

仏教学を学んで

森 山 清 徹

どうも皆様方、本日はお忙しい中、わざわざお出まし頂きまして、誠にありがとうございます。また、このことが成りますにつき、学部長はじめ、学部の執行部の先生方、宗教課、そしてまた、学部事務所、資料室の方々にも大変お世話になりました。

ただいま学部長からご紹介頂き、本人も忘れておるようなことまで色々述べて頂き、有難うございました。「そういうこともあったか」と改めて思い出しております。今日は最終講義ですので、普通の講義とは性格が違いますけれども、「仏教学を学んで」という題を付けさせて頂きました。紹介頂きましたように、今まで勉強して参りましたことを、論文にしたものは、その都度まとめるようにしてきておりましたので、現在校正しておるものも含めますと、約一二〇本近くになるわけでございまして、塵も積もれば小山くらいにはなる、ということでございまして、学部以来五〇年を超えるかと思えます。曲がりなりにも、こういうことをやってきたかということのまとめの

ようなことを、恩師の先生方のことも交え、お話をさせて頂きたいと思います。途中ちょっとややこしい話になるところがあるかも知れませんが、お許し頂きたく存じます。

勉強してまいりました中心的なところは、三本柱とまではいえませんが、三つの分野に渡っているかと思っています。まず学部時には『般若経』の勉強をさせて頂きました。水谷幸正先生にご指導頂いたわけでございます。当時、先生は事務局長をされておられ、きわめて多忙でそれとと共に仏教学科の教授であられました。先生の非常に力強いお姿、講義中のお姿を拝見致しまして、「仏教学というのは何かがある」と思ったわけです。入学当初、こういうことをやっていいかわからない頃、水谷先生のお姿と、講義の内容とから、「仏教学というのは何か素晴らしいものがある」という思いを持ったわけでございます。それが学問としての「仏教学」への芽生えであったと思います。卒業論文では『大品般若経』という大きな章からなります、『般若経』を勉強しました。「空」のことに興味を持っておりまして、『中論』をとでも思っておりましたが、水谷先生から「もっと、ライフワークになるようなことを勉強しなさい」と『華嚴経』を勧めて頂きましたが、私にはどうも『般若経』のほうがりびりくる感じが致しまして、その時、同級生で岸君がおりました。その後、岸先生となったのですが、彼は、六二歳であったと思いますが、残念ながら亡くなってしまいました。その彼が『小品般若経』をやり、私が『大品般若経』をやるということで、同じように『般若経』をやっていたわけです。彼が元気であれば、今日一緒に、この最終講義を迎えさせて頂いたわけでございますけれども、寂しくもはやくに逝ってしまいました。卒業論文の話に戻りますが、『大品般若経』は漢訳で九〇くらいの章がございますが、それを扱い、『小品（般若経）』のほうは「八千頌系」と申しまして、三〇くらいの章なのですけれども、『大品般若経』のほうは更に増広されて、内容も『小品（般若

『經』に無いようなものが出てまいります。今から言えば、水谷先生の下で『般若經』を勉強させて頂いたことは大変良かったと思っております。それは〔配布資料の〕Ⅱインド後期中觀思想、Ⅲチベット仏教の分野におきましても極めて密接に関係しているからです。『般若經』は膨大ですので全貌を掴むには時間を要します。私は学部の頃から少しずつ勉強させて頂いておりましたので、およそ内容につきましては、掴んでおりました。このことが出典を見つける時に、非常に有益でございました。インドのテキストと申しますのは、出典名、經典名が表わされていないことが多いのですが、チベットのテキストでも同様なことが多くあります。そういう時、「これは『般若經』じゃないか」というような目安を付けまして、実際に探し当てていくことが出来たことがございます。出典がはっきりしますと、何をいおうとしているのか意味を把握しやすくなります。有益な点があるというのはそういう意味でございます。それで一ページ目のところでございますが、その後も、大学院でもマスターの時は、まだ『大品般若經』を勉強しておりました。ここに挙げております「方便」とか「廻向」とか「空」とか、極めて大乘仏教としてはよく知られた、そういう内容や事柄につきまして、勉強し、浄土宗の、当時は教学大会と言っておりましたが、また印度学仏教会でも発表させて頂いたわけであります。それに、後期中觀のテキストでカマラシーラの『マディヤマカ・アーローカ *Madhyamakāloka*』(MA)と云う『中觀の光(光明)』というタイトルの書物にも『般若經』がたくさん引用されておりまして、特に『大品般若經』から一四くらいあったかと思いますが、それも全て『大品般若經』からの引用全て特定することが出来たわけでございます。他にもこのMAには『金剛般若經』も引かれておりますけれども、特に『二万五千頌般若經』に依っています。『八千頌般若經』といった『小品』系については一度も引用がありません。後期中觀のカマラシーラ(Kamalaśīla)のテキストに『般若經』が引かれるのは、空の思想、無自性のことを論じる上において決め手とするために、經典を持ってくるわけです。学

