

『道行般若経』訳文の再検討

アフガニスタン新出『八千頌般若経』断簡による

小池 一郎

一

初期大乘仏教経典の一つである『般若経』は、とくに「空」の思想について詳しく説く。その成立は、紀元前一世紀にまで遡ると推定される。一連の『般若経』経典の中で、最も古い形を残していると考えられるのが、後漢の光和二年（西暦一七九年）に支婁迦讖によって漢訳された『道行般若経』である。支婁迦讖の訳業については、拙論「訳の力」『道行般若経』をめぐって（以下「前稿」と呼ぶ）があるのので、参照されたい。『道行般若経』に相当するサンスクリット原典：“Astasahasrika Prajñāpāramitā”（『八千頌般若経』）も、全文が伝えられている。ただし、このテキストは、梶山雄一によれば、西暦

六四五年から八〇〇年までの間に成立したものであり、『道行般若経』とはかなりの年代の差がある。私は前稿において、「時の経過に伴って、様々な変容が加わってはいる」が、西テキストは「編次の組み方と内容の展開の仕方において、基本的には一致している」と見なしてよい。この漢訳の方は「原文に忠実であらんとする姿勢は認められるものの、サンスクリット原文の持つ正確さ、的確さは十全には望めない」が、箇所によっては正確な漢訳が認められること、また、『道行般若経』は『八千頌般若経』には失われている、古い姿の原文をも後世に伝え「ている可能性があること等を事例を挙げて述べた。しかしながら、右記のような時間差が存するために、漢訳をサンスクリット原典と比較対照して考察しようとする時には、どうしても隔靴搔痒の感を免れなかった。

ところがである。最近、アフガニスタンから『八千頌般若経』の、西暦一、二世紀頃の書体と推定されるサンスクリット・テキスト断簡が、他の仏教写本と共に発見されたのである。断簡発見までの事情については、松田和信氏が「ノルウェーに現れたアフガニスタン出土仏教写本 マーティン・スコイエン氏のコレクションを訪ねて」(『しにか』一九九八年七月号、大修館書店、八二―八八頁)で詳しく紹介している。これによれば、ノルウェーの実業家にして古今東西の写本の蒐集家であるマーチン・スコイエン氏が、近年、アフガニスタン出土の仏教古写本を多量に入手した。これらの写本は、複数のディーラーの話によると、アフガニスタン山中の、仏像が安置された洞窟内に散乱していたらしい。正確な場所は不明である。この写本の存在を知った松田氏とヨーロッパの研究者たちが、スコイエン氏との交渉を経て、写本の読解作業を進め、その共同研究の成果を、まず、

“MANUSCRIPTS IN THE SCHØYEN COLLECTION”・1

BUDDHIST MANUSCRIPTS Volume 1” General Editor : Jens Braarvig,

HERMES PUBLISHING · OSLO 2000

として、原断簡の写真付きで発表した。イェンス・ブールヴィック氏の総解説によると、写本の大部分は、バーミヤン渓谷近辺の洞窟内で、タリバン勢力に追われた現地の人々によって発見されたものである。ただし、大部分は断片であり、他の土地のものも混入している。『八千頌般若経』断簡については、インド古文書学の専門家（松田氏による）ローレ・ザンダー（Lore Sander）博士が、同書の第一章

1. Fragments of an Aṣṭasāhasrikā manuscript from the Kuṣāṇa period. Lore Sander
で担当している。本稿では、このザンダー氏によりローマナイズされたテキストによって、論考を進める。

ザンダー氏の解説によると、palm-leaf（貝葉）上に書かれたサンスクリット断簡は、フランクリン・エジャートンによって命名された仏教混濁（*palimpsest*）が混じっているが、内容は十一、十二世紀頃のネパール写本に基づき、現行本に極めて近い。またザンダー氏は、同書付録の「ブラーフミール写本の古文書学的初步分析」において、使用されている書体は、クシャーナ王朝（一世紀半ば～三世紀半ば）時代のブラーフミール文字であり、書体の細部から判断して、この写本が成ったのは、おそらくは紀元三世紀の後半と行って間違いないであろう、と述べている。『八千頌般若経』断簡（以下「断簡」と略す）のうちで、写本が比較的まとまって残っているのは、現行サンスクリット本（以下「現行」と略す）の第八章と第十二章に相当する部分である。本稿では、特にこの二章にしぼって、断簡と『道行般若経』（以下「道行」と略す）の比較検討を行いたい。その他の章は、極めてわずかの断簡しか残っておらず、比較が非常に困難であるので、今回は考察の対象とはしていない。

まず、『八千頌般若經』第八章の検討から始めよう。第八章の標題は「現行」では *visuddhi* (清淨) である。「道行」では卷三・第六清淨品に当たる。「断簡」のサンスクリット文は、サンター氏が言うように、「現行」文とよく一致している。ただし、前述のように「断簡」には仏教混濁サンスクリット (BHS) の語法が混じっている。例えば「現行」本の、

sādhu sādhu Subhite / yas tvam bodhisatvān mahāsatvān imāṅ saṅgakoīṛ bodhyasi.. (V本九五頁)

