

仏教における瞑想と哲学

梶 山 雄 一

仏教の瞑想(ヨーガ)というものは、一般には、合理的な思惟を容れない特殊な実践である、と考えられがちである。合理的な思惟を超えるということが、仏教の実践や思想の本質の一面をなしていることは事実であるが、それは合理的な思惟を、そして哲学的精神を否定するということではない。むしろ、合理性を超越するためにあらかじめ徹底的に合理的思惟を尽くさねばならない、ということが仏教の本意であると思われる。このことは、仏教、さらにひろくインド思想一般においては、合理主義と神秘主義というものが対立する二つの態度として理解されてはならないこと、その二つはむしろ相互に他を補い、相互に転換しうる態度であるということの意味する。

たとえば中観学派の創始者ナーガールジュナ(竜樹)の思想を、多くの学者がそうするように、本質的には神秘主義である、と規定することは誤りではない。しかしそのことから、ナーガールジュナが非合理的な神秘家であったと理解するならば、それは誤りである。彼の著書を開けば一見して明らかであるように、それは合理的な思索に満ちている。インドの宗教と哲学は、派生的な例外を別とすれば、終始一貫して、人間を救済しうるものは知識である、という立場をとっていた。だから、そこで発展した神秘主義は合理的な思惟を否定するものではない。また、かりに

合理的思惟が終局において超越されるとしても、その過程においては合理性を尽くすことが要求されていた。要するに、仏教においては、合理主義と神秘主義、いいかえれば哲学的思惟とヨーガとが統合されていたのである。その統合はどのようになされていたかを、ここでは、インドの後期中観派の代表者であったシャーンタラクンタとその弟子カマラシーラの二人の思想を検討することによって例証してみたい。

一

八世紀の末にチベットにおいてインドの中観者カマラシーラと中国の禅者摩訶衍（マハーヤナ、大乘和尚）との間に論争が行なわれたことは『ブトン仏教史』の記述などによって以前から知られていた。それが伝説であるか、史実であるかの決定はつきかねていたのであるが、最近二十年ほどの間に、敦煌文書やチベット史書の研究が急速に進んできて、この論争が史実であったばかりでなく、中観思想の研究の上にも重大な関係のあることが確かめられた。フランスのドゥミエヴィル、イタリアのツツチ、わが国では佐藤長、藤枝晃、上山大峻などの諸氏の研究は後期中観派の思想史の上にも大きな光を投げかけるものである。とくに重要なのはこの論争の関係文書として、中国側の『頓悟大乘正理決』、インド側の『バーヴァナー・クラマ（修習次第）』三篇の原典が発見され、その研究も進んだことである。

チベットはチソン・デツェン王（Khri sron lde btsan 七五四～七九七）の治下に大いに国力が振った。王は仏教を振興するためインドと中国からかなりの数の仏教僧を招いた。ところがインド仏教を代表する中観派と中国仏教を代表した禅宗との間に教義の違いがあったために、チベットの仏教界そのものが二分され、両派の抗争が起こってしまった。インドから来てサムエ寺の建立に力をつくし、仏教界の指導にあたっていたシャーンタラクンタはこの抗争を憂いながら死んでしまった。その死後しばらくして中国からやってきた摩訶衍は神会門下の禅僧で、その説くとこ

ろはチベット人に歓迎され、弟子もふえた。インド僧たちは禅宗が仏教の正統でないことを王に進言したので、これに不満な禅宗系の僧は焼身自殺をしたり、身体を傷つけたりして抗議を行なうまでに至った。

チソン・デツェン王はシャーントラクシタの高足カマラシーラをインドから招き、抗争に決着をつけるため、サムエにおいて摩訶衍と論争をさせることにした。この論争の結果はインド側、チベット側の報告ではカマラシーラの中観派が勝ったことになっているが、中国側の報告『頓悟大乘正理決』（これは摩訶衍その人の著作ではなく、当時チベットにいた王錫という官僚の手になるもの）では摩訶衍の禅宗が勝ったことになっている。その矛盾を解決するために、抗争はかなりの長期間にわたり、二派の論争は一度でなく二度行なわれたのではないかとする説もある。第一回は摩訶衍が勝ったために禅宗が勢いを得た。それに対してカマラシーラが入藏してきて第二回の論争が行なわれ、ここではインド側が勝利を得た、とするものである（上山氏説）。いずれにしても、最終的にはインドの中観派の勝利に帰し、カマラシーラはチベットに残って、王の依頼で『修習次第』の著作を行なった。敗れた摩訶衍たちはチベットから追放されてしまった。しかし、チベット内部での両派の抗争はその後も続いたらしく、カマラシーラはさいごには屠殺人に腰をしめつけられて殺された。

カマラシーラと摩訶衍の論争が正確にはいつ行なわれたかについては七九二～九四の間という説と、七八〇～八二の間という説とがある。論争の回数をもふくめてこの年代を確定することはなお保留しておかねばならない。

