世界仏教文化研究

Journal of World Buddhist Cultures

第 2 号

Vol. 2

コンテンツ

❖ 論 文 1 ❖

〔特集〕
国際シンポジウム「チベットの宗教文化と梵文写本研究」

◆ 敦煌チベット語文書にみえる古代チベット帝国治下の授戒儀式
岩尾 一史

◆ 清代雍和宮における金瓶掣籤―雍和宮檔案を中心として―
阿音娜（李 曼寧訳）

◆ 蔵文『パンチェン五世伝』の史料価値について
馮 智（吉塘・洛丹平措）（李 曼寧訳）

◆ 『宝雲経』の予備的考察
鄭堆（李 学竹・李 曼寧訳）

◆ 『菩提道次第広論』における菩提心観について
高 穎（李 学竹・李 曼寧訳）

◆ CTRC 所蔵 *Catuḥstotravivaraṇa* とその他の梵文写本について
李 学竹

◆ A Study on the Tibetan Manuscript Transliterated in Devanāgarī Existing in Nepal
スダン・シャキャ

◆ *Nayatrayapradīpa*―新出梵本の予備的報告―
加納 和雄・李 学竹

❖ 論 文 2（翻訳研究）❖

◆ An Annotated English Translation of the Dharmākara Narrative in the *Wuliang qingjing pingdengjue jing*
肖 越

龍谷大学 RYUKOKU UNIVERSITY
龍谷大学世界仏教文化研究センター 2019. 3
2019.3

MAIN CONTENTS

❖ Articles 1 ❖

〔Special Contents〕
International Symposium "The Research on the Religious Cultures and Sanskrit Manuscripts in Tibet"

◆ The Buddhist Ordination Ritual during the Old Tibetan Empire as Described by Dunhuang Tibetan Documents 〈in Japanese〉
Kazushi Iwao

◆ The Implementation of Lottery-Drawing from Golden Urn System in Yonghegong in Qing Dynasty 〈in Japanese〉
Ayanna (translated by Manning Li)

◆ Commentary for the Historical Value of Tibetan *Biography of the Fifth Panchen Lama* 〈in Japanese〉
Feng Zhi (Jetanlobdan) (translated by Manning Li)

◆ On the View of Bodhimind in *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment* 〈in Japanese〉
Ying Gao (translated by Xuezhu Li and Manning Li)

◆ Primary Exploration of *Ratnameghasutra* 〈in Japanese〉
Dramdul (translated by Xuezhu Li and Manning Li)

◆ Sanskrit Manuscript of *the Catuḥstotravivaraṇa* and Other Works Preserved in the Micro-film Collection of CTRC 〈in Japanese〉
Xuezhu Li

◆ *Nayatrayapradīpa* of Trivikrama: A Preliminary Report on the Newly Surfaced Sanskrit Manuscript 〈in Japanese〉
Kazuo Kano and Xuezhu Li

◆ A Study on the Tibetan Manuscript Transliterated in Devanāgarī Existing in Nepal 〈in English〉
Sudan Shakya

❖ Articles 2 (translation and annotation) ❖

◆ An Annotated English Translation of the Dharmākara Narrative in the *Wuliang qingjing pingdengjue jing* 〈in English〉
Yue XIAO

RYUKOKU UNIVERSITY
Research Center for World Buddhist Cultures, Ryukoku University 2019. 3

Journal of World Buddhist Cultures

Vol. 2

Research Center for World Buddhist Cultures,
Ryukoku University

— March 2019 —

Editorial Note

Eiji Hisamatsu
Director, Research Center for World Buddhist Cultures

We are pleased to offer readers the second volume of the *Journal of World Buddhist Cultures*. This issue includes 9 articles written by scholars from around the world who have participated in symposia and workshops held at Ryukoku University in 2018.

In 2017 the Research Center for World Buddhist Cultures at Ryukoku University concluded two academic exchange agreements and, based on these agreements, held two seminars in 2018. The first, "The Silk Road in the Manuscript Age," took place on August 22 at the Omiya Campus as a result of the cooperative agreement between Ryukoku and the Lushun Museum in China to conduct research on items collected by the "Otani Expeditions" that are now variously owned by both institutions. During this international symposium, established and younger researchers from China and Japan delivered presentations of their current work on the spread of manuscripts along the Silk Road and the history, Buddhism and literature of the area. The second, "Japanese Buddhism and Debate (*rongi*)," was held at Omiya Campus on May 13 thanks to the comprehensive agreement created between Ryukoku and the Research Center for Cultural Heritage and Texts (CHT) in the Graduate School of Humanities, Nagoya University (finalized in January 2018). This international symposium focusing on debate (*rongi*) in Japanese Buddhist traditions consisted of a keynote lecture titled "Debate as the Archetype of Religious Thought" by Jean-Noël Robert (Professor, Collège de France), three lectures, and a panel discussion coordinated by Yasuro Abe, director of CHT, in which five eminent scholars considered possibilities for future *rongi* studies.

In addition, the fourth meeting of the continuing "Workshop on *Tannishō* Commentarial Materials" was held at the Omiya Campus, June 22–24. This workshop was initiated two years ago through an academic exchange agreement between the Institute of East Asian Studies at the University of California, Berkeley, and the Shin Buddhist Comprehensive Research Institute at Otani University. In this workshop, participants from the United States, Israel, Taiwan, and Japan gathered to translate commentaries on the *Tannishō* written during the Edo period into English. The fifth meeting will be held at UC Berkeley in March 2019.

Finally, the Applied Research Division of the Center promotes research based on the teachings of Buddhism, confronting anguish and grief in the modern world to create practical solutions to help ease social problems and ills. One such activity for transforming research results into social support is the “Grief Care Open Lectures.” Held since 2016 jointly with the Grief Care Research Center (GCRC) at Sophia University, the lectures have drawn large audiences. The Applied Research Division in cooperation with the GCRC also promotes research that aligns with the Chaplaincy Training Program, thereby returning its research results to education (Graduate School of Practical Shin Buddhist Studies) and society.

We would like to express our deepest gratitude to the contributors. We hope this e-journal will find a wide audience among researchers in Japan and around the world, thus contributing to building an international network of Buddhist studies.

発 刊 の 辞

久松　英二
世界仏教文化研究センター長

龍谷大学世界仏教文化研究センターは、昨年度 2 件の学術交流に関する協定を結びましたが、今年度、それぞれの協定に基づく第一回の研究会を開催しました。まず一つ目は、「大谷探検隊」に関するコレクションを所蔵する本学と中国・旅順博物館との間で結ばれた同探検隊の収集品の調査研究に係る友好協定（2017 年 6 月締結）に基づき、本年 8 月 22 日に、本学大宮学舎において、国際シンポジウム「写本時代のシルクロード」と題して、日本と中国の著名研究者、若手研究者が一堂に会し、シルクロードにおける写本の伝播・歴史・仏教・文芸に関する最新研究の発表を行いました。次に、名古屋大学人文学研究科附属人類文化遺産テクスト学研究センター（CHT）との包括協定（2018 年 1 月締結）に基づき、本学大宮学舎にて、国際シンポジウム「日本仏教と論義」が開催されました。当日は、コレージュ・ド・フランス教授のジャン=ノエル・ロベール氏によって「宗教思想の原形としての論議」と題した基調講演が行われ、その後、三つの講演がなされ、さらに阿部泰郎 CHT センター長がコーディネーターとなって、今後の「論義」研究の可能性についてディスカッションがなされました。

また、2 年前に協定を結んだカリフォルニア大学バークレー校東アジア研究所および大谷大学真宗総合研究所との間ですでに始動した『歎異抄』に関する研究プロジェクトの第 4 回ワークショップが、6 月 22 日から〜24 日にかけて、大宮学舎で開催されました。アメリカ、イスラエル、台湾など世界各国から研究者が参集し、『歎異抄』についての江戸時代の解釈書の精読と英訳作業が行われました。次回（2019 年 3 月）にはバークレー校で開催予定です。

また、本センターの「応用研究部門」では、仏教・浄土教を機軸として、現代世界の苦悩や悲嘆に全人的に向き合い、社会の困難を和らげることにつながる実践を産みだす研究を推進し、それら研究成果の社会還元事業の 1 つとして、「グリーフケア公開講座」を上智大学グリーフケア研究所と共催で 2016 年度から開催し、毎回大勢の参加者が聴講しています。また同研究所の協力を得て、「臨床宗教師研修」を研究面から推進し、研究成果を教育（実践真宗学研究科）と社会に還元しています。

さて、『世界仏教文化研究』第 2 号には、国内外から 9 名の研究者の論考を掲載することができました。投稿くださいました方々に御礼を申し上げますとともに、この E ジャーナルが国内外の研究者に広く行き渡り、仏教研究の国際的ネットワークの構築に寄与することができるよう願っております。

Contents

Editorial Note i

Contents iv

❖ **Articles 1** ❖

〔**Special Contents**〕 **International Symposium**
"The Research on the Religious Cultures and Sanskrit Manuscripts in Tibet"

The Buddhist Ordination Ritual during the Old Tibetan Empire as Described by Dunhuang Tibetan Documents 〈in Japanese〉
Kazushi **I**wao **3**

The Implementation of Lottery-Drawing from Golden Urn System in Yonghegong in Qing Dynasty 〈in Japanese〉
Ayanna (translated by **M**anning **L**i) **17**

Commentary for the Historical Value of Tibetan *Biography of the Fifth Panchen Lama* 〈in Japanese〉
Feng **Z**hi (**J**etanlobdan) (translated by **M**anning **L**i) **55**

On the View of Bodhimind in *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment* 〈in Japanese〉
Ying **G**ao (translated by **X**uezhu **L**i and **M**anning **L**i) **81**

Primary Exploration of *Ratnameghasutra* 〈in Japanese〉
Dramdul (translated by **X**uezhu **L**i and **M**anning **L**i) **99**

Sanskrit Manuscript of *the Catuḥstotravivaraṇa* and Other Works Preserved in the Micro-film Collection of CTRC 〈in Japanese〉
Xuezhu **L**i **117**

***Nayatrayapradīpa* of Trivikrama: A Preliminary Report on the Newly Surfaced Sanskrit Manuscript** 〈in Japanese〉
Kazuo **K**ano and **X**uezhu **L**i **125**

A Study on the Tibetan Manuscript Transliterated in Devanāgarī Existing in Nepal 〈in English〉
Sudan **S**hakya **141**

❖ **Articles 2 (tranlation and annotation)** ❖

An Annotated English Translation of the Dharmākara Narrative in the *Wuliang qingjing pingdengjue jing* 〈in English〉
Yue **X**IAO **163**

Purpose of the Journal **187**

Authors' Profiles **190**

目　次

発刊の辞 i

目次 iv

❖ 論　文　1 ❖

〔特集〕
国際シンポジウム「チベットの宗教文化と梵文写本研究」

敦煌チベット語文書にみえる古代チベット帝国治下の授戒儀式
岩尾 一史 3

清代雍和宮における金瓶掣籤―雍和宮檔案を中心として―
阿音娜（李 曼寧訳） 17

蔵文『パンチェン五世伝』の史料価値について
馮 智（吉塘・洛丹平措）（李 曼寧訳） 55

『菩提道次第広論』における菩提心観について
高 穎（李 学竹・李 曼寧訳） 81

『宝雲経』の予備的考察
鄭堆（李 学竹・李 曼寧訳） 99

CTRC 所蔵 *Catuḥstotravivaraṇa* とその他の梵文写本について
李 学竹 117

Nayatrayapradīpa―新出梵本の予備的報告―
加納 和雄・李 学竹 125

A Study on the Tibetan Manuscript Transliterated in Devanāgarī Existing in Nepal
スダン・シャキャ 141

❖ 論　文　2 （翻訳研究）❖

An Annotated English Translation of the Dharmākara Narrative in the *Wuliang qingjing pingdengjue jing*
肖 越 163

発刊の目的 187

執筆者一覧 190

凡　例

1, 本誌は、英語を主言語とするが、日本語による投稿もさまたげない。したがって、目次、巻末執筆者等は、英語と日本語を併記する。

2, 漢字表記については、翻訳を含む日本語原稿の場合、一部の人名、書名を除き、原則、常用漢字に統一する。

3, 本誌中に使用されている図版の無断コピーは固く禁ずる。

Articles 1

On December 2, 2017, the Research Center for World Buddhist Cultures, Ryukoku University held the international Symposium “The Research on the Religious Cultures and Sanskrit Manuscripts in Tibet.” The articles in this section are based on the presentations in this symposium.

龍谷大学世界仏教文化研究センターでは、2017 年 12 月 2 日に国際シンポジウム「チベットの宗教文化と梵文写本研究」を開催した。ここに掲載する論文は、登壇者がその時の発表を文章化したものである。

The Buddhist Ordination Ritual during the Old Tibetan Empire as Described by Dunhuang Tibetan Documents

〈in Japanese〉

Kazushi Iwao

Associate Professor, Faculty of Letters, Department of History,
Ryukoku University

Abstract

Dunhuang and its adjacent areas were under the rule of the Old Tibetan Empire for approximately sixty years since the latter half of the 8th century. During this period, the expansion of cultural and interpersonal exchanges occurred in the Hexi area including Dunhuang and the Tibetan plateau through the spread of Buddhism. It is highly possible that Buddhism came into Tibet through the Dunhuang area. To understand an aspect of these interpersonal exchanges, this paper analyses Dunhuang manuscripts such as P.t.1000, 1001, 1002, S.10828, BD13212, IOL Tib J 1233. These documents are supposed to concern an ordination ritual that originated with Tibetan Buddhism.

The investigation yields the following conclusions: first, the Tibetan term *g'yar ston* is a key term for the understanding of these texts but it has thus far been translated in varied ways in previous studies although in fact, it should be interpreted as 'recite;' second, the ritual was hosted by Tibetan monks and those who participated in the ritual were categorized by the number of stanzas of the Buddhist sutra that they could recite; third, those who participated in the ritual were Dunhuang Chinese inhabitants who had taken Buddhist names; and fourth, the Buddhist sutra and the number of stanzas that the initiates could recite were secretly recorded. This paper also elucidates that this ritual is similar to the rehabilitation process recorded in *Fanwang jing* (梵網経) and *Pusa Dichi jing* (菩薩地持経).

要　旨

敦煌とその周辺地域は 8 世紀後半に古代チベット帝国（吐蕃）の支配に入り、それ以来約 60 年間チベットの支配下にあった。この間、敦煌を含む河西回廊地域とチベット本土では、仏教を通じた交流が盛んに行われた。そのような交流においてチベットで行われた仏教が敦煌地域に流入した可能性は十分にある。この可能性を検証するために、本稿では、チベットの仏教に由来する授戒の儀式に関連すると考えられる一連の敦煌出土チベット語文書 P.t.1000、1001、1002、S.10828、BD13212、IOL Tib J 1233 の内容を分析した。

その結果、リストの内容を理解する鍵である g'yar ston が「念誦する」と解釈すべきであることを明らかにした上で、この儀式がチベット人によって主催されていたこと、念誦した頌数によってカテゴリが分けられていたこと、念誦である参加する人々は法名をもった敦煌の漢人であったこと、彼らの念誦した経典名と頌数は秘密に記録されたことを確認した。また、この儀式が『梵網経』や『菩薩地持経』の出罪法と類似する部分があることを指摘した。

敦煌チベット語文書にみえる
古代チベット帝国治下の授戒儀式(1)

岩尾 一史

キーワード：授戒儀式、敦煌文書、古代チベット帝国、念誦、チベット仏教

はじめに

敦煌とその周辺地域は遅くとも 8 世紀後半に古代チベット帝国（吐蕃）の支配に入り、それ以来 9 世紀半ばまでチベットの支配下にあった。この間、敦煌を含む河西回廊地域とチベット本土では、仏教を通じた交流が盛んに行われたことが判明している(2)。

そのような交流においてチベットで行われた仏教が敦煌地域に流入した可能性は十分にある。本稿にて扱うのも、チベットの仏教儀式に関する一連の敦煌出土チベット語文書(3)P.t.1000、1001、1002、S.10828、BD13212、IOL Tib J 1233 である。後述する通り、これらの文書はチベットの授戒に関するものであると指摘されてきた。本稿では先行研究の成果をふまえた上で、これら文書の内容分析を進めたい。

I. 授戒に関する敦煌チベット語文書

まずは授戒に関する敦煌出土のチベット語文書の研究史について確認しておこう。一連の文書群の中で最も早くにその存在が知られたのは、P.t.1000、1001、1002 であり、はじめに Marcelle Lalou の『敦煌チベット語文書目録』にて紹介された(4)。Lalou は P.t.1000

(1) 本稿は龍谷大学世界仏教文化研究センター国際シンポジウム「チベットの宗教文化と梵文写本研究」（2017 年 12 月 2 日）における研究発表の一部を大幅に加筆したものである。シンポジウムの席上ならびにその後も多くの先生からご意見を賜ったが、特に桂紹隆先生（龍谷大学世界仏教文化研究センター研究フェロー）ならびに能仁正顕先生（龍谷大学世界仏教文化研究センター長）にはシュローカと頌につき詳細なご教示を賜った。記して深謝したい。ただし言うまでもなく本稿に残る過誤は全て筆者の責任による。

(2) 例えば上山大峻『増補　敦煌佛教の研究』（法藏館、2012 年）を参照されたい。

(3) 本稿でのチベット語翻字は The ALA-LC Romanization Tables の規則に従うが、他に次のような記号を使用する。[abc] 文字が一部損傷している箇所。[. . .] 文字が読めない箇所。

(4) Lalou, Marcelle. *Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang : conservés à la Bibliothèque nationale (Fonds Pelliot tibétain)* (Paris : Librarie d'Amérique et d'Orient, 1939-61), vol. 2, 35.

と P.t.1001 をそれぞれ比丘、比丘尼が提供した仏教テキストのリスト[5]と紹介している。その後、山口瑞鳳氏が P.t.1001 に言及している。山口氏は「写経記録」として簡単に紹介するにとどまったが[6]、それでも他の研究者の注意を惹起したようで、沖本克己氏は敦煌の律文献を概観する中でこの文書に触れ、「写経目録」あるいは「講経リスト」であると説明している[7]。 ただし山口・沖本両氏はテキスト全文を紹介する事は無く、一部分のみを訳出するにとどまっている。

この文書を本格的に研究したのは高田時雄氏である。高田氏はこのリストを戒律関係テキストの「捐献」の文書であると考え[8]、そして「捐献」されたテキストがすべて戒律に関係すること、また関係する別文書として P.t.1002 があることを指摘し、このリストはチベット支配期敦煌で行われた受戒儀式に関係するに違いない、と結論づけた[9]。

また筆者もこのリストを検討し、この類のリストが他にも存在すること（S.10828A・B、BD13212A・B、IOL TIb J 1233）、これら一連のリストが比丘と比丘尼、四波羅夷、八波羅夷など内容の相違はあるものの、基本的には同じ形式を持つこと、そしてこのリストが経典の継承や口訣と関係していると結論づけた[10]。ただし紙幅の都合上、前稿ではリストに現れる独自の術語や構造について検討することができなかった。

授戒に関する敦煌チベット語文書の研究は以上のように進展してきた。これら先行研究の結果を踏まえつつ、本稿ではリストにまつわる若干の問題を考察するが、まずはこのリストがどのような特徴を持つのか、簡単に説明しておきたい。

行論の都合上、まず P.t.1002 を紹介しよう。当文書はすでに高田時雄氏により紹介・研究されており[11]、また筆者も一度取り上げたところではあるが[12]、一部修正をした上で再度ここに訳しておく。

---

(5) 前掲書, vol. 2, 35. “Etat de textes bouddhiques offerts par des *bhikṣu*” (P.t.1000) “Etat de textes bouddhiques offerts par des *bhikṣunī*” (P.t.1001).

(6) 山口瑞鳳「吐蕃支配時代」榎一雄（編）『講座敦煌 2 敦煌の歴史』（大東出版社、1980 年）230-231 頁。

(7) 沖本克己「律文献」山口瑞鳳（編）『講座敦煌 6 敦煌胡語文献』（大東出版社、1985 年）409-410 頁。

(8) 高田時雄「吐蕃期敦煌有関受戒的蔵文資料」『敦煌・民族・語言』（中華書局、2005 年）143 頁。

(9) 前掲書 146-146 頁。

(10) 岩尾一史「チベット仏教文化と敦煌―チベット帝国期と帝国崩壊後―」坂尻彰宏（編）『出土文字資料と現地調査からみた河西回廊オアシス地域の歴史的構造』（平成 25 年度~平成 27 年度科学研究費補助金（基盤研究（C））成果報告書、大阪大学、2017 年）30-34 頁。

(11) 高田時雄「吐蕃期敦煌有関受戒的蔵文資料」『敦煌・民族・語言』（中華書局、2005 年）144-145 頁。

(12) 岩尾一史「チベット仏教文化と敦煌―チベット帝国期と帝国崩壊後―」坂尻彰宏（編）『出土文字資料と現地調査からみた河西回廊オアシス地域の歴史的構造』（平成 25 年度~平成 27 年度科学研究費補助金（基盤研究（C））成果報告書、大阪大学、2017 年）31 頁。

tha (?) 『戒本』を 600 頌、『稲竿経』を 120 頌、『梵網経菩薩戒品』を 257 頌、『維摩経』を 1790 頌、『思益経』を 2100 頌、『観世音経』を 85 頌、『金剛経』を 300 頌、『密厳経』を 720 頌。

亥年仲春月 9 日、カム（？）のリンルク[13]の僧であるナナム・ロドーワンポと、ニャン・タクダドクジェと住持僧トゥプテンが公務を終わらせ（? sug las lags na）[14]、【同月】20 日にシュルのセトン（「西桐」「西同」）において懺悔し、備忘録として記した。

(1) tha so sor thar pa'i mdo shu log drug brgya' dang / / sa lu ljang pa shu log brgya' nyi shu dang / / tshangs pa dra ba'i mdo las byang cub (2) sems dpa'i tshul khrims kyi le'u shu log nyis brgya drug cu rtsa bdun dang / / dri ma myed par grags pa shu log stong bdun (3) brgya dgu bcu / / tshangs pa khyed bas sems shu log nyis stong cig brgya dang / spyan ras gzigs gi le'u shu log (4) brgyad cu rtsa lnga / / rdo rje gcod pa shu log sum brgya' dang / / drug pos bkol pa shu log bdun brgya nyi shu dang / (5) phag gi lo'i dpyid sla 'bring po tshes dgu la khams 'ul gi ring lugs ban de sna nam blo gros dbang po dang / (6) myang stag dgra rdog rje dang / gzhi 'dzin ban de thub bstan sug las lags na tshes nyi shu la shul se tong du (7) gshags te rjel byang du bris pha' / /

（P.t.1002、第 1-7 行）

はじめに 8 つの経典とシュローカ（shu log）の数が記され、そして亥年の仲春月 20 日にシュルのセトンに来て懺悔が行われ、その様子をメモしたと記す。なおそれに先立ち 9 日にナナム・ロドーワンポ一行が現れるが、彼らもこの懺悔に関係していることは間違いなかろう。なおセトンとは「西桐」「西同」の音訳であり、現在の蘇干湖盆地にあたる[15]。

次に P.t.1000 と S.10828 の一部をみてみよう。両文書はいずれも各僧あるいは僧尼の名前からはじまるリストになっており、リストの各条は次のようなパターンを有する。

---

[13] リンルクは集団の中で代表委員的役割を果たす人々を指す。Cf. Uray, G., The Title dbang po in Early Tibetan Records, P. Daffinà (ed.), *Indo-Sino-Tibetica: Studi in Onore di Luciano Petech* (Bardi Editore, 1990), 420, fn. 8; Takeuchi Tsuguhito, *Old Tibetan Contracts from Central Asia* (Daizo shuppan, 1995), 51, fn. 5.

[14] sug las lags na の解釈は高田氏に拠る（高田時雄「吐蕃期敦煌有関受戒的蔵文資料」『敦煌・民族・語言』中華書局、2005 年、144-145 頁）。

[15] 陸離「敦煌吐蕃文書中的"色通（Se tong）"考」『敦煌研究』2012-2（2012 年）66-72 頁、森安孝夫「ウイグルと敦煌」『東西ウイグルと中央ユーラシア』（名古屋大学出版会、2015 年）303 頁脚注 6。

比丘の龍讚でありニンツォム千戸部の鄧昇昇は、『戒本』を 600 頌、『維摩経』を 1790 頌、『観世音品』を 85 頌、合計で 2475 頌を g'yar ton した。四波羅夷を自ら管理して断ち切った。

dge slong lung tsan snying tshoms kyi sde / (11) ding shing shing / / so sor thar pa'i mdo shu log drug brgya dang / dri ma myed par grags pa shu log stong bdun brgya (12) dgu bcu dang / spyan ras gzigs kyi le'u shu log brgyad cu rtsa lnga byung / ste bsdoms na shu log gnyis stong (13) bzhi brgya bdun cu lnga g'yar ton du 'tshald / phas pham ba bzhi rang gnyer tsam 'chad 'tshald /

（P.t.1000A、第 10-13 行）

比丘尼の普明（pho meng）、ゴーサル千戸の段家の女メンメンは、『戒本』を【800】頌、『維摩経』の三分の二の1200頌、『梵網経菩薩戒品』267頌、『金剛経』300頌、『観世音品』を85頌、合計で、2652頌を念誦した。八波羅夷を自ら管理して断った。無分別三昧を瞑想して、ルン（経典の伝授）と口訣も簡潔に行った。

[. . .]d 'tshald / / dge slong ma pho meng rgod sar gyi sde / dang za man man / / so sor (7) [. . .] grags pa sum gnyis shu log stong nyis brgya dang / tshangs pa dra ba'i mdo las byang cub (8) [. . .] / du shu log nyis brgya drug cu rtsa bdun dang / rdo rje gcod pa shu log sum brgya dang / spyan ras gzigs (9) kyi le'u shu log brgyad cu rtsa lnga byung ste bsdoms na shu log nyis stong drug brgya lnga bcu rtsa gnyis g.yar ton du 'tshald / phas pam ba brgyad (10) rang gnyer tsam du 'tshald 'tshald / / rnam par myi rtog pa'i bsam gtan / sgom ste lung dang man ngag kyang mdo tsam 'tshald / /

（S.10828B 第 6-10 行）

P.t.1000、 S.10828 に登場する人物は、全てチベット支配下の敦煌に置かれた千戸部（トンサル、ゴーサル、ニンツォム）に属する漢人である。そして引用した条によると彼らは全て g'yar ton を行ない、そして四波羅夷、あるいは八波羅夷を断ち切ることを宣言する。その上で g'yar ton した経典の師から弟子へのルンと口訣が行われたとある[16]。

すでに前稿で指摘した通り[17]、リストには他にもいくつかの興味深い特徴がある。前稿で述べたことを以下に簡単にまとめておこう。

（1） 同じ形式のリストとしては、P.t.1000 A・B 、P.t.1001A・B、S. 10828A・B、BD13212A・B、IOL TIb J 1233 が確認できる。これらは比丘と比丘尼などの相違

[16] ただし他の条では瞑想やルン・口訣の部分が省略されることが多い。

[17] 岩尾一史「チベット仏教文化と敦煌—チベット帝国期と帝国崩壊後—」坂尻彰宏（編）『出土文字資料と現地調査からみた河西回廊オアシス地域の歴史的構造』（平成 25 年度~平成 27 年度科学研究費補助金（基盤研究（C））成果報告書、大阪大学、2017 年）30-34 頁。

はあるものの、およそ同じ形式を持つ。P.t.1000 に合計 14 人の比丘、P.t.1001 には合計 17 人の比丘尼、S.10828 には合計 8 人の比丘尼を確認することができる。

(2) これらリストのうち、大英図書館所蔵の IOL Tib J 1233 は、薄い紙を 2 枚貼り合わせている。透かして見ると 2 枚の紙いずれの内側にもリストが記されており、袋とじになっている。リストを作った後、その内容を保存する必要があったが、内容自体は秘密にするためにこのような方法がとられたと考えられる。P.t.1000、P.t.1001、BD13212[(18)]は現在 A、B の 2 部に分けて保存されているが、いずれの A、B もお互いに全く同じ形状をしている。このことは、この 3 文書も元々は IOL Tib J 1233 と同じく貼り合わされていたことを示唆する。そこで、儀式がある種の秘密性を有していたことが想定できる。

(3) P.t.1002 の内容からは、その儀式はカム（ドの属州 mdo gams のことか？）から来たというチベット人僧たちが関わってセトン（蘇干盆地）という地で行われ、参加した漢人たちは明らかに敦煌の人々であったこと、またその儀式には経典を口授すべき師が参加していたことが想定できる。

上記の（1）に付け加えて、BD13212 には合計 14 人の比丘尼が登場することをここで指摘しておきたい。そうすると、形状の問題からテキストを読むことができない IOL Tib J 1233 を除くと、現時点で比丘 14 人（P.t.1000）、比丘尼 39 人（P.t.1001、S.10828、BD13212）のデータが存在することになる。

以下では、このリストについて次の 3 点を検討したい。まず第一には、リスト中の重要術語 g'yar ton の解釈について検討する。この語は各僧・尼が経典の頌数を数え上げた後に g'yar ton du 'tshal「g'yar ton を（*lit.* として）行った」と繰り返し現れており、本リストの内容を理解する上で最も重要な術語である。しかし現行の辞書には登録されておらず、先行研究では様々に解釈されてきた。そこでまずはこの術語について検討しておきたい。第二に、このリストに繰り返し現れる経典の頌数について検討する。第三に、このリストが作成されたときに行われた儀式について考察する。前稿では何らかの授戒儀式であろうという見通しのみを述べたが、本稿ではこの点についてもう少し検討を深めたい。

II. リストの検討

1. g'yar ton の解釈

山口瑞鳳氏は同文書を扱った際、「チベット文献 P1000、1001 の写経記録には写経生

(18) BD13212B の裏面には大ぶりの漢字で「放光般若経第二秩」とある。元は A と B がチベット文字の面を内側にして貼り合わされていたから、一見したところでは厚手の白紙であったはずであり、その状態のまま件の経典を包む用紙として再利用されていたのであろう。Cf. 中国国家図書館（編）任継愈（主編）『国家図書館蔵敦煌遺書』（北京図書館出版社、2011 年）第 112 冊、162-163 頁。

の出自として sTong sar、rGod sar、sNying thom の三部落名のみが見え、写経生はすべて僧と尼のみであり、写経の大部分は献上 g-yar thon 用で、一部が新設四ヶ寺の保存用として残された様子である」と述べた(19)。「新設四ヶ寺の保存用として残された」というのが具体的にどの箇所から導き足されたのか筆者には不明であることはさておくが、g'yar ton の解釈については「献上 g-yar thon 用で」とあるから、g'yar ton を g'yar thon を読み換え、その上で g'yar thon を「献上」と解釈したのであろう。しかし、なぜこの語が「献上」と解釈できるのか、肝心の理由は述べられていない。

一方、沖本克己氏は、g'yar ton の ton を「"thon"ならば「念誦」の意味もあり、"g-yar" を敬語の接頭詞ととれぬか。あるいは、"g-yar"は"g-yar gyi gshi"「安居事」(*Mvyut*. 9102) と使うから、"ton"を"ston"ととって、「夏安居」と考えられぬか。」と述べた(20)。そのような語句解釈の上で、「【山口（1980）のように】「献上」ととるならば写経目録」、「「念誦」あるいは「夏安居」ととれば、講経リストとなる」とする(21)。

沖本氏が「thon ならば念誦の意味もあり」として ton を thon と読み換えるのは、おそらく先に引用した山口説を踏まえているのであろうが、thon に念誦の意味があるというのはおかしい。というのも、確かに'don pa「念誦する」の命令形は thon であるが(22)、文脈上問題の箇所には命令形がそぐわないからである。また ton を ston と読み替えて「夏安居」と考えるのも難しいであろう。ston は季節の意味こそあれ安居とは解釈できないし(23)、そもそも夏安居に当たる語 dbyar gnas は別に存在するのである (24)。

高田氏は上記の二人と全く異なる説を提示しており、g'yar を「顔（敬語形）」、ton を gtong「与える」の変化形とみなした上で、g'yar ton を「捐献」と解釈している(25)。しかし一般的にチベット語は音節末尾の子音の n と ng を明確に区別するから、ton と gtong の交替は想定しにくいのではなかろうか。

以上のように、先行研究では g'yar ton を「献上」「念誦」「夏安居」「捐献」と解釈してきた。しかし私見によれば、先行研究の解釈にはいずれも問題があるようである。では、この語をどのように考えるべきか、以下に私見を述べよう。

まず g'yar の解釈である。確かに先行研究が述べる通り g'yar には「顔（敬語形）」と

(19) 山口瑞鳳「吐蕃支配時代」榎一雄（編）『講座敦煌 2 敦煌の歴史』（大東出版社、1980 年）230-231 頁。
(20) 沖本克己「律文献」山口瑞鳳（編）『講座敦煌 6 敦煌胡語文献』（大東出版社、1985 年）418 頁注 38。
(21) 前掲書 409 頁。
(22) 張怡蓀『藏漢大辞典』（民族出版社、1993 年）1421 頁。
(23) 前掲書 1115 頁、ston ka 項。
(24) 前掲書 1953 頁。
(25) 高田時雄「吐蕃期敦煌有関受戒的藏文資料」『敦煌・民族・語言』（中華書局、2005 年）148-49 頁注 11。

いう意味がある。しかし同時に g'yar は kha、つまり「口」の敬語形でもある[26]。その上で現行の辞書には kha ton「経巻」「日常諷誦的経文」という語が登録されているからことに注意したい[27]。kha ton の kha は明らかに「口」の意味であるから、もし g'yar が kha の敬語形であるとすると、g'yar ton は単に kha ton を敬語形に変えただけということになる。さらに現行の辞書には動詞'don pa「念誦する」の意味として kha ton byed pa "to repeat by heart"[28]「念、念誦」[29]が挙げられている。そうすると、g'yar ton du 'tshal も同じように「念誦を行う」という意味でとることができるのである。

そうすると、このリストは各僧・僧尼がどれだけの経典を念誦することができたかの記録であったということになる。

2. 念誦する頌の数

次に、念誦する頌の数について考察したい。まず注意したいのは、S.10828A と BD13212B に現れる次のような一節である。

> 口頭の[. . .]を、3000頌以下2000頌以上行って、完全に理解した者は【以下の通り】。
> (24) /:/ g'yar [-]om / shu log sum stong man chad nyis stong yan cad 'tsal te / rab du chud pa'
> （BD13212B, 第24行）

> sgo [. . .] '[cha'] 比丘尼の仏法を学ぶものが（?）…頌以下3000頌以上行って完全に理解した者は【以下の通り】。
> (1) /:/ sgo [. . .] '[cha'] dg[e] sl[o]ng [ma] [. . .] ch[o]s sl[o]b pas / [. . .] (2) chad sum stong yan chad 'tshal te / rab du chud pa'/ /
> （S.10828A, 第1-2行）

引用箇所はいずれもわざわざ朱字で記されており、リストの見出しの機能を持つことは明らかである。なお P.t.1001A の上端に 3 文字のみ朱字が残っており、それは「理解した者は」（chud pa'）と解釈し得る。本来はこの箇所に見出しがあったのであろう。

S.10828A では、「…頌以下 3000 頌以上」とあるように文書の破損によって頌の上限がわからなくなっているが、BD13212B の第 24 行では「3000 頌以下 2000 頌以上」としてあることから類推すると、基本的に 1000 頌刻みでカテゴリがまとめられていると考えられるから、S.10828A は 4000 頌以下 3000 頌以上であったと想定できる。

---

[26] 張怡蓀『藏漢大辞典』（民族出版社、1993 年）2617 頁。
[27] 前掲書 194 頁。
[28] Jäschke, Heinrich August, *A Tibetan-English Dictionary* (London, 1881), 281.
[29] 張怡蓀『藏漢大辞典』（民族出版社、1993 年）1421 頁。

他のリストには見出しが残っていないが、上の考察をもとに頌数カテゴリについて検討しておこう。

P.t.1000A・B、P.t.1001A・B、S.10828B の念誦された頌数をみると、P.t.1000A・B、P.t.10001B、S.10828B はいずれも 2000 頌台に収まっているから、3000 頌以下 2000 頌以上のリストに含まれるのであろう。

また BD13212A にて念誦した頌数が判明する比丘尼は 9 人であり、それぞれの頌数は以下の通りである(30)。

比丘尼の法名	頌数の合計
?	144[-]*
覚明（kag meng）	3167
妙光（'bye'u kwang）	3242
覚浄（kag dzeng）	3157
悟性（'go seng）	3143
霊照（leng ce'u）	3512
金剛蔵（kim kang dzang）	3157
覚満（kag man）	3107
妙境（'be'u keng）	317[-]*

表 1：BD13212A における比丘尼の念誦した頌数

* 1 の位が文書破損により不明

最初に現れる法名不明の比丘尼の頌数が 144[-]とあるのは、他の 8 人が 3000 頌台であることを踏まえると誤記と見なし得る。そうすると、BD13212A は 3000〜4000 頌のカテゴリに属するであろう。

カテゴリの判断が難しいリストも 2 つ存在する。一つが P.t.1001A で、念誦した頌数が判明する 8 人中で 6 人が 1000 頌台、1 人が 709 頌、1 人が 967 頌(31)となっている。単にミスで 1000 頌以下の人々が紛れ込んでいたのか、それとも 2000 頌以下のカテゴリは下限が決まっていなかったのか、今のところ判断がつかない。

もう一つが BD13212B の第 1〜23 行で、表 2 の通りかなりのばらつきが確認される。

(30) 中国国家図書館（編）任継愈（主編）『国家図書館蔵敦煌遺書』（北京図書館出版社、2011 年）第 112 冊 162 頁。

(31) 文書中には合計 967 頌と記されるが、実際の頌数を合計すると 2057 頌になる（P.t.1001、第 10-13 行）。

比丘尼の法名	頌数の合計
堅法（kyan phab）	3338
了真（le'u can）	382
妙能（'bye'u nang）	1970
福厳（phug 'gem）	1978

表 2：BD13212B（第 1-23 行）における比丘尼の念誦した頌数

このばらつきが何の理由によるものか、現時点ではっきりしたことはわからないが、第 24 行以降が 2000〜3000 頌ということを考え併せるならば、その前段は元々2000 頌以下のカテゴリであり、堅法の頌数が誤記という可能性はあるだろう。それにしても了真の頌数が 382 頌と格段に少ないが、2000 頌以下のカテゴリは下限が決まっていなかったのか、あるいは単に誤記なのか、やはり現時点では判断できない。

以上の検討の結果を表 3 としてまとめておく。

文書番号	比丘/比丘尼	頌数カテゴリ
P.t.1000A	比丘	2000〜3000
P.t.1000B	比丘	2000〜3000
P.t.1001A	比丘尼	2000 以下
P.t.1001B	比丘尼	2000〜3000
S.10828A	比丘尼	3000〜4000
S.10828B	比丘尼	2000〜3000
BD13212A	比丘尼	3000〜4000
BD13212B（第 1-23 行）	比丘尼	2000 以下
BD13212B（第 24 行）	比丘尼	2000〜3000

表 3：各文書の頌数カテゴリ

さて、念誦する頌数によりカテゴリが分けられる理由であるが、残念ながら現存するテキストからはその意味を探ることはできない。というのも、多少の字句の異同はあるものの、どの頌数であろうと各条の末尾は基本的に共通しており、波羅夷を管理して断ち切り、また瞑想してルン・口訣を行った、と述べるのみなのである。頌数の多少が意味するところを理解するためには、他の儀式との比較研究が必要であろう。現時点において筆者は本儀式と一致するような例を見つけ出すには至っていないが、次に本儀式を理解する上で参考になり得る出罪法について言及しておきたい。

3. 出罪法との関係

前稿では「P.t.1000-1002、S. 10828、BD13212、IOL TIb J 1233 は、チベット僧たちが敦煌漢人たちに施したチベット独自の授戒儀式のリストとみられる」と結論付けた(32)。この点についてもう少し検討してみよう。

リストによると、参加した比丘・比丘尼たちは種々の経典の一定数の頌数を念誦し、そして四波羅夷、八波羅夷を「自ら管理して断ち切り」、あるいは師から経典伝承と口訣を受けた。また、この儀式は P.t.1002 にある通り「懺悔」と関係している。さらに儀式の記録を詳細にとりながらも、記録は袋とじにして秘密にしており、儀式に参加した人々の名を明かさないようにしている。では、具体的にどのような儀式を想定し得るであろうか。

この儀式の内容について参考になると考えられるのが、菩薩戒戒品における出罪法の規定である(33)。船山徹氏によると、『梵網経』には重戒（波羅夷）を犯した場合の出罪法として、日に六度の決まった時期、仏像などの前で懺悔して十重四十八軽戒を誦え、仏の瑞祥を体験できるまで七日でも一年でも続けること、と規定している(34)。また船山氏は『菩薩地持経』の出罪法についても述べており、それによると菩薩が波羅夷を犯した場合、煩悩の程度によっては他の人間に向けて懺悔すると規定されているという(35)。

本リストから想定される儀式がそのまま『梵網経』や『菩薩地持経』の出罪法と一致するわけではないものの、波羅夷を断ち切ること、念誦すること、懺悔するということという点において類似点が認められる。このように考えると、本リストの儀式も菩薩戒の出罪法と何らかの関係があるのかもしれない。

さらにこの儀式の詳細を知るためには、リストに列挙される各経典の内容をそれぞれ分析し、さらに考察する必要がある。しかし、この課題は現時点においては筆者の手にあまる。本稿ではまず問題を提起するにとどめ、御考を待つことにしたい。

おわりに

本稿では、チベットで行われていた仏教が敦煌周辺へ流入した過程を探るという目的のもと、受戒の儀式に関わると考えられるチベット語文書を分析した。この儀式がチベット人によって主催されていたこと、参加する人々は法名をもった敦煌の漢人であったこと、彼らの念誦した経典名と頌数は秘密に記録されたことを確認した。

---

(32) 岩尾一史「チベット仏教文化と敦煌—チベット帝国期と帝国崩壊後—」坂尻彰宏（編）『出土文字資料と現地調査による河西回廊オアシス地域の歴史的構造の研究』（大阪大学、2017 年）34 頁。

(33) 以下、菩薩戒における出罪法については加納和雄氏（駒澤大学准教授）にご教示を受けた。記して謝したい。

(34) 船山徹『東アジア仏教の生活規則　梵網経：最古の形と発展の歴史』（臨川書店、2017 年）477-478 頁。

(35) 前掲書 478 頁。

しかし残念ながらこの儀式の詳細については、筆者の力量不足により明らかにすることができなかった。諸賢のご教示を乞い願う次第である。また、紙幅の都合上リストのテキストならびに翻訳を掲載することができなかった。別稿にて公表したい。

略号表

Mvyut　榊亮三郎『梵蔵漢和四訳対校翻訳名義大集』全 2 巻、鈴木学術財団、1916 年。
P.t.　Pelliot tibétain

参考文献

Jäschke, Heinrich August. *A Tibetan-English Dictionary*, London, 1881.

Lalou, Marcelle. *Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang : conservés à la Bibliothèque nationale (Fonds Pelliot tibétain)*, 3 vols., Paris : Librarie d'Amérique et d'Orient, 1939-61.

Takeuchi Tsuguhito. *Old Tibetan Contracts from Central Asia*, Daizo Shuppan, 1995.

Uray Géza. The Title dbang po in Early Tibetan Records. P. Daffinà (ed.), *Indo-Sino-Tibetica: Studi in Onore di Luciano Petech*, Rome：Bardi Editore, 1990. 419-433.

船山徹『東アジア仏教の生活規則　梵網経 : 最古の形と発展の歴史』臨川書店、2017 年。

岩尾一史「チベット仏教文化と敦煌—チベット帝国期と帝国崩壊後—」坂尻彰宏（編）『出土文字資料と現地調査による河西回廊オアシス地域の歴史的構造の研究』（平成 25 年度~平成 27 年度科学研究費補助金（基盤研究（C））課題番号 25370831）大阪大学、25-36 頁、2017 年。

陸離「敦煌吐蕃文書中的“色通（Se tong）”考」『敦煌研究』2012-2、66-72 頁、2012 年。

森安孝夫「ウイグルと敦煌」『東西ウイグルと中央ユーラシア』名古屋大学出版会、299-335 頁、2015 年。

高田時雄「吐蕃期敦煌有関受戒的蔵文資料」高田時雄（著）鐘翀（訳）『敦煌・民族・語言』中華書局、140-155 頁、2005 年。

沖本克己「律文献」山口瑞鳳（編）『講座敦煌 6 敦煌胡語文献』大東出版社、395-418 頁、1985 年。

上山大峻『増補 敦煌佛教の研究』法藏館、2012 年。

山口瑞鳳「吐蕃支配時代」榎一雄（編）『講座敦煌 2 敦煌の歴史』大東出版社、195-232 頁、1980 年。

張怡荪『蔵漢大辞典』民族出版社、1993 年。

中国国家図書館（編）任継愈（主編）『国家図書館蔵敦煌遺書』第 112 冊、北京図書館出版社、2011 年。

〔本稿は JSPS 科研費 JP17H02401、JP18H00723 の助成を受けたものである〕

The Implementation of Lottery-Drawing from Golden Urn System in Yonghegong in Qing Dynasty

〈in Japanese〉

Ayanna

Associate Researcher, China Tibetology Research Center

〈Translated by〉

Manning Li

Research Assistant, Research Center for World Buddhist Cultures,
Ryukoku University

Abstract

In 1792-1793, the Qing court has established a golden urn in Jokhang Temple in Lhasa and Yonghegong in Beijing respectively, and regulated that all the Khutuktus in Tibetan and Mongolian regions should be recognized in accordance with lottery-drawing from golden urn system. Based on previous research, the implementation of lottery-drawing from golden urn system in Jokhang Temple is well known, while that in Yonghegong is not quite clear currently. The publication of Manchu, Han and Mongolian documents of Yonghegong kept in the First Historical Archives of China provides us details of implementation of lottery-drawing from golden urn system in Yonghegong in recognizing several Khutuktus. Based on these details, this paper further discusses functions of lottery-drawing from golden urn system.

要　旨

乾隆五十七年から五十八年にかけて、清朝廷が拉薩の大昭寺と北京の雍和宮において、各々金瓶一つを設置し、それ以降の蒙蔵地域における呼圖克圖の呼畢勒罕は金瓶掣籤により認定することを定めた。これが清代の金瓶掣籤制度の確立であった。関連する先行研究では、チベットにおける金瓶掣籤の実施事情に対しかなり具体的・深層的な検討がある一方、雍和宮においての金瓶掣籤の情況に関しては、今に至っても明らかになっていない。今、中国第一歴史檔案館が保存している雍和宮満・漢・蒙文檔案史料が公表されたことは、我々の深めていく研究に一定の事例を提供してくれた。それらの資料から、金瓶掣籤制度が雍和宮において実施され、章嘉、噶勒丹席熱圖、敏珠爾、東科爾、隆布諾門汗及び烏珠穆沁旗の莫羅木蘭占巴、土黙特左旗の察罕殿齊、賽因諾顔部の咱雅班第達、哲布尊丹巴属下の額爾徳尼黙爾根班第達などの、西寧辦事大臣管轄区域及び漠南・漠北等のモンゴル地域における諸呼圖克圖の呼畢勒罕を認定した経緯を把握することができるようになった。筆者は上述の事実を明らかにしたうえ、一歩進んで、モンゴル地域における諸呼圖克圖の呼畢勒罕認定のプロセスと特徴を検討したい。

清代雍和宮における金瓶掣籤
―雍和宮檔案を中心として―

阿音娜（李 曼寧訳）

キーワード：清代、金瓶掣籤、雍和宮、雍和宮檔案

前書き

乾隆末年、廓爾喀（Tib. gorkha）戦争が終了しようとしていた際、清朝廷が拉薩の大昭寺（Tib. gtsug lag khang ツクラカン〈＊訳者注：通称「トゥルナン寺」〉）と北京の雍和宮において、各々金瓶一つを設置し、それ以降の蒙蔵地域の呼圖克圖（Mon. quduγtu、「胡圖克圖」とも）の呼畢勒罕（Mon. qobilγan、「呼必勒罕」「呼弼勒罕」などとも）は、金瓶掣籤（Tib. gser bum skrug pa セルプムトゥクパ）により認定することを定めた〈＊訳者注：呼圖克圖、「転生活仏」「聖人」「長寿者」等の意があり、もともとはモンゴル地域におけるチベット仏教の大活仏に対する呼称であり、後に清政府が蒙蔵地域の最高位の活仏に与える称号として使われるようになった。いわゆる活仏の系統の中では、地位上はダライ・ラマとパンチェン・エルデニだけに次ぐ。「胡圖克圖」とも音写する。呼畢勒罕は「転生」「化身」の意であり、活仏の転生者を指す〉。関連する先行研究では、大昭寺及び布達拉宮（Tib. rtse po ta la）における金瓶掣籤の実施情況に対してかなり具体的・深層的な検討がある(1)が、金瓶掣籤の雍和宮での実施事情に関しては、史料の欠失に制限され、今に至っても明らかになっておらず、関連する先行研究では簡単に触れられただけで、その具体的な歴史的経緯については説明されていなかった(2)。今中国第一歴史檔案館に保存されている雍和宮満・漢・蒙文檔案史料の公表(3)は、我々がこの問題をより深く研究するに資する一定の事例を提供してくれた。本論は、漠南・漠北モンゴル及び西寧辦事大臣管轄区域内の数名の

(1) 主要先行研究：柳陞祺・鄧鋭齢「清代在西藏實行金瓶掣籤的經過」『民族研究』1982 年第 4 号。廖祖桂・陳慶英・周煒「論清朝金瓶掣籤制度」『中國社會科學』1995 年第 5 号。恰白・次旦平措等著、陳慶英等訳『西藏通史――松石寶串』、西藏古籍出版社、1996 年初版、2008 年第 3 版。陳慶英「清代金瓶掣籤制度的制定及其在西藏的實施」『西藏民族學院學報』2006 年第 3、4、5 号。

(2) 金鋒整理注釈『küke qota-yin süm-e keyid』（蒙文）、内蒙古人民出版社、1982 年、103 頁、155 頁、191 頁、201 頁、220－221 頁、225 頁。

(3) 中国第一歴史檔案館・雍和宮管理處共編『清代雍和宮檔案史料』（1－24 冊）、中国民族攝影藝術出版社、2004 年。以下『雍和宮檔』と略称。

呼圖克圖の呼畢勒罕の掣定経緯[4]を考察することを通して、金瓶掣籤制度が雍和宮において実施された具体的事情を検討する。〈＊訳者注：本論における固有名詞の漢字表記は、同形異字の混同を避けるために、基本的に正字を使用する。また、蒙蔵地域の人名・地名等は、元言語が確認しかねる場合が多いため、基本的には漢字表記にし、元言語が確認できるものはルビを振る〉

一、雍和宮金瓶掣籤制度の成立

モンゴル地域の活仏転生制度は、チベット地域における関連の慣例に基づいて展開し発展してきた。そして、清代のモンゴル地域における活仏転生は、漠南・漠北モンゴルのある高僧たちから始まったのである。例えば、額魯特部出身の内齊托音一世は、17世紀初めに漠南モンゴル地域に来て伝教し、雍正初年に入寂した。第二世の内齊托音の転生経緯はその伝記において次のように記されている。

> 彼は、天［命］を承り運を開いた聖武なる成吉思汗の弟――君主哈薩爾の後裔であり、明安兀魯思諾顔の門より生まれた。その父は斡齊爾台吉であり、その母は阿迪思である〈＊訳者注：台吉はモンゴル貴族の爵位称号〉。彼は辛亥の年（1671、清・康熙十年）八月一日の暁に誕生。彼が出生すると、「我、打座する！」と称し、また「上座に座る！」と言った。その母が懐妊し始めた時、夢の中で、衆僧がドラや鼓を打ち、誦経して沐浴するのを見た。（中略）彼が三歳の時、その祖父に対し、「あなたは大内齊であり、私は小内齊である。まさに率先して誦経すべし」と言って、そのまま『無険歸依經』『發心經』『不可思議經』[5]を誦み始めた 。

前代内齊托音の弟子――土黙特の察罕畢力克圖禅師がチベットに赴き、このことをパンチェン・エルデニと護法神（Tib. chos skyong チューキョン、漢字音写は「吹忠」など。「護法」とも）等に報告した。パンチェン・エルデニ等はその転生を許可し、転生霊童の父母の名前及び［所在する］方位を明示した。これで、内齊托音の弟子たちがパンチェン・ラマ等の指示に従って霊童を見つけ、霊童は前代［所持］の釈迦牟尼像等の物品を見出した。その後、［諸事情を］皇帝に奏上して報告し、皇帝は「若し汝ら弟子たち

---

(4)『雍和宮檔』によれば、拉薩「四大林（四大寺院）」活仏の一つとしての策墨林阿旺楚臣一世の転生者も雍和宮金瓶において掣定されたのである（「駐藏辦事大臣和寧奏報達賴喇嘛等為掣定薩瑪第巴克什呼畢勒罕謝恩事摺（嘉慶五年九月八日）」滿文、『雍和宮檔』第十六冊、第 243－242 頁）。『八世達賴喇嘛傳』（中国藏学出版社、2006 年）248 頁［にある記述］もこの出来事を裏付けた。

(5) 達磨三諾陀羅著、烏力吉圖訳「内齊托音二世傳」『清代蒙古高僧傳譯輯』、全国圖書館文献縮微複製中心、1990 年、第 169－170 頁。

と檀越（即ち施主）たちが確信し、疑いがなければ、本寺に迎えよう」[6]と諭旨を下した。

その外、清代の漠北の喀爾喀地域における最大な活仏は哲布尊丹巴（Tib. rje btsun dam pa）呼圖克圖である。哲布尊丹巴一世は、清とモンゴルの準噶爾部と戦争した際、喀爾喀諸部を率いて清に帰属した功労を有し、康熙帝の時代において―漠南の多倫諾爾や北京に何度も行ったことがあり、雍正元年に入寂した。我々は『哲布尊丹巴傳』の中から、その転生と認定された経緯を捉えることができる。

> 額駙の達爾罕親王が、自分の念珠の大珠と親指の第一節が金剛菩薩に化したという夢を見た。その妻の査幹達拉も夢の中で、温都爾格根（即ち哲布尊丹巴呼圖克圖一世）がその庭に入り、後に室内に入ったことを見た〈＊訳者注：額駙、清代皇女の夫の爵位。温都爾格根、「至上光明者」の意〉。二人は夢の中で、寝屋の中に黄色い光が現われることを何度も見て、坂の上に百花が満開するのを見た。所々良い兆候であった。第二世の哲布尊丹巴が出生する直前、その母の頂には白い光が現われ、渾身が光っているように映え輝かれていた。木龍年、即ち雍正二年二月一日の暁、哲布尊丹巴二世が誕生した。すぐさま五色［の光］が爛漫にまじり合って、種々の奇瑞が現われた。皆が此れを見て非常に驚き、声を揃えて祈祷した。［喀爾喀使者が］四名の幼児の姓名を記して、急いでチベットに赴き、諸博格達と法主に報告した。以て誰かが本当の転生霊童であるのを確定する。諸博格達と法主は「達爾罕親王額駙の子は氏族が高貴たり」という法旨を下した。喀爾喀使者がチベットに赴いた際、雍正帝の夢の中で、哲布尊丹巴呼圖克圖一世が謁見を求め、［雍正帝に］告げて曰く、「我は既に転生した。即ちあの四人目の幼児、額駙の妾の子なり」と言った。その後、雍正帝が次の諭旨を下した。「朕は夢の中で老呼圖克圖と出会い、［彼は］朕に対して、額駙の長男として転生したと告げた。あの幼童はまさに呼圖克圖なるべし。［このことは］西方の諸博格達と法主が言った、第四額駙（即ち達爾罕親王）の子は氏族が高貴たることに一致し、当然彼を坐床させるべきである」。[7]

以上の二人の高僧の転生資料は、漠南・漠北モンゴル地域における活仏転生の基本的事実をいくらか示している。その外、我々は散在している些細な記述からも、金瓶掣籤制度が確立する前の、甘粛・青海地域のチベット仏教のある高僧たちの転生事情はわかる。例えば、嘉木樣（Tib. 'jam dbyangs）活仏は拉布楞寺（Tib. bla brang bkra shis 'khyil）の寺主である。嘉木樣一世が入寂した後、彼の転生――第二世の嘉木樣活仏の認定経緯

(6) 達磨三諾陀羅著、烏力吉圖訳「内齊托音二世傳」『清代蒙古高僧傳譯輯』、全国圖書館文献縮微複製中心、1990 年、第 173－174 頁。
(7) 申曉亭・成崇德訳注「哲布尊丹巴傳」、『清代蒙古高僧傳譯輯』、第 236 頁。

は史書の中に簡略的な記述がある。

> 第十二回の巡りの土猴年（1728、雍正六年）に、［嘉木様二世が］種々の祥瑞に伴って降誕し、「仁欽喀」と名付けられた。（中略）彼が十三歳の時、伯父の東科爾（Tib. stong ’khor）曼珠室利活仏のもとで沙弥戒を受け、「阿旺絳央赤列堅賛貝桑布」という法名が付けられた。両部学識を学習し、東科爾活佛から獨雄大威徳金剛灌頂を受け、且つ完全に体得した。さらに文殊言教の講釈や作明母随許法等の多くの教法を聴聞して拝受した。彼が十六歳の時、拉摩護法、乃窮護法、噶哇冬護法等によって、嘉木揚・協貝多吉活仏の転生であると認定され、拉布楞寺に迎えられて坐床した。(8)

これ以外、ほかの部分蔵、満文史料の中には、また、雍正初年頃の章嘉（Tib. lcang skya）呼圖克圖二世(9)と乾隆五十年代の果莽寺（Tib. sgo mang）の敏珠爾（Tib. smin grol）呼圖克圖(10)の呼畢勒罕認定の経緯が記されている。さらに、歴代のダライ・ラマとパンチェン・エルデニの呼畢勒罕の認定経緯の記述とを合わせて考えれば、我々は大体金瓶掣籤制度が確立する前の呼畢勒罕認定のプロセスを以下のいくつかの段階にまとめることができる。まず、母親が懐妊した時と［呼畢勒罕が］誕生した時、あるいは新・呼畢勒罕の父母に夢告し、あるいは黄色いまたは白い光を放ち、多くの様々な瑞兆が現われた。それに、新・呼畢勒罕が出生した後、聡明超人で、すぐに誦経できること、または前代の活仏の物品を見分けられることなどができた。第三、ダライ・ラマやパンチェン・エルデニ、または護法神や皇帝の承認を得て、本寺に迎え入れられ坐床儀式を行った。

次に、金瓶掣籤制度の制定経緯を考察する。乾隆五十七年七月、清内務府造辦處によって金奔巴瓶（Tib. gser bum セルプム〈＊訳者注：「gser」は「金」の意で、「bum」は「瓶」の意である〉）を作り始め、九月の初めに一つを完成した。それに続けて、同じ形でもう一つを作り、十月二十六日に雍和宮に祀られた(11)。金奔巴瓶は乾隆帝が自ら監督して製作させたのである(12)。五十七年九月初、乾隆帝が侍衛二人を遣わし、金奔巴瓶を拉薩

(8) 固始噶居巴・洛桑澤培著、陳慶英・烏力吉訳注『蒙古佛教史』、天津古籍出版社、1991年、第 103 頁。

(9) 土觀洛桑卻貝尼瑪著、陳慶英・馬連龍訳『章嘉國師若必多吉傳』、中国藏学出版社、2007年。

(10)「駐西寧辦事大臣奎舒奏報認定敏珠爾呼圖克圖呼畢勒罕情形事摺（乾隆五十五年十月初四日）」、滿文、『雍和宮檔』第十四冊、第 197－195 頁。（※滿文檔案文書の頁数は後ろから数える）

(11) 青海の塔爾寺においては、金瓶が設けられてあると示す情報もある（『元以來西藏地方與中央政府關系檔案史料彙編』5（中国藏学出版社、1994 年、第 2203－2204 頁）に見る）が、確認する必要がある。

(12)「乾隆五十七年各作成做活計檔」中国第一歴史檔案館、香港中文大學文物館共編『清宮

に送った。二人は十一月二十日に到着し、金奔巴瓶が盛大に且つ厳かに迎え入れられ、大昭寺内に祀られた(13)。

乾隆五十七年八月二十三日の詔書の中には、次のように述べられている。「拉穆吹忠（Tib. la mo chos skyong、即ち拉穆（拉摩）護法）四名に命じ、法をなし降神をして呼畢勒罕を見出させ、［名籤を］京より送っていった金奔巴瓶内に入れて、ダライ・ラマ等に命じ、駐蔵大臣と立ち会って掣定し、詳しく奏上して『呼畢勒罕』にする」(14)。雍和宮檔を調べて、乾隆五十七年八月に諭旨があった。「今後、例え諸モンゴル地方が恭敬している呼圖克圖等が入寂して、呼畢勒罕を指定する時は、これもチベット地域のように、四名の吹忠（護法）が隆丹（Tib. lung bstan 予言）をして霊童数名を指摘し、彼らの姓名及び生年月日を写して金瓶に入れ、ダライ・ラマ及び駐蔵大臣等が監督して掣定する。いつも通りに、恭敬されている呼圖克圖の呼畢勒罕は［すべて］部族の札薩克（Mon. jasaγ、「扎薩克」とも）王公の子孫の中から誕生することはすべからず」(15)。このことから、乾隆帝は最初、拉薩の金瓶内でモンゴル地域の呼圖克圖の呼畢勒罕を掣定すると考案していた。

乾隆五十七年十月、雍和宮において金瓶を祀られた同時に、乾隆帝はまた『御製喇嘛説』（以下『喇嘛説』と略称）を頒布した。乾隆帝が『喇嘛説』の中に、清朝のチベット仏教政策及びその間に現れた問題点と推進しようとする対策を説明した。ここでは、乾隆帝が以前の言説を改め、雍和宮の金瓶内でモンゴルの内外扎薩克の「大呼畢勒罕」を掣定しようとした〈＊訳者注：大呼必勒罕、重要な活仏の転生者〉。乾隆帝の考えによれば、「黄教を興ずることは、即ち以てモンゴル諸部を安ずることである。関係するところが大きい故に、これを保護しなければならない」。ただし、「誕生する呼必勒罕はすべて一族より出自するとすれば、これは世襲の爵禄とは如何に異なるのか」。「ついでに、モンゴル内外の各札薩克が供養している大呼必勒罕は、最近もまた各々の諸王公家の子弟の中で転生した者がある」。「追伸、諸モンゴルの大呼必勒罕についても、理藩院に命じ、公文を発行させ、新たに制定したチベット内の例のように、報告される呼必勒罕の名前を雍和宮の仏前に安置し祀られた金奔巴瓶内に入れておき、理藩院堂官が掌印する札薩克達喇嘛等と立ち会って共同で掣籤せよ。これで、もしくは「真」の伝承を得、よって紛糾競争を鎮めることができる」(16)〈＊訳者注：札薩克達喇嘛、清代の僧職

内務府造辦處檔案總彙』53 冊、第 96－97 頁、人民出版社、2005 年。王家鵬「清宮藏有關“金瓶掣籤文物析”」、『文物』1995 年 3 号。

(13)『衛藏通志』卷五「喇嘛」、『西藏志　衛藏通志』合刊、西藏人民出版社、1982 年。

(14) 鄧鋭齢「清乾隆五十八年（1793）藏内善後章程的形成經過」、『中國藏學』2010 年第 1 号。

(15)「上諭爲著設立金奔巴瓶掣定大呼圖克圖呼畢勒罕事（乾隆五十七年八月二十九日）」、滿文、『雍和宮檔』第十四冊、第 355－352 頁。

(16)『北京圖書館藏中國歷代石刻拓本彙編』第 76 冊、第 37－40 頁、中州古籍出版社、1989 年。

名・称号の一つで、主に京城またはモンゴル主要寺院に駐在する。ふつうは呼圖克圖によって務める。札薩克達喇嘛に次いで、札薩克喇嘛、達喇嘛、副達喇嘛、德木齊（得木齊）、格斯貴などがある〉。当時、雍和宮において碑を立て石を刻み、『喇嘛説』を撰することの一つの主要目的は、当然のことで、金瓶掣籤で呼畢勒罕を認定する制度を公表するためであった。

廓爾喀戦争がまもなく終了しようとしていた際、乾隆帝がチベット内外に現れた問題を鑑みて、相当長時間にわたり、前蔵〈＊訳者注：拉薩を中心とする地域。衛（dbus）地方とも〉にいる福康安や和琳等の大臣たちと討論し、様々な多くのチベット善後処理策を定めた。金瓶掣籤制度も、そのなかの一つとして公表されたのである。乾隆帝五十七年十一月丙午、「また論して、チベット内の善後諸事につき、福康安等が共同で勘案して定め、すべてはすでに立法し実行することができるようになっている。（中略）また、先般発送していった金奔巴瓶は、もとよりは「呼畢勒罕」を掣定する用であるが、当所の大呼圖克圖が転生するまで待って試行する必要がない。もし今現在チベット内で、いずれの呼圖克圖［の入寂］に応じて呼畢勒罕が出現すれば、即ち先行して金奔巴瓶で掣籤すべし。このように数回処理して規則を定めた後、当所の僧俗人等は共に遵守して、将来、大呼圖克圖が転生することにあえば、その規則の通りに掣籤すれば、より人々の崇敬の心を固めることができる。そして、以前の［活仏位を］私的に伝襲する積弊もまた騒ぎ立てずに、以て取り除くことができる」(17)。

以上の論旨は、まずは掣籤を試行しようとすることの法的依拠である。乾隆五十八年二月に至り、福康安等が最初の掣籤を試行する霊童候補者数名を見つけた。彼らの名前は、西寧と内札薩克哲里木盟の科爾沁地方より前蔵の拉薩まで送られ、二月十一日に、大昭寺において掣籤を行った。福康安等の奏摺は、今回の金瓶掣籤の経緯を詳しく報告した。この奏摺の最後の部分には、また、今回の試行掣籤でモンゴルと西寧地域の呼畢勒罕を選定したことに対し、一つの説明をした。

> 先般承った諭旨を再び確認し、諸モンゴル地方所出の呼畢勒罕はすべて雍和宮に設立された金本巴瓶内で掣籤するという。今回は、この数名の呼畢勒罕［候補者］は既にチベット内に送っており、臣等は諭旨を遵守し、すぐさま掣籤を試行した。今後のことについて、西寧地方は比較的にチベットに近いので、そこ所出の呼畢勒罕［の名籤］は依然として最寄りのチベットに送って、瓶に入れて籤を引く。それ以外の各モンゴル地方所出の呼畢勒罕は、すべて理藩院によって公文を出し、彼等の名前を京に送らせて、雍和宮の金本巴瓶内で掣籤して、以て真偽を識別する。(18)

(17)『清實錄』巻 1416、乾隆五十七年十一月丙午。『乾隆朝上諭檔』17、廣西師範大學出版社、2008 年、第 305 頁。

(18)「福康安奏報西寧及科爾沁等地送到各呼畢勒罕遵旨入瓶試掣事摺（乾隆五十八年二月十

理藩院の議復檔案は伝わってこなかった。とはいえ、その後まもなく行った初回の雍和宮金瓶掣籤の事例から見れば、当時は、理藩院堂官及び京城掌印扎薩克達喇嘛（Man. doron jafaha jasak da lama）等の参与によって、漠南・漠北モンゴル地域の呼畢勒罕を認定するプロセスは大体確定してきた。まさにこの時、喀爾喀（ハルハ）において、賽因諾顔（サインノヤン）部の額爾徳尼班第達（エルデニ・バンディダ）（Mon. erdeni bandida）呼圖克圖の呼畢勒罕の不正転生事件が起こり、土謝圖汗（トシェート・ハン）の車登多爾済（ツェテン・ドルジ）は汗の爵位が剥奪され、額爾徳尼班第達（エルデニ・バンディダ）呼圖克圖の商卓徳巴（シャンゾドバ）である那旺達什（ナワンダシ）が河南省に流された。乾隆五十八年三月戊申の上諭は次のように述べた。

> 諸モンゴル地方の昔から居ていた、諸旗・部族が供養されている呼圖克圖が甚だ多い中、大・小が異なっていて同じではない。もし一括してチベットに行かせて、ダライ・ラマに任せて、駐蔵大臣と共同で掣籤させるのは、煩いを免れないだけではなく、道もはるかに遠い。諸モンゴルの力で困難であることを念じて、よって京城の雍和宮内においても金奔巴瓶一つを設ける。もし、モンゴル地方において、呼畢勒罕が現われれば、即ち理藩院に報告し、［出生］年月、姓名を籤の上に写し、瓶内に入れ、掌印扎薩克達頼喇嘛[19]呼圖克圖等に渡し、仏前で誦経して、理藩院堂官と共同で掣籤するように任せる。それ以前の、王公子弟内で私的に呼畢勒罕とする悪習は永く停止せよ[20]。

