

金倉博士古稀記念

「印度学佛教学論集」

舟橋尚哉

この度、金倉円照博士が古稀を迎えられたことを祝して、「印度学佛教学論集」が出版されたことは、まことに喜ばしいことである。金倉博士は高楠、宇井兩教授に師事され、その薰陶を受けられて、今や印度哲学部門では第一人者として名実ともに認められており、博士の批判性と厳密性とを兼ねそなえられた学風、並びに原典による文献学的研究を基礎として歴史的批判の上に着実に結論を導き出される方法は、学位論文「吠檀多哲学の研究」を始めとして、「印度精神文化の研究」「印度哲学史」「印度古代精神史」「印度中世精神史」などの幾多の名著を生み出し、学界に寄与するところ大きく、昭和二十八年には博士に日本学士院賞が贈られ、また昭和三十八年には日本学士院会員に選定せられた。

ところでこの「印度学佛教学論集」は全部で千頁余にわたる大部の書物であり、とても一一の論文についての紹介、書評をすることはできないので、簡単に全体の論文を紹介して、その後で私が特に興味をもった二、三の論文についてのみ書評を加えたいと思う。

と申しても、浅学、若輩の致すところ、とても大先生方の論文に書評をする資格はないのですが、ただセミナー編集部の要請によって、おこがましくも筆をとった次第です。それ故、もし私に誤まりあらばいつでも訂正致しますので、せいぜい御叱責御鞭撻をお願いします。

さて、この論文集は大きく分けて三部から成り立っており、第一部印度学、第二部印度・西藏佛教、第三部西域・中国・日本佛教に分かれており、第一部及び第二部を中心とした印度関係のものが圧倒的に多い（この第一部、第二部、第三部といういは方は便宜上、私がつけたものである）。

第一部の印度学関係では、まず梵文学の権威、辻直四郎氏の「ケーシン・ダールピアをめぐって（その一）」があり、ここではブラーフmana文献に現われる人物であるケーシン・ダールピアについての検討、及び彼の家族或いは周辺の人々についての考察がなされている。大類純氏の「インド古代思想発生についての一視点」は西暦紀元前二〇〇〇—一〇〇〇年の古代インド思想の成立状況を論じたもので、唯物論思想と観念論思想との間に行なわれた闘争や、ブラフマンとアートマンの問題、更に「唯物論の萌芽をリグ・ヴェーダ讃歌の中に見出すことができる」という S. Radhakrishnan の説の紹介など、興味深い記述が多い。塚本啓祥氏の「Kandahar 出土の Aśoka 法勅（その一）」ではギリシア語に伝わっているアショーカ法勅の検討が詳しくなされており、原実氏の「真珠」では梵文学にみえる真珠の出所を一一の例を上げて説明されている。山折哲雄氏の「カーストにおける汚れ (āśauca) と浄め (śuddhi)」ではカ

ースト論の課題として考えられる歴史的発展の側面と宗教的倫理的持続性の側面の中、ここでは後者の側面に重点がおかれている。木村秀雄氏の「Ghatakarparakāyaの研究」はVikramaditya 宮延に九人の勝れた人物があったという伝説の中に出てくる Ghatakarpara の作品(詩頌) Ghatakarparakāya について述べられている。松澤誠廉氏の「Kundakunda 造『解脱精要 (Moksha-pāṇḍam)』和訳」では裸行派の重要人物である Kundakunda-acārya の著書、解脱精要(全一〇六偈)の和訳がなされている。その他、印度学関係ではジャンブーヴィジャヤ氏の「Mallavādi: The Great Jaina Logician」、宮坂有勝氏の「ニヤーヤ学派の時間論」、服部正明氏「論証の前段階としての satkāya」、伊原照蓮氏の「『プラフマンディ』の歓喜説」、北川秀則氏の「On “Upadhi”」、神館義朗氏の「ヴェーダーンタ・サーラとパインガラ・ウパニシャット」などがある。(紙面の関係ですべての論文についての説明ができないのが残念である。これらの順序はすべて目次に出ている論文の順序によっている。)これら印度学関係の論文はサンスクリットがよく使われることを考慮して、すべて横ぐみになっている。そしてこの論文集においては目次に出ている数字が漢数字のものは縦ぐみ、アラビア数字のものは横ぐみになっており、特にアラビア数字の場合、目次においては必ずしも数字の順序通りには並んでいない。これは本書が内容に重点を置いて各論文を配列しているからである。

