

空思想研究のための諸水平(承前)

立川 武蔵

五、^{ニヴリッティ}寂滅および^{ブラヴリッティ}促進と「俗なるものの否定」との関係

聖性顕現を得るための必要条件としての「俗なるものの否定」は、インドの宗教においては一般にニヴリッティ(寂滅への道)というかたちを取ってあらわれる。しかし、インドのすべての宗教がニヴリッティの道を取ったわけではなく、ブラヴリッティ(繁栄への道)と呼ばれる行為の中にもしばしば「俗なるものの否定」の契機が含まれる。

ヴェーダの宗教においてバラモンたちが儀礼を行なう

のは、子供の出生、一門の繁栄などを祈願する場合がほとんどであり、この場合には、ヨーガ行者が世俗的な営みから退くような意味での「俗なるものの否定」は見られない。ホーマ祭(護摩)においてバラモンたちが火の中に餅やバター油——これらは「俗なるもの」の分身であるが——を投ずる行為は、たとえそれが「俗なるもの」を焼いて無にするという意味で「俗なるもの」を否定する行為ではあっても、ニヴリッティとは呼ばれない。もともと、後世、タントリズムにおいてホーマ祭が「内化され」て、餅やバター油を火の中で焼く行為が、煩惱を焼く行為のシンボリックな表現であると考えられ

るようになると、ホーマ祭という元来は集团的儀礼行為もニヴリッティの伝統と密接な関係を有するに至った。「俗なるものの否定」という概念はこのようにニヴリッティ以外の場合をも含みうる。現世の繁栄を願う儀礼の中の「火の中で焼くこと」が後に「内化さ」れてニヴリッティの伝統に結びつけられ得たのは、その行為がそもそも「俗なるものの否定」という宗教の構造にあって最も基本的な特質を有していたからに他ならない。

ニヴリッティの伝統には含まれていないが「俗なるもの」の否定」のモメントが顕著ではあるが行為の例をもう一つ挙げておこう。入門儀礼において入門者の「死」がシンボリックに演ぜられることが多いが、その場合入門者は毛皮などで体を覆われ、一度「死ぬ」のである。その後、毛皮が取りのぞかれると、かの入門者は、再生したものの如く、水につかって体を清める。入門者の儀礼的「死」が象徴するこのような「俗なるものの否定」もニヴリッティとは言われてこなかった。ニヴリッティは、計画的、意欲的、反復的な行為による「俗なるものの否定」であるからだ。ニヴリッティの行為は、世間的な人

生の価値を否定することにより、その代価として否定したもののよりもより一層「高価な」もの——つまり、「聖なるもの」——の出現を望むのが常であり、聖性顕現を目指すしないニヴリッティの行為は存在しない。

ホーマ祭などの儀礼行為は、世間的な富の増大を計るためのものであるという意味では、ブラヴリッティ(促進・肯定)の伝統に属すと言えよう。しかしすでに見たごとく、ホーマ祭などには「俗なるものの否定」の契機が含まれていた。ブラヴリッティの伝統に属す行為は「俗なるもの」の否定」の要素を含む場合もあることになる。もちろん宗教的行為とは全く関係のないブラヴリッティの行為も存する。例えば、宗教的儀礼によることなく財の蓄積を求める、というありふれた行為がこれにあたる。

「ニヴリッティ」(寂滅)と「ブラヴリッティ」(促進)と伝統的に呼ばれてきた二つの態度は、一般的に言ってそれぞれ「人生否定」と「人生肯定」と呼ぶことができようが、それらはいずれも宗教的行為である場合には「俗なるもの」の否定」の要素を有する。ニヴリッティの場合

には、その行為が計画的、意欲的で、ある程度の期間持続しなければその結果はあらわれてこない。宗教的なプラヴリッティの行為の場合には、普通、「俗なるものの否定」は儀礼行為の中にシンボリックに表現されており、儀礼を執行する祭官あるいはその執行を依頼した人が「俗なるものの否定」の意義に気づいていないという場合も多く存するのである。ニヴリッティ、プラヴリッティと「俗なるものの否定」との関係は、以上のように、単純なものではなく、行為の中身を詳しく見ないと正しくは見きわめられない。

六、否定さるべき「俗なるもの」の内容

ニヴリッティの伝統を理解するに際して重要なことは、寂滅へと導かれるものは何かを知ることである。「ニヴリッティ」(chitta)という語は「或るもの(x)より退く」という意味に用いられ、今われわれが問題としている「寂滅」もこの意味を含んでいる。サーンキヤ派の人々は世界を構成する原初的物質の活動から退くのである。しかしながら、仏教においては事情は少しばかり異

