

公開講演

チベット学と仏教

山 口 瑞 凤

チベットにつきましては何ごとが論じられていても聽き耳を立て、そのうちに口を出すというのが私の仕事でござります。今日では大方の人々に理解されて参りましたが、チベットはインド仏教直系の仏教を伝えている国であります。従つて、この私もやむなく「仏教」に口を出さざるを得なくなつておりますが、よもや、「仏教」の本流を伝える道元禪師直

系の論師の集りであるこの駒沢大学で、演題の中に「仏教」の二字を入れる破目に至るとは思い至りませんでした。

しかし、こうなりましては、開き直つて日頃皆様のお耳に入らないようにひそひそと語つていたことを、恥をかくのを怖れないので申し上げまして、あわよくば、皆様方の御共感さえ獲得して、私の期待する形の仏教学の発展に結びつける機会にしたいものと考えております。

最近はチベットに関する情報、特に視覚に訴える情報量が飛躍的に増大して参りました。テレビ、写真集、週刊誌のグ

ラビアなどで多くの情景に居ながらにして接することが出来ます。ただ、それらに相応して目に見えない部分が解説できないと、昔の人々がチベットを紹介しながら冒してきたのと同じ種類の誤りを繰り返すことになります。その点も次第によくなつて参りましたが、まだまだ私など慾の深い期待をするものを満足させることは出来ないようあります。

具体的に申しますと、一九五九年を境にチベット学が一躍向上しましたが、その成果を参考しないで、戦前的な知識や、チベット人の提供した伝説的な歴史、中国から供給されたと思われる客觀性の欠如した解釈、中には、チベット文化に対する買いかぶりや、自ら評価を下すだけの知識の集積を待てないで、一を聞いて百、千、万を推測する氣の利いた解説などもありまして、事実にもとづかない点については、今後、新しく余分な批判の仕事を強いられそうです。

チベットについての情報は何としてもお隣りの中国が一番

早く、詳細な知識をもつておられたが、いわゆるサベント学は西欧の人々によつて十八世紀頃から形をとり始めました。

有名なマルコポーロが「チベット」らしいものに言及しておりますが、指摘された事実をチベットに確認するのには困難であります。

しかし、いわゆり先、十二世紀半頃 Pian di Carpina の Giovanni (Plano Carpini の John) (1182?—1248 以後) がモンゴルを訪ね (1245—47)、サバントのことを「ブリタブト」と称し、サバントにおける鳥葬の事実と、密教の儀式に人間の頭蓋骨 kapāla を用ひないとあるのを結びつけ、「父が死ぬと子はその屍体を食べるところいかがはしい禮慣がある」と報知しておられます。

やゝ遅れて同じ中頃 (1253—55) モンゴルに至った Rubrouck の Guillaume が、「このことがわしの種慣は昔あつたが今はやめてしまふ。しかし、今なお両親の頭蓋骨や立派な酒杯をつくる」として修正しております。

それから四分の二世紀遅れてモンゴルに至った (1328—30?) Pordenone の Odorico (1265—1331) はぐつと具体的なチベットの報知をしておられます。「中心の首都は黒色の丘山との城壁で、そのすべての通路は舗装されてゐる。」の都市では誰も人々や動物を殺傷しない。それは其の地で崇められ礼拝せらる偶像への崇敬のためである。」

の都市にはアバシン (バクシ)、すなわち彼等の言葉でいう教主が住つてゐる。彼は全異教徒の教主で、ハヤ⁽³⁾としております。

いわゆれる首都を今日のラサにあてる解釈が洋の東西を問わずに行われておりますが、明らかに誤りで、当時まだダライ・ラマ政権どころかグルク派と称する宗派もなく、ボタラ宮は地上になく、チベットを支配した教主は、中央チベット西部のサキヤに拠つた元の帝師であります。なお、サキヤは「白い土地」の意味をもつてゐます。

オドリコは、ついで父の死後、息子が鳥葬を行ひ、祭司から父の首をもつて帰り、「息子は直ちに父の頭を擱むと料理し喰べてしまふ。息子は頭蓋骨または頭骨がら一箇の酒盃を作り、この酒盃をもつて息子と息子の家族全部は亡父の記念に敬虔な心をもつて酒を飲む」と尤もいしい説明をしてヨーロムよりずつと後退した解釈に堕ちております。これ程、事実とその報道には差があります。今日でも知つたがふりの解釈はこれに近い誤りを繰り返しているのであります。先にお話しされましたジョヴァニとヨーロムは、それぞれ「キタイのキリスト教徒」とが「カタイのネストリウス教徒」の存在について報告をしております。

キタイとかカタイというのは「契丹」に由来する名称でありまして漢土の東北部を指していたのでありますが、やがて

漢土そのものの、つまり、中国本土を指すものと考えられますが。しかし、ジョヴァニの場合は「カラキタイ」つまり西遼の名に触れ、「キタイ」の名によつてどうも西夏を指したような報告をしているのであります。⁽⁶⁾ 同じような報告が、ジョームによつて「タングート人」の名で語られているからであります。

ジョヴァニはこのキタイ人を異教徒とはしながら「唯」の神を礼拝し、わが主イエズス・キリストを尊び、永遠の生命を信じますが、洗礼は受けません……」などと報告してしまいます。

他方ジョームも、ウイグル人の間に崩れた形でキリスト教が伝わつてゐると思つたとして、仏教徒と思ふ異教徒についての報告を、かなりくわしく伝え、「オン・マニ・ペーム・フーム」の崩れた形である「オン・マニ・バッカム」⁽⁹⁾に言及しております。

そこでは、これらのウイグル人の東側にタングート族、つまり西夏がいて、そのむこうにチベット人がいるとして、少なからず方角の曖昧な記述になつております。

ジョームはカタイのネストリウス教徒とイスラム教徒の他はすべて異教徒であるとして、チベット仏教の徒らしいのを丸めて高く評価し、サフラン色の僧衣をまとつたその司祭や、厳格な掟に従う修道者の存在に触れ、かたわらネストリ

ウス教徒の方を無知で、きわめて罪深い形で墮落していると報告してゐるのであります。⁽¹⁰⁾

オドリコの報告ではキリスト教徒の実在については冷やかに否定的で「プレスター・ジョンの伝説は百分の一の真実味がない」としております。しかしながら、カタイまたはカタイのキリスト教徒についての噂はその後もあとを絶たなかつたのであります。

一六一四年に至つて、イニバヌの神父、ポルトガル人のAntonio de Andrade (1580—1634) が西チベットの奥地のチベットであったシタペツハrtsa hrangs (/brang) 及Mannual Marques (1596—1630) と共に入つゝみせしだ。一六一一年後に、アハムカト⁽¹²⁾が書いた手紙が *Novo Descobrimento do gram Cathayo* ……の題で出版され、数年後にはシベト⁽¹¹⁾かの翻訳が出でヨーロッパの各地で読まれたのであります。その書名が示すようにチベットはカタイに續くとみなれど、このカタイの國の存在が固く信じられていたのであります。キリスト教徒たちによる幻のカタイ王國探しなりのよつとして深刻な使命感と共に始つたのであります。一六一六年Estevao Cacella (1585—1630) 神父達がローチンがら中央チベトの西藏のハトハgTsangに派遣され、ギャンツヒrgyal mkhar rtseに教會を建て、やがてタシルンボ寺bKra shis lhun poのあんシカシ^ムgZhis kha rtse^ムを

り、一年後にはカセラに呼ばれた Joao Cabral (1599—

1669) もシカツュに到着いたしました。カセラは一六一六七年七月に書いた手紙の中で「カタイへの道は何人も人が通り、重大な困難はありません。他方、その地の人々はキリスト教徒であるかのように振舞つてゐるといわれています」と述べ、カタイに行くつもりでいたようでした。

