

仏教からのヒンドゥ教批判 (I)

佐藤道郎

序

チベット大蔵經の論疏部 (bsTan ḡgyur) の中の讃頌部 (bsTod tchogs) には仏教徒の側からヒンドゥ教の神々や信仰を具体的にあげて批判する詩偈とその注釈がある。すなわち

- 1) 北京版 No.2001, デルゲ版¹⁾ No.1109
tib. : Khyad par du ḡphags paḡi bsTod pa,
skt. : Viśeṣa-stava, (殊勝聖讃)
著者: mTho btsun grub rje (Udbhaṡasiddhasvāmin)
訳者: Sarvajñādeva. Rin chen mchog
校訂者: dPal brtsegs rakṣita
- 2) 北京版 No.2002, デルゲ版 No.1110
tib. : Khyad par du ḡphags paḡi bstod paḡi rgya cher bśad pa
skt. : Viśeṣa-stava-nāma-ṡikā (殊勝聖讃廣積)
著者: Śeṣ rab go cha (Prajñāvarman)
訳者: Jārandara, Rin chen bzang po
- 3) 北京版 No.2003, デルゲ版 No.1111
tib. : Thams cad mkhyen pa dbang phyug chen poḡi bstod pa
skt. : Sarvajñāmaheśvarastotra-nāma (一切智大自在尊讃)
著者: mTho btsun grub rje (udbhaṡasiddhasvāmin)
訳者: Jārandana, Rin chen bzang po
- 4) 北京版 No.2004, デルゲ版 No.1112
tib. : lHa las phul du byung bar bstod pa
skt. : Devāṡisayastotra (天勝讃)
著者: bDe byed bdag po (Śaṅkarapati)
訳者: Sarvajñādeva, Rin chen mchog
校訂者: dPal brtsegs rakṣita

1) デルゲ版は東大所蔵のものは出版中であるがこの礼讃部は未出版であり、東北大学図書館所蔵のものは閲覧が著しく困難なため今は暫くここでは活用し得ない。

5) 北京版 No.2005, デルゲ版 No. 1113

tib. : lHa las phul du byung bar bstod paḥi rgya cher ḥgrel pa

skt. : Devāṭīśaya-stotra-ṭikā (天勝讚廣註)

著者: Śes rab go cha (Prajñāvarman)

訳者: Jārandana, Rin chen bzang po

上記の五篇であるが、そのうち(2)は(1)の註釈であり、同じく(5)は(4)の註釈である。(3)は小品で一頁にみたく、他の四篇に特に加へ得るものをもたない。これらの標題はデンカルマ目録には見当らない。(2)(3)(5)の訳者 Rin chen bzang po はいわゆる新訳 (gSar ma) における偉大な翻訳者であって年代は 958-1055 と Deb gter ngon po²⁾(青書)に従って確定される。これがこれらの同類の諸篇伝訳の下限の年代である。これらの伝訳年代の上限は、他の翻訳の訳者名との関連から推定できる。すなわち訳者 Rin chen mchog は今日の北京版では 19 回登場する。その中で北京版 No. 992 “Udāna-varga”, No. 5411 「カニシカ大王に與ふる書翰」, No. 5600 “Udāna-varga”, No. 5684 「カニシカ大王に送れる書翰」の諸篇は校訂者として dPal brtsegs の名をもつ。従って Rin chen mchog は、より正確には Rin chen mchog のこの訳業は dPal brtsegs の年代よりも少し前か、その同時代であり得る。dPal brtsegs の年代は彼の記念すべき労作、北京版 No. 5851 (デルゲ版 No. 4364) 「トットンのデンカル宮殿の経論翻訳の目録」の年代から推定されよう。もちろんこのいわゆる「デンカルマ目録」は彼一人の労作ではない。Nam mkhaḥ snying po, kLuḥi dbang po の手になるもので、「デンカルマ」の編集が辰の年と記されるところからその編年は 812 年か 824 年かである。最近の考証に従って 824 年³⁾ とするのが妥当とみられるから dPal brtsegs は何れにしてもこの頃の人であって、それと同時代か少し前に Rin chen mchog の年代が考えられ、何れにせよ「デンカルマ」の前後と考えられる。たゞし上記諸篇が「デンカルマ」の中に収められていないことから、ここに問題とする Rin chen mchog の訳になる讃頌のテキストの訳は「デンカルマ」成立以後になるものと考えられる。従って Rin chen mchog のこれらの訳業は 824 年以降である。さらにまた、北京版 No. 4738 “Citta-bindūpādeśa-nāma (心滴優波提舍)” の訳者として、この Rin chen mchog が見える。この書は Buddhaguhya, Vimalamitra, Lilavajra の著作であって、これらの密教学匠は 8 世紀の人で、その著作は、この 8, 9 世紀にチベットに伝訳された。これらの事情から Rin chen mchog の年代はほぼ 9 世紀の前半と設定し得よう。(2), (3), (5) の Rin chen bzang po の訳になるもののチベット伝訳とそのサンスクリットテキストの成立

