

〔公開講座要旨〕

『モンゴル佛教史』の側面

講師 阿部 真也

本稿は、『モンゴル佛教史』（以下HMB）が参考書として、唯一、具体的に名を挙げている、『蒙古源流』（以下ET）との関係について考察を加える。今まで、チベット語版HMBを年代記として扱う研究はあったが、モンゴル年代記と比較しての研究はあまり無い。モンゴル語版HMBとETを比較することによって、表記上の特徴も確認する。

HMB全体の構成は、政治史と仏教史の二つに分かれている。文献全体の分量としては二六一葉あり、最初の五六葉が政治史となっている。今回扱うのは、政治史の部分である。

一方、ETは仏教的世界観の記述に始まり、積尊に関する記事、仏典結集の記事、インドの王統、チベットの王統と続き、モンゴルの王統（中国の王統をささむ）、最後は満州の王統で締めくくる。仏教色の強い文献である。

両者に共通する話を、順に挙げつつ比較していく。

まず、モンゴル王統の起源についての話である。概略は、チベット初代王から七代目王の三人の息子の内、ボルテ・チノという者がモンゴルへ行ってモンゴルの長となった、というものである。ETの方がやや詳しく書いている。ま

た、名前の表記が、HMBはチベット語の影響を受けている。現存する最古のモンゴル年代記である『モンゴル秘史』（二二二八年）においても、チンギスハーンの祖先になるボルテ・チノの話はある。ただし、チベットは関係なく、上天の命により海を渡ってきた、とある。

次に、五本の矢柄の話である。これは、似たような話が他の国にもある。概略は次である。アランゴワが、「夜ごと一人の美しい容貌の若々しい人が来て、枕を一つにして泊まって、翌朝、夜が明けるとともに出て行くのを夢に見た」といって、一人で居ながら、ブゲ・ハタギ、ブゲ・サルジュ、ボダンチャル・ムンハクという名の三人の息子を生んだ。そのために、五人の息子たちの仲が悪くなった。そこで、矢柄あるいは氷の板を使って論じて、五人が協力するようにした。ほぼ同じ話であるのだが、HMBが氷、ETが矢柄を使っている点が異なる。最も古い『モンゴル秘史』には矢柄とあることより、矢柄が主流であると思われるが、なぜ、氷に変わったのかは不明である。ちなみに、五人の息子のうち、ボドンチャルがチンギス・ハーンに直接つながる祖先になる。

その他に、次のような話がある。

- ・テムジンの両親の出会い
- ・テムジンの誕生
- ・チンギスの名の由来
- ・インド遠征

これらの話は、ほぼ、両者が一致している。しかし、一致しない話もある。チンギス・ハーン死去に関する話である。

E Tは、命終のときの言葉、まわりの人の言葉を中心として、詳しい記述となっている。しかし、H M BにはE Tにはない遺体の様子の記述があり、それが中心となっている。両者、一致するところはない。

以上、全てではないが、チンギス・ハーンまでの部分について検討した。年代記としては、E Tの方が詳しい。これは当然のことではあるが、H M Bにしかない記述もある。年代については、ほぼ一致している。表記について見ると、固有名詞、特に人名の表記が異なる場合が多い。元々はモンゴルの人名であるのに、チベット語で書かれたものをモンゴル語訳する段階で、違いがでたと考えられる部分が多い。H M Bにおけるアリガリ文字の使用にも特徴がある。H M Bの大きな特徴は、仏典からの引用である。特に、『サキヤ格言』からのものが多い。しかし、E Tの方が仏教色の強い箇所もある。E Tは序において、仏教に基づいてインド・チベット・モンゴルの歴史について語る、としている。E Tにおける仏教理解について、さらに研究する必要がある。

『如来秘密経』をめぐる

— 大乘経典の相互関係の解明を中心に —

研究員 伊久間 洋光

二〇一六年、松田和信教授らによって、大乘経典『菩薩蔵経』 *Bodhisattvapitakasthra* のガンダーラ語写本断片が新たに報告された。同断片は二世紀に遡るとされる。

本発表では、係る『菩薩蔵経』と、初期大乘経典『如来秘密経』 (*Tahagataguyasthra*) との対応関係について新たに報告した。両経典の初訳は菩提流支によりそれぞれ『大宝積経』第十二会、第三会として編入されている。

『菩薩蔵経』の名を冠する文献のうち、現存する漢訳には三種四本がある。そのうち、本発表において取り扱うのは玄奘訳を初訳とする『大菩薩蔵経』である。同経典は、六波羅蜜に関する説示を中心とし、如来十種不可思議法などの仏身論を説いている。また『無意経』を始めとする幾つかの文献との対応関係が見られることが指摘されている。先述のガンダーラ語写本断片の他、九世紀のチベット語訳、五—六世紀頃の書写と見られるスコイエンコレクシヨン中の梵文断片、ポタラ宮より発見された梵文写本が見在している。

