

中村元の『インド思想史』

——一つの読み方——

湯 田 豊

序 論

中村元（一九二一—一九九九）は、一九四三年に東京帝国大学助教授になり、一九七三年に東京大学を停年によって退職するまで、印度哲学科において教授としてインド哲学を講義し、停年退職後死去するまで日本のインド哲学界に最高の権威として君臨した。中村元博士は『東洋人の思惟方法』上下（一九四八—一九四九年）、『インド思想史』（一九五六年）を始めとし、多くの著作を出版し、彼の著作は『中村元選集』（決定版）において集成された。中村博士は、博士論文の『初期ヴェーダーンの哲学史』全四巻を一九五六年に刊行し、一九七七年に『近代思想 上下——世界思想史(6)(7)』（『中村元選集』二二二—二二三）を世に問うた。中村博士の研究領域は比較思想を含め、非常に

広範囲であって、そのテーマは多岐にわたっている。しかし、中村博士は本質的に仏教学者／インド学者であり、仏教ないしインド哲学についての彼の研究が最も注目されるべきである。

中村博士の『インド思想史』は、出版されてから長い間、多くの人々によって読まれ、一九七八年に第12刷が発行された。わたくし自身、二十代の前半に、中村博士の『インド思想史』を読み、その恩恵に浴している。本書は岩波全書に収められていることもあり、インド哲学を初めて学ぶ人々に今後も読まれ続けられることであろう。わたくしが本書を読んだのは、今から四十数年も前のことである。この本が出されてから、世界のインド哲学の研究は大きく進歩した。しかしながら、我国におけるインド哲学の研究は、中村博士の『インド思想』に収められている彼の研究の域を出ていないと言えなくもないであろう。この機会に、わたくしは一人の読者として、彼の『インド思想史』を読み直したいと思う。わたくしは思想史を専攻する一研究者であり、インド哲学ないし仏教に多大の関心を抱いている。わたくしは、わたくし自身のパースペクティブにおいて中村元の『インド思想』を読みたいと思う。わたくしのインド思想へのアプローチの仕方は、もちろん、中村博士のそれとは異なる。彼の『インド思想史』は、どのように評価されるべきであろうか？

中村元の『インド思想史』〔第12刷〕を読む際に、わたくしは中村博士自身の目次〔第一章―第十一章〕に基づいて読むことを断念し、インド思想に関する中村博士の見解を簡明に検討することにした。章ごとに『インド思想史』について論じるには、わたくしに与えられた紙数は、あまりにも少ないのであって、わたくしとしては問題の『インド思想史』の中の最も重要な箇所だけに論述を限定せざるを得なかった。さて、「はしがき」において、中村博士は次のように言っている——「ただこの小冊子にインド思想史全体をまとめて述べることは極めて困難である

ので、個々の思想体系については、特徴を簡単に浮き彫りにするといふ程度にとどめた」と。そして、インド思想に関する研究文献を中村博士は、ある英文の書物の中に挙げ、『インド思想史』には新しい研究文献は見い出されない。「その代わりに本文を詳しくまた解り易くすることにつとめ、少しでも内容の充実を期した」——このように中村博士は「はしがき」で述べている。

さて、『インド思想史』の参考文献の手びきにおいて、中村博士は幾つかの書物を紹介している。本書の執筆において、中村博士はそれらの書物を参照したと思われる。とにかく、中村博士は、それらの書物から影響を受けたことであろう。中村博士によって紹介されたインド思想のスタンダード・ワークは次の作品である——

- P. Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie I, 1-3, 1894
- S. Radhakrishnan: Indian Philosophy, 2 vols., 1923, 1927
- S. Dasgupta: A History of Indian Philosophy, 5 vols., 1922f.
- J. Sinha: History of Indian Philosophy, 2 vols., 1952, 1956
- O. Strauss: Indische Philosophie, 1925
- P. Masson-Oursel: Esquisse d' une histoire de la Philosophie indienne, 1923
- H. von Glasenapp: Die Philosophie der Inder, 1949
- E. Frauwallner: Geschichte der indischen Philosophie, Bd. I, 1953; Bd. II, 1956

ニーチェの学友、ドイセンの『普遍哲学史』〔Allgemeine Geschichte der Philosophie〕は全部で七巻であり、それは一八九四年から一九一七年に書かれた。中村博士によって挙げられたのは、一巻から三巻までである。ラーダークシュナンの『インド哲学』(二巻)は世界的に有名な書物。彼は一九六二年から一九六七年までインドの大統領。シュトラウスはユダヤ系のドイツのインド学者。ナチスの人種的法律ゆえに、彼は公職から追放されてベルリンへ行き、それからオランダに移住し、そこで死去。彼の唯一の書物『インド哲学』〔Indische Philosophie〕は一九七九年に、わたくしによって『インド哲学』という題で翻訳された(一九八七年に改訂発行)。マソン＝ウルセルはフランスのインド学者。『比較哲学』〔Le Philosophie Comparée〕の出版によって、彼は比較哲学の創始者になった。グラーゼナップはドイツの仏教学者／インド学者。彼の『インド人の哲学』〔Die Philosophie der Inder〕は一般の読者に対する優れた入門書。フラウヴァルナーは、ウィーン生まれのインド学者／仏教学者。彼の『インド哲学史』〔Geschichte der indischen Philosophie〕について、参考文献の手びき〔268頁〕において中村博士は「やがて五巻完結したならば、ヨーロッパ学界の最高水準を示すことになるであろう」と言っている。しかし、フラウヴァルナーの『インド哲学史』は未完のまま終わってしまった。彼は、第一巻および第二巻を書いただけで死去した。

インド思想そのものに興味を抱いているわたくしは、中村元の『インド思想史』にアプローチする際に五つの区分を設定したいと思う。わたくしは、I. ウパニシャッドの哲学思想、II. 初期仏教の教え、III. バガヴァッド・ギーターのテーマ、IV. 六派哲学と大乘仏教哲学、V. 現代のインド思想という五つのセクションを設定し、中村元の『インド思想』を批判的に読みたいと思う。I. ウパニシャッドの哲学において、わたくしは、ヴェーダから

ウパニシャッドに至るインド思想の流れを『インド思想史』の著者がどのように解釈しているかということに明らかにせねばならない。ヴェーダの思想のクライマックス——それがウパニシャッドである。どのようにして、このクライマックスは到達されたのであろうか？　そしてウパニシャッドの哲学とは何か？　この問いに『インド思想史』の著者は、どのように答えるのであろうか？

Ⅱ. 初期仏教の教えという項目の下に考察されるのは、もちろん、初期仏教の思想、あるいはブッダの教えである。しかし、仏教が成立した時代に都市が興隆し、自由な思想家が出現した。ジャイナ教の改革者マハーヴィーラ、仏教の創始者ブッダを別にすれば、プーラナを始めとする六人の自由思想家が存在する。そういう社会的な背景において、ブッダの教えがどのように形成されたかということの検討——それがⅡ. 初期仏教の教えによって意味される。しかし、それだけではない。初期仏教から新たに部派仏教が成立し、多くの部派仏教の中で最も有力であったのが、説一切有部（Sarvāstivādin） やよび経量部（Sautrāntika） である。説一切有部および経量部も、Ⅱ. 初期仏教の教えに含めて、わたくしは簡明に検討したいと思う。

叙事詩マハーバーラタの哲学思想も、インド思想史において一つの大きな流れに属する。マハーバーラタという叙事詩の枠組みにおいて考察されねばならないのが、Ⅲ. バガヴァッド・ギーターのテーマである。バガヴァッド・ギーター、あるいはギーターのテーマは何か？　それが問題である。『インド思想史』において、中村博士はギーターのテーマをどのように理解していたのであろうか？　『インド思想史』の著者は、どのようにギーターにアプローチしたのであろうか？　そして、その次の項目、Ⅳ. 六派哲学と大乘仏教哲学において、われわれはインド思想史における最も重要なテーマに出会う。日本において「六派哲学（ろっはてつがく）」と呼ばれるのは、六つの正統バラモンの

