

氏名(本籍)	ふな はし とも や 舟橋智哉(愛知県)		
学位の種類	博士(文学)		
学位記番号	甲第20号		
学位授与の日付	平成14年3月19日		
学位授与の要件	学位規程第3条第1項		
学位論文題目	縁起經典における「識」と「名色」の相互因果の 成立過程の研究		
論文審査委員	(主査)	文学博士 [京都大学] 教授	荒牧典俊
	(副査)	教授	吉元信行
	(副査)	文学博士 [大谷大学] 大谷大学名誉教授	長崎法潤

### 学位請求論文審査要旨

#### 〔論文の性格〕

インド佛教の根本思想は、原始佛教から大乘佛教に至るまで一貫して、「縁起」であり「十二支縁起」である、ということに異論はない。だからこそ、日本において昭和初期、近代佛教学の確立期に、木村泰賢、赤沼智善、宇井伯寿、和辻哲郎などの学者の間で、「十二支縁起」の「根本趣意」は何か——輪廻のプロセスを説明する「時間的な因果関係」であるか、あるいは人生生存のあり方を説明する「論理的な条件・帰結関係」であるか——をめぐって、はげしい論争が行われたのであった。論争の趨勢は、後者「論理的な条件・帰結関係」だ、とする方向へ帰した如くであって、その後も、いくつかの新しい研究がつけ加えられたが、大きく方向転換をせまるものではなかった。

その時期以来、現在に至るまでの「十二支縁起」研究をふりかえると、「縁起」は何を意味するか、の教理・思想上の解釈のみが先行して、「縁起」經典そのものの文献学的基礎研究が、はなはだ不十分であった、と言わざるを得ない。そこで本研究は、ここに「識」「名色」系統とよぶ「縁起」經典群を取り上げ、a) それぞれの經典の中央アジア出土サンスクリット・漢訳・パーリ伝の三伝承を文献学的に比較対照して原初形態を確定しつ

つ和訳する, b) その和訳された原初形態の経典を発達過程の順に配列し, どのように, どのような意図によって発達したか, を解明する, c) その上で「識」と「名色」の相互因果というように定式化される「縁起」の根本構造が, どのように成立していくか, そこにおいてその「根本趣意」が何であるか, を文献学的に確定しようとしたものである。

### 〔論文内容の要旨〕

さて本論文は, つぎのような序と五章十二節と結びより構成されている。

序 これまでの研究史と本研究の課題

(1) 十二支縁起解釈の研究史

(2) 縁起説研究の資料と方法論

第一章 識と名色の相依性から始まる縁起説と韻文経典における arammana  
の伝統

§ 0 Ogha

第二章 縁起経典 Cetanā (1)(2)(3)の成立

§ 1 Cetanā (1)

§ 2 Cetanā (2)

§ 3 Cetanā (3)

第三章 「四食」経典への発展

§ 4 Upaya

§ 5 Atthirāga

§ 6 Bīja

第四章 縁起経典における名色の新解釈

§ 7 Nivṛta

§ 8 Anusayasutta

§ 9 Apagata

§ 10 Na yuṣmakaṃ

第五章 Mahānidānasuttanta における識・名色系統と渴愛系統の縁起の結  
合

§ 11 Mahānidānasuttanta

結び 「識」と「名色」の相互因果の成立

はじめに序(1)では、「十二支縁起解釈の研究史」をあとづけた上で、上述のように教理・思想上の解釈のみが先行し、「縁起」經典そのものの文献学的基礎研究が不充分であったことを指摘する。つづいて序(2)では、まず、問題提起する——およそ五十経を下らない数の「縁起」經典を、すべて列挙しておいて、それらは、それぞれの「縁起」系列の最後の根拠が何であるかにしたがって、第一「渴愛」系統、第二「識」「名色」系統、第三それら両系統を統合した「九支」乃至「十二支縁起」系統の三系統に分類することができるが、ここでは、第二の「識」「名色」系統の「縁起」經典の発達史を中心にして、それが、どのように第一の「渴愛」系統を統合して、第三の「九支」乃至「十二支縁起」へと完成されていくか、を論ずる、と。つぎに方法論の提起——それらの經典を文献学的に研究するにあたっては、和辻哲郎博士が提唱された「諸伝承比較対照の方法」によって各經典の原初形態を推定し、「新古層分析」の方法によって、それらの原初形態の「縁起」經典を発達過程の順に配列し、いかなる意図をもって、つぎつぎに「縁起」經典が創作されていったか、を明らかにする、と。

以下、本論の四章十一節にわたって、主として十一の「縁起」經典を取り上げて、上記の方法論にしたがって、それぞれの原初形態を確定し、どのような意図によって創作されたかを明らかにしつつ発達過程をあとづけるが、それに先立って**第一章 識と名色の相依性から始まる縁起説と韻文經典における ārammaṇa の伝統**では、最初の「縁起」經典成立の以前に、さらに韻文經典の発達史があり、そこにおいて「輪廻の洪水の中で何らかの対象にしがみついたり、どこかの基礎に立ったりしない (anālambe apatiṭṭhe) 人が〔彼岸へ〕渡る」とか「名色(個体存在)をわたくしのもんとして所有すること勿れ」とか「いまこより上についても、下についても、横についても、中についても、…識することを捨て去って輪廻する存在にとどまること勿れ」とかと説かれている。ここに取り上げる「識」「名色」系統の「縁起」經典とは、いかなる対象にしがみつき、いかなる基礎に立つことによって「識」が存続しつづけ、未来世において「名色」が母胎に誕生することになるか、を究明するところから展開しはじめるのである。

さて第二章及び第三章では、第二の「識」「名色」系統の基本の流れと考えられる「縁起」經典、六経を取り上げ (§ § 1-6)、さらに第四章では、以上の第二系統の発達をふまえて第一の「渴愛」系統の「縁起」をも統合し

ようとした過渡期の經典、四經を取り上げ (§ § 7-10)、最後に第五章では、両系統を統合して九支縁起を完成させた根本經典「大因經」を取り上げて (§ 11)、上述の文献学的方法によって原初形態を確定しつつ和訳している。そのような文献学的基础の上で、「識」と「名色」の相互因果が成立しゆく過程を明らかにしようとするのである。

まず第二章 縁起經典 *Cetanā* (1)(2)(3)の成立では、上述の韻文經典の伝統をふまえて成立した三經を取り上げる。§ 1 *Cetana* (1)は、何らかの存在を思量し分別するかぎり、その存在を対象とし基礎として「識」が存続しつづけ、未来世において「識」が成長し老死の苦悩の集積を経験することとなる、したがって思量し分別することがなくなるように修行すれば、苦悩から解脱すると説く。§ 2 *Cetana* (2)は、同様に何らかの存在を思量し分別するかぎり、その存在を対象とし基礎として「識」が存続しつづけ、未来世において「名色」が母胎に入ることとなり、生老死の苦悩の集積を経験することとなる、したがって思量し分別することがなくなるように修行すれば、苦悩から解脱すると説く。§ 3 *Cetana* (3)も、まったく同様に、「名色」が母胎に入り、くりかえし去って行っては来たり、死去しては誕生して苦悩の集積を経験することになる、したがって思量し分別することがなくなるように修行するならば、苦悩から解脱すると説く。

第三章 「四食」經典への発展に取上げられる三經は、上述の三經を發展させて、それでは何を思量し分別していると理解すべきか、という問いに答えて、それぞれ、「四取蘊」「四食」「四識住」という最深層の諸存在を執着しているのだ、と説いている。まず § 4 *Upaya* は、「四取蘊(受・想・行・識取蘊)」への執着があるならば、それらを対象とし基礎として、「識」が存続し、生長・増大・成熟するはずである、しかしそれらに対する貪欲が捨断されるならば、「識」が存続せず、解脱すると説く。§ 5 *Atthiraga* は、「四食(段食・触食・意思食・識食)」に対して貪欲・歡喜・渴愛があるならば、「識」が存続して「名色」が母胎に入って、未来世において再生し、生老死することとなる、しかしそれらに対する貪欲・歡喜・渴愛がないならば、「識」が存続することもなく、「名色」が母胎に入ることもなく、再生し、生老死することもなくなると説く。§ 6 *Bija* は、ここに五段階の種子がある、根の段階の種子、幹の段階の種子、枝葉の段階の種子、節の段階の種子、種子の段階の種子である、それらは、腐敗していなくても、大地と水がない

