

Tibetan Studies in India (a brief survey)

V. V. Gokhale

Visiting Professor, at the invitation of Japan Society for
the Promotion of Science, Oct. 1971–Feb. 1972.

As a Buddhist country and as a buffer-state between China and India, Tibet has been having very close cultural ties with India as well as with China. The thousands of Tibetan translations of Indian books on religion, philosophy, history, art, medicine, etc. made over a period of about a thousand years, and enshrined in the famous collections of Tenjur and K'anjur, are a standing monument to the Indian legacy, which Tibet has zealously and carefully preserved to this day. During this period, Indian Pandits and Tibetan Lotsavas sat side by side in Tibetan and Indian monasteries and engaged themselves in mutual intellectual cooperation almost till the 17th century. For the present, we leave aside this inspiring period, of which much of the materials is still to be critically investigated in all its richness and variety.

Coming to the modern times, the first name we come across is that of the devoted Hungarian scholar, Csoma de Körös, who continued the ancient tradition of Indo-Tibetan studies and brought them out of the seclusion of specialized learning into the open field of world-scholarship. After him come Jäschke and Franke, whose work on the West-Tibetan languages and history are well-known. Jäschke's Tibetan-English Dictionary may be regarded as the first one prepared on scientific lines, surpassing all previous efforts in this direction by scholars in India or Europe. Among scholars in Bengal, where interest in Tibet

was first aroused in the educated classes of India, the name of Sarat Chandra Das stands out prominently. His Dictionary, based upon his intimate contacts with Tibetan religious traditions, may still be found indispensable to scholars of Tibetology. After the beginnings made at the Calcutta University, Tibetan was introduced as a subject for comparative research in Indology at Santiniketan, where the Poet Rabindranath Tagore had established a centre for international cultural studies, called the Viśva-Bhāratī, with the collaboration of scholars like Sylvain Lévi, G. Tucci and others, in the early twenties of this century.

It may be noted, that during this early period, the Buddhist Sanskrit literature, represented in Tibetan translations, proved to be the most convenient starting point for Tibetology in India and even Western scholars had to accept this Buddhistic approach to Tibetology, because Tibet with its theocratic polity was thoroughly imbued with the spirit of Indian Buddhism, and the Tibetan religious literature was acknowledged to be the standard literature of Tibet—apart from the fact, that in the meanwhile the Tibetans had practically forgotten the Sanskrit origins of their religious inspiration. These traditional Sanskrit-Tibetan studies were given a big hand by Pandit Rāhula Sāṅkṛtyāyana of the Uttara Pradesh around 1930, who through his great love for ancient Indian culture and undaunted spirit of adventure succeeded in discovering about

300 mss. of Sanskrit Buddhist works in the monasteries of Western and Central Tibet, many of which were considered to be lost for good. He managed to photograph some of them—although not always successfully—and these photographs have been deposited now in the K. P. Jayaswal Research Institute at Patna along with his collection of some important Tibetan books, including the *Saskya Sūṭrum*. This Institute has already published some of the important materials in its Tibetan Sanskrit Texts Series. Some of the photographs are still being deciphered. Most of the Sanskrit mss. in this collection are found to have been written on palm-leaves, in various Indian scripts current in the period from about the 10th to the 14th centuries A. D., and the photographs not being always legible, the Tibetan versions of some of the works contained in this collection are of inestimable value in deciphering them. It has thus been brought home to the Tibetologists that not only Nepal, but Tibet also has been a great repository of Sanskrit mss. since at least the 10th century, and that one of the tasks awaiting them is to discover further stores of Indo-Tibetan learning, like the unexplored mss. Library of *Atiśa* of the 11th century, whose tomb is found at Net'ang near Lhasa, but whose whole collection of books is reported to have been deposited at Reting, about eight miles to the north-east of Lhasa.

In so far as Tibetan publications in India are concerned, Tibetan type for printing is now available at various places, particularly after the arrival of the Tibetan scholars in India. The International Academy of Indian Culture, founded by Dr. Raghu Vira and promoted energetically by Dr. Lokesh Chandra and his associates in Delhi has been publishing a series of important Tibetan books on history and philosophy, like the works of Bu-ston, the history of dPao-tsong-lag, etc., which are now difficult to procure from Tibet. A similar

series of Tibetan works, with erudite introductions by Gene Smith is also being published at Delhi, which is fast developing into a center of Tibetan learning. At Varanasi, where the Sanskrit Viśvavidyālaya is taking keen interest in Tibetan studies, a new centre of Tibetan publication is coming into being. In the older centers of Tibetan learning, Tibetan journals, bulletins and textbooks are being published at Kalimpong, Darjeeling, Gangtok and Calcutta, among which the Institute of Tibetology at Gangtok in Sikkim deserves a special mention for its propagation of Tibetology through the establishment of a big Tibetan library under the royal patronage of the Chos-rgyal of Sikkim. A publication project of important Tibetan works and textbooks is also being efficiently carried out at Dharmasala under the guidance of His Holiness the Dalai Lama.