『如来秘密経』は竺法護により三世紀に『密迹金剛力士經』 (*Guhyakadhipatinirdesa*) として初訳されている。『如来秘密経』のテキストには、その他に九世紀のチベット語訳、

十一世紀の法護訳（『仏説如来不思議秘密大乘経』）、ネパールにおいて発見された梵文写本（発表者により校訂出版準備中）が見在している。

本発表ではまず諸経論に見られる「菩薩蔵」の概念について整理した。そこでは旧訳における *bodhisattvapitakasthra* の訳語に「菩薩法蔵」「菩薩蔵」があることから、先行研究の指摘の他に、康僧鎧訳『仏説無量寿経』、竺法護訳『正法華経』においても菩薩蔵が説かれていることを確認した。

次に、新たに確認された『菩薩蔵経』と『如来秘密経』との対応箇所を整理した。『如来秘密経』は、『大菩薩蔵経』のうち如来不思議性品第四と毘耶耶波羅蜜多品第九の二品に亘り対応関係を有する。

さらに両経典の梵本を含む諸本の対応箇所を比較し、系統樹思考に基づき、五—六世紀の梵文断片を含めた現行の『大菩薩蔵経』が『如来秘密経』を承けたものであることを指摘した。借用された経文は主に『如来秘密経』の仏陀観に関わる箇所である。

Bodhisattvapitakasthra のガンダーラ語写本断片は玄奘訳では毘耶耶波羅蜜多品第九に相当し、『如来秘密経』並行箇所の前であるものの、他文献の並行文は確認されない。しかし本発表で指摘したように、現行の『大菩薩蔵経』は、『如来秘密経』を始め竺法護訳のある経典の少なくとも三点と緊密な関係を有するテキストである。そのガンダーラ語写本断片が発見されたことは、初期大乘経典の成立

過程・伝承過程を考える上で小さくない意味を持つと考えられる。

法然上人『三部経大意』の書誌学的問題について

研究員 長尾 隆寛

法然上人（以下敬称を省略）の『三部経大意』は、一九三三年に塚本善隆氏によって初めて取り上げられ、『昭法全』編者の石井教道氏によって思想変遷上で本願念仏期の著作とされた。その後研究者によって、本書の真偽問題と撰述時期に関する多くの問題が提起された。真偽に関する問題を有するため、現在も各説示について、法然の思想であるか注意が必要であるとされている。

研究は多岐に及ぶため、ここでは省略するが、本講中では先学の問題点を全て挙げた上で、全体的に検討した結果『三部経大意』が「信」を示す著作であることを明らかにした。法然浄土教では「信」と「行」をどちらも大切なものとして説くが、著作によつては、「信」または「行」のどちらかに重点をおくこともあると考えられる。ただし、後に安心派といわれる「信」重視の立場と明確に異なる点は、「行」の重要性も説くことである。その点で、『三部経大意』は、安心派の思想とは明らかに異なっている。また、「信」が示される書であるという前提で見たととき、偽撰とする根拠はすべて否定することができることを明らかにした。撰述時期については、思想変遷の集大成としての『選択集』と比較して時期を検討することはできないとし、多くの説示が初期とも、後期とも捉えられることを指摘した。

『三部経大意』には「善導弥陀化身説」が示されるが、林田康順氏（『選択集』における善導弥陀化身説の意義と選択と偏依）は、「弥陀化身説」が『選択集』で初めて著作の中に表明されることを明らかにした。先述したように、全体的に初期とも後期とも捉えられる説示が多い中で、「善導弥陀化身説」が明示されることに注目すると、『三部経大意』は『選択集』に近い頃の成立と考えられるのである。法然は開宗以来、思想変遷があったことは確かであり、石井氏が『昭法全』序において、「元祖の思想が開宗時を期して固定化してしまつたと考えるのは寧ろ誤り」とする通りである。三昧発得や善導弥陀化身説確立によつて、「信」の変遷もあつたと考えられるが、それは「信」の深まりであつて、開宗（回心）から「一枚起請文」に至るまで、法然のなかで「凡夫が三心具足の称名念仏を相続することによつて、阿弥陀仏（報身）の極楽浄土（報土）に往生する」という根本的な信は変わることなく、一貫していることに注目すべきである。

また、藤堂恭俊氏（『法然上人研究』）の論を参照し、『三部経大意』に示される「信」とは「決定往生心」であり、その一貫した「信」について、文献間での相違はあるはずがなく、また、『三部経大意』の説示は全て、その範疇から外れることがないことを確認した。よつて、成立時期について他の文献と比較することはできず、「弥陀化身説」が説かれることをもつて、後期の成立と考えられる可能性

