

シャンカラは本当に仮面の仏教徒か？

前 田 専 學

はじめに

本日は、この伝統のある大谷大学仏教学会講演会にお招き頂き、誠に嬉しくかつ光栄に存しております。このような機会をお与え下さいました大谷仏教学会会長の小川一乗先生をはじめご関係の教職員の方々に厚く御礼申し上げます。また仲介の労をとられました長崎法潤先生にも謝意を表したいと思います。

私は、大谷大学といえば、格別の親近感を覚えるのであります。その大きな理由の一つは、私が名古屋の大谷派の寺院に生まれたという事実がございませう。生まれた時から、大谷派の環境の中で育ち、意味もわからないまま『正信偈』や『阿弥陀経』の読経の声を聞きながら成長いたしました。

その上に、——皆さんは未だお生まれになっていなかったと思いますが——私は昭和二六年に、皆さんと同じように、大谷大学を受験したことがございます。幸い合格させて頂きましたが、残念ながら、この大学の学生になる縁がございませうでした。しかし、合格させて頂いたということから、大谷大学の皆様方にはご迷惑かもしれませんが、何時も大谷大学は、私の母校であったかもしれない、という擬似母校意識がございませう。また、皆様にとっては、大昔の人々で、知らない方も多いと思いますが、私が親しく接する機会がありました宮本正尊先生も山口益先生も、大

谷大学ゆかりの大先生でございました。そのような大谷大学にお招き頂きましたことを大変嬉しく思っております。

実は私には兄が一人おりまして、ご存知かもしれませんが、原始仏教を専門に致しております。ときどき混乱を引き起こしておりますので、誤解のないように、この際一寸申し上げておきたいと思えます。兄の名前は前田恵学と申します。私の名前は前田専学と申します。並べてご覧になりますと、恵と専とが違っただけであります。同姓同名かと思う程ありますが、よく見ると、字の下の部分の「心」と「寸」とが違っております。「一寸心もち違っ」だけではありませんが、まったく別の人格であります。しかもどうやら顔も、人からみると似ているようなので、なお混乱を引き起こしております。

私が仏教ではなく、ヴェーダーンタ哲学、特にシャンカラの研究を始めたのは、一つには、中村元先生のような大先生がおられたということと、いま一つは、実は、この兄の存在があったからであります。何を隠そう私も、最初原始仏教の研究をしたいと思いますと思っていたのであります。もうそのときには兄が原始仏教の研究を始めておりましたので、諦めた末にシャンカラのようなヒンドゥー教徒の思想の研究を始めたのであります。

いま思えば賢明であったと思えます。なぜなら、今のように専門がある程度異なっているのに、先程の混乱を引き起こしているのですから、もし専門が同じということになっていたら、どうゆうことになっていたのであろうかと背筋が寒くなるような気がいたします。

さて、本日お集まりの方々は、主として学部・大学院の学生諸君であると伺っておりますので、インド思想史などについても、おそらく勉強されていることと思えます。私の主要な専門はヴェーダーンタ学派のシャンカラであります。私は今まで、このシャンカラを研究することによって、今日このように皆様方の前に立つことができるようになっておりまして、その意味で大恩のある思想家でありますので、皆様にお話することによって、少しでも恩返しをしたいと思っております。

一 シャンカラの生涯と著作

〈シャンカラ〉(Sankara)と云つても、平均的日本人にも、何も知られてはおりませんが、しかしヒンドゥー教徒、とくにバラモン階級にとつては、シャンカラはシヴァ神の別名であり、神にも等しい存在、いや神そのものであります。かれはしばしばインド最大の哲学者であるといわれ、一昨年二月にインドの首都デリーで、シャンカラの生誕一二〇〇年を記念して、国際学術会議が行われたのに続いて、昨年四月には、アメリカのオハイオ州にあるマイアミ大学でも国際会議が開かれ、約一五〇名の関心をもっている学者が世界各国から集まりました。

生誕一二〇〇年記念といひましても、かれの生存年代について学会で一致した定説がある訳ではありません。それについて私は、中村元博士によって主張された七〇〇〜七五〇年説を妥当であろうと考えておりますが、現在もインドの学者がしばしば用いる年代は、インド人学者バタクによって提唱された西紀七八八〜八二〇年であり、先程の国際会議も、おそらくこの説に基づいているのだと思います。

シャンカラの生涯については信頼すべき資料はありませんが、伝説によれば、南インドのケララ州を流れるチュールナー河のほとりにあるカーラディ(Kaladi)で、もともと由緒正しいナムブーディリというバラモン階級の子として生まれました。かれは、まだ幼いときに父を失い、母親の反対を押し切つて世を捨て、出家遊行者となつてゴヴィンダ(Govinda 670-720)に師事いたしました。このゴヴィンダの師が、大乘仏教の影響を強く受けた『マーンドゥーキヤ頌』(Mandukyakarika)の著者とされているガウダパード(Gaudapada 640-690)であつたと伝えられています。

かれはインド各地を遊行して、他の学派の指導者と議論を戦わせました。伝記作者は、かれが当時ミーマーンサー学派の優れた哲人であつたマンダナミシュラ(Mandanamisra 675-725)並びにかれの妻バーラティーと行つた討論を

