

龍樹の仏陀観 龍樹文献群の著者問題を視野に入れて

五 島 清 隆

1. はじめに

現在、大乘仏教がどのようにして発生したかについて様々な意見が提起されているが、その中で、仏陀観の変化・発展が大乘の発生あるいは発展の重要な要素の1つになることは、多くの識者の指摘するところである。しかし、それらの研究の多くは、大乘経典における仏陀観の考察に集中しており、大乘の論書、中でもその最初期に位置する龍樹作とされる諸文献における仏陀観をも視野にいれた研究となると、その数は決して多くはない⁽¹⁾。

筆者は、『中論頌』における「縁起」が「十二支縁起」とどういう関係にあるかを考察するなかで、龍樹の「縁起」の根底にはガウタマ・ブツダ（以下、「釈尊」と表記する）が説いた「縁起」、つまり「十二支縁起」があり、邪見を断じて涅槃を得ることを目指す「十二支縁起」と同じく、龍樹の「縁起」（つまり「空性」）も、邪見を断じ、四顛倒を滅し、戲論を鎮めて涅槃を得ることを目指していることを明らかにした（五島 [2009]）。言い換えれば、釈尊が説いた「十二支縁起」こそ自らが主張する「縁已生・無自性・空」あるいは「八不」の「縁起」に他ならないことを証明しようとしたのが『中論頌』の本頌であり、「帰敬偈」はそれを証明すべく掲げられた主張命題なのである。この論考の中で、「単数形のブツダ」は、伝統的教理の説者である釈尊を指しているのに対して、「複数形のブツダ」は、龍樹が主張する教説の賞賛者・支持者（つまり「大乘のブツダ」）であることが明らかになった。さらに、他の龍樹作とされる諸文献、具体的には『六十頌如理論』『空七十論』『廻諍論』『宝行王正論』の仏陀観と比較してみると、相互に大きな相違があることがわかってきた。

龍樹真撰とされる文献であっても、子細に検討してみると、その主張内容や用いられる用語に違いがあり、ときには『中論頌』からは思想的にかなり距離のある主張が見られることがある。

⁽¹⁾ 三枝 [1983] は『中論』におけるブツダ観（326-337頁）において、「ブツダ」および「ブツダ」に相当する語を、精細に分析している。ただし、筆者と違って、単数・複数にはまったく留意していない。また、梶山 [1996] は、第6節「龍樹」、第7節「中観派における二身説と化仏」で、大乘論書における仏陀観を考察している。

それらは各著作の執筆の動機・目的の違いに帰され、あるいは著者たる龍樹自身の思想的な成長・進化によるものとされている。時には、『中論頌』とは思想的に矛盾すると思われる一部の偈頌は後世の挿入であろうとされることもある。しかし、比較するために参照する諸文献との先後関係が不明なため、いずれの場合も、決定的なことは何も言えないというのが実状である。

しかし、仏陀観は一人の人間の中で頻りに変わるものではないだろう。むしろ、仏教徒としてその信条の中核に位置するのが仏陀観のはずである。それが文献によって大きく異なるということは、その文献の著者が別人である可能性が高いと言えるのではないだろうか。

本稿では、以上の観点から、いわゆる「六如理論」のうち、「ブツダ」にまったく言及しない『ヴァイダルヤ論』を除いた5文献について⁽²⁾、それぞれの「仏陀観」を検討し、最後に、龍樹作とされる諸文献の著者問題について、1つの「仮説」を提起することとする。

2. 『中論頌』における仏陀観

まず、『中論頌』のいわゆる「帰敬偈」を見てみよう。

〔諸法は〕滅することなく、生ずることなく、断滅することなく、常住でなく、同じものでもなく、異なるものでもなく、来ることなく、去ることがない、〔という、そういう〕戲論の鎮まった、吉祥なる縁起を説示した、完全に覚った人 (*sambuddha*) に、もろもろの説法者の中の最も勝れた人として、私は礼拝する。

anirodham anutpādam anucchedam aśāsvatam /
anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam //
yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcōpaśamaṃ śivam /

⁽²⁾ 引用する梵蔵漢の原文は以下の文献に依拠する。引用は、偈頌の番号によって、偈頌またはその釈の箇所であることを示し、頁数等は省略する。

『中論頌』(*Mūlamadhyamakakārikā*) 『青目註』(漢訳『中論』): 三枝充恵『中論—縁起・空・中の思想』上・中・下) 第三文明社、1984年、修訂版1991年。引用した全偈頌について Lindtner [2004] および MacDonald[2007] と照合している。

『六十頌如理論』『空七十論』: *Nagarjuniana*, Indiske Studier IV, by Chr. Lindtner, Copenhagen, 1982.

『廻諍論』: *The Dialectical Method of Nāgārjuna Vīgrahavyāvartanī*, Translated from the original Sanskrit with Introduction and Notes by Kamaleswar Bhattacharya, Text critically edited by E. H. Johnston and Arnold Kunst, 2nd ed., Delhi, 1986.

『宝行王正論』: *Nāgārjuna's Ratnāvalī, Vol.1 The Basic Texts (Sanskrit, Tibetan, Chinese)*, by Michael Hahn, Bonn, 1982.

『月称釈』: *Madhyamakavṛttiḥ. Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, par Louis de la Vallée Poussin, St.Petersburg, 1913.

なお、『空七十論』に関して、リントナーは、Śūnyatāsaptatikārikā (Peking ed. No.5227, K と表示) とŚūnyatāsaptatīvṛtti (Peking ed. No.5231, V と表示) の2種のテキストを挙げているが、今回依拠したのは後者の方である。本論においては、本頌の解釈にあたって自註 (Svavṛtti) の解説も参考にしているからである。

deśayām āsa saṃbuddhas taṃ vande vadatāṃ varam //

第1節で述べたように、この帰敬偈はいわゆる「主張命題」に当たるものである。釈尊が説いた縁起が、「八不」で示される大乘の「縁起」に他ならないこと、つまり、「八不」の縁起は、もともとは釈尊が説いたものである、という主張である。

しかし、本頌においては、大乘の「縁起」(つまり「空性」)の説者が釈尊であることを明確に示すことはない。そのことを端的に示しているのが、第24章「〔四〕聖諦の考察」(観四諦品)第18偈である。

「縁起」なるものを、我々(私)は空性と説く。それは、依存しての仮説である。それこそが、中道である。(18)

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tām pracakṣmahe /
sā prajñāptir upādāya pratīpat saiva madhyamā // 18

c句d句のsāはb句のśūnyatāを受けたものとするのが、月称をはじめとするインドの註釈者たちの解釈であるが、その解釈に立っても、結局は、縁起=空性=仮説=中道ということになるであろう。「中道」は釈尊の説いた教えであるから、この偈の趣旨は、釈尊が「中道」として説いた「縁起」をわれわれ(=私)は「空性」と説く。それは「依存しての仮説」のことであるということである。「縁起」が「中道」であることは阿含経の中で説かれている⁽³⁾。また、pra√cakṣには、「見なす(to consider, regard, deem)」「名づける(to name, call)」の意味もあり、ここでは「命名する」とした方が著者の意図に近いかもしれない。

第23章までに「帰敬偈」として提起された「主張命題」の証明はほぼ終わっており、第24章のこの偈によって、釈尊の説いた縁起こそ、わが「空性」にほかならないとする著者の主張がはじめて明確に宣言されるのである。ただし、ここでも、龍樹は、釈尊が「空性」の「縁起」を説いたとはしていない。

本頌の最終偈つまり第27章「見解の考察」(観邪見品)第30偈を見てみよう。

すべての見解(邪見)を断じるために、慈悲にもとづいて、正法を説き示されたガウタマ(gautama)に、私は帰命する。(30)

(3)「中道」が「縁起」に他ならないことは、たとえば、パーリ『相應部』XII-15「カッチャーヤナゴッタ」では次のように説かれている。

.....カッチャーヤナよ、「あらゆるものは有である(sabbam atthi)」というなら、これは1つの極端な説である。「あらゆるものは無である(sabbam natthi)」というなら、これは第2の極端な説である。カッチャーヤナよ、如来はこれら両極端に近づかないで中〔道〕によって(ajjhena)法を説くのである。無明によって諸行があり、行によって識があり、.....このようにしてこのすべての苦しみの集まりが生起する。しかしながら、無明を厭い離れて余すことなく消滅することから行が滅し、行が滅することから識が滅し、.....このようにして、このすべての苦しみの集まりが消滅する。(SN II, p.17, 『雑阿含経』巻第12、第301経 Taisho Vol.2, 85c26-86a2 に対応)

つまり、「中道=十二支縁起」は、「有と無の二辺」という「邪見」から離れる教えなのである。

sarvadṛṣṭiprahāṇāya yaḥ saddharmam adeśayat /
anukampām upādāya taṃ namasyāmi gautamam // 30

釈尊が説き示した「正法」が、「十二支縁起」はもちろんのこと、「八不」で示される大乘の「縁起」つまり「空性」を含意していることは言うまでもないであろう。この偈で本頌における「証明」は真に完結するからである⁽⁴⁾。これに対して、帰敬偈の「ブッダ」は、逆に、釈尊を連想させる「大乘のブッダ」あるいは「大乘の釈尊」だと言えよう。次に見るように、本頌では、「完全に覚った人 (saṃbuddha)」は複数形の「大乘のブッダ」として用いられているが、帰敬偈では、それを単数形として用いることで、「釈尊」と「大乘のブッダ」とを連結しているのである。

以下、帰敬偈と本頌最終偈を除いた、「ブッダ(たち)」の思想・行動に関する全 19 例(単数形 10 例、複数形 9 例)を列挙してみよう。ただし、ブッダの身体的存在について言及した第 22 章「如来の考察」(観如来品)の「如来 (tathāgata)」、「ブッダ (buddha)」⁽⁵⁾、および、第 25 章「涅槃の考察」(観涅槃品)の「世尊 (bhagavat)」、「如来 (tathāgata)」⁽⁶⁾は考察の対象から除外している。また、第 24 章「四諦の考察」(観四諦品)の「三宝」の 1 つのとしての「ブッダ (buddha)」を指す例⁽⁷⁾も除外している。これらはすべて単数形で示されている。除外した理由

(4) 五島 [2009] 第 3 節『中論頌』における「縁起」の用例 参照。

(5) 第 22 章全 16 偈のうち、第 9、11、12 偈の 3 偈以外は、「如来」「ブッダ」のいずれか、または両方を含む。

(6) 第 25 章の用例は、「世尊」: 第 17、18 偈、「如来」: 第 21 偈の、全 3 偈。
確認のためその 1 つをあげておこう。

「世尊(ブッダ)は入滅した後も存在する」と考えられることはない。「存在しない」とも「両者である(存在しかつ存在しない)」とも、「両者でない」とも、考えられることはない。

paraṃ nirodhād bhagavān bhavatīti eva nohyate /
na bhavaty ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nohyate // 17

Lindtner[2004] は、b 句、d 句の nohyate を nājyate (立言されない) とする。

(7) 第 24 章において、「仏宝」を示すのは第 5、30、31、32 偈の 4 偈である。最後の 2 偈は「ブッダの存在(ブッダであること)そのもの」を指している。確認のためそれを挙げておこう。とくに、第 32 偈は、『中論頌』の中において、唯一、「菩薩行」に言及した重要な偈である。

君には悟りに縁らないでもブッダ〔がある〕、という誤りが付随することになる。また、君にはブッダに縁らないでも悟り〔がある〕、という誤りが付随することになる。

apratītyāpi bodhiṃ ca tava buddhaḥ prasajyate /
apratītyāpi buddhaṃ ca tava bodhiḥ prasajyate // 31

また、およそ自性としてブッダでない者が、菩薩の修行(菩薩行)において悟りのためにいかに専念したとしても、君の〔目指す〕悟りを証得することはないであろう。(32)

yaś cābuddhaḥ svabhāvena sa bodhāya ghaṭann api /
na bodhisattvacaryāyāṃ bodhiṃ te 'dhigamiṣyati // 32

は、いずれの例も、「ブツダ」の思想、行動、法の教示とは無縁だからである。

[単数形]