(訳) よいぞ、よいぞ、スプーティよ。君が、正しい道を求める人たち・偉大な人たちに、これらの執着の在り方を悟らせるのは、

という箇所は、「断簡」では次のようになっている。

sādhu sādhu subhūti yo tvam bodhisatvān [a] (m) mahāsatvānān imā saṅgakoīṛyo buddhyāpēsi.. (5-recto2)

「」内は、文字の破損している箇所。() 内は、空白部に文字を復元した箇所である。(いずれもサンター氏による。以下同) 「断簡」の傍線部が、「現行」とは名詞・代名詞の曲用、動詞の活用形が異なる部分である。例えば、「断簡」の男性名詞・複数属格形 *mahāsatvānān* は、「現行」では複数対格形 *mahāsatvān* を取っているが、意味は変わらない。やはり「断簡」の *saṅgakoīṛyo* は女性名詞・複数対格形の、*buddhyāpēsi* は動詞の現在一人称単数・使役形語尾の、それぞれBH形式である。しかし、文の意味するところは、「現行」と全く変わらない。「断簡」の多くにおいて、このように「現行」テキストを引き継いでいるのが認められる。そういつ箇所については、本稿では、特に必要がある場合を除いて、これ以上触れないようにする。

さて、右に「現行」「断簡」から原文を引いた箇所は、「道行」では、こう漢訳されている。

善哉 善哉 須菩提 今菩薩摩訶薩知本際為覺著事、(大正・四四二頁下)

(訓) 善いかな、善いかな、須菩提よ。菩薩・摩訶薩をして本際を知り、著事を覚ゆるを為さしむるは。

「執着の在り方」*sangakoti* を *sanga* (執着=著) と *koti* (先端、辺際=本際) に分け、*bodhati* (目覚める) を「知」と「覚」にわけて訳しているが、基本的には原文に忠実な訳である。

私は、本稿の考察を進めるに当たって、次のことに注目したい。それは、「断簡」の内容が「現行」と明確に異なるものが、第八章だけで数カ所見出されるが、そのほとんど全ての場合において、「道行」の漢訳は「断簡」の方に近いと考えられることである。そういう箇所の「道行」訳文は、今まで「現行」と対照している限りでは、解釈が極めて難しかった。しかし、今回発見された「断簡」と対照し直してみると、疑問が氷解することが多い。次に、それらの例を順次取り上げ、検討を加えていこうと思う。

○第八章の標題である *visuddhi* (清淨) に関しては「断簡」の次の一文が参照される。

praktivisuddhāvā subhūti praktivivitaṅgā gambhī [j]rā prajñāpāramitā // (5-verso3)

(訳) スプーティよ、本性が清淨なので、本性が分離しているのが、知恵の完成(般若波羅蜜多)は奥深いのである。

「現行」は *ganbhira* の前に *prakti* (本性) が付いている以外は、「断簡」に同じである。「道行」は、「仏言、本清淨(仏言わく、本清淨なりと)」「仏言、法無作者故、得阿惟三仏(仏言わく、法は作す無き者なるが故に、阿惟三仏を得と)の二箇所(共に大正・四四二頁下)がそれに該当するであらう。「分離する」を「作すことが無い」、「知恵の完成は奥深い」

を「開悟を得る」と訳している。「阿惟三仏」は abhisambuddha (開悟した) の音訳であるが、「道行」が見た原典写本でどうなっていたか、定かでない。

なお「現行」第八章の別の所(この部分は「断簡」には含まれていない)では

rupam Subhūte abaddham amuktam // tat kasya hetoh / rūpāsvabhāvatvāi Subhūte rupam abaddham amuktam / (V本九三頁)

(訳) 形あるものは、スプーティよ、束縛もされないし、解放もされない。それはなぜか。形としては存在しないが故に、形あるものは、束縛もされないし、解放もされない。

とあるのを、「道行」は「清浄」の語を用いて

須菩提、色清浄、道亦清浄故、言色清浄、道亦清浄。(大正・四四二頁上)

(訓) 須菩提よ、色は清浄にして、道もまた清浄なるが故に、色は清浄にして、道もまた清浄なりと言ふ。

と、かなり簡略化、かつ意識して訳している。「色」は「形あるもの」であり、「道」は「存在(の仕方)」である。そして「清浄」は「ここでは」「束縛もされないし、解放もされない」こと、および「存在しない」「この意で使われている」。「清浄」本来の「清らか」という意味とは少し違つた使われ方をしていると見るべきであろう。漢代の「清浄」の用例を見ると、前漢中期の司馬遷『史記』太史公自序には「李耳(老子のこと) 無為自化、清浄自正」(李耳は無為にして自ら化し、清浄にして自ら正す)、前漢末の劉向『説苑』君道篇には「人君之道、清浄無為」(人君の道は、清浄にして無為なり)とあつて、「清浄」の語が「無為」と結びつけられているのが注目される。「道行」訳の年代により近い、後漢初の王充『論衡』知実篇では、「愁然清浄者、衰絰之色」(愁然として清浄なる者には、衰絰の色あり)と見える。「衰絰」は喪服の意。愁い沈

んだ者は、葬儀に参列するやうな顔色をしている、という意味である。つまり、王充は「清浄」を「清らか」という意味ではなく、ただ何もせず（無為）に、静まっているだけという意味で使っている。漢代の「清浄」の用法にこのようなものがある以上、「道行」がここで「束縛もされず、解放もされない」という原語を「清浄」と訳したのは、決して見当違いではないと言えよう。

