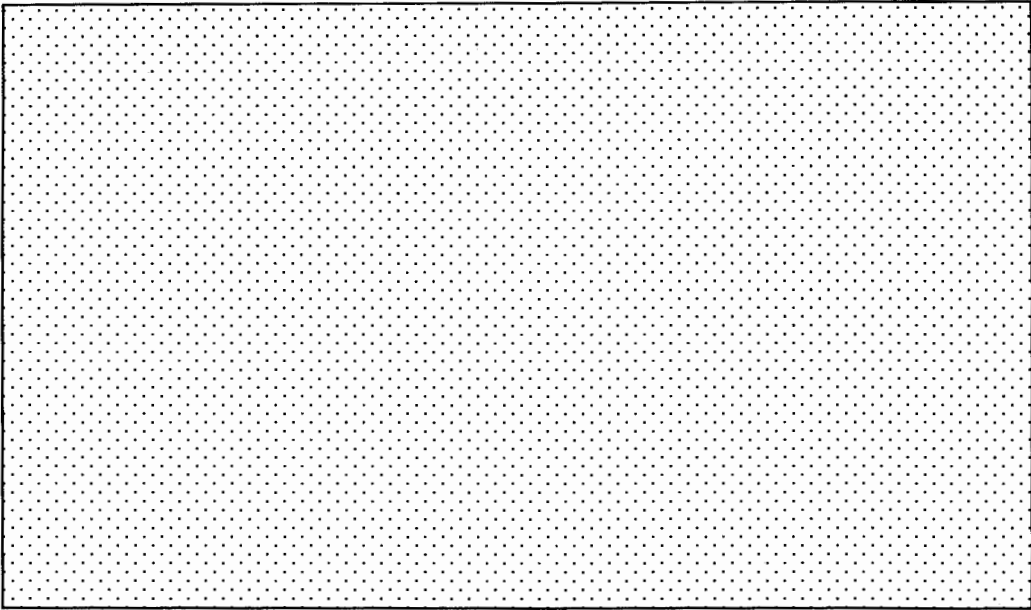
<sup>21</sup> For *pitābhūt*. Cf BHSG §32.107.

<sup>22</sup> Read *gonikāstṛtam*.

<sup>23</sup> Probably the akṣaras *nam evam vada* was rewritten.

<sup>24</sup> Read *kukkuro*.

<sup>25</sup> Read *jātau*.





MS[A]: No. 4–20

<sup>1</sup>paribhūṃjī<ta> bhavān āsmāntaropadhāṇāyāṃ kāsapātryā sālīmā<ṃ>sodanam<sup>2</sup>'  
paribhokṣyate| bhuktavanta<sup>3</sup> cena[m<sup>4</sup> e](vaṃ vada). (5v.2)'saced bha{ga}vāt<sup>5</sup> saṃkhaḥ  
kukuro<sup>6</sup> 'smākaṃ purvikā ○yā<sup>7</sup> jātau pitābhū<sup>8</sup> Taudeyaḥ| ya<sup>9</sup> te 'smākaṃ maraṇasamaye  
mama santam svāpateyaṃ nopa(5v3)darśitam tad upadarsaya| ' upadasayikṣamti<sup>10</sup> |"

a○tha Suko māṇavaḥ Ṭaudevaputro<sup>11</sup> bha{ga}vātā bhā<<kṣi>>tam udgrhya  
paryavāpya yena svakaṃ nivesanam (5v.4)[t]e[n]opasaṃkrantaḥ<sup>12</sup>, upasaṃkrama  
saṃkhaḥ<sup>13</sup> kukuram<sup>14</sup> e○tad avocat\* |

"saced bha{ga}vām{tam} saṃkhaḥ kukuro<sup>15</sup> 'smākaṃ pūrvikāyā<sup>16</sup> jātau pitābhū<sup>17</sup>  
Taudeya<<h>>, (5v.5)adhiroha gonikāstṛta<sup>18</sup> paryāṅka<sup>19</sup>."

adhirūḍhaṃ cai<<na>>m evam āha |

"sac<<e>>d bha{ga}vā{tam}<sup>20</sup> saṃkhaḥ kukuro<sup>21</sup> 'smākaṃ pū<r>vikāyāṃ jātau  
pitābhū<sup>22</sup> Taudeya<sup>23</sup>, paribhūṃ(6r.1)jatu bhavān āsmātaropa>dhanāyāṃ kāsapatr<y>ā<sup>24</sup>  
sālīmāṃsodanam<sup>25</sup> paribhuktavān\* |

<sup>1</sup> There is a dropped sentence in Lévi here, where *pitābhū Taudeyaḥ paribhūṃjī<ta>* was mistakenly confusing with the next line *pitābhū Taudeyaḥ|ya*. Probably the copy he obtained did not have this sentence because of a scribal error.

<sup>2</sup> For °māṃsaudanam.

<sup>3</sup> For *bhuktavantam*.

<sup>4</sup> For *c'enam*.

<sup>5</sup> Read *bhavān*.

<sup>6</sup> Read *kukkuro*.

<sup>7</sup> For *purvikāyāṃ*. Cf. BHS §9.50.

<sup>8</sup> For *pitābhūt*. Cf. BHS §32.107.

<sup>9</sup> For *ya*. Cf. BHS §2.98.

<sup>10</sup> For *upadarsayisamti*.

<sup>11</sup> Read *Ṭaudevaputro*.

<sup>12</sup> Read °*krāntaḥ*.

<sup>13</sup> Read *saṃkham*.

<sup>14</sup> Read *kukkuram*.

<sup>15</sup> Read *kukkuro*.

<sup>16</sup> For *pūrvikāyāṃ*.

<sup>17</sup> For *pitābhūt*. Cf. BHS §32.107.

<sup>18</sup> For *gonikāstṛtam*.

<sup>19</sup> For *paryāṅkam*.

<sup>20</sup> Read *bhavān*.

<sup>21</sup> Read *kukkuro*.

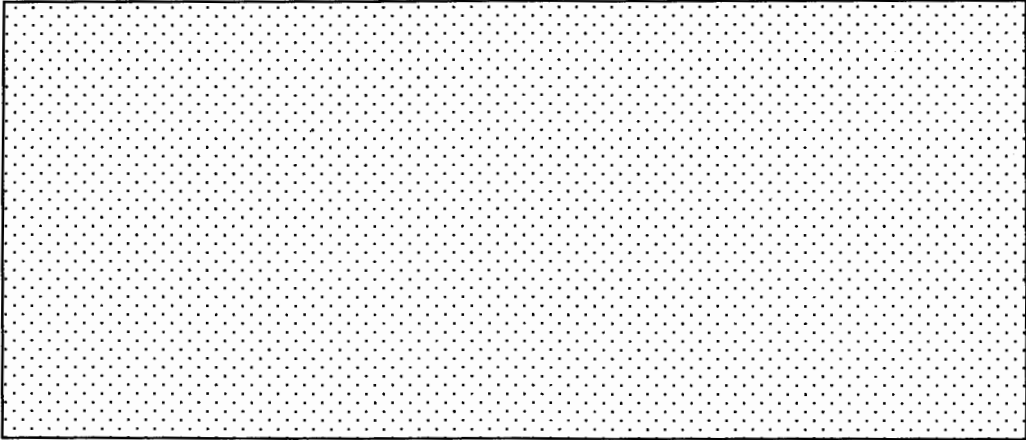
<sup>22</sup> For *pitābhūt*. Cf. BHS §32.107.

<sup>23</sup> For *Taudeyaḥ*.

<sup>24</sup> For *kāsapatryāṃ*, Cf. BHS §10.124.

<sup>25</sup> For °*māṃsaudanam*.

MS[B]: No. 1-1697



MS[A]: No. 4–20

bhuktanta<sup>1</sup> cainam evamm<sup>2</sup> eva-m<sup>3</sup> āha |  
 "saced bhavā{taṃ}<sup>4</sup> sa<ṃ>khaḥ kukuro<sup>5</sup> 'smākaṃ pūrvi(6r.2)kāyā<sup>6</sup> jātau pitābhū<sup>7</sup>  
 Taudeyaḥ, ya<sup>8</sup> te 'smā ○kaṃ maraṇasamaye mama satum<sup>9</sup> svāpateyaṃ nopada<sup>10</sup> rsi<<taṃ>>  
 tad upadarsaya | "

atha saṃkhaḥ (6r.3)kukuro<sup>11</sup> gonikāstrtā<sup>12</sup> paryāṅkāḍ avatīrya  
 ○yenānyatamapurāṇavāsagrhaṃ tenopasaṃkrāntaḥ | upasa(m)kramya caturu<sup>13</sup>  
 parya<ṃ>kapā(6r.4)dakā<sup>14</sup> po<sup>15</sup> danakharikābhīr ava{tī}likhitama ○dhyañ ca  
 mukha{ṃ}tu<n>dakenopajighrati<sup>16</sup> | yataḥ{ | } sa Śuko māna<va>ṣ Ṭaudeva{pṛ}trah<sup>17</sup>  
 kṛtākṛtasya (6r.5)hiraṃṇyaśuvarṇṇasya catu<<ro>> loha{ṃ}saṃ<<ghā>>ṭār<sup>18</sup>  
 adhiga<ta>vān madhyāc ca sauvarṇṇa daṇḍakamaṇḍalu<sup>19</sup> |

atha Suko mānavaṣ Ṭaudeyaputraṣ ṭan suvarṇṇa<sup>20</sup> gopayitvā  
 hr̥ṣṭa(6v.1)tuṣṭodagrāpītisomaṇa<sya>jātaḥ<sup>21</sup> | Savastyān<sup>22</sup> niṣkrāmya <<ye>>na bhagavāṃṣ  
 tenopasaṃkrāntaḥ |

tena khalu punaḥ samaye<<na>> bhagavān anekasatāyāṃ bhi<kṣu>parśadi punaḥ  
 ṭān niṣa(6v.2)ṛṇṇo dha{ma}rma<sup>23</sup> desayati | adrākṣid bha<ga>vām{t} Sukam ○māṇavaṃ  
 Taudeyaputraṃ durata evāgacchantaṃ. dṛṣṭvā ca punar bhikṣūṇ āmantra{r}jyati sma |

<sup>1</sup> For *bbuktantañ*.

<sup>2</sup> Cf. BHSG §2.64.

<sup>3</sup> Cf. BHSG §4.59. 5v.5: *adbirūḍhaṃ cai<<na>>m evam āha* |.

<sup>4</sup> Read *bhavān*.

<sup>5</sup> Read *kukkuro*.

<sup>6</sup> For *pūrvikāyāṃ*.

<sup>7</sup> For *pitābhūt*. Cf. BHSG §32.107.

<sup>8</sup> For *yat*. Cf. BHSG §2.98.

<sup>9</sup> Read *santaṃ*.

<sup>10</sup> MS[B] starts here (4r.1).

<sup>11</sup> Read *kukkuro*.

<sup>12</sup> For *gonikāstrtāt*. Cf. BHSG §8.46.

<sup>13</sup> Read *caturah*.

<sup>14</sup> Read *°pādakān*. Probably a mistranscription of the consonant *n* and a vowel sign for next akṣara. Correctly *°kān pā*°. See next note.

<sup>15</sup> Read *pā*. Because the ligature *n-* from the preceding word attached to the letter *pā* was misunderstood to be a vowel marker for the *pe* akṣara, the combination was read as *po*°.

<sup>16</sup> For *°mukhatuṇḍa*°, MS[B]4r2: *°mukhatuṇḍa*°.

<sup>17</sup> Read *Ṭaudeyaputraḥ*.

<sup>18</sup> Read *°saṃghātān*. Probably mistranscribed *n=a* and *r=a*.

<sup>19</sup> For *°daṇḍakamaṇḍalum*.

<sup>20</sup> For *°suvarṇṇam*.

<sup>21</sup> For *°pr̥tī*°. MS[B] 4r3: *[hr]ṣṭa*<sup>21</sup> *tuṣṭodagrāpītisomaṇasya jāto*.

<sup>22</sup> Cf. BHSG §10.122.

<sup>23</sup> For *°dharmam*.

MS[B]: No. 1–1697

(4r.1)+++++...<sup>1</sup> tad upadarśaya ||

atha śāṅkhakukkuro goṇikāstrtāt paryāṅkāḍ avatīrya  
 yenānya(s)tamapurāṇavāsagṛhan tenopasaṃkrānta, upasaṃkramya catura<sup>2</sup>  
 paryāṅkapāḍakāt<sup>3</sup> pāḍana(4r.2)+++++...<sup>4</sup>khita[ma]dhyāñ ca mukhatuṇḍakeno(pa)jighrati  
 {yatih}. yataḥ (l) Śu○ko māṇavas Taudeya[pu]tro<sup>5</sup> kṛtākṛtasya hiraṇyasuvarṇṇasya caturo  
 lohisaṃghātān adhigatavān madhyā<sup>6</sup> ca sauva(4r.3)+ +...<sup>7</sup> kamaṇḍalu<sup>8</sup> |

atha Śuko māṇavas Taudeyaputras tan suvarṇṇa<sup>9</sup> gopayitvā ○  
 [hr]ṣṭatuṣṭodagrprītisaumaṇasya jāto Śrāvastyā<sup>10</sup> niṣkramya yena Bhagavāms  
 tenopasaṃkrāntas.

tena khalu samaye(4r.4)++++<sup>11</sup> vān anekasatāyāṃ bhi<...>kṣupaṛṣaḍi purastān niṣarṇṇo  
 dharman deśaya○ti| adrākṣic Chuka[m] māṇavaṃ Taudeyaputraṃ dūrād evāgacchantan  
 dṛṣṭvā ca puna<sup>12</sup> bhikṣūnām āmantrayate sma |

<sup>1</sup> Lévi, relying on his copy, indicates the beginning of MS[B] as *tad upadarśaya* (p. 28, fn. 3), but before these words we can also see two illegible akṣaras, probably read as (*rśitam*).

<sup>2</sup> For *caturah*.

<sup>3</sup> Read °*pāḍakān*.

<sup>4</sup> Read (*kharikābbir avali*).

<sup>5</sup> Originally °*trau*, the upper vowel sign has been erased.

<sup>6</sup> For *madhyāc*. BHSG §8.46.

<sup>7</sup> Read (*rṇadaṇḍa*).

<sup>8</sup> For °*kamaṇḍalum*.

<sup>9</sup> For *suvarṇam*.

<sup>10</sup> For *Śrāvastyāṃ*.

<sup>11</sup> Read (*na bhagā*).

<sup>12</sup> For *punar*. BHSD s.v. *punā*.

MS[A]: No. 4–20

"pasya(6v.3)tha yūtham<sup>1</sup> bhikṣavaḥ Śukam māṇava<sup>2</sup> Taudeyaputraṃ Oḍurata evāgacchantam."

"eva<sup>3</sup> bhadanta | "

"sacet\* t-Suko māṇava{sa}ṣ Taudeyaputro 'smiṇa<sup>4</sup> sa<ma>ye (6v.4)kālam kuryāt\* yathā bhala<sup>5</sup> nikhiptaḥ<sup>6</sup> | evam kāyasya bhedāt\* sugatau svargaloke deveṣūpapadyante <<yadiva?>> |"<sup>7</sup>

athānyatamo bhikṣu<sup>8</sup> tasyam<sup>9</sup> velā(6v.5)yām gā<thām> bhākhate<sup>10</sup> |

prasannacitta<sup>11</sup> dṛṣṭ<v>aiva e<<ka>>tyam<sup>12</sup> iha pudgala<sup>13</sup> |  
etam artham vyā<<kā>>ṣīt<sup>14</sup> sā{tā}ṣṭā bhikṣugaṇāmṭike | |

idāni<sup>15</sup> gatadoṣo <'>yām kālam kurvīta māṇavaḥ  
(7r.1)upapadyaita<sup>16</sup> deveṣu {cīmttama} cīmttam<sup>17</sup> asya prasāditaṃ<sup>18</sup> |

yathā duritaṃ nikhiptaṃ<sup>19</sup> evam <e>va tathāgate |  
cīmttaprasādāna<sup>20</sup> hetoḥ satvā gacchamnti<sup>21</sup> sadga(7r.2)tiṃ | |

<sup>1</sup> Read *yūyam*. Mistranscribed *ya* and *tba*.

<sup>2</sup> For *māṇavam*.

<sup>3</sup> For *evam*. Cf. BHSD, s.v. *2eva*.

<sup>4</sup> Read *'smiṇ*.

<sup>5</sup> Read *bhallo*. MS[B]4r5: *bhallo*.