哲学体系であり、『インド思想史』の著者の言葉を借りて言えば、一 古典サーンキヤ説の体系、二 ヨーガ学派、三 ミーマンサー学派、四 ヴァイシェーシカ学派、五 ニヤーヤ学派と論理学、六 ヴェーダーンタ学派である。中村博士は、正統バラモン系統の中に、『六派哲学』以外に、ことばの形而上学〔バルトリハリ〕と叙事詩の完結とプラーナ聖典を含める。『六派哲学』に対立するのが、大乘仏教哲学の二大体系、すなわち、中観説および唯識説である。しかるに、中村博士は『インド思想史』において中観派、および、それ以外の大乗仏教の哲学体系〔如来蔵思想、ディグナーガの仏教論理学、密教〕についても論じている。

V. 現代のインド思想というセクションにおいて扱われるのは、ヒンドゥー教の思想である。中世のヒンドゥー教はシヴァ派およびヴィシュヌ派の遺産を相続し、シャンカラ、ラーマヌジャ、マドヴァなど多くの思想家を生み出した。そして近代のインドにおいて、ヒンドゥー教はラーマナンダ、カビール、ヴァツラバ、チャイタニヤなどによって活性化された。これらの思想家たちに次いでインド思想史に登場するのが、ヴィヴェーカーナンダ、タゴール、ガンディー、オーロビンドゥなどの思想家である。わたくしによって最も注目される現代インドの思想家はガンディー〔一八六九—一九四八〕である。『インド思想史』において中村元によって項目を立てて論じられているのは、ガンディー、タゴール、およびネルーだけである。V. 現代のインド思想という項目において、わたくしは、特に中村博士のガンディー論を問題にしたい。

中村元の『インド思想史』は、インドの文化現象である思想を年代に沿って、いわば「即物的に」〔sachlich〕に説明しようという試みを代表する。中村博士は、サンスクリットあるいはパーリ語などの言語の豊富な知識を縦横に駆使して、古代インドから現代に至るインドの哲学思想を公平に紹介しようとしたのである。しかしながら、

彼の『インド思想史』はインドの哲学思想そのものの流れをただひたすら追ひ求めるといふ性質のものではない。『インド思想史』にはインド思想と直接かかわりのない夾雑物があまりにも多く介在し、そのためにわれわれはインド思想史の流れをストレートに理解することを妨げられる。中村博士のインド思想の知識は該博であるけれども、中村博士は事物をその深みにおいて把握しているようには思われぬ。われわれの知識は、該博であるよりも、むしろ深遠であるべきである。中村元の『インド思想史』に欠けているのは、インド哲学の精神、すなわち、哲学的なディスカッションの方法ではなかるうか？ 『インド思想史』を書く人は、何よりもまず、批判的な精神の持ち主でなければならない。批判的な洞察力が欠けている所に、真の理解は存在しないからである。しかし、それだけでは不十分である。『インド思想史』の作者はインド思想史の流れを生き生きと心に思い浮かべる能力を身につけていなければならない。それに、『インド思想史』の作者は、自己を権威と見なし、その知識を真理として読者に伝えるべきではない。われわれの知識は、われわれ自身の視点によって制約され、相対的なものに過ぎない。自己の知識を、われわれは一つの仮説として読者に示すべきである。

1. ウパニシャットの哲学思想

『インド思想史』の著者は、ヴェーダの哲学思想をリグ・ヴェーダ、アタルヴァ・ヴェーダおよびブラーフマナの中に見出す。そして、ヴェーダ時代の終わりに“ウパニシャットの哲学”が登場する——このように中村博士

は考えている。リグ・ヴェーダの中に哲学思想の萌芽を見出し、中村博士はリグ・ヴェーダの代表的な哲学詩を幾つか引用し、「とにかく全体としては二元論的傾向が強かった」〔13頁〕と言っている。しかし、このような叙述の方法は適切であろうか？ 一元論的な傾向が強いということは、「存在」が肯定されるということである。しかるに、リグ・ヴェーダの最高の哲学詩、すなわち、「創造讃歌」〔リグ・ヴェーダ、X・129・1-7〕においては、存在しているものは存在していないもの〔非存在・無〕から生じたと歌われている。リグ・ヴェーダの哲学思想の最高峰であるこの哲学詩において、われわれは「存在していないもの」、あるいは「無」から存在しているもの、あるいは世界が生じるという哲学思想に出会う。

創造讃歌の冒頭において、次のように歌われている——「その時、存在していないものも、存在しているものもなかった。空もなければ、それを越えて天もなかった。何が動き回っていたのか？ どこに？ 誰の保護の下に？ 水は存在していたのか？ 深い淵は？」と。存在していないもの、あるいは無は、最初の唯一のものが生命に目覚めるまで持続する。それゆえに、われわれの詩句〔X・129・2〕は次のように歌っている——「その時、死もなければ不死もなかった。昼と夜を区別するしるしもなかった。あの一つであるものは、風もないのに、みずからの力で呼吸していた。それを越えて他のものは何一つなかった」と。あの一つであるものは、結局、無の中から生じたのである。無から存在が生じるというのが、創造讃歌のテーマである。しかるに、中村博士は『インド思想史』において次のように言っている——

『有に非ず、無に非ざるもの』を説く讃歌（X、129）においては汎神論的思索は絶頂に達した。それによる

と、太初には無もなく有もなく、天も空もなく、死も不死もなく、夜と昼との区別もなく、暗黒に蔽われていた。「かの唯一者」(tad ekam) だけが風なくして呼吸していた……

中村博士のこの説明によれば、「太初には無もなく有もなく……『かの唯一者』だけが風なく呼吸していた」ということになる。「その時、存在していないものも、存在しているものもなかった」という詩句におけるテーマは、私見によれば、「無」である。ヴェーダにおいては、無から存在が生じるというのが一般的な見解であった。しかし、「無」から存在しているもの、あるいは存在が生じるであろうか？ 絶対無から存在しているもの、あるいはあの一つであるものが生じるであろうか？ このことを、わたくしは疑う。存在していないもの、あるいは無[asat]は「形態を有しない」のであり、「感覚によって知覚されない」何かあるものというふうに解釈されないであろうか？ それは、いわば、カオスではなからうか？ もしも、そうだとすれば、「その時、存在していないものも、存在しているものもなかった」という詩的表現によって意味されるのは決して絶対無ではない。それは形態を欠き、規定されることなく、知覚され得ない何かあるものである——このように、わたくしは解釈する。確かに、創造讃歌においてはアサットからの創造が認められている。しかし、このアサットは、サット、「存在」を欠くものではなく、秩序ないし目的を欠いている一種のサットとして、つまり、カオス的なものとして理解されるに違いない。インド哲学の発端はカオス的なあるもの「アサット」の中からあの一つであるものが生命に目覚めるという発想である。

ヴェーダの終わりにクライマックスに達した哲学思想——それがウパニシャッドの教えである。ウパニシャッド

について中村博士は次のように言っている――

ウパニシャッド (upanisad) という語はもとは「侍坐」「近坐」さらに「秘密の会座」という意味で、転じて「秘密の意義」「秘説」「秘教」という意味になり、のちにはその秘説を載録した一群の文献の名称となつた……〔23頁〕

師匠の足もとに弟子たちが坐って、師匠から秘密の教えが授けられる、ウパニシャッドは「秘密の教え」であるという学説は、マクス・ミュラー、およびドイセンなどによって唱えられ、今日においても一般に広められている。中村博士は、ウパニシャッドを師匠の足もとに坐って弟子たちが彼から秘密の教えを授けられることであるという学説を無造作に受け入れている。しかし、このようなウパニシャッドの解釈はテキストによって証明されていないのであり、根拠のない通俗的な語源解釈に過ぎない。ウパニシャッドという語は、「等価」ないし「相関関係」を意味する。ウパニシャッドの語義について、わたくしは『ウパニシャッド――翻訳および解説――』の「あとがき」〔70―710頁〕において詳しく論じたのである。いずれにせよ、ウパニシャッドを「弟子たちが師匠のウパ、〔近く〕ニ、〔下に〕サッド、〔坐る〕」ことだという、ミュラー・ドイセン流の解釈は全く無根拠である。

ウパニシャッドを秘密の教えとして特徴づけ、それから中村博士はシャーンディリヤのブラフマン・アートマン同一説、プラヴァーハナの五火二道説、ウッダーラカの有論、およびヤージニャヴァルキヤのアートマン論について説明している。シャーンディリヤ、ウッダーラカ、およびヤージニャヴァルキヤは初期のウパニシャッドを代表

