

第5章 初期不二一元論学派の宇宙論について

0. はじめに

「世界がどのようにして作られたのか?」、「世界がいかんして生じたのか?」という問題は、古くからインド哲学における中心問題の一つである⁽¹⁾。この問題の重要性については、この世界創造に関してどのような考え方をとるかによる学派の分類がなされていた⁽²⁾ ことから理解できる。

一般的なインド哲学の研究書では、以下の三種類による分類がなされている。

まず一つ目は、ウ[・]アイシェーシカ学派やミーマーンサー学派等が主張するĀrambhavādaである。この理論は、世界が地や水等の原子の結合によって成立すると主張する。そして、原因が結果とは全く別のものであり、結果は新しい存在であると主張する。この見解は、結果が原因の中に含まれていることを否定する因中無果論 (Asatkāryavāda) と呼ばれる。

二つ目は、サーンキヤ学派や初期のウ[・]エーダーンタ学派が主張するPariṇāmavādaである。この理論は、根本質料因 (pradhāna) 等の開展によって世界が成立すると主張する。そしてこの根本質料因等の中に、既に結果が含まれていると主張する。この見解は、結果は原因の開展したもの、あるいは変化したものとする因中有果論 (Satkāryavāda) と呼ばれる。

三つ目は、シャンカラ以後の不二一元論学派が主張するVivartavāda⁽³⁾ で

ある。この理論は、世界は無明ないしマーヤー (māyā) により、ブラフマンから生じたものであり、本来は幻のように実在しないと主張する。この見解は、因果関係から見ると、因中有果論から発展したものであり、Pariṇāmavādaと極めて近い関係にある。しかし、因中有果論に対して、原因と結果に関する実在性の差異によって、原因のみが実在でそれ以外の全ての結果は原因の仮現 (vivarta) であるとする果中有因論 (Satkaraṇavāda)⁽⁴⁾ と呼ばれる。

このように不二一元論学派は、世界創造に関する宇宙論として Vivartavādaを主張する、と一般的には認められている。

ヴェーダーンタ学派の中心思想は、ウパニシャッドの教説に基づき、ブラフマンとアートマンの同一性を理解し、解脱に到達することである。中でも不二一元論学派は、ブラフマンのみが実在であり、それ以外のものは無明により生じた非実在であり、ブラフマン=アートマンの知識によってのみ解脱に到達できる、と考えている。

このため、唯一の実在であるブラフマンからどのようにして世界や個我などの差異が生ずるのか、といった問題が必然的に生じた。このブラフマン一元論を保持するために、不二一元論学派が、「どのようにして世界が生ずるのか」と考えていたのかということは、非常に興味深く、重要な問題⁽⁵⁾である。

本章の目的は、この宇宙論の問題に関して、サルヴァジュニヤートマンが、どのような見解を持ち、どのように発展させたのかを、サルヴァジュニヤートマンの著作である『サンクシェーパチャーリーラカ』で言及されている、宇宙論についての見解を考察することにより明らかにしたい。また、

シャンカラの宇宙論と比較することにより、両者の宇宙論の特徴と独自性を理解し、初期の不二一元論学派の宇宙論を理解する手がかりにしたい。

第1節. 不二一元論学派に見られる宇宙論の分類について

まず最初に、不二一元論学派においては、どのような宇宙論の分類がなされていたのか、どの宇宙論が各学派によって主張されていたのかについて、マドゥスーダナサラスウ⁶ァティーの『プラスターナブヘーダ』(prasthānabheda)によりみていく。

tad evam darśitaḥ prasthānabhedaḥ | sarveṣāṃ ca samkṣepeṇa
trividha eva prasthānabhedaḥ | tatrā'rambhavāda ekaḥ
pariṇāmavādo dvitīyaḥ | vivartavādas trtīyah |
pārthi-vāpya-taijasa-vāyaś-caturvidhāḥ paramāṇavo
dvyāṇukādi-krameṇa brahmāṇḍa paryantaṃ jagad ārabhante |
asad eva kāryam kāraka vyāpārād utpadyata iti prathamas
tārkikāṇām , mīmāṃsakānām ca sattva-raja-tamo-guṇātmakam
pradhānam eva mahad-ahaṃkāraḍi-krameṇa jagad-ākāreṇa
pariṇamate | pūrvam api sūkṣama-rūpeṇa sad eva kāryam
kāraṇa vyāpāreṇābhivyajyata iti dvitīyah pakṣaḥ
sāṃkhya-yoga-pātanjala-pāśupatānām | brahmaḥ pariṇāmo jagad
iti vaiṣṇavānām | svapraakāśa paramānandādvitīyam
brahma svamāyā-vaśān mithyaiva jagad-ākāreṇa kalpata iti
trtīyah pakṣo brahmavādinām | sarveṣāṃ prasthāna-kartṛṇām
munīnām vivartavāda paryavasānenādvitīye parameśvara eva
pratipādye tātparyam

これが、このように示された学派の違いである。そして、全ての〔学派は〕簡潔に、わずか三つの学派の違いに〔分けられる〕。これらのうちĀrambhavādaが一番目である。Pariṇāmavādaが二番目である。Vivartavādaが三番目である。〔Ārambhavādaは〕地より成る、水より成る、火より成る、風より成る四種類の原子達が、二原子の結合などの順序で、ブラフマンにまで至る世界を創造する。結果は〔原因の中に〕非実在で、制作者の行為により生ずる、という第一番目〔の見解〕は、論理学派 (tārkika) とミーマーンサー学派の人々 (mīmāṃsaka) 〔の主張である〕。〔Pariṇāmavādaは〕 sat tva, rajas, tamasの属性を本質とするpradhānaのみが、大 (mahat) や自我意識 (ahaṃkāra) 等の順序で、世界の形で開展する。〔今の結果で現われるよりも〕以前にも、微細な形により、まさに結果が実在し、原因の作用により現われるという二番目の見解はサーンキヤ学派 (sāṃkhya) とパタンジャリのヨーガ学派と獣主学派 (paśupata) の人々〔の主張である〕。ブラフマンの開展が世界であるというのがヴィシュヌ派 (vaiṣṇava) 〔の主張である〕。自ら輝き、最高の歓喜で、不二のブラフマンが、自らのマーヤーの力によって、単なる虚偽である世界の形として妄想する、という三番目の見解〔の主張者〕は ブラフマン論者〔の主張である〕。全ての体系の創造者である賢者達のVivartavādaが、不二で最高の主宰神に到達することにより、示されるべき真の趣旨である。

このようにして、マドゥスーダナによれば、宇宙論はĀrambhavādaとPariṇāmavādaとVivartavādaの三種類に分類される。

一番目が、論理学派⁽⁶⁾とミーマーンサー学派の人々が主張する Ārambhavādaである。この見解は、四種類の原子達の結合から始まって、ブラフマンに至るまでの世界が、結合によって創造されていくものである。そして、この見解では結果が原因の中に存在しない。

二番目が、Pariṇāmavādaである。そしてこのPariṇāmavādaは二種類ある。

一つ目が、サーンキヤ学派、ヨーガ学派、獣主学派によって主張されているPariṇāmavādaである。それは、pradhānaのような非精神的なものから、世界が開展していくものであり、結果は原因の中に存在している。

二つ目が、ヴィシュヌ派によって主張されているPariṇāmavādaである。それは、精神的なブラフマンから世界が開展していく。

このように世界の原因として開展していくものを、精神的なものか、非精神的なものとする違いによってPariṇāmavādaが区別される。

三番目が、不二一元論学派の主張するVivartavādaである。この見解は、ブラフマンが、マーヤーによって偽りの世界を仮定するものであり、前二つのような形での世界の実在を認めていない。

このように、後代の不二一元論学派で正統説と認められていた宇宙論は三種類であり、内容としても、一般的に認められている見解とほぼ異なるものとなっている。

第2節. シャンカラの宇宙論について

次に、不二一元論学派の開祖であるシャンカラの宇宙論についてみていく。

シャンカラは、『ブラフマースートラパーシュヤ』 (*Brahmasūtrabhāṣya*) において、*Ārambhavāda*や*Samghātavāda*、*Pariṇāmavāda*等の語は使用していない。しかしながら、『ブラフマースートラパーシュヤ』において他学派の宇宙論に対して、激しい批判を繰り広げている⁽⁷⁾。だが、シャンカラ自身の宇宙論に関しては殆ど積極的に述べられてはいない。

一般的に、シャンカラは*Vivartavāda*を主張していたと考えられているが、シャンカラ自身は*Vivartavāda*の語のみならず、*Vivartavāda*に特徴的な決まり文句を著作の中に欠き、使用すらしていない⁽⁸⁾。そして彼以前のヴェーダーンタ学派の人々と同様に*Pariṇāmavāda*を主張している。だが、彼以前のヴェーダーン学派の人々に対し、シャンカラ自身は仮現論的な装いを付け加えていて、より*Vivartavāda*的とも言える*Pariṇāmavāda*を主張している。そのため、シャンカラは「幻影主義的*Pariṇāmavāda*」や「初期*Vivartavāda*論者」と呼ばれるべき人物であると考えられている。

では、実際のシャンカラの宇宙論はどのようなものであったのだろうか？

ここでは、シャンカラの註釈でない唯一の独立作品とされる『ウパデーシャサーハスリー』 (*Upadeśasāhasrī*)の文章によってシャンカラの宇宙論を見てみる。

nitya vijñāna svarūpo'nantaro'bāhyaḥ , "vijñānaghana eva " ,

paripūruṇa ākāśavat , ananta-śaktiḥ , ātmā sarvasya ,
 aśanāyādi-varjitaḥ , āvirbhāvatirobhāva varjitaś ca
 svātma-vilakṣaṇayor nāmarūpayor jagadbīja-bhūtayoh
 svātmasthayoh tattvānyatvābhyām anirvacanīyayoh
 svasaṃvedyayoh sad-bhāvamātreṇa acintya-śaktitvād
 vyākartāvyakṛtayoh || te nāmarūpe'vyākṛte satī vyākriyamāṇe
 tasmād etasmād ātmana ākāśa-nāmākṛtī saṃvṛtte | tac ca
 ākāśākhyam bhūtam anena prakāreṇa paramātmanaḥ saṃbhūtam
 prasannād salilān matam iva phenam | na salilaṃ na ca salilād
 atyanta bhinnaṃ phenam | salila vyatirekeṇādarśanāt | salilaṃ
 tu svaccham anyat phenān malarūpāt | evaṃ paramātmā
 nāmarūpabhyām anyaḥ phena sthānīyābhyām śuddhaḥ prasannaś
 tad vilakṣaṇaḥ | te nāmarūpe'vyākṛte satī vyākriyamāṇe phena
 sthāniye ākāśa-nāmākṛtī saṃvṛtte ||

(Upadeśasāhasrī II, 1, 18-19)

最高のアートマンは永遠の認識を自己の本質とし、内側を持たず外側もない。「まさに認識だけ」である、虚空のような満たされた無限の力の一切のアートマンであり、飢え等を離れ、そして顕示や消失を離れている。自己のアートマンと異なる名称と形態 (nāmarūpa) は、世界の種子の存在において、自己のアートマンの中に存在し、それであるとも別のものであるとも言い表せず、自分自身によってのみ理解できる自己のアートマンは存在しているだけで、不思議な力のために未展開の名称と形態を展開する。この名称と形態は、未展開の名称と形態として存在する。それ故に、このアートマンから虚空という名称と形態が生ずる。そしてこの虚空と呼ばれる存在は、この方法によって、清らかな水からの泡という汚れのように最高の

アートマンから生じたものである。泡は水と同一ではなく、また水から完全に異なってもいけない。泡は水を離れることによって知覚されないから。しかし水は清らかであり、泡は汚れを本質とするために異なっている。このような最高のアートマンは、泡の場所を占める（＝相当する）名称と形態から異なっており、純粹にして清らかであり、それ（＝名称と形態）とは異なっている。この名称と形態は未開展であり、最高のアートマンから開展しながら、泡の場所を占める虚空という名称と形態が生ずる。

このように、シャンカラはアートマンから世界が開展するのではなく、世界の種子（jagadbīja）としての、未開展のままの〈名称と形態〉が開展して、〈名称と形態〉としての世界が存在するとしている。そしてこの未開展のままの〈名称と形態〉とアートマンは異なっているけれども、〈未開展の名称と形態〉⁽⁹⁾の形でアートマンの中に存在していると主張している。そのため、アートマンと世界である〈名称と形態〉は、完全に異なっているわけではなく、水と泡のように、異なっているのでも、同一でもないものとして規定している。

シャンカラが、〈未開展の名称と形態〉から世界である〈名称と形態〉が開展すると主張している限りにおいては、〈未開展の名称と形態〉と〈名称と形態〉の間に実在性の差異があるとは考えられず、Pariṇāmavādaを主張しているといえる。だが、アートマンと〈未開展の名称と形態〉の関係で見ると、両者は異なると主張されているように、この両者の間に実在性の差異があるといえる。また、アートマンと世界の関係についても、水と泡という汚れの例のように、本質を異にしていると主張されている。

このため、アートマンと世界である〈未開展の名称と形態〉と〈名称と形

態)の両者は、原因であるアートマンの中に、結果である世界(=世界の種子)が既に存在していると主張されていることから、前節まで見てきた一般的な宇宙論の見解から類推すると、Vivartavāda的關係を持っていると考えられる⁽¹⁰⁾。しかしシャンカラ自身は、このアートマンと〈未開展の名称と形態〉との關係を明らかにしておらず、「それであるとも別のものであるとも言い表せない」(tattvānyatvābhyām anirvacanīya)不確かなものとして、〈未開展の名称と形態〉が存在するとし、そこから確実な虚空等の〈名称と形態〉が開展して、存在すると主張する。

このように、シャンカラの宇宙論においては、精神的なものからの世界の開展を主張するPariṇāmavādaと原因と結果の間に実在性の差異を認め、結果を原因の顕現と考えるVivartavādaの両方の宇宙論が主張されているように見える。

だが、シャンカラ自身は、このPariṇāmavādaとVivartavādaの両方の宇宙論を主張することに関する矛盾に対し、アートマンと〈未開展の名称と形態〉の關係について言及しないことによって、それを明確化し、体系化することを避けているように考えられる。

これらのことから、シャンカラは、不二一元論学派の宇宙論に関して、Vivartavāda的な概念を新たに取り入れ、これまでのPariṇāmavādaにかわる新しい宇宙論への端緒を切り開いた人物であるだろう。

次に、サルヴァジュニヤートマンによる宇宙論について考察していきたい。

第3節. 『サンクシェーパシャーリーラカ』に見られる

他学派の宇宙論とその反駁

まず最初に、サルヴァジュニャートマンによる宇宙論の分類と他学派の宇宙論の批判についてみていく。

ārambha-saṃhati-vikāra-vivartavādān āsṛitya vādi janatā khalu
vā avadi iti |

ārambha-saṃhati-mate pariḥṛtya vādau dvāvatra saṃgraha
padaṃ nayate munīndraḥ || (SŚ II,57)

実に、論争者達は、ārambha [vāda]、saṃghāta [vāda]、pariṇāma [vāda]⁽¹¹⁾、vivarta [vāda] に関して述べる。ここにおいて ārambha [vāda] と saṃghāta [vāda]⁽¹²⁾ の見解に関して論駁し、『ブラフマスートラ』の著者は二つの見解⁽¹³⁾ (=pariṇāma [vāda] と vivarta [vāda]) へ導き教える。

ārambhavādaḥ kaṇabhakṣa-pakṣah saṃghātavād astu
bhadanta-pakṣah |
sāṃkhyādi-pakṣah pariṇāmavādo vedānta-pakṣas tu
vivartavādaḥ || (SŚ II,63)

ārambhavādaがヴァイシェーシカ学派⁽¹⁴⁾の見解であり、一方で saṃghātavādaが仏教徒⁽¹⁵⁾の見解である。サーンキヤ学派やヨーガ学派⁽¹⁶⁾等の見解がpariṇāmavādaであり、一方でヴェーダーンタ (=不二一元論) 学派の見解がvivartavādaである。

このように、サルヴァジュニヤートマンによると、宇宙論は次の四種類に分類される。ヴァイシェーシカ学派の主張するĀrambhavādaと仏教徒の主張するSaṃghātavādaとサーンキヤ学派等の主張するPariṇāmavādaと不二一元論学派の主張するVivartavādaである。ここでは、サルヴァジュニヤートマンが後代の不二一元論学派に比べ、彼等が言及していない異端派の仏教徒の宇宙論に言及している⁽¹⁷⁾のが目を引く。そして、不二一元論学派においてPariṇāmavādaとVivartavādaの二種類の宇宙論が認められ、SaṃghātavādaとĀrambhavādaの二種類の宇宙論が否定されているのが理解できる。

それでは、サルヴァジュニヤートマンがどのようにこの二種類の宇宙論を論駁しているのかをしてみる⁽¹⁸⁾。

まず最初に仏教徒の見解への反駁について見てみる。

saṃghātavādam upagamyā tu tatra-pakṣe saṃhantra abhāva iti
sūtrakṛda āha doṣam |

sthāyī bhadanta samaye na hi kaścīd atra saṃghāta saṃjanana
śakti samanvito'sti || (SŚ II,69)

〔仏教徒⁽¹⁹⁾は〕を得られるべき〔説〕とする。だが、この見解に関して『ブラフマスートラ』の著者は結合の非存在という誤謬を主張する⁽²⁰⁾。この場合、仏教徒の教義において、実に何らかの永続する結合を生み出す力が存在することはない〔ために〕。

このように、『ブラフマスートラ』の著者が、Saṃghātavādaの結合に関して、「saumudāya upalabhyahetu ke'pi tadaprāptiḥ」等の文章により、その見解が仏教の教説に対して矛盾するために、としてサルヴァジュニヤ

トマンは論駁する。

次にヴァイシェーシカ学派の見解への反駁について見てみる。

ārambhavādān upagamyā tadīya yukte tatprakriyām anusaran
vyabhicāram āha |

vaiśeṣikam prati mahadvad idaṃ hi yojyaṃ yadvāpi dīrghavad
idaṃ jaḍam ity anena ||

hnasva ārabdhāṃ tryaṇukam aṇubhis tadvad ārabdhān etad
hnasvaṃ to tan na ca tad aṇuvat saṃmatāṃ tadvad etat |

sarvaṃ kāryaṃ gagana dharaṇīm adhyagaṃ cetana utthaṃ
nīścit kaṃ no jaḍima ghaṭitaṃ yuktaṃ ity ācacakṣe ||

hnasva anutve kāraṇādvitva hetor jāte na ete pārimāṇḍalya
hetoḥ |

dīrghatvaṃ yadyac ca dīrgha mahattvaṃ dravye te dve
kāraṇa tritva-hetoḥ ||

dvyāṇukasya janma paramāṇu yugāt parimaṇḍalād iti
kaṇāda-matam |

dvyāṇuka trayāt tryaṇuka janma punar niyamam na
kaśya-pasuto vadati ||

dvyāṇuka tryaṇuka vyapāśrayam parimāṇaṃ prati kāraṇāśrayaḥ |
na tu kāraṇam iṣyate guṇas tad avaṣṭabhya vyaṃ jigīṣavaḥ ||

yadi kāraṇa saṃśrayād guṇāt dvyaṇukādeḥ parimāṇam icchati |
dvyaṇukādi samāśraye tadā parimāṇe'tiśayo virudhyate ||

(SŚ II,70-75.)