<sup>6</sup> For *nikṣiptab*. Cf. BHSG §2.26.

<sup>7</sup> Two sentences are omitted, see MS[B].

<sup>8</sup> For *bbikṣus*.

<sup>9</sup> Read *tasyām*.

<sup>10</sup> For *bhāṣate*.

<sup>11</sup> For *prasannacittam*, but metrically U is required.

<sup>12</sup> Cf. BHSG §4.55, 56.

<sup>13</sup> For *pudgalam*.

<sup>14</sup> For *vyākārṣīt*. Cf. BHSG §32.49, 56.

<sup>15</sup> For *idānīm*.

<sup>16</sup> For *upapadyeta*. Cf. BHSG §3.69.

<sup>17</sup> Read *cittam*.

<sup>18</sup> The first transcription is *m=aprasyasāditaṃ*. These two akṣaras *pra* and *ya* have numbers 2 and 1 to indicate the order of reading.

<sup>19</sup> For *nikṣiptam*. Cf. BHSG §2.64.

<sup>20</sup> For *°prasādānāt*. The akṣara *pra* is rewritten over the form *°prā°*.

<sup>21</sup> The akṣara *ccham* is rewritten.

MS[B]: No. 1-1697

"paśyatha yū(4r.5)+ + +<sup>1</sup> vaḥ Śukan māṇava[m] Taudeyaputraṃ dūrata evāgacchantam."

"evam bhaga○van."

"sacec Chuko māṇavas Taudeyaputrā<sup>2</sup> 'smin samaye kālaṃ kuryād yathā bhallo nikṣip... ..m ... .. s.g.[tau]<sup>3</sup> sva(4r.6)+ + + ... ..<sup>4</sup>[nt]e.

<sup>5</sup>tathā hy anena mamānti<...>ke cittam prasāditam cittaprasādanā<sup>6</sup> heto<sup>7</sup> bhikṣavaḥ | evam ihaike satvāḥ kāyasya bhedān<sup>8</sup> sugatau svargalo.[e] + + + + +<sup>9</sup> ( | | )

+ + + + (4v.1) + + +<sup>10</sup> s tasyām v[e]lāyām gāthām bhāṣate |

prasannacitta<sup>11</sup> dṛṣṭvaiva<sup>12</sup> ekadyam<sup>13</sup> iha pudgal[a]<sup>14</sup> | etam artham<sup>15</sup> vyākārṣic chāstā bhikṣugaṇāntike | |

idānī<sup>16</sup> <gatadoṣo' yaṃ> kālaṃ kurvīta māṇavaḥ | upa[p]. + + + + + + + + + + (4v.2) +<sup>17</sup> ( | )

+ +<sup>18</sup> dūritam nikṣipta evam eva tathāgate | cittaprasādanā<sup>19</sup> hetoḥ satvā ○ gacchanti saṅgatiṃ<sup>20</sup> | |

(To be continued)

<sup>1</sup> Read (yaṃ bhikṣa).

<sup>2</sup> For °putro 'smin. BHSG §8.24.

<sup>3</sup> Read nikṣi(ptaḥ | eva)m (kāyasya bhedāt) s(u)g(a)tau.

<sup>4</sup> Read (rgaloke deveśūpapadya).

<sup>5</sup> From here to the beginning of the verse, MS[B] does not correspond to MS[A]. However, in the parallel context above, MS[A] has the following passage that corresponds to MS[B]: tathā hy anena «ma»māntike cittam pra«dṛ»ṣitam | cittaprasādanā dheto evam ih' eke satvāḥ kāyaśya bhe(dāt) param ma(3v.2)raṇād apāyadurgatāvīcau narakesūpapadyam○te | athānyatamo bhikṣuḥ tasyām velāyām gāthām bhāṣate s(a)ma | (3v.1-2). Unfortunately, the MS[B] folio which might contain this parallel passage is missing.

<sup>6</sup> For °prasādanād. BHSG §8.46.

<sup>7</sup> For hetoḥ. Cf. BHSG §12.37.

<sup>8</sup> Read bhedāt.

<sup>9</sup> Read °lo(k)e (deveśūpapadyante).

<sup>10</sup> Read (athānyatamo bhikṣu).

<sup>11</sup> For °cittam. Here, a short vowel is required metrically.

<sup>12</sup> Vowel hiatus. BHSG §4.55-56.

<sup>13</sup> For ekadyam.

<sup>14</sup> For pudgalam.

<sup>15</sup> See MS[A]. Here, two short vowels are required; thus, read one long vowel as two short vowels.

<sup>16</sup> For idānīm.

<sup>17</sup> Read upa(adyeta deveśu cittam asya prasāditam).

<sup>18</sup> Read (yathā).

<sup>19</sup> For °sādanāt. BHSG §8.46.

<sup>20</sup> MS[A]: sadgatiṃ.


## Appendix

Descriptions of the Manuscripts						
	No.	material	script	folios	lines	size (inch)
MS(A):	4-20	palm-leaf	Nevārī	76	5	11 × 1 1/2
MS(B):	1-1697	palm-leaf	Nevārī	27	6	12 × 1 3/8

### Orthographic Characteristics

MS[A] is a manuscript with many scribal errors. Not only are characters and words dropped, but entire lines are missing, presumably from the copyist's eyes jumping across the text. Probably for this reason, there are many interlinear insertions. Among these appear to be instances where the scribe has realized his omission and added the dropped characters under the appropriate space on the line below, which then led to this space being skipped over when the next line was copied.

The following irregularities tentatively listed here are found in MS[A], many of which are common to other manuscripts that have emerged from Nepal.

- 1.1 Visarga
  - 1.1.1 loss of *visarga* [frequent]
  - 1.1.2 assimilation of *visarga* [-ḥ t- > -s t- or -ṣ t-]
- 1.2 Anusvāra
  - 1.2.1 loss of *anusvāra* [frequent, mostly in case of accusative and locative case endings].
  - 1.2.2 *anusvāra* replaces all class nasals (*ñ, ṅ, ṇ, n, m*) [frequent].
  - 1.2.3 *anusvāra* insertion.
    - ṃm vowel- BHSG §2.64.
    - ṃtt for -tt e.g., ciṃtta.
  - 1.2.4 combination of *anusvāra* and *virāma*.  
Beside the usual appearance of *anusvāra*, MS[A] also contains a peculiar form, wherein the *virāma* sign appears under the *anusvāra* in the same space. The combination looks like this: . We transliterate it as *m̄*.
- 1.3 Consonants
  - 1.3.1 *kṣ* for *ṣy* BHSG §2.26.  
bhavikṣati; upadarsayikṣanti.
  - 1.3.2 *kb* for *kṣ* BHSG §2.25.
  - 1.3.3 *kb* for *ṣ* BHSG §2.26.  
nikharṇṇah; ekha; anīrkhyā.
  - 1.3.4 *g* for *jñ*, and *jñ* for *g*.

- gena; alpabhojñā, mahābhojñā.
- 1.3.5 *j* for *y*, and *y* for *j* BHSG §2.34.  
jad; kāja; jathā; pratyāyātaḥ.
- 1.3.6 *n* for *n*, and *n* for *n* [frequent].
- 1.3.7 *v* for *y* BHSG §2.31.  
taudevaputra.
- 1.3.8 *ś* for *s* BHSG §2.58.  
śuvarṇa.
- 1.3.9 *st(b)* for *st(b)* BHSG §2.61.
- 1.3.10 *s* for *ś* BHSG §2.63.  
Proper names *Śaṅkha* and *Śuka* are variously written.  
Śuka > Śuka, Suka;  
Śaṅkha > Saṅkha, Śaṅkha, Śakha, Saṅkha, Saṅkha.
- 1.4 Vowels
- 1.4.1 short for long, and long for short.  
a/ā: sākyāḥ.  
i/ī: śvareṇa; niyatopapatti.  
u/ū: purvva [frequent].  
e/ai: upapadyaita.  
o/au: todeya°; °māmsodana.
- 1.4.2 semivowel for vowel (*va* for *u*).  
vaktah; dvaḥprajñā.
- 1.5 duplication of consonants.
- 1.5.1 after *r*.  
-r gg-; -r nn-; -r jj-; -r ṅṅ-; -r tt-; -r nn-; -r mm-; -r yy-; -r vv-.
- 1.5.2 miscellaneous.  
gautama [< gautama], śramaṇa [< śramaṇa], niṣarṇa [< niṣaṇṇa], hiraṇya  
[< hiraṇya].  
-tr- > -ttr-.  
kku- > ku-.
- 1.6 loss of final consonant especially before same initial phoneme.  
pitābhū taudeyaḥ [< pitābhūt].  
ya te [< yat].
2. Sandhi
- 2.1 adjoining vowels left unchanged with hiatus.  
-a e-: dṛṣṭaiva ekatyam [in verse].  
-e a-: sūtre ajita°.  
-e u-: sūtre uktam.
- 2.2 external (consonant).  
-t ś-(s-) > -t cch-(s-): sacet cchuko, sacet t-suko.  
-t voiced: -t b(h)-/g- [unchanged].
3. skipped *akṣaras* and words.  
see MS[A] 6v.4.



MS[B]

The orthography of this manuscript is quite proper. Compared to MS[A], there are quite few copying errors.

However we do find the following errors throughout the text:

- (1) *anusvāra* assimilates into nasal  
e.g. dharman deśayati; śukan mānavam
- (2) very few cases where *anusvāra* replaces nasals.
- (3) very few examples of double consonants following "r", as is commonly found in Nepalese MSS.

(by N. K.)

## Hendrik Kern and the Lotussūtra<sup>1</sup>

by Tilman Vetter

At the start of this conference, it seems appropriate to commemorate Hendrik Kern, the first professor of Sanskrit at Leiden University, appointed in 1865. He is best remembered as translator and co-editor of the *Saddharmapuṇḍarīka*, 'the Lotus of the True Law', as he said. Information about his life and other achievements can be got from Hanna t' Hart's essay "Imagine Leiden without Kern", of which the participants have received a copy.

I focus on Kern's dealing with the *Saddharmapuṇḍarīka*, or rather on those aspects that might still be worth mentioning. First his translation published in 1884 is discussed, then the Introduction to the translation, and finally his contribution to Bunyiu Nanjio's edition of the Sanskrit text published in 1912.

First his translation. It appeared in 1884 as volume XXI of the *Sacred books of the East* and was reprinted in 1963. It seems still to be the only English translation of a Sanskrit version made by a philologist. Though containing some mistranslating and speculative footnotes on astronomical entities said to be meant by the text (e.g., p. 230 on *Prabhūtaratna*), it gives, on the whole, a fair access to the two Nepalese manuscripts (Cambridge, nos. 1682, 1683) it was based upon and, with some restrictions, also to the Kern-Nanjio edition of 1912, which refers to more manuscripts.

---

<sup>1</sup> This was an opening speech at "The IV. International Conference on the Lotussūtra", Leiden, 2-3 May 1998. The author would like to thank Professor Yuichi Kajiyama for stimulating remarks on the Lotus Sūtra, when he stayed as a Numata Professor at Leiden University in the first quarter of 1998.

In *this* function it cannot be replaced by English translations of Kumārajīva's Chinese version, though these may be more readable and often even represent a more original text (see below). For such translations also reflect variant readings that are not represented by the Kern-Nanjio edition and, moreover, additions by Chinese scholars, probably including Kumārajīva himself<sup>2</sup>. Scholars of East Asian Buddhism who insufficiently know Prakrit and Sanskrit are advised to keep to Kern's translation when they wish to refer to deviations in the Sanskrit tradition. Leon Hurvitz has marred his excellent, though not totally flawless, translation of Kumārajīva's version by attempts himself to translate such passages from the Kern-Nanjio edition. He made, as Jan Willem de Jong (E.B, X,2 169) has correctly observed, elementary mistakes that did not occur to Kern.

Kern's translation is preceded by an Introduction of 31 pages. Here he presents some observations and conjectures about form and contents of the Lotus. Three items might still be worth considering. First his idea about the original form of the sūtra (p. xviii) : "*Repeatedly, both in prose and poetry, the Sūtra is spoken of as consisting of stanzas; e.g. chap.vii, st. 82; chapters x and xxii in the prose portion, several times. As the term for stanza (gāthā), for aught I know, is never used to denote a certain number of syllables, there is a strong presumption that the ancient text consisted of verses, with an admixture of short prose passages serving as an introduction or to connect the more solemn poetical pieces. The idea to expand such passages into a regular prose version would especially recommend itself at a period when the poetical dialect began to become obsolete and obscure.*"

---

<sup>2</sup> E.g. at T.262.56c7 an addition to the explanation of the name of the Bodhisattva Avalokita-svara (which was the form of the name that he and Dharmarakṣa seem to have had in their Indic texts; cp. Mironov 1927).

Kern makes some reservations regarding the last chapters, which he considers to be additions<sup>3</sup>, and adds: "*In contending that the original text of the Sūtra was probably, in the main, a work in metrical form, I do not mean to say that the poetical version in all the chapters must be considered to be prior to the prose.*"

In my view, this last remark should especially be applied to the third chapter, 'on the burning house', if one wishes to work with this hypothesis, which is reasonable, but not without problems. The *metrical* part of this chapter in all versions teems with descriptions of the horrors of the house even before the children are threatened by fire. Reciters seem to have desired to describe this symbol of the world as beset with a variety of dangers. But this can hardly have been part of the original simile, to which the idea of a rich father appears to have belonged. A rich father would already have given up such a house in an earlier phase and no promises would have been needed to make the children leave it in case of an emergency. The *prose* versions are almost silent about these horrors and make good sense, notably Dharmarakṣas's that is here much shorter than Kumārajīva's. So all verses describing these horrors should be considered as additions.

Another interesting item in Kern's Introduction (p.xx) is a conjecture on the relative age of the respective Sanskrit versions used by Dharmarakṣa and Kumārajīva for their Chinese translations. From Nanjio's Catalogue of the Tripiṭaka (Oxford, 1883) Kern had learnt that in the three complete Chinese versions of the sūtra the last seven chapters appear in a different order. This and the contents of these chapters made

---

<sup>3</sup> "*It will not be objected that, because not all chapters in the Saddharma-puṇḍarīka have a poetical version added, the original cannot have been a poem. For the chapters containing but one version, viz. xxi, xxii, xxiii, xxv, and xxvi, show decided traces of being later additions; and as to the final chapter, it may be held to be a moderate amplification of a short prose epilogue.*"

him assume they were later additions, except the [essence of the] epilogue chapter that in Kumārajīva's text is the first of these seven chapters (no. XXII).<sup>4</sup> The strange position of the epilogue chapter in Kumārajīva's translation, led him moreover to conjecture Kumārajīva might have had before him an older version of the Sanskrit text than Dharmarakṣa, who translated a 120 years before Kumārajīva. In Appendix B of *Skilful Means*, Michael Pye has added differentiations<sup>5</sup> and arguments to Kern's and other scholars' ideas about this and made it a strong hypothesis that unfortunately is not known to most buddhologists, while Willy Baruch's hasty conclusions about Dharmarakṣa's and Kumārajīva's versions, reproduced in Heinz Bechert's *Über die 'Marburger Fragmente'*... (1972,14) , are still prevailing. However, this hypothesis should be a little modified on the grounds mentioned by Pye himself for the unlikelyness that a translator has abridged the text. At the few places where Dharmarakṣa has less text than Kumārajīva — I mentioned one — *his* text should be considered as representing an older state of development. There is obviously no version older than others in *every* chapter, but Kumārajīva's seems to be the oldest at far more places than the others.

I can add a philological argument for accepting the shortest version as the more original, in this case Kumārajīva's. While the well-

---

<sup>4</sup> The comparative chart Kern has given on page xxi has to be improved (see also Pye 1978, 176). The order of these chapters in the Kern-Nanjio edition is: Dhāraṇī, Bhaiṣajyarāja, Gadgadasvara, Avalokiteśvara, Śubhavyūharāja, Samantabhadra, Anuparīdanā. In Dharmarakṣa's version (T. 263) it is: Bhaiṣajyarāja, Gadgadasvara, Avalokiteśvara, Dhāraṇī, Śubhavyūharāja, Samantabhadra, Anuparīdanā. And in Kumārajīva's version (T.262) it is: Anuparīdanā, Bhaiṣajyarāja, Gadgadasvara, Avalokiteśvara, Dhāraṇī, Śubhavyūharāja, Samantabhadra.

