

チベットの仏教学について

松本史朗

べてみよう。

チベットには、九世紀以来約一、〇〇〇年にわたって、
チベットによるきわめて高度な仏教学の伝統が存在した。

学僧達によるきわめて高度な仏教学の伝統が存在した。
今日、インドの仏教思想を研究するに際し、このチベット
の仏教学の成果を利用すべきであるという意見が有力
であるが、ではチベットの仏教学とは、どの様な性格を
もち、またそれを今日我々が研究することにどの様な意
義があるのか。以下において、まずチベットの仏教学の
もつ高度な性格を少しでも明らかにするために、チベッ
トの仏教学の歴史を筆者が関心を抱いている中観の問題
を中心に、簡単に展望し、その後で今日チベットの仏
教学を研究することの意義について筆者なりの意見を述
べてみよう。

やの第一は、八一四年にチベット人翻訳者イ・シ・ハ⁽¹⁾、
Ye ſes sde 等により編纂された『翻訳名義大集』Bye
brag tu rtoes par byed pa chen po (Mahayupattra)

である。これは梵語からの訳語を統一するためには作成された梵語とそれに相当するチベット語を並記した語彙集であるが、そこには仏教の基本的な術語や概念は殆んど収録されている。しかもそれらの術語や概念は雑然と並べられているのではなく、一定の項目のもとに整然と配列されている。例えば、「八聖道」という項目には、そこに含まれるべき「正見」等の八つの術語が、正しい順序、即ち、仏教における伝統的な順序で配列されているのである。従って、そこには仏教の基本的な教理に対するチベット人の正確な理解が示されているという意味で筆者はこれをチベットの仏教学の最初の成果の一つとみなすのである。

さて『翻訳名義大集』が、当時のチベット人達のいわば仏教の基礎知識の確かさを語っているとすれば、次に紹介するイ・シ・ハの『見差別』Ita baki khyan par

は、彼等が仏教思想全体を統一的に把握する能力を十分

た諸文献の中に含まれてくる grub mthah と呼ばれる一群の文献⁽²⁾の性格について触れておきたい。grub mthah 文献は、今日では普通「宗義」とか「宗義書」と呼ばれているが、いわゆる「学説綱要書」と呼ぶことにする。この学説綱要書は、後に述べる様に、十七、八世紀をその最盛期としてチベットで盛んに著述されたが、その基本的性格は、インド仏教内部に属する様々な哲学派の基本的学説を、著者自身の判断に基いて、低次のものから高度なものへと順次に配列しながら解説を施すことにある。従って、この種の文献においては一般に、著者が仏教内部で最も高度な学説を説く哲学学派とみなす学派の学説が、最後に解説されている。

さて、『見差別』の前半部分は、まさにこの様な学説綱要書の体裁において書かれており、そこには、小乘の有外境論者 (Bāhyārtha-vādin) の学説と唯識派 (Vijñāna-vādin) の学説と中觀派の一学派の学説が順次に解説されている。ところで、上山大峻氏と原田氏による紹介によつて明らかになつたことであるが、今世紀初め、敦煌の千仏洞から発見された多數のチベット語文献の中には、

もつていたことを如実に示しているといえる。

まず著者のイ・シ・ハについていえば、彼は、既に見た様に『翻訳名義大集』の編纂に参加した翻訳者であるが、単なる翻訳者ではなく、「大校閱翻訳者」(Shu chen gyi lo tsā ba) とさう称号を得てゐる。これは、国家の援助のもとで行なわれた当時の仏典翻訳事業を統轄し、翻訳に関して最終的校閲をする翻訳者という意味である。

従つて、彼が当時のチベットの第一級の知識人であったことは、間違いない。『翻訳名義大集』が八一四年に成了ことを考えれば、この『見差別』も、九世紀初頭を中心とする時代に著作されたと見るべきであろう。次にその内容は、原田覚氏によつて二分され、氏はその前半を「宗義を説く部分」と呼び、後半を「教義を説く部分」と呼ばれる⁽²⁾。後半は、「三乘」「四智」「三身」「八識」「二諦」「三性」等の大乗仏教の重要な諸概念の説明にあつてられているが、ここで紹介したいと思うのは、仏教の諸哲学学派の学説を順次に解説した『見差別』の前半部分である。

その部分の内容を紹介する前に、チベットで著作され

『見差別』自身の数種の断片が見出されるとともに、『見差別』前半部分と同様な性格をもつチベット人による学説綱要書が数点含まれている。従つて、敦煌出土チベット語文献がほぼ八世紀後半から十世紀にかけて敦煌周辺地域で書写されたものという見方にたち、またそれら数点の学説綱要書が『見差別』前半部分より多かれ少なかれ何等かの影響を受けている様に見える点を考慮するならば、九世紀を中心とするチベットにおいて多数の学説綱要書が著作されたであろうという推測がなりたつのである。

