

松本史朗著 『チベット仏教哲学』

袴 谷 憲 昭

一

昨年の秋十一月上旬に刊行された本書は、松本史朗博士が同じ大蔵出版より上梓された第三冊目の御著書になるが、従来の通説を覆して学界を震撼させた既刊の二冊に優るとも劣らない意義を本書もまた齎すことはほとんど間違いないことだと思われる。

従って、その年の暮れに、今年の一月八日（木）発行の『駒沢大学学園通信』における新刊紹介欄に、本書の紹介記事を求められた時には、喜んで一も二もなくお引き受けしたことは言うまでもない。今その拙文を示せば次のとおりである。

著者による純学術的研究成果の第三書。如来蔵思想と禅思想とをそれぞれ批判的に考察した前二書に引き続き本書は、如来蔵思想や禅思想に代表される中国仏教を一貫して仏教の正統説とは認めなかつたチベット仏教哲学の真義を、世界で初めて本格的に解明した、画期的な研究書である。

著者にこの仕事を可能にさせたのは、チベット仏教の最高峰であるツォンカパの思想に対してすら批判的に研究を進めえた

著者の鋭い知性と長い研鑽があつたからにはほかならない。著者は本書においてチベット仏教哲学の重要で難解な問題を明哲に分析する一方、その意義を今日の密教礼讃の風潮に対比させながら述べ、処々に己れの学問の方法も明かしている。遠からず、著者のこの「方法序説」を読まずして仏教を語れぬ時代が必ず来るであろう。

しかし、この記事を依頼された頃はあまり時間的余裕もなかつたために、本書の多くが著者の旧稿よりなつていたのでよいことに、かつて著者より刊行のつど頂戴して拝読していた抜刷の記憶を頼りに、新たに加筆されたり書き下ろされたりした箇所を散見しながら、右の拙文を認めたのであつたが、その折に、本書の重要性は十分に認識し、自分が本書を熟読するためにも、いづれ書評をもしてみたいと心に決めていたのである。今回、そのことを実行するため、必ずしも熟読ではないにせよ、この数日、集中して本書を最初から最後まで読み通してみても、私はいまだに本書がもたらした知的興奮から醒めやらぬままだにある。もう少し落着いてからの方が執筆には向くのかもしれないが、もはやそういう時間もな

い。できるだけ冷静に批判的に書評を試みたいとは思っているが、万一この知的興奮を抑え切れなかったとしても、それはそれで私の書評の一つの特徴にはなるかもしれないと納得することにした。

同じ出版社より上梓された同じ著者の既刊の二冊とは、既に高い評価と共に周知されている、『縁起と空——如来蔵思想批判——』（一九八九年）と『禅思想の批判的研究』（一九九四年）とである。前者は、正しい仏教思想は「縁起」説にあるのでなければならぬにもかかわらず、そこから転落して非仏教的傾向を示すに至った如来蔵思想の特質を、*dhatu-vada*（基体説）という著者が新たに提起した概念によって規定することを通じて、批判的に剔抉したもの。その傍で、「空」の思想とは「縁起」を指示する限りにおいてのみ仏教的意義をもつということが明らかにされているが、この問題設定は本書の中にも真直ぐに繋がって更に展開されていくことになる。後者は、如来蔵思想そのものの中国的展開と言ってもよい禅思想の特質を、それに関わる重要なテキストや問題点について、克明にしかも批判的に究明したもの。この後者のテーマを、本書のそれに絡めて示しておけば、「禅思想」とは、著者によって本書において説明された「チベット仏教哲学」の正統説にとっての否定対象である、ということになるであろう。

このように、『チベット仏教哲学』と題された本書は、著者の既刊の二冊とも「仏教思想」の上では内的に密接な繋がりをもったものなのである。しかるに、なにゆえにそうなっているかを、ここで改めて問い質しておくことは、決して無意味ではあるまい。なぜなら、それは著者にとって偶然がしからしめたことではないからで

ある。このことは、とりもなおさず、著書にとっての最大関心事は常に「仏教思想」とはなにかという問題に集中されており、それを、著者は、地域や国という単なる外的な空間上の限定を受けることのない「仏教思想史」の上に、自身の問題提起の重要性に応じて、決り取り積み上げていっているということの意味する。

従って、『チベット仏教哲学』と銘打った本書も、チベットという地域に咲き誇った特殊な仏教、即ち「チベット仏教」の哲学を研究した書物なのではない。確かに、本書の論考が全て「チベット仏教」に関連するものだけであるという点では、本書名がチベットという地域性の限定を受けていないわけではないが、それは必ずしも本質的な意味をもったものではないのである。従って、本書は、「チベットにおける仏教」という程度の意味においては「チベット」の限定は受けていると考えねばならないので、本書の題名の意図するところは、「チベットにおける仏教哲学(Buddhist Philosophy in Tibet)」というような意味にあると推測される。もっとも、本書名については、著者自らその意味を説明することもなく、またその英訳が示されているわけでもないが、こちらから余り勝手な推測を重ねるべきことでもないが、本書が「仏教思想」とはなにかという最大関心事をチベットの「仏教思想史」の展開の上に追求した書物であることは、本書自らが語っているように明らかである。しかも、「仏教思想」を本書が更に「仏教哲学」と言い改めているのは、恐らくは、本書の中心テーマでもあるツォンカパの「仏教思想」こそ、「仏教思想」が伝わったあらゆる国々や地域の中で最高度の意味において「哲学」と呼ぶに値するもの、と著者によって考えられていることと無縁のことではないであろう。

ところで、本書を書評せんとしている私の学問的素養についていえば、本書の中心テーマであるツォンカパに関しては、その主要諸著作の極限られたほんの一部にしか目を通したことの無いものなので、本格的な意味からすれば、私は、本書を書評するに足る有資格者とも思えないのであるが、敢えてそれをなそうと試みるのは、「仏教思想」に対する著者の取り組み方に私と共通したものを感ずるからなのである。仏教史とは、私にとってと同様に、恐らくは、本書の著者、松本史朗博士にとっても、「仏教思想」についての論争史であるに違いない。しかも、そこで論争される問題が真の問題であればあるほど、その問題は、地域のいかんを問わず歴史のいかんを問わず難易のいかんを問わずに、真に仏教に関心をもつ人々によって常に取り上げられていかなければならないものである。そして、著者が本書において追求し解明している問題は、最高度のレヴェルにおいてかかる性質を備えたものなので、たとえ私がいかにツォンカパに疎かろうとも、本書によって提起された「仏教思想」の問題には私もまた応ぜざるをえないという状況が、私をしてこの書評を書かshめていたのだということを言わないうわけにはいかなないであろう。しかし、このことはなにも私にだけ限ったことなのではあるまい。真に仏教に関心をもつ人であれば、どういふ方であれ、単に「インド仏教」があり「中国仏教」があり「日本仏教」があるなどといった歴史的な「事実」に居直ってその限られた分野だけに閉じ籠ろうとするのでない限りは、「仏教思想史」上に展開された「仏教思想」の本質的問題には必ず関心を示すであろうし、また、そうあるべきはすのめのであろう。ただ、冷静に現状を見渡してみれば、なかなかそうはいっておらず、相変わらず

松本史朗著『チベット仏教哲学』（袴谷）

ず「日本仏教」は特別なものだと思ひ込んでしまった知識人は蔓延しているのであるが、万一本書評に意味があるとすれば、それは、本書が単に「チベット仏教」に興味のある方にだけ必要なものではなく、「仏教思想」を真に問題とする全てのの人に必要なものであるということをも、本書評によって認識して頂けるかもしれないという点にあるであろう。