<sup>5</sup> To which might be added: A remark in the introduction to T.264 that Kumārajīva's text did not contain the Devadattaparivarta is confirmed by the Farhad-Beg manuscript that definitely lacks the Devadattaparivarta. This chapter is added to the 11th chapter in other Sanskrit manuscripts and in the Taisho edition of Dharmarakṣa's translation, but appears as the twelfth chapter in older Chinese editions of Dharmarakṣa's translation and in Kumārajīva's translation.

known lack of the *second* half of the fifth chapter of other versions is one of the strongest arguments to assume that Kumārajīva's translation represents the oldest version at most places, I can also point to a passage in the *first* half of the fifth chapter where Kumārajīva's version is shorter and more consistent than the Kern-Nanjio edition and Dharmarakṣa's version, and seems to represent a more original state of the sūtra. In the verses 27-32 of the Kern-Nanjio edition and at T. 263.84b25 ff. the Dharma-rain, being everywhere of the same nature, falls on four kinds of beings that profit from this rain according to their capacity like medicinal herbs of different stature: very minor, minor, intermediate and high. But in the parallel verses in Kumārajīva's version (T.262.20a17 ff.) the Dharma-rain falls on only three kinds of beings that are likened to herbs of minor, intermediate and high size. These are a) *Cakravartins* and gods, b) ascetics (with characteristics of *arhats* as well as *pratyekabuddhas*), and c) beginning *bodhisattvas* (that evidently are not ascetics). Returning to the Sankrit text and Dharmarakṣa we see they separate *arhats* and *pratyekabuddhas* and compare them to minor and intermediate herbs, and the gods to very minor herbs. As the transition from very minor to minor is not smooth<sup>6</sup>, I assume the text was tampered with

---

<sup>6</sup> T.262.20a17 ff. says (in Hurvitz's translation) "*I have filled the world, / Just as the rain moistens everything, / Noble and base, superior and inferior, / ... / Sending down the Dharma-rain equally / and never wearying. / Among the living beings / those who hear my Dharma, in accordance with what they are strong enough to accept, / Dwell on their several grounds. Some dwell among men, gods, / Wheel-turning sage-kings, Śakra, Brahmā, and their several kings: These are the lesser medicinal herbs. / Those who know dharmas without outflow, / Who can attain nirvāṇa, / Who can raise up the six supernatural penetrations / And attain the three clarities, / Who can dwell alone in mountains and in forests, / Who constantly practice dhyāna-concentration, / And who contrive to bear direct witness as condition-perceivers — / These are the intermediate medicinal herbs. / Those who seek the Place of the World-Honored-One — / ... These are the superior medicinal herbs.*"

The Sanskrit text (vv.27 ff.) shows clear signs of intervening in this scheme, obviously because one wished to separate Arhats and Pratyekabuddhas, and call the Arhats low. After the mention of Śakra and Brahmā and *cakravartins*, a line follows which calls them very minor (*kṣudrānukṣudrā* cp. BHSD) herbs; then three lines

here to distinguish *arhats* and *pratyekabuddhas*, not that Kumārajīva abbreviated.<sup>7</sup>

A third item in Kern's Introduction that might still be of interest is the contention that a kind of theism, let us say: saviour theism, is part of the message of the Lotus. He thinks he can add something to an observation Eugene Burnouf had made (in his *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, 1844, 119). I freely render what Kern quotes in French (on page XXIV): *Although Śākyamuni is the most important of all beings, and is endowed with all perfections, and already shows a mythological character when he says that long ago he has often accomplished the deeds of a Buddha and will so do in future inspite of his approaching death ... and is described as creating other Buddhas from his body, he is nowhere called God (in French: Dieu) and nowhere called Ādibuddha.*

Kern says he has nothing to object to this, only something to add. But in fact he blames Burnouf for not having discovered places where the sūtra, according to Kern, is theistic. Burnouf had employed the expression 'nowhere'. So he was contented with finding one place where the Buddha seems to be called God and another where the term Ādibuddha seems to be implied. In stanza 31 of chapter 7, the Buddha is called *Devātideva*, which for Kern was 'the paramount god of gods' and corresponded to the term God as used in Christian tradition. And a prose passage [K-N 312,4] in chapter 14 (15 in Kumārajīva's version) inti-

---

follow that announce minor (*kṣudra*), intermediate and great herbs. Then capacities of an Arhat are depicted, which is concluded by the remark that they are called the minor herbs; then a description of Pratekabuddhas follows, concluded by the remark that they are called intermediate herbs; etc. Dharmarakṣa's translation also reflects this complication (T.263. 84b25 ff.).

<sup>7</sup> Cp. KN 73,14 (Ch.III) where *upāyena*, suggested by T.262.12c6 and very likely also by T.263. 75b 14, makes better sense than *upāyakauśalyena*; see also verse 70a of the chapter: *upāya so cintayi tasmi kāle*.

mated, for him, that Śākyamuni is identical with the Ādibuddha<sup>8</sup> those scholars seem to have known from reports on Nepalese syncretism. Here Maitreya says he does not understand the Buddha declaring he has, from the very beginning (*ādita eva*)<sup>9</sup>, roused and brought to maturity the innumerable Bodhisattvas that had welled up from the earth.

One may doubt whether these two places justify to employ the word God. Some aspects of the word God are indeed covered by *devāti-deva* (also occurring in the *Mahābhārata*<sup>10</sup>), but certainly not that of oneness, because Dīpaṃkara is also addressed as *devātideva* in the Lotus [K-N 27,5; I v.89] and is clearly distinguished from Śākyamuni in another passage [K-N 317,11]. And the expression 'from the very beginning' (*ādita eva*), though amazing and perhaps even including eternity, again does not comprise the oneness one associates with the Ādibuddha in Nepalese Syncretism.

Kern might have felt the weakness of his philological argument and therefore withdrew to an overall impression one is expected to get by reading the sūtra: *"From the whole manner in which Śākya speaks of his existence in former times, it is perfectly clear that the author wished to convey the meaning that the Lord had existed from eternity, ... / Śākya has not only lived an infinite number of Æons in the past, he is to live for ever. Common people fancy that he enters Nirvāṇa, but in reality he makes only a show of Nirvāṇa out of regard for the weakness of men."*

---

<sup>8</sup> Recently G. Grönbold has published several 'Ādibuddhatexte' (1992 and 1995). He says (1992, 45): "Der Schlüssel zu ihrem Verständnis und zur richtigen religionsgeschichtlichen Bewertung und Einordnung liegt in der Tatsache, dass sie zum einen aus Nepal stammen und zum andern zeitlich recht späten Datums sind. Deshalb müssen sie wohl eher der Sonderentwicklung des Buddhismus in Nepal zugerechnet werden. Diese ist ja gekennzeichnet durch die zunehmende Nähe und gegenseitige Beeinflussung von Buddhismus und Hinduismus, was einen Buddhismus erzeugte, welcher mit der alten Lehre nicht mehr viel zu tun hatte."

<sup>9</sup> Cp. T.263.41c21, T.263.112c11.

<sup>10</sup> MBh 8.24.45a / 12.278.23c / 13.17.143a / 14.93.50a / 15.38.1c.



*He, the father of the world, the Self-born One, the Chief and Saviour of creatures, produces a semblance of Nirvāṇa, whenever he sees them given to error and folly ... it is only by a skilful device that he makes a show of it; and repeatedly he appears in the world of the living, though his real abode is on the summit of the Gr̥dhrakūṭa. All this is in other words the teaching of Nārāyaṇa in Bhagavadgītā IV 6-8" which Kern quotes in Sanskrit and I render freely: Though being the unborn and imperishable lord of beings I come into existence in every age to protect the good, destroy the wicked and establish the Dharma.*<sup>11</sup>

To me this overall impression is also problematic. The Buddha is presented as equivalent to Viṣṇu-Nārāyaṇa, the unborn and imperishable lord of beings who appears on earth in every age *to protect the good, destroy the wicked and establish the Dharma*. There is of course the resemblance of a repeated human manifestation of a benevolent divine force. And though Dharma is meant here as the basis for preserving the world, the aim of surpassing it is found elsewhere in the Bhagavadgītā.

---

<sup>11</sup> Compare p.XXXII: "... [by the compilers] ... the whole [has been] with anxious care arranged in such a form that the Sūtra admitted of an exoteric and esoteric interpretation. It contains a state of things in the present, as well as in the past and the future, a revelation derived from a virtually eternal source, so that the doctrine taught in it must be deemed valid not only for a certain spiritual brotherhood or church, but for the human race at large. The highest authority to whom the doctrine is referred, is not a certain individual having lived a short span of time somewhere in India, but the sublime being who ... in the terminology of other Indian creeds is called kūṭastha". At other places in Kern's writing on Buddhism the sublime being that 'stands at the top' (*kūṭastha*), at least 'on Gr̥dhrakūṭa', is the sun. Also in this translation, at p.303 n.1. Cp. De Jong, E.B.VII,1 p.79: "... history of Buddhism in India, ... in 1882 and 1884. In the first volume Kern related first the life of the Buddha according to Pāli and Sanskrit sources ... His main sources are the same as those used by Senart: the Nidānakathā and the Lalitavistara ... After having retold the legend of the Buddha in great detail, Kern arrives at his interpretation. Like Senart he considers the Buddha to be a solar god. However, Kern is much more astronomical in his exegesis than Senart. The twelve *nidāna* are the twelve months of the year. The six heretical teachers are the planets. His first predication takes place in mid-summer. For this reason the Middle Way is its theme. Kern never hesitates in his identifications with stars, planets and constellations."

And the Buddha of the Lotus sometimes also guarantees prosperity in this world. Kern is even justified to attribute eternity to the Buddha. The cautious expression that his life-span cannot be measured is, in chapter 15 [K-N 319,1], followed by the positive expression of eternal presence: *sadā sthitaḥ* (cp. T.262. 42c and T.263.113c) . But even at that place the plurality of Buddhas is not given up and this is the greatest problem, if one wishes to speak of a kind of theism.

These passages might of course be considered as germs of more theistic aspects in later development. But what could be called the strongest germ in the Lotus for the development of the idea of *one* supernatural Teacher, later called *Ādibuddha*, was not referred to by Kern. It is the emanation from Śākyamuni of uncountable Buddhas presiding over uncountable worlds as mentioned in chapter 11 of the Lotus. There is no longer a need there that human Bodhisattva's endeavour to become Buddhas to enlighten Buddhaless worlds. But even there the idea of oneness is still checked by the presence of the Buddha Prabhūtaratna.

Finally a few words about the edition of the Sanskrit text of the Lotus published in 1912 as vol. X of the *Bibliotheca Buddhica*. It is based [see Preface] on a copy that Nanjio (and Kenjiu Kasawara) had made from a Nepalese manuscript of the Royal Asiatic Society in London [now no. 6, see Baruch p. 3] around 1882. Later on Nanjio collated this copy with five other manuscripts of Nepalese origin, and made an edition with variant readings in footnotes. This edition was given to Kern for a final judgement of obscure passages. And Kern added variant readings of a manuscript that had been found in Kashgar. He also adopted some of these readings in the text, though he was the first to observe [in an Additional Note] that the Kashgar manuscript represented another recension than the Nepalese manuscripts.

This edition has been of great service to many scholars. But when, in the thirties, Baruch (1938, 7-12) made a thorough study of the same manuscripts, he discovered that variant readings had often been ignored or inaccurately referred to. In this way, he said, it would be impossible to determine which manuscripts belonged together and how a text had been transmitted. And in 1974 de Jong<sup>12</sup> blamed Kern for having mixed up recensions by adopting readings from Central Asian manuscripts in the text. This would be neither fish nor flesh.

Let me briefly deal with these two reproaches. First that of inaccuracy in footnotes. Baruch is perfectly right in implying that this edition was not made according to standards of classical philology allowing to detect lines of transmission. But this can be said of most editions of Buddhism still depends on. Moreover Baruch admitted that one manuscript was rather correctly represented, namely that from which Nanjio and Kasawara had started. It would of course be nice, if we had an edition with a better apparatus criticus. Baruch undertook such an edition<sup>13</sup>, but it has been lost "thanks to Hitler" as he wrote after the war. In the meantime many *diplomatic* editions, or: romanized transcripts, of manuscripts and fragments (by Shoko Watanabe, Hirofumi Toda and others)

---

<sup>12</sup> E.B. VII,2 p.55: "... it will be necessary to separate manuscripts which belong to different streams of tradition. An edition such as Kern's edition of the *Saddharma-puṇḍarīka* which combines readings from Nepalese manuscripts with readings from the Central Asian Petrovsky fragments is neither flesh nor fish. The *Saddharma-puṇḍarīka* is a typical example of the problems connected with the editing of manuscripts of different origin: Nepalese manuscripts and fragments from Gilgit and Central Asia. One ought to edit the fragments separately before trying to reconstruct the history of the text. Once all the fragments from Gilgit and Central Asia have been properly edited, it will be possible to see how they relate to the text transmitted in Nepal. Until now only some fragments from Gilgit and Central Asia have been edited. The Nepalese manuscripts were not properly edited by Nanjio and Kern, as Baruch pointed out in his *Beiträge zum Saddharmapuṇḍarīka* (Leiden, 1938)".

<sup>13</sup> In his *Beiträge zum Saddharmapuṇḍarīka* (Leiden, 1938) Baruch edited a few fragments of the Gilgit manuscript. His *apparatus criticus* covers more than half of the ten pages of this edition.

have appeared. If one is interested in variant readings and the relation between different versions, one can consult these editions, though it is sometimes tiresome to work with so many books and booklets. But of the editions that claim to present a readable text 'Kern-Nanjio' is still the best. As so often, it is better than what followed and depended on it. It shows variant readings that cannot be found in the editions by Wogihara/Tsuchida, Dutt, and Vaidya, though Wogihara/ Tsuchida made attempts to take note of the Tibetan translation and another manuscript, and Dutt presented a Central Asian fragment. The Kern-Nanjio edition has therefore rightly been chosen as reference in Yasunori Ejima's *Index to the Saddharmapuṇḍarikasūtra* and in all *diplomatic* editions. And any future edition that tries to replace the Kern-Nanjio edition will have to refer to it for orientation.

Now the point of mixing up recensions. To speak of neither fish nor flesh is an exaggerated statement by de Jong, of which Kern himself is in so far the cause, as he failed to explain how he dealt with the Kashgar manuscript. This is part of the inaccuracy of the apparatus of 'Kern-Nanjio'. Kern does in fact keep apart the two recensions. When one looks in the Kashgar manuscript, now easily accessible via Toda's diplomatic edition, one can see that in Kern's footnotes normally all passages are ignored that are characteristic of the Kashgar manuscript as described by himself in an Additional Note to Nanjio's Preface [K-N p.VI] , namely "[it is]... *much more prolix, and in the metrical parts the verses often follow in a different order, but the most striking difference is the language of the prose parts ... In that language ... the number of Prākṛtisms and wrongly sanskritized expressions is incomparably greater than in the Nepalese MSS.*". To substantiate the last item the most prominent Prākṛtisms were registered by Kern in the Additional Note. In

the footnotes only those Kashgar readings appear that are close alternatives of a word in the text. And in the text itself only those Kashgar readings have been adopted that seemed to be the original or only correct ones. Such adoptions — and Kern's sporadic emendations — can always be questioned, but this is not mixing up recensions. They depend on the assumption that transmission can create readings nobody had intended, especially when reciting and copying a text without understanding came to prevail. Such readings should be removed from any edition that pretends to establish an early state of a text.

I cannot embark on philological arguments here<sup>14</sup>. Let me therefore point to an argument everybody can easily check, though it refers to a Kashgar variant mentioned by Kern only in a footnote. De Jong, who in 1974 had reproached Kern for offering neither fish nor flesh, told Hurvitz in 1977, in the review already mentioned (E.B. X,2 [1977] 170-1), that a passage at Kern-Nanjio 301,5 can only be understood, when one looks in Kern's footnote, where "the correct reading is given by" the Kashgar manuscript. Here de Jong implicitly commends to remove a wrong reading from an edition based on Nepalese manuscripts and enter "the correct reading" found in a representative of another recension. Kern might have agreed, I think, had he known de Jongs argument which is quite convincing.

---

<sup>14</sup> An example could be K-N 482,3 (n. 8), where Kern, in my view, rightly adopted the Kashgar reading *nirvartīṣyati* against *nivartayīṣyati* in all Nepalese manuscripts; but he should have removed *sāmparāyikam* that is not found in the Kashgar manuscript. *nirvart-* and *nivart-* are opposites. In the Nepalese recension, for those who preach the Dharma (i.e. the Lotus) [karma that is retributed] in this life and in the next will be brought to an end. In the Kashgar manuscript (and in the Chinese translations of Kumārajīva (T.262. 62a16) and (but less clear) Dharmarakṣa (T.263.134 a5), for those who preach the Lotus [merit that produces fruit already] in this life will be brought about. Both Chinese translations lack something like 'bring to end', though they belong to different recensions. The change from *nirvart-* to *nivart-* is the loss of a small stroke in a ligature. This must have occurred rather early, because the Tibetan translation reflects *nivartayati* (see Ejima's Index s.v.).

