

『ブッダチャリタ』の発見 ——カーヴィヤ研究史上の意義——

小林 信彦

I

1882年に出した著書の中で、マックスミュラー (Max Müller) は「サンスクリット文学のルネッサンス」という仮説を立てた [Max Müller 1882: 281 ff.]。すなわち、「サンスクリット文学の製作は長らく中断されていたが、6世紀に復活した」と言う。この仮説は、a) この期間に書かれたサンスクリットの作品が残っていないこと、そしてb) その間にインドに侵入したシャカ人やクシャーナ人がインド文化の破壊者であったことを前提とする。この仮説によれば、「6世紀に中葉に、インドはヴィクラマーディティヤ (Vikramāditya) の統治下にあり、サンスクリット文学の黄金時代であった」ということになる。

「ヴィクラマーディティヤの治世は、サンスクリット文学の黄金時代であった」というのは、「カーリダーサを始めとする9人の著名詩人が、ヴィクラマーディティヤの宮廷詩人であった」というインドの伝説に基づいている。「6世紀中葉にインドはヴィクラマーディティヤの統治下にあった」というのは、「外来民族であるシャカ人を西北インドから駆逐したヴィクラマ (Vikrama) は、勝利を祝って544年にヴィクラマ暦を創設した」とするファーガソン (Fergusson) の仮説に基づく [Fergusson 1880: 274ff.]。

1880年代の始めには資料が十分でなかったため、第1の前提は疑問の余地がなかった。ところが、ビューラー (Bühler)、キールホルン (Kielhorn)、フリート (Fleet) などが碑文研究を進め、特に1890年にビューラーが発表した論文によって [Bühler 1890]、2世紀から5世紀にかけて作られた初期碑文の存在が明らかにされ、すでにこの頃にカーヴィヤ体の韻文と散文があったこと、そしてこの種の碑文の書き手がある種の修辭技巧に通じていたことが証明された。こうして、マックスミュラーの立てた「サンスクリット文学のルネッサンス」という仮説は完全に崩壊した。

さらに、碑文研究が進んだ結果、ヴィクラマ暦は5世紀の初めにはもう使われていたことが明らかになった。また、西北インドはすでに5世紀の初めにグプタ (Gupta) 朝が支配していて、「6世紀中葉にヴィクラマ王がシャカ人を駆逐した」というファーガソンの仮説は成り立たないことが明らかになった。

碑文研究の成果が上がって、紀元前1世紀にインドに進入したシャカ人がインド文化の破壊者ではなかったことが明らかになった。何よりもまず、シャカ人の碑文はサンスクリットで書かれている。このことは、シャカ人がサンスクリットを文化語として採用していたこと、すなわち文化的にインド化していたことを示す。また、シャカ人の支配者は、インド名を名乗っている。さらに、碑文の内容はシャカ人がインドの習慣を身につけ、インドの芸術と宗教の庇護者となっていたことを示している。

初期碑文の中で最も重要なのは、ルドラダーマン (Rudradāman) の碑文であり、これは151年にギルナル近くの岩に刻まれたものである。散文であるが、合成語を多く用い、比喩等の文飾を用いて、カーヴィヤ特有の文体で書かれている [Kielhorn 1906]。この碑文は、文体の手本となったカーヴィヤ作品の存在を推測させる。

マックスミュラーは10年後の1892年に同じ本の再版を出し、初版で「サンスクリット文学のルネッサンス」説を唱えた動機について記し、「学界に挑戦して論争を引き起こすために、わざと思い切ったことを言ったのだ」と述べる [Max Müller 1892: xvii]。「挑戦に応じた我が友ビューラーは、2世紀の碑文に明らかにカーヴィヤの痕跡があることを見事に証明した。だが、今知られている文学作品で、紀元後300年以前に置くことのできるものは一つもない。この点で、私の所説はまだ反駁されていない。現存するサンスクリット詩かプラークリット詩のどれかが2世紀(3世紀でもよろしい)のものであることをビューラー先生が証明することに成功したら、私ははなはだうれしいのだが。いや、その証拠はまもなく私自身が出すことになるだろう。実は、パリ国立図書館に『ブッダチャリタ』(*Buddhacarita*)という本の写本があり、私は弟子の笠原と南条に写させた。著者のアシュヴァゴーシャ (Aśvaghoṣa) はカニシカ (Kaniṣika) の同時代人で1世紀の人である。私はその写しをカウエル (Cowell) に貸した。カウエルはすでに校訂作業に取り掛かったから、ビューラー先生はもうすぐその詩を読む楽しみを味わうであろう。」 [op. cit.: xix-xx] ちなみに、南条と笠原がパリ国立図書館で『ブッダチャリタ』の写本を不眠不休で書写したのは1891年の9月であった [南条 1979: 136-137]。¹⁾これが原因

1) 1981年の9月の初めに、南条と笠原はマックスミュラーと共にベルリンで開かれたオリエンタリスト・コンGRESに参加した。その後1箇月をパリに滞在し、『マハーヴィユットパティ』 (*Mahāvīyūtpatti*) と『ブッダチャリタ』を写した。

で笠原は病気になって翌年に帰国を余儀なくされ、さらにその翌年に数え年32歳で死んだ〔*op. cit.*: 144–146, 151〕。

II

1830年に写本がヨーロッパ人の手にはいつていたにもかかわらず、この時期まで埋もれていたカーヴィヤがあった。中国の伝承によればカニシカ王の時代にさかのぼる古いカーヴィヤである。長らく放置されていたこのカーヴィヤがここに至って急に浮上することになった。アシュヴァゴーシャの『ブッダチャリタ』がそれである。

19世紀末にヨーロッパに、『ブッダチャリタ』のサンスクリット写本が3点あった。まず、ネパール滞在中のホジソン (Hodgson) がビュルヌフ (Burnouf) のために作らせたデーヴァナーガリー写本で、パリの国立図書館にあり、カウエルはこれを「写本P」と呼んだ。第2の写本はネパール史の研究者ライト (Wright) が集めた写本の一つで、「ライト写本文庫」としてケンブリッジ大学図書館に委託されていたベンガル文字写本であり、カウエルはこれを「写本C」と呼んだ。第3の写本はカウエルが所蔵していたもので、バンドール (Bendall) の要請によって1890年にカトマンドゥで地元のパンディットが作ったベンガル文字写本である。カウエルはこれを「写本D」と呼んだ。これはケンブリッジ大学本 (C) とほとんど同じである。P, C, Dの3本はいずれも第17章までである。

ところで、パリ国立図書館本 (P) の末尾に次のような奥書がある。

khavāṇāṃkamite varṣe āgrahāyanike site/
yame 'mṛtānando likha [Cowell 1893: iv]

ゼロと〔カーマの5本の〕矢で数えられる年に、年の始めの月

(マールガシールシャ月) の前半に、ヤマの日に、アムリターナンダが書……」

シュローカを作ろうとして第3パーダで中断し、しかも動詞 *likh-* がまだ定動詞の形をとっていない。「ゼロと〔5本の〕矢」というのは2桁の数字を後ろから読んだもので、50を指す。

ケンブリッジ大学本 (C) の奥書は次のようになっている。

śūnyavāṇāṃkayugvarṣe mārgē māse 'site smare/
amṛtānandena likhitaṃ buddhakāvyam sudurlabham//
sarvatrānviṣya no labdhvā catuḥsargaṃ ca nimitam/
caturdaśam pañcadaśam ṣoḍaśam saptadaśam tathā// [op. cit. : vi]

