

『サルヴァージュニヤートマンの不二一元論思想
—シャンカラとの比較を通して—』

II

岡山大学文学部東洋学専攻科仏教学専攻
博士後期課程第3号（1220010005号）

岡田 隆行

第7章 不二一元論学派における「大文章」の一考察

はじめに

ヴェーダーンタ学派は、本来ウパニシャッド聖典の解釈学として成立・発展した学派である。そのために、この学派では解釈学の伝統やその方法が重要視されていた。中でも「tat tvam asi」等の文章は、ウパニシャッドの教説の趣旨を要約したのものとして、「大文章」(Mahāvākya)と呼ばれ、重要視されてきた。

この「大文章」の概念や不二一元論学派におけるその解釈方法等に関しては、これまでに多くの研究が存在し、多くのことが明らかにされている。

だが、不二一元論学派におけるこの「大文章」の解釈方法は、純粹に文章の解釈方法として成立したものというよりは、既に前提とされている内容、ブラフマンとアートマンの同一性を「大文章」がいかに言及しているか、証明しているかを説明するために、「Tat tvam asi」などの「大文章」と呼ばれる通常の文章理解で得られない特別な文章の意味を理解するための適切な方法として作り出されたと考えられ、純粹に文章を解釈するための方法ではない⁽¹⁾。それ故に、この不二一元論学派の「大文章」の解釈方法は、不二一元学派の他の思想との関係においても考察されるべきではないだろうかと考えられる。

本章では、不二一元論学派における「大文章」とその解釈方法について考察し、さらに、この問題に関して不二一元論学派において重要な寄与をなしたサルヴァジュニヤートマン(Sarvajñātman)のこの問題に関する思想と彼の他の思想との関係を考察することにより、初期不二一元論学派における

この問題についての一様相を明らかにしようとする。

第1節. Mahāvākyaについて

一般的に「大文章」(Mahāvākya)の語により、「tat tvam asi」⁽²⁾や「aham brahmāsmi」⁽³⁾などのウパニシャッドの語句が想起される。さらにこれらの文章は、ウパニシャッドの教説の趣旨であり、ヴェーダーンタ学派の根本思想とされる「ブラフマンとアートマンの同一性」を表わすものと考えられている。

このように、一般的に「大文章」という語は、不二一元論学派において重要な術語であると考えられている。しかしこの「大文章」という語は、本来ヴェーダーンタ学派特有の術語ではなく、さらに言えば、初期の不二一元論学派では殆ど使用されていない⁽⁴⁾。そのために、「大文章」という語がどのような概念であり、いつ頃不二一元論学派において「tat tvam asi」などのウパニシャッドの語句と結びついたのかを考察する。

インド哲学では、ヴェーダ聖典の伝承と解釈のために、文法学や語源学等が早くから発達した。そしてパーニニにより規定された文法を基にして、語や意味などに関する哲学的問題を考察する文法学派やヴェーダ聖典の教令の解釈などに関係して、語や意味に関する哲学的問題を考察するミーマーンサー学派等により、言語の問題の考察が進められてきた。これらの考察は、以後の言語の問題にとって重要な基礎をなしている。「大文章」に関してもまた、状況は同様である。まず初めに、これらの考察によりMahāvākyaの語がどのような定義を与えられているのかを簡単に見てみる⁽⁵⁾。

ミーマーンサー学派は「大文章」を、諸々の「文章」ないしそれを構成す

る諸々の「節」の相互の期待性に基づいて規定する。諸々の「文章」の相互期待性は一つの主題性を構成し、一つの主題を構成する諸々の文章には、主要なものと同属的なものがある。その主要な「節」と同属的な「節」は、「期待性」「適合性」「近接性」によって相互に結合して、一つの「大文章」を形作り、それらは一つの目的に従事するとする。これら諸々の「文章」で形作られた文章には、文章の一体性があり、諸々の「文章」は全て「祭式の施行」という同一の目的を持っている。そしてその中で、「命令文」だけが直接表示し、他の「文章」はそれに同属する *arthavāda* とみなされるとし、それらの統語論的關係に関しては、*padaikavākyatā*（単語の一文章に対する關係）と *vākyaikavākyatā*（一文章の他の文章に対する關係）の二重の關係に基づくとしている。このように、ミーマーンサー学派において「大文章」とは、複数の「文章」からなる「複合文」であり、「主要な文章」とそれに「同属的な文章」により構成されているとする。また同様に、文法学派等でも「大文章」を、「文章の集合」と規定している⁽⁶⁾。これらから、「大文章」が本来「複数の文章の集合」であり、一体となった「複合文」を示すと考えられていたといえるだろう。

では、次に不二一元論学派において *Mahāvākya* はどのように定義されているのかを考察する。

「*tat tvam asi*」や「*aham brahmāsmi*」などの文章が、サダーナンダ等の後代の不二一元論学者達により「大文章」と呼ばれるようになった⁽⁷⁾と述べられるように、「大文章」の解釈に一つの明確な方向を与えたと言われる。そのため、今日不二一元論学派の入門書とされている『ヴェーダーンタサーラ』の中では、「大文章」という語は、既に不二一元論学派の術語として使用されていると考えられる。

例えば、『ヴェーダーンタサーラ』において『それから「大文章」の意味が説明される。この「tat tvam asi」という文章は、三種類の関係により不可分の意味を教えるのに存在する。』⁽⁸⁾として、「tat tvam asi」という文章が「大文章」であり、そしてそれは「不可分の意味」(akhaṇḍārtha)を教えるものであると考えられている。

さらに、『ヴェーダーンタサーラ』とならんで不二一元論学派の入門書として重要視されている『ヴェーダーンタパリバーシャー』においても、

『「大文章」で説明されるべき「tat」と「tvam」という語の意味の同一性が説明される。』⁽⁹⁾として、「tat tvam asi」という文章が「大文章」と結び付き、「tat」と「tvam」の同一性を言明しているものと考えられている。そしてさらに、『その場合、文章の他の文章に対する関係はどこに存在するのか？それぞれ異なっている〔単語の意味〕との結合を教える文章において、欲望の力により「大文章」の意味を教えること、そこに文章の他の文章に対する関係が存在する。』⁽¹⁰⁾として、「大文章」を他の文章を必要とすることにより明らかにされる文章とする。そこから、上述されたような複数の「文章」よりなる「複合文」であると考えられているといえるだろう。

さらに同じ偈において、『例えば「新月と満月の供儀により、生天したいと思う者は、祭祀をするだろう」や「薪をくべる」等の文章は、相互に欲求されている双方の意味を教えることにより同一の文であることが存在する。』⁽¹¹⁾と述べられている。そして、『このように「大文章」の意味の理解に関しては、従属的な文章(avāntaravākya)の意味が原因である。このような、肯定的関係等の確立から。』⁽¹²⁾と述べられているように、従属的な文章によってその意味を理解することができる、「複合的な文章」であると考えられている。このように、後代のヴェーダーンタ学派の見解は、上述のミーマーンサー学派の見解と類似しており、その見解をなぞっていると考

えられる⁽¹³⁾。

このように不二一元論学派で「大文章」は、「tat tvam asi」等の文章として限定され、そしてその概念の定義として、前述のミーマーンサー学派の見解を受け継ぎ、同一の目的を持っている諸々の「文章」により一つの文章を構成する「複合文」であると考えられているといえるだろう。

最後に、初期不二一元論学派における「大文章」について考察する。

既に言及したように、初期不二一元論学派では、「大文章」という語は殆ど使用されていない。例えば、シャンカラは『ウパデーシャサーハスリー』の中で「tat tvam asi」という文章の解釈方法について詳しく考察しているが、一度もそれを「大文章」と呼ぶことはなく、その中で「大文章」という語は一度も使用されていない⁽¹⁴⁾。また「tat tvam asi」という文章が述べられている『チャンドーギヤウパニシャッド』に関するシャンカラの註釈においても、その文章に言及している文章の注釈の中で、「大文章」という語をシャンカラは一度も使用していない。

シャンカラにおける「大文章」の唯一の使用例と見られる『ブラフマーストラバーシュヤ』の部分もヴェーダーンタ学派の主張として言及したのではなく⁽¹⁵⁾、そしてヴェーダーンタ学派におけるミーマーンサー学派の思想の影響⁽¹⁶⁾を考えると、シャンカラにおける「大文章」という語の使用は、何ら特別な意味を持ったものではなく、ミーマーンサー学派で使われていた意味で使用されている、ごく普通の術語であると考えるのが適当であろう。同様にシャンカラの弟子であるスレーシュヴァラも、『ナイシュカルムヤシッディ』において「tat tvam asi」という文章の解釈方法について考察しているが、それを「大文章」と呼ぶ例はなく、「大文章」という語も一度

も使用されていない⁽¹⁷⁾。

このように、この両者の時期に、不二一元論学派において「大文章」という語は、術語として未だ成立しておらず、特別な意味を持っていなかったと考えられる。

だがサルヴァジュニヤートマンにおいては、「大文章」という語が単に使用されているだけではなく、明らかに不二一元論学派における特別な術語として使用されている。

まず初めに、彼の主著とされる『サンクシェーパチャーリーラカ』における使用例を見てみると、第3章の中にほぼ固まっていて、数偈にわたって使用されている⁽¹⁸⁾。そこにおいてmahāvākyaという語や、それと同義であると考えられるmahāvacasやmahāgir等の語が使用されている⁽¹⁹⁾。

padārtha-bodhena kṛtārthā na te matiḥ parikṣā hi padārtha
gocarā |
ato mahāvākya nibandhanaiva dhīra bodha vicchedakarī
bhaviṣyati ||
svādhyāya dharma paṭhitam nija vedaśākhāvedānta bhūmi gatam
ādarapālitaṃ ca |
saṃnyāsinā paraḍṣā guruṇopadiṣṭam sākṣān mahāvacanam eva
vimukti-hetuḥ || (SS .III,294-295.)

語の意味の知識により、あなたは目的を達成しない。何故なら、語の意味の範囲の中にある観念が理解できないので。それ故に、まさに「大文章」により生ずるような不変の知識で、〔無明の〕破壊を

なすであろう。ヴェーダの学習と規則で知られた法に抵触しないことにより学ばれた、自身のヴェーダの伝承の分派のウパニシャッドの部分から生ずる尊敬で守られた、そして苦行者で最高の見解の持ち主である師により教えられた「大文章」だけが、明らかに解脱の原因であるために。

upaniṣad iti veda ity apīdaṃ samabhivadanti mahavaco

mahāntaḥ |

phalavad avagati syād antareṇaitad ekaṃ vacanam iti na śakyam

vaktum ityādarosmin ||

upaniṣad iti śabdo veda-śabdaś ca tasmāt śruti-śirasi nivaṣṭo

yojyām atra vākye |

aparam akhilam asyaivāṅga bhūtatva hetor iha samabhiniviṣṭam

tadvige vācyam āsīt ||

pitṛā tat tvam asīti bodhanamanu spaṣṭam vijajñāviti chāndogye

yad avocad etad iha no liṅgam bhavej jñāpakam |

sarvaitrava mahāgirām upaniṣac-chabdo bhaved grāhako vedaś

cāyam ato'nyad asya nikaṭam tena atra vedādigīḥ ||

upaniṣad vacasā paramātma-dhīḥ sahaja-śakti vaśena nigadyate |

tad upacarya mahāgiri vartate nikaṭa bhāvam apekṣya tu

mukhyagīḥ ||

upaniṣad-vacasābhihitātma dhīḥ nikaṭa varti mahāgiri

mukhyavat |

upaniṣad-vacanam tad avāntare vacasi gauṇavad atra

vivakṣyate ||

yato mahāvākya eva putro vijajñivanasya pituḥ sakāśāt |
iti śrutam tena sa eva vedas tathaiva sivopaniṣac ca siddhā ||
vinā mahāvākya ato na kiñcit pumāṃsam advaitam avaiti
jantuḥ |
tataḥ padārthāvagamān na muktir ghaṭiṣyate tasya parokṣa
bhāvāt || (SŚ.Ⅲ,297-303.)

偉大な結論が、絶対のアートマンを説明し適応するウパニシャッドやヴェーダというものを、「大文章」と呼ぶ。この唯一性の文章なしに、結果を生ずる理解があるかもしれないということを述べることは、不可能であることが、〔目に見えないものの知識の原因などの原因のために〕この〔「大文章」〕における関心である。これ故にヴェーダ聖典の主要な聖句に基づく「ウパニシャッド」や「ヴェーダ」という語が、この文章に関して使用される。この〔「大文章」に矛盾する〕他の全ての文章もまた、その〔「大文章」の〕部分に含まれた原因のために、〔「大文章」と共に〕適用された時、その語が示されるべきだった。父による「tat tvam asi」という教えの後に、「〔彼は、実にこれを〕理解しているということが、この時ここで述べられた〔「大文章」だけが直接に真理を教えるということ〕を〕指示している特徴であるだろうということ、我々のために、『チャンドーギヤウパニシャッド』において、明らかになる。常に〔ヴェーダータにおける〕「大文章」は、ウパニシャッドやヴェーダの語を含む。これ故に、この〔「大文章」から〕異なる文章は、〔「大文章」の〕近くにあり、それにより、そこにおいてヴェーダなどの語で〔示される〕。ウパニシャッドの語により、最高私の知識が本来の意味の力によって呼び出される。その〔語〕は、
〔以前に証明されたように〕、「大文章」に関して比喩的に表現され、用いられる。だが〔「大文章」と異なる文章に関する知識に従

って以前述べられたように、「大文章」の〕近くにあることにより、本来の語が〔利用される〕。「大文章」において、ウパニシャッドという語〔の本来の意味〕により述べられたアートマンの知識が近くにあり、本来の意味であるように意味される。それ(=「大文章」)と異なる文章において、ウパニシャッドという語は、比喩的なものであるとして、ここで意味される。父の〔ウッターラカ〕から聞く「大文章」からのみ、息子〔のシュヴェータケートウ〕が、〔この最高我の真理を〕理解していることが知られるという、神聖な知識である〔『チャンドーギヤ』における〕その〔「大文章」〕により、それだけがヴェーダであり、同様にウパニシャッドであることが確立された。これ故に、「大文章」の教説なしに、不二の自己を理解する人は誰もいない。同様に解脱は、語の意味の理解から起こらない、それは知覚できないものなので。

adyāpy avāntara-vacaḥ parimāṇa bodha vaikalyam asti mama
tena mahāvaco'pi |

vākyārtha bhddhim anubhūti phalāvasanāṃ notpādayaty aharahaḥ
śrutam apy aśakteḥ || (ŚŚ .III,311.)

今日なお、私の「従属的な文」の文章の知識の程度は不足している。それにより神聖な知識もまた無意味なので、「大文章」もまた、文章の意味の知識の知覚の結果である解脱を、日毎に生じない。

これらの文章で、『サンクシェーパチャーリーラカ』における「大文章」の使用例が示されている。かなり長い引用になったが、ここで示されている内容を見る限り、サルヴァジュニヤートマンは「大文章」を、無明を破壊するもの、解脱の原因となるものと規定している。そのために、「大文章」は単なる「長い文章」、「複合文」ではなく、例で示されるような「tat tvam

asi」等の文章であり、それが、ヴェーダやウパニシャッドと呼ばれるものであるとしている。だが「従属的な文」の知識が欠けていることにより、「大文章」の知識が機能しないとしていることから、他の文章を必要とする文章であり、複数の文章を必要とする一種の「複合文」として考えられているともいえるだろう。

次に、サルヴァジュニヤートマンの別の著作『パンチャプラクリヤー』におけるこの概念を考察してみる。

『パンチャプラクリヤー』の中に、「「大文章」の意味の解釈」(mahāvakyārthavivaraṇam PP第Ⅱ章)という章が立てられているように、不二一元論学派における重要な概念の一つとして「大文章」という術語が存在していると考えられる。そこでは、次のように述べられている。

athāto vedānta-mahāvākyaṁ vyakhyāsyāmaḥ | "ahaṁ
brahma" iti mahāvākyaṁ-jñānād eva mumukṣūṇāṁ mokṣo
bhavati | mahāvākyaṁ-jñānaṁ ca bhavati "ahaṁ brahma"
iti pada dvayārtha pariñānāt | (PP. II p.129. ll.3-5)

今、我々は、ヴェーダ-ンタの「大文章」の意味を説明するだろう。

「私はブラフマンである」という「大文章」の意味の知識からのみ、解脱を求める人の解脱が生ずる。そして「大文章」の意味の知識は、「私」と「ブラフマン」という二つの語の意味の知識から生ずる。

……" brahmaivāham asi" "ahaṁ eva brahma" iti pada dvaya
lakṣitayor aham-brahma-padārthayoḥ "ahaṁ brahmāsmi" iti
mahāvākyaṁ anubhava phala paryantam ekatva-jñānam
utpadyate , adhikāriṇaḥ pramiti janako vedaḥ iti nyāyāt |

(PP. II p.129. ll.19-21.)

……「まさに私がブラフマンである」「私だけがブラフマンである」という二つの語で表わされた「私」と「ブラフマン」という語の意味は、「私はブラフマンである」(ahaṃ brahmāsmi) という「大文章」から、直観の結果に至る単一性の知識を生ずる。統御者の正しい概念を、ヴェーダが産出するという論理から。

anyathā | sa-dvayam advayam , pratyakṣam parokṣam - iti tat
tvam asi mahāvākyārtha pratipattau virodha prasaṅgāt |

(PP. IV p.133. ll.19-20.)

他の方法では、その二元性と不二の、明白であるものと明白でないものという「tat tvam asi」という「大文章」の意味の理解に関して、矛盾に適應するために。

" tat tvam asi" ityādi-mahāvākyena sa ca mumukṣuh yathoktaṃ
brahmaivāham , yathoktaṃ pratyagātmā aham eva , aham eva ca
yathoktaṃ pratyagātmā , tad yathoktaṃ paraṃ brahma - iti
vyatihāreṇa brahmātmanor ekatvaṃ dṛḍham pratipadyate

(PP .IV p.133. ll.21-4.)

「tat tvam asi」等の「大文章」により、その解脱したいと願う人は、前述のような「ブラフマンだけが私である」「内我が単に私である」、「私だけが内我である」、「それが最高のブラフマンである」というような相互作用により、ブラフマンとアートマンの同一性を確実に学ぶ。

tatra avāntaravākyārthas tāvad brahmātmaikatva lakṣaṇa

mahāvākyaṛthānvayi tat-tvaṃ-padārtha dvayam eva |

(*PP* .IV p.132. 1.7.)

その場合、「従属的な文」(avāntaravākya)の意味は、ただブラフマンとアートマンの同一性を間接的に表示する「大文章」の意味より出でたるtatとtvamという二つの語の意味だけである。

このように、「tat tvam asi」や「aham brahmāsmi」等の文章が「大文章」であり、解脱を生じさせる知識となる。そしてその文章は、「ブラフマンとアートマンの同一性」を間接的に表現しているものであるとしている。そしてさらに、「従属的な文」についてこのように述べている。

tatra "satyaṃ jñānam anantaraṃ brahma" "ānando brahmeti

vyajānāt" ityādinā avāntaravākyaena sāksād brahma-padārtho

nirūpyate |

(*PP* .II p.129. 11.)

そこにおいて「ブラフマンは、真、知、無限である」や「歓喜がブラフマンであるということを知るために」⁽²⁰⁾ ということなどの「従属的文」により、ブラフマンという語の意味が、明らかに確かめられる。

brahma-padārtha nirūpaṇa parāvāntaravākyaṛtha vyākhyānam ||

tathā tvaṃ-padārtha nirūpaṇa parāvāntaravākyaṛtham api

darśayiṣyāmaḥ |

(*PP* .IV p.132. 11.22-23.)

ブラフマンという語の意味の確定を主要な目的とするのが、「従属的な文」の意味の説明である。同様に「tvam」という語の意味の確定を目的とする「従属的な文」の意味もまた、示されるだろう。

このように、「従属的な文」は「大文章」に関係し、さらに「大文章」における「ブラフマン」や「tat」、「tvam」等の語の意味を明確にし、確定するために必要とされている。（このことから前述されているように、「大文章」は従属する他の幾つかの文章と関係しあい、明らかにされる「複合文」であると考えられているといえるだろう。）なおかつ「従属的な文」という語も、『パンチャプラクリヤー』の中で章題とされている（avāntaravākyārthavivaraṇam 第IV章）ように、不二一元論学派において、文章解釈（恐らく「大文章」の解釈）に関する重要な概念の一つと考えられる術語である。

これらの『パンチャプラクリヤー』において述べられている見解は、『サンクシェーパチャーリーラカ』における言及を補完し、より明確にしているものといえる。

以上の二つの著作において見られるサルヴァジュニヤートマンの「大文章」の概念を結論づけると、「tat tvam asi」や「aham brahmāsmi」などの文章を差し示し、解脱のための原因となる文章であり、それ故に特別な文章として不二一元論学派の思想の中に位置付けられることから、一般的な「大文章」（mahāvākya）の概念とは違った意味の文章を差し示しているものと定義づけられる。そしてこの「大文章」は、一般的に「大文章」が「複合文」であると考えられているように、「従属的な文」（avāntaravākya）の助けによりその意味が明らかにされる文章である。そのために「大文章」と幾つかの「従属的な文」が組み合わさり、「大文章」の意味を確定する一種の「複合文」であると考えられるが、その適用範囲が「ブラフマンとアートマンの同一性を示す文章」にのみ限定されることにより、独自性を持ち、不二一元論学派の術語として考えられているといえる。

このようなサルヴァジュニャートマンの「大文章」の概念は、後代の不二一元論学派における「大文章」の概念に受け継がれ、そして後代の不二一元論学派で、「大文章」の代表的な例とされる「tat tvam asi」や「aham brahmāsmi」等の文章を、（少なくともシャンカラやスレーシュヴァラの段階では言及されていないので）「大文章」という概念と結び付け、不二一元論学派特有の術語としての「大文章」の概念を、始めて成立させた人物と考えられる。このため、不二一元論学派における「大文章」の問題に関して、最も重要な人物の一人であると考えられるだろう。

第2節 「大文章」の解釈方法 について

一般的に、一番代表的な「大文章」として言及される文章は、「tat tvam asi」という文章である。不二一元論学派では、基本的に「tat」がブラフマンを意味し、「tvam」はアートマンを意味して、「ブラフマンとアートマンの同一性」を表しているのがこの文章の趣旨であると解釈し、特に重要視してきた。シャンカラもこの文章の解釈に言及しているように、この解釈を説明するために、不二一元論学派では解釈のための方法を確立してきた。それ故に、この章では、不二一元論学派における「大文章」の解釈方法の問題を、「tat tvam asi」という文章がどのような方法により解釈されているかにより考察していく。

インド哲学では、文章の解釈という問題も、当然上述したように文法学派やミーマーンサー学派により発達してきた。

そこでは、このような文章の意味、解釈を考える際に重要である語の表わす意味を、次のように三種類に分類している。即ち、

- ①mukhyavṛtti - 語の文字通りの意味であり、意味を伝えるために使

用された語は、伝えられた意味に存在する種 (jāti) や属性、 (guṇa) 行為 (kārya)、関係 (sambandha) のどれかを通った意味であり、それが原因となっている対象における使用である。

②lakṣaṇāvṛtti - 語の文字通りの意味が矛盾する時、文字通りの意味とは異なった意味で使われる使用法である。例えば、「ガンジス河に牧人の集合所が集まっている」という文において、「ガンジス河」という語が「ガンジス河の岸边」を意味するという使用法⁽²¹⁾ である。

③guṇāvṛtti - 語の文字通りの意味が矛盾する時、文字通りの意味とは異なった意味で使われる使用法である。例えば、「デーヴァダッタは獅子である」という文において、「獅子」の残酷さや勇敢さなどの性質が「デーヴァダッタ」という語に結合し、残酷さ、或いは勇敢さなどの性質を持つ「デーヴァダッタ」を意味する使用法⁽²²⁾ である。

この分類は、基本的に不二一元論学派でも認められているが、これとは別に、②と③を共に間接表示である⁽²³⁾ ともしている。

さらに不二一元論学派では、「大文章」の解釈の方法の問題に重要な影響を持つ、三種類の間接表示という分類を付け加えている。(この三種類の間接表示の分類は不二一元論学派に特有のものであり、サルヴァジュニヤートマンにより提出、確立されたものとされる⁽²⁴⁾)

①jahallakṣaṇā - 語の本来の意味を放棄する、本来の意味とは異なる使用法である。例えば「ガンジス河に牧人の集合所がある」 (gaṅgāyāṃ ghoṣaḥ prativasati) という文において、「gaṅgā」という語が、「ガンジス河」という本来の意味を捨て去り、「ガンジス河の岸边」を意味する使用法である。

②ajahallakṣaṇā - 語の本来の意味を放棄せず、保持された意味に結合された他の意味を表示する使用法である。例えば「赤い〔馬〕が外に立っている」 (śoṇo dhāvati) という文において、「赤い (śoṇaḥ)」という語

が、「赤い」という文字通りの意味を、属性として保持している馬を意味する使用法⁽²⁵⁾である。

③jahadajahallakṣaṇā - 語の本来の意味の一部を放棄し、語の他の意味の部分伝える使用法である。例えば「これがあのデーヴァダッタである」(so'yam devadatta) という文において、「これ」と「あの」という語の場所と時間を具えた意味の中の、場所と時間の意味の部分捨て去り、その他の部分、即ち「デーヴァダッタ自身」を示している使用法⁽²⁶⁾である。

サルヴァジュニヤートマンは、この三種類の間接表示が、通常の文章においてだけでなく、ウパニシャッドの文章にも適用されるとし、「tat tvam asi」の解釈に適用している⁽²⁷⁾。これに関しては、後に言及したいと思う。

次に、語の意味の分類と共に、文章の意味の理解(文章論)が存在する。これに関しては、ミーマーンサー学派において、五種類の方法の分類が存在する。これに関して、金倉円照氏と金沢篤氏による、ヴァーチャスパティエーミシュラの『タットヴァビンドウ』に関する論文により分類を提出する⁽²⁸⁾。

。

①スポーツ説⁽²⁹⁾ - 言語の本体は、本来部分のないスポーツであり、個々の単語もスポーツから顕現したものである。さらに文章にも、文の本体としての文章スポーツ(vākya sphoṭa)が存在するとし、文章の意味は、その無部分としてのスポーツにより伝えられるとする

②ミーマーンサーの旧説⁽³⁰⁾ - 文章の最後の音節(varṇa)が、各々前の単語とその意味とを経験することにより生じた印象(saṃskāra)に伴われて、文章の意味の認識を生じさせる。

③ある人の説(ウパヴァルシャの説)⁽³¹⁾ - 個々の音節、単語、単語の意味の経験から生じた心的印象(bhāvanā)の積み重ねより生ずる、想起

という鏡に映し出される音節の群れ (varṇamālā) により文章の意味の認識を生ずる。

④プラバーカラ派の説- anvitābhidhānavādaと呼ばれる説。連結しあった単語がまとまって一つの文章の意味を表示する。

⑤バーツタ派の説⁽³²⁾ - abhihitānvayavādaと呼ばれる説。各々独立に表出された単語の意味が連結されて、まとまった概念を表出する。

不二一元論学派で文章の意味理解に関して考察される時、これらの見解に大きく影響されており、既にシャンカラが、『ウパデーシャサーハスリー』において、次のように述べている。

idam pūrvam idaṃ paścāt padam vākye bhaved iti | niyamo
naiva vede'ti pada-sāṃgatyaṃ arthataḥ ||

(Upadeśasāhasrī. XVIII, 175)

「文章において、語が、これは前に、これは後に置かれるべきである」という規則は、まさにヴェーダに存在しない。単語の相互の関係が〔単語の〕意味であるために。

nitya muktatva vijñānam vākyād bhavati nānyataḥ |
vākyārtasyāpi vijñānaṃ padārtha smṛti pūrvakaṃ ||

(Upadeśasāhasrī. XVIII, 188)

常に解脱しているという認識は、〔ヴェーダ聖典の〕文章から生じ、他のものからは〔生じ〕ない。文章の意味の認識もまた、単語の意味の想起に基づいて〔生ずる〕。

このように、単語の意味の文章論的關係が単語の意味に基づくとして、ab

hihitānvayavāda、もしくはそれに近い見解を抱いていたと考えられる。さらに『タットヴァビンドウ』において、ヴァーチャスパティーマシユラが abhihitānvayavada を支持している⁽³³⁾ ように、大部分の重要な不二一元論学者は、この問題に関してこの見解を支持している⁽³⁴⁾ と言われる。

しかしながらサルヴァジュニヤートマンは、このように述べている。

abhihita-ghaṭanāthavānvitānām abhihir asta tv atha vā na
pakṣapātaḥ |

kvacid api samaye'sti naḥ kadācit bahu ghaṭanātmaka vastu
niṣṭha vākye ||

abhihita-ghaṭanā na copapannā paraḍṛśi nābhihitis tadānvitānām |
anadhika vikalārtha gocaratvān na tad ubhayaṃ śrutimatastake
padānām ||

abhihita-ghaṭanā yadā tadāniṃ smṛti-samabuddhiyugaṃ pade
vidhattaḥ |

paraḍṛśi punar anvitabhīdhāne pada yugalāt smṛti yugmam eva
pūrvam ||

smṛti samapada janya buddhi yugmāt paraḍṛśi moha nivartanaṃ
pareṣām |

paraḍṛśi pada-ja smṛti dvaye syāt pada yugalāt pramiteḥ
samudbhavo naḥ ||

(SŚ. I, 382-385.)

我々の誰もがまた、教義の中に存在する、多くの結合よりなる内容に基づいた文章に関する anvitabhīdhāna と abhihitānvaya⁽³⁴⁾ に、党派心がない。最高の直観〔である純粹のアートマン〕に関して、an

vitābhidhānaは適用せず、abhihitānvayaは〔適用〕しない。最高の天啓聖典における〔tatとtvamという各々の〕語が、完全と不完全の意味の知覚であるので、その〔anvitābhidhanaとabhihitānvayaの〕両方は〔適用〕しない。その時、〔tatとtvamという〕語において、abhihitānvayaの見解の時、最高直観に関する想起に類似する一对の理解が、〔以前の部分的間接表示の〕規則から存在する。一方で、anvitābhidhānaで、〔語の意味の明瞭な観念の一致において〕以前の〔部分的間接表示の規則から〕一对の語から〔最高の直観に関する〕一对の想起だけが存在する。他の〔abhihitānvayaの見解〕において、想起に類似である〔二つの〕語より生ずる一对の理解から、最高の直観に関する迷妄を防いでいる。我々の〔anvitābhidhanaの見解〕において、最高の直観に関する〔二つの〕語より生ずる二つの想起において〔存在している〕一对の語の正しい概念から、〔結合の知識が〕現われるだろう。

このように、文章の意味の認識に関して、anvitābhidhānavādaとabhihitānvayavādaのどちらかにより生ずるとは述べておらず、どちらによっても文章の意味は理解されると考えているように思える。

だが「tat tvam asi」などの文章においてこの両方の方法は、普通の文章とは異なり、そのままの方法では使用できず、部分的間接表示の概念により「tat」と「tvam」の語の意味が確定されることによって、使用されると述べる。さらにサルヴァジュニヤートマン自身は、自己の見解としては、abhihitānvayavādaではなく、anvitābhidhānavādaを主張していると考えられる

⁽³⁶⁾。(だが、サルヴァジュニヤートマン自身は、この文章においてabhihitā

nvayavādaを排斥していない。)

不二一元論学派における文章の意味の理解に関しては、abhihitānvayavād a、或いはanvitābhidhānavādaが使用され、「tat tvam asi」の意味もそれにより生ずると考えられるが、この場合問題となるのが「tat」と「tvam」という語が何を示しているのかであり、ここから不二一元論学派における「大文章」の解釈方法の問題が生ずる。

まず最初に、不二一元論学派では、「tat tvam asi」などの「ブラフマンとアートマンの同一性」を表わす文章は、

jāti-karmādimattvād dhi tasmiñ śabdātvam ahamkṛti |
na kaścīd vartate śabdātvam tad abhāvāt sva ātmani ||
ābhāso yatra tatraiva śabdāḥ pratyagḍṛṣiṃ sthitāḥ |
lakṣayeyur na sākṣāt tam abhidadhyuḥ kathamcana ||

(Upadeśasāhasrī XVIII,28-29.)

だが、類や行為などを持っているために、諸々の語は、そこにおいて自我意識の上にある。自己のアートマンには、その〔類や行為などの〕不在のために、どんな言葉も用いられない。〔アートマンの〕影像がある、まさにそこにおいて存在する言葉は、内的見者を間接的に表示し、その〔内的見者〕を、決して直接に表示しないだろう。

so'yam pumān iti hi mukhya-padārtha yukta vākyārtha buddhi
jananasyana vākyam etat |
īśīta vācyā śabala stha pada dvayena saṃsrṣṭa buddhi janane
padayor virodhāt ||

etad dhi so'yam iti vākyam akhaṇḍaniṣṭhaṃ vaktavyam atra
 gatir asti na kācid anyā |
 tad deśa-kālam anukṛṣya sa ity anena nāyaṃ padārtham
 upaḍhaukayate hi naitat ||
 evaṃ satīdam api tat tvam asīti vākyam āśritya lākṣaṇika-vṛtti
 mukhaṇḍaniṣṭham |
 so'yam pumāniti yathā vacanaṃ tathāstu no cetsamaṃ tad
 alābunimaj janoktyā || (SS. I, 149-151.)

即ち、「これがあの男である」というこの文章に、〔両方の〕語の
 本来の意味と結合された文章の意味の理解の存在は認められない。

〔saやayamという語で〕意味されるべき〔時間や場所などで限定
 された〕混合した両方の語による精神の混合された存在における、
 両方の語の矛盾のために。ここで、「これがあの男である」という
 文章が不可分の実在に基づくと述べられるべき時、この〔文章〕に
 おいて他の手段は存在しない。〔それは〕、その場所と時間に〔限
 定された、過去の場所と時間で束縛された人間の本質を〕saという
 この〔語に〕より補っているこの語の意味は、〔ayamという語の
 意味で、現在の場所と時間で限定された人間の本質を〕形成しない。
 即ちこれは、〔この場所と時間に限定された、現在の場所と時間で
 束縛された人間の本質をayamというこの語により補っているこの
 語の意味は、saという語の意味で、過去の場所と時間で限定された
 人間の本質を〕形成しない。このように存在しているこれでまた、
 「tat tvam asi」という文章が、間接表示機能により不可分の実在
 に基づき、存在するかもしれない。例えば「これがあの男である」
 という文章も、〔間接表示機能によって不可分の実在に基づき、存
 在するかもしれない〕ように。他のやり方では、それは「瓢箪が沈

む」〔という文章により〕同じように否定される〔ので〕。

so'yaṃ puṁān ayam asāv iti pauruṣeye vākye tathā vyatihṛte'tra
viśeṣa-hetuḥ |

pūrvāparatvam iti śakyam idaṃ na vaktuṃ mukhyatva

lākṣaṇikate prati śabda-vṛttyoḥ || (SŚ. I,168.)

そこから何らかの本質による同一性が、〔tatとtvamという〕語により、それらに関する〔本来の意味で〕説明されるのは正しくない。このように三種類の間接表示をまた、明白に放棄することになるので。

yo yaḥ śabdo yatkr̥te'rthe nirūḍhas tatraivārthe lakṣaṇā-vṛttir
asya |

vaktavyā syāt paṇḍitair evam etat pratyak pūrvam brahma

vedānta vedyam || (SŚ. I,185.)