Let us now turn to the more recent tendencies in the Tibetan studies in India. Political interests of the British rulers in India as well as the modern trends in *area-studies* all over the world have led the scholars to direct their attention from the religious to the sociological, historical, geographical, linguistic, economic and such other aspects of Tibetan life. Especially, since the large scale migrations of Tibetans into India in 1959, these aspects of Tibetan life, particularly in the border regions of the tribal areas near Assam, Bhutan, Sikkim and Ladakh are attracting greater attention. The presence of His Holiness the Dalai Lama in India along with his associates have led to the opening of a college for high Tibetan Lamas in Leh (Ladakh) and another at Sarnath with the object of providing them with the necessary training in theory and practice of Tibetan Buddhism. Although these are modelled on the Tibetan pattern, they are bound to absorb some of the modern technical knowledge from their Indian surroundings. The settlement of thousands of Tibetan refu-

gees in various parts of the country, from the northern regions to some parts in South India like the Mysore State, and then the requirement of the army personnel on the Tibetan borders to know the spoken Tibetan,—these and such other factors are contributing gradually to the closer association of a large number of the Tibetan working class with the Indians. As a consequence of this and to serve the new need of a more intimate knowledge of the Tibetan life and spoken language, Tibetan studies on modern lines are being initiated, unwritten Tibetan dialects are being reduced to writing in the tribal regions of the North^{East} West Frontier, etc., and new terms and phrases for expressing the modern scientific and technological equipment and processes are being coined. Besides the old centres of Tibetan studies, new chairs for language and literature have been instituted in the Universities of Delhi, Banaras, Allahabad, Lucknow, and Gorakhpur among others, and instruction in Tibetan is being given in Schools of Foreign Languages at Delhi, Dalhousie, Pachmari, Khadak-Vasla near Poona, etc. Such are in brief the latest trends in the Tibetan studies in India.

We are aware of the excellent work done by scholars in Japan especially in the traditional Tibetan studies, some of which have become indispensable to any worker in Buddhist research and also in modern area-studies among the Tibetan population on the borderland of India. There has already been a certain amount of collaboration between the Japanese and the Indian scholars in research work on Tibetology, and an effort is being made at present to intensify this collaboration at the postgraduate level in the Tokyo University. I have no doubt, that *the Japanese Association for Tibetan Studies* will find it worthwhile encouraging and supporting such mutual co-operative in every possible way, because the scholars in both countries cannot but hold identical views regarding the scientific pursuit of knowledge concerning this important subject.

Thank you.

(This paper was read at the 19th annual meeting of the Japanese Association for Tibetan Studies held at Rissho University on November 29, 1971.)

○大会記事

第十九回大会は昭和四十七年十一月二十七日立正大学において開催された。研究発表者は次のとおりである。

△研究発表

「吐蕃の国号について」 山口瑞鳳（東京大学）

「五仏の構成について」 松長有慶（高野山大学）

「サキヤ派資料に基づく秘密部経典の分類」

ソナム・ギャツォ（東洋文庫）

「十地における法師の体系について——チベツト訳十地経論によるその補足的な理解——」

伊藤瑞毅（立正大学）

△特別講演

“Tibetan Studies in India” V. V. Gokhale

なお当日大会にさきだつて開催された役員会において、あらたに顧問に高橋盛孝氏（関西大学）、委員に井ノ口泰淳（竜谷大学）、西田竜雄（京都大学）、川崎信定（東洋文庫）の諸氏が推挙され、総会において承認された。

○本会委員の芳村修基氏がお逝くなりになりました。深く哀悼の意を捧げますとともに同氏の多年にわたる本会への御尽力に厚く感謝申し上げます。（付記）

ことはない」と主張し、ゲルク派では Kitya, Carya の両タントラにおいて、行者と本尊仏とを同一視した上で観想する立場をとっており、これが両派にある大きなちがいと認められる。その後チベットでは、各宗派の教理を奉持する人達が、夫々の教理を固く守ることに専心しこれらの問題について研究を行なうことが少なかったため、問題は未解決のまま今日に至っている。

タントラ全体についての研究は一五世紀以後には殆んどなく、この種の研究を徹底させた人は、H. Khas grub rje を最後としたという事が出来るであろう。

第三の *Yoga-tantra* には外面的な身・口の行は全くないのではないが、内面的な三昧を中心課題と考え、行者自らを本尊として観想をなし、この結果生じた智慧身をもとにかえす(発遣をする)ことなく、観想の行中においても、また、行を終えた後においても、「我は本尊自身である」との我慢を持つことにより、悉地をうけると主張するものである。