〔『ブラフマースートラ』の著者は〕 ārambhavādaで得られるそれらの見解と方法に随うヴァイシェーシカ学派の人々に対して、誤りを述べる⁽²¹⁾。即ち、〔極微から〕大きさを持つもの、或いは長さを持つものが生ずるように、〔精神的なブラフマンから〕物質的なものが〔生ずる〕というこの〔スートラの主張〕により。三微果〔の長さ〕は〔二微果の〕短さにより産出された。そのように、この短さは〔大の〕極微の二微果により産出された。ここでその〔三微果の中に〕極微は認められない。同様に我々の全ての天空と大地の間にあるものが、精神より生ずることを〔認めることは出来ない〕と確信され、非精神的なものから生ずることが適用された。〔二微果の中にある〕短さの極微は、〔極微と結合した〕二微果の原因から生じ、この球形の〔極微の〕原因から生じない。同様に、大きさと長さという二微果は、〔二微果と結合した〕三微果の原因から〔生じ〕、長さという実体の、その二微果の中の〔原因から生じない〕。球形の極微の結合から二微果が生じ、三種類の二微果から三微果が生ずるというのがカナード⁽²²⁾の見解である。しかしながらカナードは〔この原因と結果の〕規則を主張しない。二微果或いは三微果の中にある量 (parimāṇa) に対して、原因の中にある属性の原因は認められない。我々はそれによって獲得しようと欲する。もし原因の中にある〔大きさ等〕の属性から二微果等の大きさの創造を認めたとすれば、その場合二微果等の中にあるより以上の〔長さや大きさ等の〕大きさについて矛盾するだろう。

このように、「二微果は、極微の球形〔の結合〕から生じ、三組の二微果〔の結合〕から三微果が生ずるが、〔この原因と結果の〕規則をカナードは主張しない」とし、ヴァイシェーシカ学派の宇宙論の方法に従って批判を展

開し、「原因との関係に関して、大は二微果や三微果に依存する。しかし属性は、それが原因に依存しているとは考えられず、それ故に「もしもその原因の結果として〔極微の〕属性の〔大きさを球形〕から二微果〔や三微果〕等の大きさ〔である短体や大や長〕が〔生ずる〕と〔ヴァイシェーシカ学派で〕認められるならば」そのことはヴァイシェーシカ学派の見解に矛盾しているとしている。

そして、不二一元論学派の宇宙論について問題になる精神的なものであるブラフマンから物質的な世界が生ずることに関しては、ヴァイシェーシカ学派の見解でも「短体で作られる三微果は、このように原子によって作られたこの短体を持っているにもかかわらず、それ（＝短体）もその原子も認められない〔ために『ブラフマストトラ』の著者は、〕虚空と大地の間にある一切の現象が精神より生ずるというのは正しく、愚鈍より生ずるというのは正しくないということを述べている」と主張されているように、問題はあり得ないと主張している。

このように、サルヴァジュニヤートマンは彼等自身の教説に対する矛盾によってそれらの見解の誤りを指摘し、論駁する⁽²³⁾と同時に、自身の宇宙論についての問題を、反対論者の意見を取り上げ、彼等の考え方でも、自分達不二一元論学派の見解が成立することを証明しようとしている。

第4節. サルヴァジュニヤートマンの宇宙論について

次にサルヴァジュニヤートマン自身の主張する宇宙論についてみていく。

前節で言及した偈⁽²⁴⁾においても言及されているように、サルヴァジュニヤートマンはPariṇāmavādaとVivartavādaの二種類の宇宙論を認めてい

る。

この両説に関してサルヴァジュニャートマンは次のように特徴づける。

abhedinaḥ sāvayavasya satya vicitra rūpāntara darśakatvam |
vadanti dhīrāḥ pariṇāmam asyā vasundharāyāiva satya sṛṣṭim ||
(SŚ II,65)

この大地からの農産物の生産のように、賢者は、部分より成る唯一の存在するpradhāna⁽²⁵⁾ から、現実の、様々な、結合のないものを示すことで、認識の目的であるpariṇāma [vāda] を主張する。

āruhya bhūmim adharām itarādhiroḍhum śakya iti sāstram api
kāraṇakārya-bhāvam |
uktvā purā pariṇāti pratipādanena sampraty apohati
vikāra mṛṣātva siddhyai || (SŚ II,60)

より低い段階に登った〔後〕、その上の段階に登ることが出来る⁽²⁶⁾ ことが〔説明される〕。聖典においてもまた、まず初めに

〔「vācarambhaṇa」等の文章⁽²⁸⁾ によってブラフマンからの世界の〕展開を論ずることによる原因と結果の存在を述べてから、pariṇāmavādaの誤謬性の確立のために、正しく反駁する。

このように、不変である原因 (=ブラフマン)から世界が生ずる説である。そして、先ず最初に理解されるものであり、その次の段階に登るために、先ず最初に登らなければならない段階としている。

tatra api pūrvam upagamyā vikāravādaṃ bhoktrādi-sūtram
avatārya virodhanuttya |

prāvartata vyavahṛteḥ parirakṣaṇāya

karmādi-gocara vidhāv upayoga hetoḥ || (SŚ II,58)

〔pariṇāmavādaとvivartavāda〕これらのうちのまた、先ず最初に、
「bhoktrā」等のスートラ⁽²⁸⁾を提起し、論理的矛盾の除去のために、
が得られるべき〔見解とする〕。祭祀等についての規則に関する適
用の原因から、日常的な行為が守られるべきために『ブラフマスー
トラ』の著者は〔それを〕使用した。

bhoktrādi-sūtre pariṇāmavādam-āśritya tad-vadibhir ukta doṣam |
samādhāno munir āha tasmāt siddhānta siddhiḥ punar
uttaratra ||

(SŚ II,79)

これゆえに、『ブラフマスートラ』の著者は、「bhoktrā」等のスー
トラ⁽²⁹⁾におけるpariṇāmaによって、その〔反対〕論者達等により
述べられた反駁を論破する。一方で、この後の〔スートラ⁽³⁰⁾で不二
一元論学派の〕真の結論を確立する。

このように、Pariṇāmavādaは正しい宇宙論を得るための論理的矛盾を除
去するための説、そのための準備をする見解である。そしてそれは、祭祀の
規則等が適用されなければならないから、そのような日常的な行為を守るた
めのものとして認められる見解であると考えている。

さらに、このによって、反対論者の、不二一元論学派の宇宙論への反駁や
批判を反駁するための見解として、利用されている見解であり、この後に、

不二一元論学派の真の宇宙論とは別のものである。

このようなPariṇāmavādaとは別のサンキヤ学派的なPariṇāmavāda⁽³¹⁾については、

pariṇāmavādam upagamyā tathā racanādy asaṃbhavam uvāca
muniḥ |
parameśvaram na hi vinā ghaṭate jaḍa rūpa vastu pariṇāma iti ||

(SŚ II,76)

〔ārambhavādaとsaṃghātavāda〕と同様に、賢者はpariṇāmavādaが「rācanā」等のスートラ⁽³²⁾で不合理であると述べられた。なぜなら、最高主宰神（parameśvara）もなしに〔ひとりでに〕非精神的な本質の實在の〔pradhānaの〕開展は不可能であるということから。

このように、精神的な事物であるブラフマンからの開展であるPariṇāmavādaのみを認め、サンキヤ学派的なPariṇāmavāda、pradhanaからの開展やtriguṇa説のような見解を否定している。サルウ³ アジュニヤートマンに認められているPariṇāmavādaは、このようにブラフマン一元論的なものの開展説であるといえるだろう。

以上のことから、Pariṇāmavādaではブラフマンから開展して世界が成立する。その考えは、次の見解、或いは真の結論に至るまでの準備段階のために、そして祭祀等の日常的な行為を認めるためにあるものとして特徴づけられる。

次にVivartavādaの特徴についてみていく。

abhedino nirvikṛter aneka mṛṣā svarūpāntara darśakatvam |
vivarta-śabdārtha iha prasiddhas taraṅga bhedād iva candra
bhedaḥ ||
ahaṁ prajāyeya bahu svayaṁ syām ity ādinā adau pariṇāmam
uktvā |
vikāra mithyātvam atha bruvāṇā vivartavādaṁ śrutir ānināya ||
māyā śruti-smṛti-vacaḥ sakalaṁ tathā ca vastutvam ardana
paraṁ ghaṭate vivartate |
sarvasya kāraṇa vikāra vibhrāga bhājaḥ prāgādṛtasya
paramarthatayā pratīteḥ || (SŚ II,66-68)

様々な波から様々な月が〔顕現する〕ように、ここにおいて、唯一不変なものから、様々な〔顕現された〕ものを示すことでvivartaという語の意味が証明される。〔最初に〕「私は多く存在したい、繁殖したい」⁽³³⁾ということ等の〔ウパニシャッドの文章⁽³⁴⁾〕によってpariṇāma〔vāda〕が述べられ、それから、天啓聖典が開展の虚偽性を述べて、vivarta〔vāda〕へ次第に導いた。同様に、vivarta〔vāda〕については、天啓聖典⁽³⁵⁾と古伝書⁽³⁶⁾の文章で、マーヤーによる全ての実在性を破壊した後で、生ずる。その前に考えられた原因の開展〔であるpariṇāmavāda〕との差異と関係した全ては最高の真理たることにより明白なことから。

このように、世界はブラフマンの顕現であるとし、波に映っている月のように、それは映像であり本来は非実在であるとする見解である。そして、

Pariṇāmavādaの後に、Pariṇāmavādaで得られた実在性を破壊した後で生ずるとということが述べられている。まさに、映像であるために、実在性を破壊した後においてしか理解されないと考えられている。

tatrāpi pūrvam upagamya vikāravādaṃ bhoktrādi-sūtram
avatārya virodhanuttyai |
prāvartata vyavahr̥teḥ parirakṣaṇāya karmādi-gocara vidhav
upayoga hetoḥ ||
sākṣād iha abhimatam eva vivartavādam āhatya sūcayati
pūrvam apekṣamāṇaḥ |
ārambhaṇādi-vacanena vivartavādaṃ aknoti vastum udite
pariṇāmavāde ||
āruhya bhūmim adharām itarādhiroḍhum sakyeti śāstram api
kāraṇakārya-bhāvam |
uktvā purā pariṇāti pratipādanena sampraty apohati
vikāra mṛṣātva siddhyai || (ŚŚ II, 58-60)

〔pariṇāmavādaとvivartavāda〕これらのうちのまた、まず最初に、
「bhoktrā」等のスートラ⁽³⁷⁾を提起し、論理的矛盾の除去のために、
pariṇāmavādaが得られるべき〔見解とする〕。祭祀等についての
規則に関する適用の原因から、日常的な行為が守られるべきために
『ブラフマスートラ』の著者は〔それを〕使用した。ここで、〔聖
典において〕明白に認められた、と述べることにより、前の
〔pariṇāmavādaの〕考えを示している。〔最初に〕pariṇāmavāda
について主張された時、「vācārambhaṇa」等の文章⁽³⁸⁾により、
vivartavādaを主張することが出来る。より低い段階に登った〔後〕、

その上の段階に登ることが出来る⁽³⁹⁾ことが〔説明される〕。聖典においてもまた、先ず初めに〔「vācarambhaṇa」等の文章⁽⁴⁰⁾によってブラフマンからの世界の〕展開を論ずることによる原因と結果の存在を述べてから、pariṇāmavādaの誤謬性の確立のために、正しく反駁する。

このように、Vivartavādaは、以前に認められていたPariṇāmavādaの次に現われて、認められる見解であると主張している。更にそのPariṇāmavādaは虚偽であり、Vivartavādaはそれを否定して現れると考えている。

以上のように、Vivartavādaは、ブラフマンの映像として世界が顕現しているものであり、世界は映像であるために非実在であり、そしてそれは、世界を実在と見るPariṇāmavādaを否定することにより現われる見解である。

このようなPariṇāmavādaとVivartavādaの関係について、サルヴァジュニヤートマンは次のように述べる。

pratyāsannā pariṇatir iyaṃ viprakṛṣṭas tu pūrvah saṃghātādiḥ
sakala udito veda siddhānta siddheḥ |
etāvattvād iyaṃ abhimatā sūtrakārasya bhāti
bhrānti bhraṣṭa sphuṭa nijamaṇaḥ kauśalānāṃ narāṇāṃ ||
(SŚ II,80)

ヴェーダーンタの真の結論の確立から、このpariṇāmavādaは〔その結論であるvivartavādaに〕近い。だが、以前に述べられた、全てのsaṃghātavāda等〔の見解〕は取り除かれた。『ブラフマースートラ』

の著者は、人々の迷妄から離れたこのような点から、人々の迷妄を消し去る明白な、自身の識別する力、これが『ブラフマースートラ』の著者が認めた知識である。

このように、両方の考え方は、SamghātavādaやĀrambhavādaに対して、とても類似した近い見解である。これは、『ブラフマースートラ』の著者によっても認められているとして、そのために、不二一元論学派では、両方の宇宙論を基本的には認めていると考えられるだろう。そしてこの両者の近接関係について、次のように述べられている。

āruhya bhūmim adharām itarādhiroḍhum sakya iti śāstram api
kāraṇakārya-bhāvam |
uktvā purā pariṇāti pratipādanena sampraty apohati
vikāra mṛṣātva siddhyai ||
vivartavādasya hi pūrva-bhūmir vedāntavāde pariṇāmavādaḥ |
vyavasthite'smin pariṇāmavāde svayaṃ samāyāti vivartavādaḥ ||
upāyamātiṣṭati pūrvam uccair upeyam āptum janatā yathaiva |
śrutir munīndras ca vivarta-siddhyai vikaravādaṃ vadas
tathaiva || (SŚ II,60-62)

より低い段階に登った〔後〕、その上の段階に登ることが出来ることが〔説明される〕。聖典においてもまた、先ず初めに〔

「vācarambhaṇa」等の文章⁽⁴²⁾によってブラフマンからの世界の展開を論ずることによる原因と結果の存在を述べてから

paraṇāmavādaの誤謬性の確立のために、正しく反駁する。実に、

ウェーダーンタ学派の見解において、vivartavādaの前段階が

pariṇāmavādaである。このpariṇāmavādaに基づいて、vivartavāda

がひとりでに獲得される。例えば、人々は、目的に到達するための手段に基づいて、熱心に行う。同様に、聖典と『ブラフマスートラ』の著者は、vivartavādaの確立のために、pariṇāmavādaを主張するのである。

bhoktrādi-sūtre pariṇāmavādam-āsṛitya tad-vādibhir ukta

doṣam |

samādhāno munir āha tasmāt siddhānta siddhiḥ punar

uttaratra ||

(SŚ II, 79.)

