

## チベット撰述の『現観莊嚴論』諸註釈に見られる弥勒観

——プトゥンからジャムヤンシェーパまで——

根本裕史

### 0 問題の所在

チベットの仏教徒にとって弥勒(Maitreya, マイトレーヤ)とは将来この世界に降臨(下生)して覺りを開く未来仏であると共に、『現観莊嚴論 (Abhisamayālaṃkāra)』などの五つの大乘仏教論書<sup>1</sup>の作者とも見なされる存在である<sup>2</sup>。本稿はチベットで作成された般若思想(phar phyin)文献の幾つかを取り上げ、その中に見られる弥勒観について検討するものである。

ゲルク派を築いたツォンカパ・ロサンタクパ(Tsong kha pa blo bzang grags pa: 1357-1419)の登場以降、同派の学者達の間では弥勒とその著作(byams gzhung)に関して様々な議論が行なわれた。中でも本稿が注目するのは、デプン・ゴマン学堂のジャムヤンシェーパ・ガワンツォンドウ('Jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus: 1648-1722)の見解である。その見解とは「『現観莊嚴論』を著した至尊弥勒は仏陀である(rgyan rtsom pa po rje btsun byams pa sangs rgyas yin)」<sup>3</sup>というものである。すなわち、ジャムヤンシェーパによれば、未来仏として信仰される弥勒は実は久遠の昔に覺りを開いており、それゆえ、兜率天で『現観莊嚴論』を説いた弥勒は一生補処菩薩という仮の姿を示現するが、その実像は仏陀なのである。

まず本稿では、この考えがハリバドラ(Haribhadra: ca. 730-95)の『小註(Vivṛti)』——別名『明瞭義釈('Grel pa don gsal)』<sup>4</sup>——の解釈に由来することを指摘する。つぎに、チベットにおける『小註』の該当箇所解釈の変遷を素描した後、ジャムヤンシェーパの

<sup>1</sup> いわゆる「弥勒五法(byams chos sde lnga)」については Hakamaya 1986 を参照。

<sup>2</sup> Makransky (1997: 17) や Taniguchi (2002: 23f.) によれば、『現観莊嚴論』が弥勒の作であることを最初に明言したのは8世紀のハリバドラである。現代の研究者達の間では『現観莊嚴論』の著者問題や、論書作者としての弥勒が歴史上の人物であるか否かという問題(cf. Hayashima 2003)について議論がある。しかし、本稿ではそうした問題には立ち入らずに、あくまでチベットの伝統の中での弥勒の位置づけに関心を向けて考察を行なう。

<sup>3</sup> このチベット語の表現がそのままの形でジャムヤンシェーパの著作に見出されるのではないが、デプン・ゴマン学堂のロサン・ツルティム師(Blo bzang tshul khriims)の教示(2005年10月30日)に従って、ジャムヤンシェーパの見解を表すものとしてこれを採用する。

<sup>4</sup> サンスクリット資料に基づいて知られる本書の題目は「ヴィヴリティ(vivṛti)」である。本稿では便宜的にこれを『小註』と呼称する。なお、チベットの伝統において本書は『明瞭義釈('Grel pa don gsal)』とも呼称されるが、このチベット語題目から *Sphuṭārthā* という原題を想定することに十分な根拠がないことは Sparham (2001: 206f. n. 3) に指摘されている通りである。

議論の背景にある大乘仏教の仏陀観に関して考察することにする。

## 1 ハリバドラ作『小註』における問題の記述

『現観莊嚴論』作者 (rgyan rtsom pa po) としての弥勒の位置づけをめぐるゲルク派の議論は、ハリバドラ作『小註』の冒頭付近にある、帰敬偈への導入部 (チベットの註釈者達はこれを「接続部 (mtshams sbyar)」と呼称する) に由来する。当該箇所の子音文字原文 (イタリック体による表記は Amano 2000 による還梵であることを表す)、チベット語訳、和訳を以下に示す。

svasādācārānuvṛttipradarśakatayā **prajñāpāramitāviśayaḥ prasādaḥ sarvvaśreyasām adhigatikāraṇaṃ pradhānam ity** āryamaitreyaḥ **pratyātmavedyena jñānena avadhārya niratīśayāprameyaguṇaratnākarāyām** bhagavatyaṃ pareṣām arthāt pravṛttaye prasādotpādanārthaṃ yathāvad guṇodbhāvanāpuraḥsaram mātum tāvad ādau namaskāram āha | (AAV 4.7ff.; cf. Hyodo 2000: 190f.)

'phags pa byams pa rang nyid dam pa'i spyod pa dang mthun par rab tu ston pas | **so so rang gi rig pa'i ye shes kyis shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i yul can gyi rab tu dang ba ni legs pa thams cad 'thob pa'i rgyu'i gtso bo yin no zhes bya bar nges par bzung nas** | gzhan dag bcom ldan 'das ma yon tan rin po che phul du dbyung du med cing dpag tu med pa'i 'byung gnas la don gyis 'jug par bya ba'i phyir rab tu dang ba bskyed pa'i ched du | re zhig dang por yum la yon tan ji lta ba bzhin du brjod pa sngon du 'gro ba can gyi phyag 'tshal ba || [...] zhes bya ba gsungs so || (AAV D 78b6ff.)

「聖者弥勒は、自分自身が高貴な者達の振る舞い方に従うものであることを示すものとして、『般若波羅蜜多を対象領域とする浄信があらゆる幸福の主要な獲得因である』ということを自内証智によって確定した後、他の者達が〔菩提の獲得という〕目的にしたがって<sup>5</sup>、無類にして無量の功德という宝の源泉を有する世尊母へと向かって進むために浄信を起こすことができるように、まず最初に、ありのままに功德について伝えることを先行者とする、母 (般若波羅蜜多) への敬礼を述べる。」

この一文の中で解釈が難しいのは太字で示した箇所である。この文章によると、弥勒は「浄信があらゆる幸福を獲得するための要因である」ということを自内証智によって確定

<sup>5</sup> ここでは arthāt (don gyis) を『善説金蔓』にしたがって理解した。Legs bshad gser phreng Tsa 21a1f.: gzhan don gyi dgos pa ni | gdul bya **gzhan dag rab tu dang ba bskyed pa'i ched du'o** || de'i dgos pa ni thos sogs kyis 'jug par bya ba'i phyir yin la | de yang byang chub 'thob pa'i **don gyis** te phyir du'o || (「他者のための目的は、他の所化の者達が浄信を起こすことができるようにということである。その目的は、聴聞などを通じて〔学習に〕向かうようにするためであり、さらに、それは菩提の獲得という目的にしたがって、すなわち、菩提の獲得のためにである。」)

したことになる。だが、一体なぜ浄信と幸福の間の因果関係が聖者の自内証智の対象になり得るのであろうか。というのも、自内証智とは言語表現を超えた究極の真実（勝義諦）を内的に直感する智慧であるのに対し、二者の間の因果関係は分別によって確定することのできる世俗の真実（世俗諦）であり、しかも、その因果関係は言葉を通じて他者に伝達することが十分に可能なものだからである。それゆえ、この文章は不合理であるようにも見える。

この問題には少なくとも二つの解決策がある。第一は、インド人の複註作者やツォンカパ以前に活躍したチベットの学者達のように、当該箇所を「自内証智によって誘発された後得智によって確定した後」と読み替えてしまうという方法である。複註作者ダルマキールティシュリー（Dharmakīrtīśrī）——別名セルリンパ（gSer gling pa）——は次のように述べる。

so so rang gi rig pa'i ye shes kyis nges par bzung nas zhes bya ba thos pa la sogs pa'i rang bzhin gyi shes pa bsgom pa'i rab kyi mthar thug pa la 'jug pa'i mngon sum gyi shes pas nyams su myong nas de'i rjes las byung ba'i rnam par rtog pas nges par byas nas | (DĀ D 144a2f.)

『『自内証智によって確定した後』』というのは、聞などを本性とする智慧を修習した果ての最終段階において起こる直接知覚の知によって経験した後、それに後続して起こった分別（後得智）によって確定した後に、ということである。』

三昧という深い瞑想体験から覚醒した後に得られる後得智によって二者の間の因果関係が確定されるのだという解釈には確かに合理性がある。しかし、果たしてハリバドラは、そのような仕方では強引に解釈しなければ読めないような「悪文」を書いたのであろうか。

ここでジャムヤンシェーパは別の解釈を採る。彼は上の文章を文字通りに受け取り、その因果関係は弥勒の自内証智によって知られたのであると理解する。彼によれば、それが可能なのは弥勒が仏陀だからであり、仏陀には三昧の状態に入りながら勝義と世俗の一切を同時に知る一切相智が具わっているからである<sup>6</sup>。