なる。というのは、仏教徒——タントリストはしばらく考慮に入れないことにして——は業や煩惱から「退く」というよりも、それらを「滅し」ようとするからだ。或るもの(x)からあるいはその影響力から自らを「退か」せる行為のみではなく、xそのものの機能あるいは存在そのものを否定するこのような行為も「ニヴリッティ」と呼ばれてきた。

ニヴリッティの行為において否定される「俗なるもの」の内容は実に様々である。どのようなものがどの程度に寂滅へと導かれるのか、その否定さるべきものの内容とその否定の程度にしたがってインドの諸思想を一つの系列のもとに理解することが可能である。否定さるべき対象と否定の程度はそれぞれの宗派あるいは学派の特質を物語るからだ。シャンカラのヴェーダーンタ、ヨーガ、アビダルマ仏教、および中観派における否定さるべき対象と否定のあり方を見てみよう。ウパニシャッドの伝統を受けつぐシャンカラにあっては、プラフマンとアートマンの同一性の認識を得るためには「俗なるもの」である肉体およびその活動が無くならねばならないと考

えられる。肉体およびその活動の存在の証しは、現象世界における種々な差別の認識に他ならないからその差別が無となったときに、プラフマンが輝き出るのである。その場合、シャンカラによれば個体(肉体)の活動(vaiśa)は止滅するが、差別の器とも言うべき世界(ga)は寂滅へと導かれ⁽¹⁾ない。ヴェーダーンタの人々は「実在する基体」(sādāśhīta)なくしては「現象世界の差別」(幻 māya)もまたあり得ないと考える。彼らがこの肉体等の世界は「無明」(avidyā)が原因となって生じた幻であると考えるとき、その幻の背後には何らかの實在を想定しているのである。彼らにとって、プラフマンは実在なのであり、中観派のように「最高の真理」(paramārtha)を無の姿の中に——例えば、空性(śūnyatā)に——求めることはない。

ヨーガにおいてもヴェーダーンタとほぼ同様のことが言えよう。ヨーガという方法によって鎮められたあらゆる種類の活動(virtu)は、これを無にして「聖なるもの」の顕現を待つのである。ヨーガは、しかしながら、インドの宗教の中で最も広く用いられた実践方法であり、パ

タンジャリによって体系化された古典ヨーガ派のみならず、仏教やヴェーダーンタ派にも取り入れられた。パタンジャリの『ヨーガ・スートラ』では、ヨーガは「心の作用の制御」であると述べられているが、古典ヨーガ派では専ら心の作用の止滅へと努力が払われており、世界に関する考察はほとんどなされなかった。後世、ヨーガと唯識思想とが結びついたヨーガーチャラ派にあっては、認識の対象としての外界および認識そのものの、つまり、世界一切が否定さるべきものとなる。

説一切有部は、「諸行無常」という仏教の大前提を否定しこそしなかったが、仏教思想史の中では實在論的要素を最も顕著に有した。ヴァイシェシカなどの「インド的實在論」学派は、この世界が不滅の構成要素から成立すると考えるが、説一切有部も幾つかの——例えば『俱舍論』では七十五の——要素(dharma)によって世界が構成されていると考えた。したがって、この学派では「否定さるべき俗なるもの」は専ら個体の煩惱等であった。個体(我 ātman)の活動は否定されるが、世界を構成する要素(法 dharma)は否定されない、というこの

学派の態度は伝統的には「我空法有」と表現されてきた。

中観派の態度は明白である。『中論』においては、業や煩惱の源泉である言語的展開（戲論 *prapañca*）が否定されるべき「俗なるもの」であった。ところで、已に他のところで述べたように、⁽³⁾『中論』における「言語的展開」とは言語表現、表現行為、概念・表象、および表現や概念の対象——つまり「外的」事物——を含むもの、すなわち「世界」を意味する。すなわち、ナーガールジュナの体系にあつては、個体の心的作用のみならず、「外的」世界そのものも徹底的に否定される。

「物質、感受、表象、意欲・心的慣性、認識という、心身（すなわち「世界」）の構成要素は空なるもの（*śūnya*）であるいは空性（*śūnyatā*）である」というスローガンを繰り返しながら「俗なるもの」としての「世界」を否定したのは一連の般若經典類であつた。ナーガールジュナは『八千頌般若経』などの初期の般若経から影響を受けたと考えられており、「俗なるものの否定」の態度に関しては、この両者は多くの共通点を有している。以上のような

