

〔研究ノート〕

## ナーガールジュナにおける 真実の意味

八力広喜

インド仏教史において、真理、真実に関連する議論は、それが教理・教説に関するものであれ、また存在論的、認識論的なものであれ、種々の形態で展開されてきた。このことは釈尊の自内証である四聖諦という教説を例にとれば、仏教の出発点から内在していた問題ということもできるであろう。

インド仏教史のなかでも、とりわけ大乘仏教では、これに関する議論は時として存在論として、また認識論として問題とされるにいたる<sup>(1)</sup>。とくに唯識の思想は、この問題にきわめて敏感であったと思われる。よく知られているように『十地経』を基盤とした『唯識二十論』の「三界は虚妄なり」とか「三界は唯心なり」というような説は、外界が虚妄であれば、何が真実であるか、何が真理であるのか、という論義を必然的に呼び起こすことになる。ここに能所の関係を超えるというような思考以前の出発点が掲げられていることになる<sup>(2)</sup>。唯識系の論書が好んで真実、真実義という章をもち<sup>(3)</sup>、このことを論義するのもゆえなしとしない<sup>(4)</sup>。ただしこの場合、三性説とか空義の解説というように、論書の構成の中にあっては、必ずしも中心的教理の解説をになっているとは思われない。このことは「虚妄分別」ということが、この学派の出発点であっても、究極的な目的でないことを示している。言うまでもなく仏教の目的は悟道であるから、それに到るための大乘仏教の修行の階梯において、この

ような認識は初歩的なものである。この点に関しては『瑜伽論・菩薩地』が、ヨーガーチャラとして修行の階梯をきわめて整然と論じ、しかもそのうちで「真実義品」が、初めの段階で論じられていることから了解できるであろう。

ところで、唯識の思想が、空の思想をその背景にもっているということについて異論をとなえる学者はいないと思われるが、そのうちでも空思想は唯識思想における三性説と深いかかわりをもっていることもこれまた明らかである。すでに長尾雅人博士の指摘せられたところであって、博士によれば

唯識教学に於いて三性説の述べらるることは、竜樹によって高揚せられた大乘空教をそのまま承け継ぐものであって、何らこれに反対する如き性質のものでないことを知るであろう。然しながら三性説そのものは、単にこの点に於いて尽きるものではなく、次に述べる如き点によっては、ある意味に於いて竜樹を超え、竜樹を補遺するものと言わねばならぬ。それは第一には、竜樹を補うものとしての理論的反省の深まりであり、第二に、大乘仏教の真髄としての菩薩道<sup>(5)</sup>の確立である。

これに関する具体的な論証については博士の論文にゆずることにするが、基本的に博士は、ナーガールジュナをはじめとする般若中観系の思想が唯識三性説の背景となっていることを指摘せられて、中観学派の思想と抵触するものでないことを言わんとされているのである。たしかに三性説は博士の言われるように、ナーガールジュナを超え、ナーガールジュナを補うような教説であることを認めなければならないが、ここで視点をかえて、唯識思想の出発点として考えられた「三界虚妄」「三界唯心<sup>(6)</sup>」という議論を念頭において、ナーガールジュナにおける真実とは何であるか、ということに論点をあてて論ずるとどうなるであろうか。

仏教の歴史では思想的に中観から唯識へと移行することになるのである

うが、唯識学派の諸論師の年代を詳細に論じなくても、中観学派との接触のあることはブハーヴァヴィヴェカ<sup>(7)</sup>の著作を見れば明らかなことである。この場合、「真実」を通じてナーガールジュナの中に内在する唯識思想への接点というものが本来的にあるのかどうかを見てゆかねばならないであろう。