以下ではこれらのことを念頭に置きながら、ツォンカパの初期の著作『善説金蔓（Legs

<sup>6</sup> サキヤ派のヤクトゥン・サンギェペル（g-Yag ston sangs rgyas dpal: 1350-1414）は当該箇所を敷衍して「無分別智によって『般若波羅蜜多を対象領域とする浄信が一切の幸福、すなわち、菩提という自己の結果を獲得するための第一原因である』と理解した後、所化の者が仏母に対する浄信を起こすことができるように仏母に敬礼する」と述べる（bSam 'phel dbang rgyal 8.20ff.）。一見してこの記述は後のジャムヤンシェーパの解釈を連想させるが、ヤクトゥンは深く究明することをしておらず、その真意は明らかでない。なお、彼から般若思想を学んだロントゥン・シェーチャ・クンリク（Rong ston shes bya kun rig: 1367-1449）は「火と煙の因果関係が知覚に後続する確定知によって確定された場合に『知覚によって理解した』と表現するのと同様に、三昧智によって誘発された後得智によって確定されたのを『自内証智によって理解された』と表現するのである」と述べ（Tshig don rab gsal 13b3ff.）、弥勒の後得智によって因果関係が知られたのであると解釈する。

*bshad gser phreng*』とその前後にチベットで書かれた諸註釈において問題の文章がどのように解釈されているか詳しく見ることにしたい。

## 2 プトゥンおよびニャウォンの解釈

ツォンカパの『善説金蔓』著作に直接大きな影響を与えたと考えられるのはプトゥン・リンチェンドゥブ (Bu ston rin chen grub: 1290-1364) の『聖典の穂 (*Lung gi snye ma*)』、および、ニャウォン・クンガーペル (Nya dbon kun dga' dpal: 1345-1439) の『意の闇の払拭 (*Yid kyi mun sel*)』である。というのも、ツォンカパは後述のようにプトゥンやニャウォンと一致しない独自の見解を示すことがあるものの、全体を見渡すならば、彼ら二人の註釈から非常に多くのものを継承していることは明白だからである。当然このことには、ツォンカパが19歳の時(1375年)、ナルタン僧院 (sNar thang) に滞在中、ニャウォンの般若思想の註釈書 (*Phar phyin nya tik*) を手に取って学んだことや、同じ年の夏にツェチェン僧院 (rTse chen) において、直接ニャウォンによる般若思想の詳解 (phar phyin gyi gzabs bshad) を聴講したことが深く関係しているのであろう<sup>7</sup>。

チヨナン派のトルボパ・シェーラプ・ギェルツェン (Dol po pa shes rab rgyal mtshan: 1292-1361) の弟子として知られるニャウォンは、『意の闇の払拭』冒頭でトルボパへの帰依を表明する前に、まずプトゥンへの帰依文を記している<sup>8</sup>。その事実からも窺い知ることができるように、ニャウォンの註釈にはプトゥンからの影響が著しく見受けられる<sup>9</sup>。そして、そのプトゥンの影響はニャウォン作『意の闇の払拭』を介在して、ツォンカパの『善説金蔓』に及んでいる。

プトゥンは問題の箇所に関して、*prasāda* (「淨信」) という語における接頭辞 *pra-* が「諸条件によって奪取されることのない大なるもの (*rkyen gyis mi 'phrog pa'i chen po*)」の意味であること<sup>10</sup>、そして、淨信が増上生(すなわち、来世に天または人に生まれ変わること)および決定勝(すなわち、解脱または成仏の境地に至ること)を獲得するために最初に必要な能作因 (*thog ma'i byed rgyu*) であることを述べてから、「自内証智によって確定した後」という箇所に次のような語釈を付けている。

<sup>7</sup> *Dad pa'i 'jug ngogs* 11a4ff. (cf. Ishihama and Fukuda 2008: 45) を参照。

<sup>8</sup> *Yid kyi mun sel* 2b1: mtha' yas rgyal sras thu bo bu ston rgyal || (「数限りない仏子達の筆頭であられるプトゥンに勝利あれ。」) Ibid. 2b2: dol po par grags bla ma mchog la 'dud || (「トルボパという名で広く知られた最高の上師に頂礼する。」)

<sup>9</sup> 般若思想に関しては、ニャウォンに対するトルボパの影響は仮にあったとしても、非常に小さなものであったと思われる。トルボパはハリバドラの註釈を無価値なものと思わして退け、代わりに自身が「大中観派ヴァスバンドウ (*dbu ma pa chen po dbyig gnyen*)」の作であると信じる『広釈 (*Brhāṭṭikā*)』——通称『悪霊戒の解説書 (*gZhung 'grel gnod 'joms*)』——等を重視しており、独自の仕方でも『現観莊嚴論』を註釈している (cf. Sparham 2001: 196ff.)。プトゥン、ニャウォン、ツォンカパはいずれもハリバドラの『小註』に依拠して『現観莊嚴論』註釈を施している。

<sup>10</sup> 同様にしてニャウォンも「悪条件によって奪取されることのない大なるものとして (*rkyen ngan pas ni mi 'phrogs pa'i chen por*)」と註釈する (*Yid kyi mun sel* 23b2)。

gang gis na | byams pa rang gi **so so rang rig pa'i ye shes** brjod du med cing gzhan la  
bstan mi nus pa rtog pa med pa'i mnyam gzhag gis drangs pa'i rjes thob **kyis so** | | **nas**  
ni | rgyu mtshan de'i phyir mchod brjod byed ces pa'o | | (*Lung gi snye ma* 15a4f.)

「何によってかと言え、弥勒自身の**自内証智**、すなわち、言語表現されず、他者には言葉で伝えることのできない無分別の三昧によって誘発された後得〔智〕によってである。『…した後』とは、そのことを理由として敬礼を行なうということである。」

ニャウォンの註釈もこれと同様である（〔 〕内は原文中に挿入された割註）。

de yin par cis shes na | de ltar yin par rje btsun byams pa'i **so so rang gis rig pa'i ye shes** brjod du med cing gzhan la dngos su [chos bshes] bstan mi nus pa'i mi rtog ye  
shes kyis drangs pa'i rjes thob **kyis** [gser] **nges par bzung nas** te the tshom med  
par mkhyen pa'am don mthun du nges pa'i phyir ro | zhes sbyar ro | | (*Yid kyi mun sel*  
23b3f.)

「そうであるということが何によって知られるのかと言え、至尊弥勒の**自内証智**、すなわち、言語表現されず、他者には直接に〔ダルマミトラの解釈〕<sup>11</sup> 言葉で伝えることのできない無分別の智慧によって誘発された後得〔智〕〔セルリンパの解釈〕によって**確定した後**にである。すなわち、疑念なしに理解した、あるいは、事実に対応した形で確定したからである。以上のように構文解釈される。」

プトゥンとニャウォンはダルマキールティシュリー（セルリンパ）の複註に従って、当該箇所を「自内証智によって誘発された後得智によって確定した後に」と解釈する。彼らによれば、淨信が増上生および決定勝の獲得因であるということを確認するのは後得智、すなわち、三昧から覚醒した後に分得られる分別である。なお、後にも触れるが、これはアル・チャンチュブ・イシ（Ar byang chub ye shes: 11th cent.）の註釈に既に現れる解釈である。

他所でプトゥンが述べるように、仏陀とは一切相智（rnam mkhyen）を具える唯一の存在である。一切相智にはありのままの法性を知る三昧（chos nyid ji lta ba mkhyen pa'i mnyam gzhag）と、あるかぎりの主題を知る後得智（chos can ji snyed mkhyen pa'i rjes thob）の両者が含まれるが、その二つの智慧の区別は仮に建てられたものに過ぎず、実際にはその二者は無区別なものとして存在している。つまり、仏陀の境地に達した時、三昧と本体を異にするような後得智は存在しない（mnyam gzhag dang ngo bo tha dad pa'i rjes thob med）<sup>12</sup>。プトゥンは次のように言う。

<sup>11</sup> ダルマミトラは自内証智に関して詳細な議論を展開する（PraP D 11a4ff.）。ニャウォンはこの直後の箇所でその内容を要約して紹介している（*Yid kyi mun sel* 23b4ff.）。

<sup>12</sup> *Lung gi snye ma* 45b5, 46b7 (cf. *Yid kyi mun sel* 80a2f., 83b1ff.) を参照。



sangs rgyas sa'i rnam par mi rtog pa'i shes rab | rjes thob shes bya la 'jug pa'i ye shes  
| de gnyis ka'i rten sems kyi rang bzhin rnam par grol ba'i dbyings dang gsum po ngo  
bo tha dad med par yod de | rgyud blar | shes rab ye shes rnam grol rnams | | gsal dang  
'phro dang dag phyir dang | | tha dad med phyir 'od dang zer | | nyi ma'i dkyil 'khor  
rnams dang mtshungs | | zhes so | | (*Lung gi snye ma* 47a5ff.)

