

一元論に対するひとつのアプローチ

—— シャンカラとブーバーを通して ——

高木哲也

はじめに

“sarvam khalv idam brahma”⁽¹⁾「ブラフマンは、正に、この一切（＝全世界）である」というこの古ワパニシャッドの一節は、不二一元論 (advaita-vada) を論じたインドの思想家シャンカラ (約700—750年) の思想の出発点であると言えよう。従来、

一元論の哲学は「個」を基礎づけることができないという批判を浴びてきた。なるほど、現代に生きるわれわれは、数限りない「他者」に囲まれ、それらの「他者」と関係せずには生きていくことはできない。そこにおいて、われわれの思考の出発点は、意識的だせよ、無意識的だせよ、「個」(或は「自己」) を離れることはできないであろう。しかし、翻って考えるならば、この「個」を否定する哲学を考察することにより、「個」の存在の輪

郭を明瞭化し、それが持つ苦悩をも顕にすることができるのではなからうか。このような見地に基づいて、ここでは、シャンカラの名著『ブラフマ・スートラ注解』(Brahmasūtra-bhāṣya) ににおける一元論を中心に、「自己」と「他者」との関係について考察を加えることにより、「個」の持つ一側面を明らかにした。

さて、過去の一つの思想が現代のわれわれに対して持つ意味を考える際には、それとは異質の分野でなされた他の思想との比較も重要であろう。異質の二つ(或いは二つ以上)の思想を比較する意義は、単に両者の共通点、差異点等を明らかにするところにあるのではなく、両者を比べあわせることによつて、その比較をなしている者自身の持つ当面の関心事(ここでは「自己」と「他者」との関係)に対する考察が、よりダイナミックになされうる点に存するのではなからうか。筆者が現在言及しうる資料は、本

来は専らインド哲学の一部に限定されようが、今述べた「比較」という観点より、現代の思想家、マルティン・ブーバーが『われとなんじ』(Ich und Du)において述べている、「われ」と世界とのかわり方に対する思索にも、本稿後半において言及したい。

一、シャンカラの一元論の源

——古ウパニシャッド——

シャンカラが、この現象世界における多様な一切のものは、ブラフマンの名のもとに¹⁾に帰すという不二一元論を説いた源は、古ウパニシャッドに存する。彼の属するヴェーダーンタ学派の使命が、古ウパニシャッドの幾多の教説の解釈や体系化にある以上、この古ウパニシャッドにおける世界観より論をすすめていくことにしたい。

ところで、古ウパニシャッドと一口に言っても、その成立は数世紀にもわたり、雑多な様々の思想がそこに記されているわけであり、これを一つの体系的な書籍群と見なすことはできない。しかし、例えば、「正にそれより、これらの有類 (Bhūta) が生じ、生じたものがそれによって生存し、死して (そのうちに) 没入するものをなんじは知ろうとせねばならない。それはブラフマンである」²⁾という記述や、或いはまた、「一びきの蜘蛛が糸によって上に登るように、その如くに、正にこのアートマンから、凡ての息、凡ての世界、凡ての神、凡ての有類が出る」³⁾というような記

述から、多様相を持って存在する現象界の根底に、最高原理、究極の実在とも言うべき唯一者が存在し、現象界のこの多様相は、その唯一者から派生して、或いはそれに依存して成立しているという世界観を窺い知ることができよう。

しかし、それでは、本来は一元であるはずの世界が、何故、現実において多様相をとってわれわれに迫ってくるのか、その原因は何であるのかという問題が、次に考慮されねばならないであろう。それに対する答えとして、『プリハド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』は次のように述べている。「かの時、これ(即ち全世界)は未開展 (avyakta) であった。(その後) これは、名称と形態 (nāma-rūpa) によって、『あれはこのような名であり、これはこのような形態である』と区別されたのである」⁴⁾。これは、世界は本来は未開展、即ち多様相を持たない状態にあるにもかかわらず、「名称と形態」によって、「これは木、あれは石、それは水」というような区別づけを持つに至ったという意味である。諸存在物に対し「名称と形態」を与えて、それぞれを区別することにより、われわれの現実の生活は成立しているのであるが、ここでは、そのような区別づけ自体を自明のものとしていない点に注目したいと思う。

また、古ウパニシャッドに登場する哲人の一人、ウッダーラカ・アールニは、次のように述べている。「一塊の泥によって一切の泥より成るものが知られうる如く、変異 (Vikāra) は言葉に基