興味深く描いております。またシャンカラは、おそらく仏教の精舎を真似たと思われれますが、南のシュリンゲリー、東のプリー、西のドヴァーラカー、北のバダリナータに、それぞれ僧院 (Matha) を建立したといわれ、これらの僧院は現在も聖地として、多数の信者を引きつけております。

これらの僧院の院長も、シャンカラ——より正確にはシャンカラ師 (Sankaracarya)——といわれ、現在もなお大きな宗教上・社会上の勢力をもっております。その中、最も有力なシャンカラ師は、南インドのカルナータカ州にあるシュリンゲリーの僧院の院長であります。私も一度訪れたことがあります。この僧院は、日本では、ちょうど高野山のような山の中にあり、ホテルと称するものもなく、僧院のもっている宿舎に宿泊するくらいしか方法のない不便でかつ辺鄙なところに位置しております。

二〇数年前に私は、たまたま南インドのバンガロールに来ておられたこのシャンカラ師にお会いする機会がありました。昭和五八年にインドを訪問した折り、再度お目にかかりたいと思ひ、手紙でその旨を書いたところ、三月三日午後四時半に来なさい、との返事がありました。

そこでシュリンゲリーの僧院に到着、待つこと二、三分、シャンカラ師の部屋に通されました。最初に会った時のシャンカラ師は未だ若く、お世辞にも聖者の風格があるとは申し難い程でありましたが、この時の師は、齡すでに六六歳になっておられ、実に威厳のある中にも慈愛に満ちた笑顔をたたえ、悠々然と坐っておられました。一切のなすべきことをなし終えたという、完成された人格、何か悟りを開いた聖者の風貌がありました。健康をそこなっておられると聞いておりましたが、比較のお元気でした。私が訪ねたことを大変喜ばれ、サンスクリット語で「マハー・サントーシャ (Mahāsantosa 大満足)」を繰り返しておられました。

シャンカラの著作として、今日伝統的に三〇〇余点の大小の作品がシャンカラに帰せられておりますが、確実に真作と考えられるものは一〇数点であります。

シャンカラの名著は、ヴェーダーンタ学派の根本聖典『ブラフマ・スートラ』(Brahmasūtra)に対する注釈『ブラフマ・スートラ註解』(Brahmasūtrabhāṣya)であります。この他、『プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』などのウパニシャッドに対する註解(Bṛhadāranyakopaniṣadbhāṣya)や、ヒンドゥー教徒のバイブルともいえる『バガヴァッド・ギーター』に対する註解(Bhagavadgītābhāṣya)をも著しました。これらの注釈の他に、注釈ではない、独立の作品でシャンカラの真作と推定される作品としては、『ウパデーシャ・サーハスリー』(Upadeśasāstrī)があります。私はこの『ウパデーシャ・サーハスリー』が、シャンカラの唯一の独立作品であると考えております。

二 シャンカラに対する批判——仮面の仏教徒——

シャンカラは、先程申しましたように、一方では、インド最大の哲学者であると高く評価されております。しかし他方では、シャンカラ並びにその信奉者たちの不二元論は、周知のように、マヤー論と呼ばれ、仏教説と類似しているという理由で、「仮面の仏教徒」(Pacchannabauddha)の説として、ヴェーダーンタ学派の中の他派から批判的にされております。

ヴェーダーンタ学者の中で、シャンカラに対して最も早く攻撃の火ぶたを切ったのは、現存の文献で見ると、シャンカラと同時代に活躍したと推定されるバースカラ(Bhaskara 700-750)であったと思われます。かれはマヤー論者を「仏教徒の説に依拠する者」(Bauddhamatāvalambin)と呼び、『ブラフマ・スートラ』の作者によって否定されたといっております。

かれの後、被限定者不二元論派の開祖であるラーマヌジャ(Ramaṇja 1017-1137)やシャンカラと対照的に極端な別異論を説いたマドヴァ(Madhva 1197-1276)などの、ヴェーダーンタ学派の諸学者が、シャンカラ系統の不二元論を、その本質は仏教説であるといつて激しく攻撃いたしました。

また十六世紀後半には、サーンキヤ学派の学者であったヴィジュニヤーナ・ビクシユ (Vijñānabhikṣu) は、その『サーンキヤ・プラヴァチャナ・バーシユヤ』 (Sāṅkhyaprapaścānabhāṣya) において、『パドマ・プラーナ』 (Padma-purāna) から、「マールヤ説は正しからざる理論であり、仮面の仏教説である」 (māyāvādam asac-cāstram pracchannam bāuddham eva ca, Uttarakānda 43) という詩句を引用して、ウェーダーンタ学徒のマールヤ説は、唯識論者と立場を同じくするものであることを示している、と書いて、批判しております。