「仏地における無分別の般若、一切の所知に対して働きかける後得の智慧、その両者の基盤となる心の本性という解脱界の三者は無区別なものとして存在している。すなわち、『宝性論』には

『般若と智慧と解脱は、明るさと遍在性と清らかさの点で、そしてまた、無区別である点で、光明と光線と日輪との類似性を有する。』<sup>13</sup>  
と説かれている。」

したがって、もし仮にプトゥンとニャウォンが弥勒を仏陀と見なししていたならば、『小註』の当該箇所を上述のように注釈しなかったはずである。というのも、仏陀の自内証智（あるいは「ありのままの法性を知る三昧」）と後得智は無区別に存在するので、三昧から覚醒した後に後得智が起こるのではなく、自内証智が生じるのと同時にそれと不可分の後得智も生じており、因果関係の確定がなされるからである。以上より、プトゥンとニャウォンの注釈からは、菩薩としての弥勒の姿が結果として浮かび上がってくる<sup>14</sup>。一切相智を未だ得ていない菩薩にとって、自内証智と後得智の二つは未だ一体化していないので、自内証智によって法性を認識しつつ、同時に後得智によって世俗の因果関係を確定することは不可能である。彼ら二人によれば、菩薩である弥勒は因果関係を「自内証智によって誘発された後得智によって確定」するより他ないということになる。

### 3 ツォンカパ『善説金蔓』に見られる解釈

つぎに、ツォンカパの『善説金蔓』を参照し、初期ツォンカパの解釈を検討することにする。『善説金蔓』はツォンカパ30歳（1386年）の年、ツェル（Tshal）においてその大部分が著述され、31歳の年（1387年）の5月にデワチェン（bDe ba can）にて完成されたとされる作品である<sup>15</sup>。同作品はツォンカパの初期の頃の作品であるため、必ずしも

<sup>13</sup> UT I 93 (cf. Takasaki 1966: 265): prajñāñānavimuktīnām dīptispharaṇasuddhitāḥ | abhedatāḥ ca sādharmaṃ prabhāsaṃyarkamaṇḍalāḥ ||

<sup>14</sup> ただし、プトゥンとニャウォンは、弥勒が未来仏であることを念頭に置いて「勝者弥勒」や「勝者阿逸多」という尊称を用いることもある。プトゥンは般若経の註釈の内特に重要な四つの作品群を「大馬車の四本の軌跡（shing rta chen chen po'i srol bzhi）」と名づけ、その内の一つが勝者阿逸多（rgyal ba ma pham pa）の『現観莊嚴論』であると述べている（*Lung gi snye ma* 3a5ff.）。同様にしてニャウォンもまた、勝者弥勒（rgyal ba byams pa）の『現観莊嚴論』が「馬車の軌跡を描く四作品（shing rta'i srol 'byed bzhi）」の一つであると述べている（*Yid kyi mun sel* 4a4）。

彼の最終見解が述べられているとは限らず、同作品の中で彼が何を意図していたか不明瞭である場合も少なくない。『小註』の該当箇所<sup>16</sup>の註釈にも不可解な部分が多く見受けられる。以下がその註釈である。

rang gis myong ba ltar gzhan la bstan mi nus shing | gzhan gyis kyang bstan pa las rtogs par bya mi nus la | rnal 'byor pa rang rang gis rtogs par bya ba'i so so rang gis<sup>16</sup> rig pa'i ye shes kyi yul du byas pa can gyi sher phyin rab tu dang ba ni 'jig rten dang 'jig rten las 'das pa'i legs pa thams cad 'thob pa'i thabs rnams kyi nang nas rgyu'i gtso bo yin no zhes bya bar nges par bzung ba'am rtogs nas dang ba bskyed pa'i don du tshigs bcad 'di gsungs so zhes rnam par sbyar te | (*Legs bshad gser phreng* Tsa 21b2ff.; cf. Sparham 2008: 39)

「自分自身で経験した通りに他者に言葉で伝えることができず、さらにまた、言葉の説明では他の者によって理解され得ず、瑜伽行者が各自で理解すべき自内証智を対象領域とする般若波羅蜜多への淨信が、世間と出世間のあらゆる幸福を獲得する手段の中でも主要な因であるということを確認し、理解した後、〔他の所化達も〕淨信を起すことができるように〔弥勒は〕この詩節をお説きになったのである。以上のように構文解釈される。」

ここでツォンカパは、複註作者ダルマミトラ (Dharmamitra) が第二解釈として挙げ  
る解釈<sup>17</sup>を採用し、so so rang gis rig pa'i ye shes kyi (「自内証智によって」) という句  
の中に元々あった具格助辞 kyi を属格助辞 kyi に置き換え、さらに、shes rab kyi pha rol

<sup>15</sup> 『善説金蔓』の著作年代はチャハル・ゲシェ・ロサンツルティム (Cha har dge bshes blo bzang tshul khriims: 1740-1810) のツォンカパ伝にしたがった (*bDe legs kun gyi 'byung gnas* IV 9r6ff., 10r3ff. Cf. *Dad pa'i 'jugs ngogs* 20a3f., 21a1; Ishihama and Fukuda 2008: 61f.)。Tsultrim and Odani 1986: 15 によれば、ツォンカパは32歳の時、ツェル (Tshal) のクンタン (Gung thang) に赴き、同地で『般若経』及び『現観莊嚴論』に対する註釈に着手したという。また、Sparham 2001: 203 によれば、ツォンカパは1392年 (すなわち、ツォンカパ36歳の年) に『善説金蔓』を完成させたという。しかし、筆者にはTsultrim and Odani 1986 や Sparham 2001 が提示する年代の根拠は不明である。

<sup>16</sup> ショル版には so so rang rang gis とあるが、クンプム版 (Tsa 22b1) にしたがって so so rang gis と訂正する。

<sup>17</sup> PraP D 13b2f.: rnam par mi rtog pa'i ye shes kyi (kyi D; *read* kyi) yum 'di nges par byas nas | de'i rjes la thob pas ji ltar bzung ba la rab tu dang bar byed pa ste | mig gis mthong ba'i gzugs dag la yid kyi rjes su chags pa lta bu'o || yang na so so rang gis rig pa'i ye shes kyi yul can shes rab kyi pha rol tu phyin pa la rab tu dang ba zhes gzhan du sbyar ba la yang nyes pa med do || (「無分別智によってこの母を確定してから、その後に得られる〔別の智慧〕によって〔先に無分別智によって〕捉えられた通りのものに対する淨信を起すのである。眼識を通じて見た色形を、意を通じて執着するようにである。あるいはまた、『自内証智を対象領域とする般若波羅蜜多に対する淨信』というように別の仕方でも解釈しても過失はない。)」 *gSer phreng* Tsa 21b6: snga ma mi 'thad pa rtogs sla zhing phyi ma 'thad de | (「前者が妥当しないことは容易に理解可能であり、後者が妥当である。」)

tu phyin pa'i yul can gyi rab tu dang ba (「般若波羅蜜多を対象領域とする淨信」) という原文の語順を並べ替えることにより、so so rang gis rig pa'i ye shes kyi yul [-du byas pa-] can gyi sher phyin [-la-] rab tu dang ba (「自内証智を対象領域とする般若波羅蜜多への淨信」) というチベット語を作り上げている。しかし、果たしてこのような語釈が正当なものであるか否かは大いに疑問であり、後代のゲルク派の学者達がそれを受け入れたかどうか不明である。

こうした難点があるにもかかわらず、今の問題に関して『善説金蔓』が重要なのは、先程の引用文の後に以下の記述があるためである。

snga ma rnams ni dang ba dang byang chub gnyis kyi rgyu 'bras kyi 'brel pa bloṣ btags pa tsam mam tshad mas grub snyam na | ma pham pa rang gi mnyam gzhaḡ gi yul min pas des drangs pa'i rjes thob kyis nges par bzung nas so zhes 'chad pa ni ma 'brel te | nas zhes pa lhag ma can yin pas bzung nas zhes bya ba gsungs so zhes sbrel dgos pas so || (*Legs bshad gser phreng* Tsa 21b6ff.; cf. Sparham 2008: 40)

「先代の者達は

『淨信と菩提の両者の間の因果関係は単に知によって仮構されたものであるのか、それとも、妥当な認識（プラマナ）によって成立するのと言うならば、〔その因果関係は〕阿逸多（アジタ、弥勒の別名）自身の三昧〔の智慧〕の対象領域ではないので、それによって誘発された後得〔智〕によって確定した後に〔阿逸多は敬礼の詩節を述べたの〕である。』

と註釈するが不適切である。というのも、『…した後（nas）』というのは継続表現であるので、『…と確定した後…とお説きになった』と解釈せねばならないからである。」

ここで言及されるのはアル・チャンチュブ・イシに由来すると思われる説<sup>18</sup>である。まずはじめに淨信と菩提との間の因果関係は「単に知によって仮構されたもの（bloṣ btags pa tsam）」であるか、それとも「妥当な認識によって成立したもの（tshad mas grub pa）」であるかという問題提起がなされる。当然その両者の間の因果関係は「妥当な認識によって成立したもの」ということになるであろう。では、その両者の間の因果関係は弥勒の三昧の智慧（すなわち直接知覚）によって確立されるのか、それとも後得智（すなわち推理知）によって確立されるのか。アル・チャンチュブ・イシをはじめとする「先代の

<sup>18</sup> rGyan 'grel rnam 'byed 39a4f.: rgyu 'bras kyi 'brel ba bloṣ brtags pa tsam yin nam | 'on te tshad mas grub snyam na | shes rab kyi pha rol du phyin pa la dmyigs pa'i dang pa ni ma pham pa rang gi rgyud la myi dmyigs pa sngon du song ba'i mngon sum ston byed gzhan la ma ltos pa so so rang gis rig pas de ltar nges par rjes [thob] gyis bzung nas so || (「因果関係は単に知によって仮構されたものであるのか、それとも妥当な認識によって成立したものであるのかと言えば、般若波羅蜜多を所縁とする淨信を、阿逸多自身の相続における〔原因なしには結果も起こらないことを知る〕非認識を先行者とする直接知覚、すなわち、他の伝達手段を期待しない自内証〔智〕によって、すなわち、そのように〔あらゆる幸福の獲得因であると〕後得智によって確定した後にである〔とハリバドラは言う〕。」)



