

一切智研究のめざすもの

川崎 信 定

はじめに

まだ自分の研究を振り返って見るといふ年齢には至ってないと考えますが、この度、大谷大学仏教会にお招きを受けて、このように自分の研究の目的についてお話をいたす機会をいただきましたことを大変光榮に存じます。

人には誰でも、自分にとって、とても大事で、強く印象に残っている書籍というものがあります。よく新聞などで「わたくしにとつての一冊」といふようなコーナーが設けられて、その人にとつて特別の思いのある本の記事が掲載されていることがあります。わたくしにとつても、仏教学それもインド・チベットの仏教思想の研究を、原典を使つて、志すに至つた節目にあたる時期に出遭つた本で、現在なお印象に強く残っているものが、一冊ではなくて、二冊あります。そして、それはいずれもこの大谷大学に御関係の先生方がお書きになつた御本ですので、まずそのことからお話させていただきますよう。

そのうちの一冊は、山口益先生の『フランス仏教学の五十年』（一九五四年、平楽寺書店刊）です。そしてもう一つは稲葉正就先生の『チベット語古典文学』（一九五四年、法蔵館刊）です。稲葉先生の御本はともかくとして、山口先生には『般若思想史』とか『仏教における無と有の対論』とか名著といわれるものが他にいくつでもありますから、

そちらの方の一冊であっても不思議はないはずなのですが、そこが主観的な事柄でして、私にとってはやはり『フランス仏教の五十年』でなくてはならなかったのです。

この御本が世に出たのが昭和二十九年ですから、わたくしが大学に入った年です。もちろん刊行後すぐ読んでいたわけではなくて、五年程たってからのことなのですが、印度哲学を専攻することに決めて、この小さな白いフランス綴じの本を本郷の山喜房仏書林で買い求めて読んですっかり虜になりました。何回も何回も読むではシルヴァン・レヴィだとか、ドウ・ラ・ヴァレ・プサンだとか、ポール・ドゥミエヴィルだとか、あるいはマルセル・ラルー先生のお仕事を知り、まるでこれらの大先生が皆お友達のようにすぐにお話ができるような思いを抱いておりました。なぜアメリカでも、イギリスでも、ドイツでもなくてフランスの仏教でなくてはならなかったのか、今の自分には説明がつかいませんが、山口先生のお書きになる文章のセンスというか、それこそエスプリに魅了されていたのだと思います。このように始めはおよそミハーの関心から仏教に近付いていったのです。

稲葉先生の御本の方にはもう少し専門的に近付きました。昭和三十四年に東京大学文学部の印度哲学研究室で中村元先生が「チベット語初等文法」の講義を担当されて、現在はイェール大学教授になっておられるワインシュタインさんや柏木弘雄さん・岡部和雄さんたちと五・六人でわたくしは受講しましたが、その時テキストとして使われたのが、稲葉先生の御本だったのです。この御本の初版本には、「シツ三十頌」や「性入法」の解説がはじめの方にあって、とても文法の実用書とはいえない、難解なものでした。むしろ「なんでこのようなことを知らなくてはならないのか」と、疑問に思えました。でも中村先生は、稲葉先生のなさった「円測『解深密経疏』第八卷―第十卷散逸部分の研究」のお仕事を紹介されながら、「これからのチベット仏教研究の目指すべき方向ともいうべきものがこの本の中にあるのだ」とおっしゃって、あの文法書を使われたのです。わたくしたちもそのうちに慣れてきて、むしろあの御本の後部についている索引を使うことで、実用の文法以上のものを、すなわちチベット語にサンسكريット語が翻

訳されていった過程のようなものを理解していったように、今になって思えます。その意味では、自分の学問の形成にとつての大谷大学のお二人の先生方の学恩ともいふべきものの大きさが、こちらが年齢がいつてくるとともに、感じられるのです。

それと、さきほどご紹介にありましたように、わたくしは本年春に第八十四回日本学士院賞という賞を受賞させていただき、学者としては本当にうれしい、なにか「自分の身にこんなことが起きてよいものかな」という、夢のような気持ちがありました。六月六日の授賞式には天皇皇后両陛下・首相・文部大臣ほかの方々にご臨席いただき、上野公園の日本学士院会館で頂戴したのですが、その機会に受賞者のそれぞれが、自分のした仕事を、関係する植物や鉱物の標本とか、発明した機械の模型とか設計図であるとか、写真の展示を前に両陛下に対して三分間で御説明申し上げなければなりません。わたくしの場合は仏教の『一切智思想の研究』という自分の著書とそれにサンスクリット語やチベット語の写本を前にしての御説明でしたが、上気してしまつてなにをどう御説明したのか記憶にありません。あつという間に三分間が過ぎて、次に陛下の御質問がありました。これは鮮明に覚えています。