な概観によって、「世界」の存在そのものを否定しようとする、ナーガールジュナのこのような態度はニヴリッテイの伝統の中でも最もラディカルなものであることが理解できよう。

七、世界構造の記述

多くのインドの哲学者たち——その中にヒンドゥーおよび仏教の論理学者たちも含められるのであるが——は世界を数多くの要素より成る複合体であると考えた。その複合体は彼らには或る構造を有する「閉ざされた」統一体として現れた。その世界の構造を記述するために彼らは非常な自覚的努力を払つたのであり、それぞれのインドの哲学体系の多くの部分が世界構造の記述によって占められている。この構造記述に対する態度は、しかしながら、それぞれの学派によって異なる。記述の方法における差違はインド哲学史にとって根本的な意義を有するのである。

世界は数多くの項（*tacān*）から構成されているが、世界の構造を記述するためにはそれらの構成要素間の関係

の種類を決定する必要がある。一般的には、構成要素間の関係は命題において表現される。例えば、「つぼが青い」という認識は、「つぼが青い」（*śvāto nilā*）という命題によって表現される。この命題の中には、つぼと青色という二要素、およびその間の関係が述べられている。もう一つの例を挙げるならば、「つぼが落ちる」（*śvāto patati*）という命題は、つぼと落下との関係に言及しているが、ここでも二つの項とその間の関係が述べられている。われわれはこの二つの命題が世界の中の特定の諸側面を記述しているのを容易に見てとることができる。「つぼ」とか「青色」とかといった単一の、離ればなれになつた観念は世界の構造に対してほとんど何の情報も与えない。世界の構造の何らかの側面を記述する命題は少なくとも二つの項とその間の関係を述べていなければならない。

『八千頌般若』、『華嚴経』などの初期大乘經典がほぼ出揃い、ナーガールジュナの活躍した二〜三世紀（紀元一五〇年〜二五〇年）は、またバラモン正統派の諸学派もそれぞれの体系づくりに努力した時期である。サーンキ

ヤ、ニヤーヤ、ヴァイシエーシカといったバラモン系の諸学派は世界構造の認識が可能であるという信念に支えられ、それぞれの立場と方法に従つて世界の記述をしようとした。このようなバラモンの哲学的動向を見ながら、そして、仏教の内部でも同様な傾向が生れてきているのを見て、それに激しい批判を加えたのがナーガールジュナである。世界構造の記述に対して多大な関心を払うインドの諸思想の中にあつて、ナーガールジュナの態度——それはシャカの状態を受け継いだものに他ならないのであるが——は特異である。つまり、彼は世界の構造を記述することは正しくないと主張したのである。それは、構造の記述できるような「世界」などというものは真理ではないという意味においてであつた。

ところで、或る学派における、世界構造の把握の仕方はその学派における「俗なるものの否定」のあり方と密接に結びついている。ヴァイシエーシカ学派によれば、この世界は六あるいは七のキャテゴリー（実体、属性、運動、普遍、特殊、和合、無）によって組立てられておりそれは高層建築に似ている。その建築の構成要素およびそ

これらの諸要素間の結合関係は実に堅固であり、世界をあたちづくる諸々の要素（キヤテゴリー *padartha*）それ自体は不滅である。世界における生成変化はそれらの要素の結合関係の変化に他ならない。ヴァイシェーシカ派のこのようなシステムにあつては、世界の存在は否定さるべき「俗なるもの」では決してなく、この学派における「俗なるものの否定」の矛先は世界の存在以外のものに向けられる。説一切有部は仏教の一派ではあるが、世界構造の把握に関してはヴァイシェーシカ学派と共通するところがある。この学派の人々にとつても「否定さるべき俗なるもの」は世界そのものでは決してないことをわれわれはすでに述べた。

ナーガールジュナの主著『中論』二七章における論議のほとんどは、堅固な世界構造を守ろうとする説一切有部の批判に向けられている。もっとも、後で述べるように、ここでのナーガールジュナの論議は、仏教の中においてのみならず、仏教の外からも論ぜらるべき性格を有している。すなわち、ナーガールジュナの『中論』における説一切有部批判の方法は、ニヤーヤおよびヴァイシ