派間による論争という性格を持ったテキストでございますので、アビダルマ系の学派や唯識派、といった学派との哲学上の論争を展開し、中観の真理を表す際、『般若経』により裏付けている事が知られます。『般若経』の引用が重要な役割を果たしているわけです。さらに、唯識のテキストにも『般若経』はよく引かれており、それもまた『般若経』の名前は表わさなくとも、『二万五千頌（般若経）』系、『大品般若経』からの引用であることが最近、知られまして、また、何かの形で書きたいと思っております。それは特に大乘仏教の「無住処涅槃」、或いは「無分別」、そういうところの典拠として、無着（四世紀）が引用しているものです。また、『般若経』は菩薩の衆生救済という点において浄土教との関連があると私は思っています。菩薩の誓願、菩薩思想が展開されるのが『般若経』でございますので、そこには『無量寿経』などの、いわゆる本願、法蔵菩薩の誓願、そういうことと同じ意味内容が『般若経』の中にも多く出てまいります。『般若経』と言えば「空」を説く經典で、衆生の救いなどということは説かれていないのではないかというイメージがあるかもしれませんが、実際は衆生救済ということが『般若経』の狙いでございまして、そのためにはどうしても「空」の思想がなくてはならない。なぜなら、衆生を一切差別しないで、地獄に堕ちた者も、餓鬼道に堕ちた者も、畜生道に堕ちた者も、全てが救済される、そういう仏国土を建設しようというのが『般若経』における菩薩の誓願でございます。そこ（仏国土）には三惡趣の、地獄、餓鬼、畜生の名前すらない、これは『無量寿経』の四十八願の最初のところに出てまいります、三惡趣の名前すら無い、ということと全く同じことを『大品般若経』は説いているわけでございます。そして『大品般若経』には、短命な人も命を全う出来る、長寿を保ち得る、すでに亡くなった人のことも、深く深く考えて、その方々の救いも考えている。「このことを」私は大変素晴らしい思想だと思うわけでございます。我々の生きている世の中と申しますのは、元気な者、生きている者を中心に考えられた世界でございますが、亡くなった人のことは、当初は思っていて

も、しばらく経つと忘れ去ってしまうような、そういう面があるかと思います。『般若経』の菩薩は、決して亡くなった人々のことも見捨てたり、忘れたりせず、はやくにして亡くなってしまった方々、幼くして亡った、この世界の光を見ることもなかった子供達、その子供達も、学校へ行くことができ、勉強もでき、遠足にも行くことができ、そしてまた、運動会も出来る、そういうことの実現を目指している。この世に命をうけて間もなく亡くなった子供達、そういう子供達の命を考察している。また虐待された子供達のことも考えている。その子達が喜んで生きる世界を考えている。こういう思想は世界でも他に類例を見ないのではないかと思われます。こういうことを考え及ぶに至った深さと高さを思います。私はその点において、『般若経』の菩薩思想というもの、仏国土建設の思想とは、浄土教の説くところと何ら異ならない、軌を一にすると、思っているわけでございます。そういう『般若経』のことにつきましては、最近、浄土教との関係、相通じた、大乘仏教の共通基盤としての菩薩の誓願というものに関心を持っております。また、チベット仏教におきましても、『般若経』の引用というのは多く見られます。ツォンカパ (tsong-kha-pa) のテキスト、『了義・未了義〔決択〕』などでも『般若経』の引用があります。〔経典〕の名前すら挙げていないので、しばらくわからないままだったのですけれども、『般若経』ではないかと探し当て、チベット仏教の「テキストの」中にも『般若経』の引用が重要な役割をはたしていることが知られたのであります。

そして、「参考資料の」Ⅱインド後期中観思想の研究に移ります。大学院のドクターくらいからこの分野をやるようになりました。『般若経』に対する興味が決して薄れたわけではありませんが、後期中観という中観思想、経典研究から今度は『論』のほうにも興味が出でまいりました。これは梶山雄一先生が、当時京都大学の教授であられました。佛敎大学に非常勤講師として出講頂いておりました。私はその時大学院生でありましたが、今「佛敎

