

## 第一部 『バーマティーン』とその思想



## 序章 『バーマティー』の思想史的位置

### 第一節 不二一元論学派の歴史的展開

シャンカラ以降の不二一元論学派の展開は、大きく次の三つの時期に分けることができる。

**1. 形而上学の時代（8世紀–10世紀）** シャンカラの直弟子から、後世のバーマティー派とヴィヴァラナ派の起点となった『バーマティー』と『ヴィヴァラナ』の成立までである。この時代には、シャンカラが残した無明の問題の解明が主要なテーマとされた。この時期に属す主な思想家は以下の通りである<sup>1</sup>。

(1) シャンカラの直弟子

スレーシュヴァラ（720–770年頃）、パドマパーダ（720–770年頃）、トータカ（8世紀）、ハスターマラカ（8世紀）

(2) 直弟子以降

サルヴァジュニヤートマン（750–800頃）、ヴァーチャスパティ・ミシュラ（9–10世紀）<sup>2</sup>、ヴィムクタートマン（10世紀）<sup>3</sup>、プラカーシャートマン（10世紀）<sup>4</sup>。

**2. 論理学と認識論の時代（11–13世紀）** ニヤヤー学派における新論理学の登場とともに、不二一元論学派でも、論理学と認識論が整備される時代である。この時期に属す主な思想家は以下の通りである。

アーナンダボーダ（11, 12世紀）、シュリーハルシャ（1150年頃）、チトスカ（1220年頃）、アーナンダジュニヤーナ（13世紀中葉）。

**3. 総合化の時代（14–17世紀）** それまでの不二一元論学派の諸説が整理されて、数多くの綱要書が書かれた時代で、若干の例外を除いて独創性のある思想家はほとんど

---

<sup>1</sup>その作品については、前田専学, 1980a, pp. 16ff. および島岩, 1980b; 1980c 参照。

<sup>2</sup>年代について詳しくは後述。

<sup>3</sup>Cammann, 1965, p. 8 による。Dasgupta, 1973, p. 198 では 1200 年頃とされる。

<sup>4</sup>Cammann, 1965, pp. 4-8 による。Dasgupta, 1973, p. 30 では 1200 年頃とされる。

いない。またこの時代は、『ヴィヴァラナ』の影響が大きかった時代でもある。この時期に属す主な思想家は以下の通りである。

ラーマードヴァヤ (1300 年頃)、マーダヴァ (1350 年頃)、ヌリシンハーシュラマ (1500 年頃)、サダーナンダ (1500 年頃)、マドゥスーダナ・サラスヴァティー (1500 年頃)、アッパヤ・ディークシタ (1550 年頃)、プラカーシャーナンダ (1550–1600 年頃)、ダルマラージャ・アドヴァリーンドラ (17 世紀)。

このうち、第一期「形而上学の時代」の (1) シャンカラの直弟子の思想に関する思想史的研究としてはすでに、Hacker, 1950b がある。だが、それ以降に関しては、個々のテキストに関する研究は存在するものの、思想史的研究は皆無である。従って、本論文ではまず、(2) 「直弟子以降」の時期に関して、ヴァーチャスパティ・ミシュラの『バーマティー』を中心に、その思想の特徴を前後の思想との比較を通して、思想史的に明らかにしていきたいと考えている。ただし、この時期に属する思想家のうち、サルヴァジュニヤートマン → ヴァーチャスパティ・ミシュラ → プラカーシャートマンの順序ははっきりしているが、ヴィムクタートマンに関しては今のところ不明確なので、比較の対象からははずすこととする。

## 第二節 ヴァーチャスパティ・ミシュラと『バーマティー』

ヴァーチャスパティ・ミシュラの年代と著作 まず、年代に関しては、現在のところ以下の三説が有力であるが、いずれも定説とされるには至っていない<sup>5</sup>。

- (1) 西暦 841 説 (Hacker, 1951)
- (2) 西暦 980–984 説 (Srinivasan, 1967)
- (3) 西暦 976 説 (Oberhammer, 1964)

だが、いずれにせよ、9–10 世紀であることは共通しており、先に述べたようなサルヴァジュニヤートマン → ヴァーチャスパティ・ミシュラ → プラカーシャートマンという順序は動かないので、本論文の目的である『バーマティー』の思想を思想史的に明らかにするという点との関連では、いずれの説が正しいとしても大きな問題は発生しない。

次に、ヴァーチャスパティ・ミシュラの商品には、次の七つのものとされる。

### 1. ミーマンサー学派に属する著作

- (a) 『ニヤーヤカニカー』 (マンダナミシュラの『ヴィディ・ヴィヴェーカ』への

<sup>5</sup>詳しくは、金倉円照, 1976 および金沢篤, 1987 参照。

註釈)

(b) 『タットヴァビンドゥ』 (クマーリラ・バッタの学説に従う独立作品)

2. ニヤーヤ学派に属する著作

(a) 『タートパルヤティーカー』 (『ニヤーヤ・スートラ』の註釈への複釈 Nyāya-sūtrabhāṣyavārttika への註釈)

3. サーンキヤ学派に属する著作

(a) 『タットヴァカウムディー』 (『サーンキヤ・カーリカー』への註釈)

4. ヨーガ学派に属する著作

(a) 『タットヴァヴァイシャーラディー』 (『ヨーガ・スートラ』の註釈への複註)

5. ヴェーダーンタ学派に属する著作

(a) 『タットヴァサミークシャー』 (マンダナミシュラの『ブラフマ・シッディ』への註釈だが、現存しない)

(b) 『バーマティー』 (シャンカラの『ブラフマ・スートラ註解』への複註)

このように、彼は、正統な六つの哲学学派のうち、ヴァイシェーシカ学派のものを除くすべての学派に属する著作を残している、たいそうな碩学なのである。

**『バーマティー』の性格と本論文で扱う問題** ヴァーチャスパティ・ミシュラの上記の作品のうち、『バーマティー』は、シャンカラの『ブラフマ・スートラ註解』にたいする複釈であるが、パドマパーダの『パンチャパーディカー』やそれにたいする註釈であるプラカーシャートマンの『ヴィヴァラナ』がそれぞれ、最初の四つのスートラ (I.1.1-4) へのシャンカラの註解にたいする複註、複々註であるのにたいして、『ブラフマ・スートラ註解』全体に渡って均等に註釈が行われている作品である。そのため、『パンチャパーディカー』や『ヴィヴァラナ』と比較すると、その思想の独自性が抽出しにくい作品となっている。そこで本論では主に、『バーマティー』の I.1.1-4 の部分を中心に和訳し、論ずることにしたい。その理由は以下の二つである。

(1) この部分に一番、『バーマティー』の思想のエッセンスが凝縮されている。

(2) 同じ I.1.1-4 の個所への註釈なので、『パンチャパーディカー』や『ヴィヴァラナ』の該当部分との比較がしやすい。

そして、取り扱う問題は、伝統的に『バーマティー』の思想の特徴とされてきた<sup>6</sup>、主に無明の問題に関連する以下の三つの問題である。

<sup>6</sup>つまり、『シッダーンタ・ビンドゥ』等の第三期の綱要書において、そのように理解されてきたという意味である。

16 序章 『パーマティール』の思想史的位置

- (1) 無明の基体の問題
- (2) 限定説と映像説の問題
- (3) 解脱への道における瞑想の位置の問題

# 第一章 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——

## はじめに

シャンカラを開祖とする不二一元論学派の中心課題は、ウパニシャッドを中心とするブラフマニズムの伝統に基づきつつ、絶対者ブラフマンと個人存在と現象世界との関係の考察を通して、絶対者である純粹精神ブラフマンと個人存在に内在する純粹精神アートマンとが本来的に同一であることを明らかにするところであり、両者が本来的に同一であるというこの事実に目覚めることにより、我々は解脱に達することができる。そして、この事実に気付くことなく、我々が輪廻の海をただよっているのは、純粹精神（ブラフマン＝アートマン）がなんらかの形で無始以来の無明と関係しているからであるとされるのである。従って、純粹精神（ブラフマン＝アートマン）がどのような形で無明と関係しているのかという問題は、不二一元論学派にとって最も重要な問題の一つなのであるが、不二一元論学派の開祖シャンカラ自身は、この問題について正面から論ずることを回避している。そのためこの問題をめぐって、シャンカラの後継者たちのあいだに様々な見解の相違が生ずることになるのであるが、そのような問題の一つに、無明の基体はなにか、すなわち、無明はだれに属するのか、言い換えれば輪廻の主体はだれかという問題がある。そしてこの問題は、シャンカラ以降の不二一元論学派の思想的展開のなかで、後世、無明の基体はブラフマン＝アートマンだとするヴィヴァラナ派と無明の基体は個人存在であるとするバーマティー派の教義上の根本的相違の一つを生み出していったという点で極めて重要なのである。