では、この様な学説綱要書が当時のチベットにおいて多数著作されたのは、何故であるか。それは当時のチベット仏教がその種の文献を必要としたからに他ならぬ。即ち、当時のチベットには、仏教の様々な教義や学説が、当時翻訳された膨大な量に達する經典や論書に盛られて、雑然と流入した筈である。この様な雑然とした諸教義、諸学説の流入に対し、それが低次の学説であり、それが高度な学説であるか、または仏教の諸哲学学派の学説の中で最高のものは何かという疑惑が、チベット人

仏教徒の間に生じたのであり、この疑惑が多数の学説綱要書をうみだす直接の原因になつたと考へられるのである。

さて『見差別』前半部分においては、既に見た様に、小乘有外境論者と唯識派と中觀派の学説が順次に解説され、従つて、中觀派の学説が最高のものとみなせられてゐるが、ここで中觀派の学説が最高視されたといふことは、その後のチベット仏教またはチベットの仏教学全体にとって、極めて大きな意義をもつてゐる。即ち、チベットに後に成立することになる全ての宗派は、顯教の面においては中觀派の学説を最高視し、従つてチベットには中觀派しかいないと言つても過言ではないが、チベット人は、その最初の仏教学の嘗みにおいて、中觀派の学説を最高のものとして承認し、この中觀至上主義的理解はその後の全チベット仏教史を通じて完全に継承されたと言えるのである。

さて近年インド及びチベットの学説綱要書に關して優れた業績を発表されている御牧克己氏が、

特にイエシエラの『見解の差別』〔本稿では『見差別』〕

の中Aでは、ナーガルジュナ Nāgārjuna とアーリヤデーヴア Āryadeva の時代には、中觀派は二学派に分けられるとはなかつたが、その後「外境は無いが、唯識 (vijñāna) のみが勝義において存在する。」と説く唯識派を批判して「外境も識も世俗においては存在するが、勝義においては無い。」と説くバーヴアヴィヴェーカ Bhāvaviveka によって、「経量中觀派」が創始され、唯識派の学説を世俗においては承認して「世俗においては識のみが存在するが、勝義においては識も外境も無い。」と説くシャーンタラクシタによつて、「瑜伽行中觀派」が創始された、と説かれてゐるとされている。

では『見差別』においては、中觀二学派の学説は、何れがより高度なものとして説かれているのであらうか。この点について「瑜伽行中觀派」の学説がより高度なものとされていると見る上山氏の見解と、反対に「経量中觀派」の学説の方が高度なものとされていると見る原田氏の見解が対立している。⁽⁸⁾ 原田氏の見解は、既に見た様に、BよりもCが後置されおり、更に敦煌文獻を見らる他の数点の学説綱要書においては一般に「瑜伽行中

は経量中觀派・瑜伽行中觀派といふ総合学派を述べる最も古い文献として注目されるが⁽⁵⁾、『見差別』前半部分は、中觀派をと述べられる⁽⁶⁾。『見差別』前半部分は、中觀派を「経量中觀派」(mDo sde pahi dbu ma pa, Sautrāntika-mādhyamika) と「瑜伽行中觀派」(rNal ḥbyor spyod pahi dbu ma pa, Yogacāra-mādhyamika) との二学派に区分し、それぞれの学派の学説を解説するものとして、諸学者の注目を集めてきた。⁽⁶⁾ そゝで、以下に一般的理解に沿つて、この問題について紹介しよう。

まず『見差別』前半部分は、原田氏の理解⁽⁷⁾に従つて、次のように四つに分けるのが適切である。

A 中觀派の歴史的展開を説く部分。いよいよ中觀二学派の成立の過程が示される。

B 「瑜伽行中觀派」の学説を解説する部分。

C 「経量中觀派」の学説を解説する部分。

D カマラシーラの主張とされる「中觀二学派の見解は、世俗 (saṃvṛti) においては一致しないが、勝義 (paramārtha) においては一致する。」という主張を示す部分。

観派」の学説よりも「経量中觀派」の学説の方が後に解説されているといふ理由に基いているが、筆者もまた、氏のこの優れた見解に従つるものである。

なお原田氏は、Dについて、

従来一般に Śāntarakṣita と Kamalaśīla が同一思想の師弟であると理解されて来たのに対し、両者の間に微妙な立場の相違が存在した事を予想させる。

という重要な発言をされているが、『見差別』前半部分を読む限り、そこでは確かにシャーンタラクシタとカマラシーラの思想的立場は異なつたものとされてゐる様である。何故なら、シャーンタラクシタは「瑜伽行中觀派」であり、カマラシーラは「中觀二学派の見解は、勝義においては一致する。」と説く思想家であるとされているからである。従つて、シャーンタラクシタとカマラシーラの思想的立場を別異のものとして説く『見差別』の著者の理解が誤まつてゐるのか、両者の立場を同一のものとみなす我々の通念が誤まつてゐるのか何れかといふことになるが、この問題の解決は、シャーンタラクシタとカマラシーラの著作に対する今後の十分な研究によつ

て、あたえられるであらう。

さて『見差別』前半部分は、カマラシーラの著書『中觀光明論』*Mādhyamakāloka* からの引用として、二種の中觀〔派〕は、世俗において少し一致しないけれども、勝義において内外の事物は全て無自性であると主張する」とおられて等しいので、矛盾はないのである。