本書の内容については、著者御自身が次のように簡潔に言い切っているとおりであろうと思われるので、左にそれを示そう。

本書の中心的なテーマは、チベット仏教哲学の最高峰と見られるツォンカパ（二三五七—一四一九）の中観思想、すなわち、「空」の思想を解明することにあるが、難解なツォンカパ哲学への導入として、本書ではまずチベット仏教の基本的知識を得るために、チベット仏教史の概観が示され、次に、チベット仏教哲学の諸概念、とりわけ、中観思想に関する基本的な諸問題が解説され、さらにその後でツォンカパの中観思想に関する考察が示されるといふ構成がとられている。（i頁）

以下に、その構成を本書の目次に従って示せば次のとおりである。カッコ内に示したものは、順次に、本書に収録される以前の原論文題名とその初出年月とを指す。（初出書誌については、四一八—四一九頁所掲の「初出一覧」を参照されたい。）

- 序章 チベット仏教史概説（チベット仏教の教理と歴史）、一九八七年四月）
- 第一章 仏教綱要書（「仏教綱要書」、一九八五年八月）
- 第二章 『見解の区別』における中観理解（「Ta bahi khyad par」における中観理解について）、一九八一年七月）

第三章 瑜伽行中観派について（「後期中観派の空思想・「瑜伽

行中観派」について、一九八四年三月）

第四章 ツォンカパの中観思想について（「ツォンカパの中観思想について」、一九八一年三月）

第五章 タクツァンパのツォンカパ批判（「Stag tshan pa の Tson kha pa 批判について」、一九八二年三月）

第六章 離辺中観説について（「チベットのの中観思想——特に「離辺中観説」を中心にして——」、一九八二年十一月）

第七章 ツォンカパにおける言説有の設定（「ツォンカパの中観思想に関する考察——否定対象の確認における言説有の設定について——」、一九八四年三月）

第八章 ツォンカパの自立論証批判（「ツォンカパの自立論証批判について」、一九八六年十一月）

第九章 ツォンカパ哲学の根本的立場（「ツォンカパとゲルク派」、一九八九年五月）

第十章 ツォンカパと離辺中観説（書き下ろし）
むすび チベット仏教哲学の意義（書き下ろし）

以上から明らかのように、本書は、その序章から第九章までは、基本的に、著者の既刊の論文から成っており、それに対して現時点で加筆補訂し、また新たな論考を加えて、一書としてまとめられたものである。原論文が公けにされた時期は、一九八一年から一九八九年に及ぶが、本書の第二章と第四章の基となった二つの原論文が刊行された一九八一年といえ、一九五〇年生まれ著者の三十一歳の年に当る。著者は、その「まえがき」で、「著者は、一九七一年に、はじめて山口瑞鳳先生よりチベット語の手ほどきを受

けた。」（iv頁）と多少感慨を込めて語っておられるが、その時二十歳であった著者は、早や十年後にはチベット仏教に関する右の二つの論文を世に送っていたことになるわけである。若輩にもかかわらず素晴らしい業績を挙げたなどという称讃の仕方は決してその人を称讃したことにはならない、というのが、本書中でも著者が断えず尊敬の念をもって言及し私にとっても恩師である山口瑞鳳先生の御教示であり、私自身そのことをよく理解しているつもりなので、右の件は、決してそういう類の称讃として口にするわけではない。ただ、私とすれば、著者のチベット仏教に関するその最初の二つの論文において、著者のその後展開されていくことになった問題の設定は、既にその時点ではっきりと見据えられており、それが次々と解明されて、本書の第九章をなす一九八九年五月刊行の論文に至るまで、まるで一本の糸をなすように組み上げられていつている見事さに称讃を惜しむわけにはいかないということだけなのである。

しかるに、そういう思いもあって、原論文を確かめてみると、本書第二章の基となった原論文末尾には、脱稿年月日として、一九八一年三月二十日の日付が記されており、第四章のそれには、脱稿年月日は記されていないが、付記として、その論文が一九八〇年十一月五日開催の日本西蔵学会での研究発表に基づくものであることが断わられている。二論文中いずれが先に草せられたのかは厳密に決定することは難しいが、いずれにせよ、ほぼ同時期に書かれたこの二論文中の、前者において提起された中観思想内部での学説区分の問題が、後者において取り上げられたツォンカパ独自の中観思想の問題とも絡んで、両論文以降では、自立派と帰謬派との思

想的区別の問題を従来の通説に迷わされることなく解明していく足掛りとなつていくのである。なお、第十章が書き下ろしであるということは、本書の記述に従つたまでであるが、第九章の原論文末尾(二六二頁、註34。ただし、本書、三二七頁では削除されている)では、その続編として、本書第十章と同じ題名の論文が一九八九年十月刊行予定の『駒沢大学仏教学部論集』第二〇号に掲載予定であると断わられているのを重視すれば、それが、その当時から本書の第十章と同じ論文だったとはいえないにしても、なんらかの草稿はその時点で用意されていたのであろう。それが本書の第十章に結実したとすれば、本書の全体は、その基本的な骨子については、一九八一年から一九八九年の間にほぼ完成していたといえるのである。

勿論、本書の実際の刊行は、その最終時点より八年ほどを経過した昨年十一月だったわけであるが、その時間も著者にとっては無為に過ぎていたわけではない。そのことが、各論文における加筆や削除、ないし訂正や応答となつて現われているのであり、そこに読者は、著者の学問的厳密さと誠意を十二分に読み取ることができるのである。

本書を文字通り締め括る「むすび」は、まさに現時点で書き下ろされたことはその文章の内容自体に明らかであろう。今流行の神秘的密教的側面のみを強調するチベット仏教の無批判性に対する著者の見識が、現状を踏まえながら丁寧に示されているからである。

更に巻末には、著者によつて厳選されたチベット仏教に関する重要な歴史的事項が「チベット仏教史年表」として掲げられ、また、

七項目からなる本書に対する詳細な「索引」も付せられていて、一書としても遺漏がない。

二

以上で、本書の成り立ちを、いろいろ周囲の状況から捉えてみたが、次には、本章の各章を内容的に要約し紹介してみることにした。

序章は、著者自身によるチベット仏教史の要約であり、いわば本書の総論的役割を果している。チベット仏教史に関しては、著者も断つておるとおり、既に先人の優れた成果があり、とりわけ、山口瑞鳳博士の「チベット」(玉城康四郎編『仏教史II』、世界宗教史叢書8、山川出版社、一九八三年、一八七―二九八頁)や「チベット」下(東京大学出版会、一九八八年、ただし、これは、本書、序章の原論文よりは一年後)を忘れることはできないが、その要約の仕方には、チベットにおける仏教思想の展開を個別的に探求しえた著者ならではの記述が随所に認められ、チベット仏教を始めて学ぼうとする人にとつても格好の入門の章となりえているであろう。章末に付された「註」と「参考文献」とは、本書において補われたものであるが、これもまた、まことに適切なものとなっている。ただし、万一私なら、第九節に関する参考文献には、西岡祖秀「『ブトウン仏教史』目録部索引」I II III(東京大学文学部『文化交流研究施設研究紀要』第四一六号、一九八一年三月―一九八三年十二月)を加えていたであらうと思つ。