「明治時代日本からチベットに入つて仏教を研究した人に河口慧海というお坊さんがいたはずですが、あなたのご研究に関係がありますか。」という御質問でした。そこで河口慧海師が日本に招来されたサンスクリット・チベット語の文献や資料が東京大学とか東北大学とか東洋文庫に保管されて研究者の便宜に大いに役だつており、自分もその恩恵を被つて勉強できたことなどを含めて御報告申し上げました。美智子皇后陛下からは、「川崎さんはサンスクリット語にもとづいてチベット語ができたという事情があるとおっしゃいましたが、言語が人工的にできるものなのですか?」という、これも大変ポイントを突く御質問がありました。この御質問に対しては、汗をかきながら、それでも日本人が漢文を返り点やレ点で読んで理解しようとしたことや、また明治初期の西周の訳語にもとづいた『哲学字彙』編集の努力があつたのと同様の苦心が、インド古代のサンスクリット文を読むチベット人にも存在したことを、

稲葉先生の御本のことを思い浮かべながら、一生懸命お答えいたしました。はたしてどのくらい正しくお伝えでき、お判りいただける答えになっていたかどうか疑問です。ただ、こちらの、狭い勉強だけのものぐらのように、世間のこととはまったく判らない人間の研究に対して、鋭くそして内容を良く理解なさっての御質問のお態度とお二人の誠実なお人柄には大変に感銘を受けて、すっかりファンになってしまいました。

さてそろそろ本題の「一切智研究のめざすもの」に入りたいと考えます。

《一切智》とは、サンスクリット語（梵語）の“sarvajña（一切を知る存在）”を漢訳したことであります。英語では“the Omniscient Being”に相当し、現代語では「全知者」と置き換えることができます。わたくしの研究は、インド仏教における《一切智》(sarvajña)という考え方の歴史的展開をインド古典諸語・チベット語・漢訳諸文献原典資料のうちに跡づけながら、その内容を分析・検討して、このコンセプトが思想史に持つ意義を探求しようと試みたものなのです。

わたくしたちが、自分自身で本当に尊敬し、信頼し、自分の考え・価値判断・行動すべての基準としたいものを持っている時、それが神という名のものであれ、あるいは教祖自身であれ、あるいは水晶の珠であれ、コムピュータという機械であれ、そのものは常に完全であり、誤ることなく、すなわち無謬であることを期待し、そのように要請します。世界の歴史の流れの中で、いずれの学派・どの宗派においても、まず「自分たちの教祖は、または自分の信ずる神は、あるいは自分自身は常に正しく、真理を知り、それを説いている」という自信・自覚を持っていました。そして、それをそのように表明してきました。またこれらの教祖に従うそれぞれの学派・宗派の人たちも、「自分たちが信奉する神、自分たちが尊敬する教祖・師匠、あるいは自分たちが属する集団・教団のリーダーは、常に正しく完

全である」と信じて、その信ずるところに従ってきたのです。

知においてその究極を究めたもの、知の完全者を《全知者》・《一切智》として捉えることは、このように、どの宗教・いつの時代の思想においても当然のこととして予想しうるところです。ところが、この予想し期待するところに反して、《一切智》に相当するサンスクリット語 *sarvajña* はインド最古の聖典『リグ・ヴェーダ』には一度も見ることができません。同義語 *visva-vid* にしても僅か数回現れるにすぎないのです。またウパニシャッド文献においても、この *sarvajña* の語は比較的後代において現れるにとどまっています。ウパニシャッドにおいて、この一切とは、この世のものすべて、現象界の差別相の一切を包括するものであり、そしてそれらをそれらとしてあらしめる第一原理である超越的な存在者、アートマンやブラフマンまたはプルシャと同一視される。そして、この一切に関する知は、瞑想の修行を究めたヨーガ行者によって保有される。したがって完全知とは、ヨーガ行者の持つ知として理解されていたのでした。

このように使用例が少なく、用法も限られていたのですが、それが時代の経過とともに、有神の傾向の強まりとともにウパニシャッドやその後のヒンズー教文献において、非常な頻度をもってこの《一切智》(サルヴァジュニヤ)《という言葉が用いられるようになるのです。そこで、ジャイナ教の思想を永年にわたって研究してこられた P・S・ジャイニ教授のように、インド思想におけるこの *sarvajña* の語および《一切智》思想の形成に、仏教が、そしてとくにジャイナ教が特別のインパクトと貢献をなしたと主張する学者もあるのです。

仏教徒の場合、理想の究極としての完全であるべき存在とは、もちろんブッダ(仏陀)です。そしてたしかに「ブッダが、知識の面においても完全者・全知者——すなわち、一切を知る存在——《一切智者》である」という主張は、仏教の歴史のきわめて初期の段階からなされました。これに対して、当然のことながら、立場を異にし、別の主張するものたちからすれば、このような仏教徒の主張・立場というものは荒唐無稽であり、あざ笑い、退けられるべきも

