

シャンカラ研究の問題点

村 上 真 完

I 序 シャンカラ (Ś) の哲学思想において、究極の真実とはいかなるものか、それはどのようにして、整合的に解明されるのか。BSBh において Ś は日常的言行の省察から、それを否定して究極の真実を開示する、という論述を執拗に行っている。しかし *Up* には、そういう視点がない。この視点は、二つの真理（二諦）とも、二つの立場ともいって、Ś の哲学の骨格のように見られて来たが、前田専学『ヴェーダーンタの哲学』（1980）は、これに触れない。そこで二つの真理（立場）が Ś の思想にとって本質的に重要か否か、再考したい。これについて、二つの用語によって、内容上は三つの立場が示されている、と神館義朗（1976『江戸工業高専紀要』11, pp. 133-140）は BSBh. 2.1.13-14 の文脈を読む。今その文脈を辿って、BSBh の哲学体系を窺知したい。

II 三つの立場 BSBh は最初より梵が世界原因であるという主張を軸にして、その世界原因は、サーンクヤ（数論, S）派のいう根本物質等ではない、という議論を展開してから、改めて梵が世界原因であるとは、どういうことかを、交互に反対説と自説を重ねて論述している。問題は因である梵は唯一で精神的な存在であるが、果である世界は雑多で非精神的なものを含むところにある。① 論者は言う、『経験主体（享受者）と経験対象（享受対象）との区別が〔成立し〕なくなるという結果になるから、梵が〔世界〕原因であると確定するこの〔説〕は正しくない』（BSBh. p. 453⁸⁻⁹）。これ（反対説 1）に答えて、大海とその変形体である泡沫・波浪の比喩を引いてから、Ś はこう言う。

『たとい享受者が梵の変形体でないとしても、《〔我 = 梵が〕それを創造してからそれに入った》(Tai. 2.6) と、変化しない同じ創造主が結果（被造物）に入ることによって享受者であることが〔天啓聖典に〕説かれているから、それで結果（被造物）に入った〔創造主〕には限定要素にもとづく区別がある。〔例えば〕虚空に瓶等〔という〕限定要素にもとづく区別があるようにという。これ故に最高原因である梵とは別ではなくとも、享受者と享受対象を特徴とする区別が、海と波等の論法で可能である、と説かれた。』（BSBh. 2.1.13,

p. 453¹⁵⁻¹⁸, 以上自説 1 の 1)

これが第一の立場 (見方) である。② ところが次 (BSBh. 2.1.14) にはこの区別は、日常的言行上の (vyavahārika) 区別として容認されるが、それは『究極の真実 (第一義) としては (paramārthatah) 存在しない。なぜならばその原因と結果との両者は別なものであることが理解されるからである』(p. 454³⁻⁴) と、否定される。ここでは

『愛児よ。例えば一つの粘土塊によってあらゆる粘土製のものが認識されるであろう。変形体は語による把握で名称であり (vācārambhaṇaṃ vikāro nāma-dheyam), 粘土ということだけが真実である』(BSBh. p. 454⁶⁻⁷ = Chā. 6.1.4)

という聖言が根拠となる。これを Ś はこう解説する。

『一つの粘土塊が究極の真実 (第一義) として粘土を本性^{アートマン}とすると認識されることによって、あらゆる粘土製の、瓶・皿・釣瓶^{つりべ}等が、粘土を本性とすることに差別がないことによって、認識されたことになるであろう。なぜならば《変形体は語による把握で名称であり》——瓶・皿・釣瓶という変形体は、ただ語によってのみ存在している、と把握される (ārabhyate) からだ。しかしながら事実の在り方としては (vastu-vṛttena) 変形体というものは何も存在しないのである。なぜかという、これは名称^{ナマ}だけであって真実ではなく、粘土であるというだけが真実であるからだ』(p. 454⁸⁻¹¹)。

結局は『結果の総体は梵を離れては存在しない』(p. 454¹²)。そしてそれを裏付けるのが、次のような聖言である。

『汝はそれなり。』(Chā. 6.8.7) / 『この一切 (万有) は即ちこの我である。』(Br. 2.4.6) / 『この一切 (万有) は即ち梵である。』(Mu. 2.2.11)