カセラの死んだ一六三〇年、ラダック王によるグゲ攻略がありました。⁽¹⁴⁾ このおかげで西チベットのツアパランにいたミッショーンは大打撃を受けました。一六三四年に三度目のツアパラン入りを志したアンドラデも毒殺され、マルクも現地で囚人のまま死んだようありました。

アンドラデの滞在は短かったのと、チベット語が出来なか

ったので報告そのものが正確ではありませんでした。彼は、失われたキリスト教徒をツアパランに認めるには至りませんでしたが、ツアパランの仏教のうちにカトリックの儀礼との酷似したものを認めおりました。⁽¹⁵⁾

その後、一六六一年にオーストリーの Johann Gruber (1623—1680) がベルギー人 Albert Dorville (1621—1662) を伴って北京から西寧、即ちシモンカを経てラサに到りネペール、インドに出ております。彼が残した有名なポタラ宮のスケッチは、出来上つて間もない白い四階の宮殿のみを写したもので、一六八一年以後に建つた九階建の紅宮の影があり

ません。

グリュベルは「その宗教は本質的なある点でローマのカトリックに符合している」⁽¹⁶⁾ と書いております。

この後、十八世紀に至つてイニズベームの Ippolito Desideri (1684—1733) がラダック方面から中央チベットに入りますが、その直前の一七〇七年から十一年にかけて四人のカプチン修道士達が入れかわり立がわりラサに至りました。彼らの Dominico da Fano が一七一六年に Orazio della Penna di Billi などと共に再度ラサに入りますが、六ヶ月先の同年三月にデジデリがラサに到つておりました。⁽¹⁷⁾ ニコニカブチン修道会とイニズベームの繩張り争いが始つたのですが、これは又別のお話になります。

デジデリは翌年一月ラモチ寺 Ra mo che に入つて仏教を学び始めます。勿論、キリスト教を布教する為であります。その年の暮ジュンガル軍のラサ攻撃に遭いますが、デジデリはセラ大僧院で難をのがれ、そのままダクボ Dags po ルムラサからは東南の地に移つて仏教を学び、一七二一年はじめにローマからの命令で任務をカブチン派に委せて帰国せよといわれるまでダクボに留り、四月末にラサを離れたのであります。⁽¹⁸⁾

デジデリの報告は世に出るのが遅れ、今世紀はじめまで待たねばなりませんでしたが、なかなかすぐれたものであります。

した。

面白いことに、この神父はチベットの仏教を深く学んで、最後には、有名なチベット仏教の最高峯ツォンカパの『菩提道次第論』を初めてイタリーグに訳した程でありましたが、チベットの仏教をただの一度も「仏教」と思ったことはなかつたらしく、「三宝」や「シャキヤ・トゥパ」即ち釈迦牟尼の名を口にして「空性」《トンバニッ》を何度も論じながら「仏教」の名に触れたことはありませんでした。そしてチベットの仏教を「古代インド由来の宗教に違いないが、智性的な、観想の天賦の才に恵まれたチベット人によって教義のうちの反智性的なものが除かれ、真・善を含むと思われるもののみが残つた。その結果、インドのそれと似ても似つかぬものとなつた」と評価しております。「三宝」についての自分の古い説明も訂正し、「三位一体」と結びつけて試みられた議論を却けております。それにもかかわらずチベットの宗教とキリスト教との間には非常な類似があるとしております。

デジデリの報告を英訳して注を施した Filipo de Filippi の云うところによれば、《デジデリは「キリスト教が漢土からチベットに導入されたことはありえない」といったあとで「インドから輸入された宗教がキリスト教とかつて接触があつたやも知れぬ》ともほのめかす》と加わえております。

デジデリのあとを受けて、オラチオ・デラ・ベンナは十二

名の修道士達と共にチベットの教化に当りました。一七三三年にはこのうち九人が歿し、残りも老齢で役に立たなくなり、オラチオ・デラ・ベンナはこの年ローマに赴きました。その結果、新たに九人の修道士が投入されることになり、一七三八年彼等はラサに向い四一年についたのであります。しかし、伝道の実は上らず、一七六〇年に至つてカプチン修道会はついにラサから追放されたのでありました。

これより先の一七三六年にイエズス会の Du Halde 神父がロンドンでも英訳の *A Description of the Empire of China*⁽²⁴⁾ を出版して、その中にチベットについての記述を載せました。清朝側の情報によつたなかなかのもので、黄帽派、紅帽派、一妻多夫制、転生、活仏などに説き及んでいます。最後に近く、「ラマ」について述べ、天文や曆学の存在することに驚きを示しておりますが、更に、古い文献のうちにはキリスト教の足跡があるとか、僧の服装、儀式、道德律、教団組織の類似をとり上げ、その証拠に見立てることも可能でないかとしております。ただ、「輪廻」に触れ、「仏」らしい漢語 *fo* に言及しながらも「仏教」とはやはり云わないで「ラマ達」とのみ伝えております。

一七四一年にはオラチオ・デラ・ベンナ・ディ・ビリによる報告がローマで出版されました。デジデリ程詳細でも正確でもありませんが、注目すべき点としてシャキヤ・トゥパを

「総迦牟尼」とい直し、その生誕をキリストより九五九年早いとして由緒の相違を示してゐるのです。⁽²⁶⁾しかし、それにもかかわらず「三位」を「三位一体」に結びつけて解釈し、キリスト教とのつながりを脱出するになお恋々としております。

オラチオ・デラ・ベンナ・ディ・ミリルゼイー⁽²⁷⁾一七四一年にラサに入った Casino Beligatti di Macerata の報告などをおとします。Antonio Giorgi 修道士が一七六一年にローマで出版した *Alphabetum Tibetanum* つまり『チベットのアルファベット』は後に申し上げるチョーヤ・ド・ケレスがそれによつて「チベット学」を学んだことでも有名であります。そこには「ラマの宗教」をキリスト教の崩れたものとするために、奇妙なことにすべてをマニ教と結びつけ、そこに由来しているとする説明が試みられております。⁽³⁰⁾ わかにチベット語をくづライ語に由来させたりしております。

カブチン修道士達がラサと無縁になつてから十五年を経て George Bogle がクンガル政庁からタシルンボに遣わされました。彼は俗人でありましたが、パンチョン・ラマ三世に会つた時、「三位一体」について質問を受けております。ボーグルの報告でもパンチョン・ラマの宗教とヒンズー教との関係が推測されてる程度で、正確なことは理解されておりません。

十九世紀に入りますと、今年生誕一百年を迎えたといつてゐるチョーヤ・ド・ケレス Körös Csoma Sandor が現れてチベットに関する学術的な紹介をチベット文献に即して初めて試みます。そしてチベットの宗教が「仏教」であることを確認したのであります。

ところが、ほぼ時を同じくして一八一九年 I. J. Schmidt が『蒙古源流』の訳文を示し、それに Bodhimor の訳文と称してチベットの『王統明示鏡』由來のモンゴル訳を利用して注記したものを発表いたしました。当時の学者はこれを広

く利用して、チベットの仏教がパドマサンバヴァに由来する呪術的タントラ仏教を主流とするもので、觀音菩薩に化導される国としての俗信と、ポン教に由来するシャーマニスム的なものを深く取りこんでいて、いかがわしい形の仏教の国であるとして記述したのでした。このような退化した混淆形態の仏教を呼ぶのに「ラマ教」の名こそふさわしいと考えたのが他ならぬこのシュミットでもありました。この重大な誤りは、チベットの仏教がかなり明かになつた後では、「ラマ」をとりわけ尊重する故にといふ後期仏教一般の特徴をもち出して新たな理由に數え、この珍説が今日まで踏襲されているのであります。