次に第二部印度・西藏佛教関係では宮本正尊氏の「中道思想

の歴史社会性」がまず我々の目をひく。そこではアリアン開拓史上の三期、すなわち第一期五河時代、第二期「中国」時代、第三期「東方」時代に分けられるが、それらを文化史的にいえば、北の第一期はヴェーダ的、第二期中国時代はバラモン族によるブラーフマナ的、東方の第三期は六師と佛陀活動によって代表せられる新しい時代である。そして中道思想がそれら三期の内いつの頃に芽生え、確立したかという興味ある問題を取扱っている。雲井昭善氏の「現在涅槃論 (Dīṭhaddhamma-nibbāna-vada)とその論点」は「ブツダ時代における一般思想界の動向を語るものとして、漢訳「梵動經」及び異訳「梵網六十二見經」に出ている六十二種の見解の内、現在涅槃論(五見)を特に取り上げている。何故現在涅槃論のみを問題にしたかといえば、阿含・ニカーヤを通じて言われる「涅槃は現法において達せられる」という所論が、ブツダによって批判された六十二見中の現在涅槃論とどのような関係にあるかという看過してはならない重要な問題と関連するからである。そして六十二見中の現在涅槃論(五見)の第一は快楽を第一とし、他の四は四禪によるものである。これに対して、ブツダは四禪を重視しているが、この四禪による現在涅槃論とブツダの現法涅槃との関連について論じられている。早島鏡正氏の「初期佛教におけるさとり」の表明は、「テーラ・ガーター」と「テーリー・ガーター」を中心として「へさとり」の心境表明として表現されたことは整理して、初期佛教のさとりを考察している。(なお早島氏は「テーラ・ガーター」と「テーリー・ガーター」の現代語訳を中村元編「佛典

「」に載せておられる。中根專正氏の「スッタニパータにおける釈尊の教説」は、佛教經典中、最も古い部類に属するといわれるスッタニパータによって、釈尊の根本教説の特質を述べている。そしてこの論文には註が多く、参考資料が非常に多く提示されている。J・W・ド・モング氏の「The Dasōttarasūtra」では Dasōttarasūtra (pāli) 及び Dasōttarasūtra (skt) と漢訳「十上經」(長阿含) 及び「長阿含十報法經」と比較対照して詳細に検討されている。漢訳に精通しておられるド・モング氏には全く感心させられる。ただ記号表示の上で「13」(本書 p. 3, l. 11, p. 4, l. 24) とあるのは大正十三巻のことではなく、經典番号十三 (No. 13, vol. 1 233 b) のことであり、このような表示法は外国文献では普通に用いられるところらしいが、初心者には少しとまどうのではなからうか。高崎直道氏の「GOTRABHŪと GOTRABHŪMI」では Gotrabhū は本来サン・スクリットの形であって、Gotra はバリーでは Gotta となるはずであるのに、何故にバリー語のニカーヤで Gotrabhū という語が使われるようになったのか、という興味ある問題を実例を上げて検討しておられる。佐藤密雄氏の「金銭求利についての比丘戒」では、比丘戒の捨墮法の中に畜錢宝戒や質宝戒や販売戒などがあるが、比丘に金銭の受取や金銀との交換売買や、衣食等の物資の交換売買を禁じているが、社会の推移とともに僧伽も金融経済を離れて存立し得なくなってきた点などを指摘しながら比丘生活と金銭とを論じておられる。この論文を読んでいると比丘生活の実態がわかってなかなか興味が深い。

