

宗教儀式マニュアルと摩訶衍の禪旨*

車相燁**著・水谷香奈***訳

1. 問題の提示

20世紀初めにポール・ユージン・ペリオ (Paul Eugène Pelliot, 1878-1945) が敦煌で出土した多量の写本を学界に紹介して以降、幾多の学者たちが各写本の内容を明らかにしようとした。8世紀末、チベット王の主宰下で成立したサムイエー (bSam yas) 論争でのカマラシーラ (Kamalaśīla, 蓮華戒) の論旨と、対立点に立っていた摩訶衍 (8世紀後半活動) の禪旨を含む中国の禪師たちの禪經に関する内容も、学界の主な研究対象の中の一つだった。

本稿ではポール・ユージン・ペリオが敦煌で発見したチベット語写本 No.116 (以下PT16) に現われた摩訶衍の『禪經』がどのような性格を有しているのかについて考察しようと思う。

このために、まずPT1の構造とその性格をよく見てみたい。

先行研究は主に摩訶衍の『禪經』に関わる内容検討および思想的意義を導き出すための作業であったが、本稿ではPT1を通じてPT116がどのような目的で、いかなる用途のために使われたのかを明らかにしようと思う。

2. PT1の制作年代と性格

まずマルセル・ラルー (Marcelle Lalou) の『国立図書館に所蔵された

* 原題「중교의식대뉴얼과 마하연의 선지(禪旨)」。

** 차상엽 (チャ・サンヨプ)。金剛大学校仏教文化研究所HK教授。

*** 東洋大学文学部助教。

敦煌チベット語筆写本のリスト』¹とPTの巻頭を飾るPT 1を土台として、PT写本の制作年代とその性格を観察したい。PT 1を考察する理由は、PT 1が敦煌で出土したポール・ペリオのチベット語写本の中で巻頭を飾るという象徴性に比べて、先行研究では扱われていないからである。そしてPT 1の性格がPT116の性格とも連携していることに言及しようと思う。

マルセル・ラルーは彼女の本において、32.5×1m25あり1枚の巻物として作られたPT 1は5つのテキスト、すなわち3つの祈願文 (praṇidhāna, smon lam) と初心者のためのテキスト、そして真言のコレクションから成り立っていると明らかにしている²。

PT 1を構成する5つのテキストを通じて制作年代とともにその性格を調査してみる。

1) 3種の祈願文

(1) 最初の祈願文

PT 1の最初のテキストは「祈願文」(smon lam du gsol ba'//) という文章で始まり、吉祥にして神聖なる[チベット]王(聖神贊普³、ペルハツェンポ dpal lha btsan po) と後援者 (yon gyi bdag po) が三宝に最上の供物を捧げた後、玉体が平安であり、すべての習気が消滅し、思い求めるものが円満に成就するように祈る形式で成り立っている。この祈願文は無限にして無数の一切衆生も速やかに最上なる悟りを成就することを発願する形式で終了している⁴。

(2) 二番目の祈願文

PT 1の二番目のテキストも祈願文の形式を帯びる。この祈願文は先に言及した最初のテキストの冒頭と末尾の部分の形式をほぼそのまま受け継いでいる⁵。ただし二番目の祈願文の中間部分において「三界に生まれ輪廻する一切の衆生が煩惱の原因から脱して解脱するのを念願しながらこの祈願文を作る。…」⁶と明かしている部分が最初の祈願文と違いがある段

落である。

PT 1 の巻頭を飾る 2 種の祈願文に共通することとして「吉祥にして神聖なるチベット王」(ペルハツェンポ dpal lha btsan po)⁷ という表現が登場する。この写本で言及されている「吉祥にして神聖なるチベット王」とは誰を示すのか。チベット大蔵経の刊記 (colophon) を通じてこの王の年代を追跡してみたいと思う。カマラシーラ (Kamalaśīla, 蓮華戒) の『修習次第 (Bhāvanākrama) I』の末尾に「[この] 地の君主である吉祥にして神聖なる王 (dpal lha btsan po) が要請してカマラシーラが要約した『修習次第』を作成した。」という刊記が登場する⁸。E. Frauwallner はカマラシーラの生没年代をおおよそ 745-795 年と推定している⁹。山口瑞鳳はカマラシーラの入滅年代を 797 年頃と算定している¹⁰。カマラシーラが入寂した年代を 795 年に算定する、あるいは 797 年に算定する間に、『修習次第 I』の刊記に登場するこの王はチベット王の在位年代を考慮する時「ティソンデツェン」王を指すという点はほぼ確実である¹¹。そうだとすれば「吉祥にして神聖なるチベット王」(dpal lha btsan po) という表現はただ「ティソンデツェン」にのみ限定された修飾語なのか？

法成 (Chos grub、9 世紀初中盤に活動) が翻訳した『聖入楞伽宝経中一切仏語心品』(Q776) の刊記 (313a 7-8) と『聖解深密経疏』(Q5517) の刊記 (di 198a 4-5)、そして 9 世紀頃活動したペルヤンの著作である『大徳 dPal dbyangs (Sṛīghoṣa) がチベット王と大衆 (庶民) に捧げた『精要集書翰』(Q5842) の刊記 (139b 5-6) などにも「吉祥にして神聖なるチベット王」(dpal lha btsan po) という表現が登場する。法成とペルヤンはいずれも 9 世紀に活動した人物だという点から、「吉祥にして神聖なるチベット王」(dpal lha btsan po) という修飾語句が 8 世紀末に亡くなった「ティソンデツェン」王のみに限定される表現ではないということがわかる。古代チベット帝国が滅亡する以前である 856 年頃より前のいずれかのチベット王を指していることがわかる。「吉祥にして神聖なる」という修飾語句が付されうるほどの政治的功績を持っているチベット王はティデソンツェ

ン (Khri lde srong btsan, 798-815年頃在位) やティツクデツェン (khri gtsug lde btsan, 815-838年頃在位) に限定されるだろう。Walterは直接的に上のPT 1 写本を扱ってはいないが、他の写本の制作年代を推定しながら「吉祥にして神聖なるチベット王」(dpal lha btsan po) が9世紀の「ティデソンツェン」あるいは「ティツクデツェン」王を指すと明らかにしている¹²。しかし敦煌が陥落した年代(787年)とチベット大蔵経の刊記に登場する「dpal lha btsan po」の用例分析を通じて、カマラシーラと法成、そしてペルヤンが活動した8世紀末から9世紀初中盤の間のチベット王である、ティソンデツェンを含む、ティデソンツェン、そしてティツクデツェンのうちの一人の王を指す用語が「dpal lha btsan po」だという点がわかる。これを通じてこの写本の成立年代をおおよそ8世紀末から9世紀初中盤のいずれかの時だと限定することができるだろう。

(3) 三番目の祈願文

PT 1では先に検討した2種類のタイプの祈願文に引き続き、気持ちを汲みにくい祈願文が登場する。祈願文 (rgya'l smon lam du gsol ba'//) という文字の前に珍しくも「ギャ」(rgya) と書かれている。興味深い点はその祈願文の中間の各所に東 (shar)、南 (lho)、西 (nub)、北 (byang) の四方と東南 (shar lho)、南西 (lho nub)、西北 (nub byang)、北東 (byang shar) の四隅、そして上 (steng) と下 ('og) の十方 (phyogs bcu) が赤色のチベット文字で書かれている¹³。十方を表示する赤色のチベット文字以外のチベット文字は、梵語を転写するための特殊文字ではないとみられる。なぜならば梵語に関連した真言の句節が発見されないからである。当時の古代中国語の音価をそのままチベット文字で置き換えた可能性を完全に排除することはできない。

2) 4行詩句で始まる菩薩行に関する祈願文

先の3種の祈願文に引き続き、4行詩句で始まる別の、かつ異なるテキ

ストが後に従う。

“帰依処がなく
依止処がなく
保護者がいない世間において
帰依処、依止処、保護者とならんことを。(5-5-8-9)