これゆえに、『ブラフマスートラ』の著者は、「bhoktrā」等のスートラ⁽⁴²⁾におけるpariṇāmaによって、その〔反対〕論者達等により述べられた反駁を論破⁽⁴³⁾する。一方で、この後の〔スートラ⁽⁴⁴⁾で不二一元論学派の〕真の結論を確立する。

このように、サルヴァジュニヤートマンはPariṇāmavādaとVivartavādaを連なった連続した見解、段階的に作られているものとして、このPariṇāmavādaとVivartavādaの両方の見解の近接関係を理解している。そして、日常世界等のために必要とされる基礎的な段階であるPariṇāmavādaを理解した後、獲得した後に、それを否定し、次の段階であるVivartavādaが得られるというように、彼の宇宙論について、段階的な構図があることを主張している。そのことを、日常的な段階を登っていくことと、同様な構造、下の段階を先に登って、それに基づいて、その次の上の段階に登ることができるという構造を主張している。

このような宇宙論の段階論的な構造に関して、サルヴァジュニヤートマンは次のように述べている。

āropa-dṛṣṭir uditā pariṇāma-dṛṣṭir dvaitopasātir apavādaka-dṛṣṭir
anttyā |

madhye vivarta viṣayā dvayamiśra-dṛṣṭir vyāmiśra dharottara
bhūmi bhāvat ||

tattvāvedakamāna-dṛṣṭir adhamā tattvakṣatir madhyamā
tattvapracyuti vibhramakṣati karī tatra antya-dṛṣṭir matā |

jīvaikatva mumukṣu bheda gatito vyāmiśra-dṛṣṭir dvidhā bhinnā
tatra ca pūrvapūrvam ilāyad ūrdhvordhva labdhir bhavet ||

pariṇāma buddhim upabṛḍya pumān vinivartayaty atha
vivarta-matiṃ |

upamṛḍya tām api padārtha dhiyā paripūrṇa dṛṣṭim upasarpati
saḥ ||

(SŚ II, 82-84.)

付託 (āropa) ⁽⁴⁵⁾ の見解が[最初の見解である]Pariṇāmavādaの見
解であると述べられた。損滅 (apavāda) ⁽⁴⁶⁾ の見解は、究極的であ
り、〔ブラフマン=アートマンの見解である〕二元性の消滅である。
真ん中で、Vivartavādaとして現れる〔付託と損滅の〕両方の混合し
た (vyāmiśra) 見解が、混合した見解である ⁽⁴⁷⁾。〔付託と損滅の両
方の〕混合した見解は、最初と究極の段階 (=付託と損滅の見解) を持
つから〔その〕間に置かれる。最も低い見解は、直接知覚等の認識
手段で世界の実在を述べる〔pariṇāmavāda〕の観念である。〔世
界の〕実在の破壊〔という見解〕 (=世界の非実在性) は、〔最初と
究極の見解の〕間にある〔Vivartavādaである〕。そのために、〔
世界の〕実在の破壊をなす迷妄の世界の破壊を成し遂げる究極的

な見解である他の見解が考えられた。〔付託と損滅の両方の〕混合した見解は、唯一の個我と〔無明によって仮定された映像である〕解脱したいと願う〔個我と主宰神や個我の間の〕差異の状態に、二重に分割された⁽⁴⁸⁾。そこにおいても、前に述べられたそれぞれの〔見解の〕破壊から、より高い〔見解の〕獲得に導くに違いない。人は、Pariṇāmaの見解を破壊し、それからVivartaの見解を呼び戻す。〔大文章 (Mahāvākya)〕の文章の意味の知識によって、それ(=Vivartavāda)を破壊することで、彼はまた満たされた見解に近づく。

このように、上で見たPariṇāmavādaとVivartavādaの二つの段階が、それぞれ最も低い段階であり付託の見解であるPariṇāmavādaと付託と損滅の見解の見解を混合した見解であり真ん中の段階であるVivartavādaであるとする。そしてそれに究極的な見解であるブラフマン=アートマンの見解、解脱の段階を加え、三つの段階をサルヴァージュニャートマンは考えている。

そしてこれら三つの段階は、それぞれ世界の實在、世界の實在を破壊する迷妄の世界、一切の二元性の消滅であるブラフマン=アートマンの状態とに区別される。そのため實在性に関する差異を、それぞれの段階に関して持っていると考えられる。

さらに、これら三つの段階について、

kr̥pana-dhīḥ pariṇāmam udīkṣate kṣapita kalmaṣa-dhīḥ tu
vivartatām |

sthira-matiḥ puruṣaḥ punar īkṣate vyapagata dvitayam paramam
padam || (SŚ II, 89.)

欲深い見解〔の人〕は、Pariṇāma [vāda] を考察する。〔また〕破壊されたる罪の見解⁽⁴⁹⁾〔の人〕は、Vivarta [vāda] ということ[を考察する]。更に、堅固な心の人、二元性を離れた最高の立場を考察する。

として、これら三つの見解が三つの連なった段階ではなく、三種類の人々にそれぞれ与えられた見解である。そして、それぞれは段階ではなく、一つ一つが別な人々の人つながりの解脱に対する方法であると考えられている。

だが、この見解に対して、サルヴァジュニヤートマンは次のように反論する。

iti tu kecid usanti maha adhiyas tad api sambhavat iti na
dusyati |

iha tu sūtrakṛt atha-girā uditah puruṣa eka-vidhas tri-vidho
na tu || (ŚŚ II,91)

しかし、〔その考えは〕不合理であるということで、それすら誤っているということ、偉大な知識の人々〔である賢者〕は、主張する。実に、『ブラフマスートラ』の著者は、この書物（＝『ブラフマスートラ』）において、athaという語⁽⁴⁹⁾によって、〔尊敬されるべき、このようにある賢者である〕一種類の人間があり、〔反論者によって述べられたような〕三種類の人間はないと述べた。

このように、それぞれの方法、或いは見解は、別の三種類の方法・見解ではなく、ただ一つへの解脱へと向かう方法・見解が、三種類に段階化されている。そのため、これらの三種類の方法・見解が段階的な構造にあることを

サルヴァージュニャートマンは主張している。

このように、サルヴァージュニャートマンの宇宙論の特徴としては、三種類の宇宙論が認められる。そして、この宇宙論は、一連の三種類の段階を持つ解脱への段階として、認識論的に或いは実在性の差異によって区別されてる形で、認められている、と考えている。

以上のようにサルヴァージュニャートマンは、三種類の宇宙論を三段階に分けられているものとして、その段階は、実在性の段階によって区別されるとする、その特徴的な段階論的な宇宙論の体系を作り上げているといえる。

第5節. サルヴァージュニャートマンの段階的宇宙論と

他の問題における見解との関係について

最後にサルヴァージュニャートマンの宇宙論の問題に関する思想と彼の他の問題に関する思想に関して、どのような関係があるのか、或いは類似した考え方、構造が存在するのかについて考察していく。

まず初めに、不二一元論学派において、宇宙論と同じように一元論に関する重要な問題である相互付託説との関連について考察してみたい。

相互付託説は、元々アートマンと非アートマンとの間の相互付託説⁽⁵⁰⁾として不二一元論学派では述べられてきたが、サルヴァージュニャートマンによって *adhiṣṭhāna* と *ādhāra* という術語が作られ⁽⁵¹⁾、*adhiṣṭhāna* と *ādhāra* と非アートマンの三つの要素が必要とされ、そして *ādhāra* と非アートマンとの間に相互付託がおこなわれるようになった⁽⁵²⁾。

サルヴァジュニヤートマンによる真珠母貝と銀を例にした相互付託説によると、次のように述べられる。

idam srtha vastv api bhaved rajāte parikalpitaṃ rajata vastv
idami |
rajata-bhrame'sya ca parisphuraṇān na yadi sphuren na khalu
śuktir iva ||
rajata pratyti idami prasthate nanu yadvad evam idam ity api
dhīḥ |
rajate tathā sati kathaṃ na bhaved itaretarādhyāsana nirṇaya
dhīḥ ||
adhyastam eva hi parisphurati bhrameṣu na anyat kathaṃcana
parisphurati bhrameṣu |
rajjutva-śukti śakalatvam arukṣititva candraikatā prabhṛtika
anupalambhanena || (SŚ I,34-36.)

「これ」〔という語の〕意味する事物もまた、銀において想像され、存在するかもしれない。〔そして同様に〕銀〔の形〕は、事物の「これ」において〔想像され、存在するかもしれない〕。そしてこの〔「これ」は〕、銀の迷妄において現われる。もし〔相互に附託された「これ」と銀の両方が〕存在しないかもしれないならば、〔その場合〕真珠母貝のように、確実に〔迷妄の知識において〕現われないだろう〔ということ〕。〔非「これ」を本質とする〕銀という観念が、「これ」の上に現われる〔のが、結果として起こり、存在し〕、そのように〔知覚され〕、このように「これ」という観念もまた、銀の上に現われるというのが確実である。このような理由

で、どのように相互付託の否定の知識はないのだろうか？何故なら、ただ付託されたということが迷妄において現われるために、〔相互付託において〕もう一方は決して現われぬ。迷妄において、繩自体や真珠母貝の一片、砂漠の大地、一つの月などの〔顕現が〕知覚されないことにより、〔付託された蛇や銀、蜃気楼、二つの月等が現われる〕。

このように、相互付託とはādhāraと非アートマンとの間の相互付託であるから、真珠母貝と銀の相互付託説の例では、「これ」と銀との間の相互付託説になっているので、「これ」がādhāraであり、銀が非アートマンである。そして真珠母貝が、adhiṣṭhānaであり、アートマンである。このように三つの要素が、それぞれ区別され、そして相互付託説が実在と非実在との間の相互付託を前提にしている限り⁽⁵³⁾において、「これ」という要素と銀の間に実在性の差異が存在し、そして「これ」という要素と真珠母貝の間にも実在性の差異が存在する⁽⁵⁴⁾から、相互付託説におけるこれら三つの要素も前に見てきた宇宙論と同じように実在性の差異を持っていることが考えられるだろう。

このように相互付託説における要素が実在性の差異を持つことに関しては、後代の不二一元論学派でも認められていることと考えられる。例えば、

tad uktam pañcapādikāvivarāṇe - trividham sattvam |
paramārtha sattvam brahmaṇaḥ | arthakriyā sāmartyam
sattvam māyopdhikam ākāśādeḥ | avidyopādhikam sattvam
rajatāder iti |
anyatrāpy uktam - kāla-traye jñātṛkāle pratisamayā tathā |
bādhābhāvāt padārthānām sattva trai-vidhyam iṣyate ||

tāttvikam brahmaṇaḥ sattvaṃ vyomāder vyāvahārikam |
rūpyāder arthajātasya prātibhāsikam isyate || iti || laukikena
pramāṇena yad bādhyam laukiks iva dhau | tat prātibhāsikaṃ
sattvam badhyam satye mātri || vaidikena pramāṇena yad
bādhyam vaidike vadhau | tad vyāvahārikam sattvaṃ bādhyam
mātrā saha eva tat || iti ca |

(*Sarvadarśanasamgraha* XVI)

『パンチャパーディカーウ^{*} イウ^{*} アラナ』において、三種類の実在があることが述べられた。「ブラフマンのために最高の真理の実在性がある。虚空等のためにマヤーを限定 (upādhi) とする日常生活的な実在性がある。銀等のために無明 (avidyā) を限定

(upādhi) とする実在性がある」ということ。他の箇所においてもまた述べられた — 「〔過去、現在、未来の〕三種類の時間の〔日常生活の状態における〕認識主体の時間において、同様に明白な観念の時において、矛盾の非存在のために、事物の三種類の実在性が考えられる。ブラフマンのために真実の実在性が、虚空等のために日常生活に関する〔実在性〕が、銀等のために対象の妄想

(pratibhāsika)が考えられる」ということ。日常生活の知識において、日常生活の知識根拠により矛盾されるべきものであるそれは、妄想の実在性であり、測量者においてのみ存在するが矛盾する。ヴェーダに関する知識において、ヴェーダに関する知識根拠により矛盾されるべきものであるそれは、日常生活の実在性であり、それは測量者とともに矛盾する。そして、〔日常生活に関する知識や測量者も、ヴェーダに関する知識根拠に矛盾するので、最高のブラフマンの実在性を持たない、ということ。

このように、三種類の、妄想、日常生活、最高の意義の段階に分かれるような段階的な実在性の差異を認めていると考えられる。

このことから、サルヴァジュニヤートマンの相互付託説における三つの要素における実在性の差異も、後代の不二一元論学派の教説と同じように、段階的な差異を持つ体系なのではないかと考えることもできる。

真珠母貝と「これ」と銀を例にすると、この場合、それぞれの段階が、銀が実在していると認識している段階である非アートマンの段階と実在しているが真珠母貝という正しい認識を得ていず、銀という誤った認識が破壊されている段階⁽⁵⁵⁾であるādhāraの段階と真珠母貝という実在の正しい認識の段階であるadhiṣṭhānaであるアートマンの段階のような形に分けることができるだろう。

このように分けられた三種類の段階は、宇宙論と同じように実在性の差異を持って段階づけられることから、類似の段階的構造を持っているのではないかと考えられる。これらを実際に宇宙論の段階と対応させて考えてみると、銀という誤った認識が実在している非アートマンの段階は、本来実在していない世界を実在していると誤って認識しているようなPariṇāmavādaの段階の考えと類似する。そして銀という誤った認識、妄想が破壊されてはいるが、真珠母貝という正しい認識を得ていない不確かな「これ」、ādhāraの段階は、誤って実在と認識されていた世界の実在性を破壊しているが、まだ全ての二元性を消滅していない迷妄の世界にあるために正しい認識へたどりついていないVivartavādaの段階に類似する。最後に、真珠母貝と正しく認識されるadhiṣṭhānaであるアートマンの段階は、全ての二元性を破壊した完全な段階であり、解脱の段階であるブラフマン＝アートマンの段階と同一である。このように両者は、それぞれ実在性の異なる三種類の段階を、それぞれ

れ最終的に解脱へたどりつくための段階的な要素に体系化しているといえるのではないだろうか。

例えば、宇宙論においてPariṇāmavādaを経て、次にそれを否定するVivartavādaを得られるように、相互付託説においても誤った銀の認識を否定することによって初めて、自分がそこに実在する何か（=正しい事物の認識はまだ得ていない状態）を見誤っているという認識にたどりつくことができると考えられるように、両者の考えは、類似した段階的な構造を持つ体系として対応しあっていると考えられる。

このようにサルヴァジュニャートマンの段階的宇宙論は、彼自身がより体系化しようとした相互付託説と類似の構造を持ち、対応するものとして密接に関係したものと考えられるだろう。

次に、サルヴァジュニャートマンが、重要な貢献をなした「大文章」の解釈方法の問題との関係について、考察していく。

サルヴァジュニャートマンは大文章の解釈で次のように述べている。

brahmā ajñāne hṛdvitīyatvam ekaṃ brahmaṇ tac cādvitīyatvam

asti |

tat saṃparkāt tatra ca advvaitatānyā vyutpanni'yaṃ brahma

śabdā tu tatra ||

pratyag-bhāvas tāvad eko'sti buddhau pratyag-bhāvaḥ kaścīd

anyaḥ pratīci |

pratyag-bhāvas tat kṛtas tatra ca anyo vyutpannoyaṃ tatra ca

ātmā iti śabdaḥ ॥

tac-chabda vācy agatam advaya bhāgam ekaṃ pratyaktva mātram
avirodham apekṣamāṇaḥ ।

tvam-śabda vācyā śaba lastham upādadaṅo vākyād akhaṇḍm atha
tat tvam asi iti vidyāt ॥ (ŚŚ. I, 158-160.)

