

チベットにおける阿弥陀経の受容

— 訳経の視点から —

能 仁 正 顕

はじめに

十九世紀末、漢訳文献にもとづく日本の伝統的な仏教の研究環境の下に、梵語を柱としたインド学的研究が新たな仏教の学問形態として導入された。当時のチベットへの関心、すなわち蔵訳仏典への関心は、そのような近代仏教の展開と密接に結びついてきたようである。インド仏教の伝統をそのまま受け継ぐチベットには、梵文原典が保存されていると見られていたし、その蔵訳はインドの伝承の正確な逐語訳として高く評価されていたのである。その辺りの事情は河口慧海^①や能海寛の言動から知られる。実際、ラサのポタラ宮やチベットの僧院から大量の梵文写本が見つかっており、今再び注目されているのがチベットである。

さて浄土教にかかわるインド学的研究については、南条文雄^②が先鞭を付け、梵文原典からの〈無量寿経^③と〈阿弥陀経〉の翻訳研究が行われた。彼に続いて、寺本婉雅、青木文教、河口慧海等^④が蔵訳本から次々と翻訳研究を行っており、当時この浄土教分野の研究が活発に行われていたことを知る。彼らは、蔵訳本に梵文原典とは異なる読み方をする箇所が幾つかあることを指摘するが、その思想的特徴に踏み込むことはなかったし、その後そのような視点から研究が深められることはなかったように思われる。本論稿では、「誓願」をキーワードと

して〈阿弥陀経〉の梵文原典と蔵訳本とを比較し、それぞれの特徴とその背景を浮き彫りにすると同時に、インド仏教の伝統を継承するチベット仏教において阿弥陀浄土教がどのように受容されていたのかについて、訳経の視点から明らかにしようと試みるものである。

一 蔵訳本の特徴

〈無量寿経〉および〈阿弥陀経〉の経題について、インドではその両者ともに“Sukhavatīyūha”という名で伝承されていた。漢訳の伝承では、〈阿弥陀経〉に鳩摩羅什訳「阿弥陀経」と玄奘訳「称讚浄土仏撰受経」があつて名称は一致しないが、〈無量寿経〉の漢訳は「大阿弥陀経」「無量清浄平等覚経」「大乘無量寿莊嚴経」など、一貫して仏名を表題に掲げている。他方チベットでは、〈無量寿経〉を「聖なる〈無量光如来の莊嚴〉と呼ばれる大乘経典」(Phags pa <Od dpag med kyi bkod pa> zhes bya ba theg pa chen poi ndo)、『すなわち“Amītibhāvīyūha”』といひ、また〈阿弥陀経〉を「聖なる〈極樂世界の莊嚴〉と呼ばれる大乘経典」(Phags pa <Dde ba can gyi bkod pa> zhes bya ba theg pa chen poi ndo)、『すなわち“Sukhavatīyūha”』といひ、それぞれ別名で伝承されていた。

チベットでは七世紀前半にソントエン・ガンポ王の時代にインドと中国より仏教が導入され、八世紀後半サムイエ寺での宗論において勝利してチベット仏教の主流となつたのは、シャーンタラクシタ・カマラシーラの師弟に継承されたインド系漸門派の仏教であつた。そのような性格のチベット仏教教団のもと、基本的に仏典の蔵訳は、九世紀はじめの「決定訳語」による改訂を経て今日に至っている。⁶⁾ 諸本の奥書によれば、〈阿弥陀経〉にはインド人学僧ダーナシーラとチベット人翻訳官イエシエアの翻訳・校訂であることが記され、また〈無量寿経〉

には、インド人学僧ジナミトラ、ゲーナシーラ、チベット人翻訳官イエシエテの名が見える^④。現存する蔵訳写本・版本間には訳語・訳文の差異はあるが、きわめて部分的なものであり、一系統の伝承において転写される間に起こった差異の範囲内に収まるといえよう。その翻訳者の年代から九世紀前半の翻訳と推定されるが、なお検討の余地を残す。

梵本〈阿弥陀経〉との異なる観点からいえば、別種の原本であった可能性も考慮しなければならないほど、蔵訳との違いの顕著な個所があるが、全体としては一致している。先に翻訳は必ずしも逐語訳になっていないことを述べたが、〈阿弥陀経〉の蔵訳文を梵本と比較したとき、種々の相違点・問題点のあることが報告される^⑤。その翻訳態度としては、基本的に仏教を受け入れたチベット人自身が読んで理解可能な現実的な表現に改める方向にあったといえよう。ただ思想的な面では、インド人僧と共同して翻訳作業が行われていることから、蔵訳本はインド人翻訳者が所属した学系の解釈を反映している可能性も考慮しなければならないであろう^⑥。

二 阿弥陀経梵本第十章と蔵訳本との対応関係

〈阿弥陀経〉において、梵本と蔵訳本の間で顕著な訳語・訳文の差異が見られるのは、第十章と第十七章である。

〈阿弥陀経〉の構成は、周知の通り、第十章を境に前半と後半に大きく分けられる。前半部は、阿弥陀仏がましまして種々の功德で莊嚴された極樂のすばらしさを釈迦牟尼仏が讃嘆し、善根を積んでその仏国土に生まれようと誓願すべきことを説く。そのまとめが第十章である。そして後半部は、釈迦牟尼はじめ一切諸仏が阿弥陀仏とその国土を讃嘆する法門を信すべきことを説き、信にもとづいて極樂世界に生まれようと誓願すべきことを説

く。やはりそのまとめが第十七章である。そのように〈阿弥陀経〉の意趣に関する筆者なりの理解を示しておくが極楽浄土の世界に「誓願」を起こすことこそ、〈阿弥陀経〉全体を貫く根本思想として位置づけることができるのである。

