

チベットの仏教学について

松本史朗

チベットには、九世紀以来約一、〇〇〇年にわたって、

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、どのような性格をもち、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ごく簡単に展望し、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

べてみよう。

一

八世紀後半のティンデツェン Khri sron lde brtsan 王 (742-797) の治下、シャーンタラクシタ Santarakṣita とカマラシーラ Kamalasila という当時のインド仏教を代表する二人の大学者の尽力によって、インド仏教はチベットに本格的に導入され、その結果として、九世紀になるとチベットの仏教学は、その最初の成果ともいえるきいくつかの作品をうみだすことになる。ここではそのうちの二点について紹介しよう。

その第一は、八一四年⁽¹⁾にチベット人翻訳者イエシエテ Ye ses sde 等により編纂された『翻訳名義大集』 *Dye brag tu rtags par byed pa chen po (Mahanyupai)* である。これは梵語からの訳語を統一するために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、次に紹介するイエシエテの『見差別』 *lTra buhi khyad 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

もっていたことを如実に示しているといえる。

まず著者のイエシエテについていえば、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、「大校閲翻訳者」(Shu chen gr'i lo sa pa) という称号を得ている。これは、国家の援助にもとづいて行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なす翻訳者という意味であろう。従って、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』が八一四年に成ったことを考えれば、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、原田覚氏によって二分され、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」等の大乘仏教の重要な諸概念の説明にあてられているが、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

た諸文献の中に含まれている *grub mthän* と呼ばれる一群の文献⁽³⁾の性格について触れておきたい。 *grub m-thän* 文献は、今日では普通「宗義」とか「宗義書」と呼ばれているが、ここでは「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の哲学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、小乗の有外境論者 (Bāhyarthavādin) の学説と唯識派 (Viśiṣṭa-vādin) の学説と中観派の二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⁽⁴⁾によって明らかになったことであるが、今世紀初め、敦煌の千仏洞から発見された多数のチベット語文献の中には、

『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。従って、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、何故であろうか。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ない。即ち、当時チベットには、仏教の様々の教義や学説が、当時翻訳された膨大な量に達する経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、どれが低次の学説であり、ど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念が、チベット人

仏教徒の間に生じたのであり、この疑念が多数の学説網要書をうみだす直接の原因になったと考えられるのである。

さて『見差別』前半部分においては、既に見た様に、小乗有外境論者と唯識派と中観派の学説が順次に解説され、従って、中観派の学説が最高のものとみなされているが、ここで中観派の学説が最高視されたというところは、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っている。即ち、チベットに後に成立することになる全ての宗派は、顕教の面においては中観派の学説を最高視し、従ってチベットには中観派しかいらないと言っても過言ではないが、チベット人は、その最初の仏教学の営みにおいて、中観派の学説を最高のものとして承認し、この中観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網要書に関して優れた業績を発表されている御牧克己氏が、

特にイェシエデの『見解の差別』〔本稿では『見差別』

は経量中観派・瑜伽行中観派という総合学派を述べる最も古い文献として注目されるが、

と述べられるごとく、『見差別』前半部分は、中観派を「経量中観派」(mDo sde pañi dbu ma pa, Sautāntika-mādhyanika) と「瑜伽行中観派」(rNal hyor spyod pañi dbu ma pa, Yogācāra-mādhyanika) 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⁾。そこで、以下に一般的理解に沿って、この問題について紹介しよう。

まず『見差別』前半部分は、原田氏の理解に従って、次の様に四つに分けるのが適切である。

A 中観派の歴史的展開を説く部分。ここで中観二学派の成立の過程が示される。

B 「瑜伽行中観派」の学説を解説する部分。

C 「経量中観派」の学説を解説する部分。

D カマラシーラの主張とされる「中観二学派の見解は、世俗(samvrti)においては一致しないが、勝義(parānirvāṇa)においては一致する。」という主張を示す部分。