この論旨は二点を強調した。一つは、それ以降のモンゴル地方の呼畢勒罕の認定は前蔵に行くべからず、雍和宮の金瓶内でしか掣定できない。二つは、王公子弟内で、呼畢勒罕を私的に選定する悪習を禁止する。これによれば、雍和宮の金瓶掣籤制度は、一括で制定、公表、実施したのではなく、乾隆五十七年十月に基本条例を公表した後、また続々と補充と修訂を施し、五十八年下半期の時に至ってはじめてほぼ確定したのである。

額爾徳尼班第達（エルデニ・バンディダ）呼圖克圖の呼畢勒罕を選出・認定した時は、土謝圖汗（トシェート・ハン）の息子の霊童資格を取り消した後は、数回の選別を経て最終的に五名の霊童を選出した。乾隆五十八年三月二十四日、皇帝が雍和宮の金瓶内で掣定するように命じた。これは、雍和宮において実施された最初の金瓶掣籤の事例であった[21]。乾隆五十八年四月一日の上諭、「額爾徳尼班第達（エルデニ・バンディダ）呼圖克圖の呼畢勒罕を指定するための件。奎舒等に命じて、探し得た

三日）」、漢文、『雍和宮檔』第十五冊、第 28－29 頁。『衛藏通志』巻五「喇嘛」。

(19) ここの史料に誤りがあり、「掌印扎薩克達喇嘛」であるべきである。

(20)『清實錄』巻 1424、乾隆五十八年三月戊申。「密寄駐藏辦事尚書和琳著嗣後掣籤認定各呼畢勒罕（乾隆五十八年二月初八日）」、滿文、『雍和宮檔』第十五冊、第 27－21 頁。「上諭爲蒙古番子地區呼圖克圖呼畢勒罕于雍和宮金奔巴瓶掣定等情事（乾隆五十八年三月十五日）」、『雍和宮檔』、滿蒙文、第十五冊、第 126－94 頁。

(21)「上諭爲額爾德尼班第達呼圖克圖呼畢勒罕著以雍和宮金本巴瓶掣定事（乾隆五十八年三月二十四日）」、滿文、『雍和宮檔』第十五冊、第 158－157 頁。

児童五名の姓名を籤の上に写し、雍和宮に祀られている金本巴瓶の中に入れて、諸呼圖克圖喇嘛等に三日間誦経させた。四月一日、仏像の前で、喀爾喀俗人莎畢伊特格勒の息子齊旺扎布を引き出した。諸呼圖克圖等が信を至り誠心に祈祷し、三日間誦経をして、本月一日の晴れの日で齊旺扎布の名前を引き出したことは、これ祥瑞なり。朕は甚だ慰楽を感じている。それでは、齊旺扎布を額爾徳尼班第達呼圖克圖の呼畢勒罕にせよ」(22)。

乾隆五十八年八月の時になると、皇帝からはまた諭旨があった(23)。今後、諸モンゴル地方において呼畢勒罕を指定する時、拉穆吹忠によって降神し予言するのを停止し、雍和宮に設けている金奔巴瓶内で掣籤して指定する(24)。これより、拉穆吹忠等の護法神がモンゴル地域の呼畢勒罕指定のプロセスへの関与が禁止された。ここに至って、「指認呼畢勒罕定制」という『清会典事例』の中の定着制度の一つが成立した。

乾隆五十八年、金瓶掣籤制度が「事例」の形式で定着し、清の歴史的定着制度の一つとなった。これは、乾隆末年に金瓶掣籤制度が次第に確立してきた経緯である。この後の相当長い時間内で、この制度は大きな変化がなかった。道光年間になった時、モンゴル地域に関する関連法令にはもう一箇条が補充された。「道光二年に議して定め、呼畢勒罕を探し得た時は、当旗が印結〈＊訳者注：印結書、証明書のこと〉を添えて［理藩］院に提出してから、［名籤を］瓶に入れ掣籤することが許される」(25)。

二、雍和宮における金瓶掣籤の事例

乾隆五十九年、帕巴拉（Tib. ’phags pa lha）呼圖克圖の呼畢勒罕は、大昭寺の金瓶内で掣定された(26)。これは、チベットの大呼圖克圖の呼畢勒罕が初めて金瓶掣籤を実施した事例である。それ以降、皇帝の許可を得て掣籤が免除された個別の者を除き、チベットの歴代のダライ・ラマ、パンチェン・エルデニ、摂政（Tib. rgyal tshab ゲルツァプ）活仏と各宗派の主要な呼圖克圖の呼畢勒罕はすべて拉薩において金瓶掣籤による認定を実施した(27)。では、雍和宮内の金瓶を利用して掣定したのはどれらの呼圖克圖の呼畢勒罕

(22)「上諭爲掣定額爾徳尼班第達呼圖克圖呼畢勒罕情形著遍傳内外札薩克蒙古番子等事（乾隆五十八年四月初一日）」、滿文、『雍和宮檔』第十五冊、第 194－192 頁。

(23)「寄諭駐藏大臣和琳著將藏地有無出小呼畢勒罕事乘便奏聞（乾隆五十八年五月三十日）」、滿文、『雍和宮檔』第十五冊、第 304 頁。「寄諭駐藏大臣和琳等嗣後凡求吹忠指認呼畢勒罕者重懲不貸（乾隆五十八年八月十四日）」、滿文、『雍和宮檔』第十五冊、第 351 頁。

(24)『清會典事例』卷 975：相同内容的上諭見「上諭爲蒙古番子地區呼圖克圖呼畢勒罕于雍和宮金奔巴瓶掣定等情事（乾隆五十八年三月十五日）」、『雍和宮檔』、滿蒙文、第十五冊、第 126－94 頁。

(25)『清會典事例』卷 975。

(26)「寄諭駐藏大臣松筠著以奔巴瓶掣定帕克巴拉呼圖克圖之呼畢勒罕（乾隆五十九年九月十六日）」、滿文、『雍和宮檔』第十六冊、第 43－41 頁。「寄諭四川總督和琳等著將指定帕克巴拉呼圖克圖呼畢勒罕各情速奏（乾隆五十九年十月初四日）」、滿文、『雍和宮檔』第十六冊、第 45－44 頁。

(27) 個別のチベットの高僧が特別事情によって雍和宮金瓶で掣定された事例は、莊吉發「天

であろうか。彼等の認定経緯は、またどのような情況であったのか。以下、雍和宮檔案の中のいくつかの記載を例として[28]、他の関連史料を合わせて考え、北京雍和宮内で金瓶掣籤を実施した具体的な事情を考察しよう。

（一）隆布諾門汗四世と東科爾呼圖克圖七世の呼畢勒罕の掣定

乾隆五十八年二月の上諭、「今後、例え西寧所属地域の呼圖克圖が入寂し、呼畢勒罕を探す時、依然として任意に処理することは断然禁止する。なるべく三、四名の霊童を選出し、或は駐蔵大臣に知らせ、召地（即ちチベット）の奔巴瓶内で掣定し、或は理藩院に報告し、雍和宮の奔巴［瓶］内で掣定する。その便利さ、つまり距離の近さ、便利性及び節約性を鑑みて行おう」[29]。これから見れば、嘉慶初期に至るまで、西寧辦事大臣に管轄される区域内の呼圖克圖の呼畢勒罕認定は、法令上でいうと、拉薩と雍和宮はともに金瓶掣籤認定をすることができる。

嘉慶七年十一月、西寧辦事大臣の報告によると、前代の隆布諾門汗（Tib. rong po no mon han）が乾隆五十九年に入寂した。その後、霊童二名を見つけて、理藩院に報告し、雍和宮の金奔巴瓶内で掣定しようとした。隆布諾門汗はまた「隴布諾捫汗」や「隆務諾捫罕」などと漢訳され、その転生は青海同仁県にある隆務寺（Tib. rong bo'i dgon chen）の創建者桑丹仁慶に遡ることができる。桑丹仁慶は元代の高僧であり、康熙帝の時、彼の転生は夏日阿旺程列嘉措まで伝わった。1697 年、夏日阿旺程列嘉措がチベットに赴き、哲蚌寺（Tib. 'bras spungs dgon pa）に入って経典を学び、ダライ・ラマから諾捫罕の称号を得た。1734 年、彼は隆務寺において密宗学院を創建した。その転生の呼畢勒罕は根登程列拉傑であり、乾隆五十九年に入寂した。根登程列拉傑の呼畢勒罕である洛桑曲扎嘉措は木兎年（1795）に生れ、父は前代章嘉国師の甥の尕藏土丹南傑である[30]。嘉慶八年十一月の謝恩奏摺から見れば、根登程列拉傑の呼畢勒罕洛桑曲扎嘉措は、確かに雍和宮金瓶内で掣定されたのである[31]。

その外、また前代の東科爾呼圖克圖が嘉慶三年に入寂し、霊童二名を見つけた。ここで言う東科爾呼圖克圖は、清代の駐京呼圖克圖の一つである。先行研究によれば、東科爾呼圖克圖六世の名前は嘉木様丹津嘉措（1754－1798）であり、隆務辛勒卡に生れ、庚辰

高皇帝遠——清朝西陲的邊臣疆吏」（『邊臣與疆吏』、中華書局、2007 年）に見る。

[28]『雍和宮檔』序（一）によれば、前後十四回、雍和宮において金瓶掣籤を通して大呼圖克圖の轉世靈童を確認した。

[29]「駐西寧辦事大臣台布奏爲請以雍和宮所奉金奔巴瓶掣定隆布諾門汗及東科爾呼圖克圖呼畢勒罕等情事摺（嘉慶七年十一月十二日）」、滿文、『雍和宮檔』第十六冊、第 307－304 頁。

[30] 智觀巴· 貢卻乎丹巴繞吉著、吳均・毛繼祖・馬世林訳『安多政教史』上、甘肅民族出版社、1989 年、第 292－299 頁。

[31]「駐西寧辦事大臣都爾嘉奏報囊素喇嘛根敦沙喇布以掣定隆布諾門汗呼畢勒罕代爲謝恩事摺（嘉慶八年十一月二十六日）」、滿文、『雍和宮檔』第十六冊、第 346－345 頁。

年（1760）に塔爾寺（Tib. sku 'bum byams ba gling クンブム・チャンバリン）で出家した。却蔵土登旺曲に師事し、拉卜楞寺顕宗学院において経典を学んだ。乾隆四十年、彼は北京に赴いて皇帝に謁見し、優遇を受けた。後に、拉薩の色拉寺に赴き、五部大論を専攻した。丙辰年（1784）、色拉寺の麦巴扎倉〈＊訳者注：経学院〉の堪布に任じ、丙午年（1786）に故郷に帰った。次の年、また内地へ赴き、四十五歳戊午年（嘉慶三年）に入寂した。七世の名前は噶桑嘉木様嘉措（1799－1811）であり、阿日（a-rig）首領系統に属する。以上の檔案史料から見れば、彼も雍和宮の金瓶において掣定されたことが推測できる。彼は辛未年（1811）に前蔵に赴き、色拉寺の麦巴扎倉に入って経典を学び、同年十一月に逝去した(32)。そして、第八世である呼畢勒罕は、チベットの大昭寺に祀られた金瓶内で掣定されたのである(33)。

（二）噶勒丹席熱圖呼圖克圖五世の呼畢勒罕の掣定

道光四年十一月、雍和宮金瓶において、西寧密那克地方の番子（満文「fanzi」の漢字音写）吹津の息子喇什が噶勒丹席熱圖（Mon. galdan siregetü）呼圖克圖の呼畢勒罕であると掣定したので、西寧辦事大臣が噶勒丹席熱圖の商卓徳巴である扎薩克喇嘛の代わりに、その師匠［噶勒丹席熱圖の転生者］が認定され、坐床儀式を行ったことのための謝恩奏摺を奏上した(34)。ここで認定されたのは、噶勒丹席熱圖呼圖克圖五世阿旺土登丹白尼瑪であるはずで、彼は塔爾寺属の弥薬族に生れて、当時の察罕諾捫汗の直兄弟である。道光初年に北京へ赴いたことがあり、後に塔爾寺で経典を学んだ。道光九年、諭旨を奉じて、紫禁城における騎馬許可を得た〈＊訳者注：紫禁城内での騎馬許可を与えることは清における特別褒賞の一つである〉。道光十八年、諭旨を奉じて、扎薩克達喇嘛と同様な俸銀を給与するように賞された。同年十二月、諭旨を奉じて、副扎薩克達喇嘛に補任され、道光二十六年に亡くなった(35)。

（三）章嘉呼圖克圖五世・六世の呼畢勒罕の掣定

章嘉呼圖克圖四世（一説十六世）(36)が入寂した後、道光二十六年七月にて、理藩院が上奏して諭旨を請い、歴代の章嘉呼圖克圖等の高僧が入寂した後の旧例に従い、学問

(32) 若松寛「青海湟源縣的東科爾寺及東科爾呼圖克圖」、『清代蒙古的歷史與宗教』、黒龍江教育出版社、哈爾濱、1994 年。

(33)『清實錄』巻 38、道光二年七月癸酉；『清實錄』巻 53、道光三年六月己亥。

(34)「駐西寧辦事大臣穆蘭岱奏報商卓特巴扎薩克喇嘛以掣定噶勒丹席熱圖呼圖克圖呼畢勒罕請代爲謝恩事摺（道光四年十一月二十九日）」、滿文、『雍和宮檔』第十七冊、第 388－387 頁。

(35) 若松寛「噶勒丹錫呼圖呼圖克圖考――清代駐京呼圖克圖研究」、『清代蒙古的歷史與宗教』、黒龍江教育出版社、哈爾濱、1994 年。妙舟法師『蒙藏佛教史』第五篇第三章第一節「噶爾丹錫呼圖呼圖克圖」、江蘇廣陵古籍刻印社、1993 年。

(36) 妙舟法師『蒙藏佛教史』に述べられている章嘉系統はさらに 13 世を遡って追認した。

のある喇嘛に命じて、新しい祈願文を撰して、呼圖克圖の呼畢勒罕が早く転生するように誦経させ、祈祷させた(37)。

道光三十年宣宗（道光帝）の諭旨があった。「章嘉呼圖克圖が道光二十六年に入寂して以来、既に三年に至り、何故にまだ転生していないのか。これ以上遅らせてはいけない。速やかに［その転生を］見つけて［朕に］告げ、以て朕の望みを叶えよ」(38)。そのうえで、章嘉呼圖克圖四世の大弟子森沙巴等を速やかに西寧に遣わし、［転生者を］探させた。「この年の三月、彼らが西寧に到着し、西寧欽差大臣喀拉沁のところに来て曰く、諭旨を奉じて章嘉呼圖克圖十六世の弟の超伯森呼圖克圖と一緒に探しに行った。また、前代章嘉呼圖克圖の日常的に使われた鈴杵、念珠及びほかの法器をも持っていって、彼等に識別させた。すぐさま幼児三名が見つかり、共に霊異が顕著であった。西寧欽差大臣が例に従い清朝廷に奏上して、文宗（咸豊帝）(39)が諭旨を下し、十二月十五日に、雍和宮法輪殿において三日間誦経・礼仏をして、礼（理）藩院大臣満と一緒に金奔巴瓶の中より抽籤し、道光二十九年己酉に生れの、瑞耶巴噶地方の唐古忒（即ちチベット、「唐古特」などとも）族の童朗波の息子、俗名は森哈薩托である者を得て、本当の第十七世章嘉呼圖克圖なる呼畢勒罕とした。十二月十七日理藩院が上奏し、文宗が諭旨を下して請求通りに許可し、十二月二十九日において、森哈薩托を第十七世章嘉呼圖克圖の「真」の呼畢勒罕に定めた。また、転生事由を公文で内外モンゴルの諸旗に周知させ、呼畢勒罕に人骨の念珠を勅賜した」(40)〈＊訳者注：人骨念珠、チベット密教の法器、高僧の遺骨で作るという〉。

章嘉呼圖克圖五世は光緒元年に北京で入寂した。章嘉呼圖克圖六世なる呼畢勒罕を見つけるまでにかかった時間はかなり長かった。光緒七年十一月の上諭、皇帝が西寧辦事大臣の奏摺を受けて、見つけた霊童三名の掣籤事を具体的に執行することを理藩院に任せた(41)。檔案文書によれば、光緒八年七月に至って、ようやく最終的に新・呼畢勒罕を掣定した。「また調べたところ、章嘉呼圖克圖、阿嘉呼圖克圖、拉果呼圖克圖、南喀呼圖克圖、敏珠爾呼圖克圖などの歴代駐京［呼圖克圖］について、彼ら所出の呼畢勒罕は、本院が［籤を］雍和宮に祀られている金瓶内に入れて掣定した。この等の事情は檔案にある」(42)。見つけた霊童三名の姓名を写して雍和宮に祀られている金瓶のなかに入れた

(37)「理藩院奏爲誦經祈禱章嘉呼圖克圖呼畢勒罕早日轉世事摺（道光二十六年七月二十八日）」、滿文、『雍和宮檔』第十八冊、第 221－220 頁。
(38) 妙舟法師『蒙藏佛教史』第五篇第二章第五節。
(39) 道光三十年正月、道光帝が崩御し、咸豊帝が皇位に継ぎ、廟号は「文宗」である。
(40) 妙舟法師『蒙藏佛教史』第五篇第二章第五節。
(41)「上諭爲著將訪獲章嘉呼圖克圖轉世靈童交理藩院照例辦理事（光緒七年十一月十四日）」、滿文、『雍和宮檔』第十九冊、第 117 頁。
(42)「理藩院奏爲掣定章嘉呼圖克圖呼畢勒罕等情事摺（光緒八年七月二十日）」、滿文、『雍和宮檔』第十九冊、第 128－125 頁。

後、掌印扎薩克達喇嘛等が三日間誦経して、光緒八年七月十四日において、大臣阿慶噶等が京城扎薩克達喇嘛と共同で掣定し、羅蔵丹森を新しい呼畢勒罕にした(43)。掣定結果を朝廷に奏上して承認された後、光緒九年正月に、西寧辦事大臣が章嘉呼圖克圖の呼畢勒罕の代わりに謝恩奏摺を上奏した(44)。

（四）敏珠爾呼圖克圖二十一世の呼畢勒罕の掣定

宣統元年十一月、駐西寧辦事大臣慶恕が上奏して、「雍和宮金瓶内で、麦勒扎薩克台吉齊莫特林増旗の蒙古人安加爾の息子多吉加を引き出し、敏珠爾呼圖克圖の呼弼勒罕とし」、同年十月一日に本寺に迎えて、坐床儀式を行った」(45)ことを報告した。奏摺においては、本寺に迎え入れた時間だけが述べられており、具体的な掣籤時間については言及されていない。

敏珠爾呼圖克圖も清代の駐京呼圖克圖の一つであり、妙舟法師の『蒙蔵佛教史』によれば、第二十一世の敏珠爾呼圖克圖の法名は「多吉加」であり、光緒三十一年に青海勒地方札薩克台吉齊莫特林増旗内に転生し、父の名前は「安加爾」である。雍和宮の金奔巴瓶内に入掣され、宣統元年十月一日雍和宮において掣籤し、西寧本寺に迎えられて坐床儀式を行ったという(46)。

（五）烏珠穆沁親王旗莫羅木蘭占巴綽汗額爾徳尼の呼畢勒罕の掣定

光緒二十七年、雍和宮で内扎薩克錫林郭勒盟烏珠穆沁親王旗にある莫羅木蘭占巴（Mon. molom laranba）綽汗額爾徳尼の呼畢勒罕を掣定した。このことに関して伝わってきた檔案記録は非常に詳しい。雍和宮檔案によると、光緒二十七年七月二十五日、錫林郭勒盟長処より理藩院へ文書を提出して、烏珠穆沁親王旗の莫羅木蘭占巴綽汗額爾徳尼の呼畢勒罕事を説明した。

> 本盟烏珠穆沁親王旗署印協理台吉車登多爾済の報告により、本旗大乗轉輪寺の施呼根喇嘛、呼圖克圖［の分］に入る莫羅木蘭占巴達木林の呼弼勒罕である綽罕額爾徳尼は、光緒二十三年三月間に入寂した。当時は大部（理藩部）と盟長に報告して、各々檔案にある。大乗轉輪寺の達喇嘛、得木齊、格斯貴等の報告によれば、この師匠喇嘛の呼弼勒罕は弟子たちの誦経祈祷によって、本旗の巴彦博拉克地方で遊牧居

(43)「理藩院奏爲掣定章嘉呼圖克圖呼畢勒罕等情事摺（光緒八年七月二十日）」、満文、『雍和宮檔』第十九冊、第 128－125 頁。妙舟法師『蒙藏佛教史』第五篇第二章第六節。
(44)「駐西寧辦事大臣李慎爲轉奏章嘉呼圖克圖呼畢勒罕謝恩事摺（光緒九年正月二十四日）」、満文、『雍和宮檔』第十九冊、第 145－140 頁。
(45)「駐西寧辦事大臣慶恕奏報徒衆爲雍和宮金瓶掣出敏珠爾呼圖克圖之呼畢勒罕謝恩事（宣統元年十一月初七日）」、漢文、『雍和宮檔』第二十冊、第 55 頁。
(46) 妙舟法師『蒙藏佛教史』第五篇第三章第一節。

住する護衛の唐古忒(タングート)の息子阿巴里瑪特(アバルマド)（酉年生まれ、年五歳）を見つけて、また本旗の阿魯哈穆爾(アルカムル)地方で遊牧居住する護衛の圖博特(トボト)の息子色博克瑪特(センボクマド)（酉年生まれ、年五歳）を見つけた。この二子は、天性聡明で穏当であり、且つ歴代が奉った尊仏を識別することができる。この師匠喇嘛の呼弼勒罕は、一体この二子中の誰であろうか、代わりに上奏していただき、［真の師匠に］会わせていただくよう、懇ろにお願い申し上げる。この等の事由で参上したのである(47)。

提出した文書は続けて、莫羅木蘭占巴(モロム・ラランバ)系統の転生史を詳しく遡った。

綽罕額爾徳尼の前代は、昔当旗に居た莫羅木蘭占巴(モロム・ラランバ)・洛布桑勒万(ロブサン・ロワン)に繋がる。彼はかつてチベットに二十余年間を居住し、経学を学んでいだ。よって、国隆寺に住し、経巻の全面的修訂を行った。王の薩達克端多布が皇帝（乾隆帝）の万寿〈＊訳者注：皇帝の誕生日〉を祝うために廟宇を建てた時に至って、彼をそこに住させ、弟子たちと一緒に誦経させた。終に乾隆二十六年、寺院名が賜られて「大乗轉輪寺」という。後に、洛布桑勒万(ロブサン・ロワン)が入寂して、敖汗王旗台吉巴雅爾(バヤル)札布(ツァプ)の息子噶勒桑多布湍(ガルサン・トプツァン)を見つけてその呼畢勒罕とし、その弟子たちに本廟に迎えられ居住した。噶勒桑多布湍(ガルサン・トプツァン)が入寂した後、巴勒陳(バルチェン)の息子達木林(ダムリン)を見つけて、章嘉(チャンキャ)呼圖克圖と理藩院堂官松連が一緒に掣定してその呼弼勒(ホビルガン)罕にした。達木林(ダムリン)が入寂した後、同治十一年、護印扎薩克(ジャサク)喇嘛が宗室の載鶱、廣寿と一緒に台吉彭楚克の息子綽罕額爾徳尼を引き出して、莫羅木蘭占巴(モロム・ラランバ)の呼弼勒罕にし、その弟子たちに本廟に迎え入れられ居住した。綽罕額爾徳尼は光緒九年の時、チベットに赴き経典を学習しようとして、重ねて申請し、路引〈＊訳者注：身分証明等付きの通行証〉を受けることで、［途中の］西寧に着いたが、脚の病気を患い、歩き続けることができなかったため帰還した。［光緒］十六年、二十一年他、大部や盟長等処より訓令が下され［駐京喇嘛］当番を命じられて、都に入り皇帝の尊容を拝見したことがあった。班に入って洞黎経巻を誦すること二回、当番して［皇帝に］拝見し、貂皮・緞疋を賞された。今は既に入寂して、見つけた二子は、一体誰であるべきなのか。盟長に懇ろに乞いて、大部に転送し上奏していただき、［名籤を］瓶に入れ、掣籤し指定していただくよう、お願い申し上げる。(48)

(47)「錫林郭勒盟長阿巴噶扎薩克多羅郡王楊桑爲呈報烏珠穆沁親王旗訪得本旗大乘轉輪寺呼畢勒罕情形事（光緒二十七年七月二十五日）」、漢文、『雍和宮檔』第二十三冊、第 397－398 頁。

(48)「錫林郭勒盟長阿巴噶扎薩克多羅郡王楊桑爲呈報烏珠穆沁親王旗訪得本旗大乘轉輪寺呼畢勒罕情形事（光緒二十七年七月二十五日）」、漢文、『雍和宮檔』第二十三冊、第 397－398 頁。

これは錫林郭勒盟長が提出した漢文文書である。彼が提出した元文書の蒙文文書の内容と比べて見れば、漢文文書の方は削除された部分が多くあり、その中の一部分は非常に重要な内容である。例えば、その一世の洛布桑勒万が入寂した後のことについて、漢訳稿は、「後に洛布桑勒万が入寂し、敖汗王旗の台吉巴雅爾札布の息子噶勒桑多布湍を見つけて、その呼畢勒罕とした」(49)と述べている。しかし、我々が蒙文の元文書を調べて比較してみると、元文書の内容がより豊富であることがわかる。元文書は次の内容を述べた。洛布桑勒万が病死した後、「その呼畢勒罕を探すために、チベットに赴いてダライ・ラマや拉穆吹忠等に尋ね、敖漢王達欽旗台吉巴雅爾扎布の息子噶勒桑・多布湍は洛布桑勒万の呼畢勒罕であることを知り、唐古特文書を頒布した。乾隆五年、当所はこの事を大院（理藩院）に報告した」。嘉慶六年、噶勒桑多布湍が経典を学びに前蔵に赴いた。彼は優秀な成績を獲得し、パンチェン・エルデニはそれを賞するために「莫爾根堪布」号を授けた。道光六年彼が入寂した。後に、道光十一年に理藩院に報告され、雍和宮金瓶内で掣定して、達木林をその呼畢勒罕とした。道光二十七年、達木林がチベットに赴き経典を学んだ。成績が優れたので、パンチェン・エルデニから「諾木齊莫爾根堪布」号を得た(50)。これらの記述から見れば、金瓶が設置された以前、内モンゴル地域の活仏も、拉穆吹忠の降神を通して呼畢勒罕を認定したのである。乾隆末年に、金瓶掣籤制度が押し出されてから、この活仏の歴代の呼畢勒罕はすべて雍和宮金瓶を通して掣定されたのである。

このほか、関連する檔案文書の中からはもう一つの情報が窺える。呼畢勒罕の認定は、以前より一つの手続きが多くなった。即ち、当旗または当該活仏の商卓徳巴のところから、印結書を発行して提出する必要があったということである。今回の烏珠穆沁の莫羅木蘭占巴の印結書は下記の通りである。

> 錫林果勒盟烏珠穆沁札薩克和碩車臣親王索諾木喇布坦旗の護印協理台吉車凌旺濟勒が印結［書］を提出すること。本旗において昔から居た大乗轉輪寺施呼根喇嘛、呼圖克圖の分に入る者で、莫羅木蘭占巴綽罕額爾徳尼の呼弼勒罕において見つけた二子は、天賦が秀逸で、且つこの喇嘛歴代に供養された尊仏を明確に識別することができて、誠に霊異あり。応じて、札薩克印結を加えて提出し報告をする。(51)

(49)「錫林郭勒盟長阿巴噶扎薩克多羅郡王楊桑爲呈報烏珠穆沁親王旗訪得本旗大乘轉輪寺呼畢勒罕情形事（光緒二十七年七月二十五日）」、漢文、『雍和宮檔』第二十三冊、第 397－398 頁。

(50)「錫林郭勒盟長阿巴噶扎薩克多羅郡王楊桑爲呈報烏珠穆沁親王旗訪得本旗大乘轉輪寺呼畢勒罕情形事（光緒二十七年七月十九日）」、蒙古文、『雍和宮檔』第二十三冊、第 406－400 頁。

(51)「錫林郭勒盟長阿巴噶扎薩克多羅郡王楊桑爲呈報烏珠穆沁親王旗訪得本旗大乘轉輪寺呼畢勒罕情形事（光緒二十七年七月十九日）」（甘結）漢文、『雍和宮檔』第二十三冊、第 399

光緒二十七年十一月、理藩院典属司が「臣等が詳しく確認して例に相違なく、謹んで当該二子の名を籤に写し、臣宗室寿が先日護理喇嘛印務札薩克喇嘛の丹畢窩系爾と一緒に、籤を雍和宮に祀られる金本巴瓶内に封入して上記の喇嘛等に渡し、三日間誦経させた。臣宗室會は三日目に、例の札薩克喇嘛の丹畢窩系爾と立ち会って、護衛唐古忒の息子阿巴里瑪特を引き出した。よって、莫羅木蘭占巴綽汗額爾徳尼の呼畢勒罕にすると請求する」と奏上して、「了解した」という朱批と承った(52)。ここに至って、莫羅木蘭占巴綽罕額爾徳尼の呼畢勒罕は朝廷の承認を得て、その後は本寺に迎えて坐床儀式を行うだけである。

（六）卓索圖盟土黙特左旗察罕殿齊呼圖克圖の呼畢勒罕の掣定

卓索圖盟長のところより、土黙特左旗の察罕殿齊（Mon. Čaγan diyanČi）呼圖克圖の転生霊童二名を見つけたという報告が届いた後、理藩院が皇帝に奏上した。当該奏摺はおそらく下書きである。檔案文書には日付がない。『清實録』の中で、檔案史料中に現れた「土黙特郡王銜多羅貝勒色淩那木濟勒旺宝」と「喀喇沁輔國公僧格札布」を探ってみれば、当該檔案文書の作成年代は光緒二十年以降であるべきことは推定できる。檔案文書よりはまた、探し出した転生霊童二名の基本情報が分かる。「土黙特郡王品級札薩克多羅貝勒色淩那木濟勒旺布旗の察罕殿齊呼圖克圖が入寂した後、彼の弟子たちは、哲理木盟科爾沁達爾漢親王旗の頭等台吉烏爾土那蘇圖の息子色博克尼瑪（今年六歳）と、我等土黙特郡王品級多羅貝勒色淩那木濟勒旺布旗の四等台吉達里扎布の息子雅什達林（今年七歳）を探し出した」。［卓索圖盟長処］この事情を理藩院に報告して、理藩院堂官と掌管京城喇嘛印務の札薩克達喇嘛等が一緒に雍和宮金瓶内で呼畢勒罕を掣定するのを準備するため、諭旨を請求した(53)。檔案には、今回の掣定結果が記されていなかった。

固始噶居巴·洛桑澤培の『蒙古佛教史』の記述によれば、察罕殿齊は博克達額齊格喇嘛内齊托音一世の弟子であり、彼は卓索圖盟の蒙古爾津旗にある三つの静修地において専念して修行したのは十八年にも及び、殊勝なる証悟を得た大徳となり、蒙古爾津寺、即ち瑞應寺を建立した。彼の転生者は顕宗学院と密宗学院を建てて、仏法を広く弘めた(54)。

（七）賽因諾顔部咱雅班第達呼圖克圖の呼畢勒罕の掣定

雍和宮檔案文書においては、喀爾喀の呼圖克圖たちの転生資料でもある程度保存して

頁。

(52)「奏爲掣定錫林郭勒盟烏珠穆沁親王旗莫羅木蘭占巴綽爾汗額爾徳尼呼畢勒罕事摺稿（光緒二十七年十月）」、漢文、『雍和宮檔』第二十三冊、第 395－396 頁。

(53)「奏爲掣定卓索圖盟土默特左翼旗查罕典齊呼圖克圖呼畢勒罕事摺」、滿文、『雍和宮檔』第二十三冊、第 408－406 頁。

(54)『蒙古佛教史』、第 114－115 頁。

きた。例えば、光緒三十三年から三十四年にかけて、雍和宮金瓶において賽因諾顔部の咱雅班第達（Tib. zay-a bandida）呼圖克圖の呼畢勒罕を掣定した。光緒三十年二月、賽因諾顔部の咱雅班第達呼圖克圖衮布札布が入寂し、当時理藩院に報告して、［理藩院は］その商卓徳巴に命じて呼圖克圖の呼畢勒罕を探させた。商卓特巴の車伯克多爾濟が霊童二名を見つけたと報告し、彼らの姓名を写して金瓶内で掣定するようと請求した。この文書を受け取って、光緒三十三年九月二十四日護理喀爾喀齊齊爾里克盟（即ち賽因諾顔部）長印務の副盟長が商卓徳巴の文書と印結証明をその商卓徳巴が派遣してきた宰桑達什敦多克という人に渡し、六十日間の期限内で北京まで送付して、書類等を理藩院指定のところに提出するようにと指示した(55)。

盟長の上申書と一緒に、また当該商卓徳巴が提出した印結証明があった。

> 三音諾彦部（即ち賽因諾顔部）の咱雅班第達呼圖克圖の商卓徳巴の車伯克多爾濟より印結を提出する事。当所の咱雅班第達呼圖克圖棍布札布がこの前光緒三十年二月間に入寂した時、そのことは既に報告して檔案にある。今、当所俗人索諾木多爾濟の息子津巴車林（今年三歳）、俗人塔爾濟雅の息子巴扎爾（今年三歳）を探し出した。この二子は異常に聡明で、篤く黄教を信仰する。気の相は特に清らかで、前代呼圖克圖が昔使っていた金鈴等の物品を識別することができる。僕商卓特巴の車伯克多爾濟が詳しく調査した結果、これは確かのことである。是故に、印結を発行し上申する。光緒三十三年九月二十日。(56)

ロシアのモンゴル学者ポズドネエフの旅行記の中では、咱雅活佛とその庫倫（寺院）に対し、かなり詳しい記述がある。当時の喀爾喀三大活仏系統は、白い帳幕の汗＝哲布尊丹巴と、黄色い帳幕の汗＝札雅班第達（即ち咱雅班第達）と、黒い帳幕の汗＝喇嘛葛根であった。1892 年 9 月、ポズドネエフが咱雅庫倫に到着した時、当時の咱雅班第達呼圖克圖は第五世であり、名前は羅布藏納木濟勒である。彼は三音諾顔部の甘珠爾公旗に生れて、当時二十七歳であった(57)。

光緒三十四年二月十八日、理藩部が上奏して、理藩部堂官が護印札薩克喇嘛の烏爾吉巴雅爾と一緒に籤を雍和宮に祀られた金奔巴瓶内に封じ入れ、この札薩克喇嘛

(55)「護理喀爾喀齊齊爾勒克盟印務副盟長扎薩克多羅郡王庫魯固木扎布爲請掣定賽因諾顔部咱雅班第達呼圖克圖事致理藩院呈（光緒三十三年九月二十四日）」、蒙古文、『雍和宮檔』第二十三冊、第 410 頁。

(56)「喀爾喀賽因諾顔部咱雅班第達呼圖克圖商卓特巴車伯克多爾濟爲訪尋咱雅班第達呼圖克圖呼畢勒罕情形事甘結（光緒三十四年九月二十日）」、漢蒙文、『雍和宮檔』第二十三冊、第 411－412 頁。

(57)［ロ］波茲德涅耶夫著、劉漢明等訳『蒙古及蒙古人』第一巻、内蒙古人民出版社、1989 年、第 440－443 頁。

烏爾吉巴雅爾等を三日間誦経させ、三日目に津巴車林を引き出した。よって咱雅班第達呼圖克圖棍布札布の呼畢勒罕とすることを申請[58]し、皇帝の許可を得た。

賽因諾顔部から遣わしてきた使者が上申書を北京まで届いたことから、理藩院が咱雅班第達呼畢勒罕の掣定を主導したことまで、すべての手続きは、五か月も達していないうちに完成した。ただ、史料が足りないため、今回掣し出した呼畢勒罕は何代目の咱雅班第達呼圖克圖であるのかは、ここでは判断できない。

（八）額爾徳尼墨爾根班第達の呼畢勒罕の掣定

光緒三十四年、哲布尊丹巴呼圖克圖属の額爾徳尼墨爾根班第達杜噶爾扎布の呼畢勒罕を認定した。この呼畢勒罕を認定する手続き上、前述した咱雅班第達呼畢勒罕の掣定と明らかに異なっているのは、哲布尊丹巴の額爾徳尼商卓特巴と庫倫辦事大臣を通して、理藩院に上申して処理したことである。光緒三十四年三月、理藩院典属司が庫倫辦事大臣の請求を却下した檔案文書において、探し出した二子の印結証明が提出されなかったことに対し非難した。その本文は下記の通りである。

> まもなく本部は、光緒三十三年十一月二十六日に、額爾徳尼墨爾根班第達の呼弼勒罕の掣定を申し出る公文を受け取ったが、当旗より送るべき印結がなかった。調べ明かして結果を送る上に、この額爾徳尼墨爾根班第達の前代の入瓶掣籤の既成案記録をも写し、姦通子［の名前］の入瓶掣籤の有無のことを調査して明らかにし、［これらの結果を］併せて部に届き、参考に資する［と命じた］。この等の事由を出した後、印結の紛失が判明されたため、補いて、改めて提出するように命じた。また、既成案記録を写し届けてくれた。届いた奏案を確認すれば、姦通子の記述はなかった。今回は、もとの諮詢のままで奏上すれば、殊に黄教を冒涜することに当る。応じて庫倫辦事大臣に尋ね、調査し明らかにすれば手続きを取ることが可なり。[59]

この公文は届いたはずである。そのおよそ半年後、霊童所在旗より印結書が発行されたからである。[60]

このように、提出書類が完備になって、十二月に至った時、この呼圖克圖の呼畢勒罕が既に掣定された。檔案文書の記述は下記の通りである。

---

[58]「理藩部奏爲掣定喀爾喀賽因諾顔部咱雅班第達呼圖克圖呼畢勒罕事摺稿（光緒三十四年二月十八日）」、漢滿文、『雍和宮檔』第二十三冊、第 413－417 頁。

[59]「理藩院典屬司爲咨駁庫倫辦事大臣掣定哲布尊丹巴呼圖克圖所屬額爾德尼墨爾根班第達呼畢勒罕事致堂呈（光緒三十四年三月十六日）」、漢文、『雍和宮檔』第二十三冊、第 422－423 頁。

[60]「喀爾喀車臣汗部扎薩克輔國公通阿拉克等爲訪尋額爾德尼墨爾根班第達諾門汗呼畢勒罕情形事甘結」、漢蒙文、『雍和宮檔』第二十三冊、第 424－425 頁。

臣等がこの案の事情を調査して先例案に相応しいと確認し得たので、当該二子の名籤を写した。臣恩順は先般護印扎薩克喇嘛の烏爾吉巴雅爾（ウルジー・バヤル）と一緒に籤を雍和宮に祀っている金奔巴瓶内に封じ入れ、その扎薩克喇嘛烏爾吉巴雅爾（ウルジー・バヤル）等に命じて三日間誦経させた。臣達壽は三日目において、署印章嘉（チャンキャ）呼圖克圖と一緒に、温布扎布の息子奈當蘇倫を引き出した。これにより、彼を額爾徳尼墨爾根班第達（エルデニ・メルゲン・バンディダ）杜噶爾扎布の呼弼勒罕（ホビルガン）とすることを申請した。(61)

三、結び

以上を以て、金瓶掣籤制度の制定と雍和宮において金瓶設立の時期及び雍和宮檔案文書から窺える金瓶掣籤の一部事例を考察した。先行研究においてあまり触られなかったこの問題について、筆者の考察を通して、ここまでの研究成果の不足を補い、主に以下の数点の箇条にまとめる。

第一、金瓶掣籤制度制定の時期と目的。研究結果によれば、二つの金瓶を造ったことから、それぞれ拉薩（ラサ）の大昭寺と北京の雍和宮に設置したことまで、すべてが乾隆五十七年のうちに実現された。乾隆五十七年八月乾隆帝は福康安等への諭旨において、これらの諸段階を以下のように明確に語った。即ち、それ以降のモンゴル・チベット地域の大呼圖克圖が入寂した後、若干名の霊童を探し出して、最後に必ず拉薩（ラサ）の大昭寺の金瓶内で掣定する、と。そして、同年十月の『御製喇嘛説』には、モンゴル地域の呼圖克圖の呼畢勒罕は雍和宮の金瓶内で掣定することとさらに一歩進んで明確にした。そして、乾隆五十八年の初め、雍和宮において、金瓶掣籤が実施され、モンゴル地域の呼畢勒罕の認定が始まった。金瓶掣籤制度は、乾隆五十八年下半期に至って、「事例」の形式で確立され定着し、歴史的慣例となった。

雍和宮金瓶掣定のような作法は、これ以前金瓶が設置されていなかった時と比べて、最も主要な変化の一つは、モンゴル地域の呼圖克圖の選定過程のなかで、ダライ・ラマ、パンチェン・エルデニと吹忠（チューキョン）などのチベット方面の権力者の関与ができなくなったことである。また、金瓶掣籤制度が確立された時に、「各蒙古汗、王、貝勒、貝子、公、札薩克台吉の子孫を呼畢勒罕に指定することを全面的に禁止する」と定められた。筆者の所見では、雍和宮檔案文書中の数に限りのある事例から見れば、この規定は一定の範囲と時期内でほぼ実行することを得て、これでモンゴル地域の政教勢力の連合と権力の集中を一定程度で防いでいる。

第二、雍和宮金瓶内で掣定された呼圖克圖たちの身分問題。乾隆五十七年八月の諭旨によれば、モンゴル地域の呼圖克圖も大昭寺金瓶内で掣定されるべきであった。五十八年の初め、乾隆帝の命令によって、拉薩（ラサ）の大昭寺において科爾沁（ホルチン）蒙古などの地域から送

(61)「理藩部奏爲掣定哲布尊丹巴呼圖克圖所屬額爾徳尼墨爾根班第達呼畢勒罕事摺（光緒三十四年十二月二十日）」、漢滿文、『雍和宮檔』第二十三冊、第 430－432 頁。

られた呼圖克圖の呼畢勒罕の試行掣定を行ったことがあった。~~また、~~雍和宮で金瓶掣籤を行うこともこの時期から始まったのである。本文は、雍和宮檔案文書を通して例を挙げて考察した雍和宮で掣籤認定の呼圖克圖の呼畢勒罕のうち、西寧辦事大臣管轄区域内の者は 6 名（章嘉(チャンキャ)呼圖克圖の呼畢勒罕二代を含む）、内モンゴルは 2 名、外喀爾喀は 2 名であった。モンゴル地域の各呼圖克圖のなかに、哲布尊丹巴(ジェブツンダンバ)呼圖克圖は第三世以降のすべてがチベット地域から霊童を探し、その歴代呼畢勒罕の認定も共に拉薩(ラサ)で行われた。哲布尊丹巴(ジェブツンダンバ)呼圖克圖を除いての、モンゴル地域の各呼圖克圖の呼畢勒罕の掣定は、基本的に雍和宮金瓶内で掣定されたのである。西寧辦事大臣管轄区域内の諸呼圖克圖の呼畢勒罕の掣定は少し複雑である。規定によれば、その金瓶掣定は拉薩(ラサ)においても雍和宮においてもできるのである。雍和宮檔案文書に見える呼圖克圖 6 名は、すべて雍和宮金瓶内で掣定されたのである。そのうち、5 名は駐京呼圖克圖で、あと 1 名は当地の呼圖克圖であった。では、駐京呼圖克圖の呼畢勒罕の認定は、すべて雍和宮金瓶掣籤を通らなければならないのであろうか。モンゴル地域の呼圖克圖に対し、掣籤を免れる情況があったのか否か。今現在見える事例は数に限りがあるが、肯定できるのは、個別の雍和宮での在職背景を持っているチベット活仏の呼畢勒罕のなかにも、雍和宮において掣定を行った者があったであろうことである。これらの疑問はまたさらに多い史料を発掘し、さらに深く掘って研究する必要がある。

第三、金瓶掣籤で新・呼畢勒罕を認定する手順の問題。雍和宮檔案文書の記述から見れば、金瓶掣籤制度が確立された後、呼畢勒罕の探訪、認定及び坐床の手順は、幾つかの主要な段階に分けられる。まずは、前代の呼圖克圖、大喇嘛などが入寂した後、その弟子または商卓徳巴(シャンヅドバ)が［所属する］盟と理藩院に報告し、天賦聡明・行儀端厳な転生霊童を探しはじめる。ふつうは霊童二名を探し出して、前代の法器などの物品を識別させる。その後、盟長または辦事大臣が、旗内または当該呼圖克圖あるいは大喇嘛の商卓徳巴(シャンヅドバ)の説明によって、事情を理藩院に上申し、雍和宮における掣定を申請する。道光二年（1822）以後、また新しい規定があり、即ち旗内または商卓徳巴(シャンヅドバ)が探し出した霊童の保証書、つまり印結を提供し、盟長の上申書と一緒に理藩院に送る。次に、理藩院堂官と掌管京城喇嘛印務扎薩克達喇嘛が一緒に霊童の姓名を籤に写し、雍和宮金瓶内に入れる。当扎薩克達喇嘛等に命じて三日間誦経させ、三日目に、理藩院堂官によって籤一つを引き出し、呼畢勒罕の姓名を公表する。その後、理藩院典属司によって、掣定結果を皇帝に奏上し、皇帝の許可を得る。最後に、その呼圖克圖の弟子と商卓徳巴(シャンヅドバ)等が、理藩院と盟長まで伝えてきた皇帝の許可によって、新・呼畢勒罕に坐床させる。ダライ・ラマ、パンチェン・エルデニと哲布尊丹巴(ジェブツンダンバ)の転生以外、章嘉(チャンキャ)等の駐京呼圖克圖の転生者であり、みずから北京に参上しようと願った者は、すべて転生後、京に来て、皇帝に謁見した日から呼畢勒罕の名を取り除く。その他の遊牧地の呼圖克圖、諾們罕(ノモンハン)、班第達(バンディダ)、堪布(ケンポ)、綽爾濟(チョルジ)

等は転生後、それぞれ年齢が十八歳になった時、当該管理大臣・盟長等が確かめた後、院に報告し、その名を取り除く。(62)

拉薩(ラサ)における呼圖克圖の呼畢勒罕の金瓶掣定の手順と比べて、雍和宮の金瓶掣籤は場所が異なるほか、最大の相違は、拉薩(ラサ)での金瓶掣籤は駐蔵大臣が主導し、且つダライ・ラマなどの三大寺の喇嘛たちの関与の下で完成されたのであるが、雍和宮の金瓶掣籤は、理藩院堂官が主導し、掌管京城喇嘛印務扎薩克達喇嘛のような北京の喇嘛たちの関与の下で完成されたのである。このほか、細部にも一定の相違がある。例えば、拉薩(ラサ)の金瓶掣籤を行う前に一般的には七日間か九日間誦経するが、雍和宮の金瓶掣籤はただ三日間誦経する。また、道光二年以降、モンゴル地域の当該管理旗は印結を発行添付して偽りのないことを証明するなどである。

著　者　あとがき

本論文の修正にあたり、内容及び文章表現において、鄧鋭齢氏から大切なご意見をいただき、ここで感謝を申し上げる。

翻 訳 者 あとがき

本論文は、阿音娜(アヤンナー)氏が 2017 年 12 月 2 日に龍谷大学にて開催された国際シンポジウム「チベットの宗教文化と梵文写本」において、漢名「孟秋麗」で発表した論文に基づき修正したものである。論文の翻訳校正につき、松川節氏・能仁正顕氏の多大なご協力、モンゴル語読みの方は村岡倫氏、チベット語読みの方は拉毛卓瑪(ラモジョマ)氏・更藏切主(クンサンチジョン)氏、日本語ネイティブチェックは大澤絢子氏からご助言をいただいた。この場を借りて、ご教示くださった皆様に対し、感謝を申し上げる。

(62)『欽定理藩院則例』巻 56、「喇嘛事例一」、海南出版社、2000 年。

中国語原稿

清代雍和宫的金瓶掣籤
——以雍和宫檔案為中心

阿音娜

摘要

乾隆五十七年至五十八年，清廷在拉薩大昭寺和北京雍和宫各置一隻金瓶，規定以後蒙藏地區呼圖克圖的呼畢勒罕由金瓶掣籤認定，這就是清代金瓶掣籤制度的確立。相關研究，對西藏金瓶掣籤的實施情況有較具體深入的探討，而對雍和宫的金瓶掣籤情況至今還不甚清晰。現中國第一歷史檔案館保存的雍和宫滿、漢、蒙文檔案之公佈，為我們的深入研究提供了一些事例。從中可以瞭解到金瓶掣籤制度在雍和宫實施認定章嘉、噶勒丹席熱圖、敏珠爾、東科爾、隆布諾門汗以及烏珠穆沁莫羅木蘭占巴、土默特左翼旗察罕殿齊、賽因諾顏部咱雅班第達、哲布尊丹巴所屬額爾德尼默爾根班第達等西寧辦事大臣轄區及漠南、漠北等蒙古地區各呼圖克圖呼畢勒罕的過程。筆者在厘清以上事實的基礎上，將進一步探討蒙古地區各呼圖克圖呼畢勒罕認定的程序和特點。

關鍵詞：清代、金瓶掣签、雍和宫、雍和宫檔案

引言

乾隆末年，廓爾喀（Tib. gorkha）之役即將結束之際，清廷在拉薩的大昭寺（Tib. gtsug lag khang）和北京的雍和宫各置一隻金瓶，規定以後蒙藏地區呼圖克圖（Mon. quduγtu，亦作“胡圖克圖”）之呼畢勒罕（Mon. qobilγan，亦作“呼必勒罕”“呼弼勒罕”）由金瓶掣籤（Tib. gser bum skrug pa）認定。有關研究，對大昭寺以及布達拉宫（Tib. rtse po ta la）金瓶掣籤的實施情況有較具體深入的探討[1]，而金瓶掣籤在雍和宫的實施情況囿於史料的缺失，至今還不甚清晰。前人研究中僅一筆帶過，沒有交待其具體的歷史過程[2]。現中國

(1) 主要成果有：柳陞祺、鄧鋭齡：《清代在西藏實行金瓶掣籤的經過》，《民族研究》1982 年第 4 期。廖祖桂、陳慶英、周煒《論清朝金瓶掣籤制度》，《中國社會科學》1995 年第 5 期。恰白・次旦平措等著，陳慶英等漢譯：《西藏通史——松石寶串》，西藏古籍出版社，1996 年第 1 版，2008 年第 3 版。陳慶英：《清代金瓶掣籤制度的制定及其在西藏的實施》，《西藏民族學院學報》2006 年第 3、4、5 期。

(2) 金鋒整理注釋：《küke qota-yin süm-e keyid》（蒙古文），內蒙古人民出版社, 1982 年。103 頁、155 頁、191 頁、201 頁、220－221 頁、225 頁。

第一歷史檔案館保存的雍和宮滿、漢、蒙文檔案的公佈[3]，為我們深入研究這一問題提供了一些事例。本文通過考察漠南、漠北蒙古和西寧辦事大臣管轄區域內幾位呼圖克圖之呼畢勒罕的掣定過程[4]，討論金瓶掣籤制度在雍和宮實施的具體情況。

一、雍和宮金瓶掣籤制度的形成

蒙古地區的活佛轉世制度是在藏區相關慣例的基礎上延伸和發展起來的。而清代蒙古地區的活佛轉世則是從漠南、漠北蒙古的一些高僧那裡開始的。例如，額魯特部出身的一世內齊托音在 17 世紀初來到漠南蒙古地區傳教，康熙初年圓寂。第二世內齊托音的轉世過程在其傳記裡記載到：

> 他是承天啟運聖武成吉思汗之弟君主哈薩爾的後裔，出身于明安兀魯思諾顏之門，其父斡齊爾台吉，其母阿迪思。他誕生于辛亥年（1671，清康熙十年）仲秋月初一日拂曉。他剛一出世，即聲稱："我要盤腿坐！"又說："坐上首！"其母初懷孕時，夢見眾僧敲鑼打鼓，誦經沐浴。……他三歲時，對其祖父說道："你是大內齊，我是小內齊，應當帶頭念經。"便讀起《無險歸依經》《發心經》與《不可思議經》[5]。

前世內齊托音的弟子土默特的察罕畢力克圖禪師赴西藏向班禪額爾德尼及護法神（Tib. chos skyong，漢字音譯"吹忠"。亦作"護法"）等奏報此事，班禪額爾德尼等允許其轉世並明示轉世靈童的父母名及方位。於是，內齊托音的徒弟們按照班禪等的指示，尋到靈童，靈童認出了前世的釋迦牟尼像等物品。隨後，奏報皇帝，皇帝降旨："如果你們這些徒弟們和檀越（即施主）們確信無疑，那就迎入本寺吧！"[6]

另外，清代漠北喀爾喀地區最大的活佛是哲布尊丹巴（Tib. rje btsun dam pa）呼圖克圖。一世哲布尊丹巴在清朝與蒙古準噶爾部的戰爭之際率眾喀爾喀歸附清朝有功，他在康熙時期多次去漠南的多倫諾爾和北京，雍正初年圓寂。我們從《哲布尊丹巴傳》裡也可以瞭解到其轉世和被認定的過程：

> 額駙達爾罕親王夢中見其念珠的大珠及拇指上節化為金剛菩薩，其妻查幹達拉夢

(3) 中國第一歷史檔案館、雍和宮管理處合編：《清代雍和宮檔案史料》（1－24 冊），中國民族攝影藝術出版社 2004 年。以下簡稱《雍和宮檔》。

(4) 據《雍和宮檔》顯示，作為拉薩"四大林"活佛之一的一世策墨林阿旺楚臣的轉世也是在雍和宮金瓶掣定的。（"駐藏辦事大臣和寧奏報達賴喇嘛等為掣定薩瑪第巴克什呼畢勒罕謝恩事摺（嘉慶五年九月八日）"滿文，《雍和宮檔》第十六冊，第 243－242 頁。）《八世達賴喇嘛傳》248 頁也印證了這一事件。（中國藏學出版社，2006 年）

(5) 達磨三諾陀羅著、烏力吉圖譯：《內齊托音二世傳》，《清代蒙古高僧傳譯輯》，全國圖書館文獻縮微複製中心，1990 年，第 169－170 頁。

(6) 達磨三諾陀羅著、烏力吉圖譯：《內齊托音二世傳》，《清代蒙古高僧傳譯輯》，全國圖書館文獻縮微複製中心，1990 年，第 173－174 頁。

中見溫都爾格根（即一世哲布尊丹巴呼圖克圖）步入其庭院，後入室內。兩人夢中屢見帳內現黃光，山崗上百花盛開，處處好徵兆。第二世哲布尊丹巴降生之前，其母頭頂現出白光，映得渾身發亮。木龍年即雍正二年仲春月初一黎明時刻，哲布尊丹巴二世誕生。頓時五彩繽紛，種種吉端顯現，眾人見此異常驚奇，齊聲祈福。把四個幼童的名字記下來奔赴西藏，奏報眾博格達及法主，以確定誰為真正的轉世靈童。眾博格達及法主降旨："達爾罕親王額駙之子世族高貴。"喀爾喀使者赴藏之際，雍正皇帝夢中見哲布尊丹巴呼圖克圖一世求見，告之曰："我已轉世，那第四位幼童，額駙妾之子即是。"爾後，雍正皇帝頒旨："朕夢中見到老呼圖克圖，告朕其投胎為額駙之長子，那幼童當為呼圖克圖。與西方眾博格達及法主所說的四額駙（即達爾罕親王）之子世族高貴相符，理當由其坐床。(7)

以上二位高僧的轉世資料，顯示了漠南、漠北蒙古地區活佛轉世的一些基本事實。此外，我們從零星的記載中還可以瞭解到金瓶掣籤制度確立之前甘青地區一些藏傳佛教高僧的轉世情況。例如嘉木樣（Tib. 'jam dbyangs）活佛是拉卜楞寺（Tib. bla brang bkra shis 'khyil）寺主，一世嘉木樣圓寂後，他的轉世第二世嘉木樣活佛的認定過程在史書裡有簡略的記述：

于第十二饒迥的土猴年(1728, 雍正六年)伴隨諸種祥瑞降生, 起名為仁欽喀。……他十三歲時在伯父東科爾曼珠室利活佛身前受沙彌戒, 起法名為阿旺絳央赤列堅贊貝桑布，學習兩部學識，從東科爾活佛聽受獨雄大威德金剛灌頂並完整地體驗，並聽受文殊言教的講解及作明母隨許法等許多教法。他十六歲時，由拉摩護法、乃窮護法、噶哇冬護法等認定為嘉木樣協貝多吉活佛的轉世，並被迎請到拉卜楞寺坐床。(8)

除此之外，在另外一些藏文、滿文史料中還記載了雍正初年二世章嘉（Tib. lcang skya）呼圖克圖(9)和乾隆五十年代果莽寺（Tib. sgo mang）敏珠爾（Tib. smin grol）呼圖克圖(10)的呼畢勒罕的認定過程。再結合歷世達賴喇嘛、班禪額爾德尼之呼畢勒罕認定過程的記載，我們可以把金瓶掣籤制度確立之前呼畢勒罕的認定過程基本概括為以下幾個環節：首先，母親懷孕和出生時，或托夢新呼畢勒罕之父母，或發出黃色、白色的光芒，呈現諸多

(7) 申曉亭、成崇德譯注：《哲布尊丹巴傳》，《清代蒙古高僧傳譯輯》，第 236 頁。
(8) 固始噶居巴·洛桑澤培著，陳慶英、烏力吉譯注：《蒙古佛教史》，天津古籍出版社，1991 年，第 103 頁。
(9) 土觀洛桑卻貝尼瑪著、陳慶英、馬連龍譯：《章嘉國師若必多吉傳》，中國藏學出版社，2007 年。
(10) "駐西寧辦事大臣奎舒奏報認定敏珠爾呼圖克圖呼畢勒罕情形事摺（乾隆五十五年十月初四日）"，滿文，《雍和宮檔》第十四冊，第 197－195 頁。（按：滿文檔案排版是由後頁往前頁排）

瑞兆。其次，新呼畢勒罕出生以後，聰慧超人，很快就能誦經或認出前世活佛的物品等。第三，得到達賴喇嘛、班禪額爾德尼或護法神、皇帝的認可，請至本寺坐床。

下面考察金瓶掣籤制度的制定過程。乾隆五十七年七月，由清內務府造辦處開始製作金奔巴瓶（Tib. gser bum），九月初完成一隻。接著照原樣另制一隻，於十月二十六日供雍和宮。[11]金奔巴瓶是乾隆帝親自監督製作的[12]。五十七年九月初，乾隆帝派侍衛二人把金奔巴瓶送去拉薩，二人在十一月二十日到達，金奔巴瓶被隆重地迎供在大昭寺內[13]。

乾隆五十七年八月二十三日的詔書中就提到，“令拉穆吹忠（Tib. la mo chos skyong，即拉穆（拉摩）護法）四人作法降神指出呼畢勒罕，貯於由京發去之金奔巴瓶內，令達賴喇嘛等會同駐藏大臣，共同拈定具奏，作為呼畢勒罕。”[14]查雍和宮檔，乾隆五十七年八月有諭旨：“此後，如各蒙古地方所恭敬之呼圖克圖等圓寂後，指認呼畢勒罕時，亦如藏地四名吹忠（護法）隆丹（Tib. lung bstan 預言），指認幾名靈童，將他們的姓名和所生年月繕寫入金瓶內，達賴喇嘛及駐藏大臣等監視拈出掣定。不得如往常所恭敬呼圖克圖之呼畢勒罕出生於部落札薩克（Mon. jasaγ，亦作“扎萨克”）王公的子孫之內。”[15]看來，最初乾隆帝曾設想在拉薩的金瓶內掣定蒙古地區呼圖克圖之呼畢勒罕。

乾隆五十七年十月，在雍和宮供奉金瓶的同時，乾隆帝也頒佈了《禦制喇嘛說》（以下簡稱為《喇嘛說》）。在《喇嘛說》中，乾隆帝闡述了清朝藏傳佛教政策，以及期間出現的問題和要推行的對策。在此，乾隆帝改變以往的說法，準備在雍和宮的金瓶內掣定蒙古內外扎薩克之大呼畢勒罕。乾隆看來“興黃教，即所以安眾蒙古，所系非小，故不可不保護之。”但是，“所生之呼必勒罕率出一族，斯則與世襲爵祿何異，”“即蒙古內外各札薩克供奉之大呼必勒罕，近亦有各就王公家子弟內轉世化生者，”“又，各蒙古之大呼必勒罕，亦令理藩院行文，如新定藏中之例，將所報呼必勒罕之名，貯于雍和宮佛前安供之金奔巴瓶內，理藩院堂官會同掌印之札薩克達喇嘛等公同籤掣，或得真傳，以息紛競。”[16]當時在雍和宮立碑刻石撰寫《喇嘛說》的一個主要的目的，無非就是要公佈金瓶掣籤認定呼畢勒罕之制度。

廓爾喀之役即將結束之際，乾隆帝鑒於藏內外出現的問題，通過較長時間與在前藏

---

(11) 還有信息顯示在青海塔爾寺設有金瓶（見《元以來西藏地方與中央政府關係檔案史料彙編》5（中國藏學出版社，1994 年）第 2203－2204 頁），需要進一步核實。

(12) “乾隆五十七年各作成做活計檔”，中國第一歷史檔案館、香港中文大學文物館合編：《清宮內務府造辦處檔案總匯》53 冊，人民出版社，2005 年，第 96－97 頁。王家鵬：《清宮藏有關“金瓶掣籤文物析”》，《文物》1995 年 3 期。

(13) 《衛藏通志》卷五“喇嘛”，《西藏志　衛藏通志》合刊，西藏人民出版社，1982 年。

(14) 鄧銳齡：《清乾隆五十八年（1793）藏內善後章程的形成經過》，《中國藏學》2010 年第 1 期。

(15) “上諭為著設立金奔巴瓶掣定大呼圖克圖呼畢勒罕事（乾隆五十七年八月二十九日）”，滿文，《雍和宮檔》第十四冊，第 355－352 頁。

(16)《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本彙編》第 76 冊，第 37－40 頁，中州古籍出版社，1989 年。

的福康安、和琳等大臣討論，制定出諸多的西藏善後章程。金瓶掣籤制度也是作為其一公佈出來的。乾隆五十七年十一月丙午："又諭，藏內善後諸事，經福康安等公同酌定後，俱已立法可行。……又前發去金奔巴瓶，原為籤掣呼畢勒罕之用，但不必俟該處大呼圖克圖轉世方行試用。或現在藏內，不拘何呼圖克圖應出呼畢勒罕，即可將金奔巴瓶先行籤掣。如此辦理數次，定為章程後，該處僧俗人等共相遵奉，將來遇有大呼圖克圖轉世，照此籤掣，更可堅眾人崇信之心。而從前私相傳襲積弊，亦可不動聲色，藉以革除。"(17)

以上諭旨就是首先要試行掣籤的法令依據。到乾隆五十八年二月，福康安等找到了首批要試行掣籤的幾個靈童人選，他們的名字是從西寧和內扎薩克哲里木盟科爾沁地方送來前藏拉薩的，並於二月十一日在大昭寺進行了掣籤。福康安等人奏摺詳細奏報了此次金瓶掣籤過程，該條奏摺的末尾還針對此次試掣選定蒙古和西寧地方的呼畢勒罕掣籤做了一說明：

> 再查前奉諭旨，各蒙古地方所出之呼畢勒罕俱于雍和宮設立之金本巴瓶內抽掣。今此數呼畢勒罕既已送到藏內，臣等遵即試掣。嗣後西寧地方距藏較近，將所出之呼畢勒罕仍就近送藏入瓶抽掣。此外各蒙古地方所出之呼畢勒罕俱應由理藩院行文令其將名字送京，在雍和宮金本巴瓶內掣籤，以別真偽。(18)

理藩院的議復檔案沒有流傳下來。但是，從後來不久舉行的首次雍和宮金瓶掣籤的事例看，當時在理藩院堂官及京城掌印扎薩克達喇嘛（Man. doron jafaha jasak da lama）等人的參與下，認定漠南、漠北蒙古地區呼畢勒罕的程序基本確定下來了。正在此時，喀爾喀發生賽音諾顏部額爾德尼班第達（Mon. erdeni bandida）呼圖克圖之呼畢勒罕轉世舞弊事件，土謝圖汗車登多爾濟被革汗爵，額爾德尼班第達呼圖克圖之商卓特巴那旺達什被流放河南。乾隆五十八年三月戊申諭曰：

> 眾蒙古地方舊有各旗部落供奉之呼圖克圖甚多，此內大小不等，如概令赴藏，交達賴喇嘛會同駐藏大臣掣籤，不免煩擾，且路途遙遠。軫念眾蒙古力量維艱，因於京城雍和宮內亦設一金奔巴瓶，如蒙古地方出呼畢勒罕，即報明理藩院，將年月、名姓繕寫籤上，入於瓶內，交掌印扎薩克達賴喇嘛(19)呼圖克圖等，在佛前念經，並交理藩院堂官公同掣籤。其從前王公子弟內私自作為呼畢勒罕之陋習永行停止。(20)

---

(17)《清實錄》卷 1416，乾隆五十七年十一月丙午。《乾隆朝上諭檔》17，廣西師範大學出版社，2008 年，第 305 頁。

(18) "福康安奏報西寧及科爾沁等地送到各呼畢勒罕遵旨入瓶試掣事摺（乾隆五十八年二月十三日）"，漢文，《雍和宮檔》第十五冊，第 28－29 頁。《衛藏通志》卷五"喇嘛"。

(19) 此處史料有誤，應為"掌印扎薩克達喇嘛"。

(20)《清實錄》卷 1424，乾隆五十八年三月戊申。"密寄駐藏辦事尚書和琳著嗣後掣籤認定各呼畢勒罕（乾隆五十八年二月初八日）"，滿文，《雍和宮檔》第十五冊，第 27－21 頁。"上諭

此諭旨強調了兩點：一是，日後蒙古地方呼畢勒罕認定不能前去前藏，只能在雍和宮金瓶內掣定；二是，禁止在王公子弟內私自選定呼畢勒罕的陋習。由此可見，雍和宮金瓶掣籤制度並不是一次性制定、公佈和實施的，而是在乾隆五十七年十月公佈基本的條例後又陸續有所補充和修訂，直到五十八年下半年時基本確定下來的。

在額爾德尼班第達呼圖克圖之呼畢勒罕選認時，取消土謝圖汗之子的靈童資格後，經過幾次篩選，最後選出五名靈童。乾隆五十八年三月二十四日，皇帝下令在雍和宮金瓶內掣定，這就是雍和宮實施的第一個金瓶掣籤的事例。[21]乾隆五十八年四月初一日上諭："為指認額爾德尼班第達呼圖克圖之呼畢勒罕事，著奎舒等將其訪得之五名兒童姓名繕寫於籤上，放入雍和宮所供金本巴瓶內，眾呼圖克圖喇嘛等諷經三日。四月初一日，在佛像前掣出喀爾喀俗人莎畢伊特格勒之子齊旺扎布，眾呼圖克圖等誠信祈禱，諷經三日，於本月初一日晴朗天掣出齊旺扎布之名。是為祥瑞，朕甚欣慰，即著齊旺扎布為額爾德尼班第達呼圖克圖之呼畢勒罕。"[22]

到乾隆五十八年八月時，皇帝又有諭旨：此後各蒙古地方指認呼畢勒罕時，停止由拉穆吹忠降神隆丹，在雍和宮設之金奔巴瓶內掣籤指認[23]。從此禁止拉穆吹忠等護法神參與蒙古地區指認呼畢勒罕的過程。至此，形成了《清會典事例》中的一項定制——"指認呼畢勒罕定制"[24]。

乾隆五十八年，金瓶掣籤制度以"事例"的形式固定下來，成為清朝的一項歷史定制，這就是乾隆末年金瓶掣籤制度逐步確立的過程。在其後相當長的一段時間內，這一制度沒有太大變化。只是到了道光年間，有關蒙古地區的相關法令又補充一條："道光二年議准，認獲呼畢勒罕時，該旗加具印結報院，方准入瓶掣籤。"[25]

二、在雍和宮金瓶掣籤的幾個事例

乾隆五十九年，帕巴拉（Tib. 'phags pa lha）呼圖克圖之呼畢勒罕在大昭寺金瓶內掣定。[26]這是西藏大呼圖克圖之呼畢勒罕第一次實施金瓶掣籤的事例。其後，除了個別得到