があることを指摘した。

ただし、名号観についてはもう少し検討したい。名号観に関する問題については、本講で述べた通りであるが、この結論によって、『三部経大意』の結論を出すことができると考えており、今後の課題としたい。

少なくとも、『三部経大意』は真撰であり、他の文献には示されない法然の詞が示されている、貴重な文献であるということは結論づけることができる。

定仙再考——定仙の出自について——

研究員 大八木 隆祥

定仙（一二三三—一三〇二頃）は鎌倉時代後期の真言僧で、鎌倉龜谷新清涼寺釈迦堂を拠点に多くの人師より多数の法流を受法した人物である。

筆者はこれまで神奈川県立金沢文庫が管理する国宝・称名寺聖教などの史料を用いて、定仙の受法活動を中心に研究・発表してきたが、定仙自身も、また第三者も定仙その人については記していないため、その出自は不明であった。しかしながら、定仙を単なる受法に熱心な一平僧と見ることはできない。幕府のあつた鎌倉の中心地近くに住していたこと、経済的基盤を有していなかったであろう新清涼寺釈迦堂に住しながら精力的な受法活動を行い得るだけの経済力があつたこと、幕府に招聘され畿内から下向してくる有力者・重要人物からも受法し得る人脈と立場があつたこと、そして、北条氏の本拠地であつた伊豆守山に墓があること等、これらを勘案すれば幕府中央と何らかのつながりのある人物と考えるのが自然であり、さらに言えば、北条氏に関係する人物なのではないか、とその可能性を示してきた。しかし今回は、まったく別の家系の出身である可能性について検証した。

実は定仙について調べ始めた頃、その出自について『尊卑分脈』を確認し、定仙の名が姉小路顕朝の系図中に記さ

れていることを確認していた。姉小路顕朝の嫡子、忠方の並びにある生母不詳の女子の二人目の下に「中納言資平室一女生ず、離別、後、公禪法印の妻、定仙を生ず」とあるのがそれである。これによれば定仙は顕朝の孫となる。ところが、顕朝の子やその配偶者の内、生没年が確認できる者と定仙の生没年とを比較すると、定仙は顕朝の子やその配偶者と同じ世代であり、顕朝の孫とすることはできないことが分かった。そこで筆者は、この顕朝の系図に記された定仙は件の定仙とは同名の別人であると判断し捨て置いたわけであるが、その後の研究を踏まえ『尊卑分脈』の記述は系図作者の錯誤によるものであるという可能性も検証するべきではないかという考えに到った。

というのも、定仙が親しく受法し交流した人物に地藏院流の正嫡である醍醐寺の親玄（一二四九—一三三二）がいるのであるが、この親玄の兄、久我通基は姉小路顕朝の娘の一人が嫁いだ先なのである。つまり、定仙を顕朝の孫ではなく子と仮定すれば、定仙と親玄とは姻戚関係となり、両者の親しい交流にも納得がいくわけである。

また、『尊卑分脈』で定仙の父とされた「公禪法印」についてであるが、『尊卑分脈』では公禪の名は三条家の系図に記されている。ところがこの公禪は、『尊卑分脈』には記載のない八条家の公然（一二五二—醍醐寺定済の資）を誤って三条家の系図に書き入れた可能性がある。この公然もまた鎌倉において定仙と親しく交流した人物であるので、そ

れが顕朝の娘の嫁ぎ先の公禪であるとすればこちらも定仙とは姻戚関係となり親しい交流にも納得がいく。ただし、法位と年齢の点で矛盾があり直ちには同定できない。今は可能性として提示するにとどめる。

以上、『尊卑分脈』の記述を錯誤と考え定仙を顕朝の子と仮定した場合について見てきたが、では、それが定仙の受法活動を支える要素となりうるか、というところとは言えない。顕朝は定仙が鎌倉に下る前にすでに死んでおり、姉小路家自体も顕朝の嫡子忠方の代で没落し事実上の家名断絶となっている。また、顕朝を重用した後嵯峨院もその皇子で第六代鎌倉將軍の宗尊親王も定仙が鎌倉にて本格的な受法活動をする頃には死去の前後でほとんど影響力は持っていないかった。結果、定仙が顕朝の子であったとしても、そのこと自体には定仙の受法活動を支えるほどの力はなく、ただ親玄との親しい関係を説明しうるにとどまった。その他の疑問、特に北条氏とのつながりについては未だわからないままである。定仙の鎌倉での活動を支えたものは、出自とはまた別のものなかもしれない。

