

義浄と『聖大乘論』の間

森 弘 之

はじめに

中国東晋の僧法顕が律蔵に残欠あるを慨いて入竺せんと意を決したのを嚆矢として、以来多くの中国僧が陸路あるいは海路からインドへの旅に登ったが、七世紀後半廣州を發して途中「室利佛逝」国に寄泊してそこにインドと変わらぬ法式が行われているのに出会い驚覚したのは、唐の三藏沙門義浄であつた。

七世紀に唐王朝に朝貢したとの断片的記録が残されている室利佛逝国は、G・セデスによってシュリヴィジャヤという名と結びつけられてからは、その政治体制や社会状況をあまり明らかにされることなく、ただその中心がいまのスマトラ島パレンバンにあつたらしいということと、義浄の旅行記を根拠に大乘佛教が栄えていたことを付与されて、シュリヴィジャヤ国として概説等に必ず載せられることとなつた。

室利佛逝国自体が多くの謎に包まれているだけでなく、隣接するジャワ島で八、九世紀に大遺跡チャンデイ・ポロブドウルその他を建立したとされるシャイレンドラ国との関係もいまだ手探りの状態にあり、ことに義浄の見出した室利佛逝国の佛教と、のちにジャワ・スマトラを通じてインドウー教と深いつながりをもつようになる佛教（ジャマン・ブドと称せられる）との連関をめぐって、様々な疑問が残されている。

さらに近年、上座部佛教国で最もインド・セイロンに近くまたその影響を真つ先に受けたビルマの歴史研究が進み、パガン朝時代の大乗佛教と密教そして上座部佛教の果たした役割についてヴェールが剥がされるにつれ、もう一つの大きい謎が私たちの前に立ちはだかった。ビルマにおけるビルマ族による初めての王朝パガン朝の実質的創立者アノーヤター王（在位一〇四四―七七年）は、ビルマ族とは別にビルマ南部（インド洋沿岸）に独立した王国をつくつてい

たモン族の国に攻め入り、王以下僧侶や様々な技術をもつ職人たちを自らの版図であるイラワディ川中流域に連れ去って、この時まで自国を牛耳っていた大乘佛教・密教を廃してモン族の尊崇していた上座部佛教（マハーヴィーラ派）を採用し、これ以後東南アジアに上座部佛教の広がる基礎とした、ということが明らかに³なってきた。

七世紀のジャワ・スマトラから一一世紀のビルマまで、東南アジア史を見通す視角の中で大乘佛教と密教という組み合わせをとり上げてみるだけでも、①スマトラやジャワにわたった大乘佛教とビルマへ伝わった大乘佛教はどのようなネットワークで伝播されたのか、②明らかに密教と組み合わされたバガン朝の大乘に比してスマトラやジャワの大乘は密教とどう結び付いていたのか、③スマトラやジャワでも密教と組み合わせられた大乘佛教であったのなら、そもそもインドでの始源から大乘佛教は密教と結び付けられていたのか否か、④一一世紀のビルマではなぜ「小さな乗り物」とおとしめられた上座部佛教が大乘と密教の結合体に代る位置を占めることができたのか、⑤そもそも大乘佛教と密教との組み合わせとかの表現に示されるように両者を区別できるものか、⑥佛教はヒンドゥー教との間にインドでも東南アジアでも密接な関係をもちつつけてきたと考えられるが、両者に跨って存在する密教の果たした役割は

どの様なものか、などの問いに直面することになる。

これらの、重要と思われる問いに答えることなど無論どれも至難の業といわざるを得ない。そればかりでなく、どの問いに踏み込むことも、その先に南アジアと東南アジアの歴史的關係、ことに宗教の伝播という極めて困難なテーマに身を置くことになる。とくに、わが国のいわゆるインド学の水準に於いては、大乘佛教の哲学思想の高邁さが喧伝され、密教はヒンドゥー教の方から混入してきた不純物・邪魔物扱いされてきた傾向はいまだに否めない。しかし、事実は奈辺にあったのか。東南アジア史を専攻するものとして目をそらすことはできない。

現在サンスクリットおよび古代ジャワ語の読解力をもたぬ自らの限界は十分に知りつつも、先学の諸業績に照燭されながら、この小論では、義浄の訳経作業と『サン・ヒヤン・カマハーヤーニカン』訳註の仕事を軸に据えながら、大乘佛教と密教の關係についての考察を試みたい。

第一章 義浄の訳経

(1) 義浄と律と密教

唐代の入竺僧義浄は、貞観九（六三五）年に山東齊州に生まれ、姓は張氏、幼時から佛門に入り、法頭や玄奘の偉

風を慕つてインド行を志し、咸亨二（六七二）年廣州からペルシャ船に乗つて室利佛逝国に達して滞在したのち、同四（六七三）年インドに上陸、ナーランダ寺院その他で経法・密呪を学んで帰国、洛陽と長安で訳経に従つた。玄宗代の開元元（七一三）年寂した。義浄が訳した經典は『開元録』九によれば、六一部二三九卷、その中、律部百余卷と『金光明最勝王經』一〇卷が著名であり、彼の見聞記『南海寄帰内法伝』はインドおよび東南アジアに於ける佛法流通を記したものがその中心になる四〇章の正文のほとんどが出家者の作法をめぐる記述であるのをみても、彼の關心が主として律に注がれていたことは確かではあるうが、他に密教部に属するとされるものも一三部一六卷ある。

偉大な先駆者玄奘の瑜伽派・中觀派を中心に大乘經典に取り組んだ博大な學識との單純な比較はもちろんなされるべきではないが、大乘の南海に於ける隆盛さを大いに喜んだ義浄の訳経が、律部が中心になされたことと密教部にも注目すべき仕事があつたこととは銘記してよい。インドおよび東南アジアに於ける上座部佛教と密教に関連するところ大なるものがあると考えられるからである。