これらの古代・中世の哲人たちばかりではなく、優れた『インド哲学史』を著した近代の研究者 S・ダスグプタも、シャンカラの哲学は、たぶん、唯識説と中観の上に、ウパニシャッドのアートマンの常住性の観念が付加された複合体であると評しております。さらに哲学者でありながらも、インドの大統領をも務めたことがあり、名著『インド哲学』の著者で、自らもシャンカラ系統の思想家であった S・ラーダークリシュナンすらも、シャンカラ派の哲学である不二元論が中観派の影響を強く受けており、シャンカラの「無属性のブラフマン」 (Nirguṇabrahman) とナーガールジュナ (Nāgārjuna 龍樹) の「空性」 (śūnyatā) とは、非常に共通するところが多いことをはっきりと認めております。

では、これらのシャンカラの批判者たちがいごとく、シャンカラは本当に仮面の仏教徒であるといえるのか、否か？ 本日は、この問題について検討を加えたいと思います。

三 シャンカラの思想

まず、その本題に入る前に、シャンカラはどのような思想を主張したのか、ということ、あらかじめある程度承知されていた方がよろしいように思いますので、かれの思想の大筋をお話し致したいと思います。

シャンカラの哲学が究極的に目指しているのは、仏教やその他のインド哲学諸体系と同様に、輪廻からの解脱であ

ります。この解脱を達成する手段は、宇宙の根本原理であるブラフマン (Brahman 梵) の知識を獲得することにはかならない、とかれは繰り返して主張しております。シャンカラによれば、自分自身のうちにある自己の本体、すなわちアートマン (Atman 我) が宇宙の根本原理ブラフマンと同一であるという真理を悟ることが、解脱への道であるというのであります。

これは、シャンカラの独創的な思想ではありません。幾世紀にもわたる多数のインドの哲人たちの思索活動を背景に、今からおよそ二五〇〇年くらい前に、バラモン教の根本聖典であるヴェーダ聖典の終結部を形成する「ウパニシヤッド」の思想家たちが到達した梵我一如の真理にまで遡る思想であります。

シャンカラは、かれの著作の中で、再三再四、われわれのうちにあるとされる自己の本体アートマンと、宇宙の根本原理ブラフマンとが、同一である、と説いております。しかし現実の人間存在を直視するとき、当然のことながらこの欠点だらけの死すべき人間が、この苦しみ悩む自分が、この輪廻をすることの自分の本体が、果たして無苦・無畏・不変・不滅・不老・不生・不死・不二などといわれる完全無欠なブラフマンと同一であり得るのか、という大きな疑問の壁に突き当たって、シャンカラの教えを受け入れることは非常に困難であります。

シャンカラの努力は、輪廻のなかにあつて解脱を求める者たちに、この受け入れ難い真理をいかに理解しやすく、かつ効果的に説明し、教えるかということに注がれたのであります。ヒンドゥー教徒にとって、絶対真理を説き、疑うことの出来ないウパニシヤッドが、「君はそれ(＝ブラフマン)である」(tat tvam asi)といっているのに、われわれはそれをなかなか理解することが出来ない。それは、「君」という言葉の意味を正しく理解していないからである。換言すれば、われわれが本来の自己を見失っているからである。本来の真実の自己とは何か、これこそシャンカラがその弟子たちに徹底的に理解させようとしたことであります。

シャンカラの最大の努力も、弟子たちに、本来の自己、すなわちアートマンを徹底的に理解させることに払われま

した。シャンカラの弟子になろうと思って、シャンカラの前に立つと、まず最初にシャンカラが発する質問は、

「君は誰ですか」(Kas tvam asi)

でありました。おそらく皆さんが「君は誰ですか？」と尋ねられれば、ほとんど全員の方が「私は〇〇です。大谷大学の学生です。」などとお答えになるに違いありません。事実シャンカラの弟子も、この質問に対して、

「私はこれしかじかの家系のバラモンの息子でございます。私は、もと学生……でございましたが、いまはバラマハンサ出家遊行者でございます。生・死という罅が出没する輪廻の大海から脱出したいと願っております。」(Upadesasahasri II, 1, 10)

というのが代表的な返答であったようです。

そこでシャンカラは、この常識的な、誰もがする返答を手掛かりに、その弟子の自己理解が誤りであることを鋭く指摘し、弟子を真実の自己の探求へと誘うのであります。シャンカラによれば、「私はこれしかじかの家系のバラモンの息子でございます」ということは、バラモンという階級や家系などをもっている身体と、そのようなものをまったく持たない本来の自己であるアートマンとを同一視している結果として生まれた表現にほかなりません。シャンカラは、このような常識的な自己理解を否定し、まったく新しい真実の自己の世界へと弟子を導き入れるのであります。

『ウパデーシャ・サーハスリー』の中には、つぎのような師と弟子の間の対話が出ております。

ある学生が、生と死を特徴とする輪廻に倦み疲れ、解脱を求めていた。寛いで坐り、ブラフマンを確信しているバラモンに、かれは、規則で定められた仕方で近づいて、つぎのように尋ねた。

「先生、私はどうすれば輪廻から解脱することが出来るでしょうか。〔私は〕身体と感覚器官とその対象とを意識しています。〔私は〕覚醒状態において苦しみを感ずります。夢眠状態においても苦しみを感ずります。熟睡状態