する三大哲人であり、中村博士は彼らの哲学思想について論じている。五火二道説には、輪廻のルーツが見い出される。それゆえに、中村博士は「五火二道説」についてスケッチしたのであろう。

中村博士によれば、シャーンディリヤはブラフマン・アートマン同一説を説いている。中村博士によれば、シャーンディリヤによって説かれるブラフマンは「思惟の真実なる者」「意図の真実なる者」であり、「それは一切の行為を為し、一切の欲望を見て、欲するがままの相を現する者である」。そして、「それは一切の香を有し、一切の味を有する。それは万有に遍在していて、意のごとく速やかであり、一切の方角にわたって支配している。このブラフマンはまたわれわれの本来の自己と称すべきものである」(『インド思想史』27頁)。このブラフマンとアートマンが同一であることをシャーンディリヤは説いている——このように中村博士は言う。しかし、シャーンディリヤによって教えられたのは、人間の再生を決定するのは生前における彼の「意図」であるということである。人は自己自身の意図を定め、死後に、驚異的な能力を有するアートマンの中へ入るのである。シャーンディリヤはアートマン・ブラフマン説を教えていない。彼の「ブラフマン」は「真理の公式」に過ぎない。

ウッダーラカの哲学を中村博士はブラフマンとアートマンの同一視を説くと解釈し、ウッダーラカと彼の息子のシュヴェータケートゥとの対話において九回繰り返し返される「汝はそれなり」(tat tvam asi) という文句を「われはブラフマンなり」(aham brahmāsmi) という句とともに、ウパニシャッドの思想を最も適確に表示する二大文章として有名である(「31頁」と述べている。しかし、タット・トヴァム・アシ、[tat tvam asi] におけるタットは副詞としての機能を有する指示代名詞であり、そのようにと翻訳されるべきであらう。タット・トヴァム・アシは、お前は、そのようであると翻訳されるべきである。息子との対話において九回繰り返し返される、あの有名なりフレーズ

を、中村博士は次のように翻訳している――

この万有はこの微細なるものを本性としている。それは真実である。それはアートマンである。汝はそれである。『インド思想史』31頁]

同じ箇所を、わたくしは次のように翻訳している――

この微細であるもの――この一切は、これをその本質としている。それが真理である。それが自己である。お前は、そのようである。

タット・トヴァムについても、ブラフマンとアートマンが同一であるという思想がウッダーラカ思想の根底をなしている。『インド思想史』31頁参照』と中村博士は考えている。しかし、ウッダーラカ哲学には、ブラフマン＝アートマン説は見い出されしない。彼によって説かれるのは、この微細である自己だけである！

ウパニシャッド最大の哲人、ヤージニャヴァルキヤについて、中村博士は詳しく論じている。ヤージニャヴァルキヤと愛妻マイトレイーとの対話、ジャナカ王の祭祀におけるヤージニャヴァルキヤとバラモン衆との対話および彼とジャナカ王との対話について、中村博士は『インド思想史』において叙述している。愛妻マイトレイーと彼の対話について、中村博士は詳しく論じている。しかし、夫妻のこの対話と並んで重要な「ジャナカ王との対

話のハイライトの部分『ブリハドアーラニヤカ・ウパニシャッド』4・3―4』を、中村博士は完全に無視してしまった。しかし、マイトレーイーとの対話について説明する際に、中村博士はアートマンを“純粹の叡智”(Prajñāghana)と見なす、ヤージニャヴァルキヤの哲学思想に言及している。ウパニシャッドにおいて“アートマン”〔本来的自己〕を最も熱心に探求した哲人のひとりとは、疑いもなく、ヤージニャヴァルキヤである。アートマンが不滅であると説いたのは、バラモン出身のこの人であった。

II. 初期仏教の教え

インド哲学は、ヴェーダの權威を認める正統派、およびそれを否定する異端の二つに分かれる。インド的異端を代表するのは唯物論、仏教、およびジャイナ教である。仏教とジャイナ教は姉妹関係にあると言われるほど親密である。しかし、この二つの宗教の間に大きな相違があることは否定され得ない。ジャイナ教について、中村博士は次のように言う——『「ある点から見る」と』(syād)とこう制限を附して述べなければならぬ』『インド思想史』47頁』と言ったあとで、中村博士は「例えば事物は実体または形式という点から見ると常住であると言ひ得る。同時に状態または内容という点から見ると無常であると言ひ得る。すべては相対的に表わし、相対的に解すべである」〔47―48頁〕と述べている。ジャイナ教と仏教は対照的である。ゴータマは「二つの立場を固守して他の者と争うことがない。かれは種々の哲学説がいずれも特殊な執着にもとづく偏見であることを確知して、そのいずれにもと

らわれず、みずから省察しつつ、内心の寂靜じやくじやうの境地に到達しようとした」『インド思想史』57―58頁——このように中村博士は言う。

中村博士は、「非自己説」を初期仏教の中に見い出すことをせず、ブッダの教えの中に「自己説」を発見したのである。ブッダは決して自己を否定しなかった、と、このように中村博士は確信し、次のように述べているのである——

しかし、仏教ではアートマンを否定したのではなくて、人間の倫理的行為のよりどころとしてのアートマンを承認していた。釈尊の臨終の説法の一つは「自己（アートマン）にたよれ。法にたよれ。自己を燈明（または島）とせよ。法を燈明とせよ」ということであった。人間の理法を實踐するところに眞の自己が具現されると考えていたのである。『インド思想史』59頁

中村博士のこの発言は挑発的である。初期仏教の基本的な教えは、人間を含め、世界を構成する一切は、(1)無常であり、(2)苦しみに満ち、(3)非自己であるという三つの特徴によって総括される。非自己であること、それは初期仏教において最も重要な教えである。しかるに、中村博士は「しかし、仏教ではアートマンを否定したのではなくて、人間の倫理的行為のよりどころとしてのアートマンを承認していた」と言う。このような考え方は、果たして正しいのであろうか？ 結論を先取りして言えば、ブッダは永遠の個別的な自己を否定したのであり、眞実の自己を徹底して拒絶したのである。『マッジマ・ニカーヤ』22〔I・136頁以下〕の「水蛇の比喻経」において、ブッダ

は、「これは、わたくしのものである、わたくしは、これである、これは、わたくしの自己である」というふうには、自己を肯定する六つの哲学的見解を否定している。人間を構成する五つのグループ——身体、感覚、意識、情動、および認識——を、ブッダは「これは、わたくしのものではない、わたくしは、これではない、これは、わたくしの自己ではない」と言って、ことごとく拒絶している。そして、最後にブッダは「永遠の自己」を「これは、わたくしのものではない、わたくしは、これではない、これは、わたくしの自己ではない」と考え、次のように言っている——

比丘たちよ、もしも、自己および自己に属する何かあるものが実際に、真実に見い出されなければ、「これは世界である、これは自己である、死後に、わたくしは恒常的になり、永続的になり、永遠になり、変化しない法則に従うようになるであろう、そして、わたくしは永遠にそのような状態にとどまるであろう」という、この見解の信条、これは、比丘たちよ、全く完全に愚者の教えではないか？

ブッダは露骨にウパニシャッドのアートマン説を「愚者の教え」として嘲笑している。しかるに、中村博士は「仏教はアートマンを否定したのではない」と考える。ブッダは「形而上学的な自己」あるいは「真実の自己」を否定したけれども、「人間の倫理的行為のよりどころとしてのアートマン」、すなわち、「行為の主体」としてのアートマンを否定しなかったというのが中村元の論理である。わたくし自身の考えによれば、ブッダは行為の主体ないし認識の主体、すなわち、「行為しつつある自己」および「認識しつつある自己」を否定したのである。形而上学

的な自己あるいは真実の自己が存在するためには個人的な主体が認知されねばならない。ジャナカ王に対して、ヤージニャヴァルキヤは次のように教える——「まことに、彼がそこで見ない時に、まことに、彼は見ているけれども、彼は見ないのである。なぜなら、見ているものを見る能力の喪失は存在しないからである。それは不滅であるからである」『プリハドアーラニヤカ・ウパニシャッド』4・3・23」と。「なぜなら、見ているものを見る能力の喪失は存在しないからである」[nahi draṣṭur dr̥ṣṭer viparilopo vidyate] という文において、「見ているもの」は「見つつある自己」に他ならない。そして、「見つつある自己」は不滅である。それは、見ている主体、認識している主体である『プリハドアーラニヤカ・ウパニシャッド』3・8・11。個別的主体が承認されて初めて、「形而上学的な自己」が成立する——このように、わたくしは考える。

