

# 学位論文審査報告書

氏名： 西山 亮  
学位の種類： 博士(文学)  
論文題目： *Prajñāpradīpa* 第 22 章「如来品」の研究

## I. 前言

インド大乘仏教の一方の雄たる中観派に関する研究は盛んであるが、バーヴィヴェーカ (Bhāviveka 清弁、6 世紀前半) に関する研究、特に彼の中論註『般若灯論』(*Prajñāpradīpa*) に関するそれは、重要性は認識されつつも、必ずしも進んでいないのが現状である。西山氏の今回提出された学位論文『*Prajñāpradīpa* 第 22 章「如来品」の研究』(A4 版、x 頁+本論・副論 153 頁、総計 400 字原稿用紙 892 枚相当) は、タイトルが示すとおり、同論の第 22 章「如来品」を、観誓(Avalokītvratā)による複註『般若灯論註』(*Prajñāpradīpa-ṭīkā*)を参照しつつ、厳密な文献学的手法に則って総合的に解明しようとしたものである。清弁の仏陀観や一切知者観については既に研究があるものの、それらは専ら彼の別の著作『中観心論』(*Madhyamaka-hṛdaya*) を中心としている。したがって、西山氏の論文が、『般若灯論』を軸とした本格的な清弁の如来論研究としては学界に於ける最初の試みとなる。この意味で、氏の論文は中観仏教研究において、ひいてはインド仏教思想研究において、学術的に重要な寄与をなすものと言える。

## II. 目次

### [序論]

- [0] 予備的考察
  - [0.1] 問題の所在
  - [0.2] 清弁の研究史
  - [0.3] *Prajñāpradīpa* の注釈書
  - [0.4] *Prajñāpradīpa* 第 22 章のチベット語訳と漢訳

### [本論]

- [1] 如来は何でないのか
  - [1.0] *Abhidharmakośa-bhāṣya* 「破我品」における pudgala : 議論の背景
  - [1.1] *Prajñāpradīpa* 第 22 章導入部
  - [1.2] 如来は五蘊と同一でも別異でもないから無自性である (k. 1)
  - [1.3] 如来は自性/他性として存在しない (kk. 2-4)
  - [1.4] 施設されたものは有自性ではない : 犢子部との対論 (kk. 5-6)
  - [1.5] 如来の素材も有自性ではない (kk. 7-9)
  - [1.6] 如来は自性を欠く (k. 10)
- [2] 如来は何であるのか

- [2.0] 勝義と世俗の間：議論の背景
- [2.1] 戯論（*prapañca*）の役割：世俗（k. 11）
- [2.2] 戯論を超えた如来：勝義（kk. 12-15）
- [2.3] 如来は無自性であり色もまた無自性である（k. 16）：第 22 章結論

- [3] 如来は一切を知るのか：異教徒たちとの対論
  - [3.1] 如来は人である（哀れな異教徒からの批判）
  - [3.2] 如来には知らないことがある（ジャイナ教徒からの批判）
  - [3.3] 「作者」の観点から（ミーマーンサカなどからの批判）
  - [3.4] 殺生について
  - [3.5] 「一切」の内容

#### [結論]

- [4] 清弁の見た如来

#### [副論] *Prajñāpradīpa* 第 22 章「如来品」テキストと和訳

### III. 論文の要旨

本研究の目的は、清弁（*Bhāviveka*、6 世紀前半）の著した *Prajñāpradīpa*（以下 PPr）中の、「如来」がテーマである第 22 章を取りあげ分析することによって、中観派の仏陀観の解明に寄与すると同時に、大乘仏教の仏陀観に関する明確な視座を提供することにある。清弁はインド仏教における中観派を代表する思想家の一人であり、PPr は *Mūlamadhyamaka-kārikā*（『中論頌』）を注釈したものである。本稿においては、その第 22 章を前半と後半とに分け、それぞれを「如来は何でないのか」（本論第 1 章）そして「如来は何であるのか」（本論第 2 章）という視点から考察を行い、空思想の中で如来がどのような存在者として理解されたのかを明らかにした。