即ち、不二の〔ブラフマンの〕一つは、ブラフマン〔に付託した〕無明の中に存在する。そしてもう一つの不二の〔ブラフマン〕は、ブラフマンの中に存在する。そしてその〔虚偽と真理の〕混合によるその中に、もう一つ別の不二性が存在する。そこにおいて説明されるこれが、ブラフマンの語である。内我は、最初の一つは〔限定されない実体が〕内官の中に存在する。もう一つ別の内我は、内我の中に存在する。そして、それからもう一つは、内我とその〔内官の相互付託で〕作られた〔真理と虚偽の混合の中に〕存在する。そしてそこにおいて説明されたこれが、アートマンという語である。tatという語の本来の意味の中にある一者である、〔tatという語による間接表示で獲得する実在の〕不二の部分が、tvamという語の本来の意味である、混合に存在している〔間接表示で獲得する真の精神的本質である〕内我にのみ一致していることを認識している。そこで「tat tvam asi」という文章から、不可分の実在が理解されるべきである。

として、同一の不可分の実在であるブラフマンと内我が、不可分の実在と限定であるもの、その両者の混合したものの三種類の形で、「tat」と「tvam」の意味を形作っているとし、混合したものが、「tat」と「tvam」の本来の意味であると主張している。また『パンチャプラクリヤ-』においても「tat」の本来の意味は「無明と混合したブラフマン」⁽⁵⁶⁾であり、「tvam」の本来の意味は「二種類の身体（微細身と粗大身）を表わす個

我」⁽⁵⁷⁾であり、「個我の状態を取り除いた内我の精神と不二であるブラフマンというtatとtvamの語の意味が残っている」⁽⁵⁸⁾として、「tat」と「tvam」が本来の意味の部分を取り除くことで同一であると主張している。

さらに、次のように述べられている。

tat-tvaṃ-padārtha viṣayo naya eṣa yojyaḥ satyādi-vastuṣu na
tatra viśeṣa kalpaḥ |

satyādi-śabda viṣayāḥ śabalās tad artha bhāgeṣu lākṣaṇika-vṛttir
api iha tulyā ||

ākāśādaḥ satyatā tāvad ekā pratyañ māt্রে satyatā kācid anyā |
tat saṃparkāt satyatā tatra ca anyā vyutpanno'yaṃ satya-śabd
astu tatra || (SŚ. I, 177-178.)

tatとtvamという語の意味に関するこの方法が、satyaなどの実在において使用されるべきである。そこにおいて差異の方法は存在しない。satyaなどの語の対象は混合したものであり、〔それが本来の意味である〕。その意味の部分に関する間接表示機能もまた、この場合〔tatとtvamの語におけるのに〕等しい。まず最初の一つは、虚空などに関する実在性であり、もう一つは、内的要素に関する実在性であり、そしてもう一つは、この場合その〔虚空とアートマンの相互付託から引き出された、両方の〕混合からの実在性である。その時、そこにおいて生じたこれがsatyaという語である。

このように、satyaなどのブラフマンの本質である語⁽⁵⁹⁾も、同じような形で使用されることが述べられている。そしてそれらは、ここでの例を基にすれば、虚空などの日常的な実在と内我のような究極的な実在とその両者の

混合である実在の三種類の形に分けられていると考えられる。

「tat」と「tvam」の意味の分析に関連して、satya等の語の本来の意味の分析が行われている中で、satyaが、日常的な実在の段階と内我などの究極的な段階、そしてその語の本来の意味を示す両者の混合した実在の段階の、三種類に分ける考え方が言及されているが、この両者の実在に関する三種類の分割に関する見解は、それぞれ類似し、対応しあっているように見える。例えば、Pariṇāmavādaと虚空等の日常的な実在の段階、解脱の段階である究極の見解と内我等の究極的な実在の段階、そして共に両者が混合したものとするVivartavādaと本来の意味で表わされる実在の段階として表わされるように、それぞれ類似し、対応しあっていると考えられる。

このように、大文章の解釈の問題とブラフマンの本質を表わす語の問題との関係において、両者は、実在性の差異をたてる体系化の様相を示し、相互に対応しあっていると考えられるだろう。

サルヴァジュニヤートマンの「大文章」論や相互付託説それぞれの考え方と宇宙論の間に、細かな差異や考慮すべき問題があり、完全に一致するとは思えないが、サルヴァジュニヤートマンにおける宇宙論の三段階の分類、三段階に実在を分ける段階論的な見解は、彼の他の思想といくらか類似した構造や分析が見られる。

サルヴァジュニヤートマンが、それらの問題に関して同一の意図を基にして、体系化、形而上学化したのではないかと考えられることは可能であるだろう。

第6節. 結 び

サルヴァジュニヤートマンの宇宙論は、Pariṇāmavāda、Vivartavāda、ブ

ラフマン=アートマンの三つの段階を持つものである。不二一元論学派は、一般的にVivartavādaを宇宙論として主張するとされるが、サルヴァジュニヤートマンは、段階的宇宙論を主張し、その真ん中にVivartavādaを組み入れることで、それをPariṇāmavādaと共に認めると同時に、両方の見解を相対化していると考えられる。そのために宇宙論としてのVivartavādaを、一種否定しているのではないかとの帰結を導けるほどの特徴を持つものである。そのため、一般的な不二一元論学派の宇宙論の教説部分を逸脱している、特徴的な部分を持っているのではないかと考えられる。

このような段階的な宇宙論は、サルヴァジュニヤートマンにより体系化された相互付託説の要素や大文章の解釈の問題と対応するものと考えられる。そして彼の宇宙論の特徴は、既にシャンカラの宇宙論の中にも見いだされる考え方を、明確化し、より体系化、形而上学化する中で段階論的構造を、その教説の中に取り入れたことにあるといえるだろう。

註

(1) 世界がどのようにして創造されたのかという問題は、古代より、世界各地で重要な関心を持たれてきた問題である。当然インド哲学においても同様である。インドにおいては、既に最古の書物である"*Rgveda*"の「原人賛歌」(*puruṣasūkta*)の形で言及されている。また、後代に発展した幾つかの宇宙論の根拠として挙げられているように、古*Upaniṣad*においても、様々な形で論じられているように、古代から非常に重要な問題である。

(2) 例えば、不二一元学派における重要人物の一人であるMadhusūdana Sarasvatīが、彼の"*Prasthānabheda*"の終わりにおいて、宇宙論の考え方の違いによって、それぞれの学派を整理している。そして、その宇宙論の分類中に、正統派に属さない異端派(*nāstika*)の仏教(Saugata)とジャイナ教(Digambara)と唯物論(Cārvaka)を含めず、分類の考察の対象とはしていない。

(3) 前田専学『ウエーダーンタの哲学』p.107参照。

(4) 「どのようにして、一元であるBrahmanから多様な世界が生じたのか?」、「どのようにして純粹で精神的なものであるBrahmanから物質的な世界が存在したのか?」といった問題、Brahman一元論において、世界創造に対して生じた問題である。これらの問題は、既に"*Brahmasūtra*"一I,1,3以降において論じられている

(5) 論理学派は、Nyāya学派、Vaiśeṣika学派のことをあらわしている。

(6) "*Brahmasūtrabhāṣya*" II,2,1.以下で、Sāṃkhya学派のPariṇāmavādaに関する批判を、II,2,11.以下で、Vaiśeṣika学派のĀrambhavādaに関する批判を、II,2,18.以下で、仏教のSaṃghātavādaに関する批判を展開している。

(7) Śaṅkaraは、彼の著作の中で、Vivartavādaやvivartaという語を一度も使用していない。Śaṅkara自身が、彼の著作の中で、これに類する語の中で使用しているとされるのは、動詞であるvivarteのみであり、「展開する」という意味で使用されている。

(P.Hacker "*Vivarta*"、前田専学『ウエーダーンタの哲学』参照)このように、少なくともŚaṅkaraの宇宙論としてVivartavādaを主張することは、誤りであると言えるだろう。

(8) Śaṅkaraは"*Brahmasūtrabhāṣya*"(II,1,27等)においても、〈未展開の名称と形態〉(avyākṛte nāmarūpa)という術語を使用している。〈未展開の名称と形態〉とい

う語は、Śaṅkaraに特有の術語であり、彼の直弟子達においても使用されていない。Śaṅkaraはこの語を用いることにより、Brahmnan一元論における難問を取り除いたものの、新たに別の二元論に近づく難問を作り出した。Śaṅkara自身は、この難問に対し、(未展開の名称と形態)を、引用した"Upadeśasāhasrī"にも言及されているように、「これであるとも別のものであるとも言い表せないもの」(tattvānyatvābhyām anirvacaniya)として表現することで答えようとした。(前田専学『ヴェーダーンタの哲学』pp.131-134参照)このanirvacaniyaについては、後代の不二一元論学派において、非常に重要な意味を持つものとして使用されることになった。Sarvajñātmanも"Saṃkṣepasārīraka"において、無明の特徴としてこの語を使用している。

("Saṃkṣepasārīraka" I, 339-340参照)また、Vimuktātmanにより、実在の差異を分類する際に、①有②無③有であり無であるもの④有でも無でもないもの⑤いずれでもない第五の範疇に属するもの、として、⑤に当たるものanirvacaniyaを第五の範疇として言及し詳しく論じている。

(9) 原因の中に結果が存在していることと原因である実在とそれとは異なるものとして偽りであるような結果である世界が存在していることが述べられているが、これは、一般的なVivartavādaの見解の特徴として示されているものである。(本章、はじめにと第1節の部分参照)

このVivartavādaとPariṇāmavādaにおける実在性の差異による違いに関して、後代の著作であるがDharmarājaの"Vedāntaparibhāṣā"によれば、Pariṇāmo nāma upādānasamasattākakāryāpattiḥ | vivarto nāma upādānaviṣamasattākakāryāpattiḥ | prātibhāsikaṃ rajataṃ ca avidyāpekṣayā pariṇāmaḥ , caitanyāpekṣayā vivartaḥ , iti ca ucyate | "Vedāntaparibhāṣā" I, 85. (質料因と同じ実在性の結果を生ずることがPariṇāmavādaと呼ばれる、質料因と異なる実在性の結果を生ずることがVivartavādaと呼ばれる。そして、映像的な銀は、無明の観点によりPariṇāma、純粹精神の観点によりVivartaであるということが述べられる。)とあるように、実在性の差異によって、VivartavādaとPariṇāmavādaの両者が区別されること、視点の違いによりVivartavādaとPariṇāmavādaの両者が分けられることを主張している。

(10) vikāraḥ pariṇāmavādaḥ (Anvayārthaprakāśika参照) で、両者が同義であることが示されている。これ以降の偈については、"Saṃkṣepasārīraka"本文中のvikāraḥに

については、一般的な用語として慣れているものであり、前の節等でも使用している *pariṇāmavādaḥ*へと統一して訳す。

(11) *samhatih samghatavādaḥ* (*Anvayārthaprakāśika*参照) で、両者が同義語であることが示されている。これ以降の偈については、"*Samkṣepasārīraka*"本文中の *samhati* については、一般的な用語として慣れているものであり、前の節等でも使用している *samghātavādaḥ*へと統一して訳す。

(12) *dvāvapi pakṣau pariṇāmavivartapakṣau* (*Anvayārthaprakāśika*参照)

(13) *kaṇabhakṣo vaiśeṣikastadṛṣṭi ityārthaḥ* (*Sārasaṃgraha*参照)

(14) *bhaganto bauddhah* (*Sārasaṃgraha*参照)

(15) *ādipadāt patañjaliḥ* (*Sārasaṃgraha*参照)

(16) 後代の不二一元論学派に比較して、ŚaṅkaraやSarvajñātmanが仏教徒の宇宙論について言及し、論駁しているのは、"*Brahmasūtra*"において言及されていること(言及している彼等の著作の性格を考えると、"*Brahmasūtra*"の註釈と"*Brahmasūtrabhāṣya*"の"略説である)が最大の理由の一つであろう。もう一つ考えられる理由としては、後代の時期において、仏教徒が学派の拠点としての場所を失っていたため、強力に論駁する必要が、認められなくなっていたのかも知れない。

(17) "*Samkṣepasārīraka*"において論じられているĀrambhavādaとSamghātavādaの批判は、ともに"*Brahmasūtra*"とŚaṅkaraの"*Brahmasūtrabhāṣya*"おける両学派への批判に依存しているもので、ここで触れられているものよりも、より詳しい論述が、"*Brahmasūtrabhāṣya*" II,2-11.- II,2,32.等で行われている。

(18) ここで述べられている仏教徒は、毘婆沙論者と経量部である。

Sautrāntikavaibhāṣikābhyāṃ hi buddaśiṣyābhyāṃ bāhyāśbhyantarapadārthaḥ kṣaṅkāḥ sanṣṭityabhyupagatam (*Sārasaṃgraha*参照)

尚、不二一元論学派では、仏教説を中観派、瑜伽行派と経量部と毘婆沙論者の四つに分類した。 ("*Prasthānabheda*"参照)

(19) *saumudāya upalabhyahetu ke'pi tadaprāptiḥ* ("*Brahmasūtrabhāṣya*" II,2-18.)

(20) *mahadvīrdharvadvē hrasvaparimaṇḍalābhyām* ("*Brahmasūtrabhāṣya*" II,2-11.)

(21) *kasyasutaḥ kaṇādo*(*Anvayārthaprakāśika*参照) *kaśyapasutaḥ kaṇādaḥ* (*Subodhini*参照) *kaśyapasuto vaiśeṣikaḥ* (*Sārasaṃgraha*参照)ここで、Kaṇādaと

Vaiśeṣikaは本来同義的に扱われるものだと考えられるが、ここでは、二つの注釈で使用されているKaṇādaを訳語としておいた。

(22) ここで引用した以外にも"*Samkṣepasārīraka*"においては、Ārambhavādaについての言及と論駁はなされている。それについては、ここでは割愛した。

("Samkṣepasārīraka" III,202-203.等参照)

(23) "*Samkṣepasārīraka*" II,57参照

(24) tāmārthyetaroparitanā bhūmiradhiroḍhuṃ śakyeti prasiddhamiti śeṣaḥ
("*Samkṣepasārīraka*"参照)

(25) vācāambhaṇam vikāro nāmadheyam "*Chāndogya Upaniṣad*" VI,1,4.

他に、"*Chāndogya Upaniṣad*"VI,4,1. (trirunityenva……) や"*Chāndogya Upaniṣad*" VI,8,7. (etadātmyamidam……) 等が、そのための聖典の文章として挙げられている。

(*Anvayārthaprakāśika*参照)

(26) bhoktrāpatterḥ avibhāgaścet syāллоavat "*Brahmasūtra*" II,1,13.

(27) Ibid., II,1,13.

(28) Ibid., II.1.14.

(29) Pariṇāmavādaに二種類の見解があることについては、"*Prasthānabheda*"等でも挙げられている。この二種類のPariṇāmavādaの違いとしては、基本的に開展するのが、精神的なブラフマンなのか、或いは非精神的なものが開展するのかわである。(本章第1節参照)

(30) rācanānupapatteśca nānumānam, "*Brahmasūtra*" II,1,13.

(31) bahu syāṃ prajāyeya "*Chāndogya Upaniṣad*"VI,2,3.(*Sārasaṃgraha*参照)

(32) vācārambhaṇam vikāro nāmadheyam "*Chāndogya Upaniṣad*"VI,1,4.や
tattejo'srjata "*Chāndogya Upaniṣad*"VI,2,3.等(*Sārasaṃgraha*参照)

(33) indro māyābhiḥ pururūpa iyate "*Bṛhadārāṇyaka Upaniṣad*" II,15,19.

(34) prakṛtiṃ svāṃ adhiṣṭhāya saṃbhavāmyātma māyayā "*Bhagavadgītā*"IV,6.

(35) bhoktrāpatterḥ avibhāgaścet syāллоavat "*Brahmasūtra*" II,1,13.

(36) vācārambhaṇam vikāro nāmadheyam "*Chāndogya Upaniṣad*"VI,1,4.

(37) 註(20)参照。

(38) 註(21)参照。

(39) *ibid.*, この文章を基に、"*Brahmasūtra*"の著者が、*Pariṇāmavāda*が聖典に基づく説であると主張していると、*Sarvajñātman*は考えている。

(40) *bhoktrāpatterḥ avibhāgaścet syāllōavat* "*Brahmasūtra*" II,1,13.

(41) "*Samkṣepasārīraka*" II,77-78. 参照。そこにおいて*Sarvajñātman*は、*Bādarāyaṇa*が"*Brahmasūtra*"において、*Ārambhavāda*や*Samghātavāda*や*Pariṇāmavāda*に関して、その他学派の見解からの論難に対し、彼らの見解に一致した説により他学派の見解の矛盾を示すことやその見解による批判がヴェーダーンタ説に矛盾しないことを示すことによって、それらの論難や見解を批判していることについて述べている。尚、本章の第3節等参照。

(42) "*Brahmasūtrabhāṣya*" II,1.14.

(43) *brahmābhinnam jagadityaropadrṣṭiḥ*(*SS* II,81参照) 付託は*Brahman*と世界が不可分であること。

(44) *brahmetyapavādadrṣṭiḥ | svato niṣprapañcam* ("*Samkṣepasārīraka*" II,81参照) 損滅は多様性が全くない、純粋な*Brahman*である。

(45) *māyām samprapañcamiti vyāmiśradrṣṭiḥ*("*Samkṣepasārīraka*"参照) 純粋な*Brahman*が*māyā*により現象世界を示すこと

(46) *ekajīvavāda*と*annekajīvavāda*の二つの立場である。ここでは*Sarvajñātman*は、両方の立場を *Vivartavāda*の領域に属するものとする。それから両方の立場を分割し、段階化することで、両立しがたい両方の立場をその教説の中で認めていると考えられる。これを認めるならば*Sarvajñātman*は、段階的な構造の宇宙論を主張する中に、もう一つの段階的な構造を組み入れてるといえる。そのために、段階的な構造を持つ体系化は、*Sarvajñātman*の教説の特徴の一つであると考えられるだろう。

(47) この考え方における*Vivartavāda*の見解においても、"*Samkṣepasārīraka*" II,83. やII.86で示されたような二重の立場、*ekajīvavāda*と*annekajīvavāda*があるということが、"*Samkṣepasārīraka*" II,90.において示されている。

(48) *athato brahmajijnasa* ("*Brahmasūtra*" I,1,1.)

(49) Śaṅkara の"*Brahmasūtrabhāṣya*"序論や"*Upadeśasāhasrī*" II,2,52. 等参照。

(50) 前田専学 『ヴェーダーンタの哲学』 p p.251-253 参照。

(51) "*Samkṣepasārīraka*" I,31-34. 等参照。

(52) "*Samkṣepasārīraka*" I,33.

(53) "*Samkṣepaśārīraka*" I,32.