ゼロと[カーマの五つの]矢と数字9の付いた年に、マールガ[シールシャ]月の後半に、スマラ(ヤマ)の日に、ブダダについて書かれたまことに得難いカーヴィヤが、アムリターナダによって書き写された。第14章、第15章、第16章および第17章は、各地に求めたが入手できず、自分で作った。

今度はシュローカが完成している。「0と5と9」とは3桁の数字を後ろから読んだものであり、ネパール暦の950年を指す。これは1830年に当たる。

書写者アムリターナダ (Amṛtānanda)²⁾の奥書は、ホジソンの依頼でデーヴァナーガリー写本(P)を作った時には未完成であったが、ベンガル文字写本(C)を作った時に完成した。この奥書により、パリ国立図書館本(P)とケンブリッジ大学本(C)は、同じ書写者アムリターナダによって同じ年の同じ月に作成されたことが明らかである。なお、ケンブリッジ大学本(C)にはこの後にヒンディーによる書き込みがあり、ネパール王ラージェンドラヴィクラマ(Rājendravikrama)と皇太子スレーンドラヴィクラマ(Surendravikrama)を称えている。ラージェンドラは1816年に即位し、スレーンドラは1829年に生まれて1847年に即位している[Wright 1877: 284]。したがって、アムリターナダの書写年代の正しさが裏付けられる。

1930年にアムリターナダは第14章の途中までしかなかった元の写本から写しを二つ作り、その際に第14章の残り第17章までを自分で製作して付け加えた。P, C, Dの第14章第33詩節以下が漢訳チベット訳と一致しない理由がこれで明らかになる。

アムリターナダは、擦り切れて判読不能な箇所があると、勝手にテキストを作って埋め、意味を取れなかった箇所は、自分の理解に合わせて文章を変えている。しかしさすがに最後までこういうことをする忍耐はなかったようで、後の方になると判読できない箇所は空白のままにしている。

III

カウエルは自分の所蔵する写本(D)とケンブリッジ大学本(C)を底本とし、笠原研寿と南条文雄が作ったパリ国立図書館本(P)の写しと照合して校訂作業を始めた。この時レヴィ(Lévi)は第1章の校訂と翻訳をすでに発表していたが[Lévi 1892],

2) ベンドールが王立アジア協会に宛てた手紙によると、当時政府のお雇いパンディットであったMitrānandaは、Amṛtānandaの6代目の子孫であった。Amṛtānandaは詩人で、韻律論の著書もあるという。C. Bendall, Correspondence, JRAS, 1893, p. 620.

カウエルの計画を聞いて、第2章以降の発表をとりやめ、自分の仕事のために作っていたパリ国立図書館本の写し（2-7章）をカウエルに与えた。カウエルはこれを笠原・南条の写しを点検するために使った。その結果、笠原・南条の写しは信頼できることが分った。

カウエルは、『ブッダチャリタ』の最初の校訂本を1893年に出版した〔Cowell 1893〕。この校訂出版は、「サンスクリット文学のルネッサンス」以前にさかのぼるカーヴィヤ作品の存在を実証するものであり、学界待望のものであった。しかしながら、カウエルの苦心にもかかわらず、使用した写本がいずれも不完全であったため、この校訂本は期待からほど遠く、訂正さるべき箇所が多かった。そこで推理による本文訂正が試みられ、多くのサンスクリット学者がこれに参加した。³⁾

-
- 3) E. Leumann, Some Notes on Aśvaghōṣa's Buddhacarita, *VOJ*, 7, 1893, p. 193 ff.
 O. von Böhtlingk, Kritische Bemerkungen zu Aṣvaghōṣa's Buddhacarita, *BSGW*, 1894, p. 160 ff.
 F. Kielhorn, Zu Aṣvaghōṣa's Buddhacarita, *NGGW*, 1894, p. 364 ff.
 J. S. Speyer, Kritische Nachlese zu Aṣvaghōṣa's Buddhacarita, *Proceedings of Amsterdam Academy*, 1895, p. 340 ff.
 E. Leumann, Zu Aṣvaghōṣa's Buddhacarita, *NGGW*, 1896, p. 83 ff.
 H. Lüders, Zu Aṣvaghōṣa's Buddhacarita, *NGGW*, 1896, p. 1 ff.
 L. Finot, Notes sur le Buddhacarita, *JA*, 1898, 2, p. 542 ff.
 E. W. Hopkins, Buddhacarita, v.72, x.34, xii.22, *JAOS*, 1901, 2, p. 387 ff.
 L. de la Vallée Poussin, On Buddhacarita, i.30, *JRAS*, 1913, p. 417 ff.
 L. Finot, Joglekar 1912 および Formichi 1912 の書評, *JA*, 1913, 1, p. 685 ff.
 A. Gawronski, Gleanings from Aśvaghōṣa's Buddhacarita, *Rocznik Orientalistyczny*, 1, 1917-1915, p. 1 ff.
 J. S. Speyer, Some Critical Notes on Aśvaghōṣa's Buddhacarita, *JRAS*, 1914, p. 105 ff.
 E. Hultzsch, Zu Aśvaghōṣa's Buddhacarita, *ZDMG*, 72, 1918, p. 145 ff.
 P. J. Prasada, *Aśvaghōṣa's Buddha Charitam, Canto VIII*, Bankipur, 1920.
 C. Cappeller, Noch einige Bemerkungen zu Aśvaghōṣa's Buddhacarita, *ZII*, 2, 1922, p. 1 ff.
 C. W. Gurner, Some Textual Notes on Aśvaghōṣa's Buddhacarita, *JASE*, 1926, p. 1 ff.
 F. O. Schrader, Nachlese zu Aśvaghōṣa's Buddhacarita, *Journal of Taisho University*, 1830.

また、カウエル自身の翻訳〔Cowell 1894〕に続き、1911年と1912年だけでも6点、1923年までに8点もの翻訳が出た。⁴⁾ 古いカーヴィヤの実在証明を求めるサンスクリット学界は、これほど強い関心を持って『ブッダチャリタ』のテキスト出版を迎えたのである。

多くのサンスクリット学者がカウエル校訂本に試みた訂正は、たとえ的を射たものであったにしても、しょせんは推理の結果にすぎなかった。よりよい校訂本をつくる上で何よりも必要であったのは、良い写本を手に入れることであった。さらに、古い時代に作られた漢訳とチベット訳の研究が望まれた。

20世紀の初めになって、カウエル校訂本に用いられた3種の写本よりも古い写本がネパール王室の手にはいった。この写本については1909年にハラプラサード・シャーストリ (Haraprasad Shastri) が報告した〔Shastri 1909〕。ハラプラサード・シャーストリはネパール王室図書館の第3写本群を調査していた時に、364という番号が付いている束の中に7点の貝葉写本を見付けた。その一つが『ブッダチャリタ』であった。これは20世紀の初めに他の写本とともにディヴィヤデーヴァ (Divyadeva) がバハドゥル・ラーナー (Bahadur Rānā) というマハーラージャに寄贈したものであった〔*op. cit.* : 47〕。この写本の書体はベンガル文字とネワール文字がまだ明確に分化していなかった頃のもので、12世紀のものであってもさしつかえないという〔*op. cit.*, *loc. cit.*〕。