清弁の仏陀観に関しては、すでに M. D. Eckel 氏が *To See the Buddha* (Princeton University Press, 1992) において論じているが、清弁の別の著作である *Madhyamakahr̥daya-kārikā*（『中観心論頌』、以下 MHK）およびその注釈書 *Tarkajvālā*（『思擇炎』）における記述が中心であり、本稿は同氏が言及していない PPr に示された仏陀観を明らかにしている。さらに、傍論において示される「一切智者」としての仏陀の側面にも検討を加えた（本論第 3 章）。MHK および *Tarkajvālā* の一切智者論を論じた川崎信定氏の『一切智思想の研究』（春秋社、1992）は、PPr 第 22 章の当該箇所については言及しておらず、本研究によって、清弁の一切智者論に関する新たな資料を提供することができた。

PPr 第 22 章における問題はまず、清弁にとって「法身（*dharmakāya*）」とは何を意味するかであり、「教説」と「法性」とを、それを解く鍵として考察を進めた。また、同じく中観派の思想家であり、清弁の批判者として知られる月称（*Candrakīrti*、7 世紀前半）との比較を通じて対立点を明らかにすると共に、方法論の共有を指摘し、両者が同じ「中観派」であることの意味を問い、一つの見方を提示した。その点で本稿は、中観派における清弁の思想の見直しを迫るものである。さらに、PPr 第 22 章における議論が、複数の層を持つ

清弁の二諦説のどのレベルと対応するのかを検討し、特に「勝義と世俗の間」という視点から検討を加えた。

主に以上の点から PPr 第 22 章を分析することによって、中観派の学匠である清弁の持つ如来観を明らかにしたのであるが、PPr 第 22 章に関しては、先行する翻訳があり、それを随時参照したことは言うまでもない。野澤静證氏の『軌範師清弁造根本中の註・般若燈の中の如来の観察と名くる第二十二品』(1950) がそれである。管見の限り学界において言及されたことのないこの翻訳は、漢訳を随時参照し、また意味が十分通るように観誓 (Avalokītvratā) による複註 *Prajñāpradīpa-ṭīkā* からの補いを加えており、丁寧に翻訳作業が進められていることが分かる。ただし、内容の分析や解説はなく、チベット語訳テキストの問題を指摘するような注も存在せず、また、底本が明記されないことから、やや取り扱いにくい資料である。「講讀用」と但し書きされていることから、出版を意図したものではない可能性が高いので、本稿においてあえて逐一批判することはせず、適宜言及するに留めた。副論文においては、デルゲ版と北京版を校合したテキストを提示し、それを基にした翻訳を対照させ、必要な箇所には注を付した。さらに、科段分けを付すことによって、立体的に PPr 第 22 章を把握できるようにした。科段分けに関しても野澤氏の翻訳には見られないものであり、テキストの見取り図として内容理解を助ける役割を果たす。

## 序論

序論においてまず、清弁に関する研究史を概観し、次に予備的考察として PPr の注釈書である *Prajñāpradīpa-ṭīkā* についての書誌情報を整理し、主に撰述問題についての回答を与えた。*Prajñāpradīpa-ṭīkā* は従来通りインド撰述と考えると良いが、後代の加筆を思わせる箇所が存在することを示した。実際に、チベット文を言い換える際に「インド語で (rgya gar skad las)」という文句が見られるなど、サンスクリット原典を想定できない箇所、つまりチベットにおいて手が加えられた可能性が高い箇所が存在した。また、PPr 第 22 章の漢訳の問題について、先行研究を整理しながら考察し、チベット語訳との相違とその原因を指摘した。特に、PPr 第 22 章の漢訳に、PPr チベット語訳や月称の *Prasannapadā* より 2 偈多い全 18 偈が見られる点を取りあげ、この両者の違いの原因をテキストの成立過程に言及しつつ検討し、その原因として「漢訳者の誤読」と「サンスクリット原典の相違」の可能性を指摘した。