この功德によりあらゆるものを見通し認識するこの(=ブッダ)状態が成就し、過失の賊が退き[すべての衆生が]老いと病と死の荒々しい波が逆巻く輪廻の海から脱せんことを。(9-9-9-9) …

すべての衆生が善を具足せんことを。
悪道が常に空っぽであらんことを。
多様な段階にとどまる彼らすべての菩薩の
祈願が成就せんことを。”(9-9-9-9)¹⁶

大乘の菩薩の祈願と関連した内容を韻文の形式で吟じている。PT 1 の3種の祈願文と4番目のテキストの差異について言及しようと思う。

形式的な側面から見たならば、第一にPT 1 の4番目のテキストでは前の3種のテキストとは異なり、祈願文であることを明らかにする表題語である「ムエンラムドゥスエルワ」(smon lam du gsol ba¹)が冒頭に付加されていない。第二に以前の祈願文と異なり命令文の終止形の助詞である「チック」(cig)と命令形の語幹である「ショック」(shog)をそれぞれ4回と2回ずつ使うことで願望(optative)の性格を帯びる構文であることを表しているという点である。第三に韻律を合わせるため「この-」(yis)や「お前」(ni)などを使っており、韻文形式により成り立っている偈頌の形式だという点がわかる。このPT 1 の4種のテキストは大乘の菩薩に関する何らかの宗教儀式を行うのに使われる祈願文の形式を有している。

3) 真言文

先の4種のテキストが祈願文の形式を有しているのに対して、PT1の最後の部分は阿弥陀仏、観世音菩薩、三宝などに関係した真言 (mantra) で構成されている。

“阿弥陀仏に帰依します。「イルリメ テイルリメ ハネ スハネ … スワハ」チョガ (cho ga) は字で書いて首にかければ疫病が消えるようになる。大悲を具足された観世音菩薩摩訶薩に帰依します。「カリハリ パルリテ スワハ」口と顔を洗う時、この真言を用いて70回大いに繰り返して暗誦して飲み込めば死が退き、数百回行うことで以前に覚えたことなども忘れなくなる。三宝に帰依します。 …”¹⁷

引用文で言及される「チョガ」(cho ga) とは何を意味するのか。辞書的には聴衆に関連した何らかの宗教儀式に関わるマニュアル、案内書 (ritual manual) という意味である¹⁸。すなわち、宗教儀式に関わる儀軌を説明したマニュアルと言える。また「イルリメ テイルリメ ハネ スハネ …スワハ」などに要約される核心的な真言を書いて首にかけて歩き回れば疫病も消えるようになるという内容、そして「カリハリ パルリテ スワハ」という観世音菩薩の真言を通じて予見し得なかった死から脱し高度な記憶力を持つようになる」と説明しているが、これは一種の「呪符」および「超自然的な力」に関わる内容を説明していることがわかる。8世紀末から9世紀初中盤の間のどの時に举行されたにせよ、このような宗教儀式とともに超自然的な力を持った呪符と真言を通じて、一般大衆は疫病の退治と予見し得なかった死からの脱却など現実的な利益をたやすく得ることができたのであり、このような要素が敦煌という地域の布教活動に少なからぬ影響を及ぼしたはずである。以上で、5種のテキストで構成されたPT1を考察した。PT1はチベット王の安寧と一切衆生が無上正等正覚を得ることができるよう発願する2種の祈願文 (smon lam du gsol ba') か

ら始まり、10種の方向（十方）と関連した意味のわからない祈願文（rgyaI smon lam du gsol ba'）、菩薩行に関わる詩句の数々、そして疫病と死などを退ける阿弥陀仏や観世音菩薩などの真言へと収束されていくという点で、PT 1は何らかの宗教儀式に関わるマニュアルである可能性を示唆している。

3. PT116と中国の禪師たちの『禪経』

ポール・ペリオが敦煌でPTを発見しマルセル・ラルーがPTのリストを発表して以後、幾多の学者が摩訶衍をはじめとした中国の禪師たちの『禪経』の内容とその思想などに注目した¹⁹。しかしPT116の全体的な構造²⁰の中でこの写本がどのような性格を帯びているかについての検討はいまだになされていないのが実情である。この段落を通じてPT116がどのような用途で使われたのかを考察しようと思う。

1) PT116の序文：『普賢行願』と『金剛経』

PT116は『普賢行願』²¹から始まる。

『普賢行願』は普賢菩薩の行願を描き賛嘆するテキストである。PT116が『普賢行願』から始まるということはどのような意味を持つのか。Makranskyはインドとチベットで遙か昔から大衆的ながらも持続的に実践されてきた仏教儀式と関連がある文献の中の一つとして『普賢行願』に言及している。彼はこの文献で説明されている儀式が敬拝、供養、懺悔、隨喜、勧請、祈願、回向という7種の要素、すなわち七支分の修行と関連すると説明する²²。Lopezもやはり『普賢行願』の七支分の修行が大乗の修行の標準的修行モデルを提示しており、冥想期間において序文や導入部分の役割を担うと述べている²³。もしかしたらこのような宗教儀式が現在私たちが思い浮かべる冥想修行の役割を担っていたのかもしれない。またナーランダー（Nālandā）寺院で発見された10世紀の銘文に『普賢行願』

の一部の句節が刻まれていること²⁴を通じて『普賢行願』が有するその象徴性を知ることができる。

泉芳璟は、僧祐（445-518）が撰述した『出三蔵記集』（大正2145.67c 5-8）の「外国の四部衆が礼仏する時、この経を何度も読誦しながら発願して仏道を求めた。」という内容や、不空（705-774）が翻訳した儀軌集である『成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌』（大正1000.596b 8-13）の「『普賢行願』を1回読誦しつつ、始終心において諸仏菩薩を認識対象とし、心を固定させて『普賢行願』の一句節一句節の意味を思惟する」などの関連した内容を紹介した²⁵。泉の研究成果を通じてわかるように『普賢行願』は礼仏儀式と連携しており、読誦とも密接な関係があることが知られる。

このような先行研究を通じて、インド仏教に由来する『普賢行願』に関係した儀式がチベットと中国仏教に受容され、小乗仏教徒ではない大乘の菩薩として求道の道歩もうとする修行者には、『普賢行願』に関わる儀式と修行が求道者にとって道しるべの役割を担ったことがわかる。あたかもPT1の冒頭に登場する祈願文が何らかの宗教儀式の始まりを告げているのと同様に、この『普賢行願』も何らかの宗教儀式を始める序の役割を担っていたとみられる。

PT116では『普賢行願』に引き続き『金剛經』が登場する²⁶。『金剛經』は般若の智慧を説く經典であり中国禪と密接なつながりがある。大乘の菩薩の力強い誓願に関する儀式と修行が内包されている『普賢行願』に続いて『金剛經』が登場するということは何を意味するのか。

伊吹敦は「知を強調する荷沢神会（668-760）の系統で「南頓北漸」という後代の定説が作られたのであり、達磨から慧能に至るまでの歴代の祖師たちが伝授したのは『楞伽經』ではなく『金剛經』であったという説も荷沢神会の系統で創作した。」という点を指摘している。たとえこのような創作が後代の仮託だとしても、このような創作を通じて中国禪と『金剛經』が切っても切れぬ関係であることを反証していると言えよう。

PT116において、中国の禪師たちの『禪經』に言及する前に、大乘の菩

薩の誓願の典型的モデルを提示する『普賢行願』を筆頭にして、般若の智慧を説く『金剛經』に言及するということは、何らかの宗教儀式の開始を意味する。先に検討したように、『普賢行願』は宗教儀式の最初の火ぶたを切る儀式用マニュアルだからである。

一方では賛寧（920-1001）などが編纂した『宋高僧伝』「読誦篇」（大正2061.864a 2-19）に『金剛經』に関する内容が登場する。釈洪正が慢性的な疾患から回復した後、毎日20回『金剛經』を読誦するという誓いを立て、これを実践したという。要するにこのような読誦の功德により、彼は予見できない死を避けることができたというのである。