第一章は、九世紀前半を中心とする「前伝期」のチベット仏教の実情を知るための格好の資料といわれている敦煌出土チベット語

文献の中から、仏教学派の基本的学説を解説した仏教綱要書の数篇を選んで翻訳し解説して紹介したものである。選ばれた文献は、『大小乗要説』『四見解要説』『大乘中観義』『見解要約』『見解の區別』の五篇であるが、読者は、これらを丁寧に読むことによつて、その当時のチベットに受容されていた仏教の学説や術語について基本的な知識を得ることができよう。しかも、これら五文献の検討を通して、当時のチベット仏教が、早くも、インドより入蔵した中観派の大学匠シャーンタラクシタとカマラシーラの強い思想的影響のもとに、中観至上主義的傾向を選んでいたということが明らかにされる一方で、それとの対比において、「中国において中観派の直系とも呼ぶべき宗派は、あまり発展したとは思えない三論宗だけであろうが、その三論宗も、如来蔵思想から決定的影響を受け、「空」というよりも「有」の立場に変質していたのである。」

(六四頁)という指摘がなされていることも重要である。なお、今引用した箇所を含む本書の前後は、原論文(二九六頁)の段階から若干修正が施されているが、傍線部分は、その箇所の註記にもあるごとく、その後の『禅思想の批判的研究』所収の「三論教学の批判的考察」の成果を踏まえて、本書の段階で書き加えられたものと考えられる。しかも、かかる意味での三論教学は、本書の後半全体で明らかにされるツォンカパの否定対象としての「離辺中観説」と共通する面が極めて大きいので、この観点からいっても、本書は、三論教学的「道・理の哲学」(この点については、伊藤隆寿『中国仏教の批判的研究』、大蔵出版、一九九二年参照)を思想的背景とする中国仏教の研究者にとつても看過すべからざるものといえよう。ところで、あまり些細なことと言わずもがなのことではある

が、章末の註11で触れられているKajiyama, Y., "An Introduction to Buddhist Philosophy"については、必ずしも入手しやしいものではないので、現時点では、その後刊行された梶山雄一博士の *Kleine Schriften* (小論文集) Y. Kajiyama, *Studies in Buddhist Philosophy* (Selected Papers), Rinsen Book Co. Ltd., Kyoto, 1989, p. [321] をも並記しておいた方が親切であつたらう。さて、原論文の執筆順序は逆であるが、結果的には、今の第一章で扱われた五文献中の最後『見解の區別』を、その思想的重要なゆえに、別出して論じたものが、第二章である、ということが出来る。『見解の區別』は、チベット仏教「前伝期」中でも最初期に属す代表的チベット人翻訳官であるイエシェーデの著作であるが、その前半の論述箇所をなす中観思想の解説部分を集中的に吟味検討することによつて、そこで述べられる「瑜伽行中観」と「経中観」とに関する従来の通説を正したものが第二章である。従来は、ツォンカパ以来、「瑜伽行」は「瑜伽行派」を指し、「経」は「経景部」を指すと見做されてきたのであるが、著者によれば、『見解の區別』で実際に意図されている両呼称の意味について、前者では、「瑜伽行」は「瑜伽論」を指しその「瑜伽行中観」という全体の呼称はシャーンタラクシタの著作に対して与えられたものとされ、後者では、「経」は『般若経』等を指しその「経中観」という全体の呼称はバーヴィヴェーカの著作に対して与えられたものとされる。また、シャーンタラクシタとカマラシーラとの思想的立場に関しては、『見解の區別』の著者イエシェーデも、更に、これとの関連資料として本章での考察対象ともなっている『随聴疏』の著者法成も、両者を同一のものとは見ず、むしろ後者を高く評価したのでは

ないかということも示唆されている。この原論文は、発表当時から絶讃され、一九八三年には第一六回流沙海西学会賞の榮譽に輝いたものである。

第三章は、前章でも扱われた、イエシエーデの原意を離れて一人歩きした「瑜伽行中観」という呼称にも関係するものであるが、シャーンタラクシタやカマラシーラを「瑜伽行中観派 (T'nal'hyvor spyod pahi dbu ma pa)」と見做す梶山雄一博士などによる一般の解釈に対する批判からなっている。かかる解釈は、シャーンタラクシタの『中観莊嚴論』の第六四頌と第九一頌とを、彼自身の思想的立場を説いたものと見做すことを論拠としているが、著者は、世間の人々が一般的に承認していること (Joka-pratiti, Joka-prasiddhi、世間極成) が世俗であるとする中観派一般の見解を述べた第六四頌のみが彼自身の立場を示したものであり、第九一頌は純然たる唯識説、しかも有形象唯識説つまりは形象真実説を述べただけのものであるとして、従来の解釈を批判する。その上で、著者は、その直後に説かれる第九二頌を単に空性を悟るための方便として唯識を認める「方便唯識説」を主張するものと解し、これをシャーンタラクシタ自身の見解と見做すことは是認するのである。しかし、この「方便唯識説」の容認が、師の説を忠実に受け容れようとした弟子のカマラシーラに大きな陰影を落し、この二人にジュニャーナガルバを加えた三人の中観思想家は、前代のバーヴィヴェーカが拒否した「方便唯識説」を容認したこと、唯識思想から重大な影響を蒙った、と結論づけられている。なお、本章では、註記でもかなりの追加が見られるが、「付記A」「付記B」として加えられた二箇所は特に重要である。後者は込み入った難解な

議論を含むのでここでは割愛せざるをえないが、梶山雄一博士の反論に答える著者の姿勢には学問的誠意がいかなく示されている。前者は本文の記述に絡めて『廻諍論』のナーガルジュナ真撰を疑ったもので、註記とはいえ、充分な論証がなされた記述で極めて説得性に富む。

第四章は、先にも簡単に触れたように、ツォンカパ独自の唯識思想を解明しようとする著者自身の出発点となった論考でもある。そのために、著者は、本章において、ツォンカパを批判したサキヤ派の、コラムパの『見解弁別』とシャーカーキヤチョクデンの『中観決択』とに基づいて、彼らが指摘するツォンカパの学説中より十項目を取り出し、それらをツォンカパの主要三著作中にトレースしながら考察した上で、「自立派は、言説において、自相によって成立している法を承認するが、帰謬派は、それさえも承認しない」という学説を、ツォンカパ独自の唯識思想であると結論づけている。また、章末には、事実追認的な事柄に関する二つの付記が加えられている。

サキヤ派のタクツァンパによるツォンカパ批判を取り扱った第五章は、本書中で最短のものであるが、タクツァンパの「二段階」説が、後に著者によってツォンカパの否定対象として明確にされていく、先の第四章でも問題となっているコランパ命名の「離辺中観説」といわれる中観思想の一形態であると捉えられていることは、次の第六章へと問題が展開する上でも重要な章である。また、この第五章においては、タクツァンパの批判が、前章でツォンカパ独自の学説と見做されたものへは向けられず、ツォンカパの「言説有たる色等は量によって成立している」という主張へ向けられて

いると指摘されているが、この点は、本書における多少の記述変更と註の新たな付加（二〇一頁、および、二〇四頁、註18参照）によって明らかのように、第七章で展開されることになる問題の重要な布石になっていることができよう。

第六章は、右に触れた「離辺中観説」について、コランパの『見解弁別』を中心にしながら、その問題点を広く論じたものである。「離辺中観説」とは、コランパによれば、「常辺中観説」というチヨナン派のトゥルプパに代表されるような有の宗見や「断辺中観説」というゲルク派のツォンカパに代表されるような無の宗見を共に離れた、最高の実在は一切の言葉や分別や辺を離れたものであると主張するコランパ自身の側における究極的立場にほかならない。しかも、著者によれば、コランパのみならず、ツォンカパを批判した他の有力なサキヤ派の二人の学匠もまた「離辺中観説」の主張者とされ、また、ツォンカパ以前の、チャンドラキールティの著作のチベット語訳者としても名高いニマタクを始めとする名立たる学匠たちもまた、なんらかの意味でコランパに先立つ「離辺中観説」の伝統を確立しており、ツォンカパはその「離辺中観説」を批判したとされるが、いずれも重要な指摘である。また、本章においても、註記箇所において加筆（註11、12、14、19、20）がなされ、付記が加えられ、全て重要であるが、特に、付記において、原論文では疑問視されていたチャンドラキールティと「離辺中観説」の関係について、彼を「離辺中観説」を説く思想家であると明言したことは、最終的には第十章の考察を俟って始めて果されえた最高度に重要な従来見られなかった指摘と評価されなければならない。