チベット人は摩訶衍の一派を頓門派、カマラシーラの一派を漸門派と、きわめて的確によんでいる。摩訶衍は中国の頓悟禅宗を代表していたのである。論争の主題は多岐にわたったが、それらをつらぬいて主張された頓門派の態度は次のようなものである。慈善や戒律などの菩薩の徳目の実践、小乗、大乘の諸学派の教義の学習、さらに菩薩のヨーガの方法としての十地というような階程、このような一般に修行の段階といえるものは、仮りのものであって、悟りそのものにとって本質的ではない。無想、無心、あるいは無思というようなことばで摩訶衍が表現するもの、一言

でいえば、思惟からの脱却一つを達成すれば、悟りは一瞬に成就され、輪廻はそのまま涅槃である、と。

これに対して、漸門派のほうは、三乗の学習、六種のパーラミター、十地のヨーガの段階的修習という次第を経てはじめて空性の智は得られる、という。その階程を無視して、ただちに輪廻が涅槃である、というのは誤りである。要するに、智慧というものは慈悲と方便とをばなれてあるものではない。そして、慈悲と方便とは修行の階程と必然的に結びつくものだ、と主張している。

摩訶衍のほうは、カマラシーラのもっている学識や当時のインドにおける中観派の形態というようなもの、つまり論敵の背景一般はなにも分かっていない。だから、相手のいうことは、バラモン僧や小乗のいうことだ、としか理解できなかった。カマラシーラのほうも、摩訶衍のいうことがナーガールジュナのことばに似ているということは分かったが、いくつかの学派に分かれて発展してきた中観派のどの学派に所属するかは分からなかった。もしカマラシーラが摩訶衍をインドの学派の一つに位置づけることができたならば、彼にはもつと整然とした論議を展開することもできたはずである。お互いに相手を知らないままに、しかもことばの不自由に苦しみながら、通訳を介して議論をしたのであるから、和解点を見出だせるわけもなかったのである。

摩訶衍にはけっさよく理解できなかったのであるが、慈悲と方便と智慧ということはカマラシーラの哲学にとって特別の意味をもっている。これらの三つは密接に関連しながら、インドの中観派の自己訓練の方法を示していたのである。仏教において慈悲はただ人をいつくしむということではない。菩薩はできるだけ教多くの人々を救うことを本願とするし、最後の人が救われるまでは、たとえ彼自身はすでに悟っていても、涅槃に入らない。カマラシーラのように、このような慈悲は、僅かな人々しか救済できない小さな悟り、小さな教えに満足しないで、つねにより高い悟り、より大きい教えへ進むように、菩薩を駆る。そしてこのような追究というものは、小さく低い教えと大きく高い教えとを見分けることのできる批判的精神を必要とする。あるいは、実践的にいえば、低い教えから次々とより

高い教えに進み、さいごに最高の教えに至る、という段階的な修練なくしては批判的精神は養われない。この最高の教えに近づいて行く方法としての修練の階程が方便であったのである。

批判的精神は仏教ではいろいろな形で説かれている。ある教義を経典、つまり仏教の伝統、と論理との二つによってたしかめることも一つの批判の方法であった。唯識系統の論書に説かれ、とくにラトナーカラシャンティが強調した批判のための四つの基準（四指示、四依）といわれるものがさらに重要である。これは仏教者は、(一)真理（法）に依るべきで人に依ってはいけない。(二)意味に依るべきで文字に依ってはいけない。(三)了義経（ブツダの真意をあきらかに説いた経典）に依るべきで、未了義経（表面の記述の奥に密意の隠されている経典）に依ってはいけない。(四)神秘的な直観に依るべきで、経験的な認識によってはいけない、という四種の批判の基準を与えているものである。この四種、とくに第四の基準は後期中観派にとって大きな意味をもっている。後にくわしく述べるように、彼らは土地というヨーガの段階と仏教諸学派の教義の哲学的批判とを一致させることに努めたからである。

このように、批判的な精神を基軸として、慈悲と方便と智慧の同時的追究を説く後期中観派は、歴史的に存在した仏教の四学派、説一切有部・経量部・唯識派・中観派の哲学を一定の順序で配列し、先に並べられたものを一つ一つ学習し、批判して次第に後に並べられたものに進んでゆくことを最高の立場である中観に至る方法と考えたのである。シャーンタラクシタの中観はもはやナーガールジュナの、あるいはバヴィヤの中観と同じものではありえなかった。これらの初期、中期中観派のうちに巨大な発展を遂げた経量部、唯識派の哲学と対決し、それをのり超えるものであったからである。経量部や唯識派の知識論を中観のなかに吸収し、それを越える原理が中観派のうちにあることを示さねばならなかったのである。いいかえれば中観の真理は、その他の三学派の教義を学習し、批判してはじめて理解できるものであった。もし摩訶衍がサンスクリット語を解したならば、カマラシーラはこのようなことを彼に語りかけたのである。