という記述を示すことによって、終了している。この記述は、『中觀光明論』そのままの形では見出されないが、この事実は『見差別』の著者イヨシヨデが、カマラシーラの学説を最高のものとみなしたことを意味していると思われる。このイヨシヨデのカマラシーラ尊重の考え方には、彼がカマラシーラと直接接觸した経験に基いているのかもしれない。カマラシーラが摩訶衍を破ったサムハの宗論⁽¹⁾ (七九四年) からイヨシヨデが参加した『翻訳名義大集』の編纂(八一四年)まで僅かに二〇年であるから、彼等二人が直接接觸する機会をもつたとしても不思議ではないであろう。

以上、九世紀前半を中心とする所謂「前期仏教伝播時

代」(sia dar) は盛んに著作されたと思われる学説綱要書の代表として『見差別』の一部分の内容を紹介したが、この著作はインドで成立した多数の学説綱要書を模倣して書かれたものとは思われないので、筆者はこれをチベットの仏教学がうみだした最初の真に独創的な成果と考えるのである。

さて九世紀前半に大いに栄えたチベット仏教は、その後に起つたダルマ Dar ma 王(809-843)による破仏とチベット王朝の分裂・滅亡によって、暗黒の時代に入るが、一世紀になるとチベットの諸地方に仏教再興の動きが現れる。これを象徴的に示すものが、インドのヴィクラマシーラ Vikramasila 寺の僧アティーシャ Atīsa (982-1054) の入藏(1041年)と彼によるチベットの教化であるが、以下にいれより始まるチベットの「後期仏教伝播時代」(phyi dar) における仏教学について、主に中觀の問題を中心として、述べてみよう。

まずアティーシャとは、どの様な学説・思想をもつ人物であったのか。彼が中觀派であったことは間違いないが、その学問的見識がどの程度のものであったかについて

ては、若干の疑問がある。例えば、アティーシャは、バーヴアヴィイヴェーカの『般若灯論』*Prajñāpradīpa* に

おこて三回もその説が引用されているデーヴアシャルマ⁽¹²⁾ Devaśarman [を]『般若灯論』の註釈者であると説く等、彼のインド仏教史に対する理解には、杜撰な面が見られるのである。

江島憲教博士は、アティーシャがバーヴアヴィイヴェーカ系統の二諦説と論理学尊重の態度に対し否定的であった点を指摘され、さらに彼の中觀思想について、極めて的確だ。

彼は……Candrakīrti, Śāntideva を高く評価……。彼は六〇九やチベットに入つたのであるが、いよいよチベット仏教においてCandrakīrti, Śāntideva の中觀思想がインド中觀思想の主流として呑み込まれる基礎が作られたと見られるのである。⁽¹³⁾ と述べておられる。アティーシャがチャンドラキールティ *Candrakīrti* の中觀思想を尊重したことは確かであり、それはアティーシャ自身の空性は何によつて証悟されるのであるうか。如来によ

つて授記され、法性の真実を御覧になるナーガールジコナの弟子は、チャンドラキールティである。彼(チベット語: ཚླନ୍ଦ୍ରକିର୍ତ୍ତି) から伝わった教説によつて、法性的真実が証悟されるであろう。

という言葉によつても、明らかである。しかしあティーシャがバーヴアヴィイヴェーカその人を批判したといふ事実ではなく、彼はむしろバーヴアヴィイヴェーカをチャンドラキールティやシャーベーンティデーヴア Śāntideva と同系列の人物とみなし、彼等を一様に尊敬しているのである。⁽¹⁴⁾ ここに至つて我々は、彼のバーヴアヴィイヴェーカ理解を疑わざるを得ない。即ち、今日、チャンドラキールティが『明句論』*Prasannapada* の特に第一章において、バーヴアヴィイヴェーカの論理学尊重の態度を厳しく批判したことは、中觀思想史上の重要な事実として仏教学の常識になつてゐるが、アティーシャは一体この事実を知つていたのであるうか。

筆者がこの様にアティーシャのチャンドラキールティ観とバーヴアヴィイヴェーカ観について多言を弄するのには、チャンドラキールティの哲学を如何に解釈するかと

「う」とが、後期仏教伝播時代のチベットの仏教学にとつて、きねめて重要な問題であったからである。今日一般に、中觀派には、バーヴアヴィダヒー・カ・シャーンタラクシタ系統の「由立派」(Rañ rigyud pa, Svatāntrika)とチャンドラキールティ・シャーンティイ・テイ・シーグ・ア系統の「帰謬派」(Thal hgyur ba, Prāśāṅgika)として二学派が存在したと考えられてくる。後に述べる様に、この二つの学派名は恐らくチベットで成立したものであり、この二学派名、特にその還梵形を無神經に使用したり、学派名はさておき、いの様な学派区分自体が印度仏教思想史において自明のことであったかの如く書かることに、筆者は反対であるが、しかしふーアヴィダヒー・カ・シャーンタラクシタ系統の思想家とチャンドラキールティ系統の思想家とでは、確かにその二諦説、即ち、存在論が相違し、その相違が論理学に対する評価の相違となつて現れているのである。

