

書 評

ムルティ教授の近業

長尾雅人

T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*,  
London: George Allen and Unwin, 1965. pp. xiv+372. を  
近ごろ感銘を以て読むことができた。以下之を少しく紹介し、  
その讀後感を記して見たい。

本書は佛教の思想を哲學的組織的に叙述せるものとして、近  
來まれに見る好著といふべきである。著者がここに佛教の「根  
本的哲學」となすものは、般若經や龍樹以下の著述に見られる  
中觀哲學を指すのであり、之こそすべての佛教に通ずる本質的  
立場であるとして、その由來する所、その性格、他の哲學や後  
代へのその影響する所を廣く論じてゐる。佛教乃至中觀哲學  
のこの様な説明は、日本ではもとより歐米やインドの學者の手  
に成つたものも、その例は必ずしも少なくはない。然しそれら  
に伍して本書は、獨自にかつ斬新な立場を示してゐる。筆  
者にはそれが、從來の何れよりも、日本に於ける考へ方に近い  
ものゝ様に受けとれた。著者ムルティ教授は、現在ベナレス大

ムルティ教授の近業

學に教鞭をとり、インド文化や梵語學について廣く講義を行つてゐる。自らヴェダーンテイストとして正統バラモンの思想に通曉すると共に、他方ジャイナ教、また本書に見られる如く佛教に對する該博な知識と正當な評價との持主である。

その師ラダクリシナンに捧げられた本書の特色は、次の三點に要約し得るであらう。第一に著者は、インドに於ける思想の潮流を二つに大別し、ヴェーダ以來、今日のインド教にまでつながるバラモンの傳統を一方におくと共に、之に對立するものとして釋尊に始まる佛教を他方においた。而してその後者佛教が十分に開花したのは、大乘佛教たる龍樹の中觀哲學であるとする。斯かる考へ方そのものは、過去の日本ではあへて異とせられるものではない。從來の日本の傳統的な佛教學では、佛教は他のあらゆる思想を異質的に超出し、殊にヴェーダ以來のバラモン思想を外道と稱して、之とはつきりたもとを分つものと教へられて來た。近代の研究は之に對して、佛教の諸要素がウパニシャツドその他に負ふ所の多いことを指摘した。殊にインドの諸學者は、佛教もまたインドの産物としてヒンドウの一種であるとし、ヴェダーンタの不二の思想など、窮極的には一致すると説くものが多かつた。かゝる間にあつて本書の著者が、自らインド教徒でありながらも、佛教、殊に中觀の否定の精神を獨自な意味を有するものとして見ようとしたことは、高く評價せられねばならない。勿論著者は、右の如き日本などの佛教徒の感情については何の知識も持つてはゐない。従つて著者のこの佛教に對する意味づけは、宗派的な感覺からではな

く、彼の博い知識と透徹した理解から産み出されたものである。パラモニックな流れとは異質的に對立する新たな立場を佛教に於いて見出すといふ點では、著者はその師たるラダクリンナン博士をも批評せんとするものである(6. 19—20)。

第二に本書は、廣範圍の梵語文獻の引用に満ちてゐる。著者が右の主張を裏づけるために、佛教、殊に中觀學派の現存梵語テキストを廣く涉獵したことは勿論であつて、その原文が多く脚註に組み入れられてゐる。然し我々にとつてより以上に參考となるものは、より多くの文獻を佛教以外のあらゆる學派から援引せることであつて、上述の如き廣い視野に立つインド人學者たる著者によつて、初めてこのことは可能となる。然し著者は之によつて決して佛教を尨大なインド傳統の語文獻の中に埋没せしめ、彼此を思想的に混同したのではない。却つて之によつて佛教の有する否定の意味を浮彫にし、對照的に明らかにせんとし、かつそれに成功せるものといはねばならぬ。