- A XI-1 大牟尼 (mahāmuni)は、「前の究極は知られない」と説いた。なぜならば、輪廻は始まりも終りもなく、それには最初もなく、最後もないからである。(1)
pūrvā prajñāyate koṭir nety uvāca mahāmuniḥ /
saṃsāro `navarāgro hi nāsyādir nāpi paścimam // 1
- B XIII-1 「およそ偽りの性質あるものは虚妄である」と世尊 (bhagavat)は説いた。「そして、すべての行は偽りの性質あるものである。それゆえ、それら(一切諸行)は虚妄である」(とも世尊 (bhagavat)は説いた)。(1)
tan mṛṣā moṣadharmā⁽⁸⁾yad bhagavān ity abhāṣata /
sarve ca moṣadharmāṇaḥ saṃskārās tena te mṛṣā // 1
- C XIII-2 もしも、「およそ偽りの性質あるものは虚妄である」というならば、そこでは、何がいつわられているのか。しかし、それは、世尊 (bhagavat)によって説かれたことであり、〔これは〕空性(空であること)を明らかにするものである。(2)
tan mṛṣā moṣadharmā yad yadi kiṃ tatra muṣyate /
etat tūktaṃ bhagavatā śūnyatāparidīpakam //2
- D XV-7 『カトヤナーヤナへの教え』において、「存在」と「非存在」とをよく知る世尊 (bhagavat)によって、「ある」と「ない」という二つは、ともに否定された。(7)
kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam /
pratiśiddhaṃ bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā // 7
- E XVII-2 「業は思業と思已業とである」と最高の仙人 (paramarṣi)によって語られた。また、「その業には、多くの種類の区別がある」と宣言された。(2)(反論者の偈)
cetanā cetayitvā ca karmoktaṃ paramarṣiṇā /
tasyānekavidho bhedaḥ karmaṇaḥ parikīrtitaḥ / 2
- F XVII-20 空性であって断滅ではなく、輪廻であって常住ではない、〔そういう〕業不失の法がブツダ (buddha)によって説かれた。(20)(反論者の偈、『青目註』のみは龍樹の偈とする)

(8) MacDonal[d]2007 は、moṣadharmā を moṣadharmam と訂正している。古典サンスクリットからは外れるが、韻律上長音が必要であり、写本の支持もあるからである(もちろん、所有複合語 bahuvrīhi とれば古典サンスクリットに合致している)。次の第2偈 a 句についても同様である。

śūnyatā ca na cocchedaḥ saṃsāraś ca na śāśvatam /
karmaṇo 'vipraṇāśaś ca dharmo buddhena deśitaḥ // 20

- G XVII-31 ちょうど、神通をそなえた教主 (*śāstr*) が化人を幻出し、その幻出された化人が、さらに他〔の化人〕を幻出するように、〔行為主体は化人のありかたをしている〕 (31)

yathā nirmitakaṃ śāstā nirmimītarddhisampadā /
nirmito nirmimītānyaṃ sa ca nirmitakaḥ punaḥ // 31

- H XXIV-12 それゆえ、鈍い者たちにとってこの法は体得しがたいことを考えて、法を説示しようとする牟尼 (*muni*) の心は〔説法しない方へと〕後退していった。(12)

ataś ca pratyudāvṛttaṃ cittaṃ deśayituṃ muneḥ /
dharmam matvāsya dharmasya mandair duravagāhatām // 12

- I XXV-10 教主 (*śāstr*) は、生存と無生存とを捨て去ることを説いた。それ故、「涅槃は存在でもなく、非存在でもない」というのが、正しい。

prahāṇam cābravīc chāstā bhavasya vibhavasya ca /
tasmān na bhāvo nābhāvo nirvāṇam iti yujyate // 10

- J XXV-24 〔涅槃とは〕あらゆる取得が鎮まっていることであり、戲論が鎮まっていることであり、吉祥なるものである。どこにおいても、誰に対しても、いかなる法も、ブツダ (buddha) によって説かれたことはない。(24)

sarvopalambhopaśamaḥ prapañcōpaśamaḥ śīvaḥ /
na kvacit kasyacid kaścid dharmo buddhena deśitaḥ // 24

[複数形]

- K XIII-8 「空性はすべての見解 (邪見) から離れること (出離) である」と勝者 (*jina*) たちによって説かれた。「しかるに、およそ、空性という見解をいただく人々〔がおり〕かれらは癒し難い人々である」と〔勝者 (*jina*) たちは〕語った (*babhāṣire*)⁽⁹⁾。

(9) 『中論頌』において、「単数形のブツダ」に関する動詞はすべて、過去形であり、過去分詞 (C:ukta, D:pratiśiddha, E:ukta, F:deśita, H: pratyudāvṛtta, J: deśita) のほか、複合完了 (帰敬偈: deśayām āsa) 単純完了 (A: uvāca) 過去 (最終偈: adeśayat, B: abhāṣata, I: abravīt) の形が見られる (G は願望法: nirmimīta) これに対して、「複数形のブツダ」の場合は、時制を示す動詞を用いることは少なく、用いる場合は、1例を除いて、すべて過去分詞 (K:ukta, M: anuvarṇita, N: prajñāpita, deśita, deśita) である。この関係は、サンスクリットのある『廻諍論』『宝行王正論』にもすべてあてはまる。つまりこれら3文献全体を通じて唯一の例外が、この偈 (K) の *babhāṣire* という単純完了で

- (8)
 śūnyatā sarvadr̥ṣṭīnām ptoktā niḥsaraṇam jinaiḥ /
 yeṣāṃ tu śūnyatādr̥ṣṭis tām asādhyān babhāṣire // 8
- L XV-6 およそ、「自性」と「他性」と「存在」と「非存在」とを見る人々は、
ブツダ (buddha) [たち]の教えにおいて、真実を見ることがない。(6)
 svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvaṃ eva ca /
 ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddhaśāṣane // 6
- M XVII-13 さらに、ブツダ (buddha) たちによって、独覚たちによって、声聞たちによって、
賞賛されており、この場合に適合するような見解を、〔以下に〕説明しよう。(13)
 (反論者の偈)
 imāṃ punaḥ pravakṣyāmi kalpanāṃ yātra yojyate /
 buddhaiḥ pratyekabuddhaiḥ ca śrāvakaiś cānuvarṇitām // 13
- N XVIII-6 ブツダ (buddha) たちは「我」をも仮説し、「無我」をも説き、「いかなる我もな
 く、無我もない」とも説いた⁽¹⁰⁾。(6)
 ātmety api prajñāpitam anātmety api deśitam /
 buddhair nātmā na cānātmā kaścid ity api deśitam // 6

ある。ここだけが過去分詞以外の過去形で記されていること理由として、この偈が明確な出典をもっているからとは考えられないだろうか。実はこの偈の内容は、『聖宝積經 (āryaratnakūṭasūtra)』 von Staël-Holstein 校訂本の第 65 節にほとんど合致している。

世尊が仰った。〔病因を取り除くべく服用した薬がいつまでも体内に残ると、癒されるどころか、かえって病気は悪化するように〕ちょうどそのように、迦葉よ、見解 (邪見) をすべて取り除くのが空性なのであるが、他ならぬその空性を〔1つの〕見解とする人がいるのであれば、その人のことを、私は、癒すことのできない者と呼ぶ。(bhagavān āha / evam eva kāśyapa sarvadr̥ṣṭigatānām śūnyatā(sic) niḥsaraṇam [/] yasya khalu punaḥ kāśyapa śūnyatādr̥ṣṭis(sic) tam aham acikitsyam iti vadāmi)

『月称釈』の引用は次の通り。

bhagavān āha / evam eva kāśyapa sarvadr̥ṣṭikṛtānām śūnyatā niḥsaraṇam / yasya khalu punaḥ śūnyataiva dr̥ṣṭis tam aham acikitsyam iti vadāmi (Pp. 248.14-249.2)

これは、5 文献の中では、唯一、大乘經典からの引用と考えてよい例であろう (当然のことながら、「世尊」は「勝者たち」に変えなければならない)。(『宝行王正論』はあきらかに『十地經』の「十地」の思想を踏まえているとされるが、『十地經』からの引用と思われるものは全く見られない。)

⁽¹⁰⁾ 「我」あるいは「無我」に関する問答は阿含に頻出するが、釈尊はそれらの問いかけに「無記」(沈黙)で応じている (例えば、『雜阿含經』(962)「無我」Taisho vol.2, 245b; SN IV 400-401 など) が、大乘ではそれを、「いかなる我もなく、無我もない」を加えて「仮説した」とするのである。

- O XVIII-8 「一切は真実である」「一切は真実ではない」「一切は真実であって、かつ、真実ではない」「一切は真実であるのではなく、かつ、真実ではないのではない」。これが、ブッダ (buddha) [たち]の教えである。(8)
sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyaṃ eva ca /
naivātathyaṃ naiva tathyaṃ etad buddhānuśāsanam // 8
- P XVIII-11 [なにものも]同一でもなく、別異でもなく、断滅でもなく、常住でもない。これが、世間の導師であるブッダ (lokanātha-buddha) たちの、かの教えの甘露なのである。(11)
anekārtham anānārtham anucchedam aśāśvatam /
etat tal lokanāthānām buddhānām śāsanāmṛtam // 11
- Q XVIII-12 完全に覚った人 (sambuddha) たちが [世に] 出ず、声聞たちが滅したときには、独覚たちの知が、無執着より起こる。(12)
sambuddhānām anutpāde śrāvakāṇām punaḥ kṣaye /
jñānaṃ pratyekabuddhānām asaṃsargāt pravartate // 12
- R XXIV-8 ブッダ (buddha) たちには、二諦に基づいて、教え(法)の教示がある。[すなわち] 世俗諦と勝義諦とである。(8)
dve satye samupāśritya buddhānām dharmadeśanā /
lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ // 8
- S XXIV-9 これら二諦の区別をしらない人々は、深遠なブッダ (buddha) [たち]の教えにおける真実義を知ることがない。(9)
ye 'nayoḥ na vijānanti vibhāgaṃ satyayoḥ dvayoḥ /
te tattvaṃ na vijānanti gambhīre⁽¹¹⁾buddhaśāsane // 9

先に、「複数形のブッダ」(jina, buddha, lokanātha, sambuddha) の諸例を検討しよう。

ここに見られる「ブッダたち」は、「空性」「二諦」「不一不異」などの龍樹の用語や、「我」「真実」に関する「四句分別」、さらに「ブッダ・独覚・声聞(いずれも複数形)」の三区分に関連する場合に限って用いられていることがわかる。つまり、龍樹が主張する教説の賞賛者・支持者(つまり「大乘のブッダ」ということである⁽¹²⁾。

(11) 校訂本は gambhīraṃ とするが、Lindtner [2004] にしたがって、gambhīre とする。これは、羅什訳の「深仏法」に合致する読みである。

(12) 三枝 [1983] (332 頁) は、「ブッダ(およびサンブッダ)は、……ほとんど初期仏教資料にはその典拠が求められず、むしろナーガールジュナ自身がアゴン・ニカーヤの一々の経典から自由になり、或るものは、そのごく一部は部派仏

L、O、S の 3 例は、いずれも buddhaśāsana (L,S) buddhānuśāsana (O) という複合語なので断定出来ないが、L、O はたとえば P との形式上の類似から、S は直前の偈 (つまり R) との関連から、複数形と考えてよいであろう。なお、O に対応する漢訳は、すべて「諸仏」として⁽¹³⁾いる。

次に、「単数形のブツダ」(mahāmuni, bhagavat, paramarṣi, buddha, śāstrī, muni) であるが、これについては慎重に見ていかなければならない⁽¹⁴⁾。

まず、A であるが、『青目註』に、「問うて曰く、『無本際經』に説く、『衆生は生死に往来して本際は不可得なり』と」とある。これに対応する箇所がパーリ『相應部』および『雜阿含經』にある⁽¹⁵⁾。

教の、とくにいわば敵者である有部の、しかしその大部分はいわゆる大乘仏教の經典の中心に登場する・登場すべきブツダである」としている。

なお、「複数形のブツダ」で、部派の教理に関連づけられるのは、M の例のみである。直後の第 14 偈において「業不失法 (karmāvipraṇāśadharmā)」の説明がなされているので、明らかに部派 (正量部) の立場に立った立言であるが、第 20 偈 (F の例) では反論者 (正量部) の主張に関して、同じ「業不失法」を「単数形のブツダ」の所説としている。龍樹の考えを部派の立場に置き換えて考えれば、具体的な教理を説くのは積尊であり、それは、普遍的な諸仏に支持されたものかどうかである。そうだとすれば、後に検討する『宝行王正論』における、「普遍的なブツダ」を示す「複数形のブツダ」の萌芽が既にここに見られると考えることができるかも知れない。

⁽¹³⁾ 三枝 [1985]527 頁。なお、L に関して、たとえば『月称釈』には、「何故なら、自性・他性等が存在することは既に述べたような理論に矛盾しており、また、如来たちは、自ら誤解なくすべての事物の真実を覚っているので、事物の自性について理論と矛盾して説明することはないからである。まさにそれ故に、「世尊・ブツダたちの言葉は、判断基準である」と賢者たちは説明するのである。〔ブツダたちの言葉は〕理論にかかっており、虚言ではないからである。(yasmād yathoditopapattiviruddhaṃ svabhāvaparabhāvādīnām astitvaṃ, na copapattiviruddhaṃ padārthasvabhāvam anuvarṇayanti tathāgatāḥ svayam aviparītāśeṣapadārthatattvasambobhāt // ata eva buddhānām eva bhagavatāṃ vacanaṃ pramāṇam ity upavarṇayanti vicakṣaṇāḥ sopapattikatvenāvisaṃvādakatvāt /)」(Pp 267.14-268.2) とあることから、月称も複数形と理解していることがわかる。