そこでまず〈阿弥陀経〉が主題とする「誓願」(prañidhana) について、第十章の記述から取りあげよう。梵本とそれに対応する藏訳は次のようである。

【梵本第十章 記述①】

さらにシャーリプトラよ、衆生はかしの仏国土に「生まれるために」誓願 (prañidhana) を起こさねばならない。それは何故か。シャーリプトラよ、何となれば、かしこではそのような善人たちと相見えるからである。シャーリプトラよ、衆生は少しばかりの善根によってアマターユス如来の仏国土に生まれることはない。

【藏訳本同 記述②】

シャーリプトラよ、それ故に善男子あるいは善女人は、かしの仏国土に生まれるために、恭しく諸善根を廻向 (dge ba'i rtsa ba namas gus par yongs su bsdod pa) しなければならぬ。それは何故か。実にそのような善人たちと相見えるからである。シャーリプトラよ、少しばかりの善根によって世尊アマターユス如来の国土に生まれることはない。

梵本傍線部の「衆生」(sattva) が、藏訳では「善男子・善女人」(rigs kyi bu 'am rigs kyi bu mo) と翻訳あるいは理解され、「誓願」が「善根の廻向」と翻訳あるいは理解された。注目すべきは後者である。藏訳との違いは後に論じることにして、今は梵本の前後の文脈を追っていこう。

なぜ極楽世界は願われねばならないのか。極楽世界では「善人」(skyes bu dam pa, satpuruṣa) と相見えるこ

とができるという記述がこれに続く。「善人」とはここでは「菩薩」を指し、先に「清淨」(dag pa, suddha)、「不退転」(phyir mi ldog pa, avinivartaniya)、「一生補処」(skye ba gcig gis thogs pa, ekajātīpratiḥaddha)と云う概念によって示された、大乘菩薩道を歩みそれを極めた聖者のことをいう。その極楽世界に生まれるために必要なものが次に示される「善根」である。「善根」(kuṣa laṅṅa)とは、功德を生み出す善業であり、またその果報として生じた功德でもある。誓願を起こしても、量的にも質的にも少しばかりの善根では極楽世界に生まれることはない、と「少善根」を誡める言葉に「誓願」は結びつく。^⑬

藏訳本の「諸善根の廻向」とは、そのように善行を積み重ねることによって生じたより多くの功德を極楽世界に生まれるためにふり向けることを意味するもので、誓願と善根との結びつくを明確化した表現といえるであろう。^⑭

問題は、その善根が具体的には何を意味し、藏訳が誓願をなぜ「善根の廻向」と読み換え、またその根拠がどこにあるのかということである。藏訳本は以下のように続く。梵本もほぼ共通した内容である。

【梵本第十章 記述②^⑮】

シャーリプトラよ、誰であれ善男子あるいは善女人は、
 世尊アマターユス如来の名号を聞くであろうし
 (nāmadheyam śroṣyati) 聴聞して思念するであら
 うし (śrūtvā ca manasikariṣyati) 一夜、二夜、三夜、
 四夜、五夜、六夜、あるいは七夜に至るまで、心が散
 乱せず思念するであらう (avikṣiptacitto manasikariṣ-

【藏訳本同 記述②^⑯】

シャーリプトラよ、誰であれ善男子あるいは善女人
 は、世尊アマターユス如来の名号を聞くであらう
 (mshan thos)。聴聞して思念し (thos nas kyang
 yid la byed) 一夜、二夜、三夜、四夜、五夜、六
 夜、あるいは七夜に至るまで、心が散乱せず思念す
 る (gyeng ba med pa'i sems kyang yid la byed) なら

yati)。そのような善男子あるいは善女人はやがて命終えるときに、アミターユス (Amitāyus) 如来が声聞サンガに囲まれ菩薩集団に恭敬されて、かの命終えつつある者の面前に立たれるであろう。かれは心が顛倒することなく (aviparyastacittā) 命終えるであろう。かれは命終えて、まさにかの世尊アミターユス如来の仏国土である極楽世界に生まれるであろう。

ここでは阿弥陀仏の名号を聴聞し思念するはたらき (manasikariṣyati) すなわち「念仏」が説かれる。聴聞し念仏し、一夜、二夜、そして七夜へと継続して念仏することにより、心は散乱することがなくなり、ついに臨終には仏が現前して心は顛倒することがなくなるまでに安定する。その結果、極楽世界に生まれることができるというのである。

「思念」と訳した原語 *manasi-ṅkī-*とは、「作意」「思惟」などとも漢訳され、対象に注意集中し思索する心のはたらきを意味する。梵本によれば、仏名の聴聞 (śroṣyati) にはじまって、聞いて仏を注視し (śrutvā... *manasikariṣyati*)、繰り返し実践することにより、無散乱 (*avikṣipta-citta*)、無顛倒 (*aviparyasta-citta*) へと心が向上していく過程を示している。

〈般若三昧経〉では阿弥陀仏の念仏が *“yid la byed”* (**manaskara*) の語によって説かれ、〈阿弥陀経〉との影響関係が問題となるところである。

また瑜伽行派が *“manaskara”* を修行道体系において重視する点に近似性を認めることができる。『瑜伽師地

ば、かの善男子あるいは善女人が命終えるとき、心が顛倒することなく (*phyin ci log med pa'i sems*) 命終え、すでに命終えたときには、アミターバ (*“Od dpaḡ med*) 如来は声聞サンガに囲まれ菩薩集団が恭敬する面前に在し、かの世尊アミターバ如来の仏国土である極楽世界に生まれるであろう。

論』において、散漫な心を集中し三昧へと向上させる九段階の心の安定（九種心住 *navākara-citasthiti*）として示される「止」(*samatha*)の実践は、六種力によって実現され、四種作意としてはたらくことが説かれる。その六種力には、聴聞や思惟 (*chinta*)、憶念 (*smṛti*) の力が説かれ、四種作意の「作意」とは「*manaskāra*」にほかならない。その作意の力によって実現されるのが「観」(*vipāśyana*)であり、それが瑜伽行派の「止観」の実践体系であった。