二

『中観莊嚴論』に展開されたシャーンタラクシタの哲学の階程にかんする理論を紹介するまえに、多少後の記述と重複する怖れはあるにしても、比較的後代におけるインド仏教哲学の発展の素描をあらかじめ行なっておく。インド仏教ではヴァスバンドゥの活躍した五世紀ごろになると、説一切有部・経量部・中観派・唯識派という四大学派の教義とそれぞれの学派としての独立性が確立された。それ以後のインド仏教は各学派の相互批判、学派の分裂と綜合化の時代となる。そしてその分裂と綜合の基準となったものはディグナーガ（陳那）とダルマキールティ（法称）の知識論であった。

説一切有部の立場においては、意識というものは照らすもので、見るものではない。いいかえれば、意識は表象をもちえない。私が書物を認識しているとき、書物の形象は外界にある書物という対象にあるのであって、知識そのもののなかに書物の表象があるのではない。このような認識論をインドでは無形象知識論 (*anākāraṅgāna-vada*) とよぶ。なぜ説一切有部がこのような認識論をもつに至ったかという点、この学派は存在を分析していくつかの範疇を立て、それぞれの範疇にふくまれる存在要素を究極的な存在と考えたからである。究極的な存在要素は一つの性質と一つの作用のみをもつ単一な本体である。それは二つの性質や二つの作用をもちえない。認識は三つの要素、意識・感官・対象に分けられるが、意識は照らし（理解し）、感官は知覚し、対象は形象をもつものである。もし、意識が対象の表象を含むならば、それは二つの性質と作用をもつことになり、そもそも認識を要素に分類するという範疇論はなりたたなくなるからである。存在分析の哲学としての説一切有部の体系は存在要素が単一の性質と作用をもつて、これを前提にしてはじめてなりたつものであったからである。

これに対して経量部は、ひとは外界にある対象そのものを見ることはできない、という。ひとが書物を見ていると

き、その書物の形は、対象がそのひとの知識の中に与えた形象、つまり表象であつて、外界の対象そのものではない。知識も対象も瞬間的存在であるから、ある対象は一瞬間に知識を刺激して消え失せてしまう。次の瞬間に知識が見る形象は、対象が知識に投げ入れた表象であり、その瞬間にはもとの対象はすでに存在しない、外には、ただ異なつた存在である第二瞬間の対象があるだけである。対象とは知識のなかに表象を生ぜしめる原因であり、知識はその結果である。ひとは知識の原因として外界における対象の存在、厳密には、それが存在したことを推理することはできないけれども、対象そのものを知覚しているわけではない。外界の対象そのものはいわば不可知なXである。このような理論をインドでは有形象知識論 (sakarajñāna-vāda) とよぶ。

唯識派は、いわば、経量部が、知覚はされないが推理されるXとして残しておいた外界の存在を消去してしまつて、世界を表象のみに還元してしまふのである。もしわれわれの認識しているものが表象であるならば、外界の存在は不必要である。現在の瞬間の認識の原因が必要であるならば、それは外界にはなくて、一瞬間前の認識に求めればよい。意識は瞬間ごとに生滅しながら、前刹那の意識が次刹那の意識の原因となつて、たえず相続してゆく流れである。認識の原因である種子は意識の中に蓄積され、成長しながら流れつづいて、時を得て認識の表象として顕現する。認識された世界以外に世界はないから、すべての存在は表象として説明できるわけである。

古く般若経の思想家たちは最高の実在を直観したときにそれを、すべてのかたちやしるしをはなれた光り輝く心、として表現した。ナーガールジュナの直観も同質のものである。この伝統はその後中観派や唯識派の内部、あるいは、『宝性論』、『入楞伽経』などの如来藏系の思想として存続していた。この系統では、心の本質を汚れない明鏡のようなものと考え、そこに映る誤謬や迷妄をまじえた形象を偶来的な客塵とする。同じ考え方は唯識派の内部にもあつた。すべての存在は認識にほかならないとしても、われわれの認識には誤謬もある。貝をみて銀だと思ひこみ、繩をみて蛇だと思ふような誤認はつねに経験されることである。もし一つの表象が他の表象によつて否定されること

があるならば、それは表象一般が迷妄である可能性をもっていることを意味する。だから、表象が認識の本質であるとはみることができない。つまり認識の形はわれわれの思惟の所産であって、その思惟をはなれた認識の本質そのものは、形をはなれた照明そのものである、という。ヴァスバンドゥ、ステイラマティなどの無形象唯識派といわれる人はこの系統に属する。この系統の唯識派の考え方が、結果的には中観派にきわめて近くなることを注意しておこう。内容のない、光り輝く心とは空の境地とほとんど同じことになるからである。中観瑜伽派はこのような立場から成立してくるのである。