⁽¹⁴⁾ 三枝 [1983] (327 頁) は、「ムニ、バガヴァット、ジナ、ガウタマなど」は、初期仏教資料に関係の深いブツダであり、「vicakṣaṇa (賢者) mahāmuni (最高仙) śāstrī (教主)」もそれに類似のもの、としている。ただし、博士はジナが複数形であることに留意していない。『中論頌』では「勝者 (jina)」は大乘のブツダを指す語として用いられている。また、「vicakṣaṇa (賢者)」の例 (第 15 章第 10 偈) は、ブツダを指してはいないので、除外すべきである。

⁽¹⁵⁾ パーリ『相應部』第 15 「無始經 (anamatta-ga-samyutta)」(SN II, 178-190) の各經、それに対応する『雜阿含經』卷 34(940)-(945) (Taisho vol.2, 241b-242a) において、繰り返される定型的表現は以下の通り。

比丘たちよ、輪廻には始まりがない。無明に覆われ、渴愛に縛られ、流転し続け、輪廻し続けている衆生の、前の究極 (始源) は知られない。

anamatta-gāyamaṃ bhikkhave saṃsāro pubbākoṭi na paññāyati avijjānīvaraṇānaṃ sattānaṃ tañhāsamyojanānaṃ sandhāvataṃ saṃsāratamaṃ // (SN II, 178.8-10)

衆生無始生死長夜輪轉不知苦之本際。(Taisho vol.2, 241b13-14)

この定型句は、SN III, 149, 151、『雜阿含經』卷 10(266)-(267) (Taisho vol.2, 69b-c) にも見られる。三枝 [1983] (327 頁) 参照。

B・Cの「およそ偽りの性質あるものは虚妄である」の一節であるが、清弁『般若灯論』の註によれば、阿含経からの引用である。

世尊は経典にどのように説かれたのか、といえは、声聞乗〔の経典〕には「すなわち行は何であれ虚妄であり、妄取を性質とする。比丘たちよ、すなわちその妄取を性質とはしない涅槃が、最勝の真実である。その行は妄取を性質とするものであり、それはあざむく性質でもある」と説かれており……⁽¹⁶⁾。

このうち、Cの偈は、龍樹の考えをよく示している。「およそ偽りの性質あるものは虚妄である」という世尊の言葉は、「空性（空ということ）」を明らかにするものだと、龍樹は主張しているのである。

Dは、パーリ『相应部』「カッチャーヤナゴッタ」を出典とする⁽¹⁷⁾。

Eの「思業」「思已業」は説一切有部の教理、Fの「業不失」は正量部の教理と考えられている⁽¹⁸⁾。いずれの場合も、部派の仏陀観を反映させたものと思われる⁽¹⁹⁾。

Gは、その前の第28偈の衆生は〔業の果報を〕享受する者であり、〔業の〕行為主体と別ではなく同じでもない⁽²⁰⁾とする反論者に対する、業の行為主体はいかなるかたちであれ、存在しないという趣旨の応答を、「教主」が幻出した化人の比喻によって示したものである。したがって、著者も反論者も共に「教主」として仰ぐ存在つまり「釈尊」を指しているはずである。

Hの「法」は、前後の文脈、とりわけ直前の第11偈との関係から言えば、「空性」「空の教え」を指しているように見えるが、これは、いわゆるブッダ成道後の「説法躊躇」のエピソードを踏

⁽¹⁶⁾ 望月 [1990] 69 頁。ただし、『スッタニパータ』などに近似の表現は見られる（三枝 [1983] 328 頁）ものの、文言が合致する出典は特定されていない。この経典は『月称釈』にも引用されており、そのサンスクリットは以下の通り。

sūtra uktaṃ tan mṛṣā moṣadharmā yad idam saṃskṛtaṃ / etad dhi khalu bhikṣavaḥ paramaṃ satyaṃ yad idam amoṣadharmā nirvāṇaṃ sarvasaṃskārāś ca mṛṣā moṣadharmāṇa iti / (Pp 237.11-12)

⁽¹⁷⁾ 註3参照。

⁽¹⁸⁾ 梶山 [1979] 「序 (3) 毘婆沙師の業論」(309-312 頁)、「序 (5) 正量部の不非法」(314-315 頁) 参照。なお、「思業・思已業」は、パーリ上座部にも見られる考え方である（例えば、AN III 415）。なお、『青目註』のみがFの偈を龍樹の主張と取るのは、「空性」の語が用いられているからかも知れないが、「単数形のブッダ」（つまり釈尊）の所説とされていることも、関連しているのかもしれない。

⁽¹⁹⁾ Fの「空性であって」が気になる表現であるが、清弁は「行為と果報との必然的關係が成立するから空性も妥当する。制約された諸存在（行）は異教徒が妄想するような自我の空なるものであるからである」（梶山 [1979] 332 頁）とし、月称は、「なされた行為が滅し、自性として存続していないのであるから、空性が妥当する。行為が自性として存続していないからである（yasmāt karma kṛtaṃ sannirudhyate na svabhāvenāvatiṣṭhate, tasmāt karmaṇaḥ svabhāvenānavasthānāc chūnyatā copapadyate /）」(Pp 323.1-2) としている。

⁽²⁰⁾

avidyānivrto jantus tṛṣṇāsaṃyojanaś ca saḥ /
sa bhoktā sa ca na kartur anyo na ca sa eva saḥ // 28

まえた表現と考えるべきだろう⁽²¹⁾。

Iは、あきらかに釈尊を指している⁽²²⁾。釈尊のことばを根拠に、涅槃の大乗的解釈を述べているのである。

Jは、第25章「涅槃の考察」(観涅槃品)の最終偈である。ab句は、すべて男性形になっているが、涅槃(という法)を定義したものと解される。帰敬偈で見た「戲論の鎮まった、吉祥なる縁起」に呼応した表現である。このあと、第26章において、それ以前に散見される還滅分のいわば根拠となる流転分の解説があり、最後に、第27章において、「縁起」の目的である「断邪見=戲論の滅→吉祥なる涅槃」のうちの「邪見」の内容についての吟味・検討が行われ、先に見た最終偈の「釈尊への帰命」で終わるのである。

このd句の「ブツダ」に関して、梶山[1996](43頁)は、「龍樹によってここで語られている仏陀は、智慧を身体とするものでもなく、三十二相の肉身でもなく、縁起—空という宇宙の真理そのものである」とする。しかし、梶山博士が分析しているのは、身体的存在の「ブツダ」であり、『宝行王正論』に見られる、色身の三十二相莊嚴の困難さや、『中論頌』第22章「如来の考察」における「如来」という「身体的存在」なのである。そういう「身体的存在」としての「如来」は第25章においても言及されているが、博士は、そういう「色身」およびそれと対比される「法身」の観点から、このJの「ブツダ」を捉えているのである。先に確認しておいたように、筆者は「身体的存在」としての「ブツダ」は考察の対象からはずしている。帰敬偈や本頌最終偈に登場するブツダは「縁起」の説者としての「釈尊(あるいは、大乗の釈尊)」だからである。

(21) パーリ『相应部』611には、次のようにある。

常識の流れに逆らい、精妙で、理解しがたい、微妙な〔この法(=縁起の道理)〕を、貪欲に汚され幾重にも無知の闇におおわれている人々は、見ることはない。

世尊はこう考えられたから、その心は、進んで説法する方ではなく、無関心の方に傾いた。

paṭisotagāmiṃ nipuṇaṃ // gaṃbhīraṃ duddasaṃ aṇuṃ //
rāgarattā na dakkhinti // tamokkhandhena āvutā ti //

iti bhagavato paṭisañcikkhato apposukkatāya cittaṃ namati no dhammadesanāya / (SN I, 136-137)

(22) 『スッタニパータ』の第514偈のc句が内容的に近い。

世尊は仰った。「サビヤよ。自ら道を修めて、涅槃(安らぎの状態)に住し、疑いを超え、生存と無生存(衰滅)とを捨てて、〔その境地に〕安住して、再生を滅した人、彼が、比丘である」。

pajjena katena attanā sabhiyā ti bhagavā parinibbānagato vitiṇṇakamkho /
vibhavañ ca bhavañ ca vipphāyā vusitavā khīṇapunabbhavo sa bhikkhu // (Sn v.514)

なお、ab句に関し、『月称釈』は、以下の経典を引用している。

その点について、経典に、「比丘たちよ、生存によって、あるいは、無生存によって、生存からの出離を求める人々には、誰であれ、それが知られることはない」と、説かれている。

tatra sūtra uktaṃ / ye kecid bhikṣavo bhavena bhavasya niḥsaraṇaṃ paryeṣante
vibhavena vā'parijñānaṃ tat teṣāṃ iti / (Pp 530.7-8)

では、このJの「ブツダ」をどう捉えるべきなのであろうか。もちろん、「釈尊」でなければならぬ。釈尊は「断邪見」による「涅槃」の獲得を目的として「縁起」を説いたが、その「縁起」は、「戲論寂滅による涅槃」を目的とする「空性」にほかならない、というのが、第24章第18偈における「宣言」であった。そして、その目的たる「涅槃」を大乘の見地から吟味したのが、第25章である。「空性」の「目的・効用」はあくまで「吉祥なる涅槃」であるが、その「涅槃」はまた、「存在するものでもなく、存在しないものでもない」のであり、そういう「縁起」を説いた「釈尊」も、大乘の見地からいえば、「涅槃」を含めて、いかなる法も説いてはいないのである⁽²³⁾。

こうして見てくると、『中論頌』が自らが説く「空性の縁起」が仏説であることを、本頌全体で主張・証明していることは、明らかであろう。次に検討するように、『六十頌如理論』では自らが主張するいわゆる「不生の縁起」が仏説であることが大前提となっている。また、『廻諍論』でも、最終偈において「空性」が仏説であることを明記している。これに対して、『宝行王正論』は、「空性」に象徴される「大乘」が仏説であることを、懸命に主張している。その際、「釈尊」を根拠とする『中論頌』とは違って、『宝行王正論』は、「普遍的なブツダたち」を根拠としているのである。以下、それぞれ具体的に確認していこう。

3. 『六十頌如理論』における仏陀観

『六十頌如理論』における「単数形のブツダ」と「複数形のブツダ」の用例を機械的に並べると以下ようになる。なお、サンスクリットはリントナーが他の論書等から回収したもので

(23) この第24偈に関し、『月称釈』は、次のように、『如来秘密經 (Tathāgataguhyasūtra)』の一節を引用している(2行目の「しかし、様々な気質……」以下はチベット訳には欠けている)。

シャーントマティよ、如来が無上正等覚を悟ったその夜と、〔生存に〕執着せずに完全に涅槃するその夜との、その中間において、如来は、一言も発せず、語らなかつた。〔現在も〕語らず、〔未来においても〕語らないであろう。しかし、様々な気質と望みをもった、すべての衆生は、それぞれの心の傾向(信解)にしたがって、様々な如来のことがば流れて出てくるのを、それぞれに、表象する。彼らには、一人一人それぞれに、「このお方、世尊は、我々のためにこの教えを説いて下さる。我々は、如来の説法を聞いているのだ」という考えが浮かぶ。そのとき、如来は、思惟することなく、分別することもない。なぜなら、シャーントマティよ、如来は、あらゆる思惟・分別という網の薫習による戲論を離れているからである。と、云々。

yāṃ ca rātriṃ śāntamate tathāgato 'nuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisambuddho yāṃ ca rātrim anupādāya parinirvāsyati, atrāntare tathāgatenaikam apy akṣaram nodāhṛtaṃ na vyāhṛtaṃ nāpi pravāharati nāpi pravāhariṣyati / atha ca yathādhimuktāḥ sarvasattvā nānādhātvaśayās tāṃ tāṃ vividhāṃ tathāgatavācam niścarantīṃ saṃjānanti / teṣāṃ evaṃ pṛthak pṛthag bhavati / ayaṃ bhagavān asmabhyam imaṃ dharmāṃ deśayati, vayaṃ ca tathāgatasya dharmadeśanāṃ śnumaḥ / tatra tathāgato na kalpayati na vikalpayati, sarvakalpavikalpajālavāsanāprapañcavigato hi śāntamate tathāgata iti vistaraḥ // (Pp 539.3-9)

これは、釈尊の説法を大乘的見地から解釈したものである。

ある。

[単数形]