インドでは十三世紀はじめに仏教が姿を消しておりましたから、十八世紀の研究者には、どこからどこまでがインド仏教に由来するものかも知らず、チベットの仏教がどのように発展していったかということにも暗く、外側から観察されるものによつて、ショヴァニやギヨーム時代と同じ誤りを犯して「ラマ教」の命名を固めていつたのでありました。

わが国では明治十年に小栗栖香頂が『懶曇教沿革』という書物を著わして「ラマ教」の称を用いております。書中にチベット仏教を古來の密教であると規定しておりますが、これも皮層的見解を代表するものであります。小栗栖香頂が種本として依用した清の魏源による『聖武記』には「ラマ教」の

称はないようで、その失点は小栗栖にあるようです。

やゝ遅れて河口慧海が登場します。戦後に歿するまで「ラマ教」という名称を用いませんでした。青木文教もその点は同じで「ラマ教」の称がもたらす害を述べて用いませんでした。多田等觀は「ラマ教」の称を用いながら、「ラマ教」は仏教の正統であり、顯密兼修であると説明しておりました。⁽³⁶⁾

我が国は、明治以来學問の進歩發展を西欧の人々の指導のもとで達成しました。そのため白人に対する劣等感が研究者の心の隅々まで今なお支配しております。彼等が仏教の何であるかも、チベット仏教の実情も見定めないで用いた「ラマ教」の称を、何の疑念も持たずに踏襲しているのであります。最近刊行された『廣辭苑』でさえも「ラマ教」の項で「仏教の一派、七世紀インドからチベットに伝わった大乗仏教がチベットの民間信仰であるポン教と同化して発達した宗教」と解説しております。

これは一九世紀前半にシュミットなどが示した解釈にもとづく名称の由来であります。ポン教と同化して発達した仏教はチベットにありません。ポン教は仏教を真似て教義体系を整えた事実はあります。また、俗受けのする古派の仏教には民間の慣習を取りこんだ側面が目立ちますが、教義の本質は中國、日本と酷似した如來藏を本覺的立場で把えた型の利己主義型の在家仏教であります。それがチベット仏教の本流

を外れた傍系であるにしても、中国、日本のそれと区別して特に蔑視する説明は許されないでしょう。

新しい研究の成果に一瞥も加わえないで百科辞典や高校の教科書などで前世紀の白人の謬説が横行しているのは悲しいばかりか、仏教を学ぼうとする人の前から、チベット仏教を研究対象に含めないようにと疎外するようなはかり知れない実害を生んでいるのです。チベット仏教が何であるかを知れば、それがこれまで仏教学の発展にどれほど大きい災害をもたらしてきたことかもわかつて頂けると思います。

私自身も、かつてはそのような環境の中にいたので、当初チベットの仏教というより「ラマ教」の研究などに立ちいるつもりは毛頭ありませんでした。ただ、語学としてのチベット語に興味を抱き、フランス留学中に恩師の御指導で各種の資料に当っているうち、たまたま清朝時代の歴史文献をくわしく研究するようになつたのであります、その時奇妙な実感をもつたのでした。

十七世紀から十八世紀にかけての諸記録を見ますと、チベットの経済はモンゴル人に依存して諸寺院の建立やポタラ宮の造営などが行われて活況を呈した様子でありました。しどうしてモンゴル人が十六世紀末以降から「怪しげな混淆仏教」といわれる「ラマ教」に傾倒するようになつたかが不思議でたまらなかつたのです。ところが、二世ダライ・ラマ

とかパンチエン・ラマ一世の言動をその伝記、または自伝などから見ると、怪しげな要素が全くなく、これこそ大乗仏教の菩薩の振舞いではないかと思わせるもので綴られているのに驚いたのでした。私はその時以来、徐々にチベット史を覚めた目で見直して、この民族の生い立ちを探ろうと志すようになりました。そしてめぐまれない自然の環境に置かれていたこの民族の優れて知的な履歴にことごとに誇張ではなく、警異の目を見張つて来たのでした。

殊に仏教教理の発展史における貢献を見なおしている時、「ラマ教」という呼称に侮蔑の意味を込める人にはう度ごとに、次第にその無知について愍みに似たものを深く実感するようになつたのでありました。

チベット人が初めて仏教に接触したのは、記録によれば七世紀前半でありますが、自ら仏教徒となつて僧伽を構成したのは七七九年のことになりました。その時、インドのナーランダー大僧院からシャーンタラクシタ *Sāntarakṣita* という

仏教史上著名な大論師がこの国に招かれてこの国の仏教の礎になる大方針を定めたのでありました。

当時のチベットでは、招福除災の為に生命神の「*la bla*」を祀り、死者の為には犠牲をもちいて永遠の父祖の國に送り届ける儀式を行うところのポン教というものがあるのみでしたからおよそ思想と名づけられるほどのものはありませんで

した。このポン教徒は新しい外国の宗教を受け容れるのを拒んだので、この国でもわが国の蘇我、物部の争いに似た時期を経過して仏教が導入されたのです。その頃、当時、仏教界に流行していた密教徒の代表的人物ペドマサンバヴァ Padmasambhava も招き入れられておりました。七七五年にこの国最初のサムイエー bSam yas 大僧院が建立され始めた時シャーンタラクシタと共に協力したと伝えられています。

しかし、その後の仏教界ではこの大呪術師の活動は殆んどなく、間もなくこの地を去つたのではないかと推測されております。

シャーンタラクシタは、思想的には白無地に近いこの国にインド正統仏教の顯教を中心、唯識思想を軸とした形で移植されたようありました。この目的にそつて直ちに訳経事業が始まられ、八二四年にはチベット大藏經の中核になる大部分の翻訳が成立したのであります。実質四〇年の期間でこの難事業が成し遂げられたということだけでも、チベット人の智的能力の驚くべき大きさを認めざるを得ません。我々は日本語で佛教教理を論じようとしても、未だに本当の意味での國訳一切經は持つていません。このことは皆様がよく御存知のことです。

シャーンタラクシタには『真実成就』*Tattvasiddhi* とい

りました。この書物は、本学の松本史朗助手から明かして貰ったところによると、シャーンタラクシタの真撰らしいことであります。どうもシャーンタラクシタはタントラ仏教の流行を警戒していたようでありました。

十八世紀のシュミット達が過大評価したペドマサンバヴァによる古いタントラ仏教の大流行は、史実としてはなかつたようですが、押さえられながらも入ってきていたことは確かだつたようであります。タントラ仏教の流行が何故警戒されたかはあとで詳しく考えてみたいと思います。

唐の仏教は、チベットへの仏教導入の当初から知られておりました上に、七八一年頃から漢人の僧が二人招かれて、サムイエー大僧院にいたといわれていますので、シャーンタラクシタが、彼の歿後にインド仏教と唐の仏教の衝突が起ると予言して、その際、彼の弟子のカマラシーラ Kamalasila を呼んで論争に当らせるようと遺言したと伝えられているのも強ち作りごととのみ云えないようであります。