もしも、中村博士の言うように、仏教が「人間の倫理的行為のよりどころとしてのアートマンを承認していた」とすれば、そこにおいては「個別的行為の主体」、あるいは同じことだが、「行為しつつある自己」が肯定されるであろう。そして、主体としての自己は不滅であり、実質的に真実の自己である。ブッダの臨終の説法、「自己（アートマン）にたよれ」における「自己」は、再、婦代名詞として理解されるべきである。アートマン（パーリ語。アッター）は「自己自身」を意味し、この語の「指示対象」は存在しない。初期仏教においては、アッターは単なる名称に過ぎない。初期仏教においては、個別的な永遠の自己、すなわち、認識しつつある主体、行為しつつある自己は、ブッダによって否定された——わたくしは、このように考える。真実の自己は初期仏教には見出し出されない。

テーラヴェーダに属する哲学学派として重視されるのは、説一切有部 (Sarvāstivādin) および経量部 (Sautāntika) であろう。中村博士の『インド思想史』には、これら二つの哲学学派についての説明が見出し出され

る〔94頁以下〕。説一切有部の基本的な立場は、「一切は存在する」ということであろう。過去、現在、未来における一切は同時に存続するというのが、「一切は存在する」ことである。制約されている存在要因（「ダルマ」）は生起するのではなく、存在する！のである。制約されているダルマは短命ではなく長く続くと考えられる。過去、現在、未来は同時に存在する〔共在する〕。中村博士は、説一切有部に関して「法そのものは過去・現在・未来を通じて自己同一を保っている」〔95頁〕と言う。カルマンの法則という背景において過去・現在・未来の存在が同時に受け入れられたに違いない。三時（過去・現在・未来）の共在が認められれば、現在と未来に対する過去の作用は明らかであろう。経量部は、その名称からも知られるように、説一切有部のアビダンマ・ピタカを排斥して、スッタ・ピタカに頼ったものである。そして、説一切有部の「一切は存在する」という主張を否定し、現在だけが実際に存在し、過去と未来は存在しないという立場を取った〔中村元『インド思想史』96頁参照〕。経量部においては超個人的な意識が認められ、そのために、経量部は唯識学派にその土台を提供することが出来た、と言えるであろう。

初期仏教においてアートマン（自己）は否定されていないというのが中村説のポイントである。ブッダは個別的な、永遠の自己を否定したというのが、わたくしの考え方である。わたくし自身の視点においては、中村説は消極的に理解される。ところで、ゴータマは四つの貴い真理を説き、人々を苦しみから解放しようとした。中村博士は四つの貴い真理（「四諦」）を示すのである。彼によれば、苦しみという真理、苦しみの生起という真理、苦しみの止滅という真理、苦しみの止滅にみちびく道という真理が（四種の真理）である。そして、それから、中村博士は縁起（*patīcasamuppāda*）について説明する。「われわれの現実の日常生活が老病死などの苦に悩まされてい

る冷酷な事実を直視し、何故かかる苦が現われているか、その所以を探究して、結局人生の真相に関する無知（※無明）^{むみょう}がわれわれの生存の根柢に存し、それが根本条件となっているから、その無明を滅ぼすことによってわれわれの苦も消滅するという趣意を明らかにしようとしている」『インド思想史』62―63頁——このように、中村博士は言っている。四つの貴い真理と並んで初期仏教を代表するのは「縁起」である。十二縁起は後に仏教教団のメンバーによって編み出されたとしても、縁起の思想そのものは、恐らく、ブッダによって考え出されたものである。『インド思想史』において中村博士は縁起について、ほとんど説明していない。それは、それでいい。問題なのは、縁起という思想が相互依存、相互関係のネットワークを代表するということである。縁起は制約されている生起を意味する。縁起が成立するためには、変化しない、何かある無制約なものが否定されねばならない。非自己説は縁起説の論理的帰結である。変化しない、永遠の自己が否定されて初めて、この世における生成のプロセスは成立する。縁起を発明したブッダ——彼が変化しない永遠の自己を認めたなどということがあり得ようか？

Ⅲ. ギターのテーマ

インドの大叙事詩『マハーバーラタ』および『ラーマヤナ』は、西暦紀元前四〇〇―西暦紀元一〇〇年の間に成立したように思われる。マハーバーラタは「戦争譚を主軸としてその他多数の神話・伝説・物語を包含し、当時の法律・政治・経済・社会制度を窺知せしむべき無尽蔵の資料を有し、さらに当時の民間信仰・通俗哲学をも伝え

ている」〔『インド思想史』101頁〕のである。『バガヴァッド・ギーター』はマハーバーラタの一部を構成し、哲学詩と名づけられる。ギーターについて、中村博士は次のように言う——「もしも、(インド精神)を表現するただ一冊の書を挙げよ、と言われるならば、それは『バガヴァッド・ギーター』であるといわれる」〔103頁〕と。まさに、その通りである。マハーバーラタは、カウラヴァ族とパインダヴァ族の間の戦闘の物語である。パインダヴァ族の王、パインドウの五人の王子のひとりアルジュナは、自己の血族であるカウラヴァ族と戦い、彼らを殺害しなければならなかった。アルジュナの御者に姿を変えているヴィシュヌの化身クリシナ神は、アルジュナに向かい、ためらうことなく直ちに戦場に赴き、敵を殺害するように命令する。戦闘において自己の敵を殺害せよ！これがアルジュナ王子に対するクリシナの命令である。

「苟も武士たるものは、死力を尽くして戦うということのうちにその本務 (svadharma) が存する。義務を果たすためには一切を放擲しなければならない。かかる義務観においては、必然に自己の本務を果たすことが中心問題なのであり、事の成否は敢て問題としない・・・義務のために義務を尽くすべきであるという思想がここに明確に表示されているのである」〔『インド思想史』104頁〕——このように中村博士は言う。そして、彼は更に次のように付け加える——「アルジュナはクリシナのこの語を聞いて、この戦の意義を理解したのであるが、しかし、かれの胸中にはなお陰翳が残っていて、心の煩悶が除かれない。そこでクリシナはアルジュナに対して次に最高の人格神ヴィシュヌの信仰による救済を明かす」〔105頁〕と。義務のために自己の義務を尽くすべきであるという思想〔「カルマ・ヨーガ」を聞き、アルジュナ王子は「この戦の意義を理解した」けれども、クリシナはアルジュナに対して「次に最高の人格神ヴィシュヌの信仰による救済を明かす」と中村博士は言い、ヴィシュヌの化身・権

化であるクリシナ神は「一切の生類に対して恩寵をたれ救済を行なうから、この最高神に対して熱烈な信仰〔bhakti 信愛〕をいだくべきことを強調している」〔105頁〕と言う。中村博士は、更に次のようなクリシナ神のメッセージを彼の読者に伝える――

『われは一切の生類に対して平等なり。われに憎むべきものなく、また愛すべきものなし。されど信仰心 (bhakti) を以てわれを拝するものあらば、かれらはわれの中に在り、またわれもかれらの中に在り』(九・二九)。最高神の前においては一切が恕される。『ひとえにわれに帰依すべし。われ汝を一切の罪惡より解脱せしむべし。汝憂うることなかれ』(一八・六六)。この神は善人を救済せんがために、また悪人を絶滅させるために、それぞれの時期に権化のかたちをとって出生するが、かれに信仰帰依するならば、悪人といえども救われる。ひとが熱烈な信愛によって最高神の恩寵にあずかり、最高神の本性を知るならば、輪廻の世界を脱する。解脱した者は最高神と本質を等しくするに至る(一四・二)。

かかる教えを聞いてアルジュナ王子は『わが覚悟は定まった。疑惑はすでに去った』と行って、心の不安を去って欣然として戦場に出陣し、偉功を立てたという。〔105―106頁〕

私見によれば、アルジュナに対するクリシナの第一の命令は、「戦士階級 (クシャトリア) に属するアルジュナは、クシャトリアとしての義務を遂行すべきだ」ということである。クシャトリアの義務は戦闘において自己の敵を殺害することである。クリシナの第二の命令は、「自己の行為の結果に執着することなく、アルジュナは、日々、