エーシカ等の「實在論者」にも適用さるべきものであつた。ナーガールジュナ以後、約千年間続く大乘仏教徒とヒンドウーの實在論者たちとの論争の中で、ナーガールジュナの伝統は「世界」の存在を徹底的に否定し続けた。従つて彼にあつては、世界構造の記述はもととあり得ないものであつた。

八、ナーガールジュナによる

「世界」の否定

ナーガールジュナは、業、煩惱、表象、概念等を含む「世界」の存在の否定を、説一切有部等の世界観を批判するという方法を通じて行なつた。彼自身は提示すべき「世界構造のモデル」を持たない。当時、有力であつたと思われる説一切有部等の世界観をもし受け入れるならばこれこれの不都合が生ずると指摘することによつて、ナーガールジュナは、世界そのものが成立しないことを論証しようとする。

説一切有部等の主張する「構造を有する世界」の全体あるいはその部分は『中論』においては「言語的展開」

(*prapañca*) という語によつて表現されるが、この世界としての言語的展開が有する構造に含まれる矛盾を、彼は徹底的に暴露するのである。彼は、まず世界の構造体の内、最もシンプルな単位として幾つかの諸関係とそれを構成する二あるいは三の項に注目する。言語的展開は、そのような関係の中にある幾つか——一般には二つ——の項として現われるが、そのような対になつた——つまり特定の関係の中に置かれた——項の種類の代表的なものを『中論』から抽出すると以下の如くである。

- a、特質（法）とその基体（有法）
- b、原因と結果
- c、同一性と別異性
- d、受動性と能動性
- e、有と無

ところでこれらの諸関係は、単に中観派および説一切有部において重要であるばかりではなく、インド哲学史を通じて世界構造を理解するための基本的な「水平」である。以下、これらの関係が、インド哲学史の中でどのような意義を担っているかを簡単に考察しつつ、インド哲

学の各派の特色をそれらの「水平」の上に位置づけてみたい。中観派のインド哲学史に示める思想的立場も、その中でより具体的に浮かびあがってくるであろう。

九、特質（法）とその基体（有法）

世界の構成要素を意味する最も一般的な語はダルマ（*dharma*）である。この意味に用いられたこの語は、もののみならず、特質、関係、状態など、ダルマが認識の対象であればどのようなものをも意味する。欠如（無）さえも世界の構成要素であり、ダルマと呼ばれる。この *dharma* という語は伝統的には「法」と訳されてきた。

しかし「法」（ダルマ）という語は一層制限された意味にも用いられ、その場合には、この語は或るものに属する特質を意味する。特質を有するものは「ダルミン」（有法）と呼ばれる。本稿では「ダルマ」（法）と「ダルミン」（有法）とをそれぞれ便宜上「特質」とその「基体」とも呼ぶことにしたい。例えば、山に火があるとき、火は「ダルマ」（法、特質）と呼ばれ、山は「ダルミン」（有法、基体）と呼ばれる。山はここでは火の基体としてあると

いう意味でダルミン（ダルマを有するもの）と考えられる。この場合火は山に対して接触（*samyoga* 合）の関係にあり内的結合（*samvaya* 和合）の関係にはない。もう一つの例を挙げるならば、青いつばがあるとき、特質（法）である青色は基体であるつばに接触ではなく和合によって属している。このように、「特質・基体関係」（法・有法関係 *dharma-dharmi-sambandha*）は接触あるいは和合の関係にある二つのものの間に成立するのである。⁽⁵⁾ ナーガールジュナが『中論』において世界（言語的展開）の存在を否定するために考察の対象として取りあげる諸関係の中で、最も代表的なものがこの「特質・基体関係」である。

近代のインド学研究者はしばしば「實在論者」（*realists*）という語をニヤーヤ学派やヴァイシェーシカ学派の人々に対して用い、「唯名論者」（*nominalists*）という語を仏教徒やヴェーダーンタ学派の人々に対して用いる。この二つの術語はインドの歴史の实情とは相応しない西洋哲学の歴史の中から生れてきた言葉であるが、それでもなおこの二つの術語を用いることは有効である。

スチエルバッキーは、インドの哲学史を、「唯名論者」

普遍（*samanya* あるいは *jati*）の實在性を信じ、「世界」という高層建築を支えるいわば力学的な部分として特質とその基体との区別を決定的なものと考えるが、一方、インド的「唯名論者」——例えば大乘仏教徒——は「普遍の實在性」と「特質とその基体の間の明確な区別」との二つを否定する。⁽⁷⁾