いかなる学者達によっても、〔satya等の〕語が〔以前述べたように、虚空等と自己との混合であるという〕意味において使用されたその理由のために、この〔語〕は、その〔混合された〕意味に関して間接表示機能があると主張されるべきであるだろう。このように、この内我が、ヴェーダーンタで認められるべき完全なブラフマンである。

と述べられているように、その語の示す本来の意味によっては理解できず、間接的な意味を表示する方法によってしか理解できない文章としている。そのために「どのような方法によりその間接的な意味が理解できるのか」が、

「tat tvam asi」などの「大文章」の解釈の方法として重要になる。

シャンカラは、文章中における単語の意味を理解するための方法は、一致 (anvaya) と矛盾 (vyatireka) の方法によるものとしている。以下、シャンカラがどのような形でこの方法を使用して、「tat tvam asi」などの文章を解釈しているのかを考察する。

vākye tat tvam asīty asmiñ-jñātārthaṃ tad asi dvayam | tvam
artha smṛty asāhāyyād vākyam notpādayet pramām || tat tvamos
tulyanīdārtham asīti etat padaṃ bhavet | tac chabdaḥ
pratyagātmārthas tac chabdārthas tvam astathā ||

(*Upadeśasāhasrī* XVIII, 193-194.)

「tat tvam asi」というこの文章において、tatとasiという二つの〔語の〕意味は知られている。〔だが〕tvamという〔語の〕意味の想起に助けが必要なことから、文章は正しい知識を生じさせないだろう。asiというこの語は、tatとtvamにおける共通の拠り所を意味するだろう。tatという語は内我を意味し、同様にtvamという〔語は〕tatという語を意味する。

シャンカラはこのように述べ、「tat tvam asi」の中の二語「tat」と「asi」の意味は既に知られているものと考え、「tat」が「内我」を意味し、「tvam」が「tat」を意味するとしている。さらに「asi」が「tat」と「tvam」の共通の拠り所であるとし「tat」と「tvam」が文法的に同格であると考えることからも、この文章が同一判断であることを意味させようと考えているといえる。

そしてここでは「tvam」という語の意味を想起する助けがないために、

この「tvam」の意味を確認するための方法として、

tattvamayād vākyeṣu tvam-padārthāvivekataḥ | vyajyate naiva
vākyārtho nitya mukto'ham ity ataḥ || anvaya-vyatirekotis
tad vivekāya nānyathā | tvam padārtha viveke hi pānāv
arpitavilvavat || vākyātho vyjyate caivam kevalo'ham
padārthataḥ | duḥkhīty etad apohena pratyagātma viniścayāt ||

(*Upadeśasāhasrī* . XVIII , 179-181.)

「tat tvamasi」などの文章において、tvamという語の意味を識別できないことから、これ故に「私は常に解脱している」という文章の意味は、まさに明白にされることはない。一致 (anvaya) と矛盾 (vyatireka) は、その〔tvamという語の意味〕を識別するために、述べられ、それ以外ではない。何故ならtvamという語の意味が識別される時、飲む器に置かれたヴィルヴァの実のように、文章の意味が明白にされる。そしてこのように唯一であるahamという語の意味から「苦しむ者」というこの〔意味を〕除去することにより、内我が確定されるので。

このように、一致と結合の方法により意味が知られ、そして「tvam」という語の中に存在する「苦しむ者」という意味の部分を捨て去ることにより、内我の意味が確定されるとしている。そしてさらに、シャンカラは次のように述べる。

duḥkhitvāpratyagātmatvam vārayetām ubāv api | evaṃ ca
neti nety arthaṃ gamay etām parasparam ||

また〔tatとtvamという〕両方〔の語〕は、〔tvamという語から〕
「苦しむ者」を、〔tatという語から〕「非内我であるもの」を否定
するだろう。そしてこのように、「neti neti」という〔天啓聖典の〕
意味を相互に表示するだろう。

このように、両者において両立しない意味を「neti neti」等の文章によ
り、排除して同一の意味を両立させようとしている。

以上のようにシャンカラは、「tat tvam asi」において「tat」と「tva
m」が「asi」という同一判断を示す語により結合され、共通の拠り所を持つ
もの、同一の対象を持っているとして、「tat」が「tvam」と同じように
「内我」を意味するとしている。このような両方の単語に存在する、または
両立しうる意味を追及していく方法を一致 (anvaya) としている。そしてそ
れとは別に、両方の語における両立しない意味、「tvam」における「苦し
む者」と「tat」における「非内我」の意味を排除し、除外して両立しうる
意味を追及していく方法を矛盾 (vyatireka) としている。

シャンカラはこのような形で「大文章」の解釈の方法を作り上げたが、こ
の方法は、彼の直弟子パドマパーダにおいて既に顧みられず、その次の世代
においては全く廃棄されている⁽³⁷⁾。

唯一この方法を継承したのが、彼の別の直弟子であるスレーシュヴァラで
あるが、彼は、この「大文章」の解釈の問題に関して大きな影響を与えたと
考えられる、単語と単語の意味の判断に関する三種類の関係を述べている。

sāmānādhikaraṇyam ca viśeṣaṇaviśeṣyatā |

lakṣyalakṣaṇa-sambandhaḥ padārtha pratyagātmanām ||

(*Naiṣkarmyasiddhi*. III,3.)

〔tatとtvamという語が〕共通の拠り所を持っていることと〔その共通の拠り所にあるtatとtvamという意味において相互に〕限定するものと限定されるものの関係があることと〔tatとtvamという〕語の意味と内我が間接的に表示されるべきものと間接的に表示するものの関係があること。

このように「tat」と「tvam」という語に関する三種類の関係を述べているのだが、スレーシュヴァラ自身はこの三種類の関係に関して詳しく説明しておらず、理解しにくい。そのために後代の文献ではあるが、この三種類の関係に言及している『ヴェーダーンタサーラ』の文章により簡単に考察していく。

sāmānādhikaraṇyasambandhastāvāt | yathā so'yam devadatta iti
vākye tat kāla viśiṣṭa-devadatta vācaka sa-śabdasyaitat kāla
viśiṣṭa-devadatta vācakāyaṃ-śabdasya caikasmin piṇde
tātparya sambandhas tathā tat tvam asi vākye'pi parokṣatvādi
viśiṣṭa-caitanya vācaka tat padasyāparokṣatvādi viśiṣṭa-caitanya
vācakatvaṃ padasya caikasmimś caitanye tātparyasambandhaḥ |
viśeṣaṇa-viśeṣya-bhāva-sambandhas tu | yathā tatraiva vākye
sa-śabdārtha tat kāla viśiṣṭa-devadattasyāyaṃ
śabdārthaitat kāla viśiṣṭa-devadattasya cānyo'nya-bheda
vyāvartakatayā viśeṣyabhāvas tathātrāpi vākye tat padārtha
parokṣatvādi viśiṣṭa-caitanyasya tvam-padārthāparokṣatvādi

viśiṣṭa-caitanyaśya cānyo'nyabheda vyāvartakatayā
viśeṣaṇa-bhāvaḥ | lakṣya-lakṣaṇa-bhāva-saṃbandhas tu | yathā
tatraiva sa śbdāyaṃśabdayos tadarthayor vāviruddha tat kālāitat
kāla viśiṣṭa-tvam parityāgena viruddha devadattena saha
lakṣya-lakṣaṇa-bhāvas tathātrāpi vākye tat tvam padayos
tad arthayor eva viruddha parokṣatvāparokṣatvādi viśiṣṭatva
parityāgenāviruddha caitanyena saha lakṣya-lakṣaṇa-bhāvaḥ |

(*Vedāntasāra* , 169-172.)

第一に共通の拠り所を持っている関係がある。例えば「これがあのデーヴァダッタである」という文章で、「あの」という時間で限定されたデーヴァダッタを意味するsaという語と「この」という時間で限定されたデーヴァダッタを表示するayamという語が、同一の個人において意味関係があるように。同様に「tat tvam asi」という文章においてもまた、知覚できないことなどの限定された精神を表示するtatという語と知覚できることなどの限定された精神を表示するtvamという語が、共通の精神において意味関係がある。それから、限定するものと限定されるのであることという関係がある。例えばまさにこの場合の〔「これがあのデーヴァダッタである」という〕文章で、saという語の意味の「あの」という時間で限定されたデーヴァダッタとayamという語の意味の「これ」という時間で限定されたデーヴァダッタの相互の差異を取り除くことにより限定するものと限定されるものの関係があるように。同様にこの〔「tat tvam asi」という〕文章の場合においてもまた、tatという語の知覚できないことなどで限定された精神とtvamという語の意味の知覚できることなどで限定された精神の、相互の差異を取り除くことにより、限定するものと限定されるものの関係がある。それから、間接

的に表示されるべきものと間接的に表示するものの関係がある。例えばまさにこの〔「これがあのデーヴァダッタである」という〕文章の場合に、saという語とayamという語、或いはその意味に関して矛盾している「あの」という時間と「これ」という時間の限定を捨て去ることで一致するデーヴァダッタにより、同時に間接的に表示されるべきものと間接的に表示するものの関係があるように。同様にこの〔「tat tvam asi」という〕文章の場合においてもまた、tatとtvamという語、或いはその意味において矛盾している、知覚できないことと知覚できることなどの限定を捨て去ることで一致する精神により、同時に間接的に表示されるべきものと間接的に表示するものの関係がある。

このように、「tat」と「tvam」という語が、共に共通の拠り所、同じ指示対象を持っていることであり、その同一のものである「tat」と「tvam」に存在する限定により生ずる差異を取り除くことにより、相互が主語と述語になることであり、そして両者に共通な同一のものが、両者において矛盾する要素を取り除くことにより間接表示されるとすることが三種類の関係である。この中でも一番目と二番目の関係、特に一番目の関係は、シャンカラにおける説明に共通するもので、両者が同一のものを示していることであると考えられるだろう。そして三番目の関係は、（後代の文献による説明ではあるが）前述した間接表示理論、特に部分的間接表示の考え方に類似しており、サルヴァジュニヤートマン以後の不二一元論学派の解釈に大きな影響を与えている⁽³⁸⁾と考えられるだろう。

最後にサルヴァジュニヤートマンにおける解釈方法を考察する。前述したようにサルヴァジュニヤートマンにおいては、間接表示という方法が使用されている。そして既に述べられたように、彼は間接表示には三種類あるとし

ているが、「tat tvam asi」の解釈に際して、その中でも部分的間接表示が使用されると述べられている。さらに、サルヴァジュニャートマンはこのように述べている。

vede'pi lākṣaṇika-vṛttir iyaṃ tridhaiṣā yajñāyudhīti vacane tu
jahat-pravṛttiḥ |

vaiśvānarādi-vacaneṣv ajahat-pravṛttis tat tvam giror

ubhayorūpatayā pratīti || (SŚ. I,157.)

ヴェーダ聖典においてもまた、この間接表示機能は三種類である。

この「yajñāyudhī」という文章においてjahallakṣaṇāがあり、「vaiśvānara」などの文章においてajahallakṣaṇāがあり、〔「tat tvam asi」などの文章で〕tatとtvamという両方の語に関して形作られていることによる明瞭な観念は、〔jahadajahallakṣaṇāによるもの〕である。

so'yaṃ pumān ayam asāv iti pauraṣeye vākye tathā vyatihṛte'tra
viśeṣa-hetuḥ |

pūrvāparatvam iti śakyam idaṃ na vaktuṃ mukhyatva lākṣaṇikate
prati śabda-vṛttyeḥ ||

na ca bhavati virodhasyotthi tasyāpanītiḥ pada yugala niviṣṭāṃ
lakṣaṇām antareṇa |

na hi bhavati gadācit sa dvayasyādvayatvaṃ na hi bhavati
parokṣaḥ prayag artho'pi tadvat || (SŚ. I,165-166.)

同様に、「これはあの男である」の「これ」と「あの」という人に関する文章における差異の原因が入れ変えられる〔ために〕最初と

最後〔に述べられた〕というこれは、各々の本来の、そして間接的の、という語の機能において述べることができない。二つの語に基づく間接表示なしに、生じた矛盾を取り除くことは存在しない。

〔例えば〕その二元性〔たるtvamという意味〕は、不二性〔tatたるという語の意味との同一性が〕少しも存在しない。同様に知覚できないものは、内的実在にまた〔同一性が〕存在しない。

このように、ここでは、「tat」と「tvam」がその意味の一部分を放棄して、その本来の意味とは異なる部分を保持し、なおかつその保持された異なる意味の部分が同一であることを明らかにしている。

また『パンチャプラクリヤー』でも、次のように述べられている。

lakṣaṇāpi jahallakṣaṇā ajahallakṣaṇā vā neṣyate ; jahadajahallakṣaṇā
tv aṅgīkriyate pāroḥṣya sa dvitīya śabale vyutpannayoh tat tvam
padayoh ekāṃśa parityāgeṇāṃśāntare vṛtti saṃbhavāt "so'ayam"
ityādi vākya stha padayor iva | tasmāj jahadajahallakṣaṇayā
pratyaḡātmām bodhyate (PP I .p.128 ll.4-7.)

間接表示もまた、jahallakṣaṇā或いはajahallakṣaṇāが〔内我に関する用法として〕認められない。だがjahadajahallakṣaṇāは、目に見えないものと二元性を持っているものの混合で生じた「tat」と

「tvam」という語の一部分の放棄により、〔その本来の意味と〕異なる部分を〔保持する〕用法の存在のために、「あれはこの〔男〕である」などの文章に存在する語に関してのみ認められている。それ故に、jahadajahallakṣaṇāにより内我が理解される。

ここにおいても、語の意味の一部分を放棄し、その語の本来の意味とは異なる意味の部分を保持し、その保持された異なる意味の部分が同一であることを明らかにする部分的間接表示の方法が適用されるとする。

以上のようにサルヴァジュニャートマンは、「大文章」の解釈の際、部分的間接表示という方法だけが適用されるとする。

そしてこのような方法で述べられ、考えられている「tat」と「tvam」という語の意味に関して、次のように述べる。

brahmājñāne hṛdvitīyatvam ekaṃ brahmaṇtac cādvitīyatvam
asti |

tat saṃparkāt tatra cādvaitatānyā vyutpanni'yaṃ brahma-śabdas
tu tatra ||

pratyag-bhāvas tāvad eko'sti buddhau pratyag-bhāvaḥ kaścīd
anyaḥ pratīci |

pratyag-bhāvas tatkr̥tas tatra cānyo vyutpannoyaṃ tatra cātmeti
śabdaḥ ||

tac chabda vācyā gatam advaya bhāgam ekaṃ pratyaktva mātram
avirodham apekṣamāṇaḥ |

tvam-śabda vācyā śabala stham upādādāno vākyad akhaṇḍm atha
tat tvam asīti vidyāt || (SŚ. I, 158-160.)

即ち、不二の〔ブラフマンの〕一つは、ブラフマン〔に附託した〕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〔内官の相互附託で〕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。

このように、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している。また『パンチャプラクリヤー』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」⁽³⁹⁾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」⁽⁴⁰⁾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」⁽⁴¹⁾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している。

さらに、サルウ`アジュニャートマンはこのように述べている。

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

satyādi-śabda viṣayāḥ śabalās tad artha bhāgeṣu lākṣaṇika-vṛttir
apīha tulyā ॥

ākāśādaṁ satyatā tāvad ekā pratyañmātre satyatā kācid anyā |
tat-saṁparkāt satyatā tatra cānyā vyutpanno'yaṁ satya-śabdas
tu 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附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等のブラフマンの本質である語⁽⁴²⁾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。

このようにサルヴァジュニヤートマンは、「tat」と「tvam」は、本来の意味では同一でないことが示される両者の中の意味の一部、限定であるものを取り除き、両者の中の意味の一部分、語の本来の意味ではないブラフマンと内我の部分を示し、両者の同一性を証明するために、部分的間接表示の方法が適用されるとしている⁽⁴²⁾。

このようにサルヴァジュニャートマンは、シャンカラとスレーシュヴァラにより作られてきた同一関係と矛盾する部分の除去により同一性を追及する「tat tvam asi」の解釈方法を、「tat」と「tvam」という語の意味の分析と部分的間接表示という方法を導入することにより、シャンカラやスレーシュヴァラにより提出されてきた方法を整理し、概念化し、体系化した人物であり、彼のこの解釈方法が、後代においても殆ど変化せずに受け継がれていることから、不二一元論学派における「tat tvam asi」の解釈方法に関して、最も重要な人物であると考えられる。

3. サルヴァジュニャートマンの「大文章」解釈と 他の思想との関係について

上述してきたように、不二一元論学派における「大文章」の概念とその解釈方法の問題に関して、サルヴァジュニャートマンは、それを整理し、体系化した最も重要な人物である。最後に、そのサルヴァジュニャートマンのこ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、いくつかの類似的な構造を示すことにより考察してみたい。

まず初めに主宰神と個我の問題との関係⁽⁴⁴⁾において、次のように述べられる

upādhim aupādhikamāntaram cid-ābhāsanam cit-pratibimbakam

ca |

cid-bimbam evam caturaḥ padārtrhānivivicya jānīhi

tad artha bhājaḥ ||

tathā tvam arthe'pi catuṣṭayam tad vivecanīyam 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 cidve

bimbam ॥

upādhir antaḥkaraṇaṃ tvam arthe jīvatvam ābhāsanam atra

tadvat |

tad anvitā cit-pratibimbam evam anavitāṃ tām iha bimbam

āhuḥ ॥

(SŚ III,275-278. ⁽⁴⁵⁾)

即ち、tatという語の意味の一部をなす、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。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。〔tatという語において〕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主宰神であり、そこに伴われている精神の映像は〔主宰神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〕顕現が個我であり、そこに伴われている精神の映像は〔個我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。

このように、『サンクシェーパチャーリーラカ』において、主宰神と個我

に関して述べている。ここでサルヴァジュニャートマンは主宰神と個我に関して、顕現と映像の二種類の様態を認めている。そしてこの時主宰神は無明の、個我は内官の顕現と映像であり、そして「tat」という語を限定である無明と原型である精神と限定に存在する原型の顕現と映像である主宰神の四種類で構成されているとし、「tvam」という語を、限定である内官と原型である精神と限定に存在する原型の顕現と映像である個我の四種類で構成されているとする。

この「tat」と「tvam」の意味の分析は、各々の限定が無明と内官であることや、その語がそのままでは顕現や映像である主宰神や個我を表わしているように、分析要素として考えられているものが四種類なので一つ多いけれども、各々の限定が無明と内官であることや語の本来の意味が両者の混合であるという前述の部分的間接表示における解釈に類似していると考えられる。

さらに、「tat」という語を限定である無明と原型である精神と限定に存在する原型の顕現と映像である主宰神とし、「tvam」という語を、限定である内官と原型である精神と限定に存在する原型の顕現と映像である個我としているこの分析を、「あれはこの男である」という部分的間接表示の例文と重ね合せて考察してみると、「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場所や時間などの限定が無明であり、「あれ」という形で言い表されている男が、無明における顕現と映像である主宰神であり、限定を受けるものとして存在している男が原型である。「この」の部分で表わされているのが、「この」という形で限定する場所や時間などの限定が内官であり、「この」という形で言い表されている男が、内官において存在する顕現と映像である個我であり、限定を受けるものとして存在している男が原型である。そして「あれ」や「この」という形の限定が取り除かれ

れば、直接表わされていない同一である原型としての男が表わされると解釈することができる。このように、語の意味の一部分を捨て去り、一部分を保持することにより間接的に同一の意味を表示する部分的間接表示の方法と結び付けて解釈することも恐らく可能であるだろう。

このように、個我と主宰神の問題との関係において、「大文章」の解釈方法と類似の構造、同様の解釈の適用が成立しうると考えられるだろう。

次に宇宙論の問題との関係⁽⁴⁶⁾ について見てみる

āropa-dṛṣṭir uditā pariṇāma-dṛṣṭir dvaitopasāntir apavādaka-dṛṣṭir
antyā |

madhye vivarta viṣayādvayamiśra-dṛṣṭir vyāmiśra-dṛṣṭir
adharottarabhūmi bhāvāt ||

tattvāvedakamāna-dṛṣṭir adhamā tattva-kṣatir madhyamā
nattva pracyuti vibhramakṣati karī tatrāntya-dṛṣṭirmatā |

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

pariṇāma buddhim upamṛdya pumān vinivartayatya atha
vivarta-matim |

upamṛdya tam api padārtha-dhiyā paripūrṇa-dṛṣṭim upsarpati saḥ ||

(SŚ. II, 82-84.)

付託の見解が〔最初の見解である〕Pariṇāmavādaの見解であると言われた。損滅の見解は、究極的であり、二元性の消滅である。

〔付託と損滅の〕両者の混合した見解が、〔二元性の虚妄を支える〕Vivartavādaの領域である。〔付託と損滅の両者の〕混合した見

解は、最初と究極の段階（=付託と損滅の見解）を持つので、間におかれる。〔最も低い見 解は、直接知覚等の認識手段で世界の〕実在性を述べる〔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なしとげる〔究極的な見解である〕他の見解が考えられた。〔付託と損滅の両者の〕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。そこにおいても、前に述べられたそれぞれの〔Pariṇāmavāda見解の〕破壊から、より高い〔Vivartavāda見解の〕獲得に導くに違いない。人は、Vivartavādaの見解を破壊し、それからの見解を呼び戻す。彼は、〔「大文章」の〕文章の意味の知識により、それ（=Vivartavāda）を破壊することで、満たされた見解に近づく。

このように、宇宙論においては三種類の段階が考えられている。この三つの段階は各々異なる実在性の段階を示しており、それは、世界の実在を説く最も低いPariṇāmavādaの見解と解脱の状態である究極的な見解と世界の実在を否定している段階である両者が混合した見解であるVivartavādaであるとされている。

「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、宇宙論の問題との関係において、間接表示における語の意味の分析との類似の構造が見られ、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。

宇宙論や個我論それぞれの考え方との間に、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「大文章」の解釈方法やそれに伴う「tat」や「tvam」などの語の意味の分析は、彼の他の思想といくらか類似した構造や分析が見られ、それらは同一の意図を基にして、体系化、形而上学化されているのではないかと考えることは可能であると思う。

第4節. 結び

サルヴァジュニヤートマンは、明らかに「大文章」という語を初めて不二一元論学派で術語として使用した人物であり、そして彼は、それを解脱のための原因となる文章であり、「tat tvam asi」という文章と結び付け、「従属的な文」と組み合わせさり意味が明らかにされる一種の「複合文」とであると概念化した人物である。そしてその解釈に際して、シャンカラやスレーシュヴァラにより作られてきた解釈方法を、整理し、概念化し、体系化した人物である。

このような彼の「大文章」の概念とその解釈方法は、後代の不二一元論学

派に繋がっており、この問題の考察において特に重要である。そしてサルヴァジュニャートマンの「大文章」に関する思想と彼の他の思想も、かなり密接な関係にあり、彼の思想の類似の思想構造により形成されたものであり、彼の形而上学に基礎づけられて、体系化、形而上学化されているといえるだろう。

註

(1) この事に関して、P.Hackerが、「純粹に解釈的に論及せず、救済の教義における意味と適用が絶え間なく入れ換わり、各々の結果の順序を欠いている」 ("*Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda 1. Die Schüler Śaṅkaras*" Wiesbaden:1950. P.74)と述べているが、直接他の思想との関係については述べられていない。また T.Vetterが、Sarvajñātmanの言語の構造と形而上学が関係あると、ごく簡単に言及している。 ("*DIE FUKTION VON ZENTRALS„TZENDER VEDISCHEN OFFENBARRUNG IM SYSTEM SARVAJNĀTMANS*" Indologisches institut der Universtat sammlung De Nobiki,1974.参照)

(2) "*Chāndogya Upaniṣad*" VI,8,7.

(3) "*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*" I,4,10.

(4) 金沢篤「Vedānta学派と「大文章」」p.62.参照。IVAN KOCMARE "*LANGUAGE AND RELEASE*"(P.20.)で、ŚaṅkaraとSureśvaraにおいて使用されていないことが言及されている。Śaṅkaraの"*Brahmasūtrabhāṣya*"における使用について両者とも言及しているが、金沢氏は肯定的に扱い、IVANはMīmāṃsā学派における使用法であるとする。(p.20註(56)参照)筆者自身は後述の註等で記す理由等から、IVANの見解を正しいと見ている。

(5) 以下の記述は、K.K.Rajaの"*INDIAN THEORIES OF MEANING*"(pp.149-187)を参照して、要約したものである。

(6) 金沢上記論文p.112.註(15)等参照。

(7) 前田専学『ヴェーダーンタの哲学』p.198.参照。

(8) atha mahāvakyārtho varṇyate | idaṃ tattvamasivākyaṃ sambandhatryeṇākhaṇḍārthabodhakam bhavati || (*VedāntaSāra* 169-170.)

(9) adhunā tattvampadārthayoraikyaṃ mahāvākyapratipādyamabhidhiyate (*VedāntaParibhāṣā* VIII,85.)

(10) kva tarhi vākyaikavākyatā ? yatra pratyekaṃ bhinnabhinnaasṃsargapratipādakayoḥ vākyaayoḥ ākāṅkṣāvaśena mahāvākyaārthabodhakatvam, tatra vākyaikavākyatā | (*VedāntaParibhāṣā* IV,36.)

(11) yathā"darśapūrṇamāsābhyām svargakāmo yajeta"ityādivākyaṇām
"samidhoyajati"ityādivākyaṇām ca parasparāpekṣitāṅgāṅgibhāvabodhakatayā
ekavākyatā | (*VedāntaParibhāṣa* IV,36.)

(12) evam mahāvākyaṛthabodhe avāntaravākyaṛthabodhe hetuḥ ,
tathaiivāvanyādyavadhāraṇāt | (*VedāntaParibhāṣa* IV,37.)

(13) だがSURAYANARAYANA SASTRYの英訳において、"*VedāntaParibhāṣa*"
VIII,85.とIV,36.は、各々major [upaniṣad] text(p.147)とmajor [compound] text(p.79)
と訳し分けられている。この両者の差異を判断する材料は殆どなく、理解し難いが、本稿
第一章で論ずるように、不二一元論学派では、Mahāvākyaをウパニシャッドの語句、特
に「tat tvam asi」等を示していると考えられているが、"*VedāntaParibhāṣa*"IV,36で使
用されているMahāvākyaの語は、例文が「祭祀の施行」に関する文であるように、
Mīmāṃsā学派などで使用された、より一般的な意味を示しているのではないかと考えら
れる。恐らくここでの両者の訳語の違いは、特有の術語と一般的な使用との違いではない
かと考えられるが、はっきりとは理解し難いので、本稿では同義的に扱った。

(14) Śaṅkaraは、*Upadeśasāhasrī*の韻文篇第18章を「tat tvam asiの章」と章題をつ
け、「tat tvam asi」に関する解釈方法を詳しく考察しているにもかかわらず、この文章
が特別な術語で述べられるべきものとしていない。また、"*Upadeśasāhasrī*"全体におい
てもMahāvākyaという語が使用されていないことから、ŚaṅkaraにおいてMahāvākya
は、不二一元論学派特有の術語として認識されていないと考えられる。

(15) *Brahmasūtrabhāṣya* I,3,33. (金倉円照氏は『シャンカラの哲学』上 (p.269)
で、「大文章」という訳語を使用している。) ここで述べられている見解は、
Brahmasūtrabhāṣya I,3,31.から続く対話であり、Pūrvapakṣinと言及されて、
mahāvākyaの語を使用しているのは、*Brahmasūtrabhāṣya* I,3,31.の偈で述べられる
「ジャイミニが述べていること」に賛成している人々であり、ジャイミニの教えを信じる
人々 (=Mīmāṃsā学派の人々) と考えられる

(16) Śaṅkaraの時代に最も有力な学派の一つは、恐らくKumārila等のMīmāṃsā学派
であり、Śaṅkaraの同時代のMīmāṃsā学派の有力な人物であるMaṇḍanamiśraが、不二一
元論学派において重要な著作である*Brahmasiddhi*を著していることやŚaṅkaraの直弟子
Sureṣvaraが、元はMīmāṃsā学派の人物だったとの伝承があること、さらにŚaṅkara自身
が著作において論駁の主要な対象としていることから不二一元論学派に対するMīmāṃsā

学派の影響は考えられる（前田専学『ヴェーダ-ンタの哲学』pp.71-72.p.77註（8）等参照）また *Brahmasūtra* 成立以前の *mīmāṃsā* と *Vedānta* の両哲学者は、両方を兼学し、両者が共に *veda* を尊敬する正統バラモンの思想を体現していた（中でも聖典の解釈学的研究の範囲において）ことから、両者の近さ、姉妹関係が考えられる。（中村元『ブラフマ-ストラの哲学』p.63.参照）

（17）少なくとも筆者が知見した限り、*Naiṣkarmyasiddhi* において *Mahāvākya* 或いはそれに類する語は見当たらない。金沢氏は、*Suresvara* における用例として、*Sambandhavārtika* に見られると述べている。（金沢篤「Vedānta学派と「大文章」」p.116 ,p.122註（22）参照）

（18）筆者自身の見たところでは、*Samkṣepasārīraka* における使用例は11例であり、そのうちの *Samkṣepasārīraka* I ,560の使用例を除く殆ど全てが *Samkṣepasārīraka* III 章の294-311偈の間で使用されている。それ故にここでは、*Samkṣepasārīraka* III 章における使用例で、*Samkṣepasārīraka* における *Mahāvākya* の概念を考察した。

（19）*Samkṣepasārīraka* III,295における *Rāmatīrtha* と *Puruṣottamamiśra* の注釈において、*Mahāvācas*=*Mahāvākya* で扱われている（Anss 83.vol.1）ことから、*Mahāvācas* や *Mahāgir* を *Mahāvākya* の同義語と看做すことができると考え、*Mahāvākya* に関する使用例に含めている。

（20）各々 "*Taittirīya Upaniṣad*" II,1,1. と "*Taittirīya Upaniṣad*" III,6,1. からの引用。

（21）"*PañcaPrakriyā*" I 章における用例を引用した。

（22）"*PañcaPrakriyā*" I 章における用例を引用した。

（23）*mukhyāṃ vṛttiṃ varjayitvā guṇalakṣaṇāvṛttyoḥ pratyagātmanyapraṭiśedhaḥ ṣaṣṭhiguṇakriyājātirūḍhānāṃ laukikānāmbhāvāt pratyagātmani mukhyāvṛtṭiḥ praṭiśidhyata eva* | "*PañcaPrakriyā*" (p.129) で *Sarvajñātman* が述べている。他にも *Vedāntaparibhāṣā* IV,20. において、*atha lakṣyapadārtho nirūpyate* | *tatra lakṣaṇāviśayo lakṣyaḥ* | *lakṣaṇā dvidivdhā kevalalakṣaṇā lakṣitalakṣaṇā ceti* として、②を単なる間接表示 (*kevalalakṣaṇā*)、③を表わされた間接表示 (*lakṣitalakṣaṇā*) として、間接表示が二種類であることを述べている

（各々の例については、*tatra śakyasākṣātsambandhaḥ kevalalakṣaṇā ;yathā 'gaṅgāyām ghoṣaḥ' ityatra pravāhasākṣātsambandhini tīre gaṅgāpadasya kevalalakṣaṇā*（これら

のうち文字通り〔の意味〕との直接的な関係が単なる間接表示である。例えば、” ガンジス河に牧人の集合所がある” というこの文章の場合、河と直接的に関係した川岸に、” ガンジス河” という語の単なる間接表示がある。"Vedāntaparibhāṣā" IV,21) と yatra śakyaparaṃparāsaṃbandhena arthāntarapratīṭistatra lakṣitalakṣaṇā ; yathā dvirephapadasya rephadvayaśaktasya bhramarapadaghaṭītaparaṃparāsaṃbandhena madhukare vṛttiḥ | gaṇyapi lakṣitalakṣaṇaiva ; yathā'siṃho māṇavakah' ityatra siṃhaśabdavācyaṃsaṃbandhikrauryādisaṃbandhena māṇavakasya pratīṭiḥ | (文字通り〔の意味〕との間接的な関係により、異なる意味の明瞭な観念が存在するそのところに、間接表示された間接表示がある。例えば、dvirephaという語は、二つのrの音を含んでいるbhramaraという語より生ずる間接的な関係により、蜜蜂に関する表示機能が存在する。譬喩的な〔例〕もまた、まさに間接表示された間接表示である。例えば” 弟子は獅子である” というこの〔文章〕場合、” 獅子” という語で意味される、結合された残酷さ等の結合で、弟子の明瞭な観念が存在する。"Vedāntaparibhāṣā" IV22)を参照)。

(24) Pāṇiniのsūtra II,1,1.に関するPatanjaliの註釈において、jahatsvārthaと ajahatsvārthaの概念が提出され、それが原因となっているとの考えもある (IVAN KOČMARE "LANGUAGE AND RELEASE" introduction 註(48) と p.79 訳註(29) 参照) だがSarvajñātmanより後代の、このPatāñjaliの著作に対する註釈者である KaiyaṭaやNāgeśaにおいても、三種類目の間接表示は言及されていない。(ibid., p.79 訳註(29))

Sarvajñātmanは、三種類の間接表示を使用した、恐らく最初の不二一元論者で、これを文法学派の著作の影響により確立したのではないかと考えられている。(同上p.79 訳註(29))

(25) "PañcaPrakriyā" I章における用例を引用した。

(26) "PañcaPrakriyā" I章における用例を引用した。

(27) Saṃkṣepaśārīraka I,157.等参照。

しかしこのjahadajahallakṣaṇāに関しては"Vedānta Paribhāṣā"において次のような見解を述べている。vayaṃ tu brūmaḥ | "so'yaṃ devadattaḥ" "tat tvam asi" ityādaḥ viśiṣṭavācakaṇām padānām ekadeśaparavṛttau na lakṣaṇā ; śalyupasthitaviśiṣṭayorabhedānvayānupapattau viśeṣyayoh śaktyupasthitayorevānvayabodhāvirodhāt | yathā 'ghaṭo'nityah' ityatra ghaṭapadavācyaikadeśaghaṭatvasya ayogyatve'pi yogyaghaṭavyaktyā saha anityatvānvayaḥ | yatra padārthaikadeśasya viśeṣaṇatayā upasthitiḥ tatraiva

svātantryeṇa upasthitaye lakṣaṇābhyupagamaḥ | yathā " nityo ghataḥ " ityatra ghaṭapadat ghaṭatvasya śaktyā svātantryeṇa anupasthutyā tādr̥sopasthityartham ghaṭapadasya ghaṭatve lakṣaṇā | evameva "'tat tvam asi "' ityādivākye'pi na lakṣaṇā ; śaktyā svātantryeṇa upasthitayoḥ tattvaṃ padārthayorabhedānvaye bādhakābhāvāt ; anyathā " gehe ghaṭaḥ ", "ghaṭe rūpam" , "ghaṭamānaya" ityādau ghaṭatvagehatvāderabhimatānvayabodhāyogyatayā tatrāpi ghoṭādipadānām viśeṣyamātraparatvam lakṣaṇayaiva syāt || tasmāt "tat tvamasi" iti vākya ācāryāṇaṃ lakṣaṇoktirabhyupagamavādena bodhyā || (だが我々は答える。「これがあのデーヴァダッタである」や「汝はそれである」という〔文章〕等において、限定されたものを意味する語たちは、一部分の差違においてもまた間接表示は存在しない。文字通り〔の意味で〕現れたものにおいてのみ、肯定的関係の理解の一致から。例えば、「壺は無常である」というこの〔文章の〕場合、壺という語で意味される部分の壺性の不适当においてまた、适当である個々の壺により、ともに無常性の肯定的関係が存在する。語の意味の一部分の限定により残っている所、そこでのみ、独立して留まっていることにおいて、間接表示の了解が存在する。例えば、「壺は常住である」というこの文章の場合、壺という語から壺性が、文字通りの〔意味〕により、独立して存在しないことにより、そのように留まっているために、壺という語の壺性に関する間接表示が存在する。まさにこのように、「汝はそれである」という文章等においてもまた、間接表示は存在しない。文字通りの〔意味に〕により、独立して存在しているものにおけるtatとtvamという語の意味の非一差異の肯定的関係に関して、除外の非存在から。別の方法で、「壺の中に壺がある」や「壺の中にある本質」「壺を持ってくる」という〔文章〕等において、壺性や家性等から認められた肯定的関係の理解の不適合性により、そこにおいてまた、壺等の語の限定されるべきものだけの差異が間接表示によってのみ存在するだろう。それ故に、「汝はそれである」という文章に関する師達の間接表示の陳述は、了解の見解にり、理解されるために。"Vedānta Paribhāṣā"IV,27-28.) とあるように、本来は、jahadajahallakṣaṇāは適用されないが、師達が認めているため、伝統的見解であるため、そのように認められているとしている。

実際のjahadajahallakṣaṇāの例としては、jahadajahallakṣaṇaodāharaṇam tu " kākebhyo dadhi vakṣyatām " ityādikameva ; tatra śakyakākatvaparityāgena asakyadadhyupaghātakatvapuraskāreṇa kāke'kāke'pi kākaśabdasya pravṛtteḥ || (しかし、jahadajahallakṣaṇāの例は「烏達から酸凝が保護されるべきである」という文章などである。その場合、文字通りの〔意味〕である烏性達を捨て去ることにより、文字通りの意味でない酸凝を傷つけることの随伴により、烏という語は、烏においても、烏でないものにおいてもまた、適用するために。"Vedānta Paribhāṣā"IV,29.) とあるように、「烏達から、酸凝が保護されるべき」という文章などである。

(28) 金沢篤「ミ-マ-ンサー-学派の文章論-『タットヴァピンドウの所説を中心に』

(「岩波講座 東洋思想第7巻インド思想3」岩波書店,1989.) と金倉円照「ヴァ-チャス パティミシュラのタットヴァピンドウ」(『インド哲学仏教学研究 Ⅲインド哲学篇2』春秋社,1976.)