この無明の基体はなにかという問題をめぐって以上のような両派の教義上の相違が生じてきたという指摘は、これまですでにしばしば行われてきたところである<sup>1</sup>。しかしながら、このような教義上の相違がどのような論議をへて生じてきたのかという点に関しては、これまであまり明らかにされてこなかったように思われる。従って本論では、この無明の基体の問題をめぐる論議を、シャンカラからバーマティー派とヴィヴァラナ派の成立まで、すなわち、シャンカラ、マンダナミシュラ、スレーシュヴァ

---

<sup>1</sup>前田専学, 1980a, pp. 245-246; Mahadevan, 1976, pp. 236-240 等。なお、無明の基体の問題をめぐる論議が、「一人の人が解脱すればすべての人が解脱することになるという理論的誤謬」(sarvamukti-prasaṅga) を中心として展開していったという点についてはすでに、Hasurkar, 1958, pp. 98ff. がある。

ラ、パドマパーダ、ヴァーチャスパティ・ミシュラ、プラカーシャートマンとたどることによって、このような教義上の相違がどのような論議をへて生じてきたのかという点を明らかにしていきたい。

## 第一節 シャンカラ

シャンカラは『ブラフマ・スートラ註解』のなかで無明はだれに属すのかという問題について次のように述べている。

シャンカラ——もしあなたが、この無自覚（無明）が誰に属すのかと問えば、われわれは答える。それは質問しているあなたに属しているのだと。

弟子——私は主宰神であると、天啓聖典に述べられているではないか。

シャンカラ——もしそうなら、あなたは覚知を得ている。無明は誰にも属さないのだ。<sup>2</sup>

ここでシャンカラは、ブラフマン＝アートマンにたいする無自覚（すなわち無明）がだれに属すのかという弟子の問いにたいして、正面から答えようとはせず、そのような質問するお前に属すのであるという形で意図的にその問いをはぐらかしているように思われる。すなわち、すでに Ingalls が指摘しているように<sup>3</sup>、ここでシャンカラは、なによりもまず、いかに人々を解脱へと導くべきかという教導的立場にたっており、無明はだれに属すのかというような形而上学的な議論に深入りすることは解脱に役立つものではないという立場から、このような問題に深入りすることを意識的に避けているのである。

しかしながら、シャンカラと同時代の年長者マンダナミシュラ（675–752 頃）はすでにこの問題を取り上げており、またシャンカラの直弟子であったスレーシュヴァラ（720–770 頃）も、この問題に深入りしていくことになるのである。

## 第二節 マンダナミシュラ

まず、マンダナミシュラは、『ブラフマ・シッディ』のなかで、無明の基体は諸々の個人存在であるという見解を次のように明らかにしている。

[反対主張] では、無明は誰に属すのか。

---

<sup>2</sup>BSBh IV.1.3, pp. 938-939.

<sup>3</sup>Cf. Ingalls, 1953, pp. 62-79.



[答論] 諸々の個人存在に属するのであると我々は答える<sup>4</sup>。

そして無明の基体はブラフマンであるとする見解を次のように退けている。

諸々の個人存在が無明によって汚されているのであり、ブラフマンが[無明によって汚されているの]ではない。このことはすでに述べた通りである。何故なら、それ(ブラフマン)は常に、清浄にして永遠なる輝きであり、非本来的なものが付加される余地のないものだからである。さもなければ、ブラフマンの状態に到達した人の場合でも、無明が止滅しないことになり、その場合には解脱が存在しないことになるであろう。

[反対主張] ブラフマン自身が輪廻し、ブラフマン自身が解脱するのである。

[答論] [その場合には] 一人が解脱すればすべての人が解脱するという理論的誤謬に陥ることになる。何故なら、区別の認識によってブラフマン自身が輪廻し、無区別の認識によってブラフマン自身が解脱するのだから、その場合には、あらゆる区別が消滅したとき同時にすべてが解脱するという理論的誤謬に陥ることになるからである。従って、諸々の個人存在が無明によって輪廻し、明知によって解脱するのである。そしてそれら(個人存在)は、生来の無明によって汚されている[ので]、[無明とは]本質的に異なる原因である明知が生ずることによって、無明の止滅が生ずるのである。というのは、諸々の個人存在には生来の明知はなく、無明こそが実に生来のものであって、それ(無明)は非本来的な付加されたものである明知によって消滅するからである<sup>5</sup>。

ここでマンダナミシュラは、無明の基体はブラフマンであるという見解を次の三つの理由で退けている。

- (1) ブラフマンは常に清浄にして永遠なる輝きであり、非本来的なものが付加される余地のないものであるから、無明の基体となることも、無明の基体となって無明に汚されることはない。
- (2) もし、ブラフマンに無明が属すとすると、ブラフマンの状態に達した人の場合でも、無明が止滅しないことになり、そもそも解脱が存在しないことになってしまう。
- (3) また、もし唯一の存在であるブラフマンが無明の基体すなわち輪廻の主体であるとする、一人の人が解脱すればすべての人が解脱することになるが、現実にはそんなことはありえない。

<sup>4</sup>Brahmasiddhi, p. 10.

<sup>5</sup>Brahmasiddhi, p. 12.

従って、無明の基体は諸々の個人存在であり、それらが無明によって汚されており、輪廻し、無明と本質的に異なる明知が生じたときに、無明が減せられて、解脱するのである、としているのである。

### 第三節 スレーシュヴァラとパドマパーダ

シャンカラの直弟子のなかでまとまった著作が残されている者は、スレーシュヴァラとパドマパーダ（720- 770 頃）であるが、そのうちスレーシュヴァラは、無明の基体は諸々の個人存在であるとする先のマンダナミシュラの見解とは対照的な立場を取り、無明の基体はアートマン（＝ブラフマン）であるという見解を打ち出している。そして、『ナイシュカルムヤ・シッディ』のなかで、無明（無知）の基体は個人存在等のアートマン以外のものであるという見解を、次のように退けている。

そしてその無知が自己自身のみに基づくことはありえない。従って [無知は]、だれかに属し、なにかを対象として存在するのだと認めなければならない。さらに二種のもの、すなわちアートマンと非アートマン [のみが存在するの] だということは、ここ [本書] のなかですでに確定済みのことである。そのうちまず非アートマンが無知と結び付くことはない。というのは、その（非アートマンの）本質は無知にほかならず、無知が自ら無知と結びつくことはないからである。たとえそれが可能であったとしても、無知が無知を本質とするもの（非アートマン）にどんな付加的なものを生み出しえようか。またそこ（非アートマン）に知識の獲得が存在することもない（もしそんなことがあれば、無知の本質が無知を否定するところにあることになる）。また、非アートマンは無知から生じたものだから、実に、以前に存在しているもの（無知）がそれからのちに生ずる（非アートマン）に基づいて存在することはありえないのである。何故なら、それ（無知）に基づかないそれ（非アートマン）は自性をもたない（未だ存在していない）からである。この同じ二つの理由により、無知が非アートマンを対象とすることもありえないと理解すべきである。このように、まず非アートマンは、無知の基体でもなく、無知の対象でもない。[従って] 消去法により、アートマンのみに無知が属するのである。何故なら、「それ（アートマン）について私は無知である」という経験が見られるからである。また「神聖なる神よ、この私はマントラを知っているだけである。アートマンを知っているのではない」<sup>6</sup>という天啓聖典があるからである。またアートマンは無知を本質としていない。それは純粹精神のみを本質としているからである。

<sup>6</sup>Chāndogya Upaniṣad VII.1.3.

さらに、[無知が生ずると] それ（アートマン）に知識を妨害する付加的なものが生ずる。そして [アートマンの場合には] 知識を獲得することも可能である。何故ならそれ（アートマン）は知識を生ずる主体であるからである。さらに [アートマンは] 無知の結果ではない。何故なら変異することのないアートマンを本質としているからである。そして無知に基づかないアートマンは、自らに基づいてのみその本質が確立している。従って、アートマンのみが無知の基体であることは正しいのである<sup>7</sup>。

ここではスレーシュヴァラは、以下の二つの理由でアートマン以外もの（例えば個人存在）が無明の基体であるという見解を退けている。

すなわち、アートマンとアートマン以外のものという二種類のものしか存在しないことはすでに確定済みのことであるが、まず、もし、アートマン以外のものが無知の基体だとすると、

(1) アートマン以外のものは本質的に無知にほかならないから、無知の基体が無知であることになる。たとえそれが可能だとしても、

(a) 無知が無知を本質とする非アートマンになんら付加的なものを生み出すことはできないし、また、

(b) その付加的なものを取り除くことによって非アートマンに知識が生ずるということもない。さらに、

(2) アートマン以外のものは無知の所産であるから、結果（アートマン以外のもの）が原因（無知）の基体となるということはあるにない。何故なら、アートマン以外のものは、無知に基づくことなしには未だ存在していないからである。

従って、残る可能性は、アートマンが無知の基体であるということであるが、その場合には、先に指摘したような問題は存在しなくなる。すなわち、

(1) アートマンは純粹精神を本質としており、無知を本質としているわけではないから、無知の基体が無知であるというような奇妙な事態は起こらない。そのため、

(a) 無知が生ずるとアートマンに知識を妨害する付加的なものが生ずるし、また

(b) その付加的なものを取り除くことによってアートマンに知識が生ずることになる。さらに、

(2) アートマンは無知の結果ではないので、結果が原因の基体となるというような奇妙な事態は避けられる。何故なら、アートマンは自らに基づいてすでに存在しているからである。

<sup>7</sup>Naiṣkarmyasiddhi III, pp. 105-108.