ならば、発芽し成長し成熟することはない、そのように、つねに「〔四〕食を摂取しつづける識」という種子も、大地に相当する「四識住（色・受・想・行識住）」がなく、水に相当する「喜貪」がないならば、存続し、「喜貪」に随従して生長し増大し成熟することはない、去っていつては来たり、死去しては誕生することもない、したがって「四識住」に対する喜貪を捨断することによって、「識」が存続することがなくなり解脱するようにするがよいと説く。

以上、六経は、あきらかに、ここに取り上げられた順序で、首尾一貫して発達してきた經典群であり、それらは、何を対象とし、どこに基礎をおいて「識」が存続しつづけ、未来世において「名色」が母胎に入り、生老死の苦悩を経験するか、を主題にしている、ということが出来る。即ちこれらは、「識」によって「名色」がある、を解明しているということが出来る。

ところで、この段階において、これまでの「縁起」經典の発達を継承しながらも、まったく新しい主題を問題にする經典群が発達しはじめる。即ち現在世において「識」が存続しつづけて、未来世において「名色」が母胎に入る、したがって現在世の「識」に依って未来世の「名色」があるにしても、それでは、その現在世の「識」は、何によって存在するか、を問題にし、さらに現在世において、どのような修行によって、その「識」そのものが滅するか、を問題にしはじめるのである。**第四章 縁起經典における名色の新解釈**では、この新しい主題を展開しはじめた經典四経を取り上げるが、はじめに、ごく簡単に、和辻哲郎博士『原始佛教の實踐哲学』の研究によりながら、第一の「渴愛」系統の「縁起」經典の発達が、他方にあつて、その思想を導入しようとして、この新しい主題が展開しはじめることを指摘する。その上で、§ 7 Nivṛtaを取り上げる。本経は説く——無始の過去世以来、「無明」に覆われ「渴愛」と結合して業を積集してきたからこそ、現在世において「名色」が存在するのであるが、その「名色」が、いまこの〔内なる〕有識の身と外なる〔対境〕であることによって、「六触処」が存在し、楽・苦・不楽不苦の「感受」を経験し、業の果報を受けることとなる。しかしここにおいて愚者と賢者の区別がある。愚者は、「六触処」「感受」に対する「渴愛」が滅尽せず「無明」が捨てられないから、死後にも、つぎの身体へと近づいていく。それに対して賢者は、「六触処」「感受」を経験しながらも、「無明」を捨て「渴愛」を滅尽させるために、梵行を行うのである。そして

「無明」を捨て「渴愛」を減尽させることによって、死後に、つぎの身体に近づくことなく解脱する。かかる愚者と賢者の区別こそが、第一の「渴愛」系統の「縁起」説の結論を導入しようとしたものであり、ここに、本經典作者が両系統の「縁起」説を統合しようとする意図を確認することができる。なお、後でも触れるが、この經典の中で従来から問題にされつづけてきた一文について「名色」が主語であり、いまこの〔内なる〕有識の身と外なる〔対境〕が述語であることを明らかにし、本經が、現在世の「名色」を媒介にして、第一の「渴愛」系統の「縁起」説を導入することを意図することを解明し得たことは、すぐれた成果である。§ 8 Anusayasuttaと§ 9 Apagataとは、いずれも、いまこの〔内なる〕有識の身と外なる〔対境〕について、「これは私のものではない」「これは私ではない」「これは私の我ではない」と観ずる「無我観」を實踐して解脱することを説いている。§ 10 Na yuṣmakamは、説く、いまこなる身体は、あなたのものでもなければ、他人のものでもない、いまこなる「六触処」は、過去世以来、行為されつづけてきた業であって「感受」されるべきである。しかし聖なる声聞弟子は、それが縁起であると如理に正しく観察する。かく世間の生成と消滅をあるがままにみる「縁起観」によって、出離し苦悩を減尽させる、と。

以上の四經は、現在世の「名色」を主題にして、それがいまこの〔内なる〕有識の身と外なる〔対境〕であって、「六触処」が存在し、樂・苦・不樂不苦の「感受」を経験するが、それについて梵行・「無我観」・「縁起観」を修行することなく、「渴愛」が減尽せず「無明」が捨てられないならば、「識」が存続しつづけて生老死の苦悩を受けることとなる、その意味で「名色」によって「識」がある、と説いているのであり、いまこなる「六触処」「感受」について梵行・「無我観」・「縁起観」を修行して「渴愛」を減尽させ「無明」を捨てるならば、「識」が存続せず解脱するのである。

最後に第五章 Mahānidānasuttantaにおける識・名色系統と渴愛系統の縁起の結合では、以上の第四章の四經が、現在世の「名色」を解釈しなおして内なる有識の身と外なる対境であり「六触処」「感受」であるとする事によって、それについて「渴愛」系統の「縁起」思想を導入し梵行・「無我観」・「縁起観」の修行を説きはじめたのを継承して、ここに両系統の「縁起」思想を統合して九支乃至十二支の「縁起」説を完成させる根本經典 Mahānidānasuttantaが成立することを論ずる。§ 11 Mahānidānasuttanta

は、およそ三段落から成り立っていて、第一段落 § § 11-1乃至11-8では、すでに成立していた「渴愛」系統の「縁起」経 SN12.60 Nidāna を、ほぼそのまま転用している（荒牧曰く、逆に後者が、本経から抽出された可能性も否定しきれないが、「渴愛」系統の一「縁起」経の形態をもっていることにかわりがない）。第二段落 § § 11-9乃至11-23は、上の「渴愛」系統の「縁起」経を注釈して「老死」「生」「有」「取」「渴愛」それぞれを詳しく説明していくのであるが、突如、§ § 11-14乃至11-23において末尾の「渴愛」の注釈として、Suttanipāta の Kalahavivādasutta (Sn862-877) に由来すると思われる諸項目のリストを挙げ、それをまた詳しく説明していく。第三段落 § § 11-24乃至11-33は、上引の Kalahavivādasutta が闘争・論争の原因となる諸項目の究極の原因として「名色」を挙げていたことを媒介にして、上来、論じてきた「識」「名色」系統の「縁起」思想の説明へと踏み込んでいく。かくして本経が、Kalahavivādasutta を媒介にして、両系統の「縁起」思想を統合しようとした根本経典であることは明らかであるが、この第三段落の説明の中で、統合された「縁起」思想が、「名色」によって「識」あり、「識」によって「名色」あり、と要約されることについても説明している。やや、敷衍して説明しておく——未来世において生老死の苦悩があるのは、現在世において業によって輪廻する「有」、身体を所有する「取」、深層の欲望「渴愛」があるからである、というのが「渴愛」系統の「縁起」。しかし、その「渴愛」があるのは、現在世において「有識の身」と「外」なる対象があって、さまざまに「楽」「苦」を経験するからである。その「有識の身」と「外」なる対象とは、現在世の「名色」に他ならない。したがって現在世の「名色」によって「渴愛」があり業を積集して「識」が存続する、即ち現在世の「名色」に依って「識」がある、ということもできる。さらに、その現在世の「名色」も、過去世以来の「識」が存続して母胎に入ったものに他ならない。その意味で「識」に依って「名色」がある、というのが「識」「名色」系統の「縁起」。かくして両系統の「縁起」が統合され、そこにおいて「識」と「名色」の相互因果が成立した、ということできるのである。

以上のように論証してきて、「識」に依って「名色」があり、「名色」に依って「識」がある、という相互因果は、過去世から現在世へ、現在世から未来世へという三世にわたる輪廻の時間的な因果関係を説明するものである、と結論する。

## 〔審査結果の要旨〕

上述した「縁起」研究の現状からすると、本研究が、一系統の基本的な「縁起」経典、十一経を取り上げて、中央アジア出土サンスクリット伝・漢訳・パーリ伝の三伝承を比較対照して原初形態を確定し、その上で、それらの原初形態の「縁起」経典を成立順に配列し、「識」と「名色」の相互因果の成立過程をあとづけるという文献学的な基礎研究を達成した成果は、きわめて高く評価することができる。とくに、「現在世の『名色』は『有識の身』と『外』なる〔対象〕であって、二である」と読んだ原文は、

ayañ ca... saviññānakaḥ kāyo bahirdhā ca nāmarūpaṃ dvayaṃ

であって、従来までのすべての研究が、パーリ注釈文献の誤りにひきづられて誤読してきたものである。それを正して、「名色」が主語であり「有識の身」と「外」なる対象が述語であることを論証したことは、すぐれた功績である。ここで「名色」が主語になっていることを理解しないかぎり、上述のようなしかたで両系統の「縁起」経典が、その現在世の「名色」を要めにして統合されたことが、わからなくなってしまうのである。