(29) この説はBhartṛhariにより具体化された「無部分文章スポ-タ説」

(akaṇḍavākyasphoṭvāda)であり、Maṇḍanamīśra以後この説の後継者は見難い。(上記金沢論文p.123,p.128参照)

Vācaspatimīśraが引用しているBhartṛhariの説は、"Vākyapadiya"の一回のみである。大部分の説の差違の用語や見解はMaṇḍanamīśraの"Sphoṭasiddhi"からのものである。(上記金沢論文p.347参照)

(30) 上記金沢論文では註釈書等によれば古ニヤ-ヤ学派等の説とする(p.125)だがMīmāṃsāの学問が、古くはニヤ-ヤと呼ばれ、ニヤ-ヤが古代には祭式に関する理論的考察を意味し、Mīmāṃsā学派では、後世においても自派の学問をニヤ-ヤと称していた(中村元『ブラフマス-トラの哲学』p.60,p.65註(5)(6)参照)ことから、古Mīmāṃsā説と考えるてもいいのではないだろうか。

また、上記金沢論文においては、註釈書によると、ミーマーンサー学派の説であるが、"tattvabindu"の校訂者であるGaṅgādaraの見解によればニヤ-ヤ学派(Naiyaika)の見解であると考えていると述べられている。(p.324 註(2) 参照)

(31) 上記金沢論文では、Mīmāṃsā学派の説とする。上記金沢論文ではUpavarsaの説であるとする。(Upavarsaについては、中村元『ヴェーダーンタ哲学の発展』参照)この見解は、ŚaṅkaraによるSphoṭa説の反駁に関する見解("Brahmasūtrabhāṣya" I,3-28.)と類似しており、Śaṅkaraの見解とMīmāṃsā学派の見解は一致している(上記金沢論文pp.348-350参照)

(32) 上記金沢論文によれば(pp.121-122)、Bhāṭṭa派の説がŚabaraの学説を踏まえたものではないかとされている。(なお、Mīmāṃsāの文章論は、Śabaraの著作において、既に見られている)

(33) 上記金沢論文pp.134-135.参照。

(34) 前田専学『ヴェーダーンタの哲学』p.201.参照。

(35) 前田専学『ヴェーダーンタの哲学』p.201.参照。

(36) VEEZHINATHANによれば、Madhusūdanasarasvatīの"Samkṣepasārīraka"に関する註釈において、Sarvajñātmanの主張は、anvitābhīdhānavādaであると主張している。("the samkṣepasārīraka of sarvajñātman"Introduction p.45参照)

(37) その理由としては、方法の論理的不明確さとanvayaとvyatirekaがNyāya学派や文法学派等で使用されている術語だからではないかと考えられている。(前田専学『ヴェーダーンタの哲学』p.208参照)だが、このことはそのまま首肯することは出来ない。Sarvajñātmanにおいて、三種類の間接表示の方法を文法学派から取り入れられたのではないかと考えられていること(本章註(24) 参照)や宇宙論におけるVivartavādaの

観念を文法学派から取り入れたのではないかと考えられること（第6章参照）等が挙げられるため、他学派により使用されていた術語であるから使われなくなったという考え方は成立しないだろうと考えられるために、筆者はSarvajñātman自身は自身の不二一元論学派思想の整合性として、新たな方法を導入したのではないかと考える。

（38）前田専学「スレーシュヴァラと聖句『汝はそれなり』」（『印仏研』27-1,p.75）参照。

（39）"PañcaPrakriyā" III,p.130. l.23.

（40）"PañcaPrakriyā" III,p.131. ll.10-11.

（41）"PañcaPrakriyā" III,p.131. ll.30-31.

（42）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。

（43）一方で、Sarvajñātmanは、jahallakṣaṇāとguṇavṛttiが使用されるとも主張している。同様に、"Pañcaprakriyā"においても両方の用法が認められると主張している。このことは、明らかに他の箇所における部分的間接表示を唯一の方法としている見解に矛盾している。この点に関して、Sarvajñātmanは全く説明していないために、何故だかは不明だが、一般的には、師であるSuresvaraにおいて両方の用法が認められていることによるものであると考えられている。（"Vedāntasāra"では、明確にjahallakṣaṇāが適用されないことを説明している。）

（44）Sarvajñātmanにおける主宰神と個我の基本的な見解に関しては、本論第7章参照。

（45）Kāśī sanskrit series 2.のテキストでは、一偈ずつ繰り上がり、III,274-300.となっている。

（46）Sarvajñātmanにおける宇宙論の基本的な見解に関しては、本論第6章参照。

第8章 不二一元論学派における解脱観の一考察

0. はじめに

チャールヴァーカ（Cārvāka 唯物論）を除く全てのインドの哲学体系は、業と輪廻の教説を認めている⁽¹⁾。そして、これらのインドの哲学体系が目指しているものは、その輪廻からの解脱である⁽²⁾。これは不二一元論学派においても同様である。そのため不二一元論学派においても、その目的は輪廻からの解脱であり、彼等の哲学的思索も、この目的を達成するために繰り広げられていると考えられる。

殆ど全ての学派の目的であるとされている解脱であるが、その内容に関しては、様々な差異が存在する。一般的には、自己の真の本質の理解、或いは真の自己の知識（当然様々な学派により、何が自己の真の本質であり、真の自己かは異なっているが）を知ることを意味し、そしてそれによって、輪廻、或いは苦から解き放たれ、自由になることと理解されている。

不二一元論学派では、解脱とはブラフマン=アートマンであることを知ることであるとし、これはヴェーダの知識によってのみ得られるとしている。そして、不二一元論学派では、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るとしている。

さらに、解脱とは歓喜を本質とするブラフマンになること、そしてまた悲しみの除去であり、他の別の世界に行くことでもなく、他の対象から生じた歓喜でもないものである⁽³⁾。

さらに、このブラフマン=アートマンが唯一の実在であることを知ることが解脱であり、人々がその知識を得ることで、無明とそれにより生じた全てのものが消滅するとしている。

そのために、不二一元論学派では、身体や個我の観念などは無明により生じたものであるために、解脱にさいして、生死の別は本来存在せず、それを超えたもののはずである。

にもかかわらず、この解脱をめぐって、後世の不二一元論学派では、生きながらの解脱 (jīvanmukti) と身体を離れた (いわゆる死後の) 解脱 (videhamukti) の二種類の解脱に言及している。

しかしながら、身体が無明の産物であり、解脱がブラフマンの知識による無明の破壊であるとする不二一元論学派の見解において、身体を持っていることと解脱が、同じ人間の中に同時に存在することは矛盾であると考えられる。

本章では、このような不二一元論学派の解脱観、中でも、本来の考え方に対して矛盾していると考えられる生きながらの解脱を、サルヴァ・アジュニャートマンがどのように理解し、主張しているのかを中心にして、初期不二一元論学派における解脱観の展開を考察していきたい。

第1節. 生きながらの解脱 (jīvanmukti) について

まずはじめに、生きながらの解脱 (jīvanmukti) について見てみる。

実際に、jīvanmukti 或いは jīvanmukta 等の語が、いつ頃からインド哲学において術語として使われたのかは不明である。しかしながら、生きている間に悟りを開いて、その知により、新たな業を作ることなく、さらに、死後新たに生まれ変わることもなく、輪廻を離れるというような解脱の形は幾つかのインド哲学諸派、例えば仏教⁽⁴⁾ やサーンキヤ学派において、既に述べら

れている。

実際悟った人でも、生きている間は肉体を維持し、その消滅と共に死ぬという、このようなjīvanmuktiの考え方は、我々にとっては、普通に理解しやすい、常識的なものであると考えられる。

例えば、サーンキヤ学派では、正しい知識を得ると直ちに解脱すると主張する。そして、直ちに身体が消滅しないのは業が滅していないからであり、業はただ享受されることによるのみ滅するとし、新たなる業は正しい知識を得て解脱してからは発生することなく、ただ潜在印象 (saṃskāra) の力によるのみ身体が存続し、その潜在印象が享受されることによって滅ぼされるだけで、それが享受され尽くすまでは、その潜在印象の力により身体が存続している。そして、無明の一種と身体の分離を得た時、即ち潜在印象の力が消滅した時に、人は独存 (kaivalya) に達すると主張している⁽⁵⁾。

この正しい知識を得た時点を解脱と考えるならば、これ以後は身体を持ったまま解脱している状態が、身体が消滅の時まで続くことになる。一般的には、これがjīvanmuktiであると考えられている⁽⁶⁾。従って、jīvanmuktiは知識を得た直後に解脱が生ずるということを前提としている。ここで問題となるのは、この身体の死後、新たな解脱を得る、或いは完全な解脱に達するとなるのかということだが、後世の不二一元論学派では、漸進的な解脱

(kramamukti) を主張することで、段階的な差異 (質的な差異となるかは不明) を認めることでこの問題を取り除こうとしている。

このようなjīvanmuktiの観念が、インドにおいて最初にどのように発生したのか、であるけれども、これはこの解脱の考え、即ち業と輪廻を前提とする救済に関しては、業と輪廻の思想が説かれたのが、最初期のウパニシャッドであることから、ウパニシャッドの時代に主張されていたことが考えられ

る。ここでは、ウパニシャッドではどのように考えられていたかについて見ていきたい。

jīvanmuktiに関する根拠として挙げられている『チャンドギヤウパニシャッド』と『バガヴァットギター』から、その見解をしてみる。

te hocuḥ upakosala , eṣā saumya , te'smad-vidyātmavidyā ca |
ācāryas tu te gatim vakteti | āja gāma hā asya ācāryaḥ , tam
ācāryo'bhyuvāda upakosala iti | bhagavaḥ , iti ha pratiśuśrāva ;
brahma-vid iva , saumya , te mukham bhāti , ko nu tvā'nuśāsā
iti , ko nu mā'nuśiṣyād bhoḥ , iti iha apa iva nihnuta , ime nūnam
īdṛśā , anyādṛśā iti hā agnīn abhyūde | kim nu , saumya , kila
te'vocann iti | idaṃ , iti ha pratijajñe , lokān vāva kila , saumya
te'vocan , aham tu te tad vakṣyāmi yathā puṣkara-palāśa āpo na
śliṣyante , evam evam vidi pāpaṃ karma na śliṣyata iti , bravītu
me bhagavān iti , tasmai hovāca |

(*Chāndogya Upaniṣad* IV,14,1-3.)

火⁽⁷⁾は言った「ウパコーサラよ。この愛しいものよ。これがおまえのための、我々の(=火についての)知識とアートマンの知識である。だが、師がおまえに行く所を語るだろう」と。確かに師は帰ってきた。師は彼に語りかけた「ウパコーサラよ」と。「尊者よ」と〔ウパコーサラは〕応じた。「愛しきものよ。ブラフマンを知る者のようにおまえの顔は輝いている。どのような人がおまえに〔そのことを〕教えたのか」と〔師は尋ねた〕。「おお！どんな人が私に教えるだろうか」と、ここでまさに〔ウパコーサラに〕否定された。「今、これらの〔火は〕このようであるが、別のように見えた」

とウパコーサラは答えた。「愛しきものよ。実に〔彼等は〕何をおまえに言ったのか」と〔師は尋ねた〕。「これである」と答えた。愛しいものよ。実に彼等（=火達）は世界を語った。だが私はおまえにこれを語るだろう。例えば青蓮華の花弁に水が付着しないように、同様にこのように知っている者に悪業が付着しない」と。「尊者は私に語れ」と。そのために〔師は〕述べた。

tasya yathā abhinahanam pramucya prabrūyāt , etām diśaṃ
gandhārāḥ , etām diśaṃ vraja iti , sa grāmād grāmam pṛcchan
paṇḍito medhāvī gandhārān eva upasampadyeta evam eva iha
ācāryavān puruṣo veda , tasya tāvad eva ciram yāvan na
vimokṣye , atha sampatsya iti |

(Chāndogya Upaniṣad VI,14,2.)

例えば、彼の目隠しをといて、「この方角にガンダーラがある。この方角へ行け」と述べるように、学識あり、賢い彼が、村から村へ尋ねて、まさにガンダーラに到達するだろうように。まさに、このように、ここで師を持っている人は理解する「解脱しない限り、その限りでのみ、その人はしばらくの間いる。それから〔一者〕と結合する」と。

tad viddhi praṇipātena paripraśnena sevayā |

upadekṣyanti te jñānam jñāninas tattva darśinaḥ |

(Bhagavadgītā IV,34.)

平伏により、質問により、崇拜により、その〔正しい知識〕を知れ。真理を理解する賢者は、知識を、あなたのために教えるだろう。

このように、これらの聖典で述べられているのは、まず第一に正しい知識を持っている師、ブラフマンを知っている師、解脱した師が存在しているということ、そしてその師の教えにより弟子は解脱に到達することである。そして次に、最後に一者（＝ブラフマン）と結合するが、それまではしばらくの間とどまっていること、即ち悟った後身体を維持したままでいることが述べられている。そして、悟った人にはいかなる悪業も付着しないとして、新たな業が生まれることはないこと、と同時にまだ業が本来付着するであろう身体を持っていることを表わしている。このようなことがこれらの聖典において主張されていると考えられる。

このことから、少なくともウパニシャッドにおいて、jīvanmuktiの観念が述べられているのは、解脱に際し、正しい知識を授ける師が必要なこととその師は解脱していなければならないために、考え出されたのではないだろうか。

第2節. 不二一元論学派における生きながらの解脱

(jīvanmukti) について

それでは次に、不二一元論学派が、生きながらの解脱について、どのように考えているのかを、『ヴェーダーンタサーラ』の記述により見てみたい。

atha jīvanmukta lakṣaṇam ucyate | jīvanmukto nama sva
svarūpa akhaṇḍa brahmajñena tad ajñāna bādhana dvārā sva
svarūpa akhaṇḍa-brahmaṇi sāksāt kṛte satya jñāna tat kārya
saṃcita karma saṃśaya viparyayādīnām api bādhitatvād akhila
bandha rahito brahma niṣṭaḥ | bhidyate hṛdaya grantiś
chidyante sarva saṃśayāḥ kṣīyante ca asya karmāṇi tasmin-dṛṣṭe

parāvare || ityādi-śruteḥ | ayam tu vyutthāna samaye
 māṃsaśoṇitamūtra puriṣādi bhājanena śārīreṇādy āpaṭutvādi
 bhājanena indriya grāmeṇāsnāya api pāsāsoka-mohādi bhājanena
 antaḥkaraṇena ca tattat pūrva vāsanayā kriyamāṇāni karmāṇi
 bhujyamānānijñānāvairuddhāny ārabdha phalāni ca pasyann api
 bādhitatvāt paramārthato na paśyati | yathā indra jālam idam iti
 jñāna vāṃs tad indra jālaṃ paśyann api paramārtham idam iti na
 paśyati | sa cakṣur acakṣur iva sakarkarṇa iva ityadi-śruteḥ |
 uktaṃ ca | suṣupti vajjāgrati yo na paśyati dvayaṃ ca paśyann
 api ca advayatvataḥ | tathāpi kurvann api niṣkriyaśca yah sa
 ātma vinnānya iti iha niścayaḥ || iti | asya jñānat pūrvaṃ
 vidyamānānāmevāhāravihārādinām anuvṛttic chubhavāsanānām
 eva anuvṛttir bhavati śrubhś ubhayor audāsīn yaṃ vā | tad
 uktaṃ | buddha advaita satattvasya yathā iṣṭācaraṇaṃ yadi |
 śunāṃ tattvadṛśām ca eva ko bhedo'sucibhakṣaṇe || iti |
 brahma vittvam tathā muktvā sa ātmajño na cetaraḥ | iti |
 tadānīm amānitvādīni jñāna sādhanāny adveṣṭṛtvādayaḥ sad guṇāś
 ca alaṃkāra vad anuvartante | tad uktaṃ | utpanna ātmā
 avabodhasya hyadveṣṭṛtvādayo guṇāḥ | ayatnato bhavantyasya
 na tu sādhanarūpiṇaḥ || iti | kiṃ bahunā | ayam
 dehayātrāmātrārtham icchān icchāpara icchāprāpitāni sukha
 duḥkha lakṣaṇāny ārabdha phalāny anubhavann antaḥkaraṇa
 ābhāsādinām avabhāsakaḥ saṃstad avasāne pratyagānanda
 parabrahmaṇi prāṇe liṅge satya jñāna tatkārya saṃskārāṇāmapi
 vināśāt parama kaivalyam ānanda eka rasam akhila bheda
 pratibhāsa rahitam akhaṇḍaṃ brahma avatiṣṭhate | na tasya

prāṇā utkrāmanty atra eva samavaliyante vimuktaś ca

vimucyata ity evam ādi-śruteḥ | (*Vedāntasāra* 229-240.)

これから生きながらの解脱 (jīvanmukti) の特徴が述べられる。生きながら解脱したと呼ばれる人は、自己の本質である、不可分のブラフマンの知識で、それに関する無明を除去することにより、自己の真の本質であるブラフマンについて理解する時、存在している無明とその結果である積み上げられた業や疑惑や顛倒等もまた除去されるので、全ての束縛を離れ去った、ブラフマンに没入した人である。「全てを包括するその〔ブラフマン〕を認識する時、心臓の結び目 (=個我を束縛するもの) が破壊され、全ての疑惑が切り離され彼の業が消滅する。」等の天啓聖典⁽⁸⁾ から。

だがこの人は、覚醒している場合に、血肉や糞尿等の容器である身体や盲目、愚鈍、無能などの容器である感官の集まりや飢えや渴き、憂い、迷妄等の容器である内官が、それぞれ以前の潜在印象 (saṃskāra) によって業を作り、そして〔ブラフマンの〕認識に矛盾しない活動しはじめた (ārabdha) 結果を享受しているのを見てもまた、〔これらを〕除去するので、最高の真理では認識しない。例えば、『「これは幻想 (indrajālam) である」という認識を持つ者は、この幻想を見ても、「これが最高の真理である」と認識しないように。「眼を持っている者が、盲目のように。耳を持っている者が、聾のように。」』等の天啓聖典⁽⁹⁾ から。

さらにまた、「熟睡状態におけるように、不二であるから、覚醒している時、〔二元を〕見ても、二元を認識しない。同様に、行為しているにもかかわらず行為していない者、その人はアートマンを理解していて、他の人は違う、ということが、ここにおける結論である。」⁽¹⁰⁾ ということが述べられた。

この認識より前に存在している食べ物や遊行等が継続するように、

まさに善の潜在印象の継続が存在する、或いは善悪に関する無関心が存在する。

これについて、「もし不二の真理を認識した人が、好むままの行為をしたならば、不浄なるものを食うことにおいて、犬と真理を認識する人に差異があるのか？」⁽¹¹⁾ や「同様に、ブラフマンを獲得している〔という誤った観念を〕捨て去っているその人が、アートマンの認識者であり、他の人はそうではない。」⁽¹²⁾ ということが述べられた。

その時に、〔ブラフマンの〕認識の証明である、謙遜や憎むことのない者等の美德が、装飾のように付き従う。

それについて、「だが、アートマンの認識の生じた人は、憎むことのない等の属性が、容易に生ずる。しかしこれは成就の手段の特徴ではない。」⁽¹³⁾ ということが述べられた。

何で多言を要することがあろうか？ 彼は身体の維持のためにだけ、願望と願望のない、他の願望に到達するためと苦楽を特徴のある、活動し始めた（業の）結果を経験し、内官の光輝等を明らかにする。その持っている者の消滅で、内なる歓喜として現われている最高ブラフマンの中に生氣（prāṇa）が融解した時、存在している無明とその結果の潜在印象もまた消滅するので、最高の独存と歓喜の無差別に、全ての差異の顕現から分離された不可分のブラフマンにとどまっている。「彼の生氣は去らない。」⁽¹⁴⁾ 「まさにここに没入する。」⁽¹⁵⁾ 「解脱した者は〔束縛から〕離れる。」⁽¹⁶⁾ 等の、このような天啓聖典から。

引用がかなり長くなってしまったが、このように『ヴェーダーンタサーラ』では、生きながらの解脱（jīvanmukti）とは、自己の本質である不可分のブラフマンの認識で無明を除去するために、その人がブラフマンを理解す

る時、無明とその結果である積み上げられた業等も除去するために、全ての束縛を離れ、ブラフマンに没入した状態としている。そしてこの状態で、身体や感覚器官、内官が、過去の潜在印象 (saṃskāra) により業を作ったとしても、ブラフマンの認識に矛盾せず、活動し始めた (ārabdha) 業の結果を享受しても、これらはすでに無であり、幻として認識している状態である。そして、いかなる行為をなしたとしても、それが行為とならない、業を作らない状態にあると考えている。そしてこの無明と業 (享受されると考えているのだから、活動し始めている、今の状態を作り出している業は、ここでは除かれていると考えられる) が除去されるにもかかわらず、この状態が存在するのは、潜在印象による⁽¹⁷⁾ のものであると主張している。

そしてこの生きながら解脱を得た人は、活動し始めた業の果報を享受し、それが消滅すると (= 享受し終わると) 最高ブラフマンに融合すると主張している。

ここで述べられている内容から考えると、生きながらの解脱とは、ブラフマンを認識するために、その無知を除去し、そして無明とその結果である過去に積まれた業 (結果を現わしていない、今だ活動し始めている業) を除去し、全ての束縛を離れ、身体を有し、行為を行うといえども新たな業を作り出すことはない。しかし、現在、結果が活動し始めている業が消滅するまでは、それが幻と知りつつも享受している状態であり、そのため、その業が尽きるまでは、それ以前と同じように存在している⁽¹⁸⁾。そしてこの開花している業の結果が尽きる時 (= 死後)、生きながらの解脱ではない解脱、いわば完全な解脱に到達すると考えている⁽¹⁹⁾。

第3節. 初期のヴェーダーンタ学派における解脱観

次に、初期のヴェーダーンタ学派が、解脱についてどのように考えていたのかを見てみたい。

まず初めに、生きながらの解脱 (jīvanmukti) という語についてみると、恐らく、初期のヴェーダーンタ学者、或いは不二一元論者とも考えられる、ミーマーンサー学派の人物であるマンダナミシュラ (Maṇḍanamiśra) ⁽²⁰⁾ が、この学派における最初の使用者ではないかと考えられる。

『ブラフマスートラ』 (*Brahmasūtra*) においても、バルトリプラパンチャ (Bhartṛprapañca) の著作 ⁽²¹⁾ においても、そして『マーンドゥーキヤカーリカー』 (*Māṇḍūkya Kārikā*) においても、生きながらの解脱 (jīvanmukti) という語は見当たらない。またシャンカラやスレーシュヴァラの著作においても、この語の使用例を見つけることは出来なかった。

それに対して、少なくとも、マンダナミシュラは『ブラフマシッディ』の中で一度使用している ⁽²²⁾。恐らく、これがヴェーダーンタ学派における最初の使用例である。(その内容についてはこの節の最後で触れたいと思う。) このため、初期のヴェーダーンタ学派では、生きながらの解脱という概念は、術語化され、定義されるようなものとしては、殆ど存在していなかったと考えられる。

それでは実際に、初期のヴェーダーンタ学派はどのような解脱観を抱いていたのかを見ていきたい。

初めに『ブラフマスートラ』ではどうであろうか。

『ブラフマスートラ』では、解脱は人間の目的であり、知識により得られるものであるとし、祭儀によって得られるとするジャイミニの説を否定して

いる。

そして解脱は個我とブラフマンとの結合である⁽²³⁾と主張する。この個我が、「〔個我は最高の光と〕と結合し、顕現する。自己の〔形〕により〔現われる〕という聖典から。〔ここで顕現している個我⁽²⁴⁾は、全ての束縛がなく〕解脱している。〔聖典⁽²⁵⁾の〕約束から。」⁽²⁶⁾とあるように、ブラフマンと結合して、顕現し、全ての束縛を離れて解脱すると主張している。

さらに『ブラフマースートラ』では、知識により解脱が得られると主張しているが、この解脱は、個我とブラフマンの「無区別」ではなく、「解脱した個我とブラフマンの無区別」⁽²⁷⁾であり、「〔賢者（＝ヴェーダの知識を得た解脱した人）は部分（＝無明の部分）を消滅し、ブラフマンと〕無区別である。〔聖典⁽²⁸⁾の〕記述から。」⁽²⁹⁾とあるように、単なる個我とブラフマンの無区別ではなく、解脱した個我とブラフマンが無区別になることと主張している。

そしてこのような解脱した個我は、「単に望むことからだけで〔祖先などが生ずるという願望を叶える。〕それは聖典⁽³⁰⁾から。そして、まさにこの理由から、〔この解脱した個我の〕他に支配者は存在しない。」⁽³¹⁾とし、さらにその自らの意欲により、「〔両方の根拠の聖典の記述から〕十二日間続くソーマ祭⁽³²⁾のように、〔意欲により、解脱した個我が身体と器官を持ちたり持たなかったりの〕の両方の種類⁽³³⁾がある、とバーダラーヤナは述べる。〔解脱した状態で〕身体が不在の場合、薄明（＝夢眠状態）⁽³⁴⁾のように〔祖先などに関する願望が生ずることが〕可能である。〔解脱した状態で身体が〕存在する場合、覚醒状態のように〔祖先などに関する願望が生ずることが可能である〕。」⁽³⁵⁾と主張するよう、完全にブラフマンと結合しているというよりも、自らの意欲でのみ存在し、他の何者にも支配されず、束縛されず、あらゆる願望が叶うような（ただ例外として、世界の創造などの活動は除かれている）⁽³⁶⁾状態、そして個我としてのある程度の個別性を

持ったものとして考えられているのではないか。

これらのことから『ブラフマースートラ』では、解脱をブラフマンとの結合としているものの、ブラフマンに完全に同一化することなく、身体性を保持することも可能であろうと考えていて、解脱をしても個別性を失わず、身体性すら持つという考え方は、身体や個別性を無明の産物であるとし、非実在であるとして否定する、シャンカラ的な不二一元論の見解と、かなり相違があると考えられる。

恐らく、これらのことが『ブラフマースートラ』における解脱観ではないかと考えられるが、これとは別に、Jivanmuktiの概念が成立する上で、影響を与えたのではないかと考えられる解脱観も存在している。

その解脱観では、「何らかの義務⁽³⁷⁾に結び付けられた人々は、義務の存在している限り存続している」⁽³⁸⁾と述べられ、解脱したとしても、彼に何らかの義務が残っている限りはこの世界に存在し続けているとして、活動し始めた業が尽きるまで、完全な解脱に到達しないとするJivanmuktiの考え方に類似した見解が主張されている。

さらに、「それ(=ブラフマン)に到達した時、後の悪業については付着せず、前の悪業については消滅する。それを〔聖典⁽³⁹⁾の中に〕表示するから。他のもの(=善業)もまた、このように付着しない。だが〔消滅は〕死の時に〔生ずる〕。だが、まだ活動し始めていない結果の以前の〔業〕だけが、〔ブラフマンの知識で消滅する。〕〔これに反して、開花している結果の業については消滅しない⁽⁴⁰⁾。身体の死の時〕それは消滅する〔と聖典⁽⁴¹⁾に述べられる〕から。」⁽⁴²⁾とし、そして「だが、享受により、他のもの〔活動し始めている善と悪の業〕⁽⁴³⁾に関して破壊してから、〔ブラフマ

ンと] 結合する」⁽⁴⁴⁾とあるように、ここでは、完全に死とともに、活動し始めている業が消滅することで、解脱するということが主張されているとともに、ブラフマンの知識だけで、全ての業が破壊されるわけではないことを示している。

このように、ここで引用した三つの偈の部分の、業と解脱の関係を見てみると、上述した『ヴェーダーンタサーラ』で見たような、Jivanmuktiの考え方に類似した見解が存在しているのが理解できる。これらのことから、『ブラフマストラ』ではJivanmuktiという語も使われず、積極的にはっきりと言及されているわけではないが、Jivanmukti的な考え方を認めている、或いはJivanmukti的な考え方が存在していたことを表わしているとも見ることも可能である。

次に、バルトリプラパンチャにおける解脱観について見てみたい⁽⁴⁵⁾。

バルトリプラパンチャも、解脱を人間の最終的な目的とするものの、それを得る手段として、知識と行為の両方が必要であるとし、ヴェーダーンタ学派に一般的な、知識のみがその手段であるという考え方を否定し、知行併合説をとっている。

シャンカラの註釈によると、バルトリプラパンチャは、ヒランヤガルバをアートマンと自覚することとこれを崇敬するという行為により束縛を脱するものの、完全な解脱は得られず、無明により最高我から限定され、名称が残っている状態である、完全な解脱に到達するための中間界 (antarāla) に到り、ヒランヤガルバと結合すると述べている⁽⁴⁶⁾。これを死後、或いは肉体を離れた後の第一の解脱としている。そしてその後、最高我の唯一の知識を得て、二元の見解を捨て去り、最高我を直観して、完全な解脱に到るとし

ている。

ここで述べられている中間界に関しては、輪廻と完全な解脱の中間を表わしていると考えられ、修行と知識により、完全な解脱への準備段階に到り、その後完全な解脱に到るといような段階的な形で解脱を捕えていると考えられる。

このように、バルトリプラパンチャは、知識と行為をともに解脱の手段としたために、解脱の獲得に関して、知識のみとした場合のような、知識を得て直ぐの解脱、というような直ぐさまの解脱を認めていない。そのために、バルトリプラパンチャは、身体を離れた後に解脱が起こると主張する。さらに、知識のみを手段とする解脱の考えに対して、バルトリプラパンチャは、自分の主張する知行併合説における解脱の手段としての行為の場所を認めるためにも、段階的な解脱の過程をとったのではないかと考えられる。

このようなバルトリプラパンチャの解脱観は、『ブラフマーストラ』の解脱観とは異なり、また一般的な不二一元学派の解脱観ともかなり異なっている。だが、Jivanmuktiのように、生きている間ではないが、死後に二種類の段階的な解脱の過程を認めていることから、Jivanmukti的な、時間的な差異による段階的な解脱の考え方をはっきりと打ち出していることが理解される。このため、ヴェーダーンタ学派において、生きている間と死後のようなJivanmukti的な時間的差異による段階的な解脱観の考え方を受け入れることを容易にしたとも考えられるだろう。

それでは最後に、マダナミシュラにおけるJivanmuktiを簡単に見ておこう。

この節の最初で言及したように、不二一元論、或いはヴェーダーンタ学派において、初めてJivanmuktiという語を使用したと考えられる人物が、このマンダナミシュラである。だが、『ブラフマシッディ』の中ではたった一度しかこの語は使用されていない。しかしながら、マンナミシュラがどのようにこの語を使用しているかを見ることによって、マンダナミシュラのJivanmuktiに関する考え方を簡単に考察してみたい。

yathā khalv aviduṣo mṛddāruracite stryādau viṣaye chāyā
mātra darśanam abhiniveśa vikalam , tathā viduṣaḥ kṣiṇa karma
āvidyāsyā tat-saṃskāra mātrād darśanam chāyā mātrena eva
viṣayeṣu | tathā ca "tadyathāhi nirvālyanī valmīke mṛtā
pratyastā śayīta evam eva idaṃ śarīram"iti viduṣaḥ
śarīre'nāsthāṃ darśayati ; yatho na mlālaraṇa tulya phalaḥ
saṃskāraḥ kampādivad eva ; na ca cirakālānurvṛttih ,
alpakālasthāyitvāt saṃskārasya; tadvad eva ca na tan nivṛttaye
hetv antaram apekṣyate, tattva darśanād eva krameṇa tasya api
nivṛtteḥ ; svayam eva vā | sā ca iyam avasthā jīvanmuktir iti
gīyate | ārabdha kārya karma saṃskāra kṣayaś ca ddehapātād
eva gamyate ; tad anuvṛttau dehapāta eva na syād iti na
dehapāta uttara kale tad vipākasya cchāyāmātrena api darśanam
śakyate yena hi karmaṇā yac carīram ārabdham tatra eva tad
vipākaś śābhāsaḥ | anārabdha kāryāṇām tv alabdha vṛttinām
eva nivṛttatvān na asti tat saṃskāraḥ ; labdha vṛtti kāraṇa
saṃskārād dhi kārya leśa anuvṛttiḥ | na khalu bhaye'prati
labdha kāryāṇām alabdha vṛttitvad ārabdha kārya saṃskāra

kṣayasya ca dehapātād avagamād viduṣaḥ patite'smin śarīre

kaivalyam avaśyam bhāvi

("Brahmasiddhi")⁽⁴⁷⁾

例えば、確かに無知な人は、粘土や木で作られた女などの対象に関する像のみが執着を欠き、同様に知識のある人は、活動しようとする意欲の尽きた無明の、その潜在印象から、まさに像だけを対象の中に知覚する。同じく、例えば「蛇の抜け殻は蟻塚のうえに、無関心に放置され、横たわっている。同様にこれだけが身体である」という知識のある人の身体に対する無関心が認められる。決して根本原因と等しい結果が輪廻ではない。実に地震などのように。そして永遠に続くものではない輪廻は、短い間け続くために。そしてこのように、その消滅のために、原因の中に予想されない、実在の認識からのみ、順々に、それもまた消滅するために、或いはひとりでにそれもまた消滅するために。そしてこの状態がjīvanmuktiであると呼ばれる。そして結果の現われた業の潜在印象の破壊は、死からのみ認められる。その消滅のとき、死だけが存在しないだろうということは、死の次の時間に、その結果は影だけによってもまた認識できない。活動し始めた身体の業によって、そこにおいてのみ、そこ結果の残った映像が存在する。だが、結果の現われていない業は、獲得されない行為の過程の消滅から、その潜在印象が存在しない。獲得した行為の過程の業の潜在印象から、結果の痕跡の消滅がある。全く驚きではない。未だ活動していない結果の獲得されない行為から、活動し始めている結果の潜在印象の破壊は、死の知覚から、賢者の中に入ったこの身体において、独存（＝解脱）が必ず起こる。

このように、マンガナミシュラは、jīvanmuktiを、知等により、身体への無関心等で表わされている状態を得ているが、働きのおさまった無明の、その潜在印象の力の表わしている中に存在している状態と主張している。

そして、このようなjīvanmuktiを作り出している潜在印象は、死によってのみ破壊されるとし、その際に破壊される業と潜在印象は、結果の現われた、つまり活動し始めている業の潜在印象であるとしている。jīvanmuktiの状態では活動しているのは活動し始めている業と潜在印象のみである、というのが、マンダミシュラの考え方であるだろう。

このように、マンダミシュラは、解脱を、死によって分けられる二種類の解脱を認めている。そして最初の死の前の解脱をjīvanmuktiであるとし、これは大部分の業と潜在印象を消滅させるものの、結果の現われた（開花した）業と潜在印象は破壊できないので、これらが消滅するまで（死がくるまで）完全な解脱に達することはないと考えている。

このマンダミシュラのjīvanmuktiの概念は、すでに1節で見た不二一元論学派のjīvanmukti観、『ヴェーダーンタサーラ』のjīvanmukti観とほぼ重なり、不二一元論学派、或いはヴェーダーンタ学派におけるjīvanmuktiの教説は、既にマンダミシュラによりに作り上げられていると考えられる。

第4節. シャンカラにおける解脱観

それでは次に、不二一元論学派の開祖であるシャンカラが、どのような解脱観を持っていたのかを見てみたい。

一般的に、シャンカラは、輪廻は無明を原因としているとし、それはヴェーダの知識のみによって取り除かれるものであると主張している。

そして無明とは、アートマンと非-アートマンとの間の相互付託という誤った認識であると主張している。さらに、誤った認識は、真珠母貝を銀と見誤る場合のように、正しい認識が起こると、そのまま存在しなくなるもの

と考え、段階的に得られるものではなく、直ちに起こるものと考えていた。

それでは、実際にシャンカラがどのような解脱観を抱いていたのかを、
シャンカラの『ウパデーシャサーハスリー』によって見ていく⁽⁴⁸⁾。

まず初めに、シャンカラは『ウパデーシャサーハスリー』の中で、様々な
解脱観を取り挙げて、否定している。それは次の通りである

tathāvikriya rūpatvan na avāsthāntaram ātmanah |
avasthāntaravattve hi nāśo'sya syān na saṃśayaḥ ||
mokṣo'vasthāntaram yasya kṛtakaḥ sa calo hy ataḥ |
na saṃyogo viyogo vā mokṣo yuktaḥ kathaṃcana ||
saṃyogasya apy anityatvād viyogasya tathaiva ca |
gamanāgamane ca eva svarūpaṃ tu na hīyate ||
svarūpasya nimittatvāt sanimittā hi ca apare |
anupāttaṃ svarūpaṃ hi svenātyaktaṃ tathaiva ca ||
svarūpatvān na sarvasya tyaktuṃ śakyo hy ananyataḥ |
gṛhītuṃ vā tato nityo'viṣayatvāpṛthaktvataḥ ||

(Upad XVI,38-42.)