のではあつても、決して耳を傾け、聴くべきものではなかつたのです。仏教以外の他の思想学派、とくにバラモン教のミーマーンサー学派からは激しい論難と反駁が加えられました。また、ジャイナ教徒たちもこの問題については仏教徒とは異なる主張を展開していました。仏教徒以外の他の宗教からの攻撃ばかりではありません。仏教内部においても、部派の違いやそれぞれが奉ずる教説の立場の違いからブッダの知の分析と検討がさまざまな形でなされてきたのです。

「ブッダが、真の意味において一切法の覚知者であるか？ かれに超人間的な知慧や能力が存するののか？」という疑問の提出は、そのもつとも素朴な形としては、菩提樹下で成道の後で立ち上がってガヤーに赴く途中のブッダと遭遇したアーजीヴィカ教徒（邪命外道）ウパカの態度に看取できます。ウパカは次のようにブッダに声をかけたのです。

「おお、尊者よ、汝の眼・鼻・口・耳は清らかであり、皮膚の色は清く白い。尊者よ、汝はなにを目的として出家したのであるか。また汝の師匠はなに人であるか。汝はなに人の法を選んだのであるか。」

アーजीヴィカ教徒ウパカに問いかけられたブッダは次のように答えます。

「われは一切に勝てるものなり、一切を知るものなり。一切の物事において汚れあることなし。われに煩惱なく、一切の欲望を離れて、解脱せるものなり。みずから覚りたるものにして、なに人をか〔師匠として〕提示できようか。われに教師なし。」

このような回答をブッダから得て、ウパカは「あるいは、尊者はそのようなものであるのかもしれない」といいながらも、頭を振りつつ、傍道に入つて行つたのでした。

以上のウパカとの出会いは、ブッダの初転法輪以前に遡る出来事であります。ブッダの持つ傑出した特性を認めながら、これを受け入れることができずに傍道に入つていったものがあつたことを知ることができます。ブッダは

最初の布教で弟子作りに失敗していたともいえるのです。

この仏伝中のウバカのエピソードに素朴な原型が看取できるように、完成者すなわち如来がみずからのあり方を《一切を知る存在》として自覚し、それをどのように表明したことは、仏教文献においてその最初期のものに見ることができません。そしてこのブツダの宗教者としての自覚の表明とほとんど時を同じくして、これに対する人間の知の側からの跡づけあるいは疑問の噴出といえるものも現れているということができるのです。

このウバカの事例のほかにも、パーリ語で残されている初期仏教經典からは、パセーナデイ（波斯匿）王が、当時アーカーサ婆羅門がブツダについて噂を流したのに対して、ブツダ自身に事の真偽を確かめていた事実を知ることができます。このときブツダはパセーナデイ王に「大王よ、わたくしは以下のごとくに述べたことを認める。——《同時に一切を知り、一切を見る沙門・婆羅門は存せず。かかる境地は存せず》——と。」と答えています。これは、「一切を一時に知ることはできない」とブツダ自身が表明した、否定的側面を語る逸話と考えることができます。

この問は『ミリンダ王の問い』においてさらに詳細に繰り返されます。ナーガセーナ長老によれば、ブツダの一切を知る知とは傾注 (*brahminā*) によるものであつて、心を傾け、注意を注ぐことによつてブツダは知ろうと欲する事柄のすべてを知るとされています。

また『アングッタラ・ニカーヤ』には、二人のローカーヤタ（順世）派の婆羅門がブツダのもとに至つて、プーラナ・カッサパとジャイナ教の祖師のニガンタ・ナータプッタの獲得した知恵の境地について質問をしたことを伝えています。

「友よ、ニガンタ・ナータプッタは、一切知者・一切見者・残りなき知見ありと自認するものなり。かれは言う。

——『われに行・住・眠・寤を問わず、常に不断に知見が生起するものなり。』——と。これは事実であろうか？」
このように問われてブツダは、かれらの知の状態がまだ完全に諸欲を離脱していないことを説いているのですが、こ

のエピソードによってもブッダの時代に《一切智》の所有がさかんに話題となり、議論の種となっていたことを知ることができます。

以上、ごく僅かな例を取り上げたにすぎませんが、パーリ語文献にみられるブッダおよびジャイナ教の祖師の一切智者であることへの言及に対して——後代における潤色の経過をも含めて——このように検討を行ってみますと、仏教・ジャイナ教のそれぞれの教主の《一切智》の主張には、表現語句の定型化、平行・類似・影響関係が顕著に見られます。また仏教とジャイナ教の双方がお互いにそれぞれの主張を熟知している事実と、そしてよくお互いにそれぞれの教主の《一切智》を話題としていたことが判るのです。