七八六年にチベット軍が敦煌を占領いたしますと、摩訶衍と称する禪僧がチベット本土に招かれ、不思・不観の坐禪を説いて流行させました。

七九一年には、王子を失った皇后ドサ 'Bro bza' が彼に帰依して出家し、多くの信者がその禪をもてはやし、そのため

にインド仏教が却けられるようになつたのでありました。しかし、仏教を国教とした、時の王ティソン・デッエン王 Khrisrong Ide btsan (742—797) は、インド仏教系の人々が三回にわたつて摩訶衍と文書で問答した内容から、摩訶衍の禪を反社会的なものと考えて七九三年に禁教といたしました。ところが禪宗は既に猖獗して、ファナチックな分子の反抗が激しく、中には抗議自殺をするものも現れました。王は手を焼いて、結局、禁令を解きカマラシーラをインドから招き入れ、翌年サムイエー寺において摩訶衍と対決させました。その結果、摩訶衍は論争に破れ、漢土に去つたというのですが、実際には敦煌に戻つたというのが真相のようであります。

カマラシーラが来る前の摩訶衍とインド仏教系の人々の論争を摩訶衍の俗弟子の王錫という人がまとめた漢文史料が敦煌文献に残つておりますのと、カマラシーラの著作に『修習次第』*Bhāvanākrama* と称する三巻の書物がありまして、摩訶衍の主張というより、当時の保唐宗的な主張を含めたものが酷しく批判されておりますので、唐時代の禪宗に代表される主張が、インド仏教の本流から見た場合どのように批判されるものであつたかをよく理解することが出来るのであります。

摩訶衍その人の主張は、やや北宗禪的な立場も保ちながら

ら、当時流行の南宗的表現、不思、不觀の坐禪をいうものであります。すべての根拠として『金剛般若經』にいう「離一切諸想、即名諸仏」の一旬がとり上げられました。これを次のように解釈したのであります。『もし人があらゆる妄念をとり去ることが出来たら、その時はたちどころに仏と同じ正覺に達することが出来る』と。また、ひたすら無念・無想の坐禪に専念する場合、器量の劣つた人のためにある他の一切の波羅蜜行は顧慮するに及ばない。というのは正覺に達すれば、すべての波羅蜜行は一挙に充たされるからと説いたのでありました。

ここに示されているのは、人間には本来仏性が具わつていて、不思、不觀の禪を修すれば、すべての薰習は洗い流れ、離垢清浄となり、頓悟して仏性が顯現するという立場であります。従つて、それまでの辛棒で他の波羅蜜行を含めて「衆善奉行、諸惡莫作」は無用というのであつたのです。

保唐宗の場合はこの趣旨を極端に押し進めて「無為」「無心」が「無分別知」への妙道であるとして、いわば植物人間になることを勧めて止まなかつたのであります。摩訶衍の方はそれ程徹底していくなくて、六波羅蜜について問いつめられると、坐禪に徹することが出来ないものはそれに従うとよいなどといつて口を濁していたのであります。

カマラシーラの説くところは、これらに対しても一点にまと

められる批判を展開いたしました。一つはこの「禅」には自らの解脱を専らとして「利他」の精神が欠如しているから大乗佛教とはいえないということであり、他は、不思、不観の禅に留つていては、三昧の境において個別觀察智を修習することにより般若の智を完成するという仏教の基本が捨てられているから「仏教」ではないというのでありました。

以上の二点は、実に中国、日本佛教において省察が怠られて来た二大盲点であり、原始的な密教にも共通する難点であります。今日そこに由来する害が佛教界に弥漫しているという点では實に古くて新しい問題であります。

カマラシーラの説くところによりますと、ナーランダーのインド佛教正統派は、根本説一切有部の戒を保った上で、次のように考えていました。世間の人は一切法無自性、つまり、人法二無我の理を知らないで、無明の闇にあるため、一度その実相をつきつけられると忽ち苦惱に陥る。この状態を見て、菩薩、つまり、正真の大乗佛教徒は大悲の心を抱き、彼等の全き救済のために菩提を志し、不退転の誓願に生きようになる。即ち、一切衆生を輪廻の限り救い続け、自らの為に涅槃は求めないといいます。これを無住処涅槃といい、大悲闡提の志といいます。そして菩薩は六波羅蜜行に邁進するのです。仏の教を学び、深く理解し、坐禅をして聞・思を通じてえた空性の理が所縁となる修習に励み、般若

波羅蜜を得て、無分別智に至るわけですが、他の修行の時には布施波羅蜜、戒波羅蜜等を行じて般若波羅蜜を実践的に裏づけるのであります。

皆さんはインド佛教による禅宗批判ときいて、あるいは曹洞宗も含めてのことかと懸念なさつたかも知れませんが、道元禅師の『正法眼藏』はもとより、皆さんが日常読誦される『修証義』の内容を御存知の方や、懷奘禅師による『正法眼藏隨聞記』に親しんでおられる方は少しもそのような懸念には及ばず、道元禅師の主張が八世紀のインドの大祖師カマラシーラの所説と口写しに書かれたように近いと驚かれるに違ひありません。事実、『修証義』の「發願利生」はカマラシーラの『修習次第』にとって知らないうちにこの上ない素晴らしい注釈になつていて、いえましょう。

「自未得度先度他」を説く基本的な大乗佛教の姿勢、つまり、第一点は摩訶衍のみならず中国、日本の佛教の少なからぬものに忘れ去られているのです。

カマラシーラによる第二点の批判では、禪定における三昧の境地は、般若波羅蜜を完成する場であつて、個別觀察による智の修習がそこになければ意味がないとするものであります。單なる無念・無想がよしんば完全に持続されても何らもたらすところがない。そこにあるのは、失神し、正氣のない状態が持続されたのと同じだから何らの益もないというの

であります。

摩訶衍の方は『金剛般若經』にいう「離一切諸想、即名諸仏」を△仏はものを思うことは全くない状態を保つてはいる△と理解してその真似をすれば仏の境地が得られると考え、不思・不観の三昧に徹した時、元来人々に具わっている「仏性」が顕現する。一切智者の智を蔽っていたものが除かれて成仏するとしていたのであります。

摩訶衍の考え方と全く異ったインド仏教徒による『金剛般若經』の問題の一句の解釈が充分に理解されねばなりません。△仏には実体的思考が全くなく、一切法のあるがまゝを観じておられる。従つて実体的な観念によつて惹き起される執着は全くない△といふのであります。釈迦牟尼仏は植物のようにものを思うことも、考えることもなかつたというのではありません。これは今までないことでもあります。

よう。

また、摩訶衍によつて△不思・不観の究極に一切智者の根本知が自然に顕現する△といふるべくオプチミズムが唱えられております。そこには人間に宿つてはいるとされる実体的「仏性」の顕現が期待されているのです。これは、回教徒であれ、キリスト教徒であれ、外道の何であれ、果ては極悪非道のものであれ、不思・不観の三昧に徹すれば、忽然として煩惱障も所知障も除かれて一切智者の根本無分別智が顕現す

るというのに同じであります。

徹底して植物人間に近い禅定を続けるなら最後に「仏性」が顕現するというのです。たとえ顕現する筈としても、その「仏性」が古来釈迦牟尼仏にしか顕現していないのでは、不信心のものにとつて顕現してみなければそれと同じ保証がない得体の知れない「もの」にすぎません。楽天的にあらゆる徳性をそこに期待して妄想されているのですが、仏教が成立の当初から否定し続けて来たブラフマンとかアーチャーマンに類するものとしか云いようがないのです。道元禅師が蛇蝎のように嫌われた先尼外道そのものの説と云つてよいでしょう。そこには除かれるべき実体的思考、つまり、無明そのものがあつて、無明を内容とする「悟り」という矛盾したものが待たれてはいるわけであります。

このような不思・不観の待悟禅に対しても意識がある限り、います。瑜伽行者が三昧の境地にあつても意識がある限り、何かを心象化していなではおられない。第四禪の境地を得ない凡夫の心が心の作用を生きながら止めることはないからである。もし自分がこれらの諸法を憶念すまい、作意すまいと心に修習するならその時、その人がそれらを甚だしく憶念し、甚だしく作意したことになつてしまふのである。思慮分別を絶した境地になるという意味で相によつて作意しないという場合は、単に憶念や作意の働きがなくなるというのでは