そして『我が一つであることを教えることを示す (ātmāikatva-pratipādana-para) すべての語も引証されるべきである』(pp. 454^{17, 455¹}) と付言し、

『この享受者・享受対象などという現象界の総体は、梵を離れては存在しない。』(pp. 455^{3-456¹})

と結ぶ (以上自説 1 の 2)。これが神髄氏のいう第二の立場である。ここでは梵は究極の質料因である。この見方を吟味して Ś は「梵は多様な本性を有する (anekātmaka)」などという反対説 (2～5) を導入して、それを逐一否定する (自説 (2～5))。

③ 論者は問う。『同じ粘土等の例証が用いられているから、梵は変化^{バリナマヴァト}を有する、と經典に意図されている、と理解されるのではないのか』(p. 461⁴⁻⁵) と (反対説 6)。これを否定し二三の聖言を引いて、『あらゆる変化^{ヴァリナマ}を否定する天啓聖典によって、梵が不変不動であること (kūṭastatva) が理解されるからだ』(p. 461⁷⁻⁸)

と答える (自説6). 論者は『〔梵は〕^{スチテイ} 静止と^{ガテイ} 移動を有するであろう』(p. 461⁸, 反対説7) という. それを否定するにも先と同様に聖言に多く依存する (自説7).

『〔論者は言う〕. 不変不動なる梵が^{アートマン} 我であると論ずるものにあっては, 〔梵が一つであることは一方的であるから, 主宰者 (神) と主宰されるべきもの (被支配者) がなく, 主宰神が〔世界〕原因であるという主張 (=BS. 1.1.2) に矛盾するではないか (反対説8), というならば, 〔答える〕.

否. なぜなら〔主宰神の〕^{サルヴァジュニャトヴァ} 全知なることは, 無明を本性とする名・色という種子からの^{アヴィドヤ-アートマ} 展開を予想するからである. (下略. 自説8)』(p. 462⁹⁻¹⁰)

唯一の主宰神が世界原因であるという定説と矛盾しないというのである. 論者はどうして矛盾していないか, と再度問う (反対説9). これに対して最終的な自説(9) が示される.

『@全知なる主宰神の^{アートマン} 我 (本体) となっているかのように, 無明によって構想された (avidyā-kalpita) 名色が, それ (主宰神) であるとも他であるとも説明することのできないものであり (tattvānyatvānirvacaniya), 輪廻や現象界の種子となっている (saṃsāra-prapañca-bijā-bhūta). 〔その名色が〕全知なる主宰神の幻力 (māyā-śakti) とも, 〔世界の〕資料因とも, 天啓聖典や古伝書において呼ばれている. その両者 (名色) とは, 全知なる主宰神は異なる. (中略) …主宰神は, 無明によって作られた名色という限定要素に従っている. (例えば) 虚空が瓶や水差しなどの限定要素に従っているようなものである. そしてその〔主宰神〕は, もう自らの我 (本体) となっている・瓶中の虚空に相当すべき・無明によって作られた名色によって作られた身体・器官の集合 (kārya-karaṇa-saṃghāta) に従う・諸の^{ジョグア} 個我とよばれる認識我 (vijñānātman, 認識主体) を, 日常的言行の領域において (vyavahāra-^{ブハラ} viṣaye) 支配する. そこで, 主宰神が主宰神であること (īśvaratva), 全知であること, そして全能であることは, このように, 無明を本性とする限定要素の限定に基づくにすぎない. ⑤究極の真実 (第一義) としては (paramārthataḥ) ^{グライダ} 明知によってあらゆる限定要素を取りのぞかれた本質をもつ我においては, 主宰者・被支配者・全知であること等の日常的言行は可能ではない.』(p. 462¹⁴⁻²⁴, ad BS. 2.1.14)

神館氏はここに第三の立場を認め, 先の②の究極的真理の立場はここでは日常的言行の立場にすぎない, と見る. ここに現象世界は名辞・^{ナマ} 形質と因果関係に立つが, 主宰神との繋がりは断絶しており, 梵^{アートマン} との関係は全く失われている. かくして梵の恒常不変性が説明されるとともに, 現象世界は無明の所産として究極的真理の立場から否定される, と解する. 上の@を先の②と同視すると, ⑤は第三の立場となる. しかし, ④は①に相当し, ⑥は②の究極の真実を因のみが実在であると改めたものとすれば, 全ては二つの立場の枠内におさまる. 究極の真実に