かく考えた上で、以下、密教部に属するいくつかの經あるいは陀羅尼を讀んで、インドと室利佛逝に滞在して、觀察して學んだ義浄の目に映じた密教に迫つてみたい。

史苑（第五八卷二号）

(2) 『佛說療痔病經』について

『大正大藏經』卷二一（密教四）のなかばに、病氣平癒を祈る陀羅尼（真言）を中心として説かれた短い經が数点みられる。ごく短く内容も陀羅尼のみのものを除いて列挙すれば、次の如くである。『除一切疾病陀羅尼經』唐・不空訳、『能淨一切眼疾病陀羅尼經』同上、『囉囉拏說救療小兒疾病經』宋・法賢訳、咸平四（一〇〇二）年、そして次に挙げられる義浄の訳（景龍四（七一〇）年）になる『佛說療痔病經』である。

「如是我聞」という發辭から始まり、佛陀が王舎大城竹林園の中ですぐれた比丘たち五百人ほどにもあつた時に、有衆多苾芻身患痔病。形體羸瘦痛苦縈纏。於日夜極受憂惱。時具壽阿難陀見是事已詣世尊所、頂禮雙足在一面立、白言世尊。

と、佛陀の高弟阿難陀が窮狀を救つてほしいと願つたので、佛陀は、

佛告阿難陀、汝可聽此療痔經。讀誦受持繫心勿忘。亦於他人廣爲宣說。此諸痔病悉得除差。（中略）遍身支節所生諸痔。如是痔瘻悉皆乾燥、墮落消滅、畢差無疑。皆應誦持如是神呪。即說呪曰、恒姪他 揭賴米 室利

室利 魔揭室至三磨鞞都莎訶。

と、呪即ち陀羅尼を讀誦すればどんな場所にできる痔も乾

義浄と『聖大乘論』の間(森)

燥して、最後には消えて落ちてしまうから、皆に教えてやりなさいと、阿難陀に示したようである。この際の痔は、肛門周囲のものだけでなく、頸部その他にもできる異常な導官をも含めて「痔瘻」と称していたようで、湿度の高い室内にこもりがちの出家者集団に乾燥した清潔な環境とともに陀羅尼による集中療法を勧めたのであろう。

問題は、佛陀在世の頃からサンガ(出家者集団)内に様々な病いがあつてそれを呪(陀羅尼)によつて治癒しようとしたと単純に説明してすませるのは違つて、いわゆる大乘の時代もやや盛りを過ぎたとき、佛陀在世時と変わらぬに、出家者がそして在俗者も体の苦痛を訴えたときには、素朴な形の利他行として苦痛から脱出させるための呪(陀羅尼)がインドでも東南アジアでも必要であつたのではなからうか、という点にある。

義浄が、少し後代に活躍した密教の入竺僧不空(唐神龍元(七〇五)―大曆九(七七四)年)に先んじて、このような病氣平癒を祈る経呪の翻譯を、たとえ短いものであつても、行おうとしたのはなぜか、大変興味深いものがある。

(3) 『大孔雀呪王経』について

孔雀明王と称する明王がある。サンスクリットでは Mahamayuri、だから正確には大孔雀と訳すべきであろうが、

他の忿怒の相の明王と異なり、明呪の徳の著しいことを以て名付けているので、神格としての明王ではなく、二三の儀軌では菩薩とされている。

『大正大藏経』卷一九に、この孔雀明王に関する経類が六点一一卷ある。『大金色孔雀王呪経』(失訳、前秦代)、『佛說大金色孔雀王呪経』(同上)、『孔雀王呪経』(後秦・鳩摩羅什訳、弘始四―一四(四〇二―一二)年)、『大孔雀呪王経』三卷(義浄訳、神龍元(七〇五)年)、『佛母大孔雀明王経』三卷(唐・不空訳、七四六―七七四年)、『孔雀王呪経』二卷(梁・僧伽婆羅訳、五〇六―五二〇年)である。四〇五世紀に訳された前三本は不空訳本とされているが、義浄訳も不空訳本とほとんど同じ原本からのものとみてよい。

義浄訳『佛說大孔雀呪王経』卷上には、

如是我聞。一時薄伽梵、在室羅伐城、逝多林給孤獨園、與大苾芻衆千二百五十人俱。於此住処有苾芻名曰莎底、年少出家未久、新受圓具學毘奈耶教、爲衆破樵營澡浴事。有大黑蛇從朽木孔、忽然侍而出螫彼苾芻右足拇指。毒氣遍身悶絕于地。口中煦沫兩目翻上。

とあつて、不空訳には少しだけ省略と異同があるが大略同文である。右のような、蛇にかまれた一人の若き出家者の苦しみに対して、つづいて、

爾時具壽阿難陀、見彼苾芻受大苦惱、如上具說、如來

大悲云何救療、作是語已。佛告阿難陀、汝宜持我所說大孔雀呪王、爲莎底苾芻而作擁護攝受覆育、爲其結界結地令得安隱。所有痛苦悉得消除。

と、佛陀は阿難陀に大孔雀呪王によって苦痛を去らせるがよいと説く。大孔雀呪王、即ち不空訳では「摩訶摩瑜利(大孔雀の意)佛母明王大陀羅尼」は、単に蛇の毒のみならず、身体の諸部分の痛みや病いに囚われたとき、またあらゆる災害に遭ったときに、

皆護我某甲并諸眷属、我今爲其結界結地、誦持此呪悉令安隱莎訶。

と、その効果はてきめんであるとして、この「呪王」即ち「大陀羅尼」を忘れてはならないと阿難陀を通じて大衆に説いたのである。

そもそも孔雀がなぜ菩薩とか明王に遇されるかといえ、孔雀が熱帯アジアに棲み人々の生活に危険を与えた毒蛇害虫の類をもつとせず食つて毒を消してしまふことから、毒を化して「甘露となす」ひいては衆生の貧瞋等の諸毒を消して業障の災いを失くすことを本来の誓願としたものとみなされてきたからであろう。

他に孔雀王というものが存在していたと佛陀は次の様に説く。

告阿難陀。於往昔時、雪山南面有孔雀王、名金光明在

史苑(第五八卷二号)

彼而住。每於晨朝常讀誦此大孔雀呪王、晝必安隱、暮時讀誦夜必安隱。

という様に暮らしていたが、その彼は、

彼孔雀王、曾於一時忘、不誦此大孔雀呪王而爲擁護(安樂)。遂與衆多孔雀姝女、從林至林、從山至山、而爲遊戲耽淫愛著放逸。昏迷入山穴中、以自安處。捕獵怨家伺求其便。遂以鳥縞縛孔雀王。被怨繫時憶本正念、如前詞句誦大孔雀呪王、於所繫縛自然解脫、眷属安隱至先住処。