## Selected Literature

- Baruch, W., *Beiträge zum Saddharmapūṇḍarikasūtra*. Leiden, 1938.
- Bechert, H., *Über die "Marburger Fragmente" des Saddharmapūṇḍarika*. Göttingen 1972.
- Ejima, Y., *Index to the Saddharmapūṇḍarikasūtra*. Tokyo 1985-1993.
- Grönbold, G., Zwei Ādibuddhatexte. Sanskrittexte aus den Turfanfunden, Beiheft 4. Göttingen 1992, 111-161.
- Grönbold, G., Weitere Ādibuddha-Texte. WZKS 39 (1995) 45-60.
- 't Hart, H., "Imagine Leiden without Kern", in: W. Otterspeer, ed., *Leiden Oriental Connections, 1850-1940*. Leiden, 1989.
- Hinüber, O. von, *A New Fragmentary Gilgit Manuscript of the Saddharmapūṇḍarikasūtra*. Tokyo 1982.
- Hurvitz, L., *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (The Lotus Sūtra)* translated from the Chinese of Kumārajīva. New York, 1976.
- Jiang Zhongxin, *Sanskrit Lotus Sutra Fragments from the Lüshun Collection*. Lüshun / Tokyo 1997
- de Jong, J.W., "A Brief history of Buddhist Studies in Europe and America", Part I *The Eastern Buddhist* N.S. vol. VII No. 1 (May 1974), 55-106; Part II *The Eastern Buddhist* N.S. vol. VII No. 2 (October 1974), 49-82.
- Karashima, S., *The Textual Study of the Chinese Versions of the Saddharmapūṇḍarikasūtra in the light of the Sanskrit and Tibetan Versions*. Tokyo 1992.
- Karashima, S., *A Glossary of Dharmarakṣa's Translation of the Lotus Sūtra*. Tokyo 1998.
- Kern, H., *The Saddharma-pūṇḍarika or the Lotus of the True Law*. Sacred Books of the East vol. XXI. Oxford, 1884.
- Kern, H. and Nanjio, B., *Saddharmapūṇḍarika*. Bibliotheca Buddhica vol. X. St.Petersbourg 1908-1912.
- Mironov, N.D., "Buddhist Miscellanea", *JRAS* 1927, 241-279.
- Pye, M., *Skilful Means*. London 1978.
- Toda, H., *Saddharmapūṇḍarikasūtra, Central Asian Manuscripts, Romanized Text*. Tokushima 1981.
- Vogel, C., *The Dated Nepalese Manuscripts of the Saddharmapūṇḍarikasūtra*. Göttingen 1974.
- Watanabe, Sh., *Saddharmapūṇḍarika, Manuscripts found in Gilgit. Part Two: Romanized Text*. Tokyo 1975.
- Weller, F., review of Wogihara, U. & Tsuchida, C. (eds.), *Saddharmapūṇḍarikasūtram*, *OLZ* 1937 Nr.2, 118-125.
- Wogihara, U., and Tsuchida, C., *Saddharmapūṇḍarika-sūtram*. Romanized and revised text of the Bibliotheca Buddhica publication by consulting a Skt. MS & Tibetan and Chinese translations. Tokyo, 1958.
- Yuyama, A., *A Bibliography of the Sanskrit texts of the Saddharmapūṇḍarikasūtra*. Canberra 1970.
- Yuyama, A., "Miscellaneous Remarks on the Lotus Sutra", *Indogaku Bukkyōgaku Ronshū ... dedicated to Dr. Jikidō Takasaki*. Tokyo 1987.
- Yuyama, A., "The six perfections and the Bodhisattvas in the Lotus Sūtra", *Śramaṇa Vidyā*. Sarnath 1987, 33-40.
- Yuyama, A., "The Tathāgata Prabhūtaratna in the Stūpa", *Amalā Prajñā*. Delhi 1989, 181-186.



## The *Tathāgatagarbhasūtra*: Its Basic Structure and Relation to the Lotus Sūtra

Michael Zimmermann

In his comprehensive study of the development of the *tathāgatagarbha* teaching, J. Takasaki also deals with the sūtra which bears the name of this Mahāyāna philosophical current.<sup>1</sup> The *Tathāgatagarbhasūtra* (*TGS*) has

---

\* I would like to thank the Chairman Professor Y. Kajiyama as well as Professor A. Yuyama and Professor S. Karashima, who accepted me as a research student at the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University. My sincere thanks goes also to Professor F. Deleanu for taking the trouble to check my English.

The following abbreviations are used in this paper:

- Bth* Ms Kanjur from 'Ba' thang in Tibet, now in the Newark Museum  
*Ch<sub>1</sub>* *Da fang deng rulai zang jing* 大方等如來藏經 (*T* 666)  
*Ch<sub>2</sub>* *Da fang du rulai zang jing* 大方廣如來藏經 (*T* 667)  
*D<sub>1</sub>, D<sub>2</sub>* MSS A and B of the *SP* discovered in Gilgit; romanized texts in: Shoko Watanabe (ed.), *Saddharmapuṇḍarīka Manuscripts Found in Gilgit*, Part Two: Romanized Text, Tokyo 1975 (The Reiyukai)  
*K* *Saddharmapuṇḍarīka*, eds. H. Kern & B. Nanjio, St.-Petersbourg 1912 (Bibliotheca Buddhica X)  
*O* Petrovsky MSS of the *SP* discovered in Kashgar; romanized text in: Hirofumi Toda (ed.), *Saddharmapuṇḍarīkasūtra, Central Asian Manuscripts, Romanized Text*, Tokushima 1981 (Kyōiku Shuppan Center)  
*Q* Peking xylograph Kanjur-Tanjur (Ōtani reprint), Kangxi edition of 1717-20 with missing parts supplied from the Qianlong edition of 1737; the *TGS* is found in vol. 36, *mDo sna tshogs Zhu* 259b4-274a1, no. 924  
*RGV(V)* *Ratnagotravibhāga(vṛtti)* (Sāramati?), ed. E. H. Johnston (*The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantrasāstra*), Patna 1950  
*SP* *Saddharmapuṇḍarīka*  
*T* *The Taishō Shinshū Daizōkyō (The Tripiṭaka in Chinese)*, eds. J. Takakusu & K. Watanabe, Tokyo 1924ff.  
*TGS* *Tathāgatagarbhasūtra*  
*TGS<sub>1</sub>* The first recension of the *TGS* represented by *Ch<sub>1</sub>*  
*TGS<sub>2</sub>* The second recension of the *TGS* represented by *Ch<sub>2</sub>*, *Tib* and *Bth*  
*Tib* Translation of the *TGS* as contained in the main Kanjurs  
*TUSN* \**Tathāgatopattisambhavanirdeśa* (part of the *Avatamsakasūtra*)



generally been referred to as the earliest expression of this doctrine and the term *tathāgatagarbha* itself seems to have been coined by this very sūtra. In this paper I intend to introduce the textual history and doctrinal content of the *TGS* and offer some speculations concerning the possible motivations lying behind its compilation. By pointing out some interesting parallels concerning the structure and formulations in the *Saddharmapuṇḍarikasūtra* (*SP*), I shall then suggest that the *SP* and the *TGS* carry a similar compositional line. Finally, I shall determine the position and role of the *TGS* in Mahāyāna Buddhism as a sūtra presupposing the doctrine of the *SP* and providing its metaphysical foundation.

### The textual history of the *TGS*

The *TGS* is a relatively short sūtra. It covers about 15 folios or six complete pages in the Peking Kanjur corresponding to less than four or, depending on the recension, six pages in the Chinese Taishō.<sup>2</sup> No Indian manuscript has been found until now. In 1959 a critical Tibetan edition collated with the two Chinese translations was established.<sup>3</sup> However, as many new materials have become accessible since then, a more comprehensive textcritical edition remains a desideratum. My study of the textual history of the *TGS* has so far yielded the following general conclusions.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Jikidō Takasaki 高崎直道, *Nyoraizō shisō no keisei (Formation of the Tathāgatagarbha Theory)* 如来藏思想の形成, Tokyo 1974 (Shunjū-sha): pp. 40-68.

<sup>2</sup> *Q*: vol. 36, *mDo sna tshogs Zhu* 259b4-274a1, no. 924; *Ch*<sub>1</sub>: 457a-460b; *Ch*<sub>2</sub>: 460b-466a.

<sup>3</sup> The edition of the *TGS* collates only the Kanjurs from Derge, Peking and Narthang and is not always reliable: Kyōshun Tōdō 藤堂恭俊, *Nyoraizōkyō — kan zō san yaku taishō (Comparative Study in Chinese and Tibetan Texts of Tathāgatagarbha Sūtra)* 如来藏經—漢藏三訳対照, (Bukkyō Bunka Kenkyūjo 仏教文化研究所), Kyoto 1959.

<sup>4</sup> A critical edition of the *TGS* is part of a Ph.D. dissertation to be submitted at the University of Hamburg. The collation comprises the versions of the *TGS* as contained in the Kanjurs from Berlin, Derge, Lithang, London, Narthang, Peking (Ōtani reprint), Phug brag (three versions), Stog, Tabo (fragmentary) and Tokyo (Tōyō Bunko) compared with the two Chinese translations and the translation from Bathang, now in the Newark Museum. The following is the result of my research on the *TGS* so far. The full philological details shall be given in the above mentioned Ph.D. dissertation.

It is now clear that we can speak of two recensions of the *TGS* which are different in length and wording. The first recension (*TGS*<sub>1</sub>) is represented by the Chinese translation of Buddhahadra done in 420 CE (*Ch*<sub>1</sub>).<sup>5</sup> All other three existent translations are based on the second recension (*TGS*<sub>2</sub>). They are:

- a. the Chinese translation by Amoghavajra dating from the middle of the 8<sup>th</sup> century (*Ch*<sub>2</sub>),<sup>6</sup>
- b. the apocryphal Tibetan translation from the period before the compilation of bilingual compendiums like the *Mahāvvyutpatti* or the *sGra sbyor bam po gnyis pa*, as found in the Newark Manuscript Kanjur from Bathang (*Bth*),<sup>7</sup> and
- c. the canonical Tibetan translation as found in the “common” Kanjurs (*Tib*) which was done, or at least revised, on the basis of the compendiums mentioned in b.

Two earlier Chinese translations of the *TGS* done in the Western Jin 西晉 Dynasty, between the end of the 3<sup>rd</sup> and the beginning of the 4<sup>th</sup> century, are mentioned as lost by the catalogues and have not come down to us.<sup>8</sup>

A philological analysis of the two recensions shows that there are several passages in *TGS*<sub>2</sub> which are not found in *TGS*<sub>1</sub>. That these passages must be judged as later interpolations becomes clear by their “redundant” character: omitting these passages, the immediate sections before and behind the inserted element join smoothly. In general *TGS*<sub>2</sub> is more extended and detailed than *TGS*<sub>1</sub>, which in many instances appears to show less vividness and distinctness in the

<sup>5</sup> The date of translation is according to the *Lidai sanbao ji* 歷代三寶記 (T 2034, 71a13): 元熙二年.

<sup>6</sup> For Amoghavajra’s (不空) life data (705-774 CE) cp. Shinkō Mochizuki 望月信亨, *Bukkyō daijiten* (\**Buddhist Dictionary*) 佛教大辭典 s.v. *Fukū*.

<sup>7</sup> For more information about this translation cp. the author’s “A Second Tibetan Translation of the *Tathāgatagarbhasūtra* in the Newark Manuscript Kanjur from Bathang: A Translation of the Early Period (*snga dar*)”, in *Transactions of the International Conference of Eastern Studies*, No. XLIII, 1998: 33-50.

wording of the similes. This, as well as its comparatively early date of translation would naturally suggest *TGS*<sub>1</sub>, i.e., the translation of Buddhahadra, as the archetypal recension. The situation is not, however, so simple. Besides the obvious interpolations, the relation between the two recensions is not an ancestral one. Neither of the two can be said to have grown out of the other recension. In many instances the recensions are simply different in content – sometimes so different that it is hard to imagine that a common archetype had ever existed.

That the earlier date of translation of *TGS*<sub>1</sub> is not a proof of a higher degree of “originality” is further documented by another observation: if we turn to the verses of the *Ratnagotravibhāga* (*RGV*) reproducing the nine similes of the *TGS*, it becomes evident that this reproduction is based on, or has at least partly made use of, *TGS*<sub>2</sub> or a version close to *TGS*<sub>2</sub>.<sup>9</sup> The date of the compilation of the *RGV* is, again, unknown. However, the year 443 CE functions as a *terminus ante quem*. This is the year in which the first translation of the *Laṅkāvatārasūtra* by Guṇabhadra is said to have been completed.<sup>10</sup> The *Laṅkāvatārasūtra* in its Chinese version translated by Guṇabhadra presupposes doctrinally the existence of the *RGV*.<sup>11</sup> It thus becomes obvious that the translation of *TGS*<sub>1</sub> by Buddhahadra in 420 and the first evidence for the existence of *TGS*<sub>2</sub> in 443 are practically contemporaneous. This fact rather seems to suggest that the two recensions of the *TGS* circulated among Indian speaking Buddhist communities from a more or less early date on.

---

<sup>8</sup> The relevant catalogue entries regarding these 3<sup>rd</sup> and 4<sup>th</sup> century translations are cited and discussed in the work of Kyōshun Tōdō (see n. 3), pp. 1f. It remains an open question how reliable the information of the catalogues are.

<sup>9</sup> This is clear as the reproduction of the *TGS* in the *RGV* (I.96-126) shows contents which are not attested in *Ch*<sub>1</sub> but appear in *TGS*<sub>2</sub>.

<sup>10</sup> *T* 670; for the year of translation cp. Mochizuki (op. cit.) s.v. *Nyūryōgakyō*.

<sup>11</sup> The *RGV* itself consists of several textual layers. However, as L. Schmithausen has shown, the reproduction of the *TGS* is already part of the oldest stratum of the *RGV* (“Philologische Bemerkungen zum Ratnagotravibhāga”, in *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* XV, 1971: 123-177, mainly p. 129).

The two recensions differ minimally in the overall doctrinal message. They contrast more in the choice of specific Buddhist technical terms and, as mentioned above, in the degree of explicitness.<sup>12</sup> Yet the relative briefness of the sūtra does not allow an easy determination of an underlying tendency in each of the recensions or even the socio-religious background of their respective proponents.<sup>13</sup>

### The content of the *TGS*

Let me now shortly turn to the content of the *TGS* and sketch its line of composition:

- A. Description of the setting in Rājagṛha. The Tathāgata with his supernatural power creates lotuses in the air with buddhas seated in their calyxes. Then he lets the flowers wither. The buddhas seated within remain unaffected. Vajramati, the representative of the participating bodhisattvas, inquires about the reason for this supernatural manifestation. (*Q* 259b5-262a3)
- B. Then the Tathāgata starts to expound the *TGS*. Beginning with the scenery of the lotuses he expounds eight further similes in order to illustrate how all living beings contain a buddha within themselves. (*Q* 262a3-269a7)
- C. He continues to speak about the enormous amount of merit resulting from the propagation of the *TGS* and its joyful approval (*anumodanā*). (*Q* 269a7-270b4)

<sup>12</sup> As for the technical terms, *Ch*<sub>1</sub> does not show a rendering for *dharmatā* in the sense of True Nature of living beings. But in this sense it is frequently attested in *TGS*<sub>1</sub>. Also the term *bodhisattva* appears in the similes twice as often in *TGS*<sub>2</sub> as in *Ch*<sub>1</sub>. In these passages *Ch*<sub>1</sub> does not mention anything corresponding to *bodhisattvas* or speaks of “living beings” (衆生) instead.

<sup>13</sup> For the Mahāyāna *Mahāparinirvāṇasūtra*, which is a much longer text, such an analysis has been done by M. Shimoda. He concludes that its two main parts as well as the three extant translations can be connected to different socio-religious groups. (Masahiro Shimoda 下田正弘, *Nehangyō no kenkyū – daijō kyōten no kenkyū hōhō shiron* (*A Study of the Mahāparinirvāṇasūtra with a Focus on the Methodology of the Study of Mahāyānasūtras*) 涅槃經の研究 — 大乘經典の研究 方法試論, Tokyo 1997 (Shunjū-sha)).