ここでことわっておかねばならないのはダルマ（特質）とダルミン（基体）は普通は火と山のように互いに依存することなく独立に存在するもの、ことである。したがって、「ダルマ・ダルミン関係」（*dharma-dharmi-sambandha*）の第一義的には接触（*samyoga* 合）を意味する。しかし、今のわれわれの考察においてはこの術語は、さしあたり和合関係を指すように用いられる。『中論』において「言語的展開」の具体的な姿として現れる「ダルマ・ダルミン関係」（特質・基体関係）は専ら和合関係であるからである。例えば、ナーガールジュナは、『中論』第二章では行くことと行く人、および行くところ（踏み歩かれる場所）と行くこととの関係を取りあつかっているが、この場合行くことが特質であり他の二つはそれぞれ基体

と「實在論者」の間の一連の抗争とみなした学者たちの中の一人であるが、彼は次のようにその抗争の様相を述べている。

「……独立した二つの学派がインドにおいて最もラディカルな實在論のチャンピオンであった。彼らにとつて単に普遍のみではなくすべての関係が客観的實在性と有効性を有する「實在するもの」（あるいは實在する「意味」）である。その二学派とは一方ではニヤーヤ・ヴァイシェーシカであり、もう一方ではミーマンサカである。彼らに対する敵対者は、最初はサーンキヤと小乗仏教であるが、後世、大乘仏教とヴェーダーンタである。これらの学派は實在論を攻撃し、普遍および和合の客観的實在性を否定する一種の唯名論を主張した。」⁽⁸⁾

このように彼は「唯名論」を、普遍および和合の客観的實在性の否認されている説と見なし、「實在論」を、その両者の實在性の承認されている説と見なす。一般的には、インドの唯名論と實在論との相違は次のように表現することができる。すなわち、ヒンドゥーの實在論者は

となる。第三章においても、見る主体と見る作用との間の特質・基体関係が考察される。『中論』全体からすべての特質・基体関係を摘出することは、すでに他のところで見なされている故に、ここでは例を出すにとどめておく。

さて、インド哲学における唯名論的展開と實在論的展開との抗争は、ダルマ（特質）とダルミン（基体）との間の区別（あるいは距離）の函数として表現できる。一般的に言えば、両者の間の区別が明確になればなるほど、その理論は實在論的となり、もしも両者の境界がはっきりしなくなれば、その理論は唯名論的傾向を強めるのである。

インド哲学史における特質・基体関係の重要性はすでに研究者によって指摘されている。例えば、ダルメーンドラ・ナート・シャーストリはインド哲学の歴史を「特質・基体関係」の観点からみようとす。次の一節は彼の態度を概観するにふさわしい。

「ダルマとダルミンの二元論は、一方ではニヤーヤ・ヴァイシェーシカおよびプルーヴァ・ミーマンサーと、もう一方ではヴェーダーンタ、ヨーガーチャー

ラ、中観などのすべての「観念論的」(idealist⁽⁹⁾)学派とを分ける境界線である。ニヤーヤ・ヴァイシエーシカは本質的に異なる二つのもの、ダルマとダルミン、が存在すると考えるが、ヴェーダーンタはそれらを二つの異なるものとみなさない。ヴェーダーンタによれば、ダルミン（属性の基体）、すなわちブラフマンが存在する。多様な現象世界(Brahman)のすがたを取るすべての属性(ダルマ)は実在ではない。このようにダルミン（基体）のみが存在し、ダルマは存在しないのである。（中略）仏教の立場、例えばディグナーガによって考えられたような、はちようど逆である。ダルマのみが瞬間瞬間に存在する。ダルミンは概念的に構成されたものにすぎず、実在ではない。⁽¹⁰⁾

シャーストリは、この二つのグループの中間に位置するサーンキヤ学派については次のように述べる。

「ニヤーヤ・ヴァイシエーシカ学派のように、サーンキヤはダルマとダルミンとが実在であると認めるのであるが、ニヤーヤ・ヴァイシエーシカ学派と異なつて、サーンキヤ学派はダルマがダルミンの種々な状態

あるいは極面にすぎないと考える。二者の本質は同一なのである。⁽¹¹⁾

このような大まかな図式は当然のことながら個々の場合に適用されないことがあるが、シャーストリの図式は大体においてインド哲学史の流れを理解する場合には有効であると思われる。

『中論』においては、ダルマ（特質）とダルミン（基体）との区別があつてはならないと考えられるが、その論拠は、そもそも「基体に特質が存する」という命題が成立しないからである。従つて彼にとつては世界の構造の記述は、はじめから問題となり得ない。