後に述べるように「阿弥陀經」の誓願による極樂往生説は、そのような瑜伽行派から「別時意趣」の教説として批判的に受け取られた。しかし、仏の教説は「意図をもって説かれたもの」(*abhisandhya*)と龍樹によって指摘されるように、その別時意趣説は懈怠の人を誘引するための教説として位置づけられ是認されている。その事實は、瑜伽行派の「止」の実践体系と「阿弥陀經」の念仏の実践体系とが矛盾するものではなく、共通の性格と方向性をもっていることを意味するが、その点は念仏の内容に関する記述から首肯しうであろう。その念仏を善根とするのが「阿弥陀經」である。

さて上記のような記述①②をまとめる言葉が、以下のように第十章の末尾に説かれる。

【梵本第十章 記述③】

それ故にシャーリプトラよ、この道理を見て「私は」
 以下のように語る、――「善男子あるいは善女人は、か
 しこの仏国土に「生まれたい」と恭しく心による誓願
 (*cittaprañidhāna*)を起しなばならない」と。

【藏訳本同 記述③】

それ故にシャーリプトラよ、この道理を見て、「善
 男子あるいは善女人は、かしこの仏国土に「生まれ
 たい」と恭しく誓願 (*smṛṇ lam*)を起しなばな
 らない」と「私は」語るのである。

これは、衆生が極樂世界に往生するための条件を「誓願」(prañidhāna) に集約する言葉である。梵本では記述①には「誓願」とあったが、ここでは「心による誓願」(citta-prañidhāna) とあり、微妙に表現が違っている。では「心による誓願」という場合の、心とは何を意味するのであろうか。玄奘訳では「得聞：信受發願、如說修行生彼国土」(大正12:350a16-19)と翻訳され、誓願は信と行の二つの側面から捉えられている。記述②に示されるように、仏名の聴聞や思念という、善なる仏を対象とする清浄な心であり、念仏の実践を通してもたらされる無散乱、無顛倒の心である。念仏の信的性格面を加味すれば、そのように仏を信じ念仏する心をもって極樂世界を願うことが、梵本では「心による誓願」と表現されていると文脈から判断できる。立てた誓願に対する心のあり方が問題となっているのである。

ここでは藏訳本は「誓願」とのみ翻訳している。先に梵本の「誓願」に対し、藏訳本では「諸善根の廻向」(dge ba'i rtsa ba mams yongs su bsd'o ba) という訳語が与えられたが、「廻向」とは、たとえば「願以此功德平等施一切 同發菩提心 往生安樂國」(善導『觀經疏玄義分』歸三宝偈) という廻向文からも知られるように、一種の誓願であり、施与されるべき功德の積み上げを前提としている。チベットではこの廻向句に相当するものが「誓願文」であり、極樂国土に生まれるために誓願文を読誦することが誓願を起すことだという解釈がなされる^④。

三 別時意趣説との関連

先に〈阿弥陀經〉と「別時意趣」との関係を描いたが、梵本のこの“citta-prañidhāna”という表現こそ、瑜伽行派で問題視されたのである。

『瑜伽師地論』に「別時意趣」の先駆的な記述の見られることが指摘されるが、同書では、往生する先の世界は「清浄世界」といわれるだけで、「極楽」という固有名をあげていない。しかし、その世界に地獄・餓鬼・畜生の三悪道が存在しないことと、そして特にそこに生まれるための「意願」(yid kyas smon pa) すなわち「心による誓願」が「阿弥陀経」との接点となる。菩薩は意願によつて清浄世界に生まれる、と説く菩薩の諸教説に對して、『瑜伽師地論』は、十地中の第三地に入り願の自在性をえた菩薩が願いのままに受生することを説くものとした。ここで問題とされたのは、菩薩であれば誰しも誓願をもつ中で、入地以前の凡夫の菩薩がその対象外とされるのはなぜか、という点である。それに答えて、懈怠の人には彼を励まして善行に努めさせるために、「密意」(bsam pa) をもつて説かれたものだ、というのである。

その密意説を承けて、無着と世親の兄弟が著述にかかわった初期唯識論書では、その清浄世界が「極楽世界」に特定され、「別時意趣」(kañtarābhīpraya) の教説として「阿弥陀経」が批判されるのである。^④

別時意趣説には二種あるが、まず第一説を『大乘莊嚴經論』から引用しよう。^⑤

極楽世界に「生まれたい」と誓願を起こす者はかしくに生まれるであらう。

誓願によつて必ず極楽世界に往生することを説く。しかし、往生する時は誓願を起こした今の即時ではなく、修行を積み重ねていった先の別時に実現することを意図して説かれた。これが瑜伽行派に受容された阿弥陀仏の極楽国土である。

『藏訳小経』はそのような別時意趣の批判を当然知っている。玄奘訳がそうであったように、藏訳本が誓願に對して「諸善根の廻向」という翻訳を与えたのも、善行の実践と結びついた「廻向」の觀念をもつて「誓願」を

読み換えることにより、誓願を行の立場で意味づける意図があつたからではないのか。

また極樂世界を願うことは菩提を願うことに他ならないが、菩提を求める菩提心 (bodhi-cita) に、「誓願心」(prañidhi-cita) と「発趣心」(prashana-cita) の二種の別のあることが、シャーンティデーヴァの『入菩提行論』に説かれる。その差異は、進んで行こうと願う人と実際に進み出した人との違いに相当する。さらにその二種の菩提心は、カマラシーラの『修習次第』に受け継がれ、行の有無の観点から論じられる。

インドに行つた玄奘は六三〇年代にナーランダー僧院でシーラバドラに師事し学んでいるが、八世紀にはシャーンティデーヴァもナーランダーで学んでいた。八世紀後半にチベットに渡つたシャーンタラクシタはナーランダーの学匠であつたし、彼の弟子がカマラシーラであつた。瑜伽行派に端を發した別時意趣の問題は、發菩提心における願と行の問題へと發展し、ナーランダーの学系で展開した修道論を通して、チベットの浄土教思想にまで影響が及んでいると考えられる。