ない。また、単にその都度憶念や作意の働きを停止できたとしても、すぐ普通の状態にもどり、無始以来、色などの諸法を実体的なものとして執着して馴染み汚れた心を、到底思量分別を絶した状態には置ける筈がない。そこに至るのには正しい個別観察、つまり、絶えず積み重ねた観想によって諸法の無自性なことに通達する以外はない。それが般若波羅蜜である。そして方便即ち、仏教的実践と共にある般若の智慧によることで、世俗と勝義の真理に正しく通達するのであるとして、「正しい個別観察」を三昧の境地で修習することが般若波羅蜜行の内容であるから、不思・不観の三昧で「仮性」の顯現を待つていても無駄であり、般若波羅蜜は得られない。般若波羅蜜行を捨てて、その手段である無念、無想の三昧に留るだけでは菩提に達することは全くありえないから仏教徒たることを捨てたことになると概ねこのように結論しているのであります。

いうところは中国・日本の信仰主義の仏教徒が「仮性」の顯現という神秘的体験をあてにして坐つても、般若波羅蜜行の中核をなす觀想的修習を欠いては何も起らないといつているのであります。カマラシーラにとつては、觀想的修習の窮極にこそ無分別智に至る神秘的体験があります。修習の極みにおいて「人法二無我」を証得し、仏の一切法が得られるからであります。情緒的な意味でのオptyimismめ

いた神秘的体験への期待や憧れは一切ありません。個別観察というのは、坐禅の三昧境を中断して何かを思いめぐらすのではなく、三昧に入った明澄な心に「おのずか」所縁とされるものを通じて仏教の究極の理、つまり一切のものの在り方に自性がない所以を、その都度真に実感すると共に深層心理に刻みこむわけであります。そのような修習を重ねることで、一頃流行した言葉でいうと自らを効果的に洗脳して無執着の人格に近づきます。般若波羅蜜行というのは實に仏教的なまことの意識改革であります。

三昧に入った明澄な心に「人法二無我」が主客を越えて深く実感される観想を、カマラシーラは「有無を越えたそのような境に対し、（『無自性』が）同じく有無を離れた識によって対象化されることなく修習されるのである」と説明しております。

道元禅師が『正法眼藏』の「坐禅儀」末尾に説かれるところはカマラシーラの『修習次第』の本旨と寸分違わないのであります。この坐禅が仏教の生涯かけての正道であり、「不思」とか「不観」の禅定に習熟していつか「仮性」の顯現を待つという安手の神秘主義のために提供された道ではありません。ここにおいてのみ「無明」を離れるから「大安樂の法門なり、不染汚の修証なり」と説かれるのであります。

『眼藏』の「坐禅儀」には「不思量底を思量するには、か

ならず非思量をもちあるなり。非思量にたれあり、たれわれを保任す。兀々地たとひ我なりとも、思量のみにあらず、兀々地たとひ兀々地なりとも、兀々地いかでか兀々地を思量せん。」とあります、先に申し上げたカマラシーラの坐禅の説明とどこが違うのでしょうか。深く理解して云うわけではありませんが、全く同じと申し上げたいのであります。

カマラシーラの説くところをくり返しますと、このような修習を可能ならしめるためには、すぐれた師を介して聞、思につとめ、それらを通じて仏教の究極である一切法無自性の所以を常時深く学び取っていなければなりません。そうでなければ、三昧に入った時の所縁にはならないからであります。日常の行住坐臥が重んじられる所以であります。

一切が幻のように生じている世俗のさ中にあっては、幻術師のように真相を知るのにはそのような個別観察による修習がなくてはなりません。そのようにしてはじめて、幻を実体的現実と誤り見て生ずる執着を内からなくしてしまいます。同時に身を戒律に即して攝めながら布施などの波羅蜜行に従つて、修習した心を実践に移します。たとえ勝義を見ても世俗を身から切り離すことは出来ません。断つことの出来ない世俗の中にいるからこそ大悲心を先立て、顛倒を無くするよう⁽³⁷⁾に衆生を利益しようとのみ願い励むことになるのであります。實に「一切のものが虚妄であると知つて妄執を離れる」

というのが原始仏教以来の大道なのであります。

カマラシーラが歿してほぼ五十年間にインド正統仏教である顯教の總体が、数多くのインドの祖師達の援助でチベットに移し伝えられました。八四〇年代に王朝が分裂して統制力がなくなると、仏教の流布は個人の嗜好に委されます。すると、從来禁止されていた中国仏教系のものと原始的な左道タントラ仏教が再興して、約一世紀半の間に互いに結びついて古派、いわゆるニンマワの伝統を作り出します。

タントラ仏教は修道方法こそ違つても、共通な発想をもつて中国仏教と連なつていました。それは三昧の究極において、すべての人間が藏するという恒常不変の「仮性」と名づけられる実体が顯現するという立場であります。中国・日本の密教には殆んど伝えられなかつたのでありますが、九世紀のインド密教には、勿論、在家の修道法でありますところの性瑜伽による三昧体験の發展というものが大真面目に考究されたのであります。それによつて深められた三昧体験の究極に「仮性」が顯現してすべてが仏教的に解決するというのです。

性瑜伽が明澄な三昧をもたらすかどうかは別として、深い三昧の究極に如來の清淨な本性が顯現するとされる限り、性瑜伽は在家仏教徒に許されることになります。性瑜伽に励んで忘我の究極に憑靈的啓示を受け、煩惱障も所知障もなくな

るといいます。また、自律的に心象を顕在化して観じ、唯心を悟るとか、唯心もまた「空」と了得するに至るともいいます。

性瑜伽がたとえ通常の性交渉と異っていても、男女の性にかかることは変わりません。その延長上にこのようなことが可能であるとお考えになりますか。

実体的如来藏思想と三昧至上主義が結びついて流した怖るべき悪弊は現実となつて、十世紀から十一世紀初めにかけてチベットの国に性道徳の紊乱をもたらしました。チベットの心ある人々が戒律復興運動を惹き起さないではおれませんでした。そこに正統仏教復活への手がかりを求めたのでありました。

ていました。

当時、ヴィクラマンーラ *Vikramasila* から西チベット王に招かれてチベットに至り、ついで中央チベットで再興した仏教の指導に当つた有名なアティーシャは、熱心なタントラ仏教擁護論者がありました。タントラ仏教を仏陀の真説と考えていたアティーシャは、この仏教を正統な教団仏教の教義体系に組みこむことを義務と感じて唱道しておりました。しかし、その当時では、戒律に抵触しない限りという限定をつけてタントラ仏教の実践を勧め、新解釈学への理解を促すのにとどまらざるを得ませんでした。

このアティーシャはその著作『菩提道燈論』*Bodhipathapradipa* の自注に「無上菩提を演説する師に値わんには、種姓を觀ずること莫れ、容顔を見ること莫れ、非を嫌うこと莫れ、行ひを考ふること莫れ、但般若を尊重するが故に、日々三時に礼拝し恭敬して、更に患惱の心を生ぜしむる莫れ」というのと同じ趣旨を示しています。その文はデルゲ版一五五葉表に見られます。「ラマを尊重する故に『ラマ教』と呼ぶ」と昔云う人々がいましたが、その論拠は求めればここにあります。従つて、この説を是とすれば、曹洞宗も、インド仏教と共にこの『ラマ教』の名で呼ばれねばなりません。お気付きのようにこれは『修証義』行持報恩中に『正法眼蔵』第二八から引用されているからであります。これは余談であり