ナーガールジュナの思想は大まかには、スチエルバツキーらの概観にあてはまるとは言え、その「世界」否定の論述方法は仏教の他の派と較べても大きな特色を有している。

十、原因と結果

「特質・基体関係」は同一時点における世界の二構成要素の関係であるが、「原因・結果関係」は異時点における

二項間の関係である。後者の関係がインド哲学史の中で有する意味は、前者の關係のそれに劣らず重要である。

「原因・結果関係」も又、インド哲学諸派を分類する水平として従来しばしば用いられてきた。すなわち、原因の中に已に結果が存在するという説（因中有果論）と原因の中に結果は存在しないという説（因中無果論）との二つの説にインド哲学諸派を分類するというのが伝統的なやり方であつた。例えば、サーンキヤ学派が前者を、ヴァイシエーシカ学派が後者の説を取つた。サーンキヤ学派によれば、何ものも新しく生れることはなく、現象世界の生成変化は已にプラクリティ（原初的物質）の中に含まれている諸々の可能性が顕わになるにすぎない。つまり原因としてのプラクリティには結果が未顕現のすがたで已に存在するのである。この立場では世界は根本的物質の自己展開と考えられるが、このような説は従来転変説(Parivartanavada)と呼ばれてきた。

一方、原因の中に結果は含まれていないと考える人々は、世界は複数の不変のもの——例えば原因——より構成されており、世界の生成・変化はそれらの不滅な諸構

成要素の結合の仕方によつて説明される。この説は積聚説(Varanbhavavada)と呼ばれてきた。この説によれば、原因は単一なものであり、果は複合体である。この説を主張するヴァイシエーシカ学派にあつては、原因と結果とは厳然と区別され、原因は結果に先行しなければならぬ。

アビダルマ仏教においても原因と結果とは明確に区別される。複雑ではあるが整然とした、原因および結果に関する理論がアビダルマ哲学の主要な部門を占めていゐる。世界構造の記述に関して、アビダルマ哲学がヴァイシエーシカ学説と同類の要素を有していることはすでに述べた。原因・結果関係に関するこのようなヴァイシエーシカ派およびアビダルマ哲学の態度は「特質・基体関係」に関する彼らのそれと対応することは明白である。

一方、大乘仏教においては、原因と結果との区別は概念的に不明瞭にされる。それはちょうど特質と基体との区別が不明瞭にされたことと対応している。原因と結果との区別を不明瞭あるいは「小さく」する方法の一つは、その両者間の時間差を極小小さくすること、あるいは

「平」として「特質・基体関係」と「原因・結果関係」とを考察した。この二つ以外にも、已に述べたように、幾つかの水平——例えば、同一性と別異性、能動性と受動性、有と無——が『中論』に限っても問題となるが、それらに関する考察はこの論では割愛することにしたい。前稿で述べた、「宗教における二つの極」という宗教的枠の中で、この「世界構造の分析のための水平」といういわば哲学的枠はどのように働くのであろうか。「特質・基体関係」等の水平は、一般には宗教的価値と無関係であるが、歴史的にこれらの諸水平は、ほかならぬインドの宗教各派において問題となってきたのであり、その内部では「聖なるもの」と「俗なるもの」との二極とこれらの諸水平は密接にかかわりあってきた。インドの諸宗教は世界から全く「外にある」神あるいは宇宙原理の存在を認めないが、他の宗教と同様に、「聖なるもの」と「俗なるもの」との区別をその基本構造としている。そこではしたがって、「宗教における二つの極」は、世界の中で求められることになり、特質とその基体、あるいは原因と結果というようないわば「世界構造における二つ

は無とすることであった。例えば唯識派においては「原因と結果とは同時である」と考えられる。一切のものは、瞬間毎に滅すると考える唯識派にとって、世界構造——唯識派は観念論的ではあっても何らかの意味での世界構造を是認する——の認識の成立を説明する方法は、「原因としての瞬間における認識」が滅すると同時に「結果としての瞬間における認識」が原因の時の認識と姿を変えて生ずると考えることであった。これがヴァスバンドウの『三十頌』における方法であった。⁽¹²⁾一切が空であるという伝統的主張を守りつつも、唯識派は、アビダルマ哲学の世界観——世界構造の記述のための道具立て——を基礎とし、世界の形成に関してはサーンキヤ哲学を思わせる学説を主張した。勿論彼らの説はアビダルマ学説やサーンキヤ学説よりもはるかに多くの「インド唯名論」的要素を有している。しかし、ともかくも唯識派は世界構造の記述をなしたのである。ナーガールジュナは、しかしながら、「原因・結果関係」そのものを否定する。もともと、否定された「原因・結果関係」は仮説（言葉によってその存在が仮りに設定

