

# 中国人がインド文献の中に 読み取る蘇生

——自分の都合に合わせて理解した異文化——

小林 信彦\*

〔曇鸞とボーディルチ（菩提留支）が初めて会った時の問答〕

曇鸞： 不老不死の人たちのことを記したこの国の書物には、長寿と不死を得る方法が説かれていますが、これより優れたものがブツダの教えの中にありますか。

ボーディルチ：（地面に唾を吐いて）何を言っているのか。比べものにならない。〔それに、〕長寿と不死を得る方法など、一体どこにあるのだ。仮に長生きしてしばらくは死なずにすんだとしても、〔いずれは身体は減んで心が他の身体に移り、〕しょせんは三つの世界をぐるぐる回るだけだ。<sup>1)</sup>

A<sup>1</sup>

インド人は蘇生や不死を考えることがない

インド人にとって、人間の幸せと不幸せはそれまでの「行い」(karman/業)に帰せられる。それまでの「行い」の「報い」(phala/果)として、すべては自動的に展開する。これが「行いと報いの対応法則」であり、超自然力を備えたブツダといえども、この法則に干渉することはできない。

---

\* 本学文学部

キーワード：パーイシャジャグル、心の移転、玄奘、蘇生、薬師

幼くして死ぬ不幸な者もいれば、長生きする幸せな者もいるが、こういうこともまた自らの行為の必然的結果に過ぎず、寿命が尽きて死にかけている者の命を救うことはできない。まして、すでに死んだ者を蘇らせるすべなどどこにもない。それに、「心の移転」を前提とする仏教の体系で蘇生のアイデアを容れる余地はない。死んだ身体を離脱した心は新しい身体に移動するしかなく、機能を停止した死体に再侵入することはいない。仏教では死んだ者を生き返らせるプログラムが設定されていないのである。

仏教で死は身体のみにかかわることであって、「心」(vijñāna/識)にかかわることではない。身体が死んで機能しなくなれば、「心」は新しい身体に侵入して機能し続けるのである。「心」が別の身体に移動して存続するのであるから、死んだ古い身体を復活させる必要などない。したがって、仏教には蘇生という発想がない。

人間が蘇生することに関心がないインド文化圏の人々には、不死を求めた発想が欠けている。“天へ行つて不死になる”とか“不死の神々”という表現はあっても、この世に生きている人間について「不死」(amṛta)が語られることは決してない。ヴェーダ時代の古い文献に「不死」に当たる語が用いられる例を見かけるが、その場合は文字通りの「不死」を意味するのではなく、人間の寿命限界と考えられた「100歳」を指すに過ぎない。<sup>2)</sup>ちなみに、あらゆるものの永続性を否定する仏教では、インドラ (indra) やブラフマン (brahman) のような最高水準の神 (deva) にも寿命がある。

古い仏教文献に“amatam ajjhagamam” (私は不死を得た) とか “apārutā tesam amatassa dvārā” (不死への門が彼らに開かれた) という表現があり,<sup>3)</sup> 「不死の獲得」(amṛtādhigama) について語られることがあるが,<sup>4)</sup> そのような場合の“amata/amṛta”は身体の不死に言及するものではなく、「不滅の真理」の比喩を表すに過ぎない。“私は不死を得た”というのは、

中国人がインド文献の中に読み取る蘇生

究極の真理に到達したシャーキャ-ブツダ (śākya-buddha) の言葉であり、“不死への門が彼らに開かれた” というのは、真理を説いてくれと神々に請われた際に発せられた言葉である。

A<sup>2</sup>

バーイシャジャグルは人々がブツダになるのを助ける

インド文献『バーイシャジャグル-スートラ』(bhaisajyagurusūtra/薬師經)には、このことに関して興味深い記述があり、ヤマ(yama/閻魔)が管理する地獄(naraka/奈落)へ行っていた者が帰って来る話が語られる。死んだ者がこの世に復活する話には違いないが、インド風の表現をとれば、地獄で苦しむ者の「心」が人間の身体に移る話である。

その人の心が再び[人間の世界に]帰って来るという事態が起こる。

夢を見ている人が[醒めていた時のことを夢の中で思い出す]ように、悔いを抱いて[前世の]自分のことを[まざまざと]思い出す。7日目に、または21日目に、または35日目に、または49日目に、その人の心は再び[人間の世界に]帰って来るであろう。<sup>5)</sup>

“バーイシャジャグル”(bhaisajyaguru/薬師)と呼ばれるブツダを心から信じて熱心に礼拝していると、死んで地獄へ行っても、再びこの世に帰って来た時に、前世の記憶を取り戻す。そして、これはバーイシャジャグルのお陰である。地獄へ行っていた「心」が再び人間世界に帰ってくるのはインドでなら大いにありえることであり、バーイシャジャグルのお陰でも何でも無い。普通は起こらないこと、このブツダだけが引き起こす奇跡は、人間世界に帰って来た人が前世の経験を覚えていることである。

仏教の伝承によると、前世のことを覚えているのはブツダあるいはそれに近い人だけである。「前世の生活を思い出す知力」(pūrvanivāsānasmṛtijñāna/宿命通)が「超自然力」(abhijñā/神通)の一つに数えられる。バー

イシャジャグルを熱心に礼拝すると、この「超自然力」が授けられて、並の者が前世を思い出すという奇跡が起こるのである。

長らく重い病でひどく苦しんでいた人が死んで、その者の「心」が地獄(naraka)へ行き、再び人間の世界に帰って来る。そして新しい人生では、パーイシャジャグルのお陰で、前世の自分を思い出して後悔の念に駆られ、今度こそは「悪い行い」(aśubha-karman/悪業)を避けて「善い行い」(śubhakarman/善業)を行おうと頑張るようになる。そして、こういう生活を続けていけば、いつか遙か遠い未来にブッダになることができる。他のすべての仏教文献の場合と同じように、『パーイシャジャグル-ストラ』で設定されている究極の目標は、人々がブッダになるのを側面から助けることである。

仏教の伝承では、ブッダが真理を説いて苦しむ人々を救おうとするプロセスが医師が行う医療行為に譬えられる。この世で苦しんで生きる人々が病人に譬えられ、その苦しみを和らげようとするブッダが医師に譬えられるのである。そして、ブッダの教えは薬に譬えられる。