2) Deb gter sngon po. (ed.) Lokesh Candra. 第 2 章 3a その他. George N. Roerich: The Blue Annals Delhi, 1979. p. 68 etc.

3) デンカルマ目録研究の諸説については、山口瑞鳳「吐蕃王国仏教史年代考」成田山仏教文化研究所紀要、第 3 号 (1978) pp. 18-20 参照

年代は現今の資料からは, Rin chen bzang po の年代にチベットに訳出され, それ以前にサンスクリットテキストが成立していたとしかいえない。以上によってこの一群のテキストの偈文の方の(1)と(4)は8, 9世紀頃かそれ以前に成立し, それを補うべき(2), (3), (5)のテキストはその後10世紀頃までに成立したとみなしてよいと考えられる。なおこれらの諸篇はチベットの学僧の間では現代でもよく知られている有名な話である。たゞしこの諸篇に登場するインド哲学の各派の人名, 学説内容, ヒンドゥ教の神話伝説, 信仰形態については, インド哲学やヒンドウ教の理解を前提とする。これらの諸篇のサンスクリット原文が発見されないために, 従来のチベット語—サンスクリット語のパラレルな語彙研究に基づいて, チベット語で示されている固有名詞がサンスクリット語の何を示すものかを確定しなければならないが, それは従来の成果を利用するのみでは不足するので, 内容やコンテキストから, また語の分析からもとのサンスクリットを推定する必要がある。

これらの礼讃文の理解のためにどのような事情によってこれらの Stava (讃) が成立したかを(2)の広釈の中からうかがってみることにする。Udbhaṭasiddhasvāmin という,