に入れば中断いたしますが、その後再び苦しみを感じます。これは一体私の本性なのでしょうか。「それとは別のものを本性としておりながら、なにかの原因によるものなのでしょうか。もし「それが私の」本性であるならば、私には解脱する望みはありません。自分の本性から逃れることは出来ないからです。もしなにかの原因によるのであれば、その原因を取り除くとき、解脱に達することが出来ると思います。」

師はかれに、

「聞きなさい、君。それは君の本性ではない。ある原因によるものです。」

このように言われて、弟子は、

「その原因は何でしょうか。その原因を取り除くものは何でしょうか。私の本性は、一体何なのでしょうか。その原因が取り除かれたときには、その原因に基づいているものは「もはや」存在しません。病人は、その病気の原因が取り除かれたとき「健康を回復する」ように、私は自分の本性に立ち帰ると思います。」

と尋ねました。師は、

「その原因は無明であり、それを取り除くものは明知です。無明が取り除かれたとき、輪廻の原因がなくなるから、君は生と死を特徴とする輪廻から解脱して、夢眠状態においても覚醒状態においても、苦しみを感じなくなるのです。」(Upadesahasrī II, 2, 45~48)

と答えました。このようにシャンカラは、輪廻の原因として、無明(avidyā 無知)の観念を導入いたしました。これによれば、無明とは、Aの性質をBに附託することであります。また、附託とは、以前に知覚されたAが、想起の形でBに顕れることであります。たとえば、薄明のとき、森のなかで繩を蛇と間違えてびっくりすることがあります。これは過去に知覚したことのある蛇を、目の前にある繩に附託するためであるといわれます。このような附託が無明であります。

ブラフマン＝アートマン以外の一切の現象的物質的世界は、われわれの身体・感覚器官はもちろんのこと、一般に精神活動の中核をなしていると考えられている統覚機能（心）に至るまで、真実のアートマン、すなわちブラフマンに対して誤って附託されたものにすぎません。したがって、人間を、ブラフマンとはまったく異なる存在であるかのように見せている非アートマン的要素はすべて、無明の産物であり、あたかもマヤー（幻影）のように実在しないのであります。したがってブラフマンとアートマンとはまったく同一である、とシャンカラは説いております。かれのこの立場は不二元論（Advaita）と呼ばれています。

一般の人間は、無明のために、この真実を知らず、アートマンと、統覚機能などのような非アートマンとを明確に識別していないために、輪廻しております。輪廻とは、結局この無明のことであり、この無明を滅することが解脱である、とシャンカラは教えております。

四 シャンカラの仏教観

先程シュリンゲリーのシャンカラ師にお会いしたことをお話を致しましたが、その折りの二人の会話の中で、たまたま私は、日本においては仏教を研究する人は多いが、インド哲学そのものを研究する人は極めて少ないということをお話しました。そのとき師は、

「仏教とわれわれの不二元論とは同じようなもので非常によく似ている。ただ異なる点は、仏教では実体的なもの存在を認めないけれども、われわれはその存在を認める点だけである」

といわれ、図らずも、このシャンカラ師の仏教観を垣間見ることが出来たように思いました。

その当時の私も同じような意見をもっていたのでありますが、しかしこの師の発言は、私にとっては少々意外でありました。なぜなら、『ブラフマ・スートラ注解』（II, 2, 18-35）その他の著作に見られる、シャンカラの痛烈な仏教

批判から判断すれば、時代が異なるとはいえ、シャンカラ派の最高権威者が、そのような発言をされるということは、到底想像することが出来なかったからでありました。

シャンカラの仏教批判の実際を見るために、かれの主著『ブラフマ・スートラ注解』を例に取り上げましょう。シャンカラは、仏教批判を行う直前に、正統バラモン哲学の中で原子論に立脚して、自然哲学を主張するヴァイシュエーシカ学派 (Paramāṅkāraṇavāda 原子原因論、『ブラフマ・スートラ』2. 2. 11-17) を批判し、ヴァイシュエーシカ学派の学説を「半虚無論」(ardhavaśīka) と規定しております。

それとの関連において、まず仏教説全体について、「あらゆるものの虚無を主張する学説」(sarvavaśīkarāddhānta) である、と規定しております。その上で、仏教には三種類の異なった論者があるとして、仏教のなかで主張されている諸学説について分析と位置づけを行っております。これは、シャンカラの立場から、いわば仏教という教相判釈を行っているとよいと思います。

その三種類の論者とは、第一に、「あらゆるものの実在を主張する論者」(Sarvāstivādin) であり、第二に、識の实在を主張する論者 (Vijñānastivādin) であり、第三に一切が空であると主張する論者 (Sarvasūnyatvādin) であります。注釈を考慮いたしますと、第一の、「あらゆるものの実在を主張する論者」(Sarvāstivādin) は、説一切有部の学説と経量部の学説の両者を含めて指しております。また第二、第三の論者は、それぞれ唯識説と中観派の学説をさしているかと推定されます。

シャンカラは、これらの仏教説を順次に、鋭い論法と仏教に対する正確にして深い学殖を駆使して批判しております。そして最後に、

「相互に矛盾した外界の対象实在論・唯識説・空説という三つの学説を教えている善逝(仏陀)は、自分自身が首尾一貫しないおしゃべりをする男であるということを暴露している」