本研究にも、いくつか問題点が、残されている。たとえば、第一章で韻文経典における「識」と「名色」の発達をあとづけようとしたことは、正しい手続きであったが、それが、いまだ、きわめて不十分にしか達成されていない。また、第十一経以後も、「識」と「名色」の相互因果を「芦束」の譬喩によって説く経典などが発達するが、それらも、まったく論及されていない。しかしそれらの問題点は、今後の本人の研究課題であると考えべきである。本研究は、以上の成果によって、十分に課程博士の学位に値するものである、と判定する。



氏名(本籍)	わけ 采 肇	あきら 晃 (滋賀県)
学位の種類	博士(文学)	
学位記番号	甲第21号	
学位授与の日付	平成14年3月19日	
学位授与の要件	学位規程第3条第1項	
学位論文題目	初期中国仏教における大乘思想の受容 ——鳩摩羅什を中心にして——	
論文審査委員	(主査) 教授	木村宣彰
	(副査) 文学博士 [京都大学] 教授	荒牧典俊
	(副査) 教授	藤島建樹
	(副査) 博士(文学) [大谷大学] 大谷大学名誉教授	福島光哉

## 学位請求論文審査要旨

### I 研究の意義および目的

中国仏教史上の偉大な訳経僧のひとりである鳩摩羅什は、インド人貴族の血を引く父と西域・亀茲国の王族である母との間に生まれた。七歳の時に母とともに出家し、インドに留学して阿含經典や阿毘達磨の教学を学んだ。やがて具足戒を受けて比丘となった。そののちに須利耶蘇摩と出逢い、大乘に転向して中観系の大乗論書を学んだ。384年に亀茲国を攻略した前秦の呂光に捕らえられ、以後十数年に亘り、涼州で捕虜としての生活を余儀なくされたが、401年に後秦の姚興に迎えられて長安に入った。長安における鳩摩羅什は精力的に経論の翻訳を行うとともに、門下三千余人と言われるように多くの漢人僧の門弟を育てた。中国仏教はこの鳩摩羅什の活躍によって基本的に性格付けられ、方向付けられたと言っても過言ではない。

鳩摩羅什の活動は、中国仏教を大乘仏教に方向付ける上で絶大な役割を果たした。彼の主な訳出経論は『大品般若経』、『法華経』、『維摩経』、『阿弥陀経』などの大乘經典と、『中論』、『百論』、『大智度論』などの中観系の大乗

論書や律典の『十誦律』などである。そのうちで彼がもっとも力を注いだ般若系の大乘経典とそれに基づく中観系の大乗論書の訳出と、その講説であった。このことによって大乘仏教の空思想と龍樹の中観思想とが本格的に中国にもたらされることになった。

要するに鳩摩羅什は知名の経論の伝訳者であると共に優れた大乘仏教の思想家であった。ところが従来の研究では鳩摩羅什の伝訳者としての功績のみが高く評価されて大乘仏教の思想家としての面が看過されてきた嫌いがある。その後の隋唐時代の天台や三論などの諸宗派を見れば明らかのように中国仏教は偏に大乘仏教に重きをおくものであった。本格的に大乘仏教思想を伝えた鳩摩羅什自身がどのような大乘思想を有し、またどのような大乘思想を伝えようと思図したのかを明らかにすることは初期中国仏教の重要な研究課題とならざるを得ない。

そこで鳩摩羅什自身の大乘思想に焦点を当て、それが中国仏教にどのような影響を与えたかを解明しようとするのが本論文の目的である。

## II 論文内容の要約

この学位請求論文の内容・構成は、その目次に端的に示されている。目次は下記の通りである。

### 第一章 序

第一節 はじめに

第二節 先行研究概観

第一項 湯用彤

第二項 横超慧日

第三項 塚本善隆

第三節 本論の方向

### 第二章 鳩摩羅什の生涯

第一節 資料および先行研究

第二節 誕生

第三節 亀茲での出家

第四節 罽賓留学

第一項 「罽賓」の位置

第二項 仏教にとっての鬪賓

第三項 「雜藏」について

第五節 沙勒

第一項 大乘への転向

第二項 仏陀耶舎

第六節 龜茲での活躍

第一項 小乗の中での大乘

第二項 母親との別れ

第三項 龜茲での大乘修養

第七節 姑臧——呂光のもとで——

第一節 呂光の攻略

第二節 破戒

第三節 涼州

第八節 長安で

第一項 当時の中国人における評価

第二項 仏陀跋駄羅

第九節 没年問題

第三章 鳩摩羅什の訳経

第一節 訳出時の状況——序などから——

第二節 『二秦録』について

第三節 訳出経律論についての問題

第一項 『大智度論』

第二項 『成実論』

第三項 共訳

第四項 インド高僧伝

第五項 『注維摩詰経』

第六項 『大乘大義章』

第四章 鳩摩羅什が与えた影響

第一節 鳩摩羅什以前の中国仏教——釈道安——

第一項 伝記

第二項 著作

第三項 思想

第二節 法身・実相について

第三節 『般若経』と『大智度論』

第一項 序

第二項 訳出当時の態度

第三項 『大智度論』研究の地

第四項 習禅と『大智度論』

第五項 『涅槃経』研究と『大智度論』

第六項 唯識思想と『大智度論』

第七項 『大智度論』研究者と浄土思想

第八項 小結

第四節 『法華経』

第一項 『正法華経』研究の状況

第二項 『法華経』に対する態度の相違

第三項 結

第五章 結

第一章 序

論者は、本章の第一節「はじめに」において鳩摩羅什の大乘思想の研究の意義について述べている。西域の亀茲の王宮に生まれた鳩摩羅什は、後秦の弘始3年(401)に姚興によって長安に迎えられた。彼は『般若経』『法華経』『維摩経』や『中論』『百論』及び『智度論』などの大乘の経論を多数翻訳し、初期の中国仏教界に明確な形で大乘教学を示したという点で仏教史上において画期的な功績を有する人物であるが、単に大乘の経論を中国に伝訳しただけでなく、彼自身が大乘仏教に深い造詣を有していた。そこで鳩摩羅什の大乘思想を明らかにするとともに初期の中国仏教界がどのように彼の大乘思想を受容したかを明らかにしようとするのが本研究である。

第二節の「先行研究概観」においては、これまでの鳩摩羅什研究において「何が分かり」「何が分かっていないのか」を点検する。魏晋南北朝の仏教研究において画期的な業績を残した湯用彤教授・横超慧日博士・塚本善隆博士の研究成果について概観して「現時点での鳩摩羅什研究の到達点を確認」する。そのうえで鳩摩羅什という非常に特徴的な一仏教者を論じることによって中国仏教の一時期を描き出そうとしている。

第三節「本論の方向」では、先行研究の検証を踏まえて「初期の中国仏教を論じようとするれば、鳩摩羅什を論ずることになり、逆に鳩摩羅什を論ずれば中国仏教初期における重要なエポックを論ずることになる」と考えて以下の論考を進めている。

## 第二章 鳩摩羅什の生涯

本章では、鳩摩羅什が中国に来る前にどのような思想的な遍歴を経たのかについて検討する。今日までの研究成果を精査し、改めて当該研究の問題点を指摘している。

まず鳩摩羅什の伝記資料について検討し、僧祐の『出三蔵記集』巻14と『高僧伝』巻2の「鳩摩羅什伝」を主たる資料として鳩摩羅什の誕生、龜茲での出家、罽賓留学、沙勒および龜茲での活躍、姑臧や長安での事跡、没年問題の節を立て、鳩摩羅什の生涯と思想の変遷を明らかにしている。鳩摩羅什の誕生の考察では、彼の両親である鳩摩羅炎と耆婆について考察し、併せて当時の龜茲仏教の状況を明確にする。鳩摩羅什が七歳の時、母と俱に出家したことを論じ、それが当時龜茲で行われていた『十誦律』の出家規定に従ったものであることを明らかにする。そののちに鳩摩羅什が留学した罽賓とは何処か。西域の仏鉢信仰を手がかりとして鳩摩羅什の留学地がガンダーラであることを明確にする。続いて彼の修学内容について論究する。鳩摩羅什はここで説一切有部の教学を学んだが「既に罽賓で大乘と出逢っている」ことの論証につとめる。