さらに別時意趣の第二説は次のようなものである。

無垢月光如来の名を保持するだけで「人は」無上菩提に決定した者となる。^⑦

これは直接阿弥陀仏に言及するものではないが、どのような名の仏を対象としても、仏名の保持 (grahana) と無上菩提との関係は、第十七章の諸仏の仏名憶持と不退転の記述と関係している。

四 阿弥陀経梵本第十七章と蔵訳本との対応関係

いわゆる〈六方段〉において、諸功德で莊嚴された極楽国土を称讃する、あるいは阿弥陀仏を称讃する釈迦牟尼・諸仏への信、またその言葉への信が説かれる。諸仏への供養を説いて、特定の一仏、すなわち阿弥陀仏への信をあらわすことがあり、そこにインド大乘仏教の特徴を見出すことができようが、ここではそうした信を「心」の内実にして、極楽世界を求める「誓願」を起こす根拠が示されていると考えられる。またそれは念仏の根拠でもある。

六方段において、釈迦牟尼はじめ東西南北上下の方角にまします諸仏が〈不可思議功德の称讃〉へ一切諸仏による撰取〈という法門を信すべきことを説いたあと、後者のへ一切諸仏による撰取〉という法門名の由来を問う形で、次のように第十七章に続く。

【梵本第十七章 記述^③】

シャーリプトラよ、誰であれ善男子あるいは善女人は、この法門の名を聞くであろうし (nāmadheyam srosyanti)、諸仏世尊の名を憶持するであろう (dīravyisyanti)。そのようなかれらはすべて、諸仏に撰取された者 (buddhaparigṛhīta) となるであらう。また無上菩提において不退転の者 (avinivā-

【蔵訳本同 記述^④】

シャーリプトラよ、善男子あるいは善女人は、この法門および諸仏世尊の名をすでに聞き (mīshan thoṣ par gyur pa)、今聞き、あるいはやがて聞くであろう。そのようなかれらはすべて、諸仏世尊によって撰取される (sangs rgyas bcom ldan 'das rnam kyis yongs su bzung ba) であろう。

Tanīya) となるであろう。それ故に、シャーリップ
 トラよ、汝らは、私(釈迦牟尼)と諸仏世尊を信じ
 नम्यन्ते (sradadhahvam) 信受しなさい、信頼し
 ませう。

撰取の利益をもたらす行為について、梵本では法門の「聴聞」と仏名の「憶持」(dhṛ) をあげるが、藏訳本では法門と仏名の「聴聞」のみをあげて傍線部の「憶持」を説かない。また梵本は不退転の利益を加えるが、藏訳本では撰取の利益のみをあげて、傍線部の不退転の利益を説かない点に注意を要する。

「憶持」(dhṛ) については、第十章で無量寿仏の名号の聴聞と思念 (manasi-kr) によって臨終時に仏が現前すると説かれたことに対応するが、文脈から判断して仏名憶持による不退転の利益は付加的側面が強い。この仏名憶持の念仏は称名念仏であることが明らかにされている。念仏は陀羅尼と同一視されることが古くからあったことも指摘される。いずれにしても、思想的にも、語源的にも、「思念」と「憶持」には違いがあり、区別して考える必要があるであろう。

別時意趣の第二説中に説かれる「保持」(grahaṇa) の語も、憶持と同様、称名の意味をもつという点で、《阿彌陀經》に説かれる仏名憶持による不退転は別時意趣の第二説に通じる。向井「一九七七」は、この第十七章こそ瑜伽行派の別時意趣説による批判対象となつてゐることを指摘し、小谷「二〇一一」はそれを承けて、瑜伽行の実践において重要な役割をはたす「作意」(manasi-kr) のはたらきがこの念仏には欠けていることに、批判の根本理由があると見る。^④

さらに第十七章は続く。

【梵本第十七章 記述④】

シャーリプトラよ、誰であれ善男子あるいは善女人は、かの世尊アマターユス (Amitāyus) 如来の仏国土「に生まれるため」に心による誓願 (citraprajādhana) を起こすであらうし、すでに起こしているし、あるいは今起こしている。かれらはすべて、無上菩提において不退転の者となるであらう。また「かれらはそれぞれ」かしこの仏国土に生まれるであらうし、すでに生まれているし、あるいは今生まれているのである。したがって、シャーリプトラよ、信ある (śradhain) 善男子および善女人はかしこの仏国土に心による誓願を起こさねばならない。

ここで再び阿弥陀仏、すなわち無量寿仏・無量光仏が登場し、梵・藏ともに「心による誓願」が説かれる。この文脈の主題は信であるから、「心による誓願」とは信にもとづく誓願を意味するものと考えられる。梵本では、その得益に「無上菩提における不退転」と「極樂世界への往生」の二つをあげる。一方、藏訳本ではその得益は不退転に限定され、梵本の傍線部の往生については説かれない点に注意が必要である。また第十章で極樂世界への往生は死後であることが明言されていた点は、この場合の往生の時節にかかわって重要である。

この藏訳の相違は、原本の相違に起因するというよりも、意図的な改訳と見るべきであらう。

【藏訳本同 記述⑤】

シャーリプトラよ、善男子あるいは善女人は、かの世尊アマターバ (Oḍḍag med) 如来の仏国土である極樂世界に心による誓願 (sems kyiḥ smon pa) を今起こしている。かれらはすべて、無上菩提から今退転しないし、すでに起こした者も退転しなかつたし、あるいは起こすであらう者も退転しないであらう。

梵本が誓願を信の観点から説いたことで、止観行を旨とする瑜伽行派から、極樂世界への往生説は懈怠の者を励ますために、言葉通りではない意味を説く別時意趣の教えとして批判的に位置づけられた。それに對し藏訳は、往生の基本構造として「信」と「誓願」との関係堅持しつつ、「思念」「作意」(manaskāra)を強調して念仏の行により極樂世界への往生が死後に実現しうることを説いた。藏訳は、梵本の記述④⑤の傍線部に対する別時意趣の批判を回避すべく、言葉通りの意味を表現した翻訳になっているのである。