私の先生はすべてを知る。すべてを見る人であり、勝利者である。憐れみ深い教師はすべての人々の医師である。<sup>6)</sup>

その人は最高の「真理の主」であり、毒の害を取り除く人である。<sup>7)</sup>

〔要約〕ある人が毒矢に射られると、激しい痛みを感じる。身内の者たちに呼ばれた医者がやって来て、傷の周囲をメスで切り取ると、激しい痛みを感じる。探り針を使って医者が矢を探ると、激しい痛みを感じる。医者が矢を引き抜くと、激しい痛みを感じる。医者が傷口に薬を塗ると、激しい痛みを感じる。〔しかしながら、〕しばらくして傷が癒えると、その人は楽になって自由になり、どこにでも行けるようになる。<sup>8)</sup>

中国人がインド文献の中に読み取る蘇生

バーイシャジャグルが強く望むのは、すべての人々がブッダになるための準備を進めることである。そして、最も気にかけているのは、人々の準備活動が妨げられることである。みんなが心置きなく頑張れる環境を整えるために、自分が身につけた超自然力を最大限に使おうと心に決めているのである。こうして、バーイシャジャグルは極めて多岐にわたって活動をする。

バーイシャジャグルの名前が「医療の大家」(bhaisajyaguru)の意味であるのは、この比喩伝承を受けたものである。インドのバーイシャジャグルは医療を専門とするわけではないし、ましてや究極の医師として蘇生や延命の技術があるわけではない。

B<sup>1</sup>

玄奘訳は「蘇生する」と受け取られる可能性がある

玄奘(602-664)は650年に『バーイシャジャグル-スートラ』を中国語に訳しているが(『薬師琉璃光如来本願功德经』)、そこで「地獄へ行って来た者が帰って来る話」は次のようになっている。

或は是の處に彼の識の還るを得る有り。夢中に在るが如く、明了に自ら見む。或は七日、或は二十一日、或は三十五日、或は四十九日を経て、彼の識の還る時、夢より覺むるが如し。<sup>9)</sup>

死者の「心」は元の身体に帰るのではなく、元いた人間の世界に帰るのである。そして前とは別の身体に入る。一つの身体に二つの「心」が宿ることはないので、次の侵入先は受精直後の胚である。地獄に住む者の身体に宿っていた「心」が死んだ身体から出て、新しく発生した人間の胚に入るのである。

仏教の伝承によると、それまでの記憶は出産の際に失われ、前世のことを覚えているのは、ブッダまたはブッダに近い者だけである。ところが、

バーイシャジャグルから「前世の生活を思い出す知力」を授かると、生まれる前の記憶を失わずにすむ。「死者の心がヤマの所から帰って来る話」に語られているのは、前世を思い出す超自然力が備わる奇跡であり、死者が蘇生する奇跡ではない。

再び人間の身体に「心」が移転すると、バーイシャジャグルは特殊な超自然力を備えさせて、前世のことを思い出すことができるようにしてやる。そして、ブッダになるための第一歩として、「行いと報いの対応法則」を身をもって実感させるのである。バーイシャジャグルがしようとしているのは、いつの日にかすべての者をブッダにすることであって、「行いと報いの対応法則」に干渉して死者を蘇生させることではない。

インド人は誰でも「心の移転」を信じていて、蘇生については想像することさえない。インドで“心が再び帰って来る”と言えば、「人間に世界に帰って来ること」であるに決まっているので、帰る場所をわざわざ読者に知らせる必要はないのである。

玄奘も慎重にテキストを訳して、「心」の帰るべき場所を特定していない。しかしながら、中国人にとって「心の移転」は極めて馴染みにくいものであり、一方で不死は馴染み深い話題である。蘇生は憧れの的であろう。玄奘はテキストにない語句を補って「心」の帰る場所を人間世界と特定すべきであった。そうしなかったために、「心の移転」に馴染みが薄い中国人の誤解を誘導する余地を残したのである。説明抜きで中国人が読めば、“心が再び帰って来る”という文章は、「元の身体に帰って来る」/「蘇生する」と受け取る可能性がある。

昔の中国人どころか、中国語訳の仏教文献に馴染んでいる現代の研究者さえ、ここで玄奘の文章を「蘇生する」と受け取っている。バーンボーム(Raoul Birnbaum)は、<sup>10)</sup> この「死者の心がヤマの所から帰って来る話」を「死人が蘇生する話」と理解している。<sup>11)</sup> また五来も同じよう考えて、

中国人がインド文献の中に読み取る蘇生

“〔死んだ者の神識が〕娑婆に帰って蘇生する”と言っている。<sup>12)</sup>そして、サンスクリットのテキストを訳した岩本でさえ、同じ先入観を抱いて対応部分を扱っているのである。<sup>13)</sup>

五来重は「心の移転」が信じられていない日本で生きた人である。中国の文化伝統を継承するわけではないにしても、中国語訳仏教文献には多少とも馴染みがあった。そして、バーンボームは長年もっぱら中国語の仏教文献に親しんできた専門家である。玄奘の『薬師琉璃光如来本願功德經』を読んで、五来とバーンボームが揃って蘇生の話と理解したのは、それなりの理由があったのである。さらには、サンスクリット本を訳した岩本裕までが、テキストを読み間違えて蘇生の話とした。翻訳の際に玄奘訳を参照して、蘇生の話と理解した上で、それに引きずられたのであろう。

## B<sup>2</sup>

玄奘の用意した文脈は蘇生を示唆する

すでに述べたように、『パーイシャジャグルースートラ』の玄奘訳（『薬師琉璃光如来本願功德經』）で、“或は是の處に彼の識の還るを得る有り”とある箇所は、中国人が読めば「元の身体に帰って来る」/「蘇生する」と受け取られる可能性がある。そして文脈を考慮に入れると、この可能性はますます大きくなる。

時に彼の病人の親屬、知識、若し能く彼が爲に世尊薬師琉璃光如来に歸依し、諸の衆僧を請じて、此の經を轉讀せしめ、七層の燈を然し、五色の續命神旛を懸けば、或は是の處に彼の識の還るを得る有り。夢中に在るが如く、明了に自ら見む。<sup>14)</sup> + 〔或は七日、或は二十一日、或は三十五日、或は四十九日を経て、彼の識の還る時、夢より覺むるが如し。〕

