



という如来禪の性格づけは『禪の書』にもみられる所であり、あるいは神会の影響があった可能性もあるであろう。

## 二、大瑜伽修習義

『大瑜伽修習義』はペリオ、スタイン両文献(P.T. 818, I.O. 705)によって部分的に知られるのみであるが、別のペリオ文献P.T. 996によって、その著者がsPug Ye shes dbyangsであることがわかっている。そのP.T. 996によれば、Ye shes dbyangsは先祖の王(rgyal po nyes)、即ちティン・デツェン王(七四二―七九七)の代に出家し、五十余年間の修行を積んで本書を著作し、青海湖付近のKhrigaとてう場所馬の年(八五〇年、あるいは八六二年)<sup>(12)</sup>に八十才で没した等の略歴が知られる。今、八五〇年に八十才で没したとすると、七七〇年の生れであり、誕生と同時に出家したとしても本書の著作は八二〇年以降であり、八世紀末の成立とみられる『禪の書』よりも明らかに後のものである。又、後述するように、八二〇年代から八四一年までの成立とみられる『無所得一

法論』において『大瑜伽修習義』の利用された形跡があることから、『大瑜伽修習義』は『禪の書』と『無所得一法論』との中間に成立した著作となるであろう。

本書が大瑜伽を標榜する文献であることはその標題である『大瑜伽修習義』rNal 'byor chen por sgom ba'i don (P.T. 818, f. 1a, l. 3)に示されており、無所得を説くものであることについては、本書の内容を略説しているP.T. 996に、

大乘義たる無所得一法の義が何であるかを多くの善知識の教誨及び深甚経の根源と照合して誤りなく説いたもの (P.T. 996, f. 4b, ll. 3~4)

とあることにより明らかである。又、著作目的に関する記述も存する。即ち、『大瑜伽修習義』自体に、

① (...欠...) は多くの(經典)を参照する必要がある短期間に義を理解すべきである。② 鈍根の者は多くの經典を参照できず、義を悟れないから、短期間に理解 (...欠...) ③ (...欠...) 達が多くの經典を参照すれば心を乱すこととなり、修習の障害となるから、これら三種の人々の為に經典の (...欠...) もらさず均等に

まとめたのである。(P.T. 818, f. 1b, ll. 3~4)

とあり、鈍根を含む三種の人々が修習の障害をきたすことなく短期間に無所得の義を理解出来るよう便宜を計る目的で著作されたことがわかるのである。ところで、P.T. 996には、

この論を記憶したり、修習せずに文字によって理解しても、この義(の理解)は難しい。修習し体験するならば、この義は説かれなくても自ら理解する性質のものである。(P.T. 996, f. 5a, ll. 1~3)

と説かれているように、無所得の義の真の理解は実践にやる事が強調されており、その実践とは「不住不観 (myi gnas myi rtog pa) の仕方による修習」(op. cit., f. 4a, l. 1)とされている。

次に本書の著作方法であるが、標題に続いて、  
深甚なる諸大乘經典から引用したもの、八十八章の

第一巻。(P.T. f. 1a, 818, l. 3)

とあり、又、P.T. 996には、

八十八の質問の章と『八十経の根源』とにより、質問の各章に対して根源たる経の二〜三の義によって説

いた。(P.T. 996, f. 4a, ll. 5~6)

とあることから、本書は八十八項目からなる質問と、各質問に対して諸大乘經典からの二〜三の引用文を答とする構成がとられていると知られるが、経文引用に際しては直接經典から引用したのではなく、『八十経の根源』という要文集を利用した事を断わっているのである。そこで引用されている経文を検討してみると、『法華経』(Bu 'dai ri kai mdo)からの引用文(P.T. 818, f. 9a, l. 1)が『諸経要抄』<sup>(16)</sup>(擬題、大谷大学所蔵敦煌漢文写本、大正蔵二八一九号)に引かれる同経引用文と内容上一致し、しかも、『諸経要抄』独自の注記をもチベット訳の形で連続して引用していることから、本書が要文集としての『諸経要抄』を利用していることが判明する。<sup>(17)</sup>