この中Aでは、ナーガールジュナ Nāgārjuna とアーリヤデーヴァ Aśvadeva の時代には、中観派は二学派に分けられることはなかったが、その後「外境は無いが、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。」と説くバーヴァヴィヴェーカ Bhāvaviveka に代って、「経量中観派」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。」と説くシャーントラクシタによって、「瑜伽行中観派」が創始された、と説かれていられるとされている。

では『見差別』においては、中観二学派の学説は、何がより高度なものとして説かれていられるのであろうか。この点について「瑜伽行中観派」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「経量中観派」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。原田氏の見解は、既に見た様に、BよりもCが後置されており、更に敦煌文献に見られる他の数点の学説網要書においては一般に「瑜伽行中

観派」の学説よりも「経量中観派」の学説の方が後に解説されているという二つの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うものである。

なお原田氏は、Dについて、
従来一般に Santarakṣita 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て、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⁽⁶⁾。

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トラクシタとカマラシーラの思想的立場は異なったものとされている様である。何故なら、シャーントラクシタは「瑜伽行中観派」であり、カマラシーラは「中観二学派の見解は、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。従って、シャーント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っているのか、両者の立場を同一のものとするか、この問題の解決は、シャーント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っ

て、あたえられるであろう。

さて『見差別』前半部分は、カマラシーラの主著『中観光明論』*Madhyamakaloka* からの引用として、二種の中観〔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ことにおいて等しいので、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、『中観光明論』にそのままの形では見出されないが、この事実は『見差別』の著者イエシエデが、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。このイエシエデのカマラシーラ尊重の考え方は、彼がカマラシーラと直接接触した経路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エの宗論⁽¹⁰⁾(七九四年)からイエシエデが参加した『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、彼等二人が直接接触する機会をもっ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」(Sha-dan)に盛んに著作されたと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⁽¹¹⁾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、その後には起ったダルマ 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、一一世紀になるとチベットの諸地方に仏教復興の動きが現れる。これを象徴的に示すものが、インドのヴィクラマシーラ Vikramasīla 寺の学僧アティーシャ Atiśa (982-1054)の入蔵(一〇四一年)と彼によるチベットの教化であるが、以下にこれより始まるチベットの「後期仏教伝播時代」(Shi-dar)における仏教学について、主に中観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。彼が中観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

ては、若干の疑問がある。例えば、アティーシャは、バーヴァヴィヴェーカ⁽¹²⁾の『般若灯論』*Pratītyasamutpāda*において三回もその説が引用されているデーヴァシヤルマ⁽¹³⁾ Devasārman [を]『般若灯論』の註釈者であると説く⁽¹⁴⁾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。

江島恵教博士は、アティーシャがバーヴァヴィ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、さらに彼の中観思想について、極めて的確に、

彼は…… Candrakīrti, Santideva を高く評価し……。

彼は六〇才でチベットに入ったのであるが、ここで、チベット仏教において Candrakīrti, Santideva の中観思想がインド中観思想の主流として伝えられる基礎が作られたと見られるのである⁽¹⁵⁾。

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 の中観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

空性は何によって証悟されるのであろうか。如来によ

って授記され、法性の真実を御覧になるナーガールジュナの弟子は、チャンドラキールティである。彼(チャンドラキールティ)から伝わった教誡によって、法性の真実が証悟されるであろう⁽¹⁶⁾。

という言葉によっても、明らかである。しかしアティーシャがバーヴァヴィヴェーカその人を批判したという事実はなく、彼はむしろバーヴァヴィヴェーカをチャンドラキールティやシャーンティデーヴァ Santideva と同系列の人物とみなし、彼等を一樣に尊敬しているのである⁽¹⁶⁾。ここに至って我々は、彼のバーヴァヴィ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、バーヴァヴィヴェーカの論理学尊重の態度を厳しく批判したことは、中観思想上の重要な事実として仏教学の常識になっているが、アティーシャは一体この事実を知っていたのであろうか。