○次に、『八千頌般若経』第八章の時間概念に関わる部分を取り挙げてみよう。まず、「断簡」4 verso 1-2 から引く。

(上欠) svabhāvaṃ hi subhūti rūpaṃ // pratyuppannaṃ subhūti rūpaṃ abaddhaṃ amuktaṃ // tat kīṣya heto / pit-

vaiṇāparanāśva bhāvaṃ hi s [u] bh [u] (0) i (下欠)

「現行」では、(上欠)の部分に aparānta が入る。また、若干の語尾の違いの他に、最後の節(傍線部)に大きな相異がある。「現行」は次の通り。

pratyuppannāsvabhāvaṃ hi Subhūte pratyuppannaṃ rūpaṃ // V 本九三頁)

この所を、まず「現行」本に即して訳してみよう。

(訳1) 形あるものは、スプーティよ、(未来において)存在しないからである。現在の、スプーティよ、形あるものは、束縛もされないし、解放もされない。それはなぜか。現在において形あるものは、スプーティよ、現在において存在しないからである。

次に、「断簡」に即して訳してみよう。

(訳2) 形あるものは、スプーティよ、存在……。現在の、スプーティよ、形あるものは、束縛もされないし、解放

もされない。それはなぜか。……(は)スフーティよ、過去および未来において存在しないからである。

……部分は、前後の文脈から判断して、おそらく「現行」と同じであったらうと推定される。そつたとするや、両者の趣旨は次のように整理できる。

現在の存在物は、束縛も解放もされない。

それはなぜか。それは

「現行」＝現在の存在物は、現在において非存在であるからだ。

「断簡」＝現在の存在物は、過去・未来において非存在であるからだ。

さて、ピチウラのテキストが正しいのだろうか。あるいは、ピチウラもさして違いは無いのであるつか。つまり両方可なのがあるつか。「現行」の方が分かりやすいが、しかし「断簡」の解釈も棄てがたいところがある。「こ」で、「道行」の漢訳を参照しつつ、「現行」第八章に現れている時間概念について検討を加えてみよう。

「現行」本では、右に挙げた検討箇所の前に、「形あるものの過去は、束縛もされないし、解放もされない。それは、形あるものは、過去において非存在であるからだ。」「形あるものの未来は、束縛もされないし、解放もされない。それは、形あるものは、未来において非存在であるからだ。」とある。(原文省略。「断簡」は点線部のみ残る)この部分の「道行」訳文は、原文が相当簡略化されて、次のようになっている。

今不断前 前不断後、故無壊 以是故 前為不断 (大正・四四二頁上)

(訓)今は前と断せず、前は後と断せず。故に壊ること無し。是を以ての故に、前は断せずと為す。

「道行」の時間に関する論議は、既に巻三・勸助品第四に見えている。(筆者前稿十五・十六頁参照)

過去・当来・今現在、法無所取、亦無所捨、亦無所知、亦無所得（大正・四四〇頁上）

（訓）過去、当来（未来）、今現在、法（存在）は取る所無く、亦捨つる所無し。亦知る所無く、亦得る所無し。また、「道行」巻五・本無品第十四にも、

諸法、本無過去・当来・今現在（大正・四五三頁中）

（訓）諸法には、本、過去・当来・今現在無し。

とある。どちらも「現行」本にはほぼ正確に対応する箇所が見出される。ただし、この部分の「断簡」はない。

さて、第八章の「現行」本と「断簡」との食い違いと、「道行」訳文の関係をどう見るべきか。「現行」（訳1）は、論旨明解で、解釈に疑問をはさむ余地がない。右に挙げた他章の考えとも合致する。それに対して、「断簡」（訳2）は、現在と過去・未来の間には相関関係があると考えているようである。つまり、「過去および未来において存在しないので、現在において存在しない。」このことは、第八章「断簡」のもう少し後の、4 versosに

pūrvānāparānāsvabhāvan hi sūbhūti vijñānam //

（訳）それはスプーティよ、識別は過去・未来において存在しないからである。

とあることから確認される。ここは「現行」では、

pratyutpannāsvabhāvan hi Subhūte pratyutpannani vijñānam //（本九二頁）

（訳）それはスプーティよ、現在の識別は、現在において存在しないからである。

となっている。（波傍線部は「断簡」欠）また、こここの「道行」訳は、右に引いたのと全く同文である。すなわち、

今不断前、前不断後、故無壞、以是故、前為不断（大正・四四二頁上）

「今」は現在、「前」は過去、「後」は未来を言う。「断」は「断絶」の「断」である。「道行」卷一・難問品第二に、

(須菩提言) 人展転自相度、其所生者寧有断絶時不、釈提桓因言、無有断絶時、何以故、人無有尽時、
(大正・四三〇頁下)

(訓)(須菩提言わく) 人は展転して自ら相度る。其の生くる所者寧ろ断絶する時有りや不や。釈提桓因言わく、断絶する時有ること無し。何を以つての故ぞ。人には尽くる時有ること無ければなり。