## 本論

### 第 1 章

PPr 第 22 章前半には、「犢子部 (Vātsīputriya)」と呼ばれる学派 (部派) と清弁との対論が記録されている。そこにおいてトピックとなっているのは「如来の存在性」であり、犢子部が特別な存在性を付与している pudgala と呼ばれる一種の人格主体の存在性が、PPr の議論の背景にある。犢子部は如来を pudgala と見立てて、彼ら独自の理論を展開するのであるが、PPr における清弁と犢子部との論争を迫る前に、議論の背景を押さえるため、*Abhidharmakośa-bhāṣya* (『俱舍論』) における世親 (Vasubandhu, ca. 400-480) と犢子部との対論を概観した。犢子部は pudgala を、説くことのできる有為 (過去・現在・未来) でも無為でもない存在である「不可説 (avaktavya)」とし、有為と無為の存在性を主張する有

部 (Sarvāstivādin) の実在の枠組みに、第三のカテゴリーを付け加えた。有部と犢子部に、無為に存在性を認めない経量部を加えて、それぞれが存在として認めるものは次の通りである：

### 存在するもの

経量部 有為

有部 有為・無為

犢子部 有為・無為・不可説

この構図を PPr 第 22 章の背景として念頭におき、検討を進めた。

さて本稿においては、筆者が前半と考えた第 1 偈から第 10 偈までは、対論者の主張する有自性論に対する批判を通じて「如来は何でないか」が議論され、残りの第 11 偈から最終第 16 偈までにおいては反対に「如来は何であるのか」が問われ、如来に関する中観派の見解が示されているので、作業仮説として前後半に区分けし、それぞれ本稿の第 1 章と第 2 章において検討を加えた。やや複雑な構造をとる前半部分の骨子は次の通りである。まず最初に、如来と五蘊との関係を五通りに分析して、勝義として如来が無自性であることを確認し (k. 1)、それを基調として対論者の有自性論を論破していく (kk. 2-4)。対論者は *Abhidharmakośa-bhāṣya* の二諦説などを引用しながら、存在に自性があることを証明しようとするのであるが、清弁は特に実有 (dravyasat) と仮有 (prajñaptisat) を考察することを通じて、一々を斥けていく。

次に、「素材として (upādāya)」という表現に関する検討がなされる (kk. 5-6)。対論者は *Abhidharmakośa-bhāṣya* と同様 pudgala に「不可説 (avaktavya)」という特別な存在性を付与した犢子部である。清弁は、如来が五蘊を素材として (upādāya) 存在しているということを、自性という観点から検討を加え、結論として、対論者が主張するような自性を思考の基盤とした論証によって、如来の実有性は証明されないことを指摘する。如来が有自性であることに基づきその実在性を論証しようとして、それを斥けられた対論者は、施設されたものの有自性を主張するが、やはり「素材として (upādāya)」あるいは「素材 (upādāna)」という観点からは実有たる如来は証明されないということが再確認される (kk. 7-9)。

そして、「如来」は仮に構成されたものであることが確認され、勝義として如来は決して施設されるものではないと結論づけられるのである (k. 10)。

以上が PPr 第 22 章前半の梗概であるが、視点を「自性」自体に置いた、存在に関するこのような検討は、上述の *Abhidharmakośa-bhāṣya* における世親と犢子部との議論には見られなかったものである。このことから自性の有無は、中観派とアビダルマ論者との議論においてはじめて問題となるトピックであると言える。換言すれば *Abhidharmakośa-bhāṣya* において、有部あるいは経量部の立場をとる世親と、犢子部との間には「自性」それ自体に関する対立点は存在しないということである。存在に自性があること、あるいは存在するならば有自性としてである、という点で、犢子部もまたアビダルマ論者であると言えよう。しかし一方で、pudgala を実在と認めるという点では、有部などとは一線を画する。以上を整理すると次のようになる：

### pudgala と dharma に自性を認めるか否かの点から

犢子部 pudgala 有自性、dharma 有自性

有 部 pudgala 無自性、dharma 有自性

清 弁 pudgala 無自性、dharma 無自性

有部と犢子部の間では、「何に自性を認めるか」「何を実在とするか」という点で見解を異にするが、「自性」自体が問われることはない。それは中観派の議論の中において問題となり、そこではじめて有自性か無自性かが問われ、中観派は「人法二無我」の立場に立つのである。