この写本は3枚目から始まり、55枚目に至って14章の途中で中断する〔*op. cit.*, *loc. cit.*〕。最初の2枚が失われているわけであるが、インドの写本では1枚目表を空白にするから、失われているのは1枚目裏、2枚目表、2枚目裏の3ページ分である。

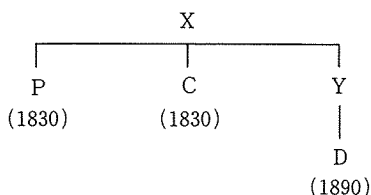
カウエル校訂本の第1章第1-24詩節、第26-27詩節、第44-45詩節は、A写本に欠

-
- 4) G. R. Nandagikar, *The Buddhacaritam of Āśvaghōṣa, Cantos, I-V*, Poona, 1911.
 V. V. Sovani, *Buddhacaritam by Shri Ashvagosha, Cantos, I-V*, Poona, 1911.
 C. Formichi, *Āśvaghōṣa, poeta del buddhismo*, Bari, 1912.
 K. M. Joglekar, *Buddhacaarita, Cantos 1-5, Notes and trans.*, Bombay, 1912.
 N. S. Lokar, *Buddhacaritam, Cantos 1-5, with translation and notes*, Belgaum, 1912.
 H. L. Held, *Buddha, sein Evangelium und seine Auslegung*, München-Leipzig, 1912.
 G. Tokiwai, *The Buddhacarita of Āśvaghōṣa*, Tokyo, 1911-1921.
 C. Cappeller, *Buddhas Wandel*, Jena, 1922.
 R. Schmidt, *Buddha's Leben, Asvanhosa's Buddhacaritam*, Honnover, 1923.

けている。ここはシャーキャ部族国家の都カピラヴァストゥの描写であるが、これも恐らくアマリターナダが作ったものと思われる。平等通昭は「この部分は全作品中最も美しい描写の一つであって、韻律・文法ともに整い、アシュヴァゴーシャの麗筆になったものと思う」と言っている〔木村/平等 1930: 108〕。文体特徴に対する平等の指摘は正しいが、結論は正しくない。比喻構造や文体からみて、この部分は古典カーヴィヤを読み慣れている者の手になるものであり、2世紀にさかのぼるものではありえない。

カウエル校訂本の第9章にある空白は、この写本ではちゃんと埋まっている〔Shastri 1909: 47-48〕。パリ写本（P）とケンブリッジ写本（C）の作成者アマリターナダが使ったのは、このデイヴィヤデーヴァ本ではなく、別の本Xであったらしい。そうすると、1830年のネパールには、デイヴィヤデーヴァ本のほかにもう一つの写本があったことになる。ケンブリッジ写本（C）との類似から見て、1890年に作られたカウエル所蔵本（D）も、この写本Xにさかのぼると考えられる。

一方、カウエル所蔵本（D）にはアマリターナダの作った付加部分が含まれている。したがって、Dの原本（Y）もアマリターナダが作ったということになる。すなわち、アマリターナダは、PおよびCとは別に、もう一つの写本Yを作っていたのである。



なお、Cと比べた場合はいうまでもなく、間に一代置くDと比べてさえ、Pは、不正確であるという〔Cowell 1893: iii〕。これは使用した文字が書写者に不慣れなデーヴァナーガリーであったからであろう。

IV

さて、ハラプラサード・シャーストリが『ブッダチャリタ』のネパール王室図書館写本を発見してから2年後、カーヴィヤ研究史上画期的な大発見があった。リュエダース（Lüders）による戯曲『シャーリプトラプラカラナ』（*Śariputrāprakaraṇa*）の発見である。クチャ西方の石窟僧院で、ルコック（Le Coque）探検隊は150の断片になっているインドの写本を見つけた。ばらばらの断片を苦心して調査したリュエダースは、そのう

ちの3枚が戯曲『シャーリプトラプラカラナ』の末尾部分であることを発見して、1911年に研究の成果を発表した [Lüders 1911²]。これはそれまで全く知られていなかった作品であったが、幸いにして巻末の奥書が残っていたので、スヴァルナークシー (Suvārnākṣī) の息子アシュヴァゴーシャの作品であると分った [op. cit.: 392]。『サーウンダラナンダ』のサンスクリット写本とチベット訳でも、アシュヴァゴーシャは「スヴァルナークシーの息子」と呼ばれている [Shastri 1910: 165, Thomas 1903: 350]。また、この作品には『ブッダチャリタ』にあるのと同じ詩節が含まれている [Lüders 1911²: 392, 398]。⁵⁾ 作者の同定に問題はない。

『シャーリプトラプラカラナ』の断片写本は、中央アジア書体の文字で書かれていて、その材料はインド写本を再利用したものである [op. cit.: 389]。再利用した元の写本はまだ完全に消えておらず、クシャーナ書体の大きい文字が読み取れる。しかも、元の写本もまた『シャーリプトラプラカラナ』の一部であった [op. cit.: 390]。Lüders が書体を綿密に調査した結果、元の写本のクシャーナ文字が Kanīṣka/Huviṣka 時代 (Kanīṣka 紀元 1–60) のものであり [Lüders 1911¹: 11]、再利用本の中央アジア文字は、クシャーナ朝末期のものであることがわかった [op. cit.: 15]。Kanīṣka 即位を 2 世紀中葉とすれば、元の写本の年代は 2 世紀後半ということになる。また、クシャーナが滅びるのは 3 世紀中葉であるから、再利用本の年代は 3 世紀前半ということになる。書体による年代判定はいつも万能とは限らないが、この場合は二重の保証があるので確実性が高い。おかげでアシュヴァゴーシャの年代について非常に有力な手掛かりが得られることになった。

『シャーリプトラプラカラナ』は 9 幕から成る戯曲で、断片で残っているのは最後の 2 幕である。シャーリプトラ (Śāriputra) とマーウドガリヤーヤナ (Maudgalyāyana) の改宗の話であり、話しの筋は『ヴィナヤピタカ』(Vinayapīṭaka) から知ることができる。[VP 39–42]。それによると、この二人はブッダの弟子アシュヴァジット (Aśvajit) の姿に感銘を受け、近づいて話を聞き、大いに感動する。そこで、それまでの指導者サンジャヤ (Sañjaya) の反対を押し切り、250 人の修行仲間とともにブッダの弟子になる。二人が将来最高の弟子になることをブッダは予言する。

5) 『ブッダチャリタ』12.75 (サンーンキャの方法をガーウタマに教えるアラードの言葉) が使われている。

道化 (vidūṣaka) が登場し、シャーリプトラとの間に掛け合いがある。道化は主人シャーリプトラのようなブラーフマナがクシャトリヤであるブッダの教えを受け入れることに反対する。シャーリプトラは、「低い身分の者から与えられても、薬は病気を治す。低い身分の者から与えられても、水は渴きを癒す」と言っており、道化に反駁する [Lüders 1911²: 404, 405–406]。シャーリプトラはマウドガリヤーヤナとともにブッダのところへ行く。戯曲の末尾でシャーリプトラとブッダとが対話して仏教教義について論じ、永遠のアートマンの存在が否定される。ブッダが新弟子2人のために祈願の言葉を述べて劇は終わる。シャーリプトラとマウドガリヤーヤナ、ブッダと弟子たちはサンスクリットを話し、道化はプラークリットを話す。