とある。従つて、「道行」清淨品の「今不断前、前不断後、故無壞、以是故、前為不断」の意は、

現在は過去と断絶してはいない。過去は未来と断絶してはいない。だから、破壊されることがない。つまりいつわけで、過去は断絶してはいない、と見なされる。

ということになるであろう。右記の「断簡」4 verso→2(訳2)は「現在の存在物は、過去・未来において非存在である」と言う。「現在」は「過去・未来」と繋がっている。だから、「過去」あるいは「未来」において存在しないものは、「現在」においても存在しない。「道行」訳の「無壞」とは「存在しない」意である。「現行」(訳1)では、過去・未来・現在の三時は並列的に取り扱われているのに対して、「断簡」では「現在」が他の二時と連続性を持つことを説いているように思われる。この点において、「道行」の訳文は「現行」本よりも明らかに「断簡」に近いものを持っている。

○次に「断簡」5 recto→4から個別的な問題を一つあげる。先に当該個所の「現行」文を引く。点傍線部は「断簡」もほぼ同じ。【内は「断簡」にのみ見える語である。

iha Subhūte śrāddhāḥ kulapuro vā kuladhūṭā vā taḥgātaṃ arhantaṃ saṃyaksambuddhāṃ 【ākāraṃvato】 nimitato

manasikaroti / 【parikalp]e】 yāvanti khalu punah Subhūte nimitāni tāvantaḥ saṅgā // tat kasya hetoḥ / nimitato hi Subhūte
saṅgā / (V本九五頁)

〔訳〕さて、スプーティよ、忠実な良家の子息や娘たちは、供養に値する、完全に悟った如来に対して、【姿を整えた
る】特徴に従って、心を集中する。しかしながら、また、スプーティよ、特徴が多ければ多いほど、【虚妄への】執
着もそれだけ多くなる。それはなぜか。それは、スプーティよ、執着は特徴から生じるからだ。

「断簡」で加わっている一箇所は、文意をより明確にする働きがある。ただ、この一語が無くても、意は十分通じる。さ
て、この部分を「道行」は次のように訳している。

若善男子善女人、於恒薩阿竭阿羅呵三耶三仏、念欲作想、隨所想者、是故為著（大正・四四二頁下）

（訓）善男子・善女人の若きは、恒薩阿竭阿羅呵三耶三仏に於いて、想を作さんと念欲し、想する所に隨つて、

是の故に著を為すなり。

「恒薩阿竭」は「如来」、「阿羅呵」は「供養に値する」、「三耶三仏」は「完全に悟った」の、それぞれ音訳語である。
manasikaroti（心を集中する）が「念欲」に相対し、akāraṇato nimitato（両語とも尊格を取っている。姿を整えたる特徴に
従つての意）が「作想」に相対する。akāraṇato は形容詞 akāraṇa の尊格と理解したい。「a」が短音化したと理解する。
なお、「道行」巻三・勸助品第四には、「作想」の語が数例見えている（大正・四三八頁下～四三九頁上）。これの「現行」
対応語は nimitakaroti（特徴づける）である。清浄品では akāraṇato（姿を整えたる）に karoti（作）の意を持たせたの
である。すなわち、「道行」は「断簡」の akāraṇato を受け継いでいると考えられる。また parikalpa（虚妄）は「所想」
がその訳語に相当するものである。

○第八章で「断簡」と「現行」が大きく違っている所が一箇所ある。次にこの部分の検討に移ろう。「断簡」5-verso3〜4である。まず、「現行」から示す。

Bhagavān āha/sarvadharmā api Subhūte prakṛtīvīkṛtāḥ / yā ca Subhūte sarvadharmāṅgām prakṛtīvīkṛtāḥ sā prajñā-pāramitā // tat kasya hetoh / tathā hi Subhūte akṛtāḥ sarvadharmās tathāgatenaḥatā samyak sambuddhenāḥ sambuddhāḥ //
(V本九六頁)

(訳)尊者は言った。全てのものも、また、スプーティよ、その本性は分離しているのだ。スプーティよ、全てのものの本性の分離と「いっじや」それが知恵の完成と「いっじや」なのだ。それはなぜか。なぜならば、スプーティよ、全てのものは、作られたものではないと、完全に悟った、供養の価値ある如来によつて悟られているからなのだ。

点傍線部は「断簡」もほぼ同じ。傍線の無い部分は「断簡」が欠けている。また、波傍線部は「断簡」に本来その余白の無い箇所である。すなわち「断簡」には subhūti から tathā へと直接続いている。「一重傍線部」が「断簡」が「現行」と大きく異なる部分でもある。その「断簡」5-verso4 を次に示す。

[p] rak(ṛ)īvisuddhām prajñāpāramitām āganyā prakṛtīvī (kt) ... (vivi) ktāḥ
(訳) 本性が清浄な知恵の完成のおかげで、本性が分離... 以下不明

「断簡」末尾は不明であるが、おそろしく右文「一重傍線部 abhisambuddhāḥ (悟られたる)で終わるものと推定される。「」は不明な一字の破片がある(ザンダー氏による)。…部は「断簡」写真版による。数字から十数字程度の文字が入る余地がある。