ところがすでに以上のような観点に立って、ナーガールジュナとアサンガとを具体的に比較の対象とした学者がいる。アサンガの『瑜伽論・菩薩地』の「真実義章」の翻訳をしたD・ウイリス女史<sup>(8)</sup>である。女史によれば、ナーガールジュナとアサンガは正反対の立場のように考えられているけれども、般若経からの空の思想の理解をめぐっては立場の相違があっても、両者には共通する面のあることを述べている。そしてこの点を明らかにすることができるのは、『菩薩地』の「真実義章」であり、この章こそが、アサンガの空理解を見る点で重要であると述べている。<sup>(9)</sup>このことは日本の学者がすでに指摘したところであるが、ここでは本稿のテーマとは直接結びつく問題ではないので触れないことにする。ただ筆者の考えでは、ナーガールジュナの場合にはむしろ、『大乘莊嚴経論』との比較がより有効なものと考えるのであるが、これは稿を改めて論じなくてはならない。この場合にも、『莊嚴経論』の作者が誰れであるかについてはいまだ今日的な問題である。<sup>(10)</sup>従ってそれだけで十分な検討が必要であるから、これまた本論のテーマとは離れる問題である。ただし、『莊嚴経論』を『中論』の思想と比較して見てゆくと、思想的にきわめて類似の内容が見られると思われる。というのは『中論』も『莊嚴経論』もその先行する思想に『般若経』的表現が予想されるからである。一例を掲げると、『莊嚴経論』真実品の最初の偈は

有でもなく、又非有でもなく、又異なるするものでもなく、又減ずるものでもなく、増すものでもなく、更に清浄にされるものでもなく、又、清浄にされる。<sup>(12)</sup>これが第一義の特質である。

註釈は、これが、三性説のうちの分別、依他に対する、明確な表現はないけれども、いわゆる円成実性の如き内容を表わすように解釈している。しかし、この表現そのものは『中論頌』にあらわれる表現であり、さらにさかのぼれば、『般若経』の表現と同類のものである。ただ、この場合『中論頌』特に八不の表現と類似する『般若経』の文は、初期の『般若経』類には指摘されず、むしろ玄奘訳『大般若波羅密多経』中に<sup>(13)</sup>あることが、中村元博士によって指摘されている。ともかく、『莊嚴経論』の著者が、アサンガと深いかかわりを持つとすれば、アサンガには『順中論』があり、しかも、かれは、『中論』の八不の偈を『般若経』によって解釈する、と<sup>(14)</sup>言明しているから、同様なあるいは類似の表現のあらわれることは十分に考えられる。ただし、吉蔵は『順中論』は天親の作である、<sup>(15)</sup>とのべていることもあり、やはり作者については問題点が残ることになる。

以上を踏まえて、それではナーガールジュナにおける真実とは何であろうか。以下に「真実」をあらわすタットヴァ(tattva)をひとつの手がかりとして<sup>(16)</sup>検討したい。

ナーガールジュナのいわゆる「五部論」<sup>(17)</sup>のうちで「真実」に何らかの言及のあるものは『中論頌』<sup>(18)</sup>、『六十頌如理論』<sup>(19)</sup>、『空七十論』<sup>(10)</sup>である。そこで以上の論書の順序で関連の頌を検討すると、まずは『中論頌』は第15章6偈が

自性と他性と存在と非存在とを見るものは、ブッダの教えの真実を認め見ない

また同様な趣旨で、第24章9偈は、

二つの真理の区別を知らない人々は、ブッダの教えにおける深遠な真実を理解しない

先の偈について見てゆくと、自性とか他性、存在と非存在を容認する人というのは、<sup>(11)</sup>チャンドラキールティによれば、「地の本質が堅さであ

る』とが「感受の本性が対象の知覚である」というように考える人のことであり、他性というのは「識知は物質とは別であり、感受もそれらとは別である」と考える人のことである。また「現在の状態にある識知などを存在するものとして語り」その同じものが「過去になったときに非存在」と考える人である。このように理解する人は、けっきょく、縁起の理法の理解できない人であり、従って、縁起を説いたブッダの教説の理解できない人である<sup>(20)</sup>、ということになる。

また、後の偈は二諦説を説いたものであるが、ナーガールジュナは二諦説がブッダの教えとして了解していたことになる。註釈書、特にチャンドラキールティは、ブッダの教説が言説を通して、世間に語られたことを重要視し、それを二諦説の背景として了解している。

次の偈は第18章9偈である。これは、  
 他のもことによってではなく、寂靜であり、戲論によって戲論せられることなく、分別を離れ、種々なものではない。これが真実の特徴である。

また、第26章10偈は、  
 それゆえに無知なる者は、輪廻の根本である諸行をなす。それゆえ無知なる者は業の主体である。知者はそうではない。真実を見るから。  
 以上の二偈は、唯識の思想と深いかかわりをもつ偈と考えられるので、後にまとめて論ずることにしたい。