『4 Veda を知り, パラモン達の主として尊敬されていた一人の者があったが, 彼は世尊の教を信解し得て, 成就してから, 仏世尊を始めとする方々にこの讃頌を造ることとなったのである。更にまたこのように随聞して, 東方におけるすぐれたパラモンの六つの仕事に現にいそしんでいるパラモンの一族に生れた。前世に善い行いをつくったことから Udbhaṭasiddhasvāmin (卓越した成就の所有者) と呼ばれる人と, Śaṅkarasvāmin といわれる人との二人の兄弟に生れることになった。彼らもまた一切の論典に通曉するようになった。そしてその時, その二人は次のように考えた。このようにわれわれの家では大自在天(dBan phyug chen po)を供養している(6a)が, 仏世尊の教法は非常にすぐれているように見えるので, それで我々は, どうして大自在天がすぐれているのか, あるいはどうなのか, しかしながら仏世尊はそのすぐれていることを明確に考察せられると思ひ, 彼ら二人は聞いた, カイラーサ山に大自在天が神妃 Umā とりばな鈴をつけた牛⁴⁾と共に現在していると聞いて, そこへ赴いて, 大自在天がわれわれにどのように教示するか, それに従うことにしようという心を起して, そこへ急いで赴いて, Umā と神々の友となって, Kailāsa 山の平らな土地に至って Mahādeva のりばな牛が白雲の破片を食べ徘徊しているのが見られた。それを見て歓喜した。その直後に女神 Umā は果物の木の園林に果物を得るのを見てから, 敬意をもって礼拝した。それらの木の花が広大な林のあるところであって, そこにわれわれの主が住んでいるという話を聞いた。そして彼は心中に歓喜を得て, 開いた花が散華されて, 端麗にした地上の一角に到着した。Mahādeva が大自在天を伴ない説法に坐し, 家来の集り1000のグループが見られた。見られた直後に会衆の主が手を把って, 彼の面前に連れていって, 敬意をもって敬礼させた。そして彼に言った。君達はどこから来たのかと彼らから聞いた。その二人はどうして来たかをくわしく述べた。それから暫くして, 比丘達が食事をする時間になった。時間が近づいた時に, 空中から雲のように Jambūdīpa の川の金色の衣で, 諍論なく平和な泉に住せる(6b)阿羅漢500人が赤い翼をもった鳥のように降りて来た。それから眷族の集りを伴った Mahādeva は, 香と香油と最上の資具との諸々をとって, 彼らの面前に行き, 彼らの各々の坐の一人づつに宝石の衣を着せ, 安楽な坐物と食物と飲物と美食の諸の飽満をなして, 女神 Umā もまた花と果物によって供養して, 彼らに法の話聞いた。彼らが再び去った。そして彼ら二人に(Mahādeva)は言った。〈君達がどうしてここでこのような行為に及んで来ているのか私は知っている。その汝にこれから言おう。〉と。〈誰でも仏弟子に, 我々, 毎

4) tib. Khyu mchog は Das (p. 163) には Skt. puṅgava, ṛṣabha, bhūvara, vṛṣabha, viṣṇul. chief; King; the bull; Vishnu とあり Jāshke (p. 47) は bell-wether; also the most-distinguished amongst a number of men, the first, Chief, head. とあるが, ここでは山腹を鈴をつけた中心的な大きな牛が徘徊し, 他はそれに従う光景として訳した。

日毎日喜んで供養をなし、最上の徳をもち、世間の罪過を消除し、大功德の相の最勝と有名となった人に、非常な歓喜心によって正しい供養をなすときに、涅槃と類似すると思う。三界の功德が無等のこの仏を知って供養した。それ故に汝等は、この師（仏）その人と、彼の教えに供養すべきである。それからこのように理解することになって、再び私の国に行つて、如来の教えの法は無過失であり、Vedaのこのばを草のように投げて、出家して、仏世尊に〈殊勝聖讚〉と〈天勝讚〉を書いた⁵⁾。』

以上のような広積の序文に相当するところの記述から、ヒンドゥ教から仏教に転じた人がヒンドゥ教を批判し、仏教を讃える詩文として上記五篇が書かれていることがわかる。ヒンドゥ教というその中でもこの兄弟は、神妃 Umā と共にいる神格、大自在天又は Mahādeva (大神) とあるところから Śiva 神に帰依していたが、その教示によって仏教に転じたとみられる。神妃 Umā は Śiva 神の妃である。そしてこの Udbhaṭasiddhasvāmin と Śaṅkarapati とは兄弟であつて、前者が「殊勝聖讚」と「一切智大自在尊讚」とを、後者が「天勝讚」を著したのである。

転向した者が、転向前の思想信条を批判することは、内情に通じている者が行う批判でもあることから、一旦外に出てからの批判ではあつても単なる外面的な批判ではなく、内部からの克服、批判ということが認められよう。特にその宗教が、社会的に流通し、高い評価を受けている場合には、その宗教に対する批判は困難であるが、しかし、そのような高い社会的な評価を得ている宗教内部の人が、自らそれを捨てて他の宗教、ここでは仏教に転ずるといふことは、仏教の側からすれば好箇の宣伝材料たるを失わない。