為蒙古番子地區呼圖克圖呼畢勒罕于雍和宮金奔巴瓶掣定等情事（乾隆五十八年三月十五日）"，《雍和宮檔》，滿蒙文，第十五冊，第 126－94 頁。

[21] "上諭為額爾德尼班第達呼圖克圖呼畢勒罕著以雍和宮金本巴瓶掣定事（乾隆五十八年三月二十四日）"，滿文，《雍和宮檔》第十五冊，第 158－157 頁。

[22] "上諭為掣定額爾德尼班第達呼圖克圖呼畢勒罕情形著遍傳內外札薩克蒙古番子等事（乾隆五十八年四月初一日）"，滿文，《雍和宮檔》第十五冊，第 194－192 頁。

[23] "寄諭駐藏大臣和琳著將藏地有無出小呼畢勒罕事乘便奏聞（乾隆五十八年五月三十日）"，滿文，《雍和宮檔》第十五冊，第 304 頁。"寄諭駐藏大臣和琳等嗣後凡求吹忠指認呼畢勒罕者重懲不貸（乾隆五十八年八月十四日）"，滿文，《雍和宮檔》第十五冊，第 351 頁。

[24] 《清會典事例》卷 975；相同內容的上諭見"上諭為蒙古番子地區呼圖克圖呼畢勒罕于雍和宮金奔巴瓶掣定等情事（乾隆五十八年三月十五日）"，《雍和宮檔》，滿蒙文，第十五冊，第 126－94 頁。

[25] 《清會典事例》卷 975。

[26] "寄諭駐藏大臣松筠著以奔巴瓶掣定帕克巴拉呼圖克圖之呼畢勒罕（乾隆五十九年九月十六

皇帝允准免籤者之外，西藏的歷輩達賴喇嘛、班禪額爾德尼和攝政（Tib. rgyal tshab）活佛以及各個教派的主要呼圖克圖之呼畢勒罕也都在拉薩實行金瓶掣籤認定。[27]那麼，通過雍和宮內的金瓶掣定出哪些呼圖克圖之呼畢勒罕呢？他們的認定過程又是怎樣的？以下我們以雍和宮檔案中的一些記載為例，[28]並結合其他相關史料，考察在北京雍和宮內實施金瓶掣籤的具體情況。

（一）四世隆布諾門汗和七世東科爾呼圖克圖之呼畢勒罕的掣定

乾隆五十八年二月上諭：“嗣後如西寧所屬地方呼圖克圖圓寂尋覓呼畢勒罕時，不可斷然仍舊隨意辦理，務必選出三、四個靈童，或致駐藏大臣在召地（即西藏）之奔巴瓶內掣定，或報理藩院，在雍和宮之奔巴內掣定。視其便利，以距離近、方便和節省而行。”[29]由此觀之，至嘉慶初年，西寧辦事大臣所管轄區域內的呼圖克圖之呼畢勒罕認定，按法令來講，在拉薩或雍和宮都可以金瓶掣籤認定。

嘉慶七年十一月，據西寧辦事大臣所報，前世隆布諾門汗（Tib. rong po no monhan）於乾隆五十九年圓寂。其後，尋得兩名靈童，上報理藩院準備在雍和宮的金奔巴瓶內掣定。隆布諾門汗，又譯“隴布諾捫汗”或“隆務諾捫罕”，他的轉世可以追溯到位於青海同仁縣隆務寺（Tib. rong bo’i dgon chen）的創建者桑丹仁慶。桑丹仁慶是元代的高僧，康熙時，他的轉世傳到夏日阿旺程列嘉措。1697 年，夏日阿旺程列嘉措赴藏入哲蚌寺（Tib. ’bras spungs dgon pa）學經，從達賴喇嘛那裡獲得諾捫罕名號。1734 年，他又在隆務寺創建密宗學院，其轉世呼畢勒罕是根登程列拉傑，於乾隆五十九年圓寂。根登程列拉傑的呼畢勒罕洛桑曲扎嘉措，出生在木兔年（1795），父親是前一世章嘉國師的侄子尕藏土丹南傑。[30]從嘉慶八年十一月的謝恩摺來看，根登程列拉傑的呼畢勒罕洛桑曲扎嘉措確實是在雍和宮金瓶內掣定的。[31]

另外，又前世東科爾呼圖克圖于嘉慶三年圓寂，尋得兩名靈童。在此提到的東科爾呼圖克圖是清代駐京呼圖克圖之一。據研究，六世東科爾呼圖克圖名嘉木樣丹津嘉措（1754

日）”，滿文，《雍和宮檔》第十六冊，第 43－41 頁；“寄諭四川總督和琳等著將指定帕克巴拉呼圖克圖呼畢勒罕各情速奏（乾隆五十九年十月初四日）”，滿文，《雍和宮檔》第十六冊，第 45－44 頁。

[27] 個別西藏的高僧因特殊原因有在雍和宮金瓶掣定的例子。見莊吉發：《天高皇帝遠——清朝西陲的邊臣疆吏》，載《邊臣與疆吏》，中華書局，2007 年。

[28] 據《雍和宮檔》序（一）言，先後共十四次在雍和宮經金瓶掣籤確認了大呼圖克圖的轉世靈童。

[29] “駐西寧辦事大臣台布奏為請以雍和宮所奉金奔巴瓶掣定隆布諾門汗及東科爾呼圖克圖呼畢勒罕等情事摺（嘉慶七年十一月十二日）”，滿文，《雍和宮檔》第十六冊，第 307－304 頁。

[30] 智觀巴·貢卻乎丹巴繞吉著，吳均、毛繼祖、馬世林譯：《安多政教史》上，甘肅民族出版社，1989 年，第 292－299 頁。

[31] “駐西寧辦事大臣都爾嘉奏報囊素喇嘛根敦沙喇布以掣定隆布諾門汗呼畢勒罕代為謝恩事摺（嘉慶八年十一月二十六日）”滿文，《雍和宮檔》第十六冊，第 346－345 頁。

－1798），誕生于隆務辛勒卡，庚辰年（1760）在塔爾寺（Tib. sku 'bum byams bagling）出家，師從卻藏土登旺曲，在拉卜楞寺顯宗學院學經。乾隆四十年他赴北京向皇帝請安，受到優待。後赴拉薩色拉寺攻讀五部大論。丙辰年（1784），任色拉寺麥巴扎倉堪布。丙午年（1786）歸故里。第二年又赴內地，四十五歲戊午年（嘉慶三年）圓寂。七世名噶桑嘉木樣嘉措（1799－1811），屬阿日（a-rig）首領系統，據以上檔案可以推測是在雍和宮金瓶掣定的。他于辛未年（1811）赴前藏，入色拉寺麥巴扎倉學經，同年十一月逝去[32]。而第八世之呼畢勒罕是在西藏大昭寺所供之金瓶內掣定的[33]。

（二）五世噶勒丹席熱圖呼圖克圖之呼畢勒罕的掣定

道光四年十一月，因在雍和宮金瓶掣定西寧密那克地方的番子（滿文 Fanzi 之漢字音譯）吹津之子喇什為噶勒丹席熱圖（Mon. galdan siregetü）呼圖克圖之呼畢勒罕，由西寧辦事大臣處代奏噶勒丹席熱圖商卓特巴扎薩克喇嘛為其師傅被認定和坐床事之謝恩摺。[34]在此認定的應該是第五世噶勒丹席熱圖呼圖克圖阿旺土登丹白尼瑪，生於塔爾寺屬的彌藥族，是當時察罕諾們汗的親兄弟，道光初年曾赴北京，後在塔爾寺習經。道光九年，奉旨准在紫禁城騎馬。道光十八年，奉旨賞給食札薩克達喇嘛俸銀。同年十二月，奉旨補授副札薩克達喇嘛。卒于道光二十六年。[35]

（三）五世、六世章嘉呼圖克圖之呼畢勒罕的掣定

第四世（一說第十六世）章嘉呼圖克圖[36]圓寂後，于道光二十六年七月理藩院上奏請旨，依據歷世章嘉呼圖克圖等高僧圓寂後責成有學問的喇嘛編寫新的禱告經文，並誦經祈禱呼圖克圖之呼畢勒罕早日轉世。[37]

道光三十年宣宗（道光帝）有旨：章嘉呼圖克圖自道光二十六年入寂後，至今已屆三載，何以尚未轉世，切勿再行延誤，著速尋覓來告，以慰朕望[38]。並派四世章嘉呼圖克圖之大弟子森沙巴等人速往西寧尋覓。"是年三月，他們至西寧，來稟西寧欽差大臣喀拉

---

[32] 若松寬：《青海湟源縣的東科爾寺及東科爾呼圖克圖》，載《清代蒙古的歷史與宗教》，黑龍江教育出版社，哈爾濱，1994 年。

[33]《清實錄》卷 38，道光二年七月癸酉；《清實錄》卷 53，道光三年六月己亥。

[34] "駐西寧辦事大臣穆蘭岱奏報商卓特巴扎薩克喇嘛以掣定噶勒丹席熱圖呼圖克圖呼畢勒罕請代為謝恩事摺（道光四年十一月二十九日）"，滿文，《雍和宮檔》第十七冊，第 388－387 頁。

[35] 若松寬：《噶勒丹錫呼圖呼圖克圖考——清代駐京呼圖克圖研究》，載《清代蒙古的歷史與宗教》，黑龍江教育出版社，哈爾濱，1994 年。妙舟法師：《蒙藏佛教史》第五篇第三章第一節"噶爾丹錫呼圖呼圖克圖"，江蘇廣陵古籍刻印社，1993 年。

[36] 妙舟法師：《蒙藏佛教史》述章嘉系統往前追認 13 世。

[37] "理藩院奏為誦經祈禱章嘉呼圖克圖呼畢勒罕早日轉世事摺（道光二十六年七月二十八日）"，滿文，《雍和宮檔》第十八冊，第 221－220 頁。

[38] 妙舟法師：《蒙藏佛教史》第五篇第二章第五節。

沁曰，奉諭旨與第十六世章嘉呼圖克圖之弟超伯森呼圖克圖同去尋覓。並攜前世章嘉呼圖克圖日常所需之鈴杵、念珠暨他法器，令其認領。旋乃尋獲幼孩三名，靈異均著。西寧欽差大臣依例上奏清廷，文宗（咸豐帝）[39]諭旨，於十二月十五日在雍和宮法輪殿誦經禮佛三天，同禮（理）藩院大臣滿入金本巴瓶中抽籤，得道光二十九年己酉瑞耶巴噶地方唐古忒（即西藏，亦作“唐古特”等）族童朗波之子，庶名森哈薩托者，為真正第十七世章嘉呼圖克圖之呼畢勒罕。十二月十七日理藩院上奏，文宗旨諭准如所請，於十二月二十九日，著將森哈薩托定為第十七世章嘉呼圖克圖之真正呼畢勒罕。復將轉世事由，行文曉諭內外蒙古各旗，敕賜呼畢勒罕人骨念珠。”[40]

五世章嘉呼圖克圖于光緒元年在北京圓寂。尋訪六世章嘉呼圖克圖之呼畢勒罕費時較長。據光緒七年十一月上諭，皇帝接到西寧辦事大臣的奏摺，交給理藩院來具體辦理尋得三名靈童的掣籤事宜[41]。據檔案顯示，到光緒八年七月才最後掣定新呼畢勒罕。“又查，章嘉呼圖克圖、阿嘉呼圖克圖、拉果呼圖克圖、南喀呼圖克圖、敏珠爾呼圖克圖等歷世駐京，他們所出呼畢勒罕由本院入于雍和宮所供金瓶內掣定，等情在案”[42]，將訪得三名靈童之姓名繕寫放入雍和宮所供金瓶後，掌印扎薩克達喇嘛等誦經三天后，於光緒八年七月十四日大臣阿慶噶等與京城扎薩克達喇嘛公同掣定羅藏丹森為新呼畢勒罕。[43]將掣定結果報朝廷認可後，於光緒九年正月西寧辦事大臣轉奏章嘉呼圖克圖呼畢勒罕之謝恩摺。[44]

（四）二十一世敏珠爾呼圖克圖之呼畢勒罕的掣定

宣統元年十一月，駐西寧辦事大臣慶恕奏報“在於雍和宮金瓶內掣出麥勒扎薩克台吉齊莫特林增旗蒙古安加爾之子多吉加作為敏珠爾呼圖克圖之呼弼勒罕”，本年十月初一日迎請到本寺坐床[45]。摺中只言迎入本寺時間，未及具體掣籤時間。

敏珠爾呼圖克圖也是清代駐京呼圖克圖之一，據妙舟法師《蒙藏佛教史》，第二十一世敏珠爾呼圖克圖，法號多吉加，光緒三十一年轉世于青海勒地方札薩克台吉齊莫特林增旗內，父名安加爾。入掣于雍和宮之金本巴瓶，宣統元年十月初一在雍和宮籤掣，迎至西

(39) 道光三十年正月道光帝卒，咸豐繼位，廟號文宗。
(40) 妙舟法師：《蒙藏佛教史》第五篇第二章第五節。
(41) “上諭為著將訪獲章嘉呼圖克圖轉世靈童交理藩院照例辦理事（光緒七年十一月十四日）”，滿文，《雍和宮檔》第十九冊，第 117 頁。
(42) “理藩院奏為掣定章嘉呼圖克圖呼畢勒罕等情事摺（光緒八年七月二十日）”，滿文，《雍和宮檔》第十九冊，第 128－125 頁。
(43)“理藩院奏為掣定章嘉呼圖克圖呼畢勒罕等情事摺（光緒八年七月二十日）”，滿文，《雍和宮檔》第十九冊，第 128－125 頁。妙舟法師：《蒙藏佛教史》第五篇第二章第六節。
(44) “駐西寧辦事大臣李慎為轉奏章嘉呼圖克圖呼畢勒罕謝恩事摺（光緒九年正月二十四日）”，滿文，《雍和宮檔》第十九冊，第 145－140 頁。
(45) “駐西寧辦事大臣慶恕奏報徒眾為雍和宮金瓶掣出敏珠爾呼圖克圖之呼畢勒罕謝恩事（宣統元年十一月初七日）”，漢文，《雍和宮檔》第二十冊，第 55 頁。

寧本寺坐床[46]。

（五）烏珠穆沁親王旗莫羅木蘭占巴綽汗額爾德尼之呼畢勒罕的掣定

光緒二十七年，雍和宮掣定內扎薩克錫林郭勒盟烏珠穆沁親王旗莫羅木蘭占巴（Mon. molom laranba）綽汗額爾德尼呼畢勒罕。對此事，流傳下來的檔案記錄很詳實。據雍和宮檔案，光緒二十七年七月二十五日，由錫林郭勒盟長處呈文理藩院陳述烏珠穆沁親王旗莫羅木蘭占巴綽汗額爾德尼呼畢勒罕事情：

> 據本盟烏珠穆沁親王旗署印協理台吉車淩旺濟勒報稱，本旗大乘轉輪寺施呼根喇嘛入于呼圖克圖之內莫羅木蘭占巴達木林之呼弼勒罕綽罕額爾德尼於光緒二十三年三月間圓寂。當經呈報大部（理藩部）、盟長各在案。據大乘轉輪寺達喇嘛、得木齊、格斯貴等稟報，本師傳喇嘛之呼弼勒罕經徒眾諷經祈禱，尋訪得本旗巴彥博拉克地方遊牧居住之護衛唐古忒之子阿巴里瑪特，屬雞，年五歲。又本旗阿魯哈穆爾地方遊牧居住之護衛圖博特之子色博克瑪特，屬雞，年五歲。此二子稟賦聰慧莊重，且能認識歷輩所奉佛尊。本師傳喇嘛之呼弼勒罕此二子中究竟為誰，懇乞轉報，俾得相會。等因前來。[47]

呈文隨後詳細追溯了莫羅木蘭占巴一系的轉世歷史：

> 綽罕額爾德尼前輩系從前本旗有莫羅木蘭占巴洛布桑勒萬，曾在西藏居住二十餘年，習學經藝，乃住于國隆寺，大修經卷。嗣經王薩達克端多布以恭祝皇上（乾隆帝）萬壽建蓋廟宇，令其居住，與徒眾諷經。終於乾隆二十六年，蒙賞廟名曰大乘轉輪寺。後洛布桑勒萬圓寂，訪得敖汗王旗台吉巴雅爾札布之子噶勒桑多布湍，作為該呼畢勒罕，伊徒眾迎接居住原廟。噶勒桑多布湍圓寂後，訪得巴勒陳之子達木林，經章嘉呼圖克圖會同理藩院堂官松連掣定，即作為該呼弼勒罕。達木林圓寂後，于同治十一年經護印札薩克喇嘛會同宗室載鷟、廣壽掣出台吉彭楚克之子綽罕額爾德尼作為莫羅木蘭占巴之呼弼勒罕，經伊徒眾迎居原廟。綽罕額爾德尼於光緒九年，擬往西藏學經。迭經呈報，請領路引，行抵西寧染患腿疾，不克遄行而返。於十六、二十一等年經大部、盟長等處札飭該班，曾經入都瞻仰天顏，入班諷誦洞黎經卷兩次，該班瞻仰蒙賞貂皮、緞疋。現已圓寂。訪得二子，究竟為誰，懇乞盟長轉報大部入瓶掣籤指定。[48]

---

(46) 妙舟法師：《蒙藏佛教史》第五篇第三章第一節。

(47) “錫林郭勒盟長阿巴噶扎薩克多羅郡王楊桑為呈報烏珠穆沁親王旗訪得本旗大乘轉輪寺呼畢勒罕情形事（光緒二十七年七月二十五日）”，漢文，《雍和宮檔》第二十三冊，第 397－398 頁。

(48) “錫林郭勒盟長阿巴噶扎薩克多羅郡王楊桑為呈報烏珠穆沁親王旗訪得本旗大乘轉輪寺呼畢勒罕情形事（光緒二十七年七月二十五日）”，漢文，《雍和宮檔》第二十三冊，第 397－

這是錫林郭勒盟長所呈的漢文文書，對比其所呈原蒙古文文書的內容，有很多刪節。其中有一些是很重要的內容，如其一世洛布桑勒萬圓寂後，漢譯稿曰："後洛布桑勒萬圓寂，訪得敖汗王旗台吉巴雅爾札布之子噶勒桑多布湍作為該呼畢勒罕。"[49]但是，我們查閱對比蒙古文原文書後發現，內容更為豐富，說洛布桑勒萬病故後，"因尋覓其呼畢勒罕事，赴西藏詢問達賴喇嘛、拉穆吹忠等，而得到認為敖漢王達欽旗台吉巴雅爾扎布之子噶勒桑多布湍為洛布桑勒萬之呼畢勒罕，頒發唐古特文書。乾隆五年，本處將此事呈報大院（理藩院）。"嘉慶六年，噶勒桑多布湍赴前藏習經，班禪額爾德尼嘉獎其獲得優異成績，授予"莫爾根堪布"號。道光六年他圓寂後，于道光十一年上報理藩院，在雍和宮金瓶內掣定達木林為該呼畢勒罕。道光二十七年，他赴藏習經，因成績突出，從班禪額爾德尼處獲得"諾木齊莫爾根堪布"號[50]。由此看來，金瓶設置以前，內蒙古地區的活佛也是通過拉穆吹忠降神認定呼畢勒罕。乾隆末年出臺金瓶掣籤制度後，該活佛的歷輩呼畢勒罕都是通過雍和宮金瓶掣定出來的。

此外，相關檔案中還透露出另一個信息，認定呼畢勒罕比以前多了一個手續，即旗裡或該活佛的商卓特巴那裡要出具一份印結書。此次烏珠穆沁莫羅木蘭占巴的印結書如下：

> 錫林果勒盟烏珠穆沁札薩克和碩車臣親王索諾木喇布坦旗護印協理台吉車淩旺濟勒為加具印結事，本旗舊有大乘轉輪寺施呼根喇嘛入于呼圖克圖分內莫羅木蘭占巴綽罕額爾德尼之呼弼勒罕訪得二子，秉賦清秀，且能于該喇嘛歷輩所奉佛尊認識清楚，實屬靈異，相應加具札薩克印結呈報。[51]

光緒二十七年十一月理藩院典屬司上奏，"臣等詳核與例相符，謹將該二子繕寫名籤，臣宗室壽前期會同護理喇嘛印務札薩克喇嘛丹畢窩系爾封入于雍和宮所供之金本巴瓶內，交該喇嘛等唪經三日。臣宗室會第三日會同該札薩克喇嘛丹畢窩系爾，將護衛唐古忒之子阿巴里瑪特掣出，即請作為莫羅木蘭占巴綽汗額爾德尼之呼畢勒罕"，奉朱批：知道了[52]。至此，莫羅木蘭占巴綽罕額爾德尼的呼畢勒罕得到朝廷的認可，其後就是請到本寺

398 頁。

[49] "錫林郭勒盟長阿巴噶扎薩克多羅郡王楊桑為呈報烏珠穆沁親王旗訪得本旗大乘轉輪寺呼畢勒罕情形事（光緒二十七年七月二十五日）"，漢文，《雍和宮檔》第二十三冊，第 397－398 頁。

[50] "錫林郭勒盟長阿巴噶扎薩克多羅郡王楊桑為呈報烏珠穆沁親王旗訪得本旗大乘轉輪寺呼畢勒罕情形事（光緒二十七年七月十九日"，蒙古文，《雍和宮檔》第二十三冊，第 406－400 頁。

[51] "錫林郭勒盟長阿巴噶扎薩克多羅郡王楊桑為呈報烏珠穆沁親王旗訪得本旗大乘轉輪寺呼畢勒罕情形事（光緒二十七年七月十九日）"（甘結）漢文，《雍和宮檔》第二十三冊，第 399 頁。

[52] "奏為掣定錫林郭勒盟烏珠穆沁親王旗莫羅木蘭占巴綽爾汗額爾德尼呼畢勒罕事摺稿（光緒

坐床了。

（六）卓索圖盟土默特左翼旗察罕殿齊呼圖克圖之呼畢勒罕的掣定

卓索圖盟長處報來尋得二名土默特左翼旗察罕殿齊（Mon. Čaγan diyanČi）呼圖克圖之轉世靈童事後，理藩院上奏皇帝。該奏摺可能是一份草稿，在檔案中沒有出現日期。從《實錄》裡去找檔案中出現的"土默特郡王銜多羅貝勒色淩那木濟勒旺寶"、"喀喇沁輔國公僧格札布"，可以推定檔案形成的年代應該是光緒二十年以後。從檔案文書中還可以瞭解到尋訪所得兩名轉世靈童的基本情況："土默特郡王品級札薩克多羅貝勒色淩那木濟勒旺布旗察罕殿齊呼圖克圖圓寂後，他的徒眾尋得哲理木盟科爾沁達爾漢親王旗頭等台吉烏爾土那蘇圖之子色博克尼瑪，今年六歲。我們土默特郡王品級多羅貝勒色淩那木濟勒旺布旗四等台吉達里扎布之子雅什達林，今年七歲。"將情況報到理藩院，準備理藩院堂官和掌管京城喇嘛印務札薩克達喇嘛等人會同在雍和宮金瓶內掣定呼畢勒罕事宜，為此請旨。[53]檔案中沒有記錄這次掣定的結果。

據固始噶居巴·洛桑澤培《蒙古佛教史》載，察罕殿齊是博克達額齊格喇嘛一世內齊托因的弟子，他在卓索圖盟的蒙古爾津旗的三個靜修地專心修行體驗達十八年，成為有殊勝證悟的大德，並修建了蒙古爾津寺即瑞應寺。他的轉世建立了顯宗學院及密宗學院，廣弘佛法。[54]

（七）賽因諾顏部咱雅班第達呼圖克圖之呼畢勒罕的掣定。

雍和宮檔案也留下來一些喀爾喀呼圖克圖們的轉世資料。如光緒三十三年至三十四年，在雍和宮金瓶掣定賽因諾顏部咱雅班第達（Tib. zay-a bandida）呼圖克圖呼畢勒罕。光緒三十年二月，賽因諾顏部咱雅班第達呼圖克圖袞布札布圓寂，當時上報理藩院，命其商卓特巴尋覓呼圖克圖之呼畢勒罕。商卓特巴車伯克多爾濟稟報，尋得二名靈童，請求將他們姓名繕寫入金瓶內掣定。接到文書後，光緒三十三年九月二十四日護理喀爾喀齊齊爾里克盟（即賽因諾顏部）長印務之副盟長處將商卓特巴的文書及印結交給該商卓特巴處派遣之宰桑達什敦多克，限期他六十天送到北京，將東西交給理藩院指定的地方。[55]

隨盟長處的呈文還有該商卓特巴處所出印結：

三音諾彥部落（即賽因諾顏部）咱雅班第達呼圖克圖之商卓特巴車伯克多爾濟為

二十七年十月）"，漢文，《雍和宮檔》第二十三冊，第 395－396 頁。

(53) "奏為掣定卓索圖盟土默特左翼旗查罕典齊呼圖克圖呼畢勒罕事摺"，滿文，《雍和宮檔》第二十三冊，第 408－406 頁。

(54)《蒙古佛教史》，第 114－115 頁。

(55) "護理喀爾喀齊齊爾勒克盟印務副盟長扎薩克多羅郡王庫魯固木扎布為請掣定賽因諾顏部咱雅班第達呼圖克圖事致理藩院呈（光緒三十三年九月二十四日）"，蒙古文，《雍和宮檔》第二十三冊，第 410 頁。

出具印結事，本咱雅班第達呼圖克圖棍布札布前於光緒三十年二月間圓寂時，呈報在案。今訪得本徒黑人（按：俗人）索諾木多爾濟之子津巴車林，現年三歲，黑人塔爾濟雅之子巴扎爾，現年三歲。此二子異常穎悟，篤嗜黃教，氣像尤屬清潔，識認前輩呼圖克圖舊用金鈴等物。卑商卓特巴車伯克多爾濟詳查是實。為此出具印結呈報。光緒三十三年九月二十日。(56)

波茲德涅耶夫的行紀對咱雅活佛及其庫倫有較詳細的記載。當時，喀爾喀三大活佛系統是白色帳幕的汗哲布尊丹巴、黃色帳幕的汗札雅班第達（即咱雅班第達）和黑色帳幕的汗喇嘛葛根。1892 年 9 月波茲德涅耶夫到咱雅庫倫時，當時的咱雅班第達呼圖克圖是第五世，名為羅布藏納木濟勒，他出生於三音諾顏部的甘珠爾公旗。當年二十七歲。(57)

光緒三十四年二月十八日，理藩部上奏，理藩部堂官會同護印札薩克喇嘛烏爾吉巴雅爾封入于雍和宮所供之金奔巴瓶內，札飭該札薩克喇嘛烏爾吉巴雅爾等諷經三日，第三日掣出津巴車林，即請作為咱雅班第達呼圖克圖棍布札布之呼畢勒罕(58)。獲得皇帝的批准。

從賽因諾顏部所派使者送文書至京到理藩院主持掣定咱雅班第達呼畢勒罕，用了不到五個月的時間即完成了。但是，因為史料所限，在此無法斷定此次掣出的呼畢勒罕是第幾世咱雅班第達呼圖克圖。

（八）額爾德尼墨爾根班第達之呼畢勒罕的掣定

光緒三十四年，認定哲布尊丹巴呼圖克圖所屬額爾德尼墨爾根班第達（Tib. erdeni mergen bandida）杜噶爾扎布之呼畢勒罕。在該呼畢勒罕認定的程序上，與前述咱雅班第達呼畢勒罕掣定明顯不同的是通過哲布尊丹巴的額爾德尼商卓特巴、庫倫辦事大臣來上報理藩院辦理的。光緒三十四年三月，理藩院典屬司駁回庫倫辦事大臣的檔案文書中譴責其沒有交來尋得二子之印結書。其文如下：

旋經本部以光緒三十三年十一月二十六日收到請掣額爾德尼墨爾根班第達呼弼勒罕公文，並無該旗原送印結查明諮送，並抄錄該額爾德尼墨爾根班第達前輩入瓶籤掣成案及有無奸生子入瓶籤掣之案查明一併送部，用備參考。等因去後，茲據查明印結疏失，已令補送。並抄錄成案諮送前來。查送到奏案，並無奸生子字樣。此次如照

(56) "喀爾喀賽因諾顏部咱雅班第達呼圖克圖商卓特巴車伯克多爾濟為訪尋咱雅班第達呼圖克圖呼畢勒罕情形事甘結（光緒三十四年九月二十日）"，漢蒙文，《雍和宮檔》第二十三冊，第 411－412 頁。

(57) ［俄］波茲德涅耶夫著，劉漢明等譯《蒙古及蒙古人》第一卷，內蒙古人民出版社，1989 年，第 440－443 頁。

(58) "理藩部奏為掣定喀爾喀賽因諾顏部咱雅班第達呼圖克圖呼畢勒罕事摺稿（光緒三十四年二月十八日）"，漢滿文，《雍和宮檔》第二十三冊，第 413－417 頁。

原諮入奏，殊屬有瀆黃教。相應諮行庫倫辦事大臣，查照辦理可也。(59)

應該是該文書傳達到了，大概半年後由靈童所管旗裡出具印結書(60)。

這樣，上交文件材料就齊全了，到十二月時已經掣定該呼圖克圖之呼畢勒罕，檔案記載如下：

"臣等核與例案相符，將該二子繕寫名籤，臣恩順前期會同護印扎薩克喇嘛烏爾吉巴雅爾封入于雍和宮所供之金本巴瓶內，札飭該扎薩克喇嘛烏爾吉巴雅爾等諷經三日。臣達壽于第三日會同署印章嘉呼圖克圖，將溫布扎布之子奈當蘇倫掣出，即請作為額爾德尼墨爾根班第達杜噶爾扎布之呼弼勒罕。"(61)

三、 結　　語

以上我們考察了金瓶掣籤制度的制定和在雍和宮設立金瓶的時間，以及雍和宮檔案所顯示的一些金瓶掣籤的事例。這一前人極少涉及的問題，通過筆者研究，補充了以往研究成果的不足，大致可以總結為以下幾點。

第一，金瓶掣籤制度制定的時間和目的。研究顯示，從製造兩隻金瓶到設置於拉薩大昭寺、北京雍和宮都是在乾隆五十七年內實現的。乾隆五十七年八月，乾隆帝給福康安等人的諭旨中說得很明確，即以後蒙藏地區的大呼圖克圖圓寂後尋得若干名靈童，最後須在拉薩大昭寺的金瓶內掣定。當年十月的《禦制喇嘛說》進一步明確了蒙古地方呼圖克圖之呼畢勒罕則在雍和宮金瓶內掣定。而乾隆五十八年初雍和宮開始實施金瓶掣籤認定蒙古地區的呼畢勒罕。金瓶掣籤制度到乾隆五十八年下半年以"事例"的形式確立和固定下來，成為歷史定制。

雍和宮金瓶掣定的這種程序，比之以往沒有金瓶設置時，其最主要的一個變化，就是在蒙古地區呼圖克圖的選定過程中，達賴喇嘛、班禪額爾德尼和吹忠等西藏方面的權勢無法再行干涉了。另外，金瓶掣籤制度確立時就規定"各蒙古汗、王、貝勒、貝子、公、札薩克台吉之子孫，均禁止指認呼畢勒罕"。從筆者所見雍和宮檔案有限的事例來看，這一項規定在一定範圍和時間內基本得到實行，這樣在一定程度上防止了蒙古地方政教勢力的聯合和權力集中。

第二，在雍和宮金瓶內掣定的呼圖克圖們的身份問題。按乾隆五十七年八月的諭旨，

(59) "理藩院典屬司為諮駁庫倫辦事大臣掣定哲布尊丹巴呼圖克圖所屬額爾德尼墨爾根班第達呼畢勒罕事致堂呈（光緒三十四年三月十六日）"，漢文，《雍和宮檔》第二十三冊，第 422－423 頁。

(60) "喀爾喀車臣汗部扎薩克輔國公通阿拉克等為訪尋額爾德尼墨爾根班第達諾門汗呼畢勒罕情形事甘結"，漢蒙文，《雍和宮檔》第二十三冊，第 424－425 頁。

(61) "理藩部奏為掣定哲布尊丹巴呼圖克圖所屬額爾德尼墨爾根班第達呼畢勒罕事摺（光緒三十四年十二月二十日）"，漢滿文，《雍和宮檔》第二十三冊，第 430－432 頁。

蒙古地方呼圖克圖也應在大昭寺金瓶內掣定。五十八年初，根據乾隆帝的指令曾在拉薩大昭寺舉行了從科爾沁蒙古等地方送去的呼圖克圖之呼畢勒罕的試行掣定。而在雍和宮舉行金瓶掣籤也是在這一時候開始的。本文據雍和宮檔案舉例考察的在雍和宮掣籤認定的呼圖克圖之呼畢勒罕，其中西寧辦事大臣管轄區域內有 6 位（含兩輩章嘉呼圖克圖之呼畢勒罕），內蒙古有 2 位，外喀爾喀有 2 位，在蒙古地方的各呼圖克圖當中，哲布尊丹巴呼圖克圖從三世開始都從藏區尋得靈童，其歷輩呼畢勒罕的認定也都在拉薩。除了哲布尊丹巴呼圖克圖之外，蒙古地方各呼圖克圖之呼畢勒罕基本上都是在雍和宮金瓶內掣定的。西寧辦事大臣管轄區域內各呼圖克圖之呼畢勒罕的掣定有些複雜。按規定在拉薩或雍和宮都可以金瓶掣定。從雍和宮檔案看到的 6 位呼圖克圖都是在雍和宮金瓶內掣定的，他們當中的 5 位是駐京呼圖克圖，另一名是當地的呼圖克圖。那麼，駐京呼圖克圖之呼畢勒罕的認定是否都應經過雍和宮金瓶掣籤？對蒙古地區的呼圖克圖是否有免籤情況？目前看到的事例雖然有限，但是可以肯定，個別具有雍和宮任職背景的西藏活佛之呼畢勒罕中，也應有在雍和宮進行掣定的，這些問題還有待發掘更多史料進行深入研究。

第三，以金瓶掣籤來認定新呼畢勒罕的程序問題。從雍和宮檔案記載來看，在金瓶掣籤制度確立後，呼畢勒罕尋訪、認定和做床的程序，可以概括為幾個主要環節：首先是前世呼圖克圖、大喇嘛等圓寂後，其徒弟或商卓特巴上報盟、理藩院，開始尋訪稟賦聰慧、行止莊重的轉世靈童。一般找到兩名靈童，並讓他們認領前世的法器等物品。然後，盟長處或辦事大臣處根據旗裡或該呼圖克圖、大喇嘛之商卓特巴的說明，將情況上呈理藩院，請求在雍和宮金瓶掣定。道光二年（1822 年）以後又有新規定，即由旗裡或商卓特巴處提供尋得靈童的保證書即印結，隨盟長呈文一同送到理藩院。再次，理藩院堂官與掌管京城喇嘛印務扎薩克達喇嘛會同將靈童姓名繕寫籤上，放入雍和宮金瓶內。札飭該扎薩克達喇嘛等誦經三天，第三天由理藩院堂官掣出一籤，公佈呼畢勒罕之姓名。嗣後由理藩院典屬司向皇帝上報掣定的結果，得到皇帝的批准。最後是由該呼圖克圖之徒弟、商卓特巴等根據理藩院、盟長處轉達的皇帝批准，請新呼畢勒罕坐床。除達賴喇嘛、班禪額爾德尼和哲布尊丹巴轉世之外，章嘉等駐京呼圖克圖的轉世，情願呈請來京者均於轉世後來京瞻仰天顏之日裁撤呼畢勒罕字樣。其各遊牧處的呼圖克圖、諾們罕、班第達、堪布、綽爾濟等轉世後，均俟年至十八歲由該管大臣、盟長等核實報院裁撤。(62)

與拉薩的金瓶掣定呼圖克圖之呼畢勒罕程序相比較，雍和宮的金瓶掣籤除了地點不同之外，最大的區別是拉薩的金瓶掣籤是由駐藏大臣來主持並在達賴喇嘛等三大寺的喇嘛們的參與下完成的，而雍和宮的金瓶掣籤是由理藩院堂官來主持，在掌管京城喇嘛印務扎薩克達喇嘛等京城喇嘛們的參與下完成的。此外，還有一些細節上也有差異，如拉薩金瓶掣籤前一般是諷經 7 天或 9 天，但是雍和宮的金瓶掣籤只諷經 3 天；道光二年以後蒙古地區該管旗加具印結來證明沒有弄虛作假等等。

(62)《欽定理藩院則例》卷 56，“喇嘛事例一”，海南出版社，2000 年。

Commentary for the Historical Value of Tibetan *Biography of the Fifth Panchen Lama*

〈in Japanese〉

Feng Zhi (Jetanlobdan)

Professor, China Tibetology Research Center

〈Translated by〉

Manning Li

Research Assistant, Research Center for World Buddhist Cultures,
Ryukoku University

Abstract

In order to study the local political and religious history of Tibet during early Qing Dynasty, the author translated *A Biography of the Fifth Panchen Lama*, which was originally written in Tibetan. This biography records life of the fifth Panchen Lama, and important events of Tibet during his time, including governance of Qing central court towards Tibet during Emperors Kangxi, Yongzheng and Qianlong' reign. This paper makes summery, analysis and comments on historical materials of the biography according to different aspects. This biography is of great historical value, since it's the first-hand historical material on the life of the fifth Panchen Lama, local history of Tibet in early Qing Dynasty, as well as relationship between Tibet local government and Qing central government.

要　旨

清代初期のチベット地域における政教史研究に資するために、筆者は蔵文『パンチェン・エルデニ五世ロプサン・イェシェー伝』の漢訳作業を完成した。『伝』の中には、パンチェン・ラマ五世の一生涯の重要事績が記されており、特に当時のチベット地方で起こった一連の重大事件が触れられた。そのうち、清代初期の順治・康熙・雍正・乾隆の数代の皇帝と清中央政府がチベット地方に対して行った施政や管理事情の記述は少なくない。本論では、『伝』の中の重要史料に対し、様々な角度から選別・分析・評論を行い、『伝』の史料的価値が極めて高いと指摘した。この伝は、パンチェン・ラマ五世の一生を研究する際のみならず、清代初期のチベット地方史、そしてチベット地方と清朝中央政府の関係を研究するにも重要な価値を有する一次史料であると考える。

蔵文『パンチェン五世伝』の史料価値について

馮 智（吉塘・洛丹平措）（李 曼寧 訳）

キーワード：パンチェン・ラマ五世、史料、評述

一、『パンチェン五世伝』の歴史的背景と基本内容

（一）伝記の歴史的背景

パンチェン・エルデニ五世羅桑益西（blo bzang ye shes、1663－1737）は、チベット史上において優れた業績を有する重要人物の一人であり、歴代パンチェン・ラマの中ではかなり長寿で、享年 74 歳であった。彼の伝記である『パンチェン・エルデニ五世ロプサン・イェシェー伝』（以下『パンチェン五世伝』と略称）に記されている内容が豊富であり、主に以下の幾かの面の歴史的背景に関わっている〈＊訳者注：本論における固有名詞の漢字表記は、同形異字の混同を避けるために、基本的に正字を使用する。また、蒙蔵地域の人名・地名等は、元言語が確認しかねる場合が多いため、基本的には漢字表記にし、元言語が確認できるものはルビを振る〉。

一、この特定の歴史年代、特にダライ・ラマ五世阿旺羅桑嘉措（ngag dbang blo bzang rgya mtsho、1617－1682）の時代は、モンゴル各部とチベットの政治・宗教・文化の連繋が最も緊密な時期であり、モンゴル各部の政教上層部は、チベットに入り参詣することによって、積極的に格魯派（dge lugs pa）と関係を結んだ。特に衛拉特（a’o rod）の土爾扈特部（thor god）・準噶爾部（jun gar）・和碩特部（ho shod）とチベット格魯派の関係はこれまでにないほど密接であり、その影響は深遠であった(1)。その内、モンゴル和碩特部がチベットを支配したのは 75 年間（1642－1717）にも及び、準噶爾軍がチベットを占領したのは 2 年 9 か月余りであった。

二、この時期は、チベット地域において、社会［各階級］の矛盾があちこちで生じる多事多難の時期であった。一連の重大事件は、すべて『パンチェン五世伝』においてある程度反映されている。例えば、チベット地域では、前後して、蒙蔵貴族の権力闘争、真偽ダライ・ラマ転生者をめぐる争い、準噶爾部のチベット侵攻、噶倫（bka’ blon）内

(1) 清代初期のチベット地域とモンゴル各部の関係について、清代の大量の漢・蔵・蒙・満文等の文献と公記録すべてに記述があり、史料が豊富である。特に、チベット語の第三・四・五・六・七・八世の『ダライ・ラマ伝』と第四・五・六世の『パンチェン・エルデニ伝』の中には、大量な一次史料の記述がある。

紛の「阿爾布巴[2]の乱」〈＊訳者注：噶倫、清代のチベット地方政府噶厦（bka’ shag、「カシャ」とも）の大臣、ふつうは複数人がいる〉、衛蔵戦争〈＊訳者注：衛蔵、中央チベット。拉薩を中心とする衛（dbus）地方（「前蔵」とも）と日喀則を中心とする蔵（gtsang）地方（「後蔵」とも）で構成する〉、ブータンとチベットの間の国境紛争など、多くの事件が起こっている。

三、この時期は、チベット側が 1642 年に使者を派遣し、急成長した清王朝と関係を結んで以来、清中央政府との連繋が強化されつつ、清中央政府からもチベット地域に対する管理を固め、施政を完備させていく時期であった。

四、この時期において、チベットの格魯派と扎什倫布寺（bkra shis lhun po）は大きな発展を遂げた。1663 年より始まったのであるが、ダライ・ラマ五世が命令を下して、チベットの格魯派寺院に対し徹底調査を行い、格魯派寺院の定住僧の人数制限を定めた。例えば、布達拉宮（po ta la pho brang）は 50 名、扎什倫布寺は 3800 名、哲蚌寺（’bras spungs dgon pa）は 7700 名、色拉寺（se ra dgon pa）は 5500 名、甘丹寺（dga’ ldan dgon pa）は 3300 名、昌都強巴林寺は 2500 名、大昭寺（gtsug lag khang ツクラカン〈＊訳者注：通称「トゥルナン寺」〉）は 500 名、小昭寺（ra mo che ラモチェ寺）は 500 名であるなどを規定した。同時に、チベット地方政府は各寺院に対し、一定額の荘園領領民と農地を配当した。統計結果によると、康熙三十三年（1694）に至って、チベットにおける仏教諸派の寺院は全部で 1807 寺があり、その内、格魯派寺院は 534 寺を占めている。95738 名の僧侶の内、格魯派の僧は 40187 人に及んでいる[3]。これらの数字は、格魯派集団がこの時期において極めて大きな発展を遂げたことを物語っている。

（二）伝記の内容構成

『パンチェン五世伝』の蔵文ペチャは、全部で 400 枚（803 面）である。『パンチェン五世伝』（蔵文）は上下二巻に分かれて、上巻の執筆者はパンチェン・ラマ五世羅桑益西であり、自伝である。下巻の著者はパンチェン・ラマ六世羅桑貝丹益西（blo bzang dpal ldan ye shes）であり、他伝〈＊訳者注：他人編纂の伝記、「自伝」と対照。以下同〉である。

パンチェン・ラマ六世が『パンチェン五世伝』（他伝）の奥書に述べたように、パンチェン・ラマ五世の伝記は、水鼠年（1732）大師満 70 歳の時、神変節礼供等を挙行したこと以前の事績は、パンチェン・ラマ五世自身によって撰して執筆された。即ち、1663 年から 1732 年前までの事績は自伝（上巻または上冊）である。それ以降のパンチェン・ラマ五世の事蹟は、パンチェン・エルデニ六世によって撰された。つまり、1732 年から 1742 年までの間の内容は他伝（下巻または下冊）である。

『パンチェン五世伝』蔵文ペチャの上・下巻の内容に基づき、西蔵蔵文古籍出版社が

---

(2) 阿爾布巴、即ち全名は「阿沛哇多吉傑布」（nga phod ba rdo rje rgyal po、？－1728）。

(3) 東嘎・洛桑赤列（gdong dkar blo bzang khrims legs）著、陳慶英漢訳『論西藏政教合一制度』民族出版社、2001 年、第 56 頁。

蔵文『パンチェン五世伝』を上・下二冊に分けて出版した(4)。上冊は『パンチェン五世伝』の自伝部分の内容であり、併せて 13 章である。下冊は『パンチェン五世伝』の他伝部分の内容であり、併せて 9 章である。今、筆者はすでにこの蔵文版『パンチェン五世伝』（上・下冊）を中国語に翻訳しており、近いうちに出版されることになる(5)。

二、『パンチェン五世伝』が言及する歴史的重大事件

パンチェン・エルデニ五世羅桑益西（ロブサン・イェシェー）が生きていた時代は、ちょうど、康熙帝が親政して中国統一の偉業を始めたところの重大な歴史的時期である。この時期はまた、清の中央政府がチベット地域の政務をコントロールし始め、全面的な管理が進んでいったという重要な歴史的段階である。いくつかの重大な歴史的事件が『パンチェン五世伝』において反映されている。当時の歴史背景、特に清の中央政府の施政およびチベット地方に対する管理の推進過程を顧みると、当該伝記の史料的価値そしてパンチェン・ラマ五世の歴史的業績と影響を更に深く把握することができる。

（一）パンチェン・ラマ五世の冊封

『パンチェン五世伝』の記述によれば、康熙五十二年（1713）、康熙帝が正式的にパンチェン・ラマ五世を「班禪額爾德尼（パンチェン・エルデニ）（pan chen a’er te ni）」に冊封した。ダライ・ラマの冊封の例に準じて、金冊と金印を授けた(6)。それ以降、歴代のパンチェン・ラマの身分確立は、中央政府によって冊封しなければならないことが制度となった。実は、清は建国の初めの頃から、すでに、モンゴルやチベットの統治者と友好関係を結び、モンゴル・チベットで崇敬されている格魯（ゲルク）派の教主を身内に招くことで、清の統一偉業に服務することを戦略的国策の一つとした。順治十年（1652）、順治帝がダライ・ラマ五世を「所領天下釋教」の格魯（ゲルク）派宗教的指導者に勅封し、これより、歴代ダライ・ラマの身分確立は中央政府の冊封を経なければならないことが制度となった。同時に、固始汗（グシ・ハン）を「遵行文義敏慧固始汗」(7)という政治的リーダーに冊封した。これらの冊封を通して、チベットの政・教統治者が正式に清朝に帰属した。

（二）第巴桑結嘉措（サンギェ・ギャムツォ）と拉藏汗（ラサン・ハン）、ダライ・ラマ六世の関係

(4) 2014 年 7 月、西蔵蔵文古籍出版社が『歴輩班禪大師傳記』叢書を出版した。全 12 冊で、そのうちの第 3 冊と第 4 冊は、即ち『五世班禪額爾德尼羅桑益西傳（パンチェン・エルデニ五世ロブサン・イェシェー伝）』の上冊と下冊である。

(5) 筆者は 2015 年初から 2016 年 9 月にかけて、二年弱の時間をかけて、一人で『五世班禪傳』（蔵文版、上・下冊）の漢訳を完成した。訳著は 50 万字近くになる。

(6) 五世班禪羅桑益西（ロブサン・イェシェー）著『五世班禪額爾德尼羅桑益西傳』（蔵文）（上）、西蔵蔵文古籍出版社、2014 年 7 月、第 496－497 頁。

(7) 固始汗（グシ・ハン）の名前は、「丹增却吉結布（テンジン・チューキ・ギェルポ）（bstan ’dzin chos kyi rgyal po）である。

康熙二十一年（1682）、ダライ・ラマ五世が入寂し、第巴[8]桑結嘉措（sangs rgyas rgya mtsho）が訃報を出さずにしてその事を隠蔽した時から、1720 年清軍がチベットに入った時までの間に、チベット地域においては一連の重大な事件が起こっており、それらはすべて『パンチェン五世伝』において対応する記述がある。

その中でも、摂政桑結嘉措と拉蔵汗（lha bsangs han）[9]との争いが最も目立つ。1703 年、拉蔵汗が拉薩において、和碩特汗（ho shod han）という王位を継いだ。拉蔵汗は抱負を抱いた精力的な人物で、彼は「和碩特部の長が権力を持っていないという状況に対し、もうこれ以上見るに耐えない」[10]と思い、一心に「チベットにおいて、その祖先が一族のために獲得した統治権を復興したい」[11]と考えた。拉蔵汗は、ダライ・ラマ六世倉央嘉措（tshangs dbyangs rgya mtsho）が勉学を嫌って修行に煩い、比丘戒を受けたくないだけでなく、沙弥戒をもパンチェン・ラマ五世に返上しようとする、また自分がダライ・ラマの転生ではないと称し、摂政とパンチェン・ラマ五世の勧告・教化を受けないなどの情報を得て、ダライ・ラマ六世の奇抜な行為は拉蔵汗に巧妙に利用され、摂政との闘争に使われるものとされた。拉蔵汗は、即位した後、康熙帝に奏上し、ダライ・ラマ六世の行為が不正であると称して、その廃位を請求した。

また、摂政とダライ・ラマ六世との間の不和も、拉蔵汗に巧妙に利用される道具となった。1703 年ある夜、ダライ・ラマが従者数人を連れて八廓街まで夜行したところ、突然十余人に襲撃され、従者中の一人が殺された。後に、ダライ・ラマ六世がこのことは摂政の指示が関わっていると責めて、摂政に対し、調査を行い容疑者を出すようにと要求した。この事件の後、ダライ・ラマと摂政の間に齟齬が生じた[12]。その後、摂政桑結嘉措と拉蔵汗との不和は次第に激化し、康熙四十四年（1705）、摂政桑結嘉措は拉蔵汗に殺された。翌年（1706）康熙帝が拉蔵汗を「翊法恭順王」に冊封した。パンチェン・ラマ五世が卓尼爾（mgron gnyer〈＊訳者補注：「侍従」のこと。以下「侍従」に統一する〉）噶欽（dka’ chen）を拉薩に遣わし、拉蔵汗が冊封を得たことに対しお祝いと祝儀を送らせた。同年、拉蔵汗が奏上して、ダライ・ラマ六世倉央嘉措を廃位し、別に益西嘉措

---

[8]「第巴」はチベット語「sde pa デパ」の中国語音写である。清代初期格魯派地方政権において、ダライ・ラマを代理して政務管理を行う官員であり、また「第悉」「第斯」（sde srid デシ）ともいう（＊訳者補注：「摂政」の意で、以下「摂政」に統一する）。一代目の摂政索南饒丹（bsod nams rab brtan）は、モンゴル和碩特部の固始汗に任命された。固始汗が亡くなった後、その子息たちの王位争いによって、和碩特部の勢力が衰弱し、ダライ・ラマ五世はその機に乗じて、摂政の任命権を接収・管理した。

[9] 拉蔵汗は、当時、和碩特部がチベットにおける汗王である。

[10] 伯戴克（Petech Luciano）著、周秋有漢訳『十八世紀前期的中原和西藏』、西藏人民出版社、1987 年、第 12 頁。

[11] 杜齊著、李有義・鄧鋭齢漢訳『西藏中世紀史』、中国社会科学院民族研究所、1980 年、第 140 頁。

[12]『康熙朝満文朱批奏摺』、議政大臣鄂飛等の康熙四十四年十二月二十六日奏摺による。

（ye shes rgya mtsho）を「真」のダライ・ラマ六世として擁立した。拉蔵汗はまた聖旨を奉じて、「偽」のダライ・ラマ六世倉央嘉措を北京まで押送しようとした。しかし、倉央嘉措は青海湖を通り過ぎているところで病死した(13)。康熙四十九年（1709）、清の朝廷は、拉蔵汗に立てられた益西嘉措を正式に「ダライ・ラマ六世」に冊封した。

（三）チベット出兵と準噶爾部の駆逐

『パンチェン五世伝』の中に、この歴史的事件が記されている。戦いが頻繁に起こり、パンチェン・ラマ五世が積極的にその間を斡旋し(14)、頑敵〈＊訳者注：準噶爾軍〉を駆除するための清軍入蔵を擁護した。

1717 年、チベットが準噶爾部に占領され、拉蔵汗は殺され、益西嘉措が拘禁された。1718 年、清軍がチベットに出兵し準噶爾部を駆逐しようとしたが、不幸にも黒河（nag chu 那曲）において全軍が全滅してしまった。1720 年、康熙帝が第十四皇子允禵〈＊訳者注：当時の名前は「胤禵」であった。兄の雍正帝の即位後、避諱のために「允禵」に改めたのである〉を「撫遠大將軍」に任命して西寧に駐在させ、清軍を指揮して四川・青海よりチベットに入り、準噶爾軍を駆逐せよと命じた。同時に、康熙五十九年（1719）、康熙帝が正式に格桑嘉措（bskal bzang rgya mtsho）を「ダライ・ラマ六世」に冊封し、さらに延信将軍に命じて、彼を布達拉宮まで送り即位儀式を行い、同時に拉蔵汗に立てられたダライ・ラマ六世益西嘉措を廃位した〈＊訳者注：格桑嘉措、今通称する「ダライ・ラマ七世」のこと。当時の清政府は、倉央嘉措と益西嘉措の正当性を認めなかったため、倉央嘉措の転生と見られた格桑嘉措を「六世」として認定したが、チベット地域においては、倉央嘉措は本当のダライ・ラマ六世であるという認識が根強いため、後の時代においてその順を是正されたのである。以下「ダライ・ラマ七世」〉。

（四）行政管理とチベット駐兵

『パンチェン五世伝』の記述によると、1720 年 10 月 6 日、清軍の武将とダライ・ラマ七世、青海の丹増王（bstan ’dzin dbang、即ち羅卜藏丹津（blo bzang bstan ’dzin）親王）等が代表者を扎什倫布寺に遣わし、大師に対し、拉薩までいらっしゃるように願った。10 月 10 日、パンチェン・ラマ五世は布達拉宮の日光殿において、初めてダライ・ラマ七世と会見した。11 月 5 日、ダライ・ラマ七世に沙弥戒を授け、法名「洛桑格桑嘉措（blo

(13)『清聖祖實録』巻 227、康熙四十五年十二月庚戌条。この条の記述によれば、当時清の朝廷から派遣した西寧駐在の大ラマ商南多爾濟（phyag na rdo rje）が自ら清朝廷に対し、「偽ダライ・ラマは、西寧口を通り過ぎたところで病死した」と報告した。理藩院はその上奏文の上に「商南多爾濟に公文書を出し、その屍骸を捨てるようにする」という対処案を書き添えて上奏し、康熙帝がこれに同意した。

(14) 五世班禪羅桑益西著『五世班禪額爾德尼羅桑益西傳』（蔵文）（上）、西蔵蔵文古籍出版社、2014 年 7 月、第 524－529 頁。

bzang bskal bzang rgya mtsho）」を与えた。この間、パンチェン・ラマ五世は延信等の清軍武将に拝見し、摂政達孜鼐（全名 stag rtse ba lha rgyas rab brtan）などの、準噶爾部に尽力していた罪人のために許しを求め、処罰を免れられるように請求した[15]。清軍がチベットの動乱を鎮めた後、清の朝廷が直接チベットにおいて施政し始めた。モンゴル汗王制と摂政制を徹底的に廃止し、「逐準保藏（準噶爾を駆逐し、チベットを保衛する）」戦争に功績あるチベット族官員の康濟鼐（全名 khang chen nas bsod nams rgyal po）、阿爾布巴、隆布鼐（全名 lum pa ba bkra shis rgyal po）、扎爾奈（全名 sbyar ra ba blo gros rgyal po）の四人を選出し、噶倫に任命した。チベット地方政府を建てて、彼等が共同でチベット政務を管理するようにした。同時に、大将軍允禵等の大臣たちが奏上した意見を受け取り、四千人の兵士をチベットに駐在するように命じた[16]。そして、チベットの政局がすぐに安定したため、わずか一年程度で、察木多（chab mdo、今の昌都）などの地においては千人の兵士を残して駐在させたが、その他のチベット駐在兵士が命令を奉じて内陸部へ撤退した。これ以降、清軍のチベット駐在が制度となった。

（五）駐蔵大臣の設立とチベット政務管理の強化

『パンチェン五世伝』において触れられたもう一つの重大事件は、清朝の駐蔵大臣の設置である。清はかつて、康熙四十八年（1707）に侍郎赫寿をチベットに派遣し、「拉蔵汗と共同で政務を処理する」ようにしたことがある。これは、清朝廷が駐蔵大臣を設置することの先触れであったと考えられている。1727 年、清朝廷が［文官の］内閣学士僧格（seng ge）と［武官の］副都統馬喇（m’a la）をチベットに派遣し、ダライ・ラマと康濟鼐等に協力し政務を処理するようにして、この時から駐蔵大臣が正式に設置された。

1727 年（雍正五年）、チベットでは「阿爾布巴の乱」が起こった。8 月、阿爾布巴・隆布鼐・扎爾奈等が康濟鼐を謀殺し、頗羅鼐（全名 Pho lha nas bsod nams stobs rgyas）が挙兵して対抗した。双方が権力を争い、凡そ一年ほどに及んだ衛蔵戦争が展開した。1728 年 7 月、頗羅鼐が兵士を率いて拉薩に攻め込み、チベット地域の統治権を奪った。同時に、清朝も再びチベットに出兵し、内乱を鎮めた。これは［清が］チベットに対する三回目の出兵であった。

『パンチェン五世伝』の記述によれば、「衛蔵における戦乱を鎮めるために、雍正帝

---

(15) 五世班禪羅桑益西著『五世班禪額爾德尼羅桑益西傳』（蔵文）（上）、西蔵蔵文古籍出版社、2014 年 7 月、第 559－564 頁。

(16) 康熙六十年（1721）二月、大将軍允禵は、「チベットは既に平定したが、駐防のことは殊に重要である。今現在そこに駐在する者は、扎薩克蒙古兵五百名、額駙阿宝の兵五百名、察哈爾兵三百名、雲南兵三百名、四川兵千二百名が居り、公策旺諾爾布によって総括的に管理されている」と奏上した。三月、清政府はまた雲南と四川から、それぞれ兵士五百名を調達してチベットに派遣した。これにより、チベットで駐在防犯する兵士は計四千人となった。（『清聖祖實録』巻 291、11～12 頁）

が欽差大臣阿黎安班（a' li aim pa、当時の清軍統帥查郎阿（khra lang a'）を指す）等を遣わして、[阿黎安班等が] 清軍数千人を率いて拉薩に到着した。欽差大臣が特別に加爾果齊（rjar go chi、侍衛）と馬老爺（朝廷の駐蔵官員、副都統馬喇のこと〈＊訳者補注：「老爺」は尊称の一種〉）を扎什倫布寺に派遣して、大師を拉薩までお越しいただき、勅旨を受けるように迎えに行った。大師が出発して拉薩に到着し、布達拉宮においてダライ・ラマ七世と会見した」。また、大師が「侍従薩奎巴（sa 'khon pa）を遣わして、摂政・噶倫等のために、欽差大臣たちに許しを求めた。しかし、国法は厳正であるため、もう挽回する手立てがない」[17]。

清の朝廷が「阿爾布巴の乱」を鎮めた後に取り上げた施策は、チベット駐兵の規模を拡大するほか、チベットの政治体制に対しても少し調整を行った。主には、下記の三つがある。

一つ目には、頗羅鼐に対する褒賞。事件後、雍正帝は頗羅鼐を抜擢し、前後して「貝子」「貝勒」の爵位に冊封し、チベット全域の政務を総攬させた。そして、1740 年、頗羅鼐が準噶爾部の侵攻を防いだ功績があるため、乾隆帝が頗羅鼐を抜擢して「郡王」の位を与えた。これは清朝がチベット上層に対して冊封した最高の爵位であった。頗羅鼐が「諭旨に遵奉」し、国の統一を擁護して、清の中央政府とチベット地方の関係がさらに固まって発展した。『パンチェン五世伝』には、パンチェン・ラマ五世と頗羅鼐の密接な往来関係が記されている。

二つ目には、噶倫内紛およびダライ・ラマ七世の父の政務干渉のことを鑑み、清朝がダライ・ラマ七世を康（khangs）地方の泰寧（mgar thar ガルタル）に移し、恵遠寺（mgar thar dgon ガルタル寺）を建立して、ダライ・ラマをそこに住させた。また、ダライ・ラマ七世の父を職務報告の理由で北京に召し、ダライ・ラマ七世の権力を宗務の範囲内に制限した。『パンチェン五世伝』では、「これからまもなく、ダライ・ラマ七世が聖旨を奉じて布達拉宮から出発して理塘（li thang）に赴いた。大師が侍従を拉薩に遣わし、慰問の手紙や様々な贈り物を送った」[18]と記している。ダライ・ラマ七世が聖旨を奉じて 1728 年 11 月に康地方に移住し、1735 年に至って初めて拉薩に帰った。

三つ目には、清朝が分割管理の政策を採り、康定（mda' rtse mdo、打箭炉）、理塘、巴塘（'ba' thang）などの地を四川省の管轄区域に帰し、中甸（rgyal thang〈＊訳者補注：今の香格里拉市〉）、阿敦子（'jol ジョル、今の徳欽県）、維西（'ba' lung パルン）などの地を雲南省の管轄区域に帰し、扎什倫布寺以西、阿里（mnga' ris）地方に至るまでの区域をパンチェン・ラマ五世に移管させると命じた。しかし、パンチェン・ラマは三つの宗（県）の管轄権しか受け入れなかった。このことについて、『パンチェン五世伝』には、「清朝

[17] 五世班禪羅桑益西、六世班禪羅桑貝丹益西著『五世班禪額爾德尼羅桑益西傳』(藏文)(下)、西藏藏文古籍出版社、2014 年 7 月、第 126－130 頁。

[18] 五世班禪羅桑益西、六世班禪羅桑貝丹益西著『五世班禪額爾德尼羅桑益西傳』(藏文)(下)、西藏藏文古籍出版社、2014 年 7 月、第 134 頁。

官員が勅旨を読み上げ、扎什倫布寺以上、岡底斯（kangs ti se）山脈以下の区域すべて（即ち後蔵（gtsang ツァン）地域および岡底斯山脈に至るまでの地）をパンチェン・ラマに与え、その香火領とするという。このことに対し、大師は、再三再四受領しがたいと示したが、勅旨に反することはできないので、最終的には、やむなく拉孜（lha rtse）・昂仁（ngam ring）・彭措林（phun tshogs gling）の三つの宗を受け入れた」。その後まもなく、「司庫（phyag mdzod チャクゼー〈＊訳者補注：資財を管理する者〉）等が大皇帝（雍正帝）〈＊訳者注：大皇帝、宗主国・清の皇帝に対する尊称〉から新たに賜った香火領各宗の頭人〈＊訳者注：長〉［権利］の移管手続きを行った」と記されている(19)。

要するに、清代初期の中央政府がチベット地方に対して行った重大な施政措置は、ほぼすべて『パンチェン五世伝』において一定の記述がある、またはある程度読み取られる。この理由で、『パンチェン五世伝』は、清代中央政府のチベット統治を研究するための重要な一次資料であると言える。

三、『パンチェン五世伝』の他の史料的価値

（一）扎什倫布寺研究の一次資料

『パンチェン五世伝』の史料的価値は極めて高く、この伝に基づき、概して言えば、これはパンチェン・エルデニ五世の一生涯を研究する重要な一次史料であるだけではなく、当時の扎什倫布寺ないし後蔵地方の政治・社会・経済・宗教・文化などの多方面の歴史事情を研究する重要な資料でもある。伝は、パンチェン・ラマ五世時期の扎什倫布寺自身の発展史について、寺院組織、学経制度、寺院経済、寺院の増築、文物（仏像、仏経、仏塔と壁画）の収蔵・創造などの寺院文化および寺院の社会関係（内部関係と外部関係を含む）などを包括する諸方面から、重要な史料を提供してくれた。さらに、清代初期チベット地方の社会状況や歴史的発展、そして扎什倫布寺とチベット地方が周辺地域との往来関係、扎什倫布寺とチベット地方が清朝中央政府との関係などの研究において、いずれも重要な参考資料としての価値がある。

（二）パンチェン五世の生涯事蹟研究のための重要史料

『パンチェン五世伝』はパンチェン・ラマ五世の一生涯を研究する一次資料である。彼の一生を見通せば、その経歴が極めて豊かであり、政治・宗教における事蹟は殊にすぐれている。主には、以下の点を挙げることができる。

パンチェン・ラマ五世はその一生涯において修行を怠ることなく、広く法行をなす。著作は膨大であり、弟子は無数である。扎什倫布寺の発展と拡張を推進し、格魯派の深

(19) 五世班禪羅桑益西、六世班禪羅桑貝丹益西著『五世班禪額爾德尼羅桑益西傳』（蔵文）（下）、西蔵蔵文古籍出版社、2014 年 7 月、第 128－129 頁。

遠たる伝播に影響を与えた。

1663 年 7 月 15 日、パンチェン・ラマ五世は、後蔵の托布結（thob rgyal）の春倉村（brul tshang）に生れた。父の名前は夏仲索南旺札（zhabs drung bsod nams dbang drag）であり、母の名前は次旦普赤（tshe brtan bu khrid）である。パンチェン・ラマ五世が生まれた後、「索南丹白堅贊（bsod nams bstan pa'i rgyal mtshan）」と名付けられた。1668 年 1 月 3 日扎什倫布寺の堅贊吞布寝殿（rgyal mtshan mthon po）において即位儀式を行い、ダライ・ラマ五世が法名「至尊化身洛桑意希貝桑波（rje btsun sprul pa'i sku blo bzang ye shes dpal bzang po）」を賜った。その後、托布結地域の噶丹饒結林寺（dga' ldan rab rgyas）住職の洛桑丹增（blo bzang bstan 'dzin）を経師として招聘し、経典仏法を学び始めた。1670 年、パンチェン・ラマ五世は拉薩に赴き、ダライ・ラマ五世に請願し、沙弥戒を受けた。その後、系統的に多くの経論を学び始めた。1679 年、パンチェン・ラマ五世は再び拉薩に行って、ダライ・ラマ五世から灌頂伝承を授かった。それから、『中観論』『現観荘厳論』と『律経』等の学習と辯経を始めた[20]。1684 年 11 月 2 日、扎什倫布寺の堅贊吞布寝殿において、袞波堅贊貝桑波（mgon po rgyal mtshan dpal bzang po）住職が堪布と経師を兼任して、パンチェン・ラマ五世に比丘戒を授けた[21]。

パンチェン・ラマ五世の影響力の拡大とともに、扎什倫布寺とその組織も新しい発展を遂げた。パンチェン・ラマ五世が寺院に対し大規模の修理をして、部分的な増築を行い、新たに大量の供物を増やした。例えば、金銅を用いて『菩提道次第論』伝承上師の尊像を造り、各仏殿の供物に対し詳細な登録を行った。パンチェン・ラマ五世がまた元来の『寺院規章勤務戒律条文』を修正・校訂し、寺院規則を規範化して、管理組織を完備し、厖大な僧団が正常に稼働することを維持した。パンチェン・ラマ五世の時代には、扎什倫布寺が兼ねて那塘寺（snar thang chos sde）等の後蔵地方の大寺院を管理していた。扎什倫布寺は、三大寺をはじめとした前蔵（dbus ウー）諸寺院および山南（lho kha ロカ）・阿里諸地域の寺院とは緊密な関係を持ち、同時に、康地方・青海・モンゴル各部の格魯派との往来関係をも保っていた。毎年これらの地域から大勢の僧俗の官員や参拝信者が謁見に来て、大量の財施の寄進をした。扎什倫布寺はこれで大量の財物を貯蓄し、経済力が大いに発展し得た[22]。

パンチェン・ラマ五世は前蔵の政教上層部とは往来が緊密にあった。パンチェン・ラマ五世は前後して、ダライ・ラマ五世および「真」「偽」のダライ・ラマ六世の三人と関係を結んでいる。例えば、自伝の第一から第七章には、パンチェン・ラマ五世とダラ

---

[20] 五世班禪羅桑益西著『五世班禪額爾德尼羅桑益西傳』（蔵文）（上）、西蔵蔵文古籍出版社、2014 年 7 月、第 34 頁、53－56 頁、109－118 頁。

[21] 五世班禪羅桑益西著『五世班禪額爾德尼羅桑益西傳』（蔵文）（上）、西蔵蔵文古籍出版社、2014 年 7 月、第 168 頁。

[22] 五世班禪羅桑益西著『五世班禪額爾德尼羅桑益西傳』（蔵文）（上）、西蔵蔵文古籍出版社、2014 年 7 月、第 123－234 頁、即ち第五・六章の関連記述による。

イ・ラマ五世阿旺羅桑嘉措の間の往来関係が記されており、第八章から第十章までの部分の中には、パンチェン・ラマ五世が「真」「偽」のダライ・ラマ二人、即ち倉央嘉措と益西嘉措との関係が語られている。伝記の中には、パンチェン・ラマ五世の出行礼儀、送迎の盛況も記されている。例えば、毎回彼が扎什倫布寺を離れて拉薩に赴く途中では、いつもチベット地方政府、前・後蔵の政教官員、各宗派の寺院、高僧・活仏、僧俗百姓が彼を送迎する盛況は、他に例を見ないほどであり、送迎の駅ごとに準備手配が周到になされており、参上に来る信者は山海のように多かった。これらの活動は、パンチェン・ラマ五世がチベット民衆の中の崇高な地位と影響力を強化した。