その結果、十一世紀半ばにチベットでは吐蕃王国時代以来の正統仏教が復活いたします。中觀、唯識思想を中心とした顯教の伝統が甦つたのであります。この当時インドからアティーシャ Atisa (982—1054) その他の学僧がチベットに招かれ、チベットからインドに出かけて仏教を学ぶものも輩出いたしました。このようにして当時のインドに流行してしまった在家密教系の性瑜伽が新しい型を整えて入つて参りました。当時は既にタントラ仏教經典にいわゆる瑜伽行中觀派的解釈学もしくは中觀帰謬論証派的解釈学を施して、顯教体系との矛盾の解消がはかられていたのでした。さらに、その成就法中にもこの趣旨に副つた觀想が盛りこまれるようになつ

ます。

十三世紀はじめにインドでは回教徒の圧力によって仏教が滅びます。その時、インド仏教最後の伝統がカシヨミールの名僧シャーキャンクーリーバードラ *Sākyasribhadra*(1127—1225)とその弟子達によつてチベットに伝えられました。特に、サキヤ派 *Sa skya pa* とじうタントラ仏教に熱心であった一氏族中心の教団に、インド正統仏教の戒律と顯教、とくに論理学の伝統が伝えられました。また、当時のタントラ仏教は先に申しました解釈学による整理を更に進めた形で教団仏教徒のうちに兼修されていましたので、これらもサキヤ派の中に伝えられました。

彼は、当時巷間に流布して「大印」即ち、マハームドラー *Mahāmudrā* の名をかたる一いつの教義を中国仏教系の一いつと共にとりあげて非仏説として批判しました。第一と第二は摩訶衍と古派即ちニンマワに当り、後者は「無為自然」を掲げておりました。第三は「無修習」を説き、第四は「無念・無想」をもつて「大印」と唱えるものでありました。⁽³⁹⁾

サキヤ派では以来顯教の学風が興り、後年、天才ツォンカペ *bTsong kha pa* (1375—1419) がゲルク派と称する正統仏教に顯密兼修の教学体系をまとめあげますが、その基盤を提供する役割を果しました。その功績はシャーキヤシリーバドラより具足戒を受け、論理学の学統を繼承したサキヤ・パンティタ *Sa skya paṇḍita* (1182—1251) のもたらしたものといつてもよいでしょう。

この人物は、後にモンゴル人の宮廷に召喚され、元朝を彼等の施主とする機縁をつくりましたが、チベット仏教史上の大人物でありまして、ツォンカペに先立つてチベット人として教学の体系を明かにした最初といつてもよい功労者でありました。

ました。

この人物は、後にモンゴル人の宮廷に召喚され、元朝を彼等の施主とする機縁をつくりましたが、チベット仏教史上の大人物でありまして、ツォンカペに先立つてチベット人として教学の体系を明かにした最初といつてもよい功労者でありました。

て如来藏思想が問題として表沙汰になるのは当然であったと思われます。

一二四八年にチヨナン一切智者 Jo nang thams cad mkhyen pa (1292—1361) と呼ばれた人物が『了義大海』*Nges don rgya mtsho* という書物を著わして、「如来藏は一切衆生の心相続に本来具有されていて、その実質は一切諸法に関する空であるが、それ自体は勝義有であつて常住不変清淨である」⁽⁴¹⁾ と述べたのであります。しかしながら有情の如來藏は客塵を留めているものであるから所詮、その客塵を除くために福徳、智慧の一資糧を積まねばならないと述べております。内容は中觀・唯識の説に副つて正しく身を処するといふことであるらしいのですが、後者を主とするものと解されでよいあります。ここには古派のような本観的立場はとひれておりませんが、これを批判するダッショペによる「因中有果論であるから本観的立場に自ら立たざるを得ない」ともねておられます。⁽⁴²⁾

このダッショペの歸泥論のが有名なプトゥン・リンチョン ドゥパ Bu ston Rin chen grub (1290—1364) であります。チヨナン一切智者とは同じ時代の人になります。プトゥンはチヨナン派の「如來藏は常住堅固の勝義有であつて、他の一切諸法に関するのみ空である」とするのを妄説として却け、如來藏説は真理として説かれたものではなく、修道の為に説かれた未了義の教えであると説きました。即ち、「如來藏は自分自身を蔑むことからくる懈怠の心の対治として仏が秘かに思し召しになつたことである。また、ある有情が自分の徳をもつて慢心を起し、邪悪な執着をもつたような他の劣った有情を蔑んだり、見下したりすることの対治として説かれ、一切有情に如來藏があるから蔑んではならないと教戒なさいてゐるのである」としていたのであります。

經典そのものに説かれてゐる如來藏は、未了義とされる根拠をもつていませんが、プトゥンの主張は、専ら「一切法無自性」の立場との矛盾を除くようにして論じられ、「如來藏は、言葉通りに示されている『我』として実体視して理解されよ」とあります。その著作の『如來藏を明示し、麗しくする飾』⁽⁴⁴⁾ の中にも、如來藏を「空性と正しい窮極と涅槃と不生と無相と無願」の語義につけられた別名であるとして中觀派の立場から会通を貫いてゐる所以あります。

プトゥンの「云々」といふを紹介いたしますと「一切法が無我である、如來藏は最も正しく云えど『存在しない』といふなら、愚かな凡夫達は（自性あるものの有無）一つとしての無を考えてしまふ。般若の智を具えた学者は、それが自性によつた有無」一つとしての在り方ではないと悟る。有無一つとして存しないことは最も正しい在り方そのものである。我と

無我とは自性によつて一つとして存しないのである。(そのような有無を離れた空を如来藏と名づける。) 如来藏の意味はこのように不可思議であり、無量無辺のものとして仏によつて讃嘆されている⁽⁴⁶⁾といふ『涅槃経』如来性品の文を引用して「空性」を「如来藏」と名づけた旨の説明としてあります。つまり、自性としての「我」と有無の意味で把えられた「無我」を共に否定したところの「空」で裏づけられた「我」が如来藏として経にも説かれているというのであります。

チベット仏教では、「如来藏」に自性空の「我」と他性空の「我」の二解があつて、後代ツォンカパによつて立宗された正統派仏教のゲルク派も自性空の如来藏説をとり、チヨナン派等の説く他性空説に基づく、「如来藏」に関する実体的解釈は異端として却けられたのであります。

我が国では如来藏といふと、チヨナン派と同じ他性空説にもとづく実体的把握が常道と考えられて、自性空説にもとづく「空性」の異門としての如来藏が問題として意識されることは殆んどありません。しかし、既に見てきましたように如來藏を実体視して、三昧至上主義に傾き、いつか如來藏が顕現するのを待つといふことの危険性はチベットにおけるタントラ仏教の原始形態が流した害悪で歴史的に既に実証されております。

道元禅師は実体的思考を却けて、それらを屢々先尼外道の

説と糾断なさつておられます。私見によりますと「有時」という把え方や、仮性の卷における「悉有は仮性なり」とする読み方にもそれが現われているようと思われます。その場合の「仮性」はプトゥンやツォンカパの弟子タルマリンチエンなどがとつた中觀に副つた自性空としての「仮性」の解釈そのものであつたと考えられます。「国土山河の無常なる、これ仮性なるによりてなり」にもそのような趣旨がよく窺われます。

最近、本学の山内舜雄教授が諸説をとり上げて、道元禅師の本覺思想批判について周到な考察を発表されました⁽⁴⁷⁾。一々御尤もと考えられます。ただ、田村芳朗教授の意見に随つて「それを(つまり天台本覺思想であります)根底にもちながらも、そこから逆転回していることである」とするのに幾分同調されておられますのが、私には解せません。たまたま本覺思想による人々の文と類似の表現があるから、その思想に根底を置くとするような判断に私は依れないからであります。