と、孔雀王についての逸話が述べられ佛陀時代の安逸を戒める精神が説かれている。

なお、孔雀明王に関する諸経その他を所依として、先の如き息災の話のみでなく、自然災害を救う法として、旱天の際の祈雨の法にもこれらの経呪が用いられたようであつて、事実、義浄訳『大孔雀呪王経』巻上の中でも、

若讀誦經者、至此処時、随所願求皆須称說其事。若大旱時云願天降雨、若大涝時云願天止雨。若有兵戈盜賊疫病流行饑饉患時及余厄難、隨時陳說一心求請無不遂意。

などとあり、またわが国でも祈雨の法がこの大陀羅尼に依つて行われてきたようである。

(4)『曼殊室利呪藏中校量数珠功德経』をめぐる
先に義浄が訳した密教経軌類を一三点一六卷または一
点一三卷と記した(七ページ、註(5))が、密教経典とし
ては如何かとして外した二点の中の『曼殊室利呪藏中校
量数珠功德経』に、最後にふれることにしたい。

この義浄訳の短い経は、文殊菩薩が佛陀に数珠をもつこ
との功德をたずねるといふ形式になっている。佛陀は、数
珠はその功德を考える場合珠体によって異なり、陀羅尼や
佛名を念誦する場合、例えば鉄の数珠では福五倍、赤銅を
用いれば福十倍、真珠やさんご等の寶石で作れば福百倍、
梃子(げんし、むくろじともいう)を用いれば千倍……とし
て、最後に菩提子で数珠を作れば、

誦数一遍、其福無量、不可算計難可校量。若欲願生諸
佛淨土者、應當依法受持此珠。

と勧めているというもので、これ自体には特筆すべきもの
はない。

しかし、『大正大藏経』卷一七の右の義浄訳の短い経の一
つ前に『佛説木梃子経』(失訳、人今付東晋録)というもの
があつて、数珠に用いる木梃子(もっけんし)のことを説
明した経典であるが、これには、

闍如是我聞。一時佛遊羅閱祇、闍耆崛山中、與大比丘
衆一千二百五十人俱。菩薩無數、名稱遠聞、天人所敬。

時難国王、名波流離、遣使到佛所、頂禮佛足、白佛言。
とあつて、佛陀がラージヤグリハ即ち王舎城の近くのグリ
ドラクータ即ち靈鷲山中に比丘一二五〇人と一緒にいたと
ころへ、ヴァイシャリー国の王から使がやってきたという、
そして、

我国辺小、頻歳寇賊、五穀勇貴、疾病流行、人民困苦、
我恒不得安臥。

つまり、寇賊が発生して五穀が値上りし病気が流行して、
人民が困苦しているので、私は安眠できないという。そこ
で、私のために慈悲を以て、日夜行いうるような「要法」
を与えて下さつて、これから永く人民の苦しみを除けるよ
うにしてほしい、と願つた。

この王に対して佛陀は、

當貫木梃子一百八、以常自隨、若行若住若坐若臥、恒
當至心無分散意、称佛陀達摩僧名。

と、木梃子つまりむくの実を一〇八個通して常に携帯して
佛法僧の名を唱えつづけることを勧めている。王は一心不
乱にこの数珠を手にして佛法僧の名を称えた結果、ヴァイ
シャリーの町の苦患は救われたとある。佛陀が直接来至し
て法を説いた時、「大衆歡喜」して「皆願奉行」つた様である。

右の『佛説木梃子経』と『曼殊室利呪藏中校量数珠功德経』
につづいて、『佛説校量数珠功德経』(唐・宝思惟訳、神龍元

(七〇二年)と『金剛頂瑜伽念珠経』(唐・不空訳)の短い二点がいずれも数珠の功德について述べているが、前者は義浄訳本とほとんど変わららず、後者の不空訳本は「於十萬廣頌中略出」とある様に、『金剛頂経』とつながりがあり、その中のほんの一部を抽出したものである。

そこでこれら数珠に関する四経から、佛陀が生存中、近隣の町や国の状況に深い関心をもっていて、疾病を治癒することや賊の難に遭った人民を救済することに積極的に取り組み、陀羅尼や法具を以ての利他行を重視していたことに、注目するべきではなからうか。

第二章 『聖大乘論』の発掘

(1) J・カツツの発掘

一九一〇年、オランダの王立蘭領東インド言語地理民族研究所(KITLVK)⁽¹²⁾から『サン・ヒヤン・カマハーヤーニカン』(Sang hyang Kamahāyanika) (以下SHKと略す)⁽¹³⁾という標題の書が刊行された。

これは、椰子の葉に手書きされたジャワ佛教の文献の中でもロンボク・コレクションと呼ばれた一群の手書き文書の一部を、J・カツツが選んで、サンスクリットの偈文と問答書、古代ジャワ語の註にオランダ語訳を加えて世に問

うたものであった。カツツは、ロンボク・コレクションの中からコード番号五〇六八・五〇八三、五二一九の三種が、逸失部分を持ちながらも互いに内容的な重なりのあることに注目して、これらをまとめてジャワ佛教に関する一つの文献を組み立てようと企図したのである。

三種のコードの中から、中心となるべき内容をもつ二つの部分、「サン・ヒヤン・カマハーヤーナン・マントラナヤ(Sang hyang Kamahāyan Mantrānya) (以下SHKMと略す)」と「サン・ヒヤン・カマハーヤーニカン」(Sang hyang Kamahāyanika) (以下SHK)」をとり上げ、欠損箇所などを他所から補って、カツツは一つの文献に練り上げたのであった(本の標題は後者をとって前述の如く『SHK』とされた)。

カツツが文書の中から発掘しそれを出版しようとした目的は、自らいう如く、「かつてジャワ人は佛教、ことに大乘佛教について何を知っていたのか」、「ジャワに対して影響を与えた地域をどこだと考えるか」という二重の問い⁽¹⁴⁾を發して、その答えを見出しうる様な文献を形成するところにあった。いい換えれば、ヨーロッパ的学問上の主流の側にある大乘佛教重視の見方に立って、ジャワにも大乘佛教があったのならそれを解明してみたいとの衝動がいわば彼をつき動かしたのであった。