ここで、やはり「道行」訳語と対照してみよう。対応箇所は次の通りである。()内は「現行」文に対応箇所が無い部分、点傍線部は対応「断簡」文が有る箇所である。

仏言、法無作者故、得阿惟三仏、(須菩提言、諸法実無作、阿惟三仏者、) 仏言須菩提、(無有両法、用之本淨、故曰為一、其淨者) 於一切無有作者、(乃至無淨、於一切亦無作者、) 仏語須菩提、是以離諸著、為棄本際、(大正・四四二頁下)

(訓) 仏言はく、法は作す無き者なるが故に、阿惟三仏を得るなり、と。(須菩提言はく、諸法実ホトに作す無きは、阿惟三仏なる者なり、と。) 仏、須菩提に言つに、(両法有る無し。これを用うれば本より淨なり。故に一と為すと曰ふ。其れ淨なる者は) 一切に於いて作すこと有る無き者なり。(乃ち無淨なるものに至りても、一切に於いて亦作す無き者なり、と。仏、須菩提に語るに、是れ、諸著を離るるを以つて、本際を棄つと為すなり、と。)

以上の対照によって、「道行」は、一部不明箇所を含む「断簡」末尾をある程度反映していることが推測される。

さて、この末尾の「断簡」一部不明(…部)箇所「道行」対応訳「以離諸著、為棄本際」は、これと全く同一の訳文が同じ「道行」清淨品の前の方に見えている(大正・四四二頁下)。「断簡」には無い部分なので、対応の「現行」文を次に示す。

sarvāṅ saṅgakoṭyo vivarjitā bhavanti // (V本九五頁)

(訳) 全ては執着の在り方を捨て去られたことになる。

このサンスクリット文が、「断簡」一部不明箇所の prakṭivivi(ki)…(vivi) kṛatā と対応していないことは明白である。「道行」の見た原文は、これとは違った可能性が大きい。そこで、改めて「以離諸著、為棄本際」と似た表現が「道行」に無い

かを検索してみると、巻八・強弱品第二十四に、「離諸經法、本無諸經法」（諸經法を離る、本諸經法無し）を見出すことができた（大正・四六七頁中）。「經」は「道」の意で、「この場合」「法」と同義と考えてよい。「この対応」「現行」本、「断簡」なし）は第二十七章「核心」saraに次のようにある。

sattva^{vi}vīkītatayā sarvadharmavīkītatā vedīṭayā / (√本二二〇頁)

（訳）生き物の分離による、全てのもの分離が知られる。

いま、vedīṭayā（知られる）は漢訳されていない。もう一度、「断簡」を引く。

prakṛtī^{vi}vī (k) ... (vī) kīta

傍線部が「現行」に重なる。漢訳の類似を考えあわせると、「断簡」の原文は、次のように復元できるとある。

prakṛtīvīkītatayā sarvadharmavīkītatā

（訳）本性の分離による、全てのもの分離が（悟られる。）

前述したように、文の結びは abhisambuddhā（悟られたる。復元の場合は女性形となる）で終わるのではないかと推測されるが、実際の形は不明である。復元した「断簡」の訳は次のようになる。（内は「現行」本で補った箇所である。

（訳）尊者は言った。全てのものも、また、スプーティよ、その本性は分離しているのだ。（スプーティよ、全てのもの本性の分離ということ、それが知恵の完成ということなのだ。それはなぜか。なぜならば、スプーティよ、完全に悟った、供養の価値ある如来によって、「本性の分離による、全てのもの分離」が、悟られているからなのだ。

以上の復元作業は、「道行」訳文が、「断簡」の不明箇所を補つ役割を果たし得ることを示唆するであろう。私は、前稿の結びの部分で、『道行』訳は、今度は自らが、初期大乘仏教の眞の姿を後世に伝える役目を負つ」と述べたが、今回新出の

「断簡」によって、その一端が証されたのではないか」と思う。

なお、一つ付け加えれば、右に引用した「道行」訳文の「於一切無有作者」は、「断簡」に対応部分が無く、逆に「現行」に対応の *akrāṇ sarvadharmās* (全つものものは、作られたものではない) を見出す。「道行」は、少なくとも、右に検討した部分においては、「現行」本に通じるテキストをも見ていた可能性がある。

三

続いて、「現行」第十一章「世界の示現」*lokasandarśana* に移る。「道行」では巻五・照明品第十である。「この章では二つの問題について考察したい。

まず *ummiṅṅita-nimijita* (開閉) の解釈について。計良龍成・上田昇著『現觀莊嚴論光明般若波羅蜜多釈 梵語索引』⁽⁹⁾ により検索すると、この語は「現行」の第十一章に九例が見出される。他章には見当たらない。*ummiṅṅita* は「開かれた開始」、*nimijita* は「閉じられた終結」の意である。「断簡」残存部分には「現行」で四箇所この語が出現する。そのうち一箇所(9-recto3)は「断簡」に *ummiṅṅitanimijitāni* とあり、冒頭部の「*ṃ*」が「*m*」に一箇所の「*ṃ*」が「*m*」に変化しているだけで、その他は「現行」本と同綴りである。他の一箇所(9-recto1)は *[u](m)m(i)ny(i)(a)n(i)mijitāni]* となっていて、「*ṃ*」が「*ny*」の表記になっているのが注目されるが、基本的に「現行」と同綴りとみてよいであろう。残る二箇所(「断簡」欠)もやはり、「現行」と同一箇所に *ummiṅṅitanimijitā* に相当する語があったものと推測される。今