チャンドラキールティは七世紀頃の人物であったにもかかわらず、彼の哲学は、九世紀前半を中心とする前期仏教伝播時代のチベットに殆んど流入しなかつた。彼の

アティーシャの教學は、その弟子ドムトーン(hBrom ston (1004-1064))によって創始されたカーダム派(bKah gdams pa)によって繼承されることになるが、ドムトーンは、十八世紀のゲールク派(dGe lug pa)の學僧チャンキヤ・ロルペー(Chen kya Rol pa)のrdo rje (1717-1786)が次の様な興味深い逸話を披露している。

アティーシャがチベットにおこりになり、チベットの師匠達が各自の見解(lta ba)の盛りを「アティーシャに」申し上げたところ、アティーシャはお悦びにならず、「見解はどの様であるらうと、菩提心の修習をするべきである。」とおっしゃった。後にドムトーンが阿闍梨チャンドラキールティ流の悟りを申し上げたところ、アティーシャはお悦びになり、合掌ながら、「不思議なことだ。今インドの東方では、この「チャンドラキールティの」見解だけが保持されてくる。」とおっしゃったのである。⁽¹⁸⁾

チャンキヤは、チャンドラキールティを絶対視するツォンカペ(Tson kha pa (1357-1419))によって創始された

著作の内、当時翻訳されたのは僅かに一点『六十頃如理論註』*Yuktisastikarvtti*のみであるが、この小著に彼の思想のオリジナリティは十分に發揮されではない。チャンドラキールティの哲学がチベットに導入されるに際しており、また彼の直弟子ナクツォ(Nag tsho)は、チャンドラキールティの主著の一「入中論」*Madhyamakavatara*を偶願のみ訳してくる。このナクツォ、アティーシャがチャンドラキールティの哲学を尊重していたことを示すと思われるが、彼のチャンドラキールティ尊重は、バーヴアヴィダヒー・カを捨ててチャンドラキールティを取るという様なものはなかったために、彼自身の内部においても教理的明確な形をとらず、従つてもチベットの弟子達にも正確に伝わらなかつたものと思われる。

ゲールク派の學僧であるから、この仮説をそのまま信用する訳にはいかないが、このにもアティーシャのチャンドラキールティ尊重がチベットにそのまま伝わらなかつたことが示されている様に思われる。アティーシャがふみじく「見解はどの様であれ菩提心を修習せよ」と唱いたと記されている様に、初期のカーダム派は「淨覺」(blo shyon)といわれる特殊な修法を修し、きわめて実踐宗派的色彩が強かつた様であるが、その後その中の一派から非常に高度な仏教学の体系がうみだされるに至る。即ち、アティーシャとドムトーンの弟子レクペーン・ハーラップ(Legs pañi śes rab)が一〇七三年に建立したサンプ・gSañ phu 寺は、やの後ロテンシ・ハーラップ(Blo Idan śes rab (1059-1109)、やの後チャペ・チハーリキセハグ(Phywa pa Chos kyi sen ge (1109-1169)をその座主とする時代に至りて、サンプ・教學と言われる様な完成された仏教學を生じ、チベットの仏教學の一大中心地となるのである。羽田野伯猷博士は、チベット仏教におけるこのサンプ・教學の重要性を指摘されてくるが、その中心人物であるチャペの中觀思想に関していえ

ば、それは、一般に「自立派」と言われるバーヴアヴィヴェーカ系統、特にチベットで「東方自立三家」(Ran-gvud-sar-gsum)と呼ばれるジ・ニャーナガルバ(Jñāna-garbhā, シャーンタラクシタ、カマラシーラ)とこう三思想家の学説を重視するものであり、彼は、これら三人の主著に対して註釈を書いている。またチャバの学問的功績は、中觀の方面のみに限られるものではなく、論理学の方面においても特に重要なものがあった。Th. Sich erbatskyは、論理学に関する独立の著作を最初に著したチベット人はチャバであったとしているが、論理学を仏教学の基礎教養として重視するチベット人の一般的傾向は、チャバに起源をもつものである。

さてチャバの教學が一世を風靡していたまさにその時代に、チベットにおけるチャンドラキールティの哲学の流入と普及というチベット仏教にとって重要な事件が起きていた。チャバ自身は、既に述べた様に所謂「自立派」の学説を重視しており、チャンドラキールティの哲学を詳しく批判したことでも有名である⁽²⁴⁾、後にはサンプ系統の学者の中にもそれを承認する者が出るほど、チャンド