このようなパラレルな論議で、スレーシュヴァラは、アートマン以外のもの（例えば個人存在）が無明の基体であるという見解を退け、アートマンのみが無明の基体であることを主張しているのである。なお、シャンカラのもう一人の直弟子であるパドマパーダは、このなにが無明の基体なのかという問題については論じていない<sup>8</sup>。

#### 第四節 ヴァーチャスパティ・ミシュラ

このようにスレーシュヴァラが無明の基体はアートマン（＝ブラフマン）であったのにたいして、ヴァーチャスパティ・ミシュラ（9–10世紀）は、マンダナミシュラの見解を受け継いで、『バーマティー』のなかで次のように無明の基体は個人存在であるという見解を採っている。

従って、このように内官に限定された内的アートマンは、「これである（物質である）」[という要素＝内官]と「これではない（純粹精神である）」[という要素＝内的アートマン]からなる精神的存在であって、行為主体、経験主体、二種の無明——原因としての無明と結果としての無明——の基体、「私」という観念の対象、輪廻主体、あらゆる悪の集まる容器、個人存在、相互附託の質料因なのである<sup>9</sup>。

そして、無明がブラフマンに属すとした場合に生ずる理論的困難を次のように指摘し、さらに、無明は各個人存在に属し、各個人存在ごとに異なっているという見解を次のように述べている。

[反対主張] もしブラフマンの持つ無明の力によって輪廻が生ずるとすれば、なんと、解脱した人たちでも再び[輪廻の世界に]生まれてくることになるという理論的誤謬に陥ることになってしまう。何故なら、無明は根本物質と同じようにその（輪廻の）状態にあるものだからである。あるいはまた、それ（無明）が減したときには、すべての輪廻が減することになる。何故なら、それ（輪廻）の原因である無明の力が減するからである。

[答論] だから、[このような反対主張にたいして師シャンカラは次のように]答えているのである。解脱した人たちの場合には、束縛が再び生ずることはない。何故か。何故なら、明知によってその（再び生ずる）原因（種子）である[無明の]力が燃え尽きてしまうからである。その趣旨は以下の通りである。無明は根本物質とおなじようにすべての個人存在にたいして一つである、などとわれわれが主張

<sup>8</sup>Cf. Cammann, 1965, p. 76.

<sup>9</sup>*Bhāmātī*, Upodghāta, p. 45.

しているわけではない（もしそうなら先のように非難されることもあるであろうが）。そうではなくて、これ（無明）は各個人ごとに異なるのである。従って、ある個人存在に明知が生じたとすれば、まさにその（個人存在の）無明が取り除かれるのであって、それ以外の個人存在の〔無明が〕ではない。何故なら、基体の異なる明知と無明とが対立することはないからである。従って、どうして、〔無明が減したときに〕すべての輪廻が減することになるという理論的誤謬に陥ったりしようか。しかしながら、根本物質論者たちにはこのような理論的欠陥が存在するのである。根本物質は一つなので、それ（根本物質）が減したときにはすべてが減し、減しないときにはなにも〔減しない〕ので、解脱が存在しないという理論的誤謬に陥るのである。〈中略〉

〔反対主張〕無明から生じた添性の違いに基づいて個人存在の違いが存在し、個人存在の違いに基づいて無明から生じた添性の違いが存在する、というように相互に依存しあっているので、両者は成り立たない。

〔答論〕それは正しくない。両者の成り立ちは種と芽のように無始だからである<sup>10</sup>。

ここでヴァーチャスパティ・ミシュラは、まず、無明の基体がブラフマンであるとした場合に生ずる理論的困難を反対主張という形で二点指摘している。すなわち、

- (1) 無明がブラフマンに属し、その無明の力によって輪廻が生ずるとすれば、解脱が成り立たないことになる。また、
- (2) その無明がサーンキヤ学派の言う根本物質のように一つであれば、無明が減したときにはすべての輪廻が減することになる。

この二点は、ここでは無明の問題がサーンキヤ学派の世界原因である根本物質との関連で取り上げられているという文脈の違いはあるにしろ、無明の基体に関する問題として見れば、すでにマンダナミシュラが指摘していた三つの理論的困難のうちの二つ、すなわち、

- (1) もし、ブラフマンに無明が属すとすると、ブラフマンの状態に達した人の場合でも、無明が止滅しないことになり、そもそも解脱が存在しないことになり、
- (2) 唯一の存在であるブラフマンが無明の基体、すなわち輪廻の主体であるとすると、一人の人が解脱すればすべての人が解脱することになってしまう、

と同じものである。

そして、このような理論的困難を避けて、彼は、答論という形で、

<sup>10</sup> *Bhāmatī* I.4.3, pp. 337-378.

- (1) 無明は個人存在に属し、かつ、
- (2) 無明は各個人存在ごとに異なるものであって、多数存在する、

という見解を打ち出しているが、このうち、無明は多数存在するという考え方は、マ  
ンダナミシュラにおいては、明確な形では見られないもので、ヴァーチャスパティ・ミ  
シュラ独自の見解と言っていていいであろう。

そしてさらにこんどは、無明の基体は各個人存在であるとした場合に生ずる理論的困  
難を、無明の存在と個人存在の存在が相互に依存しあうという理論的誤謬という形で  
指摘している。これは、無明が個人存在の原因であってかつ個人存在を基体としてい  
る（個人存在に基づいて存在する）という理論的困難に陥るということであるが、この  
点は、すでにスレーシュヴァラが、「結果である個人存在等の非アートマンが原因であ  
る無知の基体となるということはありません」という形で指摘しているところである。

そしてそれに対して、両者の関係は種と芽のように無始であるから相互依存という  
理論的誤謬に陥らないと答えているが、これは問題の回避にしかすぎず、十分な理論的  
解答とはなっていない。

## 第五節 プラカーシャートマン

このヴァーチャスパティ・ミシュラにたいして、ヴィヴァラナ派のもととなったプラ  
カーシャートマン（10世紀）は、逆に、無明の基体はブラフマン（＝アートマン）で  
あるという立場をとり、その場合に生ずる理論的困難として次の三点を指摘している。

- (1) 無明の基体と対象が同一であることになる。
- (2) 純粹精神が無明の基体であるというのは矛盾である。
- (3) ブラフマンが全知ではありえなくなる。

そしてそのそれぞれにたいして次のように答えていくのである。

まず第一の点に関しては次のように述べている。

まず第一に、無知は基体と対象の区別を必要としない。それどころか [無知は]、  
同一の事物に基体であることと [対象を] 覆うことという二つの働きを生み出す  
のである。何故なら、[無知は]、暗闇—— [それは] 自己の基体である部屋という  
場所に [基体であることと覆うことという] 二つの働きを生み出す——と同じよ  
うに、行為を本質とせずかつ [対象を] 覆うからである。というのは、暗闇は、二  
種の事物（基体＝主観と対象）に基づいて顕現するわけではないからである。[無  
知は]、「無知」（知でないもの）というように、知—— [それは基体＝主観と対象と

いう] 二種のものを必要とする——の定立否定によって表現されているので、[基体=主観と対象という] 二種のものを必要とするかのように思われているのである。たとえば、静止が「行かないこと」という言葉で表現されると、だれが何にたいして（どこへ）行かないのかというように、[行為主体とは異なる] 行為対象を必要とするように見えるが、それと同じである。自己の基体を覆う無知が自己の基体と同一であることは、暗闇の場合と同じように矛盾しないのである<sup>11</sup>。