行為すべきである」ということである。この命令は、ギーターにおいてカルマ・ヨーガ〔行為の道〕と名づけられる。クシャトリヤの「自己の義務」〔svadharmā〕および「カルマ・ヨーガ」を實行することによって、アルジュナは平静な心を以て戦い、自己の血族である「敵」を平然と殺害することが出来る——これが、クリシナの二つの命令である。

アルジュナに対するクリシナの第三の命令は、「わたしを愛する人は、わたしにとって愛しい。わたしを献身的に愛し、わたしに忠誠を誓えば、わたしはあなたを救済するであろう」ということである。クリシナはアルジュナに対して「神の愛」〔bhakti〕を要求する。しかしクリシナがアルジュナに約束する「愛の道」〔bhakti-yoga〕は「互恵的」である。もしも、アルジュナ、あるいは人間一般がクリシナを愛すれば、クリシナもその見返りとして彼あるいは人間を愛する。しかし、彼あるいは人間がクリシナを愛さなければ、クリシナもまたその人を愛さない。クリシナ神を憎む人——それがアルジュナであれ、あるいは誰であろうと——を、クリシナは愛さない。その人をクリシナは憎み、彼あるいは彼女を地獄へ落とすことさえ厭わない。確かに、クリシナ神は次のように言う——「すべての生きものに対して、わたしは平等である。わたしには憎むべきもない、愛しいものもない」と。しかし、この神は引き続き、次のように言うのである——「しかし、献身的な愛を以てわたしを愛する人は、わたしの中にいる、そして、わたしもまた彼らの中にいる」〔九・二九〕と。クリシナを憎む人の中に、この神は宿るのであるか？ 「わたしには憎むべきものもない、愛しいものもない」と言いながら、それにもかかわらず、クリシナは「わたしを愛する人は、わたしにとって愛しい」、「愛を有する人は、わたしにとって愛しい」〔十二・十四—二〇参照〕と、繰り返し、繰り返し強調する。

わたくしは、少し前に、「愛の道」に関する中村説を引用した。愛の道についての中村博士の文章は、ほとんど全部、ギーターからの引用であり、博士自身の言葉は乏しい。わたくしが引用した中村博士の引用に関する限り、「最高神の前においては一切が恕される」という文句だけが彼自身の思想である。しかし、「最高神の前においては一切が恕される」のであろうか？ “一切は許される”と、われわれは言うことも出来る。“一切は許されていない”と、われわれは言うことも出来る。クリシナは次のように説いている——「たとい極悪人であっても、他の人ではなく、わたしを愛するならば、彼はまさに善人であると思なされるべきである。なぜなら、彼は正しく決心したからである」〔九・三〇〕と。更に、彼は次のように言う——「速やかに、彼は徳の高い人間になり、永遠の休らぎに達する、おお、クンティの息子よ！ わたしを愛する人は破滅しない」〔九・三二〕と。クリシナを愛する人、クリシナに献身する人——彼が他人を殺傷しようと、極悪非道の行ないをしようと、クリシナを神として愛しさえすれば、それだけで彼は救われる！ “すべては許される”のである。クリシナを愛する人は悪い行為をしようと、その行為によって少しも汚されない。クリシナに対する愛さえあれば、善であれ、悪であれ、一切の行為は無意味になる。他方において、クリシナを愛さない人、彼を憎む人は、決して“許されない”のである。愛の神、クリシナのメッセージは次の通りである——

わたしに心を向けていれば、わたしの恵みによって一切の苦難は克服されるだろう。しかし、お前がエゴイズムから「わたしの言うことを聞こうとしなければ、お前は破滅するであろう」〔十八・五八〕

神を愛する人は悪から解放されて救われる。しかし、故意に神に背く人々に対してクリシナは極めて冷酷である〔十六・七一二〇〕。クリシナを憎む人々をクリシナは地獄に落とし、徹底的に彼らを苦しめ、彼らを破滅させる。彼らは破滅し、地獄の刑罰は最終的であるように思われる。神を愛する人は神に愛されて救われる。しかし、神を愛しない人は神に呪われて地獄に落とされ、そして破滅する！これが、ギーターにおける「愛の道」のテーマである。「自己の義務」および「カルマ・ヨーガ」のテーマは何であろうか？ 自己の義務は、敵を殺害することを是認する。そして、カルマ・ヨーガ〔執着を離れてなされる行為〕においては、自己自身の利益を顧慮しない限り、どんな行為も、終局的には許される。そして、カルマ・ヨーガ、およびバクティ・ヨーガと並んでギーターを代表するのは「認識の道」である。認識の道によれば、アートマン〔真実の自己〕だけが唯一の實在である。しかし、身体は現実に存在しない。身体は価値は低い。身体は消滅するからである。しかし、アートマンは生まれることもなく、死ぬこともない。「身体が殺害される時に、アートマンは殺害されない」〔二・二〇〕のである。アートマンは不滅であって、殺害されない。われわれによって殺害されるのは身体だけである。消滅する身体を殺害したり、苦しめることを、われわれは少しも気に病むことはない。それゆえにアートマンを認識する人は武器を執って立ち上り、敵を殺せ！——これが、アルジュナに対するクリシナの命令である。クリシナのこの命令を受け入れて、アルジュナは「心の不安を去って欣然として戦場に出陣し」たのである。

IV. 六派哲学と大乘仏教哲学

ヴェーダの權威を否定する異端的な学派が、仏教、ジャイナ教、および唯物論の体系であり、ヴェーダの權威を否定しない学派は二つに大別される。ヴェーダから独立した論拠に基づいているのが、サーンキヤ、ヨーガ、ニヤーヤ、ヴァイシェシカの諸学派である。ヴェーダ聖典に基づいているのが、ヴェーダの儀式を重視するミーマーンサー学派、およびヴェーダの知識を重視するヴェーダタント学派である。サーンキヤ、ヨーガ、ニヤーヤ、ミーマーンサー、およびヴェーダタントは正統バラモンの哲学体系であり、日本では「六派哲学」と呼ばれる。中村博士は、バルトリハリの言葉の形而上学を正統バラモンの哲学体系に含めて、彼の『インド哲学史』において叙述している。伝統的な研究方法に基づいて、中村博士は一 古典サーンキヤ説の体系（139―143頁）、二 ヨーガ学派（144―147頁）、三 ミーマーンサー学派（147―149頁）、四 ヴァイシェシカ学派（150―155頁）、五 ニヤーヤ学派と論理学（155―160頁）、およびヴェーダタント学派（160―164頁）についてスケッチしている。

さて、中村博士は「サーンキヤ学派では、ウパニシャッドの哲人ウッターラカを批評的に改革して、唯一なる有の代わりに二つの実体的原理を想定した。どちらも永久に実在するものである」（139頁）と言う。ウッターラカの「有」[Sat. 存在]は、それから世界が生起する唯一の原理であり、純粹精神と根本質料という二元論をウッターラカは思想的批判的改革であるという彼の考えを、わたくしは受け入れることが出来ない。しかし古典的形態のサーンキヤが純粹精神と根本質料という二元論の上に組み立てられていることは否定され得ない。プルシアは意

識であり、プラクリティは無意識である。プラクリティがプルシアに見られた時に、プラクリティを構成する三つの要因（グナ・サットヴァ・ラジャス・タマス）のバランスが破られ、プラクリティから世界が開展する——これがサーンキヤの哲学体系のアウトラインである。サーンキヤと姉妹関係にあるヨーガ学派は、サーンキヤの理論の実践法として理解されるべきである。ヨーガとは何か？ この問いに、『ヨーガ・スートラ』〔I・2〕は次のように答えている——「ヨーガとは、心の作用を静止させることである」と。精神の作用を静止させることがヨーガの目標である。そして、この目標は沈思によってのみ達成される。精神の静止は、人を完全な知識、心の永遠の平安、および自己ないし神の実現という至福の状態へ導くのである。「へヨーガ」の語義は心の統一をなすことである。『心の作用の止滅』の意味であると規定している」〔145頁〕——このように中村博士は言う。

「ミーマンサー (Mīmāṃsā) 学派は、ヴェーダ聖典の中に規定されている祭祀・儀式の実行の意義を哲学的に研究して統一的解釈を与える学派である」〔147頁〕——このように中村博士はミーマンサーについて述べている。ミーマンサーはヴェーダを正しく解釈するためのルールの探究に携わる。ヴェーダは永遠の昔から存在し、それは人間によって作られたものではない。ミーマンサー学派の主要目的は、ヴェーダの権威を確立することである。『ミーマンサー・スートラ』に註釈を施したのはシャバラスヴァーミンであり、彼の註釈に基づいてミーマンサーのプラバーカラおよびクマーリラの二大学派が成立した。