大学の」先生になっておられる方々とも一緒に、梶山先生の講義を受けさせて頂きました。梶山先生にはたくさんのテキストを読んで頂き、たくさん教わりまして、きりがなくらいでございます。そしてまた、その後、梶山先生は佛教大学の専任教授として講義頂きましたので、七年ほど専任としておいで頂きまして、そして非常勤講師を確か一三年と仰っておられましたので、少なくとも二〇年程、直接教わっていたわけでございます、そういう学恩は尽きないわけでございます。梶山先生は、こちらが勉強したことを真剣に話しますと、先生はよく聞いてくださいました。そして、「色々なことがわかってきた」などと言ってくださるものですから、その先生のお言葉により力付けられ、また勉強させて頂くというようになりました。ちよつと話は飛びますが、その後、アメリカのカリフォルニア大学のバークレーで二年の研修後、梶山先生とこちら（日本）でお会いし、その時、ダルマキールティ学会という仏教論理学を中心とした学会がオーストリアのウィーンで開かれる事を聞きました。もともとは京都大学とウィーン大学との二校間で最初は始まったわけでございますが、それで先生が発表でウィーンに行かれるとのことで、私も「連れて行って頂けませんか」とお願いしましたところ、先生からは「あなたも発表しなさい」といって頂きました。とはいえ、思ってもいないことで最初、戸惑ったのですが、若気の至りで原稿をまとめ発表させて頂きました。それが国際学会での初めての発表でした。また梶山先生には、チベット語のテキストですが、サンスクリット語のテキストを中心に、中観、唯識、論理学の演習で教わりました。御牧先生にはチベット語、サンスクリット語のテキストを中心にした京都大学での演習に加えていただき教わりました。御牧先生に「演習に参加させて頂けませんか」とお願いしましたら、「歓迎します」と言って頂いて、何年にもわたって読み、読解する訓練をして頂きまして、その御陰で少しは読んだり、見たりすることが出来るようになったわけでございます。それに後期中観のテキストの研究会にも参加させて頂き、ちょうど御牧先生がおられました人文科学研究所、東一条に

京都大学の研究所がございました、そこに御牧先生は当時助教授でおられました、（現在は、日本学士院の会員であられますが）その時、研究会をされるということを、以前信州大学におられました、当時は京大院生であられた茂木さんに声をかけて頂きまして、それでまた御牧先生にお願いに行きましたら、先生は「難しいぞ」とただ一言仰って、それで受け入れて頂いて、当時、よくわからず、知識が一番無いのは私でございましたけれども、そういう私でも受け入れて頂いて、研究会に参加させて頂いたわけです。これは四年続いたのですが、最初の二年は人文科学研究所で、その後、御牧先生がフランスのパリに研究に出られましたので、先生が日本においでにならない時にも、研究会の場所は必要ですので、専修科の浄山道場で当時私は非常勤講師兼指導員でおりましたので、一部屋与えられておりました、そこで一郷先生や佐々木先生や茂木さんと一緒に集まりまして、更に二年間研究会が続いたわけでございます。研究会では『中観光明論』、これは随分長いテキストでございまして、四年でも結局三分の一ほど読むことができたのですが、その後の部分には後期中観思想の更に特徴的な内容が出てくるのですが、研究会がその時点では無くなっておりまして、自分で読むしかないわけですが、コツコツとでも少しは読めるようにして頂けた、これもまた研究会のおかげでございます。それでインド後期中観思想の研究のことでございますが、そこに『二万五千頌般若経』が引用されることは先程申し上げた通りでございます。この分野におきましては、サンスクリットのテキストで残っているものが極めて少のうございまして、『タットヴァ・サングラハ *Tattvasaṃgraha*』というシャーントララクシタ (*Śāntaraksita*) のテキスト、そしてカマラシーラの註釈、それはサンスクリットで残っておりますし、ハリバドラ (*Haribhadra*) という人の『八千頌般若経』の註釈（『現観莊嚴光明 *Abhisamayālaṅkāraloka Prajñāpāramitāvyākhyā*』も「サンスクリットで」残っておるわけでございます。そしてカマラシーラの『バーヴァナークラマ *Bhāvanākrama*』（『修習次第』）これぐらいでして、他はチベット語