(54) 実際には誤った非存在である銀と正しい認識である実在の真珠母貝との間に、*ādhāra*の段階がそれだけで単独に存在するかどうかについては疑問がある。例えば、”これ”という観念が銀の上に現われるというように、銀との相互付託の時にしか生じていない観念であるかもしれないからだ。だが、相互付託が実在と非実在との間に行われるという限り、相互付託を起こす限りにおいてその実在は真珠母貝のような正しい認識ではなく、”これ”のような*ādhāra*の要素であるのは間違いないだろう。そしてこの段階は、銀と間違われた何かが実在している段階であり、それが真珠母貝であるという正しい認識を得ていない、何かがあるという段階と言っていいだろう。*ādhāra*の段階をこのようにして単独の段階と認めることで、銀の段階と真珠母貝の段階との間で、それぞれの段階に対し、付託 (*āropa*) の見解と損減 (*apavāda*) の見解を持つ混合した見解に類似するものとして、剥ぎ取りとかぶせの両者を持つものと考えられるだろう。それゆえに、*ādhāra*の段階も基本的には一つの段階として設定できるのではないかと考え、相互付託説の要素を段階的宇宙論に対応できるのではないかと仮設づけた。尚、サルヴァージュ ニャートマンは、*adhiṣṭhāna*と*ādhāra*について、両方の語に関する簡単な定義しかしておらず、両者の関係に関しては言及していない。後代の不二一元論学派においても両者の関係については論じられておらず、(前田専学『ヴェーダーンタの哲学』 pp.253-254 参照) 殆ど明らかにされていない。

(55) "*Pañcaprakriyā*" III,p.130. l.23.

(56) "*Pañcaprakriyā*" III,p.131. ll.10-11.

(57) "*Pañcaprakriyā*" III,p.131. ll.30-31.

(58) 以下の偈において、*ānanda*や*nitya*、*advitiya*等の九つの語が、同じように扱われている。

第6章 初期不二一元論学派におけるJĪVA観

0.はじめに

ヴェーダーンタ学派の中心的課題は、ウパニシャッドの教説に基づいて、ブラフマンと個我 (jīva) や現象世界の間関係などを考察することにより、ウパニシャッドの教説の趣旨であるブラフマンとアートマンの同一性を理解し、解脱に到達することを明らかにすることである。中でも不二一元論学派は、ブラフマンのみが実在であり、それ以外のものは無明により生じた非実在であり、ブラフマン=アートマンの知識によってのみ解脱に到達できる、と主張している。このために、唯一の実在であるブラフマンからどのようにして主宰神 (īśvara) と個我 (jīva) といった差異が生ずるのか、といった問題が必然的に生じた。不二一元論学派において、このīśvaraとjīvaの差異の問題は、無明の問題、特に無明の基体と対象の問題に関係している重要な問題である。また、この問題は、ウ`ィウ`ァラナ学派とパーマティー学派を分かつ主要な相違の一つであり、大文章 (Mahāvākya) の解釈の問題にも関係し、また認識の問題にも深く関係してくる重要な問題の一つである。このjīvaの問題に関して、不二一元論学派がどのように考えていたのか、そしてサルヴァジュニャートマンがどのような個我観を抱いていたのかを考察することによって、初期の不二一元論学派におけるjīva観を明らかにするのが、本章の目的である。

第1節. 不二一元論学派におけるJĪVA観について

一般的にīśvaraとjīvaの問題に関して、不二一元論学派には三種類の考え方が存在する。これら三種類の説について、マドゥスーダナサラスヴァティー

(Madhusūdanasarasvatī ; A.D.1500年頃) の『シッダーンタビンドウ』
(*Siddhāntabindu*) に基づき、見ていく。

まず最初の一つは、スレーシュヴァラ (Suresvara) やヴィドヤラーンヤ
(Vidyārāṇya ; 或いはMādhava; A.D.1350年頃) により主張されたとされる
Ābhāsavāda (顕現説) である。

この見解は次のように述べられている⁽¹⁾。

evam adhyāse siddhe ekasyāpy ātmano jīveśvarādi-vyavasthā
mānameyādi-pratikarma vyavasthā copapadyate | tathāhi-
ajñānopahita ātmā-ajñāna-tādātmyāpannaḥ svacid-ābhāsāvivekā
antaryāmī sākṣī jagat-kāraṇam iti ca kathyate , buddhy
upahitaś ca tat tādātmyāpannaḥ svacid-ābhāsāvivekā jīvaḥ
kartā bhoktā pramātetī ca kathyata iti vārtikakāra pādāḥ |
pratidehaṃ buddhīnāṃ ca bhinnatvāt tad gata
cid-ābhāsa-bhedena tad aviviktaṃ caitanyam api bhinnam iva
pratīyate | ajñānasya tu sarvatrābhinnatvāt tad gata
cid-ābhāsa-bhedābhāvāt tad avivikta sākṣī caitanyasya na
kadācid api bheda bhānam iti |na
cābhāsasya eva baddhatvāt kevala-caitanyasya ca
muktatvād bandha-mokṣyor vaiyadhikaraṇyaṃ
svanāsārthaṃ pravṛtṭyān upapattiś ceti vācyam ,
kevala-caitanyasya eva ābhāsa dvārā baddhātvaḥhyupagamāt ,
tad uktaṃ vārtikakāra pādaiḥ - ayam eva hi no'nartho
yat saṃsāry ātma darśanam | iti |
tena śuddha-caitanyasyābhāsa eva bandhaḥ tan nivṛttiś ca

mokṣa iti na kiñcid asamañjasam | athavā'bhāsāviviktaṃ
caitanyam api tat-tvamādi-pada vācyam | tena vācyai-
deśasyātyāgād asmin-pakṣe jahadajahallakṣaṇā eva iti na
ko'pi doṣaḥ | ayam eva pakṣa ābhāsavāda iti gīyate |

(*Siddhāntabindu*)⁽²⁾

このような附託の確立において、また一つであるブラフマンからの *jīva* と *īśvara* などのそれぞれの差異は、証明されるべき観念などのそれぞれの行為によってそれぞれの差異が生ずる。即ち、『ウ`アールツティカ』の著者の偈では、無明に制約されている、無明と同一の性質を得たアートマンは自らの精神の顕現と異ならない内制者であり、目撃者であり、世界原因であると呼ばれていて、そして知性に制約されている、それと同一の性質を得た〔アートマンは〕自らの精神の顕現と異ならないために *jīva* は、行為者であり、享受者であり、正しい観念を持つ者と呼ばれるということ。そしてそれぞれの身体において知性が異なっているために、そこに顕われた精神の顕現が異なることにより、その区別されていない精神もまた、異なっているように認められる。だが無明は、全ての場所において異ならないために、そこに顕われた精神の顕現が異なることはないのです、その区別されていない目撃者—精神は決して差異の知覚ではないということ。(中略) 顕現だけが束縛であり、そして純粋な精神は解脱しているために、束縛と解脱の異なる主語に関することは、自滅の意味を生ずることはない、と純粋な精神だけが顕現による結果で束縛されていることが認められるために、言われるべきでない。それは『ウ`アールツティカ』の著者の偈により述べられる。「何故なら、まさにこれは、我々が輪廻の主体の知覚のために無意味である。」⁽³⁾ ということ。それにより、ただ純粋な精神の顕現だけが束縛であり、そしてそれを壊すことが解脱であるということは、不適當なものではない。しかしながら顕現と異

ならない精神もまた、「tat tvam asi」などの文章で意味されるべきである。それ故に、述べられるべき同一の箇所にある祭式のために、この見解においてまさに、部分的間接表示 (jahadajahallakṣaṇā) があるということは決して誤りでない。まさにこの見解がĀbhāsavādaと呼ばれる。

このように、『ウ・ヴァールティカ』(Vārtika)の著者、即ちスレーシュヴァラが主張しているものと主張している。

この見解では、īśvaraは、無明に制約され、その性質を得た、アートマンの顕現(=映像)である内制者であり、目撃者であり、世界原因である。そして、jīvaは、無明の創造物である知性(buddhi)に制約され、その性質を得た、アートマンの顕現(=映像)である行為者であり、享受者であり、正しい観念の持つ者である。そして、それぞれの身体の中にある、無明の産物である知性が異なっているために、本来、不二であるアートマンが知性に顕現された時、顕現された映像が異なっているので、多くのjīvaが存在すると主張する。顕現している映像は束縛であり、それを破壊することが解脱であることから、このjīvaとīśvaraの映像は、純粹である自己から異なっているために、虚妄であり、非実在であると考えられる。そしてこのĀbhāsavādaでは、ウパニシャッドの説と矛盾しないことを示すために、Mahāvākyaの解釈⁽⁴⁾において、部分的間接表示の方法⁽⁵⁾がとられるとする。

一般的にはこの見解を根拠づけ、説明するための比喩として、顔(Brahman)と鏡(無明とantaḥkaraṇa)と鏡に映った顔の映像(īśvaraとjīva)⁽⁶⁾や水晶と赤い花と水晶に映った赤い花⁽⁷⁾などの例が、シャンカラの『ブラフマスートラバーシュヤ』の文章から引用され、根拠づけられてい

る。

二番目は、パドマパーダ (Padmapāda) やプラカーシャートマン (Prakāśātman)、そしてウ`ィウ`ァラナ学派の人々により主張されたとされるPratibimbavāda (映像説) ⁽⁸⁾ である。

この見解は次のようなものである。

ajñānopahitaṃ bimba-caitanyaṃ īśvaraḥ antaḥkaraṇa
tat-saṃskāra avacchinnājñāna pratibimbitaṃ-caitanyaṃ jīva ,
iti vivaraṇakārāḥ | ajñāna-pratibimbitaṃ-caitanyaṃ īśvaraḥ ,
buddhi-pratibimbitaṃ-caitanyaṃ jīvaḥ , ajñānopahitaṃ tu
bimba-caitanyaṃ śuddham iti saṃkṣepaśārīraka-kārāḥ | anayoś
ca pakṣayoḥ buddhi-bhedāḥ jīvanānātvam | pratibimbasya ca
pāramārthikatvāḥ jahallakṣaṇaiva tat-tvamādi-padeṣu | imam
eva pratibimbavādam ācakṣate | (Siddhāntabindu) ⁽⁹⁾

無明に限定された原型である精神がīśvaraであり、内官

(antaḥkaraṇa) とその潜在印象が分割されない無明に反映した精神がjīvaである、ということが『ヴィヴァラナ』 (Vivaraṇa) の著者

〔の見解〕である。無明に反映した精神がīśvaraであり、知性

(buddhi) に反映した精神がjīvaであるが、無明に限定された原型である精神は清浄である、ということが『サンクシェーパチャーリーラカ』 (Saṃkṣepaśārīraka) の著者〔の見解〕である。そしてこれらの見解において、知性の差異からjīvaの多様性が存在する。そして映像の実在性のために、まさに「tat tvam asi」などの文章において、通

常の意味を捨てた間接表示 (jahallakṣaṇā) が存在する。まさにこの〔見解〕がPratibimbavādaと呼ばれる。

このように、Pratibimbavādaにはおおよそ二種類の見解がある。それぞれ『ヴィヴェラナ』の著者、即ちプラカーシャートマンと、『サンクシェーパシャーリーラカ』の著者、即ちサルヴァジュニヤートマンの見解である。プラカーシャートマンの見解によれば、īśvaraは無明に限定された原型である精神、ブラフマン=アートマンであり、jīvaは内官とその潜在印象に反映された原型である精神、ブラフマン=アートマンの映像である。そして内官の差異により、映像としての多数のjīvaが存在すると主張している。

次に、サルヴァジュニヤートマンの見解によれば、無明に反映した原型である精神、ブラフマン=アートマンがīśvaraであり、内官⁽¹⁰⁾に反映した精神がjīvaであり、無明に限定された原型である精神は、清浄なままである。そして内官の差異により、映像としての多数のjīvaが存在すると主張している。

このようにPratibimbavādaを二種類に分類することは、より後代の『ヴェーダーンタパリバーシャー』(Vedāntaparibhāṣā)においても言及されている。そこでの要約によれば、前者の見解は、「原型と同じ精神を所有して、原型を本質としているのがīśvaraであり、映像に所有されている原型と同じ精神がjīvaである」⁽¹¹⁾と述べられている。後者の見解は、「īśvaraとjīvaに共通する精神が原型であり、無明より生ずるmāyāにおける映像がīśvaraであり、内官における映像がjīvaであるとし、”jīvaは結果の現われであり、īśvaraは原因の現われである”⁽¹²⁾」⁽¹³⁾と述べられ、「両者の差異

は水面に映った太陽の映像と器の中の水に映った太陽の映像の差異と同様であり、原型は限定されず清浄なままである」⁽¹⁴⁾と言及されている。

今までの箇所 요약による限り、ĀbhāsavādaとPratibimbavāda、特にサルヴァジュニヤートマンの見解は、両者の見解共に、īśvaraとjīvaが、両方とも、無明と無明の創造物における映像と主張されていることから、非常に類似している。

だが、両者における最大の相違は、Ābhāsavādaではīśvaraとjīvaの映像が虚妄であり、非実在であるのに対して、Pratibimbavādaではīśvaraとjīvaの映像が実在であると考えられていることにある。そしてこの映像の実在の主張が、ウパニシャッド説と矛盾しないことを示すために、Mahāvākyaの解釈において、通常の意味を捨てた間接表示 (jahallakṣaṇā)⁽¹⁵⁾を使用することを導くと主張している。

一般的にはこの見解を根拠づけ、説明するための比喩として、パドマパーダにより、Ābhāsavādaの際に使用された比喩のうち、顔 (Brahman) と鏡 (無明と antaḥkaraṇa) と鏡に映った顔の映像 (īśvaraとjīva) 例が、より Brahman=Ātmanとīśvaraやjīvaの同一性を説明するのに適切である⁽¹⁶⁾として、シャンカラの『ブラフマスートラバーシュヤ』の文章から引用され、根拠づけられている。

三番目は、マングナミシュラ (Maṇḍanamīśra) やヴァーチャスパティミシュラ (Vācaspatimīśra)、バーマティー学派の人々により主張されたとされるAvacchedavāda (限定説) である。

この見解は次のように述べられている。

ajñāna-*viṣayībhūtaṃ caitanyam īśvaraḥ* , *ajñānāśrayībhūtaṃ*
ca jīva itī vācaspatimiśrāḥ | *asmiṃś ca pakṣe ajñāna nānātvāj*
jīvanānātvam | *pratijīvam ca prapañca-bhedaḥ* , *jīvasyaiva*
svājñānopahitatayā jagad upādānatvāt | *pratyabhijña ca*
atisādrśyāt | *īśvarasya ca sa prapañca jīvāvidyādhiṣṭhānatvena*
kāraṇatva upacārād itī | *ayam eva cāvachedavādaḥ* |

(*Siddhāntabindu*) ⁽¹⁷⁾

無明の対象となる精神がīśvaraであり、そして無明の基体となる〔精神〕がjīvaであるということが、ヴァーチャスパティミシュラ達の見解である。そしてこの見解において、無明の多様性からjīvaの多様性が存在する。そしてそれぞれのjīvaにおいて、現象世界の差異が存在する。まさにjīvaは自らの無明に限定されたことにより、世界の物質的原因であるために。そしてīśvaraは現象世界を所有している無明の基体であることにより、因果関係を実行するために、ということ。

そしてまさにこれがAvachedavādaである。

このように、無明の対象であるブラフマン=アートマンがīśvaraであり、無明の基体であるブラフマン=アートマンがjīvaである。そして数多くの、それぞれのjīvaが、数多くの、それぞれの無明の所有者であり、そのために無明が多数存在するとし、なおかつそれぞれのjīvaに現われる現象世界が、それぞれ異なっていると主張している。

この見解と先に述べられた二つの見解の最大の相違は、無明や現象世界が、一であるか多であるかということであり、このことは、Avachedavādaにおいて言及されている、無明の基体と対象の問題に関係して、両者を支持

する学派を分かつ点になっている。

一般的にはこの見解を根拠づけ、説明するための比喩として、ヴァーチャスパティミシュラにより、虚空と壺などにより限定された虚空という例を、シャンカラの『ブラフマストトラパーシュヤ』から引用し、jīvaに関する説明の比喩として根拠づける⁽¹⁸⁾。またヴァーチャスパチミシュラは、Ābhāsavādaに関する比喩として使用されている水晶と赤い花の例に言及し、ブラフマン=アートマンには形態がないので、映像が映し出されることはないとして、Pratibimbavādaを批判している⁽¹⁹⁾。

最後に、上で述べられている三種類の説と異なる説も、不二一元論学派の中に存在する。

マドゥスーダナサラスヴァティーとプラカーシャーナンダ (Prakāśānanda) によって主張されたとされるEkajīvavāda或いは Dr̥ṣṭiṣṭivāda (知覚創造説)⁽²⁰⁾ と呼ばれる見解である。