ここでプラカーシャートマンが述べているのは、次のようなことである。すなわち、暗闇は、部屋のなかにあつてその部屋を覆うように、その基体と対象は同じもの（部屋）である。それが可能なのは、暗闇は行為ではないので、行為の主体（基体）と行為の対象の区別に基づかないからである。無知もそれと同じで、対象を覆うが行為ではないので、その基体と対象が同一であっても矛盾しない。われわれが無知は行為であり、行為の主体（基体）と対象の区別に基づくと思っているのは、無知という言葉のせいにすぎない。すなわち、無知とは知らないことなので、だれが何を知らないのかというように、行為の主体（基体）と主体とは異なる行為の対象が必要だと思いついでいるにすぎないのである。

次の第二の点に関しては次のように述べる。

また、無知は自己の基体である純粹精神の輝きと矛盾しない。というのは、無知は、[無知] 自らを顕現させる認識である純粹精神の輝きと矛盾しないからである。何故なら、観照者である純粹精神が無知を顕現させるからである。従って、純粹精神が[無知の] 基体であることは矛盾ではない。さらに、アートマンは、[覚醒状態、夢眠状態、熟睡状態の] 三つの状態において、生じた認識を通して顕現するときには、無知——[それはアートマン] 自身とそれ以外のものを対象としている——の基体である。このことはすべての人が認めるべきである。従って、[アートマンは] 顕現しているときには無知の基体であるというのは矛盾ではない。また、純粹な輝きは無知と矛盾しない。何故なら、[無知を照らす] 知の場合には[矛盾は] 存在しないからである。また、自ら輝いているものが無知に結び付くのは矛盾するということはどこにも見られない。何故なら、自己以外のものに照らされる対象がそれ（無知）と結び付くことこそが矛盾だからである。[また] 認識は、アートマンを本質としており、それ（アートマン）が無知の基体だと[我々は] 認めているので、その（アートマンが無知の基体ではないという）例にはならない<sup>12</sup>。

ここでプラカーシャートマンが純粹精神（アートマン）が無知の基体でありうる理由

<sup>11</sup> Vīvaraṇa, pp. 71-76.

<sup>12</sup> Vīvaraṇa, pp. 211-214.

として挙げているのは次の五点である。

- (1) 観照者である純粹精神が無知を顧現させるのであるから、無知は純粹精神の輝きと矛盾しない。
- (2) アートマンが覚醒状態、夢眠状態、熟睡状態において認識を通して現れるときには、無知と結び付いている。さもなければ、われわれは全知であることになってしまう。
- (3) 無知を照らすのは知であるから、[アートマンのもつ] 純粹な輝きは無知と矛盾しない。
- (4) 無知は、自ら輝くアートマンの光に照らしだされるのだから、自ら輝いているもの(アートマン)と結び付くのは矛盾ではない。むしろ、自ら輝くことなく純粹精神によって照らされる対象が無知と結び付くと考えのほうが矛盾である。
- (5) われわれに生ずる対象認識が無知の基体であることはないからといって、アートマンが無知の基体ではないとは言えない。何故なら、対象認識はアートマンを本質としており、そのアートマンが無知の基体だとわれわれは主張しているからである。

さらに第三点に関しては次のように述べている。

[反対主張] [ブラフマンが] 全知であるということと矛盾するので、[ブラフマンと個人存在が] 同一であるときに、ブラフマンには無知は生じない。

[答論] そうではない。何故なら、[無知が] 個人存在を基体とすることが認められるからである。

[反対主張] [ブラフマンと個人存在は] 同一であると述べていたではないか。

[答論] その通りである。[両者が] 同一であっても、映像を本質とするものに附託された黒さ等は原像には認められず、[原像の] 清らかさと矛盾しないことが認められる。それと同じように、[ブラフマンが] 全知であることと [個人存在が] 無知の基体であることは、[両者が] 同一であっても、矛盾しないのである。従って、以上の理由で、[ブラフマンと個人存在が] 同一であることは [個人存在が] 無知の基体であることと矛盾しない。それどころか、[その同一性が] 無知を成り立たせるのである。すなわち、[ブラフマンと個人存在との] 同一性と [ブラフマンの] 自ら輝くものという性質と全知者であるという性質がまさに存在するのに、[それらが] 顕現しないことが経験されるから、[それらを] 覆うものである無知が想定されるのである<sup>13</sup>。

<sup>13</sup>Vivaraṇa, pp. 214-215.



ここでプラカーシャートマンは、全知であるブラフマンが無知の基体であることから生ずる理論的困難を認め、それをとりあえず、個人存在が無知の基体である見解をも認めることで回避しようとしている。そしてその際、個人存在は無知に映ったブラフマンの映像であるとする映像説 (pratibimbavāda) に基づいて論議を展開している。すなわち、顔 (ブラフマン) が鏡 (無知) に映っているとき、鏡の汚れは鏡に映った顔 (個人存在) に附託されるが、原像である顔とは無関係で、その顔が汚れることはない。従って、ブラフマンと個人存在が同一であっても、ブラフマンが全知であることと個人存在が無知の基体であることは矛盾しないのである。それどころか、両者の同一性、ブラフマンの全知者性等が無知の存在を示唆するのである。すなわち、ブラフマンと個人存在が同一であり、ブラフマンは全知であって自ら輝いているのに、われわれ個人存在にはそのことが認識できないのは、それを覆う無知が存在するからであるという形で。

そしてさらにこんどは、個人存在が無知の基体であるとした場合に生ずる理論的困難を、個人存在はブラフマンと無知との結び付きを前提として存在するので個人存在は無明の基体ではありえないという形で指摘し、それにたいして顔と鏡に映った顔の例および虚空と壺のなかの虚空の例に基づきながら次のような形で答えている。すなわち、顔 (ブラフマン) が鏡 (無知) に映っているとき、顔と鏡の結び付きがあってはじめて顔と鏡に映った顔 (個人存在) との結び付きが成り立つのではあるが、鏡は単に映像である顔と結び付いているのであって顔自身と結び付いているのではないと認められており、また、虚空 (ブラフマン) が壺 (無知) に限定されているときにも同じように、壺は壺に限定された虚空 (個人存在) と結び付いているのであって虚空自身と結び付いているわけではないと認められているように、無明は個人存在と結びついているのであってブラフマン自身と結びついているのではないと認められるべきであると<sup>14</sup>。

以上、ブラフマン (アートマン) が無明の基体であるとした場合に生ずる三つの理論的困難すなわち、

- (1) 無明の基体と対象が同一であることになる。
- (2) 純粹精神が無明の基体であるというのは矛盾である。
- (3) ブラフマンが全知ではありえなくなる。

にたいするプラカーシャートマンの解答を紹介してきたが、このうち (2)、(3) の問題は、先にマンダナミシュラが指摘した理論的困難の一つ、すなわち、ブラフマンは常に清浄にして永遠なる輝きであり、非本来的なものが付加される余地のないものであるから、無明の基体となることも、無明の基体となって無明に汚されることもない、とい

<sup>14</sup>Vivarāṇa, p. 219.

う理論的困難の延長線上にあると言えるだろう。また、個人存在が無明の基体であるとした場合に生ずる理論的困難として彼が指摘している問題点、すなわち、個人存在はブラフマンと無明の結び付きを前提として存在するので個人存在は無明の基体ではありえないという点も、スレーシュヴァラが指摘し、ヴァーチャスパティ・ミシュラも認めている理論的困難、すなわち、無明が個人存在の原因でありかつ個人存在が無明の基体となるという問題点に繋がるものであろう。そしてこの問題にたいする解答は、あくまで喩例に基づくものであって、理論的に十分なものとは言えないのである。

## 結び

以上無明の基体は何かという問題に関する論議を、シャンカラ、マンダナミシュラ、スレーシュヴァラ、パドマパーダ、ヴァーチャスパティ・ミシュラ、プラカーシャートマンとたどってきた。その論議の展開をまとめれば以下のようなようになるであろう。

シャンカラは、恐らくこのような形而上学的問題に深入りすることは解脱の役に立たないという理由で、この問題に理論的に答えることを意識的に回避した。しかし、マンダナミシュラおよびパドマパーダを除くシャンカラの後継者たちは、この問題に深入りしていった。そして、マンダナミシュラ、ヴァーチャスパティ・ミシュラは個人存在が無明の基体である見解を、一方、スレーシュヴァラ、プラカーシャートマンはブラフマン（アートマン）が無明の基体であるという見解を採るといふ対立が生まれていったのである。

その際、前者にたいしては後者から次のような批判がされた。すなわち、まず、スレーシュヴァラは次のような批判を行った。

- (1) アートマン以外のものは本質的に無明にほかならないから、個人存在が無明の基体だとすると、無明が無明を基体としていることになる。
- (2) アートマン以外のものは無明の所産なので、個人存在が無明の基体だとすると、結果（個人存在）が原因（無明）の基体となることになる。