同様に、不変化を本質とすることから、アートマンの状態の変化は
存在しない。何故ならば、状態の変化がある場合、それが消滅する
だろうということは疑いがないので。解脱は、それが作られたもの
という人には状態の変化である。そのために、これから〔解脱は〕
不安定なものである。解脱が〔ブラフマンとの〕結合、或いは〔ブ
ラフマンからの〕分離というのは決して正しくない。同様に、結合
も、分離もまた無常であることから。そして〔個我がブラフマンに〕

行くことも〔ブラフマンが個我に〕来ることに關しても、〔決して正しくない〕。だが自己の本性は捨てられない。何故なら自己の本質の無原因であることから。そして〔状態の変化などの〕他のものについては、原因を持つものである。同様に、自己の本質は、自らによっても、〔他のものによっても〕獲得できず、捨てることも出来ない。〔アートマンは〕全ての自己の本質であることから捨てることは出来ない、或いは獲得することも出来ない。何故なら〔アートマンは全てのものとは〕異なるからである。それ故に、永遠で、対象にならず、分離することはないから。

yeṣāṃ vastv antara apattir mokṣo nāśas tu tair mataḥ ||
avasthāntaram apy evam avikārān na yujyate |
vikāre'vayavitvaṃ syāt tato nāśo ghaṭa ādivat ||
tasmād bhrāntir ato'nya hi bandhamokṣādi kalpanāḥ |
sāṃkhya-kāṇāda-bauddhānāṃ mīmāṃsā hata kalpanaḥ ||

(Upad XIV,62cd-64.)

だが、他のものが生ずるといふ人々において、それにより、解脱は破壊であると考え。同様に〔解脱が〕状態の変化である〔という主張〕もまた〔アートマンの〕不変化から、適当でない。変化する場合、〔アートマンは〕部分を持つものになるだろう。それ故に、壺などのように破壊が存在する。それ故に、これから異なる束縛や解脱などの想定は、実に迷妄である。サーンキヤ学派やヴァイシェーシカ学派、仏教徒の見解は、欠陥のある想定である。

このように、解脱に關する考え方として、シャンカラは、次のようなものを挙げている。

①解脱とはアートマンの状態の変化である⁽⁴⁹⁾ ②解脱とはブラフマンとの結合である⁽⁵⁰⁾ ③解脱とはブラフマンからの分離である⁽⁵¹⁾ ④解脱とは、個我がブラフマンに行くこと、或いはブラフマンが個我に来ることである⁽⁵²⁾ ⑤解脱とはアートマンが他のものになること、即ち、アートマンの破壊である⁽⁵³⁾ という五種類の見解に分類される。

シャンカラは、これらの見解が、各々どのような人々によって説かれたのかは明らかにしていないものの、自身の見解と異なる束縛と解脱に関する見解は錯乱であるとし、サーンキヤ学派、ヴァイシェーシカ学派、仏教徒等の名を出しその見解が誤りのあるものであるとしていることから、他学派の見解を否定していると考えられる。

そして上の五種類の解脱観は、各々、

①については、アートマンは不変性を本質とするために、変化せず、変化した場合、アートマンの消滅が起きる、或いはアートマンが変化する場合、部分持つものとなり、壺などと同じように、消滅するものになるためとして、変化によって、アートマンが消滅するような無常なものとなるので否定される⁽⁵⁴⁾ と主張している。

②や③、④についても、状態の変化と同じように、それにより、アートマンが無常になるために、正しくないとし、また手に入れたり、捨てたりすることも出来ないものであるから、結合や分離、赴いたり、来たりなどということは出来ないものだとして否定される⁽⁵⁵⁾ と主張している。

⑤については、アートマンがなくなることを意味しているために、それはアートマンの状態の変化を意味していると考えられ、そして、アートマンは捨てることも手に入れることも出来ないともされているということからも、

否定される⁽⁵⁶⁾と主張している。

このように、様々な解脱観を否定しているシャンカラであるけれども、この中で、特に②の見解、「解脱とはブラフマンとの結合である」という見解は、第2節で見た『ブラフマースートラ』における「この〔歓喜よりなるアートマン〕において、その〔個我〕が結合すること」⁽⁵⁷⁾や「享受により、他のものに関して破壊してから〔ブラフマンと〕と結合する」⁽⁵⁸⁾という見解と類似、或いは同一であるように思える。その場合、シャンカラは、ヴェーダーンタ学派の伝統的な解脱観、『ブラフマースートラ』の解脱観を否定し、新たな、不二一元論学派の解脱観を打ち出そうとしているのではないかと考えられる。

それでは、このようなシャンカラ自身の抱いていた、実際の解脱観の内容はどのようなものであろうか。

mṛṣā adhyāśas tu yatra syāt tan nāśas tatra no mataḥ |
sarva-nāśo bhaved yasya mokṣaḥ kasya phalaṃ vada ||
asti tāvat svayaṃ nāma jñānaṃ vā ātmā anyad eva vā |
bhāva-abhāva-jñatas tasya na abhāvas tv adhigamyate ||
yenā adhigamyate'bhāvas tat sat syāt tan na ced bhavet |
bhāva abhāvan abhijñatvaṃ lokasya syān na ca iṣyate ||
sad-asat-sadasac ca iti vikalpāt prāg yad iṣyate |
tad advaitaṃ samatvāt tu nityaṃ ca anyad vikalpitāt ||

(Upad XVI,30-33)

だが、誤った付託があるところで、そこで、その〔誤った付託の〕破壊があるだろうというのが、我々の見解である。全ての破壊があ

るならば、何らかの結果である解脱は誰のものか述べよ。確かに、認識、或いはアートマン、或いは他のものと名付けられるものは、ひとりでに存在する。それは、存在と非存在を認識するために、非存在は認められない。認められることによる不在、それが有であるだろう。それがもし存在しないならば、人々の存在と非存在の無知が存在するだろう。そして〔それは〕望ましくない。存在と非存在と存在且つ非存在という想定より前に認めらるもの、それが不二である平等であるから、そして永遠で、他のものの想定から。

na buddher bhrāntir iṣyate |

bandho mokṣaś ca tan nāśaḥ sa yathoktao na ca anyathā ||

bodha-ātma-jyotiṣā dīptā bodham ātmani manyate |

buddhir na anyo'sti boddha iti seyaṃ bhrāntir hi dhī gatā ||

bodhasya ātma-svarūpatvān nityaṃ tatra upacaryate |

aviveko'py anādyo'yaṃ saṃsāro na anya iṣyate ||

mokṣas tan nāśa eva syān na anyathā anupapattitaḥ |

(Upad XVI,59bcd-62ab)

いいえ、束縛は統覚機能 (buddhi) の迷妄であると認められる。そして解脱は、その〔迷妄の〕破壊である。そしてそれは前に述べたとおりで、他のものではない。認識のアートマンの光輝により輝く統覚機能は、認識が自分の中に存在し、他に認識は存在しないと考える⁽⁵⁹⁾。実にこれが、統覚機能における迷妄である。認識はアートマン自らの本質であることから、〔認識が統覚機能に対して使われる〕その場合、常に比喩的に表現される。識別知の欠如もまた、無始であるから。これが輪廻であり、他には考えられない。解脱は、まさに、その〔識別知の欠如の〕破壊である。他の方法では不可能

であるから存在しない。

このように、シャンカラは、誤った付託を破壊することが解脱であるとし、その誤った付託とは、統覚機能をアートマンと見誤ること（非-アートマンをアートマンと見誤ること）であり、この解脱は、アートマンとも認識とも呼ばれる、自ら存在している、存在でも非存在でも存在且つ非存在でもないものとして存在しているものである。

ここで見られるように、シャンカラは、解脱に関して、生きている間、或いは死後の解脱に関して全く言及していない。シャンカラにとって解脱とは、あくまで誤った認識の破壊によって起こるものであり、そのため正しい認識が起これば、直ぐさま起こるものであると考えていたと理解できる。

さらに、束縛は統覚機能の迷妄であるとし、その迷妄の破壊が解脱であるとし、この迷妄とは、統覚機能が、自らを認識それ自体であるアートマンである、と付託によって勘違いすることであるから、同じように、誤った認識、付託を破壊することが解脱であると主張している。

シャンカラにおいては、アートマンはそもそも永遠に解脱していて、それを妨げる、無明である相互付託によって、解脱をしていないように錯覚している。それがヴェーダの知識により取り払われるだけで、それ以前も以後も、アートマンは変化することなく存在し続け、他のものは非実在であり続けることを前提としている。そのため正しい認識が起こった瞬間、解脱はそのまま存在し、死後の解脱や生きたままの解脱という差異を認める必要を、シャンカラは感じていないように思える。

このようなシャンカラの解脱観は、彼以前のヴェーダータ学派の解脱観と完全に異なっているだけでなく、彼とほぼ同時代人であるマンダナミ

シュラの解脱観とも異なっていると考えられ、シャンカラにより不二一元論学派の解脱観として、新たな解脱観、知識を得た瞬間の解脱が主張されていると考えられる。

第5節. サルヴァジュニヤートマンにおける解脱観

それでは、最後に、サルヴァジュニヤートマンにおける解脱観、特に Jivanmukti に関する見解を見ていく。

上述したように、シャンカラにより新しい解脱観、直ぐさまの解脱が主張されているのだとすると、これと矛盾している Jivanmukti 的な解脱観、後代の不二一元論学派の解脱観がどのように両立するのか、或いは整合するのかという問題が当然生ずる。この問題に関して、シャンカラの後継者達⁽⁶⁰⁾の中で、恐らく、最も早くこの Jivanmukti の語を使用してそれについて言及しているサルヴァジュニヤートマンの見解を通して、考察していく。

まず初めに、サルヴァジュニヤートマンは、Jivanmukti に関して、次のように述べている。

jīvanmukti-pratyayaṃ śāstra-jātam jīvanmukte kalpīte
yojyanīyaṃ |
tāvan mātrena arthavattva upapatteḥ sadyomuktiḥ samyog
etasya hetoḥ ||
yadvā vidvad gocaraṃ yojyanīyaṃ tasyā āvidyāleśavattva
upapatteḥ |
tasya abhīṣṭā nīrnimittā nivṛttir yadvā vidyā saṃtatiur

hetu-leśam ||

jīvanmukti-vyāpṛttheḥ prāpako yas

tasya-avidyāleśa-gandhadi-bhāṣā |

na avidyāyā na api bhāgasya tasyās tasmin-pakṣe durghaṭatvād
vimukteḥ ||

gandha-cchāyā-leśa saṃskāra-bhāṣā vijñāta vyā bhāṣyakāriya
tantre |

svāvidyāyā bādhitāyāḥ pratītiḥ paurva aparyeṇa artham ālocya
buddhyā ||

jīvanmuktis tāvad asti pratīter dvaita-cchāyā tatra ca asti
pratīteḥ |

dvaita-cchāyā-rakṣaṇāya asti leśas tasminn arthe sva anubhūtiḥ
pramāṇam ||

brahmātmatvaṃ sa antarāyaṃ purastāt bodha utpattau dhvasta
moha antarāyam |

yady apy evaṃ dvaita-leśa anuvṛttheḥ pratyakṣatvān mohaleśa'
bhyupeyaḥ ||

tasmā jīvanmukta rūpeṇa vidvān ārabdhānāṃ karmaṇāṃ
bhoga siddhyai |

sthitvā bhogaṃ dhvānta gandha prasūtaṃ bhuktvāty antaṃ yāti
kaivalya mante ||

(ŚŚ IV,39-45.)

Jīvanmuktiの概念は、聖典より生じたJīvanmuktiの仮定において、
使用されるべきである。それほど大いなる〔ウパニシャッド聖典〕
のみによって、目的にかなうことの確立から。この理由から、直ぐ
さまの解脱が正しい。さもなければ、〔聖典のJīvanmuktiの概念

は] 賢者に関して使用されるべきである。彼が、無明の痕跡

(avidyāleśa) を持つことを〔認めるのために〕、妥当であるから。その〔無明の痕跡〕は、理由なく破壊される。さもなければ、継続する知識が原因の痕跡を〔破壊する〕。Jivanmuktiの働きから、無明でもなく、その部分でもない、〔賢者達により〕、彼の無明の痕跡⁽⁶¹⁾ や香りなどの言葉〔で名付けられるものを〕確立する。この見解において、解脱は困難であるから。『バーシュヤ』の著者⁽⁶²⁾ の作品における知識により、継続による意味を考えて、除去された自らの無明が明白なことから、〔無明の〕香りや影、痕跡、潜在印象

(saṃskāra) という語が理解されるべきである。確かに

Jivanmuktiは存在する、明白な観念であるから。そしてそこに二元性の影が存在する、明白であるから。二元性の影の説明のために、〔無明の〕痕跡が存在する、その意味において、自らの直感が正しい認識手段である。たとえ、以前ブラフマンの本質から離されていたとしても、知識が生ずる時、迷妄の障害を破壊したといえども、このように、二元性の痕跡の継続が直接知覚されるから、無明の痕跡が認められる。それ故に賢者は活動し始めた業の結果の享受のために、の形により存在している。無明の痕跡で生じた享受を経験していて、最後に〔享受の終わった時、肉体のない最高の解脱である〕完全なる独存に到達する。

このように、サルヴァジュニヤートマン自身はJivanmuktiを認めている。だが、そのJivanmuktiは、聖典に記されていることから仮定的に認められるべきものであり、本来は直ぐさまの解脱 (sadyo mukti) の方が正しいものと主張されている。そして、仮にJivanmuktiが存在するとしても、それは既に知識を得ている賢者においてのみのものであり、それは迷妄 (=無明) が

破壊されたとしても二元性の状態、痕跡が残っており、それを知覚するために、そして説明するためにJivanmuktiは存在する。

さらにその際、このJivanmuktiの状態が存在するのは、無明によってではなく、無明の痕跡 (avidyāleśa) 、或いは香りや潜在印象などと呼ばれるものによってであると主張している。無明の痕跡は、無明でもなく、その部分でもないものであり、無明自体は除去されているので、それとは異なる、そこで除去されない、活動し始めた業のようなものであることが述べられ、これを享受し終わった後に、肉体のない最高の解脱に到達すると主張している。

そしてこの無明の痕跡が潜在印象と同義に述べられていることや、これを享受し終わった後に最高の解脱へと述べられていることから、サルヴァジュニャートマンが前提としているJivanmuktiの考え方は、マンダナミシュラのJivanmuktiの考え方に類似しているといえ、後世の不二一元論学者達のJivanmuktiはこの両方の考え方を受け継いでいると考えられる。

しかしながら一方で、サルヴァジュニャートマンは、直ぐさまの解脱が正しい⁽⁶²⁾ と述べているように、Jivanmuktiとは全く矛盾する解脱観も主張している。

kūṭastha-nitya eva tu muktir eṣā vidyā phalativād iha yadyad

evam |

tattat tathā dṛṣṭam aśeṣam eva yathā hi śuktyādi padārtha

saṃvit ||

janmādi-ṣaḍ-bhāva vikāra hīnā śuktyādi-vastu upaniviṣṭa saṃvit |

na prāg-abhāvādy-anubhūtir asyāḥ svataḥ pramāṇād api yujyate

hi ॥

(SŚ IV,29-30.)

この解脱は、まさに不変で、常住である、知識の結果であるから。
ここでこのように〔知識の結果で〕あるものは、例えば、真珠母貝等の語の意味の知識が、〔真珠母貝の知識の結果である〕ように、同様に、まさに全てが認識された。真珠母貝等の実在に残された知識は、〔不変であるために〕、誕生などの六つの実在の種類を欠いている。即ち、〔この知識〕から、以前に存在していないことなどの知覚は、〔知識〕それ自身で、〔或いはこの他の〕認識手段からもまた適当でない。

janyā na muktir ghaṭate kutaścid vidyā-phalatvād iti
pūrva-hetoḥ |

yadyad dhi janyaṃ jagati prasiddhaṃ tattan na vidyā-phalam
ambarādi ॥ (SŚ IV,32.)

解脱がどこからか生ずるというのは適当でない、知識の結果であるという以前の理由から。日常経験において生ずる、よく知られたいかなるものも、虚空等のように知識の結果ではない。

sad-asad-udbhavaṇaṃ na vimuktatā sad-asad-udbhavanān
upapattitaḥ |

sad-asator naśanaṃ na vimuktatā sad-asator naśa na
anupapattitaḥ ॥

na ca tamomaya janma vimuktatā na hi tad iṣṭam aniṣṭataraṃ
hi tat |

na khalu kalpita janma vimuktatāṃ samupagacchati tad
vitathaṃ yataḥ ॥

atha tamomaya viśva-vikalpanā vilayana-ātmakam

abhyupagamyate |

sakala dūṣaṇa jāta vivarjitam tad iha mokṣa-padam na nivāryate ||

(SŚ IV,35-37.)

解脱は実在と非実在より生ずることはない。実在と非実在より生ずることは不可能であるから。解脱は実在と非実在の消滅ではない。実在と非実在の消滅は不可能であるから。そして解脱は無明よりなる実在ではない。何故なら間違いなく、それは認められず、それはより望ましくないから。実に仮定された実在は、解脱の状態とならない。そういう理由で、それは虚妄である。これから、解脱という語が、無明よりなる全ての妄想の破壊を本質とするのが認められ、全ての過ちより生ずるものを欠いたそれは、ここで反論されない。

このように、サルヴァジュニヤートマンは、解脱に関して、次のように主張している。

①解脱は不変で、常住であり、知識の結果である。②その知識は、何かから創造されるものでも、消滅するものでもない。知識それ以前とそれ以後は、いかなる認識手段でも証明されない。その場合、知識それ自身が存在しなくなることになるため (=その結果である解脱が存在しなくなることになる) ③解脱は実在からであろうと、非実在からであろうと、生ずることも消滅することもない。それは不変で、常住であり、存在しなくなることはないから。④解脱は無明の破壊である。ことが主張されている。

このようにサルヴァジュニヤートマンは、解脱を無明の破壊であるとしているものの、それは無明の破壊によって、何らかの変化を加えられるものでなく、そのまま不変であり、常住なものであるとして、生ずることも滅する

こともない、ただ解脱それ自身であることだと主張している。これは、解脱による無明の破壊で、解脱それ自身になっていること、自分が解脱の状態そのままであったことを認識するのみであると言える。

この考え方はシャンカラの解脱観そのままに、正しい認識が起こった瞬間、解脱がそのまま存在していて、死後の解脱や生きたままの解脱を認めていないように考えられる。

さらに、次のように述べられている。

samyag-jñāna vibhāvasuḥ sakalam eva ajñāna tat sambhavaṃ sadyo
vastu-bala pravartanam arudvyāpara saṃdīpitaḥ |
nirlepena hi dandahi iti na manāg apy asya-rūpa antaraṃ
saṃsārasya śinaṣṭi tena viduṣaḥ sadyo vimuktir dhruvā ||
(SS IV,38.)

実在の力、〔その〕活動している風の働きにより燃え立っている正しい知識の火は、汚点のないことにより、直ちに全ての無明とそれより生ずるものを破壊する。この本質の中に、輪廻もまた少しも残っていない。これ故に、確実に、賢者に直ぐさまの解脱が存在する。

このように、正しい知識によって無明とその創造物を破壊したとたんに解脱するという形の、直ぐさまの解脱 (sadyo mukti) という概念を新たに提示して述べていることから、本来、サルヴァジュニヤートマン自身は、正しい知識を得た瞬間に、解脱の状態を取り戻す、再認識するというような、直ぐさまの解脱を主張していると考えられる。

しかしながら、この考え方とは別に、サルヴァジュニヤートマンは、

Jīvanmuktiが存在する、認めて、使われると主張しているが、これは何故だろうか。

先程引用した部分で言及したように、サルヴァージュニャートマンが、Jīvanmuktiを認める理由としては、聖典で言及されているからということと賢者、即ち解脱した人である師が存在するということが挙げられ⁽⁶⁴⁾、解脱のための正しい知識を得る際に師が必要であると考えられているために、Jīvanmuktiが存在すると主張されているわけだが、これに関して、サルヴァージュニャートマンが、この解脱すべき存在、個我について二種類の異なる見解を承認していたことと結び付くと考えられる。

つまり、本来矛盾する、一つの個我しか存在しないとする見解 (ekajīvavāda) と多数の個我が存在するという見解 (anekajīvavāda) の両者を認めていることである。これによれば個我は次のように示される。

tasmād brahmā avidyayā jīva-bhāvaṃ prāpyā asitvā tāvake tu
svarūpe |

tvac cit tena spanditaṃ jīva jātam ākāśādi kṣmāvasānaṃ ca
paśyet ||

svīya avidyā-kalpita-ācārya-veda-nyāyādibhyo jāyate tasya
vidyā |

vidyā janma dhvasta mohasya tasya svīye rūpe'vasthitiḥ

svaprakāśe || (ŚŚ II, 162-163.)

それゆえに、ブラフマンは無明により個我の状態になる。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⁽⁶⁵⁾により生じた一切の個我を、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個我〕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〔唯一の個我〕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。

kālo'tito'nādir eṣyann ananto mukta-amuktau tatra pūrvam

tathā ūrdhvam |

tasmād etad durghaṭam śaṅkase cenmā śaṅkiṣṭhāḥ

svapna-drṣṭānta-drṣṭeḥ ||

supto jantuḥ svalpa māt্রে'pi kāle koṭiḥ paśyed vṛtta samvat

sarāṇām |

paśyet koṭir evam āgāminām ca jāgtat-kāle yojayet sarvam etat ||

kālo'nādis tatra muktaḥ śukādiḥ kālo'nanto mokṣyate tatra ca

anyaḥ |

ity evam te bandha-mokṣa vyavasthā saṃsiddhiḥ syād āparātma

prabodhāt ||

(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、以前にも〔存在し〕、同様に以後にも〔存在するだろう〕。それゆえに、もしあなたが、この〔唯一の個我の存在の見解〕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などの

〔賢者達〕が解脱し、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。

このように、たった一つだけの個我しか存在しない見解、Ekajīvavādaを主張している。そこでは解脱した人、或いは解脱した人である師でさえも無明により想像されたものであるとしている⁽⁶⁶⁾。そしてこれとは別に、次のようにも述べられている。

ajñāna janya karaṇa pratibimba vāci jīva abhidhānam iha vṛddha
jana prasiddham |

atra eva nirvacanam asti ca tasya tasmāj jīvo bhavet karaṇa pūga
vaśīkṛtā cit ||

brahmā eva ajñāni tasmād iha bhavitum alaṃ na aparaṃ vastu
kiṃcit tasya ajñāna ātmakatvān na ca tamasi tamas tan nivṛtter
ayogāt | (SŚ II, 207-208f.)

無明より生ずるだろう身体や〔内官等における〕精神の映像を、個我という語が意味することが、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。それ故に個我は、感官〔よりなる〕粗大な身体に束縛された精神でありえるかもしれない。これ故に、ここでブラフマン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〕対象になるものはない。

このように、無明より生ずる個我や内官における映像（そのために多数存在すると考えられる）が、個我であるとしている⁽⁶⁷⁾。

このようにサルヴァジュニャートマンは、矛盾していると考えられる、個我を一する考え方と多とする考え方の両方を主張し、認めている。そして彼はこの矛盾に対して、次のように述べる。

puruṣa bheda vaśād dvividhā bhavet kṣapita kalmaṣadhīr api
madhyamā |

jagad aneka mumukṣukamīkṣate puruṣa ekataro na tathā
itarah ||

iti tu kecid uśanti mahādhiyas tad api sambhavati iti na duṣyati |
iha tu sūtrakṛta atha girā uditah puruṣa eka vidhas trividho na
tu || (SŚ 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つは、世界には解脱を願っている多数の個我があるとし、〔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個我だけがある〕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という語⁽⁶⁸⁾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るような〕三種類の人間はないと述べられた。

ここから、EkajīvavādaとAnekajīvavādaが、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、これら両者がVivartavādaの中に位置付けられるとしている。そしてそれは、「〔Vivartavādaにおいて最初に〕解脱を

願っている多数の個我が、そして解脱を願っている唯一の個我が〔存在する〕ということを理解する〕。」⁽⁷⁰⁾と述べられているように、段階論的に構成されている宇宙論⁽⁷¹⁾の中に組み入れ、両者が、おそらく同じように段階的に存在するという形で、サルヴァジュニャートマンは矛盾を取り除こうとしている。

サルヴァジュニャートマンが、本来矛盾する、Jivanmuktiと直ぐさまの解脱の両方を認めているのもこれと同じように、特に個我論と関係するような形で、組み入れることで、彼の形而上学の体系に一致させようとしているのではないかと考えられる。

このように、サルヴァジュニャートマンが、シャンカラと同じ、直ぐさまの解脱 (sadyo mukti) を主張していながら、一方ではそれと矛盾する Jivanmuktiをも併せて主張しているのは、Jivanmuktiが聖典において認められていると考えられていたためや、『チャンドギヤウパニシャッド』や『バガバットギーター』、『ブラフマスートラ』に見られるシャンカラとは全く異なる解脱観やそこで萌芽的に見られるjivanmuktiの考え方を取り込もうとしていることからではないかと考えられる。その際この矛盾する見解を両方とも承認するために、彼自身の個我論や宇宙論に見られる、段階論的構造の中で、無理なく一致させることで、共存させようとしていると考えられる。

このような傾向は、不二一元学派やヴェーダーンタ学派における様々な見解を取り入れ、整理し、体系化することで、シャンカラより以上に、不二一元論学派の思想体系を整備しようとしていたと考えられるサルヴァジュニャートマン自身の特徴⁽⁶⁹⁾を表わしているといえるだろう。そして、このJivanmuktiの見解については、マンダナミシュラとサルヴァジュニャートマ

ンによって作られたものが、そのまま後代に至るまで利用されていることから、この両者が、不二一元論学派におけるJivanmuktiの概念を作り上げた人物と考えられるだろう。

第6節. 結び

このように、不二一元論学派では、開祖であるシャンカラ自身の意図を裏切って、シャンカラ自身が否定した、『ブラフマストラ』において萌芽的に見られるようなJivanmuktiの概念を主張している、といえる。

そしてサルヴァジュニヤートマンは、マンダナミシュラと共にJivanmuktiの概念を作り上げた人物である。彼は、Jivanmukti的な見解が伝統説であり、ウパニシャッド等で説かれていたため、これを支持するためにJivanmuktiの概念を作り出したのみならず、Jivanmuktiを否定するシャンカラの見解も受け継ぎ、二種類の解脱観を主張した。そして、二種類の解脱観を取り入れ、組み合わせることで、シャンカラの解脱観と『ブラフマストラ』以来の解脱観をともに認めようとしたのではないだろうか。

註

(1) 確かにCārvākaは、業や輪廻の観念を承認してはいないものの、彼等自身の著作ではないが、"*Sarvadarśanasamgraha*"によれば、解脱を輪廻から抜け出すこととは考えてはいないけれども、身体の消滅であるとしている。このように、もしかしたらCārvākaも、業や輪廻の考えとは異なるが、独自の解脱に関する考えを、進めていたかもしれない。

(2) A.G.Krishna Warriar "*The Concept of Mukti in Advaita Vedānta*" [Madras University Philosophical Series No.9] University of Madras, 1981. Introduction p.5参照。

(3) ānandātmakabrahmaprāptiśca mokṣaḥ; śokanivṛttiśca ; ' brahmaivid brahmaiva bhavati ', ' tarati śokamātamavit ' ityādiśrutiḥ | na tu lokāntarāvāptiḥ tajjanyavaīṣayikānando vā mokṣaḥ ; tasya kṛtakatvenānityatve muktasya punarāvṛtṭyāpatteḥ | (歡喜を本質とするBrahmanの獲得と悲しみの消滅が解脱である。"まさにBrahmanを知っている人がBrahmanになる" (" *Muṇḍaka Upaniṣad* " III,2,9.)、" Ātmanを知っている人は悲しみを越える" (" *Chāndogya Upaniṣad* " VII,1,3.) ということ等の天啓聖典から。しかしながら、別の世界へ到達すること、或いは別の感覚の対象に関して生ずる歡喜が、解脱ではない。それが後天的に生じて無常である場合、解脱の再生を招くことから。" *Vedānta Paribhāṣā* " IX,6-7.) この歡喜と悲しみの除去が、同一なのか二つの定義なのかについては、佐藤裕之「〈喜び〉と〈悲しみの滅〉-アドヴァイタ学派の解脱の定義をめぐって-」(『印仏研』第四十七卷第一号平成10年)によれば、恐らく別々の定義を差し示しているものではないかと述べられている。

(4) 例えば、『成唯識論』巻十で挙げられている四涅槃、①本来自性清淨涅槃、②有余依涅槃、③無余依涅槃、④無住处涅槃のうち、②有余依涅槃がjīvanmuktiに、③無余依涅槃がvidehamuktiに対応、或いは近似していると考えられる。(奥住 毅 平井俊榮博士 古稀記念論文集『三論教学と仏教思想』「二つの解脱 - ヴェーダーンタと仏教 -」2000年 春秋社 pp.673-674.参照)(この類似の関係に関して、不二一元論学派が、

「仮面の仏教徒」と呼ばれたり、Gauḍapādaに対する仏教思想の影響を考えると、両者の形成において何らかの関係があったのかも知れないと、考えることもできる。だが、註

(6) で見るように、そのままの術語が、Sāṃkhya学派の一般的な見解として承認されて

いることから、仏教徒の関係でのみ、即、結びつけることは出来ない。)

(5) ここで述べたSāṃkhya学派の見解は、Vācaspatimiśraの"*Sāṃkhyatattvakaumdi*"の66-68 の内容を要約したものである。(金倉円照「サーンクヤ・タットヴ・カウムデー」東北大学文学研究年報第7号別刷(1956年) pp.306-308.とS.A.Srinivasan ed."Vācaspatimiśras *Tattvakaumudī*" Hamburg 1967. pp170-174 参照)

(6) Sāṃkhyā学派における解脱の観念として、このようなjīvanmuktiとvidehamuktiの観念がいだかれていたことに関しては、一般的なインド思想史においても認められている。(中村元『インド思想史』第二版等参照)

(7) "*Chāndogya Upaniṣad*" IV, x から続く、Upakosalaが世話していて、そして語り出した師の火達である。

(8) *Muṇḍaka Upaniṣad* II, 2, 9.

(9) *BS* I, 1, 4.

(10) "*Upadeśasāhasarī*" X.13.

(11) "*Naiṣkarmyasiddhi*" IV.62.

(12) "*Upadeśasāhasarī*" XII.13cd.

(13) "*Naiṣkarmyasiddhi*" IV.69.

(14) "*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*" IV, 4, 6.

(15) *ibid.*, III, 2, 1.

(16) "*Kaṭha Upaniṣad*" V, 1.