この見解は、

ajñānopahitaṃ bimba-caitanyaṃ īśvaraḥ , ajñāna-pratibimbitaṃ
caitanyaṃ jīva iti vā , ajñānān upahitaṃ śuddha-caitanyaṃ
īśvaraḥ , ajñānopahitaṃ jīva iti vā , mukhyo vedāntasiddhānta
ekajīvavādākhyah | imam eva ca dr̥ṣṭiṣṭivādam ācakṣate |
asmimś ca pakṣe jīva eva svājñāna-vaśāj jagad-upādānaṃ
nimittaṃ ca , dr̥śyaṃ ca sarvaṃ prātītikaṃ | deha-bhedāc ca
jīva-bheda-bhrāntiḥ | ekasyaiva ca sva-kalpita-guru-śāstrādy

upabṛṃhita śravaṇa-mananādi-dārḍhyādātma sākṣāt kāre sati
mokṣaḥ | śukādinām mokṣa śravaṇa cārthavāda eva |
mahāvākya ca tat-padam ananta-satyādi-pada-vada jñānān
upahita-caitanyasya lakṣaṇayopasthā pakam ityādyā
avāntara bhedaḥ svayam ūhanīyāḥ | (Siddhāntabindu)⁽²¹⁾

無明に限定された原型である精神がīśvaraであり、無明に反映した精神がjīvaであるということか、または無明に限定されない純粋な精神がīśvaraであり、無明に限定された〔精神が〕jīvaであるということか、という最上のウェーダーンタの確立された結論がEkajīvavādaと呼ばれる。そしてまさにこれがDrṣṭisrṣṭivādaと名付けられる。そしてこの見解においてjīvaだけが、自らの無明の力のために、世界の物質的原因であり、動力因であり、そして認識される一切〔の対象〕は信念から〔生ずる〕。そして身体の差異のためにjīvaの差異の迷妄がある。そしてまさに唯一の〔jīva〕だけが、自ら妄想している師や聖典などに助けられた学習の思考などの不変のために、解脱は自己の知覚において存在している。そしてŚukaなどの解脱した〔人々の〕学習は、単に称賛である。そしてMahāvākyaにおいて「tat」という語は、「anānta」や「satya」などの語の話す無明に限定されていない精神性を、第一に間接表示により、人の注意を向けるための原因となるということで、個々の差異は自ら推論されるべきである。

このように、無明に限定された原型である精神、ブラフマン=アートマンがīśvaraであり、無明に反映した原型がjīvaであるか、または無明に限定されない原型である精神、ブラフマン=アートマンがīśvaraであり、無明に限定された原型がjīvaであるかのどちらかであると主張している。

そしてこの見解では、jīvaだけが、自らの無明の力のために世界の物質的原因であり、動力因であり、認識される一切の対象は信念から生ずるとし主張している。そして身体の差異によって、jīvaの差異の迷妄が存在するとし、聖典や解脱した賢者などは、その教説に彼自身を導くために作られたものであり、それらへの称賛もそれが目的であり、これらの教説は不変であり、自己の知覚の中にのみ存在すると主張している。

だがこの見解について、『ヴェーダーンタパリパーチャー』では、独立した一つの見解ではなく、Pratibimbavādaにおける変化の一つ述べている。

ここではプラカーシャートマンの見解を述べる際に、その見解における「原型と映像の形成の条件として、Ekajīvavādaでは無明で、Anekajīvavādaでは多様な内官である」⁽²²⁾と述べられている。

このため、後代の不二一元論学派では、Ekajīvavādaを、独立した一つの見解としてよりは、Pratibimbavādaの中に含まれる見解であると考えられていたと見ることができる。

第2節. サルヴァジュニヤートマンにおけるJĪVA観について

次にサルヴァジュニヤートマンにおけるīśvaraとjīvaについての見解を見ていきたい。

サルヴァジュニヤートマンは、不二一元論学派において初めてPratibimbavādaを主張したとされているが、彼の著作の中では、

ĀbhāsavādaやPratibimbavādaなど語は使用されていないので、実際の彼自身のjīvaに関する見解をPratibimbavādaと言えるかどうかは解らない。そして実際に彼の著作の中でīśvara やjīva について論じられる際に中心となっている問題は、無明の基体と対象の問題についてであり、īśvaraやjīvaをどう考えるかに関しては、その問題から派生して考えられているように思える。

だがここでまず後代に言及された見解に沿って、サルヴァジュニヤートマンの主張したとされるPratibimbavādaを見ていくと、まず二種類存在するPratibimbavādaのうち的一方の主張者であり、要約するならば、サルヴァジュニヤートマンの見解は、īśvaraは無明に映し出されたブラフマン=アートマンの映像であり、jīvaは内官に映し出されたブラフマン=アートマンの映像であり、ブラフマン=アートマンは無明にも内官にも結び付いていず清浄であり、その清浄なブラフマン=アートマンが原型である。

そして無明が一つであるためにīśvaraは一であり、内官が多数存在するためにjīvaは多数存在すると主張している。

そしてīśvaraもjīvaも共に映像であるとしていることから、もう一方のPratibimbavādaよりも、よりĀbhāsavādaに近い見解であるように考えられる。

それでは実際の彼の著作を通して、彼のīśvaraとjīvaに関する見解について見ていきたい。

まず最初にサルヴァジュニヤートマンは、次のように述べる。

māyopādher advayasyeśvaratvaṃ kāryopādher jīvatā
 pratīcaḥ |
 mithyaiva syād bandhujīva prasūna saṃparkotthā
 raktat evābhṛakādeḥ ||
 bhallātakādi-rasa-yoga-nibandhanam ca vastre kalaṅkitam anena
 pathā nirastam |
 tasyāpi pakṣa patitvatvam abhīṣṭam eva tasmād asau na bhavati
 vyabhicārabhūmiḥ ||
 yathā hy ayaṃ jyotir ātmā vivasvānapo bhinnā
 bahu dhaiko'nugacchan |
 upādhinā kriyate bheda-rūpo devaḥ kṣetreṣv evam ajo'yam
 ātmā ||
 aiśvaryam asya paramātmāna uktam anyaiḥ sākṣāt svarūpam
 avabodha-sukhādi-tulyam |
 tena īsate kila yathāyatham īsita^(2 3) vyān bhṛtyān
 pratīśvaratayā jagatī bhṛto'pi ||
 nityaṃ priyādiṣu sukhaṃ pratibimbitaṃ sat loke vadanti
 viṣayendriya saṃprayogāt |
 utpannam anyad iti tadvad iha īśvaratvaṃ māyātad utthamatiṣu
 pratibimbitaṃ sat ||
 māyā aniviṣṭa-vapur īśvara-bodha eṣa sarveśvaro bhavati
 sarvam apekṣamāṇaḥ |
 buddhi praviṣṭa pureṣa tatheśvaraḥ syād ātmīya bhṛtya
 jana vargam apekṣamāṇaḥ || (SŚ III,148-153.)

不二の〔ブラフマン〕から *māyā* の限定のために *īśvara* が、そして内的自己から〔自我意識や知性などの、自らにおいて自らの無明で附託して〕作られる限定のために *jīva* が存在する。〔これらは〕

Badhujīva ⁽²⁴⁾ 〔という名の〕花との接触により生ずる赤くなった雲母等のように、不確かに存在するだろう。そして布において、カシュナツの実などの混合した液と結合し、汚されたる〔ということが〕この方法で退けられる。その〔汚れ〕もまた、〔前と同じような〕見解の中にある。それ故にその〔汚れ〕が、変化の場所に存在しない〔ということが〕認められるために。何故なら、例えばこの太陽は、自身が〔自身の本質において輝き〕、輝く〔太陽は一つだけ存在し〕、様々な容器に分割された水が所有され、〔その水の中の映像の姿により〕限定による差異の外観が現わされるために。このように〔この例があるのと同様に〕神聖であり、不生であるこのアートマンもまた、多くの身体において〔映像の姿による差異の外観が現わされる〕。他の人々により、知識や歓喜などの同一のものを〔所有しているために〕主宰神 (*aiśvara*) は、明らかに自身の形でのみ、この最高我から〔存在すると〕述べられている。それ故に世界を支配している〔王達〕もまた、適切に支配されている召使達に対する支配のために、〔彼等を保護するように、世界を保護するとして知られている *īśvara* という〕支配者が存在する。〔例えば〕永久に〔不変で至福でまさに唯一の本質である〕歓喜は、喜びなどにおける〔歓喜の場所の対象の外観の知性の機能において〕反映して存在している、日常世界において対象と感官の接触から生じる〔歓喜〕とは異なっている、ということ述べる。同様にここで〔最高我からの〕 *īśvara* が *māyā* ⁽²⁵⁾ とそれにより生ずる知性において反映した存在〔への依存などの形により明らかになる〕。 *māyā* にもとづく形なき *īśvara* の意識これが、一切を考

慮に入れている一切のīśvaraになるこれが知性に存在すると身体

(jīva) であり、同様に自分自身の召使の人々の部分を考慮に入れると支配者 (īśvara) であるかもしれない。

このように、サルヴァジュニャートマンは、ここで二種類の見解を述べている。

それによれば、一方は無明の限定により映し出された原型であるブラフマン=アートマンの映像がīśvaraとして、そして自我意識や知性などの無明の産物の限定により映し出された原型であるブラフマン=アートマンの映像がjīvaとして存在するとし、両者は共に、赤い雲母(赤い花と雲母の両者は異なっており、赤い雲母は両者を同一視することから起こる誤った認識としての映像であるといえるだろう) 等のような映像として捉えられており、そして限定により映像が多様な差異の外観を現わしている。

例えば身体の差異により映像の差異が存在するとし、容器の差異により、容器の水の中に映っている太陽の映像の差異が存在する、と述べている。そして原型は、太陽のように、限定されることなく清浄なまま存在していると主張している。

もう一方は、īśvaraは原型に同一視されるが、それは限定に反映されることによって現わされ、īśvaraはmāyāにもとづき、jīvaはmāyāより生ずる知性にもとづくとし、両者は共に同じ精神であり、そしてそれぞれはmāyāと知性に反映したものと主張されている。

そして原型は、本質的な歓喜が限定により反映された歓喜とは異なるように、反映された映像とは異なるものであり、限定されたものではない、と考えられる。

ここで述べられている二種類の見解の間に、どれだけの明確な違いがある

のかは、はっきりいって不確かであるように思える。ここで現わされている見解は、同一のものと推定することは可能だろう。とすると、ここで現わされている見解によれば、サルヴァジュニャートマンは、原型は限定に関係することのない清浄なものであり、īśvaraは無明に、そしてjīvaは無明より生ずる内官に、反映した映像であると考えているといえるだろう。

さらにサルヴァジュニャートマンは、

ajñāna-janya karaṇa-pratibimba vāci jīvābhīdhānam iha vṛddha
jana prasiddham |

atraiva nirvacanam asti ca tasya tasmā jīvo bhaved karaṇa
pūgavaśīkṛtā cit ||

brahmaivājñāni tasmād iha bhavitum alaṃ na aparaṃ vastu
kiṃcit tasyājñānātmakatvān na ca tamasi tamas tan
nivṛtter ayogāt |

nājñānotthasya vidyā-janir iha ghaṭate tāṃ vinā tan na naśyen
na hy ajñānaṃ vinaśyed avagati janaka jñāna-jan
māntareṇa || (ŚŚ II, 207-208)

無明より生ずるだろう身体や〔内官などにおける精神の〕映像をjīvaという語が意味するのが、ここで賢者達によく知られた。そしてこれ故に、それは語源的に〔prādhāraṇaということ〕である。それ故にjīvaは、感官〔よりなる〕粗大な身体に束縛された精神であるかもしれない。これ故に、ここで Brahmanだけがまさに無明の基体と対象でありえ、他に〔無明の基体と〕対象になる何かはない。その〔jīva〕は無明よりなるものであるために。無明は、無明においてなく、それ

の発生は不適當であるために。ここで知識の起源が無明より生ずるのはふさわしくない。それを除いては、無明は絶滅されないかもしれない。何故なら無明を消滅できるかもしれない理解を生ずる知識は、他の生によって存在しないために。

このように、jīvaが内官などにおける映像であることを示している。

そしてここにおいて無明の基体と対象がブラフマンであり、別の箇所において述べられている無明の基体がjīvaであるという見解を排斥している⁽²⁶⁾

それに加えてサルヴァジュニヤートマンは、

upādhim aupādhikamāntaraṃ cid-ābhāsaṃ cit-pratibimbakam

ca |

cid-bimbam evaṃ caturaḥ padārthānvicya jānīhi tad-artha

bhājaḥ ||

tathā tvam-arthe'pi catuṣṭayaṃ tad vivecanīyaṃ nipuṇena

bhūtvā |

matiś cid-ābhāsanam evam asyāṃ bimbaṃ tadīyaṃ

pratibimbakaṃ ca ||

upādhir ajñānam anādi siddham asmiś cid-ābhāsanam īśvaratvam |

tad anvitā cit-pratibimbakaṃ syād udīryate śuddha-cid eva

bimbam ||

upādhir antaḥkaraṇaṃ tvam-arthe jīvatvam ābhāsanam atra

tadvat |

tad anvitā cit-pratibimbam evam ananvitām tām iha bimbam
āhuḥ ||

upādhinā sārddham upādhi-janyam aupādikam sarvam avehi
mithyā |

bhāgam mṛṣā cit-pratibimbake'pi bimbam punaḥ satyam
aśeṣam eva ||

appātram appātragatatvam evam appātrago'ppātragatād bahiś
ca ⁽²⁸⁾ |

divākaro divy avatiṣṭhamāno na śakyate'pohitum
iddhatejāḥ ||

puram puraḥsthatvam ato puraḥstham purād bahiḥ śuddham
avasthitam ca |

tathā param brahma susūkṣmayāpi dhiyā nirākartum
aśakyam eva || (ŚŚ III,275-281. ⁽²⁹⁾)

限定と特別の条件により限定された中にある精神の顕現と精神の映像と精神の原型、このように四つの対象を区別し、創造する、即ち「tat」という語の意味の一部をなす。同様に「tvam」という語においてもまた、四種類で一組の、それを区別しているのに熟達していることにより存在は知性とこの〔知性〕におけるこのような精神の顕現と原型とそれに関する映像となる。限定は、無始で不変の無明であり、この〔限定〕における精神の顕現はīśvaraであり、そこに伴われている精神の映像は〔īśvaraという語で言われるべきもの〕であるかもしれず、純粋な精神だけが原型であると認められる。「tvam」という語において限定は内官であり、ここにおいてそのような〔精神の〕顕現がjīvaであり、そこに伴われている精神の映像は〔jīvaという語で言われ

るべきものであるかもしれず)、このようにここでその〔限定に〕結合されないものが、原型と呼ばれる。限定による、〔そしてその限定〕と共に限定より生じている特別の条件により限定された一切は、虚妄であると理解できる。精神の映像においてまた部分は、〔顕現に区別されない部分で〕虚妄である。しかしながら原型は、まさに完全に実在である。水で満たされた皿〔等の限定〕と水で満たされた皿の中にある〔太陽〕とこのような水で満たされた皿の中にある〔太陽の映像〕と水で満たされた皿の中にあるの〔とは別の〕外側に存在する、天空に存在し続けている太陽とがある。輝いている光(=太陽)は否定することができない。限定と限定に存在している〔精神の顕現〕と限定に存在している〔精神の映像〕と限定の外側に置かれている清浄な〔原型〕が存在する。同様に最高のブラフマンが非常に微細であることにより、また思考によってのみ論駁されることができない。

このように、ここでサルヴァジュニャートマンは、īśvaraやjīvaを考える際に、一般的に述べられているĀbhāsavādaやPratibimbavādaよりも要素を一つ多く考え、四種類の要素を使用している。

そして、この文章で見える限りサルヴァジュニャートマンは、īśvaraとjīvaに関し、顕現と映像の二種類の様態を認めているといえる。そして、この時īśvaraは無明の、jīvaは内官の、顕現と映像であると主張している。顕現と映像の差異については、例えば皿の中の水に映った太陽を、限定する制約である水と同一の性質を得た精神にあたる太陽が現われているとする太陽の顕現か、限定する制約に映った太陽の映像とみるかであり、顕現は全くの非実在であり、映像は顕現と区別される部分(この場合の映像は、限定と限定されるもの、即ち精神による映像とすると、ここでは映像において限定の部分と精神の部分が存在し、実在である精神の映像の部分を指していると考えられる)は実在である⁽³⁰⁾。

この文章で考える限りにおいてサルヴァジュニャートマンは、後世 *Ābhāsavāda* と呼ばれる説と *Pratibimbavāda* と呼ばれる説の両方を混合したような、或いは両者を共に認めたような見解を主張しているとも考えられる。

このことはサルヴァジュニャートマンの説とされている *Pratibimbavāda* が、プラカーシャートマンの説とされている *Pratibimbavāda* よりも、*īśvara* も *jīva* も共に映像であるとして、映像性が強く、*Ābhāsavāda* において両者が共に映像とされていることにより類似しており、後代の *Pratibimbavāda* と *Ābhāsavāda* に見られるような区別よりも、より類似し、近い見解を保持していると見る事が可能である。