「薬師」への礼拝に関連して、“續命神旛を懸けよ”という表現が見える。

ブッダに礼拝する際に、インド人は灯（pradīpa）や旗（dhvaja）を供える習慣があるが、<sup>15）</sup>ここでは旗（五色の神旛）の機能が「續命」にあるというのである。「諸の衆僧を請じて、此の經を轉讀せしめ、七層の燈を然し、五色の續命神旛を懸けば」と指示されているのは、延命呪術ということになる。“或は是の處に彼の識の還るを得る有り”という表現は、この一連の呪術作業の効果に言及している。

延命呪術を行った結果として「彼の識が還るを得る」とすれば、死んだ身体から離脱してどこかよそへ行っていた「心」が元の身体に帰って来ることになる。死んだはずであった者は死ななかつたのである。

しかしながら、こういうことは、インドの文化伝承の中ではありえない。インドでは、人が死ぬと「心」が身体を離れ、他の身体に移る。すなわち、縁もゆかりもない女または雌の胎内に侵入して、胚の発生に関与する。元の身体に帰ることはないのである。それに、死体は直ちに焼いて、骨は川に捨ててしまうから、7日ないし49日経って帰って来ても、戻るべき身体はないのである。

延命呪術に言及する玄奘訳『藥師琉璃光如來本願功德經』には、非インド的で非仏教的な生死観が反映されている。このように、インド文献の正確な翻訳の中に異質な要素が一つだけ混入していても、文章全体が一つのシステムを成しえず、文意が不明瞭となろう。

そして、ここには“諸の衆僧を請じて、此の經を轉讀せしめ”という個所があり、經典の特殊な朗読法が指示され、そこに“轉讀”という語が用いられている。この語が指すのは「変えて読むこと」、すなわち「[声の高さや長さや強さを]変えながら読むこと」/「メロディーを付けて唱えること」である。このように經典の読む習慣はインドになく、<sup>16）</sup>これは中国で成立した「仏教儀礼」であろう。テキストの内容を理解することは棚上げされ、經典を朗読することが呪術実践のための音声パフォーマンスとなっ

ている。ここで仏教經典のテキストは真理を伝える言葉ではなく、奇跡を引き起こすのに有効な音声呪術の素材である。

中国人は宗教文献の朗読に呪術効果があると信じていた。道教の伝承によると、死人の魂を救済したり不死を得たりするために、『度人經』を朗読するという。正月には死んだ人の靈魂を救うために、七月には自らが不死になるために、そして十月には「帝王・國主・君臣・父子」の幸せのために、『度人經』を朗読するという。

道に言ふ。「正月の長齋に、世の亡魂を上ぐる爲に是の經を誦詠す。……七月の長齋に、是の經を誦詠して、身、神仙を得。……十月の長齋に、帝王國主君臣父子の爲に是の經を誦詠す。……」と。<sup>17)</sup>

仏教の体系では、人間が死ぬと「心」は身体を離れて、新しい身体に移転し、再び苦しみ満ちた生活が始まる。死とは身体を取り替えることであるから、取り替え時期を遅らせるにすぎない延命は、仏教信奉者にとって究極目標ではない。“續命神旛を懸けよ”などという表現がインド文献の中にあるはずもない。

玄奘の訳文では“旛”や“燈”が呪術用の小道具を指す。また、“神旛”を修飾する“五色”<sup>18)</sup>は、インドの文献には見かけないもので、<sup>19)</sup>中国の文化伝統に根差す表現である。<sup>20)</sup>「五色續命神旛」は延命効果をねらった呪術シンボルであり、「七層之燈」もそうであるらしい。<sup>21)</sup>

このように、玄奘訳の中国語文に見られる「藥師琉璃光如來」への「歸依」は複合儀式であり、この複合呪術パフォーマンスの一環として行われる「轉讀」は、燈をともすことと「神旛」を掲げることと共に、「續命」を意図するものであり、その効果を示すのが“是の處に彼の識の還るを得る有り”という表現である。

ちなみに、この複合呪術を指示する箇所に対応するサンスクリット文は、

“その病人のために、友人親族家族たちはパーイシャジャグルを最後の抛り所とし、このブッダに礼拝するであろう”<sup>22)</sup> となっているだけで、「轉讀」もなければ「燈」をともしこともなく、「旛」を掲げることもない。「續命」を図る複合呪術への言及などどこにもないのである。

このように、玄奘訳『薬師琉璃光如来本願功德經』で「心」の帰還に言及する個所を見ると、中国の文化伝統を反映する表現が数多く認められる。そうすると、同じ所に見られる表現“彼識還”についても、中国の文化伝統を踏まえていると理解すべきであろう。玄奘はインド文献を忠実に翻訳しているとは言えないのである。

### B<sup>3</sup>

#### 中国人は蘇生を当然のことと考える

ところで、玄奘が『パーイシャジャグル-ストラ』を翻訳したのは650年であるが、すでにその35年前に同じ文献が翻訳されている。615年に完成したダルマグプタ (dharmagupta/達摩笈多 ?-619) 訳『薬師如来本願經』がそれである。この訳では問題の箇所が次のようになっている。

若し能く此の病人の爲に彼の世尊薬師瑠璃光如来に帰依して、法の如く供養せば、即ち還復するを得。此の人の神識、迴還するを得。時に夢より覺むるが如く皆自ら憶知す。或は七日、或は二十一日、或は三十五日、或は四十九日を経て、神識還るのみ。<sup>23)</sup>

この翻訳の訳文を作成した行矩にとって、薬師礼拝儀式的の目的は死んだ人の「神識」を「迴還」させることであつた。「迴還」する場所が明示されていないが、次に“夢から覺むるが如く”とあることから見て、「元の身体」であるのは明らかである。この点については、行矩が不満を感じた慧簡訳 (=『灌頂經』12)の方が明快である。

其の精神、其の身中に還る。<sup>24)</sup>

中国人がインド文献の中に読み取る蘇生

“其身中”に当たる語はサンスクリット文にないから、行矩の言うように、確かに慧簡訳は原文に合わない。しかしながら、“其身中”を抜いたところで、全体の主旨を取り違えている限り、正しい訳文を作成できるはずもなく、慧簡訳では“還”が“還其身中”と理解されるように文脈が用意されている。