題名 *Śāriputraprakaraṇa* は「シャーリプトラの〔登場する〕プラカラナ劇」という意味であり、後分 *prakaraṇa* は演劇論の術語で演劇ジャンルの一種をさす。大叙事詩から題材を採るナータカ (nāṭaka) と違って、プラカラナは作者の創作にかかる風俗劇である。主要人物 (nāyaka) は、「思慮深くもの静かな」(dhīra-praśānta) ブラーフマナ、商人または大臣と定められていて [DR, 3. 39cd-40a], 女の主要人物 (nāyika) として良家の婦人または遊女が登場する [op. cit.: 3. 41ab]。脇役としてプラークリットを話す道化が登場する。

『シャーリプトラプラカラナ』には思慮深く物静かなブラーフマナのシャーリプトラが主要人物として登場し、文学プラークリットを話す道化が出て来る。この点、古典劇と同じである。ただ末尾が古典期の戯曲と異なる。規定によると、最後に『これ以上に何か望みはあるか』(ataḥ param api priyam asti) というせりふが主要人物に向けられ、主要人物はそれを受けて賛辞 (praśasti) を述べる。ところが『シャーリプトラプラカラナ』では、最後の質問は省略され、いきなり最後の言葉が来る。しかも、主人公シャーリプトラのせりふではなくブッダのせりふであり、賛辞ではなくシャーリプトラとマウドガリヤーヤナのための祈禱の言葉となっている [Lüders 1911²: 195, 200–201]。

『ヴィナヤピタカ』にあるような簡単な話を基に劇の展開を規定通りに進めるには、よほどの増幅が必要であったであろう。現存断片から知られる限り、演劇理論の要請により登場させた道化が増幅に大いに貢献している。しかしながら、おそらくそれ以上に増幅に貢献したのは遊女であろう。遊郭の場面がある以上 (op. cit.: 394, K IV 裏3), 遊女の登場は確実であるが、シャーリプトラとどういふかわりを持つのであろうか。これは興味深い問題であるが、残されたわずかな断片からは想像しようもない。

V

この間に『ブッダチャリタ』の研究に有利な状況が次第に作られていった。1924年に『大正大藏経』の『仏所行讃』が刊行されて〔『大正』, 4, 1924: 1-54〕, 漢訳テキストが広く用いられるようになった。さらに, フリードリッヒ・ヴェラー (Friedrich Weller) がチベット訳を翻訳して, 1928年にライプツヒで出版した〔Weller 1928〕。

また, アシュヴァゴーシャに年代的に近い仏教文学が次々と研究され, 成果が発表された。アーリヤシューラ (Āryaśūra) の『ジャータカの花輪』 (*Jatakamālā*) は, 19世紀末に校訂本と翻訳が出版されていたが〔Kern 1890, Speyer 1895〕, さらにマートリチェータ (Mātṛcerta) の『百五十賛歌』 (*Śatapañcāśatikastotra*)〔Lévi 1910, de la Vallée Poussin 1911, Hoernle 1916〕と『四百賛歌』 (*Catuḥśataka*)〔Thomas 1905, Sieg + Siegling 1921: 216, 230 ff.〕とが, そしてアーリヤチャンドラ (Āryacandra) の『マイトレーヤとの約束』 (*Maitreyasamiti*)〔Müller + Sieg 1916, Leumann 1919〕⁶¹が, サンスクリットの断片テキストやチベット訳やトカラ語訳に基づいて研究された。

サンスクリットの初期仏教文学が次々に研究されていく中で, 『ブッダチャリタ』研究に関連して特筆すべきは, アシュヴァゴーシャのもう一つのカーヴィヤ作品『サーウングラナング』の写本がまたもやハラプラサードによって発見され, 1910年に校訂本が出版されたことである〔Shastri 1910〕。ジョンストン自身もこの文献の批判校訂本を1928年に出版している〔Johnston 1928〕。これはチベット訳でも漢訳でも伝わっていないもので, ブッダが異母弟ナングの結婚式に押し掛けてしつこく出家を勧める話 (『ニダーナカター』) とナングを天国へ連れて行ってアプサラス (天女) を見せる話 (『ウダーナ』) とを二つの核にして大規模な増幅を試みたもので, 18章から成るマハー・カーヴィヤである。

こういう状況の中で, マクドネル (Macdonell) に薦められて, ジョンストンは1924年に『ブッダチャリタ』の新校訂本の準備を始めた。サンスクリット諸写本はもとよりチベット訳を丹念に点検し, 漢訳も参照した。また, 『ブッダチャリタ』とアシュヴァゴーシャに関係のあるあらゆる資料と研究文献を読んだ。こうして, ジョンストンは

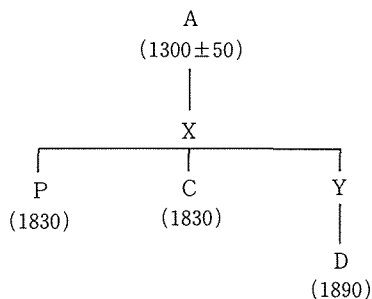
6) トカラ語ではこの作品を劇として扱っており, ナータカ (nāṭaka) と呼ばれることがある。「幕あい」とか「全員退場」とかいう指示が見られ, 中央アジアで上演用に脚色されたものと思われる。

着々と研究を進めていった。

ジョンストンが底本として用いたのは、カトマンドゥのネパール王室図書館所蔵のディヴィヤデーヴァ本であり、これを「写本A」と呼んだ。マクドネルの要請によって、1924年にこの写本はイギリスに送られた。写真製版で複写が作られ、マックスミュラー基金に保管されたが、あまりできのよいものではなかったため、ジョンストンはオックスフォード大学図書館を通じてネパール王室図書館にもう一度写本を送ってもらい、現物を見て写本研究をしている。

この写本はもともと椰子の葉55枚分であったが、そのうち1, 2, 7, 8が欠けていた。これは1.1-8bと1.24d-40cに当たる部分である。7-8枚目の脱落については、ハラプラサード・シャーストリが報告していなかった。この写本は、55葉目裏の2行目の中央(14.31)で突如中断しているため、奥書は残っていない。字体は古いベンガル書体であり、ケンブリッジ大学所蔵の年代のはいったベンガル文字の諸写本と比較した結果、ジョンストンはこの写本の年代を1300±50年と判定した〔Johnston 1936: 1, vii〕。

ジョンストンは、カウエルの用いた三つの写本(D, C, P)が写本Aの写しに過ぎないと判断した。写本Aの間違ひは、P, C, Dのいずれもがそのまま写している。Aで読みにくい箇所や損なわれている箇所は、P, C, Dでも必ず意味が通らないほど混乱している。しかしながら、ハラプラサード・シャーストリが報告しているように、カウエル校訂本の第9章にある空白はこの写本では埋まっている。したがって、P, C, DはAを直接に写したものではありません、介在写本Xを想定せざるを得ない。ただ、ジョンストンの指摘している類似点から見て、C, D, Y(Dの親)の原本XはAの弟写本ではなく子写本であったと考えられる。



1936年には新校訂本と注釈付き翻訳が完成して、プラークリット研究で著名なウール

ナー (Woolner) が副学長を勤めるパンジャブ大学が出版した [*op. cit.*]. イギリス・サンスクリット学界が生み出した今世紀最大の成果の一つはこうして世に出た。