このような『金剛經』などの經典読誦が持つ超自然的な力、あるいは加被はPT 1の阿弥陀仏や觀世音菩薩などの真言を暗誦することで疫病や予見できない死などを脱することができる神秘的な力を持った呪符の役目とも関連させることができる。

またPT116の脈絡に戻って見ると、宗教儀式の口火を切る『普賢行願』に引き続いての般若の智慧を強調する『金剛經』の登場は、中国禪と関連がある何らかの宗教儀式を想定するものである。そして儀礼としての經典読誦という形態と經典読誦を通じて超自然的な力を受持するようになり、加被を受けるようになるという、衆生の宗教的な欲求の一つである現世利益的な側面とも密接に連携している。

2) PT116に現れる学説綱要書

『普賢行願』と『金剛經』に続き、別途の見出しや題目がない「学説綱要書」（Grub mtha', siddhānta）²⁸が登場する。

“大小乗の違いと入っていく方式とそれぞれの特徴を手短に説明すれば、小乗は声聞の見解に従う教義伝統である。四諦の方式により入っていく、外道が分析したように個我（pudgala）や自我（ātman）などが[別に存在する]と見る見解ではなく、個我に自我が存在しないと見抜き、…縁覚乗は縁覚

の方式により入っていき、個我に自我が存在しないと見抜き、dharma（法）はまた色蘊のみであって自我は存在しないと見抜き、… 大乘は六波羅蜜の方式により入っていき、個我とdharma（法）の2つに対して自我が存在しないと見抜き、自分と他人の利益という2つを成就し、勝れた慈しみと智慧を持ち、究極的には無上なる悟りという結果を成就する。だから大乘なのである。… 未了義の大乘とは、ただ心のみであると主張する[唯]識[の]見解に従う]教義伝統である。… 了義の大乘中観学派は… 存在と非存在のいかなる極端にも執着せずとどまらない。… 瑜伽行中観は… 経中観は… 個我に自我が存在しないとは… dharma（法）に自我が存在しないとは… 空性というのは… 無相というのは… 無願というのは… その中で声聞と縁覚[の涅槃]は… その中で大乘[の涅槃]は…。”²⁹

この学説綱要は9世紀にチベットでインド仏典文献の翻訳に参加した代表的な翻訳官の中の名であるイエシェデ (Ye shes sde) の『見解の差別』(Ita ba'i khyad par) と関連性がある。松本の指摘のように、この綱要書で提示された「瑜伽行中観」と「経中観」の思想が『見解の差別』と一致するからである³⁰。イエシェデが『見解の差別』を著した後にその著作を要約してこの綱要書が制作されたように見えるため、9世紀初中盤のいずれかの時にこの綱要書が制作されたように見える。

『普賢行願』と『金剛経』に続き、サムイェーの論争以後、9世紀のどこかのチベット人が制作したように見える学説綱要書が中国の禅師たちの『禅経』の前に登場することを、どのような意味で理解すべきだろうか。

原田覚は「敦煌でインド仏教と中国仏教の共習が行われたということを予想することができる。」と評した³¹。原田覚の指摘のように、このPT116の学説綱要書は単に敦煌地域でのみ制作されたのではないのかもしれない。しかしPT116ではサムイェーの論争以後、9世紀のチベット人が眺めるインド仏教の教理に対する理解を中国仏教徒が受容した形跡をうかがうことができる。インド仏教を受容しつつ中国の禅仏教を宣揚する側面を見

せてくれるため、この綱要書が持つ象徴的意味は決して少なくないと言える³²。

9世紀におけるチベット人は教理的にして政治的なサムイェーの論争の勝敗の行方に関係なく、インド仏教と中国仏教の相互影響を示してくれるPT116に関する内容を宗教儀式において読誦することにより、もっとたやすく禅仏教の教えに近づいたのかもしれない。

3) PT116の『禅経』集

PT116の『禅経』集は中国の禅師たちに由来する注釈 (bshad pa) と経 (mdo) を列挙する。PT116では中国の禅師たちの『禅経』集を「非対象化するただ一つの方式」³³という題名で記録している³⁴。

まずPT116の『禅経』を開示する構文の冒頭に見られる句節を紹介しようと思う。

“無始以来、実在と言語にとらわれすぎる人々が提示したもの (=問い) に対する答えを述べ、その見解を覆したので、認識対象と認識主観を離れた状態を目指して修習する大瑜伽 (mahāyoga) 師たちに必要な核心的意味の
みを記録した。 … ”³⁵

“ある人が「ただ知の集積のみを修めることで無上正等正覚を悟ることはできない。何故ならば有為の功德の集積も行わないというのは不適切であるから」と言ったならば、”³⁶

まず和尚摩訶衍を含む中国の禅師の禅旨を「大瑜伽=マハーヨーガ」(mahāyoga) と連携させる点は興味深い部分と言える³⁷。サムイェーの論争以後、敦煌周辺に居住しながらチベット人に禅思想を宣揚しようとした中国仏教徒はインド仏教とのつながりを探すべく努力を傾けたとみえる。その結果がすなわち「大瑜伽=マハーヨーガ」という用語であるとみられ

る。

中国仏教徒は摩訶衍の論旨と対立する立場に立っているインド仏教徒に対して「実在と言語にとらわれすぎる人」、逆にインド仏教徒は摩訶衍を「知のみを修習する人」、「有為の徳を行わない人」として言及する。「知のみを修めるといふのは「般若波羅蜜」の側面のみを浮かび上がらせることであり、「[形成されて作られた] 有為の徳」とは残る5つの波羅蜜を暗示する。

著者が誰なのかは不明だが、先の内容に引き続き大瑜伽師たちにマハーヨーガ (mahāyoga) の道を提示するために核心的主題を書くと言いながら、『般若経』、『月燈経』、『金剛経』、『三昧王経』、『無分別経』、『維摩経』など多様な経典の核心と関連する句節と中国の禪師の『禪経』の禪旨について言及する。中国の禪師の『禪経』としては菩提達磨 (Bodhidharma)、無住 (Bu cu)、降魔蔵 (bDud 'dul gyi snying po)³⁸、アルデンヘル (阿丹徳, A rdan hwer)、ワリユン (臥輪, 'Gwa lun)、摩訶衍 (Ma ha yan) の禪旨が順次列挙される³⁹。

摩訶衍の禪旨に関する部分を検討してみたい。

“和尚摩訶衍の注釈 (bshad pa) でも、「法性は思惟から脱した状態のため、[法性を] 分別せず概念化しない状態として想定する」と述べている。”⁴⁰

「法性」(dharmatā) は「法相」(dharmalakṣaṇa) と対比される。先に言及した「実在と言語にとらわれすぎる人」がまさに「法相」と関連づけられる者、すなわち認識可能な諸法 (dharma) の個別的特徴 (lakṣaṇa) を分析的に分類しながら深く探求するインド仏教徒である。これに対して摩訶衍は事物と現象の本性の領域である「法性」に言及する。これもまた先に述べた「認識対象と認識主観を離れた状態」、すなわち「客観」と「主観」という二元性を想定しない無分別智の状態へと没入する。たとえ無分別智という状態を直接的に語っていないとしても、摩訶衍の禪旨はこのよ

うな脈絡と一定の部分で繋がっている。摩訶衍の禅旨は分別と概念化作用を離れた、すなわち妄想を離れた状態を「法性」として描く⁴¹。

“大瑜伽 (mahāyoga) 師たちに必要な意味を思い出させようとする、土台のみのわずかな『非対象化するただ一つの方式』というテキストが終わった。”⁴²

上の引用文に見える「大瑜伽師たちに必要な意味を思い出そうと」、そして先の引用文に見える「認識対象と認識主観を離れた状態を目指して修習する大瑜伽師たちに必要な核心的意味のみを記録した (PT116,119.1-120.1)」⁴³という句節に注目しようと思う。著者がこの文献を書いた目的は、中国の禅師たちの禅旨に関する核心的な句節を手短に整理して残そうとしたのである。このように記録された教えを土台として分別と妄想を離れた状態を追体験しようとする中国禅を修行する大瑜伽師たちに、その教えの要旨を忘却しないように考案されたのがPT116の5番目のテキストである『非対象化するただ一つの方式』⁴⁴なのである。