づくものであって、(単に) 名称にすぎない。泥のみが真実である⁽⁵⁾と。これは、例えば泥から造られた瓶の各々を、「この瓶」、

「あの瓶」というように、それぞれが独立した存在物であるかのように見なしてしまうわれわれの見方に対し、そのような見方は、単に「名称と形態」による限定づけにすぎず、本質は泥という点で一つであるのだという見解を示している。水などを溜める空間を持つことが「瓶性 (bottleness)」として凡ての瓶に共通しているとしても、そのような性質は、「名称と形態」という概念から瓶を見る時に初めて生じてくるものであり、本来的なものではないと考えられる。一塊の泥をある形態に捏ねあげ、それに「瓶」という名称を与えて、他の泥と区別してしまうことにより、われわれはあたかもその瓶が、他の瓶とは異なった、独立のものであるかのように見なしてしまう。これは単に瓶に限らず、世界の諸存在物の各々にもあてはまる。われわれは、世界の諸存在物の持つそれぞれの形態に依じて、「これは木」、「あれは石」、「これは私」、「あれは他人」という名称づけをなし、それぞれを別々の独立の存在物であるかのように見なしてしまう。このような限定づけこそ、この世界が多様相をとる原因であり、この「名称と形態」による限定づけを離れる時に、初めて、世界はブラフマン或いはアートマンの名のもとに⁽⁶⁾になると古ウパニシャッドは述べていると考えられる。そして、このような古ウパニシャッドの思想を源として、シャンカラの不二元論は成立した。

二、シャンカラの一元論

さて、シャンカラは、われわれの住む現象界と、ブラフマンとは異なる、即ち不異であるという点について、『ブラフマ・ストラ注解』(以下『注解』と略す)において次のように述べている。「これらの、結果と原因が異なることが理解される。結果とは、虚空等の広大な現象界である。原因とは、最高のブラフマンである。真実には、結果はその原因と異ならず、(原因) なしには存在しないと理解される」と。

このように、古ウパニシャッドの思想の流れをくむシャンカラは、現象界とブラフマンとの同一性を言明しているわけであるが、『注解』の他の箇所では、この現象界を「マヤー (Maya)」即ち「幻」と言っている。例えば『注解』II・1・9では、「(現象界の生起・持続・帰滅という) 三状態の目撃者である、唯一の不変者 (ブラフマン) は、變化せる三状態によって触れられはしない。何故ならば、最高のアートマン (即ちブラフマン) の、三状態という性質での顕現は、マヤーのみであるから。(それは) 繩による、蛇等の状態としての (顕現の) 如し」と言い、また、『注解』III・2・4では、「現象界全体がマヤーのみであることが承認された」とも言う。もしもシャンカラの一元論を、「現象界はマヤーの如く幻で虚妄なものであり、ブラフマンのみが実在すると説く論」と規定してしまうならば、先に引用した箇所

で、彼が現象界とブラフマンの同一性を述べていることが全く奇異に感じられてしまう。そこで、次に、「マヤー」という言葉で否定されているのは、一現象界の何であるかを考察してみよう。

シャンカラは、「また、聖典（＝古ウパニシャッド）は、『その時、正にこれ（＝世界）は、未開展であった』と（述べることにより）、正に、この開展した名称と形態によって分裂した世界が、先の状態においては、開展した名称と形態を失い、種子力の状態（*bija-sakty-avastha*）であり、未開展という語に相当することを示してゐる」と述べることにより、この現象界を、「名称と形態によって分裂した世界」と規定する。そして、この「名称と形態」について、「無明（*avidya*）によって（誤って）想定された名称と形態という区分は、単に言葉に基づくものにすぎない」と述べている。つまり、先に古ウパニシャッドにおいて提出された「名称と形態」という概念による区別づけによって、世界は「分裂した世界」即ち「多様相を持つ世界」となるのであり、この区別づけ自体は「単に言葉に基づくもの」にすぎず、本質的なものではないとシャンカラは見なしていると言えよう。さらに、この「名称と形態」は、「輪廻の現象界の種子となったものであり、一切智の主宰の、マヤーをうむ力（*mayā-sakti*）」であると述べられている。