9-recto1の例を挙げてみよう。まず、「現行」本から「断簡」8-versos～9-recto1相当部を引く。点傍線部は「断簡」に残存する所である。

punar aparāṇ Subhūte Tathāgata imāṃ prajāñāpāramitām āgamy āprameyāṇām asaṃkhyeyānām parasaṭtvānām parapu-
dgatānām ummīñjitaṃ yathābhūtaṃ prajāñāñi // (▽本一三三三頁)

(訳) 再びお来た、スプーテイよ、如来はこの知恵の完成によつて、無量・無数の他の有情たち、他の人達の開閉をおりのまゝに知るのだ。

ummīñjita-nimīñjita (開閉) を 梶山雄一は「(対象に向かつて肯定的に)開き(否定的に)閉じた考え」と訳し、参照としてハリバドワの注解(H五五六・一四～一五)を挙げている。⁽¹¹⁾ ザンダー氏は「断簡」に付した訳文で、エジャートンの BHS Dに從つて the beginnings and endings と訳している。次に、ハリバドワ注解の一部をザンダー氏の注から借りて引く(▽本では四四一頁、訳は筆者による)。

vidhi-mukhena yāḥ sva-viśaye cittaprasarāḥ so'yaṃ ummīñjāḥ. praṭisēdha-mukhena viśayāntarāc cittasyāpasarpaṇaṃ nimīñjāḥ.

(訳) 自らの対象とのかわり、心を実行の方向にさつて前進させる、これが「開く」といふことである。心を対象から、否定の方向に退却させる、これが「閉む」といふことである。

いずれにしても、解釈の難しい語である。この「道行」が「断簡」8-versos～9-recto1相当箇所をどう訳しているかを見よう。

復次、須菩提、恒薩阿竭用人故、因般若波羅蜜、知欲得是者致是、悉知、(大正・四四九頁下)

(訓) 復た次に、須菩提よ、恒薩阿竭は人を用^もつての故に、般若波羅蜜に因りて、是れを得んと欲する者は是れを致す、と知る。悉く知る。

「用人故」(人を用^もつての故に)が分かりにくい。「道行」照明品のこれより前の部分には、

復次、須菩提、恒薩阿竭用不可計人不可計心故、因般若波羅蜜、無所不知、(大正・四四九頁中)

(訓) 復た次に、須菩提よ、恒薩阿竭は、計^はる可からざる人、計る可からざる心の故に、般若波羅蜜に因りて、知らざる所無し。

とある。「用人故」は、「用不可計人不可計心故」の省略形であると考え、対応「現行」本に、「無量・無数の他の有情たち、他の人達の」とあるのに、ぴったりと一致する。ただ、「現行」サンスクリットでは属格(所有格)形になっている(「断簡」も同じ)が、「道行」では、「故」で受けているので、本来、奪格形(故に、)ので、が想定される所である。この辺りの事情はよく分からない。なお、「悉知」は *yathābhūtam prajānati* (ありのままに知る) に対応する訳であると見なされる。

さて、問題の *umñijita-mimñijāmi* (開閉) を、「道行」は、「知欲得是者致是」(是れを得んと欲する者は是れを致す)と訳している。もちろんこの判断は、本稿での考察を通して、「現行」が原典に忠実に翻訳していることが明らかになってきたからこそ、可能なのである。「是れ」はおそらくハリバドラの注解の語「自己の対象」 *sva-viśaya* を受けるであろう。「致す」は「招き寄せる」意である。従って、「道行」漢訳を組み入れて、「開閉」を解釈し直してみれば、次のようになる。

自己の対象に対して心を向け、これを手に入れようとすれば、そのものに囚^とわれる。一方、対象に対して心を閉ざし、心を奪われなければ、ものに囚^とわれることがない。

「現行」第十二章では、この後に「それはなぜか」という疑問文が入り、その回答として次の文が続く。「断簡」9-recto2に相当する。点傍線部は「断簡」で読みとれる箇所、波傍線部は「断簡」に無い箇所である。

sarvāni tām Subhūte rūpanisrītāny upadyamānāny upadyante iti yathābhūtaṃ prajānāti / (▽本一三三三頁)

(訳) スプーテイよ、生じつつあるそれら全ては、形あるものによつて生じるとあるがまづ知る。

「断簡」に無い部分は、単なる説脱か省略と見なしてよいであろう。「道行」の対応箇所を挙げよう。

知一切色從不可得獲而生生。(大正・四四九頁下)

(訓) 一切の色は、得獲す可からざるに從りて生生するを知る。

「断簡」に無い「須菩提」「悉知」は、「道行」にも現れていないことに注意したい。「得獲」は「獲得」に同じ。『文選』卷八・司馬相如の上林賦に「均獵者之所得獲」(獵者の得獲する所を均しくす)と見える。「生生」は『易』繫辭上に「生生之謂易」(生生するは、これを易と謂ふ)とある。「生じつつある」意である。サンスクリット文と漢訳文では、文法上は主述逆転しているが、「ものを得よう」と欲求して得られぬことから、ものへの執着が生じる」という趣旨に相異はない。umijūta-nimijūtanī (開閉) という分かりにくい語に対する、「道行」の訳者の厳しく慎重な態度が、行間に伝わってくる。ちづなげがす。