第四に *Anuttara-yoga-tantra* は外面的な身・口の行は省りみず、水灌頂たる金剛阿闍梨の灌頂に加えて、さらに最高の宝灌頂三種(秘密灌頂、波羅蜜母灌頂、第四灌頂)を受けて、道は生起次第(*Uphanna-krama*)及び究竟次第(*Parinipanna-krama*)の二つにちがひ、果は第十三地の持金剛の地に到達すると説くものである。

灌頂の区別を *Jñāna-tiāka* (智慧明点 *Tohoku*, No. 422; *Peking*, No. 14, p. 32) タントラに於て、*Kriyā-tantra* には水の灌頂と頭飾の灌頂の二つが、*Caryā-tantra* においては、これ二つの他に金剛灌頂と振鈴灌頂と名灌頂の三つがあり、*Yoga-tantra* には、これらに加えてさらに、不退転金剛阿闍梨の灌頂等を説くようである。

灌頂を受けた後に、「三昧耶 (*dam tshig*) と律義 (*sdom pa*) を護持するが、その方法については *Kriyā* 及び *Caryā-tantra* に於ては、大乗仏教一般の誓戒以上に詳しく説かれる点のみられない。

Yoga-tantra 以上の秘密部における誓戒の立て方については「金剛乗の根本罪惡の解説：三昧耶をあかす書 *rDo rje theg pañi risa kun gi man bshad dam tshig rab gsal*, SK. Vol. 1, No. 126」また「金剛乗の根本と枝末三昧耶の解説 *rDo rje theg pa tsa ba dan yan lag gi dam tshig gi bshad pa*, SK. Vol. 5, No. 64」のような文献に詳しく、他宗の学者のタントラの分類法をみるなら、*Atiśa* は『菩提道灯論 *Tohoku*, Nos. 3947, 3948; *Peking*, Nos. 5343, 5344』に於て、(1) *Kriyā*, (2) *Caryā*, (3) *Kalpa*, (4) *Ubhaya*, *Yoga*, (5) *Mahā-yoga*, (6) *Anuttara-yoga* の七タントラの分類を説く。しかし、かかる分類

の相対になる文献は何も示されていない。

ニンマ派の流儀に依れば、(1) 伝統の長い教誡のタントラと、(2) 伝統の短い埋蔵経(テルマ)のタントラと、(3) 甚深正顕のタントラ等がある(簡略には *Thun kran hutukatu* の「一切宗義」第二章中に説かれてゐる)。Klon chen rab hjans pa *Dri med hod zer* の書した「ニンマ派の宗義を説く宝蔵 (*rNin mahi grub mtshah rin chen mdzod*)」の中には、タントラの分類は四つ以外には説いておらず、分類の仕方も *Sa skya pa* と全く異なる所がない。

カギユ派の宗義ではタントラを四種たてて詳しく説くものがみあたらないので明示出来ないが、ニンマ派と大差はないように思われる。

Bu ston Rin chen grub はその「タントラ概説 *rgyud sde spyi nam*. The Collected Works of *Bu ston*, part 14 (pha), *Sata Pika*, Nos. 843~1013」に於て *Sa skya pa* とかわりのないうタントラの分類を考えられているようであるが、これについては、ゲルク派の *mKhas grub rje* は次のように述べてゐる。「阿闍梨 *Buddhaghya* は *Kriyā-tantra* において行者自ら本尊仏となりうると言われるが、これは *Kriyā*, *Caryā* をあまりくだりないものと考へておられたからのため、なお研究しなければならぬ」と *Bu ston Rin po che* はおっしゃつてゐるが、*Bu ston* 師の御自身の立場は明確に充てていない。これから同えるように、ゲルク派が、タントラを四つに分類する点では、*Sa skya pa* とちがわなうが、*Kriyā* と *Caryā* の両タントラの段階においては行者自らが本尊仏となりうると説いているのである。この点では、サキャ派との間に明らかに相違がある。

以上のように、チベットの学僧達に依れば秘密部の經典の分類には、三種、四種、五種、七種等の分け方があるが、実践の上ではそれほどちがいがあつたとは認められない。ただ教理上では、今問題にしたように、サキャ派は *Kriyā* タントラにおいて、行者自身を本尊仏を同一視して観想する