だが、ここで先に挙げた『サンクシェーパチャーリラカ』の記述に一致するような形で見ていくとすると、顕現に関する記述は全く見当たらず、映像による言及ばかりである。サルヴァジュニャートマンはそこでも、*īśvara* を無明に、*jīva* を内官に反映した精神の映像であるとし、そのような限定に全く関係しない形で汚されずに原型である精神、ブラフマン=アートマンが清浄なまま存在しているとしている。そしてここで表わされた要約は、後世彼の *Pratibimbavāda* とされた主張の内容にほぼ一致している。

恐らくサルヴァジュニャートマンは、これまでの *īśvara* や *jīva* に関する見解から見ると、シャンカラにより唱えられた「*ābhāsa*」の概念における「顕現」と「映像」の漠然と混合した見解に関し、両者をはっきりと区別する見解⁽³¹⁾を主張し、さらに映像の実在性という観点を導入することにより、より整備された体系を生み出そうとしていたのではないかと考えられる。

それ故にサルヴァジュニヤートマンにより、新しいĀbhāsavāda的な映像観念とは異なる映像観念が生み出され、そのことが、後に新たな見解としてのPratibimbavādaが成立するきっかけになったのではないかと考えてみてもおかしくない。それ故にサルヴァジュニヤートマンは、顕現よりも映像による見解を主張していた人物とされ、後代Pratibimbavāda説の一方の主張者、ないし創始した人物と看做されていたのだと考えられる。

ここで挙げられた文章の内容は、恐らくMahāvākyaの部分的間接表示の解釈に際し、重要な考えになるものであると考えられる。この内容を部分的間接表示の例文の内容に重ねて考察して見ると、「tat」は限定である無明と限定による顕現と映像であるīśvaraと原型であるブラフマン=アートマンに、

「tvam」は限定である内官と限定による顕現と映像であるjīvaと原型であるブラフマン=アートマンに分けられる。これを「あれはこのデーヴァダッタである」という間接表示の例文に重ね合わせると、「あれ」の部分で表わされているのは、「あれ」という形で限定する時間や空間のような限定が無明であり、「あれ」という形で言い表されているデーヴァダッタが顕現であり映像であるīśvaraであり、限定を受けるものとして限定されないまま存在し、直接言い表わされていないデーヴァダッタ自身が原型であるブラフマン=アートマンであり、「この」の部分で言い表されているのも同じように「この」という形で限定する時間や空間のような限定が内官であり、「この」という形で言い表されているデーヴァダッタが顕現であり映像であるjīvaであり、限定を受けるものとして限定されないまま存在し、直接言い表わされていないデーヴァダッタ自身が原型であるブラフマン=アートマンであり、そして「あれ」や「この」という形の限定が取り除かれれば、原型であるデーヴァダッタ自身は共に同一であるということが、限定により直接表わされていず、このように間接的にしか表わされていないという、間接表示の方法に完全に結び付くといえるだろう。（この記述を前提に考える限り、

マドゥスーダナサラスヴァティーが『シッダーンタビンドゥ』において Pratibimbavādaにおける聖典解釈の方法として述べている通常の意味を捨てた間接表示 (Jahallakṣaṇā) ではなく、部分的間接表示 (Jahadajahallakṣaṇā) が使用されるべきであり、マドゥスーダナサラスヴァティーの記述は否定されるべきである⁽³²⁾。)

このようにここまで見てきたサルヴァジュニヤートマンのjīvaに関する見解においては、多数のjīvaを前提とした説 (Anekajīvavāda) である。だがサルヴァジュニヤートマン自身は別の箇所において、この見解と矛盾する唯一のjīvaを前提とする説 (Ekajīvavāda) を述べている。

例えば、

muktāmuktau vidvad-ajñau tvad anyāv ākāśādikṣmāvasānaṃ ca
viśvam |

svāvidyottha svānta niṣpandaṇaṃ tad vijñātavyaṃ mā
grahīr anyathaitat || (SŚ II,128)

解脱した〔人〕と解脱していない〔人〕、学識ある〔人〕と愚かな
〔人〕とは、あなたから異なる。そして虚空などから大地までの一
切は、自己の無明より生ずる精神の顕現であるとそれが認識されるべ
きである。これを別のやり方で支持することはできない。

tasmād brahmāvidyayā jīva-bhāvaṃ prāpya asitvā tāvake tu
svarūpe |
tvac cittena spanditaṃ jīva jātam ākāśādi kṣmāvasānaṃ ca
paśyet ||

svīyāvidyā-kalpītācārya-veda-nyāyādibhyo jāyate tasya

vidyā |

vidyā-janma dhvasta mohasya tasya svīye rūpe'vasthitiḥ

svaparakāśe ^(3.3) ||

ajñāni brahma jīvo bhavati bhavati ca spaṣṭam ajñānam asya

prāg aspaṣṭam sad antaḥkaraṇa nipatita jyotir-ābhāsa

yogāt |

caitanyaika pratiṣṭham sphurati na hi tamas tādrśam yādrśam

tad buddhi sthābhāsa niṣṭham sphurati tad ucitam jīvam

audhyābhidhānam || (SŚ II,162-164.)

それゆえに、ブラフマンは無明によりjīvaの状態になる。だが〔ブラフマン〕は、あなたの、自らの本質において存在し続けている。あなたの無明^(3.4)により生じた一切のjīvaを、そして虚空などから大地までの〔世界〕を認識するだろう。〔唯一の無明に反映した唯一のjīva〕自身に属する無明で仮定された師やヴェーダや論理等から、その〔ブラフマンの〕知識が生ずる。その〔唯一のjīva〕自身に属する、自ら輝いてる本質において存在し続けている〔ブラフマン=アートマンの〕知識の出現で、無明(moha)が失われた。ブラフマンが無明〔の基体と対象であり、その映像が〕jīvaの状態になる。そしてこの無明は、最初に〔夢眠状態などにおいて〕明らかでなく〔覚醒状態などにおいて〕内官〔の附託において〕存在している内官の上に落ちた光の顕現により、明らかになる。何故ならこのように〔『バーシユヤ』の〕jīvaの愚鈍の陳述が述べられた。知性に存在する〔反映した精神の〕顕現に基づいた無明は現われない。そのように唯一の精神に存在しているそれが現われるために。

このように、jīvaが一つしか存在せず、そしてそのjīvaは唯一の無明に反映したブラフマンであるとしている。さらに他のjīvaや一切の現象世界は自分の無明により存在しているとし、師やヴェーダ等の解脱のための知識のために重要なものも、自己の無明により生ずるとしている。このようにサルヴァジュニヤートマンは、唯一のjīvaだけが存在するというEkajīvavādaを主張していると考えられる。このようなEkajīvavādaは、マドゥスーダナサラスヴァティーが『シッターンタビンドウ』において、最上のヴェーダーンタの結論としてjīva論に関して述べている⁽³⁵⁾、īśvaraは無明に限定された原型であり⁽³⁶⁾、jīvaは原型が無明に反映したものであり、そしてこのjīvaが唯一のものであり、このjīvaが自らの力により、一切の世界を、そして師やヴェーダ等を生ずるとされるEkajīvavāda或いはDr̥ṣṭisr̥ṣṭivādaに、非常に類似しており、また、『ヴェーダーンタパリバーシャ』等で示されているEkajīvavādaが、Pratibimbavādaの中の変形のように捉えられている⁽³⁷⁾ことから、サルヴァジュニヤートマンが、不二一元論学派におけるPratibimbavādaの見解の端緒と看做され得るように、サルヴァジュニヤートマンの、このEkajīvavādaの見解も、後代の不二一元論学派におけるEkajīvavādaの見解の端緒の一つとして看做すことも可能であると考えられだろうか。

さらにサルヴァジュニヤートマンは、このような経験に矛盾しているようなEkajīvavādaが、

kālo'tīto'nādir eṣyann ananto muktāmuktau tatra pūrvam
tathordhvam |

tasmād etad durghaṭaṃ śaṅkase cenmā śaṅkiṣṭhāḥ

svapna-dr̥ṣṭānta-dr̥ṣṭeh ||

supto jantuḥ svalpa māt্রে'pi kāle koṭiḥ paśyed vṛtta

saṃvatsarāṇām |

paśyet koṭir evam āgāminām ca jāgrat-kāle yojayet sarvam

etat ||

kālo'nādis tatra muktaḥ śukādiḥ kālo'nanto mokṣyate tatra

cānyaḥ |

ity evaṃ te bandha-mokṣavyavasthā saṃsiddhiḥ

syād parātma-prabodh || (ŚŚ II,129-131)

過ぎ去った時は無始であり、未来は無終である。そのために解脱した〔人〕と解脱していない〔人〕は、以前より〔存在し〕、同様に以後にも〔存在するだろう〕。それ故に、もしあなたが、この〔唯一のjīvaの存在の見解〕は困難であると疑っているならば、疑うべきではない。夢眠の例の見解のために。夢眠状態で人はまた、非常に短い時間において、数え切れない過ぎ去った年月の〔時間〕を認識し、数え切れないこのような未来の〔時間〕を認識するだろう。覚醒状態においても、この全てが適用されるだろう。〔夢眠状態において、過ぎ去った〕時間は無始であり、その場合にŚukaなどが解脱した、そして〔未だ来ていない〕時間は無終であり、その場合に他の人々が解脱に達するだろう、ということ。このようなそれらの束縛と解脱の、それぞれの差異からの解放は、最高我の知覚から存在するだろう。

このように、Ekajīvavādaが、夢眠状態においては経験に矛盾しないと述べ、そしてそれが覚醒状態にも適用されると述べることにより、経験に矛盾

するという反論を論駁することにより、サルヴァジュニヤートマンは、
Ekajīvavādaが成立するとしている。

このようにサルヴァジュニヤートマンにおいては、二種類の見解、
EkajīvavādaとAnekajīvavādaが認められているが、本来矛盾するこの両説を
両立させるために、サルヴァジュニヤートマンは次のように述べている。

puruṣa-bheda vaśād dvidīdhā bhavet kṣapita kalmaṣa dhīr api
madhyamā |

jagad aneka mumukṣukam iṅṣate puruṣa ekataro na tathā
itarah ||

iti tu kecid uśanti mahādhiyas tad api saṁbhavati iti na
duṣyati |

iha tu sūtrakṛtātha-giroditaḥ puruṣa ekavidhas trividho na
tu || (ŚŚ II,90-91)

〔以前に述べられたvivartavādaのように〕真ん中にある破壊された
る罪の見解もまた、人間の種類により二種類の〔見解が〕あるかもし
れない。二種類の見解の内の一は世界に解脱を願っている多数の
jīvaがあるとし、〔もう一方は〕そのような考えでない〔世界には解
脱を願っている唯一のjīvaだけがある〕とする。しかし〔その考えは〕
不合理であるということで、それすら誤っていることを、偉大な知識
の人々〔である賢者〕は主張する。実に『ブラフマスートラ』の著者
はこの書物において、atha⁽³⁸⁾ という語により〔尊敬されるべきかく
ある賢者である〕一種類の人間があり、〔反論者により述べられたよ
うな〕三種類の人間はないと述べられた。

このように、EkajīvavādaとAnekajīvavādaはそれぞれ別々の独立した見解としては認められないとし、そしてそれら両者はVivartavādaの中に位置付けられているとしている。そしてそのことについても、次のように述べている。

tattvāvedakamāna-dṛṣṭir adhamā tattva-kṣatir madhyamā
tattva-pracyuti vibhrama-kṣati karī tatra antya-dṛṣṭir matā |
jīvaikatva mumukṣu-bheda-gatito vyāmiśra-dṛṣṭi rdvidhā bhinnā
tatra ca pūrvapūrvam ilayād ūrdhvolabdhar bhavet ||

(SŚ II,83)

最も低い見解は、〔直接知覚などの認識手段で世界の実在を述べる〔pariṇāmavādaの〕観念である。〔世界の〕実在の破壊〔という見解〕は、〔最初と究極の見解〕の間にある。そのために実在の破壊の迷妄〔の世界〕の破壊を成し遂げる〔究極の見解である〕他の見解が考えられた。〔vivartavādaである両者の〕混合した見解は、唯一のjīvaと〔無明によって仮定された映像である〕解脱したいと願う〔jīvaとīśvaraやjīvaの間の映像の〕差異の状態に、二重に分割された。前に述べられた、それぞれの〔見解の〕破壊の後に、より高い〔見解〕の獲得に導くに違いない。

このように言及し、さらに「〔vivartavādaにおいて最初に〕解脱を願っている多数のjīva〔ということが〕そして解脱を願っている唯一のjīvaだけが〔ある〕ということ〔を理解する〕。」⁽³⁹⁾とあるように、段階論的に構成されている宇宙論の中の、Vivartavādaの中に組み入れられ(vivartavādaは見せかけの実在性を持つような段階⁽⁴⁰⁾であり、その実在性は映像としての実在性に類似している)、サルヴァジュニヤートマンのjīva論の映像性に

合致しているといえる)、両者はそこでAnekajīvavādaを下にそしてEkajīvavādaを上位置付け、段階的な形で捉えている。このようにサルヴァジュニヤートマンは、段階論的な宇宙論の中に、段階論的に組み入れることによって、AnekajīvavādaとEkajīvavādaの両方の見解を認め、両立させることの矛盾を解こうとしているといえ、さらに彼自身に特徴的な宇宙論の中に結び付けられることによって、彼の教説におけるPratibimbavāda的な観念が確立されたのではないかと考えられるだろう。

3. 結び

サルヴァジュニヤートマンのjīva論は、AnekajīvavādaとEkajīvavādaの両説が存在し、認められている。このことは後代の不二一元論学派の一部に、両説がPratibimbavādaにおける限定の差異（無明或いは内官）による変形として、両説とも認められている形を作ったものであるといえるだろう。そして彼は、彼により、より明確化された宇宙論におけるVivartavādaの観念をjīva論に関係させることによって、Ābhāsavāda的な観念に、映像の観念、映像としての実在性の観念などを導入し、Pratibimbavāda的な概念を不二一元論学派の教説の中に取り入れた人物の一人と考えられ、さらに、不二一元論学派において、恐らく明確な形の主張としてEkajīvavāda的な概念を打ち出した人物の一人であると考えられる。このようにサルヴァジュニヤートマンは、初期の不二一元論学派において、後代の不二一元論学派の教説におけるjīva論の概念に関し、重要な寄与を行い、渾然とした形ではあるが、幾つかの概念を不二一元論学派の教説の中に取り入れた最初の人物の一人であると考えられる。

そしてさらにサルヴァジュニヤートマンは、EkajīvavādaとAnekajīvavāda

の両者を認めるのに際し、それを段階論的な宇宙論の中のVivartavādaの中に位置付け、そしてそこにおいて両者を段階的に位置付けてることにより、両説が並立することの矛盾を取り除こうとしている。これ故に彼のjīva論に関する特徴は、宇宙論等にも見られる段階性とjīvaの存在がそこに位置付けられたVivartavādaの特徴である映像性にあると考えられ、彼はその両方の要素を結び付けることにより、より体系化、形而上学化された教説を打ち出し、彼自身の教説において特徴的な、段階論的構造の体系を作り出しているといえるだろう。

註

(1) *jīva*論の中で、「光」や「光明」、乃至「誤り」の意味で用いられる *ābhāsa* という語が、重要なものとなったのは、*Śaṅkara*における *ābhāsa* という語の特殊な使用に基づくとされている。*Śaṅkara*は、唯識説の述語として使用されていた *ābhāsa* という語の「顕現」や「似現」という意味を採用し、彼自身の教説の中に取り入れている。(前田専学「シャンカラにおける *ābhāsa* の意味」(『印仏研』6-1)や前田専学『ヴェーダーンタの哲学』pp165-166等参照)また、*Vidyārāṇya*は彼の著書である "*Pañcadaśī*"において、*ābhāsavāda*に関して *Śaṅkara*の意見に負い、彼の "*Upadeśasāsrī*"を根拠としている。(前田専学『ヴェーダーンタの哲学』p.173註(47)参照。 *iti vārtikakāreṇa citsādrśyaṃ vivakṣitam | brahmacitphalayoṛ bhedaḥ sahasruyāṃ viśruto yataḥ || "Pañcadaśī"* VIII 12. この偈に対する *Rāmakṛṣṇa*の註釈においても *śrīmadācāryairupadeśasāhasryāṃ brahmacaitanyacidābhāsayorbhedasya*……と述べられている。(THE PAÑCADAŚĪ of VIDYĀRĀṆYA MUNI with A COMMENTARY by RĀMAKRṢṆA edited with variants, notes and various indexes by NARAYAN RAM ACHARYA 'KĀVYATĪRTHA'; THE VRAJAJIVAN PRACHYBHARATI GRANTHAMALA 22 ; CHAUKHAMBHA SANSKRIT PRATISHTAN ; DELHI)尚、*Sarvajñātman*を *ābhāsavāda*の主張者の一人とする人々もいる(中村元『ヴェーダーンタ思想の展開』p.433や宇野惇「ヴィワラナ学派の映像説」(『印仏研』10-2)等)が、彼の見解の中に *ābhāsavāda*との類似性は認められても、同一に近い主張と考えることは、本稿において後述していく見解の点からも不可能であると考えられるために、一般的にはこの見解は認め難いものといえるだろう。

(2) "*Siddhānta bindu*" pp.26-28

(3) "*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad bhāṣya vārttika*" II,4,138.