(17) 本来、日常世界を作り出している無明と業が除去されているにもかかわらず、世界が継続しているのは、潜在印象によるものと考えられているが、本文中にも述べたように、除去される無明と業の内、享受されると考えているために、活動し始めている業は除かれていると考えられるから、その業によって作り出されているとも考えられる。そこから、この場合の潜在印象と活動し始めている業は、ある意味、同義であるとも考えられる。

(18) しかしながら、修行者としての行為を維持し、美德を持った者として存在し、業を作り出さないとはいえ、好き勝手に振る舞ってはならない(そのようであれば犬のようなものと何の違いがあろうかと述べられている)と考えられている。 ("*Vedāntasāra*" 235-238.参照)

(19) このように"*Vedāntasāra*"により見てきた訳だが、他の後世の不二一元論学派の著作、例えば、"*Vedāntaparibhāṣā*"等でもjīvanmuktiという語は使われていないが、類似の

内容の業と解脱の関係が説かれていることから、後世の、或いは一般的な不二一元論学派の *jīvanmukti* に関する見解はこのような見解だといえる。

(20) *Maṇḍanamīśra* は、*Kumārila* の弟子とされ、伝説では、後に *Śaṅkara* の弟子となり、*Sureśvara* と名乗ったと考えられていた。(*Maṇḍanamīśra* = *Sureśvara* 説は現在否定されている) 生存年代は、675-725年頃で、*Śaṅkara* の同時代人であり、やや先達であったと考えられている。*Maṇḍanamīśra* の代表的な著作は、" *Vidhiviveka* " , " *Sphoṭasiddhi* " , " *Mīmāṃsānukramaṇika* " , " *Brahmasiddhi* " 等である。*Kumārila* の弟子であることや *Kumārila* の著作 "*Tantravārttika*" に註を書いたとも言われていることから、*Mīmāṃsā* 学派の学者であることが理解される。また、*Jaina* の学者が、その著作の中で、彼を *Vedāntin* として言及していることや後世の *Vedānta* 学者が、しばしば彼の名を挙げていることから、*Vedānta* 学者としても認められていたと考えられる。(中村元『ヴェーダーンタ哲学の発展』p.249参照)そして、*Vācaspatimīśra* が、彼の "*Brahmasiddhi*" に註釈を書いているように、それは *Vedānta* 学派の、あるいは不二一元論学派の思想を表わしているものとして理解されていたと推測できる。(*Mīmāṃsā* 学派のものとしては、別のものに註釈を書いているから)

さらに、*Śaṅkara* 以前において、*Vedānta* 学者が、*Vedānta* と *Mīmāṃsā* の両方を兼学していたとされることから、*Maṇḍanamīśra* を、*Mīmāṃsā* 学派、或いは *Vedānta* 学派、不二一元論学派のどれにも当てはまる人物と看做すことは妥当であると考えられる。このため、ここでは *Maṇḍanamīśra* を、*Vedānta* 学派に属する人物という前提として論を進めていく。

(21) *Bhartṛprapañca* の著作自体は残っていない。そのため、*Bhartṛprapañca* の著作からの引用と考えられている箇所を見た限りにおいてである。

(22) " *Brahmasiddhi* " p.132. その内容に関しては、本中にもあるように、2節の最後で言及したい。

(23) *asmin asya ca tadyogaṃ śāsti* (*BS* I,1,19.)

(24) 身体から生ずる熟睡位の *アトマン* を指す。(*BSbh* p.892参照)

(25) *Chāndogya Upaniṣad* VIII,9,3. VIII,10,4. VIII,11,3. VIII,12,1.そしてこのの前に述べられた聖典は、同じ *Chāndogya Upaniṣad* の VIII,12,3. を指しているらしい。(*BSbh* p.893. 1.6-8参照)

(26) *saṃpady'āvirbhāvāḥ, svenesābdāt | muktaḥ, pratijñanāt |* (*BS* IV,4,1-

2.)

(27) avibhāgena, dṛṣṭtvāt (BS IV,4,4.)

(28) *Praśna Upaniṣad* VI,5. (BSbh.p866参照)

(29) avibhāgo vacanāt (BS IV,2,16)

(30) *Chāndogya Upaniṣad*のVIII,2,1. (BSbh p.896参照)

(31) saṃkalpād eva tu, tacchruteḥ | ata eva cānanyādhipatiḥ | (BS IV,4,8-9.)

(32) 十二日間続くソーマ祭はモニエル"*Sanskrit=English dictionary*"p.893 col.1参照。またここでこのソーマ祭が出されているのは、Śaṅkaraの註釈によれば、sattva祭と ahina祭のどちらでも存在するという、どちらでも可能であるということからである。

(BSbh p.899 1.6参照)

(33) ここでの解脱した個我が、身体と器官を持つ、或いは持たないというのは、その前の二つの の記述からである。(BS IV,4,10-11.) そこで、BādhariとJaiminiが、それぞれ解脱した個我が身体と器官を持つ、或いは持たないということを主張し、Badarāyaṇaが、その両方が意欲により可能であることを言及しているものである。

(34) ここでの本来の意味は、「区切り」、あるいは「境目」であると思う。Śaṅkaraの註釈によっても判然としなかったが、次の偈の覚醒状態の語から、「夜と昼の境目」の意味を、「覚醒状態と熟睡状態の境目」の意味に取り、夢眠状態と訳した。(熟睡位の個我が、解脱した個我と同義に近いのは、BS IV,4,1.等に表わされていることから、境目としての夢眠状態が適当だとも考えた。)

(35) dvādaśāhavad ubhayavidham bādarāyaṇa'taḥ | tanvabhāve sandhyad upapadyate | bhāve jāgradvat (BS IV,4,12-14.)

(36) jagradvyāpāravarjam,parakaraṇād, asaṃnihitatvāc ca(BS IV,4,17.) 「世界の〔創造などの〕活動を除く。〔主宰神が世界の創造などの活動に関する支配者であるという〕論題から、そして〔個我は、世界の創造などの活動に関して〕近づかないから。」

(37) Śaṅkaraの "*Brahmasūtrabhāṣya* " によれば、この場合の義務とは、「ヴェーダを弘めること」 (veda pravartana) である。(BSbh p.732 1.4参照) この偈における義務の考え方が、業に変化するならば、そのままjīvanmuktiへと結び付くとも考えられる。

(38) yāvadadhikāram avasthitir ādhikārikaṇām(BS III,3,32.)

(39) "*Chāndogya Upaniṣad* " IV,14,3. V,24,2. "*Muṇḍaka Upaniṣad*" II,2,8. (BSbh p.846参照)

(40) (*BSbh* p.854 1.5-6参照)

(41) "*Chāndogya Upaniṣad*" VI,14,2. (*BSbh* p.850参照)

(42) *tadadhigama uttarapūrvāghayor aślesavināśau,tadvyapadeśāt | itarasya apy
evam asaṃśleṣaḥ,pātetu | anārabdhakātye eva tu pūrve,tadavadheḥ* (*BS* IV,1,13-
15.)

(43) (*BSbh* p.854 1.5-6参照)

(44) *bhogena tv itare kṣapayitvā saṃpadyate* (*BS* IV,1,19.)

(45) ここで言及している *Bhartṛprapañca* の見解について、筆者自身は *Sureśvara* の "*Bṛhadārṇyaka Upaniṣad Bhāṣya Vārttika*" を読んだだけにとどまり、まだ不明な箇所が多い。ここで述べた見解は、筆者の読解した "*Bṛhadārṇyaka Upaniṣadbhāṣya Vārttika*" の部分と金倉円照 (『吠檀多哲学の研究』) や中村元 (『ヴェーダーンタ哲学の発展』)、Hiriyanna 「*BHARTR-PRAPANCA, AN OLD VEDANTIN*」 (*the Indian Antiquary* vol . LIII,1924) 等に言及された *Bhartṛprapañca* の見解を、筆者なりにまとめ、要約したものである。

(46) これらのことに関して *Sureśvara* が、「最高我の二にして一よりなる状態を *Viṣṇu* と呼ぶ。これは認識と行為により顕現されるべきで、二元性ゆえに破壊を本質とする。だがまさにこの最高我の顕現していない状態、これは非差異よりなり、この理由のために不滅である。そのために、このように存在しているこの世界が二元と不二よりなることに基いている時、二元の状態を崇拜する人は誰も、確実に消滅する、二元性から。しかしながら、前述のような賢者の行為の状態に、未顕現の状態に達し、常に最高我を崇拜すると、彼の行為は消滅しない、まさに不二性から。」と *Bhartṛprapañca* の思想を述べているように、中間界の状態、そして神の崇拜という知識と行為を手段とする考え方を主張している。("*Bṛhadārṇyaka Upaniṣad Bhāṣya Vārttika*" st1702-1705参照。)

(47) "*Brahmasiddhi*" pp131-132.

(48) ここで "*Upadeśasāhasrī*" を選んだのは、"*Brahmasūtrabhāṣya*" や "*Chāndogya Upaniṣad Bhāṣya*" の場合、既に言及した "*Brahmasūtra*" や "*Chandogya Upaniṣad*" の主張を踏襲して見解が述べられているため、*Śaṅkara* 自身の見解がわかりにくいため、註釈でない "*Upadeśasāhasrī*" の見解によって、*Śaṅkara* の見解を代表させた。

(49) "*Upadeśasāhasrī*" XVI,39. XV,63.

(50) " *Upadeśasāhasrī* " XVI,39.

(51) " *Upadeśasāhasrī* " XVI,39.

(52) " *Upadeśasāhasrī* " XVI,40.

(53) " *Upadeśasāhasrī* " XVI,62.

(54) " *Upadeśasāhasrī* " XVI,39. XVI,63

(55) " *Upadeśasāhasrī* " XVI,40. XVI,42.

(56) 註 (53) (54) 参照。⑤の見解は、①の見解の同工異曲であると考えられるが、*Ātman*の常住性を含めて考えた場合、②,③,④での否定意見も重ね合せていいのではないかと考えられる。

(57) *BS* I,1,19.

(58) *BS* IV,1,19.

(59) ここで述べられているような、統覚機能と*Ātman*との関係、*Ātman*と統覚機能の相互付託（統覚機能に*Ātman*の性質が、*Ātman*に統覚機能の性質がそれぞれ付託されるというもの）は、"*Upadeśasāhasrī*"における中心テーマの一つである。これらは別の章においてより詳しく考察されている。（これらについての*Śaṅkara*の見解については、韻文篇XVIII章や散文篇II章で、言及されている。）

(60) 一般的に、*Sarvajñātman*は、*Śaṅkara*の直弟子である*Sureśvara*の弟子と考えられている。（詳しく本論序論第2章参照）そのために、*Śaṅkara*の孫弟子にあたる。少なくとも*Sureśvara*や*Padmapāda*等の*Śaṅkara*の直弟子達においては、*jīvanmukti*という語は使用されていない。そのため、次の孫弟子達の世代以降において取り入れられたと考えられる。（恐らく*Sarvajñātman*は、その最も早い例の一つではないかと考えられる。）

(61) *Madhusūdana Sarasvatī*の註釈(p.1681)によれば、ここで述べられている無明の痕跡 (*avidyāleśa*) は、無明の二種類の力、*vikṣepaśakti*の一つであると主張している。そして解脱した時破壊される無明の力は、覆っている*āvaraṇaśakti*であり、もう一つの*vikṣepaśakti*は無明が破壊された後も、無明の痕跡の形で残っていると主張している。

（特に、*Madhusūdana Sarasvatī*の "*Advaitasiddhi*"によれば、*vikṣepaśakti*次のように三つに分けられている。1.世界が絶対的な実在であるという概念を生ずるもの。2.世界は絶対的な実在ではないけれども経験的実在であるという概念を生ずるもの。3.世界は見せかけの映像として生じ、*Brahman*の直接経験で消滅されない。この3番目のものが無明の痕跡と主張される。）果たして、この*Madhusūdana Sarasvatī*の解釈が妥当であるかど

うかは解らないが、このjīvanmuktiにおいて、無明の痕跡、或いは潜在印象という語を結び付け、初めて明確に使ったであろうMaṇḍanamīśraとSarvajñātmanは、無明の二種類の力、vikṣepaśaktiとāvaraṇaśaktiを恐らく初めて明確に定義し、使用した人物である。このため、両方の関係の影響性は、全く考えられないものではないだろう。（この無明の力に関するSarvajñātmanの見解は"*Samkṣepaśārīraka*" I,20-21等で述べられている。そこではvikṣepaśaktiではなくvibhramaśaktiとなっている。）

(62) "*Brahmasūtrabhāṣya*" のことであり、著者はŚaṅkaraを表わしている。

(63) "*Samkṣepaśārīraka*" IV,39.

(64) "*Samkṣepaśārīraka*" IV,39.

(65) "*Anvayārthaprakāśikā*" においてvaccitteneti cittasadenaviyocyate(Ānss.83 vol.2.p.544)と"*Subodhinī*"においてtvaccittena spandiatam tvadavidyottavikalpitam(Ānss 83.voi.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。

(66) Sarvajñātman自身はまだ個我が一つだけということ述べているだけで、後世の不二一元論学派のようにEkajīvavādaという語は使用していない。だがこの偈等で述べられている見解は、Madhusūdana Sarasvatīが"*Siddhānta bindū*"の中で、Ekajīvavādaとして述べている見解に類似していて、Ekajīvavādaとなっていた考え方だと思われる。（このSarvajñātmanの個我論に関しては、本研究 第6章 参照）。

(67) ここで述べられている個我観が、pratibimbavādaと呼ばれる説である。これについてのより詳しい内容に関しては、本研究 第6章 個我論参照。

(68) athāto brahmajījñāsā BS I,1,1

(69) "*Samkṣepaśārīraka*" II,86.

(70) Sarvajñātmanの宇宙論が三種類の段階的な形に分けられる宇宙論なのではないかということについては、本論 第6章 参照。

(71) Sarvajñātmanが、特に、無明論や付託論、宇宙論、個我論、大文章論等について、彼以前の不二一元論学派の人々の教説を取り入れ、それを整理し、体系化し、後世の不二一元論学派の教説に大きな影響を与えていたことについては、前田専学『ヴェーダーンタの哲学』等参照。

結論 第9章

初期不二一元論学派思想の展開についての一考察

第1節. サルウ* アジュニヤートマン思想の特徴

今までサルウ* アジュニヤートマンの個々の概念について見てきたが、最後に、これらサルウ* アジュニヤートマンの、個々の概念に共通する考え方について見ていく。

まず初めに、サルウ* アジュニヤートマンは付託について、次のように述べる。

adhiṣṭhānam ādhāra matraṃ yadi syāt prasajyeta satyaṃ tadā
codyam etat ।

na ca etat sakaryasya mohasya vastuny adhiṣṭhāna gir gocare
lokasiddhā ॥

kiṃ ca anṛtadvayam iha adhyāsitavyam iṣṭaṃ syāc ce tadā
bhavati codyam idaṃ tvadiyam ।

satya anṛtā ātmakam idaṃ mithunaṃ mithaś ced adhyasyate
kimiti śūnya kathā prasaṅgaḥ ॥ (ŚŚ I,32-33)

もし基体が、単に〔付託の〕拠り所であるだけかもしれないなら、その場合、確実な根拠のある非難されるべきこのこと（＝世界が虚妄である）が、結果として生ずるだろう。しかしながら、これは〔そのように〕なされるべきではない。基体という表現は、無明（＝moha）の対象において、一般的に使用される意味に用いられる。さらに、非実在の二つの事物が、ここにおいて〔相互〕付託されるのであるとし

たならば、その場合、君の非難（＝世界が虚妄である）が存在するであろう。〔しかし〕もし実在と非実在よりなるこの一对の〔事物〕が、相互付託されるのならば、どうして〔全てが〕虚妄であるという主張が〔存在しよう〕。

このように、サルウ^o アジュニヤートマンは、付託を、実在と非実在との間の相互付託であると主張している。

さらに、

idam artha vastv apibhaved rajate parikalpitaṃ rajata vastv
idami ।

rajata-bhrame'bhya ca parisphuraṇān na yadi sphuren na khalu
śuktir iva ॥

rajata-pratītir idami prathate nanu yadvad evam idam ity api
dhīḥ । (SŚ I,34-35)

〔これは銀である、と真珠母貝に付託され〕仮定された銀が、「これ」〔という〕事物に〔存在し〕、「これ」という語の対象も銀において存在するだろう。「これ」もまた、銀という迷妄において現われるのである。もし〔「これ」と銀が相互付託されたので〕ないならば、確かに真珠母貝のように明白にならないであろう。銀という〔誤った〕観念が、「これ」において現れるように、確かにこのように、「これ」という観念もまた同様に〔誤った観念である〕銀において存在する。

このように、アートマンと非アートマンとの相互付託においてならば、上の例で考えると真珠母貝の銀のみであったのが、サルウ^o アジュニヤートマ

ンは、真珠母貝をそれ自身と「これ」という要素とに分けている。

そして、サルウ[°] アジュニヤートマンは、「これ」という要素と銀との相互付託を主張して、真珠母貝自身が付託に関係することはないとしている。この場合、上述したように、無明の対象を基体 (adhiṣṭhāna) と付託の拠り所 (ādhāra) に分けると、基体がアートマンであるならば、上の例では真珠母貝であり付託の拠り所は、「これ」という要素である。

このように、サルウ[°] アジュニヤートマンは、アートマンにおける相互付託ではなく、アートマンとは一応区別される要素、「これ」と非アートマンとの相互付託であり、両者の間におけるものと主張している。

そしてこの相互付託とは別にアートマンが存在することについては、次のように述べている。

adhyastam eva hi parisphurati bhrameṣu na anyat kathamcana
parisphurati bhrameṣu ।
rajjutva śukti śakalatvamarukṣititva candraikatā aprabhṛtikān
upalambhanena ॥ (SŚ I,36)

ただ、付託されたものが、迷妄において現われるために。もう一方
(=付託されていないもの) は、決して迷妄において現われることは
ないので。縄や真珠母貝の一片、砂漠の大地、一つの月等の無知覚
によって、〔蛇や銀、幻影、二つの月等が現われるように〕。

このように、付託において、アートマンは現れておらず、それとは別の付託の拠り所と非アートマンが、一方で相互付託していると主張している。

さらに、基体とは区別される付託の拠り所が、実在性を持っているものとして、非アートマンとの間で、実在と非実在との間の相互付託を行っているのは、「誤謬の明白な対象は、実在でも非実在でもない。即ち、〔実在の〕虚空と〔非実在の〕そこ〔から降る〕花のそれもまた、実在でもなく、〔非実在〕でもない。それ（＝誤謬）は、実在と非実在よりなる対象として存在する。即ち、実在と非実在が自己の本質であるそれは、決して存在しない。」⁽¹⁾や「さらに、非実在の二つの事物が、ここにおいて〔相互付託されるのであるとしたならば、その場合、君の非難（＝世界が虚妄である）が存在するだろう。〔しかし〕もし実在と非実在よりなるこの一对の〔事物〕が相互付託されるのならば、どうして〔全てが〕虚妄であるという主張が〔存在しよう〕。」⁽²⁾という文があるように、サルウ^o アジュニヤートマンにおいて前提とされている相互付託が、実在と非実在との間の相互付託である以上、付託の拠り所は、基体であるアートマンそれ自体とは区別されるが、アートマンの一元論に基づく限り、アートマンに依拠した基体とは区別される実在である。

このように、付託とは、相互付託、実在と非実在（＝精神とその対象）との間の相互付託であるとしている。そして、実在として相互付託されるのは、アートマンではなく、アートマンとは区別される、アートマンの上に実在する付託の拠り所である「これ」という要素である。

このように、アートマンのような実在と、非実在と、アートマンとは異なるその上に現われる実在の、三つの要素、存在の種類について述べている。

次に、サルウ^o アジュニヤートマンの個我論について述べる。

サルウ^o アジュニヤートマンは個我論として、基本的にPratibimbavādaを

主張している。

この見解は、次のように述べられている。

upādhim aupādhikamāntaraṃ cid-ābhāsanam cit-pratibimbakam

ca |

cid-bimbam evaṃ caturaḥ padārthānvivicya jānīhi tad-artha

bhājaḥ ||

tathā tvam-arthe'pi catuṣṭayaṃ tad vivecanīyaṃ nipuṇena

bhūtvā |

matiś cid-ābhāsanam evam asyāṃ bimbaṃ tadīyaṃ

pratibimbakam ca ||

upādhir ajñānam anādi siddham asmiś cid-ābhāsanam īśvaratvam |

tad anvitā cit-pratibimbakam syād udīryate śuddha-cid eva

bimbam ||

upādhir antaḥkaraṇam tvam-arthe jīvatvam ābhāsanam atra

tadvat |

tad anvitā cit-pratibimbam evam ananvitāṃ tām iha bimbam

āhuḥ ||

upādhinā sārḍham upādhi-janyam aupādikam sarvam avehi

mithyā |

bhāgaṃ mṛṣā cit-pratibimbake'pi bimbaṃ punaḥ satyam

aśeṣam eva ||

appātram appātragatatvam evam appātrago'ppātragatād bahiś

ca |

divākaro divy avatiṣṭhamāno na śakyate'pohitum

iddhatejāḥ ॥

puram purāṣthatvam ato purāṣtham purād bahiḥ śuddham

avasthitam ca |

tathā param brahma susūkṣmayāpi dhiyā nirākartum

aśakyam eva ॥ (SŚ III,275-281⁽³⁾.)

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の指していると考えられる）は実在である。

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。

このことは、第6章で見てきたように、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。

恐らくサルヴァジュニヤートマンは、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を主張し、さらに映像の実在性という観点を導入した。

このように、個我論においても、ブラフマン=アートマンの実在の部分と、無明や内官のような限定するもの(=非存在)と、そこに映し出された個我の映像(=映像としての実在)のような三種類の実在の分類が述べられている。

次に、大文章論において、サルヴァジュニヤートマンは、次のように述べている。

lakṣaṇāpi jahallakṣaṇā ajahallakṣaṇā vā neṣyate ;
jahadajahallakṣaṇā tv aṅgīkriyate pāroksya sa dvitiya śabale
vyutpannayoh tat tvam padayoh ekāṃśa parityāgeṇāṃśāntare
vṛtti saṃbhavāt "so'ayam" ityādi vākya stha padayor iva |
tasmāj jahadajahallakṣaṇayā pratyagātmam bodhyate

(PP I .p.128 ll.4-7.)

間接表示もまた、jahallakṣaṇā或いはajahallakṣaṇāが〔内我に関する用法として〕認められない。だがjahadajahallakṣaṇāは、目に見えないものと二元性を持っているものの混合で生じた「tat」と「tvam」という語の一部分の放棄により、〔その本来の意味と〕異

なる部分を〔保持する〕用法の存在のために、「あれはこの〔男〕である」などの文章に存在する語に関してのみ認められている。それ故に、jahadajahallakṣaṇāにより内我が理解される。

このように、語の意味の一部分を放棄し、その語の本来の意味とは異なる意味の部分を保持し、その保持された異なる意味の部分が同一であることを明らかにする部分的間接表示の方法が適用されるとする。

そしてこのような方法で述べられ、考えられている「tat」と「tvam」という語の意味に関して、次のように述べる。

brahmājñāne hṛdvitīyatvam ekaṃ brahmaṇtac cādvitīyatvam
asti |

tat saṃparkāt tatra cādvaitatānyā vyutpanni'yaṃ brahma-śabdas
tu tatra ||

pratyag-bhāvas tāvad eko'sti buddhau pratyag-bhāvaḥ kaścīd
anyaḥ prati |

pratyag-bhāvas tatkr̥tas tatra cānyo vyutpannoyaṃ tatra cātmeti
śabdaḥ ||

tac chabda vācyā gatam advaya bhāgam ekaṃ pratyaktva mātram
avirodham apekṣamāṇaḥ |

tvam-śabda vācyā śabala stham upādādāno vākyad akhaṇḍm atha
tat tvam asīti vidyāt || (SS. I, 158-160.)

即ち、不二の〔ブラフマンの〕一つは、ブラフマン〔に附託した〕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〔内官の相互附託で〕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。

このように、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している。また『パンチャプラクリヤー』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」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」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」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している。

さらに、サルウ^o アジュニャートマンはこのように述べている。

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

satyādi-śabda viṣayāḥ śabalās tad artha bhāgeṣu lākṣaṇika-vṛttir
apīha tulyā ॥

ākāśādaḥ satyatā tāvad ekā pratyañmātre satyatā kācid anyā |
tat-saṃparkāt satyatā tatra cānyā vyutpanno'yaṃ satya-śabdas
tu tatra ॥ (SS. 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附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等のブラフマンの本質である語も、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。

このような形で、サルヴァジュニヤートマンは「大文章論」においても、究極的な実在と限定（＝非存在）とその両者の混合したもの、（＝混合した実在）のような形で表わされている。

さらに、この考え方を、先ほどの個我論の偈の部分とあわせて考えると、この「tat」と「tvam」の意味の分析は、各々の限定が無明と内官であることや、その語がそのままでは顕現や映像である主宰神や個我を表わしている

ように、分析要素として考えられているものが四種類なので一つ多いけれども、各々の限定が無明と内官であることや語の本来の意味が両者の混合であるという前述の部分的間接表示における解釈に類似していると考えられる。

さらに、「tat」という語を限定である無明と原型である精神と限定に存在する原型の顕現と映像である主宰神とし、「tvam」という語を、限定である内官と原型である精神と限定に存在する原型の顕現と映像である個我としているこの分析を、「あれはこの男である」という部分的間接表示の例文と重ね合せて考察してみると、「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場所や時間などの限定が無明であり、「あれ」という形で言い表されている男が、無明における顕現と映像である主宰神であり、限定を受けるものとして存在している男が原型である。「この」の部分で表わされているのが、「この」という形で限定する場所や時間などの限定が内官であり、「この」という形で言い表されている男が、内官において存在する顕現と映像である個我であり、限定を受けるものとして存在している男が原型である。そして「あれ」や「この」という形の限定が取り除かれれば、直接表わされていない同一である原型としての男が表わされると解釈することができる。このように、語の意味の一部分を捨て去り、一部分を保持することにより間接的に同一の意味を表示する部分的間接表示の方法と結び付けて解釈することも恐らく可能である

そして、サルウ^o アジュニヤートマンは、宇宙論において このように述べている。

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

madhye vivarta viṣayā dvayamiśra-dṛṣṭir vyāmiśra dharottara

bhūmi bhāvat ॥

tattvāvedakamāna-dṛṣṭir adhamā tattvakṣatir madhyamā

tattvapracūyuti vibhramakṣati karī tatra antya-dṛṣṭir matā |

jīvaikatva mumukṣu bheda gatito vyāmiśra-dṛṣṭir dvidhā bhinnā

tatra ca pūrvapūrvam ilāyad ūrdhvordhva labdhir bhavet ॥

pariṇāma buddhim upabhṛdya pumān vinivartayaty atha

vivarta-matiṃ |

upamṛdya tām api padārtha dhiyā paripūrṇa dṛṣṭim upasarpati

saḥ ॥

(SŚ II, 82-84.)

付託 (āropa) 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) 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。〔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。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、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、三つの段階をサルウ`ア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。

このように、究極の實在と、誤りである世界の實在の觀念 (=非實在)、両者の混合した實在の三種類の實在に分けられている。

さらに、サルウ`アジュニャートマンは、このVivartavādaについて、次のように述べている。

abhedino nirvikṛter aneka mṛṣā svarūpāntara darśakatvam |
vivarta-śabdārtha iha prasiddhas taraṅga bhedād iva candra
bhedah ||

aham praṇāyeya bahu svayaṃ syām ity ādinā adau pariṇāmam

uktvā |

vikāra mithyātvam atha bruvāṇā vivartavādaṃ śrutir ānināya ||
māyā śruti-smṛti-vacaḥ sakalam tathā ca vastutvam ardana
paraṃ ghaṭate vivartate |

sarvasya kāraṇa vikāra vibhāga 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」ということ等の〔ウパニシャッドの文章〕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、天啓聖典と古伝書の文章で、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。

このように、Vivartavādaを映像的な実在としていることから、今までの他の概念と同じように、宇宙論においても、実在と非実在と映像的実在の三種類の実在の形に分けられている。

このように、サルウ^o アジュニヤートマンの個々の概念を貫く、基本的な考え方の一つとして、ブラフマン=アートマンの究極的実在と、それを限定するもののような非実在のようなもの、この両者とは別に存在する、両者の混合したような存在である映像的な実在の三種類の実在の考え方が存在している。

さらに、この見解とは別に、存在する個我の数について次のようことを述べている。

muktāmuktau vidvad-ajñau tvad anyāv ākāśādikṣmāvasānaṃ ca
viśvam |

svāvidyottha svānta niṣpandaṇaṃ tad vijñātavyaṃ mā

grahīr anyathaitat || (ŚŚ 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-kalpitācārya-veda-nyāyādibhyo jāyate tasya

vidyā |

vidyā-janma dhvasta mohasya tasya sviye rūpe'vasthitiḥ

svaparakāśe ||

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

auḍhyābhidhānam || (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〔『バーシュヤ』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ャートマンは、唯一のjīvaだけが存在するというEkajīvavādaを主張している。

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

kālo'tīto'nādir eṣyann ananto muktāmuktau tatra pūrvam

tathordhvam |

tasmād etad durghaṭam śaṅkase cenmā śaṅkiṣṭhāḥ

svapna-drṣṭānta-drṣṭeḥ ||

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 evam 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個我論では、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 dvividhā bhavet kṣapita kalmaṣa dhīr api
madhyamā |

jagad aneka mumukṣukam ikṣate 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つ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『ブラフマストラ』の著者はこの書物において、atha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实在を述べる〔pariṇāmavādaの〕観念である。〔世界の〕实在の破壊〔という見解〕は、〔最初と究極の見解〕の間にある。そのために实在の破壊の迷妄〔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〕。」⁽⁴⁾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は見せかけの实在性を持つような段階⁽⁵⁾であり、その实在性は映像としての实在性に類似しているので、サルヴァジュニャートマンの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ャートマンは、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。

さらに、これに関連して、サルヴァジュニャートマンは解脱についても、二つの見解を述べている。

jīvanmukti-pratyayaṃ śāstra-jātam jīvanmukte kalpite

yojyanīyam |

tāvan mātrena arthavattva upapatteḥ sadyomuktiḥ samyog

etasya hetoḥ ||

yadvā vidvad gocaraṃ yojyanīyaṃ tasyā āvidyāleśavattva

upapatteḥ |

tasya abhiṣṭā nirnimittā nivṛttir yadvā vidyā saṃtatiur
hetu-leśam ||

jīvanmukti-vyāpṛtteḥ prāpako yas
tasya-avidyāleśa-gandhadi-bhāṣā |

na avidyāyā na api bhāgasya tasyās tasmin-pakṣe durghaṭatvād
vimukteḥ ||

gandha-cchāyā-leśa saṃskāra-bhāṣā vijñāta vyā bhāṣyakāriya
tantre |

svāvidyāyā bādhitāyāḥ pratītiḥ paurva aparyeṇa artham ālocya
buddhyā ||

jīvanmuktis tāvad asti pratīter dvaita-cchāyā tatra ca asti
pratīteḥ |

dvaita-cchāyā-rakṣaṇāya asti leśas tasminn arthe sva anubhūtiḥ
pramāṇam ||

brahmātmatvaṃ sa antarāyaṃ purastāt bodha utpattau dhvasta
moha antarāyam |

yady apy evaṃ dvaita-leśa anuvṛtteḥ pratyakṣatvān mohaleśa'
bhyupeyaḥ ||

tasmā jīvanmukta rūpeṇa vidvān ārabdhānāṃ karmaṇāṃ
bhoga siddhyai |

sthitvā bhogaṃ dhvānta gandha prasūtaṃ bhuktvāty antaṃ yāti
kaivalya mante || (ŚŚ IV,39-45.)

Jīvanmuktiの概念は、聖典より生じたJīvanmuktiの仮定において、
使用されるべきである。それほど大いなる〔ウパニシャッド聖典〕
のみによって、目的にかなうことの確立から。この理由から、直ぐ

さまの解脱が正しい。さもなければ、〔聖典のJivanmuktiの概念は〕賢者に関して使用されるべきである。彼が、無明の痕跡 (avidyāleśa) を持つことを〔認めるのために〕、妥当であるから。その〔無明の痕跡〕は、理由なく破壊される。さもなければ、継続する知識が原因の痕跡を〔破壊する〕。Jivanmuktiの働きから、無明でもなく、その部分でもない、〔賢者達により〕、彼の無明の痕跡や香りなどの言葉〔で名付けられるものを〕確立する。この見解において、解脱は困難であるから。『パーシュヤ』の著者の作品における知識により、継続による意味を考えて、除去された自らの無明が明白なことから、〔無明の〕香りや影、痕跡、潜在印象 (saṃskāra) という語が理解されるべきである。確かにJivanmuktiは存在する、明白な観念であるから。そしてそこに二元性の影が存在する、明白であるから。二元性の影の説明のために、〔無明の〕痕跡が存在する、その意味において、自らの直感が正しい認識手段である。たとえ、以前ブラフマンの本質から離されていたとしても、知識が生ずる時、迷妄の障害を破壊したといえども、このように、二元性の痕跡の継続が直接知覚されるから、無明の痕跡が認められる。それ故に賢者は活動し始めた業の結果の享受のために、の形により存在している。無明の痕跡で生じた享受を経験していて、最後に〔享受の終わった時、肉体のない最高の解脱である〕完全なる独存に到達する。

このように、サルヴァジュニャートマン自身はJivanmuktiを認めている。だが、そのJivanmuktiは、聖典に記されていることから仮定的に認められるべきものであり、本来は直ぐさまの解脱 (sadyo mukti) の方が正しいものと主張されている。そして、仮にJivanmuktiが存在するとしても、それは既に知識を得ている賢者においてのみのことであり、それは迷妄 (=無明) が

破壊されたとしても二元性の状態、痕跡が残っており、それを知覚するために、そして説明するためにJivanmuktiは存在する。

さらにその際、このJivanmuktiの状態が存在するのは、無明によってではなく、無明の痕跡 (avidyāleśa)、或いは香りや潜在印象などと呼ばれるものによってであると主張している。無明の痕跡は、無明でもなく、その部分でもないものであり、無明自体は除去されているので、それとは異なる、そこで除去されない、活動し始めた業のようなものであることが述べられ、これを享受し終わった後に、肉体のない最高の解脱に到達すると主張している。

しかし、それとは別に、

kūṭastha-nitya eva tu muktir eṣā vidyā phalatvād iha yadyad
evam |

tattat tathā dṛṣṭam aśeṣam eva yathā hi śuktyādi padārtha
saṁvit ||

janmādi-ṣaḍ-bhāva vikāra hīnā śuktyādi-vastu upaniviṣṭa saṁvit |
na prāg-abhāvādy-anubhūtir asyāḥ svataḥ pramāṇād api yujyate
hi || (SŚ IV,29-30.)

この解脱は、まさに不変で、常住である、知識の結果であるから。ここでこのように〔知識の結果で〕あるものは、例えば、真珠母貝等の語の意味の知識が、〔真珠母貝の知識の結果である〕ように、同様に、まさに全てが認識された。真珠母貝等の実在に残された知識は、〔不変であるために〕、誕生などの六つの実在の種類を欠いている。即ち、〔この知識〕から、以前に存在していないことなどの知覚は、

〔知識〕 それ自身で、〔或いはこの他の〕 認識手段からもまた適当でない。

janyā na muktir ghaṭate kutaścid vidyā-phalatvād iti
pūrva-hetoḥ |

yadyad dhi janyaṃ jagati prasiddhaṃ tattan na vidyā-phalam
ambarādi || (SŚ IV,32.)