も浅深の差があり、上の④と⑤に Ś の独特の見解が認められる。第三の立場を立てるのは研究上は有効である。

Ⅲ 主宰神と幻 (幻影) P. ハッカー (P. Hacker 1950, ZDMG. pp. 276-286) は、*BSBh* において主宰神が梵と最高我と交換可能であることを指摘した。三者は同じでもある。しかし Ś の用語は一義的ではない。まず反対説 1 から自説 7 まで、世界原因を梵と呼んでいたのに、反対説 8 以下において、それを主宰神に置き換えている。何故か。それは前掲の引用文にも見るように、主宰 (支配) する者 (主宰者、神) と主宰されるもの (被支配者) という観点を導入したからである。主宰する者 (神) は、人格的な男性神がふさわしい。中性原理である梵は根源的質料因を示すのにふさわしい。村上幸三 (1994, 印度学宗教学会『論集』21, pp. 1-21) は、「主宰神の導入が動力因の導入となっている」と解するのは、ここに Ś は動力因という語を用いていないという批判 (神館 1995, 同『論集』22, pp. 1-21) にも拘わらず、誤ってはいない。主宰神が無明を本性とする限定要素の限定にもとづいて、始めて主宰神として、個我 (個々人の魂・主体) を支配する。この神の限定要素は名色、個我のそれは名色より或る身体・器官である。主宰神の限定要素である名色は、世界の資料因と呼ばれる。ここに S 派と同じ用語を用いながらも、これを輪廻や現象界の種子といい、更に主宰神の幻力^{マールーパ}という。最後は S 派の用語ではない。S 派の根本物質は顕現していてもいなくても、永遠に存在する。がここでは物質的原理は仮の存在であることを示唆する。この幻力は神の不可思議力、魔術の力であるから、本来的には非存在であることを暗示する。その物質的原理 (名色) を再三「それであるとも他であるとも説明できない」と形容する (*BSBh*. 1.1.5, p. 171⁵, 2.1. 27, p. 477¹)。上の「それである」の^{ブラクリティ}それが、主宰神や梵を意味するにせよ、この形容もそれが真実の存在であることを不明にしてしまう。聖典に未顕現 (*avyakta*) という語が出ているが、これが微細な身体 (*sūkṣma śarīra*) であって、S 派の根本物質ではない (*BSBh*. 1.4.2, p. 377²)、と繰り返し主張する。この未顕現は、また世界の展開以前の前状態 (*prāg-avasthā*) であって、最高主宰神に依存し、幻^{マールーパ}ともいう。無神論の S 派では主宰神は認められず、未顕現 (勝因) より順序に心身と世界を構成する 23 原理が展開する。しかし Ś は勝因原因論を却けて、次のように論ずる。

『なぜなら、その〔世界展開以前の前状態〕がなければ、最高主宰神が創造神であることは成立しないからである。力能^{シュクティ}を欠くその〔神〕には活動が可能ではないからである。また解脱した人達には再び発生はない。何故か。明知によってその種子の力能が焼かれたから

である。なぜなら無明を本性とする種子の能力は、未顕現という語で示されるべきものであり、最高主宰神に依存し、^{マ-ヤー}幻より成る大睡眠^{マ-ヤー}であって、そこには自己の本質の覚知(自覚)を欠く輪廻する諸の個我^{ジ-ヴァ}が寝ているところである。』(BSBh. 1.4.3, pp. 377¹⁶-378²)この未顕現は、我々の心身や現象世界の可能態のようであるが、^{マ-ヤー}幻より成るといふ。この幻は神の不可思議力であるとともに、夢、幻のようなものであろう。これは無明を本性とする種子の力能とも呼ばれる。種子の力能とは、我々の心身や世界を開展する可能態であろう。この無明は誰に属しているのか。ここの文脈では解脱した人達と、自己の本質への自覚を欠く輪廻する諸の個我(魂、主体)とを対比して示してあるから、この無明は覚っていない解脱していない人(個我)に属するのであろう。また次にはこの未顕現は^{マ-ヤー}幻とも呼ばれる。