他伝（下巻）（1732－1737）の中では、第一章の「前書き」は、パンチェン・ラマ五世の最前世などの化身を追述した以外、他の各章にもいくつかの重大事件が記されている。例えば、パンチェン五世と頗羅鼐やダライ・ラマ七世などのチベット地方上層部との往来が密接であった歴史は取り上げできる。その内、パンチェン・ラマ五世とダライ・ラマ七世との間はずっと親密な関係であった。ダライ・ラマ七世が康地方の泰寧・恵遠廟に住していたうちにも同様であった。1733 年、ダライ・ラマ七世が侍従格根（dge rgan）を扎什倫布寺に遣わし、問候・献礼をした。パンチェン・ラマ五世が侍従に托して、返信と贈り物を送った他、皇子多熱肯色親王（lha sras rdo ras kheng se ching dbang）[23]に書簡を送り、早めにダライ・ラマをチベットに帰らせるように願った。1735 年、皇帝（雍正帝）がダライ・ラマのチベット帰還を許可し、パンチェン・ラマ五世が代理人を康地方までに遣わし、迎えに行かせた。ダライ・ラマが拉薩に着いた時、パンチェン・ラマ五世はまた司庫を布達拉宮に遣わして、挨拶をし、プレゼントを差し上げた。1736 年、ダライ・ラマ七世とパンチェン大師が扎什倫布寺において面会した。伝記には、またパンチェン・ラマ五世の国師章嘉活仏（lcang skya sprul pa’i sku）・帕巴拉活仏（’phags pa lha）等との往来様相も記してある〈＊訳者注：章嘉活仏、正式名称は「章嘉呼圖克圖」（蒙文）〉。例えば、1735 年、章嘉活仏が扎什倫布寺に来て、パンチェン・ラマ五世が章嘉活仏に対し、法名「意希丹貝卓麦（ye shes bstan pa’i sgron me）」を授けた。

パンチェン・ラマ六世は、かつてパンチェン五世のことを次のように評価した。「パンチェン・ラマ五世はその一生に渡り、仏教－特に黄教－を広げて、また扎什倫布寺の発展に貢献が大きい。パンチェン・ラマ五世は享年七十五年であった。その一生涯において、信徒を教化し、法輪を転じ、身語意三所依を広く行う事蹟は数え切れない。大師は随時四聖行を持し守り、比丘僧の清浄律儀をする以外、精神上では少しも懈怠しなかった。大師は仏祖の恩を報ずるために、勤勉に仏事をなし、五千六百三十一人に比丘戒を伝授し、四千四百六十人に沙弥戒を伝授した。」[24]

---

[23] 皇子多熱肯色親王、允礼のこと。康熙帝の第十七子、果親王（1697－1738）。

[24] 五世班禪羅桑益西、六世班禪羅桑貝丹益西著『五世班禪額爾德尼羅桑益西傳』（蔵文）（下）、西蔵蔵文古籍出版社、2014 年 7 月、第 426－427 頁。

（三）チベットの内部衝突と外部関係の調停

パンチェン・ラマ五世の一生は、ちょうどチベット地域社会において衝突が多い時期であった。チベット地域には相次いでたくさんの事件が起こっている。

パンチェン・ラマ五世は、仏教者の慈悲と優れた智慧を以て、チベット内部の安定、地方の安寧、そして庶民の生活の安穏などの面を配慮し、積極的に各勢力集団の間を奔走して、或は調和し、或は慰め、或は教育・指導して、甚大な努力をした。例えば、第八から十章においては、パンチェン・ラマ五世が摂政桑結嘉措と拉蔵汗との間のトラブルに対して調停を行った経緯が記されている。摂政桑結嘉措が拉蔵汗に殺された後、拉蔵汗は聖旨を奉じて、ダライ・ラマ六世倉央嘉措と摂政桑結嘉措の妻子等を北京に押送した。第十一章の中では、準噶爾部がチベットを侵入した時期の、パンチェン・ラマ五世に行われた一連の調停活動が記されている。パンチェン・ラマ五世は自ら達木（'dam、蔵北の当雄）に行って、準噶爾の首領を一所懸命力説した。後に、準噶爾軍が拉薩を占領し、パンチェン・ラマ五世は再び尽力して調停しようとしたが叶えなかった。拉蔵汗は殺され、その妻子をはじめとするモンゴル貴族が捕られた。パンチェン・ラマ五世は準噶爾軍の首領に会い、捕虜を少しでも優しく扱うように願った。1720 年になり、清軍がチベットに入った後、パンチェン・ラマ五世が人を遣わし、ダライ・ラマ七世の代理人と一緒に平逆将軍に書簡を送り、逮捕された準噶爾勢力に務めたことのある摂政達孜爾と噶倫扎西孜巴（bkra shis rtse pa）等の釈放と刑罰免除を申し出た。

自伝の第十二章から第十三章において、1723 年 9 月パンチェン・ラマ五世が青海の諸台吉（tha'i ji）の不和を知った後、代理人を遣わして、噶厦（bka' shag）[25]の代表と一緒に青海に赴き、不和の調停に行かせた。1724 年 2 月、青海では「羅卜藏丹津謀反事件[26]」が勃発した後、また代表を遣わし、書簡と伝言および贈り物を持させ、各方面に行って調停をした。1727 年、拉薩において、噶倫内紛の「阿爾布巴の乱」が起こり、その後すぐ衛蔵地域において戦乱が勃発した。パンチェン・ラマ五世は前後して、代理人を遣わして手紙と贈り物を持させて、何回も調停を行った。前・後蔵の兵士が江孜（rgyal rtse）において戦い合っていた時、パンチェン・ラマ五世が薩迦法王（sa skya chos rje）と扎什倫布寺司庫に対し、共同で調停を行うように依頼し、戦う双方に対して、大

[25] 噶厦、当時のチベット語では「sde pa gzhung デパシュン」（中国語音写は「第巴雄」）または「bod gzhung プシュン（博雄）」と称され、即ちチベットの地方政府である。

[26] 羅卜藏丹津（生没年未詳）、清代青海のモンゴル和碩特部貴族の長。固始汗の孫。清康熙六十年（1721）、親王の身分で軍隊を率いて、清軍と一緒にチベット侵入の準噶爾軍を撃退した。戦乱を鎮めた後、清朝廷がチベットにおいて噶倫制を実施し、地方政権をチベット族自身に帰した。羅卜藏丹津は、和碩特部祖先がチベットの大部分地域を支配していた「覇業」を復帰できなかったため、雍正元年（1723）に青海を占領しようと企て、公然で当地のモンゴル諸部を扇動し叛乱を起したが清軍に破られ、新疆まで逃げて準噶爾部に身を寄せた。乾隆二十年（1755）、清軍が伊犁の乱を鎮めた時に捕まわれて京に押送された。死罪が免れたが軟禁された。

皇帝（雍正帝）の聖旨が到着する前までに各自撤退するように要求した。

パンチェン・ラマ五世は、また、自分自身のブータン・ネパール等の外国に対する影響力を利用し、チベット地方とブータン等の外部との争いを積極的に調停した。清の時代において、ブータンやネパール、シッキム等は既に清朝の蕃属国になっていた。これらの蕃属国は、中国のチベット地方とは密接な関係があった。パンチェン・ラマ五世は数回も人を遣わし、チベット地方とブータンの間の和議に務め、この伝統的な関係をより一層緊密にさせた(27)。

（四）パンチェン・ラマ五世と扎什倫布寺・清朝廷との密接関係

パンチェン・ラマ五世の時代において、チベット地方と清朝中央政府間の関係がより一層緊密になり、国家の統一が守られた。国内の満・漢・蒙・蔵等の諸民族の関係も密接になり、各民族間の経済文化交流と民族団結が守られた。

パンチェン・ラマ五世がパンチェン・ラマ四世の転生として認定された後、康熙帝は欽差大臣を見舞いに遣わした。この後、ほぼ毎年清朝が欽差大臣を見舞いに派遣し、勅旨と貴重な贈り物を賜りに行かせた(28)。同時に、扎什倫布寺からも代表者を北京に遣わし、謝恩と献上を行った。例えば、第七章の中には、康熙帝がパンチェン・ラマ五世を京へ招聘しようとしたが叶えなかった事由が詳しく記されている。1695 年 8 月 23 日に至り、康熙帝が内齊托雲活仏（gnas bcu tho yon gyi sku skye）〈＊訳者補注：「内齊托音」とも〉等のラマおよび大臣二名、筆帖式二名等を遣わし、勅旨と貴重な贈り物を持って行って、欽差大臣が大皇帝（康熙帝）からの、パンチェン大師を北京に招待するという口頭諭旨を伝えた。10 月 22 日、欽差二人が扎什倫布寺に着いたが、この間、パンチェン・ラマ五世は、未だ痘症にかかったことはなく、天花を忌避すべき等の事情を申し出て、北京に赴くことを免除していただくように願った。1696 年 1 月欽差大臣たちが出発して北京に帰る時、パンチェン・ラマ五世は再び皇帝に返信を送り、上京できない事情を陳べ、許しを求めた(29)。

1720 年、清軍がチベットに入り準噶爾部を駆逐した後、欽差が頻繁に扎什倫布寺に見舞いに来て、扎什倫布寺からも代理人を北京に遣わし、謝恩の書簡と貴重な贈り物を

(27) 五世班禪羅桑益西著『五世班禪額爾德尼羅桑益西傳』(蔵文)（上)、西蔵蔵文古籍出版社、2014 年 7 月。関連記述は第七、八、十一等の章に参照。

(28) 五世班禪羅桑益西著『五世班禪額爾德尼羅桑益西傳』（蔵文）（上）第四章には、1677 年チベット暦新年、パンチェン・ラマ五世が欽差大臣その他の漢地官員および後蔵の僧俗官員が楽しく一堂に会したことを記し、第五章には、1680 年から 1684 年（1681 年と 1683 年を除く)、清政府からは毎年欽差大臣を扎什倫布寺に遣わし、パンチェン・ラマ五世を見舞い、1684 年においては、2 月と 5 月、二回欽差大臣を派遣し、勅書と贈り物を賜ったという。

(29) 五世班禪羅桑益西著『五世班禪額爾德尼羅桑益西傳』(蔵文)（上)、西蔵蔵文古籍出版社、2014 年 7 月、第 266－279 頁。

献上した。パンチェン・ラマ五世と欽差大臣、チベット駐兵との往来は更に密接になり、扎什倫布寺と中央政府の関係が発展していった。

「他伝」（下巻）には、パンチェン・ラマ五世が康熙帝崩御のために厳かな廻向法会を行ったと記してある。雍正帝が即位し、欽差官員が康熙帝の追善供養及び雍正帝の即位の勅旨を宣下するために扎什倫布寺に来た。欽差は、内陸部で重版された北京版チベット大蔵経（『丹珠爾』）をダライ・ラマ七世とパンチェン・ラマ五世に贈与した。1728年、欽差大臣が勅旨を読み上げ、扎什倫布寺以西、阿里地区に至るまでの地を褒賞の香火領としてパンチェン・ラマ五世に与えるという。しかし、パンチェン・ラマ五世は最後的に、拉孜・昂仁・彭措林の三つの宗しか受け入れなかった。このように、清朝廷はダライ・ラマの優勢にほぼ均衡させるほどの勢力を盛り立てたのである。

パンチェン・ラマ五世は晩年に、さらに清朝の中央政府の信頼を得た。1734 年、パンチェン・ラマ五世は勅旨を奉じて、ラマ八名を選び、北京に遣わし赴任させた。駐蔵大臣は、パンチェン大師が病気を患った事情を大皇帝（雍正帝）に詳しく奏上報告し、大皇帝が駐蔵大臣に聖旨を下し、宮廷の贈り物をパンチェン大師に賜った。パンチェン・ラマ五世は、大皇帝に謝恩の書簡とお返しを送った。1735 年、パンチェン・ラマ五世が雍正帝崩御の訃報を知り、すぐさまに弔問と廻向追善供養の法会を行った。1737年、乾隆帝が即位した後、パンチェン・ラマ五世は勅旨を奉じて、然堅巴（rab ’byams pa）〈＊訳者補注：チベット仏教学位の一つ、廣通経義者の意〉洛桑絳央（blo bzang ’jam dbyang）とその従者を北京に遣わし、駐京ラマを務めさせ、大皇帝（乾隆帝）の政教侍従勤務を担当させたなどのことがあった。

1737 年、パンチェン・ラマ五世は扎什倫布寺において入寂した。大皇帝（乾隆帝）は特別に勅使を扎什倫布寺に遣わし、パンチェン大師の法体前に様々な手厚い供物を献上した。

要するに、パンチェン・ラマ五世の一生涯を見通して、彼があの動乱の時代に生きていたことがまさに、彼の気高い徳と非凡な智慧があらわになったのであろう。彼は国家の統一と民族間の団結を守ることに一貫してぶれはなく、諸々の政教におけるトラブルを調停し、チベット地域の安定に不滅の貢献をし、チベット地方の僧俗百姓に愛され、清朝中央政府に深く信頼された。康熙五十二年（1713）康熙帝は彼に金冊・金印を賜り、正式に冊封して「班禪額爾德尼」とし、これよりパンチェン・エルデニ活仏の転生系統の地位が確立され、歴代のパンチェン・ラマが必ず冊封を受けることが制度となった。

四、余論

中国は統一的な多民族国家であり、諸民族間の政治・経済・文化などの面の交流が悠久的であり、大量の蔵漢歴史文献において相互交流の親密な関係が記してある。『パンチェン五世伝』などの一連の重要な蔵文文献は、チベット地方の社会・経済・文化等の

歴史事情を記しただけでなく、チベット地方と中原などの内陸部にある諸民族との往来交流関係も記している。より重要なのは、チベット地方と歴代の中央政府との往来関係、特に歴代の中央政府がチベット地方の政治・経済・文化等の諸方面における管理事情と施政施策を記していることである。以上の理由につき、この『パンチェン五世伝』という重要歴史人物の伝記の翻訳は、我々が清代のチベット地方史、チベット地方と国の内陸部の関係史を研究する際の重要な参考史料であると考える。

翻 訳 者 あとがき

本論文は、馮智（吉塘（ジェタン）・洛丹平措（ロブタンプンツォク））氏が 2017 年 12 月 2 日に龍谷大学にて開催された国際シンポジウム「チベットの宗教文化と梵文写本」での発表論文に基づき補正したものである。論文の翻訳校正につき、能仁正顕氏の多大なご協力、チベット語読みの方は拉毛卓瑪（ラモジョマ）氏・更藏切主（クンサンチジョン）氏、日本語ネイティブチェックの面では唐澤太輔氏からご助言をいただいた。この場を借りて、ご教示くださった皆様に対し感謝を申し上げる。

中国語原稿

藏文《五世班禪傳》的史料價值評述

馮 智（吉塘・洛丹平措）

摘要

為便於清初西藏地方政教歷史研究，筆者完成了藏文版《五世班禪額爾德尼羅桑益西傳》的漢譯工作。《傳》中記述了五世班禪一生的重要事蹟，尤其是涉及到當時西藏地方發生的一系列重大事件，其中不乏清初順治、康熙、雍正和乾隆幾代皇帝及清中央政府對西藏地方加以施政和管理的記載。本文分門別類地對《傳》中重要史料進行提煉、分析和評論，認為《傳》的史料價值極高，不僅是研究五世班禪生平，而且也是研究清初西藏地方史，以及西藏地方與清朝中央政府關係有重要價值的第一手史料。

關鍵詞：五世班禪、史料、評述

一、《五世班禪傳》的歷史背景與基本內容

（一）傳記的歷史背景

五世班禪額爾德尼羅桑益西（blo bzang ye shes，1663－1737）是西藏歷史上一位頗有作為的重要人物，他是歷輩班禪中年壽很高的人，享年 74 歲。其《五世班禪額爾德尼羅桑益西傳》（以下略稱《五世班禪傳》）所記述內容豐富，主要牽涉的歷史背景有以下幾個方面：

第一，這一特定的階段，特別是在五世達賴喇嘛阿旺羅桑嘉措（ngag dbang blo bzang rgya mtsho，1617－1682 年）時期，是蒙古各部與西藏的政治、宗教、文化聯繫最為密切的時期，蒙古各部政教上層通過入藏朝禮，積極與格魯派（dge lugs pa）結納關係，衛拉特（a'o rod）的土爾扈特部（thor god）、準噶爾部（jun gar）、和碩特部（ho shod）與西藏格魯派的關係更是空前密切，影響深遠[1]。其中，蒙古和碩特部控制西藏達 75 年（1642－1717）之久，而準軍佔據西藏也有兩年零九個月多。

第二，這一時期，是西藏地方社會矛盾四起的多事之秋。一系列的重大事件都在《五世班禪傳》裡得到了一定的反映。諸如西藏地方先後發生了蒙藏貴族權力之爭、真假達賴

(1) 清初西藏地方與蒙古各部的關係，清代大量的漢、藏、蒙、滿文等文獻和檔案均有記載，史料豐富。特別是藏文第三、四、五、六、七、八世《達賴喇嘛傳》以及第四、五、六世《班禪額爾德尼傳》中有大量的第一手史料記載。

喇嘛轉世之爭、準噶爾擾藏、噶倫（bka' blon）內訌的“阿爾布巴[2]之亂”及衛藏戰亂、不丹與西藏之間的邊境糾紛等諸多事件。

第三，這一時期，也是自 1642 年西藏地方派遣使者與崛起的清王朝建立聯繫後，與清中央政府關係不斷增強，清中央政府逐漸加強對西藏地方的管理，施政不斷完善的時期。

第四，這一時期，西藏格魯派和扎什倫布寺（bkra shis lhun po）取得巨大發展。例如從 1663 年開始，五世達賴喇嘛下令對西藏的格魯派寺院進行清查，並規定了格魯派寺院的常住僧額。規定布達拉宮（po ta la pho brang）為 50 名、扎什倫布寺為 3800 名、哲蚌寺（'bras spungs dgon pa）為 7700 名、色拉寺（se ra dgon pa）為 5500 名、甘丹寺（dga' ldan dgon pa）為 3300 名、昌都強巴林寺（chab mdo byams pa gling）為 2500 名、大昭寺（gtsug lag khang）為 500 名、小昭寺（ra mo che）為 500 名，等等。同時，西藏地方政府撥給各寺一定數目的莊園戶和田地。至康熙三十三年（1694），據統計，西藏境內各教派寺院共 1807 座，其中格魯派寺院占 534 座。在 95738 名僧人中，格魯派僧人就達 40187 人[3]。這些數字說明格魯派集團在這一時期取得了極大的發展。

（二）傳記的內容構架

《五世班禪傳》藏文長條書，共 400 葉（803 面）。《五世班禪傳》（藏文），分為上下部，上部著者為五世班禪羅桑益西，為自傳；下部著者為六世班禪羅桑貝丹益西（blo bzang dpal ldan ye shes），為他傳。

正如六世班禪在《五世班禪傳》（他傳）後記中所說：五世班禪大師的傳記，自水鼠年（1732 年）年滿七十歲時舉行神變節禮供等之前的事蹟，是由五世班禪大師自傳所寫。即五世班禪在 1663 年至 1732 年之前的事蹟為自傳（上部或上冊）的內容。這以後的五世班禪的事蹟，則由六世班禪額爾德尼所撰。即 1732 年至 1742 年間的內容為他傳（下部或下冊）。

依據《五世班禪傳》藏文長條書上下部的內容，西藏藏文古籍出版社出版了藏文《五世班禪傳》，並分為上下冊[4]。上冊即為《五世班禪傳》自傳的內容，共有十三章。下冊即為《五世班禪傳》他傳的內容，共有九章。目前筆者已將藏文版《五世班禪傳》（上下冊）翻譯成漢語，即將出版[5]。

二、《五世班禪傳》涉及的重大歷史事件

五世班禪額爾德尼羅桑益西所處的時代，正是康熙帝親政後開始統一中國大業的重要

---

[2] 阿爾布巴，即全名為“阿沛哇多吉傑布”（nga phod ba rdo rje rgyal po，？－1728）。

[3] 東嘎・洛桑赤列（gdong dkar blo bzang khrims legs）著，陳慶英譯：《論西藏政教合一制度》，民族出版社，2001 年，第 56 頁。

[4] 2014 年 7 月，西藏藏文古籍出版社出版了《歷輩班禪大師傳記》叢書，共 12 冊，其中的第 3 冊和第 4 冊，即為《五世班禪羅桑益西傳》的上冊與下冊。

[5] 筆者從 2015 年初至 2016 年 9 月，用了不到兩年的時間，獨立完成了《五世班禪傳》（藏文版、上下冊）的漢譯，譯著近 50 萬字。

歷史時期。也是清朝中央政府開始掌控和逐漸全面管理西藏地方事務的重要歷史階段。一些重大的歷史事件反映於《五世班禪傳》之中。我們回看當時的歷史背景，特別是清朝中央政府的施政和逐漸推進對西藏地方的管理進程，就更能瞭解傳記的史料價值以及五世班禪的歷史作為和影響。

（一）冊封五世班禪

據《五世班禪傳》記載：康熙五十二年（1713 年）康熙帝正式冊封五世班禪為“班禪額爾德尼（pan chen a'er te ni）”，並按冊封五世達賴喇嘛之例，給予金冊、金印[6]。從此歷代班禪須由中央冊封成為制度。實際上，清朝從立國之始，便將結好蒙藏統治者和爭取蒙藏所崇敬的格魯派教主，以服務於清朝的統一大業作為一項戰略國策。順治十年（1652 年），順治帝敕封五世達賴為“所領天下釋教”的格魯派宗教首領，從此歷輩達賴喇嘛須經中央政府冊封成為一項制度。同時冊封固始汗為“遵行文義敏慧固始汗”[7]的政治首領，經此冊封西藏政教統治者正式歸順清朝。

（二）第巴桑結嘉措與拉藏汗、六世達賴的關係

從康熙二十一年（1682 年）五世達賴圓寂、第巴[8]桑結嘉措（sangs rgyas rgya mtsho）秘不發喪，直到 1720 年清軍進藏，其間西藏地方發生了一系列重大事件，這在《五世班禪傳》中都有相應記載。

其中，第巴桑結嘉措與拉藏汗（lha bsangs han）[9]的鬥爭最為突出。1703 年，拉藏汗在拉薩繼任和碩特部汗（ho shod han）王位，拉藏汗是個滿懷抱負、精力充沛的人，他“對於和碩特首領處於無權的狀況再也不忍心看下去”[10]，一心“想在西藏復興其祖先為本家族取得的統治”[11]。拉藏汗瞭解到六世達賴喇嘛倉央嘉措（tshangs dbyangs rgya mtsho）厭學煩修，不願受比丘戒，甚至想退還沙彌戒給五世班禪以還俗，聲稱自己非達賴喇嘛的轉世，根本不聽第巴和五世班禪的勸教。六世達賴喇嘛的奇特行為正好被拉藏汗巧妙利用作為與第巴鬥爭的砝碼。後來，拉藏汗即位後上奏康熙帝稱：六世達賴行為不軌，請求廢除。

---

(6) 五世班禪羅桑益西著：《五世班禪額爾德尼羅桑益西傳》（藏文）（上），西藏藏文古籍出版社，2014 年 7 月版，第 496－497 頁。

(7) 固始汗，即名“丹增卻吉結布”（bstan 'dzin chos kyi rgyal po）。

(8) “第巴”，是藏文“sde pa”的譯音，為清初格魯派地方政權中代理達賴喇嘛行使政務管理的官員，又稱作“第斯”或“第悉”（sde srid）。第一任第巴索南饒丹由蒙古和碩特部固始汗所任命，固始汗死後，其諸子爭位，和碩特部勢力衰弱，第巴一職的任命趁機由五世達賴接管。

(9) 拉藏汗是當時和碩特部在西藏的汗王。

(10) 伯戴克著，周秋有譯：《十八世紀前期的中原和西藏》，西藏人民出版社，1987 年，第 12 頁。

(11) 杜齊著，李有義、鄧銳齡譯：《西藏中世紀史》，中國社會科學院民族研究所，1980 年，第 140 頁。

第巴與六世達賴之間的矛盾也成為拉藏汗巧妙利用的工具。1703 年的一天夜裡，達賴喇嘛率隨從數人夜行至八廓街，突遭十餘人襲擊，隨從中一人被殺。後六世達賴指責此事與第巴指使有關，要求第巴查交疑犯，事後達賴喇嘛遂與第巴交惡[12]。此後，第巴桑結嘉措與拉藏汗矛盾逐漸激化，康熙四十四年（1705 年），第巴桑結嘉措被拉藏汗所殺。次年（1706 年）康熙帝冊封拉藏汗為“翊法恭順王”。五世班禪派遣卓尼爾（mgron gnyer）噶欽（dka' chen）赴拉薩為拉藏汗獲封表示祝賀并送禮。同年拉藏汗奏廢六世達賴倉央嘉措，另立益西嘉措（ye shes rgya mtsho）為“真”六世達賴，並奉旨押解“假”達賴喇嘛倉央嘉措送京，倉央嘉措途經青海湖病逝[13]。康熙四十九年（1709 年），清廷方正式冊封拉藏汗所立益西嘉措為六世達賴喇嘛。

（三）用兵西藏，驅逐準噶爾部

《五世班禪傳》中記載了這一歷史事件，戰事頻發，五世班禪積極從中調停[14]，擁護清軍進藏驅逐頑敵。1717 年，西藏被準噶爾部佔據，拉藏汗被殺，益西嘉措被囚禁。1718 年清軍進藏驅逐準噶爾部，不幸于黑河（nag chu 那曲）全軍覆沒。1720 年初，康熙帝授命皇十四子允禵為撫遠大將軍坐鎮西寧，指揮清軍從四川、青海進藏驅逐準噶爾軍出西藏。與此同時，至康熙五十九年（1719 年），康熙帝正式冊封格桑嘉措（bskal bzang rgya mtsho）為“六世達賴喇嘛”，並命延信將軍護送至布達拉宮坐床，同時廢黜拉藏汗所立的六世達賴益西嘉措。

（四）行政管理與駐兵西藏

據《五世班禪傳》記載，1720 年 10 月 6 日，清軍將領和七世達賴喇嘛、青海丹增王（bstan 'dzin dbang，即羅卜藏丹津（blo bzang bstan 'dzin）親王）等派遣代表來到扎什倫布寺，請求大師前往拉薩。10 月 10 日，五世班禪到布達拉宮日光殿首次同七世達賴喇嘛晤面。11 月 5 日，為七世達賴喇嘛傳授沙彌戒，取法名為“洛桑格桑嘉措”（blo bzang bskal bzang rgya mtsho）。此間，五世班禪拜見了延信等清軍將領，並為第悉達孜鼐（全名 stag rtse ba lha rgyas rab brtan）等效力過準噶爾的罪人求情，免予懲罰[15]。清軍平定西藏後，清朝開始直接施政於西藏，徹底廢除蒙古汗王與第巴制，選定在“逐準保藏”戰爭中有功的藏族官員康濟鼐（全名 khang chen nas bsod nams rgyal po）、阿爾布巴、隆布鼐（全名 lum pa ba bkra shis rgyal po）、扎爾奈（sbyar ra ba blo gros rgyal po）等四人為噶倫，組成西藏

---

[12]《康熙朝滿文朱批奏摺》，議政大臣鄂飛等康熙四十四年十二月二十六日奏摺。

[13]《清聖祖實錄》卷二二七，康熙四十五年十二月庚戌條。據此條記載，當時清廷派駐西寧的大喇嘛商南多爾濟（phyag na rdo rje）親自向清廷報告“假達賴喇嘛，行至西寧口外病故”，理藩院且題奏“行文商南多爾濟將其屍骸拋棄”，康熙從之。

[14] 五世班禪羅桑益西著：《五世班禪額爾德尼羅桑益西傳》（藏文）（上），西藏藏文古籍出版社，2014 年 7 月版，第 524－529 頁。

[15] 五世班禪羅桑益西著：《五世班禪額爾德尼羅桑益西傳》（藏文）（上），西藏藏文古籍出版社，2014 年 7 月版，第 559－564 頁。

地方政府，共同管理西藏事務。同時採納大將軍允禵等大臣疏奏，清廷命四千兵丁駐防西藏[16]。不過鑒於西藏政局很快趨向穩定，僅一年左右，除在察木多（chab mdo,今昌都）等處留兵一千駐防之外，其餘駐藏兵丁奉命內撤。此後清軍駐藏形成制度。

（五）設立駐藏大臣，加強西藏事務管理

《五世班禪傳》涉及的又一重大事件是清朝設置駐藏大臣。清朝曾於康熙四十八年（1707 年）派遣侍郎赫壽入藏，“協同拉藏（汗）辦理事務”，這被認為是清朝設置駐藏大臣的先聲。1727 年，清朝派遣內閣學士僧格（seng ge）、副都統馬喇（m'a la）入藏，協助達賴喇嘛、康濟鼐等辦事，從此駐藏大臣正式設置。1727 年（雍正五年），西藏發生了阿爾布巴之亂，8 月，阿爾布巴、隆布鼐、扎爾奈等人謀殺康濟鼐，頗羅鼐（全名 pho lha nas bsod nams stobs rgyas）起兵反抗，雙方為爭奪權力展開了歷時近一年的衛藏戰爭。1728 年 7 月，頗羅鼐率兵攻入拉薩，奪取西藏地方統治權力。同時清朝再次用兵西藏平息內亂，這是對西藏的第三次用兵。

據《五世班禪傳》記載：“為平息衛藏戰亂，雍正帝派遣欽差阿黎安班（a' li aim pa，按：指清軍統帥查郎阿（khra lang a'））等率領清兵數千人到達拉薩。欽差大臣特派加爾果齊（rjar go chi，按：侍衛）和馬老爺（按：為朝廷駐藏官員，副都統馬喇）到扎什倫布寺迎請大師前往拉薩聽旨。啟程前往拉薩，在布達拉宮與七世達賴喇嘛會晤。”“派卓尼爾薩奎巴（sa 'khon pa）去向欽差們為第巴噶倫等人求情，但法度森嚴，無法挽回。”[17]

清朝平息阿爾布巴之亂後採取的措施，除了加強駐藏官兵規模之外，還對西藏的政制作了一些調整。主要有：

一是對頗羅鼐的嘉獎。事後雍正帝先後晉封頗羅鼐為“貝子”和“貝勒”，總理全藏事務。1740 年，因頗羅鼐防禦準噶爾部來犯有功，乾隆帝晉封頗羅鼐為“郡王”，這是清朝對西藏上層的最高封爵。頗羅鼐“遵奉諭旨”，維護統一，清朝中央政府與西藏地方的關係得到了進一步的鞏固和發展。《五世班禪傳》記載了五世班禪與頗羅鼐的密切來往關係。

二是鑒於噶倫內訌以及七世達賴之父干預政事，清朝將七世達賴移往康區泰寧（mgar thar），建惠遠廟使其駐禪，又詔七世達賴之父到北京述職，把七世達賴權力控制於宗教事務之內。《五世班禪傳》記載：“不久，七世達賴喇嘛奉旨從布達拉宮啟程前往理塘（li thang），派卓尼爾赴拉薩給達賴喇嘛送去慰問信和各種禮物”[18]。七世達賴奉旨於 1728

[16] 康熙六十年（1721 年）二月，大將軍允禵疏奏：“西藏雖已平定，駐防尤屬緊要。現今留駐彼處者，扎薩克蒙古兵五百名、額駙阿寶兵五百名、察哈爾兵五百名、雲南兵三百名、四川兵一千二百名，以公策旺諾爾布總統管轄”。三月，清政府再從雲南、四川各調兵五百名入藏，這樣共計有四千兵丁駐防西藏。（《清聖祖實錄》卷 291，頁 11 至 12）

[17] 五世班禪羅桑益西、六世班禪羅桑貝丹益西著：《五世班禪額爾德尼羅桑益西傳》（藏文）（下），西藏藏文古籍出版社，2014 年 7 月版，第 126－130 頁。

[18] 五世班禪羅桑益西、六世班禪羅桑貝丹益西著：《五世班禪額爾德尼羅桑益西傳》（藏文）（下），西藏藏文古籍出版社，2014 年 7 月版，第 134 頁。

年 11 月移住康區，直到 1735 年才返回拉薩。

三是清朝又採取分而治之政策，下令將康定（mda' rtse mdo,打箭爐）、理塘、巴塘（'ba' thang）等地劃歸四川管理；將中甸（rgyal thang）、阿敦子（'jol）、維西（'ba' lung）等地劃歸雲南管理；將扎什倫布以西至阿里（mnga' ris）地區交由五世班禪管理，但五世班禪只接受了三個宗（縣）的管轄權。對此，《五世班禪傳》記載："清朝官員宣讀聖旨，將扎什倫布寺以上岡底斯山以下的所有地方（按:即指後藏及遠至岡底斯山（kangs ti se）的一片地方）全都賞給班禪作為香火地。對此，大師一再表示不願接受，因不可抗旨，最後只得接受拉孜（lha rtse）、昂仁（ngam ring）、彭措林（phun tshogs gling）三個宗。"不久，"司庫（phyag mdzod）等人辦理大皇帝（雍正皇帝）新賜的香火地各宗頭人移交及接收手續"[19]。

總之，大凡清初中央政府對西藏地方的重大施政舉措，都在《五世班禪傳》中得到了一定的記載和反映，因此《五世班禪傳》是研究清代中央政府治藏的第一手重要資料。

三、《五世班禪傳》的其他史料價值

（一）研究扎什倫布寺的第一手材料

《五世班禪傳》史料價值極高，依據傳記，概況而言，它不僅是研究五世班禪額爾德尼一生的第一手重要史料，也是研究當時扎什倫布寺乃至後藏政治、社會、經濟、宗教、文化等多方面歷史狀況的重要材料。五世班禪時期，對於扎什倫布寺自身的發展歷史，包括寺院建制、學經制度、寺院經濟、寺院擴建、文物（佛像佛經佛塔和壁畫）收藏創造等寺院文化，以及寺院社會關係（包括內部關係和外部關係）等方面提供了重要的史料。甚至對於清初西藏地方的社會狀況和歷史發展，以及扎什倫布寺、西藏地方與周邊地區的交往關係，扎什倫布寺、西藏地方與清朝中央政府的關係等方面的研究，都具有重要的參考價值。

（二）研究五世班禪生平事蹟的重要史料

《五世班禪傳》是研究五世班禪生平的第一手資料。縱觀他的一生，他的閱歷極為豐富，政教事蹟極為突出。主要體現有以下方面:

五世班禪一生勤修不止，廣做法行，著作等身，弟子無數，推動扎什倫布寺的發展壯大，影響于格魯派的深遠傳播。

1663 年 7 月 15 日，五世班禪出生于後藏托布結（thob rgyal）春倉村（brul tshang）。父名夏仲索南旺札（zhabs drung bsod nams dbang drag），母名次旦普赤（tshe brtan bu khrid）。五世班禪出生後，取名為索南丹白堅贊（bsod nams bstan pa'i rgyal mtshan）。1668

[19] 五世班禪羅桑益西、六世班禪羅桑貝丹益西著：《五世班禪額爾德尼羅桑益西傳》（藏文）（下），西藏藏文古籍出版社，2014 年 7 月版，第 128－129 頁。

年 1 月 3 日在扎什倫布寺堅贊吞布寢殿（rgyal mtshan mthon po）舉行了坐床典禮，五世達賴喇嘛賜法名為“至尊化身洛桑意希貝桑波”（rje btsun sprul pa'i sku blo bzang ye shes dpal bzang po）。隨後聘請托布結噶丹饒結林寺（dga' ldan rab rgyas）住持洛桑丹增（blo bzang bstan 'dzin）為經師，開始學經習法。1670 年，五世班禪赴拉薩請五世達賴喇嘛授了沙彌戒。之後，開始系統學習諸多經論。1679 年，五世班禪再次赴拉薩拜見五世達賴喇嘛獲得灌頂傳承（dbang bkur）。此後，開始《中觀論》和《現觀莊嚴論》以及《律經》等學習和辯經[20]。1684 年 11 月 2 日，在扎什倫布寺堅贊吞布寢殿，由袞波堅贊貝桑波（mgon po rgyal mtshan dpal bzang po）住持兼任堪布和經師，為五世班禪授了比丘戒[21]。

隨著五世班禪的影響力的擴大，扎什倫布寺及其建制也有了新的發展。五世班禪對寺院作了大規模修繕，並進行部分擴建，新增大量供物，如用鍍金銅鑄造《菩提道次第論》傳承上師的尊像，對各個佛殿的供物作了詳細登記。五世班禪還對原有的《寺院規章勤務戒律條文》進行了修改，軌範寺院規章和完善管理機制，維持了龐大的僧侶集團正常運作。五世班禪時期，扎什倫布寺兼管那塘寺（snar thang chos sde）等一些後藏（gtsang）大寺。扎什倫布寺與三大寺等前藏（dbus）寺院，以及山南（lho kha）、阿里各地寺院關係密切。同時與康區、青海、蒙古各部的格魯派保持往來。每年來自這些地方的大量僧俗官員、朝佛香客前來謁見，捐獻了大量信財。扎什倫布寺由此積累了大量財富，經濟實力取得巨大發展[22]。

五世班禪與前藏政教上層交往密切。五世班禪先後與五世達賴喇嘛、三個“真假”六世達賴喇嘛建立了關係。例如，自傳第一章至第七章裡記載有五世班禪與五世達賴喇嘛阿旺羅桑嘉措（ngag dbang blo bzang rgya mtsho）之間的往來關係；第八章至第十章裡講述五世班禪與“真假”兩個六世達賴喇嘛即倉央嘉措和益西嘉措的關係；第十一章以後主要記載了五世班禪同七世達賴喇嘛格桑嘉措的交往，等等。傳記裡記載了五世班禪的出行禮儀、迎送盛況等。如每每他離開扎什倫布寺啟程前往拉薩沿途，西藏地方政府、前後藏政教官員、各派寺院、高僧活佛、僧俗黎民百姓對他的迎送盛況空前，接送每站周密安排細緻，朝拜信眾如山似海。這些活動都加深了五世班禪在西藏民眾中的崇高地位和影響力。

在他傳（下冊）（1732－1737）裡，除了第一章“引言”追述五世班禪的最前世等化身之外，其餘各章亦記載了一些重大事件，例如，五世班禪與頗羅鼐、七世達賴喇嘛等西藏地方政府上層交往密切的歷史。其中，五世班禪與七世達賴喇嘛之間一直關係親密。即使是在七世達賴喇嘛住錫康區泰寧（mgar thar）惠遠廟期間也如此。1733 年七世達賴喇嘛派遣卓尼爾格根（dge rgan）來到扎什倫布寺問候獻禮。五世班禪托卓尼爾帶去回信和禮

[20] 五世班禪羅桑益西著：《五世班禪額爾德尼羅桑益西傳》（藏文）（上），西藏藏文古籍出版社，2014 年 7 月版，第 34 頁、53－56 頁、109－118 頁。
[21] 五世班禪羅桑益西著：《五世班禪額爾德尼羅桑益西傳》（藏文）（上），西藏藏文古籍出版社，2014 年 7 月版，168 頁。
[22] 五世班禪羅桑益西著：《五世班禪額爾德尼羅桑益西傳》（藏文）（上），西藏藏文古籍出版社，2014 年 7 月版，第 123－234 頁即第五、六章相關記載。

物，並帶信給皇子多熱肯色親王（lha sras rdo ras kheng se ching dbang）[23]，呈請奏准達賴喇嘛儘快返藏。1735 年，皇帝恩准達賴喇嘛返藏，五世班禪派遣代表前往康區迎接。達賴喇嘛抵達拉薩時，又派遣司庫前往布達拉宮謁見和獻禮問候。1736 年，七世達賴喇嘛和班禪大師在扎什倫布寺相會。傳記還記載了五世班禪與國師章嘉活佛（lcang skya sprul pa'i sku）、帕巴拉活佛（'phags pa lha）等的交往情形。如 1735 年，章嘉活佛前來扎什倫布寺看望，五世班禪給章嘉活佛取法名為“意希丹貝卓麥”（ye shes bstan pa'i sgron me）。

六世班禪大師曾這樣評價：“五世班禪大師終其一生，對佛教、特別是黃教廣為弘揚，尤其是對扎什倫布寺的發展貢獻巨大。五世班禪大師享年七十五歲。在他一生裡，教化徒眾，轉動法輪，廣行身語意三所依的事蹟數不完道不盡。大師隨時持守四聖行，他除了只做比丘僧的清淨律儀之外，思想絲毫不為懈怠。大師為了報恩佛祖，勤做佛事，為五千六百三十一人傳授了比丘戒，為四千四百六十人傳授了沙彌戒。”[24]

（三）調解西藏內部矛盾及與外部的關係

五世班禪的一生恰逢西藏地方社會矛盾四起的多事之秋，西藏地方先後發生了諸多事件。

五世班禪以佛家慈悲和高超智慧，從西藏社會內部穩定、地方安寧和百姓休和著想，積極奔走於各勢力集團之間，或調解、或安撫、或開導，做了巨大努力。如在第八至十章裡，記載了五世班禪對第巴桑結嘉措與拉藏汗之間的矛盾進行調解的經過。第巴桑結嘉措被拉藏汗殺死後，拉藏汗奉旨將六世達賴倉央嘉措及第巴桑結嘉措的妻、子等押送北京。在第十一章裡，記載了準噶爾擾藏期間五世班禪所進行的一系列調解活動。甚至五世班禪親自前往達木（'dam，藏北當雄）苦苦勸說準噶爾首領。後準軍佔據拉薩，五世班禪再次盡力調解，無果。拉藏汗被殺死，其妻兒為首的蒙古貴族被擒。五世班禪會見準軍首領要求從輕發落被俘人員。至 1720 年，清軍進藏後，五世班禪又派人同七世達賴喇嘛的代表致信平逆將軍，請求釋放被逮捕的為準噶爾效過勞的第悉達孜鼐、噶倫扎西孜巴（bka' blon bkra shis rtse pa）等多人，要求免予懲罰。

在自傳第十二至十三章裡，記載了 1723 年 9 月五世班禪在得知青海諸台吉（tha'i ji）不和後，便派遣代表隨同噶廈（bka' shag）[25]代表一起前往青海調解諸台吉不和。1724 年 2 月青海爆發羅卜藏丹津叛亂事件[26]後，又派代表攜帶書信、口信及禮物前往對各方進

---

[23] 皇子多熱肯色親王：指允禮，康熙皇帝第十七子，果親王（1697－1738）。

[24] 五世班禪羅桑益西、六世班禪羅桑貝丹益西著：《五世班禪額爾德尼羅桑益西傳》（藏文）（下），西藏藏文古籍出版社，2014 年 7 月版，第 426－427 頁。

[25] 噶廈，當時藏文稱作“sde pa gzhung”（譯音為“第巴雄”）或“bod gzhung”（博雄），即西藏地方政府。

[26] 羅卜藏丹津（生卒年不詳）清代青海蒙古和碩特部貴族首領。固始汗之孫。清康熙六十年（1721）以親王身份率兵與清軍一起擊潰入侵西藏的準噶爾兵。亂平後，清廷於西藏實行噶倫制，地方政權交由藏民族自己管理。羅卜藏丹津因恢復祖先和碩特部在大部分藏區的“霸業”無望等，于雍正元年（1723）陰謀割據青海，公開煽動當地蒙古各部發動叛亂，

行調和。1727 年，拉薩發生噶倫內訌的“阿爾布巴之亂”，隨即衛藏（dbus gtsang）爆發戰亂。五世班禪先後派遣代表攜帶信件和禮品進行多次調解。前、後藏兵雙方在江孜（rgyal rtse）交戰，五世班禪請薩迦法王（sa skya chos rje）與扎什倫布寺司庫一同調停，要求雙方在大皇帝（雍正皇帝）聖旨未到之前，各自撤退。

五世班禪利用他自己對不丹、尼泊爾等外界的影響，積極調處西藏地方與不丹等外部的糾紛。有清一代，不丹、尼泊爾、錫金等已成為清朝的藩屬國。這些藩屬國與中國西藏地方關係密切，五世班禪數次派人辦理西藏地方與不丹之間的和議事務，進一步密切了這種傳統關係[27]。

（四）五世班禪、扎寺與清廷的密切關係

五世班禪時期，進一步密切了與清朝中央政府之間的關係，維護了祖國統一；密切了與國內滿、漢、蒙、藏等各民族關係，維護了各民族之間的經濟文化交流和民族團結。

五世班禪被認定為四世班禪的轉世後，康熙帝派遣欽差前來看望。此後幾乎每年都派遣欽差前來看望，賜予敕書和貴重賞禮[28]。同時扎什倫布寺也派遣代表進京謝恩和貢物。如第七章裡詳細記載了康熙帝延請五世班禪晉京未果的經過。直至 1695 年 8 月 23 日，康熙帝派內齊托雲活佛（gnas bcu tho yon gyi sku skye）等喇嘛、兩位大臣和兩名筆帖式等攜帶敕書和貴重禮品，欽差轉達請班禪大師赴京的大皇帝（康熙皇帝）口諭。10 月 22 日，欽差兩人抵達扎什倫布寺。此間，五世班禪就未出過痘、避諱天花等情，提出免於赴京的申請。1696 年 1 月，欽差們啟程回京時，再次向皇帝復函陳述不能赴京一事。請求寬恕[29]。

1720 年，清軍進藏驅逐準噶爾部後，欽差頻繁前來扎什倫布寺看望，扎寺派遣代表赴京進獻謝恩信及貴重禮物。五世班禪與欽差、駐藏官兵的來往更為密切，扎什倫布寺與中央政府的關係取得發展。

在“他傳”（下冊）裡記載，五世班禪為康熙皇帝駕崩舉行隆重的回向法會。雍正帝即位，欽差官員為康熙帝駕崩超度和雍正帝登基宣旨來到扎寺。欽差將內地重印的北京版經文（《丹珠爾》）帶來送給七世達賴喇嘛和五世班禪。1728 年，欽差大臣宣讀聖旨，將扎什倫布寺以西直到阿里地區賞給班禪作為香火地。但五世班禪最後只接受了拉孜、昂仁、彭措林三個宗。這樣，清廷樹立了一個可平衡前藏達賴喇嘛的優勢的力量。

被清軍擊敗，逃至新疆投奔準噶爾部。乾隆二十年（1755），清軍平定伊犁時將其俘獲，解京赦免死罪軟禁。

[27] 五世班禪羅桑益西著：《五世班禪額爾德尼羅桑益西傳》（藏文）（上），西藏藏文古籍出版社，2014 年 7 月版，相關史料見第七、八、十一等各章內容記載。

[28] 五世班禪羅桑益西著：《五世班禪額爾德尼羅桑益西傳》（藏文）（上）第四章記載，1677 年藏曆新年，五世班禪同欽差等漢地官員以及後藏僧俗官員歡聚一堂。第五章記載：從 1680 年至 1684 年（除 1681 年和 1683 年之外），每年清朝政府都派遣欽差到扎什倫布寺看望。1684 年則在 2 月和 5 月兩次派遣欽差前來看望，頒給敕書和禮品。

[29] 五世班禪羅桑益西著：《五世班禪額爾德尼羅桑益西傳》（藏文）（上），西藏藏文古籍出版社，2014 年 7 月版，第 266－279 頁。

五世班禪晚年更加得到清朝中央政府的信任。1734 年，遵奉諭旨，五世班禪選派八名喇嘛派往北京任職。駐藏大臣將班禪大師患病詳情向大皇帝（雍正皇帝）作了奏報，大皇帝降旨駐藏大臣，頒賜宮廷禮品。五世班禪向大皇帝寄了謝恩回信和回禮。1735 年，五世班禪得知雍正皇帝駕崩的噩耗後，立即為雍正皇帝駕崩舉行弔唁和回向超度法會。乾隆皇帝登基後，1737 年，遵奉諭旨，派遣然堅巴（rab ’byams pa）洛桑絳央（blo bzang ’jam dbyang）及隨從前往北京擔任駐京喇嘛，並擔任大皇帝（乾隆皇帝）的政教侍勤，等等。

1737 年，五世班禪在扎什倫布寺圓寂，大皇帝（乾隆皇帝）特派欽差官員來到扎什倫布寺向班禪大師法體前奉送各種祭供厚禮。

總之，縱觀五世班禪的一生，正因為他處於那個動盪紛亂的時代，才顯示出他高尚的品德和不凡的智慧，他始終堅定不移地維護祖國的統一和民族的團結，調解了諸多的政教矛盾，為藏區的穩定作出了突出的貢獻，贏得了藏區僧俗百姓的愛戴，也深受清朝中央政府的信任。康熙五十二年（1713 年）賜他金冊、金印，正式冊封為“班禪額爾德尼”，從此確立了班禪額爾德尼活佛轉世系統的地位，歷代班禪都須由中央冊封成為一項制度。

四、余論

中國是一個統一的多民族國家，各民族之間的政治、經濟特別是文化方面的交流源遠流長，大量的藏漢歷史文獻都記載了雙方交往的親密關係。《五世班禪傳》等一批重要的藏文文獻，不僅記載了西藏地方的社會、經濟和文化等歷史狀況，而且記載了西藏地方與中原等內地各民族的交往交流關係，更為重要的是記載了西藏地方與歷代中央政府的交往關係，特別是歷代中央政府對西藏地方的政治、經濟和文化諸方面的管理和施政舉措，因此《五世班禪傳》這一重要歷史人物傳記的翻譯是我們研究清代西藏地方歷史、西藏地方與祖國內地關係史的重要參考史料。

On the View of Bodhimind in *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*

〈in Japanese〉

Ying Gao

Assistant Researcher, China Tibetology Research Center

〈Translated by〉

Xuezhu Li

Researcher, China Tibetology Research Center

Manning Li

Research Assistant, Research Center for World Buddhist Cultures,
Ryukoku University

Abstract

In *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment*，Tsongkhapa explored Bodhimind from five aspects including the necessity or importance of launching the Bodhimind, the methods of launching it, its traits when being launched, the ritual law and ways of Bodhimind growing. Bodhimind is the only entrance to enter Paramita Mahayana and Tantric Buddhism. Tsongkhapa presented two complete and systematic sequences and methods for Bodhimind practice. One is called “sevenfold causal” method and the other is self-other exchange method. Inspired by great compassion, Bodhimind is launched as "one vows to relief all sentient beings and seek for supreme Bodhimind, which grows natually without any spur." After its launching, Bodhimind needs long time of accumulation and growing through constantly recollecting all merits of the Bodhimind, keeping firm faith in it, conducting four white ways and keeping away from four black methods.

要　旨

『菩提道次第広論』において、菩提心の論述と教授は、1. なぜ菩提心を発さなければならないのか、即ち菩提心の重要性、2.菩提心を発起する方法、3.菩提心発起の性相（本性とその表徴）、4.儀軌の受け方、5.菩提心を増長させる方法など、五つの部分に分けられている。ツォンカパ大師は、菩提心は波羅蜜多大乗と密咒大乗に入るための唯一の道であると指摘した。菩提心は一切の菩薩善法を引き出すことができ、済度利他の根本的な原動力となるのである。『菩提道次第広論』には、「七重因果」の教法と自他互換法という、二つの完全かつ系統的な菩提心修習の次第と方法が列挙されている。大悲心の強い力によって、一切有情を抜済して無上菩提を証得する大誓願を生じる。これを前提とすれば、様々な状況に臨む時でも、努め励み意志的努力をなす必要がなく、自然に菩提心が生起する。菩提心が生起した後は、菩提心の一切功徳を絶え間なく憶念し信解すべきで、菩薩の学処をよくよく温習し、四種の黒法を遠ざけて、四種の白法を勲修して、菩提心を増長し養うべきである。

『菩提道次第広論』における菩提心観について

高　穎（李 学竹・李 曼寧 訳）

キーワード：『菩提道次第広論』、菩提心、菩提心修行、菩提心生起、菩提心増長

前書き

『菩提道次第広論』（以下『広論』と略称）は、ゲルク派の開祖であるツォンカパ大師が著した顕教の著作であり、大師が 46 歳の時、即ち 1402 年に成立した。この論書は、弥勒菩薩の『現観荘厳論』とアティーシャ尊者の『菩提道灯論』に基づき執筆されたもので、中観派の空性思想と瑜伽行派の修行次第をもって、教理と修行を三つの要道にまとめ、人天乗、声聞乗、菩薩乗の理論と修行方法を段階によって次第に展開し、アティーシャの思想を大いに豊かにし細緻化した。『広論』が現れた後、多くの僧侶に認められ修学されて、ゲルク派発展の基礎を固め、チベット仏教における顕教の修学・修行は、ほとんどこの論書を主要な拠りどころとした。［この書は］これ以降のチベット仏教において最も影響力のある論著の一つとなり、その影響は、今に至っても時代遅れではなく、盛んに続いている。現在の学者もこの論を評価して、「その文辞は力強く意味は明瞭であり、豊かにして優美であり遠くを極める」「文章は華麗で秀逸であり、諸先賢の長所を広く網羅して取り入れている」「聖教を引用して経典をまとめ、謬りを修正して遺漏を補う」「修行理論の諸部分に対して、多元的な理論を整理して一つに統合する方法を用いて、［教義教理を］明確にし、（中略）多くの難問を明らかにして、一代の宗風を開いた」[(1)]「重要な経論の理論学習を修行実践に転化する時のマニュアルとも見なされ、その重要性は言うまでもない」[(2)]と述べた。

『広論』において、菩提心に対する論述と教授は五つの部分に分けられている。1.なぜ菩提心を起こさなければならないのか、即ち菩提心の重要性、2.菩提心を発起する方法、3.菩提心発起の性相（本性とその表徴）、4.儀軌の受け方、5.菩提心を増長する方法などである。

---

(1) 曲甘・完瑪多傑「菩提之道　明心之道――讀《菩提道次第廣論》」『佛教文化』1996 年第 02 期、35 頁。

(2) 魏德東「《菩提道次第廣論四家合注》：推動漢藏佛教間交流互鑒」『中国民族報』2014 年 11 月 11 日第 008 版。

一、菩提心の重要性

（一）菩提心と三士道

『広論』は、仏教の理論と実践を下士道、中士道、上士道の三種類に分けた。この三種類は、それぞれ異なる三種の実践者、または同一の実践者の異なる段階に対応している。下士は、「現世を重視せず、後世の善趣が円満であることを希求して、善趣に往く因を集積するから」[3]であり、中士は、「一切の輪廻の生存を厭い、自利のために三有からの解脱を希求して、解脱に導く方便の道三種を学ぶから」[4]である。そして、「大悲が自ずから働き、有情のあらゆる苦を尽くすために、成仏を希求して、六度や二次第などを学ぶから」[5]、この人こそが上士とされる。下士は因果を深く信じ今生の善行をもって後世の福報を求め、中士は三界を厭い三界を超脱した自由なる解脱を求め、上士は有情に慈悲をいだき六度を修行して成仏を求めるのである。

これは、二つの問題を表している。先ず、今生において人として生れた衆生が、もし修行せず、善を行わず悪を戒めることもなければ、後世に続けて人になる可能性はかなり低く、まして生天はさらに難しい。次に、もし継続的に人天の善趣に生まれたいと願い、さらに後世の生活が今生より幸福円満であることを希望するならば、仏法の理論を実践しなければならない。しかも仏法が提供する方法と思想は、人間に来世の幸せを与えるだけでなく、その人を六道から離脱させ、円満に成仏させることもできるのである。

よって、因果を深く信じることは仏道の門であり、三界を厭離することは小乗の門であり、菩提心を発することは大乗の門である。三士道に入門した後の修学は、それぞれ重点が異なっている。大まかに言えば、下士道修行の要点は、「因果を深く信じ、善を行い悪を断つこと」である。人生の無常を思惟すること、三悪趣の苦を思惟すること、三宝に帰依すること、業には果報があることを深く信じることの四段階の修行により、現世の善行をもって良い果報を招き、後世には三善趣に生まれて人天［道］の福楽を享受する善果を求めるのである。

中士道の修行は、「三界を厭い、涅槃を楽（ねが）うこと」であり、下士道の修行を基盤として、苦諦を思惟して苦を知り、六道三界のあらゆる苦楽と禍福に対して厭離の心を起こし、集諦を思惟して苦と煩悩が生じる原因を知り、十二因縁法を思惟して苦を滅することが要求される。

そして、上士道の修行は「大悲をもって利他をなし、菩提に趣向すること」である。ツォンカパは二種の大乗、即ち波羅蜜多大乗と密咒大乗を提唱した。［この］二種の大

---

(3) 宗喀巴（ツォンカパ）著、法尊法師訳『菩提道次第廣論』青海人民出版社、2015 年 5 月、32 頁。

(4) 宗喀巴（ツォンカパ）著、法尊法師訳『宗喀巴大師集第一卷· 菩提道次第廣論』、北京：民族出版社、2003 年 8 月、86 頁。

(5) 同注 4。

乗に入る門はただ一つ、つまり菩提心である。菩提心は、顕密二種の大乗の修行を始める唯一の道である。「そのように、もし大乗に趣入しなければならないならば、能入の門はまた何であるのか。（中略）この二乗において、何れの法門にしたがい趣向するのか。［大乗の］門に入ることができるのは、ただ菩提心のみである」［と、大師がおっしゃったのである］(6)。ツォンカパ大師は、この三段階からなる体系の中では、上級の理論と修行は、下級の理論と修行を基礎とし前提として、いずれの修証と学習も、下から上へ、順序通りに漸次進むべきであり、基礎を捨てて、直接上級を修すべきではないと指摘した。つまり、中士の根性の者は、必ず下士道から修行を始め、上士の根性の者も、下士道と中士道を修了してから初めて上士道に入ることができるという。

（二）菩提心の体性、働きとその重要性

菩提心の体性（本体と本性）は、二つの側面に現れる。一つは菩提を志求することであり、［自身の］成仏解脱を願うことである。もう一つは衆生を済度することであり、衆生が皆成仏できるよう願うことである。菩提心の中にこの二者は同時にそなわり、且つ一つに融合して、矛盾がなく、切り離すことはできない。菩提心は、菩薩乗の理論と修学の核心であり、また、他の二乗と区別する際の主な標識でもある。即ち次に述べられるように、「故に大乗の者は、この［菩提］心の有無に随って進みまた退く」「もし今生に真実心を勤修すれば、カラスに僅かな食物を施すだけでも、それによってその真実心に摂受されて、菩薩行の数に入ることができる。もし、この心がなければ、たとえ珍宝を三千世界に満たして布施したとしても、菩薩行に入らない。同様に、真実心のない浄戒ないし智慧［波羅蜜］、そして諸本尊や脈・風・滴などの修習も、みな菩薩行に入らない」(7)。それ故、菩提心は、非常にすぐれた働きを持ち、重要な位置を占める。

1、菩提心は大乗に入る門であり、一切の菩薩善法を引き出すことができるので、「心から他者を愛することが自己［を愛すること］に勝る菩提心を発起することができれば、この願心によって引き起こされた行心を以て、菩薩の広大な妙行を受持修習し、あらゆる学処を学んで随行する。賢妙なる行を行ずる故に、諸菩薩のあらゆる制限を踏み越え違反することはないのである」(8)。

2、菩提心の生起は、済度利他の根本的な原動力にもなり、一切の菩薩善法を養い増長することができる。「その故に、自他一切の利樂を生ずる本源であり、一切の煩悩を除く霊薬であり、一切の智者が歩むべき大道である。［菩提心を］見聞し、念じ、それに触れることは、いずれも一切衆生を利益し増長することができる。利他を行うことによって、同時に自を利することともなり、欠けることなく広大な方便善巧を備える」(9)

(6) 同注 4、87 頁。
(7) 同注 4、217 頁。
(8) 同注 4、31 頁。
(9) 同注 4、214 頁。

というのである。

3、菩提心は、大乗の絶対的な標識として、一切を超出する。修行者は、凡夫であるか聖人であるかに関わらず、その修行の功の深浅も関係なく、その地位の高低貴賤さえも問わず、菩提心が生じれば、［もうすでに］仏教の最も勝れた大乗道に入っているのである。『広論』は、『入行論』『聖弥勒解脱経』『金剛手灌頂タントラ』『華厳経』『上続論』〈＊訳者注：『上続論』は『宝性論』のこと〉などを引用して、「発心を絶やすことがなければ、即ち菩薩である」、「未だ勝行を学び修習していないとしても、この［菩提］心がある限り、即ち菩薩と名付けられる」と、菩提心が大乗の根本であることを表明した。これはなぜかというと、班班多傑（バンブルドルジェ）（Banbur Dorje）氏がおっしゃった通り、「菩提心を発起すれば、他の功徳がなくても、菩薩と称することができる。行ういずれの修行も、すべて成仏の資糧となる」[10]。

4、大乗の修行者にとって、空性の智慧と菩提心の二者は父母のような存在である。「智慧によって生死の一辺に堕ちることを遮止し、慈悲によって寂滅の一辺に堕ちることを遮止する。智慧をもってしては、寂滅の一辺に堕ちるのを遮止することはできないからである」。空性の智慧は大乗も小乗も両者ともに貫いている。一方で、菩提心は大乗にのみ属しているので、菩提心の方が比較的により重要であるとわかる。

5、菩提心が善法と功徳を養い増長する働きは、他の善法の及ぶところではない。菩提心は、大悪と対抗すること、少ない善法を積集して多くすること、修行が久遠の時間を経過しても衰退しないこと、また小さな善行で大きな善果を獲得させることができる。論の中に説かれているように、「力が大きな極重の悪は、大菩提心でなければ［抑止できない］。他の善法はいかに映え輝こうか」。「一刹那一刹那にも、速やかに罪障を浄化・退治して、［成仏の］資糧を積集することができる。微少の善であっても、［それを］増広させることができ、まさに尽きようとする善はすべて無尽となるからである」。

二、菩提心の修行方法

（一）菩提心発起の条件

『広論』によれば、菩提心が生じる条件は「四縁」「四因」「四力」の三つにまとめられる。

第一は、四種の縁によって発心するのである。あるいは［1］希有の神変を見聞することによって起こる、あるいは［2］仏法を聴聞する功徳によって起こる、あるいは［3］大乗の聖教の消滅に耐え得ないことによって起こる、あるいは［4］菩提心の利益と希有な功徳を見ることによって起こる。これらすべては、聖徳を仰ぎ慕うことによって、成仏し衆生を済度したいという願いを生じ、仏を縁としまた仏法を縁として菩提を証得

[10] 班班多傑『宗喀巴評傳』北京：京華出版社、1995 年、164 頁。

したいという堅固不動の決定心を生ずるのである。この四種の縁より生じた「願菩提心」は、ともに上求菩提・下化衆生の心を取り入れ融合したもので、智慧と慈悲の両方を含んでいる。

第二は、四つの因によって発心し、菩提を証得しようと欲するのである。あるいは［1］［修行者］本人の種姓が円満していることにより、あるいは［2］善友による摂受により、あるいは［3］有情を悲憫することにより、あるいは［4］生死輪廻における難行を厭離しないことによる。

第三は、四種の力によって菩提心を引き起こすのである。［1］自力（自身の力）である。［2］他力（他者の力）である。［3］因力による、すなわち、かつて修行学習によって仏道への憧れを生じたことがあり、この憧れが、現在、仏の功徳を聴聞することで改めて［菩提心を］生じるのである。［4］加行力、すなわち、諸の善士・賢友の助力によって［菩提心を］生じるのである。

発心の条件のうち、最も基盤となるのは、やはり自身による至誠の願力である。もし自ら解脱を希求し、利他・自利の善心を持たず、ただ外縁と他力が交々迫ってくる働きしかなければ、菩提に趣向する願望と決意が本格的に生じることはない。内因と外縁の結合によって、「願菩提心」が首尾よく生じるのである。修習する者は、必ずその善心を護念し、すでに生じた善心を衰退させないようにして、「行菩提心」に成長させなければならない。

（二）菩提心の修習方法

『広論』には、二種の完全かつ系統的な、菩提心修習の次第と方法が挙げられる。一つは、「七重因果」の教法であり、もう一つは「自他交換法」である。

七重因果法は、金洲大師から伝えられたものである(11)。「七因果とは、正等覚の菩提心を生じることを言う。この心はまた、増上意楽から、意楽は大悲から、大悲は慈から、慈は報恩から、報恩は恩を憶念することから、恩を憶念することは、母が産んでくれたことを知ることから［生じる］のである。これらを七種とする」。七重因果法とは、すなわち、思惟をコントロールして、鎖のように一つ一つ繋がっていくこの七つの過程―［1］母が［自分を］産む苦を知ること、［2］母が［自分を］産んでくれた恩を念じること、［3］報恩すること、［4］衆生を慈しむこと、［5］衆生を憐れむこと、［6］増上意楽（いぞうよう）仏道、［7］成仏を願う―を経て、一歩一歩、自らを促して菩提心を生じさせるのである。

この過程において最も重要なのは、三つの「心」である。一つ目は「平等心」である。

(11) 日常法師の『菩提道次第廣論講記』によれば、七種因果法は、仏陀によって弥勒菩薩（マイトレーヤ）へ、それから無著へ、さらに金洲大師へ伝えられた。そして、自他交換法は、仏陀によって文殊菩薩へ、それから寂天菩薩（シャーンティデーヴァ）へ、さらに金洲大師へ伝えられた。その二つの教法は、ともに金洲大師によってアティーシャに伝えられたのである。

二つ目は「大悲心」である。三つ目は「増上意楽心」である。平等心の重要性は、有情に対して分別する心を除去すること―親しい者、慈愛ある者、怨憎して恨む者、仇、敵などに対して、すべてを平等に見て分別しないこと―にある。このようにしてこそ、慈悲心と菩提心が一切衆生を縁として生じるのである。

大悲心は、自利が利他へ転じる重要な節目であり、さらに菩提心の前提となる因であるとともに要素でもある。大悲心は、堅固であり、普遍的であり、長時にわたるものでなければならない。堅固というのは、劣弱な悲心は他の善心を養い増長させることができず、慈心と菩提心を生じることもできないからである。普遍的であるというのは、菩提心は一切衆生を縁として生じるので、大悲心も一切衆生を縁として生じなければならない。「しかし、有情の数量は甚だ多くその行いは悪く粗暴であるために、学処と難行は多く限りがなく、経るべき劫は無量であることを見て、怯え畏怖し、退いて小乗に堕ちるのである。ただ一度、大悲を発起するのではなく、常に修習し漸次に少しずつ増長させなければならない」。衆生を一人も捨てないことを達成するために、長時に渡って、途切れなく繰り返し修行しなければならない。「自分自身の苦楽については全く顧慮せず、利他の事については少しも厭になって捨てていまわない」ほどの境地に達することで、菩提の資糧も円満するのである。長時にわたるというのは、菩提心は、その生起から成仏までのすべての過程を貫通しているからである。どのような時でも、菩提心を捨てたり破壊したりしてはならない。さもなければ、聖道より退くことになる。そして、菩提心の要素である大悲心も［菩提心と］同様にしなければならない。与楽の慈心と抜苦の大悲心は共に菩提心を構成する要素である。大悲心は、衆生の一切の苦を取り除きたいという願望であり、菩薩行の根本的な駆動力であるため、より根本的で、より重要である。

そして、増上意楽心は大乗と小乗を区別する。「有情に楽を得て苦から離れさせたいと願う、慈・悲［など］の［四］無量［心］は、声聞・独覚もみなこれを持っている。しかし、自ら一切有情を背負い、楽を与え苦を抜くことは、大乗以外には決して存在しないのである」。それ故、衆生の苦を観察して生じた慈悲の心に基づき、「自分自身が至誠でこの重荷を担おうとしなければならない」。増上意楽は衆生の苦を自分が引き受けようという使命感ある心である。では、何が一切の有情を助けて苦海から離脱させられるのか。これを考えるに、「即ち、ただ仏陀こそがその能力を持つことを知り、それ故に有情を利するために成仏しようという意欲を引き起こすのである」と言われている。一切の有情は、みな仏道を遂げることで、苦海を離れることができるのである。これこそが、大乗菩薩の広大なる発心である。

もう一つの菩提心の修習方法は、寂天菩薩（Śāntideva、シャーンティデーヴァ）の「自他交換」の教法である。凡夫はみな、我執と我愛をあらゆる行為の中核としているが、仏の場合は、それとは真逆である。「自他交換」という修行方法の原理とは、自己と他者を交換することによって我執を消滅させるのである。「ただ自己のみを愛することは、

一切の衰退の門である。そして、他者を愛することこそ、一切が円満になる根本である」[12]。もし、自己を愛し他者を排除する心を逆方向に転換し、「自己の如くに他者にこだわる、他者に対し強烈な愛を生じ、つまり「他者」を「自己」の如くに見るならば、菩提心が自然に生じるのである。