唯識派の他の一派——ディグナーガ、ダルマバーラ、ダルマキールティ、プラジュニヤーカーラグプタ、ジュニヤーナシュリーミトラ、ラトナキールティなどの最も有力な学者を輩出させた一派はそうは考えない。誤った表象があるとしても、それを存在しない認識とすることはできない。本来存在しなかったものが表象という存在としてあらわれることはできない。銀を見た知覚が誤りで、それを貝であるとすると第二瞬間の知覚が正しい、といったところで、二つの知覚はそれぞれ瞬間的なものである。いわば歴史的事件のようなもので、後のものが前のものを訂正することはできない。矛盾や対立というものは二つのものが同時にあつてこそなりたつ。時間を異にして生ずる二つの知覚の間に矛盾はないし、一方が他方をただすということもない。銀の知覚も貝の知覚も、知覚としては同じく正しいのである、そのような形象をはなれた認識そのものなどがあるわけではない、という。ひとが迷っている、といわれるのは、そのひとが形象を見ているからではなくて、形象を思惟によつて解釈するからである。その思惟の解釈を除けば、ひとは認識の形象を見ながら迷妄から解脱する。柳は緑、花は紅のままに悟っているのであって、形のない光り輝く心などが別にあるわけではない。このように考える唯識家を有形象唯識派と名づける。つまり無形象唯識派にとっては、表象は思惟と同じものであつて、いずれも迷妄である。有形象唯識派にとっては、認識の表象とは、形象に思惟の加つたもので、そのうち、思惟は迷妄の原理であるが、形象は汚れのない認識の本質である。

唯識派のなかのこの無形象と有形象との論争は、有部と經量部との間の無形象と有形象の論争とよく似ていることはすぐ分かる。ただその論争が、心の本質と心の表象とについて考えられているか、表象と外界の対象とについて考えられているかが違うだけである。ダルマキールティ以後の有形象唯識派は經量部と合併してしまつて、經量瑜伽派とよばれる。この学派は、たとえば論理学とか刹那滅論とか一般的な問題については、一応外界の存在を認めて議論するが、いったん最高の真実が主題となれば、唯識の立場にたつて外界の存在を否定する。

『中觀莊嚴論』には、初めの部分に、仏教以外の諸学派の教義の批判もあるし、また、仏教諸学派批判のなかには、ダルマキールティの哲学についての予備知識なしには近づけないような議論も多い。これらの叙述は別の機会に譲つて、ここでは、上に述べたインド仏教の展開をシャーンタラクシタがどのようにして一つの階程として配列したかに焦点をあてることにする。

シャーンタラクシタはすべての哲学体系を、心理的な世界と物質的な世界とをともに実在とする二元論と、物質的な存在を否定して認識のみを実在とする一元論とに大別する。仏教の学派でいえば、説一切有部と經量部が二元論に、唯識派と中觀派とが一元論に属する。また彼は、二元論の体系を無形象知識論を説く有部と、有形象知識論の立場をとる經量部とに分ける。唯識派についても、後に出るように、有形象唯識派と無形象唯識派とが分れる。

説一切有部の理論は十八種の範疇をもつてすべての存在を説明するものである。シャーンタラクシタはこの範疇によつて分類された要素は単一な実在であるという有部を追究する。たとえば涅槃は無制約的で単一な実在であるといわれる。しかし涅槃が二刹那の意識によつて認識される場合を考えると、もし同一の涅槃が二刹那の二つの意識で考えられるならば、その二つの意識は区別されなくなるから刹那滅論がなりたたない。もし第一の意識によつて考えられた涅槃と同じものが第二の意識の対象とならないならば、涅槃そのものが単一とはいえなくなる。また物質の原子も単一な実在であると主張されるが、もし原子が集合して現象するとき、中央の原子がまわりの十箇の原子と結合す

るか、結合しないまでも向かい合うとすれば、中央の原子は十の側面をもたねばならない。しかし単一で不可分な原子が十の部分をもつことは不合理である。このようにして、単一な実在とされる要素を吟味すると複合的なものであることが分かる。その複合性を有部は承認しないために、一つの要素は単一性と複合性の二つの矛盾した性質をもつと主張することにおいこまれる。したがってその要素は存在しないといわなければならない。このようにして有部の十八種の範疇は崩壊してしまう。

意識は、ガラスの球体のように、対象の形象を自身のうちに含まないという有部の無形象知識論に対しては、シャインタラクシタは知識と物質の対象との本質的な差別を強調して、これを批判する。無感覺な物質は現われ得るためには知識によって照らされ、認識されなければならないが、知識の方は、それが現象するために他のものを要しない、自己認識的なものである。知識は自身で自身の中にある表象を認識するのであって、それ自身と異なったものを認識することはできない。とすれば、もし外界の対象がそれ自身の形象を知識になげ入れ、知識のなかにその表象が生じないならば、知識と対象とはいかなる関係をももたえない。だから、外界の対象の認識というものは無形象知識論の立場では説明できないことになる。

経量部の有形象知識論の立場では、外界の認識というものは比喻的にしか成立しない。それ自身は知覚されない外界の対象が知識の中に投げ入れた、その形象は知識の一部分となつてしまつてゐる。その知識の一部分である形象を知識自身が見るといふ自己認識が、かりに、外界の対象の認識といわれるだけであるからである。シャインタラクシタはこの有形象知識論を有部の認識論よりはるかに高く評価する。けれども彼は経量部のこの理論を絶対的に確実だとはいわない。知識というものは非物質的な、したがって単一なものであるが、一方対象の形象は、複合的な物質的存在の映像であるから、複合的なものである。私が書物を見るときにも、机の表面、机上にあるコップや灰皿、さらに壁の一部や書棚の一部も見えている。見られている書物一つにしても厳密には形についても色についても単一な