第三に本書に於いては、この佛教の獨自な意味が、しばしば西洋の諸哲學の體系と比較交渉せしめられた。そこには、Hume, Comte, Kant, Hegel, Bradley, Bossanquet, Sigwart, Bergson 等が引用せられ、殊にカント、ヘーゲルとの對比が屢々行はれた。かゝる對比が正鵠に行はれてゐるか否かは、筆者は審らかに之を論じ得ない。事實、ほとんど二千年以前に花を開いたインドの思想と、近代或は現代のヨーロッパの哲學とを比較することは、それ自ら種々の誤解の危険を含むものである。然しながら、英語による讀者への理解の手段としてまた問

題の現代的關心への關連を明らかにする上からも、あへてかゝる方法をとつたといふ著者の意圖もまた、十分に諒承せらるべきであらう。一方に於いて廣く梵語原文を脚註に収めつつ、他方では之を慣用の哲學用語に寫してそれらの思想の本質を比較せんとした著者の努力は、當然高く評價せらるべきである。

かつて著者は筆者に向つて、本書は相反する兩面から非難を受けたといつて苦笑したことがあるが、之また右に述べた本書の特色に由來するであらう。即ちその非難の第一は、佛教に獨自な革命的な意味を認めようとすることに對する、傳統的なインド教の側からのそれである。第二は之とは逆に佛教徒、特に南方上坐部の側からのそれであつて、むしろ佛教をヴェダーンタ等に近づけるものとしての非難である。それは著者が佛教の根本的立場が、(原始佛教に於いてではなく)、特に大乘佛教たる龍樹以下の中觀哲學によつて開顯せられたとなす點にそもそも由來するであらう。大乘佛教をあらゆるものゝ優位におき、龍樹を八宗の祖師となす日本の佛教の觀點からすれば、その事情は大いに異なるものがある。

さて本書の結構を眺めて見ると、本書は十四章から成り、それが大きく三部に分たれてゐる。第一部は「中觀哲學の起原と發展」と題せられ序論に當る。こゝにインド哲學の二つの傳統として、ウパニシャッドの思惟と佛教とが對立せしめられる。即ち前者が我論 (ātma-vada) であるに對し、後者は剎那滅・無常論 (śūnyavāda) であり、前者が有的、空間的、肯定的、獨斷的であるに對し、後者は變化的、否定的、經驗的、批判的であ

るといふ (p. 11)。之と関連して著者は、リスデヴィツ等が原始佛教は無我論に非すと論ずることを駁する (pp. 20—35)。

次に著者は佛陀の「沈黙」をとり上げ、そこに眞の辯證法 (dialectic) ありとし、それがやがて中觀哲學の前驅なりといふ。即ち佛陀の沈黙、乃至無我論は眞實在が終に不可言説なりとなす自覺であつて、この點一脈ウパニシャッドの *neti neti* といふ否定に通ずるものがある。然しウパニシャッドが直觀的であるに對して、佛陀ははるかに合理的、辯證法的であり、前者が何らかの自我を説くに對して、後者にとつて自我は最初の過誤に他ならない。それ故に佛陀の無我論は、有と無、有我と無我とを超えた中道であり、やがて中觀的な辯證法を導き出すといふ。

次いで上述の二つの思潮の發展が哲學史的に叙述せられ、特に中觀哲學の佛教内に於ける發展と成立、その外教に對する影響等を以て序論は終る。

第二部は本論であつて「哲學體系としての辯證法」と題せられ、七章から成つてゐる。こゝに辯證法 (dialectic) なる語は、著者が屢々、用ひる他の語、即ち絶對、自由等と共に、本書の思想の根幹を形づくるものであるが、その梵語としての原形は必ずしも明瞭でない。著者また之を直ちに *logic* とも呼び、從つてそれを梵語に配すれば、*anumāna* (比論) *u-nyāya* (正理) とも考へられるが、然し辯證法は他方 *theory, reason, dogmatism* 等と鋭く對立し、これを超えるものである。時には之に相當するものとして *bhūta-pratyaveśa* (正觀察) などの語も