このような事例は Pāli 仏教に登場する梵天 (Brahmā) と帝釈 (Śakra=Indra) がそれである。すなわち有名な梵天勧請といわれる、梵天をして仏陀に帰依せしめ説法を請うという演出である。これは文献のみならず、仏教の美術において仏陀の脇待としての、梵天と帝釈として見え、ヒンドゥ教の至上の神格が、仏教の外護者に変更せられている。これをもって初期仏教当時には、仏教の流通の地域に梵天や帝釈を具体的に信仰する宗教教団があつたとする仮説も成立するという主張もある⁶⁾。初期の大乗仏教の時代まではこの梵天、帝釈が主として登場させられているが、大乗仏教がインド哲学史上で華やかな論争をインドの伝統的、信仰や哲学と行う頃から次第に、この二神格よりも Śiva, Viṣṇu の二神が登場し、後期の大乗仏教においては専らこの二神のみが主たる役割を外教の代表として果しているといつてよいと見られる。これらについては別途述べなくてはならないが、主として論書に登場する場合についてである。すなわち哲学的な論争上の相手として登場しているのであつて、その社会において倫理的、社会的、宗教的な役割をどのように果している

5) 北京版西蔵大蔵經 Vol. 46. p. 4. 3~5.

6) 山本快龍「阿舎に現はれた外教」日本仏教学協会年報第8年, Paul Hacker: Zur Geschichte und Beurteilung des Hinduismus, Kritik einiger verbreiteter Ansichten. Orientalische Literaturzeitung 59 1964 Nr. 5/6 S. 231-245 参照, ただし佛教の Pāli 文献以外に言及がないことから疑問が残る。これらについては第25回印度学仏教学大会において「Brahmā について」と題して口頭発表しているが、別途にまとめて論ずる予定である。

かという論点にかかわるものではない。この意味においてこの讃頌部の五篇は社会的な、倫理的な文脈においてヒンドゥ教が問題とされていることから、ヒンドゥ教の実態を知る上で重要な文献たるを失わない。何れにしてもこの五篇は Śiva 神や Viṣṇu 神がヒンドゥ教の主たる神格となった以降のものである。

この文献はすべてチベット訳しか存しないが、原語の推定とヒンドゥ教の信仰の実態については前述のように Sanskrit の単語および Sanskrit 文献との対応を行って確認しなければならない。その上でヒンドゥ教一般の理解を生かすべきであると考えられる。従ってこれにはこの Text と Sanskrit との対応を確認する作業を要する。これらの Text に関する部分と内容に関する翻訳の部分とを分けて、先づ、思想、内容上の問題から「殊勝聖讃」に検討を加えることとしよう。

1. 「殊勝聖讃」の内容の概観

この 306 偈の讃頌 (Stava) が言及するインド哲学の方の名は数論の方の Kapila (Ser skya), 勝論の祖 Kaṇāda (gzegs zan) と正理学派の Akṣapāda (rKang mig) と Jaina である。ヒンドゥ教の哲学的面よりは現実的な Sitte としてのあり方が問われているので哲学は一応彼らが捨つべきものとして名をあげられているのである。それらはすべて仏教との対比から言及せられているからその全体系が問題になっているわけではない。以下ヒンドゥ教批判の観点を追ってヒンドゥ教と仏教との対比を並べて述べよう。