(4) *Mahāvākya*の解釈において、後代の不二一元論学派の人々が使用した方法は *Jahadajahllakṣaṇā* (部分的間接表示)であり、それは *Sarvajñātman*により導入されたと言われる。(それ以前の *Śaṅkara*や *Sureśvara*における解釈方法については、前田専学「不二一元論学派の聖典解釈の方法について *Anvaya*と *Vyatireka*」(『印仏研』19-2)や同「スレーシュヴァラと聖句「汝はそれなり」」(『印仏研』27-1)等参照)間接表示に関しては、それは語が通常の表示対象(意味)以外の対象を、類似性等にもとづいて、比喩的に、間接的に表示する機能であり、*Sarvajñātman*はこれを三種類に分類して

いる。 ("*Samkṣepasārīraka*" I,154-157等) 即ち、(1) *Jahallakṣaṇā* (通常の意味を捨てた間接表示)。例えば *gaṅgāyāṃ ghoṣaḥ* (牧人の集合場所がガンジス河である) の場合は、ガンジス河という通常の意味が捨てられ、ガンジス河という語が間接的に表示する「ガンジス河の岸」が意味される。(2) *Ajahallakṣaṇā* (通常の意味を捨てない間接表示)。例えば *kuntāḥ praviśanti* (槍が入る) の場合は槍は「槍を持っている者」を間接的に表示しているが、通常の意味である槍は保持されている。(3)

Jahadajahallakṣaṇā (部分的間接表示)。例えば *so'yaṃ devadattaḥ* (あれはこのデーヴァダッタである) の場合は、「あれ」は過去の時間と空間によって限定されたデーヴァダッタを表示し、一方「この」は現在の時間と空間によって限定されたデーヴァダッタを表示する。この文章は同一判断を示し、時間と空間による限定というような、両立し得ない要素を排除することにより、デーヴァダッタ自身の同一性を意味する。

(*Samkṣepasārīraka*においては、(2) に関して *śoṇo dhāvati* (赤が走る) (I,155等) を、(3) に関して *so'yaṃ pumān* (あれはこの男である) (I,156等) の例文を使用している。) *Vedānta paribhāṣā* IV,26-28において、この *Jahadajahallakṣaṇā* についてダルマラージャは伝統説として紹介しているが、「*tat tvam asi*」には *lakṣaṇā* が無いとし、間接表示とする諸師の主張は一時的認容の弁として理解されるべきであるとするらしい。

(前田専学『ヴェーダーンタの哲学』p.215註(21)参照) また *Mahāvākya* の解釈において現代の不二一元論学派に属するとされるような人々、例えば *Vivekānanda* では、このような伝統的な存在論的、認識論的解釈と共にショウペンハウエル的な倫理的解釈(ショウペンハウエルが「*tat tvam asi*」を倫理的に解釈したことについては P.Hacker が述べている; P.Hacker: *Schopenhauer and Hindu Ethics* (W.Halbfass (ed) *Philology and Confrontation, P.Hacker on Traditional and Modern Vedanta*, state university of New York Press), 1995 参照) を導入して、倫理的解釈の傾向へと変化させている。

(甲田烈「*Vivekānanda*における〈*Tat tvam asi*〉の意味」(『東洋大学大学院紀要』第34集)参照) さらに筆者が甲田氏本人から聞いたところによれば、ラマナマハリシやオーロピンド等においても、倫理的解釈の傾向が強い傾向があるらしく、不二一元論学派における聖典解釈の方法についての変化を考えるのに、興味深い点である。

(5) "*Siddhānta bindu*"によれば、*ābhāsavāda*において *Mahāvākya* の解釈の使用は、まず最初に「*Aham brahmāsmi*」を *Jahallakṣaṇā* で解釈している "*Samkṣepasārīraka*" I,169を引用して、*Jahallakṣaṇā* を使用している。(*asimśca pakṣe tattvamādipade jahallakṣaṇaiva sābhāsasyopādher vācyārthāsasya hānādābhāsasyāpi jaḍajāḍavilakṣaṇa*

tvenānirvacanīyatvat…… "Siddhānta bindu" p.27) しかしより適切な方法として、次にjahadajahallakṣaṇāを持ち出してきている。しかし一般的にこの両方の方法が適用されるということは考えられない。例えば"Vedāntasāra" 176-181において、jahallakṣaṇāは「tat tvam asi」の解釈に適用されない、と否定されているように。

(6) "Upadeśasāhasrī" I,18,43.等

(7) "Brahmasūtrabhāṣya" I,3,19.等

(8) Padmapādaに関しては、映像の比喻の例の解釈について発展が見られるものの、彼がpratibimbavādaの立場を取っていたとは必ずしも考えられないと言われる。(島岩「不二一元論学派における顕現説と映像説と限定説」(『印仏研』35-2)

(9) "Siddhānta bindu" p.28

(10) Sarvajñātmanがjīvaの限定(upādhi)としてantaḥkaraṇaとbuddhiの両方を、同じような意味合いで使用していることから、もう一つの見解との比較しやすさのために、同一のantaḥkaraṇaという語を使用した。また不二一元論学派においては、既にŚaṅkaraの頃に、antaḥkaraṇaがbuddhiと同一視されるということが述べられている。

(例、「ātmanの限定的添性(upādhi)を成す内官は、各所でmanas,buddhi,vijñāna,cittaというような異なった名称で呼ばれている」("Brahmasūtrabhāṣya" II,3,32.))そしてŚaṅkaraはbuddhiとmanasを同一視し(中村元『シャンカラの思想』p.518)、そしてantaḥkaraṇa=manasであるとGītābhāṣya V,19.で註釈している(中村元『シャンカラの思想』p.518)ことから、antaḥkaraṇaとbuddhiが同一視されているといえるだろう。また後代の不二一元論学派においても、Dharmarājaが「antaḥkaraṇaはmanas , buddhi , ahaṁkāra , cittaの四つの変形を持っている」("Vedānta paribhāṣā" I,58)ということとを述べており、不二一元論学派の系譜において、antaḥkaraṇaとbuddhiの同一視は続いていると考え、"Siddhāntabindu"のこの部分において言及されているantaḥkaraṇaとbuddhiも同一視されていると考えられるだろうということからも、内官という語の使用は認められるであろう。

(11) ekameva caitanyaṁ binbatvākrāntamīśvaracaitanyaṁ ,
pratibimbatvākrāntaṁ jīvacaitanyaṁ ("Vedānta paribhāṣā" VIII,61.)

(12) "Vedānta paribhāṣā"が引用したこの聖典は、N.S.Anantakrishna Sastriの註釈によれば、Appya Dīkṣitaの "Siddhāntaleśasaṁgraha" , 32(KSS.36)であり、それによれ

ば、この見解は*Samkṣepasārīraka*の著者（即ちSarvajñātman）の見解である。

(13) tasyaiva bimbasyāvidyātmikayāṃ māyāyāṃ pratibimbamīśvaracaitanyaṃ ; antaḥkaraṇeṣu pratibimbaṃ jīvacaitanyaṃ ; ' kāryopādhirayaṃ jīvaḥ karaṇopahira īśvaraḥ ' ("*Vedānta paribhāṣā*" VIII,58.)

(14) etanmate jalaśayagataśarāvajalagatasūrapratibimbayoriva jīvaparamēśvarayorbhedah·…… ("*Vedānta paribhāṣā*" VIII,59.)

(15) Sarvajñātmanが「tat tvam asi」の解釈に、部分的間接表示の方法を導入したことを考えるならば、pratibimbavādaにおける「tat tvam asi」の解釈にJahallakṣaṇāを適用することは、本来不適當であると考えべきだろう。またJahallakṣaṇāの解釈が「tat tvam asi」に適用されないことは"*Vedāntasāra*" 176-181において述べられている。（本章 註(5) 参照）

(16) 島岩「不二一元論学派における顕現説と映像説と限定説」（『印仏研』35-2）参照。だがSarvajñātmanにおいては、水晶と赤い花の例が、"*Samkṣepasārīraka*" III,147-148等において使用されている。

(17) "*Siddhānta bindu*" p.29

(18) "*Brahmasūtrabhāṣya*" I,3,18.等。また虚空と壺などにより限定された虚空の比喩は、Gauḍapādaの"*Māṇḍūkya kārika*" III,3.等において現われている。この比喩は、それまでのVedānta学派の見解を排斥し、個我と最高我の同一を主張し、不二一元論へと移行させる見解であり、māyāvādaやvivartavādaと呼ばれる見解の萌芽となるものである。（中村元『ヴェーダーンタ哲学の発展』pp.633-634参照）

(19) 島岩「不二一元論学派における顕現説と映像説と限定説」（『印仏研』35-2）参照。またこの点に関し"*Vedānta paribhāṣā*" VIII,64-67で、形態のないものも形のある映像を表わすということ、雲で覆われた星空と水における空の映像等の例により主張し、批判を排斥している。

(20) 一般的にはPrakāśānandaの見解として知られており、不二一元論学派中の特異な思想で、唯識説に類似した思想と言われている。（前田専学『ヴェーダーンタの哲学』pp50-51参照）またDharmarājaも、このPrakāśānandaのdṛṣṭisṛṣṭivādaの影響を受けているのではないとも言われている（村上真完「PrakāśānandaからDharmarājādhvarindraへ-主観的観念論の系譜-」（『印仏研』44-1）参照）

(21) "*Siddhānta bindu*" p.29

(2 2) *bimbapratibimbakalpanopādhiśca ekajīvavāde' vidyā , anekajīvavāde antaḥkaraṇānyeva ("Vedānta paribhāṣā " VIII,61.)*

(2 3) APにおいては*īśati*である。(KSS.2 p.670)

(2 4) 正午に開花する赤い色の花のこと。*bandhujīvaprāsūnaṃ nāma madhyāhna vikārāsiraktavar̥puṣpaviśeṣaḥ* (KSS .2 p.669 参照。) モニエルの *Sanskrit-English-Dictionary* p.721によれば、正午に開花し、次の朝には散る赤い色の花のこと。

(2 5) "*Samkṣepasārīraka*" II,169や190,191などによれば、無明は*īśvara*に関する時*māyā*と呼ばれ、*jīva*に関する時迷妄 (*moha*) と呼ばれる。(例.*īśvara*が得て存在していると*māyā*と呼ばれ、存在し、そしてこれが*jīva*に関する限りは迷妄 (*moha*) と呼ばれ〔存在している、この〕*Viṣṇu*に関する目に見えない力が、*jīva*と*īśvara*と世界の差異の原因である。 "*Samkṣepasārīraka*" II,190) *S' Samkṣepasārīraka*" III,108-109によれば、"*Bhagavadgītā*"のV,15-16やVII,14などを根拠として、無明と*māyā*の両者が同一であるとしている。*īśvara*に関係した時のみの名称かどうかはともかく、サルヴァジュニヤートマンは無明と*māyā*を、同一ないし同一と看做されるものと考えていたといえるだろう。又後代の不二一元論学派の人々により、無明は*māyā*の同義語として看做されていたと述べられている。(前田専学『ヴェーダーンタの哲学』 p.238参照)

"*Vedāntasāra*"では、無明を世界に関係する時総相 (*samaṣṭi*)、個我に関係する時別相 (*vyāṣṭi*)と表わされるとし、二種類の在り方を述べているように見える。更に"*Pañcadaśī*" I,15-17.において、*māyā*と無明を区別し、根本原質 (*prakṛti*) のうちの、純質が優勢である時は*māyā*が、他の二つの要素が優勢な時は無明が現われる、としているらしい。

(中村元『シャンカラの思想』 p.423,p.427註 (22) 参照。)

(2 6) 例えば、"*Samkṣepasārīraka*" II,165.等。ここで述べられている事柄は、前にも何度か言及したようにVivarāṇa 派とBhāmāti派を分かち重要な相違の一つであり、本章で問題としている*jīva*観は、本章中でも触れたように、この問題に関係して生じたものであると、筆者は考えている。この無明の基体と対象の問題に関し、ここで引用した偈の前後の多くの偈で論じられており、そこでは*jīva*が無明の基体であるという見解が、Maṇḍanamīśraの見解に帰せられることが、"*Samkṣepasārīraka*" II,174.或いはII,138に関するRāmātirthaの註釈等において述べられ、その見解が排斥されている。(より詳しい内容については、本研究第3章 3節,4節を参照) この見解は、"*Siddhāntabindu*"に

におけるAvacchedavādaの見解に、jīvaが無明の基体であるということ、Brahmanを対象としているということ、そしてjīvaにより分割された無明が存在していること等が一致することから、同様なīśvaraとjīvaに関する見解が、既に主張されていた、或いは萌芽として存在していたことと考えられるだろう。そしてSarvajñātmanにより、Avacchedavāda的な見解は排斥されているということと、後述するように、彼において既にĀbhāsavādaとPratibimbavādaに比せられるような見解が存在していることから、不二一元論学派では、後代のようにはっきりと定義され術語化されるような形ではないが、かなり早い時期に、このような三種類のjīvaに関する見解が、渾然とした形で存在していたと考えられるだろう。よりすっきりと定義され、Pratibimbavāda等の用語が表わされるようになるのは、恐らくPrakāśātman以後であると考えられるらしい。（島岩「不二一元論学派における顕現説と映像説と限定説」（『印仏研』35-2）参照）

(27) APにおいてはsārddhamとなっているが、これは恐らくsārdhamの誤植だろう (KSS.2 p.747)

(28) APにおいてはbahiṣṭhaḥである。(KSS.2 p.748)

(29) KSSでは一偈ずつ繰り上がり、"*Samkṣepasārīraka*" III,274-280.となっている。

(30) このことは、ābhāsavādaにおける顕現が非実在であることとpratibimbavādaにおける映像が実在であることに一致するように見える。この映像の実在は、後代の不二一元論学派における見せかけの実在性 (pratibhāṣika Satyaṃ) という段階に相当する形で (雲母と赤い花の例によれば、赤い雲母の映像は誤った認識であり、

"*Sarvadarśanasamgraha*" XVIにおいて銀等の誤った認識が、見せかけの実在性に相当していたことに一致するのではないかと考えられるので) 認められた真の実在、原型それ自身に対し一段低い実在性として認められている、と考えられるのではないだろうか。

(尚、これに関連してサルヴァジュニヤートマンの教説において実在性による段階性が存在していると考えられることについては、拙論「不二一元論学派における宇宙論の一考察」（『東洋大学大学院紀要』第34集）参照。）

(31) シャンカラにおいてābhāsaという語は、「顕現」や「映像」の意味を示しており、彼においては、jīva論に関する語としてよりは、相互附託説における問題（例えば、非ātmanである自我意識との附託や、自我意識等がātmanと見誤られる附託を説明している "*Upadeśasāhasrī*" I,18,63-71.等）のために考えられた見解であるといえよう。しか

しシャンカラにおけるこのような漠然とした意味による使用が、後代の不二一元論学派における個々の論の見解になったと考えられるらしい。(前田専学「シャンカラにおける ābhāsaの意味」(『印仏研』6-1)や前田専学「ヴェーダーンタの哲学」pp165-166等参照。)

(32) 本論文の註(5)と(15)参照。ここでは"*Samkṣepaśārīraka*"の偈からの考察によっても否定されるべきであることを示した。

(33) *ĀnSS* .83 vol.2においては、*citprakāśe*である。(*ĀnSS* .83 vol.2,p.544)

(34) APにおいて*tvaccitteneti cittaśabdenāviyocyate* (*ĀnSS* 83 vol.2. p.544)とSūにおいて*tvaccittena spanditaṃ tvadavidyotthavikalpitam* (*ĀnSS* 83 vol.2.p.544)と註釈されていることから、ここでは*citta=avidyā*で無明と訳した。

(35) "*Siddhānta bindu*" p.29 また本章pp.6-7の記述参照。

(36) これに関するような記述として、*Sarvajñātman*は「原型或いは無明における映像である [*īśvara*] は」 ("*Samkṣepaśārīraka*" II,179)等と述べており、ここで見られる*īśvara*に関する見解は"*Siddhānta bindu*"の内容に一致すると考えられるだろう。また*īśvara*と*jīva*の差異に関して、無明の二種類の力、*vikṣepaśakti*と*āvaraṇaśakti*

(" *Samkṣepaśārīraka*" I,20-21等参照)が、別々に働いており、*īśvara*では*vikṣepaśakti*のみが働き、無明に覆われていないために全知であるとし、*jīva*では*āvaraṇaśakti*のみが働き、無明に覆われることにより、「私は無知である」という経験が生じ、限定された知識のみを持ち、無明の顕現が明らかである、とされている。("*Samkṣepaśārīraka*" II,165-166やII,175-179等参照。)

(37) 本章 註(22)等参照。

(38) *athato brahmajijñāsa* (*Brahmasūtra* I,1,1.)

(39) *bahavo'hameva ca mumukṣuriti* (*SŚ* II,86)

(40) *Sarvajñātman*において、宇宙論は実在性の差異により段階化されたものであり、*vivartavāda*は日常的な実在性を破壊する段階であり、映像のように顕現している実在性の段階である。(*Sarvajñātman*の宇宙論についての詳しい内容は、本研究 第5章参照)