その後、このうちの(2)の問題を中心として論議が展開してゆき、それは、ヴァーチャスパティ・ミシュラの論議のなかには、「個人存在が無明の基体だとすると無明の存在と個人存在の存在が相互に依存しあうこと」という反論者の見解という形で、また、プラカーシャートマンの論議のなかには、「個人存在はブラフマンと無知との結び付きを前提として存在するので個人存在は無明の基体ではありえない」という主張の形で反映されている。そして、それに対して、ヴァーチャスパティ・ミシュラは、「無明と個人存在の関係は種と芽のように無始なので相互依存の誤謬には当たらない」と

いう形で解決を図り、一方、プラカーシャートマンは、無明の基体は個人存在であるとする説に譲歩して、その説をとりあえず受け入れているという場面で、この問題に触れ、主に映像説に依りながら、「顔（ブラフマン）が鏡（無明）に映っているときには、鏡は単に映像である顔（個人存在）と結び付いているのであって、顔自身と結び付いているのではないと一般に認められている」等の形で解決を図ろうとしたが、それらの解答はともに喩例に基づくもので、その理論的解決には十分なものではなかった。

一方、後者にたいしては前者から次のような批判がされた。すなわち、まず、マンダナミシュラが次のような批判を行った。

- (1) ブラフマンは常に清浄にして永遠なる輝きであり、非本来的なものが付加される余地のないものであるから、無明の基体となることも、無明の基体となって無明に汚されることはない。
- (2) もし、ブラフマンに無明が属すとすると、ブラフマンの状態に達した人の場合でも、無明が止滅しないことになり、そもそも解脱が存在しないことになる。
- (3) 唯一の存在であるブラフマンが無明の基体すなわち輪廻の主体であるとする、一人の人が解脱するとすべての人が解脱することになる。

そしてその後も、この三点が中心となって論議が展開していった。すなわち、ヴァーチャスパティ・ミシュラの論議のなかでは (2)、(3) が問題にされ、これらの理論的困難を生じない説として、「無明は各個人存在ごとに異なるものであって、無明は多数存在する」という無明多数説が採られた。一方、プラカーシャートマンの論議のなかでは (1) が、(a) 純粹精神が無明の基体であるというのは矛盾であり、(b) ブラフマンが無明の基体であるとする、ブラフマンは全知ではありえなくなる、という二つの形で問題にされ（なお、無明の基体の問題に関する論点として、(c) ブラフマンが無明の基体であるとする、無明の基体と対象が同一であることになる、という点もさらに付け加えられている）、このうち、(a) に関しては、認識の成り立ちにおける純粹精神と無明との関係という観点から解決が図られ、(b) に関しては、無明の基体は個人存在であるとする説に譲歩して映像説に依りながら解決を図るという形がとられたのであった。



## 第二章 不二一元論学派における解脱への道 ——『バーマティー』における祭式と瞑想と知識——

### はじめに

北インドを中心にインドを支配し、古典文化の花開いたグプタ王朝が崩壊するとともに、貨幣経済は衰退してゆき、それは商業資本の没落と都市の衰退をもたらした。そして商業資本と都市の衰退とともに、それらを基盤としていたそれまでの仏教も衰退し、仏教は一方ではその宗教的活力を失って論理学へと収縮してゆき、他方では民間信仰を摂取しそれと融合して密教化することで新たな活路を開こうとしたのであった。一方農村に基盤を置くバラモン教・ヒンドゥー教は、グプタ期にはすでに復活を遂げていたが、この時期にはますますその勢力を拡げていった<sup>1</sup>。そしてこのような動きを反映した形でバラモン教・ヒンドゥー教の思想的動きとして現れてくるのが、グプタ期においては神学的にまだ仏教とは劣っていたバラモン教・ヒンドゥー教神学をより強力な形で確立しようとする動きであったが、それはまずヴェーダの復活すなわちブラフマニズムの伝統の復活という復古主義の形をとって現れてきたのであった。すなわち、ヴェーダの祭事部（ブラーフマナ）の解釈学という形で、ミーマーンサー学派のクマーリラ（650–700年頃）やプラバーカラ（700年頃）がヴェーダ祭式主義を復活させ、それに続いてヴェーダーンタ学派のシャンカラ（700–750年頃）が、ミーマーンサー学派の祭式主義を批判しつつ、ヴェーダの知識部（ウパニシャッド）の解釈学という形でウパニシャッド主知主義を復活させて、不二一元論学派を打ち立てたのである。

このような後グプタ期における祭式主義から主知主義への転換という動きを、救済論的な観点から見れば、それは、祭式を行って神々を崇拝するという宗教儀礼による救済（昇天）という形の救済論から、大宇宙（ブラフマン）と小宇宙（アートマン）との相同関係を知ることによる救済（解脱）という形の救済論への転換であるが、これと同じような動きはすでに、その復活の対象であったヴェーダの伝統のそのものなかに、ブラーフマナの説く祭式による救済からブラーフマナ、ウパニシャッドの説く様々な念想（*upāsana*）による救済を経てウパニシャッドの説くブラフマン＝アートマンの知識による救済への転換という形で含まれていたものであった<sup>2</sup>。従って、ヴェー

<sup>1</sup>中村元, 1968, pp. 185-186.

<sup>2</sup>服部正明, 1979, pp. 40-81.

ダの絶対的権威を認めつつウパニシャッド主知主義の伝統を復活させようとしたシャンカラおよびその弟子たちにとっては、ヴェーダの伝統のなかにすでに含まれていたこれらの祭式、念想、知識という救済手段を彼ら自身の解脱への道のなかにどう位置づけつつ、彼ら自身の解脱論を構築すべきかということが、一つの大きな課題となっていたのである。

## 第一節 シャンカラ以前のヴェーダーンタ学派における祭式、念想、知識

しかしながら、この祭式、念想、知識という三種の救済手段を解脱への道のなかにどう位置づけるかという問題は、ヴェーダーンタ学派がヴェーダ、なかでもウパニシャッドの絶対的権威を認めることをその基本的立場としている以上、当然のことながら、シャンカラ以前のヴェーダーンタ学派全体にとっても同様に重要な課題であったのである。従って、シャンカラ以前のヴェーダーンタ学派によるそれらの位置づけとシャンカラによる位置づけとの違いがまず問題とされなければならないだろう。

まず、ヴェーダーンタ学派に属す現存する最古の文献でこの派の根本聖典とされた『ブラフマ・スートラ』（400–450年頃）では、祭式の実行、ブラフマンの念想、ブラフマンの知識が解脱を得るために必要であるとされており、また祭式の執行が念想や知識に比べれば低い位置にあることは明らかであるが、『ブラフマ・スートラ』自体が断片的なものであることもあって、これら三者、なかでも特に念想と知識が、解脱への階梯のなかで相互にどのように位置づけられていたのかという点については、必ずしも明らかではない<sup>3</sup>。

それがバルトリプラパンチャ（550年頃）になると、『ブラフマ・スートラ』では必ずしも明らかではなかった祭式、念想、知識相互の位置関係が明確にされ、それらは、祭式の執行+ヒラニヤガルバの知識により輪廻界からヒラニヤガルバ界へ、ヒラニヤガルバの念想+ブラフマンの知識によりヒラニヤガルバ界からブラフマン界へ（すなわち解脱へ）、という形ではっきりと解脱への階梯のなかにづけられるようになるのである<sup>4</sup>。

次にシャンカラと同時代の年長者マンダナミシュラ（675-720年頃）は、輪廻の世界すなわちこの多様な世界は無明に基づく誤った現れであり、それはウパニシャッドに基づいてブラフマン=アートマンという真理を知れば滅せられ、解脱が得られるとしている。だが、ただ単にウパニシャッドから得られたブラフマン=アートマンという

<sup>3</sup>中村元, 1981b, pp. 474-476.

<sup>4</sup>日野紹運, 1983, pp. 761-762.