などと、毒舌の限りを尽くしております。

この八世紀に活躍した初代シャンカラを始め、この派の有名な哲学者たちは皆、仏教説を手酷く攻撃しており、シャンカラはミーマーンサー学派のクマールパラとともに、仏教徒をインドから追い出したとして賞讃されているのであります。

このような事実から判断して、私如き、外国人の一介の研究者がどのように考えてもよいとしても、少なくともこのシャンカラ派の長たるものは、仏教の痛烈な批判者である筈であると勝手に考えていたのであり、現在のシャンカラ師の発言は、私のこの期待を裏切るものであります。

五 シャンカラと唯識説

では、シャンカラ自身は、自分の思想的立場が、仏教説に類似しているとの批判に対して、どのように考えていたのであるでしょうか。シャンカラ自身、仏教について高度にしてかつ正確な知識をもっていたことは、かれの著作から判断して、まず疑いの余地はありません。仏教説と類似しているという批判は、シャンカラの死後ばかりではなく、おそらくかれの生存中にもすでにあったと推定されます。

実際シャンカラ自身その『マインドゥーキヤ頌』にたいする『注解』(Notes)のなかで、識のみの実在性を想定し、外界の対象の実在性を否認している大乘仏教の唯識説が、不二の実在の説、すなわち不二元論に近い、——この場合の不二の実在の説は、シャンカラ自身の不二元論ではないかも知れませんが、少なくとも自分の先生の先生であるガウダーパダの不二元論を指しております——といって、不二元論が反対者によって批判されていることを明確に承認しております。

しかしシャンカラは、唯識説と不二元論との類似性を、決して簡単に承認している訳ではありません。むしろ、

(1)唯識説の識は、認識・認識対象・認識主体という三つの部分をもって、不二元論のブラフマンは部分をもたず不二であること、(2)ブラフマンは、天啓聖典ウパニシャッドのみに根拠があること、という二つの理由を指摘して、唯識説の主張する「識」と、不二元論の主張する最高の立場の真理、すなわち無属性のブラフマンとの、相違点を強調しております。同じような態度はシャンカラの後継者の間にも認められるのであります。

ではシャンカラは、唯識説が鋭くアーラヤ識と、自分自身が説くブラフマンとは一体どのような本質的な相違がある、と考えているのでしょうか。『ブラフマ・スートラ注解』(II, 2, 35)によりますと、唯識説では、潜在印象を蓄える基体としてアーラヤ識を認めています。それと同時に、このアーラヤ識が利那滅であることを認めています。そのアーラヤ識の本性は不安定で、潜在印象の基体とはなりえない、とシャンカラは主張しております。これによれば、記憶・再認識といった精神活動が成立するためには、過去・現在・未来にわたって消滅することなく存続する連続体、あるいはシャンカラの説く不変常住なアートマンが存在しなければならないのであります。シャンカラの場合、このアートマンはブラフマンと同一のもので、アーラヤ識とブラフマンとの本質的な相違は、アーラヤ識が利那滅であるのに対して、ブラフマンは常住不変の存在である、という点にある、ということが出来るであります。

興味深いことには、瑜伽行派ダルマキールティの影響を強く受けたシャーンタラクシタ (Santaraksita 725-788) と、その弟子カマラシーラ (Kamalasila 740-796) とは、それぞれ『真理綱要』(Tattvasangraha) 第七章並びにそれに対する注 (Panjika) の中で、不二元論——シャンカラのそれではないようですが——は、瑜伽行派と同じく「妥当性のある唯識説」を認めています。しかし不二元論には、不二元論の識、すなわちアートマン (≡ブラフマン) は常住であるという、わずかな過誤があるといっております。しかもシャンカラの場合には、反対者が不二元論と仏教との類似性を指摘していることを認めています。それを自ら承認しようとはしておりません。それに反して、

シャーンタラクシタとカマラシーラの兩人は、不二元論が「妥当な唯識説」を認めているという理由から、その妥当性すら認めているような印象を与えますのであります。

六 インド思想史上の二つの思想伝統

しかしそれにしても、両思想伝統は、よく似たものとなっていておりますが、シャンカラは果たして「仮面の仏教徒」というべきでしょうか？ 逆に、唯識派などは、「仮面のヒンドゥー教徒」あるいは「仮面のヴェーダニタ学徒」というべきではないでしょうか。この点を検討する必要があります。

かつて、仏教研究者として有名なT・V・R・ムールティが、その著 *The Central Philosophy of Buddhism* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1974, pp. 10-35) の中で、インド思想には二つの主要な思想伝統があることを指摘しております。すなわち、その一つは、ウパニシャッドのアートマン論に起源をもち、正統バラモン教の伝統に従うサーンキヤやヴェーダニタなどの諸体系であり、今一つは、無我論に起源をもつ仏教の思想伝統であります。しかし、正統派の代表であるヴェーダニタ学派と非正統派の代表である仏教とは、今検討したように、両者相似たものになってしまったのであります。