VI

部分的には問題を残しながらも、ジョンストンの努力が実って『ブッダチャリタ』の批判校訂は完成し、19世紀以来の学界の願望はひとまず満たされた。次の課題はアシュヴァゴーシャがどういう人物かを明らかにすることであった。

作品の残っている最古のカーヴィヤ作家はアシュヴァゴーシャであり、この意味でアシュヴァゴーシャはカーヴィヤ文学史上極めて重要な作家であるが、異端宗教の信奉者であったため特異な位置にある。他の著名な作家の場合とは違って、その作品は正統派のインド人の中で必読の古典とされたことがなかった。古典期の修辞学者に引用されたこともほとんどない。⁷⁾ それどころか、100年近く前まではインドで名前すら知られていなかった。今でも専門家以外に読む人はほとんどないし、専門家の間でも関心は低い。⁸⁾

一方、北方仏教が伝わった地域で、アシュヴァゴーシャは名前が「馬鳴」と訳されて昔からよく知られていた。代表作『ブッダチャリタ』は4世紀の末に東トルキスタン出身のクマラージーヴァ (Kumārajīva 344-414) に翻訳されて、広く読まれていた。アシュヴァゴーシャは仏教教理史上の代表的指導者として尊敬されていた。クマラージーヴァの『馬鳴菩薩伝』によると、アシュヴァゴーシャはパールシュヴァ某 (Pārśva-X 脇) という長老の弟子であった。⁹⁾ 玄奘 (602-664) の『大唐西域記』によると、アシュヴァゴーシャはカニシカ (迦膩色迦 [kiā-ṇi-ṣṛāk-kiā]) と親しく、パールシュヴァ某と共に500人の高僧を招集して、カシュミーラ (Kaśmīra 迦濕彌羅 [kiā-ṣiṛp-miē-la]) で、『アビダルマ[マハー]ヴィパーシャー』 (*Abhidharma [maha]vibhāṣā* 阿毘達磨[大]毘

7) 修辞学書に引用されているのが1例だけある。すなわち, Rajaśekhara の *Kāvya-mīmāṃsā* に (GOS, 1, p. 18) *Buddhacarita* 8.25 が引かれている。カーヴィヤに引用されているのも1例だけで、16世紀の *Bhojaprabandha* に *Buddhacarita* 4.59 が引かれている。

8) Krishnamachariar 1937 は、最も浩瀚なカーヴィヤ史であるが、アシュヴァゴーシャのマハーカーヴィヤについては何の記述もなく、わずかに戯曲『シャーリプトラブラカラナ』について、キース (Keith) の著書 *Sanskrit Drama* (pp. 81-82) から22行をコメントなしで引用しているにすぎない (p. 598)。

9) 鳩摩羅什, 『馬鳴菩薩伝』, 『大正』, 50, p. 183, a: 馬鳴菩薩 長老脇弟子也。

婆沙[a-bii-dat-mua-bil-bua-ṣā]を作った。¹⁰⁾

中国のアシュヴァゴーシャ伝承は、4世紀以降の文献にしか出ていないし、この種の文献はアシュヴァゴーシャについて記述が一致せず、描かれているアシュヴァゴーシャは歴史的人物というよりも伝説的存在である。カニシカに関する中国伝承も、歴史的事実として無条件に認めることはできない。

ジョンストンは、アシュヴァゴーシャをカニシカと結び付ける中国伝承を一切史実と認めず、アシュヴァゴーシャをカニシカ以前とし、前後に50年の誤差をとってその年代を1世紀前半と推定する(1±50-50±50) [Johnston 1936: 2, xvii]。¹¹⁾ この推定を裏付ける状況証拠として、ジョンストンは次の事実を指摘する。すなわち、正統派の文献がブラーフマナ階級に対するクシャーナの敵意に言及しているのに、アシュヴァゴーシャの作品には敵意どころか、むしろ敬意に満ちている。また、神話的言及は正統派に典拠があるものである。そこでジョンストンは、「アシュヴァゴーシャの作品がクシャーナ王国で書かれたというのは疑わしい」と言う [Johnston 1936: 2, xiv]。

仏教は確かに異端であったが、同一民族内異端であり、異民族の宗教ではなかった。現在のイスラムのように正統派に対立する独自の文化と社会制度を持っていたわけではなかった。仏教徒の身につけていた教養は、正統派の人々のものと同じであった。仏教は文化の各分野で信者に提供できる独自の文献を備えていたわけではなかった。また、生活の全局面で信者とかかわっていたわけではなく、人々の日常の儀礼には関与していなかった。仏教徒は文化的にも政治的にも正統派体制の破壊要素ではなかったのである。

アシュヴァゴーシャは確かに正統派の神話説話をよく知っている。サンガ(saṃgha 僧伽 [səŋ-gā]) ではこういうことを教えなかったにちがいない。アシュヴァゴーシャは年少の頃からサンガで教育を受けた人間ではなかったであろう。しかしながら、サンガの外に仏教徒独自の教育体系はなかった。アシュヴァゴーシャの教養は、ピクシュの場合ならともかく、ウパーサカの場合ならごく普通のことであった。

一方、「クシャーナ朝が正統派に対して敵対的である」とする正統派文献の記述は、クシャーナ朝に対するブラーフマナ階級の反感を伝えるものであるにしても、仏教徒に

10) 玄奘、『大唐西域記』, 8, 『大正』, 51, p. 882, a: 近迦賦色迦王 與脇尊者 招集五百賢聖於迦濕彌羅國 作毘婆沙論。

11) ジョンストンはカニシカの年代を2世紀前半と考えているらしい。即位78年説を採ると、ジョンストンの考えているアシュヴァゴーシャ年代の許容範囲と重なることになる。

対する反感を伝えるものではなかろう。カニシカは確かに仏教を庇護したが、仏教だけを庇護したのではなかった。統治下にあった宗教をすべて認容したのである。現存する貨幣に描かれている神像から見る限り、クシャーナ朝で最も重んじられていたのはイランの神々であり、その次はギリシャ・ローマの神々である。インドの神々の像が描かれている貨幣は少なく、その中でブッダの像が付いているのはごく稀である〔Rosenfield 1967 : 729〕。

クシャーナ朝は外来民族であった。クシャーナ時代の初期（1世紀）には、インド固有の文化にたいする理解が不十分であったであろう。カニシカ時代（2世紀）¹²⁾にはインド文化を尊重したとしても、被支配者から見れば不満はあったであろう。しかしながら、「カニシカに庇護された仏教徒は正統派に反目していた。したがって、正統派に親しみを示すアシュヴァゴーシャはカニシカ時代の人ではない」というジョンストンの推定は間違いであろう。¹³⁾

ドミエヴィル (Demiéville) の強調するように〔Demiéville 1929 : 76〕、古い時代についての中国伝承がインド伝承とたいして変わらないのは確かである。カニシカの名が中国の史書に全く現れないのも不思議である。カニシカ後援の仏教会議に関与したとか、

12) カニシカの年代については、ギルシュマン (Ghirshman) の144年説を採る。「カニシカの元年」すなわち即位の年については1830年以来論争が続いているが、78年即位説と144年即位説が有力である。78年説はカニシカが78年に始まるシャカ紀元の創始者であるという前提に基づく。しかしながら、カニシカがシャカ紀元を創始したということは証明されていない。この説はインド史研究者の間で強い支持を受けている。