解脱がどこからか生ずるとするのは適当でない、知識の結果であるという以前の理由から。日常経験において生ずる、よく知られたいかなるものも、虚空等のように知識の結果ではない。

sad-asad-udbhavanaṃ na vimuktatā sad-asad-udbhavanān
upapattitaḥ |

sad-asator naśanaṃ na vimuktatā sad-asator naśa na
anupapattitaḥ ||

na ca tamomaya janma vimuktatā na hi tad iṣṭam aniṣṭataraṃ
hi tat |

na khalu kalpita janma vimuktatām samupagacchati tad
vitathaṃ yataḥ ||

atha tamomaya viśva-vikalpanā vilayana-ātmakam
abhyupagamyate |

sakala dūṣaṇa jāta vivarjitaṃ tad iha mokṣa-padaṃ na nivāryate ||
(SŚ IV,35-37.)

解脱は実在と非実在より生ずることはない。実在と非実在より生ずることは不可能であるから。解脱は実在と非実在の消滅ではない。実在と非実在の消滅は不可能であるから。そして解脱は無明よりな

る実在ではない。何故なら間違いなく、それは認められず、それはより望ましくないから。実に仮定された実在は、解脱の状態とならない。そういう理由で、それは虚妄である。これから、解脱という語が、無明よりなる全ての妄想の破壊を本質とするのが認められ、全ての過ちより生ずるものを欠いたそれは、ここで反論されない。

このようにサルヴァジュニャートマンは、解脱を無明の破壊であるとしているものの、それは無明の破壊によって、何らかの変化を加えられるものでなく、そのまま不変であり、常住なものであるとして、生ずることも滅することもない、ただ解脱それ自身であることだと主張している。これは、解脱による無明の破壊で、解脱それ自身になっていること、自分が解脱の状態そのままであったことを認識するのみである。

samyag-jñāna vibhāvasuḥ sakalam eva ajñāna tat saṃbhavaṃ sadyo
vastu-bala pravartanam arudvyāpara saṃdīpitaḥ |
nirlepena hi dandahi iti na manāg apy asya-rūpa antaraṃ
saṃsārasya śinaṣṭi tena viduṣaḥ sadyo vimuktir dhruvā ||

(SŚ IV,38.)

実在の力、〔その〕活動している風の働きにより燃え立っている正しい知識の火は、汚点のないことにより、直ちに全ての無明とそれより生ずるものを破壊する。この本質の中に、輪廻もまた少しも残っていない。これ故に、確実に、賢者に直ぐさまの解脱が存在する。

このように、正しい知識によって無明とその創造物を破壊したとたんに解脱するという形の、直ぐさまの解脱 (sadyo mukti) という概念を新たに提示して述べていることから、本来、サルヴァジュニャートマン自身は、正しい知識を得た瞬間に、解脱の状態を取り戻す、再認識するというような、直

ぐさまの解脱を主張していると考えられる。

サルヴァジュニヤートマンが、Jivanmuktiを認める理由としては、聖典で言及されているからということと賢者、即ち解脱した人である師が存在するということが挙げられ、解脱のための正しい知識を得る際に師が必要であると考えられているために、Jivanmuktiが存在すると主張されている。

ここで、解脱論と個我論の相矛盾する二つの見解が成立していることを合わせて考えてみると、個我の成立要件の違い、多数存在する内官か、唯一の無明かが強く関わっている。多数の個我が存在する内官の場合、消滅するのは、限定である内官のみなので、他の内官や世界がとどまったままでいる。それに対して、一つの個我しか存在しない場合、それを成立させている唯一の無明が消滅した場合、それ以外の全ての原因がなくなるために、他の全て一切も、同時に消滅すると考えられるからである。

そのため、解脱論の二つの見解が成立するのも、個我論の場合と同じように、宇宙論の場合と同じように、段階的に、構造的に分けていることに対応させていると考えられる。

このように、もう一つのサルヴァジュニヤートマンの思想の基本的な考え方として、矛盾する見解を、段階的に構造化させることで、成立させようとしていることが挙げられる。

第2節. シャンカラの思想の基本的な見解

次に、シャンカラの基本的な考え方を見ていく。

シャンカラは、付託について、次のように述べる。

avidyā nāmānyasminn anya-dharma-adhyāropaṇā | yathā
prasiddham rajataṃ prasiddhāyāṃ śuktikāyāṃ , yathā
prasiddham puruṣaṃ sthāṇāv adhyāropayati , prasiddham vā
sthāṇum puruṣe | (Upadeśasāhasrī II,2,51.)

無明とは、あるものにおける性質に、別の性質を付託することである。例えば、よく知られている銀を、よく知られている真珠母貝において〔付託する〕例えば、よく知られている人間を〔よく知られている〕木の幹に付託したり、或いは、よく知られている木の幹を〔よく知られている〕人間に〔付託する〕ように。

ucyate - na tāvad ayam ekān tena aṣṣayaḥ ,
asmat-pratyaya-ṣṣayatvāt , aparokṣatvāc ca pratyagātma
prasiddheḥ | na cāyam asti niyamaḥ puro ' vasthita eva ṣṣaye
ṣṣaya antaram adhyasitavyam iti | apratyakṣe ' pi hy ākāṣe
bālāstalamalinatād adhyasyanti | evam aviruddhaḥ
pratyagātmany apy anātmā adhyāṣaḥ |

(Brahmasūtrabhāṣya Upodghāta)

〔答えて〕言う。 — 最初に、これ（＝内なる自己）が絶対に対象でない、とは言えない。〔内なる自己は〕「私」という観念の対象であるために。そして、認識できるために、内なる自己が〔存在することが〕よく知られているから。そして、まさに前に置かれている対象に他の対象が付託されるべきである、というこんな法則はない。即ち、虚空が直接知覚されない場合も、愚かな人々は、平面や汚れ等を〔虚空に〕付託するので、このように、内なる自己においても非アートマ

ンを付託することは矛盾しない。

na , vyabhicārāt | na hi vatsa , prasiddham prasiddha eva
adhyāropayati iti niyantum śakyam | ātmany adhyāropaṇā
darśanāt | gauro 'haṃ iti deha-dharmasya ahaṃ
pratyaya-viśeṣaya ātmany ahaṃ pratyaya-viśayasya ca
dehe ' yaṃ ahaṃ asmī iti || (Upadeśasāhasrī XII,2,52.)

相違のために〔正しく〕ない。なぜなら、息子よ。よく知られて
いるものだけが、よく知られているものに付託されている、というよ
うに、制限できない。アートマンにおいて付託されるのが認識される
ために。「私は白い」「私は黒い」ということは、「私」が、身体の
属性の観念の対象であり、アートマンにおいて〔付託され〕、そし
て、「私がこれである」ということは、「私」〔というアートマン〕
が観念の対象であり、身体において〔付託される〕。

na ayaṃ doṣaḥ | svabhāva [pra] siddhatvād ātmanaḥ | na hi
kāḍācitka siddhāv eva adhyāropaṇā na nitya siddhāv iti
niyantum śkyam , ākāśe talamalādy-adhyāropaṇā darśanāt ||
(Upadeśasāhasrī II,2,61.)

それは誤ってなどいない。アートマンは、本性上良く知られているか
ら。即ち、偶然に知られるものだけが、付託され、常に知られている
ものには、〔付託されない〕、ということに限定できない。虚空にお
いて、表面のほこり等が、付託されるのが認識されるために。

このように、付託は無明と同義であり、アートマンと非アートマン、実在
と非実在との間の相互付託である。

さらに解脱について、

mrṣā adhyāsas tu yatra syāt tan nāśas tatra no mataḥ |
sarva-nāśo bhaved yasya mokṣaḥ kasya phalaṃ vada ||
asti tāvat svayaṃ nāma jñānaṃ vā ātmā anyad eva vā |
bhāva-abhāva-jñatas tasya na abhāvas tv adhigamyate ||
yenā adhigamyate'bhāvas tat sat syāt tan na ced bhavet |
bhāva abhāvan abhijñatvaṃ lokasya syān na ca iṣyate ||
sad-asat-sadasac ca iti vikalpāt prāg yad iṣyate |
tad advaitaṃ samatvāt tu nityaṃ ca anyad vikalpitāt ||

(Upad XVI,30-33)

だが、誤った付託があるところで、そこで、その〔誤った付託の〕破壊があるだろうというのが、我々の見解である。全ての破壊があるならば、何らかの結果である解脱は誰のものか述べよ。確かに、認識、或いはアートマン、或いは他のものと名付けられるものは、ひとりでに存在する。それは、存在と非存在を認識するために、非存在は認められない。認められることによる不在、それが有であるだろう。それがもし存在しないならば、人々の存在と非存在の無知が存在するだろう。そして〔それは〕望ましくない。存在と非存在と存在且つ非存在という想定より前に認めらるもの、それが不二である平等であるから、そして永遠で、他のものの想定から。

na buddher bhrāntir iṣyate |
bandho mokṣas ca tan nāśaḥ sa yathoktao na ca anyathā ||
bodha-ātma-jyotiṣā dīptā bodham ātmani manyate |

buddhir na anyo'sti boddha iti seyaṃ bhrāntir hi dhī gatā ॥

bodhasya ātma-svarūpatvān nityaṃ tatra upacaryate |

aviveko'py anādyo'yaṃ saṃsāro na anya iṣyate ॥

mokṣas tan nāśa eva syān na anyathā anupapattitaḥ |

(Upad XVI,59bcd-62ab)

いいえ、束縛は統覚機能 (buddhi) の迷妄であると認められる。そして解脱は、その〔迷妄の〕破壊である。そしてそれは前に述べたとおりで、他のものではない。認識のアートマンの光輝により輝く統覚機能は、認識が自分の中に存在し、他に認識は存在しないと考える。実にこれが、統覚機能における迷妄である。認識はアートマン自らの本質であることから、〔認識が統覚機能に対して使われる〕その場合、常に比喩的に表現される。識別知の欠如もまた、無始であるから。これが輪廻であり、他には考えられない。解脱は、まさに、その〔識別知の欠如の〕破壊である。他の方法では不可能であるから存在しない。

このように、シャンカラは、誤った付託を破壊することが解脱であるとし、その誤った付託とは、統覚機能をアートマンと見誤ること（非-アートマンをアートマンと見誤ること）であり、この解脱は、アートマンとも認識とも呼ばれる、自ら存在している、存在でも非存在でも存在且つ非存在でもないものとして存在しているものである。

ここで見られるように、シャンカラは、解脱に関して、生きている間、或いは死後の解脱に関して全く言及していない。シャンカラにとって解脱とは、あくまで誤った認識の破壊によって起こるものであり、そのため正しい認識が起これば、直ぐさま起こるものであると考えていたと理解できる。

さらに、束縛は統覚機能の迷妄であるとし、その迷妄の破壊が解脱であるとし、この迷妄とは、統覚機能が、自らを認識それ自体であるアートマンである、と付託によって勘違いすることであるから、同じように、誤った認識、付託を破壊することが解脱であると主張している。

シャンカラにおいては、アートマンはそもそも永遠に解脱していて、それを妨げる、無明である相互付託によって、解脱をしていないように錯覚している。それがヴェーダの知識により取り払われるだけで、それ以前も以後も、アートマンは変化することなく存在し続け、他のものは非実在であり続けることを前提としている。そのため正しい認識が起こった瞬間、解脱はそのまま存在し、死後の解脱や生きたままの解脱という差異を認める必要を、シャンカラは感じていないように思える。

このように、シャンカラにとって、個我は、非実在と実在の両者のみしか存在せず、それ以外は存在しない。このことは、シャンカラの基本的な立場として、二元的立場、最高の真理の立場と日常的な真理の立場の二種類の立場⁽⁶⁾で、問題を解決していこうとした見解と重なっている。

第3節. シャンカラからサルウ・アジュニャートマンへの展開 ～むすびにかえて～

最後に、両者の思想の特徴の違いを見ていくことで、初期不二一元論学派における、基本的な見解の展開についてみていく。

一つ目の特徴としては、両者の考える、実在の分類についての違いである。

シャンカラにおいては、実在と非実在の両者の対比のみしか考えられてい

ない。しかしながら、サルウ`アジュニャートマンは、実在と非実在のみならず、これとは別に新たな実在の概念、映像として表わされる実在、究極的な実在が、非実在と関わる、結合する時に生ずる実在の概念が、導入されている。

この実在の分類が、サルウ`アジュニャートマンの思想の個々の概念に関わっているように、この両者の思想の全体像に関係する大きな相違である。

サルウ`アジュニャートマンはこの映像的な実在概念を導入することで、付託、個我、大文章の解釈方法、宇宙論等で、シャンカラとは大きく異なる、新たな不二一元論思想を展開している。

シャンカラが、「無明は付託である」とだけ言及することで、この付託の原因が何であるか、或いは無明の対象や期待の問題等について、殆ど触れることなく、「付託すべきでない」、「無明は誰にも属さない」等と意識的に、答えることなく、対話によって、誤りに気づかせようとするような形で論ずるのみである。そのため、シャンカラは、より詳細に、概念上の矛盾を取り除くような体系的、神学的な方向性で、その思想を作り上げていくよりも、宗教的な救済を重視する形で、その思想を作り上げていると言える。

これに対して、サルウ`アジュニャートマンは、不二一元論学派の後継者達の一人として、シャンカラの残した、矛盾や疑問に答えることが要請され、シャンカラの残した難点に答えるために、新たな概念の導入をはかるなどして、体系的、神学的な方向性を強めていったと考えられる。

サルウ`アジュニャートマンの思想が、シャンカラに比べより体系化されていることは、彼の言及する個々の概念同士に、非常に強い共通性があることや、解脱論や個我論における、矛盾した概念を両立させるために、その概

念同士を段階的に分類することで、それぞれの概念の位置を体系づけていることから理解できる。

また、シャンカラが、「無明は付託である」と述べ、「アートマンに対する誤った認識」としてしか、最大の原因である無明を捉えていないのに対して、サルウ^o アジュニャートマンにおいては、無明は、付託の原因であり、何らかの実在性を持つものとされ、宇宙の原因などとしても考えられているように、非常に形而上学的なものとして扱われていることから、サルウ^o アジュニャートマンにおいての方が、より体系的、神学的側面が強いと理解できる。

この両者の思想の展開は、仏教徒やミーマーンサー学派等の他学派を駆逐し、ウ^o ェーダーンタ学派の復興（＝不二一元論学派の誕生）に精力を注いだ人物であるシャンカラが、救済や、布教に大きな力を注いだ宗教者的な要素の強い人物であるのに対して、サルウ^o アジュニャートマンが、不二一元論学派が確立して以降の人物であったことから、その教理を支える、或いは教理を体系化させ、矛盾をなくそうとしていく神学者的側面の強い人物であるという、両者の歴史的環境の違いによるものから起こったものであろう。

註

- (1) "Saṃkṣepaśārīraka" I,32
- (2) "Saṃkṣepaśārīraka" I,339
- (3) KSSでは一偈ずつ繰り上がり、"Saṃkṣepaśārīraka" III,274-280.となっている。
- (4) bahavo'hameva ca mumukṣuriti (SS II,86)
- (5) 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)
- (6) シャンカラが、基本的な立場として、このような多元的真理観を持っていたことは、古くから指摘されている。(中村元『シャンカラの思想』等参照) この考え方は、仏教の中観派の影響を受けたものではないかと考えられている。(S.Dasgupta ; A History of Indian Philosophy vol I 参照)

参考文献表

SANSKRIT TEXT

(サンスクリット原文のついでているもののみ挙げてある)

DHARMARĀJĀ ADHVARIN

VEDĀNTAPARIBHĀṢĀ edited with an English taranslation by S.S.Suryanarayana Sastri ,The Adyar Library and Research Centre 3ed,1984 (本文中に引用した *Vedānta Paribhāṣā*の原文はこのテキストから引用したものである)

VEDANTAPARIBHASHA OF DHARMARAJADHWARINDRA with commentary *Paribhashaprasika* by MAHANAHOPADHYAYA ANANTAKRISHNA SASTRI NAVARANG New Delhi,1993.

VEDANTA PARIBHASA OF DHARMARAJADHWARINDRA with the commentary of N.S.Ananta–krishna Sastri ,University of Calcutta ,first published ,1927. reprint ,1992.

Mādhava

Sarvadarśanasamgraha of Sāyana-Mādhava ed.with an original commentary in Sanskrit By Mahāmahopadhyaya Vasudev Shastri Abhyankar,Goverment Oriental series Bhandarkar Orient Research Institute 1. Poona Bhandarkar Oriental Research Institute,1924 , 2nd. ed.seen throught the press by Kashinath Vasdev Abhyankar,1951

Prasthānabheda : edited.with Narayana Hari Apte,AnSS .51

Madhusūdana Sarasvatī

Siddhāntabindu of Madhusudanasarasvati being a commentary on the *Daśaslokī* of Śaṅkarācārya with two commetaries *Nyayaratnavali* of Gaudabrahmānanda and *Laghuvyākhyā* of Nārāyaṇatīrtha ,edited with notes etc. by Tryambakramaśāstrī Vedābtāchārya KSS.65 2.ed,1989

SIDDHĀNTABINDU of *MADHUSŪDANA* with the commentary of *PURUSHOTTAMA*, critically edited and translated into English with Introduction, comparative notes, etc. by Prahlād Chandrashekhara Divānji, Baroda Oriental Institute Gaekwad's Oriental Series No. LXIV (64) 1933.

(本文中に引用した *Siddhāntabindu* の原文はこのテキストから引用したものである)

Mahāyanasūtrālaṃkāra

Mahāyana-sūtrālaṃkāra : edite et traduit par Syvain Levi , Paris
Librarie Honore Chapinon Editeure 5 , Quat Malaquais , 1907

本文中に引用した *Mahāyana-sūtrālaṃkāra* の原文はこのテキストから引用したものである

Maṇḍanamīśra

Brahmasiddhi by Ācārya Maṇḍanamīśra with Commentary by Śankhapāṇi , ed. with Introduction , Apperndices and Indexes by S.Kuppuswami Sastri. [Maras Government Oriental Manuscripts Series , NO. 4] Madras:Government Press , 1969 (本文中に引用した *Brahmasiddhi* の原文はこのテキストから引用したものである)

Sadānānda

Vedāntasāra Edition with Introduction , Translation and Explanatory Notes by M.Hiriyanna. Poona Oriental Series No 14. second Edition, Poona , Oriental Book Agency , 1962

Vedāntasāra Edition with the Comms. *Subodhinī*, *Bālabodhinī* and *Vidvanmanorāñjanī*, ed. by Brahmachari Medhacaitanya, Calcutta, 1980

中村元『原文対訳 ヴェーダーンタサーラ』 平楽寺書店 1962 (本文中に引用した "*Vedāntasāra*" の原文 はこのテキストから引用したものである)

Śaṅkara

Brahmasūtraśaṅkarabhāṣyam with the commentaries:

Bhāṣyaratnāprabhā of Govindānanda *Bhamatī* of Vācaspatimisra
Nyāyanirnaya of Ānandagiri edited by J.L. Shastri motilal Banarasidass
first edition Delhi 1980, reprint :Delhi 1988. 1996. (本文中に引用した
*Brahmasūtraśaṅkarabhāṣyam*の原文はこのテキストから引用したものであ
る)

ŚAṅKARA'S UPADEŚASĀHASRĪ critically edited with introduction
and indexes ed. by SENGAKU MAEDA Tokyo Hokuseido Press 1973.
(引用した*Upadeśasāhasrī*の原文はこのテキストのものである)

COMPLETE WORKS of SRI SANKARACHARYA SAMATABOOKS
Madras . 1983

COMPLETE WORKS of SRI SANKARACHARYA vol . IX
CHANDOGYOPANISAD BHASHYA SAMATABOOKS Madras . 1983
(本文中に引用した*Chāndogya Upaniṣad*の原文はこのテキストから引用し
たものである)

COMPLETE WORKS of SRI SANKARACHARYA vol . VI THE
BHAGABAD-GITA-BHASHYA SAMATABOOKS Madras . 1983 (本文
中に引用した*Bhagavadgītā*の原文はこのテキストから引用したものである)

Sarvajñātman

The Saṃkṣepasārīraka of Sarvajñātman ,critically edited with
introduction,English translation,notes,and indexes by N.Veezhinathan
[Madras University Philosophy series No.18]University of Madras.1972
(本文中に引用した*Saṃkṣepasārīraka*の原文はこのテキストから引用したも
のである)

edited with Rāmatīrtha's *Anvayārthaprakāśikā*,by B.S.Vajhe. KSS.2.
1913

edited with Puṣottamamiśra's *Subodhinī* and Rāmatīrtha's *Anvayārthaprakāśikā* by V.R.Sastrī ĀnSS 83.1918

edited with Madhusūdanasarasvatī's *Sārasaṃgraha* , by B.S.Vajhe two volumes KSS.18.1924

edited with Madhusūdanasarasvatī's *Sārasaṃgraha* and svāmī divyanandagiri's hindī anuvāda 2vols. 1999.

LANGUAGE AND RELEASE SARVAJNĀTMAN'S PANCAPRAKRIYĀ
by Ivan Kocmerk MOTILAL BANARSIDASS Delhi,1985 (引用した
*Pañcaprakriyā*の原文はこのテキストのものである)

Sureśvara

Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad bhāṣya Vārttika with the Comm. of
Ānandagiri, Ānss 16.Pune , 1893

The Naiṣkaryasiddhi of SUREŚVARA edited with Introduction ,
English Translation Annotation , and Indices by R.Balasubramanian :
Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy, 1988

Naiṣkarmyasiddhi of Sureśvara Edited with Jñānottamamiśra's
Candrika , by G.A.Jacob Revised Edition by M.Hiriyanna :Bhandarkar
Oriental research Institute , Poona , 1980

Upaniṣad

the Principal Upaniṣad by Radhakrishnan London , G.Allen and
Unwin , 1953 , New York Harper , 1953

Vidyāraṇya

THE PAÑCADAŚĪ of VIDYĀRĀNYA 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

参考文献（翻訳、雑誌論文も含む）

井上円了

『外道哲学 漢訳経典におけるインド哲学研究』 柏書房 2003

今西順吉

- 「わが国最初の「印度哲学史」講義（一） — 井上哲次郎の未刊行草稿
— 」 （『北海道大学文学部紀要』 39-1 1990）
「わが国最初の「印度哲学史」講義（二） — 井上哲次郎の未刊行草稿
— 」 （『北海道大学文学部紀要』 39-2 1991）
「わが国最初の「印度哲学史」講義（三） — 井上哲次郎の未刊行草稿
— 」 （『北海道大学文学部紀要』 42-1 1993）

宇井伯寿

『印度哲学研究』

『安慧・護法・唯識三十頌釈論』 岩波書店 昭和27年

『大乘莊嚴經論研究』 岩波書店 昭和36年

『印度哲学史』 岩波書店 昭和7年

宇野惇

「ウ`ィウ`ァラナ派の映像説」（『印度学仏教学研究』 10-2）

奥住毅

「二つの解脱 —ウ`ェーダーンタと仏教」（『平井俊榮博士古稀記念論文集 三論教学と仏教思想』）春秋社 2000年

金倉円照

『吠檀多哲学の研究』 岩波書店 1932

『シャンカラの哲学』（上・下） 春秋社 1980,1984

「サーンクヤ・タットヴ・カウムディ-」 東北大学文学研究年報第7号別刷
(1956年)

「ヴァーチャスパティミシュラのタットヴァビンドウ」 『インド哲学仏教
学研究 Ⅲインド哲学篇2』 春秋社,1976.

『インド哲学史』 平楽寺書店 1970

金沢篤

「Vedānta学派と「大文章」」（『高崎直道博士還暦記念論文集『インド学仏教学論集』春秋社 昭和62年

「ミーマーンサー学派の文章論-『タットヴァビンドゥの所説を中心に』
「岩波講座 東洋思想第7巻インド思想3」岩波書店,1989.

「ヴァーチャスパティの年代論」『東洋学報』68巻 第3-4号 昭和62年 東洋文庫 和文紀要

「Brahmasūtra I-4-4の解釈を巡って—samanvayaを中心に—」『駒澤大学佛教学部論集』第16号 昭和60年

「Tattvasamīkṣā考」『駒澤大学佛教学部研究紀要』第57号 平成11年

木村泰賢

『木村泰賢全集』第二巻 インド六派哲学 大法輪閣 昭和43年

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

国訳一切経

『国訳一切経』 瑜伽部

佐竹正行

「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
1997

「不二一元論学派におけるJĪVA観の一考察」東洋大学大学院紀要 第35集
1998

「不二一元論学派における「大文章」の一考察」東洋学研究 第37号 2000

「不二一元論学派の解脱観」東洋学研究 第39号 2002

「『サンクシェーパチャーラーカ』に見られる初期不二一元論学派における無明観について」東洋学研究 第40号 2003

佐藤裕之

「〈喜び〉と〈悲しみの滅〉-アドヴァイタ学派の解脱の定義をめぐって-

」 (『印度学仏教学研究』47-1)

佐保田鶴治

『ウパニシャッド』 平河出版社 1979

島岩

「不二一元論学派における顕現説と映像説と限定説」 (『印度学仏教学研究』35-2)

「*Bhāmatī*における無明と付託」 (『印度学仏教学研究』31-2)

「不二一元論学派入門 (一)・(二)」 (『*sambhāṣā*』2,3)

「バーマティー I,1,1-4 和訳 (I)」 (『名古屋大学文学部研究論集』87 1983)

「バーマティー I,1,1-4 和訳 (II)」 (『東海仏教』28 1983)

「バーマティー I,1,1-4 和訳 (III)」 (『*sambhāṣā*』5 1983)

「バーマティー I,1,1-4 和訳 (IV)」 (『*sambhāṣā*』6 1985)

「バーマティー I,1,1-4 和訳 (VI)」 (『*sambhāṣā*』7 1986)

「バーマティー I,1,1-4 和訳 (VII)」 (『名古屋大学文学部研究論集』96 1986)

「バーマティー I,1,1-4 和訳 (VIII)」 (『東海仏教』31 1986)

「バーマティー I,1,1-4 和訳 (IX)」 (『*sambhāṣā*』8 1986)

「バーマティー I,1,1-4 和訳 (X)」 (『名古屋大学文学部研究論集』99 1987)

「バーマティー I,1,1-4 和訳 (XI)」 (『*sambhāṣā*』9 1987)

「不二一元論学派における無明論の一展開 ―無明の基体に関する問題を中心として」 (『成田山仏教研究所紀要』11 1988)

大正新脩大蔵経 (漢訳はここから引用した)

『大正新脩大蔵経』30巻

『大正新脩大蔵経』31巻

高楠順次郎編

『ウパニシャッド全集』 世界文庫刊行会 1921

谷沢淳三

「同一性言明の意味論 ―*Samkṣepaśārīraka*を中心に―」 (『前田専学博

士還暦記念論文集 〈我〉の思想』) 春秋社 1991

中村元

『初期のウヴェーダーンタ哲学』 岩波書店 昭和25年

『ブラフマストラの哲学』 岩波書店 昭和26年

『ヴェーダーンタ哲学の発展』 岩波書店 昭和30年

『ことばの形而上学』 岩波書店 昭和31年

『シャンカラの思想』 岩波書店 平成元年

「シャンカラ哲学の歴史的社会的立場」 (『宇井伯寿博士還暦記念論文集
インド哲学と仏教の諸問題』)

『インド思想史』第二版 岩波全書 岩波書店

『哲学的思索のインド的展開』 玄理社 1949

『インドの哲学大系 I, II』 (『全哲学綱要』訳注 I, II) 決定版中村元選
集第28,29巻 1995

『ウヴェーダーンタ思想の展開』決定版中村元選集第27巻 1996

『原始仏教の思想』 決定版中村元選集第16巻 1994

『ブッダのことば』 岩波書店 1984

前田専学

A Thousand Teachings, The Upadesahasri Of Sankara, translated
and introduction and notes, by SENGAKU MAEDA

『ウパデーシャサーハスリー 一真実の自己の探求』 岩波文庫 1988.

『ヴェーダーンタの哲学』サーラ叢書24 平楽寺書店 1980.

「不二一元論学派における無明論の展開 ŚāṅkaraとSarvajñātman」
(『印度哲学仏教学研究』4-1)

「スレーシュヴァラと聖句『汝はそれなり』」 (『印度学仏教学研究』
27-1)

「不二一元論学派の聖典解釈の方法について AnvayaとVyatireka」
(『印度学仏教学研究』19-2)

「解脱への道 一Sureśvara, Naiṣkarmyasuddhiの邦訳と註」 (『雲井昭
善博士古稀記念論集 仏教と異宗教』)

「不二一元論学派の知覚論 (一)」 (『勝又俊教博士古希記念論集 大乘
仏教から密教へ』) 春秋社 昭和56年

「ウヴェーダーンタと仏教—不二一元論派と仏教」 (『仏教思想史』第二

号,1980年)

「シャンカラにおけるābhāsaの意味—ウパデーシャ・サーハスリーを中心として」(『印度学仏教学研究』6-1)

「シャンカラの哲学的立場と倫理」(『印度学仏教学研究』18-2)

「シャンカラの宇宙論について」(『梶芳博士古稀記念 仏教と哲学』)
智山学報 第38巻 1974

「シャンカラ哲学入門(Ⅰ)」『鈴木学術財団研究年報』No.8, 1971

「シャンカラ哲学入門(Ⅱ)」『鈴木学術財団研究年報』No.10, 1973

「シャンカラ哲学入門(Ⅲ)」『鈴木学術財団研究年報』No.15, 1978

「ウゝェーダーンタ哲学における絶対者」(『玉城康四郎博士還暦記念論集 佛の研究』) 春秋社 昭和52年

「無明 この心を覆うもの」(『仏教学』9-10)

丸井浩

「Jayanta BhaṭṭaとVācaspatiの先後関係をめぐって」(『江島惠教博士追悼論集 空と実在』) 2001年 春秋社

村上真完

『インド哲学概説』平楽寺書店, 1991.

「PrakāśānandaからDharmarājādhvarindraへ—主観的観念論の系譜—」
(『印度学仏教学研究』44-1)

山崎次彦

「adhyāsa-vādについて — シュローカウゝァールティカ現量章の一節 —」
(『印度学仏教学研究』12-1)

湯田豊

『バラモンの精神界—インド六派哲学の経典』 鈴木出版 1992

『ウパニシャッド—翻訳および解説』 大東出版社 2000

『シャンカラ—原典、翻訳および解説』 北樹出版 1993

A.G.Krishna Warriar

The Concept of Mukti in Advaita Vedānta : Madras University
Philosophical Series No.9 : University of Madras , 1981.

D.H.H.Ingalls

Śaṅkara on the Question : Whose is Avidyā ? : Philosophy East and West vol.3 1953

E.Deutch and J.A.B van Buitenen

A Source Book of advaita Vedanta , The University Press of Hawaii , honolulu 1971

E.Deutch

Advaita Vedanta , The University Press of Hawaii ,1966

G.C Pande

Life and thought of Sankaracarya , Delhi , 1994

G.Oberhammer

Erlosung zu Lebzeiten(jīvamuktiḥ)ais hermeneutisches Problem :
Kiniklijike Nederlandse Akademie van Wetenschappen Noord-Hollandshe , Amsterdam/New York/oxford/Tokyo , 1992

G.Thibaut

The Vedānta-sūtras with the Commentary by Śaṅkarācārya , 2vols., Sacred Books of East., vol.XXXIV,XXXVIII(1890.1896)

H. von Glasenapp

Der Stufenweg zum Gottliche : Sankaras Philosophie der All-Einheit , Baden-Baden , 1948

K.H.Potter

Encyclopedia of Indian Philosophies , vol.III ,Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils , Delhi etc : Motilal banarsidass , 1981;princeton University Press , 1981

K.K.Raja

Indian Theories of Meaning : Madras,1969(2nd Ed.)

M.Hiryanna

「BHARTR-PRAPANCA,ANOLD VEDANTIN」 the Indian Antiquary
vol . LIII,1924

P.Deussen

*Das system des Vedānta , nach denBrahma-sūtra's des Bādarāyana
und dem Kommetare des sañkara uber dieselben , 4th Aufl. leipzig :*
F.A.Brockhaus , 1925

*Die Sūtras des Vedānta -- nebst dem vollstandigen commentare des
Sañkara , Leipzig , 1887*

P.Hacker

Eigantumlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras :
Avidyā,Nāmarūpa,Māyā,Īśvara(「Zeitschrift der deutschen
morgenlandischen Gesellschaft」 Nere Forge Band 25,1950)

*Klein Schriften:*herasugegeben von L.Schmidthausen.Wiesbaden.1978

*Vivarta:*Studien zur geschichte der illusionistischen kosmologie und
erkenntnistheorie der Inder , Akademie der Wissenschaften Klasse ,
Jahrgang 1953 , Nr.5 (Wiesbarden:Franz Steiner , 1953)

*Untersuchungen uber Texte des fruhen Advaitavāda , 1. Die Schuler
Śaṅkaras , Akademie der Wissenschaften und Literature Geistes und
Sozialwissenschaften Klasse , Nr.6(Wiesbaden,1950)*

S.A.Srinivasan

ed."Vācaspatimiśras Tattvakaumudī" Hamburg 1967.

S.Dasgupta

A History of Indian Philosophy vol I -V Motilal Banarsidass Delhi ,
1975

S.Jadunath

Problem of post-Śaṅkara Advaita Vedānta
A History of Indian Philosophy vol. II - III

S.P.Bhattacharyya

SARVAJNĀTMAN'S CONTRIBUTION TO ADVAITA VEDANTA
PUNTHI PUSTAK ,First Edition , 2001

S.Radhakrishnan

Indian Philosophy ,vol.1-2 :London 1923

Sri Swami Satcdhidānandendra

The Method of the Vedant A critical Account of the Advaita Tradition : translated from the Sanskrit by A.J.Alston Motilal Banarsidass 1989

T.Vetter

Studien zur Lehre und Entwicklung Śaṅkaras , Wien : Institut für Indologie der Universität Wien , Sammlung De Nobili , 1979

Sarvajñātman's Saṃkṣepaśārīrakam 1.kapital. Einführung Übersetzung und Anmerkungen(Wien:Hermann Bohlaus Nachf/Kommissionsverlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften ,1972)

DIE FUKTION VON ZENTRALSÄTZENDER VEDISCHEN OFFENBARRUNG IM SYSTEM SARVAJNĀTMANS Indologisches institut der Universtat sammlung De Nobiki,1974.