見える (p. 209, 386) が、著者が實際にこの語を以て思ひ浮べるものは、プラーサンギカの原理としての *prasaṅga-āpādāna* (應過論) なのであらう。應過の論理は、主として次に述べる四句分別 (*catuḥ-koti*) を通じて行はれる。同時にまた前述の如き中道といふこと、或は中觀 (*madhyamika*) なる文字が、そのまゝ有と無との二邊を超えた綜合的立場を示すものとして、著者の所謂辯證法なのであらう。かゝる辯證法の最初の發見者は佛陀に他ならない。然しそれに哲學的な體系が與へられたのは、龍樹の空觀に於いてである。

無我論とともに「法論」を樹立せる部派佛教は、龍樹の直接の批判の對象であつた。然し龍樹は實はこれによつて、あらゆる哲學への批判を行つたのである (p. 122)。といふのは、哲學は常に自己内の矛盾、二律背反に陥る運命を有するに對し、辯證法は單なる矛盾ではなく、矛盾を曝露し、矛盾を自覺にもたらし、かつ之を解決せんと思はる精神的な運動だからである (pp. 124—125)。一方では懷疑論、無決定論が、他方では反形而上學的な實證主義が唱導せられるに至るのも、その結果としてである。然し中觀はこれらの思想的態度をすべて分析して否定した。眞實は純粹に否定的であつて、これらの態度の單なる集積としての綜合ではない。所謂四句分別は、かゝる純粹絶對否定の意味を持つ (p. 129 ff.)。

四句分別は根本的には (1) 有、(2) 無、(3) 有にして無、(4) 有にも非ず無にも非ず、といふ形をとる。著者は順次にこの四を、ヴェダーンタの有論、佛教 (部派佛教) の無論、シャイナの蓋然

論とヘーゲルの辯證法、及び不可知論乃至懷疑論に對配して考へてゐる。また四句分別は、中論の冒頭に見られる生起に關する四句、即ち(1)自より生ず、(2)他より生ず、(3)自他の二より生ず、(4)無因にして生ず、であるが、著者はこゝでは順に、數論の自生説、佛教及び正理派の他生、シャイナの二生、唯物論或は懷疑論の無因論に對配する(p. 133 ff.)。これらの對配は興味もあり示唆的でもある。然しこの四句がすべて否定せられ、即ちあらゆる哲學が批判せられるとは、如何なる原理に依るのであらうか。

著者によれば、否定の原理は佛陀の緣起であり、特に事物(所相)とその屬性(能相)、全體と部分、我れとわがもの、等々の間の同と異とが吟味せられることであるといふ(p. 137 ff.)。それらの對立的な關係は、それを同じとしても異としても、窮極的には成立しない、即ち物は自性的には成立たない。これが無自性といはれ、空といはれる所以である。かゝる空無自性としての否定が、あらゆる理性的存在にとつて必然的歸結なることを曝露することが、應過論(*prasaṅgāpādāna*)としての中觀の論理に他ならない(p. 131, 140)。それは、否定することによつて何かを肯定する如きことのない否定であり、その意味で絕對否定であり、従つて中觀には論理的な定言がなく(p. 133) 無立場の立場である(p. 129, 329)。それ故に辯證法は自己批判なのであり、中觀は判事であると共に被告でなければならぬ(p. 146)。