- A 縁起 (*pratīyasamutpāda) をお説きになられた牟尼主 (*munīndra) に礼拝する。彼は、この道理で、生と滅とを排除なされた。(帰敬偈)
 gang gis skye dang 'jig pa dag // tshul 'di yis ni spangs gyur pa //
 rten cing 'byung ba gsungs pa yi // thub dbang de la phyag 'tshal lo //
- B 何によってそれ(存在 = 法)を十分に理解するのか、と言え、縁起(pratīyotpāda)を見るからである。「依存によって生じたもの(pratīyajāta、縁已生)は不生である」と真実を知るものの最高者(tattvavidāṃ varaḥ)は語られた。(48)
 pariññā tasya keneti pratīyotpādadarśanāt /
 pratīyajātaṃ cājātaṃ āha tattvavidāṃ varaḥ //48
 gang gis de shes 'gyur snyam na // brten nas 'byung ba mthong ba de //
 brten nas skye ba ma skyes par // de nyid mkhyen pa mchog gis gsungs // 48

[複数形]

- C [反論者] もし、煩惱が尽きた比丘にとって輪廻が止息しているならば、完全な悟りを得た人 (*sambuddha) たちはどうしてその始まりを説いていないのか(終わりがあるのであれば始まりがあるはずではないか)。(13)
 nyon mongs zad pa'i dge slong gi // gal te 'khor ba rnam ldog na //
 ci phyir rdzogs sangs rgyas rnams kyis // de yi rtsom pa rnam mi bshad //
 13
- D 目的(なされるべき事 = 人々の教化)のために、勝者(jina) たちは「われ」とか「わがもの」ということを説いた。それとおなじように、目的のために、〔五〕蘊・〔十二〕処・〔十八〕界を説いた。(33)
 mamety aham iti proktaṃ yathā kāryavaśāj jinaiḥ /
 tathā kāryavaśāt proktāḥ skandhāyatanadhātavaḥ // 33
 dgos pa'i dbang gis rgyal ba rnams // nga dang nga'i zhes gsungs par ltar //
 phung po khams dang skye mched rnams // de bzhin dgos pa'i dbang gis
 gsungs // 33
- E 「涅槃は唯一の真実である」と勝者(*jina) たちが仰った、そのとき、「残りのものは虚妄ではない」といかなる賢者が考えたりしようか。(35)
 mya ngan 'das pa bden gcig pur // rgyal ba rnams kyis gang gsungs pa //

de tshe lhag ma log min zhes // mkhas pa su zhig rtog par byed // 35

- F 「世間は無明を縁としている」とブツダ (*buddha) たちがお説きになっているのであるから、この世間は妄分別であるということが、どうして合理的なことでないだろうか。(37)

'jig rten ma rig rkyen can du // gang phyir sangs rgyas rnam gsungs pa //
'di yi phyir na 'jig rten 'di // rnam rtog yin zhes cis mi 'thad // 37

- G ブツダ [たち]の道 (*buddha-mārga) に依拠して、「すべては無常である」と言う人々が、論難というかたちで、さまざまなものに愛着していることは奇異なことである。(41)

sangs rgyas lam la brten nas ni // kun la mi rtag smra ba rnam //
rtsod pas dngos rnam mchog gzung bas // gnas pa gang yin de rmad do //
41

まず、「単数形のブツダ」(munīndra, tattvavidāṃ varaḥ) についてだが、A は、直訳すると、「生と滅とを、この道理によって排除した、縁起を説いたところの、かの牟尼主に礼拝する」となる。瓜生津 [2004] (94 頁) は、この偈を「生起と消滅を離れている、というこの次第によって、縁起を説いているところの最高の聖者(仏陀)を礼拝する」と訳しているが、瓜生津博士も、「この次第 (tshul 'di)」を「縁起」と見ている。つまり、「ブツダ」は「不生(不滅)の縁起」を説いた、とするのであり、この点では B もまったく同様である。つまり、「不生の縁起」は釈尊が説いた「仏説」だとしているのである。『中論頌』との違いは、本頌においてもそう主張している点である。

これに対して「複数形のブツダ」(saṃbuddha, jina, buddha) は、あきらかに、伝統的教理の説者である。G の sangs rgyas lam (*buddhamārga) は複合語であるが、あげられた他の 6 例と比較すれば、「複数形のブツダ」と取るべきだろう。「七仏通誡偈」を引き合いに出すまでもなく、これらの「複数形のブツダ」は過去仏と見てよいだろう。

すると、『中論頌』の著者との関係はどうなるであろうか。「空性」の「縁起」が仏説であることを証明しようとする『中論頌』の著者と、その証明をもとに、仏説たる「不生の縁起」を、「空・空性」⁽²⁴⁾ 「戲論」「仮説」「二諦」「不一不異」などといった『中論頌』における重要な用語を全く用いることなく説いていく著者は、同一人物なのであるか。しかも、その「仏陀観」

(24) 正確にはただ一箇所「空」の語が見られるが、これは単に「空っぽ」という意味である。

存在 (*bhāva) に通暁している人々は、存在は無常であり (*anitya) 欺く性質があり (*moṣadharman) 空虚であり (*tuccha) 空であり (*śūnya) 無我であり (*anātman) 空寂である (*vivikta) と見る。(25)

dngos la mkhas pa rnam kyis ni // dngos po mi rtag bslu ba'i chos //

gsog dang stong pa bdag med pa // rnam par dben zhes bya bar mthong // 25

は、まったく異なっているのである。『中論頌』では、「複数形のブッダ」が著者の思想の支援者つまり「大乘のブッダ」であり、「単数形のブッダ」は釈尊を指していた。その釈尊が、「空性」の「縁起」を説いた、とすることで、「空性」の「縁起」が仏説であることを証明しようとしているのである。これに対して『六十頌如理論』では、「複数形のブッダ」は伝統的教理の説者であり、これらの「ブッダたち」は、おそらく釈尊を含む過去仏なのである。また、「単数形のブッダ」は、「大乘のブッダ」と言っていていいであろう。縁起を説いた「ブッダ(釈尊)」は、この点では「大乘のブッダ」なのである。あるいは、著者には「大乘」の意識はまったくなく、釈尊が説いた「縁起」を「不生」の観点から、ひたすら、「祖述」しようとしていただけなのである。いずれにせよ、両者の「仏陀観」はまったく異なっており⁽²⁵⁾、この点で、『中論頌』の著者(=龍樹)と『六十頌如理論』の著者は別人と考えていいのではないだろうか。

4. 『空七十論』における仏陀観

『空七十論』においては、「仏陀観」は、いささか混乱を来しているようなので、分析しやすい偈頌から見ていくことにしよう。

〔第43偈の業の有・無に関する論について〕「業は」あると言われることもあり、「ない」とも、「あつかない」と言われることもある。ブッダ(*buddha)たちが深い意図をもって語られたことを理解するのは容易ではない。(44)

yod ces pa yod med ces pa'ang // yod de yod med ces de'ang yod //
sangs rgyas rnams kyis dgongs nas ni // gsungs pa rtogs par sla ma yin // 44

これは、もちろん、『中論頌』の「複数形のブッダ」と同質のものとして見てよいだろう。次に「単数形のブッダ」を見てみよう。

〔ものの〕存続・生起・消滅、有・無、劣等・同等・優等を、ブッダ(*buddha)は世間の常識として(*lokavyavahāraśāt)説かれたのであって、真実として(*tattvavaśāt)〔説かれたわけでは〕ない。(1)

gnas pa'am skye 'jig yod med dam // dman pa'am mnyam pa'am khyad par can //
sangs rgyas 'jig rten bsnyad dbang gis // gsung gis yang dag dbang gis min
// 1⁽²⁶⁾

世尊(*bhagavat)は、業の存続を説かれた。師(*guru)は、業それ自体と〔その〕結果、有情が業をその本質としていること、業が〔結果を引かずに〕消失することはないことを、説かれた。(33) (反論者の偈)

(25) 『中論頌』も、『六十頌如理論』も、「複数形のブッダ」を指す言葉として、前者は jina, buddha, lokanātha, sambuddha、後者は buddha, sambuddha, jina という風にほぼ同じ語を用いている。その点では、共通性があるのだが、その内容は、前者が「大乘のブッダ」であるのに対し、後者は「伝統的教理の説者」であって、まったく逆転している。

(26) c 句の sangs rgyas を、リントナー訳とトーラ&ドラゴネッティ訳は Buddhas と複数形にしているが、その根拠は不明である。

las gnas pa ni bcom ldan gsungs // bla ma las bdag 'bras bu dang //
sems can las bdag bya ba dang // las rnams chud za min par gsungs // 33

原因と条件から生じた諸存在を真実 (yang dag pa, * tattva) であると妄分別 (*kalpanā, vikalpa) すること、それが無明であると教主 (śāstr) は言われた。それから、十二支が生起する。(64)

rgyu dang rkyen las skyes dngos rnams // yang dag par ni rtog pa gang //
de ni ston pas ma rig gsungs // de las yan lag bcu gnyis 'byung // 64

これら4偈の「ブッダ」は明らかに「伝統的教理の説者」つまり「釈尊」を指している。つまり、ここまでの5偈の資料を見る限り、『中論頌』と同じ仏陀観に立っていると判断してよいだろう。

ところが、実は、単数形の例は、あと5偈ある。まず、3偈を見てみよう。

すべての存在 (*bhāva) は自性が空であるから、かの、もろもろの存在の縁起を無比なる如来 (*asamatathāgata) は教示なされた。(68)

dngos po thams cad rang bzhin gyis // stong pa yin pas dngos rnams kyi //

rten 'byung de ni de bzhin gshegs // mtshungs pa med pas nye bar bstan // 68

究極の真理 (*paramārtha) は、それに尽きている。〔しかし〕ブッダ・世尊 (*buddha, bhagavat) は、世間の常識 (*lokavyavahāra) にしたがって、種々なるものをすべて正しく観察吟味 (*parīkṣā,) なされた。(69)

dam pa'i don ni der zad do // sangs rgyas bcom ldan 'das kyis ni //

'jig rten tha snyad brten nas su // sna tshogs thams cad yang dag brtags // 69

〔そのようにブッダは〕世間的なものに関する教説を破壊しない。〔しかし〕真実には、法の教説はなんら存在しない。〔愚かな人々は〕如来 (*tathāgata) が説かれたことを理解せず、それゆえ、道理を知らずに、このことを恐れる。(70)

'jig rten pa yi bstan mi 'jig // yang dag chos bstan ci yang med //

de bzhin gshegs bshad ma rtogs nas // de phyir sgrub rtogs med 'dir skrag // 70

第69偈b句から第70偈a句までが、伝統教理の説者たる釈尊の行動であり、それは世俗諦を示している。その他の部分は、空観に基づく「縁起」つまり勝義諦を説く「大乘のブッダ」と考えてよいだろう。著者はこれを「如来」の語を用いることによって区別しているようである。第68偈の「諸々の存在の縁起」は、気になる表現だが、第69偈の「それ」の内容を、自註は、「依存して生じたところのすべての存在は、自性が空である」⁽²⁷⁾ こと(つまり「縁已生の法は自

(27)

rten cing 'brel bar 'byung ba'i dngos po thams cad rang bzhin gyi(D:gyis) stong ngo // (Peking No.