Kriyā-tantra D.No. 437 P.No. 76	(479)	(112)	D.No. 370 P.No. 18	D.No. 393 P.No. 38	D.No. 415 P.No. 59	D.No. 443 P.No. 1
456 91	Yoga-tantra D.No. 497 P.No. 112	480 113	371 (18)	394 39	416 62	444 83
461 97			372 19	395 40	417 10	445 84
486 118			373 20	396 41	418 11	446 85
502 134			374 21	397 42	419 12	447 86
726 390			375 22	398 43	420 13	451 87
Caryā-tantra D.No. 145 P.No. 472	Mahāyoga-tantra D.No. 363 P.No. 5	481 114	376 23	399 44	421 14	452 88
			377 24	400 45	422 15	470 105
			378 25	401 46	423 16	474 109
			379 26	402 47	424 17	475 110
			381 27	403 48	425 18	476 111
			382 28	404 49	426 19	479 112
			383 29	405 50	427 20	480 113
			384 30	406 51	428 21	481 114
			385 31	407 52	429 22	482 115
			386 32	408 53	430 23	483 116
D.No. 145 P.No. 472	Mahāyoga-tantra D.No. 363 P.No. 5	482 115	387 33	409 54	431 24	488 119
			388 34	410 55	439 25	489 120
			389 35	411 56	441 26	490 123
			390 36	412 57	442 27	544 163
			391 37	413 58		
			392	414		

* SK Vol. 10, No. 154, p. 344-1-1 の *Nor chen Kun dgañ bzañ po* の分類の仕方に依る。

つて所聞を保持する法師に、また第九地において種々の義に関する弁才を具える陀羅尼を得て直接に法を説示する大法師 (maha-dharma-bhāṣaka) になるとされる。それゆえ第五地と第九地との間において所聞の法の義を理解して忘失しない義陀羅尼を獲得することがあって然るべきである。しかも第六地や第七地の c₃ の後続文面では如來の法蔵を得ること、教の護持者となる旨が各々に説かれていたが、それは所聞の法の義の獲得を前提とすべきものと考えられる。したがって ADV の解釈は経文趣意とも相俟って組織的理解という点では極めて適正なものであるといえよう。

最後は法師の基本的特性を示す文面系列中、最終的段階にある第九地の d₁、すなわち「法の總持と説示と得たものとなる」という文面についてである。この文面の趣意は第九地の全内容との連関を考察することにより判明すると考えられる。第九地の内容の基本部分が法師の体系を示す文面系列中の第九地のそれと広説する性格をもち、また法師の理想形態とその理想的性格を教理的背景をもつて構想するものだからである。さて第九地の経文を ADV の解釈を参照して考察する。大法師たること (maha-dharma-bhāṣakata) を成じ如來の法蔵を守護する」という文面が、第九地全体の基調となる理念を集約しているものとして抽出しうる。それは ADV では「法を説くものの性」と「法を保つものの性」とを意味するとされる。そして d₁ はまさにこの趣意に適確に照応するものであり、したがって大法師の成就を内容とする第九地全体の趣意を要約明示するものであると知られる。

以上の如く十地における法師の体系は Tib. 訳 ADV によって補足的に理解をめぐらすと極めて組織的なものとして判明してくる。なお詳しくは他日を期したい。

サキヤ派資料に基づく 秘密部經典の分類

ソナム・ギャツオ

チベットに広まった仏教が広まって以来、ニンマ派、カギユ派、サキヤ派、およびゲルク派の四つの大宗派が次々と生じた。これらの宗派のそれぞれは、顯・密の教を完全に備えているものであるが、その主張には少しづつのちがいがあり、秘密部タントラに關しても、その分類の立て方のちがいが、かなりの程度あるようである。

チベットに広まった秘密部タントラには旧密と新密の二つの系統があり、旧密の方は『Chos rgyal Khrei ston ldehu bstan』時代に広まったもの、Vimalamitra や gNag の Jñānakumāra などによって八世紀から九世紀までの間に翻訳された秘密部經典から成る。これらの秘密部經典をすべてあつめた上で整理したものが今日 Nin ma rGyud hbum と呼ばれるものである (Tohoku, Nos. 828~844; Peking, Nos. 451~469)。

次に新密というものは、後期仏教弘通があつてから、Aṣṭa, Lo chen Rin chen bzai po, hBrog mi lo tsā ba Sa kya ye ses などの時に成立した經典中に説かれるものである。この hKhor dKon mehog rgyal po と Sa skya pa Kun dgah sñin po の父子 hBrog mi lo tsā ba から Hevajra tantra と Guhyasamāja 等の密教經典を学び、これによって修業を實踐したので、Sa skya pa が新密の中心となった。Sa skya pa は新密教派 (gSaṅ sngags gsar ma pa) と同義果のおしえをとくもの (Lam hbras pa) と名付けられて、今日に至っている。その伝統に従う学者達のつくった論典も多数あるが、主なものあげるならば、Sa skya の五大祖師の全集 (Sa skya goin ma lhañi bkah hbum) *、Nor chen Kun dgah bzai po、全集 Go ram bSod nams sen ge の全集などがある。