著者は、この中觀の立場に對して屢、提出せられる種々の論

難に對しても、一々解答を與へつゝ、次第に中觀に於ける否定の意味を明らかにしようと努める。即ち自らに定言なくして、或は論理を許容することなくして、他を批判し否定し得るか、との問題。中觀的な否定は、哲學そのものを否認する危険を犯しつゝ、しかも否定の主體と否定の對象とは終に否定し得ないのではないか、との問題、等々である。然しながら否定といふことは、まづその主體や對象が實在することを豫想し必要とするのではない。それらの實在は、單に形而上學的な獨斷なのであり、辯證法的な否定はかゝる獨斷の内なる空虚を剔抉することである。それ故に否定とは、實在の後にあるのではなく、即ち眞實の認識によつて否定があるのではなく、却つて否定は眞實の認識への手段に他ならない。このプロセス、即ち論理的理性を否定し超越することによつて眞實に到達するといふ點では、ヴェダーンタも瑜伽唯識も、中觀も實は一致してゐる。たゞヴェダーンタに於いては、眞實の地圖が豫めウパニシャッドによつて與へられてゐる。プロセスはまづかゝる啓示に始まつて、眞實を觀る智に於いて完成するが、その間にあつて否定は、變化と差別とを眞實・實在として誤認することに向けられる。之に反して中觀哲學には全く神の啓示がなく、否定は直接に人間の獨斷に對して向けられる。否定の對象は、眞實の「影」、**「假」**といふ如きものではない。辯證法は人間の獨斷、見(*dṛṣṭi*)を營養として生熟するものであり、その限り純粹に論理的である。同じく大乘佛教としての唯識學派に於いては、否定は客觀的なるものゝ獨在性に向けられ、この點に於いてヴェダーンタ

と異なる。然しかくの如く外境が否定せられて内なる心——識の實在が立てられる所に、中觀とも異つて、その否定は心理的である (p. 158 ff.)。

次いで著者はその第七章に於いて、右の如き中觀の論理の具體的な適用を見る。即ち『中論』第一品の因果關係、第二品の運動、第三品以下の阿毘達磨的諸概念の吟味、第十八品以下の我、虚空、時間、アトム等の常住なるものの検討などである。この最後の事項に於いては、『中論』のみならず、提要の『四百論』もしきりに援用せられる。

以上の如き辯證論的批判そのものが、中觀の哲學である。それ以外に自らの定言、自らの教説を有しない。辯證論による否定は、即ち概念化と教説化との解消を意味する。空性とは従つて概念や經驗の淨化であつて、それ自らが虚無論ではあり得ない (p. 212)。この空性の淨化が般若 (prajñā, 智慧) と呼ばれるものに他ならない。前述の如く佛陀の緣起を原理としつゝ、空性・般若は、そのはたらく経路でもあり同時にその窮極ともなるものである。

般若こそは無二の直觀智であり、眞に哲學の智である。辯證論に於いて、カントの哲學は中觀に最も近い性格を有する (p. 213) が、カントはかゝる窮極の直觀智を、單なる信仰に求めるに對し、中觀に於いてはそれが最高の智としての般若である。それはヴェダーンタが眞實在をブラフマンとして定立し、唯識が同じく識を定言し、否定はその教説の爲に有用であるに過ぎないのに對し、中觀に於いては普遍的にあらゆる定言そのもの

の分析と否定とを行ふものが般若の智であり、それは直接に概念、論理の矛盾に向けられる。かゝる哲學そのものとしての般若に於いて主客は合一するのであつて、單なる信仰やドグマテイズムに於いてはなし。

従つて般若はそれ自ら絶対でもあり、自由でもあり、如來でもある。このことは本書の考へ方の中心をなすものであり、結論ともなるものであつて、第九章以下の三章は、絶対、自由、如來の三概念を一々吟味考察する。先に辯證法がそうであつた様に、こゝでも絶対の概念が梵語、殊に中觀哲學の用語として如何なるものであるかは必ずしも明瞭ではない。一般的にいへば、絶対とは空性 (śūnyā, śūnyatā) を指すに他ならないが、正しく絶対の意味は aparā-pratyaya (他に縁らず) なる語に認められるし、その他 tattva (眞實) / nirvāṇa (涅槃) をはじめ、dharma (法性) / prakṛti (自性) / akṛtina-svabhāva (非改作性) / bhūta (實際) / tadhāt (眞如) 等の語に對しても、著者は自由に絶対なる語を適用してゐる。そこには肯定的表現と否定的表現との兩梵語が併せ用ひられてゐる。著者によれば絶対はヴェダーンタに於いてはブラフマンとして、また唯識に於いては識として、何れもそれが否定を通して措定せられ、この絶対は窮極的には主客合一としてとらへられる。これらに對して中觀に於ける絶対は、物との關係に於いて措定せられることを常に拒否し、あらゆる物に對して普遍的に純粹に否定である如き般若に於いて辯證的批判的のみに捉へられるとする。故にそれは絶対主義 (absolutism) として最も徹底せるものである。