行矩が選んだ“神識”という語は、類義語を併置した語合成であり、前分の“神”は「天に昇った魂」を意味する本来の中国語名詞で、後分の“識”はサンスクリット“vijñāna”（心）の訳である。中国でわざわざ“神”を付加して“神識”という合成語を作って「心の移転」に言及するのは、死後も機能することを伝えるのに“識”だけでは不安であったらしい。6世紀には一般知識人向けの文献に用いられることがあり、『魏書』の「釋老志」に見える。

凡そ、その經旨、大抵言ふ。生生の類、皆行業に因りて起る。過去當今未來有り。三世を歴して、識神、常に滅せず。凡そ善惡を爲さば、必ず報應あり。<sup>25)</sup>

なお、この漢字連続は日本の文献にも見え、小泉道<sup>おきみ</sup>によると『日本靈異記』で“タマシヒ”を表記するのに用いられている。

それ、<sup>なましい</sup>神識は、業の因縁に従ふ。<sup>26)</sup>

そして、『パーイシャジャグル』を最後に訳した義浄は、“vijñāna”を訳する際に、玄奘の“識”を捨ててダルマグプタ訳を継承し、“神識”を復活させている。

而して、彼の神識、或は七日或は二七日乃至七七日を経て、夢より覺むるが如く、本の精神を復す。<sup>27)</sup>

ダルマグプタ訳『薬師如来本願經』では、パーシャジャグルを供養すると、しばらく身体を離れていた「神識」は、やがて「迴還」して、「夢より覺むるが如く皆自ら憶知す」という。「死んだ人間が蘇生するのは、眠

りから覚めるようなもので、記憶はすっかり元通りになる」というのであるが、この部分はサンスクリットの学力不足による誤訳である。<sup>28)</sup>

サンスクリットのテキストで、対応個所は“svapnāntaragata ivātmānam samjānāti”（夢の中にいる人のように、悔いを抱いて自分のことを思い出す<sup>29)</sup>）となっている。語合成“svapnāntaragataḥ”の意味は「夢の中にいる」(svapnāntaram gataḥ)であり、「夢の中から帰って来た」ではありえない。そうと、この文で言おうとしているのは、「寝ている人が昔のことを夢に見るように、新しい身体を得て生まれ変わった人が前世でやらかした愚かなことを思い出して後悔する」であって、「眠りから覚めて意識を完全に取り戻した人のように、前世のことをはっきりと知る」ではない。

「前世のことを思い出して後悔する」という主旨を「蘇生した後で記憶が元通りになる」という主旨に取り違えたのである。インド人がこんな読み間違いをするはずはない。ダルマグプタは南インドに生まれ育ち、中央インドのカニャクブジャ (kanyākubja) のサンガで出家した。東トルキスタンを旅行した後、590年に中国へ行った。最初は長安でジュナーナグプタ (jñānagupta 闍那崛多) と共に働き、606年には煬帝が洛陽に創立した翻訳館に移った。619年に死ぬまでに7部32巻の翻訳に関与して、隋を代表する翻訳者の一人とされた。『薬師如来本願経』が完成した時、ダルマグプタは中国にすでに25年も住んでいたが、中国人の用意した訳文を点検できるほど中国語ができなかったらしい。

#### B<sup>4</sup>

「心」の移転のタイミングが蘇生のタイミングに変わる

インド文献で“死者の「心」は7 +  $\alpha$  日以内に移転を完了する”と言われる。ところがダルマグプタ訳『薬師如来本願経』で、7日、21日、35日または49日は、「神識」が身体を離れてから「廻還」するまでの日数であ

る。「心」が新しい身体に取り付く時間限界（「7 +  $\alpha$  日までに」）は、魂が蘇る日付に変換されている。それにしても、死後7日ないし49日も経ってから魂が蘇るというのであるから、心臓の鼓動が停止した数分後に息を吹き返す場合とはよほど事情が異なる。ここにも中国の文化が反映されている。それに、インドでは死んだ身体をすぐ焼却してしまうから、49日も経って魂が帰って来たところで、今さら蘇生しようがないのである。五来がこの点を指摘して玄奘訳の矛盾を気にしたのはさすがである。<sup>30)</sup>

玄奘はダルマグプタ訳を見ているのである。もっとも、サンスクリットのあまりできない義浄（635-713）が時々やるように漢文漢訳をしているわけではない。ダルマグプタ訳に欠けている第1文の主語（「彼病人親属知識」）をサンスクリット本から復元しているし、さらに“*svapnāntaragata ivātmānam samjānāti*”を“如在夢中明了自見”と訳して、“*svapnāntaragataḥ*”と“*samjānāti*”を正しく理解している。このように、玄奘は確かにサンスクリットのテキストを見たにもかかわらず、文旨の把握ということになると、サンスクリット理解の点ではるかに劣るダルマグプタ訳に従っている。そのため、せっかく正しく訳した個所が全体から浮き上がり、かえって意味不明瞭となっている。

厳密さに欠けるダルマグプタ訳を玄奘がこれほど尊重していたとは意外である。クマラジーヴァ（*kumārajīva*/鳩摩羅什 344-413）を別格とすれば、玄奘は中国史上最高の仏教学者であり、サンスクリットの学力は群を抜いている。この玄奘もしょせんは中国人であり、中国の文化環境の中で筋の通ったダルマグプタ訳を何の抵抗もなく受け入れたのであろうか。この玄奘でさえ制御できなかった潜在意識があったとすれば、そこに中国文化の深層を解く鍵が隠されていると言えよう。

6世紀初頭に僧裕が編纂した『出三藏記集』によると、『灌頂經』に編入された慧簡訳『薬師琉璃光經』（457）には延命術のマニュアル（續命法）

が付いていたという。

此の經の後に續命法有り。所以に遍く世に行はる。<sup>31)</sup>

義淨訳『藥師琉璃光七佛本願功德經』（707年）に見られる呪文と呪術<sup>32)</sup>は、もともと付録として使われていた「續命法」が本文中に移されたものらしい。パーイシャジャグル信仰が延命呪術として中国の習俗に根を下ろしていたとすれば、それが玄奘訳に反映されたのもやむをえないことであった。

## B<sup>5</sup>

中国人は「不時の死」を死一般に変換する

仏教で伝えられている文献にも死への言及がないわけではなく、死を停止する可能性が話題になることもある。ただし、そういう場合に取り上げられるのは不慮の死に限られる。「行いと報いの対応法則」が信じられているインドでは、それまでに行った行為の結果として寿命が決まるのであるが、時にはこの法則が誤作動してか、まだ寿命が尽きていないのに死ぬ場合がある。これを“不時の死”（akāla-marāṇa/横死）という。