さて、秘密部經典の分類の立て方について、まずサキヤ派の考え方を Kun dgah sñin po の『タントラ分類 rGyud sdehi num gñag, SK. Vol. 1, No. 1, 3』及び Nor chen Kun dgah bzai po の『Kriyā, Caryā 両タントラの分類 Bya spyod kyī num gñag, SK. Vol. 10, No. 134, 135』の二書に基づいて述べてみるならば、『Kriyā, Caryā, Yoga, Anuttara-yoga』の四つとなる。さらに種姓部に基づいて分類するならば、Kriyā, Caryā の両タントラに三種姓があつて、如來部、蓮華部、金剛部となり、Yoga-tantra には五種姓があつて、如來部、宝部、蓮華部、羯磨部、金剛部の五つとなっている。Anuttara-yoga には六つの種姓 (宝生・無量寿・不空成就・阿閼・大日・持金剛) がある。これら各種姓 (部) についての細かい分類方法は、Nor chen Kun dgah bzai po の『Kriyā, Caryā 両タントラ分類』および、他宗のものではゲルク派 mkhas grub rje の『タントラの総論 rGyud sde spyi num cf. Fundamentals of the Buddhist Tantras translated from Tibetan by Ferdinand D. Lessing and Alex Wayman』等によって述べられている。

いかなる理由に基づいて、四タントラに分類するかという点、まず Kriyā-tantra は清浄沐浴等の外面的な身・口の行を主として説くものであり、修法の際には、行者自らを本尊と観想するのではなく、本尊をあたかも國王のように想定して彼から悉地 (siddhi) を求めることを説くものである。すなわち庶民が國王に帰順して、國王から賜わりものをもらうように、行者が凡夫のままの状態を姿を変え、罪をさげし、國王のごとき本尊に請願をなして、最高の悉地をもらうことと主張するものである。

次に Caryā-tantra は外面的な身・口の行と内面的な三昧の行を等しく行じて、行者自らを本尊として観想し、目前に觀想によって生ずる本尊そのものを友人のようにみなしてこれから悉地をうけると主張するものである。

10		a_4	b_6				c_3
9		a_3	b_5			d_6	
8		a_2	b_4			d_5	e_2
7						d_4	e_1
6				c_3		d_3	
5			b_3	c_2	d'	d_2	
4		a_1		c_1			
3						d_1	
2			b_2				
1			b_1				

右の図式の中、アルファベットは内容を類別したものであり、アラビア数字その他の内容の変化進展を種別したものであるが、それらは相互に十進法の次第に応じて、例えば有用性とされる前七地と無効用性とされる八地以後など十地の内容の動向に対応して、秩序だった有機的連関をおりなしている。

そしてその連関を総合的に把握すると、一往の
ところ法師とは十地においては、第一に a 八見仏
(*buddha-darsana*) と供養 (*pūjā*)、第二に b
八法の聴聞 (*śravaṇa*) と領受 (*udgrahaṇa*)、
第三に c 八法の修行 (*pratipatti*) と成就 (*sam-
pāda*) あるいは保持 (*ādharāṇa*)、第四に d
八法の総持 (*dharaṇi*) と説示 (*nirdeśa*)、第五に
e 八法の説示または問答 (*paripicchā-nirdeśa*)、
これらの次第を各地に応じて反復しながら漸次に
自己完成してゆくものとして体系化されていると
結論される。

ところで問題は右の諸要点となる各経文の中の
容不明なものについて、また法師の体系についての
のより透徹した理解を期するために、世親の十地
経論 (*Ārya-daśabhumī-vyākhyāna*) の Tīb. 訳
Hphags pa sa bcuṭi man par bśad pa (abdr.,
ADV) の見解を探索し少しくそれを補足しようとする。

することである。

さて先ず見仏についてである。見仏とは一般に仏を見ることを意味するが、普遍性を要求される経文にあつては、可視的な色身を具える歴史的人格としての仏を直接に予想することは不合理である。それゆゑ第八地以後の見仏が a_2 a_3 a_4 の各文面において三昧という心理的特殊情況における自覺的事実とされている点については疑義の余地はない。しかし前七地の a_1 の文面においては、廣大見 (*audarika-darsana*, *lla ba rgya chen po*) と願力 (*pranidhana-bala*, *smon lan gyi stobs*) との二条件によって見仏の可能する旨が説かれているため、その趣意は経だけでは判明しがたいのである。それは ADV では「廣大見とは殊勝なる威力