引き続きPT116の6番目の『禅経』である和尚摩訶衍の『無分別の禅定において六波羅蜜と十波羅蜜が集積されることを説く経』⁴⁵が羅列される⁴⁶。その内容は意識的、分別的観念を伴わない無分別の禅定の境地に入っの六波羅蜜と十波羅蜜の実践を扱う。

その後、PT116の7番目のテキストである中国の禅師たちの『禅経』が続いて登場し、さらに15番目に摩訶衍の禅旨が経の権威を付与されて引き合いに出される⁴⁷。

興味深いことにPT116の最後は『法界を説く経』の偈頌によってまとめられている。

“おお、綿綿として絶えることなき法を希求しなさい。

[善を] 取りつつも [不善を] 捨てないという意味がわかれば、

三解脱門において三毒も必要なのだ。
身口意の三業を平等に留まらせながら
三門の咎としての過失がなければ、
すべての法はそこで完成されるのだ。
平等性はまさに法界なのだ。
それとともに成就された真実の道は
不可得なのだ。

限りなきかの衆生が「法界の意味を」推し量らんことを。”⁴⁸（未完成翻訳）

PT116は二元性を離れた法界を説明する偈頌により仕上げられている。この偈頌は法界の精髓を説明しており、ほぼ祈願文の形式にまとめられている。

PT116は『普賢行願』 - 『金剛経』 - 『学説綱要書』 - 中国の禅師たちの禅旨に関する大乘經典および『禅経』集として仕上げられている。特に最後の部分において中国の禅師たちの禅旨に関する精髓を紹介した後、偈頌の形式を帯びる『法界を説く経』でまとめられている。

このような順序にはいかなる意味があるのか。単純で無意味な配列ではないと思われる。何らかの宗教儀式を念頭に置いたマニュアルのように見える。

互いに異なるので失礼ではあるが、伊吹敦が説明している浄衆宗の例を引こうと思う。

“弘忍門下の中で、慧能および慧安とともに、四川地方で活動した智詵や宣什などの一派に注目する必要がある。特に智詵の系統からは処寂や無相などが出てこの地域に大いに教えを広めた。… 浄衆宗の著作物としては… これらの資料によると毎年日付を決めて道場を開いて出家・在家の人々をたくさん集め、念仏と坐禅を伴う授戒法の儀式を実施し、これにより「無憶・無念・莫妄」へと導かれるように指導したことがわかる。「無憶・無念・莫

妄」を「三句語」と呼び、それぞれ戒・定・慧の三学に対応させたという（ただしその思想の中心はどこまでも「無念」だったようだ）。⁴⁹<下線は筆者の論旨のための強調線>

中国出身ではない新羅出身の浄衆無相が中国四川地方で大いに教えを広げることができた理由は念仏と坐禅を伴う授戒儀式を定期的に開催したからだという。昔も今も高邁な思想や高度に集中する時間を要求する修行は、一般大衆の宗教的欲求を満たしてくれる前提条件とはならない。実は寺院の僧侶たちにとっても、このような哲学的思想の核心を正しく看破したり集中的に阿蘭若で精進することは決してたやすいことではない。一般大衆の宗教的欲求は念仏や授戒法等の宗教儀式を通じて個人や家族の問題など現実的利益を得たり、その加被を受けることかもしれない。実際このような欲求はより自然である。浄衆宗の場合には定期的に念仏を伴う授戒儀式を開催して大衆にもう少し宗教的に近づきやすくしたという点が重要だろう。このような儀式を通じて「三学」になじませるための「三句語」を出家者と在家者に指導しながら坐禅に慣れるように誘導したはずである。浄衆無相が考案した「三句語」を四川地方で飛躍させることができた背景は正しくこのような念仏と授戒法という宗教儀式にあったとみられる。

中国仏教徒が中国禅を敦煌周辺地域でチベット人に宣揚することができた理由も浄衆宗の実例と同じだろう。宗教儀式を通しての世俗的利益の追求と加被が彼らの宗教的欲求の土台になったはずである。当然、難解な中国禅の禅旨を悟ることがチベット人の宗教的欲求の根本になることはできないからである。PT116という宗教儀式用マニュアル、すなわち案内書が敦煌で発見された理由がまさにここにあるだろう。敦煌周辺に、あるいはチベット東北部地域に居住するチベット人は『普賢行願』-『金剛経』-『学説綱要書』-『禅経』集を宗教儀式の管理者が吟じたり、あるいは宗教儀式の管理者とともにチベット人が一緒になればこそ、奉送などの間にそういった宗教儀式により彼らは経典やその句節が持っている神聖な力に魅か

れたはずである。神聖な力は結局世俗的欲求を満たしてくれたはずであり、彼らはその加被を直接的に体験したであろう。定期的にこのような宗教儀式を行うことでチベット人は自然に中国禪の教えに慣れ親しむようになったはずであり、彼らは自らを大瑜伽師の道に従う者だと思ったのかもしれない。

4. 結語

本論を要約すれば、PT116はPT 1と同じく宗教儀式用マニュアル、すなわち案内書だと思われる。PT116は、具体的にどのような宗教儀式でこの写本のダミーが使われたかは現在の状況で断定することはできない。しかしPT116は何らかの宗教儀式を通じて持続的に大衆に対して現実的な利益を満たしてくれようとする側面とともに、彼らにこの教えを持続的に思い起させようとする目的のもとに儀礼用として制作された可能性が濃厚である。

略号と参考文献

PT *Pelliot tibétain*

Q *Peking Kanjur and Tanjur*

Jäschke, Heinrich August. *A Tibetan-English Dictionary: with special reference to the prevailing dialects, to which is added an English-Tibetan vocabulary.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

『藏漢大辭典』(*Bod rgya mtshig mdzod chen mo*) 上・下, 張怡蓀主編, 北京, 民族出版社, 1993.

마츠모토 시로, 李泰昇・權瑞容・金銘友・宋在根・尹鍾甲 공역, 『티베트 불교철학』, 서울: 불교시대사, 2008.

이부키 아츠시 (伊吹敦), 『새롭게 다시 쓰는 중국 禪의 역사』, 崔鈞植 역, 서울:

- 씨아이알, 2011.
- 폴 드미에빌 (Paul Demiéville), 『라싸 종교회의』, 배재형·車相燁·金成哲
공역, 서울: 씨아이알, 2017.
- 上山大峻「敦煌出土チベット文マハエン禪師遺文」, 『印度学仏教学研究』 38卷,
東京: 日本印度学仏教学会, 1971, pp.123-126.
- 大西啓司『10~13世紀に於けるチベット・河西地方の国家と社会』, 京都: 龍谷
大学博士論文, 2014.
- 沖本克己「bsam yasの宗論(一): Pelliot116について」, 『日本西藏学会会報』
21卷, 京都: 日本チベット学会, 1975, pp.5-8.
- 木村隆徳「敦煌出土チベット文写本Pelliot.116研究(その一)」, 『印度学仏教学
研究』 46卷, 東京: 日本印度学仏教学会, 1975, pp.778-781.
- 塚本啓祥・松長有慶・磯田熙文『梵語佛典の研究—Ⅲ 論書篇一』, 京都: 平楽寺
書店, 1990.
- 原田覺「bSam yasの宗論以後に於ける頓門派の論書」, 『日本西藏学会会報』 22卷,
京都: 日本チベット学会, 1976, pp.8-10.
- 原田覺「敦煌藏文資料に於ける宗義系の論書(1)」, 『印度学仏教学研究』 26卷
1号, 東京: 日本印度学仏教学会, 1977, pp. 45-49.
- 松本史郎『禅思想の批判的研究』, 東京: 大藏出版, 1994.
- 芳村修基『インド大乘仏教思想研究—カマラシーラの思想』, 京都: 百華苑, 1974.
- Demiéville, Paul. *Le concile de Lhasa: une controverse sur le quétisme entre
bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII. siècle de l'ère chrétienne*. Vol.
Ⅲ, Paris: Imprimerie nationale de France, 1952.
- Donald S. Lopez, Jr., *Buddhism in Practice: Abridged Edition*. New Jersey:
Princeton University Press, 2015.
- Gernet, Jacques. *A history of Chinese civilization*. Cambridge University Press,
1996.
- Jackson, David P. *Enlightenment by a Single Means*, Wien: Verlag der
Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994.
- Lalou, Marcelle. *Inventaire des Manuscrits Tibétains de Touen-houang
Conservés à la Bibliothèque Nationale (Fonds Pelliot tibétain) nos 1-849*.
Vol. I, Paris: Bibliothèque Nationale, 1939.