者達」によれば、それは三昧の智慧の対象領域ではなく、むしろ三昧から覚醒した後起こる後得智によって確立される。この解釈は先に見たプトゥンやニャウォンの解釈と一致するものであり、遡って見ればダルマキールティシュリーに由来するものである。だが、ツォンカパはそれを「不適切である」として批判する。彼にとってダルマキールティシュリーやその他のチベット人註釈者は権威ではなかったのである。ならば、彼自身は最初に提起された問題に対してどのように回答するであろうか。残念ながら、それは上の文章からは明らかでない。

この『善説金蔓』の記述から少なくとも言えるのは、ツォンカパが30歳ないし31歳の時点で既に、先行のチベット人達の解釈（「自内証智によって誘発された後得智によって確定した後に」という解釈）を退けていることである。この記述には後にデブン・ゴマン学堂などで確立する「『現観莊嚴論』を著した弥勒は仏陀である」という見解の萌芽があるといえるかも知れない。だが、ツォンカパがこの時点でそこまで意図していたかどうかは謎である。唯一の手掛かりとなるのは、チベット語の助辞 *nas* の働きに関する彼の文法説明であるが、今はこの僅かな記述をもとに憶測するのを控えることにしたい。

#### 4 ギェルツァブジェ作『釈論真髓莊嚴』に見られる解釈

ツォンカパは『善説金蔓』完成から16年後、47歳になる年（1403年）にラデン（Ra sgren）の地で『現観莊嚴論』の講義を行なっている。伝記によると、この後にツォンカパの命を受けた弟子のギェルツァブジェ・タルマリンチェン（rGyal tshab rje dar ma rin chen: 1364-1432）が、講義内容をもとにして註釈書『釈論真髓莊嚴（*rNam bshad snying po rgyan*）』を著したという<sup>19</sup>。『釈論真髓莊嚴』では『小註』の該当箇所が以下のように註釈される。

dang ba la brten nas zhugs pa la dgos pa ci yod ce na | **shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i yul can gyi rab tu dang ba ni** gnas skabs dang mtha'i legs pa thams cad 'thob pa'i dang po'i rgyu'i gtso bo yin no || **zhes bya bar tshad mas grub nas gdul bya gzhan rnam kyang dad pa la brten nas byang chub thob par dgongs pa'o** || tshad ma gang gis grub na 'phags pa byams pa'i mnyam gzhas so so rang gis rig pa'i ye shes kyis rtogs shing des drangs pa'i rjes thob kyis **nges par bzung nas so** || (*rNam bshad snying po rgyan* 8b2ff.; cf. Hyodo 2000: 209)

「浄信に依拠して〔論書の学習に〕向かうことに何の必要性があるのかと言えば、般若波羅蜜多を対象領域とする浄信は暫時的、および、究極的なあらゆる幸福を獲得するための第一原因の内でも主要なものであるということが妥当な認識（プラマナ）に基づいて確立した後、他の所化達も浄信に依拠して菩提を獲得すると〔弥勒は〕お考

<sup>19</sup> 詳しくはチャハル・ゲシェ・ロサン・ツルティムのツォンカパ伝（*bDe legs kun gyi 'byung gnas* V 62v2ff.）、並びに、ロサン・ティンレー・ナムギェル（Blo bzang 'phrin las rnam rgyal: 19th cent.）のツォンカパ伝（*rNam thar chen mo* 281.4ff.）を参照。

えになったのである。いかなる妥当な認識によって確立するのと言え、聖者弥勒の三昧の自内証智によって理解され、それによって誘発された後得〔智〕によって確定された後にてある。」

ここには「弥勒は因果関係を三昧の自内証智 (mnyam gzahag so so rang gis rig pa'i ye shes) によって理解した」という考えが登場する。そのことから判断すると、ギェルツァプジェの見解では、『現観莊嚴論』著作時の弥勒は勝義を知りつつ同時に世俗を知る者、すなわち仏陀であることになると思われる。だが、問題は単純でない。それは、上の文章の中で「自内証智によって理解され」の後に続けて、「それによって誘発された後得智によって確定」されると述べられるからである。もし『現観莊嚴論』を著した弥勒が仏陀であるならば、なぜ「それによって誘発された後得智」なるものを持ち出す必要があるのだろうか。

デプン・ゴマン学堂の学者達ならば、この問題を次のように解決するであろう。すなわち、ギェルツァプジェは「それによって誘発された (des drangs pa'i) 後得智」ということによって、自内証智に後続する形で遅れて起こる後得智のことを意図しているのではなく、自内証智と同時的に起こる後得智のことを意図している。つまり、因果関係の理解は自内証智によってなされ、その確定は後得智によってなされるのであるが、この二つの智は機能の点から便宜的に区別されるに過ぎず、本質的には同体のものである<sup>20</sup>。そして、自内証智と後得智の一体化を実現しているのは仏陀のみであることから、『現観莊嚴論』を著した弥勒は既に成仏していたのであるという結論に至る。

さらに、今の問題を考える上で重要なのは、ギェルツァプジェ自身が上の記述の直後に用いる「共通 (thun mong)」と「独自 (thun mong ma yin pa)」という対概念である<sup>21</sup>。「共

<sup>20</sup> デプン・ゴマン学堂の学者ツルティム・ギャンツォ (Tshul khrims rgya mtsho: 1924-86) によれば、ギェルツァプジェは「三昧と後得とが一体化したものである所の後得智 (mnyam rjes ngo bo gcig pa'i rjes thob)」を意図しているのであって「三昧によって誘発された後得智 (mnyam bzhag gis drangs pa'i rjes thob)」のことを意図しているのではないという (dKa' gnad don gsal 177.18ff.)。

<sup>21</sup> rNam bshad snying po rgyan 8b4ff.: rje btsun la rang don don gnyer med par 'dod pa sogs ni theg pa chen po'i gzhung la ngal ba zhib tu ma byas pa yin te | rje btsun mngon par rdzogs par sangs rgyas pa'i dbang du byed na thun mong dang thun mong ma yin pa'i skabs ma phyed pa yin la | byang chub sems dpa'i dbang du byed na ni rang don yongs su rdzogs pa la chos sku dgos par ma mthong na | rang don du zhi ba rkyang pas chog par 'dzin pa ldog mi nus la | de ma ldog na theg pa chen po'i sems bskyed kyi mtshan nyid mi rdzogs par 'gyur te | rang don chos sku la don gnyer sa bcu pa'i gnas skabs su mi dgos pa'i phyir | sangs rgyas kyi sku la rang don gyi sku dang gzhan don gyi sku gnyis su phye ba yang dgos pa med par 'gyur ro || (「至尊〔弥勒〕に自己の目的の追求はないと考える者等は大乘の典籍を努めて探究していない者である。もし至尊が正等覚者であるという前提で〔そうした主張をする〕ならば、共通の文脈と独自の文脈を区別できていないことになる。また、菩薩であるという前提で〔そうした主張をする〕ならば〔次の過失がある。〕自己の目的を完成するためには法身が不可欠であると〔菩薩自身が〕見なさなければ、自己のための寂靜のみで充分であるというらわれを退けることは不可能であり、それが退けられないならば大乘発心の定義を充たさないことになる。また、自利法身の追求が第十地の段階において不要であることになるので、仏身を自利身と利他身の二つに区別することも不要であることになってしまう。)」

通」と「独自」という用語の意味についてはゲルク派内で諸説あるが、ここではデプン・ゴマン学堂の見解に沿って考えてみたい。同学堂のクンタン・クンチョク・テンペードンメ（Gung thang dkon mchog bstan pa'i sgron me: 1762-1823）によれば「共通」とは所化の者達の間で共通に見える見え方（snang tshod）を意味し、「独自」とは実際の在り方（dngos po'i gnas tshod）を意味する<sup>22</sup>。そして、ジャムヤンシェーパによると、弥勒は全ての所化の前で一生補処菩薩としての「共通」の姿を示現するが、弥勒の実際の在り方を見ようとする「独自」の視点を持つ者達には、そうした仮の姿だけでなく、その裏側にある弥勒の本当の姿、すなわち、既に覺りを開いた仏陀としての様態も知られる。

以上より言えるのは「弥勒は実際の在り方としては仏陀であるけれども、あたかも未だ覺っていないかのような振りをして見せることが多くある（dngos po'i gnas tshod la sangs rgyas kyang sangs ma rgyas pa ltar ston pa du ma yod）」<sup>23</sup>ということである。この考え方によれば、『現観莊嚴論』を著した弥勒は実際には仏陀なのであるが、ある種の所化の前では菩薩としての振る舞いを見せることもあるということになる。少なくともデプン・ゴマン学堂では、こうした見解が広く受け入れられている。

## 5 弥勒に関するゲルク派の諸説

つぎに、弥勒が菩薩の姿を取った仏陀であるという説を、より一層明確に打ち出している二つの資料を見ることにしたい。それはツォンカバ 49 歳（1405 年）の時の密教作品『真言道次第大論（sNgags rim chen mo）』と、彼の弟子ギェルツァブジェの『宝性論註疏（rGyud bla ma'i ṭikka）』である。まず『真言道次第大論』には以下のような記述がある。

ston pa 'di'i bstan pa la rgyal po indra bhū tis byang chub brnyes pa lta bu byung yang bstan pa gcig la ston pa gnyis su 'gyur ba'i skyon med de de dag dngos po la sangs rgyas kyang sangs rgyas pa'i mdzad pa gdul bya rnams la thun mong du mi ston pas<sup>24</sup> mi 'gal ba'i phyir te zhing 'dir ston pa'i 'khor du byon pa'i byams pa la sogs pa bzhin no || (sNgags rim chen mo 438a3f.)