○最後に、「現行」第十二章のavalokaという語をめぐる問題を扱いたい。まず、「現行」本から引く。「断簡」は残っていない箇所である。

sāsvara ātmā valokas cedam eva satvān moham anyad iti rūpagatam etat / (▽本一三三三頁)

(訳) 自己と世界は永遠である。これこそが真実であり、他は迷妄である。というこの考えは、形あるものによつてい
ぬ。

「道行」対応部は、

無人有我世者、是亦為色。(大正・四四九頁)

(訓) 人無くして我と世有る者、是れ亦色を為せばなり。

「現行」傍線部は「道行」では訳されていない。avaloka は「現行」では第十二章のこのすぐ後に集中的に現れるだけで、他所では見えない語である。「道行」訳ではavalokaに「世」(世界)を出しているが、実際の意は「觀察、光景、視界」viewing, look, glance⁽¹³⁾である。動詞 yavalokayati には「顧みる」の意もある。梶山は「avaloka」という語は明らかでない⁽¹⁴⁾としてゐる。さて、以上の文を肯定命題として、以下、否定命題、肯定否定の並立命題、肯定否定の両否定の命題といつように、論が進められる。次に、もう一箇所「断簡」には無い所を「現行」本から引く。

sāsvalas cāsās vata ātmā valokas cedam eva satyaṃ moham anyad iti rūpagatam etat / (V本 一三三三頁)

(訳) 自己と世界は、永遠であり、また永遠でない。これこそが真実であり、他は迷妄である。というこの考えは、形あるものによつてゐる。

次に「道行」対応部を引く。

有望無望無我世者、是亦為色。(大正・四四九頁)

(訓) 望有ると望無きと我と世無き者、是れ亦色を為せばなり。

「現行」と「道行」は、明らかに完全な対応を示していない。「望」はあるavalokaの訳語である可能性もある。「道行」

は「望」と「我」と「世」の三点セットで考えている形跡がある。次に *avaloka* の関わる部分で「断簡」の残っている箇所を見てみよう。まず、「現行」本の「断簡」9-verso2 相当部分を引く。点線 二重傍線部は「断簡」に有る部分である。

sāsvāta ātmā valokas cedam eva satyaṃ moham anyad iti vijñānagatam etat / (V本 一三三三頁)

(訳) 自己と世界は永遠である。これこそが真実であり、他は迷妄である。このことを考え、識別しようとする。

傍線部は「断簡」では実際には

sāsv(a)to ātmā ca loko ca idam e[va]

となっていて、二重傍線部が「現行」本とは異なる。「ca」は「また」の意、「loko」は「loka」の BHS 主格形である。「断簡」の loko (世界)の方が、「道行」訳の「世」にぴったり一致する。これはどういふことであるのか。ここでこの部分の「道行」訳を見たいところであるが、正確な対応箇所は見当たらない。代わりに、この命題を否定命題にした箇所を示す。

無望無我無世無識 是亦為色 (大正・四四九頁)

(訓) 望無く我無く世無く識無きは、是れ亦色を為せばなり。

波傍線部「無識」はここに入る理由が無いので、誤入したとも考えられるが、よく分からない。今、検討を保留する。注目すべきは、ここで「望」「我」「世」が三点セットで出ていることである。仮に訳せば、「人の死後には、いま目に見えるものも、自己も、世界も全て無くなる。こう考えるのは、形あるものによつて」といふことであるのか。ここでこの項で最初に挙げた「道行」訳文では、「無人有我世者、是亦為色」とあって、「人」と「我」と「世」が三点セットになっている。「人」と「望」は同じ概念で捉えられているように思われる。「人が生きている」とは、つまり「この眺望を

所有していること」なのではないか。¹⁵⁾

「道行」の照明品のこの前後には「人」「望」「我」「世」の肯定・否定についての詳しい考察がなされている。それを今、分かりやすく表示してみよう。

- | | | | |
|----|---------|----|----|
| 1. | 有人 | 無我 | 無世 |
| 2. | 無人 | 有我 | 有世 |
| 3. | 有望・無望 | 無我 | 無世 |
| 4. | 不有望・不無望 | 無我 | 無世 |
| 5. | 有望 | 有我 | 有世 |
| 6. | 無望 | 無我 | 無世 |

この表を見てみると、「我」と「世」は両者で一つの組と見なされていることが分かる。すなわち、

- | | | |
|----|---------|--|
| 1. | 有人 | 無「我世」(人は実在するが、自己も世界も実在しない) |
| 2. | 無人 | 有「我世」(人は実在しないが自己と世界は実在する) |
| 3. | 有望・無望 | 無「我世」(眺望が実在しても、実在しなくても、自己と世界は実在しない) |
| 4. | 不有望・不無望 | 無「我世」(眺望が実在するのでなくとも、実在しないのでなくとも、自己と世界は実在しない) |
| 5. | 有望 | 有「我世」(眺望は実在するし、自己と世界も実在する) |
| 6. | 無望 | 無「我世」(眺望は実在せず、自己と世界も実在しない) |