- Makransky, John. "Mahāyāna Buddhist Ritual and Ethical Activity in the World," in *Buddhist-Christian Studies*, Vol.20, pp.54-59, 2000.
- Schopen, Gregory. *Figments and fragments of Mahāyāna Buddhism in India: More collected papers*. Hawaii: University of Hawaii Press, 2005.
- Walter, Michael L. "Buddhism and Empire: the Political and Religious Culture of Early Tibet," *International Journal of Asian Studies* 8, no. 2 (2009) .
- Yoshiro Imaeda, Takeuchi Tsuguhito, Hoshi Izumi, Yoshimichi Ohara, Iwao Ishikawa, Kazushi Iwao, Ai Nishida, and Brandon Dotson, *Tibetan documents from Dunhuang kept at the Bibliothèque Nationale de France and the British Library*. Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 2007.

【注】

- 1 Marcelle Lalou, *Inventaire des Manuscrits Tibétains de Touen-houang Conservés à la Bibliothèque Nationale (Fonds Pelliot tibétain) nos 1-849*, Vol. I (Paris: Bibliothèque Nationale, 1939).
- 2 *Ibid.*, p.1.
- 3 Paul Demiévilleは敦煌で制作された漢文文書の中に登場する「神々しく聖なる賛普、すなわちチベット王(聖神賛普)」が「トゥルギハチェンポ」(sphrul gyi lha bcen po) と関連があると考えている。「聖神賛普」に関する脈絡は Paul Demiéville, *Le concile de Lhasa: une controverse sur le quietisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII. siècle de l'ère chrétienne*, Vol. VII (Paris: Impr. nationale de France, 1952), pp.363-364参照。これに対する韓国語の訳書としては、ポール・ドミエヴィル、배재형(ペ・ジェヒョン)・차상엽(チャ・サンヨプ)・김성철(キム・ソンチョル) 共訳、『**라싸 종교회의**(ラサの宗教会議)』(ソウル：シーアイアール、2017)、pp.507-508参照。
- 4 PT 1.1-7.
- 5 PT 1の最初の祈願文の末尾には、譲歩形の助詞「kyang」が挿入されているのに対して、二番目の祈願文の末尾には譲歩形の助詞が省略されており、最初と二番目の祈願文には母音「i」すなわち「gi gu」を正反対にひっくり返した「I」が混在して使われている。PT 1.1の「cing」が1.8では「cIng」などで表記されていることが代表的な例の一つだと言える。よって筆者は

この脈絡で「ほほ」という表現を使ったのである。敦煌チベット語写本の表記法についてはYoshiro Imaeda, Takeuchi Tsuguhito, Hoshi Izumi, Yoshimichi Ohara, Iwao Ishikawa, Kazushi Iwao, Ai Nishida, and Brandon Dotson, “*Tibetan documents from Dunhuang kept at the Bibliothèque Nationale de France and the British Library*” (Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 2007), pp.X X X I - X X X III 参考。

- 6 PT 1.8-16.
- 7 PT 1. 2, 3, 8-9, 12.
- 8 Q5310.45a 7-8, “sa'i mnga' bdag dpal lha btsan pos bka' stsal nas ka ma la sh'i las bsgom pa'i rim pa mdor bsdu pa 'di bgyis so//.”; 芳村修基, 『インド大乘仏教思想研究—カマラシーラの思想』(京都: 百華苑), 1974, p.295.
- 9 塚本啓祥・松長有慶・磯田熙文, 『梵語佛典の研究 -III 論書篇-』(京都: 平楽寺書店), 1990, p.274の脚註54参考。
- 10 **야마구치 즈이호**(山口瑞鳳), **이태승**(李泰昇) 訳, 「吐蕃王国仏教史年代考」, 『印度哲学』, Vol.7, 1998, p.290と312.
- 11 塚本啓祥・松長有慶・磯田熙文, 前掲書; p.278; 芳村修基, 前掲書, p.295.
- 12 Michael L. Walter, “Buddhism and Empire: the Political and Religious Culture of Early Tibet”, *International Journal of Asian Studies* 8, no. 2 (2009), p.235 参考。法成とベルヤン (dPal dbyangs) のコロフォンに言及している大西啓司もWalterと同様に「dpal lha btsan po」という用語が9世紀からチベット王を指しはじめると述べている。これについては大西啓司, 『10~13 世紀に於けるチベット・河西地方の国家と社会』, 博士学位論文(龍谷大学, 2014), p.14 参考。
- 13 PT 1.17-34.
- 14 「ギャ」(rgya) の辞書的意味は「引導」(rgya [gar]) あるいは「中国」(rgya [nag]) を指したりするが、「地域／区域 (area)」の意味も持っているため PT 1.17の「rgyaI smon lam du gsol ba'//」は「中国 (rgya) の祈願文」や「地域の祈願文」として理解すべきかもしれない。現段階で正確な意味が何かはわからない。マルセル・ラルーは中国語から淫辞した可能性も控え目に言及している。Marcelle Lalou, *op.cit.*, p.1.
- 15 括弧の中の数字は4行で構築された詩句の音節数を示す。韻律の構成と関わる「強弱格」(trochee) はここでは扱わない予定である。

- 16 PT 1.35-46, "(l.35) skyabs ma mchIs pa dang/ gnas ma mchIs pa dang/ dpung nyen ma mchIs paI 'jig rten la// skyabs dang gnas (l.36) dang dpung nyen du gyur cig// bsod nams 'dI yis(em., 'is) thams cad gzIgs pa nyid// thob nas nyes paI dgra nI (l.37) pham bgyIs te// rga nad 'chI baI rlabs chen 'khrug pa'i yI// srId paI mtsho las gdon par bgyI[o]// … sems can thams cad bde' dang ldan gyur cIg// ngan 'gro dag nI rtag tu stongs (l.46) par shog// byang chub sems dpa' gang dag su bzhugs pa // de dag kun gyI smon lam grub gyur cig//."
- 17 PT 1.47-52, "(l.47)//na mo a myI ta bha ya/ tad ya thā/ I II me/ tI II me/ ha ne/ su ha ne/ swā hā// … cho ga nI yi ger bris te mgul du btags na rims nad (l.49) myed par 'gyur ro// /na mo a rya pa lo ki te shwo ra yā/ bo d+hi sad d+wa yā/ ma ha sad d+wa ya/ ma hā ka ru nI kā yā/ (l.50) tad ya thā/ kha II ha II/ pa II te swā hā/ kha gdong 'khru ba na sngags 'dIs lan bdun cu bzlas brjed byas te 'thungs na/ shI (l.51) log brgya brgya lobs par 'gyur la// sngon lobs pa rnam kyang myi brjed par 'gyur ro// na mo rad na dra yā (l.52) yā/ … "
- 18 Heinrich August Jäschke, *A Tibetan-English Dictionary: with special reference to the prevailing dialects, to which is added an English-Tibetan vocabulary*(Motilal Banarsidass Publ.), p.161; 『藏漢大辭典』(*Bod rgya mtshig mdzod chen mo*)上, 張怡蓀主編, 北京, 民族出版社, 1993, pp.821-822.
- 19 ポール・ドミエヴィル, 前掲書, pp.216-224; 上山大峻, 「敦煌出土チベット文マハエン禪師遺文」, 『印度学仏教学研究』 38卷(東京: 日本印度学仏教学会, 1971), pp.123-126; 木村隆徳, 「敦煌出土チベット文写本Pelliot.116研究(その一)」, 『印度学仏教学研究』 46卷(東京: 日本印度学仏教学会, 1975), pp.778-781; 沖本克己, 「bsam yasの宗論 (一): Pelliot116について」, 『日本西蔵学会会報』 21卷(京都: 日本チベット学会, 1975), pp.5- 8; 原田覺, 「bSam yasの宗論以後に於ける頓門派の論書」, 『日本西蔵学会会報』 22卷(京都: 日本チベット学会, 1976), pp.8-10; Whalen Lai and Lewis R. Lancaster, *Early Ch'an in China and Tibet* (Asian Humanities Press, Jain Publishing Company, 1983).
- 20 PT 116のテキストとその引用経典についてはMarcelle Lalou, *op.cit.*, pp.39-41 参考。
- 21 PT 116.1.1-21.2.
- 22 John Makransky, "Mahāyāna Buddhist Ritual and Ethical Activity in the