如来の《一切智》の内容については、後代になって部派仏教においてはより詳細に論じられました。『俱舍論』の「破我品」には犢子部と論主世親の《一切智》をめぐっての論争を掲げています。また『俱舍論』の「根品」には、ブッダの未来法の予知能力について検討がなされているのです。『俱舍論』の「分別智品」においては、知と所縁との関係を論じています。これらの箇所で問題とされるのは、一切法を無我であると知る異生および聖者のもつ世俗の正知についてです。有部の考え方によれば、この知は第一刹那だけでは諸法一切を所縁として知ることができない。しかし、この知は第二刹那には前刹那の知の自性およびこれに相應し俱起した諸法を知ることができずから、第一・第二の二刹那があれば一切法を所縁とした世俗知の《一切智》が成立するわけです。有部の立場からすれば、無礙であつてかつ不共の力を備えた仏知であつてもなお、一刹那心をもつてしては一切を知ることが不可能であるとす、非常に厳しい考え方をしています。当然のことながら、仏知より能力の限りのある聖道智や阿羅漢の知においては、ましてや世俗の人心においては、一切所知の一刹那での覚知は不可能であると主張したのです。

認識に関するこの有部の解釈に対しては、とくに大衆部が異を唱えました。大衆部は、外を照らすと同時に自らをも照らし出す「燈明の譬え」によって、自他を含めた一切法の一刹那了知が可能であると主張しました。有部と大衆

部との解釈の相違は、世俗の知と仏知の懸隔についての両者の考え方の相違に基づいているということができません。

人間のもつ知の究極的完成のかたに、知が本来備える分別作用を超えた無分別智の存在、知るもの自体を含めての「一切」を一刹那に知ることのできる知慧、超越的知慧——般若——の存在を積極的に見ようとするのが、大衆部でした。そしてこれと同様の考え方の延長上には、大乘の般若波羅蜜の立場があります。『般若経』には、小品系・小品系を問わずに、『一切智』の語が各巻・各業に頻出してはいるのです。これはみなさんが、お寺に備えられている『大般若経』をどの巻でもためしに開いてご覧になれば、たちまち『一切智』の字句が眼に何度も飛び込んでくることで納得されるでしょう。竜樹造・羅什訳『大智度論』卷百卷は、『大品般若』の注釈ですが、実に多くの言及を『一切智』に対して行っているのです。すなわち『大智度論』はその開卷冒頭において「仏は何の因縁を以ての故に摩訶般若波羅蜜経を説けるや」という問いを設けて、答えとして二十三の因縁を掲げています。そしてその第四に、「仏が摩訶般若波羅蜜経を説いたのは、衆生が仏の一切智人なることに對して懐く疑いを断つためである。」と明記するのです。以下第二卷以後において、かかる衆生の疑いに對して、ブツダの不共性・超越性を特にその知慧||仏知という面で捉えて詳細な論究を行うのが『大智度論』の立場です。この論においては、一切智と一切種智の差別、舍利弗の知と如来の知との懸隔が論ぜられています。たとえば、鳩が鶯に追われて逃げながらも舍利弗の陰に隠れて難を逃れようとせずに、ブツダの陰に庇護を求めた。これも舍利弗の過去の業の残余がなお鳩をおびえさせていたのでした。しかも舍利弗には鳩のおびえの理由が判らずに、ブツダだけが遠い過去の因縁を知ることができたというのです。

『大品般若』を八章に分けて注釈するものとして『現觀莊嚴論』が存します。『大智度論』とは異なり、「マールガ(道)」——修道——を中心として、道智・一切智・一切種智の別を論ずるものであり、これも『一切智』の思想の展開上重視すべきものです。

このように《一切智》の思想は、大乘仏教の展開史の中で内部発展を遂げて、声聞・縁覚・仏菩薩に対応してそれぞれ「一切を知る知」の区別が設けられるようになりますが、かかる道智・一切智・一切種智等の別も、仏の世界からみるならば諸法実相の一如に帰することを強調するのが『般若経』の究極的立場であることは言を俟ちません。そこには、区別を設ける立場とそれを止揚しようとする立場が併存することができるのです。

またこれも竜樹作とされる『十住毘婆沙論』巻第十において「四十不共法品」第二十一・二十二に「難一切智人」が論じられています。「難一切智人」という章が設定されている仏典は他に類例を見ることができません。この中には、ブツダがデーヴァダッタの出家を認めてしまったために後の僧団の分裂の危機が生まれたこと、またブツダは、デーヴァダッタが山から岩石を落としてブツダを傷つけ殺そうとするのを未然に防げなかったこと、アジャータシヤトル王が町に酔象を放つて危険であったのかかわらず、ブツダは町へ赴き、この象に遭遇したこと、チンチャー女人の妊娠を騙る行状にブツダが悩ませられたこと、スンダリー女人が殺されて堀の中に埋められたのをブツダが知らなかったこと、村の祭日に乞食して一食も得ることができなかったこと、弟子とともに三ヵ月間、馬麦を食べて過ごす苦勞を味わったこと、等等、このように、ブツダの伝説(仏伝)の記載にもとづいてブツダがすべてを予知できなかったならば当然避けえたであろう事例を抜き出して、ブツダが《一切智》でないことを論証する伝統があることが知られます。これらの論難は、テキストによっていくつかの異同はありますが、「十宿業」または「十難」・「十殃」という名称で整理されるもので、『宝積経』の「大乘方便会」第三十八や『有部毘奈耶薬事』などの律典に見られるのと近似しています。仏の生身有漏・法身無漏を説く有部と、仏生身無漏を説く大衆部・分別論者の説の分岐するところで、これによって仏の《一切智》に関しての考察が仏身論に関連する接点となっていることを知ることができます。(注)