真理の知識だけでは、無明およびそれに基づく誤った現れ（多様な世界）を滅するのには十分ではない。というのは、ウパニシャッドから得られたブラフマン＝アートマンという真理の知識は言葉に基づく間接的なものであるので、現に直接に知覚されている多様な世界という誤った現れを滅するのには不十分であり、ウパニシャッドに基づいてブラフマン＝アートマンという真理を知った後も、これまでの誤った見解の反復によって積みかさなった強力な潜在印象の力のために多様な世界という誤った現れは継続するからである。従って、この潜在印象を滅するためには、祭式（具体的には日々義務として行わなければならない祭式）を行って解脱への障害である汚れを滅し続けるとともに、ブラフマン＝アートマンという真理の知識を念想（*upāsanā*; *abhyāsa* 修習, 反復黙想——これは聴聞と思惟を前提とする——）し続けることによってこの知識を直接的なものとする必要があるとされるのである<sup>5</sup>。

このようにマンダナミシュラにおいては、ブラフマン＝アートマンという真理の知識の後にさらに、それまでの潜在印象を滅するために祭式の遂行と念想が必要とされており、なかでも念想については、瞑想（*abhyāsa*, *dhyānābhyāsa*）と同義とされ、「聴聞、思惟を前提とする」と言われていて、『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』II.4.5 / IV.5.6に基づいて不二一元論学派で一般に認められるようになった聴聞、思惟、瞑想という解脱への階梯がここですでに現れている点が注目し得るであろう。

## 第二節 シャンカラにおける祭式、念想、知識

以上のように、シャンカラ以前においては、祭式、念想、知識の相互の位置関係にヴァリエーションが認められるものの、基本的には、祭式、念想がブラフマンの知識を得て解脱するために必要不可欠なものと考えられていた。このような立場は、伝統的に知行併合論（*jñānakarmasamuccayavāda*）と呼ばれているものであるが、この知行併合論をはじめ否定して、知識のみによる解脱を説いたのが、シャンカラなのである。

シャンカラは、輪廻を行為とその果報の連鎖にとらえ、その連鎖は無明（無知）に基づくと考えた。そして、この輪廻の原因である無明は、無明と対立するものすなわちブラフマン＝アートマンの知識によってのみ滅せられて、解脱が得られるのであり、祭式や念想によるのではないとしている。なぜなら、シャンカラによれば、ブラフマン＝アートマンの知識は行為と対立するものであるのにたいして、祭式や念想は、人間の行為であって、行為者、行為の対象などからなる無明に基づく多元的世界を前提としており、所詮無明に基づく行為とその果報の連鎖を超えるものではないからである<sup>6</sup>。

<sup>5</sup>*Brahmasiddhi*, pp. xxvii-xxxii; xxxii-xxxvi; pp. 12; 35; 134.

<sup>6</sup>前田専学, 1980a, pp. 255-259; 島岩, 1980a, pp. 40-46.

このようにシャンカラは、それまでの知行併合論を否定して知識のみによる解脱を説き、ヴェーダーンタ史上はじめて純粋な主知主義の地平を切り開いたのであるが、しかしもう一方では、祭式や念想などの行為の必要性をも説いているのである。たとえばまず祭式に関しては、『ギター註解』の序で、果報を望まないで義務として行われる祭式は心の浄化に役立ち、心が浄化されればブラフマン＝アートマンの知識が生じやすくなり、ブラフマン＝アートマンの知識が生ずれば至福すなわち解脱が得られるとしている<sup>7</sup>。また念想に関しても、それを *dhyāna*, *nididhyāsana* 等の瞑想と同義と解し<sup>8</sup>、ブラフマン＝アートマンという真理を繰り返し聴聞、思惟、瞑想することで、無明が滅せられて、ブラフマン＝アートマンが直証されるとしているのである。

一方では祭式や念想を知識とは対立するものとして否定し、他方では祭式や念想の必要性を説くというこのような二面性をどう解釈すべきか、という問題についてはここでは立ち入らないが、この問題に関して現在様々な説がたてられているように<sup>10</sup>、シャンカラの弟子たちの時代にも、シャンカラのもつこのような二面性が、不二元論学派の思想家たちに様々な解釈の余地を残すことになったのである。

### 第三節 シャンカラ以降の不二元論学派における祭式、念想、知識

シャンカラの直弟子であるスレーシュヴァラ（720–770年頃）とパドマパーダ（720–770年頃）は、以降の弟子たちと比較すれば、行為と知識を峻別するという師シャンカラの立場をよく理解しており、その立場に忠実であったと言えるであろう。たとえばスレーシュヴァラは、シャンカラと同じように、行為は知識と対立するものであって、知識のみが解脱をもたらすという立場を明確にしている<sup>11</sup>。だが一方では、これもまたシャンカラと同じように、祭式行為は心の浄化を通して解脱に間接的に役立つのだとする二面性をも示しているのである<sup>12</sup>。ただこの場合シャンカラと異なるのは、シャンカラの場合には、祭式が心の浄化を通して解脱に役立つ場合の、その祭式の解脱への階梯に占める位置というのは明確ではなかったが、スレーシュヴァラになると、祭式（もちろん日々義務として行わなければならない祭式）が、次のような解脱への階梯の最も低い段階に位置づけられるようになるのである。すなわち、

<sup>7</sup>BhGBh, Upodghāta, pp. 1-2.

<sup>8</sup>中村元, 1977, p. 111.

<sup>10</sup>前田専学, 1980a, pp. 261-269.

<sup>11</sup>*Naiṣkarmyasiddhi* I.24-30 および Hacker, 1950b, pp. 83-84.

<sup>12</sup>*Naiṣkarmyasiddhi* I.45-46 および Hacker, 1950b, p. 84.



- (1) 義務として行わなければならない祭式の執行
- (2) ダルマの生起
- (3) 罪障消滅
- (4) 心の浄化
- (5) 輪廻のありのままの姿に目覚めること
- (6) 輪廻の世界にたいする執着を離れること（離欲）
- (7) 解脱を望むこと
- (8) 解脱の方法を探し求めること
- (9) あらゆる祭式行為とその達成手段を放棄すること
- (10) ヨーガの修習
- (11) 心を内に向けること
- (12) 「汝はそれなり」等の聖典句の意味を理解すること
- (13) 無明の根絶
- (14) 自己のアートマンのみに安住すること

という形で位置づけられるのである<sup>13</sup>。そして、祭式行為がブラフマン=アートマンを知りたいという欲求を生ずるのに役立つのかそれともその知識自体を生ずるのに役立つのかというような見解の相違が後に生じてはくるものの<sup>14</sup>、このように祭式行為を解脱への階梯の最も低い段階に位置づけるという形は、これ以後不二元論学派の祭式行為にたいする基本的な位置づけとして受け入れられていくことになるのである。従ってこれ以後は、念想の位置づけを中心に追っていくこととしたい。

ところで、マンダナミシュラおよびシャンカラにおいて、念想が *dhyāna*, *nididhyāsana* という瞑想と同義とされていたことについてはすでにふれたが、シャンカラの直弟子たちになると、解脱への階梯のなかに念想をどう位置づけるかという形の問題は背景に退き、むしろ『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』II.4.5 ; IV.5.6 の「アートマンは見られるべきであり、聞かれるべきであり、思惟されるべきであり、瞑想されるべきである (*nididhyāsitavyam*)」という聖典句の解釈をめぐる、*nididhyāsana* という瞑想を解脱への階梯のなかでどう理解するかという形の問題が表面にでてくることになるのである。

まずスレーシュヴァラは、この「アートマンは見られるべきであり、聞かれるべきであり、思惟されるべきであり、瞑想されるべきである」という聖典句の順序をその通りに解釈している。すなわち、まずウパニシャッド聖典（たとえば「汝（=アートマン）はそれ（=ブラフマン）なり」）からブラフマン=アートマンという情報 (*darśana*, 文

<sup>13</sup> *Naiṣkarmyasiddhi* I.52 および Hacker, 1950b, pp. 85-86.

<sup>14</sup> *Brahmasiddhi*, p. xxxv.

字通りには見ること) が得られ、次にそのブラフマン=アートマンという情報を伝える聖典の文意について師および聖典の言葉によく耳をかたむけ (*śravaṇa*, 聴聞)、さらに論理 (聖典解釈法特に *anvayavyatiraka*<sup>15</sup> という方法) によってブラフマン=アートマンという情報を伝える聖典の文意を確定し (*manana*, 思惟) たのち、ブラフマン=アートマンという聖典の文意 (*vākyaārtha*) が理解される (*nididhyāsana*) としているのである。そしてこの第四段階の *nididhyāsana* は、黙想 (*dhyāna*) というような行為ではなく知識 (*vijñāna*) であるとされるが、これはまだ真の意味でのブラフマン=アートマンの知識 (悟り) ではなく、ブラフマン=アートマンという事実は通常の文章の意味を超えたもの (超文意、*avākyaārtha*) であって、このブラフマン=アートマンという文意を超えたものを知るためにはブラフマン=アートマンという聖典の文意を理解したあとにさらに無知を滅しなければならぬとされるのである<sup>16</sup>。以上のことから分かるようにスレーシュヴァラは、*nididhyāsana* の解釈に関していえば、シャンカラが念想、黙想と同義の行為であるとして知識とは明確に区別していた *nididhyāsana* を、念想、黙想という行為とは異なる知識 (*vijñāna*) であってブラフマン=アートマンの知識 (悟り) の前段階をなすものであるとし、そうすることで、シャンカラが知識とは対立する行為として基本的には否定的に評価していたこの *nididhyāsana* を肯定的に評価しているのである。