に重大な影響を与えたのが、仏教論理学・認識論の大成者でありますダルマキールティということです。彼は龍樹や世親と並んで、仏教史上極めて偉大な論師であります。そこで後期中観派の諸論師は仏教以外の広くインド哲学と呼ばれる分野から龍樹の「空」、世親の「唯識」、『俱舍論』におけるアビダルマの思想、そしてダルマキールティの思想を取り上げ、論議を展開しています。後期中観派は、このダルマキールティのプラマーナ論、すなわち直接知覚という目の当たりに見た確かな知識、確かな根拠に基づいて結論を導く推理も確かな知識でありますので、直接知覚と推理、この二つを合わせてプラマーナ、確かな知識根拠と言うのであります。これに基づいて、これを尺度として龍樹以来伝統的な中観の無自性と二諦説との再構築を目指した学派なのです。最高の真実（勝義）と、合理的な日常的知識、そういうものが世俗で、これが二諦説でありまして、この無自性と二諦説、ここにはもちろん「縁起」が入るわけでございますけれども、これをプラマーナ論に乗っかって論じていくのが後期中観派の論師たちなのです。ダルマキールティを活用しているだけであれば、仏教論理学派の一派ということになってしまいますけれども、活用もしながら時には逆用もし、ダルマキールティの理論を逆手に取って批判を展開していく、というところを行うのです。なぜ批判を行うのかと言いますと、中観の思想が究極でありますので、プラマーナ論だけに乗っかっておりますと、それは基本的に有自性論、自性有りという考え方ですので、中観の無自性にはそのままでは相容れません。したがって、批判も行うのであります。そしてダルマキールティのプラマーナ論を世俗の真理に位置付けるわけです。このように主にはダルマキールティの理論の活用と逆用、批判から成るのが後期中観の思想の組み立てでございます。批判的検証を滞ると固定観念となり自性論となってしまうので、絶えざる真理の究明を目指すのです。ところで、中観思想という修道論というのはどうなっているのかということです。空とか無自性とか、それは縁起のことなのですが、縁起故に無自性なのですが、無自性や空を説く中観派にとって修道論、

修行の体系とはどうなっているのか、ということですが、確かなものとして修道論は確立されているわけです。特にカマラシーラの『修習次第』、(バーヴァナークラマ)というテキストには、修行の階梯、段階的に悟りへと近づいていく「道」が確立されています。「カマラシーラの唯識思想と修道論」という論文で述べたのですが、中観の修道論というのは唯識派のものを導入しておりまして、『大乘莊嚴經論』という論書の中に修道体系が出ています。それを『修習次第』に引用し、或いは無着の『摂大乘論』からかもしれませんが、修行が進展するにつれてより明瞭な智慧の光が顕れてくる。そういう修道論、修行体系というのは、煖、頂、忍、世第一法位、さらに見道初地、そして菩薩の十地の段階に当てはめ、もとは『俱舍論』の加行道、見道、修道、無学道、そういうものに当てはめて修道体系が構築されているわけです。それは瞑想し、智慧を深めていくもので、最初は外教が提唱するアトマン、「我」というものを克服していく、そのためには仏教の五蘊無我ということを考察、修習する。更に五蘊無我は外界の非実在ということにおいて克服され、唯識の思想の正当性が明らかになる。そして更には唯識思想の基盤とするところの依他起性などの三性説、空の考え方を批判的に吟味し、最終的に一切法の余す所なき空、一切法の無自性というものを展開するものです。このように段階的に智慧の高まりを追究するものです。より高度な哲学の追究を修道体系の上に明らかにしています。チベット仏教では「ラムリム」と言いますが、アティシャ (Atiśa) の『菩提道灯論』などにも影響を与えたに違いなく、カマラシーラの思想はアティシャに伝わっているのです。離一多性など無自性の証明の仕方についてもアティシャはカマラシーラの方法論を採用しています。チベット仏教にも直接的な影響を与え、ツォンカパなどにも、もちろん影響を与えています。この段階的なものの考え方と申しますのは、二諦説で申しますと、世俗、我々の常識的世界におきましても判断の誤りなど間違っているものがありますので、これが邪世俗であるに対し、日常的知識におきまして正しい合理的判断に基づく知識、そういうのを実世

俗というのであります。さらには仏教の本当の悟りの智慧というのは、日常的なレベルのものではございませんので、勝義の智慧と言います。この段階的に、より高度な智慧を獲得していくことは修道体系と一致しております。では、正邪の基準は何か。このことをダルマキールティのプラマーナ論により構築したのが、後期中観派のジュニヤーナガルバであります。彼には『二諦分別論』(Satyadvayaibhanga) というテキストがございます。それを、勉強いたしまして後期中観の思想体系の構造的に重要な部分は全てジュニヤーナガルバが論じていると思っております。それは先に申しました直接知覚と推理とのプラマーナによる二諦説の設定、実世俗と邪世俗との峻別の基準を設け、世俗的な知識に関し正しいものと間違つたものとを峻別する基準を明瞭に設けている。これもダルマキールティの『プラマーナ・ヴァールティカ』(Pramāṇavārtika) から影響を受けているわけですが、それで『サトウヤ・ドウヴァヤ』(SDK) の八偈と一二偈に実世俗と邪世俗のことが二度出てまいります。その内容ともうしますのは外教の思想、仏教以外の思想では諸法無我ではなくて、諸法「有」我です。そういう「我」を認めるような考え方、「我」というのは日常的な見地から言ってもそのようなものは存在しない、アートマンという永遠不滅の実体、そのようなものは日常の立場から正当なものとは言えず、観念の産物、分別の産物であるというわけで、邪世俗ということになるのです。そして実世俗と言いますのは、正しい基準に基づいて合理的な判断が出来る知識、それがダルマキールティのプラマーナ論でございまして、直接見たもの、見間違つておらず、確かなものに到達し得ること、それが実世俗であるわけでございます。しかし、直接見たもの、聞いたものであっても、すべて正しいわけではありませんので、中観思想、無自性、勝義へという方向に進む必要があるわけでございます。直接知覚だけではなく、推理について、それを正邪の峻別の基準にしているのが一二偈でありまして、SDK八偈の方は直接知覚を基準にしており、一二偈の方は推理を基準としているといえましょう。「推理を基準としている」などとは