ところでチベットの伝承では、『八十経の根源』mdo sde brygad cui khungsをチベットにおける漢人僧摩訶衍の五著作の一つに数えており、<sup>(18)</sup>元來漢文による要文集であったことを示唆している。従って、『八十経の根源』と『諸経要抄』(擬題)とは、共に『大瑜伽修習義』において利用された漢文の要文集である点で一致しており、

両者が同一書である可能性が大である。もし、同一書であると認めると、チベットの伝承からは『諸経要抄』が摩訶衍の著作となるけれども、この書は摩訶衍のチベット到来以前の成立とされる『歴代法宝記』(七十七年頃)に既に引用されており、<sup>(19)</sup>摩訶衍のチベット到来後の著作とするチベット伝承とは抵触する。しかし、摩訶衍がチベットに至った折にこの書を搬入し、彼を通してチベット人の知る所となった点をとらえて彼の著作とされたとみれば難はないであろう。いずれにしても、『大瑜伽修習義』においては明白に漢文禅籍が活用されており、この点は先の『禅の書』にみられない特徴である。

最後に教義の一端にふれてみよう。第十二章の質問「頓悟という正真の覚とはどのようなものであるか」(P.T. 818, II. 1~2)に対し、その答として、『仏頂経』『法王経』が各二回、『維摩経』『諸法無行経』が各一回ずつ引用されるほか、『禅門経』と『馬鳴菩薩経』、即ち『大乘起信論』とがそれぞれ一回ずつ次のように引かれている。

『禅門経』に「外の相による成就は数劫によっても得

ることはできない。内心の覚性を知るならば一瞬に無上に覚る。『馬鳴菩薩経』に「念の微細なる相を離れて、心性を見れば、心は常住であるから、それを自性覚と名づく」。(P.T. 818, f. 9b, II. 3~5)

右の両引用文はそれぞれ『禅門経』の「若外相求、雖經三劫數、終不能得。於三内覺觀、如三念頃、即得阿耨多羅三藐三菩提」<sup>(20)</sup>、及び『大乘起信論』の「以遠離微細念、故得見心性、心即常住名究竟覺」<sup>(21)</sup>に一致する。前者の『禅門経』は北宗系の人々が自派の禅法の根拠を仏説にもとめて偽作した經典とされるものであり、<sup>(22)</sup>後者『大乘起信論』の一文は北宗禅の綱要書の一つである『大乘無生方便門』において「覚」の定義に使われており、<sup>(23)</sup>共に北宗禅の「覚」に関わるものである。又、大珠慧海の『頓悟要門』では右『禅門経』の一文が「頓悟一門」の教証とされているように、<sup>(24)</sup>『大瑜伽修習義』においても「頓悟」と北宗禅の説く「覚」とが同義語として使用されているのである。ところで、今「頓悟」と訳したチベット語は、P.T. 818 写本においては“cig char rig pa”となっている。これが正しく漢語の「頓悟」に

対するものであることは、『仏頂経』からの引用文“cig char rig pa de ni don yin no!”(頓悟は理である)(P.T. 818, f. 9b, 1. 5)が「理則頓悟」(大正藏、一九卷、一五五頁上)のチベット訳であることから認められる。従って、本書にみられる北宗禅の「覚」と同義の“cig char rig pa (頓悟)”は、後述する“cig car jing pa (一心「頓入」)と和訳する。この語が「頓悟」の訳語として用いられる例は未だ知られていない」とは区別されるべき用語である。

### 三、無所得一法論

『無所得一法論』*dMogis su myed pa tsul gcig pa'i gzhung* を含む写本は P.T. 116 を始め今までに十一本(別本を含む)が知られている。これはチベット語禅文献としては他に例をみない数であり、本書がかなり流布していたことを示している。又、プトゥンによれば、『パンタンマ目録』(八四一年以前)<sup>(25)</sup>に本書が登録されていた様子であり、<sup>(26)</sup>更には、ソクチェン<sup>(27)</sup>の祖 Vimalamitra の作とされる『頓入無分別修習義』(Peking No. 5306)はほぼ全面的に本書が利用された論書である。<sup>(27)</sup>このように、