今、詳しくお話する時間はありませんが、私の見るところ、これは一方が他方に接近したというのではなく、両方が相互に接近した結果によるものではないかと思えます。

仏教は、本来無我（非我）説の立場に立ちつつも、無我説に徹底する過程でアビダルマ時代に多元論となり、大乘仏教に至って多元論を否定して一元論へと展開する過程で、如来蔵・アーラヤ識といった概念を仏教に導入したことは、仏教の社会的勢力の衰退と、バラモン教の復興・ヒンドゥー教の興隆を背景に起こってきた仏教のヒンドゥー教化ないしヴェーダニタ化——換言すれば、いわゆるサンスクリタイゼーション——の動きであったように思われま

す。

他方、後発のヴェーダーンタ学派は、『リグ・ヴェーダ』に発し、ウパニシャッドで頂点に達する一元論的思想を背景に、本来二元論的一元論ともいふべき『ブラフマ・スートラ』の实在論的一元論から、さらにそれを否定して、ウパニシャッドの「梵我一如」の思想、換言すれば絶対一元論に徹底していく過程において、よりすぐれた理論体系をもって、同じく絶対一元論化しつつあった仏教に接近し、それを摂取して、仏教化していったのであります。このヴェーダーンタの仏教化の過程は、シャンカラの師であるガウダーダの『マーンドゥークヤ・カーリカー』の中に見られるのであります。すなわち、ヴェーダーンタ学派の仏教化はシャンカラよりも遙か以前に極端にまで進み、シャンカラはその仏教化したヴェーダーンタの伝統のヴェーダーンタ化を遂行した思想家であったと私は思いません。

このような事情でありますので、シャンカラが「仮面の仏教徒」であるとすれば、お叱りを受けるかも知れませんが、唯識派などは、「仮面のヒンドゥー教徒」あるいは「仮面のヴェーダーンタ学徒」といふべきではないかと思えます。しかし二つの伝統は、相互に接近の結果、確かに類似したものとなつてしまつたのであります。両伝統は、一見表面的には似ているように見えても、もし本質的には異なるのであれば、「仮面の仏教徒」あるいは「仮面のヒンドゥー教徒」という評価は避けるべきでありましょう。この点を少し検討してみる必要があるように思ひます。

二つの体系の本質的な相違は、シャンカラとシャーンタラクシタの共に承認しているところによれば、アートマンとアーラヤ識との概念にあり、さらに今一つ追加するならば、その絶対的権威と仰ぐ知識根拠にあります。しかしながら、この本質的相違論は、必ずしも説得的とはいえないように思ひます。なぜなら、知識根拠が異なり、かつまたアートマンが常住であるのにならして、アーラヤ識は刹那滅であるとはいつても、アートマンの本質もアーラヤ識の本質も、共に物質的なものではなく、純粹精神 (caitanya) であり、識 (jñāna, vijñāna) でありますから、アートマ

ンとアーラヤ識との対立は、本質的なものではなくて、些細なもののように受け取られる可能性があるからでありませぬ。もし二つの思想伝統が、本来水と油のように、本質的に異質のものであるならば、教義の枝葉末節の部分で影響関係は起り得るものの、いま見たような本質に近い部分にまで類似しているということは考えがたいのではないかと、この議論が成り立つからであります。しかし私には、この二つの伝統の相違は、ユダヤ教の神とキリスト教の神との相違以上に、きわめて根の深いもののように思われるのです。

ムールティは、二つの思想伝統を詳細に比較検討し、中観派のヴェーダーンタ学派への影響を論じた後で、次のように結論として述べております。

「……両者は、それぞれに、まったく異なった背景をもった伝統と実在の概念をもっているのです、どちらの側も、他の側から、いかなる教義上の内容をも受容することは出来なかった、というのがわれわれの主張である。ヴェーダーンタ学派は、一切を、アートマン（ブラフマン）に賭け、ウパニシャッドの権威を承認する。われわれは、すでに、仏教の無我論と、いかなる形のアートマン（靈魂、実体、恒常なもの、普遍的なもの）に対しても行う、その徹底した反対論とを、詳細に指摘した。「両者を隔てる」この障壁は常にそこに存在する。……」（p. 116）

ムールティのこの議論は、正しいと思います。残念ながら、かれの考察はこれで終わっております。かれのこの発言は、シャンカラの主張する本質的相違論と余り大きな隔たりがない、といってもよろしいように思います。ムールティは、「まったく異なった背景をもった伝統と実在の概念をもっているのです、どちらの側も、他の側から、いかなる教義上の内容をも受容することは出来なかった、というのがわれわれの主張である」といっているものの、その「まったく異なった背景をもった伝統と実在の概念」の、その背景について考察することをしておりませぬ。

結論を先取りして申し上げますと、私には、アートマンとアーラヤ識との対立は、換言すれば、ヴェーダーンタ的伝統と仏教的伝統との対立は、『リグ・ヴェーダ』の宇宙開闢論に端を発する、有と無との長い伝統をもつ対立にま

で廻るのではないかと思われるのです。すなわち、インド思想の根底には、この有と無の対立があるように思われるのです。なぜそういうことが言えるのか、この有と無の相剋について、暫く検討を加えたいと思います。