その他、杉本卓洲氏の「The So-Called Jataka-Scenes Depicted in Bodhi-Gaya Railings」田賀龍彦氏の「燃燈佛授記について」、水野弘元氏の「舍利弗阿毘曇論について」、坂本幸男氏の「説一切有部の随眠論」、平川彰氏の「有利那と利那滅」、舟橋一哉の「主体的把握から客観的分析へ」、千馮龍祥氏の「馬鳴の佛所行讃とその餘影」、酒井真典氏の「馬鳴論師の二種菩提心論について」、渡辺照宏氏の「法華經梵語諸本の比較研究序説」、大鹿実秋氏の「維摩經に見られる譬喩について」、上田義文氏の「Tattvaを見る」、西義雄氏の「地藏菩薩の源流思想の研究」、芳村修基氏の「The Thirty-Two Instructions in the Kaśyapaparivarta」、勝呂信静氏の「初期唯識説における三性説の構造」(この論文については後の書評参照)、中村瑞隆氏の「界 dhātu について」、飯田昭太郎氏の Agama (Scripture) and Yukti (Reason) in Bhāṇavivaka、山口益氏の「月称造五蘊論における慧の心所の解釈」(この論文については後の書評参照)、松長有慶氏の「Mañjuśrīmūlakapaの成立年代について」、天野宏英氏の「因果論の一資料」、梶山雄一氏の「佛教哲学における命題解釈」、羽田野伯猷氏の「アティンシャおぼえ書」、前田恵孝氏の「セイロン佛教學術調査中間報告」など、印度・西藏佛教に関する論文は非常に多いが、しかし第三部の西域・中国・日本佛教に関する論文は比較的少なく、特に純粹に、中国・日本佛教分野の研究は七篇のみである。

印度学々者として著名な中村元氏は、この論文集においては、西域・中国関係のものを載せておられる。「クマラージョヴァ

（羅什）の思想的特徴」（この論文については後の書評参照）がそれで、この論文は羅什の維摩經の翻訳を通じて、彼が原文を忠実に翻訳したのではなくて、漢訳するに当ってかなりの改変を施していたり、或いはかれ自身の思想をもちこんでいたりすることを事例を上げて説明しておられる。

例えば原文及び支謙訳は現世的世俗的なものに対して否定的であるのに対して羅什のみは現世肯定の立場から訳している。こうした問題は、実際は否定的な表現の場合にも羅什は肯定的な「実相」とか「諸法実相」とかいうように説いていると、しばしば指摘されてきたことはあったが、この論文のように、羅什の翻訳について詳細にわたって検討されているものはめずらしい。是非一読されんことをおすすめする。

次に岩本裕氏の「『盂蘭盆』の原語について」では盂蘭盆が唐代の初期においては器物として理解されていた事実や、チベットにはウラボン会はないという事実など興味ある記述が多い。中でもウラボンの原語を *ulambana*（倒懸）とすることも *ulumpana*（救済）とすることも全く無意義であるといわれる点は我々も一考する必要があると思う。

その他、J・ラーデル氏の「Old Turkish and Mongolian BURKAN(BURQAN)」野村耀昌氏の「北周大象二年、復仏の詔にいたるまでの経緯とその背景」、丸山孝雄氏の「吉祥大師吉蔵の法華玄論における五乗と三引」、日比宣正氏の「法華五百問論について」、福井康順の「三経義疏の成立についての疑義」、玉城康四郎氏の「空海思想のリアリズム」、古田紹欽氏の

「平家物語のなかの仏教」、望月敏厚氏の「妙法華経題釈覚書（印度、支那の諸師）」などの論文がある。

以上で簡単に全体の論文を紹介したので、いよいよ書評につづるわけであるが、まず最初に勝呂信静氏の「初期唯識説における三性説の構造」から検討を始めようと思う。氏は宮本博士の還暦記念論文集にも「二分依他性説の成立」（この時は勝呂昌一という旧名であったように思う）という論文を載せておられるが、その中で解深密経、瑜伽論、大乘莊嚴經論、弁中辺論、撰大乘論という時代的に区分されての成立過程の考察方法は実に明確であり、私も大変教えられ、私自身の研究方法にも大きな影響を与えた論文の一つであったが、いま、また三性説の成立の形態をめぐって実に明快に、しかも詳細にわたって考察しておられる。