『中論頌』の用例は以上の如くであるが、次に『六十頌如理論』第5偈は、

真実を見ないから、世間と涅槃とに対する妄想があり、真実を見るから、世間と涅槃とに対する妄想はない  
 とある。註釈によれば、生死と言う世間は五取蘊を自性とするから有であり、涅槃は生死の滅を自性とするので無である。その生死と涅槃とあるゆえに有無もあるという有無に対する妄見を破することにある、とい

## 22 ナーガールジュナにおける真実の意味

う。しかし、ここに言う「真実を見る」<sup>(21)</sup>という表現は『中論頌』第26章10偈と同じ表現であるところに注目したい。また同じような表現は『空七十論』第26偈にあり、註釈には「虚妄を見ることと真実を見ること」とあるように、

真実を見ることによって、四顛倒から生ずる迷いはない。それがないから行は生じない。その他のものも同様である。<sup>(22)</sup>また、第6偈は

真実を見ることから、存在は空であるとよく知るならば、迷いは生じない。それが迷いの滅である。そのことから十二支は滅する」とある。

第62偈は、すでに指摘のあるように『中論頌』第23章22偈との関連において見られるべきである。「(諸)行が生じない」ということは、その実体が空であるから、と説明がある。続いて第66偈は

(諸)行はガンダルヴァの城や幻、陽炎、水泡、水鏡と等しく、夢や火の輪と同じである

とあり、『中論頌』第23章8偈と9偈と関連することが解る。因みに『莊嚴經論』でも「述求品」第31偈で

諸行は実に幻、夢、陽炎、像の如く、光影、谷響の如く、水月像の如く、変化の如く云々<sup>(25)</sup>

という表現を用いて、諸行に対する理解は同じである。

次に『大乘二十論』第14偈は<sup>(26)</sup>

真実の意味を知る人は、世界が生じたものでなく、生起したものでもないから、空であり、始、中、終はないと正しく見る。……  
ものをのべている。ここでは、真実の意味を知る人は空に対する理解があることを示している。また、同論第2偈は

真実の立場から言えば、諸仏と有情とは実体として生起したものでなく、また消滅したものでもない。あたかも虚空のように、その

の本質は同一である。

この偈は『中論頌』第22章16偈<sup>(27)</sup>にある「如来は実体はない。この世界もまた実体はない」とのべる偈と同じ趣旨のものと思われる。この場合、二諦説を予想する表現であるが、このように、真実を副詞的に用いる例は『中論頌』第23章2偈<sup>(28)</sup>にも見られるのであるが、同様な例は『宝行王正論』第1章49偈が特徴的であると思われる。

原因が結果より先に生じたものであっても、また同時に生じたものであっても、実際には、いずれも原因となりえない。世間の言葉からしても、また真実からしても、生起は理解されないから。

この場合は、世間の言葉(仮説 *prajñapti*)に対する真実 (*tattva*) という対比がなされ、世俗と真実という二諦説の構造を示しているといえよう。<sup>(29)</sup>

以上検討してきたように、タットヴァ (*tattva* 真実) という用語と関連する偈は、その大部分が、当然のことながら、縁起思想、空思想、二諦説というように、典型的な中観初期の思想を展開するときに用いられるものばかりである。しかも、ナーガールジュナは、かれの著作の諸所に、同じような思想をくり返し論じていることが了解される。ただ、かれ自身の著作はそのほとんどが詩形のため、より詳細にその内容を理解することが困難であるが、そうであっても、かれの思想内容については偈文だけでも理解できるものがあると思われる。

そこで、終りに、先に検討を残した『中論頌』第18章9偈について、やや詳細に検討してゆきたい。

他のものによってではなく、寂静であり、戯論によって戯論せられることなく、分別を離れ、種々なるものでない。これが真実の特徴である。

この偈文をもって、ナーガールジュナは真実 (*tattva*) の特徴 (*lakṣaṇa*) を定義した。つまり、真実の特徴を五つに整理している。

- (1)他によって（知られるもの）でなく (aparapratyaya)
- (2)寂静であり (śānta)
- (3)戯論によって戯論せられず (prapañcair aprapañcita)
- (4)分別を離れ (nirvikalpa)
- (5)種々なるものでない (anānārtha)