PPrが *Mūlamadhyamaka-kārikā* 第22章を注釈する中で明らかにしたテーマとその課程は、章の結論部分で述べられた次の文言に集約されている：

〔如来〕品の目的は、対論者が品の冒頭で述べた論証の過失を指摘することを通じて、如来の法身を示すことであった（副論10）。

こう清弁が述べた通りの仕方で第22章の論述は進められた。まず、前半（本論第1章）においては、対論者の見解の否定が徹底して行われた。否定されたのは「自性（svabhāva）」の実在性であり、如来が何らかの実体として存在する、あるいは存在しなければならないという対論相手に対して、如来が無自性であることの証明が行われたのであった。さらに、色蘊などの諸法の有自性も否定され、これによって龍樹以来中観派が言い続けてきた「一切無自性」が論証されたことになる。主たる対論者は、不可説を根拠として「人（pudgala）」の実在性を主張する犢子部、そして「法（dharma）」が自性を持つことを主張するいわゆるアビダルマ論者であった。この両者の立場が否定されたということは、「人法二無我」が示されたということの意味する。対論者が強固に主張する人と法における自性の存在性を否定することによって、清弁は無自性を立証したのである。

ただしその否定の方法、つまり「同一でもなく別異でもない」という表現を用いての論証が、犢子部が人（pudgala）の実在性を証明する際に用いる論理と極めて類似していることには注意が必要である。このことから、中観派と犢子部との論証方法の貸借関係を予想することは、あながち的外れではないだろう。つまりは両者を相容れない関係として見るのではなく、何らかの影響を相互に与えている可能性を視野に入れるべきである。同様に、本稿で検討した、*Abhidharmakośa-bhāṣya* の二諦説あるいはアビダルマの二諦説を清弁が解釈を加えながら受容していた事例も、「中観派はアビダルマ思想を否定した」というような対立関係を念頭においた見方ではなく、両者が議論を戦わせながら思想を発展させていったという見方を提示していると言えよう。本稿においては、中観派である清弁が、犢子部やアビダルマの発想を全て否定しているのでは決してなく、解釈こそ違えど、その論法や定義を、中観派的な色づけをしながら、自説を証明するためのツールとして用いている事例を提示できたかと思う。各学派や思想家の見解の相違をもとに、それぞれを「アビダルマ」や「中観」や「唯識」といったようにミクロな視点で区切ることなく、一連の思想の潮流として彼らの対論を眺めるマクロな観点から仏教思想史を眺めることも必要となろう。その視点からすれば、解説を進めてきた PPr 第22章における、対論者である犢子部やアビダルマ論者との対立点は、本稿ではもちろん大きな問題として考えてきたが、「自性」を認めるか否かという点だけ、ということも可能かも知れない。

## 第2章

以上の PPr 第 22 章の前半においては、如来が何でないかが明らかにされた。如来は自性として存在しているものではない、という中観派の立場が、対論者側からのさまざまな批判を斥けることを通じて立証されたのである。しかしこのことは仏教徒にとって必要とされ、また救済の主体として要請される存在である「如来」を否定することになりはしないのか。菩提を獲得し、衆生を教化した如来の働きや存在性自体が無とならないだろうか。無自性とはそういうことではないのか。こういう疑問が現代の我々からも、また後半に登場する PPr の対論者からも提起されるのである。しかし、無自性は決して「非存在」を導くわけではなく、如来は無自性という仕方で存在している、あるいは如来は自性を欠いている存在である。このことが後半のテーマである。中観派は無を説く虚無論者ではなく、有でも無でもない立場をとる。後半は、どのような仕方で如来は存在しているのかが、「無でもない」立場から考察されている。