第七章は、ツォンカパの中観思想において、言説（世俗）として

有るとされているもの（言説有）がいかに設定されているかということ、彼の主要著作である『道次第大論』（四六歳作）『善説心髄』（五二歳作）『密意解明』（六二歳作）に基づいて検討し、それと共に、彼自身の思想的変化についても初めて論究したものである。著者によれば、後二者では明瞭に示されている、「自立派の否定対象」の確認や、帰謬派にとっての言説有は分別または名の言説によって設定されたものであるとの主張は、前者ではまだ認められないという。その一方で、第五章で追加明記されたツォンカパの「言説有たる色等は量によって成立している」という主張が『道次第大論』中に確認され、その「感官知に色等が自相として顕現する」という説がツォンカパの中観思想における最も基本的な理解であると指摘されている（二三六―二四二頁）。

さて、ツォンカパは自身の主張である帰謬論証を確立するために自立論証の批判を独自に展開するが、その批判が彼の権威として仰ぐインド側の中観帰謬派と目されるチャンドラキールティの『明句論（*Prasamphada*）』中の自立論証批判といかにかに離れたものであるかを論じたものが第八章で、本書においても最も重要な章の一つである。ただ、かかる批判や論争を巡って後期インド仏教思想史上に展開した認識論や論理学に関する議論の詳細に通じていない私にとっては、本章の論述を正確に追って簡潔に要約することさえ困難に感じられる。一般に、論争が行われる場合には、対論者と立論者との間に話題（*dharmin*、有法、主張命題の主語）が共有されていなければならないが、かかる事態を指す「一致顕現（*mtshun shan*）」が本章の中心概念であることは、そういう私にも充分理解できるが、その「一致顕現」が、一般的見解では「対象の

一致顯現」を指すのに対して、ツォンカパの場合は「量(知)の一致顯現」を指すのだという。その量としての感官知とは、彼によれば、これは前章で論じられた感官知と関連することはいうまでもないが、次のようなものであると著者は指摘する。

感官知(現量言説知)は、色等の言説有(言説において有るもの)を設定する(nam par hiog pa)量であり、またそれらの言説有は、この知によって成立する(hgrub pa)。これがツォンカパにとっての一つの根本的な事態である。しかし「迷乱・不迷乱」という厄介な問題が入りこんでくる。それは、「感官知に色等が自相」によって成立しているもの」として顯現する」からである。(二五四頁)

この「迷乱・不迷乱」の問題にも絡むツォンカパの立論については、本書より左の一節を引用するに止めたい。

「ツォンカパの自立論証否定の理由説明の論理は、」有法が両論者に一致顯現として成立する」という自立派の主張を否定するものであることは、間違いない。ただその否定に至るには、次の様な論理が用意されている。すなわち、対論者たる自立派と実在論者にとって、有法を成立させる現量は不迷乱でなければならぬが、それが不迷乱であるためには、「言説において」有自相である必要がある。しかるに立論者たる帰謬派にとっては、言説において無自相の故に、自相を成立させる量はない。故に、有法が、対論者にとっては、ある様相をもった量によって成立しているとき、立論者にもその様相をもった量は不合理であるから、「一致顯現」の法則はくずれ、というのである。(二六〇頁)

なお、「道次第大論」で重要な位置を占めた「一致顯現」の原理

が捨てられて「有自相」が前面に躍り出る『善説心髓』の論証にツォンカパの思想的衰弱を感じるという指摘も重要なものであろう。

第九章は、ツォンカパの哲学上の根本的立場が「離辺中観説」批判と縁起説の擁護にあったとの観点から彼の思想的意義を説明したものである。その結果、彼の哲学が無主張の相対主義を排する絶対主義的立場にあり、そこから「仏教には主張がある」と明言した彼の思想的意義は仏教思想史上に全く前例のない独創的なものであったと指摘される。この指摘自体もまた画期的なものなのであるが、著者はまた、単にツォンカパを高く評価するだけではなく、彼が縁起説を擁護していたにもかかわらず、縁起よりはむしろ無自性の方を重視していたことの思想的限界を指摘することも忘れてはいないのである。なお、章末には、原論文の英訳によって著者の主張を知ってこれを批判したタオシャー氏に対する反論が付記されている。

第十章は、本書の最後の章を飾るに相応しい質量ともに他を圧する長篇として注目される。本章は、前章で指摘されていたツォンカパの思想的限界も考慮しながら、バーヴィヴェーカとチャンドラキールティの中観思想をツォンカパの否定対象であった「離辺中観説」と捉え、それとツォンカパの中観思想との根本的相違を明らかにしたものである。その解明過程において、著者が、ツォンカパの「絶対否定(med dgag, prasajya-pratisedha)」理解は全く独自のものであり、バーヴィヴェーカのそれに対する解釈としてはむしろ「意図的な曲解」(三二二頁)であるとする指摘や、チャンドラキールティの思想を明確に「離辺中観説」と規定した上で、次のように語った指摘は極めて重要なものと言わなければならぬ

い。

この「不可説の實在」を認める「離辺中観説」という實在論的中観思想の太い流れ、つまり、ナーガールジュナ以後からツォンカパに至るまでの全てのの中観思想の流れを、根底から否定したのが、ツォンカパであり、彼はチャンドラキールティの「無主張」に對して、中観派には断固として主張があると力説した。しかるにツォンカパは、チャンドラキールティを權威として自己の中観思想を述べるといふ態度を崩さなかつたために、彼はチャンドラキールティのテキストに即しつつ、実はチャンドラキールティの意図とは全く逆のことのみを語っていたのである。（三八六頁）

さて、文字通り最後を飾る「むすび」は、「チベット仏教哲学の意義」と題されているが、これについては、次節で触れた方がよいと思うので、本書の内容紹介については、ここで打ち切りにおきたい。

三

以上で、本書の概略については紹介しえたと思うので、本節では、「仏教思想」の研究にとつて、本書刊行の意義がいかに大きなものであるかを私なりに論じてみることにしたい。著者自身は、その意義を、「本書は、如来蔵思想にもとづくチベット密教ではなく、空思想によるチベット仏教哲学の真義を明らかにするために著わされたものである。」（四一四頁）と「むすび」の最末尾で明言しておられるが、そのチベット密教に對する危惧の念は、同じ「むすび」の冒頭で次のように述べられている。

チベット仏教というと、今日の日本では、その神秘的密教的側面のみを強調し、これを無批判に礼讃する傾向が認められる。このような傾向は、一九六〇年代アメリカのヒッピー世代における『チベットの死者の書』の流行に端を発しているように思われるが、一九八一年に『虹の階梯』チベット密教の瞑想修行』なる書物が平河出版社から刊行されたとき、筆者は、このような傾向がついに日本にも輸入されたと感じた。

チベット密教を無批判に礼讃する傾向は、おそらくは『虹の階梯』の著者の一人である中沢新一氏を一種の理論的リーダーとして、若者たちの間で、その後も益々強まっていったと思われるが、一九八九年に川崎信定氏によって『チベットの死者の書』の原典からの和訳が出版され、さらに一九九三年秋に『チベットの死者の書』と題するNHKの一連のテレビ放映がなされる頃になると、チベット密教ブームも一つのピークに達したといえるかもしれない。（四〇三頁）