Mahādeva は怒りの矢で三層の城を焼き、天女に執着し、梵天を成就して、人を殺すが他方、仏の方は、真のよりどころであり、救いであり、そこには罪や過誤はない。仏は智慧の大きな矢で怒り心を焼き、欲の根源を根こそぎ切りとってとり出す。魔女の媚態による誘惑に対しても、髪の毛の先端をも動かさない。Indra (帝釈天) は棍棒と槍を武器としているが Asura (魔, 神々に背く巨人族) に勝てなくて、獵師が Viṣṇu の矢によって刺しとめる。また Asura との戦いにおいて乳海攪拌の際にインドラがその首を青くした事例をあげるが、仏は、このような二つの武器なくして慈悲という武器によって勝つ。他を害することを離れているとする。また Viṣṇu は小人に姿を変えてずるいやり方で人をだますが、仏は計略を知っていても、これによって他をだまさない。Viṣṇu がこの世界を三步で歩むに対し、仏は神通を化作すると主張する。Śiva 神は少年が梵行 (性的清浄行) を行じているにも拘らず、自らは妃 Umā と共に性的交りを行っている。これに対して仏は非梵行を超越しており性的な煩惱はない。梵天 (Brahmā) は世間を動かす、この世界を創造したというが、仏は世間が業より成り立ち縁起であることを教える。インドラが欲望によって森林から戻るのに仏は妻を捨て、欲望がなくなり、人を支配しない。寂靜の甘露に万足して俗界に戻らない。聖仙 (Rṣi) は祭祀の際に動物を殺す、犠牲をなすが、仏は蟻一匹

すら殺さない。祭祀に際し、他の生物、生命によって護摩 (Homa 火中に献供すること) を行い、多くの生命を焼くが、私は他のために、自分を焼いて、自らの生命を捨てる。衆生の迷いの因を焼き、慈に於て苦を忍ぶ。外道は本誓を苦行の成就によって推進しようとするが、Mahādeva は聖仙の誓によって落下する。外道は隠遁のみをいうが、私は法の教示をする。Sāṃkhya (数論) は Prakṛti (本性) を見ても、Puruṣa (神我) に執着する独存である。Ulūka は劣ったものよりすぐれたものに与うというが、私は慈悲によって犬にも与える。Rāma 王は愛欲に迷い、妻のために海を渡るが、私は妻 1080 人を捨てて森に去った。数論の Kapila は我の性相を説くが、我は仏によれば無常である。Jaina は身体と同量の生命 (Jiva) を説くが私は我を滅却することを説く。バラモン達は衆生の因を人を考察して説くし、Kapila は我は生の因であり、Jaina は集は苦の因とし、極微を説くが、私は、煩惱から業が生じ、行のあるところに輪廻があるとする。真実が功德の因であり、身体から他のものになる生命はないと説く。外道は (Bhagavad-gītā に於て Arujuna が) 勇ましく戦って、善趣 (天国) に趣くというが、仏の見地からみれば、その状態は地獄である。Agni (火神)、Indra、Viṣṇu は恐れのために常に武器をもっている。しかし私は無畏であって、怖れがない。誰も仏を怖れないし、誰に対してもこわがらない。勿論、武器をもっていない。Veda の詩句は大部分が前と後とが矛盾しているが、仏には、初めと中間と終りまで矛盾や過誤はない。Kapila は対境を享受する知者は死んでから悪と離れるというが、煩惱に於て、そのさ中に解脱が可能と説く。人々に智慧を施し、しかも Caṇḍāla (旃陀羅、社会の最下層の人) にまでも勝法を説く。功德を行う因はすべて衆生へ回向する。これは外道の Śāstra では説いていない。外道が行う神殿と祭祀のために生物を殺すことによって法を求めることに對し、私はしない。何であれ、生き物を常に害するところにどうして法があろうか。Vedānta に至っても敵を殺すことをいう。Viṣṇu は自らの従者さえも救わない。私は敵をさえもあわれみ、一切の友を輪廻から救って度すことを努める。等々が大略の対比された項目である。

これはバラモン出の一仏教徒からみた比較考察であり、ほぼ、外道の哲学および、ヒンドゥ教の主たる神々に批評が及んでいるとみられる。ここではヒンドゥ教と仏教との共通する部分からの話題の展開、あるいはすでに両者の境界が不鮮明な部分についての言及はなくすべて明快である。この点から言つてこの著作の年代は密教史上で指摘されるようなヒンドゥ教との交渉がある時代ではなくて 700 年代か 600 年のものと考えられる。