本書は敦煌地方だけでなく、チベット本土においても活用された跡があり、現存するチベット語禅文献中、最も重視すべきものの一つである。  
著作年代については、『パンカルマ目録』(八二四年)<sup>(28)</sup>に登録されている法成訳『金光明経』の引用がみられることと、<sup>(29)</sup>既にふれたように本書が『パンタンマ目録』(八四一年以前)に登録されていた様子であることから、八二〇年代から八四一年の間という推定が可能である。又、前章に述べた『大瑜伽修習義』と本書とは多くの共通した引用文を有するが、それらの引用文の検討から、本書は『大瑜伽修習義』を利用していると考えられ、<sup>(30)</sup>従って、それ以後の成立となるであろう。

本書が「無所得」を説き、「大瑜伽師」と自称する人の文献であることは、奥書に標題と副題とが、『無所得一法論』大瑜伽師達に必要な義の覚書、終る。(P.T. 116, f. 170, II. 2~3)  
と記されていることでも明らかである。

著作目的についても、

大瑜伽道は説明や思索の領域を超えたものであり、

説かれた教としてはあり得ないけれども、しかしながら、下等な凡夫達を正眞の法性に導くために言説のみによって示し説かれたものである。(op. cit., f. 169, l. 3~f. 170, l. 1)

とあり、『大瑜伽修習義』と同種の趣旨が窺われる。論の構成は『大瑜伽修習義』と同じく問答体である。

しかし、『大瑜伽修習義』が初心者質問に答えるという色彩が強いのに対し、本書には、「事物と言葉に執着している人々の立言に反論しつつ、その見解を退け」(op. cit., f. 119, l. 1)とか、「相を認める人々への回答の要点を与え終った」(op. cit., f. 145, ll. 2~3)とあるように、相(事物と言葉)に執着している人々という反論者の設定がみられ、それを否定する形で自派の主張が展開されている。

その主張は、先ず前半において、

もし相の側に交わるならば、輪廻を脱し得ないという過失となる。(op. cit., f. 122, ll. 3~4)

もし有所得の仕方で廻向すれば、有害な過失となる。(op. cit., f. 126, ll. 3~4)

もし有所得の仕方では念仏をなせば、涅槃に対する障害となる。(op. cit., f. 134, ll. 3~4)

もし布施等なきが追求すれば、輪廻を脱し得ないという過失となる。(P.T. 823, verso, f. 1, ll. 3~4)

もし相を分別すれば、輪廻を脱し得ない。(op. cit., f. 2, l. 1)

などと繰り返し説かれているように相(mtshan ma)にとらわれ、有所得の仕方(dnyis pa'i tshul)による実践を極力否定し、後半で「不観」(myi rtog pa, rnam par myi rtog pa)について説いた後、結論として、

一切の了義経にも「相に不住なることが最上の実践であり、相に住することは輪廻の過罪(nyas dnyis)である」と説かれているから、不観義(indo don)への頓入というこれは最上の涅槃道であることが明らかである。(P.T. 116, f. 168, ll. 2~4)

と述べている。即ち、本書の主張は「相に対する不住(myi gnas pa)」という実践が輪廻を脱し、涅槃へ至る最上の道であるという点にあるのであり、その「相に対する不住」を「不観」と言い換え、「不観義への頓入」とも

表現されているのである。ここに「頓入」(cig car 'jug pa)という表現がみられるが、この語が使用される理由の一つを、「不観」を説いた本書の後半部にみることに出来ると思われる。即ちそこでは、般若波羅蜜の修習、

大乘、修習道、中道、平等性と不動、智慧、三昧、善功方便、勝義、業障即菩提、捨相、修習による心法性の見、無二、外の覚、内の覚、智、自証、一切種智、仏修習、涅槃、菩提、衆生利益の合計二十三項目が取り上げられ、それらはいずれも「不観」の中に集約されていると説いている。これは「不観」が主要な仏教徳目をすべて集約したものであることを意味しており、このような「不観」に入ること('jug pa)は、あらゆる仏教徳目に一度に(一挙に)到達したことになるであろう。ここに「cig car」(サンスクリット原語はyugapad)という「いくつかの要素が一緒に示されていること」を意味する語が使用され、「頓入」(cig car 'jug pa 一度に「一挙に」到達すること)と表現される理由の一つがあるであろう。