- D. He then tells the story of \*Sadāpramuktaraśmi and \*Anantaraśmi. Still in the womb of his mother the bodhisattva Sadāpramuktaraśmi emitted light with a highly beneficial effect on all living beings. He continued to emit this light throughout his life and even after, with his relics still shining. Having become a tathāgata, at the request of the bodhisattva Anantaraśmi, he expounded the *TGS* for ages. Just by listening to him, all but four bodhisattvas attained awakening. Three of them are identified with the bodhisattvas Mañjuśrī, Mahāsthāmaprāpta and Avalokiteśvara. Anantaraśmi himself is said to be now the bodhisattva Vajramati. (*Q* 270b4-273a3)
- E. Ānanda questions the Tathāgata from how many buddhas one has to hear the Dharma in order to attain perfection. In his answer the Tathāgata does not restrict their number, but stresses the importance of generating the aspiration for awakening immediately. (*Q* 273a3-273b4)
- Section E can be said to be an interpolation and is not found in *TGS<sub>J</sub>*.
- F. The Tathāgata describes the praise and virtue obtained by holding the *TGS* in the hands. (*Q* 273b4-273b7)
- G. Description of the praise and joy of the audience. (*Q* 273b7-273b8)

It is a typical feature of many Mahāyāna sūtras that the main actor delivering the sermon, be it the Tathāgata himself or one of his main disciples, refers to the same sūtra during his sermon. For the main actor and narrator, in our case the Tathāgata, the *TGS* can only be section B, i.e., the nine similes, which the Buddha introduces in the following way:

① *rigs kyi bu dag de bzhin gshegs pa'i snying po zhes bya ba'i mdo shin tu rgyas pa yod de / de rab tu bstan pa'i phyir / de bzhin gshegs pas snang ba'i mtshan ma 'di lta bu 'di byas so // de'i phyir legs par rab tu nyon la yid la zung shig dang bshad do // (Q 262a3f.)*<sup>14</sup>

<sup>14</sup> For citations of the *TGS* I shall refer to the “standard” Tibetan translation as contained in the main Kanjurs (*Tib*). Only if the transmission of *Tib* is obviously not based on the Indian or in case that *Bth* or the Chinese translations show relevant divergences, (also) these readings shall be given. The citations themselves are taken from the already prepared critical edition which is part of my doctoral dissertation (see

Sons of good family (*kulaputra*), there is a sūtra of great extent (*vaipulya*) called *Tathāgatagarbha*. In order to teach it the Tathāgata has produced these signs (*nimitta*) [which have] appeared [to you]. Listen therefore closely, be attentive, and [I] shall teach [you].

It is only this section B which contains the message centering around the term *tathāgatagarbha* and it can only be this section which, under the name *Tathāgatagarbhasūtra*, has already been taught by the tathāgata Sadāpramuktaraśmi (section D). The similes are the actual sūtra within the sūtra. They alone embody the new and central message of the text, embedded in the more or less standard framework consisting of the setting, a passage expounding the merit of propagating the sūtra and a story of the past.

### The doctrine of the *TGS*

What now is the doctrine exposed in section B? After the initial fragment with withered lotuses in the sky with buddhas sitting in their centers, unaffected by the putrid petals around, the Tathāgata, as the narrator of sections B to F, proclaims that the same is true for all living beings: though they are wrapped in different kinds of *kleśas*,<sup>15</sup> all living beings carry a tathāgata within themselves. This could be the birth hour of the term *tathāgatagarbha* which, after all, in the *TGS* appears only in this first of the nine similes. S. Matsumoto is definitely right, when he suggests a close connection between the terms *padmagarbha*, the “lotus calyx”, in which the buddhas are found, and *tathāgatagarbha*, which according to my understanding should be analyzed as *bahuvrīhi* relating to living beings as “containing a tathāgata” or even “having a tathāgata [as their essence]”.<sup>16</sup> Right

---

n. 4). I have indicated after the quotation where the correspondent passage in *Q* can be found.

<sup>15</sup> Whereas *TGS*<sub>2</sub> describes living beings themselves as wrapped in *kleśas*, *Ch*<sub>1</sub> speaks of the wrapped tathāgatas within living beings.

<sup>16</sup> The interpretation as *bahuvrīhi* has been questioned recently by S. Matsumoto’s analysis of the compound as *tatpuruṣa* in the sense of [*Living beings are*] containers of a tathāgata. However, even if this analysis does not seem completely impossible, I still prefer to stick to the more natural *bahuvrīhi* alternative. No early uses of *-garbha* at the

in the middle of this introductory simile appears also what one could call the sūtra's condensed doctrinal essence:

② *rigs kyi bu dag 'di ni chos rnam kyi chos nyid de / de bzhin gshegs pa rnam byung yang rung ma byung yang rung / sems can 'di dag ni rtag tu de bzhin gshegs pa 'i snying po yin na*<sup>17</sup>

Sons of good family, the True Nature (*dharmatā*) of the *dharmas* is this: whether or not tathāgatas appear in the world, all these sentient beings continuously contain a tathāgata (*tathāgatagarbha*).

Once this fundamental definition is established, the Tathāgata goes on to illustrate it by making use of eight further similes. The relation between the tathāgata, found within living beings, and the enveloping *kleśas* functions as the *tertium comparationis*, when comparing it to (2) honey protected by bees, (3) kernels enclosed by their husks, (4) a gold nugget in excrement, (5) a hidden treasure beneath the house, (6) a sprout in the seed becoming a huge tree, (7) a tathāgata image wrapped in rotten rags, (8) a *cakravartin* in the womb of a despised, orphan woman and (9) a golden figure within a burned clay mold.

Each of the similes accentuates different aspects associated with the *tertium comparationis*. A very important element seems the fact that living beings are unaware of their inherent tathāgata. It is only through their encounter with the Buddha that they can find out this truth. Just to mention the main points, similes (4) and (6) stress the indestructibility of the buddha-nature in living beings, (7) highlights the complete unexpectedness of a precious image in rotten rags

---

end of a compound indicating his understanding in Buddhist literature have been pointed out by Matsumoto. On the other hand, we can find plenty of examples with *-garbha* at the end of bodhisattva names (*Ratnagarbha*, *Vajragarbha*, *Śrīgarbha* etc.) which are most likely to be analyzed as *bahuvrīhi* referring to *bodhisattva*. Of course the two alternatives still suggest the same relation between the living being and the embraced tathāgata and consequently only differ from a grammatical point of view. (Shirō Matsumoto 松本史朗, *Zen shisō no hihanteki kenkyū* (\*A Critical Study of Zen Thought) 禅思想の批判的研究, Tokyo 1994 (Daizō Shuppan); pp. 485ff., 498ff.).

I admit that for my second rendering of the compound designating the tathāgata as essential I cannot submit any philological proofs. However, the context of the introductory simile itself and the statement that the *kleśas* of living beings are only accidental (*āgantuka*) imply such an understanding (cp. Q 265a5f.).

<sup>17</sup> Q 263a1f.; for the citation in the *RGVV* cp. ⑧.

whereas (8) concentrates on showing that the woman's defeatism is without any reason and admonishes to strive energetically after awakening.

The similes reveal the basic pattern how the relation between sentient beings and buddhahood has to be imagined: an already fully developed, perfect tathāgata is found inside them. He constitutes the nature of living beings. This does not allow any doubt that the Tathāgata and living beings have the same nature:

③ *nyon mongs pa thams cad kyis nyon mongs pa can du gyur pa de dag gi nang na / de bzhin gshegs pa'i chos nyid mi g.yo zhing / srid pa'i 'gro ba thams cad kyis ma gos pa dag mthong nas / de bzhin gshegs pa de dag ni nga dang 'dra'o zhes smra'o // (Q 262b3ff.)*

[The Tathāgata], having perceived inside those [sentient beings] defiled by all defilements (*kleśa*) the True Nature of a tathāgata (*tathāgatadharmatā*) motionless and unaffected by any of the states of existence, says: 'Those tathāgatas [within sentient beings] are just like me!'

That there is absolutely no room to conceive the nature of living beings as something not yet complete is further shown by the terminology chosen for its designation.<sup>18</sup> Among them are, depending on the recension, terms as *tathāgatajñāna*, *tathāgatajñānadarśana*, *tathāgatadhātu*<sup>19</sup>, *dharmatā*<sup>20</sup>, *buddhātva*, *buddhabhūmi* and *svayambhūtvā*. They all are related to the state of being a buddha, the ultimate form of realization in Mahāyāna Buddhism. We must therefore conclude that according to the TGS buddhahood is inherent in all living beings. However, though buddhahood is the nature of living beings, yet they cannot be designated as buddhas as long as their nature is hidden in the *kleśas*. Only by the process of purification shall their buddhahood become manifest and efficacious. That is to say, the conception of becoming a buddha is that of a **manifestation process** of something living beings have always been equipped

<sup>18</sup> Though the similes of the sprout in the seed becoming a huge tree (6) and of the *cakravartin* embryo in the womb of a despised, orphan woman (8) could easily imply the connotation of a transformational process of growing, yet the terminology employed in the sūtra clearly shows that this is not at all the intention of the author(s)'.

<sup>19</sup> Tib (*de bzhin gshegs pa'i rigs*; Q 267b8-268a1): *tathāgatagoṭra*; the passage has no direct parallel in *Ch*<sub>1</sub>. *Ch*<sub>2</sub>: 如來界 (463c15). *Bth*: *de bzhin gshegs pa'i kham*s (252a8).

<sup>20</sup> Cp. n. 12.



with. It cannot be interpreted as the acquisition of something they do not have from outside, an essential transformation or even ripening process of a yet embryonic nucleus as implied by the later interpretation of the term *tathāgatagarbha* as “buddha embryo”.<sup>21</sup> Characteristic for this process of manifestation are the words of the Tathāgata in the simile of the orphan woman:

④ *rigs kyi bu dag khyed bdag nyid sro shi bar ma byed par khyed brtson 'grus brtan par gyis shig dang / khyed la de bzhin gshegs pa zhugs pa yod pa dus shig na 'byung bar 'gyur te / (Q 268a2)*

Sons of good family, apply energy without giving in to despondency! It shall happen that one day the existence of the tathāgata [who has] entered within you shall become manifest.

Concerning the purification of buddha-nature the *TGS* gives most weight to the *kleśa* destroying activity of the Tathāgata. By an often repeated set phrase throughout the nine similes we understand that the Tathāgata perceives the true nature of living beings and thereupon destroys their *kleśas*. This activity, though not always without ambiguity, should probably be identified with the Tathāgata's engagement in revealing the Dharma.<sup>22</sup> As a representative example of this kind we find:

⑤ *de bzhin du / rigs kyi bu dag de bzhin gshegs pas kyang sangs rgyas kyi mig gis sems can thams cad de bzhin gshegs pa'i snying por mthong nas / sems can de dag gi 'dod chags dang / zhe sdang dang / gti mug dang / sred pa dang / ma rig pa'i nyon mongs pa'i sbubs dbye ba'i phyr chos ston te / (Q 262b8-263a1)*

In the same way, sons of good family, with the vision of the Buddha, also the Tathāgata perceives all sentient beings as containing a tathāgata (*tathāgatagarbha*), and [therefore] teaches the Dharma [to them] in order to peel off the covering of those sentient beings [encased in such] defilements (*kleśa*) [as] passion, hatred, wrong orientation, longing and ignorance.

<sup>21</sup> Cp. *RGVV* 72.8f.: *trividhabuddhakāyotpattigotrāsadbhāvārtham adhiḥṛtya tathāgatadhātur eṣāṃ garbhaḥ sarvasattvānām iti paridīpitam /*

<sup>22</sup> This is explicitly stated in *Q* 268b7f., where the Tathāgata is said to eliminate all outer defilements in order to entirely purify the precious tathāgata-knowledge of the bodhisattvas by using the “*vajra*[-like] hammer of the Dharma” (*chos kyi rdo rje'i tho ba*).

It goes without saying that this conception of purification of living beings' buddha-nature by an almighty Tathāgata does not grant much importance to the individual striving of living beings. As a matter of fact, throughout the section of the similes, passages pointing to the active participation of living beings are rare. Such statements seem somehow sporadic and much more a lip service rather than an organic part of the basic idea expressed by the nine similes. As one of these passages we find:

- ⑥ 由聞法故則正修行即得清淨如來實體\* [\*禮 emended to 體 according to the Jin Edition (金藏廣勝寺本) to be found in the *Zhonghua dazangjing* 中華大藏經 and according to the Korean Edition of the Chinese Canon (高麗藏)] (*Ch*<sub>2</sub>: 461c18-19)<sup>23</sup>

Because [sentient beings] listen to the Dharma [they] accordingly practice in the right way and then gain the pure real essence of a tathāgata.

The view of the composer(s) of the *TGS* on the role of living beings in their own liberation is expressed in the following section C, where we find a long description of the merit accumulated through the propagation of the *TGS* and its joyful approval (*anumodanā*).

The rare mentioning of living beings' role in the liberation process in the similes is paralleled by another aspect: throughout section B we find a great number of statements stressing the fact that living beings who have manifested their true nature, in other words, who are tathāgatas, will perform the tasks of a tathāgata. With that the *TGS* once again proves the enormously important role attributed to the Tathāgata and future tathāgatas considering the benefit of all sentient beings.

### **Possible motivations for the composition of the *TGS***

The employment of similes aims in general at the elucidation of an unfamiliar point in terms of commonly known, more familiar situations. That the main

---

<sup>23</sup> I am here citing *Ch*<sub>2</sub> as *Tib* does not show an intelligible wording. In *Ch*<sub>1</sub> the passage is abbreviated to the statement that the Tathāgata manifests the buddhahood (of living beings): 顯現佛性 (*Ch*<sub>1</sub> 457c7).

section B of the *TGS* consists exclusively in similes indicates that the author(s) considered their message of the hidden buddha-nature in all living beings as something requiring concrete illustration. It is obvious that the triviality of the chosen similes is directed towards an ordinary audience, an audience probably not quite versed and interested in scholastic matters. We may not have any problems to think about the nature of living beings, as we are used to express our beliefs in abstract terms. The situation about 1700 years ago might have been different and we should probably not take for granted the fact that abstract ideas like the innateness of buddhahood or *dharmatā* were easily understandable for the Buddhist believers of that time. As mentioned at the beginning, the *TGS* is most likely the earliest text in the corpus of the *tathāgatagarbha* thought. Without doubt, this rendered the author(s) task still more difficult.

However, as a matter of fact, we do not know what the Buddhist community of that time really looked like. It was perhaps a less “pure” Buddhist environment than we would expect today. Our (mis-)conception of Buddhism tends to overlook the fact that the average Buddhist follower probably knew very little of the doctrinal issues of his religion. We forget that the Indian believer lived in a cultural environment which can only be called multireligious, making it sometimes difficult to draw sharp borderlines between single beliefs and cults. Speaking from a doctrinal point of view, the *TGS* certainly shall not be easily subsumable under what we consider mainstream Mahāyāna tenets. It seems that the composer(s) of the *TGS* were less guided by questions concerning what might be doctrinally Buddhist or not, than rather by their concern for the well-being of other sentient beings. Most probably the main motive to compose the sūtra was the earnest wish to let people know that there is nobody excluded from buddhahood, to strengthen their soteriological self-confidence, and to encourage them to a Buddhist practice leading finally to the manifestation of what was believed to be their true nature.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> The *RGV* seems to confirm such an analysis at least partly by stating that one of the motifs for the exposition (*deśanāprajana*) of the buddha-nature doctrine is the

That the *TGS* is operating with the powerful image of buddhahood invariably innate in living beings is therefore not surprising. To simply set free something that is already there, sounds definitely the easier task than the vague future perspective of attaining buddhahood through a gradual transformation along a difficult path of spiritual and ascetic practices. Not making use of such a precious essence might evoke the feeling of wasting one's most fundamental potential. On the contrary, a less definite formulation of buddhahood as something still to be attained might easily lead believers to ignore that that possibility applies also for them and thus remain without consequences for their soteriological striving.