大乘仏教経典では、『一切智』に関係するものとしては、このような『宝積経』・『般若経』の他にも、『法華経』・

『十地経』・『華嚴経』等など検討すべきものが多数ありますが、ここでは言及せずに将来の問題とさせていただきます。

二

時代が降って六世紀のバヴィヤ（清弁）の著わした『中観心論（マツディヤマカ・フリダヤ）』頌および注釈『思釈炎（タルカ・ジヴァーラー）』においては、複数の重要な箇所においてブッダの《一切智》が詳細に論じられています。

まずその第三章・第四章においては所知障の断尽との関連において《一切智》が論究されています。本学の小川一乗先生が御研究になっておられる「所知障の断尽」というテーマと《一切智》がどのように関わりを持つかという、仏教学のメイン・ストリートにおける重要問題との繋がりがここで鮮明になってくるのです。また第五「入瑜伽行真实决択章」の二頌において、ブッダの《一切智》を一刹那の知とみるか多刹那の知とみるか、他を知りつつある知が自らをも同時に知りうるかについての瑜伽行派・中観派の論争に関連して、《一切智》が論じられています。これについては、すでに『俱舍論』において問題とされてきたことはすでに論じました。さらに第九「ミーマンサー学派真実决択章」は章全体の一四八頌が、ブッダを含めてすべての《一切智》なる人間の存在を否定するミーマンサー学派に対する、バヴィヤの反論という性格を有しています。バラモン教文献に関する豊富でかつ正確な知識を有しながらも、バヴィヤは三ヴェーダを頂点とするこれら聖典の権威に対する盲従を戒め、論理思考・推論の行使を重要視しています。仏知と人知の懸隔を論じ、さらには仏身についての考察を進め、仏身無漏説を支持し、ヴェーダ聖典の人為性を論じ、さらにはジャイナ教の祖師の言葉がブッダの言葉のように正しいものではないことを、強い論調で主張しているのがこの箇所です。しかも、聖典知・ブッダの言葉の真理性・一切智者の存在論証を、推論式の問題としてバヴィヤはとりあげるのであり、その点では本書が、ディグナーガ（陳那）の論理思想を継承して敷衍させながら、

ダルマキールティ（法称）の論理思想へと展開させてゆく中間的過程に位置する、きわめて注目すべき貴重な仏教論書であるということが出来ます。ここでバヴィヤの引くミーマンサー説が、具体的にいかなるミーマンサー学徒の説であるか、彼の引用する文献を源泉へと辿りながらつきとめる必要がありますが、これはまだ学界でも明らかになっていません。

そして最後に『中観心論』第十章は一切智者の存在論証そのものを章名とする十四頌から構成されています。注釈『思釈炎』はこの章をジャイナ教徒に対する論駁の章としていますが、その内容はブッダの伝記の中からブッダの無知を示す事例をとりあげて行なう論難とそれに対するバヴィヤの答釈であり、ジャイナ教の主張とは直接関係ありません。むしろ、かかる論難はすでに述べてきた『十住毘婆沙論』・『大智度論』に説かれていたものと近似しています。その事例の各一について検討を加えてみますと、バヴィヤがこの章を『大方等善巧方便經』に依り、これを基として構成したものであることが判明いたしました。

ここでこの『中観心論』の梵文テキストについて、説明を加えさせていただきますが、このテキストは、かの著名なインド人バンディット（伝統的サンスクリット学者）R・サーンクリティヤーヤナ師がかつて西チベットで苦勞の末に筆写に成功したものです。一九三六年のことですから、昭和十年生まれのわたくしがまだ忝歳になっていないころの話ですが、シガツェからギャンツェに通ずる街道にシャール・ゴムパ（チベット古派密教サキャ派の僧院）で、彼が発見した多数のサンスクリット写本の一つだったので、かれはこれらを写真に撮ろうとしたのですが、フィルムの手持ちがなくなっていました。すぐ従者をカルカッタまでフィルムを求めに帰します。しかし待っている間に冬が近づき、雪で道が閉ざされるおそれができました。そこで写真を撮ることをあきらめて、『中観心論』の場合は自分の手で写しはじめたのです。一晚二十ページ以上もパーム・リーヴズ（貝葉）と呼ばれる経木のよう薄い木の皮に書かれている、もろく汚れて見にくい写本を僅かな光をたよりに手で写したのです。雪で僧院から出られなくなる