その後一九一三年に、ライデン大学教授であったJ・S・スペイエルが「古代ジャワの大乗教理問答」と題する論文を『ドイツ東洋学会雑誌(ZDMG)』第六七冊第二巻に執筆し、『SHK』の前半部分(SHKM)と後半部分(SHK)を紹介するとともに、前半部分四二偈全部のドイツ語訳を加えた。

スペイエルは前半の偈文のドイツ語訳を載せて広く学界に『SHK』文献の存在を知らせることになったが、論文の題名にある如く、彼の鋭い眼は後半の問答の部分の、大乘を通しての密教の特質を見逃さなかつたようで、密教というものが単に大乘佛教のいわば延長線上にあるのではなく、佛との合一を指すという点で質的転換がなされたと把握したのである。

(2) わが国の研究

わが国でJ・S・スペイエルのドイツ語の論文にいち早く目を通して紹介したのは荻原雲来氏であった。氏は一九一六年に小論を著して『SHK』をスペイエル経由で初めて紹介した。

荻原氏は、スペイエルをそのまま受容して、「巻首に付加せる密教的梵文の頌四二行」と「大乘聖教」の「問答書」に分けた上で、本書は「佛弟子が佛となることは不可能に

てありき」との基本点を密教を中心に据えることによって超越している、と述べている。残念ながら、スペイエルに依つてカッツに依らなかつた氏は、「問答書」部分を検討して原書の意義を評価しえなかつたのは仕方のないことかもしれない。しかし、荻原氏は他方、佛典研究者の立場から、「巻首」偈文を「伝法灌頂の作法の要を集めたる」とみて、『大日経』および『金剛頂経略出経』に対応する部分のあることを指摘しているが、ここに氏の関心の焦点が示されているといふべきであろう。

戦後一九五〇年に、荻原氏と同様の視点から、SHKM部分四二偈の中、第二六偈から第四二偈までの一七の偈文に該当する漢訳が『理趣廣経』にあることを指摘したのが酒井真典氏であった。氏はまさに真言密教の側に立つて、荻原氏のいわれる「伝法灌頂の作法の要」をこの偈文に見出して、チベット語經典からしか探れなかつた部分に対応するサンスクリット原本を発見することの意義を重視し、『大日経』等漢訳佛典の欠を補うことに深い関心を示した。酒井氏とほとんど同じ時期に前半の偈文を訳しながら一九七七年にその訳文を公にしたのが岩本裕氏であった。

氏は、一九七三年にインドネシアの佛教に関する一文を呈したのち、「南海の密教」と題する論文²⁰で始めてオランダ語からの翻訳で偈文部分(SHKM)を『聖大乘真言理趣

論』という佛典として紹介している。これに対するSHK部分または全体のSHKという文献に対しては『聖大乘論』という名を氏は与えているが、この命名は妥当というべきとおもわれるので筆者も採らせていただく。

ただ、岩本氏の偈の部分に対する『聖大乘真言理趣論』との呼び方については一言付け加えたい。この命名は氏独自の「理趣」論に根ざして行われている。もともとJ・カツツの主張がSHKMのM即ちMantranyaについて実はMantrayama(真言乗)と書くべきを誤ってMantranyaと書いてしまったという点にあると、岩本氏はみる。カツツに始まるこのような誤解を正して、氏は「理趣」という言葉に忠実であるべきとする。氏のSHKMという語に対する理解は、荻原・酒井両氏の如き「灌頂作法の要」ではなくて、むしろ「真言の道への導きの手引き」とでもいうべきであろう。この点については後の詳論に譲りたい。

(3) 『聖大乘論』訳註刊行委員会本

J・カツツからJ・S・スペイエル経由で荻原・酒井氏へのルート、それに岩本氏への独自のルートによって日本に紹介されたジャワ佛教の手書きの佛典は、全く別のルートで、しかも教奇な運命のめぐり合わせから、他ならぬインドネシアで、永い眠りから醒めさせられることになった。

史苑(第五八卷二号)

広い視野から東南アジア全域に関心をお持ちの石井米雄氏によれば、イスラム教徒が人口の約九割を占めるインドネシアで、近年佛教復興運動が重要な意味をもつてきているという。

一九五〇年の独立以後、インドネシアでことに華人佛教徒の間に佛教を復興せんとする新しい動きがみられ、なかでもアシン・ジナラツキタの名で知られる指導者が一九五六年の佛歴二五〇〇年を記念してジャワ島中部スマラン市郊外に精舎を建てて以来、多数の佛教改宗者がみられた。

スカルノ政権時代の俗的国家対イスラム国家の国家・宗教論争は、スハルト時代になってからも世俗国家と信仰の自由の間で緊張がつづいたが、ことに現反共政権下では無神論へのチェックという面からの宗教管理体制がきびしくしかれ、宗教として正式に認められるためには、いわゆる「パンチャシラ」という国是体制の中で「唯一神の信仰」、「予言者あるいは聖人」、「聖典」の三要件を備えているべきとの宗教政策が今日も堅持されている。

このような宗教の定義の適用をめぐりぬけられるのは、おそらくイスラム教とキリスト教のみであり、ヒンドゥー教も佛教も困難を免れぬであろう。ことに神を立てない宗教といわれる佛教につきつけられた最大の難問は「唯一神の信仰」であろうし、また「予言者あるいは聖人」を佛陀

とする考え方も佛教的思考となじまないのも疑いを免れぬところであろう。再生佛教の指導者アシン・ジナラツキタが按出した政治への対抗策は、ジャワ佛教の中に「アーディブツダ(本初佛)」という概念の存在を見出してこれに信仰の対象としての「唯一神」の性格を与え、「予言者あるいは聖人」には佛陀と諸菩薩が、「聖典」には『三藏経(Tripiṭaka)』と古代ジャワ語による『聖大乘論(SHK)』が該当するという主張を展開した。「本初佛」を説くアシン・ジナラツキタのこのいわば政治的見解への、上座部仏教系からの批判は根強く、インドネシア政府なかでも宗教省筋の仲介はあっても、両者間の対立は解けていない。