書いていないのですが、出てくる喩例によりますと、蜃気楼と水、我々は遠くに水らしきものを見て、「あれは水だ」という判断をする場合、それが本当に水かどうかは、近づいてから実際に飲めるかどうか、喉の渇きを潤すことが出来るかどうか、という効力の有無によって、水という判断が正しいか間違っているかということになるのです。しかし、蜃気楼を水だと思いこむと、実際は水は無いわけですので、これは邪世俗ということになります。しかし、水らしいものを見て、「あれは水ではないか」という判断に基づいて近づき、実際に水であると知られ、そして実際に水であれば飲むことが出来、喉の渇きを潤すことが出来る、ということになります。インドのテキストに出てくる喩例ですので、背景としては砂漠における状況が設定されているかと思えます。そういう推理ということにおきましても、蜃気楼を実際の水だと思いこんでしまったら、これは間違った推理になるわけです。しかし、「あれは水であるか否か」と、砂漠の地形に慣れた熟練の旅人（ヨーギン）であれば、「あそこに見えるのは蜃気楼だ」あるいは、「実際の水だ」という正しい判断を下すことができるかと思えます。そういう正しい根拠（智慧）に基づいた推理知、それも実世俗であると述べているのがSDK一二偈なのでございます。八偈では直接知覚を、一二偈では推理を基準としている。したがって、ダルマキールティのプラマーナ論を基準として、実世俗と邪世俗を設けているのです。もっとも、勝義としては直接知覚も論難していくわけでありまして、プラマーナは日常的世界における「真」でありまして勝義としては完全に整合性を持つとは言えない。実際の水も死を迎える時には喉を潤す効力をもつとはいえないかも知れない。「生」あるものが、死の世界に入っていくときはそういうことかも知れません。推理に関しましては、それはもともと言葉による表現に基づくものですから、概念による事柄ですので、直観（直接知覚）に次ぐ二次的なものです。したがいまして、なおさら勝義ではないわけですから、推理は特に因果関係の問題になるのですが、因果関係とは原因と結果の関係でございしますが、正しい世俗としては

因果関係も認めるのですが、究極的には理論的に構築された因果関係も全く矛盾の無いものとは言えないという点から、因果論の吟味が施されています。それはアポーハ論が関係しています。アポーハ論というのは詳しく説明しているとは時間がなくなってしましますので省略させて頂きますが、『ヘートウ・ビンドウ *Heubindu*』というダルマキールティのテキストに因果論が展開されております。感官知、眼などによる知覚、壺の作成の例を通じ、それは精密に論じられています。因果関係、そういうものがとりあげられておりまして、それがジュニャーナガルバの『サトウヤ・ドウヴァヤ』SDK一四偈で批判されており、もともと『ヘートウ・ビンドウ』からのものであるということが特定出来ますので、後期中観派というのはダルマキールティをも批判する学派である、ということ为先程申しましたウィーンではじめての国際学会で発表しました。『ヘートウ・ビンドウ』のエディターでありますシュタインケルナー先生がウィーン大学におられまして、発表は英語でやったのですが、アメリカでの二年間の英語力くらいでは遠く及びませんので、開き直ったつもりで、腹を決めてやったのですが、そうすると、シュタインケルナー先生がだいぶ長いコメントをくださいました。しかし私は発表するだけで疲れ切ってしまい、そのコメントの内容がほとんどわからなかった、思い返せばそういうこともございました。話は逸れてしまいましたが、結局アポーハ論の問題でございしますので、原因の区別と無区別とが結果の区別と無区別とを設けるということに関し、ダルマキールティは多数の原因（眼、対象、光、注意力など）から単一の結果（眼識）が起ることを論じるのですが、ジュニャーナガルバはSDK一四偈とその自注で、その場合の多数の原因（区別）と単一の結果（無区別）との整合性がないことを追及し論難するわけです。それがシャーンタラクシタ、カマラシーラ、ハリバドラへと継承されているわけです。ところで何故、仏教論理学や認識論が後期中観派により中間思想の再構築に際し、活用されるのかということは、例えば「諸法無我」というのが仏教の正当説ですが、アートマン、「我」というものは存