- World," *Buddhist-Christian Studies* 20 (2000): pp.54-59.
- 23 Jr. Donald S. Lopez, *Buddhism in Practice: Abridged Edition* (New Jersey: Princeton University Press, 2015), pp.133-134.
- 24 Gregory Schopen, *Figments and fragments of Mahāyāna Buddhism in India: More collected papers* (Hawaii: University of Hawaii Press, 2005), pp.299-305.
- 25 泉芳璟, 「梵文普賢行願讚」, 『大谷学報』 第10卷 第2号(京都: 大谷学会, 1929), pp.156-157.
- 26 PT 116.21.3-108.1
- 27 伊吹敦, 최연식 (チェ・ヨンシク) 訳, 『새롭게 다시 쓰는 중국 禪의 역사 (新たに書き直す中国禪の歴史)』 (ソウル: シーアイアール, 2011), pp.94-96.
- 28 この文献の内容については、原田覺, 「敦煌藏文資料に於ける宗義系の論書(1)」, 『印度学仏教学研究』 26巻1号(東京: 日本印度学仏教学会, 1977), pp. 47-48; 松本史朗, 이태승 (イ・テスン)・권서용 (クワン・ソユン)・김명우 (キム・ミョンウ)・송재근 (ソン・チェグン)・윤종갑 (ユン・ジョンガブ) 共訳, 『티베트·교철학』 (チベット仏教哲学) (ソウル: 불교시대사, 2008), pp. 71-77 参照。松本はこの綱要書を『大小乗要説』と仮称する。
- 29 PT 116, Plates 108.2-117.1. この綱要書についての全体翻訳は松本史朗, 前掲書, pp.73-77 参考。
- 30 松本, 前掲書, pp.148-149.
- 31 原田覺, 前掲論文, p.49.
- 32 プトン (Bu ston, 1290-1364) が1323年に書いた『仏教史』(Chos 'byung) などチベットに伝えられ受け継がれたサムイェーの論争の記述のように、摩訶衍に代弁される中国禪の教えがチベット王の前で開かれた御前論争において、ただ教理的な論争の敗退のみにより、摩訶衍が敦煌に寂しく帰ったかということ、そうではないかもしれない。たとえ教理的な観点が中心であったとしても、この論争を中央の権力を親インド傾向の氏族が取るのか、あるいは親中国傾向の氏族が取るのかという政治的問題と連携して考えてみなければならない。結論的に言うなら、親中国傾向の氏族が敗退したことに帰結される。ドミエヴィルは「サムイェーの論争の時期に羊同出身のド (Bro) 氏族はチベット北東部、中国との接境地域に縁故があり、このド氏族の親中傾向、ド氏族の王妃が8世紀末の中国仏教徒たちを保護した

こと、中国人から文化的素養があるという評判を得ていた」と言及している。チベット北東部出身であるこのド氏族の皇后ではない王妃—チベット史料は一部一致しないがティソンデツェンの正妃はチェボンサ (Che spong bza) あるいはチム (mChims) 氏族出身として記述される—が和尚摩訶衍の禅旨に追従したという点に留意すべきだろう。チベットの中央であるウーツァン (dbus gtsang) 地域ではなくチベット北東部出身である親中国傾向のド氏族の王妃とその勢力が摩訶衍に代弁される中国禅を積極的に擁護したが、その勢力は中央のウーツァン勢力に押し出されるようになったのである。ド氏族についての記述はドミエヴィル、前掲書、pp.231-243 参照。

- 33 「tshul gcig pa」とは「ただ一つの方式」あるいは「唯一の方式」を意味する。「白い万能の薬」(dkar po chig thub) に等しいニュアンスとして見られる。「単一の宗教実践だけでも成仏することができる」という仏教教義を特徴的な一つの比喩として導入したようである。「白い万能の薬」については David P. Jackson, *Enlightenment by a Single Means* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994) 参考。
- 34 PT 116, 170.2, “dmyigs su myed pa tshul gcig pa’I gzhang”
- 35 PT 116, 119.1-120.1, “thog med pa’i dus nas dngos po dang sgra la mngon bar zhen pa rnam kyī rgol ba’I lan brjod cing// lta ba de las bzlog pa dang/ gzung ‘dzin dang bral bar sbyor ba’i/ rnal ‘byor chen po pa rnam la dgos pa’I don mdo tsam zhig brjed byang du byas pa’//.” この句節は沖本克己、前掲論文、p.7にも引用されている。
- 36 PT 116, 119.3-4, “kha cig na re/ ye shes kyī tshogs gcig po bsgoms pas// bla na myed pa yang dag par rdzogs pa’I byang chub du sangs myi rgya bas// ‘dus byas kyī bsod nam kyī tshogs kyang myi byar myi rung zhe na’//”
- 37 沖本克己、前掲論文、p.7.
- 38 他の禪師 (Shan shi) たちの法名は当時の漢字の古音を反映してチベット文字で表記されていたのに対して、降魔蔵だけは例外であり、漢字一つ一つの意味を生かしてチベット文字で翻訳されている。
- 39 これらの文献のリストは Marcelle Lalou, op.cit., pp.39-40 参照。中国禪師の『禅経』はPT 116, 164.2-167.4に登場する。
- 40 PT 116, 167.4, “mkhan po ma ha yan gyī bshad pa las kyang// chos nyid bsam du myed pa la’// myi bsam myī rtog par gzhang go’// zhes ‘byung’//.”

- 41 『頓悟大乘正理決』に説明されている妄想についてはドミエヴィル, 前掲書, pp.12-15 参照。
- 42 PT 116, 170.2-3, “dmyigs su myed pa tshul gcig pa’I gzhung rnal ’byor chen po rnam la dgos pa’I don dran pa’i rten tsam du bris pa rdzogs s+ho////”
- 43 「brjed byang du byas pa」という句節に注目しようと思う。「ジェージャン」(brjed byang) とは、「忘れないために書き出したリスト／目録／記録 (mi brjod pa’i phyir bris pa’i tho yig)」を意味する。これについては張怡蓀主編, 『藏漢大辞典』上 (北京, 民族出版社, 1993), p.925a 参考。
- 44 「tshul gcig pa」とは「ただ一つの方式」あるいは「唯一の方式」を意味する。「白い万能の薬 (dkar po chig thub)」に等しいニュアンスとして見られる。「単一の宗教実践だけでも成仏することができる」という仏教教義を特徴的な一つの比喩として導入したようである。「白い万能の薬」については David P. Jackson, *Enlightenment by a Single Means* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1994) 参考。(脚註33と同内容)
- 45 PT 116, 171.1-173.2. この経の題目を “//mkhan po ma ha yan gyIs// bsam brtan myI rtog pa’I nang du pha rol du phyin pa drug dang/ bcu ’dus pa bshad pa’I mdo//” と名づけている。
- 46 前には摩訶衍の教えを注釈 (bshad pa) と呼んだのに対して、ここでは経 (mdo) としての権威を付与している。
- 47 PT 116, 173.3-245.4.
- 48 PT 116, 246.1-4.
- 49 伊吹敦, 前掲書, pp.82-83より抜粋。