『パーイシャジャグルースートラ』には、このような「不時の死」が9種挙げられている。(1)「医者が薬を持っていなかったので軽い病気で死ぬ場合」、(2)「王の刑罰を受けて死ぬ場合」、(3)「放蕩で衰弱死する場合」、(4)「焼け死ぬ場合」、(5)「溺れ死にする場合」、(6)「猛獣に食い殺される場合」、(7)「山から転落して死ぬ場合」、(8)「毒で死ぬ場合」/「悪靈にやられて死ぬ場合」、(9)「食べ物が入手できず餓死する場合」<sup>33)</sup>

昔のインド人にとって、この9例はあってはならない死であった。それまでの「行い」の「報い」として決定された寿命が満ちる前に唐突に起こった死であり、「行いと報いの対応法則」に反する死である。そして、このような場合に限って、“パーイシャジャグル”という名のブッダも、死

中国人がインド文献の中に読み取る蘇生

を食い止めることができる。<sup>34)</sup> これは「行いと報いの対応法則」に干渉することではなく、むしろ法則の例外的な誤作動を修正することであり、ことの成り行きを元に戻すことである。

ところが中国人は見境がなかった。このような例外的事態とそれに対処する方法を取り上げた記述を仏教文献に見て、「薬師」の延命機能を確認する文献根拠をしたのである。こうして、延命機能も不死を授ける機能もないパーイシャジャグルは、中国人の手にかかるると一変して延命あるいは不死を担当する奇跡の超越者となったのである。

インドのテキストに欠ける「不死」への言及が中国語の翻訳に忽然と現れるのをよく見かける。『サッドダルマプンダリーカースートラ』(saddharma-puṇḍarīkasūtra/法華經)の第22章には、この文献が朗読されるのを聞くことによって回避できる災難の一つとして、「不時の死」が挙げられている。

したがって、ナクシャトララージャサンクスミタービジュニヤよ、このジャンプ大陸で私はこの經典をしっかりと守る。病気にやられて弱った人々にとって、[この經典は]薬のようなものとなるだろう。この經典を聞くと、病気は身体に侵入しないであろう。老いも不時の死も[侵入し]ない[であろう]。<sup>35)</sup>

ところが、この箇所に対応するクマールージーヴァの中国語訳を見ると、“akālamṛtyu”（不時の死）の“akāla”（不時の）が無視されて、“この經典を聞いた者は不死となる”となっている。<sup>36)</sup> 寿命が尽きていないのに起こる不慮の死に限られていた話は、どんな死も取り上げる話に変換されているのである。

宿王華よ。汝、當に神通の力を以て是の經を守護しべし。所以は何ぞ。此の經は則ち閻浮提の人の病の良藥なり。若し人、病有りて是の經を聞くことを得ば、病、即ちに消滅して、不老不死ならむ。<sup>37)</sup>

クマーラジーヴァは東トルキスタン出身のインド人であり、子供の頃から長年にわたってカシミールで学んだ大学者である。その一生を通じて力を尽くしたのは、中国人に仏教を理解させることであり、その努力の跡が訳文にしのばれる。しかしながら、晩年に本人ももらしているように、中国人に仏教を理解させるなどというのは、極めて困難なことであるというより不可能なことであった。

「行いと報いの対応法則」に馴染めない中国人からすれば、「不時の死」に限定して死の停止を取り上げるインド文献の記述は確かに分かりにくかろう。“不時の死は身体に侵入しないであろう”という記述は、“死は身体に侵入しないであろう”と書き換えさえすれば、中国人にとって馴染み深い文となるのである。しかしながら、これではインド文の主旨は伝わらない。「行いと報いの対応法則」への言及は、不死への言及ということになったのである。

サンスクリット本では“病気は身体に侵入しないであろう” (vyādhih kāye na kramiṣyanti) とあって、予防効果に言及しているに過ぎないが、クマーラジーヴァ訳では“病、即ちに消滅して”となっている。予防効果が医療効果に変換されているのである。また、『法華經』の超自然力に即効性があることを伝える“即”に当たる語はインド文に見られない。このように、中国人に馴染みやすい文を工夫すればするほど、「行いと報いの対応法則」を前提とする仏教の体系は中国人から遠く結果となる。

## C

バーイシャジャグルと「薬師」は機能を全く異にする

いずれにしても、インドの文献に説かれるバーイシャジャグル礼拝の儀式は、中国語訳では延命呪術に転換され、さらに「心の移転」(死んだ身体を離れた「心」が受精直後の胎に移ること)は、蘇生に変換されている。

中国人がインド文献の中に読み取る蘇生

そして、「心」が新しい身体に取り付く時間限界を示す数字は、蘇生が起こるタイミングを示すのに用いられている。インドでは $7 \times \alpha$ 日以内に「心」が次の身体に移るのに、地獄へ行っていた魂は、 $7 \times \alpha$ 日目に元の身体に復帰するのである。

こうして、「心」が人間の身体に移転する話、バーイシャジャグルにお陰で記憶が保たれる話は、この世に魂が帰って来る話、死人が蘇生する話に変換された。「行いと報いの対応法則」を前提とするインドの話は、「不死」を求める人々の住む中国の話に一変するのである。そして、どうしてもインドの「行いと報いの対応法則」に馴染めなかった中国人たちの前で、ブッダを目指す人々が準備しやすいように側面から助けるバーイシャジャグルは消え失せ、死人を生き返らせる超越者「薬師」が登場する。

真理を説いて苦しむ人々を救おうとするブッダは、仏教の伝承で医師に譬えられる。そして先に引用した『サッダルマプンダリーカースートラ』の第22章に見られるように、“[この経典は]薬のようなものとなるだろう”と言われて、ブッダの教えは薬に譬えられる。

バーイシャジャグルの名前（医療の大家）は、この比喩伝承を受けて付けられたのであり、その専門分野を示唆するものではない。バーイシャジャグルは医療の専門家ではないのである。まして、蘇生や延命に長けた奇跡の超越者などとは縁遠い存在である。