「この説法師（釈迦仏）の教法のもとでインドラブーティ王が菩提を得るといったこ

<sup>22</sup> *Phar phyin mchan 'grel* 12b2: thun mong dang thun mong ma yin pa'i skabs [Hi] snang tshod dang | dngos po'i gnas tshod la byed pa rang lugs yin pa 'dra | (「共通と独自の文脈を〔割註 Hi〕見え方と実際の在り方のことを指している、というのが〔ジャムヤンシェーパの〕自説のようである。）」

<sup>23</sup> *Rin chen sgron me* 23a2f. を参照。ジャムヤンシェーパは「共通の所化（gdul bya thun mong ba）」と「独自の所化（gdul bya thun mong ma yin pa）」という用語も用いる（Ibid. 26b3f.）。デプン・ゴマン学堂のロサン・ツルティム師（2005 年 10 月 28 日）によれば、「共通の所化」とは見え方を重視する者（snang tshul gtso bor khas len mkhan）であり、声聞二派（毘婆沙師と經量部）や未だ学説体系へと進んでいない者（grub mtha' la ma zhugs pa）がそれに含まれる。「独自の所化」とは実際の在り方を重視する者（gnas tshul gtso bor khas len mkhan）であり、唯識派と中観派がそれに含まれる。「共通の所化」は弥勒を見かけ通りに菩薩と捉えるが、「独自の所化」は仏陀としてのその真の姿を捉える。

<sup>24</sup> ショル版には pa とあるが、クンプム版（Ga 492b6）にしたがって pas と訂正する。

ともあったが、一つの教法がある所に説法師が二人いることになるという過失はない。なぜなら、彼らは事実としては既に成仏しているけれども、成仏の振る舞いを所化の者達の前で一緒に示現することはないので、矛盾をきたすことはないからである。この国土に説法師（釈迦仏）の脇侍として到来した弥勒などと同様である。」

ここで議論されているのは「一つの国土に同時に二仏は現れない」という初期仏教以来の伝統的な教義<sup>25</sup>が、無数の仏陀の存在を認める大乘の仏陀観と矛盾するか否かという問題である。ツォンカパによると釈迦仏がこの国土で教えを説いた時、インドラプーティ王がその教えに基づいて覚りを開いて仏陀になったという出来事があり、また彼が指摘するように、その当時には釈迦仏に脇侍として仕える弥勒の姿もあったということになっている。ツォンカパは彼ら三人、すなわち、釈迦、インドラプーティ王、弥勒がいずれも仏陀であることを認めつつも、彼らの内で、現に説法師として衆生救済の役割を果たしているのは釈迦仏のみであると解釈することにより、上記の伝統的な教義と大乘の仏陀観が矛盾しないことを主張している。言うまでもなくツォンカパが考える説法師の役割とは、菩薩の状態から仏陀の境地へと至る道程を示して見せた上で、所化の前で教えを説くことである。彼の考えでは、インドラプーティ王と弥勒は、釈迦仏が我々の世界に出現した時、同時に同じ場所で「成仏の振る舞い（sangs rgyas pa'i mdzad pa）」をしなかったということになる。だが、彼によれば、事実としては彼ら三人はいずれも仏陀である。

つぎに、『宝性論註疏』には次の記述が見られる。

gdul bya thun mong ba 'ga' zhiḡ kyang rjes su bzung ba'i ched du de ltar gsungs kyi nges pa'i don du ma yin te | bcom ldan 'das byams pa nyid chos kyi skur mngon par rdzogs par sangs rgyas zin pa'i phyir ro || (rGyud bla ma'i ṭikka 224b4f.)

「ある種の共通の所化をも利益するために〔弥勒は〕以上のようにして〔『宝性論』を著作したのは自己の浄化のためである〕と仰ったのであって、了義としてではない。なぜなら、まさに世尊弥勒は〔智慧〕法身というあり方で現等覚を果たしているからである。」

これは『宝性論』の著作目的について述べた詩節<sup>26</sup>に対する註釈である。『現観莊嚴論』と同じく、チベットの伝承では『宝性論』の作者も弥勒である。ギャルツァブジェによると、『宝性論』の著者である弥勒は「専ら自己の浄化のために」同書を著したと述べるが、それは字義通りに受け取って良い言明ではない。なぜなら、弥勒は一切衆生を救うために仏陀となった者であるので、そのような利己的な目的を実現するために著作を行なうはず

<sup>25</sup> 詳細は Kajiyama 1996: 19 を参照。

<sup>26</sup> UT V 16 (cf. Takasaki 1966: 384): iṭidam āptāgamayuktisaṃśrayād udāhṛtaṃ kevalam ātmaśuddhaye | dhiyādhimuktyā kuśalopasaṃpadā samanvitā ye tadanugrahāya ca || (「以上のようにして信頼できる聖典と論理に依拠して、専ら自己の浄化のために、そしてまた、信解を具え、善の完成された知を具える者達を利益するために本書は説かれた。」)

がないからである。なお、ここで弥勒が大乘菩薩であると見なしても同様の註釈を施すことは十分に可能であると思われるが、ゲルツァプジェが明らかに完了時制と判断できる言い方で「現等覚を果たしている (mngon par rdzogs par sangs rgyas zin pa)」と述べ、弥勒が仏陀であることを示唆しているのは興味深い事実である。

さて、弥勒が既に成仏しているという考えはやがてゲルク派で広く受け入れられる。ただし、『現観莊嚴論』を著した弥勒は仏陀である (rgyan rtsom pa po rje btsun byams pa sangs rgyas yin) という説がゲルク派全体で承認されているのではないことに注意する必要がある。ゲルク派の学者達は「弥勒は仏陀であるか否か」という問題を「『現観莊嚴論』を著した弥勒は仏陀であるか否か」という問題から区別する。

例えばデプン・ロセリン学堂の学者パンチェン・ソナムタクパ (Paṇ chen bsod nams grags pa: 1478-1554) は、『現観莊嚴論』を著した弥勒が第十地の菩薩 (byang sems sa bcu pa ba) であることを主張する。ダライ・ラマ五世ガワン・ロサン・ギャンツォ (Ngag dbang blo bzang rgya mtsho: 1617-82) も同じ見解を示す<sup>27</sup>。彼ら二人によれば、弥勒が既に仏陀の境地に達しているというのは密教 (sngags theg pa, 「真言乗」) に独自の説であり、それは決して誤りではないのだが、『現観莊嚴論』のような顕教の文献を解釈する場合にそうした説を持ち込むのは妥当でない。彼らによれば「共通」とは顕教と密教の双方に共通して現れる弥勒観のことであり、「独自」とは密教に独自の弥勒観のことである。つまり、顕教と密教のいずれにおいても弥勒は菩薩として描写されることがあるが、密教の文献には顕教にはない独特の弥勒観が登場する<sup>28</sup> というのである。その独特の考えとは他ならぬ「弥勒は仏陀である」というものである。以上のようなことから、パンチェン・ソナムタクパは、弥勒は仏陀であることを全面的に否定するわけではないが、『現観莊嚴論』を著した弥勒が菩薩であるとは決して言わない。そして、パンチェン・ソナムタクパは先に見た『宝性論註疏』の文章にも修正を施す。彼の理解では、ゲルツァプジェは『宝性論註疏』で「弥勒は既に現等覚を果たしている」と述べることにより、迂闊にも密教に独自の説明をしてしまった (thun mong ma yin pa'i bshad par shor ba) ということになる。すなわち、その説明はゲルツァプジェの本意ではなかったというのである。

## 6 ジャムヤンシェーパにおける大乘の仏陀観

パンチェン・ソナムタクパのような説が存在することを知りつつも、ジャムヤンシェーパは『現観莊嚴論』を著した弥勒は仏陀であると主張する。以下ではその理由について考察したい。

『現観莊嚴論』を著した弥勒は仏陀であるとジャムヤンシェーパが主張する理由は二つある。第一の理由は、もし弥勒が菩薩であるとするならば、「三昧の対象領域として信等の世俗的なもの〔が現れること〕」などは妥当しない (mnyam bzhag gi yul dad sogs kun

九  
六

<sup>27</sup> Yum don yang gsal 7b7ff. および sGra dbyangs 15b4ff. を参照。

<sup>28</sup> この点に関してジャムヤンシェーパは異なる見解を持っている。彼によれば、弥勒は顕教においても、また密教においても、菩薩として描写される場合と仏陀（すなわち菩薩の姿を取った仏陀）として描写される場合とが両方ともにある (Rin chen sgron me 25b6ff.)。



rdzob pa sogs mi 'thad)」<sup>29</sup> はずなので、ハリバドラの『小註』の（字義通りに解釈された）意味内容と矛盾するからである。