『聖大乘論』は、いつてみれば上座部色や優勢の状況の中で、『三藏経』や『法句経(Dhammapada)』と対抗して大乘的側面を代表させられる形で、そのインドネシア語版が生み出されることとなったが、このことはいい換えれば『聖大乘論』が、大乘と密教、また佛教とヒンドゥー教の接点にあることを睨んで期待する向きがあることを物語っているのかもしれない。

こうして誕生した、読み易いインドネシア語版『聖大乘論』の、題名の上に小さくはあっても麗々しく「聖典(Kitab suci)」という字が冠せられているのは、右の様な経緯の反映なのである。

(4) 石井和子氏の業績

J・カツツの原文献に当たったという点でも、また間違いなくオランダ語、インドネシア語、ジャワ語、古代ジャワ語に通暁しているという点でも、『聖大乘論』の研究は石井和子氏によって、一挙に本格的水準にまで高められたといって過言ではない。氏は、一九八七年にSHKについて(A論文とする)、一九八八年にSHKについて(B論文)、そしてSHKMについて(C論文)、一九八九年にSHKについて(D論文)と、集中的に論文を世に問うている。

これまでの荻原・酒井・岩本各氏と異なり、石井氏は、氏のいわゆるSHK部分即ち問答の部分にこそむしろ焦点をあてて、原文献全体の意味を解明しえたという点で高く評価されるべきであろう。

第四二偈までの偈文部分を「序文」とみなして、石井氏は第四三項から第一二三項までの本体の壮大にして難解な佛教理論問答に対して、B論文で註記を加えつつ全和訳を完結させている。氏は、B論文の「はじめに」でA論文と関連させながら、『聖大乘論』問答部分の内容を、(1)六波羅密と四波羅密(四無量心)、(2)ジャワ密教の成就法、(3)ジャワ密教の神学、に分けて翻訳紹介している。

石井氏の解説の順序に従って『聖大乘論』問答部分の跡を簡単に辿ってみよう。

第四三項から第八〇項までが(1)の六波羅密と四波羅密であり、布施・戒・忍・精進・禪定・般若の六波羅密に合せて慈・悲・喜・捨の四波羅密を十波羅密と称す。ここまではいわゆる「大乘」の教えといふべきであろう。

様々な意味での誤解をおそれずにまとめれば、第八一項からの(2)ジャワ密教の成就法についての内容はおよそ次の様になる。

第八一項から、

十波羅密の偉大な道がよくわかったら、最高の秘密 (paramagubhya)、偉大な秘密 (mahagubhya) と呼ばれるものを知らなければなりません。最高の秘密というのは、「主 (Dharta)」、即ち偉大な卓越した力をもっている方の姿が大瑜伽者 (yagiswara) によつてはつきり目の前でみられるということなのです。

と調子は一気に上昇する。荻原氏の言葉でいえば「佛弟子が佛となることは不可能にてありき」とのレヴェルをいっぺんに「超越」してしまうのである。ここには「大乘」には存在しにくい「主」の姿がはつきりと泛び上り、その姿を見出す方法として「瑜伽」と「観想」が説かれ、その「瑜伽」と「観想」を成就するためには「四聖諦」に熟達すべきである。くり返せば、「瑜伽」・「観想」・「四聖諦」・「十波羅密」が「偉大な秘密」と呼ばれるものとされる。こ

史苑(第五八卷二号)

の「偉大な秘密」、最高の秘密」を成就するためには「じつと佛陀を念じる」ことつまり念佛を、心を静かに澄みきらせて行えば、絶対者を見ることができ、さらには絶対者と結合することができるというのである。第九九項までを(2)のジャワ密教の成就法と考えられるであろう。

第一〇〇項から最後の第一二三項までは、調息(いきをととのえる)法を中心に、合せて衆生の求めるものを与えるにはどうすべきかについての密教教理の一端を開示するところ、即ち石井氏のいわゆる(3)ジャワ密教の神学である。ここも(2)成就法と同様に誤解の危険性があるので、関心をもち咀嚼に自信のある方は石井氏のA、B、Cの三論文をご自分で讀まれることを希望する。

ここでは二つのことについて注意を喚起しておきたい。一つは、第一〇七項の「三宝尊」の考え方、つまり釈迦牟尼尊から世自在尊と金剛手尊が生まれるという思想と、「五如来尊」つまり釈迦牟尼から毘盧遮那、世自在から阿閼と宝生、金剛手から阿弥陀と不空成就が生じるという思想であり、もう一つは、第一〇八項の毘盧遮那尊からイシュワラ、ブラフマー、ウイシュヌのヒンドウー三神が生まれるという教義である。

第一〇八項に少しふれてみれば、毘盧遮那尊の一切智から、イシュワラ、ブラフマー、ウイシュヌ三神が生み出さ

れるということの意味は、石井氏の訳によれば、

これら諸神は毘盧遮尊により三界とその中味を具足させるようにとの命を受けました。その意図するところは、他者の幸せのために努力がなされ、尊者の住するところが常に供養され、植物動物などが生まれるようにとのことなのです。

とあるように、密教の色彩を濃くして「大乘」の盛時から時を隔てること久しきにわたってきても、佛教は依然として利他という基本的精神を失わず、それとともに社会生活の中で様々な価値観を共有してきたヒンドゥー教とも、佛教は通底することを憚らない状況に自らを変化させてきたといったら誤りであろうか。

第三章 灌頂と薬師

(1) SHKMと灌頂儀軌

前章で書名としての『サン・ヒヤン・カマハーヤーニカ』を『聖大乘論』と訳することを採らせていたのだが、偈文部分の「サン・ヒヤン・カマハーヤーナン・マントラナヤ」はこれをどう訳せばよいのか。

岩本氏が『聖大乘真言理趣論』と命名して独立した經典として扱っていることへの批判はすでに述べた（註二〇）

が、石井和子氏は偈文部分SHKMをどう考えておられるのだろうか。

石井氏はB論文で、『聖大乘論』の序文としての偈文部分を「聖真言道大乘」と訳し、その根拠を①MantrāyayaをParamitāyaya即ち「波羅密道」に対する「真言道」とすべきであること、②「大乘」の名を掲げて内容としては真言密教と考えられていたこと、に求めている。他方氏は、同じB論文の偈の部分の構成を述べた個所で、この「聖真言道大乘」を「弟子を入壇させ、灌頂を授与するための儀軌である」と明快に断じている。²⁶「聖真言道大乘」というややわかりにくく固い語感をもつ表現と、「灌頂の儀軌」という内容の間には、前者が原題名の忠実な訳であるにしても、少しへだたりがありすぎるのではなからうか。