これら列挙したのが真実の特徴である、とナーガールジュナは言う。所引の偈と先に引用した『中論頌』第26章10偈とは、すでに上田義文博士が注目されて、ナーガールジュナから唯識系の論師、弥勒、無着、世親へ移行する思想的な関連を明らかにされた。<sup>(30)</sup>博士は、第26章10偈にある「無知者」と「知者」の相違が、前者は「諸行をなし」後者は「真実を見る」という点に着目されて、知者と無知者の関係をさらに、前者は無知者が生死の世界にあって、虚妄が作られるのに対して、真実の世界は人間によって作られるものではなく、知者によって見られるものであるとされた。しかも、「知者は諸行を作らないから、彼は真実の世界に住している。」そして「彼は自ら住する世界を自ら見る」のであるが、無知者は「自分が作る虚妄の世界に自己の心が住んでいることを知らない」のである。しかも、「無知者がこういうものであることを知っているのは知者である。虚妄を虚妄であると知るとは、真実を知ることである。」博士はさらに続けて、『莊嚴經論』第19章53偈を引用して、「凡夫は非真者を見、菩薩は真実を見る」とし、世親の釈（と博士は言われる）によって「非真実」は「相 (nimitta)」であり、「真実」は「真如」(tathatā)であるとされ、従って、凡夫は相を見、菩薩は真如 (=無相) を見る。相は虚妄であり、無相は真実である。そして、さらに

虚妄と真実との関係は、相互否定的関係（一方の否定において他方が成立するという関係）であることが、これらの相 (nimitta) と無相 (animitta)、真実 (tattva) と虚妄 (atattva) という言葉にすでに現われている。



以上、部分的な引用をまぜて博士の所論を紹介したのであるが、これは博士の結論ではなく、むしろ出発点である。『中論頌』をこのように読まれる上田博士に対して、梶山雄一博士は、以上の所説と違った解釈をされている。<sup>(31)</sup> 結論を言えば、『中論頌』第18章9偈のあらわすところは、『般若経』に説かれる三三味のうちの無相三味、博士の言によれば「すべてのしるしを離れている神秘的直観の世界の瞑想の内容を記述しているもの」であるといわれる。

それでは、中観学派に属する註釈者の見解はどうであろうか。以下に見てゆくことにする。<sup>(32)</sup>

まず、「他によってではなく (aparapratyaya)」というのは、ブハーヴァヴィヴェカもチャンドラキールティも「他の教示によって知られるのではなく」という意味にとっている。漢訳の諸註釈でも「自ら証得する」とのべて、やや積極的意味にとっている。「寂静であり (śānta)」というのは、「自性を離れている」(『無畏論』『般若灯論』『プラサンナパダー』)「自体空」(『漢灯論』)「有性無性を離れる」(『中観釈論』)と註釈する。「戲論によって戲論せられず」というのは「ことばが止滅するから」(『般若灯論』『プラサンナパダー』)といい、漢訳の註釈は「寂滅であるから戲論がない」という表現をとる。戲論寂滅といえは、少くとも中観学派にとって帰敬偈にいう縁起の内容を示すものである。「分別を離れた」というのは、「表象されることもないから判断されることもない」(『般若灯論』)「心の動き (cittagocara) をはなれる」(『プラサンナパダー』)と註釈し、漢訳は「無分別正智境界」(『中観釈論』)「憶想分別」(『青目釈』)という用語を用い、『無畏論』は「判断できないこと」とする。この部分で、心の問題が中心に取り上げられていることが解る。しかも註釈者の註釈は必ずしも一致していない。また「種々なるものでない」というのは、「法性は空として一味であるから、種々にあらわれることがない」(『般若灯論』)という。他の註釈者もほぼ同様な

見解を示している。第18章9偈は、註釈者から見ると以上のようになる。註釈によるかぎり、けっきょくこの偈は、nirvikalpa をめぐって註釈者の間に大きな相違点のあることが了解される。このことは後の中観学派の人々にとって、「分別」ということについて、後の唯識学派の人々が問題とするような形で関心が示されていなかっただと見るべきであろう。わずかに、安慧は「無分別正智境界」という用語を用いるのが、かれが唯識系の人であることを示しているといえよう。しかしながら、中観学派の伝統的な解釈の立場から見ると、すでに梶山博士の指摘のように、『般若経』の三三昧を最も理知的な表現で表わしたものであると見るのが妥当であり、これはブハーヴァヴィヴェーカによっても、さらに『大智度論』の三三昧の説明の部分に、この偈が引用されていることから、<sup>(33)</sup>論証されるのである。この第18章9偈と同じ趣旨のものと思われるのが『中観心頌』第三「真実知を求むる章」第10, 11偈にある。即ち