七 有と無の相剋

死ぬまで『リグ・ヴェーダ』を愛した私の亡き恩師、アメリカのインド学者W・N・ブラウン博士(1892-1975)により著すに("Early Philosophical Speculation in the Rg Veda." *India and Indology: Selected Articles by W. Norman Brown*, ed. by Rosane Roehrer. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978, pp. 79-83)、ヴェーダの詩人たちは、二つの対立物を考えておりました。すなわち生があり、死がある。創造され、宇宙の理法 *ṛta* が支配する秩序がある、光のある世界がある。その下に、未だ創造されない、宇宙の理法が支配しない、*anṛta* 秩序のない、光のない消滅の場所がある。前者は神々によって支配されており、後者は破壊と悪魔の場所であります。ヴェーダの詩人は、前者を愛し、後者を恐れしました。前者は有 *sat*、後者は無 *asat* と呼ばれております。コスモスとカオスと置き換えることも可能かと思えます。

このような、現実人間によって経験される有と無とは、いかにして成立したのでありましょうか。このことを説明するために、ブラウン博士は、『リグ・ヴェーダ』の中にある、皆様もよく御存じの、有名な「インドラと悪魔ウリトラ神話」を取り上げます。その詳細な分析によりますと、有の世界を構成するもの——すなわち太陽と水——は、宇宙の創造以前には、悪魔ウリトラによって覆い隠され閉じ込められておりました。神々は、秩序ある世界を創造しようとしたが、まず最初にそれを阻んでいる悪魔ウリトラを殺さねばならなかったのであります。そこでインドラは、神酒ソーマで力を得、神々に助けられて、悪魔ウリトラを殺しました。そのとき水と太陽が解放され、宇宙の理法リタが、ヴァルナ神を守護者として確立されました。このときインドラは無を有となしたのであります (*asac ca*

san mūhur ācakri' indrah, Rgveda 6, 24, 5)、すなわち無と有を分離・区別したのであります。このようにして、秩序のない混沌とした無は二分され、一方は平坦な大地と空間と天からなる秩序ある宇宙 sat となり、他方はこの宇宙の下にある暗くて寒い破壊の場所 asat となったのであります。

しかし時の流れは、この「インドラと悪魔ウリトラ神話」に満足しなくなり、有と無の間の区別について、さらに非人格的な哲学的な説明を追求することになりました。この結果が、ブラウン先生によりますと、「そのとき無もなかりき、有もなかりき」で始まる、かの有名な「無と有の讃歌」(Kasadāstīya 讃歌、Rgveda 10, 129)であります (Brown, p. 17)。

この讃歌によれば、人格神的な悪魔ウリトラもインドラも登場せず、有とも無ともいえない原初の状態において、自分自身の熱の力で生まれた、有も無も超越した中性的な「かの唯一なるもの」が話題となり、これが宇宙の創造、すなわち無から有を区別することを行います。靈感のある詩人たちは、熟慮して、有と無との親縁関係 (bandhu) を発見することになります。

『リグ・ヴェーダ』によりますと、「神々の原始の時代において、有は無から生じた」(devānāṃ yuge prathamam satah sad ajāyata, X, 72, 2: 3)と明言されています。『アタルヴァ・ヴェーダ』では、「その中に無と有を含むスカンバを説け」(X, 7, 10)とあって、宇宙の支柱スカンバは無と有の両者を含んでいることを示しております。『アタルヴァ・ヴェーダ』の他の箇所では、ブラフマンを、「有と無との母胎 (yonī)」(IV, 1, 1: 5, 6, 1)と讃え、また「有は無に安立し、生類は有に安立する」(XVII, 1, 19)とも説かれ、また「無から生じたそれ等の神は実に偉大である」(X, 7, 25)とも説かれております。ブラーフmana文献にいたっては、この一般的風潮にしたがい、「無」もまた一種の根本的原理と目され(辻直四郎『ヴェーダとウパニシャッド』創元社、1953, p. 90)、「無」を始めとする多数の創造神話を伝えております(例えば、Taittirīya Brahmana II, 2, 9, 1)。このことは、換言すれば、「無」もまた、

ブラフマンと同様に、「有と無との母胎」であると考えられるに至ったことを物語っております。

ウパニシャッドにおいてもこの思想は継承され、「太陽においてこの「宇宙」は無であった。それより更に有は生じた」(Taittiriya Up. II, 7) あるいは「太初においてこの「宇宙」は無であった。そは有(＝実在)となった」(Chāndogya Up. III, 19, 1)といわれております。

このような無を宇宙の根本原理とする考えが『リグ・ヴェーダ』以来一般的になっていったように思われます。しかしこの主張を真向から否定したのが、有名なウパニシャッドの哲人ウッターラカ・アールニ仙人でありました。かれは、その息子シュヴェータケートゥに「有の哲学」を説き聞かせて、次のように申しました。

「父」「愛児」「シュヴェータケートゥ」よ、太初において、これ(宇宙)は有のみであった。唯一の存在で第二のものは存在しなかった。ところが有が生じた」と言った。(Chāndogya Up. VI, 2, 1)