V . H Date

Vedānta Explained . Śaṅkara's Commentary on the Brahmasūtra vols 1-2. New Delhi , 1973

W.Halbfass

Philology and Confrantation , P.Hacker on Traditional and Modern Vedanta , *edition and translation* : state university of New York Press ,1995

特に参考にし、本研究において使用させて頂いたものを挙げた。これ以外にも数多くのここには挙げていない研究を役立たせていただいた。数多くの先学の人々に感謝いたします。

資料編

『サンクシェーパチャーリーラカ』

第Ⅱ章 試訳

[1] このように、ウパニシャッドから生じるブラフマン=アートマンの知識は、直接知覚等の他の認識根拠に矛盾される。

[2] 「乾いた」瓢箪が「水に」沈む”、”石がすぐに水に浮く”ということなどのような表現の文章の集まりから生じた知識は、矛盾している。このようにまた、「ウ`ェーダーンタより生ずる」アートマンに関する不二の知識もまた、差異の思考により矛盾するだろう。

[3] 不幸は、感覚の対象と理解する。「ウ`ェーダの」文章は、自己の本質は不幸の原因から解き放たれている、と述べる。そして、このようにウパニシャッド⁽¹⁾は、感官の結合による知識による妨害を越えていくのは難しい。

[4] 祭祀の規則の命令は、私の結合にもとづいた行為者を述べ、ウパニシャッドのは、私を捨て去った、結合された一者の差異を述べる。同様に、実在について、この「ウパニシャッドが」真理の認識であることは、不幸のように起こる。

[5] 直接知覚と祭祀の文章の両方の集まりの力から、ウパニシャッドの内容の否定をなし得る。だが、それぞれは、両者の目的に適合した顕示の規則で「直接知覚等とウパニシャッドの」両者は等しく、打ち払うこと、打ち勝つことはない。

[6] しかしながら、一方で「直接知覚」のみが、「他の認識根拠がそれに依存するため」最優先から、ふさわしい。祭祀の規則が、その「直接知覚」のみに依存する。このように、「祭祀の」規則の文章の助けで、直接知覚のみが、ブラフマン=アートマンの実在を除去するだろう。矛盾は何か？

[7] 答えて、ここにおいて、実に、ウパニシャッドを除いて、実在を知らせるための、何らかの他の認識根拠は存在しない。ここで、ウ`ェーダーンタの文章の理解において、内我は、存在する矛盾の疑いを「取り除くことが」出来る。

[8] 知られざるものの理解であるものたる認識根拠が、そしてそれが光を生ずることが出来るというのが、「ブラフマンの」知識である。そしてその「無明」は、内我を対象とするために、他の何らかの認識根拠は、ここで、推論により不合理である。

[9] 全ての認識根拠、しかしウパニシャッドの文章を除く、は、外的対象のみを認識する。「直接知覚等の」物質的な「対象」は、物質的な領域で「認識する」それは、色を「含む」灯明の例からよく知られる。

[10] 日常的に認められたものは、それが明白にされることにより、示される。本来のものにより認められたものと同様に。何故なら、灯明は、世界の中で、光輝により知られたから。色により、火により同様によく知られた。

[11] 統覚器官は、結合された対象の知覚において生ずる。これもまた、顕示の対象に

より、全てに共通である。そして、統覚器官は、天啓聖典において、物質的であることが、よく知られている。これにより、それもまた、実に物質的なものに関係しているように。

〔12〕 このように、前述の理由から、ウパニシャッドの文章を除く全ての認識根拠は、外的対象に基づき、内我ではない。天啓聖典もまた、前述のように、parāncī等の文章⁽²⁾の意味で、これを明らかに述べる。

〔13〕 あるものは、よいものであり、他のものはより楽しいものである。それらの二つは、異なる目的を持ち、人間を束縛する。二つの中のよりよいものを選び取る人にとって、うまくいく。だが、より楽しいものを選ぶ人は目的を失う。⁽³⁾

〔14〕 祭祀の存在に抵触しないことは、内我の認識対象に関して、知識に対する手段であることにより、世界で、よく知られている。言説の結果から、認識根拠は、生気の無いものが対象であり、自己は対象ではない、ということに、ここで到達する。

〔15〕 だが、認識根拠に考慮しないことが、自身の認識対象に関して、祭祀の意味を理解するだろう、ということを生ずる。これが、〔このtat tvam asi〕等の文章が、自己を対象とすることがあるだろうということをも可能にし、これより他の〔認識根拠は〕あり得ない。

〔16〕 愚鈍なmāyāにおいて、あらかじめ、知られていないものの理解は存在しない。それは顕現の方法に矛盾するので、認識根拠の生起より前に、何らかの認識根拠は存在しない。認識対象の力からもまた、それは愚鈍ではない。

〔17〕 外部にある知られるべき、知られていないものの理解のために、自己だけは、適当でない。多様性の知覚ゆえに。認識根拠の生起より前に、何らかの覚醒する認識根拠は存在しない、ということにも、また到達する。

〔18〕 認識根拠の明示より前に、知られていないものは理解しにくい、認識根拠の知覚⁽⁴⁾により、誰もがまた、何かを理解することは出来ない、もしくは、自己の存在という知識の原因の非存在から。

〔19〕 最初に、存在している〔布で〕汚れた布が認識されない時に、これは、この布が洗うことにより白くなったものなのか、或いは布はかつてもまた、ひとりでに白くなったのか？という、このように、この〔布は〕識別することはない。かつてもまた、適当ではない。

〔20〕 このように、かつて、もし到達していないことが、経験されていないならば、〔その場合〕これは、知られるべき認識根拠により理解されたもので理解され、自ずから明白ではない〔だろう〕、というこれを識別することは、何によってもまた、まさに不可

能である。その場所が、まさに認識することであるから。

〔21〕 このように、全ての認識根拠は、生氣のない実在に基づいて、知られていないものを理解させることは出来ない。しかしながら、日常の時間の中で、覚醒していない人に基づくことによって、日常世界だけが生ずる。

〔22〕 覚醒するまで、実在と虚偽、誤った認識と正しい知識、捨てられるものと捨てるもの、という観念は、全て夢の中でも見られる。これが、この覚醒状態においても、最高我を理解するまでは、実に、同様であるだろう。

〔23〕 夢眠状態において、至福に至る手段は、熱せられた石の上に登ることである、ということは虚偽であり、常にバラモンを満足させること等を行うこと、ということは真理である。同様に、〔夢眠状態で〕日常世界の首飾りは実在であり、その首飾り〔を間違えた時の〕蛇は非実在であると知られる。だが、夢が終わった時に、夢眠状態で認識した全ては虚偽である。同様に、覚醒状態で知覚されたものは〔無明が破壊されれば虚偽である〕。

〔24〕 聖典に基づいて、根本の無明を破壊するのに妥当である知識が生じない限り、賢者達は、アグニホートラ祭を、常に行うことが、至福に至る手段であるということ、真理として理解し、熱せられた石に登ること、ということは虚偽であるとして捨て去る。繩は実在として確立し、その繩〔に付託された〕蛇は虚偽となるであろう。

〔25〕 この師の教えは、シャカ族の比丘の教義（=仏教）と同じであるように見えるではないか？また、もし外部の対象が虚妄であるならば、どうして、この二つの教えが似ていないことがあるだろうか？

〔26〕 もし認識のみが、最高の立場の実在であり、認識対象はそうでないと考えれば、この乞食僧達は、仏陀の思想にまさしく依存しているのではないのか？

〔27〕 認識主体、認識根拠、認識対象、認識が、相互にことなっている、ということ認めているのだから、ウ`エーダ論者が、どうして仏陀⁽⁶⁾と似ていることがあるだろうか？

〔28〕 この我々の見解において、認識主体、認識根拠、認識対象等は、最高我を基体とする無明から生ずる。けれども、相互に異なっており、永遠ではない。

〔29〕 無明により作られたこの四つの全てを、不変で、認識を自らの本質とし、不二であるこの最高我は、感官なしに、全てのものの監視するものとなる。

〔30〕 自分のmāyāを具えたプルシャは、他に基づくものである。だが自らの光により、妄想された全てのものを認識して、監視するものとなる。

〔31〕 認識主体と認識対象の再認識は、両方の永遠性を認識させる。その再認識が万一正しい認識であるということが、確立しないならば、ウ`エーダーンタの結論と仏教徒の

結論とは等しいということが確立することもあるだろう。その再認識は適当である。私の〔見解において〕世界と純粹精神の永遠性は、あなたの見解において、全てのものが刹那滅であるのと異なり、自らの本性である。

〔32〕もし覚醒状態〔の認識が〕仮定されたものであるならば、あなたはこの〔覚醒上で見られるもの〕が夢眠状態と、どのように、自らの本性と異なっていると考えるかのかを述べる。仮定されたものであることは、両方に共通である。

〔33〕認識主体が存在する時には、覚醒状態のものは、夢眠状態で認識される事物と異なり。除去されることはない。なぜならば、無明は、認識主体、認識根拠、認識対象、認識とともにのみ取り除かれているからである。

〔34〕実に、覚醒状態の原因である無明は、ウゝェーダの文章より生ずるアートマンの認識によって、すぐに、時間と空間と人間と〔三〕状態とともに否定される

〔35〕夢眠状態で認識されるものはここにおける繩と蛇のように、時間と空間と人間が存在する場合、否定される。だが、この覚醒状態はそのような否定を受けない。なぜなら、認識されないから。

〔36〕それ故に、この世界で、人々は最高我を真実に認識するまでは、覚醒状態は実在であり、夢眠状態の迷妄とは本質を異にしていると理解している。。そのことにより、自らの本質により否定されたものは、何も実在ではない。

〔37〕統覚器官は、最高我という実在に適合する形態をとると、不動になり、実在である、虚偽である、と内我に関しての無知に基づく差異の見解により、それに対して仮定されているものを、破壊する。

〔38〕文章より生ずる知識は、常住の認識により、ことごとく打ち破られた。世界に関する迷妄を破壊する。例えばアルジュナが、ウゝァースデーウゝァにより滅ぼされたカウラウゝァぞくを再び滅ぼすように。

〔39〕ブラフマン論者から外部の〔他の学派〕は、実在と非実在〔の差異を〕このように、得難い。もし実在がそれぞれ誤って〔非実在に〕なるのであれば、そこでまた、〔非実在を〕実在〔とすること〕が結果として生ずる。

〔40〕もし実在が誤って分割されないならば、その場合、非常に実在だけが認められない。〔差異と同一の〕二つよりなることにより、非実在は認められない。〔差異と同一の〕それぞれの見解の言説の二つの誤りから。

〔41〕ブラフマン論者の教義から、純粹精神を外部に向けたウゝェーダの文章の趣旨は真であり、仏教の文章の趣旨は虚偽であるかもしれないということ、ここから述べることは出来ないだろう。

〔42〕記述されたことから、このように〔ブラフマン論者において〕この実在と居時を、個々に〔存在と非存在に〕仮定することが存在するだろう。何故なら、この〔ブラフマン論者において⁽⁶⁾、存在と非存在を〕作ることが出来、他の学派において⁽⁷⁾は出来ない、言説の根拠により。

〔43〕ここから、外的実在の対象は、全ての認識根拠より生じた、日常的なものであるのが理解されるべきことから、実在ではない。〔parāṅci等の天啓聖典⁽⁸⁾の〕矛盾から、分離すること⁽⁹⁾の規則に応じて生ずることから。

〔44〕このように、全ての他の認識根拠であり得るだろう、到達していないと到達するの不適当から、実在を知らせるものの適用はあり得ない。そして、これ故に、この〔認識根拠〕により、三ウ`ェーダの頂点における矛盾を証明することは出来ない。

〔45〕āraṃbhāṇa等の文章⁽¹⁰⁾により、実に、変化のない直接知覚の知識に一致しているのが顕現である、とバーダラーヤナは述べた。虚妄の知識のために。その時、この、より明白な存在は、舌の上の砂糖のように、認識される。

〔46〕"satsaṃprayoga"⁽¹¹⁾というように、ジャイミニもまた、一見して両者は、まさに等しい、という特徴を、知識から述べた。これから、苦しめられた存在は、躊躇することなく、その知識においてのみ適用することが確立される。

〔47〕ここにおいてもまた、〔直接知覚だけで〕なし難いと知る時、〔その時〕幻影の謬見〔であるアートマンの直接知覚〕によって作られた実在の認識と意味される。どのようにこれは生ずるのか？この知られていないものは知覚している認識により実在に到達する、と〔ジャイミニは〕述べる。

〔48〕ジャイミニ⁽¹²⁾は、"autpattika"⁽¹³⁾〔などのスートラにおいて〕、何故なら、知らないものは、認識根拠の対象になる、と述べた。この〔autpattikaというスートラにおいて〕決してないと言われ、そのために、ダルマの中に、得られなかった実在の知識に関する認識根拠があり、最高我に関する認識根拠はない。

〔49〕例えば、祖霊等で学ばれた知識⁽¹⁴⁾は、真である。問題となっている思考の適用から、に地上世界の認識によって、〔ジャイミニは〕ここで述べていることから。これらに対して、『ブラフマスートラ』⁽¹⁵⁾において生じた、本来の、隠された存在は、このバーダラーヤナの見解に赴くので。

〔50〕draṣṭavya⁽¹⁶⁾という〔文章〕もまた規則ではない。認識対象の規則は、アートマンのみを制御する。それはなぜか？最高我のみが知られていないものであるから。そしてそれは行為者の支配界にある認識であるから〔である〕。

[51] "arhe kṛtyatṛcaśca"⁽¹⁷⁾というパーニニの文章から、明かに示すことから。これ故に、tavya⁽¹⁸⁾は、その認識の意味を示し、他のものにおいてではない。アートマンはよく知られていないという知覚から、ということから。これ故にdraṣṭavya等の文章から、最後に、唯一のアートマンの語の意味のみが常に、知られるべきことを示す。

[52] 何故なら、銀等の迷妄について、真珠母貝等の中に統覚器官の変形が、まさに実在との結合により生じたために。これについてもまた、〔真珠母貝等の〕実在との結合により生じた〔銀等の〕観念は、創造された全ての差異を認める。

[53] ウパニシャッドの文章より生じた最高のアートマンの知識の生起の支配により、他のものは存在しない。一方で、ここで三つの世界においても、実在との結合により生じた知識は存在しない。何故なら、全ての世界は、無明で形成されたから。

[54] 日常の時間における、教令から、属性においてもまた、観念は実在の上にものみ存在する。例えば、存在性等の事物において、感官の結合により知識が存在する。よく知られていないものもまた、同様であり、実在の知覚の、まさにその時に、実在の知識は存在しない。

[55] 全てのvācārambhaṇam⁽¹⁹⁾等の文章が、真のPariṇāmavādaの停止により、Vivartavādaに関して、直接知覚の認識の対象から、前述のような教義により、実在を熱心に除去することを生じる。

[56] vācārambhaṇam⁽²⁰⁾等の文章〔の働き〕から、そして、他の正しい観念から、実在の顕現の様式の力を取り去ることは、文章の機能と一致して、そして、『ブラフマースートラ』の著者は、ここでVivartavādaを、最終的な結論に導く。

[57] 実に、論争者達は、Ārambha [vāda]、Saṃghāta [vāda]、Pariṇāma [vāda]⁽²¹⁾、Vivarta [vāda]に関して述べる。ここにおいて Ārambha [vāda]とSaṃghāta [vāda]⁽²²⁾の見解に関して論駁し、『ブラフマースートラ』の著者は二つの見解⁽²³⁾ (=Pariṇāma [vāda]とVivarta [vāda])へ導き教える。

[58] [PariṇāmavādaとVivartavāda] これらのうちのまた、先ず最初に、bhoktrā⁽²⁴⁾等のスートラを提起し、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『ブラフマースートラ』の著者は〔それを〕使用した。

[59] 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⁽²⁵⁾等の文章により、Vivartavādaを主張することが出来る。

〔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ことが〔説明される〕。聖典においてもまた、まず初めに〔vācārambhaṇa⁽²⁶⁾等の文章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。

〔61〕実に、ヴ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がひとりで獲得される。

〔62〕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。

〔63〕Ārambhavādaがヴァイシェシカ学派の見解⁽²⁷⁾であり、一方でSaṃghātavādaが仏教徒の見解⁽²⁸⁾である。サーンキヤ学派やヨーガ学派等の見解⁽²⁹⁾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。

〔64〕天啓聖典と『ブラフマスートラ』の著者は、以前の段階に基づき、Vivarta〔vādaを論ずることのために、〔Pariṇāmavāda〕を承認することにより、カピラ等のサーンキヤ学派の見解のPariṇāmavādaを論ずる。

〔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

〔66〕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。

〔67〕〔最初に〕「私は多く存在したい、繁殖したい」⁽³⁰⁾ということ等の〔ウパニシャッドの文章⁽³¹⁾〕によってPariṇāma〔vāda〕が述べられ、それから、天啓聖典が展開の虚偽性を述べて、Vivarta〔vāda〕へ次第に導いた。

〔68〕同様にvivarta〔vāda〕については、天啓聖典⁽³²⁾と古伝書⁽³³⁾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展開〔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。

〔69〕〔仏教徒⁽³⁴⁾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

マーストラ』の著者は結合の非存在という誤謬を主張する⁽³⁵⁾。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〕。

〔70〕〔『ブラフマーストラ』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シカ学派の人々に対して、誤りを述べる。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⁽³⁸⁾〕により。

〔71〕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。

〔72〕〔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〕。

〔73〕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ダの見解⁽³⁷⁾である。しかしながらカナダは〔この原因と結果の〕規則を主張しない。

〔74〕二微果或いは三微果の中にある量に対して、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。

〔75〕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ならば、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。

〔76〕〔ĀrambhavādaとSamghātavāda〕と同様に、賢者はPariṇāmavādaがrācanā⁽³⁸⁾等のスートラで不合理であると述べられた。なぜなら、最高主宰神もなしに〔ひとり〕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。

〔77〕ここでは、他学派の誤った見解⁽³⁹⁾の〔引用の〕場合に関して、ここにおいて〔誤りであることを〕認めるために、このようになる。一方で〔Ārambhavādaの場合に関して⁽⁴⁰⁾〕ここでは、認めるために、この場合、賢者は〔『ブラフマーストラ』において〕自学派の見解の誤りに対する反駁のために、述べた。

〔78〕ここでは、〔Pariṇāmavāda等の〕他学派の見解の否定の行為の同意をなす。一方で〔ヴァイシェシカ学派等の〕他学派で示された〔自学派の見解の〕誤りへの反駁の

ために、というこの差異が述べられた。

[79] これゆえに、『ブラフマースートラ』の著者は、bhoktrā⁽⁴¹⁾等のスートラにおける 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⁽⁴²⁾で不二一元論学派の〕真の結論を確立する。

[80] ヴェーダーンタの真の結論の確立から、このPariṇamavāda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。

[81] このように、付託の見解、損滅の見解、〔両者の混合した見解という、これらの見解の差異を、段階により理解することによって、この『ブラフマースートラ』の著者は、解脱したいと願う人々を、正しく覚醒させるために、処理することができる。

[82] 付託 (āropa)⁽⁴³⁾の見解が〔最初の見解である〕Pariṇāmavadaの見解であると述べられた。損滅 (apavāda)⁽⁴⁴⁾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⁽⁴⁵⁾である。

[83] [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⁽⁴⁶⁾。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。

[84] 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。

[85] atha⁽⁴⁷⁾ という語によって示された、解脱したいと願う人は、この見解の差異を、実に、登った順々に近づいていった。これ故に、自身の最高の存在の中にあり、流された

全ての〔二元性の〕知識が立ち去っている。

〔86〕 *Pariṇāma* ということ、それから *Vivarta* ということ〔理解する〕

〔*Vivartavāda*には〕外界は、私ひとりだけと、たくさんの解脱したい人々という〔ことを理解し〕第一の段階が、そして十分に満ちた最高の段階ということの理解により、最高の存在にして、自身の中にある〔ブラフマン=アートマンの中に〕存在する。

〔87〕 *Vivarta*〔*vāda*〕の知識は、〔*Pariṇāmavāda*〕の知識により、置かれたものを取り除くことにより、全ての二元性等の観念において、この〔置かれたもの〕は付託という語で呼ばれる。

〔88〕これにより、*Vivartavāda*の知識は、二元性と〔ブラフマン=アートマンの知識の〕両方の混合した形を割り当てられる。しかしながら、最低と最高の料の混合した場所は知らない。

〔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〔の人〕⁽⁴⁸⁾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。

〔90〕〔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つは、世界には解脱を願っている多数の個我があると、〔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個我だけがある〕とする。

〔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、『ブラフマースートラ』の著者は、この書物（＝『ブラフマースートラ』）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。

〔92〕そして、三種類の段階について、段階に従って存在し続ける、それらの最高の段階が、ひとりでに近づく。そしてこの場合に、存在し続ける原因と結果の知識は、消滅する。

〔93〕天啓聖典の文章やバーダラーヤナのースートラ⁽⁵⁰⁾やこれら二つに熟知した〔シャンカラの〕文章⁽⁵¹⁾でまた、完全に、三種類の〔見解〕によって、三種類の状態なしに、いつか、熱心な人が到達することもない。

〔94〕これ故に、実在の知識を生ずる、認められるべき見解における適合は、まさに、以前に除外されるべきではない。この適合で、〔直接知覚等の〕感官等の矛盾が、〔『ブ

ラフマストラ』の著者に、取り除かれる。

〔95〕この〔聖典に〕において、今〔『ストラ』の著者は、適用の矛盾を取り除くの語の力により、感官等の認識根拠は、実在に到達する能力で、取り除かれる。

〔96〕何故なら、感官等による実在を対象とすることについて、不可分の文章の意味に従い、適用することで起きた知識の生起は、ちゅうちょなく、すぐに消え去る。

〔97〕三ウヴェーダの文章⁽⁵²⁾に加えられた〔satyajñānānanda等の〕語達は、語の力を決定する際に、まさに不可分であることを示すということが、まさに前〔の第一章⁽⁵³⁾で〕語の力を定義する際に、示される。

〔98〕ここから、矛盾の除去の確立のために、感官等〔の認識根拠〕における実在の部分は取り除かれる。一方で、一般に理解されている語の力の部分は維持される。これ故に、全ては誤りが無い。

〔99〕純粹精神の実在による自らの偉大な顕現において、自らがまさに原因であるというのが、内我である。それゆえに結合された純粹精神の中にある、明らかに説かれざるものは、反対の知識を用意する。

〔100〕この純粹精神の知覚は最高の知識で、この意識を始めとする規則に対する力を破壊する。同様に、日常生活の結果の力を取り除けない。

〔101〕さらに、この純粹精神なる実在の知識より生ずる文章の力を、〔無明は〕破壊しない。〔無明は〕純粹精神の、自らを原因とする顕現のみを妨げるために存在し続け、ウパニシャッドの文章より明らかに生ずることはない。

〔102〕この〔無明〕は、直接知覚等からの誤りであり、これ故に、このウパニシャッドには誤りの結合がない。この誤りは真で、不二の実在を覆い、二元性をもたらすために。

〔103〕これに加えて、全てのウパニシャッドは、内我を生じ、一方で、他の全ての認識根拠は、その外部を〔示す〕。内と外の対象の領域と知識の争いはあり得ない。その両者の〕知られるべき差異の確立から。

〔104〕この布は、まさに分かれていないものと認識される。布の中に差異の痕跡もまた認識されない。もし布の中にも差異が仮定されるならば、その場合、布はバラバラに切り裂かれるだろう。その場合、どこに布は存在するのか？

〔105〕もし布が、壺から異なっているということが認められるならば、明白な差異の妄分別が結果として起こるだろう。相対的に、その時に、実在は認められなかった。まさにこのように、熱心に認識するだろう。

〔106〕属性を持つ相対的な知識なしに、認識根拠から、差異の認識は生じない。まさにこのように、差異の認識を書いている属性を持つ相対的な知識もまた、仮定しない。

〔107〕 そういう理由で、双方の非存在の知識なしに、差異の知識は存在しない。その〔差異の知識〕なしに、双方の非存在の知識⁽⁵⁴⁾は存在しない。二つの見解は、相互の関係にある。これにより、その二つの見解は仮定されたものである。

〔108〕 無明の認識根拠の結果は存在しない。非実在の消滅は存在せず、実在の消滅は存在せず、実在且つ非存在の消滅は存在しない。これ故にまた、これにより、ウパニシャッドより生ずる知識の矛盾は存在しない。

〔109〕 無明の認識根拠の結果は存在しない、非実在の生起は存在せず、実在の生起は存在せず、実在且つ非実在の生起は存在しない。これ故にまた、これにより、ウパニシャッドより生ずる知識の矛盾は存在しない。

〔110〕 何故なら、愚鈍なものの知識は、行為の結果でない。その場合、即ち、行為者もまた、このように存在するかもしれない。非行為からその結果を、ということ認める。悪意のある人は、子供によっても嘲笑される。

〔111〕 何故なら、存在についての知識は、作られない、実在故に。同様に、非存在についての〔知識は作られない〕非存在が原因であるゆえに。この実在且つ非実在にも存在しない。これ故に、知識は結果であることを生じない。

〔112〕 最上の力が生ずるということは認められない。何故なら、その場合、力からもまた、生ずることが起こる。力でないものが生ずるということが、もし認められるならば、その場合、すぐに、木槌等により天空を潰すだろう。

〔113〕 生起のないものの認識根拠が結果の決定をしないことから。生起のないものの実在を定義する力はない。これ故に、他の認識根拠は三ウ`エーダの頂点の内容を否定しない。

〔114〕 さもなければ、全ての他の認識根拠は、アートマンにおいてさえ、存在するだろう。そして、これにより、明らかなウパニシャッドの矛盾が、自発的に、自身のものになるであろう。このように、実在についてもまた、以前の、全ての他の認識根拠を、後で、何らかのウパニシャッドから生ずるウパニシャッドから生ずる最高のブラフマンの知識が取り除く。

〔115〕 例えば、以前から生じた砂漠の蜃気楼まで仮定された知識⁽⁵⁵⁾についての除去なしに、後で、不毛の地の存在の、真の本質を知らせるべき認識が生ずることはあり得ない、ということで、砂漠の蜃気楼の場所を破壊することで、〔真の知識は〕生じる。このように、ウパニシャッドの文章の知識が、ブラフマンにおける差異の迷妄を〔破壊することが生ずる〕。

〔116〕 ジャイミニが、第六章⁽⁵⁶⁾において立てた、「前後関係における前の無力」を述べ

る。このために、アートマンの知識が自己に生ずる、その全てを説明するだろう。

〔117〕この祭祀の規則の適用の対象に対して、ウドガートリー祭官⁽⁵⁷⁾とプラティハトリ祭官⁽⁵⁸⁾の行為者たることによる儀式からの分離より生ずる。その場合に、我々は、この疑いが

、何か全ての悪の犠牲があるのだろうか、或いは施物の欠乏の確立があるのだろうか？この場合に、最高に重要ある、ということを経イミニは述べた。

〔118〕そのようにPrākṛtaとVikṛtaは、全く、相互の争い合の属性を取り去られるべき完成を認める知識における、規則正しい結合のために。何故なら、これらの朗唱の不規則の原因においてもまた、知識の原因は存在するので。このように、以前に、他の知識が、最後に、Prākṛtaの属性の知識が生じる。

〔119〕だが、前後の観念に依存するものの中に存在する時、この場合、前者は除去するものであり、後者は除去されるものである。例えば、ウ^ゝエーダの適用より生ずる見解は重要性において、ṛk等の終わりにより、生じない、性質から。このため、ウ^ゝエーダの適用の最上のあと、結合したṛk等の聖歌は存在しない。

〔120〕brahma puccham [pratiṣṭhā] という文章⁽⁵⁹⁾ に関するbrahmaとpucchamいう二つの語に関して、brahmaという語はpucchamという語を、より力強く苦しめることが認められた。

〔121〕これ故に、もし始めはより小さく、結論はより豊富に存在するならば、その時、両者の矛盾は、教義において、まさに、最後に、明白に、力強く存在するかも知れない。

〔122〕これ故に、もし陳述が小さくてもまた、説明されるべき事物の対象が存在し、最後に豊富もまた、意味されない意味の対象が存在するならば、それは取り去られるべきである。

〔123〕例えば、感官より生ずる近い実在の対象による推論から、矛盾は存在する。〔無明の〕覆いと結合から。同様に、ただ内我を対象とする聖典より〔生ずる知識を〕、感官より生ずる対象の理解の矛盾が適用する。

〔124〕さらに、聖典の文章から、認識対象により、全ての他の認識根拠は、自身の対象を明かにするということで、まさに、全ては、ここに内在する。規則の矛盾に内在するこの除去より、この依存するものの意味は知らない。例えば、天啓聖典と無矛盾である古伝書故に。

〔125〕ウパニシャッドから生ずる見解は、ブラフマンである自身の本質の理解により、ブラフマンの中の無明から生ずる属性の知覚と知覚の集まりを取り除く。自己知識は、そ

の生気でその〔māyā〕を取り除く。だがmāyāは非本質的な事物である。例えば、太陽が、その生起より暗闇を破壊するように。

〔126〕鋭い見解の大きな聖典に置かれた力は、内我の場所に存在する、貫き難い、最高の根本無明で得られた、大きくなる貪欲と憎悪の枝葉を、対象と属性の輝く知識の使用を、善と悪の生起の多様な幸せと不幸の知覚の目を、輪廻の木を、切り落とす〔力を〕得る。

〔127〕ここにおいて、内我が対象である無明だけが、māyā、tamas、原因、暗黒、種子、無知という語によって述べられる。そのみが、この師等の差異を具えた存在性を用意する。だが、これは〔自己から〕離れて存在しない。例えば、夢眠状態⁽⁶⁰⁾においてのように。

〔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。

〔129〕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、以前にも〔存在し〕、同様に以後にも〔存在するだろう〕。それゆえに、もしあなたが、この〔唯一の個我の存在の見解〕は困難であると疑っているならば、疑うべきではない。夢眠の例のために。

〔130〕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。

〔131〕〔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などの〔賢者達〕が解脱し、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。

〔132〕〔対象としてブラフマンを、基体として多くのjivaを持つ〕すべての迷妄を生ずる制作者である唯一の無明を、身体の中に共通に持っている、ブラフマンである原型の似姿として映像として仮定された形のjivaが存在する。今、普遍的な属性が、失われた自己の身体は〔捨て去り〕、失われていない〔身体は存在し続ける〕ように、賢者は〔無明を〕捨て去り、愚かな人は〔無明を〕享受する、と、このように〔ある人は〕主張する。

〔133〕 jivaから解脱したいと願う人や賢者や愚かな人達によって、多くの無明が数え上げられる。そして、これらの〔jiva〕は、〔それぞれの〕時期 (yuga) に従って、至福 (=解脱) に達する。māyāは īśvaraの中にあり、輪廻の転変の原因である。不運の妨害により支配される束縛された精神のわずかな神聖な知識の持ち主である人々は〔このように〕主張する。

〔134〕 このように〔解脱と束縛の見解の〕差異を主張しようと願う人が、過失のない、劣った見解を主張する。例えば、虚空の中に鳥がいることといないことが〔共に〕あるように、そのように、純粹で、精神の形で、自らの本質で輝く、無執着で、至福で、不変で、非差異で、無部分である最高ブラフマンの中に、無明が存在するだろうということと存在しないだろうということが〔共にあるだろう、と〕いうことを。

〔135〕 たとえ、純粹な事物の中に〔世界の〕原因である無明が残っているといえども、異なる限定である精神を与えられ、ブラフマン自身の本質に入るだろう。そしてその内官は非常に微細な形で外側に存在し、常に純粹精神の中に無明を限定するということを、他の人々は主張する。

〔136〕 ブラフマンは、無明〔の結果である〕知性に反映する。これゆえに、自らの無明からまさに、不動のものと動かせるものの〔映像〕が生じ、ある場合には解脱に到達し、別の場合には束縛された〔ままでいる〕。そして〔解脱した場合〕その無明は破壊された、そして〔束縛されたままの場合〕、これゆえにその〔無明〕はまさに残ったままである。部分の生起のゆえに。このように最高我に関係する一切の差異は適当である、と、ある人々は主張する。

〔137〕 主宰神のmāyāが、内と外の事物全ての原因である。〔そのmāyāを〕漁師の網のように適用することで、主宰神の願望により、無明を持つ者を得たり〔拡張 (展開) 収縮する (=取り除かれる)〕。収縮と拡張は、実在あるいは虚偽であっても、主宰神自身の〔願望によるもの〕であるということも〔主張する人々がいる〕。

〔138〕 〔先行する〕迷妄とその潜在印象の〔連続〕は、それぞれの人で異なっている。連続した形の、無始の無明は、最高のブラフマンを自らの対象としている。ある人は、解脱のために、〔知識と行為の〕結合により、その〔無明〕を根絶することが出来、ある人は、その〔知識と行為の結合の〕欠如により、輪廻を経験する。そしてその〔無明〕はわれわれのjivaを基体とするということを〔ある人々⁽⁶¹⁾は主張する〕。

〔139〕 「私は無知である」ということが自ら明白であるから、このように無明〔の基体〕が内なるアートマンであるのが、確実に我々に証明される。だが、どうやって正しい

認識から、或いは誤った認識から、あるいは自己光輝から、無明〔の対象〕がブラフマンであるのかを、あなたに証明するのだろうか？

〔140〕例えば、もし〔無明の対象である〕ブラフマンが、正しい認識から、最終的な結論である場合、その〔ブラフマン〕は壺などのように生氣のないもの⁽⁶²⁾であるだろう。同様に、〔ブラフマンを対象とする〕無明が証明された場合、その〔無明〕もまた、〔認識手段の証明から〕実在であるだろう。

〔141〕〔無明の対象である〕ブラフマンが、誤った認識からの最終的な結論である場合、この〔ブラフマン〕もまた、無明のように仮定的存在になるだろう。精神たるブラフマンの自己光輝は我々に知られない。同様に〔それは〕我々に論じられず、経験しない。

〔142〕 「私は無知である」ということが自ら明白であるから、このように無明〔の基体〕が内なるアートマンであるのが、確実に我々に証明される。だが、どうやって正しい認識から、或いは誤った認識から、あるいは自己光輝から、無明〔の対象〕がブラフマンであるのかを、あなたに証明するのだろうか？

〔143〕〔例えば、もし〕誤った認識からの、ブラフマンが〔māyāの基体であるというのが〕最終的な結論の場合、その〔ブラフマン〕はmāyāと同様に、仮定されたものになるだろう。もしmāyāの所有者（＝基体）としてのBrahmanが正しい認識から認められるならば、māyāは実在となり、この〔ブラフマン〕は生氣のないものになるだろう。

〔144〕もしこのmāyāの所有者であるブラフマンが自己光輝するならば、māyāもまたブラフマンのように自己光輝するだろう。もしブラフマンのみが自己光輝し、māyāを認識するならば、その場合もまた自己の知覚に矛盾するだろう。

〔145〕例えば、この無明の〔基体である〕アートマンが自己光輝するように、このようにmāyāの所有者であるブラフマンの自己光輝はない。もし無明〔の基体であるjīva〕から異なるブラフマンが自己光輝するならば、〔ブラフマンとjīvaが〕自己光輝する二元のものとして明らかに示されるだろう。

〔146〕もしブラフマンによりjīvaの差異が認識されるならば、これらの〔jīva〕は争う余地もなく、壁のような生氣のないものである。もしブラフマンにより〔jīvaの差異が〕認識されるならば、その場合〔ブラフマンの〕全知性に関する論理上の矛盾は取り除き難い。

〔147〕もしこれらのjīvaが自己光輝し、本性が輝き出てブラフマンから異なっているならば、これらの〔jīvaの〕差異が自己光輝するのだろうか、という二つの取り除き難い誤

りに言及する。もしこれらの自己光輝する〔jīvaのブラフマンからのこの〕差異が認められたならば、その場合まさに、これらの〔jīvaが〕実在することになるだろう。

〔148〕もしその差異が知られるべきものであると認められたならば、これらの〔jīvaは〕生気のないものであるだろうから、その差異は知られるべきでない。

〔149〕このすべてのjīvaはあなたに対し、明らかになっている正しい認識から、或いは自己光輝から、さもなければ誤った認識の適合性から明らかになるという見解のうちあなたの気にいるものを、私のために教えよ。

〔150〕正しい認識からのjīvaの差異の確立の場合、〔jīvaが実在となり〕ブラフマンの不二性が証明されないだろう。すべてのjīvaが、私に対し自己光輝〔から確立する〕という見解、これは自身の知覚により矛盾する。