例えば解深密経においては「三性説の説相における一つの特徴は円成実性の説明について二通りを分っていることである。第一は、依他に関連させて説くもので、縁生の法の生無自性は清浄所縁境界でないという意味で、勝義無自性であるとする。第二は円成の法無我なることが勝義無自性である」という記述は全くその通りであって（無自性相品第五参照）、これが解深密経の一特色ともなっている。そして「第一は依他は雑染法ということになり、上述の業感縁起の定義と合致する」とする氏の考え方は適切であり、特に解深密経においては「依他は雑染である」とされ、更に「水晶の喩は心性本淨説の説明に引かれることがあるが、このばあいの水晶がいわゆる淨分の依他を意味す

るかどうかは疑問なしとしない」という説には私も賛成である。なぜなら、解深密經においては依他は雑染の面のみが強調され、清淨とする記述は全く見当らないからである。水晶の喩が淨分の依他を意味するかどうかということも、私見によれば、水晶の喩は本性清淨ということの意味する喩であっても、清淨の依他ということにはならないと思う。私は清淨の依他ということこそ「無の有」として、般若の慧が依他にはたらく、智に考えたいからである。しかるに本性清淨ということは裏がえしていえば、現実には清淨でない（雑染）ということにならないであろうか、という疑問が残る。ところで、確かに解深密經（玄奘訳）の上では清淨の依他は説かれていないと思うが、ただ異訳の深密解脱經（流支訳）の上では清淨の依他に比較的近い記述があるので指摘しておく。それは聖者功德林菩薩問品第八（解深密經、無自性相品に相當）であって、次の如く説かれている。

「何以故。成就第一義。於諸法中清淨觀相。我說彼是第一義相。成就第一義。以他力相中清淨觀故。是故我說第一義諦無自体相」

さて、氏の思考法は秩序立っていて実に明確であるが、次の二点について疑問があるので記しておこう。一つは解深密經の説明の冒頭に説かれている「解深密經と瑜伽論の前後は確認しがたいが、三性の名称のみは瑜伽論卷十三に出ているにしても、これが論ぜられているのは摂決摂分であるから、このかぎり解深密經が先と考えてよいであろう。」という記述である。これは極めて慎重な表現の仕方をとっておられるが、しかし瑜伽論の

摂決摂分（卷五一―卷八〇）には解深密經よりの引用があるのであるからこの前後論は問題ないとしても、その他の個所も同様に解深密經が先と考えられないであろうか。ちなみにチベットの伝承によれば、解深密經の成立はもっとも古く、大乘莊嚴經論、中辺分別論、法性分別論（それに現觀莊嚴論、究竟一乘宝性論）が重視され、瑜伽論はそれらをもとにして作られたとされている（E. Obermiller: A Manual of Buddhist Monism p. 81, 86, 87, 94 参照）。しかし、チベットの伝承のように瑜伽論を中辺分別論などより後と考えるのは無理としても（同じ弥勒著だから）、私は解深密經と大乘阿毘達磨經（撰大乘論に引用）を唯識論書中、最も初期のものと考えたいのであるが、如何であろうか。次に本書に（二六七頁）阿頼漢という記述が二箇所（二行目と八行目）見られるが、阿頼漢と書く方が一般的ではなからうか。

次に山口益博士の「月称造五蘊論における慧の心所の解釈」は、「世親の五蘊論」とはまた別な解釈の「月称の五蘊論」があったことを紹介し、特に慧の心所の解釈を取り上げて人無我法無我を中心に詳説されている。従来、月称の五蘊論の構層については、あまり知られておらず、あいまいのまま放置されていたが、最近、瓜生津隆真氏が「中觀佛教におけるボサツ道の展開」（鈴木學術財団「研究年報」一六三頁）と題してこの問題に關説されており、いままた佛典チベット解説では第一人者といわれている山口博士によって中觀五蘊論の慧に関する個所（全卷の四分の一）が和訳されたことは、月称の五蘊論を解明する上に重要な意義があると思う。ここには中觀派の人無我、法無我

が適確に規定されていると思われるので、以下検討して見たい。

「人とは我と有情と命者と養者である。そして、それは、家と鬘と車の森林等の如く、因つて施設せられる (upādāya-prajāpyate)。」

とあるが、このように「人」を我とか有情とか命者とか養者であるとするのは、唯識三十頌第一偈の世親釈に「我、命者、生者、意生、儒童、かくの如き等が我の仮説であり」とあるのと同じで、これは一般的な「我」の解釈である。