上記のヒンドゥ教批判は、不殺生、祭祀における供儀の否定、無慾、無執着、梵行、神通、慈悲、無我、因縁、無畏、解脱、輪廻からの脱離の観点からであつて、ヒンドゥ教側にそれと同様なものや主張がありながらそれが達成されていないこと、不徹底であるために内部矛盾をもっていることに主眼をおいている。不殺生や神通、輪廻からの解脱はこの

ような観点から強調せられているのである。

2. ヒンドゥ教批判の歴史的釈解の源泉

仏教もヒンドゥ教も同じインド文化の内から生れ、時と場所をしばしば同じくするので両者は共通とみられる部分をもっている。例えば Bhagavadgītā と仏教の Dhammapada⁷⁾ や Ratnagotravibhāga⁸⁾ との共通な詩句や Śaṅkara や Abhinavagupta の佛教説からの影響や、一部さらにこれらから仏教への影響という問題が、この問題に対して、追加的な相互影響として共通の部分の問題を主題的に拡大している。密教においてはさらにこの問題は大きくなる。現代においても、この主題の拡大された問題、あるいは根源的な問題と言ってもよいものに Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956) のネオブuddedイズムやカースト論⁹⁾ がある。

これらはしかし根本的には仏教がその成立期にもっている、仏説として述べられている経典の言っている、Veda から Upaniṣad に至る Ātman (我) 論や祭祀を否定する立場に既に明瞭に現れている。例えば“Dhammapada”をあげることができよう。例えば“Dhammapada”の第26章バラモンは何で真のバラモンかといういい方で、バラモンの世間に通用しているバラモンの観念を否定している。「螺髪を結っているからバラモンなのではない。氏姓によってバラモンなのでもない。生れによってバラモンなのでもない。眞実と理法とをまもる人は、安楽である。かれこそ(眞の)バラモンなのである¹⁰⁾。(393)」。や「すべての束縛を断ち切り、怖れることなく、執着を超越して、とらわれることの無い人、——かれをわれは〈バラモン〉と呼ぶ。(397)」さらに「強くあるいは弱い生きものに対して暴力を加えることなく、殺さずまた殺させることのない人、——かれをわれは〈バラモン〉と呼ぶ。(405)」ということは究極的にはバラモンの名のみ残して実はその内実の習慣的なバラモン観を否定することである。この点で「神々も天の伎楽神(ガンダルヴァ)たちも人間もその行方を知り得ない人、煩惱の汚れを滅しつくした眞人、——かれをわれは〈バラモン〉と呼ぶ。(420)」神々や、それに仕え、その權威の許にあるバラモンをも否定することになるであろう。「裸の行も、髻を結うのも、身が泥にまみれるのも、断食も、露地に臥すのも、塵や泥を身に塗るのも、蹲って動かないのも、——疑いを離れていない人を浄めることはできない。(141)」 「……行い正しく、生きとし生けるものに対し

7) 木村日記： 娑伽婆多讚歌と佛教との相関論，立正大学論叢，第7号，東京，1943，p. 90-110. P.V. Bapat: Dhammapada and Bhagavadgītā. IHQ XIII. (1937) p. 720 参照

8) V.V. Gokhale: A note on Ratnagotravibhāga I. 52=Bhagavadgītā XII, 32. 山口博士 選歴記記念印度学仏教学論叢，京都，1955，pp. 90-91.

9) 神館義朗： ヴェーダ-タント哲学と佛教交渉の一断面—「假装の佛教徒」をめぐって—日本佛教学会年報，第23号(昭和32年度)(1958)，pp. 257-275，および前田専学 ヴェーダ-タントの哲学 京都，1980，pp. 274-297 付章，「ジャンカラと仏教」参照

10) 山崎元一： アーベンドカルのカースト論，「アジア経済」第17巻第11号(1976) pp. 2-20.