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ァヴィヴェーカ観について多言を弄するのは、チャンドラキールティの哲学を如何に解釈するかと

いうことが、後期仏教伝播時代のチベットの仏教学にとって、きわめて重要な問題であったからである。今日一般に、中観派には、バーヴァヴィヴェーカ・シャーントラクシタ系統の「自立派」(Ran rgyud pa, Svatantrika)とチャンドラキールティ・シャーントディーヴァ系統の「帰謬派」(Thal rgyur ba, Prasāngika)と云う二学派が存在したと考えられている。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経に使用したり、学派名はさておき、この様な学派区分自体がインド仏教思想史において自明のことであったかの如く言うことに、筆者は反対であるが、しかしバーヴァヴィヴェーカ・シャーント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っ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った。彼の

著作の内、当時翻訳されたのは僅かに一点『六十頌如理論註』*Yuktiśāstrikāvṛtti*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てはいない。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は、彼の主著の完全な翻訳をなし遂げた翻訳者ニマタク *Ni ma grags* (1055-?) の出現を待たなければならぬが、それ以前にアティーシャ自身も、チャンドラキールティ作と称される『五蘊論』*Pañcaskandhāprakaraṇya*⁽¹⁶⁾と『三帰依七十』*Trisaranāgamanasaptati* の翻訳に携わっており、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つ『入中論』*Madhye-makāvātara* を偈頌のみ訳している。このことは、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、バーヴァヴィヴェーカを捨ててチャンドラキールティを取るとい様なものではなかったために、彼自身の内部においても教理的に明確な形をとらず、従ってまた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。

アティーシャの教学は、その弟子ドムトン *hBrom ston* (1004-1064) によって創始されたカードム派⁽¹⁷⁾ (*bKah gdams pa*) によって継承されることになるが、ドムトンについては、十八世紀のゲールク派 (*dGe lugs pa*) の学僧 *チャンキヤ・ロールペードー* *Jhe tCan skyra Rol pañi rdo tje* (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いてになり、チベットの師匠達が各自の見解 (*ba ba*) の悟りを「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、「見解はどの様であろうとも、菩提心の修習をなすべきである。」とおっしゃった。後にドムト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、合掌をなす。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いる。「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バ *Tsong kha pa* (1357-1419) によって創始された

ゲールク派の学僧であるから、この伝説をそのまま信用する訳にはいかないが、ここ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。ここでアティーシャがいみじくも「見解はどの様であれ菩提心を修習せよ。」と言ったとされている様に、初期のカードム派は「浄覚」(*blo sbyon*) といわれる特殊な修法を修し、きわめて実践宗派的色彩が強かった様であるが、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ことになる。即ち、アティーシャとドムトンの弟子レク *ペーシェーラ*、*Legs pañi ses rab* が一〇七三年に建立したサンブ *gSan phu* 寺は、その後ロチンシェーラ *Blo lhan ses rab* (1059-1109) ⁽¹⁹⁾、*カバ* *チャンパ・チエーキセンゲ* *Phywa pa Chos kyi sen ge* (1109-1169) をその座主とする時代に至って、サンブ教学と言われる様な完成された仏教学を生じ、チベットの仏教学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ブ教学の重要性を指摘されているが、その中心人物であるチャバの中観思想に関してい

は、それは、一般に「自立派」と言われるバーヴァヴィ
ヴェーカ系統、特にチベットで「東方自立三家」(Ran
gyud sar gsum)⁽²³⁾と呼ばれるジュニヤーナガル、Jhana-
garba, シヤーンタラクシタ、カマラシーラという三思
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⁽²⁴⁾。またチャパの学問的功
績は、中観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つた。Th. Stoh-
ebachky は、論理学に関する独立の著作を最初に著わ
したチベット人はチャパであつたとして、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、チャパに起源をもつものである⁽²⁵⁾。