あの「オウム真理教」事件もチベット密教ブームのピークの一つを象徴するものであるが、それら信徒の聖典とも目された中沢新一氏とケツン・サンポ師との共著『虹の階梯』が刊行された一九八一年という時期に、私は、駒沢大学在外研究員として一九八一年四月二十五日より一九八三年二月二十五日までウイスコンシン大学のあるマジソンに滞在していたために、その書物のことをリアルタイムで知ることがなかった。しかし、当時、アメリカのマジソンにあった私は、アメリカにおけるチベット仏教ブームの実態を肌で感ずることができたのである。それは、右引用中で著者の松本史朗博士が指摘されているような、一九六〇年代のヒッピー世代に

端を発した流行の延長線上にあったことは明らかであるが、アメリカの初期のブームがニンマ派のトゥルクやカギユ派のトゥンパを中心とする非ゲルク派的仏教だったのに比して、私の滞在していたころのそれはようやくゲルク派的仏教に取って代わられようとしている時であった。現に私のいたマジソン市の郊外にはゲルク派の拠点である The Deer Park Meditation Center があり、ウィスコンシン大学でチベット仏教を教えていた、ゲルク派のゲシエの学位を持つソーパ教授は、そこから通っていたのである。しかし、主流は非ゲルク派からゲルク派の仏教へと変わりつつはあったものの、ブームの実態が密教的であるという傾向は、とても変わったようには感じられなかった。それを象徴するような行事が一九八一年七月に先の The Deer Park Meditation Center で行われた Kalachakra Initiation (時輪タントラによる入門儀式) であった。また、これに因んでウィスコンシン大学で催された講演会などでは、ジェフリー・ホプキンス教授やロバート・サーマン教授らが活躍していたが、彼らもまたゲルク派の仏教をチベット人学僧から学んだ人ではあったものの、決して批判的な仏教学者ではなかったのである。

しかるに、当時、両教授のような仏教学者になるべく、チベット仏教の研究に志している若い学徒は、ソーパ教授の下にもかなりいた。そういう学生の幾人かが、同じ大学の清田實教授のあるクラスに参加していて、そこでたまたま起ったそのクラスの議論の1コマを、私は本書を読みながらふと思いついていたのである。もとより内容的なことはほとんど覚えていないのであるが、確かこういう脈絡だったのではないかと思う。チャンドラキールティの思

想を忠実に継承したものがゲルク派のそれであることを信じて疑わないようにチベット仏教を学んでいる学生が、帰郷派は自ら主張を立てないものであるというようなことを述べたのが発端ではなかったかという気がする。これに対して、現在はシカゴ大学の神学部教授であるが、当時はまだ学生であったポール・グリッフィス教授が、そのころから対話が可能であるためには「命題としての真理主張 (a propositional truth-claim)」が明確な言語表現として述べられねばならぬと強調していた立場から、発言を求めて立ち上り、確かチャンドラキールティの『明句論』に因むような命題を数個板書してその矛盾を指摘したように思っているのである。

私はそれらの命題をメモしたわけではないし記憶しているわけでもないのであるが、その1コマを、本書において松本史朗博士がチャンドラキールティの思想を明確にツォンカパの否定対象である「離中観説」であると規定せんとする論証を読みながら、私は自ずと想起せざるをえなかった。私には、「仏教には主張がある」と明言したツォンカパの思想を浮彫りにした松本博士とチャンドラキールティを否定して「命題としての真理主張」の必要性を強調したグリッフィス教授とが重なり、チャンドラキールティ流の「離中観説」の立場を取ったチベットの学匠たちとゲルク派のチベット仏教を学ぶ学生たちとが重なっていたのである。

ところで、こんなことを書いて私は一体なにを言いたいと思っているのか。ただ漫然とチベット仏教を学ぶだけでは、たとえゲルク派の伝統に立って学ぼうとも、あの古今を絶するツォンカパ独自の哲学を明確にすることは困難であり、それはツォンカパの弟子たちであるゲルク派の学匠にとってもある程度そうだったので

あるが、その困難が今初めて本書によって克服されたということ
を、私は今一番言いたいのである。しかも、うかうかしていると、
本書のかかる重大な意義も「離辺中観説」的伝統のうちに覆い隠さ
れてしまうかもしれないから気をつけなければならぬ。ゲルク
派の伝統の中で学んだからといってツォンカパが理解できる保証
はどこにもないからである。

では、松本史朗博士に本書のような画期的な成果をもたらした
背景はなんだったのであろうか。勿論、著者の天賦の才がそれに
預って力あったことは言うまでもないことであるが、その背景に
ついて著者自身は本書中で次のように述べている。

博士課程に進むと、山口〔瑞鳳〕先生が『チャンキヤ学説綱要
書』の中観章の購読を開始され、著者の学問的意欲は大いに刺激
された。当時の山口先生の授業ほど魅力的なものではなかった。先
生からは、テキストをゆっくり読むこと、つまり、一つ一つの文
章の意味を何時間でも何日でも徹底的に考え抜くことと、自己
の解釈の正当性を絶えず疑いつづけなければならぬことを教
えられた。（「まえがき」、iv頁）

大学紛争の熱りも冷めやらぬ一九六九年か七〇年頃のことだっ
たと思うが、私にとっても恩師である山口瑞鳳先生が、演習の後の
飲み会かなにかの勢いで数人の学生と一緒に私共の宿舎に立ち寄
られたことがあった。その当時の私の学問的レヴェルは、仏教を勉
強するにはチベット撰述の一体どういう文献を読めばよいのかと
いった程度のものであったのであるが、確か私は飲んだ勢いでそん
な風なことをお尋ねしたのではないかと思う。すると、山口先生
は、すぐ蔵外文献目録をもってきなさいと言われそれに数ヶ所印

をつけて下された。その中の二つが、今にして思えば、『大学説』
と『チャンキヤ学説綱要書』（本書、xii—xiii頁の略号、GCh、CG参
照）だったのである。その後、それらのいずれかを演習で読んで下
さいと、なん度かはお願ひした記憶があるが、その都度、当時の山
口先生は、自分は仏教の専門家ではないから、とお断りになられ
た。そうこうするうちに私も大学院を出て、確か講師になったばか
りの頃だったと思うが、一九七六年の四月より、山口先生が、東大
の大学院では『チャンキヤ学説綱要書』の中観章を、駒大の学部で
は同書の唯識章を読まれるということが分かった。その前者が、先
の引用で、松本史朗博士が触れておられる山口先生の授業だった
のである。私は、当然喜んで、後者には、同じキャンパスだったと
いうこともあり、その年の前期くらいは連続で出席し、前者にも数
回は参加したが、所詮は熱心な学生ではなかったのである。

しかし、前者は、大学院ということもあって、とりわけ先の引用
で松本博士の語っている通りであったことは、私も数回の経験で
実感しえている。その授業の実情の一端は、本書、一八九頁の註19
にも垣間見られるが、先のような山口先生の授業方針をむしろ積
極的にリードしていったのは松本博士御自身ではなかったかとき
え思われる。それは、ただチャンキヤのテキストを読解すればよい
などというものでは全くなく、チャンキヤの引用や記述を介して
ツォンカパを始めとする仏教諸思想家の原資料を渉獵した上で、
それらをじっくり吟味検討して批判的に考えろということであ
る。その結果、当時仏教のことは専門ではないからよく分からない
とおっしゃっておられた山口先生御自身が、その後、チベット仏教
を中心に「仏教思想」に関する鋭い発言を重ねられていったことは