たしかに、「灌頂」という語のほかに、「金剛水」や諸々の法具等いわゆる伝法灌頂に関する言葉や、また「あなたはふさわしい人物」といった表現は、「灌頂」の「儀軌（禮拜・供養の方法や規則を順を逐って記したもの）」の存在を前提としていることを思わせる。しかしながら、SHKMは、順序次第を逐って記された「灌頂」の「儀軌」そのものではない。

そこでふり返って一考に値すると思われるのが、岩本裕氏の用いた「理趣」の語である。「理趣」という言葉の固さ

が内容にそぐわないからそのままは使わないが、「理趣」とはやさしくいえば「真実なるものへのいざない」である。

『灌頂儀軌』という略名をもつのが『大正大藏經』巻一八にある『阿闍梨大曼荼羅灌頂儀軌』一卷（請来者不明）である。これは、『金剛頂略出經』巻四に説く入壇灌頂作法を本拠としながら、両部灌頂の軌則を説くものである。

佛典研究者としての荻原氏、真言密教研究者としての酒井氏の、わが国の灌頂について熟知しておられたことからの影響を受けた石井氏が「灌頂の儀軌」とされることは十分理解しながらも、SHKMの内容は、やさしくいえば「真言の教えへのいざない」とでもなるのではなからうか。私なりのSHKMの訳名は次節に譲りたい。

(2) 『灌頂經』について

右にふれた、わが国の密教にまで伝えられてきた「灌頂」は、古くからインドで行われていた帝王の即位および立太子式に用いられた帝王灌頂の儀式を採用してこれに種々の儀式作法を加えたもの、と一般的には考えられている。しかし、「灌頂」の意味内容が時代と地域の差によって極めて多岐にわたっていることも共通の認識になっている。

そこで、佛陀在世の時代あるいはそれから左程時間のたっていない時期の「灌頂」を知るために、東晋・帛尸梨密多

史苑（第五八卷二号）

羅訳になる『灌頂經』と称される一二巻の經典群⁽²⁸⁾についてふれることにしたい。列挙すれば次の如くである。

『佛說灌頂七萬二千神王護比丘呪經卷第一』

『佛說灌頂十二萬神王護比丘尼經卷第二』

『佛說灌頂三婦五戒帶佩護身呪經卷第三』

『佛說灌頂百結神王護身呪經卷第四』

『佛說灌頂宮宅神王守鎮左右經卷第五』

『佛說灌頂塚墓因緣四方神呪經卷第六』

『佛說灌頂伏魔封印大神呪經卷第七』

『佛說灌頂摩尼羅廬大神呪經卷第八』

『佛說灌頂召五方龍王攝疫毒神呪上品經卷第九』

『佛說灌頂梵天神策經卷第十』

『佛說灌頂隨願往生十方淨土經卷第十一』

『佛說灌頂拔除過罪生死得度經卷第十二』

十二經とも「佛説」と「灌頂」の語を冠して発辭は「聞如是、一時佛（または世尊）……」と共通してはいるが、いずれも前掲の「頂」に水を「灌ぐ」意味での「灌頂」についてふれたものではない。

例えば第一の經では、「無數比丘、各各馳走忽忽不安」なるを世尊が見て比丘たちに「何故繞轉如是不樂、若魚畏網」なのかを問うた。

比丘對曰、我爲魔所嬖在所不安、晝則遇諸賊盜毒蛇虻

義浄と『聖大乘論』の間（森）

蝮、及諸龍象熊羆所嫉、不得定意求四道果、見惱如是當奈之何。

と答えたのに対し、佛陀は、

比丘勿生憂惱。當爲汝說灌頂章句百二十神王導從前後、爲汝作護辟除邪惡。諸嫉害者不令得便、在所至到當衛

佐人、獲善吉利萬邪皆伏。（傍点引用者、以下同）

と告げたのである。

この経巻第一では、佛陀の説く「灌頂章句」は「鬼神王名字」とか「鬼神名號」とか「神王名」を唱えることだとされ、それら神・鬼神の名が記されており、疾病や毒獸虫の害そして盜賊などの人災と自然災害が「灌頂章句」によって防がれると述べられている。ことにこの経では、「百七十二神王」とそれに従う「七萬二千鬼神」の名を唱えることと「十二部妙典」が相俟つて、「大衆人民」に道を得さしめるといふ内容が『七萬二千神王護比丘呪經』という経名になっている。

つづく経巻第二では、

一時佛遊於舍衛祇樹孤獨園、與大比丘衆千二百五十人俱、爾時有七比丘尼名修陀利、在山中塚墓間禪思一念、有諸惡鬼神噉人精氣者、嫉是比丘尼脱其衣裳、不聽遊行入村乞食。是時修陀利比丘尼、語同座諸比丘尼言、汝等當正心憶念我師釈迦牟尼多陀阿伽度阿羅訶三藐三

佛陀。作是言已、是諸噉精氣鬼神退散馳走。

という事件があつて、修陀利という比丘尼らは一応難を逃れたが、佛陀のところへいき救済を願ひ出た。そこで佛陀は様々な「鬼神王」、「神王」たちに比丘たちを護つてくれるよう依頼して、

佛言阿難其神名字、我今説之、灌頂章句其名如是。

と、阿難を通じて神たちの名字を唱えるよう教え、さらに後段では「大神王女」たちの名字を唱えることも「灌頂章句」として説いた。「十二萬鬼神」の名を称えさせたので、この経の名は『十二萬神王護比丘尼經』とされた。

もう一つ経巻第四の例をとれば、ここでは佛陀は自らの滅後のことを慮っている。

在羅閱祇国大精舍中、有千二百五十弟子各住余室、佛獨一房自思念言。我涅槃後四部弟子、持戒不具多所毀犯、造作非法不行十善。我法既滅末世之中、鬼魔乱起行諸邪惡嫉惱人民。又有毒龍吐毒害人。我當云何而辟除之作是念已默然而住。