性空である」こと)としていることから、「諸々の存在に関する縁起〔の法〕」と取るべきだろう。ただし、「諸々の存在の縁起 (*bhāvānām pratīyasamutpādaḥ)」という言い方は『中論頌』には見られない。興味深いことに、次に検討する『廻諍論』第 22 偈に「諸々の存在が依存して存在すること (pratīyabhāvo bhāvānām)」という表現があり、この pratīyabhāva は、「縁起 (pratīyasamutpāda)」の意味で用いられている⁽²⁸⁾。『廻諍論』の pratīyabhāvo bhāvānām は、『空七十論』のこの bhāvānām pratīyasamutpādaḥ を継承したものなのだろうか。筆者は、この「諸々の存在の縁起」は、『空七十論』がとくに強調する「相互依存の縁起」を指していると考えている⁽²⁹⁾。

「如来」の語の使用例はあと 2 偈あるが、それを含む 3 偈を見てみたい。

たとえば、かの世尊・如来 (*bhagavat, tathāgata) が、神通力 (*ṛddhi) によって、化人 (*nirmitaka) を幻出し、〔幻出された〕その化人が、別の化人を幻出するとしよう。(40)

ji ltar bcom ldan de bzhin gshegs // de ni rzdu 'phrul gyis sprul pa //

sprul pa mdzad la sprul des kyang // sprul pa gzhan zhig sprul par byed // 40

その場合、如来 (*tathāgata) が幻出したものは空であり、化人が幻出したもの〔が空であること〕は言うまでもない。ただ構想されたものとしてのみ (*vikalpamātra) なんらかのものとして (*yat kiṃcit) その二つは存在するにすぎないのである。(41)

de las de bzhin gshegs sprul stong // sprul pas sprul pa smos ci dgos //

rtog pa tsam gang ci yang rung // de dag gnyi ga yod pa yin // 41

ちょうど、そのように、〔業の〕行為主体は化人に等しく、業は、化人によって幻出されたものに等しい。自性として空であり、ただ構想されたものとしてのみ、なんらかのものとして存在するにすぎない。(42)

de bzhin byed po sprul par mtshungs // las ni sprul pas sprul dang mtshung //

rang bzhin gyis ni stong pa yin // rtog tsam gang ci'ang rung bar yod // 42

第 40・42 偈は、『中論頌』第 17 章「業と果報の考察」(観業品)の 2 偈とほとんど同じ内容である。比較のため、まず、それを見てみよう。

5231 Tsa 137b7, Derge No.3831(Taipei No.3836) Tsa 120b4-5)。

これは、pratīyasamutpannāḥ sarvabhāvāḥ svabhāvena śūnyāḥ と還梵できるだろう。

(28) 『廻諍論』第 22 偈は以下の通り。

また、諸々のものが依存して存在すること (bhāvānām pratīyabhāvaḥ) それが空性 (śūnyatā) であると言われる。というのも、依存して存在するもの (pratīyabhāvaḥ) には自性はないからである。(22)

yaś ca pratīyabhāvo bhāvānām śūnyateti sā proktā /

yaś ca pratīyabhāvo bhavati hi tasyāsvabhāvatvam // 22

(29) 詳細は、五島 [2009] 第 5 節「『廻諍論』における「縁起」の用例」を参照願いたい。

『空七十論』における「相互依存の縁起」については、五島 [2008][2009] を参照。

ちょうど、神通力をそなえた教主 (śāstr) が化人を幻出し、その幻出された化人が、さらに他〔の化人〕を幻出するように、(31)

yathā nirmitakaṃ śāstā nirmimītarddhisampadā /
nirmito nirmimītānyaṃ sa ca nirmitakaḥ punaḥ // 31

そのように、〔業の〕行為主体は化人のありかたをしている。作り出されたいかなる業も、ちょうど、化人によって幻出された他の化人のようなものである。(32)

tathā nirmitakākāraḥ kartā yat karma tat kṛtaṃ /
tadyathā nirmitenānyo nirmito nirmitas tathā // 32

リントナー訳は、『空七十論』第 41 偈が「後世の挿入」であることを示唆しているが、むしろ、この第 41 偈の「空」による説明こそが必要だったのではないだろうか。『中論頌』における「教主 (śāstr)」から「如来 (tathāgata)」への変更も、それに付随して行われたと思われる。

このように、『空七十論』の「単数形のブツダ」は、世俗諦の説者としてのブツダと、勝義諦に関わる「如来」たるブツダを含んでいると言えよう。では、世俗 (釈尊) と勝義 (如来) の 2 種のブツダから成る「単数形のブツダ」と 1 例のみの「複数形のブツダ」とはどのような関係になるのであろうか。

少なくとも、この『空七十論』における仏陀観は、『六十頌如理論』とはまったく異なるとしてよいであろう。また、仏陀観の変遷という観点に絞れば、『中論頌』→『空七十論』の方向は考えられるが、この仏陀観の変化が、「相互依存の縁起」という縁起観の変化とともに、一個人の中で起こりうるかどうか問題となるであろう。

5. 『廻諍論』における仏陀観

論理学書である『廻諍論』は、「縁起」や「ブツダ」に言及することはきわめて少なく、とくに「ブツダ」に関しては、自註を含めてわずかに 4 例 (すべて単数形) である。それをみてみよう。

- A また、たとえば、ある人が、実体のない女性の化人について、「これは、本当に、女性なのだ」と、誤認するでしょう。その女性をそのように誤認することによって、彼に欲望が生じるとしよう。如来 (tathāgata) あるいは如来 (tathāgata) の弟子によって〔別の〕化人が幻出され、如来 (tathāgata) の加持力によって、あるいは如来 (tathāgata) の弟子の加持力によって、そ〔の化人〕が、〔ことばによって〕彼のその誤認を退けるとしよう。ちょうどそのように、化人にも喩えられる空なる私のことばによって、化人の女性にも似た、実体のないすべてのものについて、「これは正しい認識なのだ」というそ〔の誤認〕が、退けられるのである。(第 27 偈の自註)

atha vā yathā kasyacid puruṣasya nirmitakāyāṃ striyāṃ svabhāvaśūnyāyāṃ paramārthataḥ striyāṃ ity asadgrāhaḥ syāt, evaṃ tasyāṃ tenāsadgrāheṇa sa rāgam utpādayet / tathāgatena vā tathāgataśrāvakeṇa vā nirmitako nirmitaḥ

syāt / tathāgatādhiṣṭhānena vā tathāgataśrāvakādhiṣṭhānena vā sa tasya tam
asadgrāhaṃ vinivartayet / evam eva nirmitakopamena śūnyena madvacanena
nirmitakastrīsadṛśeṣu sarvabhāveṣu niḥsvabhāveṣu yo 'yaṃ svabhāvagrāhaḥ sa
nirvartyate /

- B 縁起を否定すれば、縁起を見ることを否定することになる。縁起が存在しないときにそれを見ることはありえないからである。縁起を見ることのないときに法を見ることはありえない。世尊 (bhagavat) が、「修行者たちよ、縁起を見る者は、法を見る」と言われたからである。法を見ることがなければ、宗教的修行の生活 (梵行住) もなくなる。..... (第 54 偈の自註)
- pratīyasamutpādasya pratyākhyānāt pratīyasamutpādadarśana-
pratyākhyānaṃ bhavati / na hy avidyamānasya pratīyasamutpādasya
darśanam upapadyamānaṃ bhavati / asati pratīyasamutpādadarśane dhar-
madarśanaṃ na bhavati / uktaṃ hi bhagavatā yo hi bhikṣavaḥ pratīya-
samutpādaṃ paśyati sa dharmam paśyatīti / dharmadarśanābhāvād brah-
macaryavāsābhāvaḥ /
- C 世尊 (bhagavat) は、「すべてのものは無常である」と説かれた。(第 55 偈の自註)
- anityā hi bhagavatā sarve saṃskārā nirḍiṣṭāḥ /
- D 「空性と縁起と中道は意味の等しいものである」と言われた、
たぐいなきブツダ (apratimabuddha) に、私は礼拝する。(帰敬偈)
- yaḥ śūnyatam pratīyasamutpādaṃ madhyamam pratipadam ca /
ekārtham nijagāda praṇamāmi tam apratimabuddham //

A は先に検討した『空七十論』第 40、41 を受けた喩えだと思われる。『空七十論』では、「如来が幻出した化人 (X) が、さらに別の化人 (Y) を幻出する」という設定によって、X も Y も空であることが示されている。それに対して、ここでは、「如来が幻出した化人 (X) が、別の化人 (Y = 女性) が幻であることを男にことばで教示する」という設定によって、X (とくにそのことば) と Y が空であることが示されている。この「如来 (tathāgata)」は、もちろん、「大乘のブツダ」と言ってよいであろう。

「世尊 (bhagavat)」とする B と C は言うまでもなく、歴史的な存在である「釈尊」その人を指している。

「たぐいなきブツダ (apratimabuddha)」とする D は、いわゆる「大乘を説く釈尊」である。ここに見られる「仏陀観」は『中論頌』や『六十頌如理論』のそれと比べると、時代的にかなり下がるように思われる。「単数形のブツダ」に「大乘」と「非大乘」の両者を認める点では、既に見た『空七十論』や、次に見る『宝行王正論』の「仏陀観」がその背景にあるのかもしれない。そもそも、『廻諍論』に関しては、龍樹真撰を疑う所論が少なくない。たとえば、松本 [1997] (149-152 頁) は、『廻諍論』の構成 (想定反論者の主張とそれに対する著者の批判という形式をとっていること) や、そこで用いられる用語 (pratīyabhāva, kāryakriyāsamartha, pratijñā など) また『菩薩地』などの他文献との関係等を吟味して、龍樹真撰ではなく、「ほぼ 5 世紀頃」に成立したものと見ている。とくに、『菩薩地』に関連して、『廻諍論』を、「中観派の側から“瑜

伽行派による中観派批判”に答えた最も初期の文献の一つ」としている点は注目に値する。このほか、Tola & Dragonetti[1998]も、龍樹真撰を否定し、5世紀以降の成立を示唆している。ちなみに筆者は、『十二門論』（成立は4世紀中頃）の中に『廻諍論』を前提とした表現があることから、『廻諍論』の成立を4世紀半ばより以前と考えている（五島 [2002]）。

6. 『宝行王正論』における仏陀観

『宝行王正論』の基本的な主張は、「大乘」と「伝統的仏教（非大乘）」とは、本質的には同一のものだということにある。

それを端的に示した偈が第IV章にあるので、まず、それを見てみよう。

「空性」は、大乘においては「不生」として、別の人々に対しては「滅」として〔説かれた〕。それゆえ、「不生」と「滅」とは、ことがらとして (arthatas)⁽³⁰⁾、同じものだと、認めなさい。(IV-86)

anutpādo mahāyāne pareṣāṃ śūnyatā kṣayaḥ /
kṣayānutpādayoś caikyam arthataḥ kṣamyatām yataḥ // (IV-86)

このように、空性とブツダの偉大性 (buddhamāhātmya) とを、正理をもって、見なさい。正しい人にとって、大乘として〔また、それとは〕別のものとして説かれたものが、どうして合致しないことがありえようか。(IV-87)

śūnyatābuddhamāhātmyam evaṃ yuktyānupaśyatām /
mahāyānetaroktāni na sameyuḥ katham satām // (IV-87)

ここでいう「空性」は言うまでもなく、「縁起」のことを指している。釈尊が説いた「縁起」が「空性」であることは、『中論頌』第24章第18偈で宣言されており、『宝行王正論』はそれを踏まえて、伝統的教理において「滅」として説かれてきた「縁起」と、大乘が「不生」として説く「縁起」とは、同じ「縁起」であって、本質的には同一のものだ と主張しているのである⁽³¹⁾。

(30) 櫻井 [1999] によれば、『宝行王正論』の arthatas には、「意味として」「究極の真理として」の両様の用例がある。それによれば、ここも「意味としては」と取るべきなのかもしれない。

(31) この点については、五島 [2009] 第7節『宝行王正論』における「縁起」の用例参照。「空性」の用例は、この論文で取り上げた2例のほか、あと2例あるので、それをあげておこう。

浄信によって〔八〕難に陥ることなく、戒によって善趣に赴く。空性を修習することによってすべてのもの（一切法）に対する無執着が得られる。(III-87)

dad pas mi khom 'gro mi 'gyur // khirms kyis 'gro ba bzang por 'gro //
stong pa nyid la goms pa yis // chos rnam kun la chags med 'thob // III-87

ある人々に対しては、〔罪悪の克服と福德の完成という〕二つ〔の教化方法〕によらず、深遠で、怯懦な人を畏怖させる〔法を説き〕、ある人々に対しては、空性と慈悲を内に含み覚りを完成させる〔法を説いた〕。(IV-96)

dvayānīśritam ekeṣāṃ gambhīraṃ bhīrubhīṣaṇam /
śūnyatākaruṇāgarbham ekeṣāṃ bodhisādhanam // IV-96

この 大乘と非大乘とは本質的には同一のものだ とする考え方は、当然のことながら、仏陀観にも反映している。というより、こういう仏陀観を基に、そういう主張がなされている、と考えるべきであろう。『中論頌』では、「単数形のブツダ」は伝統的な教理の説者・支持者を示し、「複数形のブツダ」は「大乘」の説者・支持者を示していたが、『宝行王正論』では、「複数形のブツダ」は「大乘」「非大乘」の区別を越えた、普遍的・理念的存在であり、「単数形のブツダ」はその現実体であることが強調されている。まず、典型的な例を見てみよう。

それゆえ、勝者 (jina) たちは、「すべての法は無我である」と説いた。かれらは、また、すべてのものは、6要素(六界)からなることを確かめて、「それ(すべてのもの)は真実には (arthatas) 存在しない」〔と説いた〕。(II-2)

sarvadharmā anātmāna ity ato bhāṣitaṃ jinaiḥ /
dhātuṣaṭkaṃ ca taiḥ sarvaṃ nirṇītaṃ tac ca nārthataḥ // II-2

このように、我も無我も、真実には (yāthābhūtyena)、得られない⁽³²⁾。それゆえ、大牟尼 (mahāmuni) は、「我あり」「我なし」とする、二つの邪見を否定した。(II-3)

naivam ātmā na cānātmā yāthābhūtyena labhyate /
ātmanātmakṛte dṛṣṭī vavārasmān mahāmuniḥ // II-3

これを見れば、『宝行王正論』の著者は、「複数形のブツダ」が説いている究極的な真理を根拠にして、現実のブツダ(「単数形のブツダ」)の言行を説明しようとしていることがわかる。別の例を見てみよう。