鳩摩羅什が説一切有部の教学、特に迦旃延尼子系の阿毘達磨教学を学んだのは沙勒でのことであり、また鳩摩羅什の大乘転向のきっかけとなった須利耶蘇摩との出逢いもまた沙勒であったとする。さらに沙勒の地で注意すべきこととして鳩摩羅什はこの地で須利耶蘇摩のみならず仏陀耶舎にも師事していることを明らかにしている。仏陀耶舎は『十住毘婆沙論』を誦出し、鳩摩羅什と共にこの論を訳出した人物として知られる。本論文では、鳩摩羅什が沙勒で大乘と小乗とに通じた仏陀耶舎に師事した事実特に注目して詳論している。「赤鬚毘婆沙」と呼ばれた仏陀耶舎は、鳩摩羅什の師となり阿毘曇の教学を教授し「大毘婆沙」と称されるようになった。仏陀耶舎は大乘にも通じ、殊に華嚴思想では鳩摩羅什を凌ぐほどであった。鳩摩羅什が大乘へ転向したのは須利耶蘇摩との邂逅によるといわれているが、この仏陀耶舎が大

大きく関与しているのではないかと論じている。このことは鳩摩羅什の生涯の事跡として従来、看過されていた新しい知見である。

次に亀茲に戻ってからの鳩摩羅什の大乗仏教の研鑽について検討する。論者は当時の西域では大乗と小乗とが必ずしも互いに排他的なものではなかったという。鳩摩羅什が師事した仏陀耶舎も槃頭達多も大小乗を兼学していた。このことは鳩摩羅什の思想形成に影響を与えたと推測する。そののち、鳩摩羅什が姑臧で呂光のもとで捕虜の生活を送る。この時期に長安の僧肇が姑臧に鳩摩羅什を訪ねて師事しているが、同じ時期に長安を發った法顕がわざわざ迂回して姑臧を避けた理由についても検討する。

長安に至ってからの鳩摩羅什については、当時の漢人僧が大きな敬意を抱いて彼を迎えたこと、亀茲で師事した卑摩羅叉が鳩摩羅什を訪ねて長安に来たこと、長安の鳩摩羅什と仏陀跋駄羅との関係などについて論述する。仏陀跋駄羅と鳩摩羅什との間で「微塵」をめぐる問答や仏陀跋駄羅の擯斥問題などを検討して両者の仏教学や性格の違いを明らかにする。最後に鳩摩羅什の没年問題について考察する。僧祐の『出三蔵記集』は鳩摩羅什の没年を「晋義熙中」となしている。また慧皎の『高僧伝』は「弘始十一年(409)八月二十日」と記している。しかし慧皎は『高僧伝』の「鳩摩羅什伝」の末尾に「資料により異説がある」ことを認めている。そこで論者は、問題をのこしながらも鳩摩羅什の没年を「弘始十三年(413)」と推論する。

### 第三章 鳩摩羅什の訳経

鳩摩羅什の中国仏教における具体的な功績が訳経であるとすれば、彼の訳経活動の研究は最も重要である。そこで本章の第一節で訳出時の状況について考察する。鳩摩羅什の訳経が具体的にどのような状況で行われたのか。『出三蔵記集』に収められる経論の序などを解説することによって鳩摩羅什の訳経が講義を伴うものであったことを明らかにする。ここで論者は、中国に来て間もない鳩摩羅什が未だ中国語に通じていなかった為に講義を伴う訳経を行ったとも考えられると述べている。第二節では従来ほとんど問題にされなかった僧叡の撰になる『二秦録』の資料的価値について検討している。第三節では鳩摩羅什の訳出経律論に関する問題を整理し、特に『大智度論』・『成実論』・共訳の経論・『馬鳴菩薩伝』などインド高僧伝・『注維摩詰経』・『大乘大義章』について論究する。まず第一項の『大智度論』では、作

者に関する従来の学説を点検整理している。鳩摩羅什が『十住毘婆沙論』を翻訳したのは『十住経』を翻訳する際に参考にするためであった。これと同様に『大智度論』の翻訳もまた『大品般若経』の翻訳のためであった。このように考えると『大智度論』が鳩摩羅什の著作とは考えられないという。第二項に『成実論』について論述する。『成実論』は羅什の訳出であるが、その訳出年代についてはなお未解決の問題である。学界に異説が提出されているが、論者は弘始八年訳出説を以て正当となしている。第三節では鳩摩羅什の「単独訳」でなく「共訳」として伝わる『十誦律』等について論究する。『十誦律』は鳩摩羅什の単独訳ではなく、弗若多羅と曇摩流支が誦出したものである。『十住経』と『十住毘婆沙論』もまた仏陀耶舎の助力を得た「共訳」である。これら「共訳」の翻訳についての経緯を明確にする。第四節では、鳩摩羅什訳とされる『馬鳴菩薩伝』『龍樹菩薩伝』『提婆菩薩伝』について検討する。これらのインド高僧の伝記は鳩摩羅什が口頭で講義したものを中国人の僧がまとめたものであろうと推論する。次の第五節、第六節では鳩摩羅什の著作ともいふべき『注維摩詰経』と『大乘大義章』について述べる。『注維摩詰経』については簡略な紹介に止まるが、鳩摩羅什自身の言葉を直に記録したところの僅かな現存資料である『大乘大義章』については詳細に検討する。即ち、鳩摩羅什と廬山の慧遠との往復問答を後に編纂した『大乘大義章』の内容について陸澄の「法論目録」と対比しながら詳細に検討する。この『大乘大義章』については荒牧典俊博士の先行研究の成果を参照し、現行の『大乘大義章』に収録のもの以外にも慧遠との間で交わされた可能性を指摘している。

#### 第四章 鳩摩羅什が与えた影響

中国に本格的に大乘思想を伝えたのは鳩摩羅什であるが、それ以前にはどのように「大乘」という語が理解されていたのであろうか。本章の第一節「鳩摩羅什以前の中国仏教——釈道安——」では、鳩摩羅什以前の中国仏教を代表する人物である釈道安の伝記、著作、思想について先行研究を精査して整理する。そのうえで第二節では大乘仏教の重要な概念である「法身」「実相」について論究する。即ち、鳩摩羅什が大乘経論の翻訳あるいは講義を通じて中国仏教界にもたらした「法身」「実相」の思想は後の中国仏教に大きな影響を与える。釈道安の時代には未だ大乘と小乗の違いは明確ではな

かったが、鳩摩羅什は大乘と小乗とを峻別し、大乘教義の中に小乗の考えを持ち込むことを極力斥けた。鳩摩羅什は大乘仏教において「法身」を説かねばならない理由を説明する。即ち、法身は実相を体としている。その実相は戲論寂滅、心行処滅の第一義諦から現象の一切にわたって見られる。生死の世界そのままに実相である。これが鳩摩羅什がもたらした実相という言葉の義である。第三節では『般若経』と『大智度論』について論述する。鳩摩羅什以前の中国仏教界は「大乘」という言葉は知っていてもその思想内容までは明らかにし得なかった。そのような中国の仏教者に対して仏教全体の中で「大乘」を位置づけ、仏教全体を体系的に鳥瞰する視点を提供したのは鳩摩羅什が翻訳した大乘の論書であった。その中でも『大智度論』がいかに大きな影響力を持っていたかを少し時代は降るが南岳慧思を例として『大智度論』受容の様子を探求する。このことによって後の中国仏教において『大智度論』の影響がいかに大きかったかを論証する。そのうえで『大智度論』の訳出当時の漢人僧の態度を検証する。即ち、僧叡の『大智度論序』、廬山の慧遠の『大智論抄序』などに依れば、訳出当初の漢人僧にとって『大智度論』は『般若経』の『釈論』という立場を出るものではなかった。ところが『大智度論』の訳出後、北地では特定の宗派学派に関係なく『大智度論』自体が学ばれていたことを明らかにする。次に習禅と『智度論』の関係を考察する。小乗禅をもって実践の伝統としていた北朝では菩提流支の來朝、地論宗の興起以来、大乘禅の組織づけが必要となった。そこで『大智度論』に説かれる禅定が注目されるようになった。更に『涅槃経』研究と『大智度論』の関わりについて論述する。当時『大智度論』と併せて『涅槃経』を研究するものが多かったことを明かしている。また北地で『大智度論』の研究が盛んになるのは『十地経論』が訳出された時期と重なることを論じ、唯識系の学派の人々が『大智度論』と密接な関係にあったことや、『大智度論』の研究者には浄土教信仰を持つ者が多いという事実を明らかにする。