と沈黙考しているのを察したのが「天帝」即ち帝釈天（インドラ Indra）であつた。帝釈天は、佛陀を訪れて、

請佛言惟願世尊愍濟衆生、爲説無上灌頂章句大神王名字、守護萬姓……

と「大神王」の名を称えるよう請うたので、

佛陀は、

吾今爲汝而演說之、令諸世間一切衆生、有受三自歸者、盡帶持此百大神王名、以護人身辟除邪惡、使萬毒不行百姓安穩。

と、百神王の名を称えることを教えて、衆生を安穩ならしめようとしたのであった。それが『百結神王護身呪經』の經名の由縁になっている。

こうして十二の『灌頂經』を讀むと、どの巻も「神」、「鬼神」、「龍王」等の名号を称えることを、佛陀は比丘、比丘尼、衆生等に教えて、病氣や動物の害、寇賊らによる災そして自然の災厄等からの救済を与えようとしているのが明らかである。「灌頂章句」の語が用いられない例もなくはないが、その場合も文意から同じ意味が讀みとれる。

従って『灌頂經』群に於ける「灌頂」とは、頂に灌ぐ、法を伝えるそれではなく、いわば「功德」の義と解すべきものである。私はSHKMの訳名を、試みに「聖真言功德論」としておくことにしたい。

(3) 薬師如来

右の『灌頂經』群の末尾を占める『拔除過罪生死得度經卷第十二』も他の巻と同様に、「灌頂章句」の語で括られる性格のものであることは間違いない。しかしその構成には

史苑（第五八巻二号）

やや異なる所がある。それは、文頭にある、説法している佛陀に文殊菩薩が立つて願うところからである。

文殊師利法王子菩薩摩訶薩、承佛威神從座而起、長起叉手前白佛言。世尊願爲未來像法衆生、宣揚顯說往昔過去諸佛名字、及清淨国土莊嚴之事、願爲解說、得聞法要。

と文殊が請うたのに対し、佛陀は「善哉善哉」と褒めながら薬師如来について説き始めるのである。

佛告文殊師利。東方去此佛刹十恒沙世界、有佛名曰薬師琉璃光如来。無所著至真等正覺、明行足善逝、世間解無上士調御丈夫、天人師佛世尊。度脫生老病死苦患。此薬師琉璃光、本所修行菩薩道時、發心自誓行十二上願、令一切衆生所求皆得。

と、東方淨瑠璃世界の教主、薬師如来について語り始め、つづいて薬師の誓った十二の大願を解説するという設定になっている。

この『灌頂經』卷第十二は、実は『薬師經』の一種といふべきものである。

『密教成立論』で、魅力的な「薬師如来論」を展開されている金岡秀友氏によれば、真田有美氏の研究によって、『灌頂經』卷第十二は宋・慧簡訳（大明元（四五七）年）『薬師琉璃光經』なのであって、帛尸梨密多羅訳の名の下に算入さ

れたのは後世の作爲であることが明らかになったという。³⁰⁾

『灌頂經』卷十二で展開される十二大願を玄奘訳の『藥師經』の表現で示してこの章を閉じることしよう。曰く、光明普照・随意成弁・施無尽物・安立大乘・具戒清淨・諸根具足・除病安樂・軫女得佛・安立正見・苦惱解脱・飽食安樂・美衣滿足。

結

三藏法師たちが訳經に従事したとき、どの様な經典を翻訳の対象として選ぶかを考えると、それぞれの法師の個人的資質のほかに、彼らが訪れたインド他地域の社会で弘布されていた主たる文献類がどんなものであったか、そして当時の中国で待望されていた三藏(經・律・論)がどの様なものであったか、が重要な意味をもってくることも間違いない。けれども、僧たちの訳經の内容をどんなに仔細に検討したとしても、そこに当時のインドおよび他地域の状況が映し出されるとは限らない。

従って、義浄の訳した『佛說療痔病經』や『大孔雀呪王經』などのみで、当時あるいは少し遡った時代のインド佛教の状況が明示されることにはならないのはいうまでもない。ましてや、義浄の訳業の中核は律部にあつたようである。

密教部のみが関心の的であつたとはいえない。

しかしながら、佛陀を中心とする出家者集団とその外縁に存在する助力者集団としての在俗信者、さらに大小の都市や国々等の地域社会が、いわゆる大乘と称される高邁な理論のみを追い求めていただけでなく、個人の病いや痛みから始まって、社会全体が直面する様々な類の災いに對して、指導者としての佛陀が祈りを込めた言葉(陀羅尼・呪)や法具によつて人々の心への重圧を消し去り、安穩たらしめることが要求されたのも事実であつて、そこに大乘にいう「利他」行の一つの型をみるのも当然であろう。

さすれば、律中心の出家者集団と理論化を推進した在家信者集団とが、律と論とそして呪で結ばれた紐帯を保持していたのが、七・八世紀のインド・東南アジアの佛教共同体であつたとみなすべきであろう。³¹⁾

のちに、密教という部派佛教と大乘佛教のつながりの役目を果たした要素を受容した東南アジア社会では、この地域全体に共通する神秘主義の思想・儀式とも結合させ、さらにインドにおける佛教とヒンドウ教の連繫をさらに発展させて、例えば一三世紀以降のジャワ・バリ等に於ける社会の自立的発展に寄与せしめたと考えられないであろうか。

註

- (1) G. Coedès, "Le royaume de Çrivijaya", *BEFEO* XVIII(1918), no. 6.
- (2) 概説から高校の世界史の教科書までのようなパターンで記述が行われているのは、やはり不思議とらわねばを得ない。概説として評価の高さD. G. E. Hall, *A history of South-East Asia*(1955, London), p. 37. を一例として挙げる。
- (3) Maung Htin Aung, *A history of Burma*(1967, N. Y. and London), p. 32. 以下。
- (4) 四〇章の目次は次の如くである。破夏非小・对尊之儀・食坐小牀・餐分淨触・食罷去穢・水有二瓶・晨旦觀虫・朝爵齒木・受齋軌則・衣食所須・著衣法式・尼衣喪制・結淨地法・五衆安居・随意成規・匙筋合不・知時而禮・便利之事・受戒軌則・洗浴隨時・坐真儼身・臥息方法・經行少病・禮不相扶・師資之道・客旧相遇・先体病源・進業方法・除其弊業・旋右觀時・灌沐尊儀・讚詠之禮・尊敬乖式・西方学法・長髮有無・亡則物現・受用僧物・燒身不合・傍人獲罪・古德不爲以上。
- (5) 密教部に属するものは、『善夜經』一卷、『莊嚴王陀羅尼呪經』一卷、『曼殊室利菩薩呪藏中一字呪王經』一卷、『一切功德莊嚴王經』一卷、『香王菩薩陀羅尼呪經』一卷、『大孔雀呪王經』三卷、『觀自在菩薩如意心陀羅尼呪經』一卷、『佛頂尊勝陀羅尼經』一卷、『拔除罪障呪王經』一卷、『療痔病經』一卷、『称讚如来功德神呪經』二卷の計一部一三卷であるが、内容的には『葉師琉璃光七佛本願功德經』二卷と『曼殊室利呪藏中校量数珠功德經』二卷を合わせて一三部一六卷といえよう。
- (6) 『大正大藏經』卷二一・一三二五番。
- (7) 『大正大藏經』卷一九・九八五番。