### The *TUSN* and the *Saddharmapuṇḍarīka* – two predecessors of the *TGS*

As mentioned above, the *tathāgatagarbha* doctrine as revealed in the *TGS* can hardly be considered to belong to the mainstream of Mahāyāna thought. Already the first and only *sāstra* dealing systematically with this teaching offers also a different interpretation of the compound *tathāgatagarbha*, which relegates buddhahood as the nature of living beings to a mere germ for future awakening.<sup>25</sup> J. Takasaki refers to a passage of the *Tathāgatotpattisambhavanirdeśa* (如來性起品) of the *Avatamsakasūtra*, which is also quoted by the *RGVV*, as a direct predecessor of the *TGS*.<sup>26</sup> There, also in form of a simile, the idea that all living beings carry the *tathāgatajñāna* within themselves is expressed. It is beyond any doubt that the passage of the *TUSN* had a crucial impact on the doctrine and the composition of the similes of the *TGS*.<sup>27</sup> However, Takasaki

---

abandoning of a depressed mind (*līnaṃ cittam*) and of self-contempt (*RGV* I.156f.; I.161). As I shall suggest below, to explain **why** all living beings can attain buddhahood might have been felt as a theoretical need.

<sup>25</sup> Cp. n. 21.

<sup>26</sup> Cp. Takasaki (op. cit.), pp. 46ff.; also Matsumoto (op. cit.), pp. 478ff. The passage is quoted in *RGVV* 22.10-24.8

<sup>27</sup> This holds true for the basic structure of the simile as well as for the emphasize of the usefulness of the *tathāgatajñāna* for the world after its manifestation. The term *tathāgatajñāna* appears also frequently in the *TGS*. Even the same verb *bhinatti* ("to split, to break"; *RGVV* 23.12), in the *TUSN* used to describe the splitting of the atomic

classified also the *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* (*SP*) as one of the two main doctrinal sources for the formation of the *tathāgatagarbha* teaching.<sup>28</sup> In the following I shall attempt to show that the influence the *SP* had on the composer(s) of the *TGS* might have been even stronger than believed until now. We can thus understand against this background that the doctrine of the *TGS* was developed as a metaphysical foundation for the *ekayāna* concept, which is characteristic for the *SP*.<sup>29</sup>

### Structural and formal parallels between the *TGS* and the *SP*

I shall start with some observations concerning the general structure and line of composition of the sūtras.

It is common to *TGS* and *SP* that they both repeat in verses what appeared immediately before in prose. The *TGS* follows rigidly this scheme throughout the whole text while in the *SP* this pattern is less used especially in the chapters towards the end.

Both settings are located on the Gṛdhrakūṭa mountain near Rājagṛha. After the enumeration of the names of the attending bodhisattvas, by means of his supernatural power, the Tathāgata, withdrawn for meditation, produces myriads of huge lotuses in the sky (*TGS*). In the *SP* such a supernatural manifestation is

---

particle containing the whole universe in painted form, occurs in the *TGS* ('*byed*; in *Q* (262b7) it appears erroneously as '*phyed*) in the first simile as part of the description of the liberation of the petal-wrapped buddhas inside the disgusting lotuses.

<sup>28</sup> Cp. Takasaki (op. cit.), pp. 412-445; for the *SP* as a predecessor of the *TGS* see p. 441. Matsumoto (op. cit.) describes the relation of the sūtras in terms of the common imagery of the lotuses rising into the sky (pp. 447ff.; 526f.). I shall deal with this point later. For a stimulating treatment of the relation between the *SP* and the *TGS* cp. Sadahiko Kariya 荻谷定彦, "*Hokkekyō to nyoraizōkyō – issaishujō kaishitsu bosatsu to shitsuubusshō*" (\*"The Lotus Sūtra and the Tathāgatagarbhasūtra – 'All Living Beings are Bodhisattvas' and 'All Living Beings have Buddha-nature'") "法華經と如來藏經 — 一切衆生皆悉ぼさつと悉有佛性 — ", in *Mori Mikisaburō Hakase Shōju Kinen Jigyōkai, Tōyōgaku ronshū* 森三樹三郎博士 頌壽記念事業會, 東洋學論集, 1979: pp. 1127-1140.

<sup>29</sup> It shall not be possible to take into consideration theories about the textual history of the *SP*. Though the *SP* definitely consists in different textual strata, there are no indications suggesting that the *TGS* might be influenced just by a certain part of the *SP*.

formed by a ray of light issuing from between the eyebrows of the Buddha illuminating many buddha-fields. Also the tathāgatas seated within the lotuses of the *TGS* emit rays of light that shine on the buddha-fields. Finally, the bodhisattvas Maitreya (*SP*) and Vajramati (*TGS*) respectively ask for explanation. In both texts the supernatural manifestations are said to be signs announcing an exposition of the Dharma.

The following disclosure by the Tathāgata can be labeled the central doctrinal part in both sūtras.<sup>30</sup> In the *TGS* it comprises the analogy between the tathāgatas in the lotus calyxes and living beings' buddha-nature culminating in the statement cited in ②. As the central passage in the *SP* is too long to be quoted completely I have to limit my quotation to the most relevant parts:

⑦ *ekakṛtyena śāriputraikakaraṇīyena tathāgato 'rhan samyaksambuddho loka utpadyate ... yad idaṃ tathāgatajñānadarśanasamādāpanahetu-nimittam sattvānāṃ tathāgato 'rhan samyaksambuddho loka utpadyate / ... ekam evāhaṃ śāriputra yānam ārabhya sattvānāṃ dharmam deśayāmi yad idaṃ buddhayānam / na kiṃcic chāriputra dviṭiyam vā tṛṭiyam vā yānam samvidyate / sarvatraiṣā śāriputra → dharmatā daśadigloke ← / ...*<sup>31</sup>

With a single duty, Śāriputra, with a single task the Tathāgata, *Arhat* and Perfectly Awakened One appears in the world ... Namely, in order to inspire living beings to the mental vision of a tathāgata (*tathāgatajñānadarśana*), the Tathāgata, *Arhat* and Perfectly Awakened One appears in the world ... With reference to only a single vehicle, Śāriputra, I teach the Dharma for living beings, namely, the vehicle of the buddhas. Śāriputra, there is not any second or third vehicle. This, Śāriputra, is the True Law everywhere in the worlds of the ten regions.

Let us recollect the corresponding central doctrine ② of the *TGS* as it is cited in *RGVV* 73.11-12:

---

<sup>30</sup> *TGS*: Q 262b5-263a2; K 39.7-41.9.

<sup>31</sup> (All citations of the *SP* are taken from *K*. Variants of *D*<sub>1</sub>, *D*<sub>2</sub> and *O* are only given if they substantially affect the understanding of the passage or throw light on the comparison with the *TGS*.)

*K* 39.13-40.15; the text between the arrows in *O*: → *dharmāṇāṃ dharmatā daśasu dikṣu loke sarvabuddhakṣetreṣu* ←; here the Tibetan translation in the Peking Kanjur (Ōtani reprint) follows *K* (vol. 30, Chu 19b6).

⑧ *eṣā kulaputra dharmāṇām dharmatā / utpādād vā tathāgatānām  
anutpādād vā sadaivaite sattvās tathāgatagarbhā iti /*

As a matter of fact ⑧ represents a traditional Buddhist formula found in many other texts, originally associated with the law of *pratītyasamutpāda*.<sup>32</sup> The authors of the *SP* must have had this formula in mind, too, when they first speak about the Tathāgata's appearance (*utpadyate*) and then declare the Dharma of a single *buddhayāna* to be the True Law (*dharmatā*). The surprising fact now is not that both sūtras operate with this common formula but rather their similarity in structure: at the beginning of the Tathāgata's sermon we find a kind of a summary of the main tenets, interwoven with the known formula. The following similes in both texts just serve to illustrate these main tenets.<sup>33</sup>

Besides the sections on the merit resulting from the propagation of the sūtra and the joyful approval (*anumodanā*), which are found in the *TGS* as well as in the *SP*, the *TGS* tells us also a story of the past (section D). In the story no reason is given why four bodhisattvas did not awake and one is immediately reminded of the narration in the first chapter of the *SP* in which one of eight sons is equally said not to have attained awakening. The *SP*, however, tells us why. He did not attain awakening because of his desire for fame and his slothfulness.<sup>34</sup> The *TGS* identifies three of the figures who have not reached awakening with Mañjuśrī, Mahāsthāmaprāpta and Avalokiteśvara, who all maintain an eminent position in the *SP*. It then states that the fourth is now Vajramati, the main representative of the bodhisattvas, acting as the questioner of the Tathāgata. The same circumstance, i.e., the identification of Maitreya, to whom the sermon of Mañjuśrī in this first chapter of the *SP* is directed, with the slothful son, is, again,

<sup>32</sup> For the appearance of this formula in other Mahāyāna texts, cp. David Seyfort Rugg, *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra*, Paris 1969 (École Française d'Extrême-Orient): pp. 330f.

<sup>33</sup> It is true that in the *TGS* this summary is found in the middle of the first simile of the lotuses. However, the first simile functions also as the introductory scenery and basic pattern for the *tertium comparationis* of all following similes. It can therefore duly be considered the "guideline" for the whole sūtra.

<sup>34</sup> The story is expounded in *K* 18.2-22.13 (in particular 22.4-13) and I.90-95.

found also in the *SP*. Besides, it is striking that the name *Mati* of the bodhisattva not yet awakened in the *SP* is also part of the name *Vajramati* in the *TGS*. This could at least partly be the reason why the non-prestigious name *Vajramati* was chosen for the main character in the bodhisattva congregation in the *TGS*.

However, the same story in the *TGS* has further particularities which show certain affinities with the *Sadāparibhūtaparivarta*, chapter XIX of the *SP*. Again, it is not the story as such but rather several formal elements that are worth our attention. The bodhisattva *Sadāparibhūta* as the main character of the story gained his name due to his habit of declaring to all monks and nuns as well as lay devotees that they were not despised (*aparibhūta*) because they were all following the course of conduct of a bodhisattva (*bodhisattvacaryā*) and should eventually become a buddha.<sup>35</sup> Apparently, this provoked unpleasant feelings in the audience which sometimes escalated even into bodily attacks. *Sadāparibhūta* endured this patiently. Towards the end of his life he hears the Lotus Sūtra from a tathāgata. Whereupon he venerates myriads of tathāgatas and expounds the sūtra for aeons. *Sadāparibhūta* is finally identified with the Buddha Śākyamuni himself.

First of all, it is the name of one of the two heroes in the story of the *TGS* which might have been influenced by the *SP*. He is named *\*Sadāpramuktaraśmi*<sup>36</sup>. As in the case of *Vajramati* and *Mati*, *sadā-* as part of the name compound is also found in *Sadāparibhūta*.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> *Nāham āyusmanto yuṣmākaṃ paribhavāmi / aparibhūtā yūyam / tat kasya hetoḥ / sarve hi bhavanto bodhisattvacaryāṃ carantu\* / bhaviṣyatha yūyam tathāgatā ... (K 378.1-3). \*O: caratha; O so also in the parallel 378.7 against K, D<sub>1</sub>, D<sub>2</sub>: caradhvam. In the corresponding verse XIX.3d D<sub>1</sub>, D<sub>2</sub>, K and O all coincide in the form caratha. All these forms, typical for Buddhist Hybrid Sanskrit, most probably represent the imperative mood (cp. F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Vol. I: Grammar, §26.12f.).*

<sup>36</sup> *Tib, Bth: rtag tu 'od zer gtong; Ch<sub>1</sub>, Ch<sub>2</sub>: 常放光明.*

<sup>37</sup> Another, though less probable reconstruction of the name, based on the Tibetan and Chinese, could be *Sadāraśmimukta* (instead of *Sadāpramuktaraśmi*). *Bahuvrihi* compounds with perfect passive participles at the end are frequently attested in Pāli and Buddhist Sanskrit (cp. J. S. Speyer, "Über den Bodhisattva als Elefant mit sechs



Also the otherwise rare introductory formula of both stories agrees nearly perfectly:

- ⑨ *anenāpi tāvan*<sup>38</sup> *mahāsthāmaprāpta paryāyeṇaivam veditavyam yathā ya imam evamrūpaṃ dharmaparyāyam ... (K 375.1-2)*

The parallel of the story in the *TGS*:

*rdo rje 'i blo gros rnam grangs 'dis kyang 'di ltar chos kyi rnam grangs 'di ji ltar ... rig par bya 'o // (Q 270b4-5)*

Vajramati, also through this [following] kind [of exposition] (*paryāya*) thus (*evam*) it is to be known that (*yathā*) this Dharma discourse ...

The end of the prose section of the chapter in the *SP* agrees less literally but carries the same thoughts as the final part of the corresponding section in the *TGS*. The benefit of preserving, preaching, etc. the sūtra is first expounded, followed by an exhortation directed to the bodhisattvas:

- ⑩ *evam iyaṃ mahāsthāmaprāpta mahārthasya dharmaparyāyasya dhāraṇā vācanā deśanā bodhisattvānāṃ mahāsattvānāṃ anuttarāyāḥ samyak-sambodher āhārakā samvartate*<sup>39</sup> *tasmāt tarhi mahāsthāmaprāptāyaṃ dharmaparyāyo bodhisattvair mahāsattvais ... dhārayitavyo vācayitavyo deśayitavyaḥ samprakāśayitavya iti // (K 383.3-6)*

The end of the prose in the *TGS*:

---

Hauzählen", in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. 57, 1903, pp. 305-310: pp. 309f.). The prefix *pra-* of *pramukta* may not be part of the name as the reading *rab (tu) gtong* for \**pramukta* in *Bth* in other passages of the *TGS* is testified. If we assume the name *Sadāraśmimukta* as original, its similarity to the name in the *SP* is even more striking because both names show a nearly identical sequence of vowels.

A similar slightly modified adoption of a name from the *SP* may be *candanagarbha* from *candanagandha*, as pointed out by Matsumoto (op. cit., p. 413 n.5). The term *-candanagandha* appears in the *SP* (239.5) as an attribute of the rising stūpa at the beginning of chapter XI (cp. n. 44). Matsumoto discusses as one alternative that the name of the *kūṭāgāra Candanagarbha* (Tib: *tsan dan gyi snying po*; *Ch*<sub>1</sub>: 梅檀 (*candana*); *Ch*<sub>2</sub>: 梅檀藏), which serves as the location where the Buddha teaches the *TGS*, might have been inspired by that description in the *SP*.

<sup>38</sup> *Tāvāt* is missing in *D*<sub>1</sub>, *D*<sub>2</sub>, *O* and the Tibetan (Peking (Ötani) vol. 30, *Chu* 159a8): *mthu chen thob rnam grangs 'dis kyang 'di ltar rig par bya ste ...*

<sup>39</sup> The syntax of *D*<sub>1</sub> and *D*<sub>2</sub> differs as the subject is *puṇyaskandha* (also in the Tibetan) to which the compound *dhāraṇādeśanāsahagata* is attributed. The term *mahārtha(ka)* appears in the nominative referring to *puṇyaskandha*. Instead of *āhārakā*: *D*<sub>1</sub>, *D*<sub>2</sub>: *āharaṇatāyai*; *O*: *āharaṇatāyai*.

*rdo rje'i blo gros de ltar de bzhin gshegs pa'i snying po'i chos kyi rnam  
grangs 'di thos pa tsam gyis byang chub sems dpa' sems dpa' chen po  
rnams la / sangs rgyas kyi ye shes sgrub pas don che ba yin no // (Q  
272b4-5)*

Vajramati, thus this Dharma discourse (*dharmaparyāya*) [called] *Tathāgata-garbha* is of great benefit (*mahārtha(ka)*) since just listening [to it leads to] the realization of buddha-knowledge (*buddhajñāna*) for the bodhisattvas *mahāsattvas*.

In the final *pādas* of the verse section the *TGS* adds:

*de bas byang chub sems dpa' mkhas rnams kyi //  
rtag tu mdo mchog 'di ni gzung bar bya // (Q 273a3)*

Therefore wise bodhisattvas should always adopt (*\*udgrhñāti*) this excellent sūtra!<sup>40</sup>

As another formal element common to both stories, the question why *Sadāparibhūta/Sadāpramuktaraśmi* were called like this functions as the starting point for the actual core of the stories. These cores, i.e., the description of the somehow provoking activities of *Sadāparibhūta* and of the beneficial radiation of light of *Sadāpramuktaraśmi* are in a way isolated. The connection with the following narration of the sūtra-teaching activities of the two is loose. In both cases it is not at all evident, why these two core stories have been chosen. Also surprising and sudden is the identification of one of the main characters with persons being present at the time of narration (cp. above). It is obvious that the authors of the sūtras somehow felt the necessity to weave a more interlocked tie between the two main units: a core story, probably taken from a common pool of more or less mahāyānized narrations circulating among preachers and storytellers, and a second part serving as the authorization of the sūtra by locating it into the historic context created by the first unit.