そして、第二の理由は彼の解釈こそが大乗仏教の仏陀観に最も良く適合するためである。ジャムヤンシェーパが論じるように、過去、現在、未来に出現する諸仏はいずれも色究竟天<sup>30</sup>で覺りを開いて報身（受用身）を得た後、化身（變化身）の姿を取って欲界の兜率天に現れてから閻浮提に降臨し、そこで覺りを開いて法輪を転じ、涅槃に至るまでの一連の振る舞いを幾度も繰り返し示現するというのはインド大乗仏教の文献に広く見られる考え方である。ここで彼が言及する幾つかの文言を原文と共に見てみよう。まず『入楞伽經（*Laṅkāvatārasūtra*）』には次のように説かれる。

kāmadhātau tathārūpye na vai buddho vibudhyate |  
rūpadhātvakaniṣṭheṣu vītarāgeṣu budhyate ||  
(LAS 361.5f.; cf. *Rin chen sgron me* 22b2)

「欲界や無色界では仏陀は決して覺りを開かない。貪欲を離れた色究竟天で覺りを開くのである。」<sup>31</sup>

つづいて『宝性論（*Uttaratantra*）』では次のことが説かれる。

mahākaruṇayā kṛtsnaṃ lokam ālokya lokavit |  
dharmakāyād aviraṇaṃ nirmāṇaiḥ citrarūpiḥ ||  
jātakāny upapattiṃ ca tuṣṭeṣu cyutiṃ tataḥ |

<sup>29</sup> *Rin chen sgron me* 23a2を参照。ロサン・ツルティム師（2005年10月28日）によると、三昧を通じて信等の世俗的な対象が確立するというのは仏陀の場合にしかあり得ない（mnyam bzhag gis yul dad sogs kun rdzob pa grub pa sangs rgyas la ma gtogs yod ma red）。また、未だ仏陀の境地に達していない有情の大乗聖者の三昧智において世俗的な法は存在しない（sems can theg chen 'phags pa'i mnyam bzhag ye shes kyi ngor kun rdzob pa'i chos yod ma red）という。

<sup>30</sup> セラ・ジェツン・チューキ・ギェルツェン（*Se ra rje btsun chos kyi rgyal mtshan*: 1469-1544）によれば、最期相續の菩薩が成仏を達成する場とされる色究竟天とは、『俱舍論』世間品に説かれる色界十七天の最高処のことではなく、菩薩聖者のみが居住し、瑠璃の大地の上に黄金の市松模様が描かれた円満なる環境を具備する色天の一箇所を指す（*sPyi don rol mtsho* [smad cha] 454.24ff.）。トゥンカル・ロサン・ティンレー（*Dung dkar blo bzang 'phrin las*: 1927-97）によれば、この色究竟天は大乗仏典に現れる密厳淨土と同一のものであり、それは色界十七天よりもさらに上に位置する第十八番目の色天である（*Dung dkar tshig mdzod* 1837; cf. Tanaka 1997: 28ff.）。

<sup>31</sup> これに関連する以下のような文言が『思摂炎（*Tarkajvālā*）』に引用される。TJ D 123af. (cf. LAS 269.4ff.; *sNgags rim chen mo* 436b5; Eckel 1994: 218 nn. 32-33, 225 n. 17): ji skad du | rdzogs sangs rgyas rnam 'og min gyi || pho brang dgyes pa sdig pa kun || rnam spangs der ni 'tshang rgya zhing || sprul pa dag gis 'dir 'tshang rgya || zhes gsungs pa dang | (「すなわち、『喜びに溢れ、一切の罪惡が断じられた所であるその究竟天の宮殿で正等覺者達は覺りを開くのであるが、諸々の化身はここで覺りを開く』と説かれている。」)

garbhā[va]kramaṇaṃ janma śilpasthānāni kauśalam ||  
 antaḥpuraratikrīḍāṃ naiṣkramaṇaṃ duḥkhacārikām |  
 bodhimaṇḍopasaṃkrāntiṃ mārāsainyapramardanam ||  
 saṃbodhiṃ dharmacakraṃ ca nirvāṇādhigamakriyām |  
 kṣetreṣv aparīśuddheṣu darśayaty ā bhavasthite ||  
 (UT II 53-56; cf. *Rin chen sgron me* 27a4f.; Takasaki 1966: 329f.)

「世間を知る者（仏世尊）は大悲の思いから全世間を見渡した後、法身を離れることなしに多様な化作を手段として、諸々の前世、兜率天に生まれること、そこからの降下<sup>32</sup>、母胎に入ること、誕生、学芸に通曉すること、後宮での享楽に耽ること、出離、苦行の実践、菩提道場に至ること、魔群の調伏、正等覚、転法輪、涅槃に達する振る舞いを諸々の不浄な国土の中で輪廻的生存が続く限り示す。」

そして、『大乘阿毘達磨集論 (*Abhidharmasamuccaya*)』に対する『註釈 (*Bhāṣya*)』に以下のことが説かれる。

abhisambodhinirvāṇasaṃdarśanopāyaviśeṣato daśasu dikṣu yathāyogaṃ sarvalokadhātuṣu yāvad aparāntaṃ punaḥpunarabuddhotpādādisaṃdarśanena sarvavineyajanaparipācanavimocanāt |  
 (ASBh 123.25ff.; cf. *Rin chen sgron me* 26a6f.)

「『現成等正覚と涅槃を示現する手段の特性の点から〔仏果の特性が知られるべきである〕』というのは、十方の全世界において、相応しい仕方で後際に至るまで幾度も繰り返し仏陀の出現などを示現することにより、一切の所化の者達を成熟させ、解脱させるためである。」

このように大乘の仏陀観にしたがえば、修行の最終段階に達した菩薩は必ず色究竟天と呼ばれる清浄な世界へと赴き、そこで仏陀の境地に至るのであって、我々が住む不浄な欲界で覺りを開くことは決してない。そして、色究竟天において成仏した者は、菩薩の姿を取って一旦兜率天に現れた後、そこから我々が住んでいる閻浮提を含む無数の不浄な国土へと幾度も降臨して、衆生救済のために活動するのである。その方法は、まず菩薩としての仮の姿を取って生まれ、それから仏陀へと至る過程を示して見せ<sup>33</sup>、様々な手段を講じて教えを説いた後、最終的に涅槃に至る様を示すというものである。

ジャムヤンシェーパはこれと同じことが全ての仏陀に当てはまると考え、弥勒もその例外ではないと主張する。彼によると、かつてシュヴェータケートゥ (*Śvetaketu, Dam pa tog dkar*)<sup>34</sup>として兜率天に現れた釈迦の前身が実は仏陀の化身であったのと同様に、現在

<sup>32</sup> Takasaki 1966: 329 に指摘される通り、サンスクリット原文とチベット語訳の読みは大きく異なる。上に示したのはサンスクリットに基づく解釈である。チベット語訳に従えば「諸々の前世における生まれを現わすこと (skye ba mngon par skye ba)、兜率天からの降下 (dga'ldan gnas nas'pho ba)」となり、ジャムヤンシェーパもそのように理解する。

兜率天にいる弥勒も菩薩の姿をした仏陀の化身であり、無数の衆生を教化するべく、幾度も不浄な国土に降臨して覺りを開く姿を取って見せる。かくしてジャムヤンシェーパは、時空を超えて衆生救済を行なう仏陀として弥勒を描いている。こうして見ると、彼の見解は決して奇異なものではなく、むしろそれは、中国や日本で「久遠実成」と言い表される伝統的な大乘の仏陀觀と相通じるものであることが分かる<sup>35</sup>。

<sup>33</sup> ジャムヤンシェーパは大乘の仏伝『方広大莊嚴經 (*Lalitavistara*)』における釈迦もまた、久遠の昔に覺りを開いた者として描写されていると解釈する。彼は釈迦が苦行を実践する場面に現れる「私は凡夫であるが決して死なないであろう (*so so'i skye bo yin yang nga mi 'chi*)」という釈迦の言葉を紹介している (*Rin chen sgron me* 23a5)。これは、激しい苦行を実践する我が子の姿を見て悲しみ、天界から舞い降りてきた母マーヤーに向かって、釈迦が心配を取り除いてやるために述べた言葉である。ジャムヤンシェーパによれば、このような印象的な言葉を釈迦が語ることができたのは、彼が事実上は仏陀の境地に達しており、苦行中の菩薩という仮の姿を取っていたに過ぎないからである。LV 211.4ff.: *api śatadhā vasudhā vikīryeta meruḥ plave cāmbhasi ratnaśṛṅgaḥ | candrārkatārāgaṇa bhū pateta pṛthagjano naiva ahaṃ mriyeyam | yasmān na śoko tvayi atra kāryo na vai cirād drakṣyasi buddhabodhim ||* (「大地が幾百にも分断されるとしよう。宝の頂である須弥山が水の中に浮いてしまうとしよう。太陽と月と星々の集まりが地面に落下するとしよう。〔仮にそうだとしよう〕私は凡夫であるが決して死なないであろう。なぜなら、ここにはあなたが嘆き悲しむべきことはなく、実に程なくして仏陀の覺りを目の当たりにするからである。」)

<sup>34</sup> 閻浮提に降臨する直前に兜率天に住していた釈迦の前身がシュヴェータケートウ (タムパ・トッカル) という名の天子であったという説は、広くチベットで信じられている。この説は『方広大莊嚴經』(LV 8.25) などに由来するものである。