『〔なぜなら〕しかし原質(資料因)^{ブククリヤイ}を^{マ-ヤー}幻(魔術)と知るべし。しかし大主宰神を幻術師(魔術師)と〔知るべし〕』(Śve. 4.10)という聖典の語があるからだ。なぜなら、その未顕現とは^{マ-ヤー}幻であるからだ。〔その未顕現は〕それ(主宰神)であるとも他であるとも説明できないからである (tattvānyatva-nirūpaṇasya-aśakyatvāt). 』(pp.378⁵-380¹)

神の^{マ-ヤー}幻に喩えられる未顕現(現象界の可能態)は、確実な存在ではない。魔術師である神はいつでもその魔術^{マ-ヤー}を停止し回収できることが、暗示されている。そのような^{マ-ヤー}幻たる顕現はそれ(神)であるとも他であるとも説明できない、という。これは先には名色の形容であった。この未顕現は、先の名色であろう。次に『大より彼方に未顕現がある (Kā. 3.11a) の大を創造神ヒラヌヤガルバの意識(覚, Hairanya-garbhi buddhi), または個我と解する。いずれにしても、それ(神の覚, または個我)は未顕現に依存する。それについて次のようにいう。

『なぜなら未顕現は無明であるからだ。無明を有するものであるからこそ、個我には一切の営為 (saṃvyavahāra) が継続して行われる。』(p. 380³⁻⁴)

ここでは、未顕現は無明であり^{マ-ヤー}幻である。他にも無明と^{マ-ヤー}幻を同置して『不動不変・常住にして認識を要素とする唯一なる最高主宰神が無明により^{マ-ヤー}幻(魔術)によって、魔術師のように、多様に顕れるが、他に認識を要素とするものはない。』(BSBh. 1.3.19, p. 307⁷⁻⁹)

唯一で不変常住の主宰神は無明=^{マ-ヤー}幻によって多様に顕れるという趣旨。こども現象界が確実な存在でないと示唆する。同じ趣旨はBSBh.2.1の冒頭にも認められる。

『全知なる一切の主宰神が世界の発生原因である。〔それは例えば〕粘土や黄金等が瓶や首飾り等の〔原因〕である如くである。〔その神は〕発生した世界の抑制者であることによって存続の原因である。〔それは〕魔術師が魔術の〔原因〕であるように。』(p. 432⁶⁻⁷)

これは先に見た②に相当するが、世界原因を主宰神と呼び、魔術師と魔術の比喻を加える。この比喻について金倉圓照『吠檀多哲学の研究』(1932年, pp. 236ff.)は、主観の幻想が認められないと言う。しかし神が現じた魔術^{マヤー}というのは、実在ではあるまい。むしろ魔術や幻覚に喩えられる現象は、真実には非存在であることを示唆している。

『例えば自ら操り出した魔術^{マヤー}によって魔術師^{マヤヴィン}が〔生・住・滅の〕三つの時においても—〔魔術^{マヤ}は〕事実でないから—影響され(触れられ)ないように、そのように最高我も輪廻の幻影によって影響されない、という。また例えば或る夢見る人が夢に見る幻影によって—〔その幻影は〕覚醒と熟睡とに付き纏わないから—影響されないように、そのように〔世界の生・住・滅の〕三状態の目撃者にして唯一不変の〔我〕が変化する三状態に影響されない。なぜなら凡そこの・最高我が三状態を本性として顕現^{アヴァディターリン}することは、例えば縄が蛇等として〔見える〕ように、幻影^{マヤ}だけだからである。』(BSBh. 2.1.9, p. 447⁵⁻⁹)

ここでは、現象世界が顕れることを、夢に見る幻影、または縄が蛇に見えるような幻影(幻想)にすぎないといい、現象世界が非実在であると示していると解される。金倉(前掲書p. 245)は、ここでも現象界が主観の幻想に過ぎないという意味ではない、とするが、そうではあるまい。ここでは世界原因は最高我と呼ばれているが、本質的には、主宰神や梵と呼ばれるものに等しい。

IV 無明^{マヤー}・幻^{アヴィドヤ}(幻影)が無明と同一と考えられている例を見たが、多くは無明が幻の根源であるという。主宰神は「唯一であるから、活動せしめられるものが無く、活動させるものであることは可能ではない」という論者の批判に対して、