以上、本書の主張は「相に対する不住」を内容とする「不観」の実践にあるのであり、その「不観」はすべて

の徳目を集約したものであるが故に、その実践は「頓入」と表現されるにふさわしいものとなっているのである。そして、この所説が主に中国禪に基づくものとされていることは、

この頓入の門はかくの如く多くの經典の教とも矛盾しないし、熟達した諸師の教とも一致するものであり(P.T. 116, f. 163, ll. 3~4)

と述べられた後、龍樹、菩提達摩多羅、無住、降魔蔵、アルデンヘル、臥輪、摩訶衍、提婆という中国禪師を主体とした八師の教説が引かれていることで明らかである。中でも無住と摩訶衍の両師の教説の影響は確かに認められる。『歴代法宝記』の無住の根本教説を説く箇所(33)に、「著相即沈淪」とか「不住事相……名爲解脱」とあるのは、本書の「相に対する不住」という実践の所説と同じであり、又、『頓悟大乘正理決』における摩訶衍の「若悟得不思不観如如之理、一切法自然具足」(P. chinois, 464b, f. 154a, ll. 3~4)という主張は本書の「不観」と同一趣旨である。ただ、摩訶衍のいう「不思不観」の中身は坐禪看心を方便とする「離妄想」であり、「想」

の全面否定であるのに対し、本書のいう「不観」は「相に対する不住」であって、相を想わないことではなく、相に執着しないことである。従って、本書では「有所得」が極力否定され、空の実践的側面を示すとされる『無所得』(dmvigs su nyed pa, myi dmvigs pa) が主張されているのである。

#### 四、頓入無分別修習義

最後に『無所得一法論』がほぼ全面的に使われた Vi-malamitra 作とされる『頓入無分別修習義』(Cig car 'jug pa rnam par mi rlog pai bsgom don (Peking No. 5306) をみてみると、そこでは「無分別三昧」(ram par mi rlog pai ting nge 'dzin) を実践すべきことが説かれており、それは具体的には「止」(zhi gnas) と「観」(lhag mthong) とあるとされ、その止と観のそれぞれが「相に不住なることが止の三昧である。いかなる相とも離れないことが観の三昧である」と定義されるから、無分別三昧とは相を否定することなく、相に住すること、執着することとを否定する実践と理解されるであろう。又、本書では、

人法二無我を意味する「事物の究極」(dngos poi mthar) を見ること自体を仏として(36)いるから、その実践は空をめざしたものにほかならず、『無所得一法論』の「相に対する不住」を内容とする「不観」の実践と異なるものではない。ただ、「止・観」や「事物の究極」という Ka-malaśīla の『修習次第』に説かれる用語(37)を持ち出す点が異なるが、おそらく同書が意識されていたためである(38)。

又、末尾に「慧眼を得て中観義を悟り、一切智を速かに得よ」(Peking No. 5306, vol. 102, p. 18-27-8) とあり、悟るべき内容が「中観義」(dhu ma'i don) と表現されている。この語は敦煌写本において「大乘禪門は多いが、その中で正しいものは中観義(don dhu ma) に頓入することである」という禪に関連した用例もみられるが、『大乘中観義』(P. T. 121)では「瑜伽中観」(nal 'byor pai dhu ma' 及び「経中観」) mDo sde pai dhu ma と二種の中観派の見解を意味しており、(40) 印度系仏教の用語であって、同仏教との関連を示している。このほか、『無所得一法論』に引かれる諸師の教説の取り扱いをみると、中国禪師をすべて切捨て印度論師のみ採用するな