構成要素である五蘊つまり「諸法」と、構成されるものである「如来」との関係性の考察を軸として、PPr 第 22 章の前半において対論者の見解の批判がなされ、それぞれに自性が存在しないことが証明された。後半は、その自性を持たない如来がいかにか認識されるのかが示され、その議論の中心となったのは「施設 (prajñapti)」である。「施設」は犢子部において、pudgala の存在性を証明するために用いられた表現であったが、中観派にとって「施設」はあくまで仮に設定されたものであり、実在を導く原理ではない。ただ、それを仮のものとして単に切り捨てるのではなく、「施設」に対して清弁は特別な役割を与えた。それは「教化」である。本来は表現することのできない「空」や「不空」をあえて施設することには、人々を分別から離れさせ、正しい認識へと導く役割がある。「空」を敢えて表現して施設することの意義は、人々を教導することにある、その意味で「施設 (prajñapti)」とは原意の通り「知らせるもの」である。前半においてなされた対論者の否定は、まさにそのような意図を持ったものであり、対論者の過失を知らせ、如来もそれを構成する要素である諸法も無自性であることを知らせるといった作業が、「施設」によってなされたのである。施設とはすなわち「ことば」であると言って良いだろう。否定作業は施設されたことばによって教化の意図をもってなされた。それは経典で示されたことばの肯定であり、同時に虚無論に陥らないための杖であった。その意味で「戲論」にもある役目が与えられている。それは「戲論を断つ」という役割である。つまり戲論は戲論を断つ働きを持っており、戲論によって戲論は断たれるのである。このように清弁はある種のことばを肯定的に捉え、その有用性を認識し、実際にツールとして、特に他者を批判するためのものとしての役割をことばに担わせたのである。その役割をもったことばは、清弁の二諦説の中で、ことばである、また戲論であるにも関わらず、真実 (tattva) や無分別智に準ずるものとして、勝義の一つに位置づけられた。そのことばは「不生」を始めとする否定的な表現をとって、勝義と世俗をつなぐものとして、あるいは世俗から勝義に到るツールとして設けられたのである。

PPr 第 22 章においては、このようなことばの有用性を認めつつ、その限界についても認識されており、実際に章の最後で、如来がことばによって捉えられないことが示されたのであった。如来はあくまで戲論を超えた存在であり、分別の対象とはならない。如来は無自性であり不生であり、そして寂靜である。その如来は、法性を通じて感得される：

戲論によって知の眼が損なわれている者たちはすべて、眼の見えない者が太陽〔を見

ることができない] ように、如来を見ることはない。如来は法性を通じて見られるべきものだからである（副論 9. 3）。

これが PPr 第 22 章で示された如来観であり、清弁にとっての「法身 (dharmakāya)」である。章を通じて、誤って認識された「如来の身」は遮遣された。色身としての如来は無自性であり、「法の集積」という意味での法身もまた、ことばに過ぎず、役割を持っているとは言え戲論に過ぎない。戲論を超えて寂然たる如来は、法性を介してのみ認識することのできる存在であり、自性の否定というプロセスを通じて、PPr 第 22 章においてこの如来観が示されたのである。

### 第 3 章

前半の末尾にあたる *Mūlamadhyamaka-kārikā* 第 10 偈の注釈の中で、中観派にとって施設されるものは何かを説明する文脈で、仏陀の称号の一つとして「一切智者 (sarvajña)」が言及された。本章においては、その「一切智者」をめぐる清弁と異教徒たちとの対論を検討した。具体的には、「仏陀はただの人にはすぎないから一切知者たりえない」という批判から始まり、「*Veda* は作者を有していないから一切智である」という立場をとるミーマーンサカによる「作者を有しているから、如来のことばは一切知者のものではない」という論難にいたるまで、また、殺生の是非なども含みながら、異教徒との議論の応酬が記録されている。ただし、PPr 自身がそう述べているように、この対論はあくまで傍論であり（副論 7.7）、第 22 章の主題と直接関わるわけではないが、如来の別の面としての一切智者の考察が本章で議論されていることは、本章と全く無関係であるということではない。実際に、「法身は『人間』などという戲論を離れている（副論 7.1）」といった文言は、中観派にとっての如来観を示したものとして第 22 章に大きく関わる。また、「一切智者は一切法無自性性を顛倒なく示した方であり、[そのことばは] すぐれた天人たちによって尊敬されている（副論 7.7）」といった文言も見られ、救済者としての仏陀も説かれている。PPr 第 22 章を通じて示されているように、一切智者たる仏陀は、あらゆる存在が無自性であることを見抜いた。これは中観派にとっての真理を悟ったという意味で、中観派の仏陀観である。さらにこの傍論において示されているのは、教師としての如来のすがたである。仏陀は、一切が自性を持たないことに気づいただけでなく、それを説示した、ということがここではっきりと述べられているのである。