されたもの）として「再生」するのであるが、少なくとも一度は否定される。ナーガールジュナにとって「原因・結果関係」が成立することは、構造を有する世界——すなわち「俗なるもの」の体系——が存することを意味する。『中論』第一章、第四章等は以上に述べたような意味で、「原因・結果関係」そのものの不成立を宣言している。

このように、「特質・基体関係」と同様、「原因・結果関係」もインド哲学の歴史を把握する場合の目安となる一つの水平である。原因と結果との区別（あるいは距離）が大きくなればなるほどその説はインド的実在論の要素を多くし、その区別が小さくなればなるほどインド的唯名論の傾向を強くする。「唯名論」の極端な場合——ナーガールジュナにおけるように——では、「原因・結果関係」そのものが否定される。

十一、「宗教における二つの極」と「世界構造分析のための諸水平」との関係

われわれはこれまでに「世界構造の分析のための水

の極」が「宗教における二つの極」を考える際の水平となるのである。

已に引用したD・N・シャーストリからの一節ではすでに宗教的価値を帯びたダルマとダルミンとが述べられていた。彼の図式に従えば、ヴェーダーンタでは「聖なるもの」はダルミン、「俗なるもの」はダルマと考えられ、仏教ではむしろダルマが「聖なるもの」の価値を帯びる。一方、ヴァイシエーシカの場合には、「特質・基体関係」を通して「聖なるもの」と「俗なるもの」との関係が考えられることはない。確かに、ヴァイシエーシカの体系では、「神」は実体（*dravya*）すなわち基体の一つである「我」（*ātman*）であると考えられているが、「宗教における二つの極」の抗争が、「特質・基体関係」によって把握されることはない。

「仏教においてはダルマが『聖なるもの』の価値を帯びる」という考え方はすこしばかり説明を要するであろう。『中論』の中に、そして大乘の論者においても、「ダルマは存在するが、ダルミンは存在しない」というような表現はどこにも見出され得ないであろう。『中論』の中

では、ダルマもダルミンも存在しないと繰り返し述べられている。しかし、「空は仮説である」という側面——これは「聖なるもの」が「俗なるもの」の中に顕現する場面なのであるが——にあつては、特質の存在を一応認めるのである。その場合、基体は諸々の特質の集合として扱われることになる。このような意味で仏教では「ダルマが『聖なるもの』の価値を帯びるのである」。この伝統はやがて「諸法実相」の考え方として、天台などにも引き継がれていった。

一方、「原因・結果関係」という水平によって「宗教における二つの極」が理解されることもある。例えば、ヴェーダーンタでは宇宙原理ブラフマンはそこからこの現象世界が生じてくる原因である。したがって、原因としてのブラフマンが「聖なるもの」としての力を得るのである。

仏教においては、「聖なるもの」が世界の原因と考えられることはない。だが、「聖なるもの」と「俗なるもの」が結果と原因として把握されることがある。例えば、「四つの真理」（四聖諦）において第一の「苦諦」は結果であ

十二、「俗なる世界の聖化」

空性においては言語的展開は止滅する、とナーガールジュナは言う。空性においては、つまり真理の世界では構造を有する世界は存在できないのである。彼は『中論』の中であらゆる言語表現が空性の前には「俗なるもの」として少なくとも一度は否定されねばならないと主張する。われわれは彼のニヴリッティの態度が極めてラディカルなものであることを見た。

ところでこの徹底したニヴリッティの態度は、否定した「俗なるもの」としての世界を「聖なるもの」としてよみがえらせる結果を招いたのである。むしろそれこそナーガールジュナの意図したことであつたと思われる。すべての言語的展開（世界における多様な現象）の止滅した空性——すなわち、ナーガールジュナの体系における「聖なるもの」——は、そのまま「再生した」現象世界に等しい、と彼は主張したのである。ニヴリッティの長く厳しい道を登りつめた結果現れる凝縮された否定としての空性は、その緊張を解かないまま一気に「俗なるも