(*mñhu knyad par cam*) によつて色身 (*gzugs kyi sku=rūpa-kāya*) を見るところのものである。願力によつては自内の正願 (*ran gi yañ dag pañ simon lam=adhyātma-samyak-praṇidhāna*) によつて法身 (*chos kyi sku=dharma-kāya*) を見ることである」と註解されている。これによると大見とは勝れた精神力によつてその諸状況において仏の實在をリアルに感じとる広大なる識見を、また願力によつて仏を見るとは自らの根源的に誠実な願を力として仏の内的精神に触れることを意味すると解せよう。他方「仏を見る」という見仏の概念は經文では「多くの仏が現われる」と換言されているが、それは「ADV」では「善巧なる方便 (*thabs la mkhas pa=upāya-kauśalya*)」によつて多く「の仏」を呈現するからである」と註解されている。すなわち仏が菩薩の广大見と願力とに応じて自己を呈現するのは、善巧なる方便によるというのであるが、合理的な解釈といえよう。

次は見仏に続く供養についてである。それは經文では「仏に対する供養 (*puñā, mechod pa*)」と文では「菩薩に対する供養」と「僧伽の衆 (*saṅgha-gaṇa, dge ḥdan gyi tshogs*) に対する供養 (*saṅgmāñ, yañ dag par mechod pa*)」とに三分されうるかに見える。その中、仏、菩薩、僧伽衆に共通する供養は衣服飲食など生活上の物的資具

とされているが、それは ADV で分類される三種の供養の中、利養の供養 (rñed paḥi mehod pa || labha-pūṭa) に相当する。また仏に対する供養する文には「恭敬する、尊重する、承事する、供養する」とあるが、それについて ADV では「恭敬 (bsu stan byed pa || sakāra) とは三種である。尊重 (bstun par byed pa || gaurava) による恭敬とは称揚讃歎によってその功德を説くことである。承事 (ci mo byed pa || mñānā) による恭敬とは恭敬をもって語ることと礼拝などである。供養による恭敬とは花・散香・熏香・蓋・幢・幡などである」と註解され、真実なるものへの自己投入を意味する恭敬という精神的態度に力点がおかれているから、供養がその実践的表現として理解されているといえよう。この理解は歴史的な人格としての仏が現存しない今日では現実的妥当性をもったものであろう。それはまた三種の供養の中では恭敬の供養 (bkur stñi mehod pa || sakāra-p-) と信などによる修行としての修行の供養 (sgrub paḥi mehod pa || praipatti-p-) に相当する。

次に法師の体系において法の聴聞と領受について第三の条件となる法の修行と成就あるいは保持についてであるが、殊に第六地第七地にあつてその完成の段階を示す²³の文面の趣意についてである。その Skt. 原文は諸訳検討すると「聴聞して『その所聞を』如実に等至にもとづく般若と智によって照し見ることにより勤修し修行によって保持する」と読解するのが妥当である。これは ADVY においては要約すると、殊勝なる三昧に依止する觀 (bhag mñon = vipāśyanā) と止 (shī gyaś = śamatha) にちつて所聞の法を如実に照し見ることにちつて勤修することが原因となつて義陀羅尼 (don gyi gzuns = artha-dhāraṇī) が得られ、さらに修行によつて義陀羅尼の障を解脱して所聞の法の義が証得される、と解されているといえる。すなわち²⁴は義陀羅尼の獲得を示すと見られている。ところでこの法師の体系にあつては第五地において聞持陀羅尼 (sruta-dhāri dharmā-bhāṇakā) を得た聞持法師 (sruta-dhāri dharmā-bhāṇakā) とな

god を含む)

sPob po ra sgân (=sPo lhor + Ra yul)

から成る。

Yar lün 王家の遠祖は、この Bod の西側にある Myan (Tsañ stod), rKön po, sPo bo の地へ深くつながりをもったところ。Gri gum bisan po に先立つ最盛期にはこの Bod を領有したのかも知れない。これを Nag khri bisan po による Bod ka g'yang drug の征服で表わしてゐるのである。随に知られた頃の Yar lün 王家は、再び昔日の栄光を取りもどし、やがて Bod を国号とするに至ったのかと思われる。しかし、当初に「不夜」sPu rgyal の名が伝えられていたのだから、当時 Bod の国号が用いられていたわけはなう筈である。

旧唐書には「以秃髮為国号、訛謂之吐蕃」とあり、新唐書には「蕃発声近、故其子孫曰吐蕃」とある。「蕃」の音にも近うものとして、編者は「髪」や「発」を見つけて来たのである。これらの古典音は夫々 piwat / piwat / pivan となる。共通音は piwb とある。筆者はいの故音に sPu 氏を含む部族各 Phiyah を提出したと思ふ。Pelliot 文書の一〇三八には sPu rgyal Bon gyi bisan po lhu rgyal po Thod rgyal byun ste // ... srid pa kun la mñah mdzad pah // Phiyadhi yai Phyu legs ges kyan mñah // といふ。sPu rgyal の祖がこの称で示される。また rKön po の碑文で「Yar lün の祖は、thog ma Phyu Ya bla bdag drug...」といふ rGyal rabs bon po (f. 10) には「Phyu rje Yab lha bdal drug」などといふ。更に「Phyu rje Phyar rje sTag tsha hal hol (rlans Po ti bse ru, f. 4a) など示してゐる。

また、Pelliot 文書二二一八では、gnah gdod ma Bod yul gstan nu Phiyadhi sa bskos.