### 結論

さて以上のように PPr 第 22 章においては、章の目的として示された通り、対論者の見解を否定することによって、「如来は法性を通じて見られるべき存在である」という清弁の仏陀観が示された。同様の記述は、かれの主著 MHK においても見られる。MHK の要であり「真実智 (tattvajñāna)」をテーマとする第 3 章の末尾において清弁は、約 100 偈に渡って仏陀を讃歎しており、その中で仏陀の他の称号とともに、次のように「如来 (Tathāgata)」を定義している：

諸法は不増・不減であるから法性があると、まさにそのように彼は知る、したがって、彼はまた「如来 (そのように知る者)」である (MHK 3.271)。

「如来 (Tathāgata)」の語義を分析することを通じて、如来とは法性があるがままに知る者

であることが示されている。また、「法身」ということばを用いて、MHKの別の箇所では、清弁は、諸仏を戲論を超えたものと特徴づける：

無限の福德を集積し、無量の所知を知悉する諸仏のこの法身は、戲論が鎮まり吉祥である（MHK 3.284）。

限りない福德を蓄え、知るべきことをことごとく知り尽くした仏陀こそが法身であり、その法身は戲論が鎮まっている。PPr第22章においても如来が戲論を超越していることが説かれ、MHKにおいても、戲論を超えたものとしての究極的な仏陀が法身として示されているのである。

しかし一方で、MHKには救済者としての仏陀も示されている。それは、MHK第3章において如来の究極的なすがたを讃歎した後で、章の結論として述べられる：

かのあらゆる者の主は、如意宝珠にも比すべき姿とことばをもって、導かれる者たちのために、あらゆる姿をとる（MHK 3.359）。

仏陀は、人々を惹きつけてやまないその勝れた姿とことばをもって、あらゆる姿をとりながら生きとし生けるものに現前するのである。そしてそれはひとえに教化のためである。すでに触れたように、PPr第22章においても、施設が「知らせる」働きを持つものとして認識され、ことばによって対論者の過失、つまり有自性論の過失を知らせ、すべてが無自性であることを知らせたのであった。それは、衆生を教化するためであり、「空」ということばによって無知を啓発するためであった。ここに、後代の「等流身」と呼べるような仏陀の姿がある。如来は、教えという姿をとって衆生教化の働きをなすのである。清弁が二諦説において勝義に「不生などの教説」を置いたことも、「教化」という点から見るができる。不生を始めとする否定的表現をとって、特に有自性論を批判し、その作業を通じて人々を無自性という真実に向かわせる。中観派にとって教説はあくまで言説や戲論であり、最終的には否定されることになるが、勝義に資する表現は、勝義としての働きが認められるのである。ここに教化のツールとしての、方便としての教説の役割がある。清弁が見た如来は、法性を介してのみ本来の姿を顕す存在であり、かつ、世間との接点を持ち、ことばをもって教化におもむく救済者だったのである。

#### IV. 審査委員会の評価

以上の要旨に示されるとおり、序論においては、研究史を概観しつつ、従来から指摘されてきた幾つかの課題に対して一定の見通しを与えている。

第1章において、般若灯論第22章の主たる対論者と目される犢子部（正量部）の学説、また有部教学における二諦説を、俱舍論にもとづいて的確に紹介すると共に、それらへの清弁（あるいは中観派）の関わりを、一方的な否定とみるべきではなく、批判的な受容あるいは一種の相関関係にあると指摘したことは注目に値する。

第2章では、本章自体の文脈を的確に辿りつつ、これまで多くの研究が蓄積されてきている中観派の二諦説に対して、清弁—観誓ラインでの世俗諦の取り扱いに着目することで新たな知見を提示していることが評価される。ただ、清弁や観誓が「虚妄分別」「遍計所執自性」といった唯識派の術語、また境・有境といった所取・能取に相当する唯識的観念を、自説を展開する箇所では当然のように用いていることに鑑みると、第1章で有部や犢子部に