他のすべての同業ブッダと同じように、バーイシャジャグルの仕事は真理を説くことであり、この世の苦しみから人々を救って「究極の解放」(vimokṣa/解脱)に至らせることである。このブッダの活躍に特異な点があるとすれば、もっぱら「ブッダの国」(buddha-kṣetra/佛國土)にいる者たちの面倒を見るアミターバ(āmitābha/阿彌陀)と違って、この世の日常生活で苦しむ人々を助けることであり、ブッダを目指すのに支障がない環境作りをすることである。

ところが中国人は、“バーイシャジャゲル”の逐語訳である“薬師”の名前に呪縛され、人間の身体へ「心」が移転するプロセスを蘇生と読み間違え、「不時の死」を死一般と読み替えて、薬師を究極の医師と思い込んだ。そして、蘇生や不死を軽くやっつけてのける奇跡の超越者を作り上げたのである。

注

- 1) 道宣、『續高僧傳』6、『大正新脩大藏經』50, p. 470, b. 25-29: 曇鸞啓白 佛法中頗有長生不死法勝此土仙經者乎 留支唾地曰 是何言歟 非相此也 此方何処有長生[不死]法 縱得長年少時不死 終更輪廻三有耳 (曇鸞, 啓白す。「佛法の中に、長生不死の法の此土の仙經に勝る者、頗る有りや」と。〔菩提〕留支、地に唾して曰ふ。「是れ何の言ぞや。相ひ此ぶるに非るなり。此の方、何処にか長生不死の法有る。縦ひ長年を得て少時死せずとも、終に更に三有に輪廻するのみ」と。)

「三つの世界」(三有/三界)とは「欲望のある世界」(kāma-dhātu/欲界)と「[欲望はないが]物質のある世界」(rūpa-dhātu/色界)と「物質がない世界」(ārūpya-dhātu/無色界)の三つである。「欲望のある世界」に生きている者には欲望(食欲、性欲、睡眠欲)が旺盛であり、心が静まっていない。「欲望はないが物質のある世界」に生きる者には欲望がないので、そこに存在する物質は欲望の対象とならない。「物質がない世界」にはもはや物質も存在しないので、空間の上下がない。

- 2) *Śatapathabrāhmaṇa*, *Chowkhamba Sanskrit Series* 96, pp. 765-766 (10.1.5.4), p. 774 (10.2.6.8)
- 3) *Majjhimanikāya* 1, ed. Trenckner, London, 1888, p. 167.  
ibid., p. 169.
- 4) *Saunderananda* 17, ed. Jonston, Lahore, 1928, pp. 125-133
- 5) *Bhaiṣajyaguruvidyāpraharājasūtra*, ed. N. Dutt, Calcutta, 1939, p. 25:  
sthānam etad vidyate ya[t] tasya tad vijñānam punar api pratīnavarteta[|]  
svapnāntaragata ivātmānaṃ samjānāti\*| yadi vā saptame divase yadi vā [eka-

viṃśatime] divase yadi vā pañcatrīṃśatime divase yadi vā ekonapañcāśatime  
divase tasya vijñānaṃ punar api nivarteta[1]

\*刊本の“saṃjānīte”（認識する）を写本Cによって“saṃjānāti”（悔い  
を抱いて思い出す）に改める。

- 6) *Theragāthā* 722, ed. H. Oldenberg. London, 1883, p. 72: sabbaññū sabba-  
dassāvī jinno ācariyo mama mahākāruṇiko satthā sabbalokatikicchako.
- 7) *ibid.*, 758ab, p. 74: dhammapati hi so setṭho visadosapavāhako.
- 8) *Majjhimanikāya* 2, 105 Sunakkhattasutta, ed., R. Chalmers, London, 1898,  
p. 260: vaṇo ti kho sunakkhatta chann’ etaṃ ajjhattikānaṃ āyatanānaṃ adhi-  
vacanaṃ. visadoso ti kho sunakkhatta avijjāy’ etaṃ adhivacanaṃ. sallan ti kho  
sunakkhatta taṇhāy’ etaṃ adhivacanaṃ. esanī ti kho sunakkhatta satiyāy’ etaṃ  
adhivacanaṃ. satthan ti kho sunakkhatta ariyāy’ etaṃ paññāya adhivacanaṃ.  
bhisakko sallakatto ti kho sunakkhatta tathāgatass’ etaṃ adhivacanaṃ arahato  
sammāsambuddhassa.

人々の苦しみを除くブツダは、毒矢に指されて苦しむ患者を治療する  
外科医（salla-katta）になぞらえられる。ここで傷は「感覚器官」  
（ajjhattika āyatana）に比せられ、毒は「無知」（avijjā）に、矢は「欲望」  
（taṇhā）に比せられる。そして、外科医が使う探り針は「意識の持続」  
（sati）に、メスは「叡知」（paññā）に比せられる。

- 9) 玄奘譯，『藥師琉璃光如來本願功德經』，『大正新脩大藏經』14, p. 407, b.  
22-25: 或有是處彼識得還 如在夢中明了自見 或經七日或二十一日或三十五  
日或四十九日 彼識還時 如從夢覺
- 10) R. Birnbaum, “Sūtra on the Merits of the Fundamental Vows of the Seven  
Buddhas of Lapis Lazuli Radiance, the Masters of Healing,” *The Healing  
Buddha*, Boston, 1989, pp. 173-217.
- 11) *ibid.*, p. 165: then that person’s consciousness may be returned to his body  
[immediately].
- 12) 五来重，「仏教經典から見た薬師信仰」，『薬師信仰』，東京，1986，pp. 9-  
10.
- 13) 岩本裕，「薬師如来本願經」，『大乘經典』4，東京，1974，p. 196: すると，  
彼の魂は再び還ってきて，

ibid., p. 363, 訳注 ad loc.: 一旦死んだ者が再び蘇生してくるといふ冥界遍歴譚は、中国およびわが国では相当に多いが、インドではめずらしい。

- 14) 玄奘譯, 『藥師琉璃光如來本願功德經』, 『大正新脩大藏經』 14, p. 407, b. 19-29: 時彼病人親屬知識 若能爲彼歸依世尊藥師琉璃光如來 請諸衆僧轉讀此經 然七層之燈 懸五色續命神幡〔或有是處彼識得還 如在夢中明了自見 或經七日或二十一日或三十五日或四十九日 彼識還時 如從夢覺〕
- 15) *Saddharmapuṇḍarikasūtra*, ed. Kern & Nanjio, St.-Petersbourg, 1909, 16 punyaparyāyaparivarta, p. 337, 6-7: …… pūjayet satkārayed vā puspadhūpagandhamālyavilepanacūrṇacīvaracchattradhvajapatākābhis tailapradīpair vā ……||
- 16) Sylvain Lévi, “Sur la récitation primitive des textes bouddhiques,” *Journal Asiatique*, 1915, pp. 401-447.
- 17) 『度人經』, 『(元始无量)度人[上品妙]經四注』 1, 『道藏』(文物出版社, 1987), 2, p. 197, a.15-16: 道言 正月長齋 誦詠是經 爲上 世亡魂 ……; b.2-3 (七月長齋 誦詠是經 身得神仙 ……; c.3-6: 十月長齋 誦詠是經 爲帝王國主 君臣父子 ……)