ものでなくして、複合的なものであることは明らかである。だから、対象の形はつねに複数的である。もしそうならば、単一な知識が複数的な形象をもつことがどうして可能なのであろうか。一つの实在がその本性として単一性と複数性という矛盾した二つのものをもつことはできない。この知識の単一性と形象の複数性のもたらす困難についての議論は、すでにダルマキールティの『知識論評釈』（知覚章一九四〜二二五頌）において詳細に論じられていた。そこでも中観派は、この問題を解決できないニヤーヤ学派、有部、経量部をあざけて、知識も対象もけっきよく実在しないとする中観の空の立場を宣揚したのである。

『知識論評釈』でダルマキールティ自身がこの問題に対して経量部の立場から与えた解決は彼の天才を証してあまりあるものである。形象の複数性ということは純粹な知覚（直観）においては問題にならないで、ただそれが反省された思惟の立場において起こってくるだけである。だから、認識として第一義的なものである直観においては、知識の形象は全一なものといわなくてはならない。いわば、形象は多様なままに全一である。思惟は第二義的な認識であり、かりにそこで形象の複数性が知識の単一性と撞着したにしても、直観においてはその撞着はない、と。

シャーントラクシタはこのダルマキールティの解決に対する自分の意見をあきらかには述べていない。複合的なままに単一である、という立場は単一と複合とをラディカルな矛盾と考える中観派にとって、はじめから解決になっていないと思われたからである。『中観莊嚴論』でシャーントラクシタが批判する経量部の解決策の主要なものは次の二つである。第一に、経量部はいう。たとえば蓮のたくさんの花弁が非常に早い速度で次々に開くとき、それは一時に開花したようにみえる。あるいは、たいまつを速やかに回転させると、それは火の輪として知覚される。そのように、知覚においてひとは対象の一つ一つの部分を次々に見てゆくのであるが、その速度の早さのために、複数のものが一時に知覚されたように見えるだけである、と。

シャーントラクシタは批判する。もし早い速度で知覚されたものが一つの知覚となるならば、たとえば、一つ一つ

の文字が次々に早い速度で発音されても、われわれが一つの単語、一つの文章を区別して知覚し、全体を一つのものとして意味を混同することがないのはどうしてなのか。火の輪や蓮華の開花の喩えは、知覚と記憶を混同した議論である。次々にひらく花弁を一時の開花とし、一点一点にある火をつないで輪とするのは、知覚ではなくて記憶である。けれども複数の形象が知識の中にある、というのは同時的な知覚の問題であるから、さきの喩えでこれを説明することはできない。

第二に、経量部はいう。視覚、聴覚、嗅覚というような異種類の知覚が同時に起こるさいに、同一種類のなかの多くのものも同時に知覚することができる。赤、青、黄というような多くの色は同一瞬間に見ることができ。だから、そのときの視覚は一でありながら多でもある、と。シャーntaxタラクスタは批判する。もし一旦知覚の形象を赤、青などの部分に分け始めると、青の部分にもさらに小さな部分を認めなければならない。けっきょくは最終的な単位としての原子の一つ一つが知覚されるということになる。しかし誰もそれを認めない。いったい、経量部の教義では単一な対象は存在しない。涅槃や空閑という無制約的な、単一な存在は、有部では認めるが経量部では認めないはずである。また心理作用や論理的概念もつねに心とともに認識されるのであるから、じっさいには単一で起こるとはいえない。単一な対象などないときに、単一な心と複合的な対象の形象との矛盾を解決しえない経量部の有形象知識論はなりたたない、と。

有部や経量部に比較すると、唯識派の理論は經典の本旨と論理とに適合したすぐれたものであり、外界の存在に執着している人々の盲を開くに足るものである、とシャーntaxタラクスタは激賞する。彼は彼自身が多くものを唯識派に負うていることを淡白に告白している。しかし、そのことは唯識の理論が完璧であることを意味しているのではない。

唯識派によれば、すべてのものは、無始以来の過去から心の流れの中に蓄積されてきた印象の種子が成熟し、表象

としてあらわれたものであって、外界の存在がその原因ではない。けれども、その心の表象はつねに複数的であるのには心は単一である、という経量部を苦しめた問題は、唯識派においてもまだ解決されていない。いったい、複数的な形象というものは、唯識派にとって唯一の実在である知識自体と同じように真実なのか、あるいは究極的には否定されるけれどもしばらくかりに認められているだけのものであるのか。唯識派も、知識の複数性を承認するか、形象の単一性を主張するか、いずれかの立場をとらなければならぬ。しかし、もし形象が単一ならば、世界の一部が動けば全世界が動き、一部が黄色であれば全世界が黄色になるはずである。その困難をさけて、形象の複数性を認めれば、形象をともなった一瞬の知識そのものに複数性をも認めなければならぬが、それは不合理である。