五 藏訳本阿弥陀経と無量寿経との関係

では「藏訳小経」第十章と第十七章の思想的根拠はどこにあるのであろうか。それは〈無量寿経〉とどのように関係するのであろうか。

まず第十七章について、往生の衆生を三種類に分ける〈無量寿経〉の三輩段に先立つ第二十六章では、阿弥陀仏の仏名が十方の諸仏によつて誉め称えられるが、その理由を問う形で〈無量寿経〉は次のように説いている。

誰であれ衆生がかの世尊アミターバの名を聞き (mtshan thos, nāmadheyam, śrīvanti) 聞き終わつたとて心を一度起す (sems bskyed pa gcig, ekacittopādān) だけども、直向きな心にと (bsam pa thag pa nas, adhyāsāyena) 淨信 (dang ba, prasāda) をこもなつた [心] を起すならば、彼らはすべて無上菩提から退転しないからである。^⑧

阿弥陀仏の仏名には功德があり、その聴聞にはじまり、聴聞に依拠して菩提を求めようという直向きな意欲が

あつて、信をともなつた発心が不退転をもたらすという。これは『藏訳小経』第十七章とほぼ一致する内容であり、この淨信をともなつた発心こそ“citta-praṇidhana”に相当するものと考えられる。ここでは不退転と関係づけられるが、そのような内容の“citta-praṇidhana”が、《無量寿経》における第三の衆生、すなわち下輩の場合のように、ただ願うのみで念仏の実践もともなわない者が往生と結びつけられるとき、『梵本小経』第十七章、記述⑤の往生説となるのであろう。しかし、『藏訳小経』はそのような善根を積まない衆生を切り捨てる形になっている。⁹⁾

では上輩はどうであらうか。梵・藏ともに上輩の往生条件を整理すると以下の四項目にまとめることができる。

- (1) かの如来を姿形の点から繰り返し思念する() (de bzhiṅ gshes pa de nam pas yang dang yang yid la byed pa, tam tathāgatam punah punar ākārato manasikariṣyanti)
- (2) 多数・無量の善根を生じる() (dge bai' rtsa ba mang po dpag tu med pa skyed pa, bahv aparimitam ca kuśalamūlam avaropayisyanti)
- (3) 菩提に心を廻向する() (byang chub tu sems yongs su bsngos te, bodhāya cittam pariṇāmya)
- (4) かの世界に生まれよつと誓願する() (jig rten gyi khams der skye bar smon lam 'debs pa, tatra lokadhātāv upapattaye praṇidhāsyanti)

上輩ではこれらの項目を實踐することによって、臨終時に見仏し、心の澄淨を得て極樂世界に往生することができるのである。さらに臨終に限定されることなく、見仏についても次のように説かれる。

アーナンダよ、善男子あるいは善女人は誰でも、今この時にアミターバ如来に見えることができないものかと思ふものは、無上菩提に心を起す(yang dag par rdzogs pa'i byang chub tu sems bskyed, anuttarāyaṃ samyaksambodhau cittam utpādyā)、すべからざる意欲 (lhag pa'i bsam pa. adhyāsāya) を相続しつつかの仏國土に生まれるために心を正しく懸け (sangś rgyas kyi zhing der skye bar bya ba'i phyir sems yang dag par bhang. tasmīn buddhākṣetre cittāṃ saṃpreṣyopapattaye) 諸善根を生じて廻向すべしとある (dge ba'i rtsa ba bskyed par bya zhing yongs su bsngo bar bya, kuśalanūlāni ca pariṇāmayitavyāni)。⁹⁸

ここには念仏、善根、廻向、發菩提心、誓願の項目が挙げられ、『梵本小經』に説かれなかった「廻向」も説かれる。『藏訳小經』第十章に「諸善根の廻向」とあったのは、このような〈無量壽經〉上輩の文に經典の根拠を求めることができるのである。

結 論

仏教の歴史において、特に大乘仏教になると誓願や念仏が重要な位置を占めて發展してきた。四、五世紀のインドでは、ただ願うだけで善行をとまわらない誓願や、思念をとまわらない称名のみを念仏によって、輪廻世界を逃れあるいは菩薩道を実現することができるという浄土信仰の流布していたことが推測される。それは別時意趣の教説として世親をはじめ瑜伽行派による批判があつたことから知られる。その一つが〈阿弥陀經〉であつた。チベットに翻訳された〈阿弥陀經〉の第十七章では、別時意趣説として批判対象となつた部分は全く訳出されなかつた。第十章では、梵本で「誓願」の語で表現されていたものが「善根の廻向」に読み換えられている。そ

の廻向とは、善根を前提とする誓願であり、念仏の行をともなつて誓願が実行されていることを意図したものと考えられる。

このように『藏訳小経』において、世親をはじめ瑜伽行派の別時意趣説が強く意識されているのは、発菩提心にともなう誓願に行の有無を論じて修行道を体系化した、カマラシーラをはじめナーランダーの学系に属するインド漸門派の仏教をチベットが継承することに起因するものと思われる。ここには経典が説く意味を言葉通りに理解し、その意味を現実的に表現しようとしたチベット人の姿勢を窺うことができよう。

このようなチベット仏教の方向性が、観想行を重視するツォンカパの浄土教思想へと連なるが、そうした点は今後の研究課題としたい。

附記 本稿は、二〇一二年八月に中国藏学研究中心で開催された第五回北京国際チベット学セミナーに於ける発表原稿『On the Features of Amida's Pure Land Buddhism in Tibet: The Contrast with Japanese Pure Land Buddhism』をもとに書き改めたものである。

註

- ① 河口慧海『チベット旅行記』（講談社学術文庫宛）、二二頁以下参照。
- ② 南条文雄『支那五訳対照梵文和訳仏説無量寿経・支那二訳対照梵文和訳仏説阿弥陀経』（無我山房、一九〇八年）。
- ③ 以下、〈無量寿経〉という表記は法藏説話を含む *Sukhavatya* の諸本を総称する場合に用い、〈阿弥陀経〉は法藏説話を含まない *Sukhavatya* の諸本を総称する。特に梵本や藏訳本を個別に指す場合には、『梵本小経』、『藏訳小経』などと表記する。
- ④ (1) 寺本婉雅『藏漢和三体合璧 仏説無量寿経・仏説阿弥陀経』（丙午出版社、一九二八年、雑誌『無尽燈』には一九一〇年より掲載）、また北京版の影印覆刻本を収録する。