ラキールティの哲学をチベットにもたらすのが、最も功績のあった人物は、既に述べた様に、在印二三年の名翻訳家ニマタクである。彼は、チャンドラキール

ティの全ての主著を完全な形で翻訳し、またそれについて講説することによって、それまで断片的にしか知られていなかった彼の哲学をチベットに全面的に導入した。

またニマタクは、「自立派」「帰謬派」という学派名を使用した現在確認されている限り最古の学者として、中觀思想史上特に注目される。この二つの学派名は、インド人の著作にその存在が未だ報告されていないものであり、ニマタク自身が創作したものと考えられないこともないが、彼がインドに長期間滞在したことを考慮すれば、在印中に何等かのインド人学者から伝授されたものと見れる」ともできる。ともあれ彼は、バーヴアヴィヴェーカを、その論理学に対する態度から、「自立派」と呼び、ブッダパーリタ(Buddhapālita)とチャンドラキールティを「帰謬派」と呼んで、後者の立場を尊重した。アティ

ーシャのチャンドラキールティ尊重は、バーヴアヴィヴェーカを排するものではなく、そこには明確な教理的裏付けが欠けていたが、ニマタクのそれは、チャンドラキールティの『明句論』第一章におけるバーヴアヴィヴィエー⁽²⁵⁾カ批判という中觀思想史上の重要な事実に基いていたため、ニマタクの翻訳によつてこの事実を知ったチベット人の間に強い説得力をもち、急速に普及したのである。

その後チベットにはツォンカパが現れ、チャンドラキールティを絶対視する深遠な教學を樹立することになるが、彼がその學問的方面における師レンドーワ(Red mda-ñā ba (1349-1412))からニマタク流の「帰謬派」重視の考え方を学んだことは間違いない。しかしツォンカパにはニマタクやレンダーワには見られない全く新しい深い理解があつたのであり、それが当時の人々を魅了したのである。ではその理解とは何か。それは具体的には、「『自立派』は言説として自相によつて成立してゐる法を認めると、『帰謬派』はそれそもそも認めない。」といふ学説⁽²⁶⁾として現れるものであるが、この学説は次の様な思想史的意味をもつてゐる。即ち、ツォンカパは、「自立派」と

「帰謬派」の相違といふものを、彼以前の人々がそうであつた様に、單なる空性論証上の方法の相違とは見ずに、彼等の二諦説、即ち、存在論の相違と見たのである。従つて、究極的真理は「帰謬派」によつてしか説かれていないことになり、いよいよ「自立派」を捨てて、「帰謬派」を取るという選択の立場に、より根底的な根拠があたえられたのである。

その後このツォンカパの哲学は、ゲールク派以外の学者から厳しい批判⁽²⁷⁾を受け、更にその批判はツォンカパ説を擁護するゲールク派の学者によつて再批判される」とになるが、この間のいわば論争の経過については、今後の研究が期待されている。

なおゲールク派内部の重要な問題として、ツォンカパの二大弟子、タルマリンチヨン(Dar ma rin chen (1364-1432))ムケードウパ(mKhas grub (1385-1438))との間に、若干の解釈の相違があつたことが指摘されてくる。即ち、インド仏教論理学の大成者ダルマキールティ(Dharma-kīrti)の論理学書に示される思想的立場を、タルマリンチヨンは「形象虚偽論」(nām brdsun)と解釈したのに対

し、ケーリーは「形象真実論」(rnam bden)と解した。というゲールク派内部の伝承が、袴谷憲昭氏によって報告されるところだ。その伝承の正しさが一部立証されているのである。おそらく彼等二人の間に見られる解釈の相違は、単に論理学上の問題のみに限られないであらう。

最後に、チベットの仏教学が後期仏教伝播時代にうみだした成果の中で今日非常に良く利用されている学説綱要書についてお話し。後期仏教伝播時代のチベットの学説綱要書は、インド仏教の哲学学派を、有部(Sarvāstivādin)・経量部(Sautrāntika)・唯識派・中觀派(Chittamatra)として概括すること等において一一世紀頃を中心として盛んに著作されたと思われるインドの学説綱要書の影響を受けていた点に特徴がある。後期仏教伝播時代の学説綱要書の内、現在筆者が利用し得る最古のものは、サキヤ・ペンペイタ Sa skyā paṇḍīta (1182-1251) の『宗義善説』(33) gShen legs par bṣed pa であるが、それ以前のチャベンシュー『内外学説要約』Phyi man gi grub mthah bsduś pa と呼ばれる著作があつたといわれ、題名から見てこれは学説綱要書である。

さてチャンキヤの活躍を最後として、その後のチベットの仏教学は全体として次第に衰退の方向に向う様である。ゲールク派内部でその後書かれたコンチヨージクメワング dKon mchog hīgs med dban po (1728-1791) の『学説宝環』Grub mthah rin chen phren ba なども従来のゲールク派の学説綱要書の要約の継承をしており、そこには新たな議論の展開や思索の深まりは見られない。またトウカン Thuhu bkwan (1737-1802) の『学説水晶鏡』Grub mthah sal gyi me lon pa' 学説綱要書ではあるが、その主眼はチベット仏教諸宗派の学説を解説する点にあり、インド仏教思想の解明に資する点は少なう。さらにロハンドルラマ Klon rdol bla ma (1719-1794) の著作集も、それまでのチベットの仏教学の問題点を全て網羅し要約している点で、非常に有用であるが、