しかし、この修習方法には二つの難点がある。一つは、自己と他者を強く分別する心であり、これによって自他互換の観想を行うことができなくなる。もう一つは、他人の苦は自分とは関係ないという冷めきった心である。これも観想を妨げるのである。この二つの障害は、ともに強烈な我執によるのである。実際に、「もし修習して、自身を他者の如くに観ることができるならば、他者を自己の如くに観ることもできる」。一切の心に念ずることはすべて転換できるのである。その対治方法は、空性の智慧をもって観察して、自己と他者は同じく仮に名付けられた存在であり、身心はただ五蘊が集まって相続しているにすぎず、それらの体性はすべて空であり、実在するものとしては存在しないと観察するのである。

この二種の修行方法（「七重因果法」と「自他交換法」）を因として、その結果、菩提心が生じる。系統的な菩提心の修持は、チベット仏教の一つの大きな特色であり、そして、『広論』の教授は完成されたものである。学者は、「上述の二種の菩提心を発起する修証の方法は、それ以前のチベット仏教文献には見当たらない。この二種の教授は、簡潔でありながら欠けるところがない。しかも、奥深い内容を理解しやすく説明しているので、殊勝なる菩提心が極めて生じ易い」と、高い評価を与えた[13]。

三、発心の性相と儀軌

（一）発心の性相

菩提心発起の判断基準、即ち菩提心が生じる時の性相（本性とその表徴）である。法尊法師は、「このような大悲［心］を修習する力により、一切の有情を抜済しようという誓いを立て、無上正等覚の菩提を願い求めるならば、それを自性の菩提心とし、努め励み意志的努力の必要もなく自然に生ずるのである」と解釈された。即ち、修行を経て、大悲心の強い力によって、一切有情を抜済し無上なる菩提を証得しようとする大誓願が生じれば、この菩提心は様々な状況に臨む時、努め励む意志的努力の必要もなく、自然に生起するのである。

（二）発心の儀軌

系統的な修習を経て、「その発心によって動揺することのない信解を得る」ことがで

(12) 同注 4、233 頁。
(13) 牛宏「《菩提道次第廣論》的佛学思想探微」『西藏研究』2004 年第 2 号、81 頁。

きて、発心儀軌を受けることができる。この儀軌は、即ち菩薩戒の儀軌である。具体的に言えば、この儀軌を受けるには二つの条件が必要となる。一つは所受の対境である。即ち行菩提心の律儀を具えた阿闍梨によらなければならない。もう一つは能受の依拠である。身相が円満し、且つ十分の意楽を具足し菩提心を発起する人天及び龍などの衆生は、すべてこの儀軌を受けることができる。意楽を具足するというのは、「生死を厭離し、死を憶念し、智慧と大悲を具えること」を指すのである。

儀軌は、「加行」「正行」「完結」の三つの部分に分けられる。加行儀軌を行うに、場の荘厳、塔像の安置、供物の陳列などをする必要がある。いずれも、細緻で厳重に対応しなければならない。特に、供養する品物は、上等なものでなければならない。このような、荘厳された清浄な環境において、修行者は阿闍梨に対して、「師を仏として観想」し、「作仏の勝解」をして、不退転の勇猛果敢に願う心をもって三帰依する。そして帰依の学処を受け、三宝と師に対し七支供養を修して資糧を積む。その後、有情の苦を観じて慈心を修して、儀軌の加行部分を完成する。正修の段階においては、修行者が阿闍梨の前において、誓願を立て、菩提心を発起し菩薩戒を受ける。完結儀軌においては、阿闍梨が弟子に願心の学処を教え、どのようにして、既に生じた菩提心を護るのか、どのようにして、生じた菩提心を今生と他生において増長し不退にするのか、どのようにして、損なった菩提心を改めて増長させ完備するかを教える。

すでに菩提心を生じた学生(がくしょう)に対して、最も重要なのは、菩提心を守護して捨てず、増長させ発展させることである。この菩提心を失わないために、菩提心のあらゆる功徳を絶えず憶念し、その功徳を疑いなく信解しなければならない。「この心を修するには、歓喜と勇敢の意志を漸次に増長すべきである。渇いた時に水を聞くことが如く」という。また同時に、菩提心が退失してしまう時の深刻な結末―「長夜悪趣を駆け回ること（＝長く悪道に輪廻すること）」―を思惟すべきである。さらに、「二乗の作意を防止する」必要がある。その原因は、おおよそ菩提心の最大の敵は自己だけの解脱を求める二乗（＝声聞と独覚）の心であるからだ。菩提心を絶えず増長するためには、菩薩の学処をよくよく繰り返し修習し、「昼三回夜三回に、努めて［菩提心を］増長させなければならない」。有情を捨てないことを常に学び、有情が、いかなる理に適わないことをしたとしても、行者は、彼らに対して慈悲心と菩提心を保つようにすべきである。また三宝を供養するなどの資糧をよくよく修習して積むことでも、菩提心を増長させることができる。

菩薩の修行は、長時に蓄積する必要がある。いかにして菩提心を久遠の来世においても失わないようにすることができるのか。『広論』によれば、長時にわたって菩提心を妨げるものとして四つの黒法があり、長時に菩提心を増長させるものに四つの白法がある。四つの黒法は、即ち 1.親教師と阿闍梨を欺くこと、2.諂誑(てんおう)の心をもって、他の学生(がくしょう)にその人がなした善行に対する憂いまたは悔いを起こさせようとすること、3.瞋恚の心によって、菩提心を具えている学生(がくしょう)に対して、悪称・悪名・悪譽・悪讃などを言いふらすこと、4.他の有情を詔い欺き、更にそれを楽しむことである〈＊訳者注：「悪称・悪名・

悪譽・悪讃」は法尊訳にある。「其悪称者、如云本性暴悪、未明過類。悪名者、如云非梵行、分別而説。悪譽者、如云如是如是行相、行非梵行廣分別攝。悪讃者、通於前三之後（その「悪称」というのは、本性が暴悪であると言うように、その過失の種類をあきらかにしない。「悪名」というのは、［その行為は］梵行ではないと言うように、分類して説く。「悪誉」というのは、このようなあり様である、このようなあり様であると、その行為が非梵行であることを、さらに細かく分けて扱う。「悪讃」というは、前三者の後に通ずる）」。また、『菩提道次第廣論四家合注』（中国社会科学出版社、2014 年 10 月）によれば、「悪讃」は「悪称という誹謗」「悪名という誹謗」「悪譽という誹謗」を指すという〉。四つの白法は、1.どのような状況にあっても、一切有情に対して妄語しないこと、2.前項の善行に対して「心が正直である」こと、3.一切の菩薩に対して大師として観想すること、4.自ら教化した衆生に大乗［の菩薩行］を受持させ行わせることである。

「四つの黒法は、現世において発心を失わせる因ではなく、他世において発心の因を現起させないようにするのである」(14)。もし菩薩が四つの白法を成就させることができれば、「あらゆる世において、生まれて直ちに菩提心が途切れることなく現れ、菩提を成就するまで途中で忘れて失うことがない」(15)のである。菩提心を、遠い来世においても生々世々現前させ失わないようにするために、四つの白法を勤修し、四つの黒法を遠ざけなければならない。［そして、］それらの菩提心を失った人の場合、必ず深く懺悔して、あらためて修習し発心の儀軌を受持して、もう一度菩提心を獲得して増長しなければならないのである。

むすび

本論では、『菩提道次第広論』のなかの、菩提心の論述と教授について簡単に分析し紹介した。ツォンカパ大師は、菩提心は波羅蜜多大乗と密咒大乗に入るための唯一の道であると指摘した。菩提心は一切の菩薩善法を引き出すことができ、済度利他の根本的な原動力となるのである。『広論』には、「七重因果」の教法と自他互換法という、二つの完全かつ系統的な菩提心修習の次第と方法が列挙されている。大悲心の強い力によって、一切有情を抜済して無上菩提を証得する大誓願を生じる。これを前提とすれば、様々な状況に臨む時でも、努め励み意志的努力をなす必要がなく、自然に菩提心が生起する。菩提心が生起した後は、菩提心の一切功徳を絶え間なく憶念し信解すべきで、菩薩の学処をよくよく温習し、四種の黒法を遠ざけて、四種の白法を勤修して、菩提心を増長し養うべきである。

(14) 同注 4、250 頁。
(15) 同注 4、250 頁。

翻 訳 者 あとがき

本論文は、高穎氏が2017年12月2日に龍谷大学にて開催された国際シンポジウム「チベットの宗教文化と梵文写本」での発表論文に基づき補正したものである。論文の翻訳校正につき、能仁正顕氏の多大なご協力、日本語ネイティブチェックの面では亀山隆彦氏のご助言をいただいた。この場を借りて、ご教示くださった皆様に対し感謝を申し上げる。

中国語原稿

《菩提道次第廣論》的菩提心觀

高　穎

摘要

《菩提道次第廣論》對菩提心的論述和教授分為五個部分：1.為何必須發起菩提心即菩提心的重要性，2.發起菩提心的方法，3.菩提心的發起性相，4.儀軌受法、5.增長菩提心的方法等。宗喀巴大師認為菩提心是進入波羅蜜多大乘與密咒大乘的唯一門徑。菩提心可引出一切菩薩善法，成為濟世利他的根本動力，與空性慧共同長養大乘聖果。《廣論》列出了“七重因果”教法和自他互換法這兩種完整而系統的菩提心修習的次第和方法。以大悲心的強烈勢力而產生拔濟一切有情、證得無上菩提的大誓願，以此為前提，在面臨不同境地時，不須策勵作意而自然生起菩提心。菩提心生起之後需不斷憶念、信解菩提心的所有功德，多多溫習菩薩學處，遠離四種黑法，勤修四種白法來長養菩提心。

關鍵詞：《菩提道次第廣論》 菩提心 菩提心修行　生起菩提心 增長菩提心

引言

《菩提道次第廣論》（以下簡稱《廣論》）一書是格魯派創始人宗喀巴大師所作的一部顯教著作，在其 46 歲時寫成，即公元 1402 年。此論依彌勒菩薩的《現觀莊嚴論》和阿底峽尊者的《菩提道炬論》寫成，以中觀空性見和瑜伽行派的修行次第將教理和修行歸納為三主要道，將人天乘、聲聞乘、菩薩乘理論和修法逐級次第展開，極大地豐富和細緻了阿底峽的思想。《廣論》出後，得到許多佛教僧眾的認可和修學，為格魯派的發展打下了堅實的基礎，藏傳佛教的顯教學修幾乎都以其為主要依止，成為此後藏傳佛教最有影響力的論著之一，其影響至今歷久彌新久盛不衰。今人評價說此論“辭剛義辨，博雅致遠”、“華章高文，博採眾長”、“征聖宗經，匡謬補遺”，“對修持理論的各個環節，以一字見義，多元整一的手法，進行廓清厘定……澄清了許多難題，開闢了一代宗風”[1]；“被視為將大論學習轉化為實修的藍圖，其重要性不言而喻。”[2]

《菩提道次第廣論》對菩提心的論述和教授，分為五個部分：1.為何必須發起菩提心

---

[1] 曲甘•完瑪多傑著：菩提之道　明心之道——讀《菩提道次第廣論》，見《佛教文化》，1996 年第 02 期，p.35。

[2] 魏德東著：《菩提道次第廣論四家合注》：推動漢藏佛教間交流互鑒，見《中國民族報》2014 年 11 月 11 日第 008 版。

即菩提心的重要性，2.發起菩提心的方法，3.菩提心的發起性相，4.儀軌受法，5.增長菩提心的方法等。

一、菩提心的重要性

（一）菩提心與三士道

《菩提道次第廣論》一書將佛教的理論和實踐分為下士道、中士道和上士道三大類，這三大類分別對應三種不同的實踐者，或對應於同一實踐者的不同階段。下士“是于現世不以為重，希求後世善趣圓滿，集能往善趣因故”(3)，中士“發厭患一切諸有，為求自利，欲得度出三有解脫，趣解脫方便之道三種學故”(4)，那些“由大悲自在而轉，為盡有情一切苦故，希得成佛學習六度及二次第等故”(5)之人則為上士。可見，下士深信因果、以今世善行求來世福報，中士厭患三界，求超脫三界的自由解脫，上士慈悲有情，修行六度求趣成佛。

這表明了兩個問題，首先，這一世生而為人的眾生，如果不修行、不行善戒惡，來世不太可能繼續成為人，更難以升天。第二，若想繼續生在人天善趣，並希望後世的生活比現世更為幸福圓滿，必須踐行佛法的理論。而佛法所提供的方法和思想，不僅僅能讓人來世獲得幸福，而且能讓人脫離六道甚至圓滿成佛。

因此，深信因果是佛道之門，厭離三界是小乘之門，發菩提心是大乘之門。三士道入門後的修學各有側重。概括地說，下士道的修行要點是“深信因果，行善斷惡”，通過思維人生無常、思維三惡趣苦、皈依三寶和深信業果這四個階段的修行，以現世的善行感召好的果報，求取來世生於三善趣中享受人天福樂的善果。

中士道的修行是“厭患三界，欣樂涅槃”，需要在下士道的修行基礎上由思維苦諦而見苦，對六道三界的一切苦樂福禍統統生起厭離心；思維集諦見苦和煩惱的生因，思維十二因緣法滅苦。

上士道的修行則是“大悲利他，趣向菩提”。宗喀巴提出了兩種大乘，即波羅蜜多大乘與密咒大乘，進入兩種大乘的門只有一個，就是菩提心，菩提心是發起顯密兩種大乘修行的唯一道路:“如是若須趣入大乘，能入之門又復雲何？……於此二乘隨趣何門，然能入門惟菩提心。”(6)宗喀巴大師指出在這三個層級的系統中，上級理論和修行以下級為基礎和鋪墊，任何修證和學習應當由下而上，循序漸進，不可以舍去基礎而直修上層。也就是說，中士根性者必須從下士道開始修，上士根性者也要修足下士道和中士道，才可以進入上士道。

---

(3) 宗喀巴著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》，西寧：青海人民出版社，2012 年 5 月，p.32。
(4) 宗喀巴著，法尊法師譯，《宗喀巴大師集第一卷・菩提道次第廣論》，北京：民族出版社，2003 年 8 月，p.86。
(5) 同注 4。
(6) 同注 4，p.87。

（二）菩提心的体性、作用及其重要性

菩提心的體性，表現為兩個方面，一是志求菩提，願成佛解脫，一是救度眾生，願眾生都成佛道。菩提心中這二者同時具足而且融合為一，不矛盾不割裂。菩提心作為菩薩乘理論和修法的核心，也是其區別於其它二乘的主要標誌，也就是“故大乘者，隨逐有無此心而為進退”，“若勤修此生真實心，雖施烏鴉少許飲食，由此攝持，亦能墮入菩薩行數。若無此心，縱將珍寶充三千界而為佈施，亦不能入菩薩之行。如是淨戒乃至智慧，修諸本尊、脈息、明點等，皆不能入菩薩之行。”(7)菩提心因此而具有非常殊勝的作用和重要的地位。

首先，菩提心既然是大乘之門，可引出一切菩薩善法，“謂心發起愛他勝自菩提之心，以此願心所引行心，受學菩薩廣大妙行，學受隨行所有學處；行賢妙故，能不違越諸勝者子所有制限”(8)。

二，菩提心生起，成為濟世利他的根本動力，能夠長養一切菩薩善法，“是故能生自他一切利樂本源，能除一切衰惱妙藥，一切智士所行大路，見聞念觸悉能長益一切眾生，由行利他兼成自利，無所缺少具足廣大善權方便。”(9)。

三，菩提心作為大乘的絕對標誌是超出一切的，無論修行者在凡在聖，無論其修為功夫深淺，也無論其地位高貴低賤，只要發起了菩提心，就是進入了佛教最為殊勝的大乘道。《廣論》引用《入行論》、《聖彌勒解脫經》、《金剛手灌頂續》、《華嚴經》和《上續論》等文句說明“發心無間，即為佛子”、“雖未學習勝行，然有此心，便名菩薩”，表明菩提心是大乘之根本。之所以如此，應如班班多傑先生所說:“若發起了菩提心，雖然沒有其它功德，也可稱為菩薩，所作任何差事，都能成為成佛的資糧。”(10)

四，對大乘人來說，空性慧和菩提心二者如同父母，“以慧遮止墮生死邊，以悲遮止墮寂滅邊，慧不能遮墮寂滅故”。因為空性智慧貫通大小二乘，而菩提心則僅屬大乘，可見菩提心相對地更加重要。

五、菩提心長養善法功德的作用是其它善法無可比擬的。菩提心可以對抗大惡，可以令善法積少成多，可以使修行歷經久遠而不衰敗，還可以使小善行獲得大善果，如論中說：“大力極重惡，非大菩提心，余善何能映”，“一一剎那亦能速疾淨治罪障，積集資糧，雖微少善能令增廣，諸將盡者能無盡故。”

二、菩提心的修行方法

（一）菩提心發起的條件

《廣論》稱菩提心生起的條件可以歸結為四緣、四因、四力三種。

---

(7) 同注 4，p.217。
(8) 同注 4，p.31。
(9) 同注 4，p.214。
(10) 班班多傑. 宗喀巴評傳 [M].北京：京華出版社，1995 年，p.164。

一者由四種緣分發心，或由見聞稀有神變而念發，或由聽聞佛法功德而發，或由不忍大乘聖教遷滅而發，或由見菩提心利益與稀有功德而發。這些都是由仰慕聖德而產生成佛度生的願望，緣佛或佛法而產生欲證菩提的決定心。由這四種緣所發起的願菩提心，都融合了上成佛道下化眾生的心，包含了智慧和慈悲兩種。

二者由四因發心欲證菩提。或因本人種姓圓滿，或因善友攝受，或因悲憫有情，或因不厭患生死難行。

三者由四種力而引發菩提心，一是自力；二是他力；三是由於因力，即以往修習而產生過對佛道的嚮往，當下聽聞佛功德而引起這種嚮往重新生起；四是加行力，即由諸位善士賢友的幫助而產生。

在發心的條件中，最為根本的還是自身至誠的心願力量。如果自身沒有追求解脫、利他自利的善心，只有外緣和他力的交迫作用，仍然不會真正產生趣向菩提的願望和決心。通過內因與外緣的結合，願菩提心成功地產生，修習者必須護念這種善心，讓已生善心不退，成長為行菩提心。

（二）菩提心的修習方法

《廣論》列出了兩種完整而系統的菩提心修習次第和方法，一是“七重因果”教法，一是自他互換法。

七重因果法來自金洲大師[11]，“七因果者，謂正等覺菩提心生，此心又從增上意樂，意樂從悲，大悲從慈，慈從報恩，報從念恩，憶念恩者從知母生，是為七種。”七重因果法就是操控思維經歷知母生苦、念母生恩、報恩、慈愛眾生、悲憫眾生、增上意樂佛道、求生佛道這七個環環相扣的過程，一步一步促使自己產生菩提心。

這個過程的關鍵有三心，一是平等心，二是大悲心，三為增上意樂心。平等心的重要性在於去除對有情的分別心，對親者、慈愛者、怨憎恨者、仇人、敵人等都平等無分別，只有這樣，慈悲心和菩提心才能緣一切眾生生起。

大悲心是由自轉他的一個重要環節，更是菩提心的前因和要素。大悲心必須堅固、普及、長時。所謂堅固，是因為羸劣的悲心不能長養其它善心，無法產生慈心和菩提心。所謂普及，是因為菩提心要緣一切眾生產生，因此大悲心必須緣一切眾生生起，“然因有情數量眾多，行為惡暴，學處難行，多無邊際，經劫無量，見已怯畏退墮小乘，非惟一次發起大悲，應恒修習漸令增長”，為了做到不舍一個眾生，必須不斷地重複地長時間修行，直到“于自苦樂全不顧慮，於利他事毫無厭舍”，才能圓滿菩提資糧。所謂長時，是因為菩提心貫穿從生起到成佛的整個過程，在任何時刻都不可捨棄或破壞，否則就是退出聖道。作為菩提心的要素的大悲心也要如此。與樂之慈心和拔苦之悲心都是菩提心的組成要素，大悲心是拔除眾生一切苦的願望，是菩薩行的根本驅動力，因此更加基本更加重要。

---

(11) 據日常法師的《菩提道次第廣論講記》，七種因果法是由佛陀傳給彌勒菩薩，再傳無著菩薩，後傳至金洲大師；而自他互換法則是由佛陀傳給文殊菩薩，再傳寂天菩薩，後傳至金洲大師。此二教法皆是由金洲大師傳與阿底峽尊者的。

增上意樂心則將大乘和小乘區別開來。“欲令有情得樂離苦，慈悲無量，聲聞、獨覺亦皆有之。若自荷負一切有情，與樂拔苦，則除大乘決定非有。”因此，在觀察眾生疾苦而產生的慈悲基礎上，“須自至誠，荷此重擔”。增上意樂是將眾生疾苦置於自身承擔的使命之心。那麼什麼才能幫助一切有情脫離苦海呢，如此思維的時候，發現“則知惟佛方有此能，故能引發為利有情，欲得成佛”，欲願一切有情皆成佛道，才能皆出苦海，這就是大乘菩薩的廣大發心。

第二種修法是寂天菩薩的“自他交換”教法。凡夫皆以我執我愛為一切行為的核心，佛則與此相反，這種修行方法的原理就是通過自身與他身的互換來消減我執：“惟自愛執，乃是一切衰損之門；愛執他者，則是一切圓滿之本”(12)。如果能夠將愛己排他的心倒換過來，“執餘如我”，對他人產生強烈的執愛，也就是視他如我，菩提心也就自然產生了。

此法的難點有兩個，一是對自身他身的強烈分別心，無法進行自他互換的觀想。二是視他苦與我無關的冷漠心，也讓觀想無法進行。這兩種障礙都是因為強烈的我執。實際上“若能修觀自如他，觀他如自亦能生起”，一切心念皆會轉變。對治的方法是以空性慧觀自身他身都是假設安立，身心只是五蘊的積聚和相續，其體性皆為空，並無實法。

以這兩種修習方法為因，其結果是菩提心的生起。系統的菩提心的行持是藏傳佛教的一大特色，《廣論》的教授也非常完備，學者對此有很高評價：“上述兩種發願菩提心的修證法在以前的西藏佛教語錄中未曾有過，二種教授不僅方法簡潔而完備，而且深入淺出，極易生起殊勝的菩提心來。”(13)

三、發心性相及儀軌

（一）發心性相

菩提心發起之量即菩提心生起時的性相。法尊法師解釋為“由修如是大悲力故，立誓拔濟一切有情，願求無上正等菩提，以為自性菩提之心，不須策勵而得生起。”經過修行，以大悲心的強烈勢力而產生拔濟一切有情、證得無上菩提的大誓願，這種菩提心在面臨不同境地時，不須策勵作意而自然生起。

（二）發心儀軌

經過系統修習之後，“於其發心獲得定解”，可以受發心儀軌。這一儀軌就是菩薩戒的儀軌。具體來說，能夠受持儀軌需要兩個條件。一是所受之對境，即要以具足行菩提心律儀的阿闍黎。二是能受之依，身相圓滿而且有十足意樂發菩提心之人、天、龍等眾生，都可以受此儀軌。所謂具足意樂，指的是“厭離生死，憶念死歿，具慧大悲”。

(12) 同注 4，p.233。
(13) 牛宏著，《菩提道次第廣論》的佛學思想探微，見《西藏研究》，2004 年第 2 期，p.81。

儀軌分為加行、正行和完結三個部分。加行儀軌進行需要莊嚴處所、安置塔像、陳設供物等，一一都需精細嚴格，尤其是所供之物應是上品。在這種莊嚴潔淨的環境中，修行者對阿闍黎“于師須住佛想”、“作佛勝解”，以不退轉的勇猛欲樂心行三皈依，受皈依學處，為三寶和上師修七支供以為積集資糧，隨後觀有情苦而修慈心，完成儀軌的加行。在正修階段，修行者在阿闍黎前宣說誓言，發菩提心受菩薩戒。完結儀軌中，阿闍黎教授弟子願心學處，教授其如何守護已得的菩提心，如何令所生的菩提心在今生和餘生增長不退，如何使得已壞的菩提心重新增長完善。

對已生菩提心的學子來說，最重要的莫過於守護不舍、增長發展菩提心。若要不舍此菩提心，需不斷憶念菩提心的所有功德，對其功德產生堅決不疑的信解：“于修此心，當漸增長勇悍歡喜，如渴聞水”。同時思維退失此心的過患，“長夜馳騁惡趣”。更要“防護二乘作意”，大概因為菩提心最大的敵人就是退失為只求個人解脫的二乘心。若要菩提心不斷增長，必須多多溫習菩薩學處，“須晝三次及夜三次，勵令增長”。不斷學習不舍有情，無論有情做任何非理之事，行者都能對其保持慈悲心和菩提心。多多修習供養三寶等資糧，也能夠令菩提心增長。

菩薩修行需長時積累，如何令菩提心在久遠的來世已得不失？《廣論》稱能夠長時障礙菩提心的有四黑法，能夠長時長養菩提心的有四白法。四黑法即 1.欺誑親教及阿闍黎、2.以諂誑心令其他學子于所做善行產生憂悔、3.由嗔恚心促說具足菩提心的學子的惡稱、惡名、惡譽、惡贊等、4.諂誑其他有情並以此為樂。四白法即 1.在任何情境下對一切有情不妄語、2.對前一善行“心正直住”、3.對一切菩薩起大師想、4.令自己所化有情　受行大乘。

“四黑法者，非是現法失發心因，是於他生令所發心不現起因”[14]，如果菩薩能夠成就四白法，則“一切生中生已無間，菩提之心即能現起，乃至菩提中無忘失”[15]。若要菩提心在久遠的來世也能生生現前而不退失，需要勤行四白法，遠離四黑法。對那些退失菩提心的人，必須深生懺悔，並重新修習和受持發心儀軌，重新獲得和長養菩提心。

結語

本文就《菩提道次第廣論》中對菩提心的論述和教授進行了簡要的分析介紹。宗喀巴大師認為菩提心是進入波羅蜜多大乘與密咒大乘的唯一門徑。菩提心可引出一切菩薩善法，成為濟世利他的根本動力，與空性慧共同長養大乘聖果。《廣論》列出了“七重因果”教法和自他互換法這兩種完整而系統的菩提心修習的次第和方法。以大悲心的強烈勢力而產生拔濟一切有情、證得無上菩提的大誓願，以此為前提，在面臨不同境地時，不須策勵作意而自然生起菩提心。菩提心生起之後需不斷憶念、信解菩提心的所有功德，多多溫習菩薩學處，遠離四種黑法，勤修四種白法來長養菩提心。

---

[14] 同注 4，p.250。
[15] 同注 4，p.250。

Primary Exploration of *Ratnameghasutra*

〈in Japanese〉

Dramdul

Professor, China Tibetology Research Center

〈Translated by〉

Xuezhu Li

Researcher, China Tibetology Research Center

Manning Li

Research Assistant, Research Center for World Buddhist Cultures,
Ryukoku University

Abstract

Ratnameghasutra is an important scripture in Early Buddhism. Now the existing texts include Sanskrit manuscript, Tibetan version and Chinese version. The Sanskrit manuscript is refounded in Potala Palace after disappearing for a long period and is bounded to open up a new way for the research of *Ratnameghasutra*. This present studies the three texts of *Ratnameghasutra* and their status and influences in Buddhism, and suggests that *Ratnameghasutra* is very unique and important for Buddhism of three language families, especially in Tibetan Buddhism *Ratnameghasutra* played an important role for the formation and the development of doctrines, and the Tibetan version has enriched Tibetan Buddhism terms.

要　旨

『宝雲経』はインドの初期大乗仏教の重要経典であり、現在、梵本と蔵・漢訳本がある。その梵本は長年逸失していたが、ポタラ宮において発見された。ポタラ宮梵本の発見は、学界に対してこの伝本に対する研究を開いた。本論では、『宝雲経』の上記三種言語の伝本及びそれらの仏教における位置づけと影響について予備的考察を行った。『宝雲経』の、三大語系仏教における地位は独特であり重要である。特にチベット仏教の教義・教理の形成と完備に非常に重要な役割を果たし、その蔵訳本の翻訳は、チベット語の経典教義用語の内容を極めて大きく、豊かにしたと考えられる。

『宝雲経』の予備的考察

鄭堆（ダムドゥル）（李 学竹・李 曼寧 訳）

キーワード：『宝雲経』、梵文写本、蔵訳本、漢訳本

前書き

『宝雲経』はインド初期仏教の重要経典である。チベット仏教において、『宝雲経』は極めて重要視されている。『語合二章』(1)『翻訳名義集』等の記述から、『宝雲経』はチベット仏教の教義に非常に重要な役割を果たしただけでなく、同時に仏教経典の蔵訳にも積極的な影響を与えたことが窺える。『宝雲経』の梵文原本 *Ratnameghasūtra* は長い間逸失していたため、学界はかつてこの経典はもう存在していないと考えていた。しかし幸いなことに、この経典の梵文写本がラサで発見されて、学界と宗教界の極めて大きな注目を集めてきた。現在、中国蔵学研究中心が専門家を組織して、所蔵する『宝雲経』の影印本に対する研究に取りかかっている。本論では、この経典の研究の進捗状況を簡単に「予告」し、関連するチベット語資料について検討を行う。

一、『宝雲経』概説

『宝雲経』はインドの初期大乗仏教の重要経典の一つであり、仏教思想の形成に重要な影響を与えた。寂天大師（Śāntideva シャーンティデーヴァ、685－763CE）が著した『学処要集』（*Śikṣāsamuccaya*）の中に、『宝雲経』の引用は 30 か所以上あり、蓮華戒大師（Kamalaśīla カマラシーラ、740－795 CE）の『修行次第』（*Bhāvanākrama*）の中にも、十数回引用されている。ある学者たちは、この経典は、『学処要集』（*Bhāvanākrama*）、『入菩薩行論』（*Bodhisattvacaryāvatāra*）、『入中論』（*Madhyamakāvatāra*）などの多くの重要典籍に引用される根本的な経典であると考えている(2)。

『宝雲経』は主に登地菩薩の修行を述べ、仏陀が、除蓋障菩薩（byang chub sems dpa' sGrib pa thams cad rnam par sel ba）に問いかけられた百問題を解答したことで成立した一部の経典である。その内容は、菩薩が具している行徳を細かく説明している。除蓋障という菩薩が娑婆世界に来て、釈迦牟尼仏に対して菩薩の行徳を尋ねた。その質問は併せて百余問があり、十波羅蜜（pāramitā）、十二種類の苦行（dhutaguṇa）、空・無相・無願

(1) Derge 目録 p.669, no.4347 を参照する。また『語合二巻』とも訳す。
(2) pp.156－157, in－Pagel, Ulrich. “The Dhāraṇīs of Mahāvyutpatti #748: Origin and formation.” *Buddhist Studies Review* 24.2 (2007): 151－91 に参照。

の三解脱門（trīṇi vimokṣamukhāni）から、世俗諦と勝義諦の了達、縁起の善解、そして、最終的にいかにして速やかに阿耨多羅三藐三菩提を証得するかということまでの、菩薩道修行のほぼすべての内容について言及がなされている。

二、三大語系中の『宝雲経』

1、梵本

『宝雲経』梵本のタイトルを *Ratnameghasūtra* といい、一度逸失して行方不明となっていたため、学界ではこの経典の梵本はもう存在していないと考えられていた。やがて、この梵語写本がチベットのポタラ宮において発見され、大きなセンセーションを引き起こした。今、既に当該経典の校訂研究を行っている学者が存在し、彼が専門的に論文を公刊する予定なので、本論では告知と略述を行うことにとどめる。跋文の内容によれば、この梵本『宝雲経』はインドパーラ王朝のゴーパーラ王の在位 13 年目に書写されたことがわかる。この国王の在位年代についてはなお異説がある。ある学者は、この写本はポタラ宮蔵『維摩経』と同時期に書写された経典であると考えている。『維摩経』はゴーパーラ王の在位 12 年目の時に書写が完成し、その原典の成立は西暦 1～2 世紀の間であったと推測される。『宝雲経』の成立の確実な年代は未だ考証を要する。

今チベットに現存している梵本『宝雲経』は、20 世紀、1980 年代、中国蔵学研究中心が関係者に依頼しチベットにおいて梵語経典の資料収集を行っていた時に発見された。当時作成した「羅昭目録」[3]の中に関連記述がある。それ以前のチベット梵語貝葉経の目録 2 部、即ち「羅睺羅目録」[4]と「王森目録」[5]の中では、いずれもこの経典は見当たらなかったのである。今現在、チベット現存梵語貝葉経原本は不公開のため、調査研究には、中国蔵学研究中心所蔵の影印本（CTRC 影印本）によるしかない。貝葉の上のページ数表記によると、この梵本には 73 葉があったはずである。そして、CTRC 影印本は、その初期の資料調査の結果によれば、18 葉が欠けている。しかし、まさに最近、台湾人学者、ミュンヘン大学研究員の自運法師が中国蔵学研究中心所蔵の影印本文献資料に対し調査を行ったところ、他の文献から、上記の梵本『宝雲経』の一部であ

---

[3]「羅昭目録」は、羅昭氏がノルブリンカ宮所蔵写本情報を記した「羅布林卡所藏貝葉經目録」と、ポタラ宮蔵本情報を記した「布達拉宮所藏貝葉經目録」からなり、まだ出版されていない。文献タイトル、葉数、装飾画の有無、寸法、書体、奥書の内容などの情報を詳しく記録されている。

[4] Rāhula Sānkṛtyāyana, “Sanskrit palm-leaf Mss. in Tibet”, JBORS 21, 1935, pt.1, pp. 21-43, “Second Sarch of Sanskrit Palm- leaf Mss. in Tibet”, JBORS 23, 1937, pt.1, pp.1-53, “Search for Sanskrit Mss. in Tibet”, JBORS 24, 1938, pt.4, pp.137-163.

[5] Haiyan-Hu-von Hinuber, Freibhurg Some Remarks on the Sanskrit Manuscript of the Mūlasarvās tivāda-Prātimokṣasūtra found in Tibet. JAINA- ITIH ĀSA-RATNA Festschrift fÜr gustav Roth zum90.Geburtstag. INDICA ET TIBETICA VERLAG MARBURG 2006.

るべき 3 葉を発見した。これで、学界が把握できる梵本『宝雲経』の内容は、なお 15 葉が欠失となっているのである。

2、蔵訳本

関連史料の記述によれば、チベットの仏教経典の翻訳は第三十三代吐蕃賛普（ツァンポ）（吐蕃王）ソンツェン・ガンポ時期（617？－650）から始まり、また当時、大訳経師トンミ・サンボータなどの訳経師も現れた(6)。『宝雲経』がいつチベットに伝えられたのか、学界ではいくつかの説がある。一つ目の説は、当該経典は早くも、第二十七代吐蕃賛普（ツァンポ）拉妥妥日年賛（ラ・トトリ・ニェンツェン）（lha tho tho ri gnyan btsan）の時代（3 世紀）にチベットに伝来したもので、天から降下した玄妙神秘な神物の一つであるというものである。二つ目の説は、それがトンミ・サンボータ時期（7 世紀）にチベットに伝来したというものである。三つ目の説は、この経典の伝来年代は不明であるが、トンミ・サンボータによって翻訳されたというものである。チベット語史料の記述によると、『宝雲経』の蔵訳本には下記のような幾つかのバージョンがある。一つ目は、大訳経師トンミの時期の訳本である。二つ目は、今の敦煌文献の中から発見された初期『宝雲経』である（部分的なもの、または引用された内容である。これらの内容の性格とその訳文はまた考察する必要がある）。三つ目は、蔵文『甘珠爾（カンギュル）』の中の訳文である（例えば、北京版 P no.897, vol.35; mdo sna tshogs, dzu, 1b1－121a3; デルゲ版 D no.231, vol.64; mdo sde, wa, 1b1－112b7）。現在、『宝雲経』の蔵訳事情をめぐって、二種の学説がある。一つ目は、デルゲ版（D）と北京版（P）、そしてナルタン版（N）によれば、この経典は大訳経師仁青措（リンチェンツォ）（rin chen mtsho）と曲尼崔成（チュニ・ツルティム）（chos nyid tshul khrims）が共同で翻訳して確定したものである。ただしこの二人の訳経師に関する史実は未詳である。チベット大蔵経の中には、仁青措（リンチェンツォ）と曲尼崔成（チュニ・ツルティム）が翻訳した他の経典も存在していて(7)、現在の学者たちの研究によれば、曲尼崔成は恐らく 8 世紀の大訳経師であるはずだが、仁青措（リンチェンツォ）については未だ定説がない。二つ目は、Dolpo（Do）、sTog Palace（S）、Zhey Palace（Z）、Phug brag（F）等の写本によると、この経典は Vairocanarakṣita と Dharmatāśīla によって翻訳されたのである（zhu chen gyi lo tsa ba ban de [bhe] ro tsa na rag shi ta (= [Vai]rocanarakṣita) dang | [Dar] ma ta las (! [Dhar]matāśīla) zhus te gtan la phab pa skad gsar [ ] [cha]d kyis kying (!) bcos [lagso] ||）。〈＊訳者注：人名等の固有名詞は元言語が確認しかねる場合があるため、基本的には中国語原稿における漢字表記を使用し、元言語が確認できるものはルビを振る。また、同形異字の混同を避けるため、漢字表記は基本的に正字を用いる。以下同〉

(6)『布頓佛教史』（中国蔵学出版社、1988）第 183 頁に参照。

(7) [P. No.]0847, mdo sna tshogs, bu, 279a6-311·a4 (vol.34, p.113) [D. No.]0180, mdo sde, ma 267a1－296a6 [P. No.]0843, mdo sna tshogs, phu, 180a3－250b3 (vol.34, p.74) [D. No.]0176, mdo sde, ma 175a1－239b7 の内容に参照。

3、漢訳本

漢訳本には、四つの異なる伝本がある。

1.南梁時代、大訳経師曼陀羅仙（生没年未詳、503 年に中国に入る）が翻訳した『宝雲経』7 巻。
2.南梁時代、曼陀羅仙と僧伽婆羅（557－589）が共同で翻訳した『宝雲経』7 巻；曼陀羅仙と僧伽婆羅はともに扶南国（今のカンボジア）の出身である。
3.西暦 693 年、唐代の則天武后の時、達摩流支が翻訳した『仏説宝雨経』10 巻、『顕授不退転菩薩記』とも呼ばれる。訳者は南天竺の人で、婆羅門種。
4.宋代訳経師法護（1019－1023）により翻訳された『除蓋障菩薩所問経』20 巻。

達摩流支は『宝雨経』の訳文の中に、仏が東方の日月光天子を遣わして、女身を現じ、世間を支配するようになる、という内容を取り入れた。梵本および蔵訳本数種と比較すると、いずれもこの部分の対応文がない。したがって、これは達磨流支によって加筆された内容であろう。

達摩流支訳の『宝雨経』には、次のように説かれている。

爾時東方有一天子名日月光。乗五色雲來詣佛所。（中略）佛告天曰。（中略）天子。以是縁故。我涅槃後最後時分。第四五百年中法欲滅時。汝於此贍部洲東北方摩訶支那國。位居阿鞞跋致。實是菩薩故現女身爲自在主。經於多歳正法治化。養育衆生猶如赤子。令修十善能於我法廣大住持建立塔寺。又以衣服飲食臥具湯藥供養沙門（中略）。天子。然汝於五位之中當得二位。所謂阿鞞跋致及輪王位。（cf. T16.284b13－c14）

この経文の意味は、次の通りである。仏陀が日月光天子に対し、未来は不退転位の菩薩として女身に変じ世に現われ、摩訶支那国の自在主、即ち大中国の女帝となり、さらに正法を用いて国家を統治化度し、人民を教育して十善を勤修させ、仏法を宣揚するであろうと授記した。こうすれば、国が安泰になり、人民が安穏になる。衣食は豊富で満ち足りる。仏陀は最後に日月光天子に対して更に予言をして、その後には、必ず睹史多（兜率）天に参詣し、弥勒菩薩に奉仕するであろうと。乃至、弥勒が下生して成仏する時、弥勒仏はまた彼女に授記を与え、彼女も必ず正等正覚の仏になるであろうという。

この日月光天子が女身を現じて自在主となる時は、仏が涅槃した後の第四の 500 年、即ち仏無き世 1500 年後の時であり、場所はインドの東北方向にある摩訶支那国、即ち中国である。また名前を明示していなくても、誰でもわかるように、これは武則天が女皇になるべきことを指しているのである。当時、ある御用文人たちも『宝雨経』中のこの経文を、武則天が天命に応じて女皇となるべきであるという霊験として大いに宣伝していた。例えば、宰相の李嶠がある文章の中に、武則天は「象蔵秘籙、禎符郁乎『大雲』。

登迹乗時、霊應開於『寶雨』。受先佛之付嘱、荷遺黎之負担（後略）」と書いている。

しかし、『宝雨経』中のこの「経文」は、その同本異訳の漢訳本三つと現存する梵本、蔵訳本の中には全く存在していない。明らかに、この部分の経文は訳者の達摩流支によって加えられたものである。武則天はこの経文を見て大いに喜び、達磨流支（法希）に「菩提流支（覚愛）」という法名を賜り礼遇を与えた。そして武則天は自ら「金輪聖神皇帝」（693 年）、「越古金輪聖神皇帝」（694 年）、「慈氏越古金輪聖神皇帝」（695 年）などの尊号を贈った。

三、『宝雲経』の蔵訳伝本

『宝雲経』の蔵訳本のタイトル[8]は、伝本によって相違がある。

1.དཀོན་མཆོག་སྤྲིན།
2.ཡོན་ཏན་རིན་པོ་ཆེའི་འབྱུང་གནས་ཀྱི་ལེའུ།
3.ཡེ་ཤེས་སྒྲོན་མ།
4.སྒྲིབ་པ་ཐམས་ཅད་རྣམ་པར་སེལ་བས་ཀུན་དྲིས་པ།

蔵訳の『宝雲経』は合計 7 巻[9]ある。この経典の蔵訳では、101 の「ཇི་ལྟར་ན」[10]（初期漢訳経典では「云何」と訳す）を以て質問する。例えば、

བཅོམ་ལྡན་འདས་ཇི་ལྟར་ན་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་སྦྱིན་པ་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ཇི་ལྟར་ན་ཚུལ་ཁྲིམས་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ཇི་ལྟར་ན་བཟོད་པ་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ཇི་ལྟར་ན་བརྩོན་འགྲུས་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ཇི་ལྟར་ན་བསམ་གཏན་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ཇི་ལྟར་ན་ཤེས་རབ་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ལྟ་བུ་ཕར་ཕྱིན་དྲུག་གི་སྐོར། ཡང་དཔེར་ན། ཇི་ལྟར་ན་ཐབས་མཁས་པ་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ཇི་ལྟར་ན་སྨོན་ལམ་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ཇི་ལྟར་ན་སྟོབས་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ཇི་ལྟར་ན་ཡེ་ཤེས་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ལྟ་བུའོ།

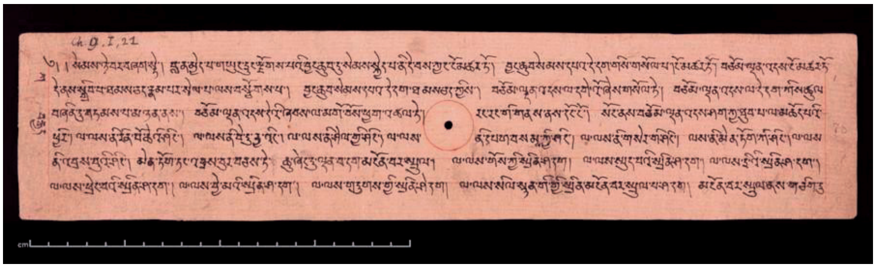
（云何具足檀那波羅蜜。云何具足尸羅波羅蜜。云何具足羼提波羅蜜。云何具足毗梨耶波羅蜜。云何具足禪那波羅蜜。云何具足般若波羅蜜。云何具足優和俱舍羅波羅蜜。云何具足波尼牢那波羅蜜。云何具足婆羅波羅蜜。云何具足闍那波羅蜜）

(8) D (derge) 112b3-5; Do (Dolpo) 234a1-3; F (Phug brag) 298a4-7;Go ma 216a4-7; N (Narthang) 176a6-b2;P (Peking) 120b5-8; S (sTog Palace) 365b3-6; Z (Shey Palace) 435b6-436a2.

(9) 梵本は巻を分けていないが、漢訳本は［蔵訳本と］同じく巻を分けている。二つ目の［漢］訳経典（T no.659、梁・扶南三蔵曼陀羅仙と僧伽婆羅訳）は更に品を分ける。

(10) 異なる蔵文写本は、質問の部分において、個別の問いが抜けていることがある。例えば、Phug brag 写本には、第 16 問の ཇི་ལྟར་ན་ཟླ་བ་ལྟ་བུ་རྣམས་ལགས། が欠いている。とはいえ、後文では、F 213a5－214b7 の部分においてその回答があり、この問題が存在すると見てよいであろう。同様に、Gondhla 写本の前の部分でも、第 33 問の ཇི་ལྟར་ན་ཆོས་ཀྱི་རྗེས་སུ་འབྲངས་བ་རྣམས་ལགས། が欠いているが、後の部分においては回答されている。それは Go na 174a10－b5 にある。

敦煌期の『宝雲経』蔵訳伝本には異なる訳本があり、現在チベット大蔵経の『甘珠爾』に収録されている『宝雲経』とは多くのの相違点がある。大英博物館所蔵の敦煌蔵文文献 IOL Tib J を例にすると、当該文献の 162 1 は次のようなものである。



大英博物館藏敦煌藏文文献英藏 IOL Tib J 162 1

大英博物館に所蔵されている敦煌蔵文文献と、中国蔵学研究中心が出版した『中華大蔵経』（蔵研対勘版）の『甘珠爾』（mdo sde, wa）第 64 部の『宝雲経』と比較してみると、初期蔵訳本と蔵文翻訳規範の改正後の『宝雲経』蔵訳本の間の違いがわかる。『中華大蔵経』（蔵研対勘版）『甘珠爾』第 64 部第 15 頁には、

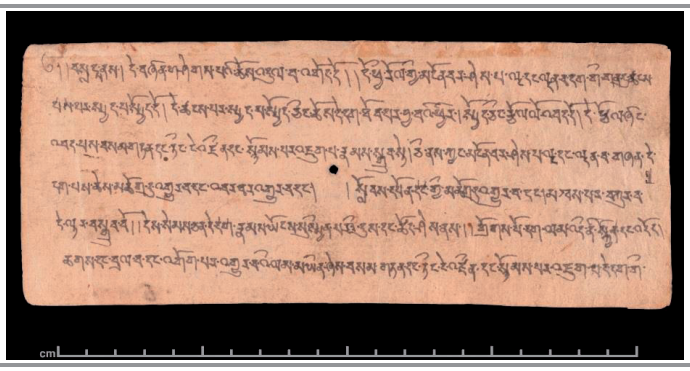
སེམས་ཞེ་བར་གཞག་སྟེ།ཟླ་ན་མེད་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་ཏུ་སེམས་བསྐྱེད་པ་འདི་ནི་ཆེས་ངོ་མཚར་ཏོ།། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དེ་དག་གིས་གསོལ་པ།བཅོམ་ལྡན་འདས་ངོ་མཚར་ཏོ།། བདེ་བར་གཤེགས་པ་ངོ་མཚར་ཏོ།། དེ་ནས་སྒྲིབ་པ་ཐམས་ཅད་རྣམ་པར་སེལ་བ་ལ་སོགས་པ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དེ་དག་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་ལེགས་སོ།། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཞེས་གསོལ་ནས། བཅོམ་ལྡན་འདས་དེ་ལས་འདི་ལྟ་བུ་འབྱུང་བའི་རྗེས་སུ་བསྟན་པ་དེ་མཉན་ནས་བཅོམ་ལྡན་འདས་དེའི་ཞབས་ལ་མགོ་བོས་ཕྱག་འཚལ་ཏེ།རང་རང་གི་གནས་ནས་དོང་ངོ་།། དོང་ནས་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཤཱཀྱ་ཐུབ་པ་ལ་མཆོད་པའི་ཕྱིར་ལ་ལས་ནི་ 〖རིན་པོ་ཆེའི་ཤིང་མེ་ཏོག་དང་བཅས་པ།འབྲས་བུ་དང་བཅས་པ།ཆུ་དང་ཞིང་དུ་ལྡན་པ་རྣམས་མངོན་པར་སྤྲུལ།〗 ལ་ལས་ནི་བི་ཌཱུརྱའི་ཤིང་རྣམས། ལ་ལས་ནི་ཤེལ་གྱི་ཤིང་རྣམས། ལ་ལས་ནི་དཔག་བསམ་གྱི་ཤིང་རྣམས། ལ་ལས་ནི་གསེར་གྱི་ཤིང་རྣམས། ལ་ལས་ནི་མེ་ཏོག་གི་ཤིང་རྣམས།ལ་ལས་ནི་འབྲས་བུའི་ཤིང་རྣམས།ལ་ལས་ནི་གོས་ཀྱི་སྤྲིན་རྣམས།ལ་ལས་ནི་རྒྱན་གྱི་སྤྲིན་རྣམས། ལ་ལས་ནི་སྤོས་ཀྱི་སྤྲིན་རྣམས། ལ་ལས་ནི་ཕྲེང་བའི་སྤྲིན་རྣམས། ལ་ལས་ནི་ཕྱེ་མའི་སྤྲིན་རྣམས། ལ་ལས་ནི་གདུགས་ཀྱི་སྤྲིན་རྣམས། ལ་ལས་ནི་རྒྱལ་མཚན་གྱི་སྤྲིན་རྣམས། ལ་ལས་ནི་སིལ་སྙན་གྱི་སྤྲིན་རྣམས་མངོན་པར་སྤྲུལ་ཏེ། མངོན་པར་སྤྲུལ་ནས་གཅིག་ཏུ་

と説かれている。

上記内容の中の異なる訳の対照。

大英博物館藏敦煌藏文文献 IOL Tib J 162 1	《中華大藏經》（藏研對勘版） བཀའ་འགྱུར། མདོ་སྡེ། ཝ ༦༤ འཕགས་པ་དཀོན་མཆོག་སྤྲིན་ཅེས་བྱ་བ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ། དེབ།64
ཟླ་ན་མྱེད་པ	ཟླ་ན་མེད་པ
གཡུང་དྲུང་རྫོགས་པ	ཡང་དག་པར་རྫོགས་པ
བསྒོགས	སོགས
བཅོམ་ལྡན་འདས་ལ་དེ་དག་གིས་ཚུལ་བཞིན་དུ་གདམས་པ་མཉན་	བཅོམ་ལྡན་འདས་དེ་ལས་འདི་ལྟ་བུ་འབྱུང་བའི་རྗེས་སུ་བསྟན་པ་དེ་མཉན་
ཤཱག་ཀྱ་ཐུབ་པ	ཤཱཀྱ་ཐུབ་པ
མེན་ཏོག	མེ་ཏོག
སྤྱད	རྒྱན
ཤ་དག	རྣམས

また、大英博物館蔵敦煌蔵文文献 IOL Tib J 233 1 の場合。

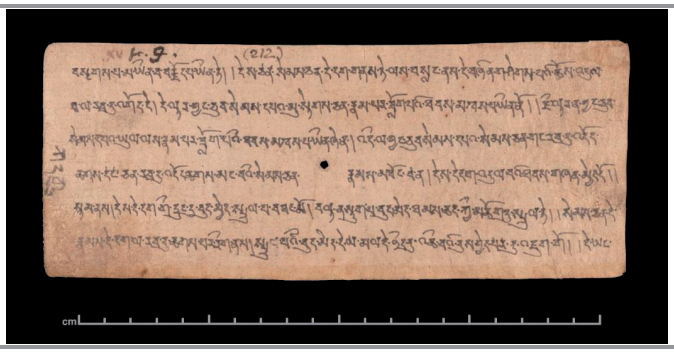


大英博物館所蔵敦煌蔵文文献 IOL Tib J 233 1

བསླང་ནས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་འདུལ་བ་ལ་འགོད་དོ། །དེ་ཕྱི་རོལ་གྱི་མངོན་པར་ཤེས་པ་ལྔ་དང་ལྡན་པ་དག་གི་གན་དུ་ཚངས་པར་སྤྱད་པ་སྤྱོད་དོ། །དེ་ཚངས་པར་སྤྱད་པ་སྤྱོད་ཅིང་ཆོས་དེ་ཐོབ་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར་སྤྱོད་ཅིང་རྩོལ་ལོ། །འབད་དོ། །དེ་རྩོལ་ཞིང་འབད་པས་བསམ་གཏན་དང་། ཏིང་ངེ་འཛིན་དང་། སྙོམས་པར་འཇུག་པ་རྣམས་སྒྲུབ་སྟེ།ཅི་ནས་ཀྱང་མངོན་པར་ཤེས་པ་ལྔ་དང་ལྡན་པ་གཞན་དེ་དག་པས་ཆེས་མཆོག་ཏུ་འགྱུར་བ་དང་། ཆེས་འབར་བར་འགྱུར་བ་དང་། སློབ་དཔོན་གྱི་མཆོག་ཏུ་འགྱུར་བ་དང་། མཁས་པར་བཀུར་བར་འགྱུར་བ་དེ་ལྟར་སྒྲུབ་པོ། །དེས་སེམས་ཅན་དེ་རྣམས་ཡོངས་སུ་སྨིན་པའི་དུས་དང་། ཚོད་ཤེས་ནས་གྲོགས་པོ་དག་ལམ་འདི་ནི་སྐྱོ་བ་དང་། འདོད་ཆགས་དང་བྲལ་བ་དང་། འགོག་པར་འགྱུར་བའི་ལམ་མ་ཡིན་ནོ་ཞེས། བསམ་གཏན་དང་། ཏིང་ངེ་འཛིན་དང་།སྙོམས་པར་འཇུག་པ་དེ་དག་

中国蔵学研究中心出版『中華大蔵経』（蔵研対勘版）『甘珠爾（カンギュル）』第 64 部 69-70 頁より

大英博物館蔵敦煌蔵文文献 IOL Tib J 233 2 の場合。



大英博物館蔵敦煌蔵文文献 IOL Tib J 233 2

མ་ལེགས་པ་བརྗོད་པ་ཡིན་ཏེ། དེས་སེམས་ཅན་དེ་དག་གནས་དེ་ལས་བསླང་ནས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་འདུལ་བ་ལ་རབ་ཏུ་འགོད་དེ། དེ་ལྟར་ན་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་མུ་སྟེགས་ཅན་རྣམ་པར་ཟློག་པའི་ཐབས་མཁས་པ་ཡིན་ནོ། །ཇི་ལྟར་ན་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཡུལ་ལས་རྣམ་པར་ཟློག་པའི་ཐབས་མཁས་པ་ཡིན་ཞེ་ན། འདི་ལ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་ཅན་གང་རབ་ཏུ་འདོད་ཆགས་ཅན་རབ་ཏུ་འདོད་ཆགས་མང་བའི་སེམས་ཅན་རྣམས་མཐོང་ན། དེས་དེ་དག་གདུལ་བའི་ཐབས་གཞན་མེད་དོ་སྙམ་ནས་དེས་དེ་དག་གི་དྲུང་དུ་བུད་མེད་སྤྲུལ་པ་བཟང་མོ་བལྟ་ན་སྤྲུག་པ་བུད་མེད་ཐམས་ཅད་ཀྱི་མཆོག་དག་སྤྲུལ་ཏེ། སེམས་ཅན་དེ་རྣམས་དེ་དག་ལ་རབ་ཏུ་ཆགས་པར་རིག་ནས་སྤྲུལ་པའི་བུད་མེད་དེ་མལ་དེ་ཉིད་དུ་འཆི་བའི་དུས་བྱེད་དུ་འཇུག་གོ།

中国蔵学研究中心出版『中華大蔵経』（蔵研対勘版）『甘珠爾（カンギュル）』第 64 部 70 頁より

上記の比較から、一部の語彙の表現の異なる時期における変化および蔵文の書写様式の変遷がわかる。

四、『宝雲経』のチベット仏教における影響

『宝雲経』は、チベット仏教に与えた影響が深遠広大であり、チベット仏教の思想の形成に重要な役割を果たしている。『学処要集』、『入菩薩行論』、『入中論』は、すべてチベット仏教の各宗派に尊重崇拝されている重要な経論である。インドとチベットの大師の著作はすべて、この経典の引用を正統なものとして見なしている。蓮華戒（Kamalaśīla、カマラシーラ）大師は、チベットの「サムイェの宗論」（「吐蕃僧諍」ともいう）の後に著した『修行次第』に十数カ所『宝雲経』の内容を引用している。また、現代の学者たちが敦煌の古文献とタボ寺の残存写本から発見した摩訶衍大師著『大瑜伽修行之義』（*rNal 'byor chen por bsgom pa'i don nam mtshan gzhan mdo sde brgyad bcu'i khungs*）(11)の中の 16 か所は、『宝雲経』の内容を引用したものである(12)。チベットの仏教学大師ツォンカパもその著作の中において、直接的に『宝雲経』を引用したり、或いは『修行次第』に引用された『宝雲経』の内容を孫引きしたりしている。このような点から見ると、チベット後期の仏学大師が非常に『宝雲経』を重要視していたことがわかるのである。

『宝雲経』は、仏教経典の蔵訳にも重要な影響を与えている。特に、チベットの仏教経典翻訳規範の改正・制定の際に、重要な役割を果たした。史料の記述によれば、チベットの歴史において、かつて、8 世紀の半ばから 9 世紀半ばにかけて、それぞれ二回をわたって大規模な経典翻訳規範の改正・制定が行われた。8 世紀半ばの赞普赤松德赞（ティソン・デツェン）（Khri srong lde btsan、742－797CE）と 9 世紀初頭の赞普赤德松赞（ティデ・ツンツェン）（Khri sde srong btsan、776－815CE）時期、インドの仏教大師とチベット現地の大訳経師が、そこまでの蔵訳仏典に対し修正及び校訂を行った。この時期に、白若雜納（ヴァイローチャナ）（Vairocana）等の九大訳経師が現れ、ヴァイローチャナは翻訳語を規範する辞書を編集した。更に、赞普赤祖德赞（ティツク・デツェン）（khri gtsug lde btsan 806－841CE、通称「赤熱巴巾（ティヒャパチェン）（khri rol pa can）」）の時期に、チベットとインドの大学者と大訳経師を集めて、訳名を統一し、訳例を規定し、また、函・巻等の基準を確定して、梵語とチベット語の特徴を考え合わせて、一部の経典用語に対し公式的な規範の改正・制定を行った。当時、チベット訳経師である噶瓦白澤（カヴァ・ペルツェク）（sKa ba dpal

(11)『丹珠爾（テンギュル）』には収録されていない。

(12) Otokawa 1999 は、Tabo の残本より 6 つの引用文しか見つかっていないが、実際に、他の写本残本によれば、合計 16 個の引用文があり、これらは現在整理している途中である。【Otokawa, Bun'ei. "New fragments of the *rNal 'byor chen por bsgom pa'i don* from Tabo." *Tabo studies II: manuscripts, texts, inscriptions, and the arts*. Eds. C. A. Scherrer-Schaub, Ernst Steinkellner, and Paul M. Harrison. Serie orientale Roma; vol. 87. Roma: Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, 1999. 99－161.】

brtsegs)、角若魯益堅賛（cog ro klu'i rgyal mtshan）、祥益西徳（zhang ye shes sde）[13]等とインドの班智達茲納米札（paṇḍita Jinamitra）、達納吸拉（Dānaśīla）は旧訳に対して修訂を行い、仏教経論における仏教用語の規範改正をした後、『語合二章』及び基準となる蔵梵対照辞典『翻訳名義集』を編纂し、翻訳のルールに対して明確な規則を定めた。『語合二章』に記されているように、当時は、梵語より蔵訳された『宝雲経』と漢訳本より蔵訳された『楞伽経』を以って、この第二次規範改正の標準見本と訳例としたのである。『語合二章』と『翻訳名義集』は、チベットの初期仏教経典の専門用語対照辞典とも見られ、その中の多くの専門用語語彙は『宝雲経』に由来しているのである。

五、結び

大乗仏教の初期段階に現れた経典として、『宝雲経』は、梵・蔵・漢という三大言語体系の仏教の中において、いずれもその地位が独特かつ重要である。特にチベット仏教にとって、『宝雲経』は、その教義・教理の成立と完備に非常に重要な役割を担った。同時にチベット語の翻訳規範改正前後の『宝雲経』訳文を比較することで、多くのチベット語名詞術語の変化過程が発見され、『宝雲経』の翻訳がチベット語の経典教義用語の内容を極めて大きく豊かにしたことがわかる。ポタラ宮梵本の発見は、学界に対して、この伝本に対する研究の幕を開いた。研究の進捗と深化に伴って、今後、『宝雲経』が国際仏教研究に異彩を添えることを期待する。

翻 訳 者 あとがき

本論文は、鄭堆氏が2017年12月2日に龍谷大学にて開催された国際シンポジウム「チベットの宗教文化と梵文写本」での発表論文に基づき補正したものである。論文の翻訳校正につき、能仁正顕氏・若原雄昭氏の多大なご協力、ネイティブチェックの面では唐澤太輔氏のご助言をいただいた。この場を借りて、ご教示くださった皆様に対し感謝を申し上げる。

(13) 噶瓦白澤、角若魯益堅賛は赤熱巴巾（賛普赤祖徳賛）時期の訳経師であり、祥益西徳は美阿聡（Mes ag tshom、即ち金城公主を娶った第三十六代吐蕃賛普尺帯珠丹）時期の訳経師である。

中国語原稿

《寶雲經》初探

鄭 堆

摘要

《寶雲經》是印度早期佛教的重要經典，現有梵本和藏、漢譯本，其梵本失傳多年後在布達拉宮被發現。布達拉宮梵文本的發現開啟了學術界對這一版本的研究。本文初步考察了《寶雲經》的這三種文本及其在佛教中的地位和影響，認為《寶雲經》在三大語系佛教中的地位都是獨特而重要的，尤其對藏傳佛教的教義教理的形成和完善起到非常重要作用，其藏文本的翻譯極大地豐富了藏文經教名相的內容。

關鍵詞：《寶雲經》 梵文寫本 藏譯本 漢譯本

引言

《寶雲經》是印度早期佛教的重要經典。在藏傳佛教中，《寶雲經》受到了極大重視。從《語合二章》[1]、《翻譯名義集》等的記載中可見，《寶雲經》不僅對藏傳佛教的教義產生了非常重要的作用，同時對藏文佛教經典翻譯也起到了積極影響。《寶雲經》的梵文原本 *Ratnameghasūtra* 因長期失傳，學界曾經認為此經已不存在。所幸這部經典的梵文版本在拉薩發現，引起了學界和宗教界的極大關注。中國藏學研究中心目前正在組織專家對影印收藏的一部梵文《寶雲經》進行研究。本文簡短地“預告”這部經典研究進展情況，並就相關藏文資料進行討論。

一、《寶雲經》簡介

《寶雲經》是印度早期大乘佛經之一，該經對於佛教思想的形成產生了重要影響。寂天大師（Śāntideva，685－763CE）所著《學處要集》（*Śikṣāsamuccaya*）30 多處引用了《寶雲經》。蓮花戒大師（Kamalaśīla，740－795CE）所著《修行次第》（*Bhāvanākrama*）中也引用了十幾次。一些學者認為這部經典是《學處要集》、《入菩薩行論》（*Bodhisattvacaryāvatāra*）、《入中論》（*Madhyamakāvatāra*）等很多重要典籍引用的重要根據。[2]

---

(1) 參 Derge 目錄 p.669, no.4347。也譯《語合二卷》。

(2) 參：pp.156－157, in－Pagel, Ulrich. “The Dhāraṇīs of Mahāvyutpatti #748: Origin and

《寶雲經》主要講解了登地菩薩的修行，是佛陀對除蓋障菩薩（ཐོང་ཚུལ་སེམས་དཔའ་སྤྲིད་པ་ཐམས་ཅད་རྣམ་པར་སེལ་བ）所提出的百問進行解答而形成的一部經典。其內容細說菩薩所具備之德行。有除蓋障菩薩來到娑婆世界，請教釋迦牟尼佛菩薩德行之事。這些問題共有百餘問，幾乎涉及菩薩道修行的全部內容，從十波羅蜜（pāramitā）、十二苦行（dhutaguṇa）、空無相無願之三解脫門（trīṇi vimokṣamukhāni）、了達世俗諦與勝義諦、善解緣起，到最後如何速證阿耨多羅三藐三菩提等等。

二、三大語系中的《寶雲經》

1、梵文本

《寶雲經》梵本名為 *Ratnameghasūtra*，因其一度消失不見而被學界認為早已經不復存在。後來在西藏布達拉宮被發現，引起了極大的轟動。目前有學者正在研究校對該經典，會有專文出版，本文只稍宣佈及簡述。根據跋文內容可以看出，此梵本《寶雲經》書寫於印度帕拉王朝哥帕拉國王執政 13 年。這位國王何時在位，尚有不同看法。有學者認為它很可能與布達拉宮藏《維摩詰經》為同一時期的經典。《維摩詰經》書寫完成於哥帕拉執政 12 年時，其原作成書於在公元 1-2 世紀之間。《寶雲經》形成的確切年代尚需考證。

目前西藏所存梵文《寶雲經》是 20 世紀 80 年代，由中國藏學研究中心委託相關人士在西藏進行梵文經典資料收集時發現的。在當時做的《羅昭目錄》[3]中有這方面的記載，而此前西藏梵文貝葉經的兩部目錄即《羅睺羅目錄》[4]及《王森目錄》[5]中都沒有發現這部經典。目前西藏所存梵文貝葉經原件並不對外公開，只能通過中國藏學研究中心所藏影印本（CTRC 影印件）來進行調查研究。通過貝葉上的頁碼標記可知，該梵文本應有 73 葉。而中國藏學研究中心所藏影印件，據其初步調查結果來看應是缺失了 18 葉。但就在最近，臺灣學者、慕尼黑大學研究員自運法師在對中國藏學研究中心所藏影印本文獻資料進行調查時，從其他文獻中發現了應為上述梵文本《寶雲經》一部分的 3 葉。至此，學界可掌握的梵文本《寶雲經》內容仍有 15 葉缺失。

2、藏文譯本

---

formation." *Buddhist Studies Review* 24.2 (2007): 151－91。

[3]《羅昭目錄》由羅昭先生記錄了羅布林卡宮所藏寫本信息的《羅布林卡所藏貝葉經目錄》、與記錄了布達拉宮藏本情況的《布達拉宮所藏貝葉經目錄》所構成，尚未出版。詳細記錄有文獻題目、葉數、裝飾畫的有無、尺寸、字體、後記內容等信息。

[4] Rāhula Sānkṛtyāyana, "Sanskrit palm-leaf Mss. in Tibet", JBORS 21, 1935, pt.1, pp. 21-43, "Second Sarch of Sanskrit Palm- leaf Mss. in Tibet", JBORS 23, 1937, pt.1, pp.1-53, "Search for Sanskrit Mss. in Tibet", JBORS 24, 1938, pt.4, pp.137-163.

[5] Haiyan-Hu-von Hinuber, Freibhurg Some Remarks on the Sanskrit Manuscript of the Mūlasarvās tivāda-Prātimokṣasūtra found in Tibet. JAINA- ITIH ĀSA-RATNA Festschrift fÜr gustav Roth zum90.Geburtstag. INDICA ET TIBETICA VERLAG MARBURG 2006.