ちょうど経量部と同じように唯識派も、青黄などの多くの知覚は、同種類ではあるけれども同一瞬間に起こるから、知識の単一性と形象の複数性は矛盾しない、という。シャインタラクスタは批判する。そのような説明は經典の權威にそむき、また論理的にもなりたたない。經典には、すべての人は一心の流れにはかならない、といって心つまり認識の単一性を教えている。また唯識哲学の最大の權威であるダルマキールティも、異種類の認識——視覚と聴覚などは同一瞬間に起こるけれども、同一種類の二つ以上の認識は同時には起こらないことを証明している。

もし多くの形象が一つの知識のなかに同時に存在すると主張するならば、唯識派は自分が外界實在論者の原子論に對して行なった批判と全く同じ論理で攻撃されることになる。原子の存在を認めると、一つの原子がその周囲の多くの原子と結合するため、原子は多くの側面をもつことになり、原子の不可分割性に矛盾する。もし多くの側面をもたないとするれば、無限に多数の原子も一箇の原子と同じ地点を占めてしまうから、山や大地も一箇の原子と同じ大きさになってしまうはずである。唯識派はこのような批判をもって外界實在論を否定したが、もし唯識派が一つの知識に多数の形象つまり多数の部分の共存をみとめれば、その部分は原子の単位にまで追究されねばならないから、この原子批判は唯識派自身の有形象知識論にもあてはまることになる。物質的存在である原子に向けられた批判を非物質

的な知識に向けることはできない、と反論するわけにはゆかない。というのは知識以外の存在を認めない唯識派にあって知識の形象は空間的なひろがりをもつて顕現している。ひろがりをもつ以上は原子の集積と同じように批判されることをさげることができない。このシャーンタラクシタの有形象知識論批判は彼の独創的なもので、その後中観派の有形象唯識派批判のきめ手となったものである。

これまでのシャーンタラクシタの唯識派批判は有形象唯識派 (Sakāravāda, Satyākāravāda-yogācārin) に向けられたものである。一方、無形象唯識派 (Anākāravāda, Añīkāravāda-yogācārin) はいづ。最高の真実としては、認識は、水晶球のように、青などの形象によっても汚されていないものである。形象は無始以来つみ重ねられてきた誤った潜在印象によって現象するものにすぎない。たとえば摩術師が一塊の粘土をとって呪文をとなえ、馬や象の幻を生ぜしめたとき、馬や象は存在しないが粘土は存在する。そのように、形象は存在しないが、認識の本質は存在する、と。

たしかにこの立場では単一な知識と複数の形象の矛盾は存在しない。けれども、とシャーンタラクシタはいう。もし形象が実在しないなら、なぜそれがこれほどあきらかに認識されるのであるか。また、認識の形象を除いて、認識そのものはどこにもみとめられない。表象をもたない認識などはないからである。また、実在するが見られない認識の本質と見られてはいるが実在しない形象との間にはいかなる関係もなりたない。両者は同一性によって結びつかない。もしそうであれば一方が実在で他方が非実在であることはできないからである。両者は因果関係によっても結びつかない。因果は時間を異にする二つのものだけにたつたが、形象と認識は同時的存在であるからである。またもし形象が実在する認識を原因として生じるというならば、形象はまったく非実在であるとはいえない。たとえば、黄痘のためにひとが白い貝を黄色であるとみたとしても、黄色の貝の形象はまったく実在しないわけではない。それは原因によって生じてきているのだから、原因と同じほどに実在するといわねばならない。だから無形象唯識派は、

形象はその原因である認識とは全く別で、非實在であると主張することはできない。

このようにしてシャーントラクシタは有部も経量部も、有形象唯識派も無形象唯識派も、中観の批判に耐えることのできないことを示す。その批判の原理はただ一つ。すべてのものは単一性と複数性という矛盾する二つの性格をもつということである。すべてのものはそのために最高の真実として實在するといえない。物と同じように心も實在ではない。ここにいたって、ナーガールジュナのいったように、すべてのものが空であるという中観の真理が確立されるのである。

シャーントラクシタは唯識派を批判し、これを超越することを説くけれども、バヴィヤ(経量中観派)のように、唯識説をただ、自我を否定するためのかりの理論であって、一般の理解(世俗)としても正しくないものであるといわれない。シャーントラクシタは、唯識説を有部や経量部の理論よりも高いもの、一般の理解の領域においては最もすぐれたものであるという。そして、ナーガールジュナが『六十頌如理論』三四頌において、四元素その他の外界の存在は心識におさめられるもので、心識すらも空であると知るときには、外界の存在はまったくの誤認であることが分かる、という意味を述べていることに言及する。それは、唯識が中観の哲学階程のなかに大きな位置をもつことを示そうとしているのである。『中観莊嚴論』九三頌においては、中観と唯識とを馬車の二つの手綱にたとえ、二学派の理論を習得してはじめて人は大乘仏教者といえる、といっている。

三

シャーントラクシタが中観派と唯識派(瑜伽行派)を綜合したということは理論的な領域においてだけはたされたのではない。むしろ実践面においてそれはもっと完全に行なわれた。初期・中期の中観派も菩薩の十地というヨーガの方法を無視していたわけではない。ナーガールジュナも十地のヨーガを奨励しているし、『ラトナーヴァリー』四・