次にパドマパーダは、スレーシュヴァラが「アートマンは見られるべきであり、聞かれるべきであり、思惟されるべきであり、瞑想されるべきである」という聖典句の順序をそのままとって、ブラフマン=アートマンという情報 (*darśana*)、師および聖典の言葉によく耳をかたむけること (*śravaṇa*, 聴聞)、ブラフマン=アートマンという聖典の文意の確定 (*manana*, 思惟)、ブラフマン=アートマンという聖典の文意の理解 (*nididhyāsana*) という階梯を考えたのに対し、その順序を変え聴聞 (*śravaṇa*)、思惟 (*manana*)、瞑想 (*nididhyāsana*)、見証 (悟り、*darśana*) という解脱への階梯を述べているものと解釈している。そして、聴聞とは「アートマンを理解するために、ウパニシャッドの文章を考察し『ブラフマ・スートラ』に耳をかたむけること」であり、思惟とは「太鼓等の喩例や [世界の] 生起・維持・帰滅は言葉に基づくものにすぎない等の論証による釈義—— [それらは] 実在 (ブラフマン) に関連しており聖典の文章に基づいている——について熟考し、さらに聖典の文意に反しない推論について熟考すること」であり、瞑想とは「思惟によってしっかりと把握された聖典の文意 (ブラフマン) に関して [それを] 確固たるものとする」とあり、見証とは「それ (瞑想) によって聖典の文意に関して確固たる確信が生じたのち、世界のあらゆる現象が消滅し

<sup>15</sup>この聖典解釈法について詳しくは、前田専学、1971 参照。

<sup>16</sup>BUBhV II.4.217-219; 232-234 および Hino, 1982, pp. 179-181; 187 および日野紹運, 1981, pp. 646-647.

て、認識の塊（ブラフマン）の唯一性に開眼すること」であるとしている<sup>17</sup>。このようにパドマパーダは、これまでの聴聞、思惟、瞑想という階梯に見証を加えることによって、聴聞、思惟、瞑想、見証という形で、後世まで広く不二一元論学派に受け入れられることになる解脱への階梯をはじめはつきりと定式化したのである。そして瞑想に関して言えば、彼は、シャンカラと同じように、「アートマンは見られるべきであり、聞かれるべきであり、思惟されるべきであり、瞑想されるべきである」というこの聖典句は、心が外界に向かって作用するのを押しとどめるのであって、行為を命ずる儀軌ではないとして、聴聞、思惟、瞑想、見証が行為だと解されることを避けようとしつつも<sup>18</sup>、このような形で解脱への階梯を定式化することによって、シャンカラが知識とは対立する行為として基本的には否定的に評価していた瞑想を、スレーシュヴァラとはまた違った形で肯定的に評価しているのである。

このようにシャンカラの直弟子の頃には、スレーシュヴァラが祭式等の行為は知識と対立するものであって知識のみが解脱をもたらすという立場を取り、瞑想を知識と解して行為である念想や黙想とは区別している点や、パドマパーダが「アートマンは見られるべきであり、聞かれるべきであり、思惟されるべきであり、瞑想されるべきである」というこの聖典句は心が外界に向かって作用するのを押しとどめるのであって行為を命ずる儀軌ではないとして、聴聞、思惟、瞑想、見証が行為だと解されることを避けようとしている点に見られるように、彼らは、行為と知識を峻別するという師シャンカラの立場に忠実であろうとしていた。だがその一方で、一方では祭式や念想（瞑想）を知識とは対立するものとして否定し、他方では祭式や念想（瞑想）の必要性を説くというシャンカラの二面性は、祭式に関していえば、スレーシュヴァラが、同じような二面性を残しながらも、祭式を解脱への階梯の最も低い段階に位置づけるという形で一元化への道を開くことによって、また念想（瞑想）に関していえば、スレーシュヴァラが瞑想（*nididhyāsana*）だけは知識だと解し、またパドマパーダが聴聞、思惟、瞑想、見証という解脱への階梯を定式化して、両者ともに、シャンカラが一面では知識とは対立する行為として否定的に評価していた瞑想を肯定的に評価することによって、解消されていく方向に向かうことになったのである。そしてさらに次の世代すなわちスレーシュヴァラの直弟子とされるサルヴァジュニヤートマン（750–800年頃）になると、行為と知識を峻別するというシャンカラの基本的立場自体がゆらぎはじめ、少なくとも瞑想は行為として肯定されるようになるのである。すなわちサルヴァジュニヤートマンは、「アートマンは見られるべきであり、聞かれるべきであり、思惟されるべきであり、瞑想されるべきである」というこの聖典句は心が外界に向かって作用

<sup>17</sup> *Pañcapādikā*, pp. 352-353 および Hacker, 1950b, pp. 152-153.

<sup>18</sup> BSBh I.1.4, p. 130. および *Pañcapādikā*, p. 353.

するのを押しとどめるのであって行為を命ずる儀軌ではないとする見解および瞑想を知識とする見解にふれて、両者をととも否定し、この聖典句は聴聞、思健、瞑想という行為を命じているのだと解釈し、これらの行為（心の働き）がウパニシャッド聖典（たとえば「汝（＝アートマン）はそれ（＝ブラフマン）なり」）から生じたブラフマン＝アートマンという知識を妨げる障害（すなわち無知と疑いと誤った考え）を順次取り除いてゆくのだとしているのである<sup>19</sup>。

#### 第四節 『バーマティー』における祭式と瞑想と知識

以上のような解脱への道における祭式、瞑想、知識の位置をめぐる解釈の変遷を踏まえたうえで、次に、後世ヴィヴァラナ派と不二元論学派を二分したバーマティー派のもととなった、ヴァーチャスパティ・ミシュラ（9–10世紀）の『バーマティー』における祭式、瞑想、知識の関連、なかでも特に瞑想と知識との関連を問題とし、不二元論学派における解脱への道の歴史的展開のなかに『バーマティー』の解脱への道を位置づけてゆきたいと考える。

#### 第一項 『バーマティー』における解脱への階梯

そのためにはまず、『バーマティー』ではどのような解脱への階梯が考えられており、その解脱への階梯のなかで祭式と瞑想と知識がどのように位置づけられているのかを明らかにする必要があるであろう。この解脱への階梯に関して『バーマティー』は次のように述べている。

義務として行わなければならない祭式を執行すればダルマが生ずる。それから罪が止滅する。それ（罪）はまさに、無常で不浄で苦しみである輪廻を永遠で清浄で楽しみであるとする錯誤によって、心の中の純質を汚してするのである。従って、罪が止滅すると、直接知覚と論理の道が開かれるので、直接知覚と論理によって、輪廻が無常で不浄で苦しみであるとなんの障害もなく理解する。そしてこの〔理解〕からそれ（輪廻）にたいする離欲——〔それは〕無執着とも呼ばれる——が生ずる。それからそれ（輪廻）を捨てたいという欲求がめぐってくる。そののち〔輪廻を〕捨てる手段を探し求める。そして探し求めているときに、アートマンという真理がその手段であると聞いて、それ（アートマンという真理）を知りたいと望む。それから聴聞等の順序に従ってそれ（アートマンという真理）を知るのである<sup>20</sup>。

<sup>19</sup> *Samkṣepaśārīraka* I.74-84 および Veezhinathan (tr.) 1948, pp. 133-134.

<sup>20</sup> *Bhāmātī* I.1.1, pp. 62-63.