さてチャパの教学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。チャパ自身は、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が、⁽²⁴⁾ 後にはサンプル系統
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の普及の仕方には凄まじいものがあ
つた様である。

チャンドラキールティの哲学をチベットにもたらすの
に最も功績のあつた人物は、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、中観
思想上特に注目される。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、⁽²⁷⁾ 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
ることもできる。ともあれ彼は、バーヴァヴィヴェーカ
を、その論理学に対する態度から、「自立派」と呼び、
ブツダパーリタ Buddha-parita 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、バーヴァヴィヴェ
エ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ァヴィヴェ
エーカ批判という中観思想上の重要な事実に基づいていた
ため、ニマタクの翻訳によっ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学を樹立することになる
が、彼がその学問的方面における師レンダールワ Red hd-
ah ba (1349-1413) 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ル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って成立している法を認め
るが、『帰謬派』はそれさえも認めない。』という学説と
して現れるものであるが、この学説は次の様な思想的
意味をもっている。即ち、ツォンカパは、「自立派」と

「帰謬派」の相違というものを、彼以前の人々がさうであ
つた様に、単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」によってしか説かれてい
ないことになり、ここに「自立派」を捨てて、「帰謬派」
を取るといふ選択の立場に、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って再批判されること
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、タルマリンチェン Dar ma rin chen (1364-
1432) とケードゥブ mkhas grub (1385-1438) の間で、
若干の解釈の相違があつたことが指摘されている。即ち、
インド仏教論理学の大成者タルマキールティ Dharmas-
kyi の論理学書に示される思想的立場を、タルマリンチ
ェンは「形象虚偽論」(man brisun) と解釈したのに対

し、ケードワブは「形象真実論」(nam 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⁽³⁰⁾とともに、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まいであろう。

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一言しておこう。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(Sarvastivadin)・経量部(Sautrantika)・唯識派・中観派という四大学派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る点に特徴がある。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・パンディータ Sa skya pañdi ta (1182-1251) の『宗義普説』⁽³³⁾ *gShun'i lugs lags par bsad pa* であるが、それ以前のチャブにも、『内外学説要約』*Piñi nan gi grub mthah bsad pa* と呼ばれる著作があったとされ、⁽³⁴⁾ 題名から見てこれは学説綱要書であらう。

凝縮された簡潔な文体によって展開される著者の緻密な論理に接して、深い感銘を受けた。私見によれば、知識の豊富さではジャムヤンシェーパに一步を譲ったチャンキヤは、その思考の集中度において彼を凌駕したのである。

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ョジクメロン⁽³⁵⁾ *dKon mchog kigs 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観を呈しており、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。またトゥカン⁽³⁶⁾ *Thuhu bkwan* (1737-1802) の『学説水晶鏡』*Grub mthah sel gyi me lon* も、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⁽⁴⁰⁾にあり、インド仏教思想の解明に資する点は少ない。またロンツェ⁽⁴¹⁾ *Lon tse* ラマ *Klon rdol bla ma* (1719-1794) の著作集⁽⁴²⁾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・パンディータ以後のものとしては、御牧氏が注目されるウパ・ロサル *dBus pa blo gsal* の学説綱要書⁽³⁵⁾ (一四世紀前半)があるが、ゲールク派の学説綱要書の原型となるのは、チューキギエーツェン *Chos kyi tgyal mtshan* (1469-1546) の『学説解説』*Grub mthah nam bshag* であろう。その後ゲールク派には、「一切智者」と紳名される大学者ジャムヤンシェーパ *hjam dbyans bsad pa* (1648-1722) が登場し、有名な『大学説』*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この著作を繙く人は誰でも、そこに示される仏教哲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ろう。まさに彼は「一切智者」であったという実感を、筆者もまた強くもつのである。ジャムヤンシェーパの後に現れ、彼を非常に尊敬したチャンキヤは、『学説講説』*Grub mthah nam bshag* という学説綱要書を著わすが、この著作も『大学説』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この『学説講説』中観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っていったのである。