Religious Manual and Pelliot Tibétain 116

CHA Sangyeob

In this paper, Pelliot Tibétain 116 is listed as a collection of the following literature: The *vows of Samantabhadra*, The *Diamond Sutra*, *Grub mtha'*, and the *Collection of Chan masters' teachings*. This arrangement of Pelliot Tibétain 116 is not accidental, but is written with religious ceremonies in mind. First of all, The *vows of Samantabhadra* was used as a wake-up call to mark the beginning of a religious ceremony related to the practice of the Bodhisattva. Therefore, it suggests that Pelliot Tibétain 116 may have been closely linked to certain religious rituals. Second, The *Diamond Sutra* was valued in Chinese Chan Buddhism because it is a scripture to explain wisdom, on the other hand, which is often emphasized to obtain secular interests through the chanting of the scripture. In Pelliot Tibétain 116, one might consider the possibility that these two aspects of the *Diamond Sutrā* were related. Third, in the *Grub mtha'* of Pelliot Tibétain 116, the effect of the *lTa ba'i khyad par* is considered. Perhaps the introduction of the Chinese Chan thought could have resulted from the reciting of the *Grub mtha'* at religious ceremonies. Finally, the Chan masters' teaching collection lists the words of the precepts and the scriptures of '*dharmatā*' that are acquired by the *nirvikalpañāna that transcends* the subject and object. The word Māhayoga, shown here, shows consideration for the Buddhist faith in India. The last preface also has a form of prayer, which corresponds to the end of the rite. Through these points, it is highly likely that Pelliot Tibétain 116 was used as a religious manual.

車相燁氏の発表論文に対するコメント

伊吹 敦*

中国禪のチベットへの伝播という問題は極めて重要なものであるが、1970年代の一時期、非常にしばしば論じられたものの、その後は研究に盛り上がり欠けている。この車教授の研究は、そうしたチベット禪研究の現状を打破する可能性を持つものとして高く評価できる。

1970年代の研究では、チベット語敦煌文献の中に中国の禪師らの言葉が引用されていることが明らかになり、それを紹介するとともに、テキストからその思想を探り、中国の禪文献と比較する等が行われた。車教授が取り上げているPT116は、正しくそうした研究の中心となったものであるが、上記のような作業が一巡すると、その後、急速にその研究熱は醒めていった。

しかし、車教授は、今回、このテキストを全く異なる視点から取り扱い、斬新な説を展開した。即ち、禪師たちの言葉だけを問題にするのではなく、それを連写本の一部と位置づけ、その連写本の性格を考察し、中国禪がチベットに広まる際に禪師たちが採用した布教方法と関係するものであると論じたのである。

ここで簡単に論文の内容に触れておくと、この論文は、「1. 問題の提示」、「2. PT 1 の制作年代と性格」、「3. PT116と中国の禪師たちの『禪経』」、「4. 結語」の四つの部分から成っている。2と3の関係は、一見、分かりにくいのが、2の部分は要するに、PT 1 が8世紀末から9世紀にかけて

*東洋大学文学部教授。

書写された連写本であって、宗教儀礼に関わるマニュアル本であると論じることで、PT116も同様の性格のものであるとする自身の主張を側面から支持しようとしたものと見做すことができる。従って、車教授の主張は3の部分で略ぼ尽くすことができるのであるが、その内容は次のように纏めることができる。

1. PT116は、『普賢行願』 - 『金剛経』 - 「学説綱要書」(仮題) - 「『禅経』集」という四つの文献が連写されているが、この配列は偶然的なものではなく、宗教儀礼を念頭に組み立てられたものと見做せる。
2. 『普賢行願』は、インド以来、大乘菩薩の修行の手引きとして儀礼に用いられたようであるから、これが冒頭に置かれているPT116そのものが儀礼に関わるものであった可能性を示している。
3. 『金剛経』は、般若の智慧を説く經典であるため禅宗で重んじられたが、一方、その読誦による超越的な利益の獲得が強調されている經典でもある。PT116が禅宗の宗教儀礼に用いられたものであるとすると、『金剛経』の持つこの二つの側面が関係した可能性が考えられる。
4. 「学説綱要書」には、イエシエイデの『見解の差別』の影響が見えるので、その成立は9世紀と見られるが、原田覚の説に基づけば、サムイェー宗論以降のチベット人のインド仏教と中国禅の兼修を示すものと見做すことができ、こうしたものを儀礼において唱えることが禅思想への導入として役立った可能性が考えられる。
5. 「『禅経』集」は、禅師たちの言葉と経文を列挙するものであり、主客を超えた無分別智によって体得される「法性」が強調され、『法界を説く経』の偈文で終わっている。そこに見える「マハーヨー

ガ」といった言葉には、インド仏教への配慮が窺え、また、最後の偈文は祈願文の形を備えており、儀礼の末尾を飾るのに相応しい。

私見によると、車教授の主張が正当のものである可能性は充分にあるが、ただ、現時点では根拠が十分でなく、更に研究を積み重ねることによってその信頼性を高める必要があると思われる。しかしながら、この研究は、これまでの研究が文献の一部だけを取り上げて、その記述をもとに思想を論じようとしてきたのに対して、いわば、それを括弧に入れて、それら文献の連写状況や、その連写の意味に着目して、布教のための儀礼を行う目的で作られたテキストと見做し、それを当時のチベット社会の中に位置づけようとした点で画期的なものと言える。

この車教授の方法論は、実は、ここ十年ほどの間、私（コメンテーター）が実践してきたテキストを社会との関連のもとに理解しようとする方法論と正しく一致するものである。この方法論に立って、私は、東山法門が兩京（洛陽・長安）に進出し、他宗の僧侶や貴族階級の人々に対して採用した布教方法が「開法」と呼ばれるものであり、その内容が「菩薩戒を授ける儀礼」と禅修行の一部を実際に行わせる「ワークショップ」とも呼ぶべきものの組合せであったと論じた。そして、更に、その「開法」は普寂の弟子の道璿によって日本にも持ち込まれ、平城京には出家在家の弟子による習禅のサークルが形成され、それが後の最澄による大乘戒独立運動にまで発展したという主張を行った。

この私の主張が正しければ、道璿と同じく「北宗禅」を学び、それをチベットに伝えた摩訶衍が同様な布教方法を採用したということは充分にありうることである。また、チベットの禅は、四川に展開した浄衆宗や保唐宗とも密接な関係を持っていたようであるが、車教授が拙著を引いて述べているように、四川では、中央で「開法」が廃れた後も、それに類する布教法が遅くまで行われていた。これについて記しているのは四川出身の宗

密であるから、その生歿年から見て8世紀末までは確実に行われていたと見て間違いのないであろう。従って、それがチベットに影響したことも充分にあり得るのであって、車教授の説くようにPT116の成立が9世紀中葉に降ったとしても、教授の主張するような儀礼がチベットで行われていた可能性は排除できないのである。