る。こゝに勝義と世俗との二諦の思想が導入せられる。絶対としての勝義は、世俗の覆ひを取り除く (uncover) 否定を通じてのみ、初めて發見 (discover) せられ顯はとなる。

かゝる絶対は、實に到達せられ獲得せられるものである。それは理論理性によつて獲得せられるのではないが、空性を觀る般若によつて獲得せられるといふべきであり、それが涅槃であり解脱 (moksha)、即ち自由に他ならない。自由とは根本的には苦よりの解脱を指すのであつて、著者はそれを他の一般的自由の概念と比較し、更にこゝに六度の行や菩薩の十地の思想に觸れ、また不住涅槃を解説する。然るに絶対と現象といふ如きもの或いは二諦といふ如きものには、何らかの仲介者が宗教的に必要となる。恰もヴェダーンタに於いてブラフマンの他に自在天 (Ishana) がある如く、如來がかゝる仲介者として般若母より生れ出る。如來はその悲と智によつていはゞ兩界に跨る二重存在である。

最後の第三部は「中觀哲學と他の諸學派」と題せられ、本書の結論に當る。その内容は何れも上述の所をまとめて再叙述せるものであるが、特にカント、ヘーゲル、及びブラッドレイとの比較をこゝに行ひ、更に唯識及びヴェダーンタとの比較對照もまとめて述べられてゐる。最後の一章は、中觀の特色となる點を數へ上げつゝ、それが現代の世界文化の基盤として如何なる意味を有するかを考察する。

以上は本書の概要であつて、以て著者の構想の奈邊にあるかをほゞ知り得るであらう。然し同時にそこには本書に缺くる所

のあることに氣づかしむる點があり、その二三について以下述べて見たい。

まづ問題となると思はれることは、著者が用ひたテクストに就いてである。こゝには梵語以外の西藏語や漢譯の諸文献は殆んど觸れられてゐない。従つて例へば漢譯や三論宗で夙に問題となり、すでに自明となつてゐることが、こゝには今更めて問題となつたり、或は全く觸れられなかつたりする。これらは結局は翻譯或はその延長であり、二次的な資料に過ぎないのであるから、最後の資料としての梵文に於いて思想的に吟味せられねばならないことはいふまでもない。然し漢譯佛敎も西藏佛敎も、中觀哲學の古い形とその偉大な展開とを自らの構成要素として含むのであつて、従つて本書の如く中觀哲學を全佛敎の中心的根本的なものとして考察する時は、殊にこれらが一顧も二顧もせられなければならない。著者自ら、漢譯はとにかく、西藏譯は大いに參考に値ひすると語つたが、之も西藏譯が梵語原典に極めて忠實である點が有用であると考へられたからに過ぎない。準原典であることもさりながら、西藏に於いても漢譯佛敎に於いても、中觀が全佛敎思想の中心的地位を保つて發展したことは、本書では殆んどとり扱はれなかつた。要するに著者にとつて中觀哲學は印度のものであり、印度だけのものなのである。

月稱が初めて唯識學派の批判を行つたと著者が述べてゐる (p. 165) のも、西藏譯に残る清辨の『中觀心論』に唯識批判が詳細に論ぜられてゐることを著者が知らなかつたことに由來す

る誤りである。また正理學派への中觀よりの批判は、寂天や蓮華戒に始まる如く同所に記されてゐるが、『廻諍論』や西藏譯『廣破論』の龍樹の正理派への批判を見れば、之が誤りなることは明らかである。