It goes without saying that also in the *SP* the similes play an important role and have considerably contributed to the sūtra's popularity. Of the eleven similes in

<sup>40</sup> *Ch<sub>1</sub>* exhorts also to teach the *TGS*: 是故諸菩薩 應持說此經 (460b11).

the *SP*,<sup>41</sup> that of the man carrying a jewel in the hem of his garment without knowing it, appears to originate in a compositional environment close to the *TGS* similes.<sup>42</sup> When later the man faces some serious difficulties in life, he has to wait for his former friend to be told about the jewel in his garment and to be able to exchange it for money in order to overcome the difficulties. The similarity to the similes of the *TGS* is obvious: this simile operates with the topos of the precious hidden in the soiled. The carrier of the jewel is completely unaware of it. The simile shows about the same length as the ones of the *TGS* and perfectly matches their worldly, simple and concrete character.<sup>43</sup> It could easily be applied

<sup>41</sup> The number of similes found in the *SP* gives rise to questions. Whereas the only Indian commentary on the Lotus Sūtra (*T* 1519, 1520), ascribed to a Vasubandhu, mentions only seven similes, the impartial reader of the sūtra counts eleven. The two similes in the later half of chapter V, missing in Kumārajīva's translation, the simile of the man digging for water on waste-land in chapter X and, finally, the simile of the young man with hundreds of children older than himself (XIV), are not taken into consideration by the commentator. There is thus no reason to speculate that the number of similes in the *SP* had any influence on the total of nine similes in the *TGS*, a number otherwise not very common.

<sup>42</sup> *SP* 210.5-212.2 and VIII.36-45.

<sup>43</sup> This easily understandable, concrete character of the similes is in opposition to, e.g., the simile of the *TUSN*, which can be called a forerunner of the *tathāgatagarbha* thought in the *TGS* (see above). The similes of the *TUSN* as a whole show quite a different compositional line. Their world consists of the nature with its elements, the sphere of divinities, spirits, supernatural manifestations, fantasy and the universe. This might be partly due to the fact that the *TUSN* is mainly dealing with the description of the wonderful characteristics of the Buddha. However, it is hardly imaginable that the author(s) of the *TGS* got their inspiration for their similes from the *TUSN*.

The close relation between the simile of the *SP* and the *TGS* becomes also evident in some formulations. So for instance when the friend calls upon the man unaware of the jewel in the hem of his garment to make use of it:

a. *gaccha tvaṃ bhoḥ puruṣaitan maṇiratnaṃ grahāya ... / tena ca dhanena sarvāṇi dhanakaraṇīyāni kuruṣveti // (K 211.6f.)*

The parallel in the *TGS* is the direct speech of a divinity urging a man to take out a nugget of gold which had fallen into a heap of excrement and remained hidden there for many hundreds of years:

*kye mi khyod song la 'di ni / rin po che 'i mchog gser ... de byi dor gyis la gser gyis gser gyi bya ba gyis shig ces ... (Q 264b8)*

In its second simile, the *TGS* also speaks about the honey after the bees have been expelled:

*... bung ba de dag thabs mkhas pas bskrad nas / sbrang rtsi des sbrang rtsi 'i bya ba byed do // (Q 263b3)*

as an illustration of the buddha-nature of living beings. In the *SP*, however, it aims at elucidating the fact that *arhats* are not aware of their earnest wish (*prañidhāna*) for *sarvajñatā* made a long time ago and erroneously contend to the miserable life with only limited knowledge (*parīttena jñānena*).

Finally, when speaking about non-doctrinal resemblance, we should not forget that the imagery of the lotus bears a central role in both sūtras. It is part of the title of the *SP*. In the *TGS* it forms the central imagery of the introductory scene which is also the first simile. The formation of the term *tathāgatagarbha* and thus also the title of the *TGS* is probably due to this introductory description. The imagery of the lotus with the buddhas sitting in their centers can therefore be considered the departure point for all further similes of the *TGS*. It functions as joint between the wondrous, fantastic world so typical for Mahāyāna sūtras and the more realistic terms of the following similes.<sup>44</sup>

---

When the friend realizes that the man has not made use of the jewel though he is badly suffering, he remarks:

b. *na ca nāma tvaṃ bhoḥ puruṣa pratyavekṣase / kiṃ mama baddhaṃ kena vā  
baddhaṃ ko hetuḥ kiṃnidānaṃ vā baddham / etad bālajātīyas tvaṃ bhoḥ puruṣa  
yas ... (K 211.4f.)*

In the simile of the depressed woman who carries a *cakravartin* embryo (*sattva*; *sems can*) in her womb without knowing it, it is also described that she does not try to understand what she carries inside her body:

*bud med de mngal na 'dug pa 'i sems can de la bdag gi mngal du zhugs pa 'i sems  
can 'di ci 'dra ba zhig snyam du yang yid la mi byed / bdag gi mngal du zhugs  
sam / ma zhugs snyam du yang de de na yid la mi byed kyi / (Q 267b5f.)*

<sup>44</sup> As I already mentioned in n. 28, Matsumoto (op. cit.) considers the lotuses rising into the sky as the common link between the two sūtras (pp. 447ff.; 526f.). According to him, the *TGS* followed the descriptions in the *Stūpasamdarśanaparivarta* of the *SP*. There, in two passages, large lotuses rise into the sky with bodhisattvas seated inside (pp. 446f.). He relates this scenery, which he claims to be evolved against the background of the Pure Land Sūtras (pp. 451; 526), to the main theme in the same chapter, i.e., the rising stūpa with the tathāgata Prabhūtaratna seated within (pp. 448f.). It is, in fact, interesting that the term *padmagarbha* does not appear in any of these passages. On the other hand, it is probably an oversimplification to assign the “discovery” (発見) of the *padmagarbha* “concept” (概念) to the *TGS* (p. 526) and to base an important part of his argumentation for the chronology of the sūtras involved in the formation of the *tathāgatagarbha* teaching on this observation. Leaving aside the frequent appearances of the compound *padmagarbha* in other early texts (e.g. *Rāmāyaṇa* 3.50.18d; *Mahābhārata* (crit. ed.) VI.61.44, XIII.17.103, XIII.17.131, XIII.135.51), his *padmagarbha*-based chronology would compel him to assume that the

I am aware of the problems involved when arguing that the *TGS* is related to the *SP* based on non-doctrinal observations. Mahāyāna sūtras draw from a common pool of patterns, imageries, stories, similes and other literal elements. It is therefore difficult, if not impossible, to determine the degree of stylistic, formal or structural similarities which allows us to suppose a relation going beyond the general scope of similarities characteristic of a certain textual class. Yet it seems that within this category of Mahāyāna sūtras the *TGS*, though much shorter and plain in its structure, shows the same compositional line with some parts of the *SP*. They both are sūtras within a sūtra and start with a doctrinal exposition in which a traditional Buddhist formula is interwoven. The doctrine is illustrated with similes. Both texts try to strengthen their authoritative status by embedding the “core sutra” in a historical context, that is its history of transmission and

---

*Sukhāvativyūha Sūtra*, which “most probably knew the concept of *padmagarbha*” (p. 445), must also be of later origin than the *TGS*.

Nevertheless, I surely agree with Matsumoto that the descriptions in the *Stūpasamdarśanaparivarta* of the *SP* might have been an important source of inspiration for the main imagery of the rising lotuses in the *TGS*.

For a similar attempt to trace the introductory scenery of the *TGS* back to the *SP*, Kariya (op. cit., cf. n. 28) refers to the *Nidānaparivarta* and chapter XX, the *Tathāgatarddhyabhisamskāraparivarta*. There it is described how from the rays of light issued from the tongues of the tathāgatas Śākyamuni and Prabhūtaratna, myriads of bodhisattvas come forth, seated on a “lion throne [consisting in a] lotus calyx(?)” (*padmagarbhe simhāsane*). Even if the passage that contains the term *padmagarbha* does not appear in Dharmarakṣa’s and Kumārajīva’s translations and is most likely a later interpolation, it might well be the case that also this description had an inspirational effect on the author(s) of the *TGS*. The fact that it follows immediately the story of Sadāparibhūta which, as I have tried to point out, probably had an impact on the *TGS*, makes this assumption even more plausible. Furthermore, as a part of this possible “inspirational block” consisting of chapters XIX and XX we find another element which appears slightly modified in the *TGS*: at the end of chapter XX there is a number of verses (XX.5, 6, 9, 10, 11) in which the qualities and benefits of those who preserve (*dhārayati*) the sūtra are praised. In all these verses the preservers of the sūtra are referred to in a relative clause: *ye dhārayiṣyanti ’maṁ sūtram agram* (5c), *ye sūtra dhārenti idaṁ śubham sadā* (6d), *bhavye yo dhārayi sūtram etat* (9d), *yo dhārayet sūtr’imu bhūtadharmam* (10d), *yo dhārayet sūtram idaṁ viśiṣṭam* (11d). In section F which originally immediately followed the story of Sadāpramuktaraśmi, the *TGS* contains a triplet verse with the same content. In all the three verses those who hold the sūtra in their hands are referred to by making use of a stereotyped relative clause: *gang gi lag na mdo sde ’di yod pa* // (Q 273b5-6).

propagation. Both rely on the practice of the propagation of the sūtra and joyful approval (*anumodanā*) as the main means for attainment of merit. The similes of both sūtras testify the same concrete and vivid character and their target is rather the faithful believer than the scholastically versed specialist or mystic. Due to these structural and formal similarities it seems plausible to assume that the *SP* must have had a strong impact on the composition of the *TGS* and that, consciously or unconsciously, various topics and features of the *SP* were eclectically incorporated in a more or less modified form. First and foremost, the common points are the imagery of the lotus, the simile of the jewel in the hem and the story of Sadāparibhūta.

### **The *TGS* as a doctrinal successor of the *SP***

Doctrinally speaking, it is even more obvious that the *TGS* must be seen as having close relations with the *SP*.<sup>45</sup> In particular the enormously important role of the Tathāgata, repeatedly represented as a father in the similes of the *SP*,<sup>46</sup> and the concept of buddhahood as the only valid soteriological goal for all the children of the Tathāgata, i.e., all living beings, are clearly presupposed in the *TGS*. The *SP* authors appear to have set as their main task the creative formulation, establishing and eloquent defense of these doctrines in a religious environment that most probably did not always heartily welcome them. The composer(s) of the *TGS*, on the other hand, could build their idea of an inherent

---

<sup>45</sup> For the question how far the *SP* can be seen as a doctrinal predecessor of the *TGS* cp. Takasaki (op. cit.) pp. 412-445.

<sup>46</sup> Cp. Takasaki (op. cit.) pp. 430ff. A similar important role of the Tathāgata in the *TGS* is shown by the fact that only the Tathāgata himself can see the buddha-like character of living beings with his supernatural vision. It is therefore accurate to speak of the *tathāgatagarbha* teaching as a form of “downwards Buddhism that views living beings from the enlightened position of a Buddha” (Kyōkō Fujii 藤井教公, “*Nyoraizō kei no bukkō*” (“Buddhism of the Tathāgatagarbha Line”) “如来蔵系の仏教”, in *Bukkyō no tōzen – higashi ajia no bukkō shisō I* (\*The Eastwards Transmission of Buddhism – Buddhist Philosophy of East Asia I) 仏教の東漸 – 東アジアの仏教思想 I (シリーズ・東アジア仏教 2), eds. Jikidō Takasaki (高崎直道) and Kiyotaka Kimura (木村清孝), Tokyo 1997 (Shunjū-sha), pp. 153-202: p. 157).

buddhahood on this already prepared ground. No mentioning is made anymore of the insufficiency of other means of deliverance. Their categorization as mere *upāya* of the Tathāgata becomes naturally unnecessary. The target group might have been different from the one of the *SP*, rendering a contentious style superfluous. However, it seems more reasonable to me that by the time the *TGS* was composed, the idea of buddhahood as the general goal evoked less objections and one was ready to think about the implications of this idea. In other words, the *TGS* would be a typical case of a subsequent theory for a doctrine vehemently put forward. The impetus of the *TGS* is thus rather to explain **how** buddha-nature relates to all living beings than to maintain **that** all living beings can become a buddha. It answers their doubts whether the *ekayāna* theory includes them too and if it does, what is the main mechanism which accounts for it. It may not be meaningless that the story of the bodhisattva Sadāparibhūta appears in the *SP* and that the *TGS* seems to show common elements in particular with this chapter. Sadāparibhūta had to face unpleasant reactions when confronting monks, nuns and lay Buddhists with the statement that all of them should become buddhas. The fact that he could not justify his words with a convincing reason made his message difficult to believe. As the narrative proves, his approach was widely felt as a provocation and in some way he can be called a forerunner of his time. The *TGS* clearly goes beyond the frame of the *SP* and elucidates the reason why all living beings can realize buddhahood.<sup>47</sup> It provides an explanatory mechanism

---

<sup>47</sup> I cannot follow S. Kariya (op. cit., cf. n. 28) in the reasons for his evaluation of the *TGS* as a text reflecting the “step towards a polished and intellectual, philosophical thought” which he connects with a “process of increasing monastic features” (pp. 1136-1139). As for the “fundamental difference” (p. 1136) between *SP* and *TGS*, he claims it to be the complete lack of any discussion regarding the elimination of *kleśas* and consequently the missing reference to a personal practice of deliverance in the *TGS*. I cannot deal here in detail with the arguments why Kariya, on the contrary, tends to consider the *SP* a typical proponent of texts proposing such a practice. However, none of the similes of the *SP* puts weight on such a personal practice. They rather operate with the almighty figure of the protecting father (burning house), the rich nobleman and father (the prodigal son), the guide through a waste-land (VII), the man who put a jewel in his friend’s garment (VIII), the king and general of the army (XIII), the 25 years old father of hundreds of grown up men (XIV) and the physician and father who lets his

for the general allegation of the *SP* that *tathāgatajñāna* is the ultimate goal for all living beings.<sup>48</sup> Of course, strictly speaking, the buddha-nature theory is not a proof and it becomes nothing but another allegation of the Tathāgata. A supernatural vision is necessary in order to perceive it so that in the end, as in the *SP*, the follower had no other way but to have faith in the authoritative words of the Buddha. However, the representation of the matter by easily understandable, this-worldly similes definitely invited to take the analogy in the metaphysical realm for granted. In other words, to understand how buddha-nature relates to living beings overshadowed the axiomatic question if such buddha-nature can really be found in living beings.

---

children believe that he was dead (XV). All these figures are, as a matter of fact, then compared to the Tathāgata. For me it seems quite obvious that the *SP* as well as the *TGS* in the first place prescribe the practice of faith in the Tathāgata's teaching and the propagation of the sūtra as means leading to buddhahood, elements found abundantly in both texts.

As I have pointed out above, the *TGS* does not treat the participation of living beings in their own process of liberation at great length in the similes. The main goal there is rather to provide living beings with an encouraging reason why their striving makes sense at all. Of course this does not mean that living beings have to be passive and it is therefore not adequate to impute to the *TGS* the idea that the *kleśas* would "vanish naturally" (p. 1136).

Finally, that the *TGS* is not a text with a "polished and intellectual, philosophical thought" is clear from the fact that two of the similes could easily be interpreted in a divergent way (cp. n. 18). Such a lack of distinctness would hardly occur if the *TGS* were based on a well-grounded, doctrinally sophisticated background or scholastic system. The similes are nearly all taken from daily life and easy to understand. There are just a few technical terms. It is very unlikely that the similes are the product of an indifferent intellectual as Kariya seems to believe. I further think that he can equally not provide any evidence for his assertion that the step from the *SP* to the *TGS* reflects a shift from laymen to monastic Buddhism.

<sup>48</sup> It is symptomatic that among the similes of the *SP* in particular the one of the man unaware of the jewel in the hem of his garment shows close resemblance to the *TGS*. For it is this simile alone that not only postulates that all living beings should become buddhas but it also gives the reason why this is possible. The earnest wish from a long time ago (*prañidhānapūrvakam*, VIII.42), illustrated by the hidden jewel, is this reason. However, within the *SP* this thought cannot be called mainstream and, at least for the author(s) of the *TGS*, it was probably not believed to have enough persuasive power. Metaphorically speaking, the jewel hidden somewhere in the hem of the garment had to become a paramount tathāgata filling up the center of a lotus.



In this sense, the *TGS* establishes a kind of metaphysical axiom for the Mahāyānist ideal of buddhahood open to all living beings, in general, and the *ekayāna* theory of the *SP*, in particular.