寸前までこうして手で写し書きをしました。このようにして同師によって写しとられた文献や写真は現在インドのパナ博物館に保管されていますが、これを故V・V・ゴーカレー教授は再度筆写して複数の学者に提供し研究を委ねています。わたくしは、第九章・第十章を担当したわけですが、他にも例えば本大学御出身の菊池法純先生であるとか、現在コロンビア大学のサーマン先生、ブリティッシュ・コロンビア大学の飯田昭太郎先生、東京大学の高崎直道・江島恵教両先生、鶴見女子大学の中田直道先生、そして東方学院院长中村元先生のそれぞれ各章にわたってのテキスト研究があり、そのかなりの部分については、高崎直道・江島恵教両先生のとこに集められ、刊行が企画されている段階になっています。本来ですと、ゴーカレー先生の御存命中に実現できればよかったです、叶うことなく先生が一九九一年十二月に御他界されたのが心残りです。

ちなみにこの『中観心論』の写本は、イタリヤの極東研究所の泰斗ジゼッペ・トッチ教授がチベット探検の際に、まさに同じジャール僧院で撮影してきていることが判りました。この写真版もゴーカレー先生を通じてわれわれに提供されています。また一九五九年以後になって、このチベットの僧院の梵文写本の原本は他の梵本とともに北京に移されました。北京の中央民族博物館に最大級に貴重な文献として保存されている時期があり、中国社会科学院垂太研究所の蔣忠新氏が『季羨林教授八十華誕記念論文集』（一九九一年、江西人民出版社）に『中観心論』梵全文二十四葉の写真版を掲載しています。さらにこの原本は最近では元のチベットの僧院に返却されているとも報告されています。またゴーカレー先生のノートの写真版も全部を名古屋大学の『サンバーシャー』第十五号（一九九四年）にS・S・バフルカルさんが出版されています。このノートの刊行のお話があったときには、「できればわたくしも見たいないサーンクリティヤーヤナ師の手書き原稿も併せて掲載したら」と要請させていただきましたが、これに関しては同師の御遺族の方々が別に出版の意向があるとのことと実現しませんでした。このように最近でもいろいろと新しく激しい動きがある研究領域なのです。

わたくしが調べたところでもこのシャ・ル僧院からの梵文写本は現在のチベット語訳大藏經に入蔵されている『中観心論』が翻訳されたときに使われたサンスクリット語原本ではありません。おそらく原本から一葉欠落ができたものを、気づかずにそのままつづめて書写したコピー本であろうと思われる。それは第九章末に本来は存在したはずの三十一頌半が現存する梵文写本には欠落しているからです。であるとすると、別に翻訳のもとになった原本がチベットの僧院のどこからか発見される可能性があるのです。そうなればテキスト作成も複数の写本に基づいてもつと厳密に正確に読み取ることが可能となります。ただしこのような『中観心論』だけ独立させたサンスクリット語原本がはたしてチベットに存在したかは疑う余地があります。なぜと云って、現存するチベット大藏經に収められているチベット語訳『中観心論』は注釈『思摂炎』とは独立して別個に訳出されたものではなく、或る時期に機械的に抽出して別立させて、入蔵された事情があったことが推測されるからです。さらにまた、「バヴィヤ本人の自註」と従来からされている『思摂炎』も、その内容を詳細に検討してみますと、六世紀のバヴィヤ自身が著したとは考えられず、後代でなければ知り得ないと思われる要素や、自註ではありえないと思われる要素が多々見受けられます。六世紀のインド中観派を代表する重要な思想家であるバヴィヤのバラモン教・ジャイナ教に関する知識、彼の論理思想を解明する文献資料として格好の手がかりとなっている反面には、このようにまだ謎の部分も多く、今後に『中観心論』の第九・十章以外の他の章の内容分析を行なって明確化を試みる必要があります。

三

さらに時代が降って八世紀後半のシャーインタラクシタ（寂護）の著わした『真理綱要（タットヴァサンクラハ）』の最終章は「超感覚の対象を知る人間」すなわちブッダが『一切智』であることに考察を加えた一章でした。その章の前半には百三十八頌にわたってブッダの『一切智』を否定する敵者の説が引用紹介されています。これらはジャイミニ

の徒すなわちミーマーンサー学徒による論難とされ、実際に代表的ミーマーンサー学匠クマーリラの現存するいくつかの著作に辿ることができるとのことです。

『真理綱要』でとくに問題とされたものに、知は知りつつある当体である知自身をも含めて一刹那のうちに知ることができるとか、あるいは二刹那にわたるのかということがありました。二刹那にわたるとすると、前の刹那はすでに過去に落謝・おちこんでいることとなります。すると、仏教には「刹那滅——すべてのものが瞬間瞬間に起滅する、そして諸法無我である」という教理の前提がありますから、これらと矛盾なく説明できなくてはなりません。