<sup>35</sup> さらに付言すれば、ジャムヤンシェーパは決して伝統的な弥勒信仰を退けているのではない。むしろ彼は、インド大乘仏教 (顯教と密教の双方を含む) の中で弥勒が一生補処菩薩や未来仏として描写されるという事実を尊重した上で、その表面的な描写の裏側に隠された弥勒の実像に迫ろうとしているのである。そうした事情のゆえに、彼は「弥勒は仏陀である」と断定することもしなければ、「弥勒は菩薩である」と断定することもしない (*Rin chen sgron me* 21b2ff.)。なぜなら、もし「弥勒は仏陀である」という命題が真であるならば、例えば八大菩薩の一人として描かれる弥勒の存在を否定することになるからであり、他方で「弥勒は菩薩である」という命題が真であるならば、弥勒が未来における仏陀であるという広く認められた考えや、『現觀莊嚴論』を著した弥勒が仏陀であるという彼自身の考えを否定することになるからである。その結果、ロサン・ツルティム師が教示するように (2005年10月30日)、ジャムヤンシェーパに従うデブン・ゴマン学堂の学者達は「弥勒は菩薩ではない。弥勒は仏陀でもない。だが、『現觀莊嚴論』を著した弥勒は仏陀である」という些か風変わりな表現を用いて自分達の見解を述べる慣わしになっている。ここで「弥勒は菩薩ではない」というのは「弥勒が菩薩以外の何者でもない」と一義的に断定することはできない」といった程度の意味であり、「弥勒は仏陀ではない」というのは「弥勒が仏陀以外の何者でもない」と一義的に断定することはできない」といった程度の意味である。しかし、こうした術学的な表現への偏好はデブン・ゴマン学堂に固有のものであり、この主張が他学堂で広く受け入れられることはない。なお、上述のものとは一致する主張が既にセラ・ Jetsun・チュウキ・ギェルツェンの著作中に現れ、批判されていることは注目に値する。*sPyi don rol mtsho* (stod cha) 45.16ff.: *kha cig | rje btsun byams pa sangs rgyas ma yin | byang chub sems dpa' yang ma yin la | rgyan rtsom pa po'i rje btsun byams pa sangs rgyas yin zer ba dang |* (「ある者は『至尊弥勒は仏陀ではなく菩薩でもないが、現觀莊嚴論を著した至尊弥勒は仏陀である』と語る。」) おそらくチュウキ・ギェルツェンの時代には既にこの主張の提唱者がいたと思われるが、その起源を遡ることは今後の課題である。

## 7 結論

ハリバドラの『小註』に現れる「弥勒は自内証智によって因果関係を確定した」という記述はチベットにおいて議論的となった。11世紀頃に活躍したアル・チャンチュプ・イシヤ、ツォンカパの思想形成に直接的な影響を及ぼしたと思われるプトゥンとニャウオンパは、この記述を「自内証智によって誘発された後得智によって確定した」と読み替えて理解する。複註作者ダルマキールティシュリーからの影響が推測される彼らの註釈は、『現観莊嚴論』を著した弥勒が未だ覚りを得ていない菩薩であることを示唆するものである。

このような解釈に対する疑問は、ツォンカパの初期の著作『善説金蔓』に既に芽生えていたと思われる。少なくとも今の問題に関して言えば、ツォンカパにとってダルマキールティシュリーは権威ではなかったようである。だが、『善説金蔓』には不明箇所も多く、ツォンカパが『小註』の問題の記述をどのように解釈していたか、同作品から理解するのは極めて困難である。つぎに、ギェルツァプジェの『釈論真髓莊嚴』の登場を経て、後に18世紀初頭に著作されたジャムヤンシェーパの註釈においては、複註に依拠せずにハリバドラ自身の言葉をありのままに理解しようとする註釈方法が確立している。ジャムヤンシェーパによれば、『現観莊嚴論』を著した弥勒は著作開始に先立って、文字通りに「自内証智によって」浄信と菩提との間の因果関係を確定したのであり、弥勒は菩薩の姿を取った仏陀なのである。彼の解釈は『小註』の言葉の字義通りの意味にこだわろうとしている点、そして、伝統的な大乘の仏陀観に則って弥勒の在り方を説明する点を特徴とする。

ただし、ゲルク派の内部には「兜率天にいる弥勒が久遠の昔に覚りを開いていた」という説の典拠をインド仏教の顕教作品に見出すことに困難を覚える学者達もいる。そのため、ジャムヤンシェーパのような解釈がゲルク派全体で支持されることはなかった。しかし、少なくとも彼の見解では、久遠実成の考えは三世諸仏の全てに当てはまるものであり、弥勒のみが例外であると主張する根拠はどこにもない。さらに、彼はハリバドラ以降のインド・チベットの伝承に従って『現観莊嚴論』の著者は弥勒であると考えている。これらの理由からジャムヤンシェーパは、『現観莊嚴論』を著した弥勒は仏陀であるという見解に立つのである。

## 略号と文献

### (1) サンスクリット語・チベット語

AAV

*Abhisamayālaṃkāra-kārikāśāstravivṛti* (Haribhadra): see Amano 2000.

ASBh

*Abhidharmasamuccaya-bhāṣya*: N. Tatia ed. *Abhidharmasamuccaya-Bhāṣyam*. Tibetan Sanskrit

Works Series 17. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute. 1976.

UT

*Mahāyānottaratantraśāstra*: see UTV.

UTV

*Mahāyānottaratantraśāstravyākhyā*: E. H. Johnston ed. *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. The Bihar Research Society. Patna. 1950.

*dKa' gnad don gsal*

*bDag dang tshad ma las brtsams te dka' gnad kyi don gsal bar byed pa dus kyi me long* (sGo mang mkhan zur Tshul khirms rgya mtsho). Mundgod: Drepung Gomang Library. 2004.

*bKa' gdams pa'i gsung 'bum*

*bKa' gdams pa'i gsung 'bum 'phyogs sgrig thengs dang po*, ed. dPal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang. Si khron mi rigs dpe skrun khang. 2006.

*rGyan 'grel rnam 'byed*

*mNgon rtogs rgyan gyi 'grel pa rnam par 'byed pa* (Ar byang chub ye shes): *bKa' gdams pa'i gsung 'bum*, vol. 2.

*rGyud bla ma'i ṭikka*

*Theg pa chen po rgyud bla ma'i ṭikka* (rGyal tshab rje dar ma rin chen): Zhol ed. Ga. Tohoku 5434.

*sGra dbyangs*

*bsTan bcos mngon rtogs rgyan rtsa 'grel rnams gsal bar byed pa blo bzang dgongs rgyan gdong lnga'i dbang po'i sgra dbyangs* (Ngag dbang blo bzang rgya mtsho). Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives. 2001.

*sNgags rim chen mo*

*rGyal ba khyab bdag rdo rje 'chang chen po'i lam gyi rim pa gsang ba kun gyi gnad rnam par phye ba* (Tsong kha pa blo bzang grags pa): Zhol ed. Ga. Tohoku No. 5281.

TJ D

*Madhyamakahr̥dayavṛttitarkajvālā* (Bhāviveka/Bhavya): Tibetan sDe dge ed. *dBu ma* Dza. Tohoku No. 3859.

*Dad pa'i 'jug ngogs*

*rJe btsun bla ma tsong kha pa chen po'i ngo mtshar rmad du byung ba'i rnam pat thar pa dad*



*pa'i 'jug ngogs* (mKhas grub dge legs dpal bzang po): Zhol ed. Ka. Tohoku No. 5259.

#### DĀ D

*Abhisamayālaṃkāra-nāma-prajñāpāramitopadeśa-śāstra-vṛtti duravabodhāloka-nāma-ṭīkā* (Dharmakīrtiśrī, alias gSer gling pa): Tibetan sDe dge ed. *Shes phyin* Ja. Tohoku No. 3794.

#### *Dung dkar tshig mdzod*

*mKhas dbang dung dkar blo bzang 'phrin las mchog gis mdzad pa'i bod rig pa'i tshig mdzod chen mo shes bya rab gsal* (Dung dkar blo bzang 'phrin las). Beijing: Krung go bod kyi shes rig dpe skrun khang. 2002.

#### *bDe legs kun gyi 'byung gnas*

*rJe thams cad mkhyen pa tsong kha pa chen po'i rnam thar go sla bar brjod pa bde legs kun gyi 'byung gnas* (Cha har dge bshes blo bzang tshul khribs): see Kaschewsky 1971.

#### *rNam thar chen mo*

*'Jam mgon chos kyi rgyal po tsong kha pa chen po'i rnam thar* (rGyal dbang chos rje blo bzang 'phrin las rnam rgyal): Tshe tan zhabs drung ed. Sarnath: CIHTS. 2000.

#### *rNam bshad snying po rgyan*

*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi 'grel pa don gsal ba'i rnam bshad snying po'i rgyan* (rGyal tshab rje dar ma rin chen): Zhol ed. Kha. Tohoku No. 5433.

#### PraP D

*Abhisamayālaṃkāra-kārikā-prajñāpāramitopadeśa-śāstra-ṭīkā-prasphuṭapadā* (Dharmamitra): Tibetan sDe dge ed. *Shes phyin* Nya. Tohoku No. 3796.