ギルシュマンはベグラームを発掘して、「ベグラーム第2層はクシャーナの都市であり、サーサーン朝のシャープール (Shapur) 1世によって滅ぼされた」と考えた。ところで、アルメニアの史書によると、クシャーナ国王 Vehsadjan は、227年から229年までサーサーン朝と同盟関係にあったという。ギルシュマンはこの王をクシャーナ王国最後の王ヴァースデーヴァ (Vāsudeva) と同定した。230年に魏に使節を送った「親魏大月氏王」波調 [pua-deu] もヴァースデーヴァということになる。シャープール1世の西北インド征服の年代は、即位の年から第2次ローマ戦争の前年までの間、すなわち241年から250年までの間に置かれる。カニシカの名の付いた年代は98年までしか使われていないから、クシャーナ王国は98年存続したと推定され、カニシカの即位は143年から152年までの間ということになる (Ghirshman 1945)。

13) 「偉大な作家の名前を偉大な王と結び付ける傾向を考慮しなければならない」とジョンストンは言う。確かにこういう傾向がインドにはあるが、少なくとも史馬遷以後の中国にはない。

会議の後で『マハーヴィバーシャー』¹⁴⁾の編纂に協力したとかというのは、おそらく後代の作り話であろう。インド史研究者が中国資料に対して批判力を全く欠いているのに比べれば、ジョンストンの態度は一つの見識を示すものと言えよう。しかしながら、中国の伝承に言及されているというだけの理由でアシュヴァゴーシャとカニシカとの関係を全面的に否定するのもまた不合理である。4世紀末以降の中国文献に見られる記述は、王と詩人との関係¹⁵⁾をおぼろげに伝える口頭伝承が中核になり、説話として次第に増幅されたものであろう。

『サーウンダラナダ』巻末の奥書によれば、アシュヴァゴーシャはサーケータの人(Saketaka)であったという。¹⁶⁾サーケータとはアヨーディヤー(Ayodhya)のことである。カニシカの領土はカーシーまで及んでいたから、この奥書が事実を伝えているとすれば、アシュヴァゴーシャはクシャーナ王国の版図内で生まれ育ったことになる。カニシカが仏教を庇護したことは遺物や碑文から明らかであり、クシャーナ王国はアシュヴァゴーシャの活躍の場として最もふさわしい国である。¹⁷⁾

クチャの近くで発見された『シャーリプトラプラカラナ』の写本は、すでにかなり擦り切れていて、アシュヴァゴーシャの作品が中央アジア地域で愛好されていたことを示唆する。東トルキスタン西部は2世紀にカニシカが征服した地域であって、クシャーナの文化的影響力は東トルキスタン東部、さらに東の地域にも及んだ。そしてクシャーナ王国が減んだ後も、その文化的統一性はずっと後まで保持された。アシュヴァゴーシャ作品の写本がカニシカ時代のものであるとすれば、作品の成立はそれ以前であってか

14) 玄奘、『阿毘達磨大毘婆沙論』、『大正』, 27, pp. 1-1004, 仏教を構成するあらゆる項目についてサルヴァースティヴァーディンの立場から論じ、他学派を批判している。

15) カニシカ時代の碑文(*EI*, 8, p. 141)に *aśvaghōṣarāja* という語が見える。この語は何を意味し、誰を指すのであろうか。

16) Johnston 1928: 142: *āryasuvārṇakṣīputrakasya śaketakasya bhikṣor acāryabhadantaśvaghōṣasya mahakaver mahāvādinaḥ kṛtir iyam.*

17) 当時デッカン高原にはサータヴァーハナ王朝があり、ナーシク僧院を寄付するなどサンガに対して非友好的ではなかったが、王室そのものの宗教は一貫してオーソドックスであったことが、アシュヴァメーダその他の儀式を伝える碑文によって知られる。それに、2世紀の段階でこの王朝の使用言語はプラークリットであり、サンスクリット作家が活躍する場はなかった。クシャーナに押し出されてマールワール地方に移ったシャカ(西クシャトラバ)は衰退に向かっていた、一時的に光彩を放ったルドラダーマンにしても、特に仏教に熱心であった痕跡はない。

まわらないかもしれない。しかしながら、それ以前には仏教徒の詩人を庇護する宮廷がないのである。

VII

アシュヴァゴーシャの生活基盤が宮廷ではなくサンガにあったと想定するのは困難である。カーヴィヤは才能のほとばしるままに生まれ出る芸術ではなく、高度な職人芸であり、文法、語彙、修辞に相当の訓練を要する。そして技術を身に付けた者にとっても、推敲にかなりの手間がかかり、よほどの暇がないとできることではない。僧院に暮らす者がカーヴィヤを書いた例がない。まして、戯曲を書くにはサンスクリット以外に数種類の文学プラークリットを合わせて駆使しつつ、かなり厄介な規範に縛られて構成を考えなければならず、職業的劇作家でないと劇作はむずかしい。職業的劇作家にとっても戯曲の執筆はそう楽ではなかったようで、カーリダーサ (Kalidasa) をはじめサンスクリット劇作家は寡作である。『ヴィナヤピタカ』を一瞥する限り、サンガでの生活は定められたスケジュールに従って動いており、サンガ本来の目的に添わない個人の趣味を表現することはできそうもない。

それに、サンガに住む修行者は、年少の頃から芸能の鑑賞を禁じられていた〔VP: 73. 84〕¹⁸⁾ 観劇を禁じている集団の中で劇作が奨励されるはずもない。それよりも、日ごろ劇を見慣れていない者に戯曲が書けるはずもないが、規範の厳しいサンスクリット劇の場合は特にそうである。

カニシカ後援の仏教会議については、中国資料とチベット資料が伝えるだけでインドの文献には全く記載がなく、この会議が実際に開かれたかどうかは疑わしい。自派に好意的であったカニシカを懐かしむ後代のサルヴァースティヴァーディンが、カニシカにアショーカの向こうを張らせようとして、自己主張も兼ねて¹⁹⁾ 虚構を作り上げたのであろうか。いずれにしても、仏教会議での議題になることはサンガにとっては問題であっ

18) 20歳未満の出家者 (śrāmaṇera 沙彌 [ṣā-miē]) には、「しないように気を付けるべきこと」(śīla 戒) が10項目定められているが、その第7項目が「踊り、歌、音楽、見世物を見ること」(nacca-gīta-vādita-visūka-dassana) となっている。

19) アショーカ時代に開かれたパータリプトラの第3回仏教会議について、サルヴァースティヴァーディンの文献には記述がない。おそらく教義上の対立があって、この派はパータリプトラ会議をボイコットしたらしい。後代の同派は、否認したパータリプトラ会議の代わりに、「第3回会議」として「カシミーラ会議」という虚構を作り出したらしい。

ても、仏教を信奉する一介のカーヴィヤ技術者にかかわりのあることではない。アシュヴァゴーシャがピクシュでなかったとすれば、会議での結論を踏まえて1学派の基本文献を作成するようなことは、できることでもなかったし、しなければならないことでもなかった。『マハーヴィパーシャー』の編纂に関係したという伝説が真実であるためには、アシュヴァゴーシャはサルヴァースティヴァーディンのピクシュでなければならない。sarvāstivādin bhikṣu というアシュヴァゴーシャのエピテートは、²⁰⁾ 『マハーヴィパーシャー』編纂説話に基いて逆成された可能性がある。