う。サキヤ・ペンペイタ以後のものとしては、御牧氏が注田せんのウパロサル dbus pa blo gsal の学説綱要書(35) (一四年紀前半)があるが、ゲールク派の学説綱要書の原型となるのは、チヨーキギヒーシュ Chos kyi rgyal mtshan (1469-1546) の『学説解説』Grub mthah rnam bshag である。その後ゲールク派には、「1坂難知」と號名される大学者ジャムヤンシュー hJam dbyangs bshad pa (1648-1722) が登場し、有名な『大學說』(36) Grub mthah chen mo を書くことになる。今日、チベットの学説綱要書の最高峰であるとの著作を繙く人は誰でも、そこに示される仏教学のあらゆる様相に対する著者の知識の該博さに驚嘆せざるを得ないであらう。まさに彼は「一切智者」であつたといいう実感を、筆者もまた強くもつてゐる。ジャムヤンシューの後に現れ、彼を非常に尊敬したチャンキヤは、『学説講説』(38) Grub mthah rnam bshag という学説綱要書を著わすが、この著作も『大學說』に劣らず重要なものである。私事にわたるが、近年東京大学における山口瑞鳳博士による『学説講説』中觀章の講読を受講する機会を得た筆者は、極度に

それ自体としては、仏教学の発展に寄与するものではない。この様にしてチベットの仏教学は、次第にその創造力を失なつていったのである。

以上、チベットの仏教学の高度な性格を示すために、その歴史を筆者の関心のままに概観した。

II

ではこの様に高度なチベットの仏教学を今日我々が研究する上にどの様な意義があるのか。筆者は、インド仏教、特に大乘仏教の何等かの思想的問題に関して、それを関するチベットの仏教学の成果を参照せずに議論することは、今日では殆んど意味がないと考える。チベット人仏教学者の知識と議論は仏教思想のあらゆる問題に及んでいるから、我々が現代の仏教学者の中意見を参考にするのと同様に、彼等の見解をも参考するのは、全く当然のことである。以下に一例を示せり。バーヴアヴィルカは、その『中觀心論』Madhyamakahrdayavakrika 第五章において唯識派に対して様々な批判を投げかけたのであるが、今日その批判の個々の意味について

山口益博士のそれに関する研究を全く参照せずに議論をするとすれば、それは殆んど無意味であり、人々の失笑を買うであろう。しかし、博士による研究よりも既に二世紀前に、チャンキヤはこの問題について実際に詳細な議論を展開しているのである。⁽⁴²⁾ 従つて、我々はこの問題に関して山口益博士の研究を参考しなければならないのと同様に、チャンキヤの議論をも参考にしなければならないのである。ところで筆者の理解によれば、チャンキヤの議論には、博士の説を修正する面もあれば、是認する面もあるが、この二人の学者の意見が一致する場合を、我々はどの様に見るべきであるか。山口益博士がチャンキヤを参考していないのは明白であるから、博士が独立で自己の学識によりチャンキヤと同じ結論に到達したことは賞め讀えるべきであるが、博士がチャンキヤの議論を知つていれば、より有益であったであろう。何よりも必要なことは、我々はまずチベット人学者による議論を知り、その後でそれが正しいかどうか考へることである。

インド仏教思想の研究にチベットの仏教学を利用すべ

く、広く唯識派、經量部、さらには說一切有部の学説に関する研究にまでチベットの仏教学の成果が利用されていいる。

ところでチベットの仏教学を利用してインドの佛教思想を研究する際に、特に注意すべきことが一つある。それは、チベットの仏教学の成果に対して常に批判的な眼をもつということである。これは全く当然のことであるが、我々はチベット人学者の言うことを全てそのまま信用してはならない。彼等が佛教思想の何等かの問題に関して誤解をおかすといふこともありえないことではないが、より重要なことは、彼等が常に護教的立場に立つて発言していたということである。おそらくこの点が、中國や日本の全ての伝統的仏教学におけると同様に、チベットの仏教学の最大の欠点になつてゐるのである。例えば、ツォンカパを絶対視するゲールク派の信仰的觀点より見れば、ツォンカパのみがチャンドラキールティの哲学を正しく解釈したのであり、従つて彼等二人の間に如何なる思想的差異も認められないであらう。これは信仰の面からは結構なことであるが、しかし今日我々がこの

きであるという考え方では、何も筆者の独創ではない。古くは、W. Wassiliew を始めとして Th. Stcherbatsky, E. Obermiller 等のレニングラード学派の人々は、この様々な意識をもつて、チベットの仏教学の成果を利用することによって、インド仏教思想の解明に大きな功績を残したのである。現在活躍中の学者としては、特に如來藏思想に関するチベット人の著作を綿密に研究されている D. S. Ruegg 氏が注目されるが、最近ではウイーンの E. Steinkellner 氏も、ジャムヤンシーベの『大學説』等の文献を活用して、中觀思想の研究を進められている様である。また我国では、ツォンカパの『道次第廣論』 Lam rim chen mo の和訳を中心としてツォンカパ教學の性格を明らかにする『西藏仏教研究』を著された長尾雅人博士と、チベットの仏教学のあらゆる局面について詳細な紹介と研究を發表された羽田野博士の業績が最も輝かしいものである。ただし最近我国のこの方面の学者の関心は、チベットの仏教学がインドの佛教思想を正確に把握しているかどうかという点に特に集中している様であり、またその成果も多様化し、単に中觀だけでな