四〇以下) チャンドラキールティは十地の説明にそつて中観哲学を解明している。けれど後期中観派においては、十地をはじめとして、瑜伽行派が体系化し、実践してきたヨーガがほぼ全面的にうけいれられ、中観派の実践法となつたのである。カマラシーラの『修習次第』初篇によりながら、後期中観派の実践の大綱をかんとんに記しておく。

智恵というものは三種の方法によつて得られる。学習と批判と瞑想(聞・思・修)とである。学習はブツダの教えやすぐれた哲学書の勉強を意味する。批判というのは、大乘の經典の説く空性の教えを權威としながら、論理をもつて不生の意味を研究することである。その過程においてインド哲学諸派、仏教諸派の实在論を批判してゆくことである。ヨーガは学習し批判的に研究したことを明瞭なヴィジョンとして体得することである。ヨーガは止心と観察との二つの統一(止・観・双運)とに大別される。

貪欲を絶ち、行ないを正し、慈善や道徳を積むことはヨーガに入るための捷徑である。ひとは閑寂で清潔な場所を選び、仏菩薩の礼拝、過去におかした罪の告白、慈悲心の喚起、ヨーガの姿勢のとり方などを、定められた規則どおりに行なつて止心に入る。止心は選ばれたヨーガの対象に心を統一的に專注するために心の動揺や沈鬱などを止息することをいう。その過程には心を次第に純化統一してゆく九種類の心のとどめ方(九種心住)、怠惰・対象の忘失・沈鬱・浮動・努力の不足・過大な努力などの六種の障害、それに対して信・意欲・清明・勤励を以て怠惰を除き、記憶を以て対象の忘失を除き、正知を以て沈鬱と浮動を、思念を以て努力の不足を、無関心を以て過大な努力を除くという八断行が行なわれる。その結果ヨーガ行者は種々の神通力を得るに至る。尋求・思択・喜・樂の対象に対する心の統一という心作用をともなつている初禪から、それに対する執着を棄てて、より高い心作用をともなつた第二、第三、第四禪へ進んでゆく四禪の階程なども修習される。

止心によつて瞑想の対象に統一された心を専注し、静寂な境涯を得ることに成功すると、こんどは、その対象が実在しない、空なものであることを知るように努める。それが、後期中観派の哲学と瞑想の体系においてもっとも重要

な位置をしめる観察（観）の段階である。物質的な対象は心のあらわれにほかならず、その心も究極的な実在ではないと批判して、最高の真実としての空性にまで昇ってゆく、この観察の過程は、さきに述べたシャーンタラクシタの哲学の段階と一致する。哲学の段階がそのまま瞑想の段階として実践され、あきらかに直観されるのである。この観の段階は『入楞伽経』一〇・二五六～二五八の三詩頌に述べられている方法によって行なわれる。シャーンタラクシタとカマラシーラはいずれも、この三詩頌をかれらの仏教の中核とみなしている。それは、中観瑜伽派の哲学と瞑想の階程の理論はこの三詩頌を権威として発展したことを意味する。『入楞伽経』におけるこの三詩頌のテキストには異本もあり——たとえばラトナーカラシャーンティの引用するこの三詩頌はシャーンタラクシタ所引のものとかかなりの異同をみせている——、また、その表現があいまいで、異なった二つの理解の仕方を可能にするというような文獻的な問題がある。しかし、いまカマラシーラの解釈にしたがってこの三詩頌を意識すると次のようになる。括弧内はカマラシーラの挿入した特殊な解釈である。

（形象をもった）心のみがあることを悟って、ヨーガ行者は、外界の対象があると考えるべきではない。（主観、客観の二つを離れた光り輝く心である）ものの真相を対象とした瞑想に沈潜して、彼は（形象をもった）心のみということをも超越すべきである（二五六）。

このように彼は、（形象をもった）心のみということを超えたのちに、（主観・客観の）無顕現（である光り輝く心）をも超越すべきである。かくして、（光り輝く心すらも）顕現することのない瞑想に沈潜して彼は大乘を見る（二五七）。

彼の得る境地は努力を要せずにもたれ、静寂で、（彼の菩薩としての）本願によって浄められている。（光り輝く心さえも）顕現することのないことによって、彼は（さきには）最高の智慧と思われたもの（つまり、光り輝く心）を本体のないものとみる（二五八）。

括弧の内の文章を省いて読めばだいたい『入楞伽經』の伝える意味になる。ただし二五八の後半は、本經、カマラシーラ、ラトナーカラシャーティのテキスト間に異同があるうえに、かなりちがった読み方を可能にするような文面であるので、一定できない。

カマラシーラの解釈によるとこの三詩頌は哲学の四つの段階を示すものである。(一)外界の対象の存在を許す立場(有部と経量部)、(二)形象のある心のみを認める立場(有形象唯識派)、(三)形象のない光り輝く心のみを立てる立場(無形象唯識派)、(四)光り輝く心さえも否定された空の立場(中觀派)という四つのである。したがって、觀察とこの四つについて、前節で述べたシャーラタラクシタの哲学の階程が修習されていることになる。觀察といふのはこれらの實在する物と心、形象のある心、形象のない心、空性という四つの瞑想の対象を、ありありと直觀することを意味するとともに、低い段階の対象を批判して高い段階にのぼってゆくことを意味する。觀察のなかには批判的な思索もふくまれているわけである。