ところで中觀に屬する直接の梵語原典として本書が最も多く用うるものは、龍樹の『中論偈』とその月稱釋とであることはいふまでもない。著者はいはゞ本書に於いて月稱を祖述したものである。その他には『菩提行論』及びその釋が屢、引用せられるのが眼につくが、第一資料としての龍樹の『廻諍論』、『寶行王正論』(Ratnavali)、『六十頌如理論』等や、提婆の『四百論』等の引用は比較的少ない。何といつても月稱の『中論釋』が梵文として完備して残つてゐる前では、これらのものはそのほかに於いて匹敵し得ないのであらう。然し同じ月稱の大著でも、西藏譯に残つてゐる『入中論』や『四百論釋』は殆んど論じられてゐない。

テキストの取扱ひ方についての右の如き點は、瑜伽唯識の佛敎についても同様であるが、唯識思想については殊に著者の誤解と思はれるものがある。その著るしい點は、唯識學派は識の絕對有を主張する絕對主義者であると著者が考へてゐる點である (pp. 159, 215, 217—8, 236, etc.)。識が勝義有 (paramārthatas, vastuṣ) であることの表現は、『三十頌』の安慧釋などにも見えるが、その勝義有は果してプラフマンの絕對主義などと同列に考へらるべきものであらうか。何となれば「唯識無境」であると共に、無境の故にその「識もまた無なり」と重ねて述べられ

ることが、入無相方便相 (asallakṣaṇanupraveśopāya, 『中邊分別論』) として常に特色的であるからである。更に之と關連して、著者は唯識を中觀と對立する他學派なるかの如くに (事實、清辨や月稱の時代にはその様な姿を呈する) 扱ひ、ヴェダーンタにより近きものとするのであるが、唯識はもつと密接に龍樹の中觀を承け、その上に展開したものと考ふべきではあるまいか。若し然らば、中觀的な徹底した否定の精神を經過しつつも、著者のいふ如きよりヴェダーンティックな有神論的な形態へ、如何にして發展するかが、より興味ある問題となるのではなからうか。この中觀的な否定は、唯識に於いては著者が考へてゐる様に單に「外境」客觀的なものゝ否定に過ぎるのではなく、その精神はより以上にいわゆる三性説及び三無性説に於いて繼承せられてゐる。然しこの三性説については、著者は殆んど全く觸れる所がない。三性説は梵文の現存する『莊嚴經論』(Mahāyāna-sūtrāntakāra) や『三性論』(Trisvabhāva-hirḍa) にも出てゐるが、その主流は西藏譯と漢譯にのみ残り、『攝大乘論』(Mahāyāna-samgraha) や『解深密經』(samdhinirmocana) に見られる。梵文が略、完全に現存する『中邊分別論』(Madhyānta-vibhāga) にもその第三章に於いて詳細な三性の展開が行はれてゐるが、この書については著者はバッタチヤルヤ及びトッチ兩教授の校訂にかゝる第一章を見たのみで、山口益教授の完本を参照し得てゐない。従つて著者の唯識に對する知識は限局せられたものであり、それは主として月稱によつて述べられた唯識説、即ち月稱がその對論者として擧げてゐる

唯識師のみがこゝに問題となつてゐる如くに見える。中觀學派については龍樹から月稱或ひは寂天に至る長い歴史を著者は考へながら、唯識についてはやゝ後代の識有論者(有相唯識家)のみが考察の對象となつたかに見える。殊に著者が唯識思想の興起の時期を月稱と寂天との間におく如き(註 106)は、漢譯史の上からいつても全く不可解であつて、前述の清辨に於ける場合と同様に、著者の唯識思想史に対する知識の不足を物語つてゐる。

之に關連して著者がヴェダーンタと中觀と唯識とを何れも絕對主義と呼ぶことに對しても、或る躊躇を感じざるを得ない。ブラフマンの絕對的超越的性格はともかくとして、空性は緣起を基礎とし、チェルバッキーの如きものたる Relativity とのみ呼ぶ。それが普通の意味の絕對でないことは、著者もくり返して述べる所であるが、それにも拘はらず絕對主義として右の三者を並列する所には、少くも誤解を生ずるおそれなしとせぬ。中觀と唯識とは、その空性に於いても識に於いても、常に何よりもまづ緣起論的(三性の依他起性的)なのである。緣起論であることが忘れられない限りに於いて、中觀が絕對主義と呼ばれることも承認せられるであらう。