それらの本覺思想をもつ人々が極めて仏教的な伝統的表現を自らの立場に勝手に引き寄せて作った文であつたらいかがなものでしょうか。私見によれば、田村教授が例に引いている道元禅師の文はすべて実体的思考を排した点から述べられてゐる所しか思えないからであります。

今そのことを見るために中觀派のプトゥンが如來藏を未了

義の教であるという為に論じている文によりますと、次のような表現が見られます。

『声聞獨覺は輪廻を捨てるべきものとし、涅槃を取るべきものと主張するので、輪廻には過失があり、涅槃には功德があるものと理解され、輪廻・涅槃を（夫々実体視して）異なるものと人々は執着する。しかし、心の過失・煩惱等が虚構のもの、偶然のものであることの故に（それらのことがらは）、最も正しい意味では（眞実として）成立しえない。最も正しい見方では、罪障それ自体は自性によつて無実体なるもの、光明の功德たる自性において清浄なるもの（つまり、空である。）、『甚堅固思惟品』によると、「輪廻自体が涅槃であるとして、最も正しいことがどうであるかということをあるがままによく知り、一切諸法の不生なることもよく知つて」と説明されているが如くである。それにもかかわらず（輪廻を）、正しいものではありえない罪惡と取り、最も正しいもの（即ち仏教）の功德を損減する。』⁽⁴⁹⁾と示しています。

田村教授が『本覚思想を根底にもつ』根拠として挙げた一連の文を見て、そこに『生死はのぞくべき法ぞと思えるは、仏法をいとうつみとなる』と示されたると比較して欲しいのあります。全く同じ主張ではありませんか。山内教授が問題とする「本証妙修」「修証一等」というのも同じく中觀派の立場から理解できるのであります。

明治以降日本の仏教学はインド仏教に遡つて研究する方法を取り、梵語仏典の研究を始めました。梵語仏典の数は限られておりませんから、推理小説的事件の点となる事実を見つめるようなものであります。従つて、それらの点を繰るために中国仏教、日本仏教の伝統的教学の知識が動員されることになります。中国仏教はインド仏教を大きく変質させている面が少くありません。たとえば、利他から自利に、般若主義から信仰主義にと大きく転換しております。先輩達の努力にもかかわらず、少からぬ場合に、これらの変質した観点の混入は、インド仏教の解釈に避けられませんでした。

これに較べて、「ラマ教」と蔑まれて、まともに研究されなかつたチベット仏教は、思想的に無地白色とも云えるチベットの地にインド正統派仏教の巨匠達がその精髓を移し植えたものから発展しました。十三世紀はじめにインドで仏教が亡び去ると、チベットの仏教徒はその仏教を悉く受け継ぎました。そしてインド仏教が問題として残した在家仏教系のタントラ仏教を僧伽の仏教教理のうちに組織化するという大任を果したのであります。その功は、本日殆んど言及いたしませんでしたが、サキヤ派やブトゥンの流儀を受け継いで出現した宗教的天才ツォンカパにあつたと云つてよいであります。このようなチベット仏教は事実上顯教の伝統で綴られ、イ

ンド仏教を受け継いだというより、インド仏教史の末尾そのものを構成すると考へてもよいと思われます。チベット人の卓越した智的な能力が仏教教學の發展に寄与したところは勿論驚くべきものがあります。このチベット仏教の研究を欠いてインド仏教を語ることは出来ません。単にチベット語訳仏典の研究のみでは勿論用は足りないのであります。

前世紀に「ラマ教」の名を拡めてチベット仏教蔑視に一役買つた西欧諸国では一足先にチベット仏教の研究に乗り出し、既に中堅的仏教学者はチベット仏教研究家によつて占められる傾向を見せております。また、ヨーロッパではチベット学仏教学研究所と名告る国立大学の所属機關さえ現われ、チベット学やチベット仏教学を学ぶ為に学生は担当教授を選ぶことさえ出来る程多くの学者をもつ現状になつております。ところが、わが国ではどうでしようか。かつて一、三のすぐれた学者は出したものの、国立大学でチベット学はおろかチベット仏教学の講座さえありません。おそらく「ラマ教」の名がなせるわざでもあります。私立大学では淨土真宗系の大学にチベット語による仏教学研究が盛んに行われて今日に至つております。率直に申し上げますと、チベット仏教そのものには淨土真宗の教義を直接示す材料は全くありませんが、それでもかかわらず研究を推進した功績は多大だと思ひます。また同じ密教という点から真言宗系でも研究は盛ん

であります。駒沢大学でも、最近は袴谷助教授や松本助手のようなこの方面の将来を担う中心となる学者がいるようになりますのはまことに結構な事であります。これから益々若い研究者を出してチベット仏教学研究としては我が国を代表して貢わねばなりません。何故でありますか。

道元禪師は『正法眼藏』第四十四「仏道」において「禪宗」の称を排し、「仏祖の道」の正統を伝えた心意氣を示しておられます。我々がインド仏教を「チベット仏教」まで通じて正しく学び取るとき、道元禪師があの苦^あい中国仏教とその影響下に成立した日本仏教の伝統のもとにあって、どのようにして、かくも正しくインド仏教の正統を伝えられたのかと、その天才に今更のように驚かざるを得なくなるのです。従来、道元禪師の仏教を学ぶのに当つて、インド、チベット仏教学の視点を欠いていたため、あらぬ曲解が生じているのではないかと思ひ、本日はチベット仏教学中に見られた非佛教的教義批判の一端を御紹介して、その正統派の考え方方が道元禪師の所説を理解するために資するところが大きいという主張を、浅学を省みないで敢えて掲げてみました。併せて「ラマ教」の名称の誤りとされる所以をチベット学発生の略史と共に御説明いたしました。本学がチベット仏教学研究に更に深い御理解を示されることをお願いして拙い話を終らせて頂きます。御静聴ありがとうございました。

注

(13) cf. *op. cit.* pp. 147-148.

- (1) 護雅夫記『中央アシア、蒙古旅行記』東京(桃源社)昭和十五四年、110頁参照。
- (2) 前掲書110頁-115頁参照。『チベト人』^{ルサニ}。
- (3) 家入敏光記『東洋旅行記』東京(桃源社)昭和五四年、118-119頁参照。

- (4) 前掲書110頁参照。
- (5) Yule-Cordier: *Cathay and the Way Thither*, being a Collection of Medieval Notices of China. New edition by Henri Cordier, 4 vols. London, 1915-16. 注1'、注3掲示書参照。

- (6) 注1掲示書116-118頁参照。
- (7) 前掲書110頁参照。

- (8) 図118頁参照。
- (9) 図1100-1頁参照。

- (10) 図1104-8頁参照。
- (11) 図23掲示書117頁参照。

- (12) *Novo Descobrimento do Gram Cathayo, ou Reinos de Tibet* (pello Padre Antonio de Andrade da Companhia de Jesu, Portugal, no anno de 1624) Lisboa, 1626.

- (13) C. Wessels: *Early Jesuit Travellers in Central Asia* 1603-1721, The Hague, 1924. cf. p. 122. チベト人を「^{チベト人後}チベト人」と翻訳するが、Shambala の

- (14) 『秘境チベト』成田山宗教研究所、昭和五五年、収載「チベト人の仏教と歴史」1-11頁右欄参照。

- (15) 注13掲示書71頁参照。

- (16) cf. John MacGregor: *Tibet, A Chronicle of Exploration*, London, 1970, p. 53; C.R. Markham: *Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa*, London, 1879, p. 297 著者 NMG

- (17) 前掲書8-11頁、注13掲示書111111頁参照。たゞ、深田久助『中央チベト黒龍城』日水社、一九七一、1156-17頁に長老スル人のチベト旅神父の消息は記らん。cf. F. de Filippi: *An Account of Tibet*, London, 1932, pp. 383-384, n. 36.