ヴァイシェーシカ学派に関しては、中村博士は認識の根拠ないし手段〔直接知覚と推論〕に触れたあとで、その六つのカテゴリー〔実体・性質・運動・普遍・特殊・内属〕の説明をしている〔150―151頁〕。ヴァイシェーシカ〔Vaiśeṣika〕が“特殊”を意味することから、この体系は、しばしば多元論的実在論と呼ばれる。ニヤーヤの体系

において最も重要なのは、知覚、推論、類比、信頼されるべき人の言葉という、四つの認識手段である。推論〔anumana〕、特に、主張、論拠、例証、適用、および結論という五つの部分から成り立つ推論は、インド哲学に対するニヤーヤの独特の貢献である（ニヤーヤの推論については、『インド思想史』158―159頁参照）。

ヴェーダーンタ哲学について、中村博士は、「ヴェーダーンタ学派は後代のインドにおいて最も影響力の大きかった哲学学派である」（160頁）と言う。ヴェーダーンタ学派の開祖はバーダラーヤナ（西暦紀元前一〇〇〇―一年頃）である。彼は人生の究極の目的を「解脱^{けだつ}」であると見なし、「それはブラフマンの認識から起こると説いた」（161頁）のである。ヴェーダーンタ学派の根本経典『ブラフマ・スートラ』（別名、ヴェーダーンタ・スートラ）は西暦紀元四〇〇―四五〇年頃に現形が編集されたが、「……スートラ自体の文句が非常に簡潔であり、それだけでは意義内容を伝え得ないので、註解を必要とした」（162頁）。現存する最古の註解はシャンカラ（八世紀前半）のもの、バースカラ（七五〇―一八〇〇年）のものであるが、ラーマヌジャなどのものもある（162頁参照）。「人生の目的は解脱であるが、それはブラフマンとの合一である」（163頁）——このように中村博士はヴェーダーンタを特徴づけている。

インド思想史には、二つの大きな流れが存在する。一つの流れのルーツは、ヴェーダのウパニシャッドの伝統である。この流れにおいては、全く変化しない真実の自己が真理として受け入れられている。ミーマンサー、ニヤーヤ、ヴァイシエーシカ、サーンキヤヨーガというヒンドゥーの哲学体系は、全部、ウパニシャッドのアートマンに基づいている。もちろん、ヴェーダーンタにおいても、シャンカラ、ラーマヌジャ、マドヴァなどは、それぞれアートマンを認めている。インド思想における第二の流れは、アートマンあるいはアッターを否定する思考である。

ブッダによって自己は否定された。ブッダによる自己の否定が、第二の流れのルーツである。第一の流れにおいては、変化することなく、永遠に存在するアートマンが「真実の存在」である。そして、ウパニシャッドにおいては「生成」はまだ否定されていなかったけれども、シャンカラの哲学においては、生成あるいはこの世界は「マ、イヤ、」〔幻影〕として否定された。しかし、仏教においては変化しない何かあるもの、永遠に持続する単一の自己は否定される。一切は流転している、あるいは同じことだが、一切の制約されているものは無常であるというのがブッダの洞察である。自己あるいは実体という観念は、仏教においては幻想であり、人間の思考によって構築されたものに過ぎない。シャンカラは実体的思考の極端な主唱者であり、ナーガールジュナ〔龍樹〕はそのようなヒンドゥー的見解を徹底して拒絶した。

インドの正統バラモン哲学体系および仏教哲学はインド思想の二つの流れを代表し、これら二つの流れは互いに否定し合い、決して和解することはない。ヒンドゥーの体系および仏教は、インド思想の二大潮流である。少なくとも、わたくしは、このように理解する。サーンキヤヨーガ、ミーマンサー、およびヴェーダーンタは、このヴェーダの伝統に忠実であり、ニヤーヤヴァイシシェシカもまた個別的主体を自己として肯定しているゆえに、ウパニシャッドのアートマン哲学の伝統を継承している。しかしながら、中村博士は「仏教ではアートマンを否定したのではなくて、人間の論理的行為のよりどころとしてのアートマンを承認していた」〔59頁〕と言って、初期仏教をウパニシャッドのアートマン哲学の流れに属すると解釈した。中村説を容認すれば、仏教は革新的思想ではなく、正統バラモン体系の一つの「枝」になってしまう。中村説にもかかわらず、ブッダは「自己」を否定した革新的な思想家である——このように、わたくしは理解する。

ジャイナ教と仏教は姉妹関係にあると言われる。二つの学派とも、正統バラモンの思考と異なる異端として理解される。しかし、ジャイナ教の思考が極端に実体的であるのに対し、仏教哲学は極端に反実体的である。インドの唯物論およびジャイナ教の思考を含め、サーンキヤヨーガ、ミーマンサーヴェーダーンタ、ニヤーヤヴェーダの唯物論の正統バラモン哲学は静止的に思考し、実体的な図式に属する。徹底して反実体的に思考するのは仏教哲学である。サーンキヤヨーガにおけるプルシア、あるいはアートマンは、永遠に変化しない実体である。プルシアに対立するプラクリティは、絶えず変化しているけれども、本質的に微細な物質である。ミーマンサーにおいては、アートマンは知識、運動および感情という属性を見せている実体に他ならない。シャンカラにおいて、アートマンはブラフマンと同一視される。アートマンは純粹の意識である。それは「認識しつつある自己」であり、本質的に「一切のものの本質」（「実体」）である。実体は、持続し、変化しない何かあるものである。ニヤーヤヴェーダイシューシカにおいては、自己は永遠の、一切に行き渡っている実体である。これら二つの学派において、自己は部分を有していないのであり、永遠〔*nitya*〕である。自己は実体として理解される。これらの学派において自己が単一ではなく多数存在するとしても、自己は知識に内属する「実体」である。「六派哲学」は実体的な思考の図式を有し、非実体的な思考の図式を有する仏教哲学と鋭く対立する。非実体的な思考の図式を有する仏教は、それ自身において存在している「実体」、および実体を抛り所としている、その「属性」ないし「性質」を否定せざるを得ない。実体を除き、ヴァイシューシカの全カテゴリーは、もちろん、実体に依存している。実体、およびその属性は、仏教によって否定される。仏教の非実体的思考によれば、六派哲学のすべての実体的な思考は拒絶される。仏教徒は本来的自己、真実の自己、あるいは静止した「存在」よりも、むしろ「生成」のプロセス、

あるいは変化の現象に関心を抱いている。実体は存在しない、生成のプロセスだけが見い出されるといのが仏教的思考である。中村博士は、「仏教では・・・人間の倫理的行為のよりどころとしてのアートマンを承認していた」と言うけれども、行為の背後に行為者が存在するのを否定するのが仏教的思考というものである。わたくしは、「仏教では・・・行為の拠り所としてのアートマンは否定されていた」と言わざるを得ない。

さて、空の思想を哲学的に基礎づけたナーガールジュナ〔西暦紀元、二―三世紀頃〕について、中村博士は、現実の世界において個々の事物〔法〕は生起し、消滅し、完全に空であり、無自性であると考え、個々の事物「それ自体は不可得であり、空である。何らかの概念を以て述語することができない。ただ否定的にのみ表現され得る」〔130―131頁〕と述べている。個々の事物が「空」〔自性を欠いている状態〕であるとすれば、それらは「無自性」であり、決して「何らかの概念を以て述語することができない」、「ただ否定的にのみ表現され得る」究極の实在ではない。われわれは、「諸々の事物の本性は空であると観ずる絶対的立場を〈究極の真理〉（・・・）の立場と呼び、これに対して諸法のあらわれを世人一般あるいは諸哲学者が執着するとおりに承認する相対的立場を〈日常生活の真理〉（・・・）の立場という。かれは二種の真理（二諦）を認めていた」〔131頁〕という、中村博士の叙述に注目すべきである。