この觀察に成功すると、つぎに、止心と觀察とを車の両輪のように並行して修習する。止心とは無知になることなく、静寂な知であったから、止心と觀察は、闇と光のように対立するのではなく、並行させ統一して修習することができる。それを完成すると瞑想者は、菩薩十地の予備段階である信解行地に入る。この信解行地と最後の仏地との間に菩薩の十地が入るから、仏の境涯に至るまでに、合計すれば十二の段階が数えられる。その名称と特徴を列記すると次のようになる。

信解行地 まだ人に自我がなく、ものに本体のないことを直觀はしていないけれども、その真理に對する強い確信をもって瞑想を続ける。すべてのものに本体のないことについての知の光が少し明らかになった段階を煖位、その光が明瞭度を増した段階を頂位、形象のある心のみであるという真理が直觀される段階を忍位、光り輝く心のみが直觀される段階を世第一法と名づけて、四つの階位が細分される。

初地（歡喜地）その世第一法の直後に出世間的な、すべてのことばの虚構を超えた空性がもつとも明瞭に直観されると初地に入つて、大きな歡喜が生ずる。この地はまた見道とよばれ、ここにおいて断滅されるべき百十二種の煩惱を断つ。この地においては利他心がさかんになるので慈善（布施）のパラミター（菩薩の徳目）が向上する。

二地（離垢地）この第二地から第十地に至るまでを修道という。修道によって断滅されるべき十六種の煩惱が次第に断たれてゆく。第二地においては非道徳な行為の垢が除かれて、戒律のパラミターがすぐれてくる。

三地（發光地）忍辱のパラミターがすぐれ、多くの世間的な三昧が得られる。超越的な智の光が生ずるので發光地という。

四地（焰惠地）精進のパラミターがすぐれ、悟りの助けになるもの（菩提分）が修習され、不浄の薪が燃やされるので焰惠地という。

五地（難勝地）禪定のパラミターがすぐれ、悟りの助けになるものの修習がさらに進む。きわめて得がたい段階の意味で難勝地という。

六地（現前地）依存性（縁起）の真理を冥想して智恵のパラミターがすぐれ、すべてのものにしるしがないこと（無相）を修習する。ブツダの教えに面前するから現前地という。

七地（遠行地）無相の知を完成するが、それを維持するのにお努力を必要とする。方便のパラミターが向上する。はるかに行って無努力の境地に近づく意味で遠行地という。

八地（不動地）努力を用いずにすべての徳が得られ、菩薩の本願のパラミターがすぐれてくる。もはや無相と無努力の境地が動揺しないから不動地という。

九地（善恵地）きわめてすぐれた知力、つまり力のパラミターが向上する。教えを説くための非難されない資格を得る。

十地（法雲地）直観知のパラミターがすぐれ、人々を訓練するために必要な化身術を得る。世界中に法の雨をふらせる雲の意味で法雲地という。

仏地 全知を得、化身術を完成してブツダとなる。（了）

（本稿は昭和四十三年十一月二日京都哲学会における公開講演の内容である。『中観莊嚴論』その他のテキストに関する文献学的な諸問題については別稿を期している。）

（筆者 京都大学文学部「仏教学」助教授）

Heideggerschen Interpretation ist der Ort, in dem der transzendente „Wille“ eingebettet bleibt, hier als derjenige „Ort des Absoluten Nichts“ gezeigt worden, der jedoch in seinem „Sich Wissen“ sich zur je-weiligen Welt bestimmt.

Schliesslich wird die am Anfang genannte „Bedeutsamkeit“ und „Unbedeutsamkeit“ je als Weltlichkeit (A) und Weltlichkeit (B) bezeichnet, aus deren Verwandlungen, Verflechtungen und Vertiefungen die Problematik der Welt des späteren Heideggerschen Denkens in ihren Grundzügen ist überblickt worden.

Meditation and Philosophy in Buddhism
— a lecture given in the annual meeting of the
Kyoto Philosophical Society on Nov. 2, 1968

by Yuichi Kajiyama

The lecturer explains correlation between meditation practice and philosophical investigation as it is described by later Indian Mādhyamika scholars. Giving an exposition of the main contents of Śāntaraṅgita's Madhyamakālaṅkāra and Kamalaśīla's Bhāvanākrama, he examines how these Mādhyamika philosophers evaluated the doctrines of the major Buddhist schools (Sarvāstivāda, Sautrāntika, Yogācāra, Mādhyamika) and how the Mādhyamikas incorporated their system of doctrinal classification into their practice of meditation.

„Sein“ und Einbildungskraft
—Über den Seinsbegriff bei Kant—

von Tsuruo Imazu

Diese Abhandlung ist, wie der Titel schon zeigt, ein Versuch zur Untersuchung: In welchem Sinne der Begriff vom Sein (oder das Seinsverständnis)