しかしながら、宗教情緒を描く叙情詩ならともかくピクシュであろうとなかろうと、本気でドグマに言及しようとするれば、特定の「部派」の立場をとる必要はなくても、特定の学派の立場をとらざるをえない。問題はアシュヴァゴーシャのドグマに対する態度である。その作品の中で言及されている仏教ドグマは、あちこちから読みかじった知識の断片を装飾的にちりばめているにすぎないのか、あるいは自分の信仰を理性面から支える手段として本気でドグマの習得に努力し、その成果を人々を説得する手段として作品の中で使っているのか。

VIII

ジョンストン以来、アシュヴァゴーシャが所属する「部派」²¹⁾の問題は、さまざまに論じられ、アシュヴァゴーシャは少なくとも四つの「部派」に帰せられた。²²⁾しかしながら、これは論争というにはほど遠く、四つの説の提唱者がそれぞれ強い意志で自説を

20) 注24参照。

21) 紀元前4世紀にサンガは最初の分裂をした。集団を維持するための生活規則 (śikṣāpada) の修正条項を認めるかどうか論点であった。以後、「同じ生活規則体系 (pratimokṣa) に従う仏教修行者のグループ」を nikaya (集まり) といい、中国で「部」と訳された。いずれにしても、どのニカーヤに属するかはピクシュの問題であって、ウパーサカの問題ではない。アシュヴァゴーシャについてジョンストン以来なされてきた論議は、ニカーヤと学派を混同しているところに混乱の一因がある。なお、日本の仏教学者は「部派」という語を使うが、これは漢訳文献に根拠がある語ではない。

22) サルヴァースティヴァーディン (レヴィ 1908)、パフシュルティカ (ジョンストン 1935)、ヨーガーチャーリン (ハラプラサード・シャーストリ 1910、松涛 1936、1957)、サーウトラーンティカ (金倉 1957)。もっとも、ヨーガーチャーリンは「部派」ではない。

主張しているのではないし、自説を裏付けるために徹底的な資料調査をしているわけでも、あらゆる角度から資料解釈を試みているわけでもない。単にユニークな発言を楽しんでいるようなところがあり、最も熱心な論者ジョンストンにしたところで、「アシュヴァゴーシャはバフシュルティカ (Bahuśrutika) であった」というユニークな説を後で呈示しながらも、冒頭で言っているように、「アシュヴァゴーシャはどの学派にも熱心に追随していない」という前提がある [Johnston 1936: 2, 24]。この前提は以後の研究者にも受け継がれ、²³⁾ 資料探索の意欲をそぎ、資料解釈が徹底しない要因となっている。そしてアシュヴァゴーシャの所属「部派」を問題にはしても、ドグマ保持者としてのアシュヴァゴーシャを認めることには消極的である。カーヴィヤ研究者にとって、作者について名前以上のことは分らないのが常識であり [Johnston 1936: 2, 13]、仏教論書の研究者にとって、体系的な文献を執筆していないという点で漠然とした不信感がある。

ジョンストンの言うように確かに中国伝承は混乱しているが、アシュヴァゴーシャをサルヴァースティヴァーディンのビクシュとする点では一致しているし、この伝承はインドにもある。²⁴⁾ 後代の学識あるビクシュたちが、アシュヴァゴーシャをビクシュと見

23) 金倉に至っては、「当時の仏教徒は必ずなにかの部派に所属せねばならなかったかどうかと、一応反問してみるのも無用でないかもしれぬ」などと言っている (金倉 1966: 24)。「仏教徒」がビクシュを指しているとしてもウパーサカを指しているとしても、この問題提起は無意味である。ビクシュとは「サンガに所属し、サンガの生活規則 (śikṣāpada) に従って生活している者」のことである。分裂以後のサンガはどれかのニカーヤに属している。したがって、「どのニカーヤにも属さないビクシュ」はありえない。ビクシュでない者はサンガの生活規則と無関係であり、「ニカーヤに属するウパーサカ」はありえない。

24) サークリティアヤナ (Sāṅkṛtyāyana) は、チベットのポカン僧院で『トリダンダマラー』(Tridaṇḍamālā) の写本を見つけて報告した [Sāṅkṛtyāyana 1933]。

奥書に “kṛtir acāryasthavirāśvaghōsasya śākyabhikṣoḥ sarvāstivādino mahāvādinah” とある。ジョンストンは、この奥書に基づいてこの作品をアシュヴァゴーシャの作品と判断した [Johnston 1939]。しかしながら、内容を検討してからでないという判断はできない。

サルヴァースティヴァーディンのニカーヤに属するサンガでビクシュになった者は、教義解釈の上でサーウトランティカを支持するとしても、サルヴァースティヴァーディンを離脱するのではない。サーウトランティカは、独自のヴィナヤを持つニカーヤではないからである。「サルヴァースティヴァーディンのビクシュ」と呼ばれていたからといって、サーウトランティカと見なされていないことにはならない。

なしているのである。中国伝承では「菩薩」とまで言われている。もちろんこれはカシミーラ会議や『マハーヴィパーシャ』の編纂に関与したという説話を前提とするわけであるが、こういう説話が生成したという事実は、極めて早い時期にビクシュたちがアシュヴァゴーシャの著書に対して示した態度を示唆する。知識の断片を装飾的に使うにすぎない一介の詩人の周辺にこのような説話が生成するであろうか。

さて、レヴィ/ジョンストン以来の学界の態度に一線を画する研究が本庄良文によって進められている。研究がまだ形成過程にあるので詳しい紹介は差し控えるが、本庄はまずジョンストンの論拠〔Johnston 1936: 2, xxiv-xliv〕を注意深く再検討する。ジョンストンは「不変化詞 *asti*」の用法に言及する『サーウンダラナダ』21.10を取り上げる。ところが、サーウトランティカのものであることが明白なこの言説をせっかく見つけながら、これをサルヴァースティヴァーディンの三世実有説への言及と考え、「アシュヴァゴーシャの立場を明らかにするものではない」という。また、『サーウンダラナダ』の17.18を取り上げ、「過去に無、現在に有、未来に無」と言う定理が言及されていることを指摘する。ところが、このようにサーウトランティカ特有の基本定理が言及されている詩節をせっかく見つけながら、アシュヴァゴーシャがサーウトランティカであることを率直に認めようとしぬい〔*op. cit.*: xxv〕。

さらにジョンストンは論議を進めて、ハリヴァルマン (Harivarman) が『サティヤシッディ』 (*Satyasiddhi* 成実論) の中で『サーウンダラナダ』の16.15と14を引用していること、しかもアシュヴァゴーシャの名前を挙げて引用していることに注目し、²⁵⁾ アシュヴァゴーシャがハリヴァルマンに権威として扱われているとする。そこでジョンストンは、「『サティヤシッディ』の著者はバフシュルティカに属する」というパラマルタ (Paramārtha 真諦) の言及²⁶⁾を無批判に採用して、「アシュヴァゴーシャはバフシュ

25) これに対比されているのが、ヴァスバンドゥ (Vasubandhu) とヤショートミトラ (Yaśomitra) の場合である。この二人はアシュヴァゴーシャを引用する際に名前を挙げない。ジョンストンはこれを「ヴァスバンドゥとヤショーミトラがアシュヴァゴーシャを自派の権威と認めていない証拠」と考える。ジョンストンにとってヴァスバンドゥとヤショーミトラは何とサルヴァースティヴァーディン (!) である。したがって、「サルヴァースティヴァーディンに権威と認められていないアシュヴァゴーシャは、サルヴァースティヴァーディンではない。」 (!)