#### *sPyi don rol mtsho*

*bsTan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan 'grel pa dang bcas pa'i rnam bshad rnam pa gnyis kyi dka' ba'i gnas gsal bar byed pa legs bshad skal bzang klu dbang gi rol mtsho* (Se ra rje btsun chos kyi rgyal mtshan): *rGyan 'grel sPyi don rol mtsho*. Beijing: Krung go bod kyi shes rig dpe skrun khang. 1989.

#### *Phar phyin mchan 'grel*

*Phar phyin skabs dang po'i mtha' dpyod kyi mchan 'grel rtsom 'phro* (Gung thang dkon mchog bstan pa'i sgron me): Zhol ed. Kha.

#### *Tshig don rab gsal*

*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan ces bya ba'i*

*'grel pa'i rnam bshad tshig don rab tu gsal ba* (Rong ston shes bya kun rig). New Delhi: Pal-  
lden Sakya'i-sung-rab Book Publishers. 1989.

*Yid kyi mun sel*

*bsTan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan 'grel ba dang bcas pa'i rgyas 'grel bshad sbyar yid  
kyi mun sel* (Nya dbon kun dga' dpal): Ngawang Sopa ed. *A Detailed Commentary on the  
Abhisamayālaṅkāra and the Prajñāpāramitā Literature by ña-dbon Kun-dga'-dpal, Reproduced  
from a Rare Print from the Late 19th Century Bkra-śis-'khyil Blocks*. New Delhi: Jayyed Press.  
1978.

*Yum don yang gsal*

*rNam bshad snying po rgyan gyi don rigs lam bzhin du gsal bar 'chad pa'i yum don yang gsal  
sgron me* (Paṇ chen bsod nams grags pa): The Collected Works (gsun 'bum) of Pan-chen  
Bsod-nam-grags-pa. Nga. Mundgod: Drepung Leseling Library.

*Rin chen sgron me*

*bsTan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi mtha' dpyod shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i don  
kun gsal ba'i rin chen sgron me* (Jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus), stod cha:  
bKra shis 'khyil ed. Ja.

LAS

*Laṅkāvatārasūtra*: B. Nanjo ed. *The Laṅkāvatāra Sūtra*. Kyoto: The Otani University Press.  
1923.

*Lung gi snye ma*

*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan zhes bya  
ba'i 'grel pa'i rgya cher bshad pa lung gi snye ma* (Bu ston rin chen grub): The Collected  
Works of Bu-ston. Tsha. Tohoku No. 5173.

*Legs bshad gser phreng*

*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi 'grel pa  
dang bcas pa'i rgya cher bshad pa legs bshad gser gyi phreng ba* (Tsong kha pa blo bzang grags  
pa): Zhol ed. Tsa. Tohoku No. 5412.

LV

*Lalitavistara*: P. L. Vaidya ed. *Lalitavistara*. Buddhist Sanskrit Texts No. 1. Dharbhanga: The  
Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning. 1987.

*bSam 'phel dbang rgyal*

*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan dang de'i 'grel*

*pa don gsal ba dang bcas pa legs par bshad pa rin chen bsam 'phel dbang gi rgyal po* (g-Yag ston sangs rgyas dpal): *dPal ldan sa skya pa'i gsung rab, pod bcu bzhi pa, phar phyin, stod cha*. Beijing: Mi rigs dpe skrun khang & mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang. 2004.

## (2) 欧文・和文

Amano, Koei H. (天野宏英) 2000.

*Abhisamayālaṃkāra-kārikā-śāstra-vivṛti, Haribhadra's Commentary on the Abhisamayālaṃkāra-kārikā-śāstra Edited for the First Time from a Sanskrit Manuscript*. Kyoto: Heirakuji-Shoten.

Eckel, Malcolm David. 1994.

*To See the Buddha, a Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness*. Princeton University Press.

Hakamayam, Noriaki (袴谷憲昭). 1986.

「チベットにおけるマイトレーヤの五法の軌跡」『チベットにおけるマイトレーヤの五法の軌跡』所収 (pp. 235-268) 春秋社

Hayashima, Osamu (早島理). 2003.

「弥勒菩薩と兜率天伝承」『論集・伝承と受容 (世界)』(平成10年度～14年度 文部科学省科学研究費補助金 特定領域研究 (A)118 「古典学の再構築」研究成果報告集 VI B01 「伝承と受容 (世界)」班研究報告) 所収 (pp. 1-7)

Hyodo, Kazuo (兵藤一夫). 2000.

『般若経釈 現観莊嚴論の研究』文永堂書店

Ishihama, Yumiko (石濱裕美子) and Fukuda, Yoichi (福田洋一). 2008

『聖ツォンカバ伝』大東出版社

Kajiya, Yuichi (梶山雄一). 1996.

「仏陀観の発展」『佛教大学総合研究所紀要』3: 5-46.

Kaschewsky, Rudolf. 1971.

*Die Leben des Lamaistischen Heiligen Tsongkhapa Blo-Bzan-Grags-Pa (1357-1419), dargestellt und erläutert anhand seiner Vita "Quellort allen Glückes."* Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Makransky, John J. 1997.

*Buddhahood Embodied, Sources of Controversy in India and Tibet*. State University of New York Press.

Sparham, Gareth. 2001.

“Demons on the Mother: Objections to the Perfect Wisdom Sūtras in Tibet.” In *Changing Minds: Contributions to the Study of Buddhism and Tibet in Honor of Jeffrey Hopkins* (pp. 193-214), ed. G. Newland. Ithaca: Snow Lion.

Id. 2008.

*Golden Garland of Eloquence, Legs bshad gser phreng, vol. 1.* Fremont: Jain Publishing Company.

Takasaki, Jikido (高崎直道). 1966.

*A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra)—Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Serie Orientale Roma XXXIII ISMEO.

Tanaka, Kimiaki (田中公明). 1997.

『性と死の密教』春秋社

Taniguchi, Fujio (谷口富士夫). 2002.

『現観体験の研究』山喜房佛書林

Tsultrim Kelsang (ツルティム・ケサン) and Odani, Nobuchiyo (小谷信千代). 1986

『アーラヤ識とマナ識の研究ークンシ・カンテルー』文栄堂

Perspectives on Maitreya as Found in Tibetan Commentaries  
on the *Abhisamayāsamkāra*: from Bu ston to 'Jam dbyangs bzhad pa

Hiroshi NEMOTO

Like in other Buddhist traditions in both East and South Asia, Maitreya is known among Tibetan Buddhists as the bodhisattva who, currently spending his penultimate life in the Tuṣita heaven (*dga' ldan*), is anticipated to appear in our world to become the next buddha in the distant future. Moreover, the Tibetan tradition tells us that this legendary figure is the author of the *Abhisamayāsamkāra*, an Indian Buddhist treatise on the teachings of the Prajñāpāramitā sūtra, as well as of other four Mahāyāna treatises. The purpose of this paper is to clarify Tibetan Buddhist commentators' views of Maitreya and his writings (*byams gzhung*) with special reference to the interpretation by 'Jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus (1648-1722), a dGe lugs scholar belonging to the tradition of Gomang College of Drepung Monastery (*'bras spungs sgo mang*).

The point at issue is whether the *Abhisamayāsamkāra* is the work of an enlightened being or not, in other words, whether the author Maitreya has attained buddhahood or not. 'Jam dbyangs bzhad pa discusses this topic in detail, and concludes from his reading of Haribhadra's *Vivṛti* (sDe dge ed. *Shes phyin*, Ja, 78b6ff.) that Maitreya had already attained enlightenment prior to his appearance in the Tuṣita heaven, and accordingly that he was actually an enlightened one when he composed the *Abhisamayāsamkāra* in that heaven. This interpretation appears at first glance to be a direct contradiction of the traditional idea that Maitreya in the Tuṣita heaven is a bodhisattva. But it must be noticed that 'Jam dbyangs bzhad pa's argument offers a stimulating reinterpretation of this idea from a Mahāyāna Buddhist perspective. What emerges from his own commentary is that Maitreya attained buddhahood in the Akaniṣṭha heaven (*'og min*) in the distant past, and that Maitreya bodhisattva who currently resides in the Tuṣita heaven is merely a manifestation of the eternal Dharma Body (*chos sku*) abiding in complete enlightenment. Implied here is the Mahāyāna idea of buddhahood, according to which buddhahood is always attained in the Akaniṣṭha heaven, not in this world, and it is embodied as the Manifestation Body (*sprul sku*) in the Tuṣita heaven, as well as in this or any other world, again and again to benefit all sentient beings.

The questions to be considered here are how 'Jam dbyangs bzhad pa interprets the relevant passage in Haribhadra's *Vivṛti* and earlier Tibetan commentaries thereon, and how he makes use of them to justify his interpretation. To begin with, this paper shows the passage of the *Vivṛti* in question and sketches out the interpretations thereof by Bu ston rin chen grub (1290-1364), Nya dbon kun dga' dpal (1345-1439), Tsong kha pa blo bzang grags pa (1357-1419), and rGyal tshab rje dar ma rin chen (1364-1432). Then, the paper focuses on 'Jam dbyangs bzhad pa's view and gives answers to the aforementioned questions.