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。

二

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ことには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、それに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。チベットの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意見を参考にすると同様に、彼等の見解をも参照するのは、ごく当然のことであろう。ここに一例を示そう。バーヴァヴィヴェーカは、その『中観心論』*Madhyamakahrdayakata* 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に詳細な議
論を展開しているのである。⁽⁴²⁾従って、我々はこの問題に
関して山口益博士の研究を参照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
のであろう。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、
我々はこの様に見るべきであろうか。山口益博士がチャ
ンキヤを参照していないのは明白であるから、博士が独
力で自己の学識によりチャンキヤと同じ結論に到達した
ことは賞め讃えるべきであるが、博士がチャンキヤの議
論を知っていれば、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えることであ
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、経量部、さらには説一切有部の学説に
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
いる。⁽⁴³⁾

ところでチベットの仏教学を利用してインドの仏教思
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。彼等が仏教思想の何等かの問題に関
して誤解をおかすという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
国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っているのである。例え
ば、ツォンカパを絶対視するゲールク派の信仰的観点よ
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、従っ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ろう。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 等のレーニングラード学派の人々は、この
様な意識をもって、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、特に如来蔵
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、ジャムヤンシェーパの『大学説』
等の文献を活用して、中観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『道次第広論』
Lam rim chen mo の和訳を中心としてツォンカパ教
学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発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仏教思想を正
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、単に中観だけでな

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、学問の発展を阻害することになりかねない。我
々は絶えずチベット人学者の見解がインド仏教史の事実
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される
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
々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、それによってインドの仏教
思想の研究は飛躍的な発展を遂げるであろう。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しても、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ぬ。しかるに筆者の見るところによれば、チベット仏教全体が、インド仏教が内蔵している様々の問題に対する一つの解答なのである。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とらえ尊重する時に、インド仏教がもつ深い意味も自ずから明らかになると思うのである。

註

- (1) 年代は、山口瑞鳳「吐蕃王国仏教史年代考」『成田山仏教研究所紀要』第三号、昭和五三年、一一五二頁に於ける厳密な論証に依る。
- (2) 原田覚「敦煌蔵文資料に於ける宗義系の論書(1)」(以下「敦煌宗(1)」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) *gub mthah* 文献というチベット撰述文献中の「ジャンル」については、立川武蔵『西蔵仏教宗義研究』第一巻、昭和四九年、東洋文庫、一〇一―二頁参照。
- (4) 上山大峻「大蕃国大徳三蔵法師沙門法成の研究(下)」(以下「法成(下)」と略称)『東方学報』三九、昭和四三

- (9) 原田覚「敦煌宗(1)」四六六頁。
- (10) サムエの宗論に関する研究は多いが、その思想的側面を明らかにするものと思われる最近の論文としては、山口瑞鳳「*rin lugs rba dPal dbyangs*」『平川彰博士還暦記念論集』昭和五〇年、六四―六六頁、沖本克己「*PaSam yas* の宗論(一)(二)」『日本西蔵学会会報』二一、昭和五〇年、五一―八頁、『同』二二、昭和五一年、四一―八頁、原田覚「摩訶衍禪師考」『仏教学』八、昭和五四年、一〇九―一三三頁、木村隆徳「金剛経を媒介とした禅と印度仏教の比較」『仏教学』一一、昭和五六年四月出版予定、等がある。
- (11) 詳しい論証を省くが、『智心髄集』*Jñānasāsanuc-cava*, 『美義宝璽』*Tattvarahāvali*, 『善逝本宗分別』*Sugatamatavibhāṅga* 等のインドの学説綱要書はより後代のおそらく一世紀を中心とする時代の作品であろう。
- (12) 江島憲教『中観思想の展開』昭和五五年、春秋社、一六一頁参照。
- (13) 江島憲教、前掲書二四七―二四八頁参照。
- (14) 『入二諦』*Satyadevyanūtra* (P. ed., No. 5298), Ha, 7057-8. 拙稿「*Ratnakarāsānti* の中観派批判(上)」『東洋学術研究』一九一一、昭和五五年、一六八頁、一七四頁註(54)参照。
- (15) 江島憲教、前掲書二四一頁参照。
- (16) ツォンカパは、『五蘊論』のチャンドラキールティ真