といふ。Pelliot 文書一〇三八の後続部に「彼等が、yul Bod ka g'yang drug に至つたといふわけ、その系統を sPu と呼び、sPu rgyal などい

た。」といふのを併せて見ると、遠祖が関わりをもつた Bod yul gstan ma と Bod ka g'yang drug は模倣、Bod dran po といふことがわかる。同様に、

Bod hñir dan po mi med / mi ma yin gyis gan ba la srid pa Phiyadhi mkhan rjes dbain byas
と Bu ston chos byun (vol. Ya, 123 a) も示してゐる。

この Phiyah を Pelliot 文書の二二六は dMu 部族と婚姻関係で結びつてゐる (gnah dan po / gshi thog ma / dMu dan Phya ghen pai tshé /)。dMu と Bod の rus chen (四大部族) Se, rMu, lDon, sTon の一つである。gNah khri bisan po が dMu を母方とつたこと、bGad mdzod yid bshin nor bu と Bon po chos byun (f. 26 a ~ 27 b) で明かであり、rGyal po bkah thañ (f. 18 b) に両部族の婚姻関係は明示されている。Phiyah は後代では神と混同された (dPañ gtsug. Ia. 5 a ~ b) といふ事実であるが、部族を表わす名称であつたことも確かである。その点は「蘇毗」Señu-Phiyah の場合にも明瞭に認められた (「蘇毗の領界」pp. 28 ~ 29)。

「蕃」と結びつてゐる「吐」については、理由は異なるが、王忠氏 (「吐蕃伝説証」p. 3) と同じく「Ho」を対音に想定したい。勿論、「Ho-Bod」ではなく、「Ho-Phiyah」の形である。「Ho」は唐蕃会盟碑の中で「土」となつて写されているから、同音の「吐」が「Ho」を示したところでも問題はなう。「Ho」は元来、南寄りの国を示して「Ho Mon」、「Ho-Bat」などと用いられた。また、gTsan po 江の南岸地帯を「Ho kha」の称で呼ぶことも周知の事実である。Yar lün などの Ho kha に含まれる地である。最も重要なことは Yar lün 王家と同祖の rKön rje dkar po がその東北にあり、更にその北には rTsañ rjeñi Thod kar (p. 1286, 1290) があつて gTsan rjeñi Phiyah (p. 1060) と呼ばれていたことである。後者は「蘇毗」の Phiyah 部で、かなりの勢力であつたと思われる。

力であつたと思われる。

中国では Phiyah の夫々の勢力をいずれも「発」で呼んでゐたとしたら混乱を免れなかったであろう。特に Yar lün から興つた Phiyah 部に限定を加へるとしたら、先ず「南の発」「Ho-Phiyah」と云つたであらう。更に Phiyah の音に「蕃」の觀念を重ねて最終的に「吐蕃」の字を選んだとすれば、決して不当でない一つの解釈が成立するのではあるまいか。

十地における法師の体系

—— チベット訳十地経論に
よる補足的理——

伊 藤 瑞 毅

大乘仏教において菩薩について重要な地位を占めるに至る人格概念に法師 (dharma-bhāṅka, chos smra ba 説法者) というのがある。大乘諸經典の各所で閑説されるそれは菩薩の基本的側面を指示するものの如くであるが、近時の研究によると大乘の特質たる宣伝性を担うと同時に、大乘經典の製作流布に主導的役割を演じたと仮定される理想的人格に対する呼称でもある。

ところでかかる法師の理想的形態というものが大乘菩薩行の根本体系と看做しうる十地にあっては如何に構想され如何なる体系を呈しているかという興味ぶかい課題がありうる。そこで十地の教説の演義解釈を目的とする十地経を精査すると、各地の経文の末尾に法師の在り方を体系的に示す一定の文面が組織的に加工されていることを知る。その文面系列について Skt. 原典、Tib. 訳、シナ訳諸本を比較検討し、法師の体系の内容構造を追究すると、その諸要点的配合連関が左図の如く明となる。