真実（34）は分別の垢を残りなく除き、寂静であり、自内証せられ、無分別無文字にして（以上10偈）、一異を離れ、虚空の如く垢を離れて  
 いる。かくのごとき真実に入ることなくして入るのは勝義慧であると知るべきである。

山口益博士の指摘によれば、<sup>(34)</sup>『中観宝灯論』勝義慧章第5, 6偈と同じであり、それゆえにまた『中観宝灯論』がブハーヴァヴィヴェーカの著と認められるといわれる。これによって見ても、ブハーヴァヴィヴェーカの立場が瑜伽唯識学派とつながらないことが理解される。かれはたびたび三性説に対して論難していることはかれの著作より知られるところである。<sup>(35)</sup>チャンドラキールティについて見ても tattva は空と同義として見ていることは明らかである。<sup>(36)</sup>

ナーガールジュナの思想は『中論頌』を通じてみると、その先行思

想として『般若経』の思想との関連性が考えられるのであるが、後期中観学派になると、瑜伽唯識学派との密接な関連性を予想せしむる偈が見られてくる。

世俗，世間の空無自性の悟入は，自からの心こそが真実であり，それが外界物の相として顕現しており，心こそが外の対象の形相を具現して生起しているから，そこにわれわれの世俗という能所の世間<sup>(37)</sup>が行われ作用している

とのべて，明らかに唯識の思想の影響を受けていると思われる。

以上のような検討によって，中観学派の「真実」は，おおむね中観思想の確固たる論証を求める内部に留まっており，ナーガールジュナ自身が，瑜伽唯識学派の思想にあい通ずる思想をもっているとしても，少なくとも註釈者においてはそのような思想の展開を意図することはなかった。これを中観学派の思想の限界とみるか，また瑜伽唯識学派の中観学派の思想より進歩したものとするかは，立場によって分かれるところである。しかし，いずれにしても，ナーガールジュナの思想をふまえて，中期中観学派の思想も，瑜伽唯識学派の思想も展開しているのであるから，かれにそれぞれの思想の淵源を求めることは妥当性のあることと考える。

#### <註>

- (1) 梶山雄一「中論における無我の論理—第十八章の研究」のうち「一，中観哲学の根本的立場」を参照のこと。（中村元編『自我と無我』平楽寺書店，481～482頁）
- (2) 佐々木月樵，山口益訳者『唯識二十論の対訳研究』（国書刊行会，昭55）8頁。
- (3) 上田義文「Tattva を見る」のうち「二，竜樹と弥勒，無着，世親とに共通なもの」を参照のこと。（金倉博士古稀記念『印度学仏教学論集』平楽寺書店，216頁以下）
- (4) 例えば『大乘莊嚴経論』真実品，『瑜伽論・菩薩地』真実義品，『中辺分別論』真実品，などをみれば明らかである。
- (5) 長尾雅人『中観と唯識』岩波書店，196頁。
- (6) プハーヴァヴィヴェカは『中観心頌思釈炎』第5章第17偈以下に，三界唯心