要するに小乗との対比の上で大乘を主張する『大智度論』は訳出の当初には『中論』など「三論」と共に研究されていたが、その後は様々な理由でほとんど顧みられなくなった。ところが、半世紀を経て東魏や北齊において今度は大乘の「実践的な手引き書」として『大智度論』が重視されるに至った。その経緯を詳論する。第四節では鳩摩羅什が訳出した主要經典のうちから『法華経』について論究する。先ず、鳩摩羅什以前の竺法護訳の『正法華



経』の研究状況を確かめたいうえで新たに鳩摩羅什によって訳された『法華経』について検討する。鳩摩羅什の翻訳のうち『法華経』は中国仏教に最も大きな影響を与えたものの一つである。『大乘大義章』の慧遠との問答においても『法華経』を巡って詳細かつ緻密な議論が展開する。鳩摩羅什は『法華経』によって三乗は等しく成仏が保証されているが、それにもかかわらず仏道修行は菩薩道によるべきであると考えている。即ち、阿羅漢も仏の方便力を加えるならば成仏する。しかし仏道は菩薩道によるべきである。『法華経』のみにこだわって他の経説をおろそかにしてはならない。このような鳩摩羅什の思想は実は『大智度論』に根拠するものであると論じている。

最後の第五章では、上述の論究を簡潔にまとめて「結」とする。

ここでも鳩摩羅什が沙勒で大乘仏教への転向に際して仏陀耶舎との出逢いが大きな意義をもつという。仏陀耶舎は、後に鳩摩羅什の求めに応じて中国に遣ってきて彼の不得手な華嚴思想の伝訳に手助けをしていることを強調する。改めて鳩摩羅什が中国仏教に与えた影響として大乘思想の教育或いは講義を高く評価する。鳩摩羅什の中国仏教者に対する教育において、特に重要な役割を果たしたのが「大乘の論書」殊に『大智度論』であったことを明らかにしている。

### Ⅲ 本論文の審査結果の要旨

中国仏教の思想研究と言えば、おおむね隋唐時代に成立した中国仏教の諸宗派——三論宗・天台宗・華嚴宗・禪宗・浄土教・密教など——の教理研究が主流であり、それぞれの宗派の教義学・教理学の域に止まるものが殆どであった。中国の仏教者がインドから伝来した仏教をどのように受容し自らの思索と体験を通して血肉化し更に独自の発展をさせていったのかという問題の解明は極めて重要であるが、その問題の解明には大きな困難が伴う。中国仏教思想史の研究は、インド仏教学をはじめとして中国思想史、中国史学、道教学などの諸学の成果を踏まえなければ十分な成果が得られないからである。

本研究は、そのような困難を伴う課題に取り組んだものであり、問題の設定及び研究方法は適切なものであった。鳩摩羅什によってもたらされたインドの大乘仏教思想がどのように変容し、中国人の仏教思想として形成されていったのかを解明している。未だ多くの課題を有する初期の中国仏教の研究

にとって避けて通ることのできない鳩摩羅什の思想を真正面から解明しようとした本論文のもつ課題性は先ず以て評価されねばならない。また従来の研究では鳩摩羅什の経典翻訳家としての業績のみに注目しがちであったが、本論文は彼自身の思想と中国人の理解との差違、あるいは影響を明確にした数々の努力は高く評価してよい。しかも本論文の所論は公正妥当なもの認められる。

ただ望蜀の感として若干気づいたことを記すならば、本論文が取り扱う鳩摩羅什をはじめ、道安や慧遠の思想、更に門下の思想など甚だ広汎にわたる研究を進めるのであるからそれぞれの課題についての研究史の点検が何よりも重要である。この点検がやや不十分であったのは遺憾であった。また鳩摩羅什の生涯について考察するとき僧祐の『出三蔵記集』と慧皎の『高僧伝』との間で幾つかの混乱や齟齬がある。例えば、仏陀耶舎に師事した場所、大乘に転向した時期、槃頭達多との出逢いの場所などである。これを矛盾なく再統一することは鳩摩羅什研究にとって不可欠である。更に取り扱う研究範囲が多岐にわたるため論述が網羅的で、今少し突っ込みが足りない点があることは否めない。所々に推測と思われる記述が認められるのも惜まれる点である。論者の一層の研鑽を期待したい。

以上、審査したところにより、本論文は博士(文学)の学位論文として価値有るものと認められる。審査委員4名が、論文内容とそれに関連した事からについて口頭試問を行った結果、合格と認めた。

氏名(本籍)	え 慧	こう 光 (中華人民共和国)		
学位の種類	博士(文学)			
学位記番号	甲第22号			
学位授与の日付	平成14年3月19日			
学位授与の要件	学位規程第3条第1項			
学位論文題目	月称中観思想の研究 ——吉蔵との比較研究——			
論文審査委員	(主査)	文学博士 教授 [大谷大学]	小川	一乗
	(副査)	文学博士 教授 [京都大学]	一郷	正道
	(副査)	文学博士 教授 [京都大学]	荒牧	典俊

## 学位請求論文審査要旨

### 〔論文の性格〕

本論文の性格は、ほぼ同時代のインドの学僧チャンドラキールティ (Candrakīrti・月称, 6～7c.) と中国の学僧吉蔵 (546～623) との中観思想の比較検討を目的としている。中観思想とは大乘仏教の祖師とされている龍樹 (Nāgārjuna, 2～3c.) の空の思想である。本論文は、それに対するインドのチャンドラキールティと中国の吉蔵との了解・解釈の類似点と相違点を比較検討している。インドとチベットにおいて高名なチャンドラキールティの中観思想を記述した文献は中国には伝わっていないという事情のため、中国仏教において未知のチャンドラキールティの中観思想と、中国仏教における中観思想を代表する三論宗の集大成者である吉蔵の中観思想の両者を比較研究している論文である。論文の内容は、以下の目次の通りであるが、その課題ごとに、先ずチャンドラキールティの中観思想の特徴を取り上げ、それに吉蔵の中観思想を対比しつつ論究するという構成になっている。

### 〔論文の構成と内容の要約〕

本論文は、次の如く、はじめに、四章十三節、終章から成っている。

はじめに

第一章 唯識学説への批判

第一節 唯識と中観の対立

第二節 『入中論』における唯識思想の批判

第三節 吉蔵の唯識批判

第四節 吉蔵と月称との唯識批判の相異

第二章 中観学派における方法論について

第一節 仏護の帰謬法に対する清弁の批判

第二節 清弁の推論式に対する月称の批判

第三節 月称の方法論と吉蔵の方法論

第三章 八不縁起の解釈をめぐって

第一節 『中論』における八不縁起

第二節 月称の八不縁起解釈について

第三節 吉蔵の八不縁起解釈について

第四章 中観学派における二諦説

第一節 仏教における二諦説について

第二節 月称の二諦説について

第三節 吉蔵の二諦説との比較

1 教二諦と言説諦

2 教二諦と於二諦

3 実践的方法論による二諦説の相異

終章

まず、「はじめに」においては、論者は、中国において三論宗教学を学び、大谷大学に留学して、チャンドラキールティの中観思想に出会い、本論文に纏められた研究課題に取り組むに至った学習経緯と、チャンドラキールティと吉蔵との中観思想の何を比較検討すべきかの課題について、それを上記の目次に示されている四章の内容に限定して、その概略を述べている。

第一章「唯識学説への批判」では、チャンドラキールティの中観思想において重要な位置を占めている唯識思想批判を取り上げ、それを吉蔵の場合と比較検討している。

第一節「唯識と中観の対立」においては、歴史的には中観思想を更に発展

せしめようとして唯識思想が形成されたのであるが、その唯識思想を中観思想の立場から具体的な教理に基づいて批判を行っているのがチャンドラキールティである。それは「無と有との対論」と通称されているが、その基本は世俗的な因縁所生の法(事物)を依他起性として有と見なす唯識思想と、それを無と見なす中観思想との見解の相異によっていると論者は論じ、先ず批判の総論を述べている。