様な見方をそのまま受入れるならば、我々はチャンドラキールティの哲学をも、ツォンカパの哲学をも、明らかにすることはできないのである。この様にチベットの仏教学の成果を無批判に受入れることは非常に危険なことであり、學問の發展を阻害することになりかねない。私は絶えずチベット人学者の見解がインド仏教史の事實を正確に把握したものであるかどうかを確認しつつ研究を進めなければならないのである。

さて最後に、次の点を強調しておきたい。それは、チベットの仏教学は、インド仏教思想の解明に利用するためにだけ存在しているのではないということである。確かにチベットの仏教学はインド仏教思想を研究する我にこれまで多くの恩恵をあたえてきたし、今後ともより一層豊富な恩恵をあたえ、それによつてインドの仏教思想の研究は飛躍的な發展を遂げるであらう。しかしチベットの仏教学は、チベット人がうみだした最も高度な知識的遺産として一個の独立の価値をもつものである。チベット人学者の何等かの見解が、インド仏教史の事実と照らし合せて誤解であると判定されるとても、それが

深い思索の現れであれば、それはチベット仏教の内部で
価値をもつものと見なければならない。しかるに筆者の
チベット仏教思想の研究に利用するという態度で接するので
ある。従って、我々はチベットの仏教学に対し、それをイ
ンド仏教思想の研究に利用するという態度で接するので
はなく、それをチベット仏教思想の流れの中でもう一歩尊
重する時に、インド仏教がもつ深い意味や由來から明ら
かになると想うのである。

註

- (1) 年代は、山口瑞鳳「吐蕃王國仏教史年代考」『成田山
仏教研究所紀要』第三号、昭和五三年、一一五二頁における
厳密な論証に依る。
- (2) 原田覚「敦煌藏文資料に於ける宗義系の論書」(以
下「敦煌宗」)と略称)『印度学仏教学研究』二六一、
昭和五二年、四六七頁参照。
- (3) grub mthath 文獻と/orチベット撰述文献中の「ジャ
ハル」については、立川武蔵『西藏仏教宗義研究』第一卷、
昭和四九年、東洋文庫、一〇一、二頁参照。
- (4) 上山大峻「大蕃國大德三藏法師沙門法成の研究」(ト)
(以下「法成(ト)」と略称)『東方學報』三九、昭和四〇
(以下「法成(ト)」と略称)『東方學報』三九、昭和四〇

年、一九八一〇二頁、原田覚「敦煌宗」四六七一四六
三頁、同「敦煌藏文資料に於ける宗義系の論書」(2)『印度
学仏教学研究』二九一、昭和五五年、三九三一三八九頁
参照。

- (5) 御牧克己「チベット語仏典について」『続シルクロ
ムと仏教文化』(樋口隆康編)昭和五五年、東洋哲学研究
所、二九九頁。

- (6) 芳村修基「西域本によく擦迦行中觀派」『印度学仏教
学研究』二一、昭和二八年、一一三七一四〇頁、上山大
峻「法成(ト)」一九七一九八頁、同「Hヤマツの仏教綱
要書」『仏教學研究』三三一、三三三、昭和五二年、一一四一
七頁、Y. Imada: Documents tibétains de Touen-hou
ang concernant le concile du Tibet, *Journal Asiatique*,
1975, pp. 132-135, K. Minami: *La refutation bouddhi-
que de la permanence des choses (sthivastiddhikāṣṇa)
et la preuve de la momentanéité des choses (ksayabhan-
gasiddhi)*, Paris, 1976, p. 278, n. 273, 原田覚「敦煌宗
三」四六三頁参照。ただしの問題に関する筆者の見解につ
いては、拙稿「Ta bahi khyad par による中觀理解に
つて」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』二二、昭和五六
八年八月出版予定、を参照された。
- (7) 原田覚「敦煌宗」四六七一四六六頁参照。
- (8) 上山大峻「法成(ト)」一九八頁、原田覚「敦煌宗」
四六六頁参照。

譲譯の如く。『金剛』*gSar phren* (P. ed., No. 6150),
Na, 34a4-5 参照。

- (17) カーダム派の歴史と教学についてとは、羽田野伯猷「カ
ーダム派史」『東北大學文學部研究年報』五、昭和二九年、
一一〇五頁参照。
- (18) チャンキヤ『学説講説』(北京街版)Kha, 15a5-b2.
- (19) 羽田野伯猷「チヂヒトにおける仏教觀の形成」(2)
『文化』二九、昭和四〇年、一七一一七六頁参照。
- (20) ヒの語(ヒラム)、Go ram pa (1429-1489) は、「ヒ
の」人(ヒラム)ヤーナガル、シャーンタラクシタ、カマ
ラシード(ラシード)は、インド東方の中觀派であるから、『東方自立
三家』(Ran rgyud sas ba gsum)として知られてる。
- (21) 「韻串」*Deb ther shor po* (kun bde glin ed.), Cha,
3b5-6 参照。
- (22) Th. Stcherbatsky: *Buddhist Logic*, I, 1932, p. 55.
- (23) チヤバ流の論理学説の如くは、小野田俊彦「Idog-chos
文に紹介と研究が見られる。小野田俊彦「Idog-chos について」『印度学仏教学研究』二九一、昭和五五年、三八
五一三八二頁参照。
- (1) 江島惠教、前掲書一四一頁参照。
- (2) シモンカペは、『五蘊論』のチャンドラキールティ真
チベットの仏教学について