ついてなされたのと同様な分析・考究が唯識説との関わりについても展開されていれば、一層立体的に議論が深められたであろう。

第3章では、本章自体の文脈としては傍論として位置づけられる一切智者の議論を、その主題の重要性に鑑みて別個に取りあげている。これは、中観派における一切智者論の資料として従来注目されてこなかった新資料を学界に紹介し的確に分析した業績として評価できる。

清弁の著作の中で『中観心論』に比して『般若灯論』の研究が遅れていた理由は幾つかあり、まずサンスクリット原典が存在しないこと、次に蔵訳と漢訳はともに存在するが、両者に多数の不一致が見られること、さらに観誓による膨大な複注が存在し、その上先行研究によって複注の成立には問題点が指摘されており、複注の扱いには注意を要することなどが挙げられる。しかし、西山氏は、はじめにこのような諸点を丁寧に整理した上で研究を進め、またその膨大な複注も注意深く扱いながら『般若灯論』の厳密な読解を目指している。例えば、観誓による複注のテキストに関する問題についてもこれまでの研究を踏まえ充分吟味しており、すでにその複注を扱うだけではこれ以上議論を進められない所にあると言えよう。残された問題は、今後多くの研究者によってチベット翻訳文献の伝承に関する包括的な研究が進む中で解決していくことなどが期待される。

さて、西山氏は、主題である『般若灯論』「如来品」に説かれる如来について、教化という点に注目し、戯論を越えた無自性なる如来の姿を描き出す一方で、如来が働く場として、本来戯論である空が施設され、その空という戯論によって戯論が断たれることにも言及して、『般若灯論』における清弁の如来論の特徴を極めて適切に抽出している。ただし、その背景となる二諦の理解については、西山氏は二諦説に三つのレベルを想定しているため、二段階のレベルしかない如来論との間に齟齬が生じている。これは、清弁の二諦説にも二つのレベルしかないと考えた方が全体として整合性が取れるように思われ、観誓の複注に関する先行研究を再度吟味した上で再検討を要する点である。しかしながら、これもその論文の主題からすれば枝葉に属する問題であり、本論全体の価値を損なうものではない。

チベット語の文献を用いた大乘仏教思想の研究という分野における、西山氏の本論文の学界への優れた貢献として、まず野澤静證氏が60年近く前に出版された PPr22 章の現代語訳を批判的に再検討し、近年の新しい研究の成果を用いて、翻訳の誤りと解釈の相異についても十分に検討した上で、新しい翻訳を提供されたところである。

この点については、西山氏の翻訳のプロセス等を鑑みて、オリジナルな業績であるが、このように先行訳があり、それが論文の主たる成果の一つであれば、たとえ、先行訳が古いものであり、また専門家が見れば現代の研究の水準とは比較出来ない水準のものとも見なされる場合でも、やはりもう少し丁寧に註記を加えておくべきではなかっただろうか。

この作業は、新しい研究成果を提示するという点では、必ずしも必要ではないかもしれないが、研究史という視点からは、丁寧に註記を加えることによって、この分野で過去60年間に蓄積されて来た研究の動向が明らかになるともいえるので、その点についての配慮がされていれば、氏の新訳の学術的評価が更に高まったのではないかと思われる。

また、一通り翻訳を完了されている観誓による複註についても、テキストの分析の際に

用いられているのであるから、その一部だけでも本論文の資料として付されていれば、氏の研究の学界への新しい貢献についても更に高い評価を受けるものとなったであろう。

ただし、口述試問で確認したように、上記の点については、いずれ本論文を公刊される際には、実現されることであり、今後さらに優れた研究成果をあげられることが大いに期待される。

以上、審査の結果、本審査委員会は、西山 亮氏が龍谷大学学位規程第3条第3項に基づき、博士(文学)の学位を授与される十分な資格を有するものと認めるものである。

2015（平成27）年7月15日

主 査：若原 雄昭  
副 査：能仁 正顕  
副 査：那須 英勝  
副 査：宮崎 泉