周知のことであろう。従って、山口先生のお姿を見てみると、仏教を学ぶということは「仏教思想」を学ぶことにほかならないと実感されてくるのであるが、そのことさえ知らない知識人が我が国には余りにも多い。私は、若い頃にインド文学や哲学を学んだりあるいはそれに近い学問を学んだだけで後は単に仏教国である日本に住んでいるとかあるいは寺に生まれたとかいう理由で歳を取ると共に仏教のことも分かったような気になっている知識人の語る仏教が最悪のものだと思っているが、そういう人に万一まだ真の知的興味の片隣でも残っているなら、過去の全「仏教思想史」の中でも最高峰を形成している、ツォンカパを中心とするチベットにおける「仏教思想」に関する論争がいかほどの知的水準にあるかを、本書によって、自らの知性で試して頂きたいのである。さぞや驚愕するであろうことは間違いないが、かかる知識人にとっては、そんなことすら本質的意味を持つまい。ただ、真剣に「仏教思想」を学びたいと願う人には、こちらにも真剣に応えておきたい。本書は、「ツォンカパの思想を抜きにして、『仏教とは何か』を問うことは、今日では不可能なのである。」(二八七頁)と考える著者によって、ツォンカパの思想を中心に「仏教思想」の本質が、従来見られなかった画期的な視点から明らかにされたものであるから、真に「仏教思想」を学びたいと願う人は、本書を必ず座右に備えるべきである。

一方、その著者を捉えて離さなかったツォンカパの重要な言葉の一つは次のようなものであったに違いない。

自性を排除するのみのもの(「絶対否定の空性」)によって、その対象を、どうして否定する必要があるだろうか。その様に(自性は

無いと)理解することは、(人法の)二我において相(mtshan ma)に執着することの対治(phen po)なのであって、それには、相に執着することの匂いすらも無いからである。この様な理解(Trogs 分別)さえも過失であると見て、善い分別と悪い分別のいづれをも否定するならば、中国の戒師和尚(mkhan po Hwa san) (「摩訶衍」)の説を樹立したいと願っていることは、明白である。(一六二頁、二〇九頁、二八八頁。実際の引用は、二〇九頁による)

このツォンカパの言葉は、本書中に三度ほど引用されているので、著者によっていかに重視されていたかが分かるのであるが、ツォンカパが「善い分別」を否定しないということは、彼が矛盾律や排中律を決して犯すまいとしていたことを物語る。しかも、このことが、「絶対否定」に対するツォンカパ独自の理解にもつながっているのであるが、この点について著者は次のように指摘している。

バーヴィヴェーカにおいて、「pariyudāsa (相対(否定))」は、矛盾律・排中律に従うが、「prasajya-pratisedha (絶対否定)」は単にその否定のみにとどまり、矛盾律・排中律に従わないものとされたのに対し、ツォンカパは、「相対否定」と同様に、「絶対否定」も矛盾律・排中律に完全に規定されることを、次のように強調している。(三二五頁、この直後の『善説心髓』『正理海』からの引用は略す)

このツォンカパによって避けられた矛盾律・排中律に従わない「絶対否定」という点で、バーヴィヴェーカと寸分違わない理論を示していたと本書によって初めて明確に指摘されたチャンドラ

キールティ（特に、三六一―三七七頁参照）については、却って、キリスト教者として正確に「仏教思想」を理解しようと学んでいた前述のグリッフィス教授のような学者の方が、その非論理性を、伝統からは自由なゆえに、容易に看破し、『明句論』の研究などはむしろ嫌っていたような形跡が当初から認められたのであるが、チャンドラキールティ至上主義的な伝統の中に居るものには、かかる通念から解放されること自体が難しい。その点は本書の著者松本史朗博士にとってさえ然りであったことは、本書、二二七―二二八頁の付記が素直に語っているとおりであるが、それだからこそ、余計に、その困難を克服して、チャンドラキールティを、ツォンカパとはむしろ敵対する、ツォンカパの否定対象である「離辺中観説」を説いた思想家であると初めて確定した本書は、全ての「仏教思想」に関心のある人に読まれなければならない意義を有しているのである。

四

さて、そろそろ本節をもって本書の書評を結んでいくことにしたいが、本節では、主として、本書に対する私なりの疑義や願望を述べておくことにしたい。

本書がこのような形で旧稿を主としながらも見事な一冊として刊行されてみると、私なりに多少気にかかっていたのは、本書において当然のこととして頻出する「中観 (dbu ma, madhyamaka)」もしくは「中観派 (dbu ma pa, Madhyamika)」の語義は一体なにかということである。私の知る限り、「中観」という漢語が学派名として用いられた最初の例は、周知されていることでもあろう

が、義浄の『南海寄帰内法伝』の次のような一節にある。
所云大乘、無過二種。一則中観、二乃瑜伽。中観、則、俗有真空、体虚如幻。瑜伽、則、外無内有、事皆唯識。（大正蔵、五四卷、二〇五頁下、圈点袴谷）
この一節に関し、かつて、宇井伯寿博士は次のように述べておられる。

義浄は七世紀後半に印度の大乗仏教は中観瑜伽の二派であるというたか（が）、的確には中派瑜伽行派といふべきである。中派 (Madhyamika) は、中論に基づくから龍樹の系統であり龍樹を派祖となすのであるが、これは単に後世から見れば龍樹が派祖とせらるるのみで、龍樹が派を立てたのではない。中派は中観派ともいふ。瑜伽行派 (Yogacara) は瑜伽行地論即ち通称瑜伽師地論に基く派であるから弥勒を派祖とする系統であるがこれも後世から弥勒が派祖とせらるるに至つたに過ぎぬ。（『印度哲学史』、四三三―四三四頁、圈点袴谷）

万一誤認であれば御叱正頂きたいが、私は、右のような宇井博士の記述から判断して、現代になってからの学術用語として、「中観派」と「瑜伽行派」とが対の学派名のごとくに用いられるようになったのは、同博士のそれをもって嚆矢とするのではないかと思っているのであるが、今ここでは「瑜伽行派」の呼称の意味については問わないことにすれば、「中観派」について、宇井博士が「中派は中論に基づく」とおっしゃっているのは正しいのではないかと私は考えている。しかし、もしそうであるならば、「中派は中観派ともいふ」というように呼び換えるべきではなく、それは『中論 (Madhyamaka)』に基づく学派という意味で「中論学派 (Mad-

hyamika)と呼ばれるべきではないかというのが私の考えである(拙書『唯識の解釈学——『解深密経』を読む——』、春秋社、一九九四年、四九―五〇頁、註18参照)。なぜ私が一般に学術用語として定着しているかに思われる「中観派」を敢えて回避せんとするかといえ、かつて述べておいたように、原語には全くない「観」のニュアンスは排除されるべきと考えるからにはかならない。しかるに、その「観」を含んだ、義浄や宇井博士の用いる「中観」という漢語には、漢訳仏教圏の当然の結果として、三論宗の大成者である吉蔵の影響があったのではないかと推測されるのである。ナーガールジュナの『中論』に対して『中観論疏』を著わした吉蔵にとつては、『中論』はあくまでも略名にすぎず、詳しくは『中観論』と称せられるべきものであるが、その点に関し、吉蔵は、『中観論疏』中で次のように述べている。

但論有広略二本、略但云中論、広則加以観也。然斯広略、皆有其義。(一)所言略者、謂理教義也。中是所詮之理、論是能詮之教。斯、無理不摂、無教不収。問。何由爾耶。答。所詮之中、則三種中道、世諦中真諦中非真非俗中。能詮之教、即論此三中。是以無教不収、無理不摂。(二)所言広本、具三者。中、諸仏菩薩所行之道。観、謂諸仏菩薩能観之心。諸仏、観弁於心、宣之於口、秤之為経。菩薩、観弁於心、宣之於口、目之為論。要具斯三義、乃円足。(大正藏、四二卷、二頁上)