ど、本書の所説は『無所得一法論』と大差ないにも拘らず、外面的には中国禪を抑え、印度仏教を装った体裁がとられている特徴がみられるのである。

#### まとめ

チベット人の本格的禪の受容は摩訶衍の本土到来に始まる。その頃、おそらくチベット本土で著作されたと思われる『禪の書』は『楞伽経』に依ってまとめられたものであり、そこにみられる「大瑜伽」及び「無所得」の両語は禪を標榜する用語としてその後のチベット語禪文献に継承されることとなった。

本土における国家的印中仏教論争(サムイェーの宗論)での摩訶衍の敗北は、チベット人による、禪の受容の舞台を敦煌地方に移し、その地方で著作された『大瑜伽修習義』には『諸経要抄』という擬題を持つ漢文禪籍が実際に活用され、又、北宗禪の頓悟説の影響もはっきりと窺われる。その後に見られた『無所得一法論』では、無住や摩訶衍の影響が濃厚であり、特に摩訶衍の「不思議不観が一切法を具足する」とする説を受けたと思われる "ci-

car 'jug pa" (頓入) という語がみられる(41)。後代のチベット資料では、この語が中国禪の代名詞として使用されているのを(42)みるように、この語は古代チベット人の理解した禪思想を代表する語であり、この語の教義を示す『無所得一法論』は大成期のチベット語禪文献と言えるであろう。その後、この書は敦煌地方を脱して、チベット本土にも伝わり、そこで印度仏教論書風に作り変えられ、Vimalamitra の著作とされた上でチベット大蔵経に編入されることになるのである。

#### 註

- (1) 山口瑞鳳「吐蕃支配時代」『敦煌の歴史』(講座敦煌2) 大東出版社、一九八〇年、一九七—一九八頁。
- (2) 摩訶衍以前のチベット人と中国禪との接触については次の論文を参照。山口瑞鳳「チベット仏教と新羅の金和尚」『新羅仏教研究』一九七三年、三一—三六頁。小島宏允「チベットの禪宗と『歴代法宝記』」『禅文化研究所紀要』第六号、一九七四年、一三九—一七六頁(山口瑞鳳「チベット」『史学雑誌』第八四編、第五号、一九七五年、二四—二四二頁に批評あり)。
- (3) 摩訶衍は七九二—七九四年頃起った国家的印中仏教論

争、いわゆるサムイエーの宗論(ラサの宗論、チベットの宗論)の中国側代表者である。この論争に関する主な研究に次のものがあつた。P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa*, Paris, 1952. G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, part II, Roma, 1958. 上山大峻「曇鸞と敦煌の仏教学」『東方学報』京都、第三五冊、一九六四年、一四一―二二四頁。

(4) 注③ Demiéville 氏著書「二六三」二七七一―二八〇頁参照。

(5) 敦煌文書に含まれる禪文獻(漢文)はすべて初期のそれであり、最下限は八世紀末までであるとされる。柳田聖山『初期の禪史II』(禪の語録3)筑摩書房、一九七六年、五頁。なお、どのような文献があるかについては、田中良昭「敦煌禅宗資料分類目録初稿」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第二七、二九、三二、三四の各号参照。

(6) 拙稿「敦煌チベット語禪文獻目録初稿」『東京大学文学部文化交流施設研究紀要』第四号、一九八〇年、九三―一二九頁。

(7) 例えば、ニンマ派に属するゾクチェンパの文獻に多くの中国禪師の教説が引かれている(沖本克己「BSam yasの宗論(一)―敦煌西蔵文獻に於ける諸禪師―」『日本西蔵学会々報』第二二号、一九七六年、四―八頁。同「チベット訳『二入四行論』について」『印度学仏教学研究』第二四卷、二号、一九七六年、九九―一九九頁など参照)。

又「ノトワン(二二九〇―二二九四)は彼の『仏教史』の

中でチベット人の著作を論ずる際、禪に關した内容を推測し得るいくつかの書名(そのうちの二書は敦煌文書中に現存(後述)を列挙)として(Bu ston, *Chos 'byung*, Satapitaka, vol. 64 (24), f. 207b, 1. 2~f. 208b, 1. 1)。