それに、「一切——すべて——を知る存在というのは、一切の内側にあるのか、それとも外側にありうるのかということが、問題となります。内側にあるのなら、どのようにして知りつつある自身を知るのか。もし、外側にあるのなら、常に「一切」プラス・ランである「一切を知るもの」ということにならないかという問題でした。「サルヴァ（一切）」とはつねに全体でありたがって、それの他にないものも存在しないとするのが、「一切」の意味です。ところが、もう一方の「サルヴァジュニヤ（一切智）」とは、つねにその全体の外にありたがる、すべての存在の外側に位してこれを知り、かつ知りつつある自身をも知る存在であります。これは、十九世紀初頭のドイツ観念論において、絶対知の在り方について論じられたものと類似します。

それから、次に問題とされたのは、一切を知ることがなぜ完全知といえるのかということでした。すべてということ、一切合財ということでは、完全性を意味されず、むしろ本当に重要なこと、例えば四諦・八聖道のようなキラリと光るような重要なことを、知らなければならぬときに知ることの方にむしろ完全知が意味されるのではないかということが、仏教論理学者ダルマキールティ（法称）においても論じられていますが、それが『真理綱要』でも詳しく検討されるのです。

またもう一つの論難の型とは、たとえ一切を知ることが可能であったとしても、ブッダがはたしてそのような一切

智人であったかどうかという問題です。ミーマンサー学派のクマーリラにとって、知覚を超える事柄、例えば天国に生まれることといった「ダルマ（法）」は、人間によって直接に知られるということはないのです。これは、人間が作ったものではないところのヴェーダという天啓（啓示）によってのみ知ることが可能であります。したがって歴史上の人物であるブッダも、また他の似たような宗派であるジャйна教の師匠も、この例外ではありません。「知覚を超える事柄——すなわち法——についての、かれら人間の言葉は限界を有し、必然的に誤謬が纏綿し、それ自体で、つまりヴェーダの助けを借りずに、正しいということはありえない」とこのようにミーマンサー学派のクマーリラは主張したのです。

これに対してシャーンタラクシタは、ブッダが人間であるがままにその最高の状態にあり、煩惱障・所知障の二障を離れ、超感覚的知覚を有し、その智は清浄で出世間的であることを説きました。そしてこの際に、かれの主張の根拠となったものはディグナーガとダルマキールティに代表される後期仏教論理学派の認識の体系における「ヨーガ行者の直接知覚」という知の範疇でありました。

ミーマンサー学派のクマーリラの一切智者存在否定説は、ブッダの知に対してばかりでなく、ジャйна教の祖師の持つ超越的知の批判にも向けられ、これに対してジャйна教側の反駁がなされたのです。『真理綱要』の当時においても、仏教・ジャйна教の論書にはお互いに顕著な平行・模倣関係が存したのです。しかし、「では誰を《一切智》として認めるか」という点になると、仏教徒はジナの《一切智》を否定するし、他方ジャйна教徒はブッダの《一切智》を否定して、相互に排斥しあいました。本箇所においては、八世紀のインドにおけるミーマンサー学派・仏教徒・ジャйна教徒の思想論争の実際を如実に示す数少ない好例を看取することができます。

さらに、後代の問題としては、《一切智》は密教においては「一切智智（薩婆若）」の思想となって展開しました。

一切智智は元来は「一切智人のもつ智」という意味であったと考えられますが、その後『大日経疏』で「不共の智」・

「一切種智を超える智」であるとすると密教家の価値観をもって理解されるようになったのです。わが国の空海の『即身成仏義』の「薩般若」の解釈もこれを引き継いだということが出来ます。チベット仏教において重視されるブツダグヒヤ(寛密)の一切智解釈と比較して論ずることによって、中国・日本の密教における《一切智》の思想の変容・展開を把握することが可能となつてくると考えます。

おわりに

以上のように、インドにおけるウパニシャッド・初期仏教の時代から、後代のわが国における密教思想にいたるまで、《一切智(sarvajñāna)》の語と観念は、仏教の歴史の場面・場面においてさまざまな展開を示し、それぞれにおいて異なつた意味づけと役割を与えられていたのです。チベットのサムイェ寺の論争においても、日本仏教における三・一の論争においても、重要な争点となつていました。それは仏教内部に留まらず、ミーマーンサー学派・ジャйна教との論争のように、インドにおいても思想界全体で熱気を帯びて論じられ、お互いの思想交流を生む接点となつていたのです。

《一切智》思想研究というテーマは、初期仏教研究、阿毘達磨研究、法華思想研究、浄土思想研究、中観研究、唯識研究、如来藏研究といった従来の仏教思想研究の枠組みから見れば馴染みの薄いものです。したがって研究の成熟度の少なかつたものです。しかし、それだけに新しい視点を提供するものであるということが出来るかもしれません。わたくしの立場は、この《一切智》思想の展開の諸様相を原典にもとづいて提示し、これを分析し、検討することによって、仏知に関する仏教思想解明の一手段とすることを志向しています。