以上を簡単に要約すれば、「中」とは、「三種中道」という極めて「離辺中観説」的な「理」もしくは「道」のことで、「観」とは、それを心に観することであるから、「中観」とは、吉蔵によれば、「理」に対する観心主義的なニュアンスの色濃い用語と言わざる

をえないのである。従つて、「中観」が、「離辺中観説」を否定対象としたツォンカパの dbu ma, dBu ma pa の用例を含めた呼称として用いられる場合には、なおのこと「観」の語は排除された方がよいように私には感じられる。もとより私は、ツォンカパの dbu ma, dBu ma pa の用例が多くの場合において『中論』あるいは「中論学派」と訳しうるのかどうかも確認したものではないが、そういう点も私は本書の著者に伺つてみたいような気がするのである。

しかるに、一方で、もし、dbu ma, dBu ma pa から、ナーガールジュナの主著である『中論』という語感が限りなく希薄になった場合のことを考慮してみると、それは単なる「中」という意味にしかならなくなるが、かかる「離辺中 (anta-varjitam madhyam)」なら、むしろ実修行派 (Yogācāra、瑜伽師) の得意とするところのように思われる。ヴァスバンドゥの『中辺分別論 (Madhyantavibhāga-bhāṣya)』における「辺中」を中心とする題名の解釈を示せば次のとおりである。

madhyamā-pratīpat-prakāśanāt / madhyānta-vibhāgam
apy etan madhyasyāntayoś ca prakāśanāt / ādy-apara-
varjitasya madhyasya vā / (これが『中辺分別』でもあるの
は、中道を明らかにするからであり、また、中と両辺を明らかに
するからであり、あるいは、最初と最後(の辺)を離れた中を(明
らかにするからである。)(Nagao ed., p. 75, II. 13-14)

右の「中」は、実修行派の文献としては当然のことながら、ナーガールジュナの『中論』とは全く関係のないものであるが、このように、単に両辺を離れた「中」の意味は、むしろ「離辺中観説」を説いたと本書において明確に指摘されているコラムパの用例に近

いのである。本書の引用によって、ほんのその一例を左に示してみよう。

中〔観〕(dbu ma)の意味は、有・無(yod med)と肯定・否定(yin min)等の一切の辺(mthah)を離れている(二〇七頁)

しかし、恐らくこれは偶然の一致なのではない。というのも、本書において「離辺中観説」はインドのバーヴィヴェーカ以来の「二種の勝義」と密接な関係をもっていることが指摘されている(二一七—二二〇頁、三三九頁など参照)が、私が見るところでは、この「二種の勝義」はまた、ヴァスバンドウの『中辺分別論』に淵源していると考えられるからである。重要ゆえ、今その箇所を原文と共に左に引用しておくことにしよう。

artha-paramārthas tathatā paramasya jñānasyārtha iti
 kṛtvā / prāpti-paramārtho nirvāṇam paramo 'rtha iti
 kṛtvā / pratīpatti-paramārtho mārgaḥ paramo 'syārtha iti
 kṛtvā / (イ)対象の勝義とは真如である。勝れた智の対象だからである(tatpuruṣa)。 (ロ)体得の勝義とは涅槃である。対象が即ち勝れたものだからである(karmadhāraya)。 (ハ)行為の勝義とは道である。これに勝れた対象があるからである(bahuvrīhi)。)
 (Nagao ed, p. 41, II. 18-20. また、拙稿「唯識説における仏の世界——〈四種清浄法〉の構造——」、『駒沢大学仏教学部研究紀要』第三四号、一九七六年三月、二五—四六頁(横) 参照)

これらのうち、(イ)(ロ)がバーヴィヴェーカの「実義」とコランパの「真の勝義」に当り、(ハ)が前者の「無生起等の説示」および「聞思修より生じた般若」と後者の「随順の勝義」に当るので、両者にヴァ

スバンドウの影響があることは明らかである。なお、バーヴィヴェーカの勝義の解釈については、江島惠教博士の『中観思想の展開』(春秋社、一九八〇年、九二—九四頁など)も参照されるべきであるが、江島博士にしても松本博士にしても、『中辺分別論』の右所引の箇所を知らないような方ではないにもかかわらず、なにゆえにかそれに明確に言及されることはしておられない。私としては、その理由が知りたいだけである。

さて、次に、本書の内容には全く関係ないことなのであるが、チベット語の表記法について一言させてもらいたい。因みに、本書で採用された表記法について、著者は「まえがき」中で次のように断っておられる。

本書におけるチベット語のローマ字表記の方法は、基本的には、『西藏大蔵経総目録』(東北帝国大学法文学部編、一九三四年)に従った。近年普及を見せているアチウン「ḥa」を「a」で表記するような方式には、著者としては不満があり、採用しなかつた。(iv頁)

いかなる言語においても、その文字をいかに表記するかについては、必ずしも純然たる音声学の理論のみが支配的であるわけではなく、むしろ感情的好悪が先に立つ場合も多いので面倒な側面を含んでいるが、要するに著者の採用したチベット語の表記法は、基本的には、チャンドラ「タス方式」(Sarat Chandra Das, *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms*, Motilal Banarsidass, pp. xvii-xxv 参照)といわれているものである。我が国では、この方式が用いられることが多いのであるが、従来のチベット仏教に関する重大な二つの出版と目してよい「特集・チ

ペット』『東洋學術研究』第二一巻第二号(東洋哲學研究所、一九八二年)と山口瑞鳳監修『チベットの仏教と社会』(春秋社、一九八六年)ではワイリー(Wylie)方式といわれるものが採用されている。因みに私は、両者ともに寄稿しているが、とりわけ前者の場合には、ワイリー方式に従った最初の経験というもあって、アチユン等に関し、松本博士と同じようなことを感じたが、当時私が滞在していたアメリカではこの方式が多かったということもあって、私はこの時以来、自分自身の表記法もワイリー方式に変えてしまったのである。しかるに、その勝れた成果からいっても今後のチベット仏教の研究に大きな影響を与え続けるであろう本書において、チャンドラダス方式が採られていることに、一方では共感を覚えながらも、これによって、当分は、両方式が拮抗して並走していくように感じられた。そういううちに、山口瑞鳳博士による大著『チベット語文語法』(春秋社、一九九八年四月)がちょうど刊行されたのである。早速、先生のこの御著書を繙きそのローマ字転写方式の箇所(一五—二〇頁)を見るに、上記二種の表記法が、他の若干のそれを含みながらも、主要なものとして紹介される傍で、ワイリー方式が用いられると断わられている。実際の精選された文例のほとんどは全て美しいチベット文字で記されているので、余り実感はされないものであるが、相繼いで出されたチベットに関する重要な二つの書物において、その表記法が互いに異なるといふのは、少なくとも喜べることではない。私としては、一旦選り変えた方式に特別不都合がない以上、たとえ感情的不満が残るとしても、それを踏襲していくほかはないと思っている。

さて、そろそろ紙幅もなくなってきたので、これ以下では、本書

を読みながら多少気づいた点を列挙していただくにしたい。

プトウンの『仏教史』(プトウン全書 Vol. 24, f. 890 (Ya, 129b), 1.6)に基づく記述中の、本書八頁、一〇行の「四人の屠殺者(bśan pa mi bshi / bshan pa mi bzhi)」は「四人の屠殺者」の誤植。「屠殺者(bśan pa / bshan pa)」は「butcher」の意であるが、文脈上は、「刺客」でも「殺し屋」でもよいと思う。