- (24) チャペのチャハニルキールティ批評の内容について
せ、拙稿「Tsən kha pa 独白の中觀思想について」『日本西藏学会会報』117、昭和五六年三月出版予定、註(25) 参照。
- (25) 田野伯猷「チベットの仏教受容の条件と変容の原理
の一侧面」『日本文化研究所研究報告』四、昭和四四年、
一一一—一一一頁参照。
- (26) 拙稿「シモンカペの中觀思想について」『東洋学報』
六二—三・四、昭和五六年、110七頁註(1)参照。
- (27) 佐藤道郎「Prāśāṅgikā の軌跡」『日本西藏学会会報』
一一一、昭和五一年、11頁参照。
- (28) ジの学説の意味については、拙稿「シモンカペの中觀
思想について」一八、一一九一頁参照。
- (29) 拙稿「Tsən kha pa 独白の中觀思想について」参照。
- (30) 善谷憲昭「唯識の学派に関するナグハート撰述文献」『臨
沢大学仏教学部論集』七、昭和五一年、11月四頁、11四頁
頁、11四一頁参照。
- (31) 拙稿「Saḥopālambha-niyama」『曹洞宗研究員研究生
研究記録』111、昭和五四年、11六七頁註(5)参照。
- (32) 註(11)参照。
- (33) 『宗義辨証』は専ら中觀派内部の学派区分については
せ、拙稿「Sa skya paṇḍita の學派に關する」著述「『日
本西藏学会会報』111、昭和五四年、七頁、御牧克口「Blo
gsal grub mtha' について」『密教学』11号、昭和五四年、
pp. 143-172 参照。
- (34) 『毒串』Cha, 317 参照。
- (35) 本書の紹介は、御牧克口「Blo gsal grub mtha' について」九月—一一一頁、「その題量を算出する」回
'Le chapitre du Blo gsal grub mtha sur les Sautrāntika,
Présentation et édition' *Zinbun*, 15, 1979, pp. 175-210,
「Le chapitre du Blo gsal grub mtha' sur les Sau-
trāntika, Un essai de traduction' *Zinbun*, 16, 1980,
pp. 143-172 参照。
- (36) 東洋文庫西藏叢外文獻 No. 167.
- (37) 『大學說』全体の構成及び中觀派・唯識派内部の学派
区分については、註(28)(30)に挙げた善谷氏の二論文を参
照せよ。なお本書の開闢沙彌章と中觀自立派章の問題点点
については、池田練太郎「ICāñ skya 宗義書における
Vaiabhāṣika 章について」『日本西藏学会会報』115、昭
和五四年、一一四頁、善藤昭「ICāñ skya 宗義書における
経量行中觀自立派の章について」『日本西藏学会会報』
117、昭和五六年三月出版予定、参照。

(注) 1967年1月・東海大学講師)

- (38) 本書の紹介は、御牧克口「Le Grub mtha' rnam
bzag rin chen phre'i ba de dKon mchog 'jigs med
dban po (1728-1791), Texte tibétain édité, avec une
introduction', *Zinbun*, 14, 1977, pp. 55-112 参照。
- (39) 『辨證水噐蠅』のトトロ Jo nāñ トトロ シモンカ
skya 氏の「Shi byed 氏の弁論と題」、D.S. Ruegg
氏と立川武蔵氏の題写秀氏は、次の様な優れた業績を発
表された。D.S. Ruegg: The Jo nāñ pas: A School
of Buddhist Ontologists according to the *Grub mtha'*
sel gyi me zon, *Journal of the American Oriental
Society*, 83, 1963, pp. 73-91, 立川武蔵、前掲書、西園伸
秀『西藏仏教研究』第11卷、昭和五三年、東洋文庫。
なおチモンナ派の学説については、我国でも上杉隆英氏
が、「Jo nāñ pa & gshān ston 説について」(日本西藏
学会第1回大会(昭和五一年)等の優れた研究発表をや
ねてこ。
(41) 東京大学西藏叢外文獻 Nos. 215-247.
(42) 「辨證水噐蠅」Kha, 47b2-59b5 参照。
(43) 註(38)(39)(40)(41)に挙げた善谷氏、御牧氏、池田氏
の論文及び善谷憲昭「Sa skya rgyas gso bohi rgya cher byed
pa」解説および和訳ー」『駒澤大学仏教学部研究記録』11
年、昭和五一年、1-111頁、などがその好例である。