《一切智》を論理的に論議するときには、いくつかの決まつたパターン(定型)がありました。その一つは、一切——全て——を認識するということが論理的に可能かどうかということです。神という、論理を超えた存在において

はともかく、人間に可能であるか。また、全能であつてしかも全知ということはありうるのか。西欧思想におけるアリストテレス、アレキサンドリアの哲学者たち、また中世の神学者たちが同様の問題を論じている事実、また現代の論理哲学者が「無限・全体、それにそれらを知る知の關係」を論ずる姿勢にまで眼を転ずる時には、この《一切智》の問題提起が人類の思想史にとつて普遍的な意味合いを帯びていることを知ることができます。これらの重要性の探求にまで踏み入りたいという希望を将来の夢として持つております。

今、現代の社会において、人間の生き方・人間の知のあり方が鋭く問いかけています。わたくしたち仏教学者も「専門が、古くて遠い仏教の世界のことを研究しているのだから」といつて、この問いかけに応えずにすまずことはできません。わたくしたちの一人一人が、現代の日本に生きていることの意味を真剣に考え、地球規模においてもを見なければならぬ時点にさしかかっていると思います。そのことの自覚において、人間の知の在り方を洗い直して考えて見る必要があるのではないのでしょうか。大きなスパンで捉え直し、考え直す時がきていることを実感するのはです。その時に、人間を超え、神を超えるスパンを与えるもの、その基盤とは何か？ 人間を超える知のあり方を説く《一切智》を調べながら、なにかインドには伝統的に、二極構造を超え、二項対立を抜け出るもの考え方を生む可能性があることに期待しつつ、以上のようなことを模索しているのです。

もちろんいうまでもなく、知の面における完全性だけをもってブッダを捉えようとすることには限界があります。宗教には、理で極める真理の面と、それとは別に有無を言わずに引き寄せる力の面という、二面性があるのです。さらには、最高のものに完全さ・能力・知力の究極的完成を——全知全能という形で——求めるというよりも、むしろ、不完全さの方を選びとり、そこから慈しみというか、あるいは優しさ・あたたかさという要素が出てくるという面も宗教にあります。そして、この選び取られた不完全さの故に、かえってこれに強く惹かれるものがあるのも、宗教の不可思議な魅力といえるのです。《一切智》研究を通して、ほとけの知の広大さ・偉大さに触れ、これを知るに

伴って、おののきをおぼえ、畏れを感じ、自分自身を慎むことを知る日常でもあります。

仏知を研究する姿勢の多様性にとまどいを感じながら、原典研究に没頭する楽しさがようやくに判りかけてきたのが、今のわたくしなのです。

(一九九四年十二月九日)

(注記)

この「十住毘婆沙論」の「難一切智人」の箇所早く注目されて論じられたのは、宮本正尊博士である。(宮本正尊「中道思想及びその発達」第六章、一九九四年、法藏館)。また今回の発表後、小谷信千代先生から、「大谷学報」第七十四卷第四号に所掲の論文 Paul Harrison: "Some Reflections on the Personality of the Buddha" の御恵送にあづかり、この論文からさらに Sally Mellick-Cutler および Jonathan S. Walters によるバリー仏典アバダーナ文献に説かれる「ブッダにおける業報の問題」に関しての興味深い諸論文の存在を知る機会を得た。『宝積経』の「十宿業」で、ブッダにしてなおも存する下痢の苦しみや、死の到来というものが、ブッダが業生身であること、すなわちブッダにしてなお過去のカルマンの影響から完全に解放されていないことに焦点が当てられ論じられているのに対して、「難一切智人」の場合は「無記」との関連においてあくまでも「十八不共仏法」中のブッダの保有する超越的な知のあり方として論じられている差異が存する。

なおハリソン教授が指摘するように、「十宿業」は『大乘善巧方便经』に詳説されるが、この経こそバヴィヤが『中観心論』第十章に依用した經典である。この経の「十宿業」で注目すべき点は、カディラ棘林のエピソードが一番に取り上げられていることである。すなわち、ブッダがカディラ林中でこの樹の棘で脚を深くえぐられ傷つくという事件があった。それは、ブッダが前世で商主として大洋を航海したとき五百人の商人仲間の生命を救うためにやむを得ず海賊を槍で刺し殺さざるをえなかったという因縁の報いとして今の世でカディラ樹の棘杭に脚を刺されるといふ苦悩を受けているとするものである。下痢・背痛という従来の「十難」・「十宿業」を超えて、ブッダにおける過去の「悪」の意志の存在を認めるものであり、大乘仏教の「善巧方便」ということについての Theodicy 的問題を提起するエピソードである。