て暴力を用いない人こそ、〈バラモン〉とも〈道の人〉とも、また〈托鉢遍歴僧〉ともいふべきである。(142)」これらは苦行という外的形式の否定と非暴力の教えであり、祭祀の否定は No. 106 から No. 108 に認められ、祭祀供養することよりも自己を修めることを教えている。「自己にうち克つことは、他の人々に勝つことよりもすぐれている。つねに行ないをつつしみ、自己をととのえている人、——このような人の克ち得た勝利を敗北に転ずることは、神も、ガンダルヴァも、悪魔も、梵天もなすことができない。(104)」において明瞭に仏教の道が外教の神々が窺うことができない程の距離があること、それにも拘らず、真の〈バラモン〉という表現によってバラモンであろうと何人であろうと、この道を行ずることの可能を閉ざしてはいない。

以上の“Dhammapada”¹¹⁾の基本的立場が、前述の「殊勝聖讃」の大綱を述べた内容と基本的には相異なるものではない。しかし「殊勝聖讃」のヒンドゥ教やインド哲学諸派に対して加えられた批判は、“Dhammapada”にみられるような初期仏教のバラモン教批判と同一な論法ではない。ここでは“Dhammapada”的なバラモンは登場しない。すなわち、バラモンの制度そのものを否定しようとはせず、内実を改め深めていくことによって真のバラモンを見出さしめ、結果的にバラモンの制度的、祭祀的面を批判することはもはや、この諸讃頌にはないのである。むしろ積極的にバラモン、ヒンドゥ教の側の祭祀観、その実際、教学の中の矛盾、独善の人間観を否定することをこの諸篇はめざしている。“Dhammapada”や Pāli の初期仏教文献の対バラモン批判が寛容な表現に包まれているとすれば、この讃頌においてはもはや寛容ではなく、直接的な表現によって批判する。もちろん、それは真の人間のあり方は如何にあるべきか、如何なる生活が正しいのかという問に貫かれていて初期仏教からの課題の展開に外ならない。ヒンドゥ教に対する批判がここにおいて詳細になっていることは、この著者がバラモンの出で、バラモンの教学やヒンドゥ教の実態をよく知っていたことによると考えられるが、仏陀や大乘仏教の初期の時代と異って、各々の学派が夫々に確乎たる体系をもつに至ったことにより、より精緻な批判、事実即した批判が必要とされて来たこと、すなわち詩的、暗示的表現をもってしてはこのような論争の場面に有効に対処し得ないということが指摘されよう。それと同時に学者の世界以外に、世俗の生活においては、Gupta 朝以来今日のヒンドゥ教が盛んになり国際的、普遍的な宗教よりも、土着的、国粹的要素が王権の支援の許に次第に社会的に伸長し、ヒンドゥの神々の権威が強化され、それにもとづく社会的規制、倫理、習俗が確定的になって来たという事情を考えねばならないであろう。大乘仏教の中期から後期にかけては、こ

11) The Dhammapada. New edition by Sūriyagoḍa Sumaṅgala Thera. Published for the Pāli Text Society by Humphrey Milford, London, 1914. J. Kashyap: The Dhammapada [Khuddakanikāya. vol. I. Nālandā-Devanāgarī Pāli Series. 1959. により、邦訳は中村元訳: 眞理のことは、感興のことは、岩波文庫、東京、1978 を依用する。