り、第二の「集諦」は苦が生ずる原因としての渴愛等である。第三の「滅諦」は渴愛等の止滅のことであり、結果である。第四の「道諦」はその止滅に至るための手段（道）であつて、原因と考えられる。このように「四つの真理」の教説は、原因・結果関係を踏まえている。「俗なるもの」が「聖なるもの」の顕現を得るための行為の原因となり、目ざすものとしての「聖なるもの」が結果であると考えられるのは、仏教においてのみではなく、個人的、意欲的、計画的実践行為が命じられているすべての宗教において言い得ることである。

『中論』においては、輪廻と涅槃とは互いに異ならない、と述べられるが、この場合輪廻とは原因としての「俗なるもの」であり、涅槃とは結果としての「聖なるもの」である。ここでは「宗教における二つの極」は、否定を介してではあるが限りなく接近せしめられている。すでに述べたように、ここには顕教でありながら、密教の基礎理論ともなったナーガールジュナの特質があらわれている。

の「の世界へとその姿を顕現させるのである。輪廻と涅槃とは互いに異ならない、との彼の発言はこの側面を示唆するものであり、極端にまで徹底した「俗なるもの」の否定とこのような唐突で全的な聖俗の融合との切りむすぶところに彼の宗教理論の特質があり、核心があるとと言えるだろう。

註

(1) これは島岩氏（名古屋大学文学部助手）の教示による。ここに記して謝意を表したい。もっとも、アドゥワフイタ（Advaita、第一のもののみが存在し、第二のものは存在しないという説）の立場に立つシャンカラによれば、「第一のもの」であるブラフマンはアートマンのみが真実なるものであり実在する一方、個我や現象世界は幻影にすぎない。したがって、ブラフマンとアートマンの同一性との認識というヴェーダーンタにとって究極的な知が獲得されたときには、「世界」は無となるのが当然である。ただ、ここで「世界は寂滅へと導かれぬ」と述べたのは、ナーガールジュナの思想において「世界」としての言語的展開のすべてが否定されるようには、シャンカラにおいて、個体の活動（pravṛtṭi）とは一応区別された世界（jagat）は寂滅へと導かれぬ、という意

味においてである。

『ブラフマ・スートラ』によれば、ブラフマンの世界の動物因(1, 4, 16)であるとよびに質料因(1, 4, 23)でもある。またシャンカラにおいては、「現象世界はブラフマンの仮現である」(前田専学「ヴェーダーンタ」『講座東洋思想・1・インド思想』東京大学出版会、一九六七、二三五頁)故に、ブラフマンと世界との間には、質的連続性がある。『ブラフマ・スートラ』以来見とめられるヴェーダーンタ学派のこの側面は、後世「ラマーヌジャにおいて更に強められた。彼によれば、「個我と物質世界はブラフマンの身体であり、様相であって、全くブラフマンに依存している」(前田前掲論文二四四頁)のである。

(2) 「インドの実在論」に関しては、一二九頁参照。

(3) 拙稿「言語活動の止滅と空性」『仏教学』九・十合併号所収参照。

(4) 元来、根本仏教においては宇宙の意味での「世界」の存在は想定されておらず、物質等の五つの構成要素も身心の範囲に限られていた(宇井伯寿『印度哲学研究』一、甲子社、一九二四、二七六～七頁)。『中論』においても宇宙世界は問題になってはいないが、ここでは認識の外的対象という意味においても「世界」という語を用いることにした。後世、仏教史の中でも、個人の経験の外に一応存在する外的世界の構造が考えられるに至った。

(5) 無と有の基体の間には「特質・基体関係」が存する。ヴァイシネーシカ学派は考へる。

(6) Th. Stecherbatsky, *Buddhist Logic* (Dover Publication, New York, 1962), Vol. p. 48.

(7) 拙著 *The Structure of the World in Udayana's Realism* (D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1979), p. 3ff.

(8) 拙稿 "A Logical Analysis of the MĪLAMADHY-AMAKAKĀRIKĀ," *Sanskrit and Indian Studies* (D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1979), p. 162ff. 参照。

(9) D. N. シャーストリの「Idealistic」な語をわかれの nominalistic の意味で用いる。

(10) D. N. shastri, *Critique of Indian Realism* (Agra University, Agra, 1964), p. 78.

(11) *Ibid.*, p. 79.

(12) 『三十頌』*Trīṃśika* (ラヴィ版一六頁一～二行)

【付記】 本稿は「空思想研究のための諸水平」(『東洋学術研究』第二十巻第一号)の続篇である。

(たちかわむさし・名古屋大学助教授)