- (18) cf. *op. cit.* 注13掲示書110頁-114頁、注16掲示書8-11-1100頁参照。

- (19) cf. *An Account of Tibet* (cf. n. 17), p. 43.

- (20) cf. *op. cit.*, pp. 225-226.

- (21) cf. *ibid.*, pp. 303-306.

- (22) cf. *ibid.*, p. 302.

- (23) cf. *ibid.*, pp. 383-384. 注23参照。

- (24) *The General History of China, containing A Geographical, Historical, Chronological, Political and Physical Description of the Empire of China, Chinese-*

- Tartary, Corea and Thibet.* (Done from the French of P. Du Hald) 4 vols., London, 1736. ハルカス船堅
Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise, 4 tomes. La Haye, 1736.
(25) cf. op. cit. (English ed.) pp. 458-461.
- (26) Francesco Orazio della Penna di Billi: *1730 Relazione del Principio e Stato Presente della Missione del Gran Tibet.* Rome, 1740. 横濱本 NMG (注16 参照)
 pp. 309-347. ハルカス cf. ibid., p. 334.
- (27) cf. ibid., pp. 331-332.
- (28) Agostino Antonio Giorgi: *Alphabetum Tibetanum,* Missionum Apostolicarum commodo editum, Romae, 1762.
- (29) cf. *Narratives of the Mission of George Bogle*.... (横濱本) p. 416.
- (30) cf. ibid., p. 402.
- (31) cf. NMG, p. 143.
- (32) cf. Samuel Turner: *An Account of an Embassy to the Court of the Teshoo Lama, in Tibet.* London, 1800, pp. 306-310.
- (33) cf. Emil Schlagintweit: *Buddhism in Tibet*, London & Leipzig 1863, p. 147. ハルカス BTI
- (34) I.J.Schmidt: *Geschichte der Ostmongolen und*

ihrer Fürstenhäuser, verfasst von Ssanang Ssetsen

Chungtai dschi der Ordus; St. Petersb. 1829.

(35) cf. BTI, p. 145; 多田等編『ハラヒル』東京 (昭波書店)
 臨界廿年 11-111頁参照。

(36) 多田等編『ハラヒル難在記』東京 (日水社) 臨界五九年、
 一九〇一-一九二一頁参照。

(37) 猛龍「ハラヒル教典籍解題」—『越田ヨウ教研究所記』ハラヒル臨界五七年 1-117頁 參照。

(38) 壬辰元服『ハラヒルのハラヒル』東京 (昭波書店) 一九八四
 年 10月 40 11111 1111111111KIII 111KIV 11111
 H 7月1日 ハラヒル 10月1日 10月1 111

九の各条参照。

(39) Sa skya paṇḍita Kun dga' rgyal mtshan: *Thub pa'i dgongs pa rab tu gsal ba* (ハラヒルの眞言藏文題) ハラヒル
 6月 99 fols. Sa skya bka' 'bum. vol Tha: Sa skya
 pa'i bka' 'bum V), f. 48b⁴~f. 59b² 參照。

(40) rig stong rjen pa. 「心の sems nyid が 皿生根本體
 rang byung ye shes ハラヒル時ものが故に」 皿生根本體以外
 は變るハラヒルだ」 ハラヒル立場や「心の sems 」の現象の分は
 離廻やあへ、心の本性。」の辯の分は迴繩やあへ」 ハラヒル
 は方や心の體相應を體べた後、「體圓 (生死) ハラヒルの「心
 が」の心の本性たる空の天性 stong pa'i ngang ハラヒ
 ル無別無動だよりムリハハド體圓、體圓無因別ムリハハ
 ハムル」 ハラヒル「體」なる表現を用ひながら「皿

「生根本智」という実体的本性を設け、これを介して、生死即の涅槃論を展開していく。「本無生死」論であり、後段の本文に引用するブトゥンの所説が空觀によじて示される。と全く異なる点に注意しなければならない。『眼藏』「即心是仏」の卷に「外道のたぐらとなふ」と「汝は汝々」が下に示される先尼外道の説が殆んどそのまゝハヤ派に見られる。cf. *Thu'u bkvan bLo bzang chos kyi nyi ma: Grub mtha' shel gyi me long*, chapt. kha, “gSang sngags rnying ma'i grub mtha' byung tshul.” 1801. Zhol ed. 18 fols., f. 12a⁵-f. 14b¹.

(41) cf. Dol pu pa Shes rab rgyal mtshan: *Ri chos nges don rgya mtsho*, 1348, 247 fols. reproduced at Gangtok, 1976. f. 6a²⁻⁴. 極論「チナハペの如來藏説との批判論」(田村芳朗博士遺稿記念論集『仏教教理の研究』昭和五七年、東京、春秋社、五八五一六〇五頁) 五九〇—五九一頁参照。

(42) 前掲拙論五九一一五九二頁参照。

(43) 同上九七一五九八参照。

(44) Bu ston Rin chen grub: *bDe gshegs snying po gsal zhing mdzes par byed pa'i rgyan*, 1359, 39 fols., The Collected works of Bu ston, Vol. Wa, reproduced in India, 1971.

(45) 前掲拙論五九八頁参照。

(46) 同六〇〇頁参照。

(47) 山内舜雄「裕慈弘著『鎌倉時代における常相滅論に認めるやである。「法性」なる実体が衆生に具足されていた

る研究』における道元禪師の本覚法門批判について」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』四二、一—二一頁)

(48) 前掲論文一〇頁上、一八頁下、一一〇頁上下。ただ、一一一頁上に「再思する要がある」としながらも「本覚法門」という共通の土俵が想定されたからであるとして田村芳朗氏説を受け入れている部分があるように思われる。私見によれば、仏教が共通の土俵であり、本覚法門が土俵内に留まることを示せば足りる。従って、本覚思想を「根底にもつ」という表現は適切でないと考えられる。そのような考え方から『眼藏』の諸文節を理解すると誤りに陥る。たとえば、実体的思考を却けたとする立場から読めば、田村氏が『枕草紙』と『眼藏』における生死観の類同として見たもの(山内論文一〇一一頁参照)は互いに似つかない。「生はひとかのへむるにて云々」は、無自性無常の相を「生」と名づけるなど、云々一體も改めて生ずる実体はないから不生であり、滅と名づけたるなど、云々一時も滅であつて、別して滅する実体はない。従つて不滅であるといふので、「法性におじて是」などとは云ふのではない。また、「如是性」とは、あるがままの無自性無常の相と別にならないところのが「般迦牟尼仮道云々」の真意である。『枕草紙』に共通の理解は全くない。「草木叢林の無常なる、すなわち仮性なり云々」を全く同義であり、現象が無常で仮性が常住であるとする迷妄を打ち碎いて「法性」の語によって無自性無常を如実に指して

り、どこからかやって来て附着するのではないというのが「仏性これ仏性すれば云々」の真意であり、本文中に引用したプトゥンによる「涅槃・輪廻」の解説が、この「仏性・衆生」の間にも適用される。要するに流転する現象と別に「法性」という実体的観念を設けるような「共通の土俵」は毫も見受けられないと筆者は云いたいのである。

- (49) 前掲拙論五九九頁参照。
(50) 前掲山内氏論文一九一〇頁参照。