のような社会的事情を考える必要がある。哲学的論争のみによっては当時の宗教や思想の全体的構造を把握し難いと考えられる。一先づ哲学的論書におけるヒンドゥ教の神々の交替を考えるといわゆる龍樹の著作とされている「大智度論」には Viṣṇu はまだ現れていない。「大智度論」は 344~433, または 350~409 と年代が設定されている鳩摩羅什 (Kumārajīva) の訳であり、仮りに中観派の龍樹そのものとすれば、200 年代の活躍と考えられるからその頃はまだ梵天がヒンドゥの神の王座にあったとみられる。443 年訳の「楞伽阿跋多羅宝經」によれば、ブラフマン・ヴィシュヌ・イーシュワラを如来の異名とし、508 年から 535 (あるいは 527) 年の活躍が知られている菩提流支 (Bodhiruci) 訳の「提婆菩薩楞伽經中外道小乘涅槃論」には「外道園陀論師説、從那羅延天躋中、生大蓮華從蓮華、生梵天祖公。彼梵天作一切命無命物。從梵天口中生婆羅門¹²⁾」とあって、次第に Viṣṇu 天が登場し、くわしくは後にゆずるが、三神一体説 (Trimūrti) がここにみられ、さらに Viṣṇu や Śiva 神が前面にでてくる。このような訳経史に見られる神々の交替のみならず、ヒンドゥ諸神の力が強調され、仏教はヒンドゥ教によって圧迫されるに至ったことを、例えば、Saṅkara による仏教の圧迫、事実 Kashmir ではそうであったとされることなどから時代の情況として理解しなければならないであろう。

このような歴史的、社会的背景を前提としつつ、更にこの事情をくわしく知るためにはこの讃頌の注釈にみられるかなり長文の Bhagavadgītā についての解説などが有意義な実例を提供するが、思想的な問題をここに要約すると、有神論的世界観のもつ理論的、具体的な矛盾が正面からとりあげられていることであり、一神教的主張においてその矛盾はきわまると言ってよい。なるほどヒンドゥ教の全体は多数の神々の共在であるが、神への絶対的帰依が宣説せられ、一神教的強調が述べられる限り、もはや他に対して寛容ではあり得ない。その場合に仏教のいう無我への道が閉ざされるのではないか。無我が徹底しないのではないかという問題である。それでは無我への普遍的な道を阻み、閉ざすもの、あるいは迷路に誘うものは何であろうか。それはヒンドゥ教の魔術 (Magie) ではないか。それはヒンドゥ教の古くからの性格であって、その中にあっては、その性格、構造を根本的に徹見することが困難なものである。その具体的な例を、Bhagavadgītā の XVIII. 17 において自我意識を離れ、理性が染汚されていない人がこの世で殺人をしても、実は殺したのではなく、その行為に束縛されないとするということが述べられているが、これは不殺生を主張する Gītā それ自体のもっている矛盾であり、このような主張は如何にして成立するものであろうか¹³⁾。これを可能する構造として真諦的な理解と俗諦的な理解との混同

12) 大正大藏經 Vol. 32, No. 1640, p. 157a.

13) Gandhī は自ら不殺生を主張しているためにこの箇所についてかなり困惑している。Gandhī は理論的には可能であるがこの世俗の實際生活では不可能であり、神のみがこのような殺して殺さないとすることが可能であるとする。これを数学における理念形にたとえている。Mahadeva Desai: Bhagavadgītā, The Gospel of Selfless Action or the Gītā according to Gandhī, Ahmedabad, 1964. pp. 368-9 参照。

があげられ、この作業が魔術とっていい、実在を支配する力として我々を迷路に誘い込むのではないか。Gītā のこのような矛盾に対して、正面から疑問を呈して批判しているのは仏教であるといつてよく、ここにその一事例が見られるのである。Abhinavagupta¹⁴⁾ の Gītā 注釈もこの魔術の分析には至っていないし、他の多くの注もこの点では不十分とつてよい。神の実在を支配する力に身をまかせたときに、我見が再び登場するのであつて、一神教と二つの真理とが神の力によつて結合されて、無我にして空なる事実が味まされるのである¹⁵⁾。(以下つづく)

-
- 14) 佐藤道郎： Abhinavagupta の Gītā 注釈の一特徴，印度学仏教学研究。第 29 卷，第 2 号（発表予定）参照。（昭和 55 年 7 月 19 日於龍谷大学第 31 回学術大会発表）
- 15) 以下の考察について示唆に富むものは次の Topitsch の論攷の中の諸論文である。Ernst Topitsch: Gottwerdung und Revolution, Pullach bei München, 1973.