これらの言明より考えるならば、シャンカラが「マヤー」と

して否定しているものは、現象界それ自体の実在性ではなく、現象界に多様相を与えるところの「名称と形態」という限定づけであると見えよう。現象界の一切のものを「マヤー」即ち「幻」とするならば、一体ブラフマンは、どこにその存在する基盤を見出しうるであろうか。「現象界とブラフマンは不異である」というシャンカラの言葉は、現象界を離れたところにひとり存在するブラフマンというものを認めてはいない。現象界全体は、ブラフマンの名のもとに実在する。しかし、現象界の諸存在物の各々が「名称と形態」による区別づけによって各々独立して存在するという見方を彼は否定する。われわれは、通常、「これは何々」、「あれは何々」と、ものを区別して認識するが、シャンカラは、その認識方法が真の知に至るとは考えない。「これとあれ」、「自と他」というような二元性をうみ出す原因として、「名称と形態」という概念を取り上げ、それによる区別づけを「単に言葉に基づくものにすぎぬ」と否定するところに、彼の一元論の基盤が存すると言えよう。

三、「名称と形態」の否定の意味

以上検討してきたように、シャンカラの一元論においては、「名称と形態」による区別づけの否定がなされているのであるが、それでは、どのような区別づけの否定が、現実に生きていくわれわれにとつて、どのような意味を持つのであろうか次に考察して

みたい。筆者は、一元論を単に過去の形而上学的な思惟の産物としてとらえるのではなく、現実生きて「この私」の生き方にかかわる問題としてとらえてみたい。日常生活において、われわれは、「他者とはつきりと区別された自己」という意識のもとに行動をおこなっている。そして、この「他者とは異なるものだ」という区別づけが、「私」という意識を成立させているように思われる。実際、自他の区別がなければ、社会は成立せず、また社会生活をも営むことができないのであるが、その反面、この「他と区別された私」という自我意識が、われわれの様々な内面的な苦悩をうみ出してはいないであろうか。われわれの各々が「自我」を確立することにより、「自我」と「自我」との軋轢が生じ、人は苦悩に至る。例えば、人は、ひとりあることの孤独感や悲哀などから、自らを理解してくれるであろう愛する者を求める。しかし、その愛する者として、常に自分を理解してくれるわけではない。ひとりあることの悲しみより逃れんがために獲得した愛する者と、共にすごすことにより、反って、わが身の孤独感を感ぜざるをえなくなるという皮肉が、人間生活においては往々にして生じてくる。自我意識の確立は、われと他者との断絶を常に伴い、その断絶より人生の様々の苦悩が生じてくるのではなからうか。

苦とは、サンスクリット語で *duḥkha* (ドゥウツカ) といひ、「思ひどおりにならぬこと」の意であるが、これは正に、「私の思ひどおりにならぬ」という意識より生ずる感情である。自我意識の確

立を絶対的なものとみなし、「自己」と「他者」との区別づけを自明のこととみなす限り、「私の思ひどおりにならぬこと」より生ずる苦悩は、常に人生に伴うであろう。となれば、この苦より脱するためには、自我意識の絶対視を中止する必要がある。そして、そのためには、「自己」と「他者」を、それぞれに独立して存在するものとする見方を離れねばならない。ここに、シャンカラの言う「名称と形態」による区別づけの否定が、意味を持つてくる。つまり、「他と区別された私」という、人生の苦をうみ出す源としての意識が成立する原因が、「名称と形態」による区別づけにあることを知り、その区別づけを否定することによって、苦からの解放を図るわけである。このように、人生の苦からの解放のための世界観としてシャンカラの一元論を眺めるならば、この一元論は、決して単なる学問上の産物に留まらぬと言えよう。

四、「他者」に対する態度

このように、人生における苦からの離脱の方法としてシャンカラの一元論をとらえてみると、「私と、それをとりまく世界」或いは「自己と他者」の両者の断絶をうみ出す原因として「名称と形態」を否定することにより、たしかに彼の一元論は、「自己への執着、とらわれ」を捨て去るための知識をわれわれに与えてくれる。しかし、これはやはり「知識」としての世界観に留まり、現実には生きるわれわれが如何にして数多くの他者に向かえばよい

かという問題の答えとしては、積極性に欠けるように思われる。

世間を捨て、ひとり瞑想にふける出家者として生まれ、なるほど、他者との軋轢は回避されるであろうが、実際問題として、われわれの大多数の者にとつて、それは困難なことであろう。社会の中において生きていかねばならぬわれわれにとつての「他者」に対する自己の態度」という問題を考へる時、シャンカラとの比較の対象として、現代のユダヤ系宗教学者マルティン・ブーバー（一八七八—一九六五年）の思想に、ここで注目したい。

ブーバーは、その著書『われとなんじ』において、ひとが世界に対する態度としての、二つの根源的なあり方を提唱する。その一つは「われ——なんじ」(Ich—Du)というあり方であり、もう一つは「われ——それ」(Ich—Es)というあり方である。