最後に、論文を読ませて頂いて、いくつか気になったことがあるので、それについてご教示頂けたら幸いである。

1. PT116の冒頭に掲げられている『普賢行願』であるが、車教授の論文では、その実態が明瞭ではないので、ご教示頂きたいのであるが、これに対応するテキストは、中国、インド、チベットに存在するのか。存在するとすれば、それは何であるのか。
2. 中国や日本での「開法」では『梵網經』が極めて大きな役割を果たしていた。私はチベット仏教について全くの素人であるため、チベットにおける『梵網經』の流布や位置づけについて全く知識がない。その点についてご教示頂ければ幸いである。また、それと関連して、車教授の主張に順えば、チベットでの「開法」では、『梵網經』に代えて『普賢行願』が用いられたことになると思われるが、その変更の理由、あるいは意味についても説明して頂ければ幸甚である。
3. 敦煌本の連写本を扱う場合に常に問題となる事柄として、単なる偶然で連写されたにも拘わらず、研究者がそこに勝手に関連性を見出す、あるいは相互関係を構築してしまうという可能性、あるいは危険性を排除できないという点がある。車教授が、PT 1についてかなりのスペースを割いて論じているのは、正しくこの誤

りを犯す可能性を軽減させるためであると認識しているが、それでも、つまり、PT 1についても同じ誤りを犯している可能性は否定できないと思われる。従って、PT116についての車教授の主張を読者に納得させるためには、敦煌写本以外の文献や資料から、そのような儀礼が実際に行われていた証拠を提示する必要があると思われる。そのようなものの存在に心当たりがあれば、お教えいただきたい。

繰り返しになるが、この車教授の論文は極めて独創的なもので、啓発されるところが非常に多かった。論文を読む楽しみを味わわせていただいた車教授に対しては、心から感謝の念を捧げたい。

伊吹敦氏のコメントに対する回答

車相燁*著・水谷香奈**訳

本論文ではポール・ユージン・ペリオが敦煌で発見したチベット語写本 PT No. 116を中心に、中国禅仏教のチベット伝播というテーマを扱った。PT No.1が宗教儀式マニュアルと関わっていたように、PT No. 116に表れた摩訶衍を含む中国の禅師たちの禅思想が敦煌地域あるいは敦煌の隣接地域のチベット人を対象とする中国禅仏教の布教のために举行された宗教儀式と関連性があるマニュアルとして使用された可能性を開陳した。

1.

まず、本稿の主題及び問題意識に対する伊吹敦教授の温かく過分な称讃と激励に深い感謝の意をお伝えしたい。

本稿では伊吹敦教授の著作の一部を引用しながら、四川において展開された浄衆宗と保唐宗の布教法が摩訶衍に代弁される中国の禅師たちのチベット人を対象とした布教方法と一部関連性があることを言及した。実はこの論文を作成しながら、チベット人を対象にした摩訶衍に代弁される中国の禅師たちの布教方法が、中国の禅仏教の布教法とどのような連繋性があるかについて、もう少し多くの情報を探したかったが、その志を果たすことができなかった。たとえ地理的に敦煌と遠く離れた地域であっても、洛陽と長安に進出した東山法門の「開法」と呼ばれる布教方法や四川出身の宗密による「開法」と類似した布教方法が8世紀末まで中国で行われたという中国禅仏教の布教方法論に関する伊吹敦教授の説明は、本稿の論旨とも

*차상엽 (チャ・サンヨプ)。金剛大学校仏教文化研究所HK教授。

**東洋大学文学部助教。

非常に密接な連関性がある。中国禅仏教の布教法である「開法」に関する伊吹教授の有益な情報に対して重ねて感謝の意をお伝えしたい。

2.

まず現状では伊吹敦教授が論評文で質問されている三つの事項に対して、明快な返事を提示するのは決して易しくないという点を明らかにしたい。実は筆者は論文を書きながらも伊吹敦教授と同様の疑問点を胸に抱いたまま、常にこれについての悩みを抱えつつPT 116の内容を検討している状況であった。現在までに筆者が理解している内容を紹介すれば次の通りである。

1. PT 116の冒頭に言及されている『普賢行願王経 (Phags pa bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po)』の実態に関する伊吹敦教授の質問

→ 微細な差が発見されるが、PT 116の『普賢行願王経』は独立した経典で存在する『北京版西藏大蔵経』のタントラ (rgyud) 部に属するテキスト (Q716) とほぼ一致する。同時に『デルゲ版西藏大蔵経』の内容 (D1095) とも相通ずる。これを通じて分かるのはPT 116の『普賢行願王経』は『北京版西藏大蔵経』と『デルゲ版西藏大蔵経』に存在する『普賢行願王経』の原型だった可能性が濃厚だという点である。そして注意に値する点は、現在でもチベットの宗教儀式マニュアルの冒頭を飾るテキストとして『普賢行願王経』がしばしば読誦されているということである。あたかも韓国で宗教儀式を行う時、『千手経』を朗読することとそっくりである。ダラムサラのチベット僧院にて筆者が滞留した時、チベットの僧侶たちと信徒たちがほぼすべての宗教儀式を始める過程の中で『普賢行願王経』を暗誦し、読誦する姿を見

てきた。実は筆者の問題意識はこのようなフィールドワーク経験から始まったものでもある。このような点を通じて、PT 116が『普賢行願王経』で始まっているという点、そして連写状況とその意味など一連の過程を注意深く観察しながら、これらの写本が敦煌などチベット地域で中国の禅思想を布教するための宗教儀式マニュアルとして使われた可能性が濃厚だと考えた。

2. チベットにおける『梵網経』(Skt. Brahmajalasutra)の流通と位置づけに関する伊吹敦教授の質問

→ 『北京版西藏大蔵経』の『梵網経』(Tib. Tshangs pa'i dra ba'i mdo Q1021)、『デルゲ版西藏大蔵経』のD352、『ナルタン版西藏大蔵経』の『梵網経』が翻訳されていることをこれらのリストで確認することができる。しかしコロフォン(colophon)が存在せず、誰が、いつ、どこで翻訳したのかなどについての事項を現時点では確認することはできない。この論文を書きながら、ダラムサラに居住するケンポ(賢者, mkhan po)、ケパ(智者, mkhas pa)、ゲシェー(dge bshes)などのチベット僧侶たちに『梵網経』の流布に関する質問をした事があるが、彼らは一様に宗教儀式などで使われた時を見たことがないと返事をした。チベット大蔵経の中に存在する『梵網経』が実際にチベットの宗教儀式で流通したのかについて、その痕跡は現時点では見つけることができなかつたという点を明らかにしようと思う。このような側面で見たとすれば、『梵網経』の位置づけと役目はごく些細なものであったと言える。

3. チベットでの「開法」では『梵網経』の代わりに『普賢行願』が使われた理由または意味に関する伊吹敦教授の質問

→ チベットで『梵網經』が大衆的な支持を受けることができなかつたのは、ほぼ確かなことのように見える。中国の禅仏教では菩薩戒を授与する儀礼である「開法」が中国人を対象とする有用な布教方法として使われたが、チベットではシャーンタラクシタの影響下で「[根本]説一切有部系」が強い影響力を有していたため、チベット内での『梵網經』の役目は非常に僅かだっただろう。本論文と現在の返答でも明らかにしているように、僧侶を含むインド仏教徒が『普賢行願』を長らく宗教儀式の冒頭に行ってきた形跡は、提示した資料を通じて、そして現在舉行されている宗教儀式を通じて確認することができる。これを通じて、摩訶衍を含む中国仏教徒の『梵網經』と連携した「開法」よりは、チベット人を対象にした布教戦略には、すでになじみ深くもより大衆的な『普賢行願』を土台として、「大乘菩薩戒」ではなく「大乘菩薩行」を全面に出す方式として使用されたはずである。

4. 敦煌写本以外の文献と資料からこのような儀礼が実際に行われていたという証拠を提示する必要性に関する伊吹敦教授の質問

→ 前に略述したように『普賢行願』はほぼすべてのチベットの宗教儀式の始まりを告げる重要な文献であり、現在でもその儀式が試演されているという点は重要な内容と言える。同時に『普賢行願』と『金剛經』などの連写と関連する内容が宗教儀式マニュアルで実際に行われていたという証拠を探すために、チベットの歴史と文化に関する資料を現在調査している最中である。

おわりに、本稿の主題に関する伊吹敦教授の温かな激励と細やかな思いやり、そしてお優しいコメントに改めてこの場を借りて感謝の意をお伝えしたい。