- (2) 青木文教『西蔵原本大無量寿経国訳』（光寿会、一九二八年、雑誌『大乘』には一九一三年より掲載）
- (3) 河口慧海『藏和对訳 無量寿経阿弥陀経』（荻原雲来編『梵藏和英合璧 浄土三部経』一九三一年所収）、〈阿弥陀経〉に関しては、デルゲ版・ナルタン版・北京版の三本を校合した校訂テキストを収録する。また〈無量寿経〉に関しては、ナルタン版・デルゲ版・北京版・ギャンツェ写本の三本を校合した校訂テキストを収録する。
- ⑤ 山口瑞鳳『チベット』（下）（東京大学出版会、一九八八年）三二〇頁、今枝由郎『チベット大蔵経の編集と開版』（岩波講座■東洋思想第二巻『チベット仏教』所収、岩波書店、一九八九年）三二七頁以下参照。
- ⑥ 〈阿弥陀経〉に関しては、北京版・ナルタン版・チョネ版にはその記述がなく、トクパレス写本・デルゲ版・ラサ版にあることが確認される。〈無量寿経〉に関しては、トクパレス写本・ナルタン版・デルゲ版・チョネ版・ウルガ版・ラサ版にあるが、ただ北京版のみ「ルイケンツェン」となっている。藤田『浄土三部経の研究』（岩波書店、二〇〇七年）五七頁および一六六頁参照。
- ⑦ 小野田俊蔵『藏訳阿弥陀経校合表』（香川孝雄博士古希記念論集『佛教学浄土学研究』所収、永田文昌堂、二〇〇一年）では、北京版、デルゲ版、ナルタン版、ラサ版、ウルガ版、トクパレス写本、シエカル写本、プタク写本、ギャンツェ写本の九種のテキストを用いて校合が行われている。また〈無量寿経〉の校訂テキストには「浄土教の総合的研究」研究班編『藏訳無量寿経異本校合表（稿本）』（佛教大学総合研究所、一九九九年）がある。本稿での引用は、両経とも底本到北京版（Dz）を用い、上記二種の校訂本を参照し随時相応しい読みを採用した。
- ⑧ テイソン・デツェン王（七四二―七九七年）の時代に、ジナミトラ、ダーナシーラなどが翻訳にかかり、ティデ・ソンツェン王の時代に決定訳語にもとづいて再編された。プトン『仏教史』の記述内容については、佐藤長『古代チベット史研究』下巻（一九五九年）所収を参照した。またイエシエデは、梵語からの訳語を統一するために編集された語彙集、『翻訳名義集』（*Mahayubhati*）の編者の一人である。
- ⑨ 中村元『阿弥陀経チベット訳について』（『岩井博士古稀記念論文集・典籍研究』所収、一九六三年）には、個々の事例を提示して、藏訳本が批判的な検討を必要とすることを指摘する。同『付篇一』浄土経典の翻訳に見られるチベット人の思惟方法（中村元選集『決定版』第四巻『チベット人・韓国人の思惟方法』所収、春秋社、一九八九年）参照。香川孝雄『浄土教の成立史的研究』（山喜房仏書林、一九九三年）、三三七頁以下参照。また藤田『二〇〇七』、五二四頁以下参照。

- ⑩ プトン『仏教史』によれば、ティベ・ソンスン王の時代には、根本説一切有部以外のものは翻訳してはならない、という王命が下されたという。実効性はなかったようであるが、それだけ有部の影響力が大きかったことを窺わせる。矢崎正見『チベット仏教史攷』（大東出版社、一九八四年）、四五頁参照。
- ⑪ Fujita ed. (*Larger and Smaller Sukhāvataṅkya Sūtras*, Kyoto: Hozokan, 2011), 88,17-89,4; tatra khalu punah śāriputra buddhakseṭre sattvaih prañidhānaṃ kartavyaṃ / tat kasmād dhetoh / yatra hi nāma tathārtipaiḥ saṅpurusaṅ saha samavadhānaṃ bhavati / nāvaramātrakeṇa śāriputra kuśalamūlenāmītyuṣas tathāgatasya buddhakseṭre sattvā upapadyante /
- ⑫ Pek Vol.30, No.783, Chu 222a2-4; shā ri'i bu de lta bas na rigs kyi bu 'am / rigs kyi bu mos sangs rgyas kyi zhing der skye bar bya ba i phyir dge ba i rtsa ba mams gus par yongs su bsdo bar bya'o // de ci'i phyir zhe na / 'di ltaṅ skyes bu dam pa de lta bu dag dang phrad par 'gyur ba i phyir ro // shā ri'i bu dge ba i rtsa ba ngan ngon tsam gyis ni bcom ldan 'das de bzhin gshegs pa tshe dpag med de'i zhing du skye bar mi 'gyur ro //
- ⑬ この文脈に関連する原始仏教経典に、『スッタ・ニパータ』第二章「吉祥」第二六〇偈や『パーリ長部』第三四経『十上経』(Dasuttara-suttanta)がある。香川孝雄「本願思想の源流」(『日本仏教学会年報』仏教における誓願一、六十所収、一九九五年)参照。『十上経』によれば、涅槃のために繰り返し実践し体現されるべき徳目を、(1)相應しい場所に住する(2) (patirūpa-desa-vāso) (2)善人に親近する(3) (sapurisūpassayo) (3)自ら正しい誓願を起す(4) (atta-sammāpanidhi) (4)前世で福業が為されたこと (pubbe kata-puññata) の四種にまとめている。原始仏教経典に説かれるこれらの四種の徳目が『阿弥陀経』の上記文脈の構成要素となっていることは、一見して明らかである。問題は、誓願がどのように意味づけられるのかという点である。
- ⑭ この点について、青木は「西蔵訳の方が適確であるように思われる」(「仏説阿弥陀経の西蔵文和訳を紹介す」、『大乘』一・一二所収、四八頁、一九二二年)といい、中村元「一九六三」は「恐らく趣意識であり、チベット人が行為面を余計に重んじて考えていた」と指摘する。
- ⑮ Fujita ed. 89,4-13; yaḥ kaścic chāriputra kulaputro vā kuladuhitā vā tasya bhagavato mīṭāyuṣas tathāgatasya nāmadheyaṃ śrosyati śrutvā ca manasikariṣyati / ekaṛātraṃ vā dvirātraṃ vā trirātraṃ vā catvārātraṃ vā pañcarātraṃ vā ṣaḍrātraṃ vā saptarātraṃ vāvikaṣṭracito manasikariṣyati / yadā sa kulaputro vā kuladuhitā