## 28 ナーガールジュナにおける真実の意味

- の説を批判する。(山口益『仏教における無と有との対論』211頁以下)しかし、ここではナーガールジュナの立場を中心とする。
- (7) 同様に、ブハーヴァヴィヴェカは三性説に対する批判もする。(安井広済『中観思想の研究』305頁以下。『般若灯論註』第二十五章の訳参照)
  - (8) Janice Dean Willis; *On Knowing Reality*, Columbia University Press, 1979, New York.
  - (9) *ibid*; pp. 14-15.
  - (10) 向井亮「『瑜伽論』の空性説—『小空経』との関連において—」『印仏研』26巻2号, 368頁以下。因みに袴谷憲昭「空性理解の問題点」『理想』No. 610, 56頁以下。
  - (11) 小谷信千代『大乘莊嚴経論の研究』(文栄堂) 9頁以下。
  - (12) S. Lévi 本 (ただし Rinsen 復刻本) p. 22. 宇井伯寿『大乘莊嚴経論研究』(岩波書店) 104頁。
  - (13) 中村元『ナーガールジュナ』(講談社, 人類の知的遺産) 178頁以下。
  - (14) 拙稿「『中論』考」『北海道武蔵女子短期大学紀要』第11号, (昭54) 66—67頁参照。
  - (15) 同稿 66頁参照。
  - (16) 筆者が *tattva* に着目するについて、上田義文博士の前掲論文に啓発されたことによる。ただし、博士のいわれるような意味で、中観学派において *tattva* は重要な意味を持っていない、と筆者は考えている。
  - (17) ターラナータ『印度仏教史』(ただし寺本婉雅訳註本, 国書刊行会, 120—121頁による)
  - (18) 『中論頌』はプサン本によるが、最近(1984)三枝充憲博士によりレグルス文庫159『中論』上中下が出版された。
  - (19) これら二論の翻訳は、梶山雄一、瓜生津隆真訳『大乘仏典, 14竜樹論集』に負っている。今は専らこれを利用させていただく。
  - (20) *Prasannapadā* (プサン本) p. 267.
  - (21) 「真実を見ること」(*tattva-darśana, de-ñid-gzigs*) という語は瑜伽唯識学派では円成実性をあらわす重要な意味をもつ。(山口益『仏教における無と有との対論』127—128頁)ただし、ナーガールジュナにはそのような意味はないと思われる。
  - (22) この偈の中観学派的解釈については『山口益仏教学文集』上144頁参照。
  - (23) 山口, 前掲書, 112頁。
  - (24) 『中論頌』の偈は次の通り。「色声香味触と法は、それだけのものであって、ガンダルヴァの城のすがたであり、かげろうや夢に似ている」(8偈)「これら幻の人のようなあるいは影像とひとしいものに、どうして浄とか不浄があるう

か。」(9偈)

- (25) 宇井, 前掲書 214頁参照。
- (26) 梶山雄一, 瓜生津隆真訳, 前掲書 351頁による。
- (27) 『中論頌』第22章16偈 「およそ如来の自性は, そのまま世間の自性である。如来は自性をはなれている。この世間も自性をはなれている。」
- (28) 『中論頌』第23章2偈 「浄と不浄と顛倒とによって起るそれらのものは, それ自体として存在しない。それゆえ種々の煩惱は真実から (tattvataś) 存在しない。」
- (29) 安井広済, 前掲書 167頁
- (30) 上田義文, 前掲論文 209—216頁
- (31) 梶山雄一『仏教の思想3 空の論理<中観>』昭44, 61—66頁。なお, 同 中村元編『自我と無我』昭47, 所収「中論における無我の論理—第18章の研究」483頁もあわせて参照。また安井, 前掲書 168頁。
- (32) ここに参照の註釈書は, 『無畏論』北京版 Vol. 95. p. 35-4-5~5-2. 『中観釈論』日本続蔵経第26-1, 60丁. 蔵訳『般若灯論』北京版 Vol. 95. p. 227-2-1~4. 漢訳『般若灯論』大正30 p. 108, b. 青目釈『中論』同, p. 24, c. 『プラサンナパダー』プサン本の第18章 p. 373 以下の部分である。
- (33) これは梶山博士の指摘である。『自我と無我』所収論文, 511頁。註(5)参照。蔵訳『灯論』北京版 Za 97, a, 4 ff. 『大智度論』大正25. 96頁 b.
- (34) 『山口益仏教学論集』上308頁。野沢静証「清弁造「中論学心髓の疏思択炎」第三」『密教文化』第31号, 昭30, 48頁。  
なお, 筆者は『中論』第18章9偈と同趣旨のものと考えている。
- (35) ブハーヴァヴィヴェカは『般若灯論』第25章, 『中観心頌』第5章で三性説を論難していることは, 山口益『仏教における無と有との対論』安井広済『中観思想の研究』でとりあげられている。
- (36) チャンドラキールティは『プラサンナパダー』第24章7偈のあとに, 空性とは何であるか, という問に答えて, 第18章9偈を引用している。Pr. p. 491. l. 3.
- (37) Prajñākaramati, Pañjikā, 第9章, ヴァイドャ本 p. 197. ll. 17-18.

〔附記〕 本稿は昭和58年度高野山大学における第34回日本印度学仏教学会で報告した原稿に加筆補正したものである。