在しない（諸法無我）ということをして証明するのかということが問題になります。すなわち存在すれば、認識できるものに関して、その否定は可能なわけでして、ところが、「我」というものを仏教では最初から認めていないわけですから、認めていないものを論理学の主題とし、それを否定することは出来ないのです。しかしながら、否定が決定出来ないとなると、「諸法無我」ということが言えないことになる、そうすると仏教にとっては大問題になるのであります。アートマン、或いはアートマンに類するようなものを巡って、このような問題が起こってくるのですが、仏教はそういう問題にも対応しているのです。アートマンは存在しない、幽霊は存在しない、というようなことをいかにして証明するのか、という鋭い質問を外教の人は仏教徒に対して投げかけるわけです。

しかし、分別知、我々の観念としては、そういったアートマンなどのイメージを思い描くことが出来る、インド思想においてはアートマンと言えばそれ相応の観念を頭に浮かばせることが出来る、そしてその観念がコミュニケーションの手段になるわけです。観念として顕れたものというのは決して無意味なものではなくて、コミュニケーションを行う上で重要な役割を担うわけです。そういう意味で、アートマンのようなものは我々の中で想像することしか出来ないわけですが、それを論理学上の主題にする、そしてその主題に対して存在するかどうかということとを考察していくわけです。こういった学派間で見解を異にする事柄について究明するために論理学や認識論が採用されるわけです。こういったものもダルマキールティから来ておりまして、後期中観の特徴を示すものとして論証があります。これは先程申しました破仏後のチベットに再び仏教を導入するのに尽力したアティシャという人の『菩提道灯論』という書物にも、五つの内の四つが述べられておりまして、カマラシーラの『中観光明論』を典拠としていると思います。こういうことは最初、東京大学の江島惠教先生が『中観思想の展開』という一九八〇年に出版された本の中で指摘され、それで初めて知ったわけです。そして、当時私はこういうことの知識がなく関連し

たテキストすらもまだ入手していない、カマラシーラの『マディヤマカ・アーローカ（中観光明論）』など見たこともないという具合でして、一九八〇年頃とはかくそのような状況でした。その後、先程の研究会で少しづつ知ることができるようになりまして、五つの論証法について調べていったわけです。私がテキストを読んで訳を出したものは、そういう内容のものが中心でございます。研究会で教わったことを基にして、その後、読んでいったのです。アメリカのバークレーでは、ハリバドラが著した『八千頌般若經』の註釈書（大註）、これはサンスクリットで残っていますので、それをバークレーでは読んでおりました。そして、読んだ成果を英訳にして出そうと、その仕事をアメリカで主にやっておりました。当時はまだ私も三〇代前半でございましたので、それなりに活力もあってそういうことも出来たのですが、年齢を重ねた今となってはできるかどうかわかりません。それでも内容については長く勉強しておりますと、やはり分析する力はいってくるわけでございます。当時は読んだけど内容がよくわからない、それでは無論読んでいるうちに入らないのですけれども、そういったことが多々ございました。この五つの無自性の論証についても、結局本質的なところが十分にわからない、という状況が長く続いていたのです。しかし人間、歳を重ねるというのも悪くないと言いますか、それなりの経験を重ねていきますと、色々な知識が身についてまいります。段々と「これはダルマキールティを扱い、彼を批判している」というようなことがはっきり見えてくるのです。そういうことで年齢を重ねるのも悪いことばかりではないと思っています。それで五つの論証法につき、もっと時間をかけてお話ししようかと思ったのですが、時間の都合もありますので、少しでも紹介させて頂きます。一番目は、龍樹の『中論』に出てまいります。自、他、自他の二、無因、この四つの原因からものは生起しない、という内容のものです。これは『中論』からそのまま取り入れているのでございまして、それが五つの論証方法のタイプ一と言えますのであります。「自からの生起の否定」とは自らが原因となって自らを