第二節「『入中論』における唯識思想の批判」においては、チャンドラキールティの『入中論』第六章第34偈から第97偈までの64偈にわたって展開されている唯識思想の具体的な教理に対する批判が究明されている。第一には、唯識思想において設定される識転変のためのアーヤ識を批判し、それを設定する必要はないとする。第二には、その識転変による唯識無境説を説明するための夢の譬喩を批判し、夢の中では識も境も共に仮有であり共に無(空)であるとする。第三には、唯識思想の基本である三性説における依他起性の存在(有)を説明するための蛇繩の譬喩を批判し、それに代わって夢の譬喩でそれを説明する。そして依他起性の存在を知るための識の「自らによって自らを知る自証知」を批判し、自証知は自らを切ることはできない剣の譬喩によって成立不可能であるとする。このように、チャンドラキールティの唯識批判を究明した後、論者は「このように中観の立場からの月称の唯識批判は、かなり本質的で的を得ている。このことは月称以後、彼のこれらの批判に対して唯識派からの弁解、再批判が見られないことから裏付けられる。」と述べている。

第三節「吉蔵の唯識批判」においては、三論宗の吉蔵は中国仏教において唯識思想を代表する地論宗と撰論宗を激しく批判しているが、その批判は主に仏性説と三性説と教相判釈に対してであることを論じている。すなわち、地論宗がアーヤ識の中に仏性を求めていること、撰論宗が三性の中の円成実性の实在視を強調すること、地論宗が三論宗の上に十地論や涅槃経を置き仏性を主張する四宗教判を持って判釈することが、吉蔵によって批判されている点を要領よく説明している。

第四節「吉蔵と月称との唯識批判の相異」においては、その相異を一言で言えば、チャンドラキールティは唯識思想そのものを批判しているが、吉蔵は唯識思想を地論宗や撰論宗が誤用していることを批判していると論じる。吉蔵は唯識思想そのものを批判することなく、識のみが实在であると説く

は自在天やアートマンなどの作者を否定するための方便説であると見なし、チャンドラキールティが『十地経』に説かれる「三界唯心」について、心の実在を説いているのではなく、心は主要なものであるという意味であると解釈していることに極めて相似していると論じる。本章を結ぶに当たって、論者は「要するに、識と境との関係について、両者ともに識境平等という同じ見解を示している。これは恐らくすべての教説は世俗の方便であり、勝義諦を得るための手段にすぎないとする中観の二諦説の根本的な立場に基づくからであろう」と述べている。そして、吉蔵が最も厳しく対峙したのは、三論宗を脅かし、三論宗と似て非なる成実宗であったという現実問題の違いが、唯識思想に対する両者の批判の相異となっていると結んでいる。

第二章「中観学派における方法論について」では、インドにおける中観思想の流れは、自立論証派（独自の論証式によって自らの主張を論証する立場）と帰謬論証派（対論者の主張の矛盾を指摘することによって自らの主張が明らかにされる立場）とに大別されるが、チャンドラキールティは帰謬論証派であり、その帰謬論証の方法と吉蔵の場合とを比較検討している。

第一節「仏護の帰謬法に対する清弁の批判」と第二節「清弁の推論式に対する月称の批判」においては、周知されているチャンドラキールティの『ブラサンナパダー』の第一章で展開されている自立論証派批判の内容についての論者の理解が示されている。サンスクリット原文を引用し、それを読解するという仕方で論述が進められている。その内容については周知の事柄であり、論者によって新たな問題が提起されているわけではないので、ここでその内容に言及することは省略する。

第三節「月称の方法論と吉蔵の方法論」においては、自立論証派によって論理学的に整合性のある論証をもって、無自性空という中観思想の本質を論証しようとしても、それは不可能であるという立場に立脚しているのがチャンドラキールティの見解であることを前二節によって明確にしているが、その点について、吉蔵も同様であることを論究している。吉蔵の場合は、チャンドラキールティの帰謬法という方法論に対して、中観思想における徹底的な批判精神に立脚しつつ、対論者を論破する仕方に二種類を設けた方法論である。論破の二種類の一つは、対論者の主張にしたがいが、その矛盾を指摘し、主張の誤謬へ導く就縁破であり、チャンドラキールティの帰謬法に他ならない。もう一つは、真っ正面から対論者の主張を論破する対縁破であり、これ

に二通りがある。一つは他者の説を借りて対論者の主張を論破する「借邪破邪」であり、もう一つは正理を陳述して邪見を論破する方法である。吉蔵は自らの方法論について、龍樹は主に就縁破を、聖提婆は主に対縁破を使用していると指摘する。その他に、吉蔵の『中観論疏』においては、第三の論破法として、諸法の自体を論破する並決破も見られると論者は言及している。さらに、吉蔵は『三論玄義』において、「破不収→収不破→亦破亦収→不破不収」という方法で段階的に論破に導いていく四原則についても紹介している。かくして、吉蔵の「破邪」がすなわち「顕正」であるという精神は「唯破不立」ということであり、チャンドラキールティの精神と一致していると論究している。

第三章「八不縁起の解釈をめぐる」では、龍樹の主著『根本中論偈』の帰敬偈に説かれる「八不縁起」に対する解釈の上で、チャンドラキールティと吉蔵との重点の置き方の相違について比較検討している。

第一節「『中論』における八不縁起」においては、不生不滅に始まる八不縁起、すなわち、実在としての生もなく、実在としての滅もない云々という八不縁起における「不生」について、実在としての生が自生としても他生としても共生としても無因生としても不成立であると、四生の誤謬性を究明し、実在としての生を前提として説かれるアビダルマ仏教の「四縁所生」（四縁による諸法の生起）を批判している第一章「縁の考察」が、チャンドラキールティの『プラサンナパダー』に基づいて検討されている。八不の代表として「不生」の論証が行われているわけであるが、それについて、チャンドラキールティは「生の遮遣によって滅などの遮遣が容易になされるからである」と説明している。

第二節「月称の八不縁起解釈について」においては、チャンドラキールティは『プラサンナパダー』の最初に、八不縁起を説く帰敬偈に関して、特に「縁起・pratītyasamutpāda」の語義解釈を、清弁の『般若灯論』におけるそれを取り上げ批判しつつ詳細に検討している。「縁起」の語義解釈については、アビダルマ仏教においても『大毘婆沙論』における四種の解釈があり、世親の『阿毘達磨俱舍論』にも三種の語義解釈が示されている。チャンドラキールティは、清弁が idampratyaya (此縁性) を「縁起」の意味としているのに対して、それは語義解釈に相当せず、教理的な説明であると批判。すなわち、「縁起」の pratītya は pratyaya ではなく、prāpti (至る)、

apekṣā (観待)の意味であり、殊に apekṣā の解釈は注目されるべきであり、それがチャンドラキールティ独特の解釈であることは明らかであると論者は見なしている。ともかくも、チャンドラキールティは「不生」の論証をもって八不にはそれ以上言及せずに、専ら縁起こそが戲論を寂滅するのであり、それが涅槃であるという帰敬偈の後半に力点を置いて「八不縁起」を説明している。

第三節「吉蔵の八不縁起解釈について」においては、吉蔵は「八不縁起」の八不を重視し、「八不の趣旨は一切の執着を洗除尽浄することであり、一般の偏見のみならず、成仏の因である「般若」や成仏の果である「涅槃」、乃至「八不」自身の深義さえも、この「八不」によって否定される。ここにおいて、吉蔵は徹底的な空観論者として無所得の思想を明示している」と論者は論じる。その点について、吉蔵は『中観論疏』において、八不を「初牒八不」と「重牒八不」に分けて、その構造を体系的に解釈する。その中で、「初牒八不」において帰敬偈を三分して解釈分析した上で、「重牒八不」においては更に十門に分けてその趣旨を克明に論じているが、この論文においては、「初牒八不」だけが取り上げられ、帰敬偈は次のように三分される。八不そのものが説かれている前半は「教の体」とされ、偈の後半の前二句「能説是因縁 善滅諸戲論」は「八不用」であり、後二句「我稽首礼仏 諸説中第一」は「人を敬い法を美む」であるとする。そして、「教の体」(八不)は二諦であり、「八不用」(教の用)は二智であると解釈され、教の本質論と教の効用論とに配当させている。さらに、八不を中道と主張し、それを二諦と組み合わせた、三種中道説を三論宗の伝統的解釈として、吉蔵もそれを展開している。すなわち、世諦の中道と真諦の中道と二諦合明の中道とである。仮生仮滅が世俗の真実であるが、それは不生不滅の意味を持ったものであるから、生と滅との二辺は否定されて中道となるのが、世諦の中道である。真諦の不生不滅も世諦の仮生仮滅によるものであるから、世諦の仮生仮滅による真諦の仮不生仮不滅であり、それは不生でもなく不滅でもないという不生不滅の二辺が否定されるのが、真諦の中道である。このように、世諦の生滅は不生滅の生滅であり、真諦の不生滅と離れて独立に存在する生滅ではない。また、真諦の不生滅は生滅の不生滅であり、世諦の生滅と離れて独立に存在する不生滅ではない。ここに非生滅と非不生滅という中道が成り立ち、二諦の合した統一的意味としての二諦合明の中道が成立するのである