〔151〕誤った認識からのjīvaの差異の確立の場合、正しい認識からの矛盾がまさに適用されるべきである。縄〔に付託された〕蛇は誤った認識から確立される。その〔付託された蛇の〕除去もまた、正しい知識から確立する。

〔152〕一つの基体の中に一つの実在が存在することが確立される場合、どこかの世界の中に〔実在の〕存在と非存在が認められない〔、矛盾するために〕。一つの虚空の中にもまた、鳥などの存在することと存在しないことが、〔何らかの限定により〕束縛されている。

〔153〕もし虚空の中に、この限定された付属物が存在することや存在しないこともまた存在するならば、その場合〔虚空の中の〕限定されているもの存在は疑わしいだろう。もしこの〔限定された付属物の中に〕限定されているものの存在もまた、存在することと存在しないこともまたあるならば、その場合、間違いなくこの〔限定されているもの〕もまたまさに〔疑わしい〕。

〔154〕〔Pūrvapakṣinの〕このように、無限遡及の誤りは間違いなく抑え難いものであるだろう、というこのこともまた、我々に認められた。この場合〔現在の〕身体は業より生じ、〔過去の〕身体から〔現在の〕業が生ずる〔という〕この見解は、我々に認められないのか？〔は尋ねる。〕

〔155〕さらに、無明がブラフマンから存在することと存在しないこともまたある、というこの〔見解〕をどういう論拠から、あなたは認識するのか？〔Pūrvapakṣinは答える。〕「私は無知である」という観点から無明が存在するという知識が存在、解脱の場合に、無明の焼き尽くしから、〔無明の〕非存在の知識が存在する。

〔156〕〔Siddhātinは尋ねる。〕このように、解脱した場合に無明が焼き尽くされたと

いうこの〔見解〕を、どのような論拠から、あなたが理解するのか、我々にそれが語られるべきである。誤った認識から、或いは自己光輝から、或いは正しい認識から、解脱した場合に無明が焼き尽くされた、というこの確立が〔生じるのか〕？

〔157〕もし正しい認識から〔無明が焼き尽くされるという〕解脱の確立が認められるならば、間違いなく、解脱した者（＝賢者）は壁のように生気のないものになるだろう。もし誤った認識から〔無明が焼き尽くされるという〕解脱の確立が認められるならば、まさにこの解脱したものは花環の中の蛇などに類似する〔だろう〕。

〔158〕解脱したものは、自己光輝により、私のために輝くというこの主張は、自己の知覚により矛盾する。何故なら、この聖典を学ぶことのない人は、この解脱したŚukaなどの〔賢者を〕知ることはない。

〔159〕無明は独立しているものである限定している付属物と共に、この自己光輝する純粹精神の中に入った。その〔限定する付属物〕により、この見解において、束縛と解脱のそれぞれの差異が存在するだろうということが述べられた。そしてこの前に〔述べられた〕誤りを理解する。

〔160〕例えば、火の移動が松明〔によっておこなえる〕ように、このようにもし自己光輝する自己の中に、〔限定している付属物によって〕無明が入ったならば、限定している付属物は独立していることにより、部分（＝場所）があるだろう。だが、無明の存在している部分（＝場所）はないだろう。

〔161〕松明により〔家の中に〕もたらされた火は、単なる一部分にのみ行き渡るのではなく、全ての部屋（＝家の中全体）に行き渡る。このように、この見解において〔内官たる〕限定している付属物によりもたらされた無明もまた、完全にブラフマンに行き渡る。

〔162〕これゆえに、ブラフマンは無明のためにjīvaの状態を得られるべきである。それはあなた自身の本質の中にとどまっているが、あなたの無明⁽⁶³⁾により付託されたjīva⁽⁶⁴⁾を含む虚空などから地に至るまでのすべてを認識するだろう。

〔163〕この知識は、自身の無明により仮定された師やヴェーダや論理の探究などから生ずる。自身の自己光輝する本質の中に存在するこの無明は、〔ブラフマンの〕知識の生起により破壊された。

〔164〕無明の〔基体と対象である〕ブラフマンがjīvaになる。そしてこの無明は、〔睡眠状態の場合〕明らかでない。そして〔覚醒状態の場合〕、内官の〔付託の〕上に存在している精神の顕現の結合から、明らかである。この統覚器官に存在する顕現に基づいて〔無明が〕明らかになるように、このように純粹精神において明らかにならない。

〔165〕〔無明はjīvaに基づき明らかになるという〕jīvaと無明の陳述、これは適切である。無明はvikṣepasaktiの形により、jīvaの外側に確立される。だが〔無明は〕jīvaに基づく”私は無知である”という知識の獲得などで〔jīvaにおいて〕明らかになる。

〔166〕〔無明はjīvaに基づき明らかになるという〕jīvaと無明の陳述、これは適切である。〔無明の〕二種類の形で存在している形(=力)⁽⁶⁵⁾は、一つは〔常に、明らかに〕現われていて、もう一つはこのようでない。最高で、世界で唯一重要な最高我の意思の力により〔無明である〕prakṛtiが、vikṣepasaktiの形においてのみ、虚空や風などの創造物の原因になる。

〔167〕この、全ての原因で、支配するprakṛtiのみが、この粗大身と微細身により限定されたjīvaに基づき、「私は無知である」という明らかな対象の形で示される。

〔168〕最高精神(parameśvara)の場合、これが知覚の力により、〔無明の覆いが〕取り去られた形で現われる。一方で、前のようにとどまっている〔粗大身と微細身の身体により限定される〕jīvaの場合、知覚の力により取り去られた形が、〔無明に〕覆われることによって現われる。

〔169〕主宰神のmāyāは、精神の顕現や自ずから明白でない何かに依存する知覚に基づくこと〔など〕により、この〔無明の〕属性を持つこととして推論されるべきである。例えば、夢眠状態の現象世界や銀の迷妄、微細身の部分、月の幻影、陽炎の水の例のように。

〔170〕まさに一つの無明で仮定された虚空を始めとする全ての世界は取り除かれるために。ここで、このような、この〔夢明による仮定〕、このような見解は夢眠〔の見解〕のようである。そしてそして、これは取り去られることで、あなたに獲得されることを望む。これゆえに、この〔無明の仮定の除去により〕このように清浄になる、まさにこれは、五つの特徴ある支分から証明される煙の〔推論〕のように。

〔171〕もし反対論者⁽⁶⁶⁾のこの推論は、聖典に矛盾すると主張されたならば、これは誤りであるだろう。そういう理由で、〔「nāsadāsīno sadāsīt」⁽⁶⁷⁾や「tama āsīt」⁽⁶⁸⁾などの天啓聖典の文⁽⁶⁹⁾から〕無明以外の世界を生ずることを教える〔ヴェーダの〕文章は存在しない。

〔172〕〔以前の章の偈で述べられたように〕対象と感官の誤謬から、迷妄は知覚の中に存在せず、ただ無明からのみ〔知覚の中に〕存在する。このように、まさに神聖な不二の最高我におけるすべての二元性の観念、これが迷妄であり、無明が原因である。

〔173〕無明〔で覆われたjīva〕が我々に存在する。この〔無明〕により〔jīvaに〕苦が生じ、〔無明で覆われていない〕すべての主宰神の顕現には、全く〔苦は生じ〕ない。

〔無明に覆われていないことから〕全知などの属性の集まりを持つその〔主宰神〕は、無明と結合する〔全知などの属性の非存在がある〕この輪廻するもの（=jīva）から異なっていることを表わす。

〔174〕存在の贈り物を支配するクリシュナ神⁽⁷⁰⁾が、”yadā”⁽⁷¹⁾と述べるjīvanmuktiの説明において存在している、jīvaが無明の〔基体という〕主張は、前後の場所での考慮から、これ以前に述べられ、よく知られている。同様に、『ブラフマストラパーシュヤ』⁽⁷²⁾における、様々に述べられた文章が、前後の場所での考慮から、解釈されるべきであり、マンダナミシュラの見解⁽⁷³⁾は反駁されるべきである。この考えは〔見解の〕差異により示された。

〔175〕粗大身と微細身⁽⁷⁴⁾の主から、誤りを具えら得た無明により覆われた愚鈍な見解から、jīvaの無明は存在する。主宰神の知識は覆われないということもまた、この『パーシュヤ』の文章で、陳述の思考の力により使用されるべきである。

〔176〕ここで、明かに無明は顕現する。このように、ここにおいて、一切の主宰神において〔無明の顕現は〕存在しないということ。二つの身体に、〔無明の〕覆いを離れた純粹精神の自己の本質である原型において、或いは無明の中にある映像において〔存在する主宰神において〕、ここで、その〔無明〕は否定される。

〔177〕この何らかの知識は、無明による覆いの永遠の見解から。一方で、この最高がは全知であるために、無明とそれより生ずる身体等を取り除く、ということで、このように『パーシュヤ』に現れている。

〔178〕「私は無知である」という理解が、主宰神には存在しない。このjīvaには、アートマンに関する全ての知識の理解は存在しない。ここにおいては、理由が存在する。最高我においては自我意識を欠き、jīva⁽⁷⁵⁾においてはそれを持っている。

〔179〕原型、或いは無明の中の〔原型の〕映像もまた、全ての世界に置かれた顕示を、自らの意志で形作られた最高の形であるので、他のものにより、どこでも自我意識による結合を述べることは不可能である。

〔180〕追い払われた罪において、永遠の解脱において、自我意識を引き渡されるべき無明の幸運はあり得ない。そして、この他に、清浄な最高主宰神において、無明の存在の仮定もまた、あり得ない。

〔181〕自身の意志で創造された形の尊敬においてもまた、この無明を欠いた理解は存在

しない。意志の自由が原因であるから。「私は賢者でない」というこの人達の顕現を、超自然的な力で引き起こす。主宰神の内には、〔このような知覚は〕存在しない。

〔182〕「私は少しの間、賢者でない」という、この克服の歓喜は、以前の妄想に起こらない。神の行為の結果の存在において、唯一であるブラフマンの教示で知覚されるべきそれが、根源の創造者である。

〔183〕この最高主宰神は、無明を欠くことにより、まさに全知であり、自我意識の束縛がなく、覆われていない知識で、〔無明に〕覆われていないと認められている。jīvaは〔無明に〕覆われているために、それ故に無知である。

〔184〕〔主宰神は〕全ての認識根拠の結果である存在物の全ての知識より生ずる最高我だけを持ち、jīvaは〔持た〕ない。これ故に、主宰神の知識は〔無明に〕覆われていない、そして、この特別の原因〔である無明で〕覆われている。

〔185〕真の存在しているアートマンは現前にあり、非-アートマンの光明で、全ての無明とそれより生ずるものを、常に顕現する。だが、jīvaはこのようではない。何故なら「jīvaの知識は覆われていて、主宰神の〔知識は〕覆われていない」と述べられるので。

〔186〕この知識よりなる、清浄な存在の集まりの、誤りのない、常に明白である全てのjīvaの中に存在しているものは、この世界において、なにを知らないのか？

〔187〕「このように、一切の主宰神は、この強力なmāyāで〔世界が〕生じ、māyā⁽⁷⁶⁾を、まさに常に支配する」というプラナーにおける文章は、より合理的であり、そして、自らの無明は、この支配下で、知識が存在するために。

〔188〕全てのjīvaの無知の言説は、常に〔述べたやり方により〕使用されるべきである。そして、このように、他のところにおいて、この否定が〔使用されるべきである〕。これ故に、ここにおいて、シャンカラの文章がより合理的であるために、我々の見解は適当である。

〔189〕だが、純粹精神だけが無明の基体⁽⁷⁷⁾であり、その〔純粹精神〕は覚めることなく、全知である。この〔無明の基体である〕純粹精神が、この一切のjīvaと主宰神と世界という差異を、また、創造する、という、まさにウパニシャッドから知られたものが現われる。

〔190〕jīvaと主宰神と世界の差異を生ずる無明の力、これだけが、主宰神の中に存在している時、ウ`ィシュヌ神の力とmāyāの力が存在し、jīvaの場合は、無明と呼ばれる〔力が存在する〕。この主宰神はjīvaを迷わせ、そのjīvaは迷っている。これ故に、主宰

神は常に全知であり、このjīvaはしばらくの間、無知である。

〔191〕だが、jīva的苦は、無明の結果、存在する。最高主宰神が世界の創造者であることは、māyāにより存在する。これにより、天啓聖典で、このjīvaと主宰神の完全な差異が、よく知られている。

〔192〕純粹精神の、無始の無明の力からjīvaたることを仮定する。jīvaに乗せられた無明が、明白に存在する、と述べる。これ故に、様々な場賢者達により、jīvaは無明〔の基体である〕、と述べられる。

〔193〕しかしながら、ここにおいてまさに〔スートラの著者は〕、反対論者の見解を認めていることを教えているこれらのスートラ⁽⁷⁸⁾を示していることを、確かに表わしている。そして、これは、このように我々によって、直ちに証明された。

〔194〕『スートラ』の作者は、sarvadharmā⁽⁷⁹⁾というスートラにより、明白であるこのアートマン論を、確実に述べる。このために、まさに全知性等を保ち続ける存在、と『バーシュヤ』の作者もまた、これをあらゆる努力をもって述べる。

〔195〕もし無明が、ブラフマンからjīvaたることを得るならば、その場合、jīvaが無明を持つことは、適当でないだろう。そして、もし無明性において、無明性もまた別のものであると、認めるならば、ああ、〔多数の無明が存在するという〕誤りが仮定されるだろう。

〔196〕我々の見解において、無明の〔基体である〕ブラフマンの継続が、認められず、取り除き難い。もしブラフマンから無明〔の基体〕たることが認められるならば、我々の見解は、どんな理由から捨て去られるだろう。

〔197〕もしブラフマンの清浄なる基体であることを捨て去るならば、我々の見解においてもまた、この清浄なる存在は、存在するだろう。もし我々の見解において、清浄たることが実在であるならば、あなたの見解において、何が清浄であるものとして仮定されるのか？

〔198〕ブラフマン論者は、間違いを仮定した、誤謬の知識から、よりよい道から離れる。賢者達により、この見解は捨て去られるべきである、そして、我々のよりよい道は、優れたものの中に近づく。

〔199〕もし、一つである虚空の中に鳥などの存在と非存在がそのように認められたならば、同様に一元である最高の〔ブラフマン〕の限定する付属物の中に、無明の存在と非存在とが認められる。

〔200〕これは正しくない。何故なら、もし存在と〔非存在〕などの実在が認められたな

らば、一つの限定する付属物の中の存在と非存在が存在するだろう、というこの見解が認められた時に、認められたことの放棄が、結果として生ずる。

〔201〕〔山等における〕煙に関する存在があるだろう、そして、そこにおいて〔火の〕非存在があるだろう。このような煙の論証は何を示すのか？〔推論の〕偶然的な論証の中に、〔それは〕存在しないだろうということを、このように、それは、あなたたちに、いかに示すのか？

〔202〕たまたまであるから、一つの限定の中に、存在と非存在〔の両方の存在すること〕に関する無矛盾を述べ、論証の仮定を反駁した。これ故に。この完成は結果でない。

〔203〕確かに、唯一の、本質の精神の实在の中に、顕現と非顕現の二つが〔存在することは〕、あなた達の見解において無矛盾である、と認められた。このように、存在性と非存在性の一对が存在し得る。

〔204〕それは間違っている、アートマンの顕現が、まさに内的なものであるため、他のものの非顕現は無明の力⁽⁸⁰⁾のためである。〔無明の存在と非存在の〕両方の〔存在の〕無矛盾の確立をなす、他の何らかの比喻は存在しない。

〔205〕アートマンの顕現と非顕現において、存在と非存在の存在することについては認められない。アートマンの实在の精神は顕現し、そしてこの無明は非顕現、と呼ばれる。

〔206〕このために、アートマンが、基体となる無明にjivaは存在しない。このjivaたること等の手段が〔無明であるの〕は適当である。何故なら、ここにおいて、jivaという語は、粗大身で限定された精神を表示する論証であるだろう。

〔207〕無明より生ずるだろう身体や〔内官等における〕精神の映像を、個我という語が意味することが、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。それ故に個我は、感官〔よりなる〕粗大な身体に束縛された精神でありえるかもしれない。

〔208〕これ故に、ここでブラフマン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〕対象になるものはない。無明より生ずるものの知識の生起はあり得ない。これはそれなしに消滅しない。何故なら、無明が理解を生む認識の生起は、他のものにより消えない。

〔209〕無明を本質とする事物は、無明の基体であることは出来ない。このは無明を本質とする外的に作られたものとして認められない。が、無明の基体の中に生ずることは出来ない。これによって、この純粹精神が、この無明の基体であることは、この場合、まさに可能である。

〔210〕確かに、不二なるものを基体とする無明の顕現は、殆どない。何故なら、この場

合、その〔不二なるもの〕は、顕現しない基体が顕現する時、無明の顕現はあり得る。そして、ここにおいて不二なるものは顕現しない。

〔211〕 鋭い認識者達は不二なるものに関係する無明を認めない。このように、不二なるものは、事物の対象でない。この永遠に、歓喜なものは、〔無明の〕対象と基体でない。内我のみが〔無明の〕基体と対象の知覚であるから。

〔212〕 内我のみが無明の基体と対象であるという理由から、内我は隠されているということ述べる、論議されるべき現象世界だけに、実に、「私は知る」と「私は知らない」というこの〔無知なる〕人の明白な知覚が、確かに、存在する。

〔213〕 だがあ、無謀な誤謬の観念の知識は、この反駁において、顕現する、顕現しないという、このように、これもまた、不二なるものは輝き、無明は輝かないという愚かな知識から述べる。

〔214〕 知識が生じ、〔無明による〕知識は迷う。このように不二の自己の本質であるブラフマン等の知るべき〔實在〕の知識が〔無明による〕知識を取り去る。これ故に、この疑われ得るべきものは、我々において、存在しない。

〔215〕 確かに、このように束縛と解脱の差異が、聖典で争われるだろう。いいえ〔争われない〕、目覚めていないから。〔それまでは〕適用できるので。束縛と解脱、知と無知というこの全て〔の差異〕は、そういう理由で無明と認められた。

〔216〕 さらに、束縛と解脱の差異を述べている聖典は、厳密に、解脱の本質を伝えることを熱中しているのか？或いは、解脱の状態について再び述べることにより、第一に、自己の本質を伝えるのか？

〔217〕 そのような聖典は解脱を伝えることに熱中していると認められる。それらの解脱の知識は無駄であるために。これ故に、聖典はブラフマンとアートマンの同一についての確かな観念を生ずることによって意義があることは適用される。そしてそれは、我々に、まさに認められた。

〔218〕 私から離れて、束縛と解脱に関して、存在した、存在する、存在するだろうということにて起用する人はいない、という見解は経験に矛盾するために、私はこの見解を認めることを喜ばない。

〔219〕 二元性の知覚、或いは「私は最高我である」という知覚は矛盾するのか？さもなければ、矛盾を導くこれら二つより他の何らかの知覚は存在するのか？同一性の知覚は矛盾を導くという陳述は適当でない。そして二元性を指摘している知覚もまたそれに矛盾しない。前者は唯一の魂が存在するという知識により取り除かれる。

〔220〕 もし〔一つのjivaだけである〕という見解が、二元性と同一性の理解という知覚

により取り除かれるならば、その場合、〔覚醒、無眠、熟睡の〕三つの状態の中における *jīva* の場合において、そのような知覚は存在しないだろう。この世界において、太陽と暗闇の結合の知覚を持っているものは、存在しない。だが、もし二元性と同一性の結合の知覚があるならば、その場合太陽と暗闇の結合の知覚があり得ないのはなぜか？

〔221〕 このように、ここにおいて矛盾の痕跡もまた近づかない、ということが、言説の思考の力から。この見解は、非常に堅固な師の与えた文章の理解で知覚されるべき。

〔222〕 この全ての迷妄の世界は、確実に、無明により、主宰神や *jīva* の形で示された。世界は不確実であるけれども、実在のように現われる、自己の知識の形における太陽の生起まで。

〔223〕 無明により自己の本質を覆われたものにおいて、不思議なことはない。「神は全知である」、「私は悲惨である」、「世界は驚くべき創造物である」という認識を生ずる。

〔224〕 自己の本質を理解し、輪廻から自由で、永遠で、無限の歓喜を持つ賢者は、どんな悲惨さも知覚しない。彼は自己の知識によって、全ての世界を破壊しているのだ。

〔225〕 無明により生じた統覚器官は、まさに全ての世界を仮定する。師もまた、仮定されたものである。そして、彼は不二の本質を教える。

〔226〕 統覚器官により知られるべきものは、ここにおいて実在であるということは、確立されない。全ての世界は、縄に現れた蛇と同様である。これ故に、世界は幻影であるということが結論である。

〔227〕 仮定もまた、全ての知識により、死はまさに以前に理解されるべきである。例えば、死を原因とする蛇は、誤ったものであるが、汚れではない。

〔228〕 もし対象が、実在するものについての知識のみを告げることが出来るのならば、その場合、火の知識は、まさに布からさえ生ずることが出来るだろう。もし非実在のものは、知識を生じないだろう。その場合、確かに、教令もまた、知識を生ずることはない。

〔229〕 ここで、虚偽の祭祀の規則は、到達されるための事物に関する見解を生ずる、結合された音の集まりは、本質的に実在である。だが、音の差異に関係される時、それらは非実在である。

〔230〕 音節、或いは音なしに、聖典は、虚偽の適用はその意味を話せない。文章の虚偽の発音は雷のようであり、それは祭官を破壊する。例えば、*indra śatru* という語は、間違った音節の使い方によりしたように。

〔231〕 賢者達は、教令は音節の集まりなしに存在することが出来る、ということを認められない。もし、まさに実在を理解することが存在するならば、明白に、これもまた認識

根拠に基づかないことを生じた。

〔232〕カナダの見解において、聴覚は耳の穴に存在する、誤って仮定された虚空にあり、それは、実在である語の集まりは最高の実在である、ということを示す。

〔233〕ああ、〔無明によって〕仮定された二つの手段により自己の知識が生じる時、最高の実在の理解が存在する。これにより、無明の創造物である、輪廻の大海を横切る。

〔234〕カナダ等の賢者達により、誤った事物と虚偽の仮定されたものを主張する。これらは非実在であるけれども、結果として生ずることが認められる。そのようである時、何故、我々の見解において、何らかの結果を生ずる無明により仮定された対象であるのだろうか？

〔235〕あなたの意志に従えば、非実在のものが、何らかの結果を生ずることが出来た時、何故、何らかの実在の結果を作り出す無明により仮定された実在はあり得ないのか？それはまさに驚くべきことである。そのように主張するために限定され、一方で我々は適当でない。

〔236〕無明により覆われた時、まさに最高の実在は、全ての原因であり、不幸の原因である。まさに、最高の実在が、理解の承認から、最高のものになる。

〔237〕外側に向けられた対象は、もし、まさにあなたの形があなたの苦の原因であり、それをあなたが認識しないならば、まさにあなたの本質は、満足の原因であり、無明の消滅で、それを、あなたは認識するだろう。

〔238〕真の本質の、単なる知識は、獲得されるべきであり、そして無明だけが破壊されるべきである。三ウ`エーダの頂点のtat tvam [asi] という文章は、知識を生じ、無明を破壊する原因である。

〔239〕あなたに対する知識の生起の場合、前、或いは後でも、何らかの変化は存在しない。無明は、まさに、以前に存在し、知識の生起において存在しない。これ故に、他のものは〔存在し〕ない。

〔240〕無明もまた、以前に存在しなかった、知識の生起の場合に、無明による存在は存在する。無明のみが、唯一のこの全てで、無明なしに、アートマンにおいて何ものもまた、存在しなかった。

〔241〕無明の除去の説明は、無明なしにあり得ないということ、これが無明である、ということが述べられたから、無明の消滅は無明よりなるものではない。

〔242〕そして、祭祀に関する規則は、あなたの中の自らの無明の部分に覆われるので、外的なものは意識の中に存在する。正しい知識により、無明における生起が破壊される時、ということが、いかにして生ずるか？

〔243〕最高の主宰の立場が理解される時、あなたは解脱に到達する。そして、あなたは最高の歓喜を楽しみ、何らかの欲望から自由である。どのようにして、祭祀に結合することがあるだろうか？

〔244〕例えば、魔よけの祭祀の規則は、結果の部分の除去の呪文で、除外に結合された。まさに同様に、手段等の部分の虚偽であることにより、規則は存在することをやめる、最高我の見解から。

〔245〕もしあるべき部分の破壊において存在しないならば、どのように結果の存在により、ここにおいて可能であるのか？そして、感覚等の部分の破壊において存在するだろう規則は、そして他のものによりこれは可能でない。

〔246〕niyogaの知識は、資格ある人と内容なしに、妥当な見解でない。無明なしに、この両方は可能でない。そしてアートマンを知っている人には、無明はあり得ない。

〔247〕全ての規則の文章は、日常生活の領域の見解を、という理解が、意識の中に現れる。ウパニシャッドから、規則による矛盾は存在しないということもまた、述べられている。

〔248〕このように、ウエーダーンタの文章より、不二なるものと内我の同一性が理解される時、全ての人間性を作る無明に関して、直ちに消滅される時、あなたは純粹精神として残り、解脱に到達している、最高の歓喜を知覚している時、他の認識根拠の痕跡もまた、殆ど知られない。ここにおいて、ウパニシャッドの教説に関する矛盾のための機会は存在しない。

註

(1) 本来の語の意味は、ウゝエーダの最高の部分、頂点ということなどで、ここでは、ウパニシャッドと訳した。

(2) *Kaṭha Upaniṣad* II,1,1. 次の偈はこの偈をそのまま引用している。

(3) *Kaṭha Upaniṣad* II,1,1.

(4) mānabalenadaṃ buddhamiti "*Sārasaṃgraha*"参照。

(5) bhadanto bauddhastanmuninā "*Sārasaṃgraha*"参照。

(6) tatra brahmavāde "*Sārasaṃgraha*"参照。

tatra anirvacanīyavāda "*Anvayārthaparakāśikā*" 参照。

(7) itaratra matāntare evaṃ neti "*Sārasaṃgraha*"参照。

(8) parāñci khānīti śrutivirodhādityarthaḥ "*Sārasaṃgraha*"参照。この文章は、*Kaṭha Upaniṣad* II,1,1の文。

(9) abuddhabodhet , cchedaḥ "*Anvayārthaparakāśikā*" 参照。

(10) "*Brahmasūtra*" II,1,14.

(11) satsaṃprayoge puruṣasyendriyāṇaṃ buddhijanma tatpratyaksamanimittam
vidyamānopalambhanatvāt "*Mīmāṃsāsūtra*" I,1,4.

(12) ayaṃ jaiminirbhagavān "*Sārasaṃgraha*"参照。

(13) "*Mīmāṃsāsūtra*" I,1,5.参照。

(14) piṭṛmān piṭrādisīkṣitabuddhiḥ "*Sārasaṃgraha*"参照。

(15) dure śārīrake prasāritaṃ pravartito nisṛṣṭo naisargiko nigūdhastatkale
"*Subodhini*"参照。

(16) ātmā vā are draṣṭavyaḥ "*Bṛhadārāṇyaka Upaniṣad*" IV,5,6.

(17) "*Pānini-sūtra*" III,3,169.参照。

(18) 絶対分詞の語尾のことを示している。yasvñādayaṃ tavyaḥ kṛtyātmakaḥ "*Anvayārthaparakāśikā*"
参照。

(19) vācāmbhaṇam vikāro nāmadheyam "*Chāndogya Upaniṣad*" VI,1,4

(20) Ibid.,

(21) vikāraḥ pariṇāmavādaḥ "*Anvayārthaparakāśikā*" 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、"*Samkṣepasārīraka*"本文中のvikāraḥ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。

(22) samhatih samghatavādaḥ "*Anvayārthaparakāśikā*"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samghatavādaḥへと統一して訳す。

(23) dvāvapi pakṣau pariṇāmavivartapakṣau "*Anvayārthaparakāśikā*" 参照。

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

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

(26) Ibid.,

(27) kaṇabhakṣo vaiśeṣikastadrṣṭi ityarthaḥ "*Sārasaṃgraha*" 参照。

(28) bhaganto bauddhaḥ "*Sārasaṃgraha*"参照。

(29) ādipadāt patañjalīḥ "*Sārasaṃgraha*".

- (30) bahu syāṃ prajāyeya "Chāndogya Upaniṣad" VI,2,3.
- (31) vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyam "Chāndogya Upaniṣad" VI,1,4. やtattejo'srjata "Chāndogya Upaniṣad" VI,2,3. 等 "Sārasamgraha" 参照。
- (32) indro māyābhiḥ pururūpa iyate "Bṛhadārāṇyaka Upaniṣad" II,15,19.
- (33) prakṛtiṃ svāṃ adhiṣṭhāya saṃbhavāmyātma māyayā "Bhagavadgītā" IV,6.
- (34) 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 sanṅtityabhyupagatam "Sārasamgraha" 参照。
- (35) saumudāya upalabhyahetu ke'pi tadaprāptiḥ "Brahmasūtrabhāṣya" II,2-18.
- (36) mahadvīrdharvadā hrasvaparimaṇḍalābhyām "Brahmasūtrabhāṣya" II,2-11.
- (37) kasyasutaḥ kaṇādo "Anvayārthaprakāśika" 参照。 kaśyapasutaḥ kaṇādaḥ "Subodhini" 参照。 kaśyapasuto vaiśeṣikaḥ "Sārasamgraha" 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。
- (38) rācanānupapatteśca nānumānam, "Brahmasūtra" II,1,13.
- (39) doṣaṅārthameva saṃghātavāda, pariṇāmavādam cābhyupetya "Anvayārthaprakāśikā" 参照。
- (40) āraṃbhavādam punarnijapakṣadoṣapariharaṇa kurvan "Anvayārthaprakāśikā" 参照。
- (41) bhoktrāpatterḥ avibhāgaścet syāllōavat "Brahmasūtra" II,1,13.
- (42) "Brahmasūtra" II,1,14.
- (43) brahmābhinnam jagadityaropadṛṣṭiḥ "Saṃkṣepasārīraka" II,81参照) 付託はBrahmanと世界が不可分であること。
- (44) brahmetyapavādadrṣṭiḥ | svato niṣprapañcam "Saṃkṣepasārīraka" II,81参照。 損滅は多様性がなく、純粋なBrahmanである。
- (45) māyām saṃprapañcamiti vyāmiśradṛṣṭiḥ "Saṃkṣepasārīraka" 参照。 純粋なBrahmanがmāyāによる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
- (47) athato brahmajijnāso "Brahmasūtra" I,1,1. athāto brahmajijnānāseti suūtrasthāthasābdena "Anvayārthaprakāśika" 参照。
- (48) この考え方におけるVivartavādaの見解においても、"Saṃkṣepasārīraka" 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、"Saṃkṣepasārīraka" II,90.において示されている。
- (49) athato brahmajijnāso "Brahmasūtra" I,1,1.
- (50) munismaraṇāni sampratyanastānisūtrāṇi "Sārasamgraha" 参照。
- (51) dvasya Srutisūtrayorarthanirṇayo viśāradāye bhāṣyakārādaya eteṣāṃ girapi sarvaśapti prācyvyābhiprāyaṃ "Sārasamgraha" 参照。
- (52) trayīśirovākyaṃ manupraviṣṭastattvamādivākyaikatām "Sārasamgraha" 参照。
- (53) pūrvaṃ prathamādhyāye "Sārasamgraha" 参照。
- (54) itaarā parasparābhāvadhīḥ "Sārasamgraha" 参照。
- (55) mṛgāmbuvibhramadhiyā marumaricikā kalpitodakadhiya "Sārasamgraha" 参照。
- (56) paurvāpanya pūrvadaurbālyam "Mimāṃsāsūtra" VI,5,54.
- (57) "Sāmaveda"の詠唱をする祭官。
- (58) Udgātṛ祭官の補助者。
- (59) "Taittirīya Upaniṣad" II,5,1.
- (60) samdhye svape "Sārasamgraha" 参照。

(6 1) tām pratinarāṃ pratijyvaṃ bhinnnām pravāhavaiṣā'nādiṃ parabrahmaṇi viṣaye tamo'jñānaṃ ; cakruḥ kecana maṇḍanamīśramatānusāriṇa ityarthaḥ | "Anvayārthaparakāśika"参照。

(6 2) "Saṃkṣepaśārīraka" II,140についての"Anvayārthaparakāśika"によれば、知識の対象は、生気のない限定されているものなどと言われていることから。

(6 3) mājāpariṇāmatvaśruteḥ……ityādiśrutau cājñānasya…… "Subodhinī"参照。

(6 4) tvaccittena spanditaṃ tvadvidyotthaviklpitam "Subodhinī"参照。

(6 5) 無明に二種類の力が存在することについては、 "Saṃkṣepaśārīraka" I,20-21等において言及されている。vikṣepaśaktiは現象世界などの創造する力である。āvaraṇaśaktiは自己の本質を覆って解らなくさせている力である。この二種類の力と、jīvaや主宰神などとの関係はこれ以後の偈などにおいて触れられている。

(6 6) prativādino brahmapariṇāmaprapaṇcavādino mājā satyetivādinaścetyarthaḥ "Sārasaṃgraha"参照。これは、mājāが実在というBrahmapariṇāmaprapaṇcavādinを指している。

(6 7) "Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad" II,5,19

(6 8) "Rg Veda"VIII,7,17.

(6 9) mājāpariṇāmatvaśruteḥ……ityādiśrutau cājñānasya…… "Subodhinī"参照。

(7 0) bhagavānśrykṣṇastadukteḥ pratyetyavyatve hetvarthaṃ viśeṣaṇaṃ satsanpradāyaprabhuriti "Anvayārthaparakāśikā"参照。また、別の解釈として、yadvā bhagavāniti bhagavatpādāḥ śrimacchaṃkarācāryā uktāḥ ("Anvayārthaparakāśikā"参照)。として、Śaṅkaraとする解釈もある。

(7 1) yadā te mohakalilaṃ buddhirvyatitariṣyati "Bhagavad Gītā" II,52.

(7 2) anyatrāpi bhāṣye "Sārasaṃgraha"参照。或いは、anyatrāpi granthāntare ca bahuśruto bhāṣyakārasatasya vacah pūrvāparākocanādittameva kiṃ tu maṇḍanavacaḥ parihṛtya tyaktvā "Anvayārthaparakāśika"参照。

(7 3) 別の解釈として、bahuśrutāḥ sureśvarācāryaprabhṛtayaḥ "Anvayārthaparakāśika"参照。として、Sureśvaraとする解釈もある。

(7 4) karyam stūlaśārīram karaṇam liṅgaśārīram "Sārasaṃgraha"参照。

(7 5) alptare paricchinne jīva iti "Sārasaṃgraha"参照。

(7 6) enām mājāṃ "Sārasaṃgraha"参照。30

(7 7) taniaṣvi ajñānāśrayaḥ "Sārasaṃgraha"参照。

(7 8) bhāṣāpadaṃ uttārthaviṣayaṃ tattatsūtram "Sārasaṃgraha"参照。

(7 9) sarvadharmamopapatteśca "Brahmasūtra" II,1,35.

(8 0) abodhavaśāt ajñānavaśadityarthaḥ "Anvayārthaparakāśika"参照。