生起せしめる、ということを否定するのでありまして、「自からの生起」とは縁起を説く仏教の学説とは相容れないのです。そして「他からの生起の否定」ですが、龍樹は「原因と結果は同一なのか、別異なのか」という問いを設けて、同一であれば原因と結果の区別が無くなり、別異であれば因果の関係が成立しない、という具合に最終的には同一でも別異でもない『中論』ではそういうことが述べられています。後期中観派は世俗（常識的見地）として「他からの生起」を認めています。勝義的な吟味を施す「他からの生起の否定」の箇所では刹那滅批判というものが見られまして、ダルマキールティの刹那滅論に対する批判でございます。刹那滅とは「無常」と同様なものと考えて頂ければよいのですが、刹那滅論における因果関係とは、一瞬前のものが原因となって、その一瞬後のものが結果となる、というものでありまして、瞬間瞬間で因果関係を考えるのであります。日常的には、ある程度の時間の幅を想定して原因と結果を考えます。種から芽が出る、というやはりいくらかの時間を要するわけです。これは大まかな変化というようになりましょうが、しかし実際は、種というものも外見上は何ら変化が見られなくても、瞬間瞬間に、原因となり結果となりながら、変化している。そういう意味で瞬間ごとの因果関係が刹那滅論においては考えられるのです。厳密に言えばそういうことになるのではないかと思います。春先に種を蒔いて、秋に実りを収穫するといった時間的に幅のある因果関係ではなくて、もっと厳密に突き詰めていくと、瞬間ごとの因果関係になってくるのであります。それで、瞬間と瞬間、第一の瞬間と第二の瞬間とで因果関係を考えていく、そうすると第一の瞬間と第二の瞬間の関係はどうなるのか、ということも論議になってくるのです。刹那と刹那、即ち瞬間と瞬間の間に時間的な「空き」があるのか、空きがあれば瞬間と瞬間に隔たりがあることになりますので、それでは、別の瞬間が介在することになります。逆に空きが無いということになりますと、それはつまり瞬間と瞬間が接触していることになり、接触しているならば、一部分で接触しているのか、一部分でならば時間の最小単位

である刹那が部分を持つことになり、それを時間の最小単位、刹那ということはできません。したがって一部分での接触は認められない。それでは全体で重なって接触するのか、そうであれば、一瞬も十年や百年も同じの長さになってしまいます。したがってこれも矛盾である、というふうに刹那と刹那の接触の関係を問うのでございます。こういうことは世親の原子（極微）批判から範を得ていると思うのですが、刹那についても同じことが追及されるわけです。すなわち「時間」と「空間」とを最小単位という同一の基準により考察している。さらには基本的に原因と結果は時間を異にしますので、原因が存在する時は結果はまだ存在せず、結果が生起するその時は原因は存在しないはずです。結果が生起した時にも原因が存在すれば刹那滅論が崩れて常住論になってしまいますから、原因と結果が同時に存在するということは認められないのです。結果は原因が存在する瞬間は無であり、原因が滅した第二刹那に有となる、そうすると結果は無から有になる、ということになり、無から有になる、ということは中観派でなくても認められません。刹那滅論者は有自性論に立脚していますので、自性という変わらない実体を認めるのであれば、変化は起こらないことになるかと刹那滅論は批判されるのです。つまり刹那滅論批判にも二つの方法がありまして、刹那と刹那の結合の仕方を問う方法、そして、無から有への変化というものは自性論とは相容れないといって論難する方法です。それ自身の変わらない固有の性質、自性を想定した上での縁起論を多くの仏教学派が述べるのですが、中観派は無自性論に立った縁起論を展開するのであります。有自性であれば他のものとの関係を持ち得ないのであり、諸々の原因が共働して作用するということも起こり得ないことになります。それぞれのものに「自性」を認めるということは、それぞれが独立しており、別のものとして存在するということです。それならなぜ、「自性」をもつものが因や縁として結果を設けることが出来るのか、他のものとの関係を持ち得るのか、という点が追求されるのです。縁起であることと自性とは矛盾する、というのが中観の見地です。中観思想で

は無自性だからこその他のものとの関係を持ち得るという縁起が考えられています。また、縁起というものも、先程申しました無自性の論証方法のひとつとして採用されておりまして、縁起するが故に無自性であるということが言われるのです。『中論』などでも縁起は無自性や空と同義語とされており、無自性の論証方法においても縁起を根拠としているのです。縁起を根拠として、縁起ゆえに無自性であり、したがって、縁起と自性とは矛盾するというのが中観の考え方です。中観というのはややこしいことを言うものだと思われるかもしれませんが、この縁起を実世俗（正しい常識的見地）とするのであります。そうすると中観思想というのは仏説に反しているのではないか、というところではなくて、彼らにしてみれば本当の縁起というのは不生不滅、生ぜず滅せずというものでありまして、『般若経』『楞伽経』でよく述べられますが、そういう見地に則った究極的な意味での縁起といわれるのであります。龍樹が「八不の偈」を『中論』の冒頭で述べますが、そのような立場こそが中観派にとっての本来的な縁起なのです。こういうことが縁起を根拠とした無自性論証の内容であります。もう一つ紹介しておきます。無自性を証明するための根拠として「一・多を離れていること」ということが言われますが、我々が見たり認識したりするものは多様性があり、色（いろ）につきましても赤や緑というふうに様々な色がありますし、形につきましても長い、丸い、といったふうに多様性が常に見られます。それが脳裏に映像として映っているわけですが、知識という点から見れば、それら多様性を個々別々にではなく単一として把握している、赤だけを見る、緑だけを見るということは不可能ですから、多様な色彩を持った一つの知識として把握するわけです。こういうこともダルマキールティが述べているのですが、それでは知識は単一であるけれども、知識にある映像、形象とも言いますが、それは多様性を持っている、その多様性と知識の単一性は矛盾するじゃないか、こういう点がこの「一・多を離れていること」という無自性論の根拠を扱う際に論じられるのです。一般的常識の立場では、我々は多様性があるも