とする。同様に、方便智と眞実智という二智においても、三種中道が成り立つのである。すなわち、方便智中道と眞実智中道と二智合明中道である。このように、吉蔵は八不を八不中道として独立させている。チャンドラキールティが「縁起」に重点を置いたのに対して、吉蔵は「八不」に重点を置いていることについて論究している。

第四章「中観学派における二諦説」では、中観思想の基本となっている二諦説（世俗諦と勝義諦）に対する両者の解釈について比較検討している。

第一節「仏教における二諦説について」においては、中国仏教における二諦説についての教理が紹介されているが、特に二諦説が三論宗の根本主張にとどまらずに、三論教学全体の組織を形成する教理として独自の発展を遂げていると評価し、「三論宗の教義は二諦をもってこれを蔽尽す」とさえ言われていると、その内容を説明している。要約すれば、二諦説を理二諦（真理に関する二諦説）と教二諦（教説に関する二諦説）の二種類に分けられる。理二諦の内容は、真理について、絶対的真理としての勝義諦と一般的真理としての世俗諦であり、教二諦の内容は、釈尊の教説について、真理を直接示している教説である勝義諦と衆生の機根に対応した方便説である世俗諦である。この中、理二諦における勝義諦とは、世俗法はすべて縁起であり、本質としては空性であるという世俗の不眞実性・虚妄性を覚知し、そこから解脱したところに獲得される絶対的真理である。世俗諦とは、それ自身の表現を拒絶する究極的真理である勝義諦を証得するために必要な一般的真理であり、世俗諦によってこそ勝義諦を得ることが可能であるというのが理二諦における二諦の関係である。また、教二諦とは、いわゆる言教の二諦説である。そこにおける勝義諦と世俗諦との関係は、釈尊の教説に対する教相判釈である。端的に言えば、四聖諦などの教説に説かれる一切法は未了義としての世俗諦であり、不可言説の空性は了義としての勝義諦であるという教相判釈である。以上のような二種の二諦説が三論宗の基本となっていることを説明している。

第二節「月称の二諦説について」においては、先ず龍樹が二諦説について説いている数少ない用例を確認した上で、『根本中論偈』第24章の第8～10偈に説かれる二諦について、第1偈から第10偈にいたる文脈をチャンドラキールティの『プラサンナパダー』の解説を踏まえながら解説している。次に、龍樹の二諦説に対する清弁の解釈について検討している。周知のように、清弁の二諦説の特徴は、世俗諦を二分し、その一つを「実世俗」と称し、世

間に通用する真理としてそれを勝義諦に至る階段の役割を持つものと見なすのである。そのことによって、それを世俗の勝義諦として勝義諦の中に組み込み、空性という絶対的真理を勝義的勝義諦としている。これが清弁の二諦説の特色であり、彼の中観思想の核心でもある。これに対してチャンドラキールティは、この清弁の二諦説が自立論証、すなわち世俗の真理を確定するための論理学の立場に立ってもたらされた学説であるため、それを批判しつつ帰謬論証の立場から自らの独特な二諦説を展開している。チャンドラキールティの二諦説は、彼の主著『入中論』において詳説されているが、その特徴は、勝義諦は智の活動さえもなく、寂滅にして分別なき絶対的な空性という真理であり、それ以外の論理学に代表されるような世俗的な智の活動のすべては世俗諦であると見なすことである。このような世俗諦理解は、チャンドラキールティが『プラサンナパダー』において「世俗」についての三種の解釈、すなわち、覆障義と相互依存義と言説義という三種の解釈を行っているが、その中の第一の覆障義という語義解釈をもって「世俗」を理解したことに基づくのである。その『入中論』における内容を略説すれば、世俗を真実と見る普通人にとってはそれは世俗諦であり、世俗は因縁所生であり真実ではないと見る菩薩にとってはそれは唯世俗であり、世俗は空であると見る仏にとっては世俗無であり、その世俗無が勝義諦であるという理解である。従って、世俗諦は普通人の虚妄見の対境であり、勝義諦は仏の正見の対境であり、いわゆる「対境の二諦」である。世俗をどのように認識するかという認識する側の認識度合いによって、世俗は世俗諦ともなり唯世俗ともなり世俗無ともなる。

第三節「吉蔵の二諦説との比較」においては、まず、1、「教二諦と言説諦」では、吉蔵の教二諦とチャンドラキールティの言説諦とを比較している。そこにおいて、吉蔵は龍樹によって説示された二諦説を「言教の二諦」と定め、それに基づいて理論化したと論じる。そして、二諦の教説は、不二の理を理解する方便であり、空の教学からすれば二諦もあるべきではなく、二諦のあり方は言教であると規定したのが吉蔵であると論じている。それについて、論者は「釈尊は有に執着するものに対して空を説き、空に執着するものに対して有を説き、したがって空有という二つの理があるから説くのではなく、あくまでも空有に執着するものを対治するための方便の教えである。それ故に、吉蔵は真俗二諦も同じように衆生の病を治すために与えた薬であ

る」と、吉蔵の言教の二諦を説明している。これに対して、チャンドラキールティの二諦説は、一般的に「約境の二諦」と謂われ、吉蔵のそれとはかなり異なっているが、龍樹の二諦を言教の二諦とする吉蔵のそれについては、言教の二諦は世間的な範疇に属するものであり、それらは共に世俗諦に属するものとしている。すなわち、チャンドラキールティの世俗諦は世間的な能知所知を特徴としている「言説諦」であり、それは吉蔵の教二諦（言教の二諦）に相当する。次の2「境二諦と於二諦」では、チャンドラキールティの二諦説の特徴は、世俗諦を虚妄見の境とし、勝義諦を正見の境とする、いわゆる約境の二諦（境二諦）であるが、このような見解については吉蔵においても独特な「於二諦」という言い方でそれを措定していることを論じる。すなわち、吉蔵は教二諦によって対治されるべき対象として、迷情の執着という於二諦を措定している。しかし、論者は「吉蔵の於二諦は衆生の迷情、つまり能知を問題視しているのに対して、月称の境二諦はその能知を誤らせる所知に注目しているという両者の違いも見られる」と論じる。そして、3、「実践的方法論による二諦説の相異」では、チャンドラキールティの境二諦と吉蔵の教二諦の相異を実践的方法論の上で論述している。チャンドラキールティにおいては、世俗諦のすべては唯世俗であり、勝義諦を証得するための否定媒体であるが、吉蔵にとっては、二諦は空と有とを対治するためのものであり、それによって常と断とを離れて中道を歩み、仏性を見いだして悟入する。すなわち、チャンドラキールティは凡夫が仏になれないのは非諦を諦と執着しているからであるとし、吉蔵は空性という真実を得られないのは仏説に対する正しい認識を持っていないからであるとする。このように、チャンドラキールティは「約境の二諦」を強調し、吉蔵は「言教の二諦」を強調し、両者の実践的方法論は相異していることを究明している。

結章では、チャンドラキールティの帰謬論証法と吉蔵の破邪即顯正（就緣破）はともに、その結果として「無執着」という一つの立場を主張するものではなく、それを自らの一つの立場とすれば、それもまた「有所得」となる」と論じる。

### 〔論文審査の結果〕

以上、中観思想の立場を明確にする上で、欠くことの出来ない重要課題の中から、とくに 四課題を取り上げて、それについての両者の見解が比較検

討された。これによって、両者の中観思想の類似点と相違点がかなり明確にされている。中国に伝承されなかったインドのチャンドラキールティの中観思想と中国仏教における中観思想の大成者である三論宗の吉蔵のそれとを比較研究したのは、この論文が最初であり、その意義は大きい。加えて、両者の中観思想に対する思想的特徴も正確に了解されていると認められる。これからの研鑽に期待できる課程博士論文として評価できる。

しかし、問題点として以下のことを指摘しておく。1) サンスクリット原典の引用とその解説に不注意と不十分な点が散見される。2) チャンドラキールティと吉蔵との共通項である龍樹の中観思想、特に『根本中論偈』に対する研究が基本となるべきであるが、その点についての留意が不十分である。3) 中国仏教における吉蔵の三論教学については、日本の学界においても勝れた研究成果があるが、それについて言及されていない。これらの問題点は今後の研鑽に期待したい。