『度人經』のテキストは、『道藏』第1巻にも『(靈寶无量)度人[上品妙]經』として収められている。『四注』に挙げられているテキストの方が簡潔なので、これを使った。

- 18) 黄・青・赤・白・黒をまとめて“五色”または“五采”というのは中国の習慣である。例えば、「五方」(上, 東, 南, 西, 北)の天帝には「五色」が対応し、香の煙の昇る方向によって、どの天帝が降りて来るか分かる仕組みになっている。

『太上靈寶五符序』下, 『道藏』 6, p. 336, c.5-8: 氣正上者 中央黃帝先降 氣東流者 青帝先降 氣南流者 赤帝先降 氣西流者 白帝先降 氣北流者 黒帝先降 (氣, 正に上らば, 中央の黃帝, 先づ降る。氣, 東に流れば, 青帝, 先づ降る。氣, 南に流れば, 赤帝, 先づ降る。氣, 西に流れば, 白帝, 先づ降る。氣, 北に流れば, 黒帝, 先づ降る。)

- 19) インド文献の中国語訳に“五色”という表現がないわけではない。例えば、ブッダヤシヤス (buddhayaśas/佛陀耶舍) とブッダスムリタ (buddhasṛta/佛

念) が4世紀の後半に訳した『佛説長阿含經』第7卷(『弊宿經』)には、“五色青黄赤白”とかいう表現が見られる。

『佛説長阿含經』7(『弊宿經』), 『大正新修大藏經』1, p. 44, a.1-2: 譬如有人生從而盲不識五色青黄赤白麤細長短 亦不見日月星象丘陵溝壑 (譬へば, 有る人の生れしより盲て, 五色, 青黄赤白, 麤細, 長短を識らざるが如し。亦, 日, 月, 星, 象, 丘陵, 溝壑を見ざる[が如し]。)

「青黄赤白」と4色しかないのに“五色”と言うのはおかしいが、パーリ文献『デーガニカーヤ』(dīghanikāya)の対応部分に見られるのは次の文である。生まれつき目の見えない人は、黒い物と白い物を見ることができない。青い物を見ることができない。黄色い物を見ることができない。赤い物を見ることができない。鮮やかに赤い物を見ることができない。平坦な所と凹凸のある所を見ることができない。星影を見ることができない。太陽や月を見ることができない。

ここでは、視覚の対象を手当たり次第に挙げているにすぎず、色の付いた物が5種ではなく6種含まれているが、色彩のセットが固定されているわけではなく、まして呪術効果などは意図されていない。当然ながら、“五色”に当たる表現“pañca-vaṇṇa”(五つの色)は見られない。中国人が関与した翻訳では、このような場合にすら、テキストにない“五色”という表現が補われているのである。「五色」に対する中国人の思い込みのほどがしのばれる。

「黒、白」と「青、黄、赤、鮮やかな赤」を合わせると「六色」であるが、「赤」と「鮮やかな赤」の区別を無視して「五色」とするのであろうか。中国語訳にはもともと“黒”があったと思われる(「五色青黄赤(黒)白」)。

20) 中国では木・火・土・金・水の5要素が天地を構成すると考えられていて、この「五行」のアイデアは南北朝時代(420-589)から中国語仏教文献に取り入れられるようになった。『佛説佛醫學經』では、“地水火風の4要素が身体を構成し、その調和が破れると404種の病気が起こる”と言われる(『大正新修大藏經』17, pp. 737-738)。この「調和理論」に中国の「五行」説が取り入れられたのであろうか。あるいは何か別の理由で、呪術の際に立てる旗を「五色」とする習慣ができたのであろうか。

21) 中国では南北朝に頃から“燃燈”と呼ばれる年中行事を行われるようにな

った。毎年、正月の満月の夜、数知れない灯火を灯して、人々は夜通し町中を歩き回ったという（大谷光照，「唐代仏教の儀礼」2，『史学雑誌』46.11，1935，pp. 92-93）。ブッダへの供物としての灯火が中国で呪術の小道具に転換されたのは、このような文化背景があったからであろうか。

「延命のための燈明」は中国で密教の儀式にも採用されたらしく、日本の真言宗と天台宗に伝わっている。『別尊雜記』は承安年間（1171-1175）に成立した日本文献で、編纂者の心覺（1117-1180）は三井寺で教育を受けた後で真言宗に移り、広く先行文献を調べて仏像とマンダラを集録し、解説を加える際には中国に溯る口頭伝承にしばしば言及している。

心覺，『別尊雜記』，27，『大正』，「圖像」，3，p. 271，c.11-12：口傳云  
四十九燈事 輪燈一基有七層 每層各燃七層 七七四十九燈 高六尺許也  
（口傳に云ふ。「四十九燈の事，輪燈の一基に七層有り。每層，各七七  
燈を燃やす。七七，四十九燈なり。高さ，六尺許なり」と。）

「七層燈」は、車輪状の燭台を7重に重ねたものであり、各層の燭台にそれぞれ7個ずつ火を点けると、「燈」の総数は49になる。これは明らかに中国の薬師呪術の伝承を伝えていて、『薬師瑠璃光如來本願功德經』の記述ともよく一致する。

玄奘譯，『薬師瑠璃光如來本願功德經』，p. 407，c.7-9：讀誦此經四十九遍 然四十九燈 造彼如來形像七軀 一一像前各置七燈 一一燈量大如車輪（此の經を讀誦すること，四十九遍。四十九燈を然せ。彼の如來の形像七軀を造れ。一一の像の前に各七燈を置け。一一の燈の量大，車輪の如くあれ。）[“量大”：“pramāṇa”（[形を]決める基準）の機械的訳]