『否。無明によって惹起された名色の幻影に入ることによって〔可能である。〕』(BSBh. 2.2.2, p. 494¹⁰⁻¹¹)

と答える。問題は無明^{アヴィドヤ}とは何か、ということである。ŚはBSBhの巻頭において、世間の日常的言行を分析し、それが主体に対して客体とその属性を付け加えること(付託)と、客体に対して主体とその属性を付け加えることから成り立っている、と指摘する(pp. 6¹-15¹)。勿論、その付託は誤りであり、思い違いであって、真珠貝が銀に見えるとか、月が二つに見える等に比せられ、また無明^{アヴィドヤ}と呼ばれる(p. 40¹)。

『この無明と呼ばれるもの、即ち、我と我でないもの(非我)についての相互付託(itaretar-ādhyāsa)にもとづいて全ての世間的ならびにヴェーダに関する認識手段・認識対象による日常的言行が行われ、また規定・禁止・解脱を専ら示す全ての諸教典も〔行われる。〕』(p. 40³⁻⁴)

無明によって、日常的行為も教典も可能になるという。この無明、即ち付託は、妻子や自分の身や心（内部器官）とその諸属性（欲、思惟、疑、判断等）を内我^{ブラトヤダアートマン}と思いこみ、内部器官を、内我^{アートマン}と思いこむことであって、このような付託が〔我が〕行為者であり享受者であることを成立させる（-p. 45³）。この付託を排除し（=日常的自我を否定し）真の我=梵を求め、梵に悟達することを導く。世界原因としての梵の考察から、先述の三つの立場が示される。その後にも聖典（Chā. 6.8.7 等）によって明知が生ずれば、無明は却けられ、『無明によって付託されたこの全ての名色の現象界が、夢の現象のように、帰滅（解消）する。』（BSBh. 3.2.21, p. 713⁹）という。これは先の⑥と同じく最究極の真実である。その後 Ś は二つの見方（立場）に沿って、梵も主宰神も、明知をも二分する。高次の梵と低次の梵（BSBh. 4.3.14, p. 1001²⁸⁻³⁰）、無属性^{ニルグナ}の梵と有属性^{サグナ}の梵（BSBh. 3.3.12, p. 767¹², BSBh. 3.3.39, p. 828^{10,13}）及び無属性と有属性の主宰神（BSBh. 4.4.19, p. 1018¹⁵⁻⁶）である。その梵（主宰神）を知る明知も同様に無属性と有属性との二種または高次と低次との二種となる（BSBh. 3.4.52, p. 926^{14,16}; BSBh. 4.1.1. p. 928⁵）。

V 結 以上のように、二つの見方（立場）は BSBh の文脈において特徴的で、かつその哲学の骨子となっている。が Up においてはそうではない。二つの見方（真理）から見ると、BSBh の思想と Up の思想は同じではない。なぜか。小品の Up は入門書であって究極の真実を示すには至っていないのか。Up の作者（編者）が BSBh とは異なるのか。問題は残る。ともあれ Ś の後ほどなく、バースカラが出て、Ś 説を予想して「大乘仏教の香する幻影説」^{マヤーヴァダ}（BS-Bhāṣya p. 85²⁵）とも、「仏教徒の見解に依存する幻影論者」^{マヤーヴァディン}（p. 124¹⁶）ともいう。これは最究極の真実において、現象界が夢のように解消する、という BSBh の所論に関係があるはずである。そしてそれが仏教の究極の真実（真諦、第一義諦）の概念に類似すると考えられる。バースカラは法称^{ダルマキールティ}の唯識説と幻影論とを関係づけている。

註 BSBh は *The Brahmasūtra Śāṅkara Bhāṣya with the Commentaries Bhāmātī, Kalpataru and Parimala*, Nirṇaya Sāgar Press, Bombay 1938 を使用。略号は拙著『インド哲学概論』（1991）と上記 BSBh に従う。本稿は「故神館義朗氏の業績と学風を偲ぶ」（印度学宗教学会『論集』2000 年 pp. 1-21）の Ś 研究の紹介に連続する。

〈キーワード〉 Śāṅkara, paramārtha, vyavahāra, avidyā, māyā-vāda

（東北大学名誉教授、文博）