根據相關史料記載，西藏的佛教經典翻譯始于第三十三代吐蕃贊普（吐蕃王）松贊干布時期（617？－650），當時出現了大譯師吞彌桑布扎等佛經翻譯者[6]。《寶雲經》何時傳入西藏學界有不同的說法。一種認為該經典早在第二十七代吐蕃贊普拉妥妥日年贊（ལྷ་ཐོ་ཐོ་རི་གཉན་བཙན།）時期（3 世紀）傳入西藏，為天降玄秘神物之一。第二種認為是吞彌桑布扎（7 世紀）時期傳入西藏。第三種認為此經典傳入年代不詳，但由吞彌桑布扎翻譯完成。根據藏文史料記載，《寶雲經》藏譯本或許有以下幾個版本。一是大譯師吞彌時期的譯文，二是目前敦煌的文獻中發現的早期《寶雲經》（部分或引文內容，這些內容的性質及譯文待考），三是藏文《甘珠爾》中的譯文（如，北京版 P no.897, vol.35; mdo sna tshogs, dzu, 1b1－121a3; 德格版 D no.231, vol.64; mdo sde, wa, 1b1－112b7）。目前藏文《寶雲經》的翻譯有兩種說法：一根據德格版(D)北京版(P)及納塘版(N)，此經是由大譯師仁青措（རིན་ཆེན་མཚོ།）和曲尼崔成（ཆོས་ཉིད་ཚུལ་ཁྲིམས།）共同翻譯並厘定，這兩位譯師的歷史不詳。大藏經中有仁青措和曲尼崔成的翻譯的其他經典[7]。根據現代學者研究，曲尼崔成應是公元 8 世紀的大譯師，但對仁青措尚無定論。二是根據 Dolpo（Do）、sTog Palace（S）、Zhey Palace（Z）、Phug brag（F）等抄本，此經是由 Vairocanarakṣita 及 Dharmatāśīla 翻譯（zhu chen gyi lo tsa ba ban de [bhe] ro tsa na rag shi ta (= [Vai]rocanarakṣita) dang | [Dar] ma ta las (! [Dhar]matāśīla) zhus te gtan la phab pa skad gsar [ ] [cha]d kyis kying (!) bcos [lagso] ‖）。

3、漢文譯本

漢文譯本有四個不同的版本：

1.南梁時期大譯師曼陀羅仙（生卒不詳，503 年來華）翻譯的《寶雲經》7 卷。
2.南梁時期曼陀羅仙和僧伽婆羅（557－589 年）共同翻譯的《寶雲經》7 卷；曼陀羅仙和僧伽婆羅均為扶南國（今柬埔寨）人。
3.公元 693 年，唐代武則天時期達磨流支翻譯的《佛說寶雨經》10 卷，又名《顯授不退轉菩薩記》，譯者是南天竺人，婆羅門種姓。
4.宋代译师法护（1019－1023 年）所翻译的《除盖障菩萨所问经》20 卷。

達磨流支在《寶雨經》的譯文中加進了一段佛遣東方日月光天子現女身統治世間的內容。經比較梵文及幾個藏譯本，都無這段內容，應該是達磨流支所增加的內容。

達磨流支譯文《寶雨經》載：“爾時東方有一天子，名曰月光，乘五色雲，來詣佛所……佛告天曰：‘……天子，以是緣故，我涅槃後，最後時分，第四五百年中，法欲滅時，汝

(6) 參見《布頓佛教史》，中國藏學出版社，1988，第 183 頁。
(7) 參見[P. No.]0847, mdo sna tshogs, bu, 279a6－311a4 (vol.34, p.113) [D. No.]0180, mdo sde, ma 267a1－296a6 [P. No.]0843, mdo sna tshogs, phu, 180a3－250b3 (vol.34, p.74) [D. No.]0176, mdo sde, ma 175a1－239b7 內容。

於此贍部洲東北方摩訶支那國，位居阿鞞跋致，實是菩薩，故現女身，為自在主，經於多歲，正法治化，養育眾生，猶如赤子，令修十善，能于我法廣大住持，建立塔寺；又以衣服、飲食、臥具、湯藥，供養沙門……。天子，然汝於五位之中當得二位，所謂阿鞞跋致及輪王位。”（cf. T 16.284b13－c14）

這段經文是說，佛陀授記日月光天子，將以不退轉菩薩的身份，變現女身，為摩訶支那國自在主，即大中國的女皇帝，並以正法治化國家，教育人民，勤修十善，弘揚佛法。這樣，就會國泰民安，豐衣足食。最後還授記日月光天子，後當往詣睹史多（兜率）天宮，奉侍彌勒菩薩，乃至彌勒下生成佛時，複予她授記，亦當成正等正覺的佛陀。

這一日月光天子現女身為自在主的時間是佛涅槃後的第四個 500 年，即佛逝世 1500 年後，地點是印度東北方的摩訶支那國，即中國。雖然沒有點出姓名，誰都知道是指武則天應為女皇。一些御用文人也把《寶雨經》中的這段經文作為武則天上膺天命應為女皇的靈驗大加宣揚，如宰相李嶠在一篇文章中說：武則天“象藏秘籙，禎符鬱乎《大雲》;登跡乘時，靈應開於《寶雨》。受先佛之付囑，荷遺黎之負擔……”。

但是《寶雨經》中的這段“經文”，在其同本異譯的三個譯本，以及現存梵文本、藏譯本中全無蹤跡，顯然它是譯者增加的。武則天看到這段經文後，喜出望外，為達摩流支（法希）賜名為菩提流志（覺愛），並禮遇有加。武則天自己也上尊號為“金輪聖神皇帝”（693 年）、“越古金輪聖神皇帝”（694 年）、“慈氏越古金輪聖神皇帝”（695）等。

三、《寶雲經》的藏文版本

《寶雲經》藏文經名[8]有所不同。

1.དཀོན་མཆོག་སྤྲིན།
2.ཡོན་ཏན་རིན་པོ་ཆེའི་འབྱུང་གནས་ཀྱི་ལེའུ།
3.ཡེ་ཤེས་སྒྲོན་མ།
4.སྒྲིབ་པ་ཐམས་ཅད་རྣམ་པར་སེལ་བས་ཀུན་དྲིས་པ།

藏文《寶雲經》一共有 7 卷[9]。藏文經典中用 101 個 ཇི་ལྟར་ན[10(（早期漢文經典翻譯為云何）來提問。比如，བཅོམ་ལྡན་འདས་ཇི་ལྟར་ན་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་སྤྱིན་པ་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ཇི་ལྟར་ན་ཚུལ་ཁྲིམས་ཕུན་

(8) D (derge) 112b3-5; Do (Dolpo) 234a1-3; F (Phug brag) 298a4-7;Go ma 216a4-7; N (Narthang) 176a6-b2;P (Peking) 120b5-8; S (sTog Palace) 365b3-6; Z (Shey Palace) 435b6-436a2.

(9) 梵文並沒分卷帙。中文譯本也分卷，第二個譯經（T no.659，梁扶南三藏曼陀羅仙共僧伽婆羅譯）更分品。

(10) 不同的藏文寫本在提問部分漏掉個別問題，如 Phug brag 抄本缺了第 16 個問題：ཇི་ལྟར་ན་ཟླ་བ་ལྟ་བུ་རྣམས་ལགས། 但後面內文，在 F 213a5－214b7 中做了回答，也算有這問題。同樣 Gondhla 抄本前面也缺了第 33 個問題：ཇི་ལྟར་ན་ཆོས་ཀྱི་རྗེས་སུ་འབྲངས་པ་རྣམས་ལགས། 但在後面做了解答，在 Go na 174a10－b5。

སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ཇི་ལྟར་ན་བཟོད་པ་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ཇི་ལྟར་ན་བརྩོན་འགྲུས་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ཇི་ལྟར་ན་བསམ་གཏན་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ཇི་ལྟར་ན་ཤེས་རབ་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ལྟ་བུ་ཕར་ཕྱིན་དྲུག་གི་སྐོར། ཡང་དཔེར་ན། ཇི་ལྟར་ན་ཐབས་མཁས་པ་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ཇི་ལྟར་ན་སྨོན་ལམ་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ཇི་ལྟར་ན་སྟོབས་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ཇི་ལྟར་ན་ཡེ་ཤེས་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་རྣམས་ལགས། ལྟ་བུའོ།（云何具足檀那波羅蜜。云何具足尸羅波羅蜜。云何具足羼提波羅蜜。云何具足毗梨耶波羅蜜。云何具足禪那波羅蜜。云何具足般若波羅蜜。云何具足優和俱舍羅波羅蜜。云何具足波尼牢那波羅蜜。云何具足婆羅波羅蜜。云何具足闍那波羅蜜）

敦煌時期《寶雲經》藏文版本有不同的譯本，但與現在收錄于大藏經《甘珠爾》的《寶雲經》有諸多不同點。以大英博物館藏敦煌藏文文獻 IOL Tib J 為例，該文獻 162 1 如下：

（圖像見日譯版）
大英博物館所藏敦煌藏文文献 IOL Tib J 162 1

對照大英博物館藏敦煌藏文文獻和中國藏學研究中心出版的《中華大藏經》（藏研對勘版）《甘珠爾》（mdo sde，wa）第 64 部之《寶雲經》可以發現早期譯本與藏文厘定之後的《寶雲經》譯本之間的區別。《中華大藏經》（藏研對勘版）《甘珠爾》第 64 部第 15 頁載：

སེམས་ཉེ་བར་གཞག་སྟེ།བླ་ན་མེད་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་ཏུ་སེམས་བསྐྱེད་པ་འདི་ནི་ཆེས་ངོ་མཚར་ཏོ།། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དེ་དག་གིས་གསོལ་པ།བཅོམ་ལྡན་འདས་ངོ་མཚར་ཏོ།། བདེ་བར་གཤེགས་པ་ངོ་མཚར་ཏོ།། དེ་ནས་སྒྲིབ་པ་ཐམས་ཅད་རྣམ་པར་སེལ་བ་ལ་སོགས་པ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དེ་དག་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་ལེགས་སོ།། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཞེས་གསོལ་ནས། བཅོམ་ལྡན་འདས་དེ་ལས་འདི་ལྟ་བུ་འབྱུང་བའི་རྗེས་སུ་བསྟན་པ་དེ་མཉན་ནས་བཅོམ་ལྡན་འདས་དེའི་ཞབས་ལ་མགོ་བོས་ཕྱག་འཚལ་ཏེ།རང་རང་གི་གནས་ནས་དོང་ངོ༎ དོང་ནས་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཤཱཀྱ་ཐུབ་པ་ལ་མཆོད་པའི་ཕྱིར་ལ་ལས་ནི་ 〖རིན་པོ་ཆེའི་ཤིང་མེ་ཏོག་དང་བཅས་པ།འབྲས་བུ་དང་བཅས་པ།ཚུ་དང་ཞེང་དུ་ལྡན་པ་རྣམས་མངོན་པར་སྤྲུལ།〗 ལ་ལས་ནི་བེ་དུརྱའི་ཤིང་རྣམས། ལ་ལས་ནི་ཤེལ་གྱི་ཤིང་རྣམས། ལ་ལས་ནི་དཔག་བསམ་གྱི་ཤིང་རྣམས། ལ་ལས་ནི་གསེར་གྱི་ཤིང་རྣམས། ལ་ལས་ནི་མེ་ཏོག་གི་ཤིང་རྣམས།ལ་ལས་ནི་འབྲས་བུའི་ཤིང་རྣམས།ལ་ལས་ནི་གོས་ཀྱི་སྤྲིན་རྣམས།ལ་ལས་ནི་རྒྱན་གྱི་སྤྲིན་རྣམས། ལ་ལས་ནི་སྤོས་ཀྱི་སྤྲིན་རྣམས། ལ་ལས་ནི་ཕྲེང་བའི་སྤྲིན་རྣམས། ལ་ལས་ནི་ཕྱེ་མའི་སྤྲིན་རྣམས། ལ་ལས་ནི་གདུགས་ཀྱི་སྤྲིན་རྣམས། ལ་ལས་ནི་རྒྱལ་མཚན་གྱི་སྤྲིན་རྣམས། ལ་ལས་ནི་སིལ་སྙན་གྱི་སྤྲིན་རྣམས་མངོན་པར་སྤྲུལ་ཏེ། མངོན་པར་སྤྲུལ་ནས་གཅིག་ཏུ་

上述內容中的不同譯法對比：

大英博物館藏敦煌藏文文獻 IOL Tib J 162 1	《中華大藏經》（藏研對勘版） བཀའ་འགྱུར། མདོ་སྡེ། ཝ ༦༤ འཕགས་པ་དཀོན་མཆོག་སྤྲིན་ཅེས་བྱ་བ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ། དཔེ།64
བླ་ན་མྱེད་པ	བླ་ན་མེད་པ
གཡུང་དྲུང་རྫོགས་པ	ཡང་དག་པར་རྫོགས་པ
བསྫོགས	སོགས
བཅོམ་ལྡན་འདས་ལ་དེ་དག་གིས་ཚུལ་བཞིན་ཏུ་གདམས་པ་མཉན་	བཅོམ་ལྡན་འདས་དེ་ལས་འདི་ལྟ་བུ་འབྱུང་བའི་རྗེས་སུ་བསྟན་པ་དེ་མཉན་
ཤཱགྐྱ་ཐུབ་པ	ཤཱཀྱ་ཐུབ་པ
མེན་ཏོག	མེ་ཏོག
སྤྱུད	རྒྱན
ཤ་དག	རྣམས

又如，大英博物館藏敦煌藏文文獻 IOL Tib J 233 1：

（圖像見日譯版）
大英博物館所藏敦煌蔵文文献 IOL Tib J 233 1

བསྐང་ནས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་འདུལ་བ་ལ་འགོད་དོ། །དེ་ཕྱི་རོལ་གྱི་མངོན་པར་ཤེས་པ་ལྔ་དང་ལྡན་པ་དག་གི་གན་དུ་ཚངས་པར་སྤྱད་པ་སྤྱོད་དོ། །དེ་ཚངས་པར་སྤྱད་པ་སྤྱོད་ཅིང་ཆོས་དེ་ཐོབ་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར་སྤྱོད་ཅིང་རྩོལ་ལོ། །འབད་དོ། །དེ་རྩོལ་ཞིང་འབད་པས་བསམ་གཏན་དང་། ཏིང་ངེ་འཛིན་དང་། སྙོམས་པར་འཇུག་པ་རྣམས་སྒྲུབ་སྟེ།ཅི་ནས་ཀྱང་མངོན་པར་ཤེས་པ་ལྔ་དང་ལྡན་པ་གཞན་དེ་དག་པས་ཆེས་མཆོག་ཏུ་འགྱུར་བ་དང་། ཆེས་འབར་བར་འགྱུར་བ་དང་། སློབ་དཔོན་གྱི་མཆོག་ཏུ་འགྱུར་བ་དང་། མཁས་པར་བཀུར་བར་འགྱུར་བ་དེ་ལྟར་སྒྲུབ་པོ། །དེས་སེམས་ཅན་དེ་རྣམས་ཡོངས་སུ་སྨིན་པའི་དུས་དང་། ཚོད་ཤེས་ནས་གྲོགས་པོ་དག་ལམ་འདི་ནི་སྐྱོ་བ་དང་། འདོད་ཆགས་དང་བྲལ་བ་དང་། འགོག་པར་འགྱུར་བའི་ལམ་མ་ཡིན་ནོ་ཞེས། བསམ་གཏན་དང་། ཏིང་ངེ་འཛིན་དང་།སྙོམས་པར་འཇུག་པ་དེ་དག་
摘自：中國藏學研究中心出版的《中華大藏經》（藏研對勘版）《甘珠爾》第 64 部第 69-70 頁

大英博物館藏敦煌藏文文獻 IOL Tib J 233 2：

（圖像見日譯版）
大英博物館藏敦煌蔵文文献 IOL Tib J 233 2

མ་ལེགས་པ་བརྗོད་པ་ཡིན་ཏེ། དེས་སེམས་ཅན་དེ་དག་གནས་དེ་ལས་བསྐང་ནས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་འདུལ་བ་ལ་རབ་ཏུ་འགོད་དེ། དེ་ལྟར་ན་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་མུ་སྟེགས་ཅན་རྣམ་པར་ཟློག་པའི་ཐབས་མཁས་པ་ཡིན་ནོ། །ཇི་ལྟར་ན་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཡུལ་ལས་རྣམ་པར་ཟློག་པའི་ཐབས་མཁས་པ་ཡིན་ཞེ་ན། འདི་ལ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་ཅན་གང་རབ་ཏུ་འདོད་ཆགས་ཅན་རབ་ཏུ་འདོད་ཆགས་མང་བའི་སེམས་ཅན་རྣམས་མཐོང་ན། དེས་དེ་དག་གདུལ་བའི་ཐབས་གཞན་མེད་དོ་སྙམ་ནས་དེས་དེ་དག་གི་དྲུང་དུ་བུད་མེད་སྤྲུལ་པ་བཟང་མོ་བལྟ་ན་སྡུག་པ་བུད་མེད་ཐམས་ཅད་ཀྱི་མཆོག་དག་སྤྲུལ་ཏེ། སེམས་ཅན་དེ་རྣམས་དེ་དག་ལ་རབ་ཏུ་ཆགས་པར་རིག་ནས་སྤྲུལ་པའི་བུད་མེད་དེ་མལ་དེ་ཉིད་དུ་འཆི་བའི་དུས་བྱེད་དུ་འཇུག་གོ།
摘自：中國藏學研究中心出版的《中華大藏經》（藏研對勘版）《甘珠爾》第 64 部第 70 頁

通過對勘比較可以看出有些名相在不同時期的變化以及藏文書寫方式的發展變化。

四、《寶雲經》對藏傳佛教的影響

《寶雲經》在藏傳佛教中影響深廣，對藏傳佛教思想的形成發揮了重要作用。《學處要集》、《入菩薩行論》、《入中論》都是藏傳佛教各個教派所尊崇的重要經典。印藏大師所著典籍均以引用這些經典為正宗。蓮花戒大師在西藏桑耶大辯論（也稱吐蕃僧諍）之後所著的《修行次第》（*Bhāvanākrama*）有十幾處引用了《寶雲經》內容。另外現代學者在敦煌古文獻、達布寺（ཧྭ་པོ་དགོན། ）散落的寫本中所發現的摩訶衍大師（ཕྱུག་ཡེ་ཤེས་དབྱངས་སམ་ཧྭ་ཤང་མ་ཧཱ་ཡ་ན）著的《大瑜伽修行之義》（རྣལ་འབྱོར་ཆེན་པོར་བསྒོམ་པའི་དོན་ནམ་མཚན་གཞན་མདོ་སྡེ་བརྒྱད་བཅུའི་ཁུངས། ）(11)中的 16 處引用了

(11) 未收錄到《丹珠爾》中。

《寶雲經》的內容[12]。西藏佛學大師宗喀巴也在其著作中直接引用《寶雲經》或轉引《修行次第》中所引用的《寶雲經》的內容，由此可以看出西藏後期的佛學大師也非常重視《寶雲經》。

《寶雲經》對藏文佛教經典的翻譯也產生了重要影響，尤其在西藏佛經翻譯厘定過程中發揮了重要影響。據史料記載，西藏歷史上曾在 8 世紀中葉至 9 世紀中葉分別進行了兩次大規模的厘定規範。8 世紀中葉贊普赤松德贊（ཁྲི་སྲོང་ལྡེ་བཙན། 742－797 CE）至 9 世紀初葉贊普赤德松贊（ཁྲི་ལྡེ་སྲོང་བཙན། 776－815 CE）時期，印度佛教大師和本地的翻譯大師對先前的譯本進行了修訂。此時出現了白若雜納（ཞ་ར་ཙ་ན། ）等九大譯師，白若雜納編寫規範譯語的工具辭書。贊普赤祖德贊（ཁྲི་གཙུག་ལྡེ་བཙན། 806－841 CE，通稱“赤熱巴巾（ཁྲི་རལ་པ་ཅན། ）”）時期，召集藏印大學者和大譯師統一譯名、規定譯例，確定了函、卷等的標準，結合梵文和藏語的特點對一些佛經術語進行了官方厘定。當時西藏譯師噶瓦白澤（སྐ་བ་དཔལ་བརྩེགས། ）、角若魯益堅贊（རྩ་ར་ཀླུའི་རྒྱལ་མཚན། ）、祥益西德（ཞང་ཡེ་ཤེས་སྡེ། ）[13]等與印度班智達茲納米扎（པཎྜི་ཏ་ཇི་ན་མི་ཏྲ། ）、達納吸拉（དྷ་ན་ཤི་ལ། ）對舊譯進行修訂，厘定佛教經論的術語後撰寫了《語合二章》及標準的藏梵對照詞典《翻譯名義集》，對翻譯規則做了明確的規定。正如在《語合二章》中所記載，在當時是把從梵文翻譯的《寶雲經》和從漢文翻譯的《楞伽經》作為了第二次厘定的標本和譯例。《語合二章》《翻譯名義集》可謂是早期的佛教經典術語對照詞典，其中的很多術語詞語都源自《寶雲經》。

五、結語

作為佛教早期出現的大乘經典，《寶雲經》在三大語系佛教中的地位都是獨特而重要的。尤其對藏傳佛教來說，《寶雲經》對其教義教理的形成和完善起到非常重要作用。同時，經過對比藏文厘定前後的《寶雲經》譯文，發現許多藏文名詞術語的變化過程，《寶雲經》的翻譯極大地豐富了藏文經教名相的內容。布達拉宮梵文本的發現開啟了學術界對這一版本的研究，隨著研究的進展和深入，期待《寶雲經》能夠為國際佛教研究增添異彩。

---

(12) Otokawa1999 只在 Tabo 的殘本找到 6 個引文，實際上，由其他寫本殘本，共有 16 個引文，這些都在整理中。【Otokawa, Bun'ei. "New fragments of the *rNal 'byor chen por bsgom pa'i don* from Tabo." *Tabo studies II: manuscripts, texts, inscriptions, and the arts*. Eds. C. A. Scherrer-Schaub, Ernst Steinkellner, and Paul M. Harrison. Serie orientale Roma; vol. 87. Roma: Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, 1999. 99-161.】

(13) 噶瓦白澤、角若魯益堅贊為赤熱巴巾（贊普赤祖德贊）時期的譯師，祥益西德為美阿聰（མེས་ཨག་ཙོམ། 即迎娶了金城公主的第三十六代吐蕃贊普尺帶珠丹（ཁྲི་ལྡེ་གཙུག་བརྟན། ））時期的譯師。

Sanskrit Manuscript of *the Catuḥstotravivaraṇa* and Other Works Preserved in the Micro-film Collection of CTRC

〈in Japanese〉

Xuezhu Li

Researcher, China Tibetology Research Center

Abstract

The micro-film collection of Sanskrit mansucript preserved in CTRC consists of 185 boxes which contain more than 700 texts, and utilizing these precious materials, many crucial Buddhist works have been published as fruits of joint projects collaborating with foreign institutes. Recently I have researched box no. 129, which is a copy of palm-leaf manuscript preserved Potala palace consisting of 389 folios (according to Luo Zhao's catalogue). In this box, there is a hitherto unknown commentary on Nāgārjuna's *Catuḥstava*, entitled *Catuḥstotravivaraṇa*. Unfortunately, its author's name is undiscribed anywhere in the manuscript. But, it is no doubt that this extensive commentary consisting 47 foilos will shed a new light on the study of *Catuḥstava*.

要　旨

北京にある CTRC では、多くのサンスクリット写本影印本を保存している。近年、これらの貴重な資料を利用して、外国の研究機関と共同研究で多くの重要な梵語仏典が出版された。本論は、その中第 129 ボックスを調査した情報を報告するものである。このボックスは 389 枚分の貝葉写本からなり、十数種類の論書が収められ、これまで知られていなかった *Catuḥstava* の注釈書である *Catuḥstotravivaraṇa* と正体不明の極めて重要な唯識論書を含んでいる。

CTRC 所蔵 *Catuḥstotravivaraṇa* とその他の梵文写本について

李　学竹

キーワード：梵文写本、四讃頌注、唯識論典

一、はじめに

周知のように、北京にある中国蔵学研究中心（CTRC）では、ラサのポタラ宮とノブリンカが所蔵している貝葉写本の影印本を預かっている。全部で 185 ボックスあり、700 点の作品を含まれる。2004 年から、オーストリアアカデミーアジア文化思想史研究所との共同研究のもとで、Jinedrabuddhi の『集量論注』、世親の『五蘊論』などの写本校定作業を行い、いくつかのテキストが出版された。それ以来、「チベット自治区梵文テキスト系列叢書」（西藏自治区梵文文本系列叢書、STTAR）というシリーズで、16 巻 23 冊の作品が出版された。最近、CTRC 所蔵の整理番号 129 というカードボックスの写本を再調査したため、その情報を報告したい。このボックスの写本原本はポタラ宮に保存されている。1983 年から 1984 にかけてポタラ宮の写本を調べた羅炤氏の調査ノート[(1)]によると、このボックスには、389 枚分の貝葉写本が収められ、十数種類の論書が収納される。その内容は文法書、唯識論、論理学、讃歌、タントラなどに渡り、かなり多様なものが含まれている。今回、その中に 2 点の写本のみを取り上げて紹介する。

二、唯識論書の写本

まず、このボックスの最初には正体不明の唯識論書と思われる写本がある。当写本は都合 66 枚の貝葉からなる不完全本である。羅炤氏の報告書によると、各葉の寸法は一致せず、横に最も長いものは 32.5 センチ、縦に 5.8 センチと記されている。

写本の真ん中には紐穴が 1 つあり、1 行は約 82 字詰、貝葉片面 7－10 行詰、ベンガル書体で綴られる。1 葉の表裏には平均約 1000－1300 字が含まれる。毎葉の裏面の右端に葉番号が付され、最後葉の番号は 68 と記されているが、写本の終わりではない。また途中にも第 33 と 34 葉が欠けている。最後のコロフォンがえらないため、題名や作

(1) この調査ノートは普通『羅炤目録』と称され、未出版のものである。この目録はノルブリンカ宮所蔵写本を記載する『羅布林卡所蔵貝葉経目録』及びポタラ宮蔵本を記載する『布達拉宮所蔵貝葉経目録』からなる。目録作成の経緯については、2008 年北京大学で開催された研究集会において羅炤氏自身が、「梵文貝葉經的編目情況及二十餘年的曲折經歷」と題して報告している。この報告の日本語訳が、『仏教学セミナー』第 88 号に公表された。

者の名などを知ることはできない。

冒頭葉（第 1 葉表）の真ん中には、次のようなチベット語がウメ書体で記されている。“Je rnam par rig byed tsam du sgrub pa yang dag pa'i don le'u gsuṃ pa |”と、そのすぐ右に一行の梵語があり、“varaṃ hi dhārmakīrtteś carvviteṣv api carvvaṇa || bhāvāna” と書かれている。ダンダの前の部分は、Hetubinduṭīkā 第二偈の ab 句であり、羅炤氏は恐らくこの二つの記述を根拠に、この写本を「唯識――量理についての著作」であると判断したのだろう。冒頭に namo buddhāya で始まり、それから帰敬偈を書かれている。その直後に

> iha yuktyāgamabahiṣkṛtacetasāṃ svayūthyānāṃ parayūthyānāṃ ca
> vijña<pti>mātrapratikṣe[p]ājñānavinodana hetor idam ārabhyate ||
> ここにおいて、論理と聖教から逸脱した心を持つ、自派に属する者たち（仏教徒）と、他派に属する者たち（異教徒）の、唯識［説］に反対するという無知を取り除くために、この［書］を始める。

とあり、著作意図は唯識説を弁護するためであると表明している。また、本文の中に「ālayavijñāna、vijñaptimātra、nirākāravādidarśana、prakāśa などの言葉がよく出てくるので、唯識系に属する書物であることは間違いないであろう。特に「無形象知識論（nirākāravādidarśana）」や、「プラカーシャ（prakāśa）」という議論は、ラトナーカラシャーンティにきわめて特徴的な用語である。したがって、ラトナーカラシャーンティもしくは、その系列にある論師の著作である可能性が高いと思われる。いずれにしても、1 葉は平均 1200 字もあり、68 枚以上もあるので、かなり大型なテキストであり、唯識思想の研究に価値のあるテキストであると確信される。詳細な研究は今後に期するが、参考のため、第 68 葉裏面だけの翻刻を次ぎに示す。

(68v1) hasa[mbha]ve nirākṛte vijñānavādas sidhyati | jñānasya tu na tadrūpatvaṃ virudhyate | yathopapatti(r) vidyamānaparamārthasyaiva tadrūpasādṛśyāt^{0} | tenaitat saṃvṛtisadrūpam ucyate (|) [u]papadyamānatve pi para[rū]patvena satva

(68v2) syāvaśyābhyupagantavyatvāt^{0} | tad evaṃ nīlaprakāśatā nīla(^{l})kāratātmikā sidhyatīti pratikarmmavyavasthāpane vyavasthāpakānāṃ tad eva sādhanaṃ yuktaṃ (|) pratipa[ttisu] nīlaprakāśarūpaṃ jñānaṃ na sādhanāpekṣaṃ svahetuta eva

(68v3) nīlākārarūpasya nīlaprakāśasyotpa[tre] raktodakavad iti pra●tipāditaṃ | api ca || || na viśeṣas sahabhuvas sa jñāne rthanimittajaḥ | tataś ca bhinnakālatvān nānākāre rthavedanaṃ || viśeṣa

(68v4) s tāvat prakāśamānatvam aprakāśamānāvasthā prativiśiṣṭatvaṃ ni●rākāravādidarśane ca samānakālatā vyartho jñānena prakāśyate | tasmāt sahabhuvabodhijñānasyeti nāsau jñānenāhitā

(68v5) tiśayaḥ kriyate sahabhuvo tiśayānutpatti | atha bhinnakālaṃ vijñā●nam atiśayam

āvartte | tat saṃpradhāryam etat^{0} | ubhayathā hy atiśayas saṃbhāvyeta jñānena vā asya prakāśamānatābhinirvarttanāt^{0} | jñā

(68v6) naṃ vārthenātmaprakāśarūpaṃ nirvartyate | tatrārthasya viśeṣodaye jñā●navi[yarthya]manandha(?)saṃvedyatvaṃ ceti jñānasyaiva viśeṣye rthanimittaja upapannaḥ | utataś ca nānākāre jñāne rthavedanaṃ tatkasmāt^{0}

(68v7) bhinnakālatvāt^{0} | yadā hi jñānaṃ na tadārthaḥ kāryakāle kāraṇasyakṣaṇakṣayitayām(?) anuvṛtteḥ | tad anākāreṇa jñānena prakāśakenāpi kiṃ prakāśyet^{0} | prakāśyābhāvāt^{0} | kāraṇasyaiva ta(!) prakāśyatam i¦

(68v8) ti nānyatra tadbhāvaḥ | tataś cā‹‹syā››pi prakāśo na ca kiñcit prakāśata iti bodhanātra saṃvedanaṃ | yadā tv artha ātmākāropacālenātmanaḥ prakāśakaṃ prakāśam abhinir{bhir}varttayati tadā vidyamāne prakāśe

※ ^{0} ＝absence of virama ； (!) ＝*sic* ；
● ＝string hole ； * ＝*virāma* ；
| ＝*daṇḍa* ； || ＝double *daṇḍa* ；
( ) ＝*Akṣara*(s) restored by the present editor ；
[ ] ＝unclear/damaged *akṣara*(s) in the manuscript ；
« » ＝*Akṣara*(s) inserted by the scribe in the manuscript ；
¦ ＝gap filling sign before a string hole or end of a line。

三、*Catuḥstotra* と *Catuḥstotravivaraṇa* 写本

Catuḥstotra とその注釈 *Catuḥstotravivaraṇa* 写本は同ボックスの真ん中にあり、羅炤氏の報告は次のように記述している。

> 《四頌讃》（*Catuḥstotra*）與《四頌讃廣注》（*Catuḥstotravivaraṇa*）合集一處，內夾紙條上寫：“編號 33，張數 54，霞魯”， 全部貝葉以線繩貫穿。上面的是《四頌讃廣注》，共 47 葉，完整。貝葉長 31.9 釐米，寬 5 釐米，每面墨書斜體梵文 5 行，字體介於“達利迦”與“笈多”體之間。下面的 7 葉為《四頌讃》，不完整，每面墨書斜體梵文 6 行，字體介於“達利迦”與“笈多”體之間。以上《四頌讃》與《四頌讃廣注》為同一人書寫。

この記述から分かることは、同じ字体で書かれたこの写本は、全部で 54 葉あり、*Catuḥstotravivaraṇa* は 47 枚の貝葉からなる完本であり、*Catuḥstotra* は 7 枚しかなく不完全本である。また、写本のなかに、紙切れが挟まれて、“編号 33，張数 54，霞魯”と書いてあるので、この写本は恐らく 1960 年代にシャル寺から集めてきたことを示している。

今回調べたところ、*Catuḥstotra* と *Catuḥstotravivaraṇa* の場所は逆になって 7 枚の *Catuḥstotra* は *Catuḥstotravivaraṇa* の前に置かれている。写本の真ん中には紐穴が 1 つあ

り、ベンガルの書体でやや斜めに書かれている。毎葉の裏面の右端に葉番号が付される。

Catuḥstotra の写本は片面に 6 行詰、1 行は約 55 字で綴られる。1 葉の表裏には平均約 600－660 字が含まれる。本文に namo mañjunāthāya で始まり、それから 1b1-3a1 は lokātītastava で、3a1-4a5 は niraupamyastava で、4a5-7b1 は acīntyastava である。7b2-7b6 は第 4 讃歌の paramārthastava であると思われ、内容としては第 8 頌の asthitaḥ sarvvadha までに終わり、Tucci の校訂本と比較して 3 偈ほど欠けている。恐らくあと 1 葉ほどが元々存在したと予想される。そのため、第 4 讃歌の題名と写本のコロフォンを得られることができなかった。

Catuḥstotravivaraṇa 写本は、貝葉片面 5 行詰、1 行は約 55 字で綴られる。1 葉の表裏には平均約 500－550 字が含まれ、47 枚もあるので、全部で 20000－25000 字ほどあろう。1b1−b5 は 2 つ帰敬偈を含む序文であり、namo ratnatrayāya（三宝に帰依）で始まり、次に二偈の帰敬頌を述べ、

> lokāṣṭadharmmatā<tī>taṃ lokātītaṃ praṇamya taṃ
> stutivṛttiṃ karomy āryasammatāṃ śāstrasaṃmatāṃ ‖ (1)
> svābhāvikaḥ sa kāritras trikāyālāpato muniḥ |
> na te tena vinā yasmāt tena syād āditastutiḥ ‖ (2)
> 世間八法を超えた、かの超世間者（なる仏）に礼拝してから、聖者たちに容認され、諸論書にも随順した讃歌注を、私は著作しよう。
> 三身を語ることにもとづいて、作用をそなえた自性なる牟尼（自性身）が［語られる］。それら（三身）は、彼（自性身）無しにはありえない。なぜなら彼によって最初の讃歌があるべきだからである。

第 1 偈はこの賛歌の注釈を著作する目的を明かし、そして仏の三身を述べている。その直後の長行は仏の三身説に関して解釈している。序文の末尾には、サータヴァーハナ王（sātavāhanabhūbhujaḥ）のために［龍樹］阿闍梨様により四讃歌が（catuḥstutiḥ）著作された（kṛtā）という旨が記されている。続きに lokātītastavaṃ の第 1 偈の解釈が始まる。この写本の末尾においては、コロフォンを得ることができた。その翻刻は次の通りである。

> (47a5) ye dharmmā hetuprabhavā hetun teṣā(ṃ) tathāgeto(ˈ) hy
> a(47b1)vadat teṣāñ ca yo nirodha evamvādī mahāśravaṇa(ḥ) ‖ ‖
> 如来はそれら諸法は因より生ずるのであると説かれた。
> 実に、その因の滅について、大沙門がそのようにお説きになった。

> samvat*38 nayapāle kolipattanāvasthite ṭiḍoguhāyāṃ bhoṭādeśīyaloca-
> (47b2) vāpaṇḍitabhikṣuśrīvajradhvajasya saugatāvadhūtaśrībāla●bodhena likhitapustakaṃ |

eṣṭhakṛṣṇapratipādau somavāsare | mahārājādhirā
(47b3) jarayuvatsodbhavaśrījayabhīmadevasya rājyo(!) śubham astu ●
sarvvajagataparahitaniratā bhavantu bhūtagaṇāḥ lokāprayā | tu śāntīṃ sarvvatra (47b4)
mukhībhavatu lokaḥ ||
ナヤパーラ王の治世 38 年目、kolipattana の近く、ṭida の庵にて、チベットの翻訳師であり学者比丘の吉祥ヴァジュラドバジャ（vajradhvaja）の所有する、仏教徒でありアヴァドゥータ（avadhūta）である吉祥バーラボーダによって記された書物である。黒月の最初の月曜日に、rayuvatsa 所生のシュリージャヤビーマデーヴァ（śrījayabhīmadeva）大王の御代において幸あれ、一切世界の利益があれかし。

このコロフォンは法身偈から始まり、その後に書写の年代、場所及び所有者を明記している。紐穴の周りに蓮華と蕾みを描いて最後に siddhaṃ というシンボルを書いている。しかしながら、肝心な著者の名が記されていない。

ともかくも、*Catuḥstotra* は Tucci と Lindtner の校訂本があり、それらの底本の写本とは別に、さらにいくつの写本も存在することは CTRC のサンダ氏の写本目録に確認できる。しかし、*Catuḥstotra* に対する注釈書は今まで知る限り、他に 2 点知られているものの、*Catuḥstotravivaraṇa* は蔵訳も漢訳もなく、*Catuḥstotra* の研究に貴重な資料であることは言うまでもない。

参考文献

Tucci, Giuseppe

1932 “Two hymns of the *Catuḥstava* of Nāgārjuna,” The Journal of the Royal Asiatic Society, pp.309-325.

1956 “*Catuḥstavasamāsārtha* of Amṛtākara,” in Minor Buddhist Texts I, Roma, pp.234-246.

Lindtner, Christian

1982. Nagarjuniana: *Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, 121-161 Academisk Forlag, Copenhagen.

酒井真典

1959 「龍樹に帰せられる讃歌―特に四讃について―」『日本仏教学会年報』24、pp.1-44。

津田明雅

2002 「*Catuḥstava* テキストの再検討―注釈書を利用して―」『仏教史学研究』44-2, pp.1-26（横）。

Nayatrayapradīpa of Trivikrama:

A Preliminary Report on the Newly Surfaced Sanskrit Manuscript

〈in Japanese〉

Kazuo Kano

Lecturer, Komazawa University

Xuezhu Li

Researcher, China Tibetology Research Center

Abstract

The present paper is a preliminary report on the newly surfaced Sanskrit manuscript of the *Nayatrayapradīpa* (the Lamp of the Three Methods). This work discusses the relationship between the three methods, i.e., *śrāvakanaya*, *pāramitānaya*, *mantranaya*, in about 19 verses and prose, and is a very early work in this genre of literature. Despite of its importance, this work has not been sufficiently studied, for it has been known only in the form of a Tibetan translation (Derge Tohoku no. 3707, Peking Otani no. 4530) and from several quotations cited in other works. The Sanksrit manuscript was found from a palm-leaf set of minor works preserved in the collection of Potala Palace (Luo Zhao, Potala, śāstra, box no. 53), but the title of the present work was not mentioned in Luo Zhao's catalogue. The length of this work is 23 folios. The name of the author of this work had been known only from the colophon of the Tibetan translation and Tanjur catalogues in puzzling forms, which describes the name as *tri pi ṭa ka ma la* (in the colophon) or *tri bi ka ma la* (in Tshal pa Tanjur catalogue), but now is known from the colophon of the Sanskrit manuscript as *trivikrama*. Judging from its contents, the work was probably composed about 9th or 10th century. We are currently preparing a critical edition and annotated translation of the work.

要　旨

本稿は*Nayatrayapradīpa*の新出梵本およびその周辺について予備的な報告を行うものである。*Nayatrayapradīpa* は、三種の理趣（nayatraya）、つまり声聞理趣、大乗の波羅蜜理趣、大乗の真言理趣の優劣について 19 偈ほどの韻文および散文によって論じる作品である。三つの教えの優劣を体系的に論じるテクストとしては、かなり早期の作品であり、内容的にも貴重なものであるが、これまではチベット訳（デルゲ版 3707 番、北京版 4530 番）、および他書におけるわずかな引用という形で、いわば不完全な形でのみその存在が確認されており、サンスクリット原典は失われたものと考えられていた。ところが近年、ポタラ宮の所蔵される梵文写本のコレクションのなかから、その原典を確認することができた。梵文写本は 23 葉からなる完本である。著者名について従来チベット訳で知られていた tri pi ṭa ka ma la（本来はツェルパ目録所掲の tri bi ka ma la か）は、梵本では Trivikrama と記されることが知られた。内容から判断するにその成立はおよそ 9–10 世紀ころと推定される。本書の梵文校訂本と訳注については、順次発表してゆく予定である。

Nayatrayapradīpa
―新出梵本の予備的報告―

加納 和雄・李 学竹

キーワード： *Nayatrayapradīpa*、Trivikrama、梵文写本、概観

1　はじめに

インドにおいて仏教は、釈尊の教えに端を発し、そして大乗仏教の登場によってひとつの転機を迎え、さらに密教の登場によってもうひとつの転機を迎えた。もちろん歴史的には、仏教教団をとりまく経済・社会・政治状況や支援者の変遷など様々な変化があったのだが、さしあたって、およそ八世紀以降のインドの仏教者たちにとっての関心は、その三つの段階の異なる教え、つまり声聞乗、大乗、密教のあいだの関係性を明かすことにあり、それは喫緊の課題であったと考えられる。

インドのみならず、中国、日本、チベットにおいても、多様な教えを、ひとつの完成したヒエラルキーの中に落とし込んで体系化しようとする営みが盛んに行われたことは周知の通りである。中でもとくに、密教までをも含むものとしては、空海による顕密の教相判釈や十住心の体系、そしてチベットの宗義書文献群、道次第文献群などが挙げられる。

インド外部で生まれたそれらの文献類の記述内容と、本稿で扱うインド撰述のそれとのあいだには、確かに多くの共通点も看取されるのだが、同時に核心的な違いもある。とくに、インド外部において声聞乗がほぼ架空の存在として語られるのに対して、インド撰述の文献の中において声聞乗は実在する人たちを相手にして議論がなされている。それゆえ、声聞乗からの声が圧倒的なリアリティをもっている。

当時のインドにおいては、声聞乗、大乗（波羅蜜理趣）、密教の三者の教えが同時に併存し、各々を担う人々が活躍する現実があり、多くの仏教者たちはその中から択一的にひとつの教えを選択し、信仰、実践していた可能性が高い（ただし中には兼修というありかたも存在したであろう）。

これら三者を扱うインド撰述の同系統の文献としては、アドヴァヤヴァジュラの *Tattvaratnāvalī* や、その弟子サハジャヴァジュラの著 *Sthitisamāsa* あるいはラトナーカラシャーンティに帰される *Triyānavyavasthāna* など、数点が知られている(1)。このような

(1) 磯田 1978、Szántó 2015 ほか参照。インド、チベットにおける宗義文献（密教を除く場合

ジャンルに属するテクストがいつ頃からつくられ始めたのかは定かではないが、本稿で扱う、*Nayatrayapradīpa*（三理趣灯火）は、その中でも早期に位置する可能性がある。本書はチベット訳の大蔵経目録類では「道次第」（lam gyi rim pa）の項目下に分類されることもある（後述第 3 節参照）。

同書は、声聞乗、大乗、密教を、三つの「理趣」（naya）として語り、その優劣を論じる作品である。これまで同書は、チベット訳および他書における僅かな引用によって、いわば不完全な形でのみ知られていたが、最近、その梵文写本の存在を確認することができ、その内容が鮮明になりつつある。本稿筆者は、目下、その解読を進め、梵文校訂本の制定作業を行っている。以下、本稿においては同書の新出梵文写本について予備的な報告を行いたい。

2 先行研究

Nayatrayapradīpa の存在をとりわけ著名にしてきたのは、広く人口に膾炙し、多くのインド撰述作品に引用されてきた、次の偈頌である。

> 到達点は同一だけれど、愚鈍（のろま）でない点で、多くの方便を持つ点で、難行ならざる点で、機根鋭き者を専らとする点で、真言の論典は勝れている。
> ekārthatve 'py asaṃmohād bahūpāyād aduṣkarāt |
> tīkṣṇendriyādhikārāc ca mantraśāstraṃ viśiṣyate ||

この偈頌は、同じ大乗の中で、顕教（波羅蜜理趣）と密教（真言理趣）とでは、さとりというゴールに違いはないのだけれども、そこに至る手立てが異なっており、両者を比較すると、密教のほうが勝れていることを謳っている。アイザクソン氏の報告によると、18 点にのぼるインド撰述文献の中に同偈がみつかるという(2)。

その知名度にも関わらず、本書の内容はこれまで十分に解明されてきたとは言い難い。本書の内容の大筋は、プトゥンの記述に沿ってそれを要約紹介した磯田 1979 から窺い知ることができる(3)。また、磯田の指摘の中で特筆すべき点は、カマラシーラの手になる『一切法無自性論証』（D 3889）に援用される一連の経典の引用文が、ほぼまるごと

が多い）を網羅したものについては、御牧克己氏による一連の御研究を参照されたい。

(2) 2015 年 9 月 20 日に高野山大学において開催された日本印度学仏教学会において Harunaga Isaacson 氏は、Strategies of Supremecy: Claims for the superiority of the Mantranaya over the Pāramitānaya in late Indian tantric Buddhist texts と題して、口頭発表され、その際のハンドアウトを参照した。Isaacson & Sferra 2014: 393 も参照。同偈については磯田氏が早くから注目しており、引用文献についてもまとめている（磯田 1978: 114 n. 8）。mantranaya と mantrayāna という語句については松長 1973 参照。

(3) *rGyud sde spyi'i rnam par gzhag pa rgyud sde rin po che'i mdzes rgyan*, In: *Collected Works of Bu ston rin chen grub*, New Delhi: International Academy of Indian Culture 1969, vol. 15. fols. 6–11. 磯田 1979: 101 n. 2.

本書の中に見つかることである(4)。もし本書がこれらをカマラシーラの同著から借用したとするならば、その成立はカマラシーラよりも後のこととなる。

またオニアンズ氏は、本書のチベット訳にもとづいて、第 10 偈以下、波羅蜜理趣の卓越性および真言理趣の卓越性の箇所の要文を抜粋しながら英訳を付して紹介している(5)。

サント氏は、事典の項目（Tantric Prakaraṇas）の中で本書の概要を提示し、九世紀よりも後の文献を引用していない点を指摘する(6)。

3 チベット訳本

本書のチベット訳は、チベット大蔵経論疏部（デルゲ版 3707 番、北京版 4530 番など）に収録され、デルゲ版にして 20 葉ほどの小作品である。チベット語への訳出作業に携わったのは、その奥書によると、パドマーカラヴァルマンとリンチェンサンポ（954–1055）である。このことから、本書は少なくとも 10 世紀ころのカシュミールには流布していたことが知られる。

チベットにおける大蔵経の目録類の記述をみてみると、1260 年代末から 1270 年代初頭にかけて完成した(7)チョムデンレルティの目録（*bsTan pa rgyas pa rgyan gyi nyi 'od*）において、「リンチェンサンポの訳書」の中の「一般的な論書」（Phyi'i bstan bcos）の項目化に"tshul gsum gyi sgron ma **ṭi pi tra ka ma la**s mdzad pa"とある(8)。

ウーパロサルの論疏部目録（1305 年頃成書か）では、第 10 章「各規範師が著作なさった真言の灌頂および道次第」（slob dpon so sos mdzad pa'i gsang sngags kyi dbang dang lam gyi rim pa）の 11 番目のテクストとして"slob dpon **tri pi ṭa ka ma la** mdzad pa'i tshul gsum gyi sgron ma rin chen bzaṅ po'i 'gyur"とある。同目録には二種の写本があるのだが、双方の写本において著者名がチベット語に訳されて行間に注記されている。ひとつには Pad ma sde snod gsum とあり、もうひとつには sDe snod gsum gyi pad ma とある(9)。

ツェルパ・ムンラムドルジェの論疏部目録（1312〜1323 頃成書）では、「真言全般の道次第と宗義論書」（sngags spyi'i lam rim dang grub mtha'i bstan bcos）の項目下で"tshul gsum gyi sgron ma mtho btsun **tri bi ka ma la**s mdzad pa rin chen bzang po'i 'gyur"とある(10)。

---

(4) 当該箇所については Moriyama 1984 がチベット語校訂テクストと英訳を発表し、詳細な注記を付している。
(5) Onians 2002: 92–136. （同書の閲覧に際しては種村隆元氏のご協力頂きました。）
(6) Szántó 2015: 757–758.
(7) Schaeffer & van der Kuijp 2009: 51.
(8) Schaeffer & van der Kuijp 2009: 201, no. 22.86.
(9) Jampa Samtan 2015: 50, no. 684. Jampa 本は後者の写本のみを用いた刊本である。両写本を用いたより完全な刊本は近々、御牧克己、宮崎泉、赤羽律、Orna Almogi、加納和雄の共著として出版される予定である。
(10) Jampa Samtan 2016: 151, no 1910.

プトゥンの目録（1335 年成書）では「諸種の道次第に関するもの」（lam gyi rim pa sna tshogs kyi skor）の項目下に"slob dpon **tri pi ta ka ma la**s mdzad pa'i tshul gsum gyi sgron ma rin chen bzang po'i 'gyur"とある（西岡 1983, no. 2702)。

なお各目録の中で記される著者名については、綴り方に異同があり、その違いを目立たせるために太字で示した。その詳細は後述したい。

4 梵文写本

本書の梵文写本は、目下、孤本としてのみ現存が確認されており、現在、ポタラ宮に所蔵されている。本稿筆者が解読に用いているのは、北京の中国蔵学研究中心に保存される、同梵文写本の写真版の紙焼きである。同写本は、羅炤氏の目録ではポタラ宮所蔵梵文写本の論疏部の中の整理番号 63 の函の中に納められているが、目録の中に本書への言及はない。同函には複数の作品が納められており(11)、稀少な作品も少なからず看取される。本書に関連するものだけ挙げるとしてもクシャラシュリー（Kuśalaśrī）という人物が著した *Nayatrayaprabheda* という 4 葉ほどの短編韻文作品などが存する。それらの解読は今後の課題として、詳細は別稿に譲りたい。

写本は、幅の短い貝葉にして(12)、都合 23 枚（1v1–23r1）からなる完本であり、12〜13 世紀頃の東インドの書体で記されている。保存状態は良好であり、インクが擦れて難読な箇所がわずかにあることを除けば、翻刻に大きな労を要することはない。テクストとしては、修復可能な脱字や衍字や誤字などが見受けられるいっぽう、修復の困難な文も少なからずある。

5 チベット訳本と梵本

梵文写本とチベット訳本の間には、相互に補完する読みを呈する箇所（同系統のテクストの伝承を示唆）も見受けられるいっぽうで、テクストの伝承系統の違いを示す異読もあり、中には文単位の大きな異同もある。それらの異同については、稿を改めて論じたい。

そのような伝承系統の相違のほかに、チベット訳本には誤訳とみられる文言や、脱文もある（たとえば第 19 偈はチベット訳において欠けている(13)）。それゆえ本書を理解するためには、梵本の存在は必須となる。

6 著者

本書の著者については不明な部分が多い。これまで本書の著者の名前は、チベット訳の奥書に出る以下の記述がほぼ唯一の手がかりだった。

(11) 羅炤の記述によると、都合 329 葉が納められるという。
(12) 羅炤の記述によると、30.5×5.5 cm.
(13) Skt. Ms. fol. 19v5–6, Tib. D3703, 23r7.

「Nayatrayapradīpa、大規範師なる尊師 Tri pi ṭa ka ma la 先生の御作、完。」
（D3307, 26r7: tshul gsum gyi sgron ma slob dpon chen po mtho btsun tri pi ṭa ka ma la'i zhal snga nas kyis mdzad pa rdzogs so ||）

ここに記述される著者名 Tripiṭakamala は、謎めいた名前であり、*Tripiṭakamāla あるいは*Tripiṭakamalla などと想定されてきた(14)。しかしこの度、発現した梵文写本に含まれる以下の奥書によって、その謎は解明された。

「Nayatrayapradīpa、完。規範師なる尊師 Trivikrama 先生の御作。」
（Skt Ms. fol. 23r1: nayatrayadīpaḥ samāptaḥ || kṛtir ācāryabhaṭṭa**trivikrama**pādānāṃ ||）

ここに記述される著者名 Trivikrama は、周知のごとく宇宙の端まで三歩で闊歩した神話に因んだヴィシュヌの異名であるが、このようなヒンドゥー教にゆかりのある名前は、当時の仏教者の間において、特段珍しいというわけでもない。

チベットに伝承された名前と梵文写本所載の名前を比較対照するならば、二つの可能性が想定できる。ひとつは本来 Trivikrama という音が、チベット訳本の奥書においては tri pi ṭa ma という音で写されて（vi は pi と音写され、kra は ṭa という近似する反舌音として解釈されたか）、さらにその末尾に la の音が、何らかの事情によって添加された可能性である。

もうひとつは、Tri**vikrama** という音が、チベット人の耳には tri **bi ka ma la** と聞こえ、そのように転訛した形で綴られた可能性である。実際、tri bi ka ma la という綴りは、そのままツェルパ・ムンラムドルジェの論疏部目録に確認される（上述）。とくに vikrama の部分だけに焦点を当てると、それがチベットにおいて転訛して bi ka ma la と綴られる例は、他にも存在する。たとえば、**Vikrama**śīla は、チベットにおいて **bi ka ma la** śī la と綴られることがしばしばあり(15)、他にも **Vikrama**pura が **bi ka ma la** pu ri と綴られ、**Vikrama**vartin が **bi ka ma la** lbati と綴られることなどがある。その場合、チベット訳奥書所掲の綴りである tri pi **ṭa** ka ma la の ṭa の音は、後に竄入した衍字として解釈される（p と b の交替は音韻上、字形上ともに頻繁に起こる）。

以上、二種の想定を挙げたが、一者を選ぶならば後者のほうが可能性は高いだろう（あるいは二者が混在した可能性も皆無でない）。

なお、tri pi ṭa ka ma la という綴りについて、例えばウーパロサルのテンギュル目録は本文に著者名を tri pi ṭa ka ma la と綴り、その行間注において sde snod gsum gyi pad ma や pad ma'i sde snod gsum という語訳を与えている。この二つの訳語は共に後の補筆であ

(14) Onians 2002: 92–93, Sanderson 2009: 233 n. 536, Szántó 2015: 757.
(15) 例えば D 2313, 254v6–7: rgya gar gyi mkhan po de nyid dang || zhu chen gyi lo ts'a brgya brtson seng ges **bi ka ma la shī la**'i gtsug lag khang du bsgyur ba'o ||。その他、用例多数あり。

るが、この行間注を記した者は、この著者名を*Tripiṭaka-kamala のような形で解釈していたとみられる。

このように著者の名前については明らかとなったが、彼の事績については依然として不明のままである。なお本書の中には、彼の別の作品とみられる、*Paramārthapradīpa* なる一書への言及らしき一節が見受けられるが、その作品の存否については定かでない(16)。

7 年代の推定

彼の活躍した年代を確定できるような明確な証拠は、いまのところ見つかっていない。上述のように磯田 1979 が、カマラシーラから影響を受けた可能性を示唆しており、それに従うならば、カマラシーラの生存年（740–794 頃）を本書の暫定的な上限年代として措定できる。

いっぽうの本書の下限年代を考えるうえで参考となるのは、本書の一偈を引用する 18 点にのぼるインド撰述文献である。これらのうちで最も古いとみられるものは、バヴヤキールティ（Bhavyakīrti）による『秘密集会タントラ』への複注である(17)。苫米地等流氏の御助言によると、同書は本書から少なくとも都合 3 つの偈（筆者の暫定校訂本においては第 8、14、15 偈に対応）を引用している(18)。

またリンチェンサンポの訳になる、*Tattvasārasaṃgraha* という名の論書（9–10 世紀ころか）には、本書からの長い借用文とみられる一節が確認され、さらに本書のタイトルに言及して第 15 偈を引用している(19)。著者は Chos kyi dbang po という名前の人物であるが、詳細は不明である。

またすでに指摘のあるように、アドヴァヤヴァジュラの *Tattvaratnāvalī* にも本書第 15 偈は引用され、サハジャヴァジュラの *Sthitisamāsa* にも第 15 偈が引用され、それに対して独自の解釈を展開する自作とみられる偈が続いている(20)。

これらの点を勘案すると、本書はおよそ 9〜10 世紀頃に成立したものとみられる。こ

(16) Skt Ms. fol. 6r4: tathā punaḥ paramārthapradīpa eva nirṇṇītam iti tatraivāvadhārayitavyam.

(17) 苫米地氏の御教示による。D 1793, *Pradīpoddyotanābhisandhiprakāśikā-nāma-vyākhyāṭīkā*.

(18) D1793, 43v2–3（第 8 偈）、61v2（第 15 偈）、62v5（第 14 偈）参照。第 15 偈の引用の後の箇所には本書と平行する議論も見られる。

(19) D 3711, 79r4–82r2 のほとんどの文言が、本書の冒頭部（Skt. Ms. fols. 1v3–5v1）と一致する。引用箇所は次の通り。D 3711, 98v4: tshul gsum gyi sgron ma las | don gcig na yang ma rmongs dang || thabs mang dka' ba med pa dang || dbang po rnon po'i dbang mdzad pas || sngags kyi theg pa khyad par 'phags || zhes bshad pa dang. 酒井 1985: 8 がこの引用の存在について指摘している。Szántó 2015: 758 によると、所引テクストの年代から予想するに、およそ 9 世紀以降の作品であろうと予想する。なお Szántó（同）によると、同作品（D 3711）の主張（彼の時代には密教を実践するにふさわしい人がいないとの主張）は、彼の弟子の著 **Mantranayāloka* (D 3710)によって論駁されているという。

(20) Onians 2002: 139–146. 同書の密教に関する部分については松本恒爾氏が精力的に読解を進めており、筆者もその恩恵に与る者である。

の年代は、チベット訳本の訳者リンチェンサンポの年代を顧慮しても逸脱するものではない。

8 冒頭偈と末尾偈および三理趣について

本書の著述目的を知る上では、冒頭偈と末尾偈が参考になる。まず冒頭偈を提示すると下記の如くである（Ms. fol. 1v1–2）。

般若にてつくられた光明をもって世間を観察する眼を有し、智の光にて暗闇を打ち破った勝者たる守護者に帰命します。
namaḥ prajñākṛtālokajagadadhyakṣacakṣuṣe[21] |
jināya jñānatejobhir dhvastadhvāntāya tāyine ||

教言に従って、論理に従って、智慧の力に従って、私によって、この『三理趣灯火』が、真実を証明するために、語られる。
yathāgamaṃ yathānyāyaṃ yathāprajñābalaṃ mayā |
nayatrayapra(1v2)dīpo 'yaṃ tatvasiddhyai nigadyate ||

もし不運にも、誰一人として本書を理解することができないならば、その場合、本書は、私だけにとっての自分の心を浄化する手段となるだろう。
yadi nainaṃ janaḥ kaścid bhāgyahīnaḥ prapatsyate |
svamanaḥśodhanopāyo mamaivāyaṃ bhaviṣyati ||

また、末尾偈は下記のごとくである（Ms. fol. 22v5–23r1）。

信愛をもって無垢なる師に久しく仕え、解説を通じて三理趣を明瞭に理解した後で、智貧しき者たちによって確定されなかった、そのことが、私よって、混乱なく、教言の意味の心髄を伴って、語られた。
ciram amalagurum upāsya bhaktyā
sphuṭam adhigamya nayatrayaṃ[22] niruktyā |
kṛśamatibhir a(22v6)niścitaṃ mayaitat
kathitam anākulam āgamārthasāram ||[23]

［四］諦を真実とする理趣（声聞理趣）における意味と、波羅蜜理趣における意味

[21] prajñākṛtā-] Ms. Cf. Tib. *prajñākṛpā-, snying rje.
[22] -trayaṃ] em., -traya Ms.
[23] 韻律は Puṣpitāgrā。

と、大真言理趣における意味とが、まとめてここで説示された。

satyatattvanaye(24) yo 'rtho yo 'rthaḥ pāramitānaye |
mahāmantranayārthaś ca saṅkṣepeṇeha darśitaḥ ||

三理趣の海に潜ってから、師の教えに追従する道を通じて私が、ここにおいて会得した不二［智］なる大いなる輝きをもつ宝石が、世界の人々の繁栄のためにありますように。

yad avagāhya nayatrayasāga(23r1)raṃ
gurukathānuguṇena(25) pathā mayā |
adhigataṃ jagato 'stu samṛddhaye
atanudīdhitiratnam(26) ihādvayam(27) ||

とくに末尾偈において明かされるように、本書は、三つの理趣すなわち、四諦を真実とする理趣、波羅蜜理趣、真言理趣についての内実を明かし、その優劣を論じることを目的としている。そのことは次の一文において端的に表現されている。

これに関して、［四］諦を真実とする瑜伽者（声聞）は、下根の者であると示される。真実と方便とを知らないからである。いっぽう、［六］波羅蜜を真実とする瑜伽者（大乗波羅蜜理趣）は中根の者である。［真実は知っているが］方便だけについては錯乱しているからである。他方、真言門から行を行ずる者は、いかなることについても愚鈍ではないので、利根の者たるべし。

atra satyatattvayogī mṛdvindriyo lakṣyate, tattvopāyayor anabhijñatvāt | pāramitātattvayogī tu madhyendriya upāya eva bhrāntatvāt | mantramukhacaryācārī tu na kvacid api vyāmuhyatīti tīkṣṇendriyaḥ syāt | (Ms. fol. 19v6–20r1)

つまり声聞理趣、波羅蜜理趣、真言理趣の行者が、それぞれ、下根者、中根者、上根者に相当すると論じている。そして声聞理趣の行者は真実と方便の双方ともを知らず、波羅蜜理趣の行者は真実のみを知るが方便を知らず、真言理趣の行者だけが双方を知るという。

さらに別の箇所（Ms. fol. 18v6–19v4）では、上根者の真言理趣の行者にも三段階のレベルがあるという。つまり上の上根者、上の中根者、上の下根者が存在するという。そ

(24) -naye] em., -nayo Ms.
(25) gurukathā-] Ms. Cf. Tib. *gurupathā-.
(26) atanu-] conj., danuta Ms. 検討を要する。tadanu または tad anu と読むことも可能か。チベット訳は*anutanotu に類する読みを示唆するか。結論は保留したい。
(27) ihā-] Ms., Cf. Tib. *ivā-.

して彼らに向けて世尊は、順次、マハームドラー、ジュニャーナムドラー、サマヤムドラー（およびカルマムドラー）をそれぞれ御教示なさった、という。

9　全体の骨子

本書は、韻文（およそ 19 偈[28]）と散文から構成される。散文部分は、偈頌の導入および解説をする場合もあれば、発展的な議論や傍論を展開することもあるので、単なる偈文の注釈ではない。韻文部と散文部の両者とも、同一人物の手になるものと考えて差し支えないだろう。

内容は概ね、声聞理趣、波羅蜜理趣、真言理趣の三理趣の順に沿って記述される。ただし時としてその叙述はやや散漫であり、自由な議論が展開している。現時点での筆者の理解の及んだ範囲で、その内容をごく粗く素描するならば、次のようになろう。なお下記に提示する偈番号は、おおよその目安である。韻文部と散文部を厳密に区分した詳細な科段については稿を改めたい。

第 1〜5 偈では、声聞乗と大乗との優劣を論じる。特にその到達点について論じ、真実とは大乗の「不二智」（advayajñāna）であると規定して、いっぽうの声聞の四聖諦はそれ自体として真実ではなく、むしろ人々を正しい道へと誘導するための方便であることを論証してゆく。特にここに見られる声聞側からの論難は、仮にそれが想定上の論難である可能性があるとしても、興味深い。第 6〜7 偈では、菩薩の喜捨および浄化された菩薩の貪を論じ、第 8〜9 偈では菩薩の慈悲の潜在余力が無尽であることを論じる。

第 10 偈では、大乗の波羅蜜理趣（顕教）の勝れている点を列挙し、第 11〜14 偈において、そのひとつひとつを解説する。散文部はさらに傍論のような形で、異教徒と声聞乗の三昧とが本質的には同一であると断じる。

そして第 15 偈では、大乗の真言理趣の勝れている点を四つ列挙し（上記本稿第８節参照）、第 16〜19 偈においてそのひとつひとつを解説する。

その四点の中の第一点である「無愚鈍性」を説明する一節では、真言行者は観想の中ですべての衆生を一斉に救済する点で、一人ずつ救済する波羅蜜理趣よりも迅速であることを論じる。

第二点「多方便性」の説明においては、真言行者の資質と適性に応じた三種の観想法を挙げる。つまり、真言行者の諸々の心所に各々対応する尊格を配当しながら曼荼羅を完成させる「心曼荼羅」と、母音と子音からなる字母のすべての音素に対してそれぞれ対応する尊格を配当して曼荼羅を完成させる「語曼荼羅」と、各尊格の身体的な姿かたちを観想して曼荼羅を完成させる「身曼荼羅」という三種の曼荼羅観想法を記す。それらは基本的には秘密集会タントラの諸尊であり、ジュニャーナパーダ流のそれに近いが

[28] 現時点では偈の総数を暫定的に 19 と計算したが、引用偈と区別がつきにくいものもあり、今後、変動する可能性もある。

(29)、本書に特有の記述も少なくない。その後に四種の真言典籍として、クリヤータントラ、ムーラタントラ、チャルヤータントラ、ヨーガタントラという他所には見当たらないタントラの分類法を挙げる(30)。

第三点「易行性」についての説明では、行者本人の意識と、それを観察する者の認識において、ある行が「易行なり」と認識されるならば、その行は易行に他ならないと論じる。さらに、上の上根者、上の中根者、上の下根者と四種のムドラーを挙げる（本稿第８節参照)。

第四点である、密教が「利根者を専らとする」という点については、声聞理趣と波羅蜜理趣との比較によってそれを明かす（第８節参照)。

さらに本書の最後では付論として、真言理趣における調伏法や敬愛法を正当化するために、慈悲と瞋恚の本質的な同一性や、調伏法などの方便としての効能を論じる。

以上は、ごく暫定的な読解の段階における筆者の理解に基づくものに過ぎず、多くの興味深い議論はあえて捨象した。今後、テクストの読解を深めたうえで、正確な科段を準備したい。

10　おわりに

本稿では*Nayatrayapradīpa*の新出梵本およびその周辺について予備的な報告を行った。すなわち、梵文写本はポタラ宮の所蔵される 23 葉からなる完本であること、著者名について従来チベット訳で知られていた tri pi ṭa ka ma la（本来はツェルパ目録所掲の tri bi ka ma la か）は梵本では Trivikrama と記されること、その成立はおよそ 9–10 世紀ころと推定されること、そして本書は三種の理趣（nayatraya)、つまり声聞理趣、大乗の波羅蜜理趣、大乗の真言理趣の優劣について 19 偈ほどの韻文および散文によって論じる作品であることについて報告した。既知のインド撰述の宗義書類と本書を比べると、宗義書類が学説体系の概説に重きを置いているのに対して、本書は真実（tattva）とそこに至るための方便（upāya）という二項目に焦点を定めて三理趣の優劣を判定している点に違いがあるといえる。そして真言理趣の優位性についての論述がとりわけ詳しい点も本書の大きな特徴といえる。梵文校訂本と訳注については、順次発表してゆきたい。

(29) 苫米地等流氏の御教示による。

(30) なお、プトゥンはこれら四者が、クリヤータントラ、チャルヤータントラ、ヨーガタントラ、マハーヨーガタントラに対応すると解釈する。*dPal dus kyi 'khor lo'i rgyud kyi rgyal po'i bshad thabs kyi yan lag rnam par bzhag pa rgyud sde rin po che thams cad kyi zab don gyi sgo 'byed par byed pa rin po che gces pa'i lde mig*, *Collected Works of Bu ston rin chen grub*, vol. Nga, 22r6–v1: yang tsul gsum gyi sgron ma las | bya ba dang | rtsa ba'i rgyud dang | spyod pa'i rgyud dang | rnal 'byor chen po'i rgyud dang bzhir bshad pa dang 'gal zhe na | skyon med de | rtsa ba'i rgyud ni spyod pa'i rgyud yin la | spyod pa'i rgyud ni rnal 'byor gyi rgyud do ||.