『われ——それ』という態度で、ひとが世界に対する時、「われ」は、「個我」(Eigentliches)としてあらわれ、自らを(経験と利用)の主体(Subjekt)として意識する」とブーバーは言う。この場合、「われ」は「主体と客体」における主体であり、「われ」以外の世界の存在物は、「われ」にとつての客体となる。「他者」はあくまで、「われ」の自己中心的な経験(ichbezogene Erfahrung)の対象にすぎず、「われ」にとつて利用の対象でしかありえない。「われ」と「われをとりまく世界」は、はっきりと分断され、常に「他者」は、それとははっきりと区別された「自己」の客体にすぎない。この「われ——それ」という関係は、「われがあらわ

れた後に存在する⁽¹¹⁾」関係だとブーバーは述べる。それに対して、

「われ——なんじ」という関係は、「われがあらわれる以前に存在する」関係だと彼は言う。そして、「われ——なんじ」における「われ」は、「人格(Person)としてあらわれ、自らを(従属を示す属格なしで)主体性(Subjektivität)として意識する」と言われている。この「われ——なんじ」という態度で、「われ」が「他者」に対する時、「他者」は「われ」の自己中心的な経験や利用の対象とはなりえず、ここにおいて、「われ」を主体とし、「他者」を客体とする見方は中止される。通常、われわれは、無意識のうち「自己」を主体とし、それに対する客体として「他者」をとらえている。しかし、そのようなあり方では、真の「他者」理解は不可能であるとブーバーは考へている。主客という見方を離れ、「他者」に対し、「自己」の経験と利用の対象とは絶対になりえない「なんじ」として向かう態度が、ここに積極的に示されている。

このように、ブーバーの所説を見ていくと、彼においても、「自己」を「他者」と完全に区別された存在と見なすわれわれの通常の見解が否定されていると考へられる。そして、シャンカラ流に言うならば、「主体と客体」という二元的な区別づけは、正に、「自己」と他者の持つ「名称と形態」を絶対視することより生じてくる。ブーバーの言う「われ——それ」の世界とは、「名称と形態」による区別づけから絶対的に逃れえぬ世界と言えよう。

考えてみるならば、われわれが生きている世界は、「名称と形態」による区別づけがさかんにおこなわれている世界であり、無反省的に「自己」が「他者」を、自らの経験と利用のための客体として扱っている「われ——それ」の世界ではなからうか。このような世界においては、「自己」と「他者」は、全く別々の存在として断絶し、両者の軋轢より生ずる苦悩は免れようを知る。本稿では、シャンカラにおける「名称と形態」の限定ひろひの否定また、フーバーにおける主体と客体の区分の否定を見ることにより、「自己」を「個」という枠内のみにとどめてしまふことが妥当であらうかという問題を考えてきた。「他者とは完全に断絶した自己」という、われわれが通常抱く自己観に反省を加えることにより、シャンカラの一元論は、現代でも生きる可能性があると思われ。

- (1) 『チャンドーグヤ・ウパニシャッド』Ⅲ・14・1など。以下、中ウパニシャッドに関する使用テクニクは V. P. Limaye & R. D. Vadekar (ed.), *Eighteen Principal Upanisads*, vol. 1, *Vaidika Sansodhana Mandala*, Poona, 1958.
- (2) 『タイツテリヤ・ウパニシャッド』Ⅲ・1。
- (3) 『プリハド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』Ⅱ・1・20。
- (4) 『プリハド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』Ⅰ・4・7。
- (5) 『チャンドーグヤ・ウパニシャッド』Ⅶ・1・4。
- (6) 『ブラフマ・スートラ注解』Ⅱ・1・14 (以下「注解」は略す)。
- 使用テクニクは J. L. Shastri (ed.), *Brahmasūtra-sāhikāra-bhāṣyam, with the Commentaries: Bhāṣyavratnaprabhā*

- of Govindhanda, *Bhāṣanī of Vācaspatiṅśra, Nyāya-nīṭya of Anandagiri*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1980.
- (7) 『注解』Ⅰ・4・2。
- (8) 『注解』Ⅱ・1・27。
- (9) 『注解』Ⅱ・1・14。
- (10) M. Buber, *Ich und Du*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1974, S. 76.
- (11) *ibid.*, S. 30.
- (12) *ibid.*, S. 30.
- (13) *ibid.*, S. 76.

(たかあ・てい、インド哲学、富山ろう学校教諭)