それゆえ、真実には (arthatas) 寂滅によって、世間が無に帰するわけではない。〔それゆえ〕勝者 (jina) は、「この世界には終わりがあるのか」と問われたとき、沈黙したのである。(I-73)

nirvṛtes tena lokasya nopaity ūnatvam arthataḥ /
antavān iti lokaś ca pṛṣṭas tūṣṇīm jino 'bhavat // I-73

この、法の深遠さを、〔理解する〕器でない人々に対しては、説かなかった、というまさにそのことによって、一切知者 (sarvajña) は一切知者であると、賢者たちは、理解する。(I-74)

sarvajña iti sarvajño budhais tenaiva gamyate /
yenaitad dharmagāmbhīryaṃ novācābhājanane jane // I-74

このように、「至福の法は深遠であり、理解を超え、あらゆるよりどころを離れている」と真実を見る完全に覚った人 (saṃbuddha) たちは説いたのである。(I-75)

なお、「不生」「滅」が「涅槃」の異名であることから、第IV章第86偈の「空性」だけは、端的に「涅槃」を指しているかと解する可能性もあるだろう。ただし、その際にはこの「空性」の語は、『中論頌』でいう「縁起=空性」の「空性」ではなく、「大乘」を表示する単なるラベルの役割しか果たしていないことになる。そうだとすれば、『中論頌』の著者との距離はいっそう大きくなることになる。

⁽³²⁾ 第2偈では「我」と「すべてのもの」の否定が述べられ、それを受けた第3偈では「我」と「無我」が否定されている。ここには若干の齟齬が見られるが、これは、むしろ、「複数形のブツダ」を「大乘のブツダ」のみにしてしまわずに伝統的な教理をも「普遍的なブツダ」の中に認めていこうとする姿勢を示していると考えられるのではないだろうか。

iti naiḥśreyaso dharmo gambhīro niṣparigrahaḥ /
anālaya iti proktaḥ sambuddhais tattvadarśibhiḥ // I-75

これも、説明の順番は逆になるが、現実のブツダの言行は、ブツダたちが説く真理に呼応したものであることが強調されている。

次に、反論者の問いとそれに対する一連の回答を見てみよう。まず、反論者の問いである。

無数のブツダ (buddha) たちが、過ぎ去った。同じようにして、〔未来においても無数のブツダたちが〕去っていくであろう。また、現に存在している〔無数のブツダたちも去っていくだろう〕⁽³³⁾。それら〔の、生じては去っていくブツダたちのありよう〕から、劫初から、有情の終末は三世にわたって生じている、と認められている。(II-7)

asaṃkhyeyā gatā buddhās tathaiṣyanty atha sāmpratāḥ /
koṭyagraśaś ca sattvāntas tebhyas traikālyajo mataḥ // II-7

世界が増大する理由はなく、〔その〕滅は、三世にわたって生じる。どうして、一切知者 (sarvajña) は、その〔世界の〕始め〔と終わり〕について〔の質問に〕無回答でおられたのか。(II-8)

vṛddhihetur na lokasya kṣayas traikālyasambhavaḥ /
sarvajñena kathaṃ tasya pūrvānto 'vyākṛtaḥ kṛtaḥ // II-8

想定反論においても、『宝行王正論』の著者は、「複数形のブツダ」が三世にわたって生起と消滅とを繰り返していることを根拠にして、現実のブツダが世界の始まりと終わり（つまり生起と消滅）に関する問いに回答しなかったことを尋ねる、という形式にしている。これに対する返答も、二段構えになっており、まず、「複数形のブツダ」の境地が示される。

それゆえ、その、法の深遠さは、凡夫には〔窺い知れない〕秘密である。世間は幻の如きものであるというのが、ブツダ (buddha) たちの甘露のごとき教えである。(II-9)

etat tad dharmagāmbhīryaṃ yat tad guhyaṃ pṛthagjane /
māyopamatvaṃ lokasya buddhānāṃ śāsanāmṛtam // II-9

たとえば、幻の象に誕生と終わりは見られるが、真実には (tattvena) それには、いかなる誕生も終わりも存在しない。(II-10)

(33) チベット訳によれば、a・b 句は以下ようになる。

無数のブツダがお行きになった。同様に、〔無数のブツダが〕おいでになるであろうし、〔無数のブツダが〕現在おられる。

sangs rgyas grangs med gshegs de bzhin // byon gyur pa dang da ltar bzhugs //

byon gyur pa は仮定法と取るべきであろう。しかし、このチベット訳では以下の cd 句や次の第 8 句には意味上つながらない。なお、サンスクリット b 句の eṣyanti は √i の未来形三人称複数で「行くであろう、去るであろう」。同じく b 句の sāmpratā は、「現在の、現在に属する (belonging to the present time, present (not past or future))」の意。

māyāgajasya dr̥śyeta yathā janmānta eva ca /
na ca kaścī sa tattvena janmāntaś caiva vidyate // II- 10

それと同じように、幻の如き世間には、誕生と終わりが見られるが、真実には (paramārthena) 誕生も終わりも〔存在し〕ない。(II- 11)

māyopamasya lokasya tathā janmānta eva ca /
dr̥śyate paramārthena na ca janmānta eva ca // II- 11

第 II 章の第 10・11 偈を見れば、この「ブツダたちの甘露の教え」が『中論頌』でいう「空・不生」の教えを示そうとしていることは明らかであるが、むしろ、「空」「不生・不滅」などという「大乘」的な用語を出来るだけ避けて説明しようという意思が働いているように思われる。

次に、現実体のブツダの言行が示される。

ほか〔の理由〕ではなく、まさにこの理由によって、「〔世界は〕有限である (sānta) か、無限である (ananta) か、二元である (dvaya) か、二元でない (advaya) のか⁽³⁴⁾」という 4 種〔の問い〕に、ブツダ (buddha) は、あの無回答を貰かれたのである。(II- 15)

catuṣprakāram ity asmāt sānto 'nanto dvayo 'dvayaḥ /
buddhena heter nānyasmād ayam avyākṛtaḥ kṛtaḥ // II- 15

それゆえ、牟尼 (muni) は、正覚を得てのち、「この法は、きわめて深遠であるから、人々には理解しがたい」ということを知って、法を説き示すことを控えられたのである。(II- 18)

sambudhyāsmān nirṛtto 'bhūd dharmam deśayitum munīḥ /
durjñānam atigāmbhīryāj jñātvā dharmam imaṃ janaiḥ // II- 18

このように、伝統的仏教（非大乘）の教えは、「大乘」「非大乘」の区別を超えた普遍的な真理（究極的な真理、勝義諦）の現実体であることが縷々説明されているのである。

この「構図」は、教説に限らず、たとえば、仏の相好（の卓越性）などにも適用される。第 II 章に次のようにある⁽³⁵⁾。

すべての転輪聖王にこれら〔の相好〕が備わっていることが認められるが、〔彼らの〕清浄、端正、光輝は、ブツダ (*buddha) たちにはとても及ばない。(II- 97)

'khor los sgyur ba thams cad la // 'di dag yod par 'dod mod kyi //
dag dang mdzes dang gsal ba ni // sangs rgyas rnam kyī char mi phod // II- 97

(34) ダルマリンチェンの註によれば、「二元である。二元でない」のかわりに、「有限でもあり無限でもある。有限でも無限でもない」と理解すべきだという（瓜生津 [1974]402-403 頁、訳注 22）。

(35) 瓜生津訳では、第 II 章 98～101 偈に相当する。

転輪聖王の〔三十二〕相と〔八十〕随好のどの1つも、牟尼主 (*munindra)においては、清浄な心のほんの一部分から生じると説かれているが、(II- 98)

'khor los dgyur ba'i mtshan dang ni // dpe byad bzang po gang dag gcig //
thub dbang po la sems dang ba'i // yan lag gcig las 'byung bshad pa'i //
II- 98

〔逆に〕百・コ・ティもの劫にわたって〔転輪聖王が〕一人で積んだ善によっても、ブツダ (*buddha)の1本の身毛をも生み出すことはできない。(II- 99)

bskal pa bye ba brgya phrag ni // gcig tu bsags pa'i dge bas kyang //
sangs rgyas ba spu nyag gcig kyang // bsk[y]ed par nus pa ma yin no // II- 99

諸々の太陽の光輝〔と比べると〕、螢たち〔の光〕⁽³⁶⁾はほんのわずかししか似ていない。ブツダ (*buddha)たちの相〔好〕〔と比べると〕、転輪聖王たち〔の相好は〕ちょうど〔螢たちの光〕のようである。(II- 100)

nyi ma rnams kyi 'od byed pa // mi khyer rnams dang bag 'dra ltar //
sangs rgyas rnams kyi mtshan yang ni // 'khor los sgyur ba rnams dang 'dra // II- 100

つまり、転輪聖王と比較されるのは、必ず、普遍的な「ブツダたち」と現実体としての「ブツダ」なのである。この「構図」によって、現実の運動体である「大乘」の正統性の主張、つまり「大乘」は、「大乘」「非大乘」の区別を超えた普遍的な真理（究極的な真理、勝義諦）の現実体であり、「仏説」にほかならないことが証明されることになる。

要約すれば、利他と自利と解脱ということが、ブツダ〔たち〕の教え (buddhaśāsana) である。それらは、六波羅蜜に収まる⁽³⁷⁾。それゆえ、これはブツダの**ことば**（仏説 bauddham vacas）である。(IV-82)

parā[tmahita]moksārthāḥ saṃkṣepād buddhaśāsanam /
te śaṭpāramitāgarbhās tasmād bauddham idaṃ vacaḥ // IV-82

「大乘には、福德と智慧からなる、悟りへの大道がある」とブツダ (buddha) たちによって説き示されたが、その大乘は、無知なるものには耐えられない。(IV-83)

puṇyajñānamayo yatra buddhair bodher mahāpathaḥ /
deśitas tan mahāyānam ajñānāndhair na sahyate // IV-83

勝者 (jina)は、大乘において、〔その〕福德が思惟の領域を超えているので、虚空〔のごとく〕、その功德は思惟の領域を超えている、と言われた。それゆえ、このブツダの偉大性

(36) テキスト b 句の mi khyer を me khyer と取る。Cf. Mvyut 4856: khadyotakaḥ, srin-bu me-khyer, 螢火虫。

(37) 直前の第 81 偈において、「利他」は「布施・持戒」により、「自利」は「忍辱・精進」により、「解脱」は「禅定・智慧」による、という関係が示されている。

(buddhamāhātmya) を認めなさい。(IV-84)
 kham acintyapuṇyatvād ukto 'cintyaguṇo jinaḥ /
 mahāyāne yato buddhamāhātmyaṃ kṣamyatām idam // IV-84

〔このような偉大な功徳をそなえた勝者(jina)には、〕戒のみにおいても、聖者シャーリプトラでさえ、及ぶところではない(agocara)。それゆえ、かの思惟の領域を超えたブツダの偉大性が、〔シャーリプトラより劣った人たちに〕、どうして耐えられるであろうか。(IV-85)
 āryaśaradvatasyāpi śīlamātre 'py agocaraḥ /
 yasmāt tad buddhamāhātmyaṃ acintyaṃ kim na mṛṣyate // IV-85

そして、この直後に来るのが、上で既に見た、第 86・87 偈の 大乘と非大乘とは本質的には同一である とする主張なのである。第 82 偈の「ブツダの教え (buddhaśāsana)」は文脈から見て、「ブツダたちの教え」と取るべきだろう。第 84 偈で「勝者(jina)」が単数形でしめされているのは、「大乘」という現実の運動体における「ブツダ」を指しているからである。また、第 84・85・87 偈の「ブツダの偉大性 (buddhamāhātmya)」も、「複数形のブツダ」つまり普遍的ブツダに支持された、現実の運動体である「大乘」の正統性、更には優越性を指していると思われる。このほか、注目すべき偈をいくつか見てみよう。

- A 〔これまで説明してきた繁栄の法 (abhyudayadharmā) に対して〕至福の法は、微妙であり、その洞察は深く、それを聞く力をもたない愚かな者たちを恐れさせる、と勝者(jina)たちは説かれた。(I-25)
 naiḥśreyasaḥ punar dharmāḥ sūkṣmo gaṃbhīradarśanaḥ /
 bālānām aśru[tima]tām uktas trāsakaro jinaiḥ // I-25
- B 「世間は、すべて、我意識から生じ、所有意識を伴っている」⁽³⁸⁾ と世間の利益をひたすら説く人 (prajāhitaikāntavādin) によって、示された。(I-27)
 ahaṃkāraprasūteyaṃ mama kāropasamhitā /
 prajā prajāhitaikāntavādinābhihitākhilā // I-27
- C 大乘においては、菩薩の資糧が、如来 (tathāgata) たちによって示された。ところが、その〔大乘〕は、無知で憎しみをもつ人々によって非難されている。(IV-67)
 bodhisattvasya saṃbhāro mahāyāne tathāgataiḥ /