(8) 注⑥拙稿の分類によれば、I.O. 709 (XI)に当る。

(9) 「四法を得た菩薩摩訶薩が大瑜伽の瑜伽師となる。その四法とは何か、即ち、自分の心の現れを觀すること、生住滅の見解を捨てること、外界の事物は無実体であると理解すること、自覺聖智を悟ると確信することである。」(Peking No. 775, vol. 29, p. 40-3-1~2)

(10) 本書と同名の書が『チンカルマ目録』(Talou No. 613, 芳村No. 614)に「禪の書 (*bsam gran gyi yi ge*)」中国語から翻訳「阿闍梨 Bodhidharmatara 作」と記されるが、これは明らかに漢文蔵訳の書であるのに対し、本書が用語の検討から当初よりチベット語による著作と考えられ、同一書である可能性はほとんどない。注⑥拙稿、一二七頁参照。

(11) 胡適校敦煌唐写本『神会和尚遺集』一三二頁。

(12) 両写本を合せると全体の16に当ると推定されている。沖本克己「敦煌出土西蔵文禪宗文獻の研究(2)」『印度学仏教学研究』第二七卷、第二号、一九七九年、九一―九二六頁。

(13) Y. Imaeda, "Documents tibétains de Touen-houang concernant le Concile de Tibet," *Journal Asiatique*,

1975, pp. 125-146. 及び拙論 "Le Dhyāna chinois au Tibet ancien après Mahāyāna," *Journal Asiatique*, 1981, pp. 183-192.

(14) 上の文獻のチキスト及び仏訳が次の論文である。M. Lalou, "Document tibétain sur l'expansion du Dhyāna chinois," *Journal Asiatique*, 1939, pp. 505-523.

(15) R.A. Stein, *Les tribus anciennes des marches sino-tibétains*, Paris, 1961, p. 76.

(16) 『諸経要抄』の論部について、岡部和雄「経疏・要抄」『敦煌仏典と禪』(講座敦煌8)大東出版社、一九八〇年、三四二―三四三頁を参照。

(17) 注③拙論「一八六一―一八七頁参照。『諸経要抄』のほかに『経集』*mDo kun las btus pa* (*Sutra-samuccaya*, Peking No. 5330) も利用された様子がある。注④沖本氏論文参照。

(18) 注③ Demiéville 氏著書「三頁の注①」注④ Imaeda 氏論文「一三六頁」及び S.G. Karmay, "A discussion on the doctrinal position of rDzogs chen from the 10th to the 13th centuries," *Journal Asiatique*, 1975, pp. 152-154. を参照。

(19) 『歴代法宝記』の引用経文のいくつかは『諸経要抄』のそれに基つくとどう見解が既に小島氏により示されているが(注②同氏論文参照)、『諸経要抄』の注記を引用したものとされるいくつかの記述も『歴代法宝記』の中に見

出せる。以下に両者を対照してみよう。『諸経要抄』中の細字は同書の注記である。

『歴代法宝記』	『諸経要抄』
知法即是仏宝、離相即是法宝、無為即是僧宝。	若知法即是仏、是仏宝、離相即是法、是法宝、無為即是僧、是僧宝。(大正藏、八五卷、一九四下)
(注⑤)柳田氏著書二八六頁)	只許五歳学戒、五歳已上、捨小乘師(同一九〇頁)
皆從此経出。……此経者即是此心。(同一〇八頁)	皆從此経出。此経者即此心(同一九七七)
不順生、不依寂……影体俱非、性相不立。(同一六四頁)	影体俱離故、不依性相故、亦不順生、亦不依寂(同一九七七)
有心即是波浪、無心即是外道。(同一六四頁)	隨有心者即是波浪、依無心者即是外道。(同一九七七)

(20) 柳田聖山「禪門経について」『塚本博士頌壽記念仏教史学論集』一九六一年、八七八頁。

(21) 大正藏、三二卷、五七六中。

(22) 注⑤柳田氏著書、一九頁。

(23) 鈴木大拙「禅思想史研究第三」一九六八年、一七〇頁。

(24) 注(20)柳田氏論文、八七三―八七四頁。

(25) 山口瑞鳳「吐蕃王国仏教史年代考」『成田山山仏教研究