私見によれば、ナーガールジュナは〈究極の真理〉および〈日常生活の真理〉をカント流の本体〔*noumena*〕対現象〔*phenomena*〕として把握しているのではない。「空」は「究極の实在」ではなく、「縁起」〔制約されている生起。 *Pratītyasamutpāda*〕と同一視される。〈究極の真理〉と〈日常生活の真理〉の間に全く違いがないことを、ナーガールジュナは強調したのである。もちろん、中村博士も空を縁起として理解している〔131頁〕。

縁起は「相対的に対立している諸概念のうちのいずれか一方に執着しないことであるから、それをまた〈中道〉とも称する(・・・)」。『中論』の題名はこれに由来し、またナーガールジュナの学系を中観派(ちゅうかん) (Mādhyanika) と称する〔131頁〕と、中村博士は言う。博士の言う通りかも知れない。しかし、それにもかかわらず、中観派という名前は、世界、人間、および事物に関してナーガールジュナによって中間の立場、すなわち、「中道」が選ばれたことに由来する——わたくしは、このように理解する。「それは存在する」、「それは存在しない」というふうに考えるのは実体的思考である。このような思考においては、実体は存在するか、あるいは存在しないかのいずれかであり、そこには中道は存在しない。それゆえに、中論頌〔一五・一〇〕においてナーガールジュナは次のように言う——『それは存在する』というものは、永遠なるものの把握を〔意味する〕。『それは存在しない』というものは、断絶の哲学である。それゆえに、賢者は存在あるいは無に頼るべきではない」と。

「ナーガールジュナによると、ニルヴァーナ (nirvāṇa 涅槃) は有でも無でもなくて空である」——このように中村博士は言う〔131頁〕。しかし、中村博士はナーガールジュナの「空」を非実体的に把握しているように思われない。ナーガールジュナによって批判されたのは、非仏教的な思考、すなわち、実体的思考であった。彼によって提唱されたのは空Ⅱ縁起という非実体的思考である。そして、縁起が成立するためには、われわれ自身およびもろもろの事物に「固有の性質」〔自性。svabhāva〕が欠けていなければならない。ナーガールジュナによって攻撃されたのは、まさに「自性」そのものであった。自性の欠けている状態、すなわち、無自性が「空性」である。

大乘仏教の哲学体系として、中村博士は唯識説(ゆいしきせつ) および如来蔵思想についてスケッチし、更にディグナーガ、およ

び密教などについて簡単に叙述している。唯識思想を代表するのは、アサンガ（二九〇―三六〇）およびヴァスバンドゥ（三一六―三九六）の兄弟である。中村博士はヴァスバンドゥの唯識思想を『インド思想史』（174―175頁）においてスケッチしている。ヴァスバンドゥの作品の中で唯識思想の入門書として一般に読まれているのは『唯識二十論』と『唯識三十頌』である。『唯識二十論』にはヴァスバンドゥ自身の註釈が添えられている。主として『唯識三十頌』に拠って、中村博士は唯識説を紹介している。

中村博士は、「識とは対象を分別して知るはたらきである。万有は識によって顕現したものにほかならぬといって、唯識 (vijñaptimātrā) の説を主張する」と述べている。識 (vijñapti) は、果たして「対象を分別して知るはたらき」であろうか？ 唯識説においては、「対象」は存在しないのである。わたくし自身は、識を「知らせること」であると理解する。それゆえに、ヴィジュナプティは知らせること、すなわち、意識するという現象である。そしてヴィジュナプティ・マートラ [vijñaptimātra] におけるマートラは「ただ、だけ」という意味であり、ヴィジュナプティ・マートラによって意味されるのは「識のみ」（唯識）である。外的な指示対象（外界の事物）は余分であり、存在しないのである。「識とは対象を分別して知るはたらき」であるというより、むしろ意識だけがリアルであり、世界は「知覚のみ」というふう解釈されるべきであろう。中村博士も次のように言って、識なし知覚の指示対象が見い出されないことを指摘する——「あたかも夢の中で経験することと同様に、外界の対象は実在しないものであるが、識の分別のはたらきによって仮りに現し出されたものである（顕現・似現）」と。

引き続き、中村博士は「この動きを識体の転変という。識体が転変して三種の識を成立せしめる」と言う。中村博士のこの説明に対するヴァスバンドゥ自身の言葉は次の通りであろう——「実に、自己（アートマン）および事

物〔ダルマ〕という、種々に存在している言語的慣用——これが識の轉變である。そして、この轉變は三種類である〔『唯識三十頌』1〕と。

“自己”および“事物”という言語的慣用あるいは比喩が“識の轉變”であり、それは熟成、思考と名づけられるもの、および対象の識の三種類である。それらの中で、熟成とは、一切の種子を含む、アーラヤと名づけられる識である。そして、アーラヤ識は「奔流ほんりゅうのように流転する。アーラヤ識は無常である、いや、それは刹那滅である。アーラヤ識は行為の種子を含み、二重に轉變する。最初に、それは自己中心的な思考として、次いで外界の事物の識として。思考と名づけられる識はアーラヤ識を拠り所としている。それは思考することを本質としている。それは四つの煩惱、すなわち、自己についての見解、自己についての妄想、自己についての高慢、および自己についての愛結び付けられている。アーラヤ識は行為の種子を含む識、思考と名づけられる識、そして六つの対象〔色・声・香・味・触・法〕の識〔二六識〕である。目と色〔形態〕の接触から生じるのが眼識、耳と声の接触から生じるのが耳識、鼻と香の接触から生じるのが鼻識、舌と味の接触から生じるのが舌識、身体と触〔触れられるべきもの〕の接触から生じるのが身識、そして思考と法〔存在要因〕の接触から生じるのが意識である。アーラヤ識は、個人の生活の経験、および一切の精神現象の萌芽を含んでいる。そして、この識の轉變は妄想である。それゆえに、この一切は唯識である〔『唯識三十頌』一七〕——このように、人は知らねばならない。

わたくしは、中村博士のヴァスバンドゥ哲学のスケッチに言及するのを途中でやめ、わたくし自身の『唯識三十頌』のスケッチを試みた。『インド思想史』〔175―176頁〕に見い出される中村博士のヴァスバンドゥの唯識についての説明を理解出来る仏教の初心者、実際に存在するであろうか？ わたくしは、中村博士の唯識説に関する記述

を何度も読み返したけれども、中村博士が「唯識」によって究極の实在を想定しているか否か、知り得なかった。この重大なテーマについて、中村博士は全然発言していないのである。私見によれば、「唯識」は現象の背後に存在する「物自体」あるいは「唯心」ではない。それは「究極の实在」ではなく、われわれの個別的な意識ないし「知覚のみ」に過ぎない。ヴァスバンドウの「唯心」によって意味されるのは人間の「妄想」ではなからうか？

V. 現代のインド思想

『インド思想史』において、中村博士は現代インドの宗教改革運動について論じている。ブラーフマ・サマージ、およびアーリヤ・サマージという二つの宗教改革運動を経て、インドにラーマクリシュナ（一八三六一—一八八六）および彼の弟子ヴィヴェーカーナンダ（一八六三—一九〇二）が出現した。ヴィヴェーカーナンダについて、中村博士は次のように言う——「……一八九三年にシカゴで開かれた『世界宗教会議』に出席して、諸々の宗教はいずれも絶対の真理を明かそうとするものであるから、互いに協調すべきであると主張した。かれは欧米諸国に教えをひろめ、インドへ帰ってから、ラーマクリシュナの教えを社会活動の上実践するために、ラーマクリシュナ・ミッションを設立した」（248頁）と。ヴィヴェーカーナンダは、ウパニシャッドおよびシャンカラの不二一元論をアメリカを始め、ヨーロッパ各国に広めようと努力した。彼によって創始されたラーマクリシュナ・ミッションはヒンドゥー教を西洋に移植しようという最初の試みであり、それは、ある程度、成功を収めたのである。

ヴィヴェーカーナンダは、ヒンドゥー教を西洋に普及させ、それをインドにおいて大衆化させた。「人間は神のすがたであるから、人間に奉仕する活動は神に対する活動は神に対する崇拝にほかない」というラーマクリシュナ
 の思想を中村博士は紹介し〔248―249頁〕、「わが神、貧しき者よ。わが神、病める者よ。わが神、無学なる者よ」という彼のメッセージを伝える〔249頁〕。自己の生命をすべて他の人々のために捧げるといふ「奉仕」が、彼の理想であった。しかし、このような確信はヴェーダーンタを信じることから生まれた。一つである永遠のブラフマンだけが真実であると信じ、彼はすべての個人の目標をブラフマンの自覚の中に見出し出したのである。