vā kalam karisyati tasya kalam kuruvataḥ so 'mitāyus taḥāgataḥ śrāvakaśaṃghaparivṛto bodhisattvaga-
 ṇapuraskṛtaḥ purataḥ śhāsyati / so 'viparyastaścitraḥ kalam karisyati ca / sa kalam kṛtvā tasyaivāmitāyusaś
 taḥāgatasya buddhakṣetre sukhāvātyāṇ lokadnātāv upapatsyate /

⑮ Pek Vol.30, No.783. Chu 222a4-7: shā ri'i bu rigs kyi bu 'am rigs kyi bu mo gang gis bcom ldan 'das de bzhin
 gshegs pa tshē dpag med de'i mtshan thos la thos nas kyang yid la byed cing nub gcig gam / nub gnyis sam /
 nub gsum mam / nub bzhi 'am / nub inga 'am / nub drug gam / nub bdun du gyeng ba med pa'i sems kyiś yid
 la byed na / rigs kyi bu'am / rigs kyi bu mo de 'chi ba'i dus kyi tshē phyin ci log med pa'i sems kyiś 'chi ba'i
 dus byas nas 'chi ba'i dus byas pa de de bzhin gshegs pa 'od dpag med nyan thos kyi dge 'dun gyiś yongs su bskor
 cing byang chub sems dpa'i tshogs kyiś ndun gyiś bñas pa'i mdun na bzhugs pa bcom ldan 'das de bzhin gshegs
 pa 'od dpag med de'i sangs rgyas kyi zhing 'jig' rten gyi khams bde ba can du skye bar 'gyur ro //

なお傍線部の見仏の記述について、藏訳本では臨終見仏の意味に読むことは難しい。河口は臨終来迎がないことを藏
 訳の特徴であることを指摘し、青木は明確にその文意を訳出している。一方藤田は、臨終来迎の意がよく汲みとれな
 い点で、チベット訳に錯雑ないし誤りがあるとする。『梵文和訳無量寿経・阿弥陀経』（法蔵館、一九七五年）二四
 ○頁の註参照。

⑯ 「声聞地」（大正30：45015c-451b9）。九種心住とは、第一内住・第二等住・第三安住・第四近住・第五調順・第六
 寂靜・第七最極寂靜・第八專注・趣・第九等持である。また六種力とは、聽聞力・思惟力・憶念力・正知力・精進
 力・忠習力であり、四種作意とは力勵運轉作意・有間欠運轉作意・無間欠運轉作意・無功用運轉作意である。チベッ
 トのゲルク派諸寺院には、この九種心住を視覚化した「牧象図」が堂内の壁面に描かれていることをかつて紹介した。
 ゲルク派では止の次第は大切な修行項目であったことが知られる。「シャル寺版チベット牧象図再考」（頼富本宏博士
 還暦記念論文集『マンダラの諸相と文化 下 —胎藏界の巻』法蔵館、二〇〇五年）参照。

⑰ 「ラトナーヴァリー」（宝行王正論）第四章八八偈参照。

⑱ Fujita ed. 89.13-15. · tasmāt tārhi śāriputredam arthavaśaṃ saṃpaśyamāna evaṇ vadāmi satkṛtya kulaputre-
 na vā kuladhitrā vā tatra buddhakṣetre citraprañānaṃ kartavyam //

⑳ Pek Vol.30, No.783. Chu 222a7-8: shā ri'i bu de lta bas na don gyi dbang de mthong nas rigs kyi bu 'am / rigs