(38) 榎本文雄博士によれば、この部分は Udānavarga 27.7(Udāna 6.6) の ab 句に相当する。

人々は自我観念にたより、また、他人という観念にとらわれている。このことを理解しない人々がいる。実に、〔彼らはそれを、身に刺さった〕矢であると見なさない。(27.7) (中村元訳による)

ahaṃkārasrtā martyāḥ parakāropasamhitāḥ /
 etad eke na jānanti paśyanti na hi śalyataḥ //(27.7)

nirdiṣṭaḥ sa tu saṃmūḍhaiḥ pradviṣṭaiś caiva nindyate // IV-67

- D ブツダ (buddha) たちは〔声聞乗においては〕菩薩が悟りを得るための〔四〕依を説かれてはいない。このことに関して、勝者 (jina) より勝れたものとして、ほかに、いったい誰が、権威 (判断基準) たりえようか。(IV-91)
adhiṣṭhānāni noktāni bodhisattvasya bodhaye /
buddhair anyat pramāṇaṃ ca ko 'smin arthe jinādhikaḥ // IV-91
- E 文法学者であれば、〔弟子に〕字母のようなものでも教えるであろう。ちょうどそのように、ブツダ (buddha) は、教化の対象である人々の能力に応じて、法を説いた。(IV-94)
yathaiva vaiyākaraṇo māṭṛkāṃ api pāṭhayet /
buddho 'vadat tathā dharmam vineyānām yathākṣamam // IV-94

これまで見てきたように、「単数形のブツダ」である B、E は、歴史上の人物である釈尊の言行を示しており、「複数形のブツダ」である A、C、D は、いわゆる「大乘のブツダ」の教えを示している。注目すべきは、D であろう。d 句の jinādhika は複合語であるから、jina を複数形にとることも可能であるが、第 IV 章第 84 偈で示されていた「大乘」という現実の運動体における「ブツダ (勝者 jina)」を指していると考えられるべきであろう。「複数形のブツダ」の現実体であるこの「ブツダ (勝者 jina)」がこそが正統性の権威 (判断基準 pramāṇa) たりうるのであり、それを基準とすれば、「大乘」は「仏説」に他ならない、と主張しているのである。

『宝行王正論』においては、「ブツダ」に言及する用例は非常に多く、そのすべてをここで検討することはできないが、以上の考察によって、その仏陀観の特徴は把握できていると考えられる⁽³⁹⁾。

(39) 以下に、「ブツダ」の語を含む全ての例をあげておく。チベット訳しかない部分は、単数なのか、複合語の前分なのか不明な偈がある(とくに、[ブツダの相好]においてとくに見られる)。下線部は既に本論において取り上げた偈である。また、波線部は、次節で取り上げる偈である。なお、偈の番号は、ハーンの校訂テキストに準拠している。瓜生津訳では、番号がずれていることがある。

[単数のブツダ] I-1: 一切知者 (sarvajña)、I-27: 世の利益をひたすらに説く人 (prajāhitaikāntavādin)、I-73: 勝者 (jina)、I-74: 一切知者 (sarvajña)、II-3: 偉大なる牟尼 (mahāmuni)、II-6: 一切知者 (sarvajña)、II-8: 一切知者 (sarvajña)、II-15: ブツダ (buddha)、II-18: 牟尼 (muni)、III-38: 牟尼主 (thub dbang, *munindra)、III-64: 牟尼 (thub, *muni)、III-99: 偉大なる牟尼 (thub dbang, *mahāmuni)、IV-4: 世尊 (bhagavat)、IV-84: 勝者 (jina)、IV-91: 勝者 (jina)、IV-94: ブツダ (buddha)、V-59: ブツダ (sangs rgyas, *buddha)

[複数のブツダ] I-25: 勝者たち (jināh)、I-62: ブツダたち (buddhāh)、I-75: 完全に覚った人たち (sambuddhāh)、II-2: 勝者たち (jināh)、II-7: ブツダたち (buddhāh)、II-9: ブツダたち (buddhāh)、III-89: ブツダたち (sangs rgyas rnams, buddhāh)、IV-67: 如来たち (tathāgatāh)、IV-82: ブツダの教え (buddhaśāsanam→

さて、仏陀観の変遷あるいは発展という観点から見て、この『宝行王正論』は他の著作とどういう関係になるだろうか。可能性としては、『中論頌』→(『空七十論』→)『宝行王正論』、あるいは、『六十頌如理論』→『宝行王正論』の方向が考えられるだろう。また、ただ使用例が少ないために、「複数形のブツダ」が十分に表されていないとすれば、『空七十論』『廻諍論』は『宝行王正論』と同じ仏陀観に立っていると考えることも可能だろう。この場合、『宝行王正論』→『空七十論』→『廻諍論』という先後関係も可能であろう。ただし、『六十頌如理論』『空七十論』『廻諍論』は、『中論頌』の証明を受けて、自説たる「不生の縁起」「空性の縁起」が仏説であることを大前提としている。それに対して、『宝行王正論』は、「縁起」「空性」ということよりも、「大乘」という新しい仏教運動の正統性(「大乘」が仏説であること)を問題としている。これを一人の宗教者における思想的変化とみることができるかどうか、やはり、問題となるだろう。

7. 「仏身説」について

ここで、いわゆる「仏身説」にも触れておこう。

今回取り上げた5文献の中で、色身・法身の二身説が明確に示されているのは、『宝行王正論』のみである。それを見てみよう。

ブツダ (*buddha)の色身の因でさえも、そのように世界と同じく、量り知ることはできないときに、法身の因が、どうして量り知られようか。(III-10)

gang tshe sangs rgyas gzugs sku yi // rgyu yang de ltar 'jig rten bzhin //
gzhäl med de tshe chos sku yi // rgyu lta ji ltar gzhäl du yod // III-10

王よ、要約すれば、ブツダ (*buddha)たちの色身は福德の資糧から生じ、法身は知恵の資糧から生まれる。(III-12)

sangs rgyas rnams kyi gzugs sku ni // bsod nams tshogs las byung ba ste //
chos kyi sku ni mdor bsdu na // rgyal po ye shes tshogs las 'khrungs //
III-12

ブツダたちの教え buddhānām śāsanam \ IV-83 : ブツダたち (buddhāh)、IV-91 : ブツダたち (buddhāh)、V-61 : ブツダたち (sangs rgyas rnams, *buddhāh)、V-64 : ブツダたち (sangs rgyas rnams, *buddhāh)

[仏説] IV-82 : ブツダのことば (buddham vacas)

[ブツダの偉大性] IV-84,85,87 : ブツダの偉大性 (buddhamāhātmya)

[ブツダの相好] II-75 : (skyes chen, *mahāpuruṣa)、II-95 : 獅子のような偉人 (skyes bu seng ge chen po)、II-97 : ブツダたち (sangs rgyas rnams, *buddhāh)、II-98 : 牟尼主 (thub dbang po, *munīndra)、II-99 : ブツダ (sangs rgyas, *buddha)、II-100 : ブツダたち (sangs rgyas rnams, *buddhāh)、III-1 : ブツダ (sangs rgyas, *buddha)、III-6 : 偉大な人 (skyes bu chen po, *mahāpuruṣa)、III-8 : 救済者 (skyob pa, *trāyin)、III-10 : ブツダ (sangs rgyas, *buddha)、III-11 : ブツダ (sangs rgyas, *buddha)、III-12 : ブツダたち (sangs rgyas rnams, *buddhāh)、III-13 : ブツダ (sangs rgyas, *buddha)、III-16 : ブツダ (sangs rgyas, *buddha)

[仏像] III-31, 32 : 仏像 (sangs rgyas sku gzugs, *buddhapratimā)

[三宝の仏] V-66, 74 : ブツダ (sangs rgyas, *buddha)

第 10 偈の「ブツダの色身 (sangs rgyas gzugs sku)」は、複合語であって、「ブツダたちの色身」の意である可能性がある。この第 12 偈に近い内容の偈が『六十頌如理論』にある。最終偈のいわゆる「廻向文」である。

この善によってすべての人が福德と智慧の資糧を積み、福德と智慧から生じた二つの正しきものを獲得しますように。(60)

dge ba 'di yis skye bo kun // bsod nams ye shes tshogs bsags te //
bsod nams ye shes las byung ba'i // dam pa gnyis ni thob par shog // 60

ここでいう「二つの正しきもの」というのは、月称の註釈をまつまでもなく、色身と法身を指しているであろう。つまり、『六十頌如理論』も二身説を前提にしている。ということになる。

Tola & Dragonetti [1987](p.4, p.48 (note 155)) は、『空七十論』第 68-70 の 3 偈を三身説の「変化身、応化身 *nirmānakāya*」に結びつけて解釈している。また、梶山 [1996] (43-44 頁) は、『廻諍論』第 27 詩節にある「化身 (*nirmitaka*)」を根拠に、龍樹が、「空性の真理そのもの(自性身)・法身・色身・化身の四種の仏身を語っているように思える」としている。しかし、すでに第 4 節、第 5 節で検討したように、それらの偈にみられる *nirmitaka* (化人) は、もろもろの存在、そしてことばが、空であることを示すために用いられた喩えであって、ブツダという存在の本質を問題にしているわけではない。したがって、これらの偈から、それぞれの文献の著者の仏身観を探ることは難しいように思われる。

では『中論頌』の著者たる龍樹の仏身観はどうなのであろうか。本稿では、「法を説くブツダ」を検討の対象とし、身体的存在としての「ブツダ」は考察の対象からはずしてきたが、仏身説はまさに、その身体的存在を問うものである。

『中論頌』第 22 章「如来の考察」(観如来品)では、如来が五蘊との関係から、つまり生身・色身の観点から問われ、さらに、五蘊の空から、如来の空が導き出される。ついで、如来の空・不空・俱・不俱は仮説に過ぎず、寂靜であるとされる。如来は自性として空なのであるから、入滅後の存在・非存在は成り立たない。したがって、そのような如来を戯論する人は如来を見ることがない。そして、最後に、如来の自性は世間の自性であり、如来の無自性は世間の無自性である、とされている。

この第 22 章の如来観に関して、三枝 [1983] (336 頁) は、「すなわち、無自性—空を媒介として、如来と世間ないし衆生との結びつきが説かれており、この立場をさらに一步おしすすめれば、いわゆる如来蔵—仏性の思想にまで、直ちに傾斜することの可能な偈頌をもって、この章を終わっており、それはしかも翻ってこの章全体に浸透している、と評してもよい」としている。

また、梶山 [1996] (43 頁) は、第 2 節で引用したことばを含めて、次のように結論づけている。「龍樹によって語られている仏陀は、智慧を身体とするものでもなく、三十二相の肉身でもなく、縁起—空という宇宙の真理そのものである。龍樹は、最高の真実(勝義, *paramārtha*)として語るときには、後代のいわゆる「自性身(中国仏教では「理法身」という)」の觀念に相当する仏陀を説くのである」としている。

この第 22 章だけから、龍樹の仏身観、仏陀観を引き出すことは、やはり難しいのではないだろうか。

「龍樹文献群」の仏身観・仏陀観を考察するには、やはり、「法を説くブツダ」をどう捉えるか、という観点も視野に入れなければならないように思われる。

8. おわりに

以上、龍樹作とされる5文献の仏陀観を見てきたが、仏陀観のほか、それぞれの縁起観や、自説を「仏説」とする根拠のとらえ方などを勘案すれば、『中論頌』の作者（龍樹）と他の4文献の作者は別人であると考えてよいのではないだろうか。もちろん、これら5文献の著者は、龍樹その人であって、各文献の主張内容に合わせて、戦略上、より効果的な仏陀観を構築したのだ、ということも考えられないこともない。龍樹ならできないことではないかも知れない。しかし、そのような用意周到な仕掛けを施すことによつてどのような宗教的意味があるだろうか。『中論頌』は、「空性」の「縁起」は釈尊の説いた「縁起（十二支縁起）」そのものだ」と主張することによつて、「空性」が「仏説」であることを証明した。今度は、そのおなじ著者が、「大乘」の教えそのものが「仏説」であることを主張するために、まったく異なる仏陀観をわざわざ拵えて、『宝行王正論』を作成したのであろうか。『宝行王正論』の仏陀観は、『中論頌』あるいは『六十頌如理論』の仏陀観より、構造的に複雑になり、より進展していることは確かであるが、一人の仏教者の中で、『中論頌』の仏陀観 → 『六十頌如理論』の仏陀観 → 『宝行王正論』の仏陀観、あるいは『中論頌』の仏陀観 → 『空七十論』の仏陀観 → 『宝行王正論』の仏陀観、という風に、変化していくものだろうか。