ところが法無我に関しては、「法無我とは諸法に自体の無なることである」といって、無自性のことであると説き、更にその「法」とは大種及び大種所造の有色と有為(心、心相応、心不相応)及び無為(虚空、択滅、非択滅、諸法の法性)の無色とであると解釈しているが、これは唯識三十頌で「諸蘊、諸界、諸処、色、受、想、諸行、識、かくの如き等が法の仮説である」という説き方とは少し異なるようである。それに俱舍論などでは有為法の中に心、心相応(心所)、心不相応の他に「色法」を加えているのであるが、この五蘊論では有色として大種と大種所造とを別立しており、有為法の中には含まれていない。更に、無為法として虚空、択滅、非択滅の他に「諸法の法性」を加えているなど、他では見られない、月称の五蘊論独特の説のようと思われる。従ってここでは大種と大種所造が重要視され、これらの相依相待をもって法無我を説かんとしている。なぜなら「法無我とは諸法に自体の無なることである」からである。「すなわち三大種に依つて地界は成就し地界に依つて三大種は

成就する。そのことは所余の場合にあっても同様に適合する」とあるように、地、水、火、風の各々はそれ自体では成立しえない、自体なき、無自性なるものである。このような記述は山口博士も指摘されているように四百論破常品の第一偈下の月称の註釈にも見られるが(鈴木學術財団「研究年報」一四頁、更に月称の入中論にも出ているので指摘しておこう。

「地水火風には各々自性 (hōpōdā) なし」

三なきとき各々なし

一なきとき三なし

もし三なきとき各々なく

一なきとき三がないならば

各々には自性 (hān) なし

聚 (pāṇḍu-pa) の如く生ずる」

(Madhyamakavatāra p. 224, l. 13)

月称の人無我、法無我を知るためには中論第十八章の月称釈を見ることも必要であるが、この月称の五蘊論には一層明瞭に説かれていると思われるので是非一読されんことをおすすめする。

次に中村元博士の「クマールジョヴァ (羅什) の思想的特徴——『維摩経』の漢訳のしかたを通して——」を私は大変興味深く読ませて頂いた。というのは、私も大乘莊嚴経論の思想を検討しているときに、漢訳にはサンスクリットやチベットの原文にない言葉がしばしば挿入されていることに気づいて、漢訳のみでその論にこういうことが説かれていると断定することの危

陰性を感じていたからである。ここに中村博士は羅什が漢訳する場合、必ずしも原文を忠実に翻訳したのではなくて、かなりの改変を施したり、彼自身の思想をもちこんでいること、特にチベット訳文では現世的世俗的なものに対して否定的に訳されているのに、羅什は生死輪廻のすがたを肯定する立場から訳していることや、更に羅什は「三明が無明と等しい」という表現を新たに加えている個所があることなど実例を上げて検討しておられる。このようなことは他の論でもいえることであり、いま、大乘莊嚴經論において、サンスクリット及びチベットにはない言葉が漢訳に挿入されている一例を上げるならば、莊嚴經論、菩提品第六十七偈のサンスクリットでは

「大円鏡智は不動である。

平等性と妙觀察とに於けると、

及び成所作に於けるとの三の智慧が

それに依止している」(宇井博士訳)

とあって、チベット訳(影印北京版70—5—1)も大体これに一致している。

ところが漢訳(宇井本、第六十一偈に相当)には

「四智、鏡不動、三智之所依。

八七六五識、次第転得故。」(天正三一、六〇六下)

とあって、いかにも八識が説かれていたかの如く訳されている。これなど漢訳者が訳するとき、当時の思想界を支配していた八識説をもって、それによって中国人にわかりやすく訳したからであろう。だからこの漢訳だけを見て莊嚴經論に八識説(特に八七六五といういい方)が説かれていたと断定することは問題だと思ふ。そのようなことが瑜伽師地論においてもいえるのであり、また、現存のサンスクリットテキストと、当時の漢訳者が用いたテキストとが異なっていたのではないかという問題も残るが、紙面の関係上、またの機会にゆずることにしよう。

(一九六六年刊、A5 平楽寺書店)
(本文九九三頁、七〇〇四頁)