併せて、チャンドラキールティの中観思想には、このほかにも他の中観学者とは相異した独特の見解(例えば、法無我や二障に対する独自の解釈など)があるが、それらについての吉蔵の中観思想との比較研究が残されている。チャンドラキールティの中観思想についての研究を課題とする限り、今後これらについても比較検討されなければならないであろう。

氏名(本籍)	はだ ま よし き 狭間 芳樹 (京都府)
学位の種類	博士(文学)
学位記番号	甲第23号
学位授与の日付	平成14年3月19日
学位授与の要件	学位規程第3条第1項
学位論文題目	「キリシタン世紀」における日本人の宗教的心性 ——キリシタンと一向宗徒の信仰をめぐって——
論文審査委員 (主査)	教授 堀尾 孟
(副査)	文学博士 [京都大学] 教授 長谷 正 當
(副査)	博士(文学) [大谷大学] 教授 大 桑 齊
(副査)	Ph.D [ルーヴアン大学] 南山大学名誉教授 Jan van Bragt

## 学位請求論文審査要旨

### 〔研究の目的〕

筆者は既に長年にわたって所謂「キリシタン」(キリスト教徒)の研究を進めてきた。提出された論文は、筆者の一貫したその研究の中間的な纏めという性格を有している。筆者が現在進めている研究の特徴、これは即ち当該論文が持つ意義にほかならないが、それは、当該論文の題名にも明確に表記されているように、従来のキリシタン研究が、ともすると宗教政策的な面、すなわち、キリシタン勢力の政治的・経済的・社会的な盛衰、または、わが国為政者の宗教政策の動向などに注目しがちであったのに対し、「キリシタンと一向宗徒と双方の信仰のうちに見られる信仰の相似性を検討することを通じて近世日本人の宗教的な心性を顕らかにしていく」と述べている処、すなわち、「信仰」を研究対象の中心にすえたことにある。斯かる着想は、きわめて素朴な疑問に発している。すなわち、問題となる事柄はキリスト教という宗教(信仰)の事柄であること、従来の研究では多くの「民衆層の殉教

の問題」をよく説明出来ないことである。

### 〔論文内容〕

当該論文は、研究の意図を簡明に述べた「序」と現時点での自己の見解を纏めた「結論」とに挟まれた6章34節で構成され、計8章34節から成っている。

「序」では、研究対象範囲の限定、および、当該研究の目標について述べている。第一章では、所謂「キリシタン世紀」と呼ばれるわが国の16世紀半ばから17世紀半ばにかけて、「洗礼を受けた者」が総人口の4%およそ37万人に達したことをあげ、わが国におけるイエズス会の布教活動の経緯を先行研究資料に基づいてたどっている。第二章では、その洗礼がどのように行なわれたかを、イエズス会の基本的立場に遡って検討し、それが、原則的には「領主による強制改宗」ではなく、信者の「自発的」な改宗であったことを、集団改宗の最も顕著であった高山右近の領民の場合を具体例にして、明らかにし、従来とも、ザヴェエルの提唱した「上からの布教方法 (método vertical)」という布教活動が誤解されてきたことを指摘している。そして当時の「改宗の動機」を「欲求」から発するもの(①物的欲求から発するもの、南蛮貿易など。②知的欲求から発するもの、「キリシタン科学」など)、「救済」を求めてのもの(①肉体的[現世的]救済、医療など。②精神的[来世的]救済)の4種に分け、曲直瀬道三(ワガ国ノ近世医学ノ祖)および不干斎ハビアンなどを例に、ドチリナ(Doutrina=教理)を納得した上で「霊的な改宗をしたキリシタン」が公家や僧侶を代表とする当時の知識層にいた具体例を提示している。それに対して民衆の改宗においては「救済活動、治病活動」にかかわる「隣人愛の実践」に関連した動機が主であるが、「それは決して、霊的(精神的)な救済の希求と相反するものではなく、むしろ両者は相伴うものである」と、布教師 Spinola の報告を根拠に主張している。第三章では、イエズス会の基本概念である「霊性」という概念、つまり「祈りと実践によって神への愛を実行する」という事に注目して、それがイエズス会の場合、特に「イエス・キリストの人間的な徳を自らの生活の模範にする」ことと解されていることを指摘している。前章をうけて第四章では、この「イエスの人性に倣う」というイエズス会の特性は、「中世的な『神中心の思惟』から『人間の個性の強調』へ」というヨーロッパの近代へむけての

「新しい信心 (Devotio moderna)」の運動にのって、日本の布教にもいち早く導入され、「キリシタン世紀において多くのキリシタンが輩出された背景には、イエス・キリストの人性に倣うことによってデウスとの相愛を獲得するという、この『新しい信心』が多大に影響していたのではないか」と主張して、「自発的」「霊的」な改宗の事実の補強をはかっている。第五章では『妙貞問答』(不干斎ハビアン著)から、キリシタン改宗の基本的な動機が「後生の扶かり」にあると見定めて、キリスト教の「来世観」および「終末観」が「輪廻転生思想を完全に排除」する形で新に導入されたこと、それは「来世観」といっても、「厭離穢土とは対照的」に「社会改革の原動力」を秘めていたと述べ、青山玄の見解を引用しつつ、そうした「現世を来世と連続した一つの世界として捉える」キリスト教の来世観が民衆に「希望や喜びや心の平安」を与えたと言う。そして、この来世観は浄土真宗、殊に蓮如の『御文』に見られる来世観と「通底している」と独自の見解を披瀝し、「イエズス会側が布教を行なう際に、一向宗の信仰を積極的に援用していたことを窺わせる」と主張している。第六章では、前章の独自の見解を立証すべくキリシタンと一向宗の「信仰の類似性」を、例えば、双方の「二世界主義」という性格、また、パウロと親鸞に認められる信仰者の絶対者に対する「信仰の構造」、さらには、キリシタンの「講」(Confraia)と蓮如の「平坐」に代表される浄土真宗の「講」の類似性にまでおよんで論じている。

以上の論考を踏まえて、筆者は、「キリシタン世紀」において、「キリスト教は一定の受容がなされた」と考えることは可能」としている。その場合、何が「日本人の宗教的な心性」の要となったかについては、一向宗徒とキリシタンとの間の「相似なもの」こそがそれだとしている(「結章」p.90)。

### 〔評価と問題点〕

当該論文は、筆者の長年にわたる一貫した研究の成果という性格を有している所為もあって、活用している資料の範囲もひろく、現時点の日本で活用し得る資料にはほぼ目を通してしている。また、参考にしてしている先行研究も新旧広くあたっている。

ただ、筆者は「キリシタン世紀」におけるキリスト教の受容には、民衆の中にも、殉教行為に示されてくるような、「教理」を得心した上での自発的な「改宗」(筆者の言葉では「精神的な救済」)のあった事を資料の上で実証

的に例示しようと努めているが、この事は、扱う資料がイエズス会の宣教師の書いた報告書であるという資料のもつ制約もあり、どこまでも問題が残ると思われる。事柄は、実証よりむしろ資料をどう読むかという論証にあるのではないと思われる。この点は、筆者がもっぱら「改宗の動機」に着目して信仰の「内実」を問題にしていない事、および筆者の独壇場になっているとも言える、当時の一向宗との関連を指摘するにあたって、一向宗そのものの分析が十分になされていない事とも関わって残念に思われる。しかし筆者が、イエズス会が「極悪の宗派」と敵視した当時の一向宗に注目して、また後年、その一向宗徒から多くの「改宗者」が出た事実を踏まえて、両者の関連をかなりの程度まで掘り下げている事は評価できる。しかし、わが国の歴史、とくに筆者の言う「キリシタン世紀」について、筆者の了解には所々不十分な点がある。また、イエズス会の教義に関する了解にも問題が残る箇所がある。

当該論文はキリシタンの問題を当時の日本人の「信仰」の問題として、いわば真正面から取り扱っている点、および、それと一向宗との関聯に着目している点で評価できる。上に指摘したように問題点は残るにせよ、今後の研究でそれらを改正して、筆者の着想が十全に仕上がることを期待したい。幸に、筆者は、近い将来、ヨーロッパにおいてイエズス会が保管する未公開の資料を閲覧する希望を持っているようである。合わせて、当該分野の研究の進展に大きく貢献するであろうと期待する。