その眞實(絕對)が不可説である、といふことは、著者の議論の一つの基調をなしてゐる。それは通常の理論理性や概念を以てしては不可得だからである。然し同時に空性は現象的な存在の空性・法性として、現象の眞實性であり、現象以外に別に存在するのではない。二諦は窮極に於いて、勝義の一諦であ

る。それ故に絕對は超越的であると同時に内在的である。著者がかくの如くに語る時、それらは何れも正しい。然しながら、かく超越の方向と内在の方向との二つが考へられる時、著者の考へ方はやはり前者の方向により多くの重點がおかれてゐる様に評者の眼には映る。こゝに内在への方向といふのは、否定による超越の後に、世俗が生かさね蘇へることを指す。超越的には「色即是空」、然し内在的には「空即是色」である。佛陀が一代の四十五年間の説法に於いて「一字不説」であつたのは前者であり、それにも拘はらず大智と大悲に基づく説法がそのまゝ眞實であり得るのは後者である。この後者の内在的な方向に於いて、まづ問題となるのは、超越の場合と同じく論理や概念化であり、具體的には衆生の生活そのものである。著者の説く所に従へば、この衆生の世界の論理は、ひたすら否定せらるべきものとのみなつて、新たに世俗として蘇へる面に乏しい。正當に世俗が蘇へることによつて、比丘の超俗的生活ではなく世俗の生活が肯定せられ、生死がそのまゝ涅槃といはれ、煩惱が直ちに菩提となり、衆生の中に佛性が發見せられるのである。超越的な絕對も、實は相對的緣起的な世俗以外には求められない、即ち内在的である。月稱が「唯世俗」(samvrti-mūlaka)といふ時(『入中論』VI. 28, p. 108)窮極の眞實がたゞ世俗のみに歸することを指すものと思はれる。

著者またこれらの點に觸れ或は示唆する所は多い。殊にこの問題として最も重要なものは二諦の思想なのであり、吉祥等もまた、二諦論こそ中觀の根幹なることを述べてゐる。著者は



二諦論及びそれに附隨して義未了義經の問題等を四一頁や殊に第九章末に詳しく説いてゐる。然しそれらの個所に於いても何れかといへば勝義諦に重點が置かれ、世俗の側ではない。このことはやはり著者が絶対主義として中觀を把握することに由來するであらう。

然るに實は如來といひ、菩薩道といひ、乃至衆生が悉有佛性であることも、すべて絶対が相對の世界に立還ることである。それは相對が絶対になることではなく、相對があくまでまた相對たることに徹することである。唯識學派の持つ意味も、恐らくこの方向に沿ふものとして、即ち前述の如く中觀的な空性を繼承した上での唯識であるといふ點にあるであらう。後世の中觀學者が、勝義的な「遮遣」(praticedha)の否定に止まらず、世俗的な「建立」(vyavasthapanā)の面を強調したと傳へられることも、同じ問題に屬するものである。然るに著者がこれら中觀や瑜伽をヴェダーンタと並べて絶対主義と呼ぶ時、その絕對は世俗的であるよりも超越的脫俗的である傾向が強いと評せざるを得ぬ。

ついでを以てその他の些細な問題を二三列擧しよう。右にも觸れた佛陀の「一字不説」といふことは、二八二頁にも出るのが、五一頁では、佛陀は小乘阿毘達磨の「法」論は説かなかつた、の意味に解せられてゐる。これは後世中國や日本に於いてやかましく論ぜられる如く、禪的な不立文字の意味、一般に分別戲論を絶する (prapñcopsama) 意味であつて、特に「法論」を説かなかつたといふのみではないであらう。それはむしろ著

者のいふ如き「無立場の立場」を指すものである。  
一〇七頁には瑜伽行派の開祖を彌勒とし、一〇八頁にはパッターチャルヤに従つて無着をタントリズムの創始者でもあるとする。後者は殊に疑はれてゐる。