年、一九八一―二〇二頁、原田覚「敦煌宗(1)」四六七―四六三頁、同「敦煌蔵文資料に於ける宗義系の論書(2)」『印度学仏教学研究』二九一一、昭和五五年、三九三―三八九頁参照。

(5) 御牧克己「チベット語仏典について」『続シルクロードと仏教文化』(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「西域本による瑜伽行中観派」『印度学仏教学研究』二一一、昭和二八年、二三七―二四〇頁、上山大峻「法成(下)」一九七―一九八頁、同「エセイテの仏教綱要書」『仏教学研究』三二・三三、昭和五二年、二四―二七頁、Y. Imada: Documents tibétains de Touen-houang concernant le concile du Tibet, *Journal Asiatique*, 1975, pp. 132-135, K. Minaki: *La refutation bouddhique de la permanence des choses (shivasiddhānta) et la preuve de la momentanéité des choses (Asquābhan-gauddhi)*, Paris, 1976, p. 278, n. 273, 原田覚「敦煌宗(1)」四六三頁参照。なおこの問題に関する筆者の見解については、拙稿「*Ta bahi khyad* par における中観理解について」『曹洞宗研究員研究紀要』一三、昭和五六年八月出版予定、を参照されたい。

(7) 原田覚「敦煌宗(1)」四六七―四六六頁参照。
(8) 上山大峻「法成(下)」一九八頁、原田覚「敦煌宗(1)」四六六頁参照。

撰を疑っている。『金鑿』*gSer phrei* (P. ed., No. 6150), Na, 344-5 参照。

- (17) カードム派の歴史と教学については、羽田野伯猷「カードム派史」『東北大学文学部研究年報』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「チベットにおける仏教観の形成について」『文化』二九、昭和四〇年、一七二―一七六頁参照。
- (20) この語をコラムバ、Go ram pa (1429-1489) は、「*ra*」の三人(ジュニヤナガルバ、シャーンタラクシタ、カマラシーラ)はインド東方の中観派であるから、『東方自立三家』(*Raṅ rgyud sar ba gsum*)として知られている。『サキヤ派全書集成』第二巻、東洋文庫、昭和四四年、p. 353-2-6-3-1)と説明している。ただしこの語がこの三人の著者を目指す場合もあることに注意。袴谷憲昭「中観派に関するチベットの伝承」『三蔵』一一七、昭和五一年、八頁、一〇頁註(37)参照。
- (21) 『青冊』*Deb ther shon po* (kun bde giñ ed.), Cha, 3b5-6 参照。
- (22) Th. Siderbatsky: *Buddhist Logic*, I, 1982, p. 55.
- (23) チャン流の論理学説については、小野田俊蔵氏の諸論文に紹介と研究が見られる。小野田俊蔵「*Idog-chos* について」『印度学仏教学研究』二九一一、昭和五五年、三八五―三八二頁参照。