## 活動報告

平成 10 年 4 月 1 日以降の研究所のあゆみ

「国際仏教学高等研究所運営委員会」を年に 2、3 回の割合で開催。

「国際仏教学高等研究所所員会」を月 2 回の割合（夏期・冬期休暇中を除く）で開催。  
以下、月日を追って研究所および所員の主要な活動を記す。

平成 10 年

4 月 9 日(木)

年報・研究叢書発送

- ・創価大学国際仏教学高等研究所 年報 平成 9 年度(創刊号)  
(3 月 31 日付発行)
- ・辛嶋静志著 “ A Glossary of Dharmaraksa’s Translation of  
the Lotus Sutra / 正法華經詞典 ”

10 日(金)

梶山所長 オランダより帰国（平成 9 年 1 月 26 日(月)～）  
オランダ国立レイデン大学文学部・仏教学講義を担当  
講義題目【仏教宇宙論】

17 日(金)～18 日(土)

辛嶋助教授 佛教大学総合研究所 松田班の研究会に出席

19 日(日)

梶山所長 創価大学公開講座で『仏教と差別』と題して講演  
(於・八王子市学園都市センター)

24 日(金)～5 月 10 日(日)

辛嶋助教授 中国へ出張

杭州大学「古漢語および中国古典文献に関する国際シンポジウム」に参加 『漢譯佛典的語言問題』と題して発表。  
閉幕式で『編「佛典漢語詞典」的構想』と題して講演。  
北京大学「漢学研究国際会議」に参加、『漢譯佛典的語言研究』と題して発表

6 月 10 日(水)

梶山所長 辛嶋助教授 菅野人文学科教授 共同研究開始  
テーマ:「初期大乘仏典研究」(『大阿彌陀經』研究)

7 月 4 日(土)

梶山所長 中外日報にインタビュー記事が掲載  
研究所開設 1 周年を迎え、現状と展望を語る

6 日(月)

湯山教授 「アジア重要文献覆刻叢書」専門委員会(編集会議)  
(於・東京駒込/ユネスコ東アジア文化研究センター)

- 8月19日(水)  
湯山教授 『英訳大蔵経』編集委員会(於・東京三田/仏教伝道協会)
- 9月9日(水)～平成11年3月  
ドイツ・ハンブルク大学インド・チベット文化・歴史研究所  
博士課程 ミヒヤエル・ツインマーマン氏を研究生として受入れ
- 12日(土)～18日(金)  
梶山所長 仏教大学で集中講義担当  
講義題目「業報論の超越」および「仏教宇宙論」
- 25日(金)  
湯山教授 「サンスクリット仏教写本の文献学的研究」研究会出席  
報告：『マハーヴァストゥ・アヴァダーナの研究』  
(於・龍谷大学)
- 25日(金)～26日(土)  
辛嶋助教授 佛教大学総合研究所 松田班の研究会に出席
- 26日(土)  
湯山教授 第13回「ジャイナ教研究会」出席(於・大谷大学)
- 28日(月)  
第4回「仏教学懇話会」  
テーマ：敦煌出土の仏教文献写本を中心として  
中国社会科学院アジア太平洋研究所 方廣鎬研究員を招聘
- 10月8日(木)～12月  
中国社会科学院アジア太平洋研究所 蔣忠新教授共同研究の為滞在
- 21日(水)～11月5日(木)  
湯山教授 海外出張
- 21日～26日 ベルリン官立図書館東洋部にて写本調査/ベルリン・フンボルト大学・ベルリン学士院の関係学者との研究討議/イラン学国際会議に参加(於・ベルリン学士院)
- 27日～29日『批判的パーリ語辞典』編纂に関する評価をめぐって編集者およびデンマーク学術振興会担当部長・コペンハーゲン大学教授と討議
- 29日～11月4日
- (1)「アメリカ東洋学会・西部地区学術大会」参加(於・ワシントン大学(シアトル市)) / 29日～11月1日「仏教部会」二部会の内第一部会議・議長  
報告：“An Appeal for A Critical Pali Dictionary in Appraisal” (第二部会)
  - (2)『カローシュティー文書』解読研究班参加(於・ワシントン大学アジア言語文学科) / サロモン教授主催
  - (3)特別講演会(ニュージーランド国立カンタベリー大学教授・ハリソン博士)聴講(於・ワシントン大学)
  - (4)学術会議参加者との研究討議・意見交換

11月 9日(月)

「法華経とシルクロード展」のオープニングに後援の立場から全員参加(於・戸田国際記念会館 開催期間:11月10日~30日)

11日(水)

第5回「仏教学懇話会」

テーマ:「東南アジアの多宝仏像」

タイ国バンコク在住の仏教学者ピーター・スキリング氏(パリー語写本の保存企画に従事)を招聘

『一座上の二仏:多宝仏かチャンダナビンバか?』と題して講演

12月 2日(水)

インド文化国際アカデミー理事長

ローケーシュ・チャンドラ博士夫妻来学

同博士に創価大学名誉博士号を池田記念講堂で授与

同授与式に梶山所長、湯山教授列席・終了後懇談

4日(金)

ロシア科学アカデミー東洋学研究所(サンクト・ペテルブルグ)

レズヴァン副所長 チョムキン博士が表敬訪問・懇談

4日(金)~5日(土)

辛嶋助教授 佛教大学総合研究所 松田班の研究会に出席

11日(金)

第6回「仏教学懇話会」

テーマ:梵本法華経校訂本作成への展望と問題

当研究所客員研究員 蔣忠新教授・徳島大学 戸田宏文教授を招聘

22日(火)

中国社会科学院アジア太平洋研究所 蔣忠新教授 共同研究を終えて帰国

平成 11年

1月 29日(金)~30日(土)

辛嶋助教授 佛教大学総合研究所 松田班の研究会に出席

## 国際仏教学高等研究所所員の著作

### 梶山雄一

- 「ゴータマ・ブツダと業報輪廻説」『法輪』第5号, 11~28頁, 1998年3月, 仏教大学宗教部.
- 「仏教と差別」『創価大学・国際仏教学高等研究所年報』I (1998), 9-28頁, 1998年3月.
- “Buddhist Eschatology, Miracles, and Power Other Than Self”, *A Comprehensive Review of the Pure Land Buddhism of Hōnen*, International Academic Symposium, Bukkyo University-L.A. Extension, June 1998, pp. 16-21.
- “Buddhist Eschatology, Supernatural Events and the Lotus Sūtra”, *The Journal of Oriental Studies*, The Institute of Oriental Philosophy, Vol. 8, 1998, pp. 15-37.
- An Introduction to Buddhist Philosophy -- An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta*, Reprint with Corrections in the Author's Hand. Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, Wien 1998. (Reprint of the original edition, Kyoto 1966)

### 湯山 明

- “Why Kumārajīva Omitted the Latter Half of Chapter V in Translating the Lotus Sutra”, *Festschrift Dieter Schlingloff zur Vollendung des 65. Lebensjahres dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen*, herausgegeben von Friedrich Wilhelm (Reinbek: Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalistische Fachpublikationen), 1996, pp. 325-330.
- 「法華経の文献学的研究課題」『創価大学・国際仏教学高等研究所年報』I (1998), 29-47頁, 1998年3月.
- 「仏教説話文学研究覚書」
- (1) - 「『注好選』下巻第十話『雙鳶は渴せる龜を將て去る』雑録」『創価大学・国際仏教学高等研究所年報』I (1998), 69-90頁, 1998年3月.
  - (2) - 「『注好選』下巻第十話『雙鳶は渴せる龜を將て去る』試訳」『創価大学・国際仏教学高等研究所年報』I (1998), 91-95頁(英訳), 1998年3月.

## 辛嶋静志

“Vernacularisms and Transcriptions in Early Chinese Buddhist Scriptures”, *Vernacularisms in Medieval Chinese Texts* by Erick Zürcher, Seishi Karashima, and Huanming Qin (*Sino-Platonic Papers*, Number 71), Department of Asian and Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, March 1996, pp. 32-42.

*A Glossary of Dharmarakṣa's Translation of the Lotus Sutra* 正法華經詞典, The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University, 1998 (*Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica* I) 1998年3月.

「法華經梵本の原典批判覚書」『創価大学・国際仏教学高等研究所・年報』創刊号 (1998), pp. 49-68, 1998年3月.

「漢譯佛典的語言研究(二)」『俗語言研究』第五期, 47-57頁, 1998年8月.

## 受贈受入雑誌 (1997年6月～1999年2月)

- 仏教学研究 第30～53号  
 Asian Research Trends No. 1～7  
 East Asian Cultural Studies Vol. 1～3, 5～29  
 インド学チベット学研究 第1、2、3号  
 Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens  
 Band 35～42  
 Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und  
 Kulturen Südasiens Heft 1,2,6～12  
 佛教大学総合研究所紀要 第5号  
 現代密教 第10号  
 鶴見大学仏教文化研究所紀要 第1～3号  
 龍谷大学論集 第336～421, 423～452号  
 シルクロード研究 創刊号  
 西山学報 第46号  
 真宗総合研究所 研究紀要 14  
 東洋学論叢(東洋大学文学部紀要 51集) インド哲学科篇  
 佛教大学総合研究所報 1998年6月  
 東方 第1～13号  
 Cahiers d'Extrême-Asie 1～9
- 創大平和研究 第19号  
 法華文化研究 創刊～23号  
 日本全国書誌 1998-29 No.2188, 1998-50 No.2209  
 The Journal of Oriental Studies Vol.8  
 浄土宗学研究 第24号  
 成田山仏教研究所紀要 第2～21号  
 Aséanie 0  
 佛教大学総合研究所報 第15号  
 在家佛教 1999 2月号  
 教化研究 第118号  
 神戸市外国語大学 研究叢書 第19冊(1998)  
 神戸市外国語大学 外国学研究 XX  
 叡山学院研究紀要 第21号  
 天台学報 第40号  
 待兼山論叢 第32号  
 Revue de l'histoire des Religions 1998
- 龍谷仏教学会  
 ユネスコ東アジア文化研究センター  
 ユネスコ東アジア文化研究センター  
 龍谷大学インド哲学研究会  
 Österreichische Akademie der  
 Wissenschaften  
 Österreichische Akademie der  
 Wissenschaften  
 佛教大学総合研究所  
 智山伝法院  
 鶴見大学図書館  
 龍谷学会  
 創価大学シルクロード研究センター  
 西山短期大学図書館  
 大谷大学図書館  
 東洋大学文学部インド哲学科研究室  
 佛教大学総合研究所  
 東方研究会  
 フランス国立極東学院  
 京都支部法宝義林研究所  
 創価大学平和問題研究所  
 立正大学法華文化研究所  
 国立国会図書館  
 東洋哲学研究所  
 知恩院浄土宗学研究所  
 成田山仏教研究所  
 Sirindhorn Anthropology Centre  
 佛教大学総合研究所  
 在家佛教協会  
 真宗大谷派教学研究  
 神戸市外国語大学外国学研究所  
 神戸市外国語大学外国学研究所  
 叡山学院  
 叡山学院  
 大阪大学文学部  
 Presses Universitaires de France

## 執筆者紹介 Contributors to this issue

梶山雄一	Yuichi KAJIYAMA	Professor, Soka University, Tokyo, Japan
湯山 明	Akira YUYAMA	Professor, Soka University, Tokyo, Japan
辛嶋静志	Seishi KARASHIMA	Associate Professor, Soka University, Tokyo, Japan
吹田隆道	Takamichi FUKITA	Lecturer, Bukkyō University, Kyoto, Japan
工藤順之	Noriyuki KUDŌ	Lecturer, Bukkyō University, Kyoto, Japan
Tilmann VETTER		Professor, Leiden University, Leiden, The Netherlands
Michael ZIMMERMANN		Ph.D. Candidate, University of Hamburg, Germany

### 編集後記

本誌第二号は、英文論文が2篇、和文が6篇で計8篇、所員以外の執筆者の論文も頂き、とても充実したものとなった。

梵文『法華経』の校訂と英訳をしたケルン博士縁りの地、レイデン大学のフェッター教授は、昨年、かの地で開かれた法華経学会で発表なされた御論文を湯山教授に託して御寄稿下さった。

本研究所で昨秋から研究生として研究を進めておられるツインマーマン氏は、博士論文執筆の忙しい中、わざわざ一篇をこの年報に寄せて下さった。佛教大学の吹田、工藤両氏は、長年続けてこられた研究会の成果の一部を纏めて、ここに発表して下さいました。

梶山所長は、仏教論理学の重要な典籍である*Antarvyāptisamarthana*の校訂・英訳・研究書の出版準備をなされるかたわら、本誌の論文を書き上げられた。湯山教授は海外出張などでお忙しい中、短期間に*Mahāvastu*の写本の現況に関する精緻な論文、またパーリ語辞典の編纂の歴史と展望に関する書誌学的知見を極めた論文などを纏められた。

ご多忙のなか執筆を賜った諸先生方に深く感謝申し上げます。

さて、仏教研究の分野も様々な形で電子化が進んでいる。私も今回論文を書く時、複数のパーリ文献のCD-ROMと『高麗蔵』、『大正蔵』のCD-ROMの世話になった。例えば、後者を用いて「観世音」の『大正蔵』第1巻から第46巻までのほぼすべての用例を半時あまりで列挙することができた。あやしげな用例は『高麗蔵』のCD-ROMを使って、大正蔵の印刷ミスかどうかを画面上で確認できる。

もはや仏教学においてコンピュータは不可欠のものであるといえよう。しかし、どんなにコンピュータ技術が発展しようとも、文献学の基本は変わらないであろう。すなわち、腰を落ち着けてしっかりと読書をするという点である。たとえ毎日コンピュータのキーを叩き続けても、決して“語感”は得られない。言語に対する微妙な感覚は、毎日、一頁一頁、書を繙いてのみ得られるものであろう。

かつて海外に留学した先達たちは、図書館の本を一頁一頁、手で写したという。また、荻原雲来博士はドイツ留学中、『俱舍論』や『現觀莊嚴論』の梵本を八ヶ月かけて写し、後に関東大震災に遭った時は、そのノートだけをもって避難したという。

コピー機もコンピュータもなかった明治の仏教学者たちの到達した学術の高みを仰ぎ見る時、私は絶望的になる。いま、私の課題は、いかに情報の洪水からうまく身をかまし、先達たちの集中力と読書量に近付けるかということである。

(1999.2.23 / 辛嶋)



創価大学・国際仏教学高等研究所・年報（平成10年度 / 第2号）

*Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology  
at Soka University for the Academic Year 1998 (Vol. 2)*

ISSN 1343-8980

1999年3月31日発行

編集主幹 梶山雄一

発行所 創価大学・国際仏教学高等研究所

〒192-8577 東京都八王子市丹木町 1-236

Editor-in-Chief: Yuichi KAJIYAMA

Published on 31 March 1999

by the International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University:  
1-236 Tangi, Hachioji, Tokyo 192-8577, Japan

Phone: 0081-426-91-2695 / Fax: 91-4814

---

略号提案：

(創大)仏高研年報 = 創価大学・国際仏教学高等研究所・年報

Suggested Abbreviation:

*ARIRIAB = Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology*

バックナンバーの御案内

平成9年度（創刊号）掲載論文

- 梶山雄一 仏教と差別  
湯山 明 法華經の文献学的研究課題  
仏教説話文学研究覚書  
    (1) - 「注好選」下巻第十話『雙鳳は渴せる龜を將て去る』雑録 -  
    (2) - 「注好選」下巻第十話『雙鳳は渴せる龜を將て去る』試訳 -  
辛嶋静志 法華經梵本の原典批判覚書

新刊案内



**Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica**

(= *BPPB*)

Editor-in-Chief: Yuichi KAJIYAMA

Volume II

**The *Antarvyāptisamarthana*  
of  
Ratnākaraśānti**

by Dr. Yuichi KAJIYAMA / 梶山雄一

*Professor of Indian Buddhist Philosophy,*

*The International Research Institute for Advanced Buddhology*

*Soka University*

ISBN 4-9980622-1-2

Available as of 31 March 1999: xiv + 162 pages + 6 plates

-----oOo-----

*Obtainable on request*

*by sending twenty coupons-réponse internationals  
to cover the handling and postal expenses at cost*

日本国内郵送代実費：1,000円相当切手

*Write to:*

The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University:

1-236 Tangi, Hachioji, Tokyo 192-8577, Japan

〒192-8577 東京都八王子市丹木町1丁目236番地

創価大学・国際仏教学高等研究所

Phone: (+81-426) 91-2695 / Fax: (+81-426) 91-4814