6世紀の初頭に成立した僧祐の『出三藏記集』は、第12巻がインデックス集であり、その第7（「法苑雜緣原始集目錄」）は「雜項目出典インデックス」とでもいうべきもので、「由来を知らずに僧侶たちが実践していること」を挙げて、一つ一つの出典を明らかにしている。その中に「七層燈/五色旛」という項目があり、出典として『灌頂經』[12]（伝シュリーミトラ訳『パーイシャジャグル』）が挙げられている（僧祐，『出三藏記集』，『大正新脩大藏經』55，p. 90，c.9）。ダルマグプタ訳が成立した6世紀初頭の中国で、すでに僧侶たちは由来を知らずに「五色の旗」を用いていたのである。

22) *Bhaiṣajyaguruvaidūryaprabharājasūtra*, pp. 24-25: ye [ke cit] temitrajñāti-

- salohitās tasyāturasyārtjāya taṃ hagava[ntaṃ] bhaiṣajyaguruvoidūryaprabhaṃ  
tathāgataṃ śaraṇaṃ gaccheyus tasya [ca] tathāgatasya pūjāṃ kuryuḥ[|]
- 23) 達摩笈多譯, 『藥師如來本願經』, 『大正新脩大藏經』 14, p. 403, c.23-27:  
若能爲此病人歸依世尊藥師琉璃光如來如法供養 卽得還復 此人神識得迴還  
時如從夢覺皆自憶知 或經七日或二十一日或三十五日或四十九日 神識還已
- 24) 『大灌頂神呪經』 12, 『大正新脩大藏經』 21, p. 536, a.2: 其精神還其身中
- 25) 塚本善隆 (訳注), 『魏書 釋老志』, 東京, 1990, p. 108: 凡其經旨大抵言  
生死之類皆因行業而起 有過去當今未來 歷三世識神常不滅 凡爲善惡 必有報  
應
- 26) 『日本靈異記』, 小泉道 (校訂), 1984, 中, 41, p. 200.
- 27) 義淨譯, 『藥師琉璃光七佛本願功德經』 下, 『大正新脩大藏經』 14, p. 415,  
c.8-11: 而彼神識或經七日或二七日乃至七七日 如從夢覺復本精神
- 28) 現行のンスクリット本と違うテキストをダルマグプタが用いたにしても,  
「心が元の身体に再び帰る」というようなことが記述されていたはずはない。  
「行いと報いの対応法則」を前提とする限り, そいう発想はありえないから  
である。
- 29) Pāṇini, *Aṣṭādhyāyī* 1.3.46: sampratibhyām anādhyāne [12 ātmanepadam, 44  
jñah].  
パーニニ (pāṇini 前4世紀?) の文法によると, 「悔いを抱いて思い出す」  
という意味を表さない場合, 前添詞 “sam-” または “prati-” が先行する語  
根 “jñā-” の後に, [能動語尾ではなく,] 中動語尾が付く。[「悔いを抱いて  
思い出す」という意味をで用いる場合は, “mātaraṃ samjñāti” (悔いを抱い  
て, 死んだ母親を思い出す) のように, 能動語尾が付く。]
- 30) 五来重, op. cit., p. 10: 死後四十九日経ってもインドでは人間は蘇生でき  
ると信じていたのかということが問題になる。
- 31) 僧祐, 『出三藏記集』 5, 「新集疑經疑撰雜錄」, 割注 ad 「灌頂經一卷」,  
『大正新脩大藏經』 55, p. 39, a.23: 此經後有續命法 所以遍行於世
- 32) 義淨譯, 『藥師琉璃光七佛本願功德經』, 『大正新脩大藏經』 14, p. 411, b;  
p. 417, a.
- 33) *Bhaiṣajyaguruvoidūryaprabharājasūtra*, p. 28.
- 34) 事故死が起こった場合の対処はパーイシャジャグルの責任とされている。

事故で人が死ぬ度に出動することはないが、不慮の死を無効にする呪文を前もって教えているのである (*Bhaiṣajyaguruvaidūryaprabharājasūtra*, p. 28: nanu tvayā bhadantānanda tathāgatasyāntikāt śrutam santi akālamaraṇāni teṣāṃ pratik ṣepeṇa maṃtrauśadhiprayogā upadiṣṭāḥ)。

- 35) *Saddharmaṇḍarīkasūtra* 22, ed. Kern & Nanjio, St.-Péterbourg, p. 421: tasmāt tarhi nakṣatrarājasamkusumitābhijñādhitīṣṭhāmimaṃ dharmaparyāyam asmiñ jambudvīpe| bhaiṣajyabhūto bhaviṣyati glānānṃ sattvānāṃ vyādhi-sprṣṭānāṃ| imaṃ dharmaparyāyam śrutvā vyādhiḥ kāye na kramiṣyati na jarā nākālamrtyuḥ|

ジャンブ大陸 (jambudvīpa/閻浮提) はこの世界を形成する四つの大陸の一つである。中央にヒマラーヤ山脈 (himālaya) が東西に走り、その南がインドで、北が広く南へ行くほど狭くなり、全体として逆三角形を成す。ヒマラーヤの北に水源がある四つの大河のうち、二つがそれぞれ東と西から出てインドを流れている。これがガンジス (gaṅgā) とインダス (sindhu) である。そして、ヒマラーヤの遙か北に中国 (cīna/支那 [tʃiɛ-na]) がある。

- 36) 鳩摩羅什, 『妙法蓮華經』 23, 『大正新脩大藏經』 9, p. 54.  
 37) loc. cit., c.23-26: 宿王華 汝當以神通之力守護是經 所以者何 此經則爲閻浮提人病之良藥 若人有病得聞是經 病即消滅 不老不死

## Indian Transmigration As Converted into Rebirth in China

Nobuhiko KOBAYASHI

The Chinese, who favored the idea of physical rebirth, were disappointed when they found references to transmigration in Indian texts. They simply did not wish their bodies to perish, and were indifferent about the continuity of their minds.

In an Indian text entitled *Bhaiṣajyagurusūtra*, it is said that someone's mind returns [to the world] after staying in Hell for a while. Hsüan-chuang (玄奘) translated it as meaning someone's mind returning to his dead body. He converted the passage into a story of rebirth, and his translation was eagerly accepted by Chinese readers.