ブッダ、シャンカラと並んでインド思想史の三つの星の一つであるガンディーについての中村博士の記述は、全部で一頁に満たないのである。ガンディー（一八六九―一九四八年）は「一九一四年以来国民会議派の指導者として、兇徒の弾丸に倒れるまでインド民族のために活動した」のであり、「かれの唱えた運動は『真理の把持』（satyāgraha）と呼ばれるものであるが、暴力を否定し、不傷害（ahimsa）の理想を掲げている」。そして「彼は平和的な手段を用いつつ、イギリスの制覇を覆えそうとした。イギリス製品の不買（svadesī）〔自用の物の意〕を
 実行するとともに、農村における遊休労働力を利用して家内工業を起し、民族資本の蓄積をめざした」のである。「かれは世の革命家と同一類型の人ではなかった」と考え、中村博士は「宗教を政治に具現したところに、かれの思想史的に独自の意義が認められる。かれはインド人の奉ずるすべての宗教を尊重していた」と言い、ガンディーの説明を終えている。わたくしは、ガンディーに関する中村博士の文章を全部引用した。ただ、「かれは世の革命家と同一類型の人ではなかった」という文章は、「・・・兇徒の弾丸に倒れるまでインド民族のために活動した」という文章の直後に来るのである〔『インド思想史』252頁〕。ガンディーについて、中村博士は非常に簡潔にまと

めている。しかしながら、ガンディーの基本的な思想について、われわれは再検討すべきではなからうか？

『インド思想史』の著者は、ガンディーについて、歴史的な出来事として彼の思想を叙述するのに甘んじた。しかし、わたくしはガンディーの思想をその深みにおいて捉え、批判的に評価したいと思う。ガンディーにとって究極の存在は“真理” [satya] である。アドヴァイタ・ヴェーダーンタ [シャンカラのヴェーダーンタ] におけるブラフマン [Brahman] と同じように、ガンディーのサティヤ [satya] は一つであるものであり、永遠であり、それ自体において、それは存在している。彼にとって、サティヤは神であり、人間のすべての活動の中心はサティヤであるべきである。人間生活の目標は神あるいはサティヤに奉仕することであり、アヒンサー [ahimsa]、非暴力、不傷害] を実践することによって、われわれは最も良く神に奉仕することが出来る。現代史において、ガンディーは“非暴力”と“真理の把持”を自己の道具として使用した政治的活動家として知られている。“真理の把持”について言えば、ガンディーが最も大切にした聖典は『バガヴァッド・ギーター』である。しかし、『ギーター』におけるクリシナ神の命令——殺害の肯定——はガンディーの“不傷害”の思想と矛盾する。“アヒンサー”はガンディーの最高の理想であるけれども、あらゆる場合に彼はアヒンサーを肯定していたわけではない。自己の生存権を守るために、ある状況においてガンディーは暴力の行使、ないし生きものの殺害を肯定している。ガンディーの思想に、われわれは新しい視点からアプローチすべきである。

ガンディーについてスケッチしたあとで、中村博士はタゴール [一八八一—一九四一年] およびネール [一八八九—一九六四年] を扱っている [253—254頁]。タゴールはベンガル出身のインドの詩人であり、ベンガル語ではタークル [Thakur] と言われる。一九一三年に、彼はノーベル文学賞を受賞した。ネールあるいはネルーは

現代インドの政治家であり、独立インドの初代の首相であった。中村博士は彼を思想家と見なし、『インド思想史』においてネールを扱ったのであろう。宗教改革についてスケッチしたあとで、中村博士は「新しき哲学への歩み」という項目において、オーロピンド・ゴシユ（一八七二—一九五〇年）、ラーダークリシュナン（一八八八年—一九七五年）、およびバガヴァーン・ダース（一八六六—一九五八年）についてスケッチしている。そして、中村元の『インド思想史』の終章（第十一章）は、〔附論〕科学思想である。

新しき哲学への歩みとして、わたくしはオーロピンドウ、およびラーダークリシュナンの哲学に注目したい。ラーダークリシュナンおよびヴィヴェーカーナンダと同じく、オーロピンドウも、シャンカラのヴェーダーンタ哲学によって大きく影響されている。シャンカラによれば、究極の存在としてのブラフマン〔Brahman〕は一つであるものであり、時間と空間を超えている永遠の存在である。オーロピンドウおよびラーダークリシュナンの哲学は、シャンカラの不二ヴェーダーンタの現代版として理解されるべきであらう。

終 わ り に

わたくしが中村元の『インド思想史』を取り上げ、この書物を批判的に検討したのは、この書物が今なお広く一般の人々に読まれ、多くの人々に影響を及ぼし続けているからである。中村元の『インド思想史』は、第二次世界大戦後に出版された『インド思想史』の中でも特に注目されるべき作品である——このように、わたくしは考える。

しかし、彼の『インド思想史』にスケッチされているインド思想史が果たしてインド精神の歴史を忠実にわれわれに伝えるものか否かについて、われわれは反省すべきであらう。中村博士は、インダス文明について叙述し、それからヴェーダから現代インドに至るインドの精神史を扱っている。中村博士はサンスクリット、パーリ語、チベット語、あるいは英語、ドイツ語、フランス語などを自由に駆使し、公平無私であるという客観的な立場に立って、豊富な資料を大量に集め、あの有名な『インド思想史』を書き上げたのである。

しかしながら、中村元の『インド思想史』に見い出される大量の資料は、本書のメリットであるよりも、むしろデメリットであると言えるかも知れない。資料があまりにも夥しい^{おびただ}場合には、人は資料の重圧に耐えられず、押しつぶされてしまう。資料が多過ぎることは、知的な弱さのしるしかも知れない。十九世紀のドイツの法学者イエーリングは、『ローマ法の精神』(Ⅱ・2。314頁)において、次のように言っている——「法学者をアマチュアから區別するのは、知識の量ではない。法学者の価値を決定するのは博識ではない。それゆえに、誰でも適度の知識にもかわらず、卓越した法学者・・・広大な知識にもかかわらず、全く劣っている法学者であり得るのである」と。法学者をインド哲学者に置き換えることは、もちろん、可能である。法学者の場合と同じように、アマチュアでないインド哲学者は資料を理解する能力、抽象的思考能力を身につけなければならない。膨大な資料^{ぼうだい}を芸術的に形成する技能は、法学の場合だけでなく、インド哲学においても不可欠である。しかるに、中村元の『インド思想史』に欠けているのは、まさに、インド思想史の資料を芸術的に形成する技能〔Kunst〕である。博士の『インド思想史』に見い出されるのは、大量の、あまりにも大量の資料である。

一九世紀の学界において、自己自身の立場を離れ、公平に、私心なく、資料を客観的に概観するという研究方法

が支配的であった。生前、中村博士は、何人なんびとによっても承認される普遍的な真理を標榜ひょうぼうしていた。しかしながら、中村元によって標榜されたような「普遍的真理」は、どこにも存在しない。もしも、この世に「真理」が存在するとすれば、それはパースペクティヴに基づく真理である。われわれは、われわれのパースペクティヴ、すなわち、われわれ自身の視角、観点、あるいは見方を通じて事物を理解するのである。一切のパースペクティヴを離れて、事物そのものを知ることが不可能である。初期仏教ないしブッダはアートマン（パーリ語。アッター）を否定していないという中村説は、決して普遍的な真理ではない。中村博士のこの学説は、仏教をウパニシャッド哲学ないしアートマン哲学の流れにおいて理解しようとする、バラモンのパースペクティヴに基づいている。仏教哲学は正統バラモン哲学への挑戦であり、仏教は独特の思考方法を有するという、わたくしのパースペクティヴは、中村博士のそれと決して両立しないのである。

与えられた紙数において、わたくしは中村元の『インド思想史』についてコメントした。わたくしのコメントは、わたくし自身のインド思想史の解釈に基づいている。一世を風靡ふうびした中村博士の『インド思想史』に述べられている記述が客観的な事実よりも、むしろ中村博士自身の個人的な解釈に基づいていることを指摘し、中村説にわたくし自身の理論を対比させ、伝統的なパラダイムの上に構築されているインド思想史を脱構築しようとする企て——それが、わたくしのささやかなこの論文である。