附　論

Nayatrayapradīpa 本偈（暫定版）

下記は、*Nayatrayapradīpa* において本偈とみられる偈を、現段階のテクストの理解にしたがって、暫定的に抽出したものである。それゆえ偈番号（v.1–v.19）は便宜的なものであり、今後変動する可能性がある。写本特有の綴り字などは適宜、特に断り書きすることなく一般的な形にして提示した。

na rte saṃvedanāl loko nirvāṇaṃ ceti de$_{(1v3)}$śitam |
buddhair atra pramāṇaṃ ca vṛddhaiḥ[31] sphuṭam udīritam || v. 1

satyopadeśaḥ kleśānāṃ prahāṇāya yathāśubhā |
viṣkambhaṇāya tattvaṃ tu paramārthātmakaṃ matam || v. 2

duḥkhādeḥ satyatā hy uktā śrāvakāṇāṃ pra$_{(2v6)}$vṛttaye |
asatyam api kāruṇyād asty[32] ātmeti vaco yathā || v. 3

mahāyāne svayaṃ śāstrā tathoktam iti tat tathā |
pratīyus[33] tat pratīpaṃ tu kathaṃ vākyaṃ vinā muneḥ[34] || v. 4

yuktyāgamābhyāṃ yat siddhaṃ ta$_{(6r3)}$t tyaktvānāgamaṃ[35] katham |
tattvam anyad grahīṣyanti vinā mānaṃ manīṣiṇaḥ || v. 5

prāṇān sutān atha mahīṃ pramadāṃ[36] dhanāni
　　sattvottamās tribhuvanoddhṛtibaddhakakṣāḥ[37] |
ye santyajanti tṛ$_{(6v4)}$ṇavat kṛpaṇasya hetoḥ
　　ke 'nye tataḥ kṣititale 'dhikarāgabhājaḥ || v. 6

yathā mārgajñatāśuddho rāgas teṣāṃ tridhātuke |

---

[31] vṛddhaiḥ] em. (cf. rgan po rnams kyi[s]) , vṛddhyai Ms.
[32] asty] em., asy Ms.
[33] pratīyās] em. (or pratīyus, pratīyaṃs?), pratīyas Ms.
[34] muneḥ] em., mune Ms.
[35] -āgamaṃ-] em., -āsamaṃ Ms.
[36] mahīṃ pramadāṃ] em., mahī pramadā Ms.
[37] tribhuvanoddhṛti-] em., tribhavanoddhṛta- Ms.

tathottamapadaprāpter[38] upāyaḥ so 'pi dhīmatām || v. 7

ye nirdagdhasamastadoṣajananīsatkāyadṛṣṭīndhanā
nirmūlasvaparaprabhedaviṣayās teṣāṃ na[39] doṣādayaḥ |
nirdoṣā api (8r1) vidyayeva kṛpayā māyānarāḥ[40] karmasu
preryante sudhiyaḥ purāpraṇidhitaś cakrabhramāvegavat || v. 8

jaḍājaḍāśrayatvena saṃskāre 'sti viśiṣṭatā |
viparyāsāviparyāsaviṣayatvāt kṣayākṣayau || v. 9

praṇidhānapravṛtteś ca gā(9r3)mbhīryaudāryayos tathā |
anivṛtteḥ phalāpteś ca mahāyānaṃ viśiṣyate || v. 10

tādṛk praṇidhir[41] ādyaḥ sa tadgotrāṇām anuttaraḥ |
yat tadaivābhisambuddhā[42] (9r5) iva pūjyāḥ surāsuraiḥ || v. 11

yā kṛpā sattvaviṣayā pravṛttau dharmatāsthitā |
sānālambanatāṃ prāptā gambhīrodāratāṃ vrajet || v. 12

ana(10r6)ntottaptatattvaikarasais te dharmadhātutām |
praṇidhānādibhiḥ prāptā nivartante punaḥ katham || v. 13

ānandam avyayaṃ jyotir viśvarūpam akalpanam |
mahārasakṛpā(10v3)viddhaṃ dharmadhātvātmakaṃ phalam || v. 14

ekārthatve 'py asaṃmohād bahūpāyād aduṣkarāt |
tīkṣṇendriyādhikārāc ca mantraśāstraṃ viśiṣyate || v. 15

vivecayann upāyāgraṃ gṛhītvorukṛpāṃ[43] kṛtī |
gauṇopāyeṣv asārajñaḥ[44] prāpnoti padam acyutam || v. 16

---

[38] tathottama-] em., tathoma- Ms.
[39] na] em., ca Ms.
[40] -narāḥ] em., -narā Ms.
[41] praṇidhir] em., praṇidhān Ms
[42] -buddhā] em., -buddhaḥ Ms.
[43] Cf. mukhyam upāyam anveṣate; mahākṛpām āmukhīkurvan (Ms. fols. 12v6, 13r2).
[44] asārajñaḥ] em., asārajñaṃ Ms.

sarvasattvārthasaṃsiddhyai sarvopāyaṃ nayottamam ||
jagāda jagataḥ śāstā caturbhedaṃ mahādhiyāṃ || v. 17

yad yathā yasya yatreṣṭaṃ (18r4) taṃ tatraiva niyojayan |
prāpayann īhitān arthān paramārthaṃ jagau muniḥ | v. 18

prāpnoti śuddhi[45] yaḥ kurvan karmā(19v6)ṇy āpāyikāny api |
upāyajñatayā yogī kaḥ syāt tīkṣṇendriyas tataḥ || v. 19

参考文献

（和文）

磯田熙文

1978 「pāramitāyāna と mantrayāna」、『東北大学文学部研究年報』29、105–135.

1979 「『Nayatrayapradīpa』について」、『印度學佛教學研究』28-1、408–411.

酒井柴朗

1985 「密教要文の一節(1) : 真性心髄集に引用される菩提心釈について」、『密教文化』151、1–9.

松長有慶

1973 「mantrayāna, mantranaya, vajrayāna」、『印度學佛教學研究』21-2、50–54.

西岡祖秀

1983 「『プトゥン仏教史』目録部索引 III」、『東京大学文学部文化交流研究施設研究紀要』6. 37–201.

（欧文ほか）

Edgerton, Franklin

1953 *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar*. New Haven: Yale University Press.

Jampa Samten

2015 *bsTan bcos kyi dkar chag: bCom ldan rig ral gyis bzhengs pa'i snar thang bstan 'gyur dkar chag (Catalogue of the Narthang Manuscript Tanjgyur)*. Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives.

Jampa Samten

2016 *Catalogue of the Tshal pa Manuscript Tangyur*. Varanasi: Central University of Tibetan Studies.

[45] *Metri causa* (for *śuddhiṃ*). なお仏教梵語文法では、単数・対格として śuddhi という語形（Edgerton 1953: §10.50）、あるいは複数・対格として śuddhiyaḥ という語形が認められる（Edgerton 1953: §10.168）。久間泰賢氏の御教示による。

Moriyama, Seitetsu

1984 An Annotated Translation of Kamalaśīla's Sarvadharmaniḥsvabhāvasiddhi Part IV. 佛教大学研究紀要 69, 36–86.

Isaacson, Harunaga & Sferra, Francesco

2014 *The Sekanirdeśa of Maitreyanātha (Advayavajra) with the Sekanirdeśapañjikā of Rāmapāla: Critical Edition of the Sanskrit and Tibetan Texts with English Translation and Reproductions of the MSS*. Napoli: Universita degli Studi di Napoli "L'Orientale."

Onians, Isabelle

2002 *Tantric Buddhist Apologetics, or Antinomianism as a Norm*, D.Phil. dissertation, Oxford, Trinity Term.

Sanderson, Alexis

2009 The Śaiva Age — The Rise and Dominance of Śaivism during the Early Medieval Period. In: Shingo Einoo (ed.), *Genesis and Development of Tantrism*. Tokyo: Institute of Oriental Culture, University of Tokyo.

Schaeffer, Kurtis R. & van der Kuijp, Leonard

2009 *An Early Tibetan Survey of Buddhist Literature: The Bstan pa rgyas pa rgyan gyi nyi 'od of Bcom ldan ral gri*. Cambridge: Harvard University Press.

Szántó, Péter-Dániel

2015 "Tantric Prakaraṇas." In: *Brill Encyclopedia of Buddhism*, vol. 1, pp. 756-761.

謝 辞

本稿の執筆にあたっては、まず中国蔵学研究中心の李学竹氏の寛大なご協力を得た。そして Harunaga Isaacson 氏、苫米地等流氏、種村隆元氏、久間泰賢氏、倉西憲一氏、Bang Junlang 氏、伊集院栞氏から多数の重要なご教示を得た。記して謝意を表します。本稿は平成 30 年度科学研究費助成、課題番号 [26284008] [25370059] [25284014] [16K13154]の研究成果の一部である。

A Study on the Tibetan Manuscript Transliterated in Devanāgarī Existing in Nepal

〈in English〉

Sudan Shakya

Associate Professor, Department of Buddhism,
Faculty of Humanities and Social Studies, Shuchiin University

Abstract

Considering the contents and characteristic features, the manuscripts kept in Nepal can be classified into the following five types: ①Sanskrit Manuscript, ② Sanskrit-Newari Bilingual Manuscript, ③Newari Manuscript, ④Tibetan Manuscript transliterated in Devanāgarī Script, ⑤ Multi-lingual Manuscript. Most of the manuscript research carried out in Nepal has focused on Sanskrit manuscripts. However, this paper focuses on the Tibetan Manuscripts scribed in Devanāgarī together with Multi-lingual Manuscripts specific to Nepal to clarify their characteristics as well as their role in Buddhist studies.

For centuries, the Himalayan inhabitants Sherpa, Tamang, Gurung etc. are known as Tibetan Buddhist. The Newar community of the Kathmandu Valley, who were actively involved in trading in the Tibetan region until the mid-20th century, became attracted to Tibetan Buddhism leading them to become pious devotees. As a result, they followed Tibetan Buddhism together with their Sanskrit-based Newar tradition of Buddhism. The Tibetan manuscripts scribed in Devanāgarī were originally created for those Newari speakers who were able to speak Tibetan language but relatively weak in reading and writing in Tibetan script; they was mainly used for chanting purposes.

The Multi-lingual Manuscripts were newly developed from those, but there is no Devanāgarī transliteration. Rather it has Tibetan reading scribed in Tibetan script along with its annotated Newari translation borrowing Nepali, Hindi and Sanskrit words. Thus these very manuscripts are named Multi-lingual Manuscripts. Since these manuscripts contain philosophical explanations and collected from the home of Newar Tibetan monks, it is thought that Newar monks used them for studying Buddhist philosophy.

Finally it is worth mentioning that both of these manuscripts used the Nepalese Yellowish Haritāla paper, which indicates that most of the manuscripts were scribed indigenously in Nepal. The present paper is only a general introduction of the Tibetan manuscripts transliterated in Devanāgarī and Multi-lingual manuscripts existing in Nepal. Further research focusing on the contents can provide historical evidence to reveal the influence of Tibetan Buddhism and culture within the Newar Buddhist community.

要　旨

ネパール現存の仏教写本は次の五種に分類することができる：①サンスクリット写本、②サンスクリット語－ネワール語バイリンガル写本、③ネワール語写本④デーヴァナーガリー文字音写のチベット語写本、⑤マルチリンガル写本。ネパールでの写本研究は殆ど①に集中しているが、本稿では、ネパール特有の④デーヴァナーガリー文字音写のチベット語写本及び⑤マルチリンガル写本のみに焦点を当て、その特徴を明らかにし、仏教研究における位置付けについて考察する。

カトマンズ盆地のシャーキャ、ヴァジュラーチャールヤ、ダークワーなどのネワール仏教徒たちは19世紀から20世紀の後半までチベットとの貿易に積極的に携わっており、これを契機に熱心なチベット仏教徒になった。しかし、彼らはチベット文字で書かれた経典などを読めなかった。ゆえに、ネワール人の信仰者でも読誦できるようにその音をデーヴァナーガリー文字で転写するようになった。これが④デーヴァナーガリー文字音写のチベット語写本の制作の始まりである。さらに、チベット文字とデーヴァナーガリー文字を混成し、尚且つネワール語、ネパール語、ヒンディー語、サンスクリット語の複数の言語が混同している写本は第五類の⑤マルチリンガル写本である。これらは、ネワール人宅所蔵であり、さらにその内容は仏教思想の訳・註釈である点からネワール人の僧侶もしくは信者のために制作されたのであろう。これらはネワール仏教徒におけるチベット仏教伝播と共にチベット文化の交渉を明瞭にする上で欠かせない史料であると考える。

A Study on the Tibetan Manuscript Transliterated in Devanāgarī Existing in Nepal

Sudan Shakya

Keywords : Tibetan Manuscript, Devanāgarī-transliteration, Newar, Multilingual-manuscript, Nepalese manuscript

Nepal has been renowned for its treasure of Sanskrit manuscripts. It was the British diplomat-turned-scholar Brian Houghton Hodgson (1800-1894) who, for the first time, introduced the existence of those manuscripts in Nepal to the world. It brought about a revolution in the field of Buddhist philological studies. Following Hodgson many scholars like Cecil Bendall, Giuseppe Tucci and other researchers around the world also visited Nepal and carried out the manuscript research with significant results(1). Moreover, many original Sanskrit texts of Buddhism, which were supposed to have been destroyed after the decline of Indian Buddhism at the beginning of the 13th century, were discovered in Nepal.

For the Buddhist researchers, the Sanskrit Manuscripts have been the primary sources of high academic value. In addition, these are also sources of historical information. It is Nepal where these resources have been preserved in their original form in abundant quantity. Some of them are in the Government possession, which are preserved in the Nepal National Archives, Kaiser Library, etc. and have already been listed in Catalogues. There are still many unknown Sanskrit Manuscripts, which are either in monasteries or private possession(2). Furthermore, local people also contributed to preserving the Buddhist Manuscripts, as they regard these as an object of faith. These

(1) Bendall 1883, Cowell and Eggeling 1876, Shastri 1917, Matsunami 1986, Upadyaya and Gyawali 1997, Vaidya & Kamsakar 1991, Shakya 2000, NMGPP 2003 are some of the published manuscript catalogues.

(2) The state-owned Nepal National Archives (Nepāla Rāṣṭriya Abhilekhālaya) and the public-owned Asha Archives (Āśā Saphu Kuthi) are the two big manuscript collections preserving numerous manuscripts. The Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP), founded in 1970, conducted a preservation project in Nepal that microfilmed the huge state-owned collection, which was financed by the German Research Council. Similarly, the public library to preserve Nepalese manuscripts Asha Archives was established at Kathmandu at the initiative of the local intellectuals like Asha Man Singh Kamsakar, Prem Bahadur Kamsakar and others well-wishers. The support of Toyota Foundation played a vital role in operating this preservation project from the public level.

are inherited from one generation to another as family heirlooms, which are restricted to the possession of related person only.[3] These are major hurdles for exploring manuscripts in Nepal. It is hard to say whether the available manuscripts in their possession are in a favourable state and these days the owners realize the need for preservation. Hence, conducting a 'careful survey' that not only secures their faith but also cooperates with the local community will be crucial for further research and contribute to the preservation of many rare treasures of Nepal to be utilized as research materials.

Most of the manuscript research carried out in Nepal is concentered with the Sanskrit manuscripts and their results had contributed in the development of Buddhist studies. However, apart from the Sanskrit manuscripts, in recent years research is also being focused on the bilingual or multi-lingual manuscripts specific and characteristic to Nepal. This paper will focus on the so-called Nepal-origin Tibetan manuscripts scribed in Devanāgarī together with multi-lingual manuscripts, and reveals their characteristics as well as their role in Buddhist studies.

1. The Existing Buddhism in Nepal

Prior to covering the main topic, I would like to briefly discuss the three kinds of Buddhism[4] in Nepal, which is essential to understand the manuscripts scribed in Nepal.

(1) Theravāda Buddhism

The Pāli-based Theravāda Buddhism is reintroduced-Buddhism in Nepal that has a history of less than 100 years. The main followers are the Buddhist Newar castes like Shakya (Śākya) and Bajracharya (Vajrācārya). It is noteworthy to say that there is however no caste barrier, and as it is open to all castes it gained a remarkable popularity within all Nepalese community.

(2) Tibetan Buddhism

The ethnic groups like Sherpa, Tamang, Gurung, etc. especially who lived in mountain regions followed Tibetan Buddhism. Needless to say in the Tibetan Buddhism, most of the scriptures are translated in Tibetan language scribed in *dbu med* or *dbu can* scripts. This Buddhism is also popular among a particular group of Newar community who were involved in trading in the Tibetan region before the disturbance in Tibet in mid-20th century. These Newar people became avid devotees of Tibetan Buddhism. As mentioned later, the very Tibetan manuscript scribed in Devanāgarī were first created for those who can speak Tibetan language like a native

[3] For the role of Buddhist Manuscripts in Nepal see Shakya [2016: 1276].
[4] For detail see Shakya [2009:16-23].

speaker but are relatively weak in reading and writing Tibetan script. These days Nepal has become a religious center for the devotees of Tibetan language-based Buddhism, especially in the newly built monasteries throughout the country.

(3) Traditional Nepalese Buddhism (Newar Buddhism).

The Traditional Nepalese Buddhism (here after Nepalese Buddhism) is popularly known as 'Newar Buddhism' because its followers belong to the castes like Shakya, Bajracharya, Dhakwa (Dhākvā) etc. from the Newar[(5)] Buddhist community of Kathmandu valley, who speak Newari language as their mother tongue. The Sanskrit-based Buddhism vanished from India at the beginning of the 13th century soon after the largest Buddhist monasteries like Vikramaśilā and Nālanda were destroyed, while its tradition has still survived in the hundreds of Buddhist monasteries of the Kathmandu Valley so called as Vahā or Vahī in Newari language.

In addition, these monasteries also served as shelters for those scholar-monks who fled from the Indian. Under the influence of the Newari culture with several modifications, the inherited Indian Buddhist rituals are still being strictly practiced in the Nepalese monasteries.[(6)] The Sanskrit scriptures were not translated into the local languages like Newari, Nepali. That is to say, the *dhāraṇī*s, *mantra*s, *sūtra*s are still chanted in Sanskrit and ritual manuals still exist in written in the Sanskrit language. Thus the Nepalese Buddhism is the only Buddhism in which Sanskrit-based tradition has been maintained till now; and as a result it is a huge resource in which Sanskrit manuscripts have been retained.

2. Types of Manuscripts Existing in Nepal

In Nepal, there exists a Manuscript-culture of possessing, reproducing (copying), reciting, worshiping and repairing the Buddhist scriptures, which are conducted with expectation of various worldly merits. These are the pious deeds, which display the adaption of the teachings of *Prajñāpāramitā*, *Saddharmapuṇḍarīka*

(5) Newar (*skt.* Nevāra) are the native inhabitants of the Kathmandu valley covering only 5% of the total population of the county. The Newar community consists of Buddhist and Hindu, while Shakya, Vajracarya, Dhakwa are the major castes belong to the Newar Buddhist community. Their language is formally called "Nepāla Bhāṣā" (language of Nepal) or Newari, which is the non-Aryan origin used as a major language in the Kathmandu valley from the 12-13C. The Newari so called modern Newari spoken today is different from the Newari used in the manuscripts and other materials, and it is also known as Classical Newari. See Shakya [2016:1281n4].

(6) There is an interesting ritual of visualization of Triratna-maṇḍala: Buddha, Dharma and Saṃgha Maṇḍala. In general various deities populate the maṇḍala, but in the nine-spoked Dharma maṇḍala, a group of nine scriptures as placed instead of deity, employing the *Prajñāpāramitā* at the center, and this very group is called 'Navadharma' or 'Navagrantha' that supports the foundation of philosophical aspect of Nepalese Buddhism. For detail see Shakya 2015.

including many other Buddhist Scriptures.[7] It is noteworthy to say that the manuscripts are religious in purpose rather than research materials. In addition manuscripts have not only been the religious tools but also possessing them becomes the symbol of family status. Thus many individuals privately reproduce the manuscripts for this purpose as well. For the past twenty years, I have been involved in the study of Nepalese manuscripts kept in the different government institutions and those privately possessed by individuals together with the local organizations called *Guṭhī*.

Below, I will discuss on the following five types of manuscripts obtained by surveys carried out mainly in the Kathmandu Valley.

①Sanskrit Manuscripts
②Sanskrit-Newari Bilingual Manuscripts
③Newari Manuscripts
④Tibetan Manuscripts transliterated in Devanāgarī
⑤Multi-lingual Manuscripts

Since this paper mainly focuses on two types of manuscripts: ④Tibetan manuscripts transliterated in Devanāgarī and ⑤Multi-lingual manuscripts [8], first I will briefly explain on the first three types of Manuscripts, viz, ①, ② and ③.

Fig. 1 The Sanskrit Manuscript of *Hevajranāmadhāraṇī*
（18C, Private collection）

[7] See Shakya [2017: 242-252].
[8] In the Shakya 2017 [237-240], I had already described about the four types of manuscripts exit in Nepal. It will revise the types of manuscripts adding 'the Multi-Lingual Manuscript' as the fifth type, which was the newly found manuscript in recent years.

As already known, that Hodgson introduced the existence of ①Sanskrit Manuscripts kept in Nepal. So far several investigations on Nepalese manuscripts have been conducted and are still being carried out by various organization or individuals. It may take a lot of patience, but we should be optimistic to discover the Sanskrit originals of Buddhist scriptures, which have only survived in the Tibetan and Chinese Buddhist Canon. Fig.1 shows also a newly found Sanskrit manuscript related to *Hevajratantra.* This paper-made manuscript is preserved in the personal collection at Patan city.

The late 14th century is also regarded as the turning point for the Nepalese Sanskrit manuscripts. That is to say, the Newari language appeared together with Sanskrit in which the contents of Newari portions are either normally the translation or the annotated explanation of Sanskrit original scriptures. These kinds of manuscripts are called ②Sanskrit-Newari Bilingual Manuscripts [9].

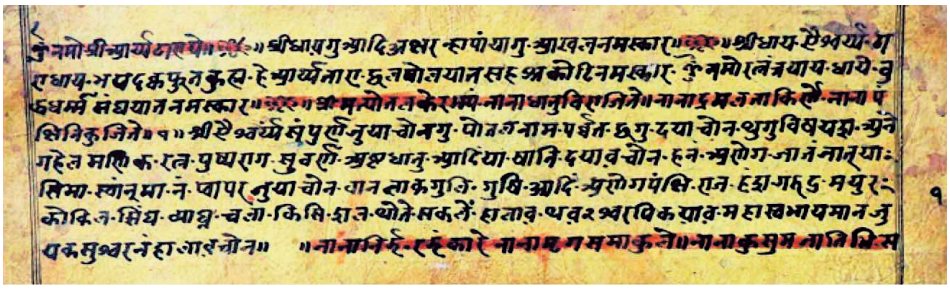


Fig. 2 Sanskrit-Newari Bilingual Manuscript of *Tārāstotra* (1895CE)

The decline in Sanskrit ability among the younger generation of the Newar community can be considered as one of the reasons why there is a noticeable increase of Bilingual manuscripts especially after the 18th century. Fig. 2 is the Sanskrit-Newari Bilingual Manuscript of *Tārāṣṭōttaraśatanāmastotra* (T No. 1106, D. No. 727=785=100), a Sanskrit *Stotra* in praise of Tārā deity with one hundred and eight epithets. [10] As seen in the Fig. 2 the Sanskrit portion is highlighted in red, followed by the Newari annotated translation. The Bilingual manuscripts contain problematic Sanskrit. However, as we change our viewpoint, it is realized that these manuscripts preserve original Sanskrit reading together with Newari annotated translation borrowing many Sanskrit words. On surveying the Bilingual manuscripts there are possibilities of restoring the original Sanskrit text of Buddhist scriptures as well.

[9] See Lienhard [1988: XI-XII], and for the characteristics of Sanskrit-Newari Bilingual Manuscripts also see Shakya [2016: 235-238].
[10] See Shakya [2016:1278-1279].

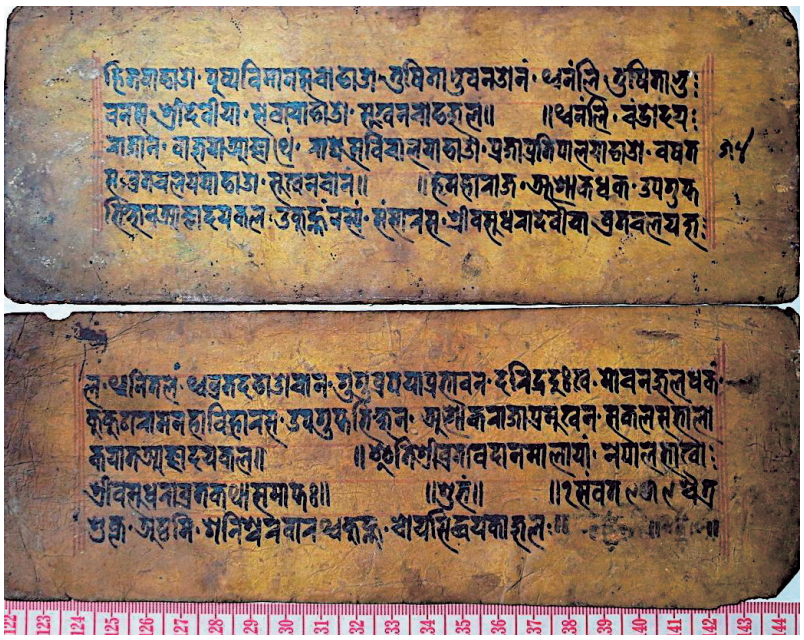


Fig. 3 Newari Manuscript of Vrata-literatures (1839CE)

③The Newari Manuscripts (Fig. 3) are the Newari translation of Buddhist Sanskrit Scriptures. Newari Manuscripts were produced for the Newari speaking community to make easy access to the Buddhist teaching especially for Newari layman. These could be reliable sources to understand the Buddhist development in the Newar community. The culture of reproducing the Buddhist Scriptures is still done today, but unfortunately the printed books replace the hand written manuscripts production, and are undertaken widely. Fig. 3 is the Newari Manuscripts and according to the colophon *Vratāvadānāmālā* (the story related to Vasudhārā-vrata), it was scribed in Nepal Saṃvat 979 (1859CE) Caitraśukla-aṣṭami- śaniścaravāra.

Most of the ①Sanskrit manuscripts reproduced in Nepal are either scribed in palm-leaf or on paper. While the other four manuscripts from ② to ⑤ are mostly copied to paper and rarely on palm leaf. On studying the colophons, it is revealed that these manuscripts are scribed in Kathmandu valley by the Vajrācārya priests or by the scriptwriters of local monasteries.

3. On the Tibetan Manuscript Transliterated in Devanāgarī Scripts

History tells us that the Indian and Nepalese priests were invited to Tibet to enhance Buddhism in Tibet. Atiśa (982-1054CE), the scholar–monk and abbot of

Vikramaśīla Monastery of India, was one of them. Before entering Tibet in 1042CE, he stayed at Kathmandu for a year, where he authored the *Caryāsaṃgraha* and *Vimalaratnalekhanāma* for the Nepalese Buddhist with the aim to reform the monastic order.(11) In Kathmandu there exists an Atiśa-built Buddhist monastery of Nepalese Traditional Buddhism locally called Than-vahī (temple in the upper part of the city), and its formal name is 'Vikramaśīla Mahāvihāra' derived from the Vikramaśīla Monastery of India. Similarly, the Tibetan scholar-monks like Mar pa (1012-1097CE), visited Buddhist monasteries in the Kathmandu Valley to learn Buddhism from the local scholars, where he was introduced to a well known Indian scholar Naropa (Nāḍapāda), and then headed to India for further study.(12) It is clear that Nepal played a role of transit point in propagating Buddhism into Tibet.

When was Tibetan Buddhism introduced to Nepal? It is believed that Tibetan Buddhism must have been introduced especially in the mountain regions by the 14th century.(13) Needless to say that for several centuries, the Himalayan region of Nepal has a great influence of Tibetan Buddhism and the Himalayan inhabitants Sherpa, Tamang, Gurung etc. are known as pious Tibetan Buddhist.

3.1. The Origin of Tibetan Manuscripts Transliterated in Devanāgarī Scripts

Shakya, Bajracharya, Dhakwa(14), Tuladhara, etc. are the major Buddhist castes from the Newar community of Kathmandu valley, who were actively involved in Nepal-Tibet trade in the 19th-20th centuries. They also established a deep involvement

(11) See Tanaka &Yoshizaki [1998:20-21].

(12) See Tanaka&Yoshizaki [1998: 27-28].
Besides, Situ Panchen (Si-tu Rin-po-che Chos-kyi 'Byung gnas, 1699-1774CE) had also visited Nepal for several times and had maintained a good with the rulers of that time as well as with locals Buddhist scholars and Newar merchants of Kathmandu. He was not only the good knowledge in Sanskrit, but also familiar with the Nepalese culture. That made him able to translate the *Svayambhū Purāṇa* (14C), a Poetic Sanskrit Text of Nepal origin consisting many stories including the genesis of Nepal Maṇḍala, the present Kathmandu valley. His works are recorded as as *Si tu's gsung 'bum,* which are especially important source to understand the religious, economic co-operation between Newar and Tibetan community of that time. For detail see Mitra [1882: 249-259] and Decleer 2000.

(13) The lecture on "Discoveries of Bon Mustang Religious" was held at the Asia and Pacific Museum in Warsaw by Professor Dr. Agnieszka Helman-Wazny (University of Hamburg). For lecture abstract see the following site for recent research in Mustang, <http://mustang.uw.edu.pl/?page_id=1559&lang=en> (seen on 2018.05.27)

(14) The Dhakwa community residing at Nagabahal in the current Patan city was the people who were actively involved in trade in various parts of Tibet. They were originally from Shakya Lineage, but trading with Tibet became their identity in 19th century, and then they began to call themselves 'Dhakwa (Dhākvā)', which is now adapted as a caste of Newar Buddhist. At Nagabahal, there is a stone-made *caitya* erected in 1778CE (Nepāla Samvat 898) by Punyasing, who is believed to be the Dhakwa ancestor. See, Bajracharya 2010: 3-4.

with Tibetan Buddhist society. Living in Tibet as successful traders for a long period, these Newar people were attracted to the Tibetan Buddhism and ultimately became pious Tibetan Buddhists. Even after returning from Tibet, they actively followed the Tibetan Buddhist tradition together with their Sanskrit-based Tradition of Buddhism. This helped the acceptance of Tibetan Buddhism in their community.

The person involved in trade in Tibet became synonymous with wealthy person. As a matter of fact, they provided financial support to repair and rebuild monasteries as well. At the north of Patan Durbar Square, within a short stroll, there is a Buddhist monastery popularly known as 'Golden Temple' (*skt*. Hiraṇyavarṇa-Mahāvihāra) [(15)] built in the 12th century during the reign of King Bhaṣkardeva Varmā. Many inscriptions of this monastery give details about the contribution from the above-mentioned traders. Interestingly, the newly built Tibetan Buddhist monastery called 'Gumba' (Newari word for *dGon pa* monastery in Tibetan Language) is also located on the second floor in the north wing of this traditional monastery. This is a remarkable coexistence of two Buddhist traditions within the same courtyard and it shows that Tibetan Buddhism spread to Newar community with unique modification.

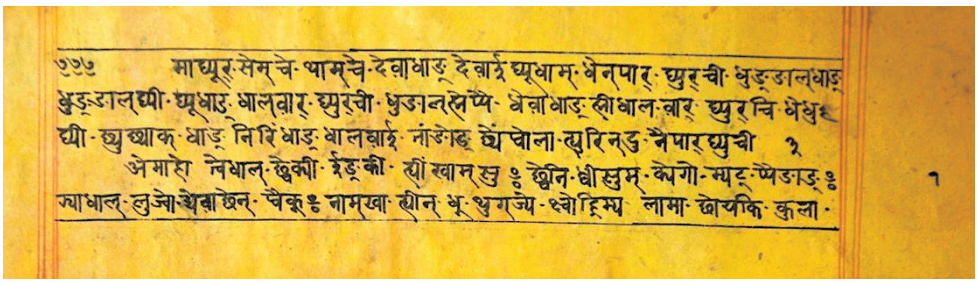


Fig. 4 The Tibetan manuscript transliterated in Devanāgarī scripts (19-20C, Private collection)

In Tibetan Buddhism generally the translated Scriptures are scribed in the Tibetan letters. Though the Newar traders, who were involved in trade in the Tibetan region in the 19th century, learned and started speaking Tibetan language like a native but they did not have enough time to gain the skill of reading Tibetan Scriptures. Therefore, Tibetan scriptures started to be transliterated in Devanagari script so that the Newar Tibetan Buddhist devotees can chant the Buddhist scriptures in the Tibetan language. This is the beginning of the production of Tibetan manuscripts transliterated

(15) For detail see Shakya 2009, Shakya [2017: 241-242].

in Devanāgarī in Nepal. Fig. 4 is the manuscript possessed by a Shakya family at Patan who are known as 'Lhasa-trader'. (16)

When we go to the Gumba situated in the second floor of the Golden Temple we can find many Newar Tibetan Buddhists who are busy chanting Nyingma Scriptures using these kinds of manuscripts (Fig. 5, 6).

Fig. 5,6 The Newar Tibetan Buddhists chanting the Tibetan manuscript transliterated in Devanāgarī scripts at the Golden Temple

3.2. The characteristics of Devanāgarī scribed Manuscripts

First of all, the question will be raised as who went to transcribe and produce the Tibetan manuscript of Devanāgarī text. As can be seen from Fig. 7 both the paper

(16) 'Lhasa-trader' is a successful trader engaged in doing business at Tibetan regions. See Shakya [2009: 17-18].

and script used for scribing the Scriptures follow the style of Nepalese manuscript. From this point, it is highly possible that the Devanāgarī scribed Manuscripts were produced within the Kathmandu Valley. However considering the transliteration work, it cannot be denied that the Nepalese Yellowish Haritāla paper used was carried to and the Tibetan reading Scriptures were transliterated in Tibet.

Next, the contents of the Devanāgarī scribed Manuscripts are basically Scriptures for recitation. In Nepal, among the four major schools of Tibetan Buddhism, the influence of the Nyingma School is believed to be the greatest. That is why most of the Devanāgarī scribed Manuscripts are related to the Nyingma School.

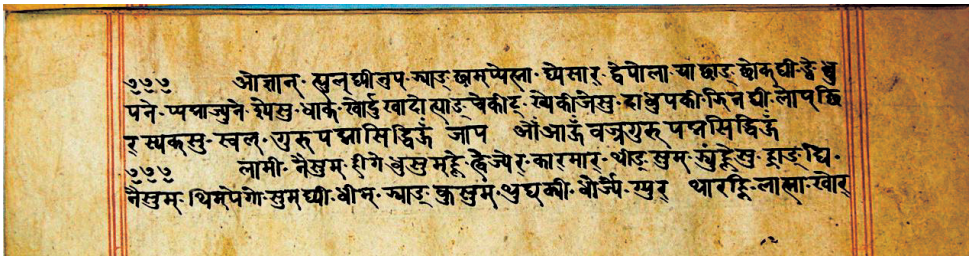


Fig. 7 The Tibetan manuscript transliterated in Devanāgarī scripts (MSS 11a) (19-20C, Private collection)

Fig. 7 is the Tibetan manuscript transliterated in Devanāgarī. Below shows an example of Tibetan readings transliterated in Devanāgarī following with its corresponding original Tibetan reading in Wylie system. It is a widely known seven-line sacred prayer of the Nyingma School.

Transliteration of MSS 11a

(*l*1) o gyān tyul ghyīnup gyaṅ chām ppedma gye sār dve polā/ ya chāng chok ghi ṅve ghu

(*l*2) pa ne ppadmā jyune śhesu dhāka khordu khādo tmāṅ pyekiṭ khyekī je su dādhupakī jhinaghi lob chi

(*l*3) r syaksu svol guru padmā siddhi hūṃ/ jāp oṃ ā hūṃ vajraguru padma siddhi hūṃ

The Wylie Transliteration of corresponding Original Tibetan MSS 11a

(*l*1) o rgyan yul gyi nub byang mtshams/ padma ge sar sdong po la/ ya mtshan mchog gi dngogs grub

(*l*2) brnyes/ Padma ’byung gnas zhes su grubs/ ’khor du mkha’ ’gro mang pos bskor/

khyed kyi rjes sub dag dsgrub kyi/ byin gyis brlab phyi
(*l*3) r gshegs su gsol/ gu ru Padma siddhi hūṃ/[17]

First, the first three lines are transliterated in Romanized form. It is obvious that when transliterated in Devanāgarī only the sound is scribed in Devanāgarī. While the other consonants such as prefix (*sngon 'jug*), superscript (*mgo can*) and secondary suffix (*yang 'jug*) peculiar to Tibetan characters that do not affect pronunciation are completely omitted.

3.3. Development of Devanāgarī Transcript Manuscript

In the later period, Tibetan Buddhism widely spread in the Newar Buddhist society and changes are seen in Devanāgarī transliteration. In other words, these manuscripts do not transliterate the Tibetan reading. Instead the Text is scribed in Tibetan script and only their translations or commentaries are scribed in Devanāgarī. These are thought to be made for those who can read and write Tibetan letters to some extent. Again considering only on the style of writing Tibetan script, it can be assumed that the scribe is from the Nepali or Newari native who learned Tibetan.

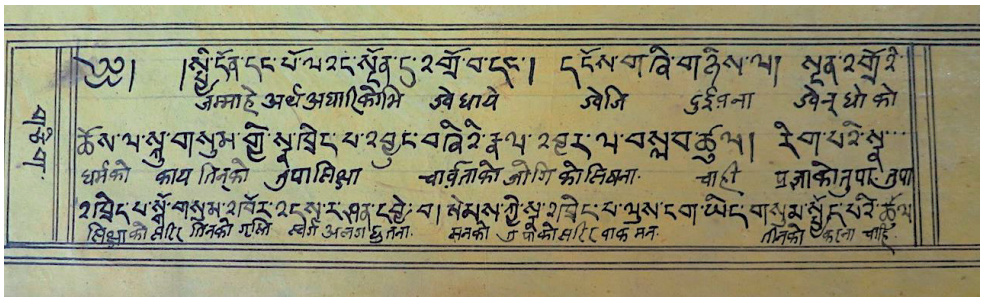


Fig. 8 The manuscript composed with Tibetan and Devanāgarī script（19-20C）

As seen in Fig. 8 this manuscript is composed of six lines in which Tibetan and Devanāgarī scripts are alternatively used. The first line is scribed in Tibetan, while the second line is its corresponding translation written in Devanāgarī. There it uses the Nepali and Hindi words together, but displays the lack of linguistic accuracy. Meanwhile, some Tibetan words are mistakenly scribed. In the middle of the third line in Fig. 8 it reads 'rnal 'byar,' instead of the correct Tibetan reading 'rnal 'byor'(*skt*.

[17] The portion is the seven-line invocation of Padmasambhava, the most known sacred prayer in the Nyingma school of Tibetan Buddhism. It contains the outer and inner yogic practice to attain enlightenment. For detail, see, Mipham 2007.

yoga). And just below the 'rnal '*byar*' it is translated as 'jogi' (Newari or Nepali reading for yogi) transcribed in the fourth line. Since these manuscripts are discovered from the house of Newar Tibetan monks, it can be thought that Newar monks used these manuscripts for learning Buddhist philosophy.

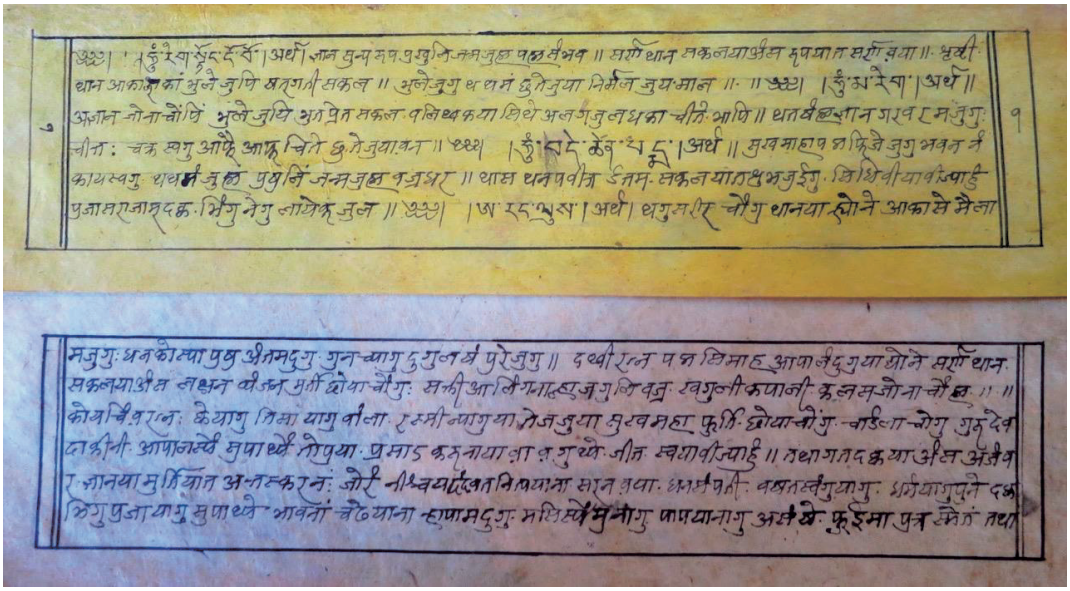


Fig. 9 The manuscript composed with Tibetan and Devanāgarī script (19-20 C, private collection)

As seen in the manuscript (Fig. 9), it reads,

1a[1] //*Hūṃ rig stong ngo bo*/ artha/ jñāna sunya rupa pukhuli janma jumha Padmasambhava//

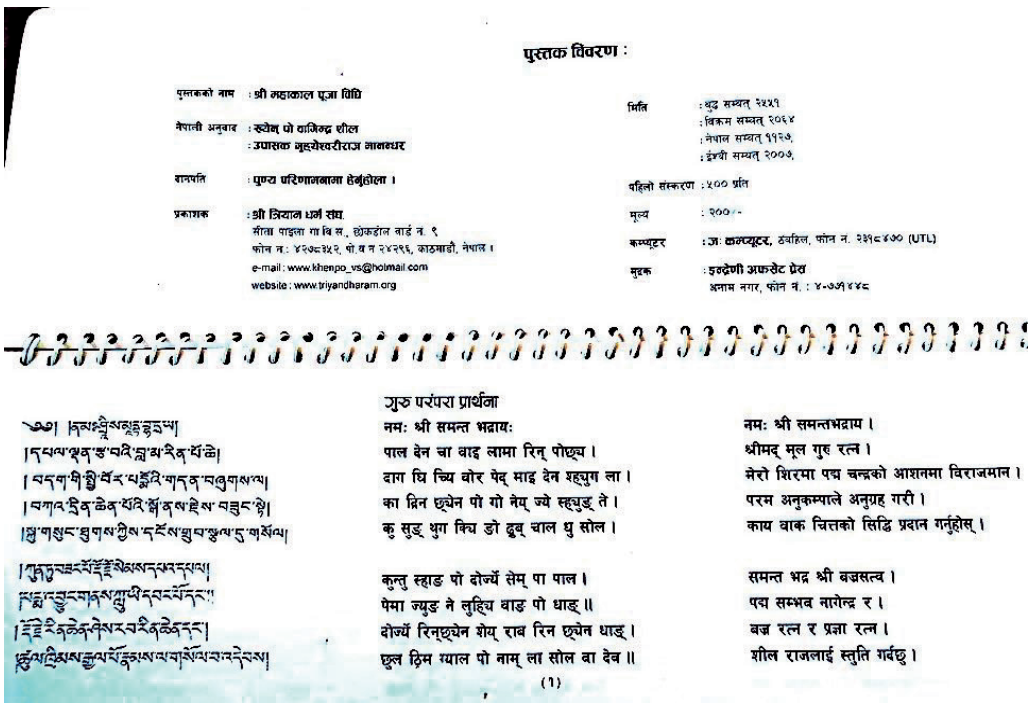
(//*Hūṃ rig stong ngo bo*/ meaning/ Padmasambhava born at the pond associated with the nature of emptiness)

In Fig. 9 both Tibetan and Devanāgarī scripts are used. However, in this case, the manuscript begins with Tibetan reading (the italic portion) and is followed by an annotated Newari translation (the underline portion) using many problematic Sanskrit words.

We find the similarity in both manuscripts (Fig.8 and 9) that more than two languages are used applying Tibetan and Devanāgarī script. Unlike Tibetan Manuscript transliterated in Devanāgarī Script (Fig.7), there is no Devanāgarī transliteration.

Moreover, judging from the contents these manuscripts belong to the Nyingma Tradition, which were not made for chanting purposes. Therefore these are the manuscripts newly developed from the Tibetan Manuscripts transliterated in Devanāgarī somewhere between the late 19th and mid-20th century. These kinds of manuscripts are none other than the fifth type ⑤Multi-lingual Manuscripts.

With the spread of printing technology, the scriptures are produced in printed formed, while the handwritten manuscripts are becoming rare. In addition to the diversification of Tibetan Buddhist followers in Nepal in the late 20th century, Tibetan manuscripts have been created accordingly. Fig. 10 is a three-rowed chanting scripture related to Samantabhadra-bodhisattva. (18)



पुस्तक विवरण :

पुस्तकको नाम : श्री महाकाल पूजा विधि

नेपाली अनुवाद : ख्येन् पो वागिन्द्र शील
: उपासक गृह्येश्वरीराज मानन्धर

दानपति : पुण्य परिणामनामा हेर्नुहोला ।

प्रकाशक : श्री त्रियान धर्म संघ
सीता पाइला गा वि स., छोकडोल वार्ड नं. ९
फोन नं.: ४२७८३५२, पो.ब न २४२९६, काठमाडौं, नेपाल ।
e-mail : www.khenpo_vs@hotmail.com
website : www.triyandharam.org

मिति : बुद्ध सम्वत् २५५१
: विक्रम सम्वत् २०६४
: नेपाल सम्वत् ११२७,
: ईस्वी सम्वत् २००७,

पहिलो संस्करण : ५०० प्रति

मूल्य : २००/-

कम्प्यूटर : जः कम्प्यूटर, ठवहिल, फोन नं. २३१८४७० (UTL)

मुद्रक : इन्द्रेणी अफसेट प्रेस
अनाम नगर, फोन नं. : ४-७७१४४८

गुरु परंपरा प्रार्थना

༄༅། །ནམ་སྤྲིས་མཐུ་ཆུ་བྱུབ་པ།	नमः श्री समन्त भद्रायः	नमः श्री समन्तभद्राय ।
།དཔལ་ལྡན་ཙ་བའི་བླ་མ་རིན་པོ་ཆེ།	पाल देन चा वाइ लामा रिन् पोछ्य ।	श्रीमद् मूल गुरु रत्न ।
།བདག་གི་སྤྱི་བོར་པཎྜོའི་གདན་བཞུགས་ལ།	दाग घि च्यि वोर पेद् माइ देन श्ह्युग ला ।	मेरो शिरमा पद्म चन्द्रको आशनमा विराजमान ।
།བཀའ་དྲིན་ཆེན་པོའི་སྒོ་ནས་ཇིས་བཟུང་སྟེ།	का द्रिन छ्येन पो गो नेय् ज्ये स्ह्युङ् ते ।	परम अनुकम्पाले अनुग्रह गरी ।
།སྐུ་གསུང་ཐུགས་ཀྱིས་དངོས་གྲུབ་སྩལ་དུ་གསོལ།	कु सुङ् थुग क्यि डो ढुब् चाल थु सोल ।	काय वाक चित्तको सिद्धि प्रदान गर्नुहोस् ।
།ཀུན་ཏུ་བཟང་པོ་རྡོ་རྗེ་སེམས་དཔའ་དཔལ།	कुन्तु स्हाङ पो दोर्ज्ये सेम् पा पाल ।	समन्त भद्र श्री बज्रसत्व ।
།པདྨ་འབྱུང་གནས་ཀླུ་ཡི་དབང་པོ་དང་།།	पेमा ज्युङ ने लुह्यि वाङ पो धाङ् ॥	पद्म सम्भव नागेन्द्र र ।
།རྡོ་རྗེ་རིན་ཆེན་ཤེས་རབ་རིན་ཆེན་དང་།	दोर्ज्ये रिन्छ्येन शेय् राब रिन छ्येन धाङ् ।	बज्र रत्न र प्रज्ञा रत्न ।
།ཚུལ་ཁྲིམས་རྒྱལ་པོ་རྣམས་ལ་གསོལ་བ་འདེབས།	छुल ठ्रिम ग्याल पो नाम् ला सोल वा देव ॥	शील राजलाई स्तुति गर्दछु ।

(1)

Fig. 10 The printed Tibetan Scripture with transliteration and translation

In this case, the Tibetan core text scribed in Tibetan script is on the left side, its Tibetan reading transliterated in Devanāgarī is in the middle and Nepali translation is on the right side. Since Nepali and Devanāgarī scripts are common scripts among spoken languages, using them made easy access to all ethnic groups within Nepal who possess

(18) According to the colophon seen in the the Fig. 10, the title of the scripture is *Śrī Mahākāla Pūjā Vidhi*, published from Triyana Dharma Samgha, Kathmandu in 2007.

their own language and script[19]. These printed Scriptures are widely produced and used in the different Tibetan monasteries.

Conclusion

In Nepal, the Newar Buddhist communities of Kathmandu Valley, in particular, have been preserving numerous Buddhist manuscripts for generations. Considering their contents and characteristic features, the manuscripts kept in Nepal are classified into five types. This paper focused on the Tibetan manuscripts transliterated in Devanāgarī and the Multi-lingual manuscripts.

For centuries, the Himalayan region of Nepal has been greatly influenced by Tibetan Buddhism and the Himalayan inhabitants Sherpa, Tamang, Gurung etc. are known as Tibetan Buddhist. The Newar community, who were actively involved in trading in the Tibetan region until the disturbance of the mid-20th century, was attracted to Tibetan Buddhism and ultimately became pious devotees. Meanwhile, they managed to follow Tibetan Buddhism together with their Sanskrit-based Newar Tradition of Buddhism. The Tibetan manuscripts scribed in Devanāgarī were originally created for those Newari speakers who were able to speak Tibetan but relatively weak in reading and writing the Tibetan script; they were mainly used for chanting purposes.

The fifth type of Manuscripts developed from those, yet they do not contain the Devanāgarī transliteration. Rather it has Tibetan reading scribed in Tibetan along with its annotated Newari translation borrowing Nepali, Hindi and Sanskrit words. Thus, these very manuscripts are named Multi-lingual Manuscripts. Since these manuscripts contain philosophical explanation and collected from the home of Newar Tibetan monks, it is thought that Newar monks used these manuscripts for studying Buddhist philosophy. These manuscripts were produced for those who could read Tibetan and also possess the knowledge of Sanskrit as well as Newari language.

Finally it is worth mentioning that both of these manuscripts used the Nepalese Yellowish Haritāla papers, which indicates that most of them were scribed indigenously in Nepal. This paper is only a general introduction of the Tibetan manuscripts transliterated in Devanāgarī letters and Multi-lingual manuscripts existing in Nepal. Further research focusing on the contents can provide historical evidence to reveal the influence of Tibetan Buddhism and culture, especially in the Newar Buddhist community.

[19] Nowadays this kind of Tibetan scriptures is even used by Sherpa, Tamang, Lama, etc. the indigenous people in hilly region along with other Nepali speakers.

References

Bajracharya, Ranjana Dhakwa. 2010. "Shakya-vamsa Dhakwa Khala Samksipt Mhasika"(The brief introduction of Dhakwa community of Shakya Lineage) *Dhakwa Jahana Dhala*: 1-33. Nagabaha (Patan): Young Men of Dhakwa. (in Newari)

Bendall, Cecil.1883 (1992). *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge: With Introductory Notices and Illustrations of the Paleography and Chronology of Nepal and Bengal*. Cambridge: Cambridge University Press. Reprint, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Berkwitz, Schober and Brown (eds.). 2009. *Buddhist Manuscript Cultures* Abingdon: Routledge.

Cowell, E.B. and Eggeling, J. 1876. "Catalogue of Buddhist Sanskrit Manuscripts in the Possession of the Royal Asiatic Society (Hodgson Collection)" *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland,* New Series 8: 1-52.

Decleer, Hubert. 2000. "Si Tu Paṇ chen's translation of the Svayambhū Purāṇa and his role in the development of the Kathmandu Valley pilgrimage guide (gnas ying) literature" *Lunta* 13, Dharmashala.

Gellner, David N. 1992. *Monk, Householder, and Tantric Priest.* Cambridge: Cambridge University Press.

Goodman, Steven D. & Davidson, Ronald M. 1992. *Tibetan Buddhism Reason and Revelation.* New York: State University of New York Press.

Hodgson, Brian Houghton. 1841. *Illustrations of the Literature and Religion of the Buddhists* Serampore.

Hodgson, Brian Houghton. 1874. *Essays on the Languages, Literature, and Religion of Nepal and Tibet* London.

Jorgensen, Hans. 1936. *A Dictionary of the Classical Newārī.* Det. Kgl. Danske Videnskabernes, Selskab, Historisk-filolog. Meddelelser XXXIII,1. Copenhagen: Levin & Munksgaards Forlag.

Lewish, Todd T. 1996. "Religious Belief in a Buddhist Merchant Community, Nepal" *Asian Folklore Studies*, Volume 55: 237-270.

Lienhard, Siegfried. 1988. *Nepalese Manuscripts.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH.

Malla, Kamal Prakasha (ed.) 2000. *A Dictionary of Classical Newari Compiled from Manuscript Sources.* Kathmandu: Cwasa Pasa.

Matsunami, Seiren. 1965. *A Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Tokyo University Library*. Tokyo: Suzuki Research Foundation.

Mipham, Jamgon. 2007. *White Lotus: An Explanation of the Seven-line Prayer to Guru Padmasambhava.* Massachusetts: Shambhala Publication.

Mitra, Rajendralal. 1882. *The Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*. Calcutta: The Asiatic Society of Bengal.

Nepal-German Manuscript Preservation Project (NGMPP). 2003. *Preliminary List of Manuscripts,*

Blockprints, and Historical Documents Microfilmed by NGMPP by NGMPP (electronic resource). Hamburg: University of Hamburg.

Nihom M. 1984. "Notes on the Origin of Some Quotations in the Sekoddeśaṭīkā of Naḍapāda". *Indo-Iranian Journal* 27: 17-26.

Roerich, George N. 1976. (reprint) *The Blue Annals*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Shakya, Hem Raj.1973. *Nepal Lipi Prakasha.* Kathmandu: Royal Nepal Academy. (in Nepali)

Shakya, Raja (ed.) 2000. *A short Catalogue of Āśā Archives.* Kathmandu: Āśā Archives. (in Newari)

Shakya, Sudan. 2008. "Nāmasaṃgīti-Mañjuśrī: the Iconography and its Source" *The Journal of Buddhist Iconography*『密教図像』Vol. 27:1-21. (in Japanese)

------2009. "The Golden Temple: a Nepalese Buddhist Monastery" *The Zentsūji Kyōgaku Shinkō Kiyou*『善通寺教学振興紀要』Vol.15: 16–42. (in Japanese)

------2011 "A study on the female deity Vasudhārā-related materials". *The Journal of Esoteric Studies*『密教学研究』Vol.43: 23-40. (in Japanese)

------2015. "Taking Refuge in the Three Gems and Triratne-Maṇḍala in Nepalese Buddhism: Focusing on Sanskrit-Newari Bilingual Manuscripts" *Mikkyōgaku* 『密教学』51:211-227. (in Japanese)

------2016. "The Sanskrit-Newari Bilingual Buddhist Manuscript of Nepal: Its Role in the Buddhist Studies" *Journal of Association of Indian and Buddhist Studies* -64: 233-240.

------2017. "The Manuscript Culture in the Nepalese Buddhism" *Śrāvakabhūmi and Buddhist Manuscripts* (Kim and Nagashima ed.): 235-255. Tokyo: Nombre Inc.

Shastri, Hara Prasad. 1917. *A Descriptive Catalogue of Sanscrit Manuscripts in the Government Collection under the care of the Asiatic Society of Bengal.* Calcutta.

Slusser, Mary Shepherd. 1982. *Nepal Mandala* Vol. 1-2. New Jersey: Princeton University Press.

Tanaka & Yoshizaki. 1998. *The Nepalese Buddhism* Tokyo: Shujyusya. (in Japanese)

Tuladhar-Douglas, Will. 2006. *Remaking Buddhism for Medieval Nepal.* Abingdon: Routledge.

Vaidya, Janaka Lal & Kamsakar, Prem Bahadur. 1991. *Āśā Saphu Kuthiyā Abhilekha-granthaya Varṇātmaka Dhalaḥ* (A Descriptive Catalogue of Selected Manuscripts kept in Āśā Archives). Kathmandu: Cvosāpāsā. (in Newari and English)

Wright, D. 1887. *History of Nepal.* Cambridge: Cambridge University Press.

* I would like to express my sincere gratitute to Professor Shoryu Katsura for his valuable comment in the International symposium "The Research on the Religious Cultures and Sanskrit Manuscripts in Tibet" (2017, Ryukoku University). For numerous helpful suggestions, I am endebted to Professor Masaaki Nohnin and Professor Yusho Wakahara. Lastly, I am especially grateful to Gyanu Raj Shakya, Vidya Shakya, Buddha Ratna Dhakwa and Jalendra Deva Shakya for their kind coopretation who assisted me with my research in Nepal.

Articles 2

translation and annotation

翻訳研究

An Annotated English Translation of the Dharmākara Narrative in the *Wuliang qingjing pingdengjue jing*

〈in English〉

Yue XIAO

Researcher
Research Institute of Bukkyo University

Abstract

This paper is the first-ever annotated translation of the Dharmākara narrative in the *Pingdengjue jing* including the praising of the Buddha in verse, the *Tanbutsu-ge*, in a western language. The *Pingdengjue jing*, translated into Chinese during the middle of the third century, plays a pivotal figure in the field of early Pure Land sūtras. Without the *Pingdengjue jing*, we would never understand that (i) the earliest version of the Larger *Sukhāvatīvyūha sūtra,* the *Da Amituo jing* is not the one representing the earliest form of Amitābha devotion, but rather a revision heavily and purposely edited by its translator, and (ii) the original form of the vows in the original Indian texts of the *Da Amituo jing* and the *Pingdengjue jing* respectively*,* did not probably include twenty-four vows as found in the two Chinese versions, but was rather akin to those in the extant Sanskrit version. This issue is closely related not only to the formational process of the Large *Sukhāvatīvyūha sūtra*, but the chronological order of some Mahāyāna sūtras and thought. There is, however, no comprehensive research focusing on its historical formation in any language. As a part of a series of research on the formational process of the Larger *Sukhāvatīvyūha* sūtra, this paper will also confirm the characteristics of the *Pingdengjue jing* through two perspectives and additionally present an annotated English translation of the texts. The first perspective, focuses on the relationship between the texts in the *Pingdengjue jing* and those in the *Da Amituo jing*. The second, focuses on the relationship between the texts in the *Pingdengjue jing* and those in the later versions, such as the *Wuliangshou jing* with the forty-eight vows and the Sanskrit version.

要 旨

本稿は、学界初の『無量清浄平等覚経』（以下『平等覚経』）における法蔵菩薩段（歎仏偈を含む）の英語訳注である。『平等覚経』は、〈無量寿経〉最古訳の『大阿弥陀経』と 48 願系統を持つ後期経典（漢訳の『無量寿経』、唐訳、梵本）に深い関連を持っているので、〈無量寿経〉成立史の研究において重要な役割を果たしていることは間違いない。『平等覚経』が十分に理解されなければ、初期浄土経典成立史、及びこの課題に関わりがある初期大乗経典の成立、初期漢訳仏典の成立などの重要な課題が明らかになることはないといえよう。だが、『平等覚経』の成立に関する研究はない。筆者はこれまでの研究において、〈無量寿経〉諸本の成立は、『大阿弥陀経』の二十四願から『平等覚経』の二十四願へ、そして「後期無量寿経」の四十八願系へ発展してきたこと、また〈悲華経〉諸本の阿弥陀仏誓願文は、〈無量寿経〉の誓願文を受けたものであるという学界の二つの定説が成立しないことを明らかにし、改めて「初期無量寿経」を読み直すべきという立場に立っている。本稿は、『平等覚経』の法蔵菩薩段の英語訳注を行うとともに、『平等覚経』漢訳者の翻訳の特徴と方針などを究明する。結論は、『平等覚経』の漢訳者が梵本のみならず、『大阿弥陀経』の特異な法蔵説話段も参考にしたこと、『平等覚経』の原典の法蔵説話段は、現存の梵本にほぼ一致していたことが分かる。

An Annotated English Translation of the Dharmākara Narrative in the *Wuliang qingjing pingdengjue jing*[*]

Yue Xiao

Keywords: the *Wuliang qingjing pingdengjue jing*; the *Da Amituo jing*; the Dharmākara narrative; the *Tanbutsu-ge*; the cultivation of the bodhisattva path to perfection

1. Introduction

This paper is the first-ever annotated translation of the Dharmākara narrative in the *Foshuo Wuliang qingjing pingdengjue jing* 佛說無量清淨平等覺經 (T12, no.361, hereafter the *Pingdengjue jing*, or *siglum*:清淨) including the praising of the Buddha in verse, the *Tanbutsu-ge* 歎仏偈,[(1)] in a western language. Although the research on the Larger *Sukhāvatīvyūha sūtra* began with the English translation of the Larger & Smaller *Sukhāvatīvyūha* sūtra by Max Müller (1823-1900) and his Japanese student Nanjō Bunyū 南条文雄 (1849-1927) in 1882 (JDJT), and scholars produced a considerable volume of results, the most significant issue, which is the formation of the *Da Amituo jing* 大阿彌陀經 (T12, no.362, *siglum*:大阿**)**, the earliest version of the Larger *Sukhāvatīvyūha* sūtra, remained unsolved.[(2)]

* I would like to acknowledge that this research is partially supported by Society for the Promotion of Buddhist Studies (Japan). I have a special debt of gratitude to Mr. Petros THEODORIDES for the editorial assistance. Remaining errors are, of course, my responsibility.

(1) Also written as *Tanfo-ji* 嘆佛偈 or labelled as *Zanfo ji* 贊佛偈 "the Verses of Praise of the Buddha." There is no verse in the *Da Amituo jing*, but this does not mean, however, that the original Indian text of the *Da Amituo jing* did not include one. The *Tanbutsu-ge* in the *Pingdengjue jing* is quite corresponding to that of the Sanskrit version, and was regarded, according to SAKAMOTO (1994), as its earliest form both in terms of linguistics and rhythm. Accordingly, FUJITA suggested that the verse might have been omitted when the *Da Amituo jing* had been translated into Chinese (FUJITA 2007, 88-89, and 498). Obviously, it is just an assumption and even though it is regarded as correct, more evidence is necessary. In general, if one would like to revise some texts, this intention should be inferred from other texts. Regarding the Dharmākara narrative in the Larger *Sukhāvatīvyūha* sūtra, in addition to my recent research (see XIAO 2012a, and 2015), some Japanese scholars have also turned their attention to this issue in advance, such as (1) WOGIHARA1938, 234; (2) FUJITA 1970, 169; 1975, 51-54 (revised in 2015, 66-70); 2007, 88; (3) ASHIKAGA 1978, 475-481; (4) ŌTA 1990, 185-213; (5) KAGAWA 1993, 278; (6) SAKAMOTO 1996, 55-59; (7) SHIBATA 2009a-b.

(2) Regarding the key issue, the formation of the vows in the Larger *Sukhātīvyūha* sūtra, it is commonly believed that (i) the *Da Amituo jing* represents the earliest form of Indian devotion to Amitābha; (ii) the formation of the vows of the Larger *Sukhāvatīvyūha sūtra* evolved from the

With my series of research papers focusing on the formation of the *Da Amituo jing*, I realized that the *Pingdengjue jing* is the best integral text to be used as a reference in the research on the formation of the *Da Amituo jing*, even the process of the formation of all versions of the Larger *Sukhāvatīvyūha sūtra*,[3] but it was overlooked by scholars so that there was almost no research focusing on this version.[4] The significance of the *Pingdengjue jing* mainly lies in the following facts:

Firstly, the translation period of the *Pingdengjue jing* was very close to that of the *Da Amituo jing*,[5] and many of the texts found in the two versions simply parallel

earliest version of twenty-four vows in the *Da Amituo jing*, to the second version of twenty-four vows in the *Pingdengjue jing* and then to the forty-eight vows system in the Later Recension of the Larger *Sukhāvatīvyūha sūtra*; and: (iii) the vows of Amitābha in the *Karuṇāpuṇḍarīka* were derived from the system of the forty-eight vows in the Larger *Sukhāvatīvyūha sūtra*. In accordance with these assumptions, the marked differences present in the different versions are generally regarded as having their origins in the diverse systems of manuscripts that developed in different Indian regions (cf. XIAO 2018d, 179; and 189, n.3).

[3] As highlighted repeatedly in my previous papers, for convenience, I would like to follow the previous view of the scholars in this paper. Among the seven extant integral versions of the Larger *Sukhāvatīvyūha* sūtra, the two earliest versions (the *Da Amituo jing* and the *Pingdengjue jing*), which include twenty-four vows respectively, belong to the Early Recension while the remaining versions belong to the Later Recension. By no means do the original Indian texts of the *Da Amituo jing* and the *Pingdengjue jing* have twenty-four vows as we find them in the present Chinese translations, as they were quite possibly revised by their Chinese translators. In addition, it is worth noting that even though the phrases "Early Recension" (*Shoki muryō jukyō* 初期無量寿経 in Japanese) and "Later Recension" have been used as early as in the IKEMOTO's book published in 1958 and have been widely followed by scholars in the field; the phrase "Early Recension" possesses different meanings for the oldest version which was not recognized as the *Da Amituo jing* until FUJITA published his famous monograph in 1970. Accordingly, the oldest version was not recognized as the *Da Amituo jing*, but as the *Pingdengjue jing*, in all research before 1970, but, given the evidence provided in FUJITA's book in 1970 (see FUJITA 1970), things changed and the oldest version was recognized as the *Da Amituo jing* (cf. XIAO 2016a, 5, n.5). This is a very crucial point, but it has been confusing and easily overlooked by scholars in the field of the formation of the vows of the Amitābha, especially regarding the relationship between the vows in the Larger *Sukhāvatīvyūha* sūtra and those in the *Karuṇāpuṇḍarīka* sūtra.

[4] According to FUJITA, it is very dangerous to determine the earliest form of the Larger *Sukhāvatīvyūha* sūtra merely based on the *Da Amituo jing*, in that the *Pingdengjue jing* must be referred carefully as a source for comparative reference in the research on its formation (FUJITA 2007, 88). I have undertaken a preliminary study of the importance of the *Pingdengjue jing* (see XIAO 2010). Unfortunately, this significant suggestion might not attract enough attention. The exact purpose of this paper is to make some progress towards this goal.

[5] According to FUJITA, the *Da Amituo jing* was translated by *Zhi Qian* (支謙) in 222/223–228/253, and the *Pingdengjue jing* by Boyan 帛延 or Baiyan 白延 in 258 (See FUJITA 1970, 35-6, and 2011, xvi). The translation period of the two versions was no more than forty years. For different suggestions, see KAGAWA 1984; YIN SHUN 1980; and HARRISON 1998, 556-557.

each other. Accordingly, the *Pingdengjue jing* plays an important role in the research on the formational process of the Pure Land sūtras.(6)

Secondly, on one hand, even though the *Da Amituo jing* and the *Pingdengjue jing* are both attributed to the Early Recension, and contain twenty-four vows, their contents and order are quite different. One the other hand, they must have a close relationship with each other in that the translator of the *Pingdengjue jing* must have used the *Da Amituo jing* as a reference.(7) Moreover the order and contents of the vows of the *Pingdengjue jing* are quite corresponding to the first half of the vows in those versions containing a forty-eight vows system(8) in the Later Recension. Undoubtedly, the vows found in the *Pingdengjue jing* have a close relationship with those in the versions of the Later Recension.

Thirdly, without the *Pingdengjue jing*, we would never understand that the assumptions(9) commonly held in the field, are not supported by any evidence, but were derived from repeated and rather prejudiced impressions.

Fourthly, the *Pingdengjue jing* should not only be regarded as a comparatively objective text, but the formation of the *Pingdengjue jing* itself is also a crucial issue.(10) This paper aims to make some progress towards this goal.

---

(6) For a preliminary research regarding this issue, see XIAO 2010.

(7) Regarding the formation of the vows in the *Da Amituo jing*, see XIAO 2018a, and (forthcoming). For an annotated English translation of the twenty-four vows in the *Pingdengjue jing*, see XIAO 2018d.

(8) They include the two Chinese translations with forty-eight vows each, the *Foshuo wuliangshou jing* 佛說無量壽經 (T12, no.360, hereafter the *Wuliangshou jing*, or *siglum*: 無量) and the *Wuliangshou rulai hui* 無量壽如來會 (T12, no.310.5, hereafter the *Rulai hui*, or *siglum*: 如來); the Sanskrit version (with forty-seven vows), the Tibetan translation (with forty-nine vows). In addition, a Chinese translation translated during the Song dynasty is with thirty-six vows, the *Wuliangshou zhuanyan jing* 無量壽莊嚴經 (T12, no.363, hereafter the *Zhuangyan jing*, or *siglum*: 莊嚴).

(9) Cf. n.2 above.