- (24) チャブのチャンドラキールティ批判の内容については、拙稿「Tson kha pa 独自の中観思想について」『日本西蔵学会会報』二七、昭和五六年三月出版予定、註(2)参照。
- (25) 羽田野伯猷「チベットの仏教受容の条件と変容の原理の二側面」『日本文化研究所研究報告』四、昭和四三年、一一一—一二頁参照。
- (26) 拙稿「ツォンカパの中観思想について」『東洋学報』六二・三・四、昭和五六年、二〇七頁註(一)参照。
- (27) 佐藤道郎「Prāsaṅgika の軌跡」『日本西蔵学会会報』二二、昭和五一年、三頁参照。
- (28) この学説の意味については、拙稿「ツォンカパの中観思想について」一八一—一九一頁参照。
- (29) 拙稿「Tson kha pa 独自の中観思想について」参照。
- (30) 袴谷憲昭「唯識の学系に関するチベット撰述文献」駒沢大学仏教学部論集』七、昭和五一年、二五四頁、二四五頁、二四一頁参照。
- (31) 拙稿「Sahopalambha-nyama」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』二一、昭和五五年、二六七頁註(2)参照。
- (32) 註(11)参照。
- (33) 『宗義普説』における中観派内部の学派区分については、拙稿「Sa skya paṅḍita の教学に関する一考察」『日本西蔵学会会報』二四、昭和五三年、七頁、御牧克己「Biogsal grub mtha' にて」『密教学』一五、昭和五三年、一一〇頁註(49)、その五位説については、池田練太郎「チベットにおける〈五位〉説—Sa paṅ 著 gShun lugs legs par bśad pa を通して—」『駒沢女子短期大学研究紀要』一四、昭和五五年、一—七頁参照。
- (34) 『青冊』Cha, 367 参照。
- (35) 本書の紹介は、御牧克己「Bio gsal grub mtha' にて」九五—一一頁に、その経量部章の校訂と仏訳は同「Le chapitre du Bio gsal grub mtha' sur les Sautrāntika, Présentation et édition」Zinbun, 15, 1979, pp. 175-210, 同「Le chapitre du Bio gsal grub mtha' sur les Sautrāntika, Un essai de traduction」Zinbun, 16, 1980, pp. 143-172 に見られる。
- (36) 東洋文庫西蔵蔵外文献 No. 167.
- (37) 『大学説』全体の構成及び中観派・唯識派内部の学派区分については、註(20)(30)に挙げた袴谷氏の二論文を参照せよ。なお本書の毘婆沙師章と中観自立派章の問題点については、池田練太郎「Icaṅ skya 宗義書における Vaibhāsika 章について」『日本西蔵学会会報』二五、昭和五四年、一—四頁、斉藤明「Icaṅ skya 宗義書における経量行中観自立派の章について」『日本西蔵学会会報』二七、昭和五六年三月出版予定、参照。

- (38) 本書の紹介と校訂は、御牧克己「Le Grub mtha' rnam bzag rin chen phren ba de dKon mchog 'jigs med dbah po (1728-1791), Texte tibétain édité, avec une introduction」Zinbun, 14, 1977, pp. 55-112 に見られる。
- (40) 『学説水晶鏡』のチモナン派のサキヤ Sa skya pa ムンチ H Shi byed 派の各章を閲して、D.S. Ruegg 氏と立川武蔵氏と西岡祖秀氏は、次の様な優れた業績を発表されている。D.S. Ruegg: The Jo nah pas: A School of Buddhist Ontologists according to the Grub mtha' sel gyi me lon, Journal of the American Oriental Society, 83, 1963, pp. 73-91, 立川武蔵、前掲書、西岡祖秀『西蔵仏教研究』第二卷、昭和五三年、東洋文庫。なおチモナン派の学説については、我国でも上杉隆英氏が「Jo nah pa ḡ gshan ston 説について」(日本西蔵学会第二五回大会、昭和五二年)等の優れた研究発表をなしている。
- (41) 東洋大学西蔵蔵外文献 Nos. 215-247.
- (42) 『学説講説』Kha, 47b2-59b5 参照。
- (43) 註(30)(35)(38)に挙げた袴谷氏、御牧氏、池田氏の論文及び袴谷憲昭「Saris rgyas gso bohi rgya char hgyrel pa」解説および和訳、「駒沢大学仏教学部研究紀要」三五、昭和五二年、一一—二二頁、などがその好例である。

(注) ちかてしつう・東海大学講師)