本書、八五頁、一行、二行、一七八頁、一〇行に示される「定義の基体(mtshan gshi, lakṣya)」は、勿論このままでもよいのであるが、訳語としては生硬すぎるので、一書としてまとめられる段階では、「具体例」などのような普通の意味を補って並記した方が親切ではなかったかと考えられる。lakṣyaについては Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, p. 893, col. 2 の“an example”とある。

本書、一〇三頁、七行で「同一性」に対して ekatva と tadātmya という二語のサンسكريットが与えられているが、二つの事柄について、二つが「一つであること(ekatva)」と、一方が他方なる「それを本質とすること(tadātmya)」とを厳密に区別する著者御自身の見解を高く評価すればするほど、ここでは二語並記が避けられていた方が、その直後の tadātmya の説明の理解のためにもよかったのではないかと思う。

本書、一〇七頁、註36、37は、今回改めて敦煌出土漢文文献が確認されたために書き加えられたものと推察されるが、前者ではその写本によって大正蔵経版の「抄」が「師」に改められているものの、後者では Santaraksita に相当する音写「那多落戸多」が大正蔵経版のままとされている。「那」は写本によれば、「那」とあるとき

れるが、これは「酈」（刪 shan に同じ。諸橋『大漢和辞典』第一一巻、二四二頁三段、第二巻、一三二頁三段参照）なのではないだろうか。

本書、三九〇頁では、ツォンカパが「縁起」よりもむしろ「空」に力点を置いていたために「縁起」とは全く矛盾する dhatu-vada にもとづく密教を自ら許容する余地を生じることになった」と指摘されているが、本書には、ツォンカパによって「密教の在家主義と出家僧団との矛盾という大きな問題が解決されたと言われている」（二五頁）とも指摘されているので、ツォンカパが自らに許容した密教のあり様について、著者のより批判的な見解を聞きたいと思う人もあるいは多いのではないかと感じた。

なお、本書「略号・使用テキスト」中に示される SKK（x 頁）の条下には、検索する人の便宜も考慮して、『サキヤ派全書集成』だけではなく、実際の影印叢書名『The Complete Works of the Great Masters of the Sa skya Sect of the Tibetan Buddhism』をも並記しておくべきであろう。『サキヤ派全書集成』の和名で検索できるようにしている図書館は少いと思われるからである。

以上、気づいたことといえば、こんなところであるが、全体では、いささか横道に逸れたこともあるにせよ、なんとか書評の任は果たすのではないかと思う。先週の水曜日に本書評の執筆に手を着け、今日でまる一週間になる。執筆直前の知的興奮は執筆が進むにつれて鎮まっていたが、本書が、チベット仏教に興味を持つ人だけではなく、むしろ「仏教思想」に真の関心を寄せる全ての人に不可欠の書物であるとの思いは却って強まっている。最後に、そんな思いから、著者がその第一書たる『縁起と空』以来最も注目してい

た章句の一つである『中論』第一八章第九頌を著者の和訳によって引用し、それに私なりのコメントを付して本書評を了ることにしたい。

他のものを縁とせず (aparapratyaya)、寂靜で、戲論によつて戲論されず、無分別で、別異な対象ではないもの、これが実義 (tattva) の相（＝定義）である。（第一書、三五二頁、本書、二二五頁、二二六頁、三四〇頁）

多くの人はこれを肯定されるべきものと考え、かかる実義 (tattva) を把握する無分別智を讀えたのであるが、松本史朗博士は、その永年の迷妄を看破し、傍線部分が従来「他のものによって知られず」というように理解されてきた誤りを初めて正した上で、これは「他のものを縁としない」非縁起の実義を指しているゆえに否定されるべきものであるとされたのである（第一書、三五二―三五五頁、第二書、二七―三二頁、本書、三三九―三四四頁参照）。私は、これが著者の最も重要な主張と考え、正しいことは常に明哲判明に陳述されるといふ例の典型であると感じ入っている。私はこの著者の主張に全面的に賛意を表し、仏教者はかかる実義を断えず否定し続けながら、矛盾律や排中律を犯すことなく縁起だけを批判的に考えることによって「仏教思想史」に参画すべきであると願っているのである。

（一九九八年六月二十四日）

〔松本史朗著『チベット仏教哲学』、本文、四一七頁、「まえがき」「目次」「略号・使用テキスト」、xv 頁、「初出一覧」「チベット仏教史年表」「索引」、二

八頁、一九九七年十一月五日初版発行、東京、大蔵出版、定価、本体七、〇〇〇円＋税〕

【付記】

本書評の第四節末尾で、私は、本書、八五頁、一七八頁において用いられている *mtshan gshi*, *laksya* に対する訳語「定義の基体」に関し、それは生硬すぎるので「具体例」などの語も並記しておいた方が親切ではなかったかというようなことを書いてしまったが、*laksya* を巡るチベットの仏教思想家たちの解釈の実情はそれほど単純なものではないことが、初校ゲラが出るまでの間に、木村誠司氏の御論文「チベット仏教における定義」〔駒沢短期大学仏教論集〕第四号、一九九八年十月刊行予定〕を読む機会を得て判明したので、それに関連することをここに多少補足しておくたい。*mtshan gshi* / *mtshan gzhi* は、その木村論文においては、ほとんどの場合に「定義例」と訳されているが、チベットにおいてこの語は他の *mtshan hid* / *mtshan nyid* (定義) と *mtshon bya* (所定義) と共に三語一組で用いられることが多い。しかるに *mtshan hid* / *mtshan nyid* はサンスクリット語の *lakṣaṇa* の訳語としてほぼ一定しているようであるが、*mtshan gshi* / *mtshan gzhi* (定義例) と *mtshon bya* (所定義) とは二つのチベット語は、元来 *laksya* という一語のサンスクリット語に対する単なる訳語上の相違に過ぎなかったものが、まるで二つの別々の内容を指す用語のようにチベットで機能するようになったのだという。そうになったのは、木村論文によれば、本来は言葉による厳密な規定上必要であったはずの *lakṣaṇa* (定義) と *laksya* (所定

義) という区別が、実践を重視する『現觀莊嚴論』を巡る諸解釈の展開の中で、次第に本来の意味を失い、その結果、かかる傾向を継承したチベットの実践重視派の思想家たちによって、一体なる実践を二様に捉える「定義」「所定義」「定義例」の三語が好まれ、その過程で、「定義するもの」と「定義されるもの」との同一性が強調される傾向が支配的になったようである。更に、木村論文は、その「定義するもの」と「定義されるもの」との同一性を主張するものを「同体説」と呼び、これに反するものを「別体説」と呼んで、前者が必然的に「定義・所定義・定義例の使用の肯定」「因果関係の否認」となるのに対して、後者が必然的に「定義・所定義・定義例の使用の否定」「因果関係の是認」となることを論証している。これは重要な論証と思われるが、本書の中心人物でもあるツォンカパについてこの点を見れば、木村論文によると、ツォンカパはチベットにおいて主流をなした前者ではなく、明確に後者の立場を採っていたようである。これを示すツォンカパの著作は彼の「立教開宗」以前の『金鬘』(本書、二三頁参照)であるが、このことは、たとえ回心以前であっても、ツォンカパは、実践の因たる能生 (*skyed byed*) と実践の果たる所生 (*bskyed bya*) とを厳密に区別しようとしていたことを示している。以上の補足は、必ずしも本書の書評とは直接関係するものではないが、いずれにせよ、因果同時的な側面が強まれば強まるほど密教に近づいていくのだとすれば、これは本書の警告とも無縁ではないはずである。

(一九九八年八月二十四日記)