- kyi bu mos sangs rgyas kyi zhing der gus par smon lam gdab par bya'o zhes de skad brjod do //
- ②① 〈無量寿経〉上輩の「善根を廻向して誓願を起す」文に關して説かれるゲルク派の解釈である。梶濱亮俊『チベットの浄土思想の研究』（永田文昌堂、二〇〇三年）、三八頁参照。
- ②② 「瑜伽師地論」卷七九、撰決擇分中菩薩地には、「彼復有二種。一者清淨。二者不清淨。於清淨世界中。無那落迦傍生餓鬼可得。亦無欲界色無色界。亦無苦受可得。純菩薩僧於中止住。是故說名清淨世界。已入第三地菩薩。由願自在力故。於彼受生。無有異生及非異生聲聞獨覺。若異生菩薩得生於彼。問若無異生菩薩。及非異生聲聞獨覺得生彼者。何因緣故。菩薩教中作如是說。若菩薩等意願於彼。如是一切皆當往生。答爲化懈怠種類未集善根所化衆生故。密意作如是說。所以者何。彼由如是蒙勸時便捨懈怠。於善法中勤修加行。從此漸漸於彼生。當得法性。應知是名此中密意」（大正30：736c23-737a7）とある。北京版I.109a3-b1, デルゲ版Zi.97b7-98a5.
- ②③ 別時意趣を説く文献には、無着と世親の兄弟が著したとされる『大乘莊嚴經論』（頌・釈）、「撰大乘論」（本・釈）および無着著『阿毘達磨集論』とそれに対する安慧の註釈書『阿毘達磨雜集論』がある。また別時意趣に關する研究には、向井亮「世親造『浄土論』の背景―「別時意」説との関連から―」（『日本仏教学会年報』四二、一九七七年）、藤田祥道「別時意説に關する諸文献」（浄土真宗教学研究所編『平成3年度研究生報告論文』、一九九二年）がある。特に藤田論文には梵・藏・漢の文献資料が網羅して挙げられている。最新の研究として、小谷信千代『世親浄土論の諸問題』（二〇一二年安居講本、東本願寺出版部、二〇一二年）があり、同書からは大變有益な示唆を得た。
- ②④ *Mahāyānasūtrālamkāra-bhāṣya* XII ad k.18: ye sukhāvayān prapīḍhāṇaṃ karīṣyanti te tatro pāpasyanta iti /
- ②⑤ シヤーンティテウア著『入菩提行論』（*Bodhicaryāvatara*）第一章第十五―十七偈。生井智紹「誓願について―菩提心思想との関連から―」（『日本仏教学会年報―仏教における誓願―』六十所収、一九九五年）参照。
- ②⑥ 前者は「行を欠くも」（*pratipati-vikāla*）に相当し、後者は「行を本質とするも」（*pratipati-sāra*）に相当す（*Bhāvāntarāma* I.192.6-7. G. Tucci. *Minor Buddhist Texts, Part II: First Bhāvāntarāma of Kamalasila, Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary, Serie Orientale Roma IX. 2, Roma, 1958.*）郷正道（研究代表）『瑜伽行中觀派の修道論の解明―修習次第の研究―』（二〇〇八年度―二〇一〇年度科学研究費補助金、基盤研究（C））成果報告書、二〇一一年三月）註④参照。
- ②⑦ *Mahāyānasūtrālamkāra-bhāṣya* XII ad k.18: vimalacandraprabhasya ca tathāgatasya nāmadheyagrahaṇamātre-

- na niyato bhavaty anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhāv iti /
- ㉔ たごえは、マトナラー出土の阿弥陀仏古座銘文には「一切諸仏の供養のために阿弥陀仏像が造立されたことが記されている。塚本啓祥『インド仏教神銘の研究』」参照。また《無量寿経》には、諸仏の供養を自在に行うことを内容とした本願が説かれ、諸仏と阿弥陀仏との呼応関係を見ることが出来る。
- ㉕ Fujita ed. 92.20-93.6: ye keci cāripūtra kulaputrā vā kuladhūitaro vāsya dharmaparyāyasya nāmadheyam srosyanti teṣāṃca buddhānāṃ bhagavatāṃ nāmadheyam dhārayisyanti sarve te buddhaparigṛhītā bhaviṣyanti avinivartaniyāś ca bhaviṣyanti anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau / tasmāt tarhi śāripūtra śraddadhādhvaṃ patyathāvakalpayatha mama ca teṣāṃ ca buddhānāṃ bhagavatāṃ /
- ㉖ Pek Vol.30, No.783. Chu 223b7-8: shā ri'i bu rigs kyi bu 'am / rigs kyi bu mo gang dag chos kyi rnam grangs 'di dang / sangs rgyas bcom ldan 'das de dag gi mshan thos par gyur pa dang / thos pa dang / thos par 'gyur ba de dag thams cad sangs rgyas bcom ldan 'das namts kyiṣ yongs su bzung bar 'gyur ro //
- ㉗ 藤田宏達「念仏と称名」(『印度哲学仏教学』第四号、一九八九年)二二頁、『浄土三部経の研究』四六六頁参照。
- ㉘ 氏家覚勝『陀羅尼思想の研究』(東方出版、一九八七年)二二頁以下参照。
- ㉙ 小谷 [二〇一]、一六四頁以下参照。
- ㉚ Fujita ed. 93.7-93.13: ye keci cāripūtra kulaputrā vā kuladhūitaro vā tasya bhagavato 'mitāyusas tathāgatasya buddhakṣetre cittapraṇidhānaṃ kariṣyanti kṛtavanto vā kurvanti vā sarve te 'vinivartaniyā bhaviṣyanti anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau tatra ca buddhakṣetra upapatsyanti upapannā vopapadyanti vā / tasmāt tarhi śāripūtra śraddhāṃ kulaputrāṃ kuladhūitṛbhiś ca tatra buddhakṣetre cittapraṇidhir upādāyitavyaḥ //
- ㉛ Pek Vol.30, No.783. Chu 223b8-224a1: shā ri'i bu sems can gang dag bcom ldan 'das de bzhin gshegs pa 'od dpag med de'i sangs rgyas kyi zhing 'jig rten gyi khams bde ba can du sems kyiṣ smon par byed pa 'am / bya ba 'am / byed par 'gyur ba de dag thams cad bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub las phyir mi ldog go / phyir ma log go / phyir mi ldog par 'gyur ro //
- ㉜ Pek Vol.22, No.760(5). Tshi 294a5-7.
- ㉝ チベット仏教の大成者、ゲレン派 (dGe lugs pa) の開祖であるツォンカバ (Tsong kha pa [一三三]一四一九年)

の浄土教理解は、『最上国の開門という極楽国土に生まれるための誓願文』(Dde ba can gyi shing du skye ba 'dzin pa' i smon lan shing mchog sgo 'byed ces bya ba) に示されている。同書によれば、上記の上輩の立場から極楽国土と阿弥陀仏の観想を説いて、信はもちろん重要な概念であるが、それ以上に行と誓願を重視する立場が示されている。ツルティムルケサン・小谷信千代『浄土仏教の思想3』(チベットの浄土教)(講談社、一九九三年)、特に二一三頁以下参照。また梶濱亮俊「二〇〇三」には、『最上国の開門という極楽国土に生まれるための誓願文』の現代語訳が掲載されている。

⑳ Pek Vol.22, No.760(5), Tshi 294b2-3.

キーワード 阿弥陀経、誓願、善根の廻向、別時意趣