のもとりあえず単一なものとして扱いますが、仏教の論師たちはその点を更に深く追求していった、一と多の矛盾を看過しません。実際のものは一であるとも言えないし、多であるとも言えない、これが一・多を離れていること、「離一多性」という根拠でございます。それによつて無自性であるという結論を導くのです。以上申し上げましたことの他にも、後期中観派は世親の考え方も活用しております。そして、ニヤーヤ学派のヴァーツァヤナ、ウッディヨータカラ、このような論師たちは世親と、全体と部分、原子論を巡つて論争をしているのです。ヴァーツァヤナなどは「部分」とは別に「全体」という実体的概念を認めるわけですが、仏教では部分の集合を仮設的に全体とはいつても実体としては認めません。ニヤーヤ学派のテキストにはそのような議論を通した仏教批判が見られます。他にもミーマンサー学派のクマールラの理論などもそうですが、仏教徒と外教の人たちとの論争に関することも後期中観のテキストには出てまいります。

残り時間もわずかとなりましたので、結論を申し上げますが、「インド後期中観派とは、龍樹の『中論』を根底に据え、縁起・空・無自性という中観思想の再構築を目的として、仏教内外の諸思想をダルマキールティのプラマーナ論により批判的に吟味し、更には二諦説により『般若経』『楞伽経』などを聖教、すなわちブツダの言葉（真理）として用い、他方、ダルマキールティのプラマーナ論を批判的に吟味し、「一切法空性、無自性」を立証しようとする学系である」といえましょう。このことが、私の後期中観思想研究から得られた結論でございます。また、唯識思想に関しまして、後期中観派のテキストには形象真実論、形象虚偽論に対する批判的吟味を通じ、中観の真理を表すもの（一切法無自性）が、修道論と共に広く説かれています。このこともお話ししたいところですが、割愛させていただきます。

チベット仏教につきましては、チャパという人のテキスト『東方中観の千の投与』という書物がウィーン大学のタオシャ (Helmut Tauscher) という研究者によって出されまして、割合、早くに、オランダでの国際チベット学会での折、入手することが出来ましたのでそれを読み始めました。非常に難解なテキストですが、そこには後期中観の思想がそのまま出てまいりまして、チャパは他に東方自立中観三論書に対する注釈書を著わしています。東方とはベンガル湾のことを指すらしいのですが、自立中観三論書、三論書とはジュニャーナガルバの『二諦分別論』、シャーンタラクシタの『中観莊嚴論』、カマラシーラの『中観光明論』のことですが、私の研究領域とピッタリのものです。こういうものを読み、文部科学省の研究費による『古典学の再構築』というプロジェクトで発表させてもらいました。またツォンカパのテキストも一部ありますが、『菩提道次第小論』というものを御牧先生と一緒に読ませて頂きまして、それが中央公論社のシリーズのひとつとして『ツォンカパ』というタイトルで出たわけでございます。また、チベット仏教につきましては、ハーバード大学に行く機会もございましたので、向こうにヴァンデル・カイクというチベット、ネパール学の学者がおりまして、彼がチャパの資料を持っているということで、是非とも見せて欲しいという気持ちで行ったのですが、向こうで見せてもらいたい資料が見つからないということで「日本に後で送ってやる」と彼は言っていたのですが、未だに送ってこないところをみますと忘れてしまったようです。ヴァンデル・カイク教授とも極めて有益な出会いをさせていただき勉強になりました。チベット仏教研究につきましては、まだまだお話ししたいこともございますが、これくらいにさせて頂きます。

最後になりましたが、私が空や無自性や縁起などを勉強してきた中で、好きな言葉というのがございます。これは『維摩経』や『宝積経』にも見られる「蓮華」のことでございますが、蓮華というのは空の思想や菩薩の思想を具体的に表現しているものです。蓮華というのは泥水の中に咲いても、泥水を養分にし、それでいて水にも泥にも

染まらず、清らかな花を咲かせるのですが、この蓮華の姿が空の思想、菩薩の思想を如実に物語っており、私は大変好きですので最後にそれを挙げさせて頂きます。「蓮華、泥水に咲いて泥にも水にも染まらず」

話が急ぎ足で、わかりにくいところも多々あったかと存じますが、どうかお許し頂きまして、お忙しい中わざわざ私の最終講義のためにお越し頂きましたことを心より厚く御礼申し上げます。

「ここでの活字になるにつき仏教学部の市川定敬准教授、ゼミの大学院生であった林託望さん、仏教学部資料室の添田佳代さんにお世話いただきましたことを感謝申し上げます」