第十八号

March 31, 1972

東洋文庫チベツト研究室内

山口瑞鳳

や唐蕃会盟碑に見え、後者では「吐蕃」と対応して書かれている。敦煌年代記（DTH, p. 118）sgam po の事績を称えるところ（DTH, p. 118）に見えているので、「吐蕃」と“Bod”を結びつけることはいかにも妥当のように見える。しかし、この線は万全な保証を受けているものではない。有名な hGos lo tsā ba gShon nu dpal ཨ་གོས་ལོ་ཙ་པ་གཤོན་ལུ་དཔལ་པོ་ལྷ་མོ་ gShon gyi yi ge rñins nam(s) las yul hñi la shon min (s) Pu rgyal shes zer la / physis Bod ges bya bar hñhad pa yan ... [Deb shon. Ka 18b-19a]

として 昔の呼称は *sfu rgyal* で、*Bod* の名は新しいと主張している。では、敦煌年代記の *Ston btsan sgam po* の項に見える *Bod* はどう解すべきかという、筆者は、これを後代の編纂時にもち込んだものと見なしたい。編纂は七十九年 (*sBa bzjed*, p. 53) 年以後のことかと思われ、後代の名称をもちこんだ例は他にも見られる (段儉魏→

編纂者が“Bod”の称をもちこみにくい箇処では、同じ *Ston btsan sgam po* に関しても同年代記は“*btsan po spu rgyal gyi sha shar*”とか“*btsan po spu rgyal Khri ston btsan yab sras*”など（*ibid.* p. 110）。その先代（*ibid.* p. 105）や先々代（*ibid.* p. 104）にいても“*Spu rgyal*”を用いている。中国にも知られた“*Spu rgyal*”[「不夜」]「弗夜」氏の称は、いかめしい国号が必要になる以前に用いられたもので、部族国家の首長の号ともすべきものであろう。

敦煌年代記には Khnyūn po Pun sad zu tse が
 rTsan Bod 二万戸を討伐して、その二万戸を褒美
 に拝領したとある (DJH. p. 106)。この rTsan
 は今日の gTsan ではなく、Iha ri mgo から玉樹
 にわたる広大な地域であり、その東寄りの rTsan
 snad に Shan shun の Khnyūn lun から移住した
 と考えられる Khnyūn po の集団が居住している
 (Ri po che)。この rTsan と地を接して Mar mun
 に領有されていたのが、*“Bod”* の地である。勿
 論、*“Bbus gTsan”* を併せた *“Bod”* であろう筈
 はなく「蘇毗の領界」 pp. 11-18)。Stein 文書
 (TLTD II. pp. 8-16, 「古代チベット史考異」
 pp. 44-46) が伝えるところでは、文成公主はこの
 rTsan yul を通つて Tsha god に赴き、その
 btsan po と共に両三年を過した。このことを
 敦煌編年記は、

(640) btsan mo Muun chan koñ co/mGar stoñ
rtsan yul zuñ gis spyān drains te Bod yul duñ

に伝えてゐる。この Bod yul も「本来 Tsha god を含む地域名を述べたもので、国号ではないと思われる。例えば、北史卷九六、白蘭伝に「其地東北接吐谷渾、西北利模徒……」とある「模徒」に当るのであろう。北利は sDe dge に近う Be ri である（「白蘭」u Sum pa の rLans 氏）pp. 12~13）とすれば、模徒もこの近辺に求められよう。

rGyal rabs gsal bahi me loñ (f. 54a) は公主の入藏路を Idan ma brag rtsa—Phun po ri—
 じうろ Idan ma ぢ Idan ma べ' gLoñ than
 sgor ma lha khan のせり世 今日の Dro ma に
 Idan khog 鄧柯に近う。他の地は Khams 内部に
 せりうに確かに mkhas pañi dgañ ston (Ja. f.
 32a) にぢ 公王は mGar の境うへへをせり
 べ' Bod khams thams cad shabs kyis bcagste
 の a sGo don sgo mo に着うたうじうろ。この
 Bod khams を今日の dBus gTsan を含むそれ
 ぢなう' Khams の別称である Bod であり、模
 徒であるに違うなうと懼りなうとせう。

hDzan glin rgyas bcad ぢ hphyags pa Don yod
 lcags dkyu にぢせうじうべ' "Bod, Bod rab, Bod
 dran po" をうにあぢ、それらを匯じ "mNah ris
 skor gsum", "dBus gTsan ru bshi", mDo khams
 sgañ gsum" と訳じうろ (f. 62a)。最後の "Bod
 dran po" 「本来の Bod」が指じうろ "mDo
 khams sgañ gsum" を匯事 (f. 75a) にぢせう
 (特孤に筆者にせう)。

rMa rDa Zab mo sgañ (=hPhan yul...
 Idan ma をせう)

Tsha ba sgañ (=Tsha ba mdzo sgañ... Tsha