(10) In addition to n.6 mentioned above, regarding the original form of the vows in the *Pingdengjue jing*, I was the first to point out that the original Indian text of the *Pingdengjue jing* might not have included a twenty-four vows system, but rather a system of forty-eight vows akin to the one in the extant Sanskrit version (see XIAO 2010, cf. MITANI 2014, 21-22). After that, I published a series of research papers focusing on some important vows of the *Da Amituo jing*, and published other papers regarding an annotated English translation of the two versions in the *Da Amituo jing* and the *Pingdengjue jing* (cf. XIAO 2011, 2014a, 2017a, b, and c; 2018a, d). According to my research

There are at least three significant issues related to the formation of the *Pingdengjue jing*, which are: (i) the origin of the Buddha's Name, *Wuliang qingjing* 無量清淨;[11] (ii) the formation of the two verses found in the *Pingdengjue jing*; (iii) the formation of the twenty-four vows in this version.[12] The first verse, the so-called the *Tanbutsu-ge*, is just a part of the Dharmākara narrative in the *Pingdengjue jing*, which is markedly different compared to that of the *Da Amituo jing*. This paper undertakes the task of presenting an English annotated translation of the Dharmākara narrative including the *Tanbutsu-ge* in the *Pingdengjue jing*. Regarding the Chinese texts, because the texts found in the different versions of the Tripiṭaka collection are almost identical, the texts used in this paper are derived from the Taisho canon (*siglum*: T). I will also refer to the data contained in the Japanese ancient manuscripts at Kongō-ji 金剛寺 (*siglum*:日), which are preserved at the Research Institute for Old Japanese Manuscript of Buddhist Scriptures of the International College for Postgraduate Buddhist Studies. In addition, I have also referred to both the extant Sanskrit version[13] and those texts found in the Dharmākara narrative in the *Da Amituo jing* in that some of the texts, terms, or phrases in the *Pingdengjue jing*, might be derived from those in the *Da Amituo jing*. The text begins with the lines 復次，有佛名樓夷亘羅 (T12, 280c22) and ends with the words 何等為二十四願者（T12, 281a13).

---

in this academic year, the twenty-four vows system in the *Da Amituo jing* is not the one representing the original Indian text of the *Da Amituo jing*, but was rather heavily and purposely compiled by the translator. The translator purposely included a set practical system, the cultivation of the bodhisattva path to perfection, into the *Da Amituo jing,* in order to highlight its importance in the vows regarding rebirth for those who aspire to be reborn in the Land of Amitābha. The translator of the *Da Amituo jing* purposely edited them to present a version which highlights the importance of the cultivation of the bodhisattva path to perfection, especially adherence to ascetic precepts. The translator of the *Pingdengjue jing* re-translated the vows in part, using as a reference those of the *Da Amituo jing*, and maintained the same number of vows as the *Da Amituo jing*, twenty-four. This is the exact reason why the vows of the *Pingdengjue jing* are quite corresponding to the first half of the vows of the *Wuliangshou jing*, both in content and order (see XIAO forthcoming).

[11] Regarding this issue, cf. XIAO 2009; 2012b; and nos.50, and 67 below.

[12] In fact, the *Tanbutsu-ge*, the Dharmākara narrative, and those twenty-four vows are three aspects of the same issue. Owing to space constrains, however, an annotated English translation of the twenty-four vows in the *Pingdengjue jing* has been undertaken in a subsequent paper (see XIAO 2018d).

[13] As mentioned above, the *Tanbutsu-ge* found in the *Pingdengjue jing* presents the earliest form of the verse, as suggested by SAKAMOTO (1994). If the Dharmākara narrative of the *Pingdengjue jing* is also corresponding well to that of the Sanskrit version, whose earliest manuscript was supposed to have been written in the middle of the twelfth century, then the vows of the original Indian text of the *Pingdengjue jing* might be corresponding to those forty-seven vows found in the Sanskrit version.

2. An annotated English translation of the Dharmākara narrative in the *Pingdengjue jing*

【清淨】復次有佛，名“樓夷亘羅”,(14) 在中教授四十二劫，(15)皆已過去。(16)乃爾劫時作佛。(i)天上、天下人中之雄；(17)(ii) 經道法(18)中勇猛之將；(19) (iii) 佛為諸天及世人民說經講道莫能過者。(20)~~世饒~~王(21)聞經道，歡喜開解，便棄國位行作

(14) The transliteration of the name of Buddha Lokeśvararāja, which follows that of the *Da Amituo jing* (cf. T12, 300c18).

(15) According to FUJITA, the life-span of Buddha Lokeśvararāja can be divided into two categories in general. In the Chinese translations of the *Da Amituo jing*, the *Pingdengjue jing* and the *Wuliangshou jing*, the fragment of the unknown Chinese manuscript discussed by KUDARA (see KUDARA 1989, 282–283), the life-span of this Buddha is respectively forty-two kalpas. On the other hand, in the *Rulai hui*, the *Zhuanyan jing*, and almost all the Sanskrit manuscripts, except only one, the life-span of this Buddha is forty kalpas (see FUJITA, 1984, and 2015, 209). The counterpart in the *Da Amituo jing* reads:【大阿】在世間教授，壽四十二劫 (T12, 300c18-18). With the deletion of the word *shou* 壽 “life-span,” the meaning of the counterpart in the *Pingdengjue jing* presents a slight difference.
In addition, it is worth noting that the location of the sentence regarding the life-span of the Buddha follows the *Tanbutsu-ge* in the *Wuliangshou jing*, the *Rulai hui* and the Sanskrit version respectively, but only in the *Pingdengjue jing* the sentence has been located before the *Tanbutsu-ge*. This might be due to the translator’s negligence in that some similar phenomena can be repeatedly found in the *Pingdengjue jing*. For an example, see n.16 below. For a discussion regarding this issue, see XIAO 2015, 16-18).

(16) It is noteworthy that there are two syntactic paradoxes here, which might be due to a misunderstanding of the translator. Firstly, the translator moved the words 皆已過去 after the words 在中教授四十二劫. It looks like the translator had a misunderstanding while referring to the counterpart in the *Da Amituo jing*. The words 皆已過去 should have been relocated so that they follow the words 次復有佛，名“不可勝”, thus, the correct sentence should be:【清淨】復次有佛，名“不可勝,” **皆已過去。**次復有佛，名樓夷亘羅 (T12, 280a23-25). The counterpart of this line in the *Da Amituo jing* reads:【大阿】次復有佛，名曇昧摩提阿維難提，**已過去**。次復有佛，名樓夷亘羅，在世間教授，壽四十二劫，乃爾時世有大國王，王聞佛經道，心即歡喜開解；便棄國捐王，行作沙門，字曇摩迦 (T12, 300c17-19). Secondly, because the character *wang* 王 appears three times in the counterpart of the *Da Amituo jing* (those underlined above). The translator of the *Pingdenngjue jing* obviously confused those three characters 王 with the Sanskrit *rāja* found in the name of the Lokeśvararāja (see n. 21 below).

(17) It is noteworthy that the ten epithets of the Buddha are listed in the counterpart of the Sanskrit version. It appears that the translator of the *Pingdengjue jing* lists three of them here. The first might be the translation from the Sanskrit term *anuttara*, which is equivalent to *Wushangshi* 無上士 “Unsurpassed One,” cf. n.59 below.

(18) The characters 經、道、法 are appositives, they are synonymous (see KARASHIMA 1999, 137, n.9). In addition, these three characters are one of the typical characteristics found in the *Da Amituo jing* and the *Pingdengjue jing* (see XIAO 2018a, 121, n.9).

(19) This line should be a translation of the Sanskrit “*samyaksambuddha*”, which is equivalent to *Zhengbianzhi* 正遍知 “Possessing Wisdom and Practice.”

(20) This line should be the translation of the Sanskrit “*śāstā devānāṃ ca manuṣyāṇāṃ ca*”, which is equivalent with *Tianrenshi* 天人師 “Master of Gods and Men.”

(21) The words 世饒王 need to be revised into 王, which means a king of the kingdom 国王, Dharmākara’s official position before he renounced his household life. It is worth noting that *Shirao wang* 世饒王 is the loose translation of the name of Buddha Lokeśvararāja, whose transliteration is 樓夷亘羅, appearing in the last paragraph above (cf. n.16 above). Obviously, the

比丘，名曇摩迦留。[22]發菩薩意，為人高才，智慧勇猛，無能踰者，與世絕異。[23] (T12, 280a24-27)

All of them have already passed (into nirvāṇa). Then there appeared a Buddha named Lokeśvararāja who had taught the Dharma for forty-two *kalpas* in that world. This way, during the *kalpa* he attained Buddhahood. (i) The Buddha was sovereign and unsurpassed both in the heavenly realm and throughout the world. (ii) The Buddha was the one bravely pursuing and possessing the wisdom of the Dharma and the Buddhist path. (iii) The Buddha was teaching the sūtras and Buddhist Dharma for all beings both in the heavenly realm and in the world, and nobody was able to surpass him. At that time, there was a king of the kingdom who, having heard the Buddha's exposition of the Dharma, rejoiced and fully comprehended it in his heart. He renounced his kingdom and throne and became a bhikṣu named Dharmākara. He awakened aspiration for the bodhisattva path. Having superior intelligence, unrivaled wisdom and bravery, he distinguished himself in the world and nobody could surpass him.

【清淨】到世饒王佛所，稽首為禮，長跪叉手，稱讚佛言：[24] (T12, 280b01)

translator of the *Pingdengjue jing* confused the names of the two people, - Buddha Lokeśvararāja and Dharmākara -, when he compiled this paragraph. This mistake was noted and revised referring to its counterpart in the *Wuliangshou jing* by the composer of the Tripiṭaka (compiled in Ming Dynasty). A note in the Taishō version of the *Pingdengjue jing* clearly records this historical case (T12, 280, n.5). Cf. XIAO 2015, 26, n.8.

[22] The transliterated name of Dharmākara, whose free translation 法寶藏 appears in the beginning of the sentence following the *Tanbutsu-ge* of the *Pingdengjue jing* (cf. n. 57 below). Cf. 曇摩迦 in the *Da Amituo jing* (T12, 300c18).

[23] Undoubtedly, the words underlined are a copy of those texts in the *Da Amituo jing* with a slight revision. The paralleling phrases in the *Da Amituo jing* read: 【大阿】字曇摩迦，作菩薩道，為人高才，智慧勇猛，與世人絕異 (T12, 300c21-22). Regarding the phrase 發菩薩意, it must be derived from the original Indian text of the *Pingdengjue jing*, in that a sentence, which is located just after the *Tanbutsu-ge*, reads: 發意欲求無上正真道最正覺 (T12, 280c15, see nos.60, 68 below), whose counterpart in the extant Sanskrit version is "*anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittam utpādayāmi*," suggesting that the words 發菩薩意 must have been purposely revised based on the main idea of the original Indian text of the *Pingdengjue jing* (cf. XIAO 2015, 18).

[24] The following verse is labeled as the *Tanbutsu-ge*, which consists of ten stanzas, each stanza consisting of eight praises. Each praise consists of five characters compared to those praises consisting of four characters in the counterpart in the *Wuliangshou jing* (T12, 267a21-b18).

He went ahead to Buddha Lokeśvararāja, worshiping him and prostrating himself on the ground. Then, he knelt down and pressing his palms together, praised the Buddha.

3.1 In Praise of the Buddha[25]

(1) 無量之光曜, 威神無有極, [26]
如是之焰明, 無能與等者。 【日】炎明
若以日、摩尼、 火、月、水之形,
其景不可及, 其色亦難比。[27] (T12, 280b3-6)

Your radiance is measureless,
And your magnificence is boundless,
There is nothing equal to such a radiant blazing light.
Even the shinning of the sun, and the lustre of the maṇi-jewel, and the flaming of the

[25] According to Gómez, the counterpart of this verse in the Sanskrit version can be divided into three parts: the first part includes the first three stanzas "in praise of the Buddha"; the second part consists of three verses beginning from the fourth stanza and ending to the sixth stanzas, and focuses on "the vow to emulate the Buddha;" the last part consists of the last four stanzas focusing on "the vow to save all living beings" (see Gómez 1996, 66-67). In addition, I have consulted the English translations of the Chinese version of the Larger *Sukhāvatīvyūha sūtra*, the *Wuliangshou jing*, translated by Inagaki (1995); Gómez (1996); Mack (2014); as well as the English translation of the Sanskrit version of this stūtra by Gómez (1996).

[26] The counterpart in the Sanskrit version reads: *amitaprabha anantatulyabuddhe na ca iha anya prabhā vibhāti kācit | sūryamaṇisirīṇa candra-ābhā na tapina bhāsiṣu ebhi sarvaloke* ||1|| (Fujita 2014, 10). For a Japanese translation equivalent to these lines, see Fujita 2015, 67. For an English translation equivalent to these lines, see Gómez 1996, 66. Moreover, the counterpart in the *Wuliangshou jing* reads:【無量】光顏巍巍, 威神無極, 如是炎明, 無與等者。日月摩尼, 珠光炎耀, 皆悉隱蔽, 猶如聚墨 (T12, 267a21-23). Furthermore, the *Tanbutsu-ge* in the *Rulaihui* consists of ten stanzas, and each stanza includes four praises except the last one, which unexpectedly consists of six praises. Each praise consists of seven characters. It is noteworthy that although the *Tanbutsu-ge* in the *Rulai hui* also has ten stanzas, there is a paradox in the corresponding relationship with those counterparts in other versions. For an example, the counterpart of the second stanza consists of six praises (see below n.31). The first four praises read: 【如來】如來無量無邊光, 舉世無光可能喻。一切日月摩尼寶, 佛之光威皆映蔽 (T11, 93a03-04). Finally, the counterpart of the *Tanbutsu-ge* found in the *Zhuanyan jing* consists of nine stanzas, and each stanza includes four praises, each praise consists of seven characters. The first stanza with four praises reads:【莊嚴】如來微妙色端嚴, 一切世間無有等；光明無量照十方, 日、月、火珠皆暱曜 (T12, 318c13-14).

[27] Although there is no verse in the *Da Amituo jing*, the first stanza of the *Tanbutsu-ge* in the *Pingdengjue jing* parallels well the first part of those special 129 characters found in the Dharmākara narrative in the *Da Amituo jing*. Those words among the special 129 characters passage in the Dharmākara narrative in the *Da Amituo jing* read:【大阿】頭中光明如佛光明, 所焰照無極 (T12, 300c25-26). Two possibilities can be considered: Firstly, the original Indian texts the Dharmākara narrative of the *Da Amituo jing* might quite parallel those in the extant Sanskrit version. Secondly, the translator of the *Pingdengjue jing* referred to the texts found in both the Sanskrit version and the *Da Amituo jing*. Regarding the chronological relationship between the texts in the *Da Amituo jing* and the *Pingdengjue jing*, cf. the second part of n. 37 below.

fire, and the light of the moon, and the shape of water,
Have no equal to your radiant visage.

(2) 顏色難稱量, 一切世之最,[28]
如是大音聲, 遍諸無數剎。 【日】音嚴
或以三昧定、 精進[29]及智慧,[30]
威德無有輩, 殊勝亦希有。[31] (T12, 280b7-10)

The countenance [of the Buddha] is beyond explanation,
And is incomparable in all worlds,
with his resounding voice penetrating measureless worlds.
Likewise, the absorption in *samādhi* and *dhyāna*, as well as his diligence and wisdom are exceeding.
The majestic virtues are unparalleled, supreme, and unsurpassed.

---

[28] Its counterpart in the Sanskrit version is as follows: *rūpam api anantu sattvasāre tatha api buddhasvaro anantaghoṣaḥ | śīlam api samādhiprajñavīryaiḥ sadṛśu na te 'stiha loki kaścid anyaḥ* || 2|| (FUJITA 2014, 10). For a contemporary Japanese translation, see FUJITA 2015, 67. For an English translation equivalent to these lines, see GÓMEZ 1996, 66. In addition, the words which are similar in meaning to this praise can also be found in those special 129 characters, which read: 【大阿】我欲求佛為菩薩道，令我後作佛時，於八方、上下諸無央數佛中，最尊智慧勇猛……令我後作佛時，教授名字，皆聞八方、上下無央數佛國，莫不聞知我名字者(T12, 300c23-28).That is to say, there might be a version of the *Tanbutsu-ge* in the original Indian text of the *Da Amituo jing*, which was omitted by the Chinese translator, who might have summarized the most important doctrinal elements into those special 129 characters of the Dharmākara narrative included in the sūtra.

[29] It is especially noteworthy that the term *jingjin* 精进 "diligence", which parallels the Sanskrit term *vīrya*, appears five times (in the second, the fifth, the seventh, the ninth, and the tenth praises) among the ten praises of the *Tanbutsu-ge*. Among these, it is the first four that parallel *vīrya*.

[30] The terms *sanmei* 三昧 and *ding* 定 are appositions and synonymous. It is noteworthy that four of the six perfections, namely the absorption in (i) precepts, (ii) samādhi, (iii) wisdom, (iv) diligence, have been listed in the counterpart of the Sanskrit version. In contrast, there is no word regarding *jie* 戒, "precepts", in these praises in the *Pingdengjue jing*, but the equivalent Sanskrit *śīla* appears in the second praise in the Sanskrit version. The term *sanmei ding* 三昧定 also appears in the fifth praise below, which parallels the Sanskrit "*dhyānasamādhi*," but the Sanskrit "*dhyāna*" did not appear in the second praise in the Sanskrit version.

[31] The counterpart in the *Wuliangshuo jing* reads:【無量】如來容顏，超世無倫，正覺大音，響流十方。戒聞精進，三昧智慧，威德無侶，殊勝希有 (T12, 267a23-26). In the counterpart in the *Wuliangshou jing*, the character *jie* 戒 was purposely added, but the character *ding* 定, found in its counterpart in the *Pingdengjue jing*, was deleted. The counterpart of these four praises as found in the *Rulai hui* reads:【如来】世尊能演一音聲，有情各各隨類解，又能現一妙色身，普使眾生隨類見。戒定慧進及多聞，一切有情無與等 (T11, 93a5-6). The counterpart in the *Zhuanyan jing* reads:【莊嚴】願我得佛清淨聲，法音普及無邊界，宣揚戒、定、精進門，通達甚深微妙法 (T12, 318c15-16).

(3) 深微諦善念, 從是得佛法, [32]
持覺若如海, 其限無有底。
瞋恚及愚癡, 世尊之所無,
嗟歎佛世雄, 終始無厭足。[33] (T12, 280b11-14)

You have attained the Buddha-dharma through (the cultivation of these qualities) that is profound, subtle and authentic, and good contemplation.
Like the deep ocean, the wisdom of the Buddha is bottomless.
Hatred and ignorance are forever absent from [the mind of] the World-Honored One;
[He] constantly praises all the Buddhas, the World-Heroes, tirelessly.

3.2 The Vow to Emulate the Buddha

(4) 佛如好花樹, 莫不[34]愛樂者, [35] 【日】華樹
處處人民見, 一切皆歡喜。
令我作佛時, [36] 願使如法王,
過度於生死, [37] 無不解脫者。[38] (T12, 280b15-18)

[32] The counterpart in the Sanskrit reads: *gabhiru vipulu sūkṣma prāptu dharmo cintitu buddhavaro yathā samudraḥ | tenonnamanā na cāsti śāstuḥ khiladoṣaṃ jahiyā atārṣi pāraṃ||* 3|| (Fujita 2014, 10-11). For a contemporary Japanese translation, see Fujita 2015, 67. For an English translation equivalent to these lines, see Gómez 1996, 66.

[33] The counterpart of these praises in the *Wuliangshou jing* reads:【無量】深諦善念，諸佛法海，窮深盡奧，究其崖底。無明、欲、怒，世尊永無，人雄師子，神德無量 (T12, 267a26-28). The counterpart of these praises in the *Rulai hui* reads:【如來】心流覺慧如大海，善能了知甚深法 (T11, 93a7-8). The counterpart in the *Zhuangyan jing* reads:【莊嚴】智慧廣大深如海，內心清淨絕塵勞，超過無邊惡趣門，速到菩提究竟岸 (T12, 318c17-18).

[34] *Mobu* 莫不 "no one, all of them" is a typical kind of two-fold negative syntax found in the sūtra. This syntax appears at least 33 times in the *Da Amituo jing*, and the first example appears exactly in the counterpart of this verse; those 129 special characters found in the Dharmākara narrative, only appearing in the *Da Amituo jing:* 令我後作佛時，教授名字，皆聞八方、上下無央數佛國，莫不聞知我名字者 (T12, 300c27-28). It appears that there is some connection between these two sentences in the *Da Amituo jing* and the *Pingdengjue jing*. That is to say, the translator of the *Pingdengjue jing* must have referred to the texts of the Dharmākara narrative in both the *Da Amituo jing* and the Sanskrit version. For the terms *guodu* 過度 and *xietuo* 解脫, see n. 37 below. Regarding this syntax found in the other Chinese translations, see Xiao 2018a, 124, n. 27.

[35] The counterpart in the Sanskrit reads: *yatha buddhavaro anantatejā pratapasi sarvadiśā narendrarājā | tatha ahu buddha bhavitva dharmasvāmī jaramaraṇātu prajāṃ pramocayeyaṃ* ||4|| (Fujita 2011, 11). For a contemporary Japanese translation, see Fujita 2015, 68. For an English translation, see Gómez 1996, 66.

[36] The syntax of this praise completely corresponds to that of the special 129 characters found in the Dharmākara narrative of the *Da Amituo jing*, wherein the sentence **令我後作佛時** appears two times (cf. T12, 300c23-301a2).

[37] The term *shengsi* 生死 might denote "reincarnation," but it was translated as *youku* 憂苦 in the *Da Amituo jing*. It is noteworthy that two terms found in this praise, *guodu* and *xietuo* are also present in the text of the *Da Amituo jing*, which reads:【大阿】其曇摩迦菩薩至其然後，自致得作佛，名阿彌陀佛，最尊、智慧勇猛、光明無比，今現在所居國土甚快善。在他方異佛國，

The Buddha is as a tree with totally splendid flowers.
There is no one who is not fond of the Buddha.
All people in all of the lands rejoice even in simply seeing [the Buddha].
When I attain Buddhahood, I resolve to become the king of the Dharma,
To save [living beings] from birth and death,
So that there is none who has not reached emancipation.

(5) 檀施調伏意、　　戒忍及精進，[39]
　　如是三昧定，[40]　智慧為上最。[41]

教授八方、上下諸無央數天人民及蜎飛蠕動之類，莫不得過度解脫憂苦 (T12, 301a16-20). The last sentences in the fourth praise above should be derived from those Chinese texts in the *Da Amituo jing* (underlined above).

Regarding the corresponding relationship between the texts of the Dharmākara narrative in the *Da Amituo jing* and the *Tanbutsu-ge* found in the Chinese translations of the *Pingdengjue jing* and the *Wuliangshou jing*, I argued that I can not agree with the assumption suggested by SHIBATA (see XIAO 2012a), that those special 129 characters found in the *Da Amituo jing* parallel the *Tanbutsu-ge* found in the later Chinese translations of the Larger *Sukhāvatīvyūha* sūtra (see SHIBATA 2009). In order to avoid a misunderstanding, I would like to emphasize the following two points: (i) What both SAKAMOTO and FUJITA discussed regarding the possibility of the existence of the verse was related to the original Indian text of the *Da Amituo jing*, not the Chinese translation of the *Pingdengjue jing* and the *Wuliangshou jing*. But the *Tanbutsu-ge* of the Sanskrit version did not appear in SHIBATA's paper. As I pointed out in that paper, it is very dangerous to merely refer to those counterparts found in the Chinese translations. (ii) Although some texts in the Dharmākara narrative in the *Da Amituo jing* parallel those in the *Pingdengjue jing* and the *Wuliangshou jing*, SHIBATA reverses the chronological order between them. According to the correct chronological order, the last sentence found in the fourth praise above, must have been derived from the text of the *Da Amituo jing* (underlined above).

[38] The counterpart of these praises found in the *Wuliangshou jing* reads:【無量】功德廣大，智慧深妙，光明威相，震動大千。願我作佛，齊聖法王，過度生死，靡不解脫 (T12, 267a29-b). 【如來】惑盡過亡應受供，如是聖德惟世尊，佛有殊勝大威光，普照十方無量剎 (T11, 93a9-1). 【莊嚴】亦如過去無量佛，威光普照眾生界，為彼群生大導師，度脫老死令安隱 (T12, 318c19-20).

[39] The counterpart in the Sanskrit version reads: *dānadamathaśīlakṣāntivīryadhyānasamādhi tathaiva agraśreṣṭhāṃ | ebhi ahu vratāṃ samādadāmi buddha bhaviṣyami sarvasattvatrātā* ‖5‖ (FUJITA 2011, 11). For a contemporary Japanese translation, see FUJITA 2015, p. 68. For an English translation, see GÓMEZ 1996, p.66.

[40] For the term *sanmei ding*, see n. 30 above.

[41] Although only five items -with the exception of wisdom- of the six perfections are listed in the Sanskrit version "*dānadamathaśīlakṣāntivīryadhyānasamādhi*" (cf. FUJITA 2015, 206), all of the six items of the six perfections are found in the praises of the *Pingdengjue jing* above. The term *zhihui* 智慧 "wisdom" is one of those special terms purposely highlighted and appearing over 30 times separately in the *Da Amituo jing* and the *Pingdengjue jing*. It is noteworthy that the term *zhihui yongmeng* 智慧勇猛 appears two times in the Dharmākara narrative of the *Da Amituo jing*, which reads:【大阿】作菩薩道，為人高才，智慧勇猛，與世人絕異……我欲求佛為菩薩道，令我後作佛時，於八方、上下諸無央數佛中，最尊、智慧勇猛 (T12, 300c21-25). Accordingly, the doctrine of *zuo pusadao* found in the Dharmākara narrative in the *Da Amituo jing* might have been derived from those items listed in the Sanskrit version. One the other hand,

吾誓得佛者，　普逮得此事，
一切諸恐懼，　我為獲大安。(42)　(T12, 280b19-22)

Among making offerings, self-discipline,
Observance of precepts, patience and diligence, cultivation of *samādhi* and *dhyāna*,
Wisdom is of foremost significance.
I vow to attain Buddhahood,
And fulfill the cultivation of all these perfections,
And I will be the one leading all suffering and fear-ridden beings to the attainment of great peace.

(6) 假令有百千、　億萬那術佛，(43)
如是佛之數，　使如恒水沙。
計以沙等佛，　一切皆供養，
不如求正道，　堅勇而不怯。(44)　(T12, 280b23-26)

Think of hundreds, thousands,
Myriads of billions of *nayutas* of Buddhas,

---

the term *zhihui* "wisdom" found in the praises (5) above, which is not included in the counterpart of the Sanskrit version, is probably derived from the term *zhihui yongmeng* 智慧勇猛 found two times in the Dharmākara narrative of the *Da Amituo jing* and purposely highlighted in the *Da Amituo jing*. Regarding this crucial characteristic of the *Da Amituo jing*, see Xiao 2011; 2012a; 2014b, and 2015. Obviously, this characteristic is reflected in the *Wuliangshou jing*, the *Rulai hui*, and the *Zhuangyan jing* respectively (see n.42 below).

(42) The counterpart of these praises in the *Wuliangshou jing* reads:【無量】布施、調意，戒、忍、精進，如是三昧，智慧為上。吾誓得佛，普行此願，一切恐懼，為作大安 (T12, 267b2-5). The counterpart of these praises in the *Rulai hui* reads:【如來】我今稱讚諸功德，冀希福慧等如來，能救一切諸世間，生老病死眾苦惱 (T11, 93a11-15).The counterpart of these praises in the *Zhuangyan jing* reads:【莊嚴】常行布施及戒、忍，精進、定、慧六波羅，未度有情令得度，已度之者使成佛 (T12, 318c21-22).

(43) The counterpart in the Sanskrit version reads: *buddhaśatasahasrakoṭy anekā yathariva vālika gaṅgayā anantā | sarva ta ahu pūjayiṣya nāthān śivavarabodhi gaveṣako atulyāṃ* ‖6‖ (Fujita 2011, 11). For a contemporary Japanese translation, see Fujita 2015, 68-70. For an English translation, see Gómez 1996, 66-67.

(44) The counterpart of the praises above in the *Wuliangshou jing* reads:【無量】假令有佛，百千億萬，無量大聖，數如恒沙，供養一切，斯等諸佛，不如求道，堅正不却 (T12, 267b5-7). The counterpart of the praises above in the *Rulai hui* reads:【如來】願當安住三摩地，演說施、戒諸法門，忍辱、精勤、及定、慧，庶當成佛濟群生 (T11, 93a13-14). There is some kind of mismatching, beginning from this praise in the *Rulai hui*, with the praises in the Sanskrit version and the *Pingdengjue jing*. This praise corresponds more to the fifth praise rather than the sixth praise in the *Pingdengjue jing* and the Sanskrit version respectively. This case might be due to the following reasons connected to the translator of the *Rulai hui*, (i) either negligence, or (ii) a misunderstanding, or (iii) insufficient understanding of the original Indian text. The counterpart of the praises above in the *Zhuangyan jing* reads:【莊嚴】我以一切伸供養，百千俱胝那由他，恒河沙數佛世尊，令我成就寂滅果 (T12, 318c23-24).

Think of Buddhas as many as the grains of the sand of Ganges.
Even if someone makes offerings to all these Buddhas, countless as the grains of sand,
His deed cannot be compared to pursuing the right Dharma,
With endurance and courage, without any hesitation.

3.3 The Vow to Save All living Beings

(7) 譬如恒水中，　流沙之世界，[45]
　復倍不可計，　無數之剎土。
光焰一切炤，　遍此諸數國，　【光炎】
　如是精進力，　威神難可量。[46]　(T12, 280b27-c1)

Imagine the worlds as the shifting sand of the Ganges river,
Multiplied countless times, as well as innumerable Buddha-lands.
[The Buddha's] radiance still shines everywhere, pervading all these [Buddha-]lands.
His diligent power, and his majestic glory are incomparable.

(8) 令我為世雄，　國土最第一，[47]
　其眾殊妙好，　道場[48]踰諸剎。
國如泥洹界，　而無有等雙，
　我當常愍哀，　度脫一切人。[49]　(T12, 280c2-5)

---

[45] The counterpart in Sanskrit reads: *gaṅgarajasamāna lokadhātūṃ tata bhūyo 'ttari ye ananta kṣetrā | sarvata prabha muñcayiṣya tatrā iti etādṛśi vīryam ārabhiṣye* ‖7‖ (Fujita 2011, 11). For a contemporary Japanese translation, see Fujita 2015, 68-70. For an English translation, see Gómez 1996, 66-67.

[46] The counterpart of the praises above in the *Wuliangshou jing* reads:【無量】譬如恒沙，諸佛世界，復不可計，無數剎土，光明悉照，遍此諸國，如是精進，威神難量 (T12, 267b8-10). The counterpart of the praises above in the *Rulai hui* reads:【如來】為求無上大菩提，供養十方諸妙覺。百千俱胝那由他，極彼恒沙之數量 (T11, 93a15-16). This praise corresponds more to the sixth praise rather than the seventh praise in the *Pingdengjue jing* and the Sanskrit version respectively. The counterpart of the praises above in the *Zhuanyan jing* reads:【莊嚴】復有十方諸佛剎，恒放光明照一切，殊勝莊嚴無等倫，願我成就利群品 (T12, 318c25-26). It is noteworthy that a line regarding the radiance of the Buddha, among those 129 special characters in the Dharmākara narrative of the *Da Amituo jing*, parallels this praise above. This line reads:【大阿】頭中光明如佛光明，所焰照無極 (T12, 300c25-26).

[47] The counterpart in the Sanskrit version reads: *kṣetra mama udāru agraśreṣṭho varam iha maṇḍa pi saṃskṛtesmin | asadṛśa nirvāṇadhātusaukhyaṃ tac ca asattvatayā viśodhayiṣye* ‖ 8‖ (Fujita 2011, 11). For a contemporary Japanese translation, see Fujita 2015, 68-70. For an English translation, see Gómez 1996, 66-67.

[48] The Chinese term *daochang* 道場 "the place for Buddhist rites" is equivalent with the Sanskrit "*varam iha maṇḍa pi saṃskṛtesmin*" (see Fujita 2015, 206-207).

[49] The counterpart of the praises above in the *Wuliangshou jing* reads:【無量】令我作佛，國土第一，其眾奇妙，道場超絕。國如泥洹，而無等雙，我當愍哀，度脫一切 (T12, 267b10-13). The counterpart of the praises above in the *Rulai hui* reads:【如來】又願當獲大神光，倍照恒沙

When I become a World-Honored One,
My Land will be an incomparable paradise.
The beings there will be incomparably marvelous,
The seat of Awakening will be unsurpassed among all those lands.
My land will be like the realm of *nirvāṇa*,
And unparalleled.
I constantly take pity on the people,
And vow to rescue them all.

(9) 十方往生者，　其心悅清淨，[50]
已來到我國，　快樂喜安隱。
幸佛見信明，　是我第一證，
發願在於彼，　精進力所欲。[51]　(T12, 280c6-9)

All beings coming from the ten quarters who have been reborn [in my Land],
Will rejoice with complete purity in their hearts and minds.
Once [they] come to my Land,
[They will] find happiness and peace.

億佛剎，及以無邊勝進力，感得殊勝廣淨居 (T11, 93a17-18). This praise corresponds more to the seventh praise rather than the eighth praise in the *Pingdengjue jing* and the Sanskrit version respectively. In contrast with the fact that there are ten praises respectively in the *Pingdengjue jing*, the *Wuliangshou jing*, and the Sanskrit version, only the *Tanbutsu-ge* in *Zhuangyan jing* has nine praises. Accordingly, there is no counterpart parallel to the eighth praise above in the *Zhuanyan jing*. It is noteworthy to mention a line among those special 129 characters in the Dharmākara narrative of the *Da Amituo jing*, which reads:【大阿】所居國土,自然七寶極自軟好 (T12, 300c26-27), parallels this praise.

(50) The counterpart in the Sanskrit reads: *daśadiśata samāgatāni sattvā tatra gatāḥ sukham eti santi kṣipraṃ | buddha mama pramāṇa atra sākṣī avitathavīryabalaṃ janemi cchandaṃ ||* 9‖ (FUJITA 2011, 11). For a contemporary Japanese translation, see FUJITA 2015, 68-70. For an English translation, see GÓMEZ 1996, 66-67. It is of particular interest that the term *qingjing* 清淨 "purity" is the most crucial term in the *Pingdengjue jing* because the Buddha's Name in this version has been revised from *Amituo* 阿彌陀 as found in the *Da Amituo jing* to *Wuliang qingjing* "Measureless Purity," and this term is closely related to the term *Jingtu* 淨土 "Pure Land" (cf. n. 67 below). The line 其心悅清淨 found in this praise is the translation of the Sanskrit "*sukham eti santi kṣipram*" (cf. FUJITA 2015, 207). It provides us with so concrete evidence for the fact that it is hard to believe that the term *qingjing* found in *Pingdengjue jing* is due to a misunderstanding of the Sanskrit *vyūha* by Zhi Qian 支謙, who is supposed to be the translator of the *Pingdengjue jing*, as suggested by NATTIER (2007) and KARASHIMA (2010).

(51) The counterpart of the praises above in the *Wuliangshou jing* reads:【無量】十方來生，心悅清淨，已到我國，快樂安隱。幸佛信明，是我真證，發願於彼，力精所欲 (T12, 267b13-15). The counterpart of the praises above in the *Rulai hui* reads:【如來】如是無等佛剎中，安處群生當利益，及以無邊勝進力，感得殊勝廣淨居 (T11, 93a19-20). The counterpart of the praises above in the *Zhuanyan jing* reads:【莊嚴】所有無邊世界中，輪迴諸趣眾生類，速生我剎受快樂，不久俱成無上道 (T12, 318c27-28).

It is a great fortune to meet the Buddha, and I beseech you to be my first witness as I make my vows to him.

I will dedicate my greatest efforts to their fulfillment through diligently pursuing the cultivation of the path.

(10) 十方諸世尊, 皆有無礙慧, [52]
常[令][53]此尊雄, 知我心所行,
令我身止住, 於諸苦毒中, [54]
我行精進力, [55] 忍之終不悔。[56] (T12, 280c10-13)

All the World-Honored Ones in the ten quarters,
have unobstructed wisdom.
May you Honored Heroes,
Constantly bear witness of my intention.
Even though my body is inhabited by all kinds of afflictions and sufferings,
I will continue to diligently cultivate these qualities,
Enduring to the end, without any regrets.

4. The fulfillment of the Twenty-four vows

【清淨】法寶藏比丘[57]說此唱讚世饒王[58]如來、至真、等正覺已, [59]發意欲求無

[52] The counterpart in the Sanskrit reads: *daśadiśalokavidū asaṅgajñānī sada mama cittu prajānayantu te pi | avicigatu ahaṃ sadā vaseyaṃ praṇidhibalaṃ na punar nivartayiṣye* ||10|| (FUJITA 2011, 11). For a contemporary Japanese translation, see FUJITA 2015, 68-70. For an English translation, see GÓMEZ 1996, 66-67.

[53] This character in the *Pingdengjue jing* is *nian* 念, but it was revised as *ling* 令 "may, make, etc," a conversational verb, in the counterpart of the *Wuliangshou jing*.

[54] The term *zhukudu zhong* 諸苦毒中 might be derived from the Sanskrit "*avici*," and it was followed with a revision of the three characters *–zhuku zhong* 諸苦中– by the translator of the *Wuliangshou jing*. In contrast, it was retranslated as 無間 "ceaseless [hell]" in the *Rulai hui*, and *abi* 阿鼻, a transliteration of the Sanskrit term *avici* in the *Zhuangyan jing* (see below) .

[55] This is the translation of "*praṇidhibala*", which means the "power of the vows" (see FUJITA 2015, 208)

[56] The counterpart of the praises above in the *Wuliangshou jing* reads:【無量】十方世尊, 智慧無礙, 常令此尊, 知我心行。假令身止, 諸苦毒中, 我行精進, 忍終不悔 (T12, 267b16-17). The counterpart of these praises above in the *Rulai hui* reads:【如來】唯佛聖智能證知, 我今希求堅固力, 縱沈無間諸地獄, 如是願心終不退。一切世間無礙智, 應當了知如是心 (T11, 93a21-23). It is noteworthy that these praises contain six hymns, unlike all the other nine praises above, which contain four hymns respectively. It is hard to determine where the last two hymns, underlined above, come from, even though the first four hymns correspond to those of the Sanskrit version. The counterpart of the praises above in the *Zhuanyan jing* reads:【莊嚴】願我精進恒決定, 常運慈心拔有情, 度盡阿鼻苦眾生, 所發弘誓永不斷 (T12, 318c29-319a1).

[57] The name of Dharmākara in free translation, whose transliteration 曇摩迦留 appears above, before the verse of the *Pingdengjue jing* (cf. n.22 above).

上正真道最正覺。[60] “我立是願：如多陀竭、佛所有者，願悉得之；拔人勤苦生死根本，悉令如佛。(T12, 280c14-17)

Bhikṣu Dharmākara, after having addressed these verses of praise, said to Lokeśvararāja Tathāgata, the Perfectly Authentic, the Perfectly Awakened, that he has awakened to the aspiration for the highest and rightly authentic Dharma and supreme Enlightenment: I make these vows following the example of all the Tathāgatas, and Buddhas who have fulfilled their own vows in order to remove the roots of hardship and pain, and deliver all people from the cycle of birth and death. Likewise all of the Buddhas.

【清淨】唯為說經，[61]所可施行，[62]令疾得決，我作佛時令無及者。(T12, 280c17-18)

I pray to you to teach the Dharma to me, so that I can cultivate my virtues in accordance with the Dharma as quickly as possible. When I attain Buddhahood, no one will be equal to me.

【清淨】願佛為我說諸佛國功德，我當奉持、當［那>即］中住，取願作佛，國亦如是。” (T12, 280c18-20) ［日］:當那中住

I beseech the Buddha to expound the merits of the various Buddha-Lands to me. I persistently pursue and dwell in them. I aspire to attain Buddhahood. Likewise, I vow that my land will be equal to the Buddha-Lands.

【清淨】 佛語阿難：“其世饒王佛知其高明所願快善，即為法寶藏菩薩說經言：‘譬如大海水，一人升量之，一劫不止尚可枯盡，令海空竭得其底泥。人至心求道，何而當不可得乎？求索精進不休止者，會得心中所欲願耳。’”[63] (T12, 280c20-25)

---

[58] The name of Lokeśvararāja in free translation. Cf. n. 16 above.
[59] Three of the ten epithets of the Buddha are listed here (cf. n.17 above).
[60] Its Sanskrit counterpart reads: “*anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau cittam utpādayāmi*,” see FUJITA 2011, 12.
[61] Regarding the character *jing*, see SHIZUTANI 1974, 57; and KARASHIMA 1999, 145, n. 65.
[62] The characters “所可施行” also appears in the *Zheng fahua jing* 正法華經 (T9, no.263), attributed to Dharmarakṣa, *Zhu fahu* 竺法護.
[63] Obviously, this short passage, a metaphor for encouraging Dharmākara to cultivate the bodhisattva path to perfection, is a copy from that in the *Da Amituo jing* (cf. T12. 301a4-7). This passage only appears in these three translations: the *Da Amituo jing*, the *Pingdengjue jing*, and the *Wuliangshou jing* (T12, 267b29-c1). For a more detailed discussion regarding this passage, see XIAO 2015, 21-22.

The Buddha said to Ānanda, "At that time, Buddha Lokeśvararāja recognized Dharmākara's excellent intelligence and supreme vows, and taught the Dharma to him as follows: 'If, for example, one keeps persistently bailing water out of a great ocean with a ladle, one will be able to empty the ocean and reach the sludge of the bottom within one *kalpa*. Likewise, if one sincerely and unceasingly seeks the Buddhist Way, What vow is there which cannot be fulfilled? If one diligently seeks the Buddhist Dharma, he will be able to reach one's destination.

【清淨】法寶藏菩薩聞世饒王佛說經如是，則大歡喜踊躍。其佛則為選擇二百一十億佛國中諸天人民善惡、國土之好醜，為選心中所願用與之。[64](T12, 280c26-29)

Then Dharmākara rejoiced in his heart, having heard the Buddha's exposition of the Dharma. The Buddha Lokeśvararāja explained (in detail) the greater and lesser aspects of two hundred and ten billions of Buddha-lands, together with the good and evil nature of the heavenly and human beings living there, and made him select his vows."

【清淨】世饒王佛說經竟，法寶藏菩薩便壹其心，則得天眼徹視，悉自見二百一十億諸佛國中諸天人民之善惡國土之好醜，則選心所欲願，便結得是二十四願經，[65]則奉行之，精進勇猛，勤苦求索。如是無央數劫所師事供養諸佛已，過去佛亦無央數。 (T.12, 280c29-281a5)

After Buddha Lokeśvararāja expounded the Dharma, Dharmākara contemplated on it with single-mindedness. Then he promptly possessed the divine eye of discerning the good and evil nature of heavenly and human beings in the two hundred and ten billions of Buddha-lands, and the greater and lesser aspects of the Buddha-lands. He then made a resolution in his heart and resolved to make twenty-four vows which he (constantly) pursued. He was diligent and courageous, strong-willed and untiring and he acknowledged measureless Buddhas as his masters and made offerings to them during measureless past kalpas.

【清淨】其法寶藏菩薩至其然後自致得作佛，名"無量清淨"覺、最尊，智慧勇猛，光明無比。今現在所居國甚快善，在他方異佛國教授八方上下無央數諸天、

(64) This short paragraph and the following two paragraphs are simply copies of those of the *Da Amituo jing*. Cf.【大阿】T12, 301a07-24.
(65) Regarding the term 二十四願, see Xiao 2015, 22-24.

人民及蜎飛蠕動之類，莫不得過度解脫憂苦者。[66] (T12, 281a6-10)

After that, the bodhisattva Dharmākara himself attained Buddhahood and was named *Wuliang qingjing*, the World-Honored One who is foremost in sublime wisdom and courage, and measureless in brilliance. The land where he lives is characterised by utmost excellence. He is teaching the Dharma to devas and humans now, as well as to all species that flit and wriggle in the immeasurable Buddha-lands of the eight quarters, as well as in the realms above and below, to lead them all to emancipation and deliverance from angst and sufferings.

【清淨】“無量清淨”[67]佛為菩薩時，[68]常奉行是二十四願，[69]珍寶愛重，保持恭順，精進禪行之。與眾超絕，卓然有異，皆無有能及者。佛言：何等為二十四願者？ (T12, 281a10-13)

“When *Wuliang qingjing* Buddha was a bodhisattva, he constantly pursued these twenty-four vows, which he cherished like a treasure, and towards which he remained very respectful and devoted, pursuing them diligently. He was extraordinary and outstanding and no one was able to reach his level of attainment.”

The Buddha said, “What are the twenty-four vows?”

ABBREVIATION

HD＝*Hanyu dacidian* 漢語大詞典, 13 vols. Shanghai: Hanyu dacidian chubanshe 漢語大辭典出版社, 1989–1994.

JDJT＝*Shinsan Jōdoshū daijiten* 新纂浄土宗大辞典. Ed. Jōdoshū daijiten henshū iinkai 浄土宗大辞典編集委員会. Kyoto: Jōdoshū, 2016.

---

[66] It is noteworthy that the term 蜎飛蠕動之類 “species that flit and wriggle” is a copy of that in the *Da Amituo jing* because the translator revised this term to 蠕動之類 in the vows of the *Pingdengjue jing* (see XIAO 2018d, 191-192). Accordingly, instead of the genuine translation of the original Indian text of the *Pingdengjue jing*, these two paragraphs are obviously the exact the copies of the respective counterparts in the *Da Amituo jing* (T12, 301a10-20).

[67] The name of the Buddha, *Wuliang qingjing* 無量清淨, is a pivotal issue in the *Pingdengjue jing*. Regarding the relationship between 【大阿】*zhaijie qingjing* 齋戒清淨 ➡【平等】 *zhaijie qingjing* ＆ *Wuliang qingjing* 無量清淨佛國土 ➡*jingtu* 淨土, see XIAO2018a, 132.

[68] The phrase (無量清淨) 為菩薩時 appears three times in the *Pingdengjue jing*, but the term *zuo pusa dao* 作菩薩道 found in the *Da Amituo jing* has been revised as 發意欲求無上正真道最正覺, see nos. 23, and 60 above.

[69] Regarding the term 二十四願, see XIAO 2018a , 125, n. 25.

日＝ Data of the Japanese ancient manuscripts preserved at Kongō-ji 金剛寺, preserved at the Research Institute for Old Japanese Manuscript of Buddhist Scriptures, the International College for Postgraduate Buddhist Studies.

BIBLIOGRAPHY

ASHIKAGA, Atsuuji 足利惇氏

-----. 1978. *Ashikaga Atsuuji hakase kijukinen oriento-gaku indo-gaku ronshū* 足利惇氏博士喜寿記念オリエント学インド学論集.Tokyo: Kokusho kankokai 国書刊行会.

FUJITA, Kōtatsu 藤田宏達

-----. 1970. *Genshi jōdo shisō no kenkyū* 原始浄土思想の研究 [A Study of Early Pure Land Buddhism]. Tokyo: Iwanami shoten 岩波書店.

-----. 1985. *Kan Muryōjukyō kōkyū* 観無量寿経講究 [A Study of the *Guan Wuliangshou jing*]. Kyoto: 真宗大谷派宗務所出版部.

-----. 2007. *Jōdo sanbukyō no kenkyū* 浄土三部経の研究 [A Study of The Three Pure Land Sūtras]. Tokyo: Iwanami shoten 岩波書店.

-----. 2011. *The Larger And Smaller Sukhāvatīvyūha Sūtras: Edited With Introductory Remarks and Word Indexes to the Two Sūtras*. Kyoto: Hōzōkan 法蔵館.

-----. 2015. *Shintei bonbon Muryōjyukyō Amidakyō* 新訂梵文和訳無量寿経・阿弥陀経 [A New Edition of the Japanese Translation of the Sanskrit Version of the Larger & Smaller Sukhāvatīvyūha]. Kyoto: Hōzōkan 法蔵館.

GÓMEZ, Luis O.

-----. 1996. *Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless light (Sanskirt and Chinese Version of the Sukhāvatīvyūha Sutras*. Honolulu: University of Hawai'i Press; Kyoto: Higashi Honganji shinshū Ōtani-ha.

HARRISON, Paul

-----. 1990. *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An annotated English translation of the Tibetan version of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra with Several Appendices Relating to the History of the Text*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies.

-----. 1998. "Women in the Pure Land: Some Reflections on the Textual Sources." *Journal of Indian Philosophy.* 26(6): 553-572.

HIRAKAWA, Akira 平川彰

-----. 1968. *Shoki daijō bukkyō no kenkyū* 初期大乗佛教の研究. Tokyo: Shunjūsha 春秋社.

INAGAKI, Hisao 稲垣久雄

-----. 1984. *A Tri-lingual Glossary of the Sukhāvatīvyūha Sūtras: Indexes to the Larger and Smaller Sukhāvatīvyūha Sūtras*. Kyoto: Nagata bunsyōdō 永田文昌堂.

-----. 1995. The Three Pure Land Surtras (BDK English Tripitaka 12-II, III, IV). Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research.

IKEMOTO, Jūshin 池本重臣

-----. 1958. *Dai Muryōjukyō no kyōrishi teki kenkyū* 大無量寿経の教理史的研究. Kyoto: Nagata Bunshōdō 永田文昌堂.

KARASHIMA, Seishi 辛嶋静志

-----. 1999. "Dai Amidakyō no yakuchū" 『大阿弥陀経』の訳注（一）[An Annotated Modern Japanese Translation of the Earliest Chinese Version of *Sukāhvatīvyūka sūtra*]. *Bukkyo Daigaku sōgō kenkyūsho kiyō* 『佛教大学研究所紀要』[Bulletin of the Research Institute of Bukkyo University] 6:135-150. Kyoto: Bukkyo Daigaku sōgō kenkyūsho 佛教大学総合研究所.

-----. 2010. "Amida Jōdo no genfūkei" 阿弥陀浄土の原風景 [The Original Landscape of Amitabha's "Pure Land"]. *Bukkyo Daigaku sōgō kenkyūsho kiyō* 『佛教大学研究所紀要』[Bulletin of the Research Institute of Bukkyo University] 17: 15-44. Kyoto: Bukkyo University.

KAGAWA, Takao 香川孝雄

-----. 1984. *Muryōjukyō no shohon taishō kenkyū* 無量寿経諸本の対照研究. Kyoto: Nagata Bunshōdō 永田文昌堂.

-----. 1993. *Jōdokyō seiritsushi teki kenkyū* 浄土教の成立史的研究 [A Study on the Historical Formation of the Pure Land Buddhism]. Tokyo: Sankibō busshorin 三喜房仏書林

KUDARA, Kōgi 百済康義

-----. 1989. "Kanyaku Muryōjukyō no shinihon dampen" 漢訳〈無量寿経〉の新異本断片 [A Fragment from an Unknown Chinese Version of the Larger *Sukhāvatīvyūha*]. In *Indo tetsugaku to bukkyō: Fujita Kōtatsu hakase kanreki kinen ronshū* インド哲学と仏教：藤田宏達博士還暦記念論集 [Indian philosophy and Buddhism: Festschrift in commemoration of the sixtieth birthday of Professor Kōtatsu Fujita]. Kyoto: Heirakuji shoten 平楽寺書店.

MACK, Karen J.

-----. 2014. *The Three Pure Land Sūtras: Translated from the Jodo Shu Sacred Text*. Ed. The Jōdo Shū Research Institute. Tokyo: Jodo Shu Press.

MITANI, Mazuni 三谷真澄

-----. 2014. "Doitsu Tornfan tai shūshū no shoki muryō jukyō shahon" ドイツトルファン隊収集の初期無量寿経写本 [On the Chinese Manuscripts of Early Larger Sukhāvatīvyūha Sūtra Collected by German Terfan Expeditions]. *Bukkyōgaku kenkyū* 仏教学研究 [Studies in Buddhism Ryukoku University] 70: 1-25.

NATTIER, Jan

-----. 2007. "The Names of Amitābha/Amitāyus in Early Chinese Buddhist Translations (2)". *Annual*

Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University. 10: 359-394.

NONIN, Masaaki 能仁正顕

-----. 2007. "Dai Amidakyō (jō): ai bosatsu wo siza tosite kyōten kōzō" 大阿弥陀経考（上）：阿逸菩薩を視座とした経典構造 [On *Dai-amida-kyō* : the Structure of a Sukhāvatīvyūha-sūtra seen from the Viewpoint of Bodhisattva Ajita]. *Ryukoku daigaku ronshū* 龍谷大學論集 [*Journal of Ryukoku University*] 469: 22-48.

ŌTA, Rishō 大田利生

-----. 1990 (Reedited version in 2000). *Zōtei muryō jukyō no kenkyū:shisō to sono tenkai* 増訂無量寿経の研究―思想とその展開－. Kyoto: Nagata bunshōdō 永田文昌堂.

-----. 2004. *Kanyaku gohon bonhon zōyaku muryōjikyō* 梵本漢訳五本梵本蔵訳無量寿経. Kyoto: Nagata bunshōdō 永田文昌堂.

SAITO, Takanobu 齊藤隆信

-----.2013. *Kangobutten ni okeru ge no kenkyū* 漢語仏典における偈の研究 [A Study of Gāthās in Chinese Buddhist Scriptures]. Kyoto: Hōzōkan 法藏館.

SAKAMOTO (GOTŌ), Junko 坂本（後藤）純子

-----.1994. "*Sukhāvatīvyūha* no inritsu to gengo: tanbutsu–ge to jūsei-ge" Sukhāvatīvyūha の韻律と言語：歎仏偈・重誓偈 [On the Metre and the Language of the Larger *Sukhāvatīvyūha*]. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度學佛教學研究 [Journal of Indian and Buddhist Studies] 42(2): 935-940.

-----.1996. "Sukhāvatīvyūha bonbon muryō jukyō tanbutsuge: genten hihan to yaku: dai ichi-ge" Sukhāvatīvyūha［梵文無量寿経］歎仏偈－原典批判と訳―[1]第 1 偈 [The first Gāthā-group in (the) Larger Sukhāvatīvyūha (focusing on the) text critic and (the) translation: the first Gāthā]. *Jinbun kenkyū* 人文研究 [Studies in the Humanities Osaka City University] 48(8): 55-79.

SHIBATA, Taisen 柴田泰山

-----. 2009a. "Da Amidakyō shosetsu no tanbutsu-ge taiō kassho ni tsuite"『大阿弥陀経』所説の歎仏偈対応箇所について. *Bukkyō ronsō* 仏教論叢 [The Review of Buddhism] 53: 204-210.

-----. 2009b. "Muryō jukyō shosetsu no tanbutsu-ge ni tsuite" 『無量寿経』所説の歎仏偈について. *Sankō bunka kenkyūsho nenpō* 三康文化研究所年報 [Annual of the Sanko Research Institute for the Studies of Buddhism] 40: 121-169.

SHIZUTANI, Masao 静谷正雄

-----.1974. *Shoki daijō bukkyō no seiritsu katei* 初期大乗仏教の成立過程. Kyoto: Hyakkaen 百華苑.

SUEKI, Fumihiko 末木文美士

-----. 1984. “Dai Amidakyō wo megutte” 『大阿弥陀経』をめぐって [On the *Ta-amit'o-ching* (Larger *Sukhāvatīvyūha-sūtra*)]. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度學佛教學研究 [Journal of Indian and Buddhist Studies] 57(1): 255-260.

WOGIHARA, Unrai 荻原雲来

-----. 1938. *Wogihara Unrai bunshū* 荻原文集. Tokyo: Wogihara hakase kinenkai 荻原博士記念会.

XIAO, Yue 肖越

-----. 2009. “Muryō jukyō no ningen-kan (2): Muryō shōjō byōdōgakkyō wo chūshi toshite” 〈無量寿経〉の人間観 (2) ——『無量清浄平等覚経』を中心として. *Nihon bukkyō kyōiku kenkyū* 日本仏教教育研究 [The Journal of The Nippon Buddhist Education Research Association] 17: 56–60.

-----. 2010. “Shoki Muryōjukyō ni okeru Muryōshōjō Byūdōgakkyō” 「初期無量寿経」における『無量清浄平等覚経』[A Study on the *Wuliangqingjing Pingdengjue jing*: The Formation of the Early Recension of the Larger *Sukhāvatīvyūha* sūtra]. *Bukkyō daigaku sōgō kenkyūjo kiyō* 佛教大学総合研究所紀要 [Bulletin of the Research Institute of Bukkyō University] 17: 45-66.

-----. 2011. “Dai Amidakyō no seiritsu monndai wo megutte” 『大阿弥陀経』の成立問題をめぐって [A Preliminary Study on the Formation of the Oldest Version of the Larger *Sukhāvatīvyūha sūtra*]. *Bukkyō daigaku sōgō kenkyūjo kiyō* 佛教大学総合研究所紀要 [Bulletin of the Research Institute of Bukkyō University] 18: 1-29.

-----. 2012a. “Dai amidakyō ni okeru tokui na hōzōbosatsu setsuwadan” 『大阿弥陀経』における特異な「法蔵菩薩説話段」[A Study on the Formation of the Dharmākara's Story in the Oldest Version of the Larger Sukhāvatīvyūha]. *Bukkyō daigaku Bukkyogakkai kiyō* 佛教大学仏教学会紀要 [The Bulletin of the Association of Buddhist Studies Bukkyō University] 17: 73-110.

-----. 2012b. “Go akudan no seiritsu to jōdo no go” 「五悪段」の成立と「浄土」の語 [A Study of the Formation of the Paragraphs on the Five Evils and the Term *Jingtu* 淨土]. *Shinshū bunka kenkyūsho nenpō* 真宗文化研究所年報[Bulletin of the Institute of Shin Buddhist Culture] 21: 20-60.

-----. 2014a. “Women in the Pure Land: The *Karuṇāpuṇḍarīka* and the *Da Amituo jing* 大阿彌陀經.” *Journal of Institute of Buddhist Culture Musashino University*. 30: 39-101.

-----. 2014b. “Da Amidakyō ni okeru chie ni tsuite” 『大阿弥陀経』における「智慧」について [A Study on the Perfection of Wisdom in the *Da Amituo jung*]. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度學佛教學研究 [Journal of Indian and Buddhist Studies] 63(1) : 499–495.

-----. 2015. “The Doctrine of Wisdom in the Dharmākara of the *Da amituo jing*.” *Bulletin of the Research Institute of Bukkyō University*. 22: 15-30.

-----. 2016a. “Avalokiteśvara in the Earliest Version of the Larger *Sukhāvatīvyūha Sūtra*.” *Journal of Institute of Buddhist Culture Musashino University*. 32: 1–25.

-----. 2016b. “On the Formation of Bodhisattva Thought in the Vows of the *Da amituo jing*.” *Bulletin of the Research Institute of Bukkyō University.* 23: 63-76.

-----. 2016c. “Jōdo kyōdo ni okeru rengekeshō” 浄土経典における「蓮華化生」 [Rebirth by Transformation on a Lotus Flower in the Pure Land Sūtras]. *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* 印度學佛教學研究 [Journal of Indian and Buddhist Studies] 64(2): 999-995.

-----. 2017a. “A Study on the Ascetic Precepts in the Pure Land Sūtras.” *Bulletin of the Research Institute of Bukkyō University*. 24: 77–90.

-----. 2017b. “A Study of the Three Grades of Aspirants in the Larger *Sukhāvatīvyūha sūtra*.” *Journal of Institute of Buddhist Culture Musashino University*. 33: 1–41.

-----. 2017c. “The *Da Amituo jing* and the *Guan Wuliangshou fo jing*.” *Bulletin of Research Institute for Buddhist Culture*. 55: 67–77.

-----. 2018a. “An Annotated English Translation of the Twenty-four Vows in the Earliest Version of the Larger *Sukhāvatīvyūha-sūtra*.” *The Bulletin of the Association of Buddhist Studies Bukkyō University*. 23: 119-145.

-----. 2018b. “Self-benefit and Benefit for others in the Pure Land Sūtras.” *Journal of Institute of Buddhist Culture Musashino University*. 34: 1-30.

-----. 2018c. “Hearing the Names of the Buddha and the Bodhisattvas in the Pure Land Sūtras.” *Bulletin of the Research Institute of Bukkyō University*. 25: 33-47.

-----. 2018d “An Annotated English Translation of the Twenty-four Vows in the *Wuliang qingjing pingdengjue jing*.” *International Journal of Buddhist Thought & Culture* 28(2): 177–203. Korea: Academy of Buddhist Studies, Dongguk University.

-----. Forthcoming “On the Vows of the Earliest Version of the Larger *Sukhāvatīvyūha sūtra*.” *Journal of Indian and Buddhist Studies*. 67(3).

YIN Shun 印順

-----. 1981. *Chuqi dacheng fojiao zhi qiyuan yu kaizhan* 初期大乘佛教之起源與開展. Taiwan: Zhengwen chubanshe 正聞出版社.

Journal of
World Buddhist Cultures

Purpose of the Journal

The Research Center for World Buddhist Cultures at the Ryukoku University was established with the aim of forming an international research institute for Buddhism, which could respond to serious problems of modern world. It is the important mission of the Center to accomplish a wide variety of academic projects on Buddhism and thereby contribute to this increasingly globalized society. All knowledge is expected to be transformed into information in such globalized society. Thus, since being established last year, the Center also has aspired to publish an electronic journal and disseminate the research results widely in order to attain its main purpose. They seem the indispensable devices for the Center to mutually interact with researchers, Buddhists, and adherents of other religious traditions outside Japan, or to cooperate with foreign universities and research institutes.

In order not to miss the global trends of internationalization and informatization, the Research Center for World Buddhist Cultures starts a new electronic journal, *Journal of World Buddhist Cultures*. In its long history, the Ryukoku University has gradually accumulated the broad knowledge and characteristics concerning Buddhism. The Center hopes to develop further and disseminate them actively all over the world by means of this electronic journal, through which the Center will also attempt to encourage international intellectual exchange even more and seek the solution to various problems of the people who live in contemporary society.

In contemporary society, a sense of values is significantly diversified and complicated, and we are hardly able to recognize what is "true" indeed. *Journal of World Buddhist Cultures* will include not only scholarly articles on Buddhism but also those which respond, as a kind of guide, to various urgent problems that arise in every part of the world. Buddhism has been circulated all over the world over a long period of time more than 2500 years. The Center will widely invite the papers in which this universal religion is discussed from a "global point of view."

In addition, *Journal of World Buddhist Culture* will also include the reviews of books on Buddhism, records of lectures organized by the Center, and a wide variety of translation works. It especially welcomes a paper written in English. Through this electronic journal, the Center strongly hopes to form the international platform for Buddhist Studies and contribute to their further development.

Objective of the Research Center for World Buddhist Cultures, Ryukoku University

1. Comprehensive Academic Research of Buddhism.

Our objective is to contribute to the advancement of academic research on Buddhist philosophy, history, and culture and other relevant fields while searching for ways to respond to the problems facing our modern world. By using effective and appropriate research methodology, we aim to explore Buddhist topics that meet the needs and concerns of our modern world.

2. Interdisciplinary Research that Combines the Three Fields of "Humanity, Science, and Religion"and the Creation of a New Wisdom.

By combining the three fields of "humanity, science, and religion" we will explore the prospects of creating a new wisdom for the 21st century. We will aim at becoming a global research hub where scholars both from Japan and abroad can converse and interact in order to provide guidelines that can help address social issues and global crises from the standpoint of Buddhism.

3. Building a Global Platform for Buddhist Studies.

By collaborating with universities and research institutions in Asia, America, and Europe, we will carryout projects with overseas scholars, Buddhist priests, and academics of religion. We will then publish our research results through our website and publications and provide them in English and other languages. Also, by using the Information and Communication Technology (ICT), we will connect ourselves with overseas universities and research institutions in real time in both the graduate and undergraduate programs. In addition, we will build a system that can quickly respond to requests from overseas research institutions who may ask for information about local historical sites by employing various views from across the university.

4. Benefitting the Undergraduate and Graduate Schools'Education with the Research Results.

By collaborating with the curriculum for each academic area, we will aim at building an integrated program that spans across the departments. We will also promote participation in educational collaboration programs not only within our university but with other educational institutions as well. We will recruit limited-term research fellows from the graduate and post-graduate programs in and outside of our university, providing research grants (scholarships) and publishing their findings online or on print.

Significance of the Publication of *Journal of World Buddhist Cultures* in the Center

The Research Center for World Buddhist Cultures consists of following three research divisions: Basic Research Division, Applied Research Division, and International Research Division. Among them, the International Research Division plays a central role for the publication of this electronic journal.

International Research Division

This division will be responsible for sharing information about the overall activities of the center to the international community while continuing the project of translating and publishing Buddhist canons and texts that were originally carried out by the Research Institute for Buddhist Culture. In addition to the publication of E-journal and website management, the division will promote exchanges with overseas scholars, other Buddhists, and religious specialists through the Information and Communication Technology (ICT). The division will encourage collaboration with universities and research institutes in different parts of the world and engage in the sponsorship of international symposiums that will invite scholars from overseas.

As religion becomes more global and multi-dimensional in contemporary society, there has been a growing awareness of the need for inter-religious dialogue. The division will encourage these conversations and interactions by collaborating with various religious research institutions abroad. With the theme of "inter-faith education" the division will carryout research at institutions of higher education.

In the international context of inter-religious dialogue this division will explore how Japanese Buddhist ideology is viewed in the eyes of the outside world as well as what Japanese Buddhism can further contribute to inter-religious education. Through these activities, the division will work as its core focus to not only develop young scholars to understand the importance of having an international mindset but also to promote global interactions of scholars.

Authors' Profiles

Kazushi Iwao	Associate Professor, Faculty of Letters, Department of History, Ryukoku University	Asian History, Tibetology
Ayanna	Associate Researcher, China Tibetology Research Center	The History of Mongolia-Tibet relation, the History of Tibetan Buddhism
Feng Zhi (Jetanlobdan)	Professor, Deputy Director of Institute of Historical Studies in China Tibetology Research Center	Studies of Tibetan history
Dramdul	Professor, Director-General of China Tibetology Research Center	Tibetan Buddhism research
Ying Gao	Assistant Researcher of Religion Research Institute in China Tibetology Research Center	Thoughts and Doctrines of Tibetan Buddhism
Xuezhu Li	Researcher, China Tibetology Research Center	Madhyamaka and Sanskrit Manuscript
Sudan Shakya	Associate Professor, Department of Buddhism, Faculty of Humanities and Social Studies, Shuchiin University	Buddhist Studies, Indian Philosophy
Kazuo Kano	Lecturer, Komazawa University	Buddhism in India and Tibet
Yue XIAO	Researcher, Research Institute of Bukkyo University	Buddhist Studies, Pure Land Buddhism, Applied Sociology, Comparative Culture
Manning Li	Research Assistant, Research Center for World Buddhist Cultures, Ryukoku University	Medieval Japanese Literature, Buddhist Literature (*bukkyō bungaku*)

執 筆 者 一 覧

岩尾 一史	龍谷大学文学部歴史学科准教授	東洋史、チベット学
阿音娜	中国蔵学研究中心副研究員	蒙蔵関係史、チベット仏教史
馮 智（吉塘・洛丹平措）	中国蔵学研究中心歴史研究所副所長、研究員	チベット史研究
鄭堆	中国蔵学研究中心長、研究員	チベット仏教研究
高 穎	中国蔵学研究中心宗教研究所助理研究員	チベット仏教教義思想研究
李 学竹	中国蔵学研究中心研究員	中観と梵文写本
スダン・シャキャ	種智院大学人文学部仏教学科准教授	仏教学、印度哲学
加納 和雄	駒澤大学講師	インド・チベット仏教学
肖 越	佛教大学総合研究所特別研究員	仏教学、浄土教、応用社会学、比較文化
李 曼寧	龍谷大学世界仏教文化研究センター リサーチ・アシスタント	日本中世文学、仏教文学

Editorial Board

Editorial Committee Member

Eiji Hisamatsu（Editor-in-Chief）	Masahiro Asada	Syōryū Katsura
Chisui Satō	Sinryō Takada	Masaaki Nohnin
Mitsuya Dake	Eishō Nasu	Denis Hirota
Akira Miyaji	Yūshō Wakahara	Taisuke Karasawa

編 集 委 員

久松 英二（編集長）	淺田 正博	桂　紹隆
佐藤 智水	高田 信良	能仁 正顕
嵩　満也	那須 英勝	廣田 デニス
宮治　昭	若原 雄昭	唐澤 太輔

Assistant Editor

Taisuke Karasawa	Ayako Ōsawa	Takahiko Kameyama
Manning Li	Kouta Uchide	

編集スタッフ

唐澤 太輔	大澤 絢子	亀山 隆彦
李 曼寧	内手 弘太	

Research Center for World Buddhist Cultures, Ryukoku University

Journal of World Buddhist Cultures ***~ Vol. 2 ~***

March 15, 2019

Editor Research Center for World Buddhist Cultures, Ryukoku University Editorial Committee

Publisher Research Center for World Buddhist Cultures, Ryukoku University
125-1 Daiku-chō, Shichijō-dōri Ōmiya
Higashi-iru, Shimogyō-ku, Kyoto 600-8268
Hakuakan (Research Center for World Buddhist Cultures)
Phone Number domestic： 075-343-3812
international：+81-75-343-3812
E-mail: rcwbc-ejournal@ad.ryukoku.ac.jp
URL: http://rcwbc.ryukoku.ac.jp

Printer Kawakita Printing Co., Ltd.

© 2019 by Research Center for World Buddhist Cultures, Ryukoku University, Japan
All rights reserved.