史苑(第五八卷二号)

- (8) 同右。
- (9) 同右。ただしこの義浄訳本には単に「而爲擁護。遂與…」とあるのは意が通じないので、梁・僧伽婆羅訳「孔雀王呪經」、『大正大藏經』卷一九・九八四番 によって「安樂」の二字を補った。
- (10) 『大正大藏經』卷一七・七八七番。
- (11) 『大正大藏經』卷一七・七八六番。
- (12) Het Koninklijk Instituut voor de Taal, Land en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië.
- (13) J. Kats, *Sang hyang Kamahayanikan, oud Javaansche tekst met Inleiding, Vertaling en Aanteekeningen* (1910, s-Gravenhage.)
- (14) コード番号五〇六八は四〇の部分から成る。その第二部分がSHKM、第三部分がSHKであり、この二つを並にしてコード番号五〇八三と五二二九その他から補った。
- (15) J. Kats, *op. cit.*, p. 4.
- (16) J. S. Speyer, "Ein altjavanischer mahayānistischer Kātechismus", *ZDMG*, 67(1913), pp. 347-362.
- (17) 荻原雲来「爪哇に於て発見せられたる密教要文」(『密教』第五卷第二号(一九一六年))。ただし、著者原題は「爪哇」でなく「瓜哇」となっており、しかものちにまとめられた『荻原雲来文集』(一九七二年、山喜房佛書林)七三七ページにも初歩的誤りが繰返されているのは不可解である。
- (18) 酒井紫朗(真典)『ジャバ発見密教要文の一部について』(『密教文化』八(一九五〇年))。
- (19) 岩本裕「東南アジアの佛教」(『アジア佛教史』インド編6一九七三年、佼成出版社)。
- (20) 岩本「南海の密教」(講座密教第二卷『密教の歴史』(一九七

義浄と『聖大乘論』の間(森)

- 七年、春秋社)。ただし、岩本氏がS H KとかS H K M」という佛典があり」という様に独立した經典とみなしておられるのは、カツツから訳したと標榜しているだけに理解に苦しむ。
- (21) 石井米雄「インドネシア上座部仏教史研究ノート」(『東南アジア研究』第十八巻二号(一九八〇年)、二五七—二七〇ページ)。石井(編)『講座仏教の受容と変容2、東南アジア編』(一九九一年、佼成出版社)。

- (22) Panitia Penyusun Penterjemahan Sanghyang Kamahayankam, *Kitab Suci : Sanghyang Kamahayankam, Nsakah, Terjemahan en Penielasannya* (1973, Jakarta).
- (23) 石井和子「古ジャワの密教教理書」サン・ヒアン・カマハーニカン』について(『東京外国語大学論集』三七(一九八七年) — A 論文)。

石井「古ジャワ」サン・ヒアン・カマハーニカン(『聖大乘論』全訳)、『伊東定典先生・波澤元則先生古希記念論集』(一九八八年、東京外国語大学) — B 論文。

石井「古ジャワ」サン・ヒアン・カマハーニカン・マントラナヤ(『聖真言道大乘』)、『東京外国語大学論集』三八(一九八八年) — B 論文。

石井「サン・ヒアン・カマハーニカン(『聖大乘論』)にみる古ジャワの密教」(『東南アジア研究』第二七巻一号(一九八九年) — C 論文)。

- (24) 石井B論文七—ページ。

- (25) 石井B論文二八九—二九〇ページ。

- (26) 石井B論文二九一—ページ。

- (27) 『大正大藏經』卷一八・八六二番。

- (28) 『大正大藏經』卷二一・一三三一—番。

- (29) 金岡秀友『密教成立論—阿含經典と密教』(一九八一年、筑

摩書房)。

- (30) 同書、五九ページ以降。

(31) 佛陀の死期が近付いたとき、それを察した弟子たちが師の葬法について訊ねたのに対して、佛陀がそんなことに構わずに各々生に励めとさとしたという逸話はよく知られている。しかし前掲『灌頂經』卷六では、先の逸話とかなり異なる対応を佛陀は示している。

一時佛在鳩尸那城、臨欲滅度、千二百五十比丘、及諸弟子無央教衆、諸菩薩僧千萬億、諸天神神四方人民悉來集會。於時末利伽五百百人等、同声合掌竊問阿難、如來涅槃云何殯葬。

とあって、阿難に佛陀の所へいつてもらうことになる。すると、

佛告賢者阿難、汝可語諸末利伽及信心居士、我葬之法、如轉輪聖王法則無異。賢者阿難復白佛言、轉輪聖王葬法云何。

ということになって、佛陀は轉輪聖王の殯葬の法を語り始める。結局は人はいかに生くべきかということに結び付けられるのではあるが、先の逸話よりも、この『灌頂經』の方がより事実に近いのではないだろうか。

(32) 金岡氏がいわれるように、「原始仏教・部派仏教・大乘仏教・密教という、仏教思想上の、あるいは仏教史上の区分は、はたして絶対的で明瞭なものなのであろうか(同書九ページ)という問いを今後とも追求めていきたい。」

△付記 小論作成のために、文献調査の面で石井米雄、津田真一、佐々木重次、宮坂正昭各氏のご助力を賜わった。ここに記して感謝申し上げる。

(立教大学教授)