ということになる。⁽¹⁶⁾ 私は、「道行」の「人・望」「我」「世」の三点セットが最も古い形であり、「断簡」では「望」が抜け落ちて「世」lokaが残った（やはり、「眺望」と「世界」の区別が難しかったのであろう）のに対して、「現行」では、どういつテキスト流传の混乱があった為か、今では推測の仕様もないが、「望」avalokaの語が、半ば「世」lokaと混同されつつ、残ったのではないかと推測する。この推測は、「道行」の訳者が、「断簡」よりも古いテキストを見ていた可能性を浮かび上げさせるであろう。

注

- (1) 『大正新脩大藏經』卷八・三三四所収『道行般若經』十卷。本稿では基本的にこのテキスト（以下、「大正」と略す）による。
- (2) 『同志社外国文学研究』第七十七号（同志社大学外国文学会編 一九九七年三月）所収。
- (3) 本稿では P. L. Vaidya, ed.: "Aśasāhasrikā Prajñāpāramitā", Buddhist Sanskrit Texts No. 4, Darbhanga, 1960.（以下、V本と略す）による。また、常時、梶山雄一訳『八千頌般若經』（一）（二）（大乘仏典巻一・三、中央公論社 昭和四九・五十年）を参照した。
- (4) 梶山前掲書（上）の解説 三四五頁。
- (5) 仏教混清サンスクリットについての概説書には、F・エジャートン著、久留宮圓秀訳『仏典のことは』（平楽寺書店 一九九二年）がある。原著の出版は一九五四年。また、同 Franklin Edgerton 著の "Buddhist Hybrid Sanskrit grammar and dictionary" (New Haven, 1953) 参照。Edgertonの辞典は以下BHSと略す。
- (6) この文は、『管子』小問篇の「淵然清静者、續經之色也」をそのまま襲っているが、『論衡』では文字が若干変化している。この

王充の用字に従って考えたい。

- (7) 宇井伯壽著『訳経史研究』(岩波書店、一九七一年)所収の「支識の訳書に於ける音訳一斑」では、「怛薩阿竭阿羅呵三耶三仏」の原語は「tasagar(dharāṣasamyasambur)」であると推定し、「全く俗語である」としている(四八三、四八四頁)。
- (8) 「念欲」は『文選』卷四十一、陳琳・為曹洪与魏文帝書に「琳頃多事、不能得為、念欲遠以為懼」(琳この頃事多くして、為し得ること能わず。遠くゆきて以て懼びを為さんことを念欲す)と見える。「一心に思い、欲する」意。陳琳は建安七子の一人、支識よりやや後の人である。初期道教経典『太平経』(王明編『太平経合校』中華書局、一九六〇年)の卷九一「拘校三古文法」には「而念欲安帝王世」(而して帝王を安んぜんを念欲す)とある(三六〇頁)。
- (9) 「現行」第六章「隨喜と廻向」(anumodanāpariṇāmanā) V本七七頁。
- (10) 山喜房佛書林、一九九八年刊。
- (11) 梶山雄一『八千頌般若経』二八頁の訳、および三七六頁注二三。
- (12) "BUDDHIST MANUSCRIPTS Volume 1" 二八頁、Notes 1^o。
- (13) 荻原雲來編『漢訳対照林和大辞典』(昭和十五年)およびM.Monier Williams "A SANSKRIT-ENGLISH DICTIONARY", Oxford University Press, 1899, p.460。
- (14) 梶山前掲書、三七六頁の注一四にちか。
- (15) 前掲『太平経合校』の巻一〇「大功益年書出歳月戒」に、「使得視息復生望」(視息を得て、生の望を復せ使む)とある(五三三頁)。「視息」は「視力と呼吸」の意、「生」はここでは信者の自称である。「望」については、同巻一〇に「何所復望乎、欲望天報、当自責」(何れの所にか望を復せん乎。天報を望まんと欲せば、当に自ら責むべし。五二七、五二八頁)と見えることから明らかによつて、

「天から授かるいのち・寿命」のことである。「道行」が「望」という訳語を選んだのは、このような道教的な生命観を意識してのことであつたかも知れない。

(16) ただし、「道行」はこのような議論自体を、「空」の立場に立って批判していることに注意されたい。

基于从阿富汗新发现的《八千颂般若经》断简 《道行般若经》译文的重新研究（内容提要）

小池一郎

最近从阿富汗发现了一些《八千颂般若经》梵文断简。这些断简，从字体来看，可以认为是在三世纪的后半期写成的。我曾发表过一篇关于支娄迦讖公元一七九年汉译的《道行般若经》的论文。这次，我基于这些梵文断简重新研究了《道行般若经》译文。新发现的断简保存得不好，原文看得清楚的地方不太多。其中，相当于现行本《八千颂般若经》第八、十二章的部分，保存情况比较好。因此，我集中对这两章的文字进行了重新研究。我想，《道行般若经》的翻译，不仅很忠实于原文，而且保留着比断简以及现行梵文更古老的形态。

Restudy of the Translation of “Daoxing Prajnaparamita” by the Fragments of
an “Astasahasrika Prajnaparamita” Manuscript recently Found in Afghanistan

Ichiro KOIKE

Key words: Buddhist Manuscript, Sanskrit Text, Astasahasrika Prajnaparamita,
Afghanistan, Daoxing Prajnaparamita