追記・公開講座では右のように発表したが、その後、先行研究において『尊卑分脈』の定仙は件の定仙ではなく、ほぼ同時代の同名の天台僧であると指摘されていることを知った。よって『尊卑分脈』の記述に錯誤は無く、件の定仙とは無関係であることが確認できた。これについては本号掲載の拙論において詳述した。

Authors	<i>Nirukti</i>	Reference
Jayabhadra	ḍā (from ḍāyanti of <i>Ḥḍai</i>)	<i>ḍai vihāyasā gatau</i>
Kambala	<i>ḍākinī</i> : <i>ḍai</i> (to fly) → ḍā (instr. of <i>Ḥḍāi</i>) + -aki- (from <i>akitum</i> of <i>Ḥak</i>) + -[n]ī (feminine suffix for who is versed in)	<i>ḍai vihāyasagame</i>
Bhavabhaṭṭa	1 <i>ḍātum</i> (infinitive form of <i>Ḥḍai</i>) 2 <i>-yinī</i> (suffix) indicates one who has skillfulness → <i>ḍāyinī</i> 3 <i>dāyinī</i> ⇒ <i>dākinī</i>	<i>ḍai vaihāyasagame dhātur atra vikalpita iti</i>

It is remarkable that Kambala's *nirukti* is followed, -literally quoted without credit-, by later expositions, Ratnākaraśānti's *Guṇavatī* and Abhayākara Gupta's *Āmnāyamañjarī*.

In conclusion, this presentation aimed to examine two aspects. One is how the word *ḍākinī* develops in major Tantras by showing the process of Vajrayāna's adoption of *ḍākinī* from Hindu, non-Buddhist spirit into Buddhist one, *Vajraḍākinī*. And the other is, once the definition was clearly proclaimed in the *Samāyoga*, how commentators in Saṃvara tradition elaborate its *nirukti*. From this evidence, we can see that relatively new Tantras such as the *Samāyoga* and the *Cakrasamvara* could have been problematic texts from the perspective of previous Buddhist scriptures. Therefore, without the support of learned authors who had developed expositions, those texts could not have survived and transmitted.

This presentation aimed to discuss about the development of the concept of *ḍākinī* in Vajrayāna literature and of its *nirukti* elucidated by tantric commentators. In an early Vajrayāna text, e.g., the *Mañjuśrīyamūlakalpa*, the *ḍākinīs* are described as non-central and non-Buddhist figures. Therefore, a mantra for striking *ḍākinīs* is taught there. However, another mantra is found in the *Mahāvairocanābhisambodhi* as having a different function to capture them. It is associated with *ḍākinīs'* conversion into Buddhist figure whose supporting narrative is seen in Śubhakarasiṃha's commentary. And another feature is described in the *Sarvatathāgatattvasaṃgraha*, i.e. in Trilokyavijayamaṇḍalavidhi chapter. Remarkably, this text seems to be the first text which mentions a term "*vajraḍākinī*" who is apparently differentiated from heretic-*ḍākinī* (*bāhyaḍākinī*). Afterwards, in the *Guhyasamājatantra*, the term *ḍākinī* is mentioned as one of names of Vajrayāna samayas, e.g. *sarvavajraḍākinīsamayaṃ* or *vajraḍākinīyogena*. In other words, during the time of this text, they finally became to play an important role in the Buddhist pantheon.

It is worthy to mention that the *Sarvabuddhasamāyogaḍākinījālaśaṃvara* (hereafter *Samāyoga*) among the extant Sanskrit tantric works is the first text which contains the word *ḍākinī* in the title. And the definition of *ḍākinī*, precisely *nirukti* type of explanation is proclaimed here: "this mudrā (consort) who possesses various magic powers is called *ḍākinī* in a barbarian language (*vicitramāya-mudreyaṃ ḍākinīti mlicchayā* 1.6cd). After this, it gives its *nirukti* : "The verb root *ḍai* is used in the sense of going in the sky (*ḍai vaihāyasagamane*)". It is the traditional manner to explain the meaning of the verb. However, among extant versions of the Dhātupātha, the most similar one is *ḍiṅ vihāyasā gatau* or *ḍiṅ ākāśagamane*. That is, the verb there which has the meaning of "going in the sky" is *ḍi*, not *ḍai*. But if we remind the passage that the term is originated in *mlicchā* (barbarian language), this variation rather supports such characteristic.

Finally, we can find further *niruktis* in commentaries (i.e. Jayabhadra's *Pañjikā*, Kambala's *Sāadhananidhi*, and Bhavabhaṭṭa's *Vivṛti*) on the *Cakrasaṃvaratantra* which was strongly influenced by the *Samāyoga*.