たとえば『般若経』を契機に、その空観や菩薩観に依拠しつつ、匿名の著者たちによつて、多種多様の大乗経典が生み出されていったように、『中論頌』を契機として、その論理・主張に依拠しつつ、自らが抱えている問題意識に「龍樹」ならどう対応するか、という立場で、匿名の著者たちが、作り出していった、とは考えられないだろうか。龍樹、提婆の没後（3世紀半ば前後）から、仏護（c.370-450）の活躍時まで、150年ほどあるが、その間、いわゆる「中観派」による文献は、古註（『無畏論』『青目註』）を除いて、見られない。もし、龍樹が一人で現在真撰とされている文献を書き上げたのであれば、この間、その文献群は、誰によつて読まれ、理解され、伝えられていたのだろうか。筆者は、この150年間こそ、匿名の著者たちが、龍樹の論理・論法を駆使していわゆる「龍樹文献群」を作成していった、「豊饒の時期」だったのではないかと考えている。後にこれらの諸文献は、『中論頌』との整合性、龍樹の論理・論法を基準に、次第に、「龍樹作」と認められるようになっていったと考えられる。『無畏論』『青目註』はこの時期の最後期に現れた註釈の試みだったのではないだろうか。

Saito[2006]によれば、龍樹は、大乘アビダルマ運動（Mahāyāna-Abhidharma movement）の創始者としてその最初期に位置し、いわゆる「中観派」「瑜伽行派」が成立する以前の人である。斎藤教授は、これを Pre-Yogācāra、Pre-Mādhyamika としている。そして4世紀頃、二つの古註が作成されたのち、4、5世紀頃になって、初期瑜伽行ともいうべき『瑜伽師地論』の古層（Maulī bhūmiḥ）が成立し、さらに、その後、唯識や三性説の理論が誕生し、『解深密経』や『大乘莊嚴経論』などの瑜伽行派の経典・論書が作成されている。「縁起論者」を自称する仏護が現れるのはその後のことである。したがって、もし、この間に、筆者が考えているように「龍樹文献群」が作成されていたとするならば、そこに、たとえば、「唯識」や「三性説」を予想させる文言や、それらの思想を前提とした反論の試みと判断されるものが含まれていたとしても不思議

議ではないであろう⁽⁴⁰⁾。「中観派 (Mādhyamika)」を自称する清弁 (c.490-570) の登場はさらに遅れるが、それまでに、無著や世親が活躍し、無著は『中論頌』の「帰敬偈」の「八不」に関する精細な解説を著しているのである。

『六十頌如理論』『空七十論』『廻諍論』『宝行王正論』の著者は、『中論頌』の作者である龍樹とは別人である」というのは、本稿が立てた「仮説」に過ぎない。この仮説は、主として仏陀観の相違を根拠にしたものである。他にたとえば、他文献における『中論頌』とは異なる用語の使用 (たとえば、『廻諍論』における *pratītyabhāva* など、『空七十論』における「諸存在の縁起 (*dnegos rnam kyī rten 'byung*)、『宝行王正論』における *arthatas*、*yāthābhūtya*、*buddhamāhātmya* など) に関する精密な分析も有効かもしれない。龍樹文献群の著者問題に関し、以上のような仮説を立てるには、まだまだ不十分な論考かも知れないが、この小論が、龍樹研究発展の一助になれば幸いである⁽⁴¹⁾。

(40) 『廻諍論』の著者と『菩薩地』との関係は、第5節で見たように、松本 [1997] が論じている。また、津田 [2003] は、『四讃頌』『不思議讃』における、「三性説」を予想させる第45偈を分析し、その著者について、(1) 龍樹後期の作か、(2) 『解深密経』成立以前の誰かが、龍樹に仮託して『中論頌』の思想を説いたものである、という仮説を立てている。もちろん、筆者は、後者の(2)の説を支持する。また、津田氏は、さらに論を進めて、三性説は瑜伽行派によって創作されたものではなく、龍樹以来の二諦説から派生したものであるとしている。この点は、齋藤説から見れば当然の帰結ということになるであろう。瑜伽行派は『中論頌』をその思想の基盤の1つにおいており、彼らから見て、『中論頌』はあくまで龍樹の作品であって、「中観派」の文献ではないのである。

なお、津田氏には、学位論文『Catuḥstava とナーガールジュナ—諸著作の真偽性』(京都大学文学研究科、2006年)があり(筆者未見)。偽作説はそれぞれなるほどと思わせる部分が多いが、真作性を覆すにいたらないと結論づけているようである(御牧 [2008]388頁)。

(41) 筆者はこれまでに、龍樹作とされる5文献あるいは6文献を対象に龍樹の縁起観(五島 [2008][2009])と仏陀観を検討して来て、これらの文献の著者は異なるという結論に至った。また、これらの諸文献の多くは、龍樹作『中論頌』に大きな影響を受けた匿名の著者たちが、仏護が登場する頃までに、作成していったものだろう、と考えた。この際に、重要なポイントとなるのは、提婆(アールヤデーヴァ)の存在である。提婆と龍樹および匿名の龍樹諸文献の著者たちとの思想的な関係はどうなるのであろうか。提婆は「相互依存の縁起」とどう関わるのか、十二支縁起をどう捉えているのか、さらに、彼の仏陀観はどのようなものだったのか。今後の大きな課題である。

また、拙論の主張は一種の「龍樹複数説」であり、「世親二人説」を連想させるかもしれない。しかし、最後に論じたように、「龍樹文献群」は、いわゆる「大乘アビダルマ運動」がはじまったばかりの3世紀半ば以降4世紀末頃までに著されたと考えられるものであり、世親が活躍した5世紀とは状況が大きく異なっている。「世親二人説」は、今では、世親という一人の宗教者の思想遍歴としてその文献を順序づける説が有力になっているようだが(いったい世親はどのような仏陀観をもっていたのであろうか)、将来、研究が進展し、龍樹においてもそのような整理が可能になる日が来るかもしれない。しかし、今はただ、『中論頌』に見られる龍樹の「論理」「空観」を根拠にさまざまな文献が「龍樹作」と主張されているだけであり、その思想的遍歴の観点から論じられ、整理されているわけではない。この点についても筆者のこの論考が少しでも貢献できることを願ってやまない。

[略号]

- AN* = *Anguttara-Nikāya*, 5 vols., PTS.
JIPh = *Journal of Indian Philosophy*
Mvyut = *Mahāvvyutpatti* (『翻訳名義大集』)
Pp = *Prasannapadā* (『月称釈』)
Sn = *Suttanipāta*, PTS.
SN = *Samyutta-Nikāya*, 5 vols., PTS.
 Taisho = 『大正新脩大蔵経』
WZKS = *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*

[二次文献]

- 瓜生津隆真 [1974]: 訳註「宝行王正論」『大乘仏典 14 龍樹論集』中央公論社、231-316 頁、400-406 頁。
 [2004]: 『龍樹—空の論理と菩薩の道』大法輪閣。
 梶山雄一 [1979]: 「パーヴァヴィヴェーカの業思想—『般若灯論』第一七章の和訳—」雲井昭善編『業思想研究』平楽寺書店、304-357 頁。
 [1996]: 「仏陀観の発展」『仏教大学総合研究所紀要』#3、5-46 頁。
 五島清隆 [2002]: 「『十二門論』の構成と著者問題」『櫻部建博士喜寿記念論集 初期仏教からアビダルマへ』平楽寺書店、447-465 頁。
 [2008]: 「龍樹の縁起説 (1)—とくに相互依存の観点から—」『南都佛教』掲載予定。
 [2009]: 「龍樹の縁起説 (2)—とくに十二支縁起の観点から—」『南都佛教』掲載予定。
 三枝充恵 [1983]: 『龍樹・親鸞ノート』法蔵館。
 [1985]: 『中論頌総覧』第三文明社。
 櫻井智宏 [1999]: 「Ratnāvalī における arthatas について」『大谷大学大学院研究紀要』#16、23-44 頁。
 津田明雅 [2003]: 「Acintyastava と三性説の関係について」『南都佛教』#83、98-128 頁。
 松本史朗 [1997]: 『チベット仏教哲学』大蔵出版。
 御牧克己 [2008]: 『梶山雄一著作集・第4巻 中観と空 I』編集後記、春秋社。

望月海慧 [1990]: 「『般若灯論』第 13 章試訳」『立正大学大学院年報』#7、69-86 頁。

Lindtner, Christian[2004]: *Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā Prajñā Nāma*, Edited by J.W. de Jong, 1977, Revized by Christian Lindtner, 2004.

MacDonald, Anne[2007]: “Revisiting the Mūlamadhyamakakārikā :Text-Critical Proposals and Problems”, 『インド哲学と教学研究』#14, pp.25-55.

Saito, Akira[2006]: “Is Nāgārjuna a Mādhyamika ? ” 『法華経と大乘経典の研究』山喜房佛書林、(153)-(164) 頁。

Tola, Fernando and Dragonetti, Carmen[1987]: “Śūnyatāsaptati - the Seventy Kārikās on Voidness (According to the Svavṛtti) of Nāgārjuna”, *JIPh* #15 , 1-55.

Tola, Fernando and Dragonetti, Carmen[1998]: “Against the Attribution of the Vighrahavyāvartanī to Nāgārjuna”, *WZKS* #42, 1998, pp.151-166.

Nāgārjuna's Views of Buddha

—With a view to the Problem of Authorship of “Nāgārjuna Literature”—

Summary

Following my examination of Nāgārjuna's image of Buddha(s) preaching Dharma in the *Mūlamadhyamakakārikā* (*MMK*), several observations may be made. In all occurrences of the words for Buddha, except in the introductory verses, Buddha in the singular form seems to point to Gautama Buddha who preached the traditional doctrines of Buddhism, while Buddha in the plural form refers to those who support Nāgārjuna's thought (or Buddhas of Mahāyāna). The introductory verses, on the other hand, proclaim that Buddha in the singular form preached the doctrine of Dependent Origination marked by “non-arising and non-ceasing of things, etc.” Throughout the *MMK* Nāgārjuna tried to prove that Gautama Buddha preached Mahāyāna doctrine of Emptiness. In other words, he asserted that Emptiness is the teaching or words of Buddha (*buddhaśāsana*, *buddhavacana*).

However, in the *Yuktiṣaṣṭikā*, which is attributed to Nāgārjuna, Buddha in the singular form preaches Mahāyānistic doctrine of Dependent Origination, while Buddhas in the plural preach the traditional doctrines, which suggests that the author may not be the same one as that of the *MMK*. I also examined *Vighrahavyāvartanī*, *Śūnyatāsaptati*, and *Ratnāvalī* from the same perspective and came to the conclusion that the authors of these works, though traditionally attributed to Nāgārjuna, might be different from that of the *MMK*.

It is quite important that in the *Ratnāvalī*, Buddha in the plural form represents the universal and ideal Buddha who preaches both the traditional doctrines and Mahayanistic

doctrine of Emptiness, while Buddha in the singular form refers to the historic Gautama Buddha as well as the leader of Mahāyāna movement (in other words, Gautama Buddha preaching Mahāyāna doctrine). The author seems to insist that both the traditional doctrines and the Mahāyānistic doctrine are equally the words of Buddha, which are supported by the universal Buddha in the plural form. He also asserts that Mahāyāna doctrine is superior to traditional doctrines.

There passed more than one hundred years between the deaths of Nāgārjuna and Āryadeva (around the middle of the 3rd century), and Buddhapālita's (c. 370-450) writing of his commentary on the *MMK*. I would like to imagine that during this period, which may be called 'the productive period', some anonymous authors wrote the so-called "Nāgārjuna literature", freely using the logic of Nāgārjuna. Just as the appearance of the first Mahāyāna sūtra, the *Prajñāpāramitāsūtra*, stimulated other anonymous authors to produce many and various Mahāyāna sūtras by depending on its doctrine of Emptiness and the views of Bodhisattva, the appearance of the *MMK*, the first work of Mahāyāna-Abhidharma movement, stimulated other anonymous authors to produce various Mahāyāna treatises on the basis of the logic and thought of the *MMK*, by thinking how Nāgārjuna would treat the problems they were facing.

During this period, the early literature of the Yogācāra school appeared and the theories of Mind-Only and Three Natures had started to become known among Buddhist philosophers. It is quite possible that some works ascribed to Nāgārjuna (e.g., *Vigrahavyāvartanī* or *Catuhstava*) have some allusions to the Yogācāra doctrines and that they seem to try to argue against them. Those texts produced during the "productive period" were gradually ascribed to Nāgārjuna, being judged that they concord to the logic and reasoning of Nāgārjuna in the *MMK*.

<キーワード> 龍樹, 中論頌, 仏陀観, 著者問題, 大乘仏説論, 六十頌如理論, 空七十論, 廻諍論, 宝行王正論