二二六頁、殊に二八四頁以下に佛の三身について説く。然しそこに引用せられるものは『莊嚴經論』を主とするものであつて、三身説を著者は龍樹からも月稱からも直接引用し得てゐない。之が果して中觀哲學として考へらるべきか否かは、オバーミラーが西藏の傳承として獅子賢の註を引く以外には、何の保證もない。むしろ三身説は、唯識派の諸論書によつて發展せしめられたと考ふべきであらう。二八〇頁に佛智を五智として説明することにも同様の關係がある様に見える。

二二三頁に、不可言説なる勝義が、しかもあへて語を籍つて (samāropa) 指示せられることが述べられてゐる。この samāropa は『中論』に於いては、施設 (pratihati) に他ならない。而して著者は、かく不可言説が言説せられることを、増益損減の法 (adhyatopa-aparivāda-hyā) と呼ぶのであるが、この解釋は甚だ奇怪であり、何に基づくか不明である。増益と損減とが、不眞を眞とし、眞を不眞と誤解する邪見の謂であることは、中觀、唯識を通じて通途のことである。

二五七頁に、涅槃の平等性 (samānā) を語り、『三昧王經』を引く。然し中觀哲學としては、何よりも月稱の『入中論』初に出づる十平等性が問題とせらるべきではなからうか。

續いて同所にその平等性は一切衆生に佛性のあることとし

て、『寶性論』(Ratna-gotra-uttara-tantra)を引くが、之はかなり大きな飛躍である。如來藏思想は二四二頁にも觸れられてゐるが、何れの場合も、先の三身説と同様に、之が中觀の思想であるとの保證は何處にもない。たゞオパーミラーによつて傳へられた西藏の傳承が、『寶性論』を中觀ブラーサンギカ派の論書となすのみである。佛性・如來藏の思想が中國の佛教でしきりにもてはやされたことは周知の如くであるが、その漢譯の歴史からいつても、龍樹をへだたるかなり後世のものであり、かつ瑜伽唯識學派に親しいものなることは明らかである。著者はこれらの諸種の佛教思想の系統を扱ふに當つて、かなり手當り次第の所があるといはねばならぬ。西藏の傳承が右の如く述ぶることは、『寶性論』が西藏では彌勒の作とせられ、かつその五論の最後に擧げられる所から、之が竊極的立場を示すものと解せられ、従つて宗喀巴等が信奉するブラーサンギカの立場に一致するとせられたことに依るものであらう。

誤植は特に脚註に於いてかなり眼につく。例へば、p. 51 n. 2: sarvopalanbhomāṣāḥ は 'ambhopsāṣanah' であらう。八五、九一頁等では、脚註の番號が混雜してゐる。p. 104 n. 1, 1. 3: sadā'vidyamanah' でなければならぬ。

以上の如き缺陷或ひは筆者と意見を異にするものはなほ多々あるが、それにも拘はらず本書の樹立した功績は没すべからざるものがある。それは前にも述べた如く、現存する梵文に従つて佛教の根幹的な思想を追及し、之を廣く印度の諸思想の間に位置づけてその特色を際立たしめ、かつ西歐の哲學思想とも對

決せしめて現代への意義を見んとしたことである。著者の意圖もまたこゝにあつたのであらうし、その意圖は十分成功せるものといはねばならぬ。たゞ佛教全般よりする位置づけの不足を感ずるのは、筆者の醜を得て望む意よりするに過ぎない。

(筆者 京都大學文學部「佛敎學」敎授)

(了)

京都哲學會發會四十周年記念號

次 目 號 前

心理テストについて……………	矢田部達郎
歐米哲學界の印象……………	高坂正顯
ギリシア人と歴史(承前)……………	田中美知太郎
フィヒテに於ける自我……………	大峯顯
草創當時……………	植田壽藏
書評 大島康正「實存倫理の歴史的境位」……………	梅原猛
彙報	
新着外國雜誌所載論文一覽	