しかし実に、愛児よ、どうしてそのようなことがありえようか、とかれは言った。どうして無から有の生ずることがあろうか。そうではなくて、愛児よ、太初において、これは有のみであった。唯一の存在で第二のものは存在しなかった。」(Chāndogya Up. VI, 2, 2)

ウッターラカ・アールニ仙人のこの有の哲学は、正統バラモンの伝統説として定着し、逆に無の哲学は、思想界の檜舞台からおりることになったのではないかと思えます。しかしながら、私の仮説であります。この無の哲学の思想伝統は、理想界の檜舞台を下りたとはいえ、そこで消滅したのではなく、形を変えて継承されていったのではないかと思うのです。これが唯物論・ジャイナ教・仏教といういわゆる非正統派のなかに受け継がれていったのではないかと思います。非正統派だけではなく、正統派のなかでも、因中無果論にもとづいて集合説を主張するニヤーヤ学派とヴァイシェーシカ学派もまたこの流れのなかにあるように思われます。唯識派のアーヤ識は、この無の伝統のな

かにあるのではないかと思ひます。

そもそも有と無とは、『リグ・ヴェーダ』の讃歌がいみじくも示しているように、いわゆる〈有〉と〈無〉を超越して、本来区別できない「かの唯一のもの」であり、『アタルヴァ・ヴェーダ』の表現を用いれば、有も無もブラフマンを母胎としている一卵性の双生児——というよりむしろ *stamene twins* (癒合双生児) であります。一枚の紙の表裏の關係にあるものであります。正統バラモンの思惟は、同じ一枚の紙の表から見ているのに対して、仏教徒は逆に、同じ一枚の紙の裏から見ているのではないかと思ひます。シャンカラの見る紙も、世親の見る紙も、同じ紙であります。見ている紙の表と裏をそれぞれに見ているのではないかと思ひます。

八 結 論

そろそろ総括し、結論を申し上げたいと思ひます。

インド思想の根底には、ヴェーダ時代以来、宇宙の根源を、あるいは人間存在の根源を、無に求める流れと有に求める流れとがありました。ともに正統バラモンの思想伝統でありましたが、『リグ・ヴェーダ』からウパニシャッドに至るまでは、宇宙の根源を、あるいは人間存在の根源を、むしろ無に求める流れの方が優勢でありました。

しかしウパニシャッドにおいて、ウパニシャッド最大の思想家であったウッダーラカ・アールニが無の哲学を否定し、有の哲学を唱導したのを境として、正統バラモン系統は有の立場を取り、それに対立する仏教などは、無の立場を取ってきているのではないかと推定されます。

ムールティは、インド思想には、ウパニシャッドのアートマン論に起源をもち、正統バラモン教の伝統と、無我論に起源をもつ仏教の思想伝統という、二つの主要な思想伝統があることを指摘した上で、その両思想伝統は「まったく異なった背景をもった伝統と実在の概念」をもってしていると、両思想伝統の何れの側も、他の側からの、いかな

る教義上の内容を受容することは出来なかった、と結論づけたのであります。かれのいう両思想伝統の「まったく異なった背景」を、『リグ・ヴェーダ』以来の有と無の伝統であると想定するとき、ヴェーダーンタと仏教とが、ひいては正統バラモン思想と仏教思想とが、きわめて類似しながらも、無視出来ない相違がある理由をよく理解出来るように思われます。もしこの仮説が認められるとするならば、正統バラモン教の伝統に立脚しているシャンカラは決して「仮面の仏教徒」ではない、と結論づけることが出来ると思います。

また前に、『インド哲学史』の著者S・ダスグプタが、シャンカラの哲学を、多分に、唯識説と中観の上に、ウパニシャッドのアートマンの常住性の觀念が付加された複合体であると評しており、また『インド哲学』の著者S・ラーダークリシュナンが、シャンカラ派の不二元論が中観派の影響を強く受けており、シャンカラの「無屬性のブラフマン」とナーガールジュナ（龍樹）の「空」とは、非常に共通するところが多いことを指摘している、と申しました。上述の私の仮説を承認すれば、シャンカラの思想と仏教思想とが、きわめて類似しているのはまことに当然なことであり、ダスグプタの評価もラーダークリシュナンの指摘も、まさしく妥当ではありますが、充分な評価であるとも、指摘であるとも言えないのであります。

シャンカラの思想が、仏教の思想と極めて類似しているように見えるのは、単なる偶然ではなく、また単に両伝統が融合しあつた結果だけでもないのであります。なぜなら、確かに、有と無とは、論理的にはまったく相対立する概念ではあります。本来は、その根源に遡れば、未分化の唯一のものであり、太初において、インドラ神によってひき離されたものであることを、忘れるべきではないと思います。両思想伝統の拠つて立つ基盤である有と無とは、同じ紙の表と裏のような親縁関係・不可分離の関係にあり、有は無を含み、無は有を含んでおり、両者は本質的にまったく異なっていると同時に、本質的に同一であるからであります。

二つの思想伝統はともに、有に基盤を置こうとも、無に基盤を置こうとも、人間の日常の論理の世界、主観・客観

の世界、無明の世界、戯論の世界、有無の世界を超越したところにある、解脱の世界を、涅槃の世界を、求めているのであります。