26) 『部執論』に対するパラマルタの注釈の断片が、その頃ドミエヴィルによって発見された〔Demiéville 1932: 49-50〕。

ルティカである」と結論するのである。²⁷⁾ 本庄は所属学派の決定が文献に即した検証によるべきことを強調し、『サティヤシッディ』がサーウトラーンティカの立場で書かれたことを指し示す水野弘元の検証結果〔水野 1931〕に注目する。

次にジョンストンは、中国で『異部宗輪論』と訳されたヴァスミトラ (Vasumitra) の著書に拠って自論の補強をはかろうと試みる。バフシュルティカが説く「出離の道」(nihsaraṇa) として同書に5項目が挙げられているが、それが『サーウンダラナンダ』17.17-21にあるものと一致すると言うのである。本庄はこれを取り上げ、『サーウンダラナンダ』の記述が特定学派のドグマに言及するものではないことを明らかにする。

本庄は、重要な資料の所在を指摘したジョンストンの功績を評価しながらも、その資料が指し示すのはバフシュルティカの方角ではなくサーウトラーンティカの方角であることを立証し、作者が明確な意識でサーウトラーンティカのドグマを正しく学習した人であるという仮説を立てて、アシュヴァゴーシャ作品の点検を続けている。²⁸⁾ アシュヴァゴーシャの身につけていた仏教理論体系が特定できるなら、カーヴィヤ研究史上画期的なことになろう。カーリダーサを初めカーヴィヤ史上の作家は、すべて年代すらはっきりせず、まして作者個人については知るべくもない。アシュヴァゴーシャの身につけていた体系が特定されれば、少くとも作者個人の世界観が分るのである。

略 号

DR: *Daśarūpaka*, ed., K. P. Parab, NSP, Bombay, 1894.

VP: *Vinayapitaka*, 1, ed. H. Oldenberg, PTS, London, 1879.

『大正』: 『大正新修大蔵経』, 東京, 1924-1935.

参考文献

Bühler, G.

1890 Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie, *SWAW*, pp.

27) 現在のカーヴィヤ研究者の間でも、「よくは分らないが多分バフシュルティカ」というのが定説となっている〔S. Lienhård 1984: 154〕。

28) 中間報告が近く発表される予定である〔本庄 1987¹, 1987²〕。

388-411.

Cowell, E. B.

1893 *The Buddha-karita of Asvaghosha*, edited from three MSS., Oxford.

1894 *The Buddha-karita of Asvaghosha*, *SBE*, 49, pp. 1-208, Oxford.

de la Vallée Poussin, L.

1911 Documents sanscrits de la Seconde Collection A. Stein, *JRAS*, pp. 762-769.

Demiéville, P.

1929 Sur l'authenticité du Ta Tch'eng Ki Sin Louen, *Bulletin de la Maison franco-japonaise*, 仏文編, 2.2, pp. 1-78.

1932 L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha, *MCB*, 1, 1931-1932, pp. 15-64.

Fergusson, J.

1880 On the Śaka, Samvat, and Gupta Eras, *JRAS*, pp. 259-285.

Ghirshman, G.

1945 Fouilles de Bégram, *JA*, 1943-1945, pp. 59-71.

Hoernle, A. F. R.

1916 Śatapañcāśatika Stotra, *Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan*, 1, Oxford, 1916, pp. 58-75.

本庄良文

1987¹ 馬鳴詩のなかの経量部説, 『印仏研』, 36. 1.

1987² 馬鳴詩のなかの経量部説(2), 『クシャーナ』, 1. 3.

Johnston, E. H.

1928 *The Saundarananda of Asvaghōṣa*, critically edited with notes, Lahore.

1936 *The Buddhacarita : or Acts of the Buddha*, Complete Sanskrit Text with English Translation, Part I, Sanskrit Text, Part II, Cantos I to XIV translated from the original Sanskrit supplemented by the Tibetan version together with an introduction and notes, Lahore.

金倉円照

1957 馬鳴の部派, 『文化』, 21.5, pp. 1-14.

1966 『馬鳴の研究』, 東京.

Kern, H., ed.,

1890 *The Jātakamālā or Bodhisattvāvanamālā*, *HOS*, 1, Boston.

Kielhorn, F.

1906 Junagadh Rock Inscription of Rudradāman, *EI*, 8, 1905-1906, pp. 36-46.

木村泰賢・平等通昭

1930 『梵文伝文学の研究』, 東京.

Krishnamachariar, M.

1937 *History of Classical Sanskrit Literature*, Madras.

Leumann, E.

1919 *Maitreya-samiti, das Zukunftideal der Buddhisten*. Die nordarische Schilderung in Text und Übersetzung, Strasburg.

Lévi, S.

1892 Le Buddhacarita d'Açvaghōṣa, *JA*, 2, pp. 201-236.

1908 Aśvaghōṣa, Le Sūtrālamkāra et ses sources, *JA*, pp. 59-191.

1910 Texts sanscrits de Touen-Houang, l'hymne de Mātṛceta, *JA*, pp. 450-465.

Lienhard, S.

1984 *A History of Classical Poetry, Sanskrit—Pali—Prakrit*, Wiesbaden.

Lüders, H.

1911¹ *Bruchstücke buddistischer Dramen*, Berlin.

1911² Das Śāriputraprakaraṇa, ein Drama des Aśvaghōṣa, *SPAW*, pp. 388-411.

松涛誠廉

1936 馬鳴作《端正な難陀》とその思想, 『完教研究』, 13. 3, pp. 115-129.

1957 端正なる難陀, 『大正大学研究紀要』, 42, pp. 135-184.

Max Müller, F.

1882 *India—What can it teach us?—*, London.

1892 *op. cit.*, 2nd ed.

水野弘元

1931 譬喩師と成実論, 『駒沢大学仏教学会年報』, 1, pp. 134-156.

Müller, F. W. K. + Sieg, E.

1916 Maitrisimit und Tocharisch, *SPAW*, pp. 395-417.

南条文雄

1979 『懐旧録』, 東京.

Rosenfield, J. M.

1967 *The Dynastic Arts of the Kushans*, Berkeley and Los Angeles.

Sāṅkrtyayana, R.

1933 Search for Sanskrit MSS. in Tibet, *JBORS*, 24. 2, 139 ff.

Shastri, Haraprasad.

- 1909 A New MS. of Buddha Carita, *JASB*, pp. 47-49.
- 1910 *Saundaranandaṃ Kāvyaṃ of Ārya Bhadanta Aśvaghoṣa*, *BI*, 1251, Calcutta.
- Sieg. E. + Siegling, W.
- 1921 *Tocharische Sprachreste*, 1, Berlin/Leipzig.
- Speyer, J. S., trans.
- 1895 *The Gātakamālā, or Garland of Birth-stories*, London.
- Thomas, F. W.
- 1903 Matriceta and Maharajakānikālekha, *IA*, 32, pp. 349-360.
- 1905 The Varnanarhavarṇana of Matriceta, *IA*, 34, pp. 145-163.
- Weller, F.
- 1926 *Das Leben des Buddhas von Aśvaghoṣa*, Tibetisch und Deutsch, 1, Text, Leipzig.
- 1928 *op. cit.*, 2, Übersetzung.
- Wright, D., ed.
- 1877 *History of Nepal*, London.