解脱への道対照表

<i>Bhāmatī</i> I.1.1	<i>Naiṣkarmyasiddhi</i> I.52
1. 義務として行わなければならない祭式の執行 (nityakarmānuṣṭhāna)	1. 義務として行わなければならない祭式の執行
2. ダルマの生起 (dharmotpāda)	2. ダルマの生起 (dharmotpatti)
3. 罪が止滅する (pāpmā nivartate)	3. 罪障消滅 (pāpahāni)
4. 心の純質 (cittasattva) の浄化	4. 心の浄化 (cittaśuddhi)
5. 輪廻の正しい理解	5. 輪廻のありのままの姿に目覚めること
6. 輪廻にたいする離欲 (vairāgya)	6. 輪廻にたいする離欲
7. 輪廻を捨てたいという欲求 (tajjihāsā)	7. 解脱を望むこと (mumukṣutva)
8. 輪廻を捨てる手段を探し求める (hānopāyam paryeṣati)	8. 解脱の方法を探し求めること (tadupāyaparyeṣaṇa)
9. アートマンという真理を知りたいと望む (ātmatattvajñānaṃ jijñāsate)	
10. 聴聞等の順序に従ってアートマンという真理を知る	

ここでまず気づくことは、この解脱への階梯は、祭式の執行を解脱への階梯の最も低い段階に位置づけるという点は言うに及ばず、全体が上記の表に示されるように前述のスレーシュヴァラのもので極めて類似しているという点である。

この表から明らかなように、『バーマティー』における解脱への階梯 1-8 は 7,8 に解脱を望むか輪廻を捨てるかという方向の違いは認められるものの、内容的には、先に紹介したスレーシュヴァラの解脱への 14 の階梯のうちの最初の 1-8 と完全に一致するのである。このように『バーマティー』の解脱への階梯は、1-8 の段階に関する限り、祭式を解脱への階梯の最も低い段階に位置づけるという点をも含めてスレーシュヴァラのものに依っていると云えるであろう<sup>21</sup>。

では次により高い段階すなわち 10 以降の段階について検討してみることしよう。「聴聞等の順序に従って」とはどのような順序なのであろうか。「アートマンは見られ

<sup>21</sup>なお、*Bhāmatī* I.1.1, p. 73 には、シャンカラの説くブラフマン考究のための四種の前提条件にたいする註という形で、(1) 祭式による心の浄化、(2) 永遠なものと無常なものとを識別すること (=プラサンキヤーナ念想)、(3) 現世と来世において利益を享受したいという欲求を捨てること、(4) 心の平静・心を馴らすこと等の手段を得ること、(5) 解脱を求める者であること、(6) ブラフマンを知りたいという欲求の生起、という解脱への階梯が述べられているが、(4) がこの表の 6 と 7 のあいだに位置すると考えれば、その他はそれぞれ順に、この表の 1-4, 5, 6, 7-8, 9 に対応するという形になっている。

るべきであり、聞かれるべきであり、思惟されるべきであり、瞑想されるべきである」という聖典句の解釈をめぐって『バーマティー』は次のように述べている。

アートマンの聴聞・思惟・念想・見証は、このような性質のものではないので、儀軌の存在する領域を覆う（儀軌の命ずる）対象やその〔対象〕を執行する人が存在しないから、儀軌ではないのである<sup>22</sup>。

すなわち「聴聞等の順序」とは、聴聞・思惟・念想・見証という順序のことなのである。またここで、聖典句中の瞑想（nididhyāsana）の代わりに、『バーマティー』では念想という語を用いていることから、両者は同義であることが分かる。そしてこの聴聞・思惟・瞑想・見証という解脱への階梯は、先に述べたようにパドマパーダによって定式化されたものなのである。

では『バーマティー』では聴聞等はそれぞれどのようなものだと考えられていたのだろうか。まず聴聞についてはそれを明確に定義づけている箇所は見当たらないが、

人がヴェーダを学習し、語とその（語の）意味を知り、聖典〔解釈〕の規則に関する真理を理解していれば、それ（聖典に基づく知識）はなんの障害もなく生じてくるのである<sup>23</sup>。

という箇所や、

しかし、語、その（語の）意味、〔語と意味との〕関係を知り、聖典〔解釈〕の規則に関する真理を理解して、ウパニシャッドを学習した者の場合には、ブラフマンがアートマンであるという知識は、「有のみが」で始まり「汝はそれなり」で終わる文章から、聖典という認識根拠のもつ力に基づいて生ずるのである<sup>24</sup>。

という箇所から判断すると、ウパニシャッドを含むヴェーダ聖典に基づいてブラフマンとアートマンとの同一性を知ることを言っているように思われる。次に思惟とは、

聖典の言葉を矛盾せずかつそれ（聖典の言葉）に基づく論理による検討<sup>25</sup>

のことである。そして念想に関しては、

一体この念想とは何か。単なる聖典にも基づく知識が連続することなのか。それとも聖典に基づく疑問の余地のない知識が連続してゆくことなのか<sup>26</sup>。

<sup>22</sup>Bhāmatī I.1.1, p. 129.

<sup>23</sup>Bhāmatī I.1.1, p. 71.

<sup>24</sup>Bhāmatī I.1.4, p. 129.

<sup>25</sup>Bhāmatī I.1.2, p. 89.

<sup>26</sup>Bhāmatī I.1.1., p. 54.

と問い、

〔聖典の〕文章の疑問の余地のない意味について修習（＝念想）が熟す（完全なものとなる）のに助けられて、内官は、それ（個人存在）の添性を否定することによって、「汝」という語の意味するもの（アートマン）——〔それは〕直接知覚されている——が、「それ」という語の意味するもの（ブラフマン）であることに〔人を〕開眼させるのである<sup>27</sup>。

として、ブラフマンとアートマンとの同一性についての聖典に基づく疑問の余地のない知識が連続してゆくことが念想であり、それがブラフマンとアートマンとの同一性を人に開眼させるのを助けるのだとしている。そしてこの開眼（*anubhava*）とは、見証（*darśana*）、直証（*sākṣātkāra*）、悟り（*avagati*）と同義であり<sup>28</sup>、これが次に述べられるように人間の最高の目的なのである。

ブラフマンへの開眼すなわちブラフマンの直証が人間の最高の目的である。何故なら、〔それは〕すべての苦しみの取り払われた最高の歓喜を本質としているからである<sup>29</sup>。

そしてさらに開眼以降の階梯に関しては、

実にこの者（ブラフマンの念想が完成した人すなわちブラフマンに開眼した人）に人間であるという思い込みがまったくないわけではない。そうではなくて、この者の場合でも、無明の潜在印象は継続しているので、そういった（人間であるという）思い込みがすこしは続いているのである<sup>30</sup>。

という箇所や、

無明が滅せられてブラフマンの本質が顕現するというのがその（開眼という）認識根拠〔から生ずる〕果報なのである<sup>31</sup>。

という箇所から判断すれば、開眼（見証・直証・悟り）のあとにさらに無明の滅とブラフマンの本質の顕現という階梯が考えられているようである。

このように『バーマティール』では、

9. アートマンという真理を知りたいと望んだのちの解脱への階梯として、まず

<sup>27</sup> *Bhāmatī* I.1.1, p. 57.

<sup>28</sup> *Bhāmatī* I.1.1., pp. 77-78; I.1.2, p. 89.

<sup>29</sup> *Bhāmatī* I.1.2, p. 89.

<sup>30</sup> *Bhāmatī* I.1.1, pp. 56-60.

<sup>31</sup> *Bhāmatī* I.1.2, p. 89.

10. ウパニシャッドを含むヴェーダ聖典に基づいてブラフマンとアートマンとの同一性を知ること（聴聞）
11. その知識を聖典の言葉と矛盾せずかつ聖典の言葉に基づく論理によってよく検討して疑問の余地のないものとする（思惟）
12. その聖典に基づく疑問の余地のない知識を連続してゆくこと（念想＝瞑想）によって、
13. ブラフマンとアートマンとの同一性に開眼（見証・直証・悟り）し、
14. それによって無明が滅せられて、
15. ブラフマンの本質が顕現して解脱する

という段階が考えられていたものと思われるのである。

しかし、このような『バーマティー』に見られる解脱への階梯は、14-15を除けば基本的にはスレーシュヴァラのものにパドマパーダのものを組み合わせることによってできあがっており、これまで見てきた限りでは『バーマティー』の独自性というものはほとんど見られないと言っていいであろう。では『バーマティー』における解脱への階梯の独自性はどこにあるのであろうか。この点をさらに明らかにするためには、聴聞以降の階梯についてさらに検討する必要があるであろう。

## 第二項 『バーマティー』における瞑想と知識と悟り

『バーマティー』は11.聴聞と12.思惟によって生じたアートマンに関する疑問の余地のない知識に関して次のようなことを述べている。

身体——[その]質料因が無始の無明である——とは異なる内的なアートマンという真理に関する疑問の余地のない知識が生じたとしても、無明の潜在印象が継続しているときには、輪廻にまつわる観念やその日常的経験は継続してゆくのである<sup>32</sup>。

従ってこの無明の潜在印象を滅するために、次のように念想（瞑想）およびその念想から生じた潜在印象が必要とされるのである。

ウパニシャッドの意味に関する知識を反復（念想）することで生じた潜在印象を備えた[個人存在は]、内官によって、個人存在がブラフマンであることを直接に体験（開眼）するのである<sup>33</sup>。

<sup>32</sup>Bhāmatī I.1.1, p. 58.

<sup>33</sup>Bhāmatī I.1.1, p. 58.



さらにまた『バーマティー』は、念想が必要な理由を次のようにも述べている。

これ（念想）はブラフマンへの開眼を生じなければそれ（二種の無明）を滅するのに十分ではない。というのは、錯誤は直接的な体験であって、直接的な体験（直証）である真理の認識によってのみ滅せられるのであり、間接的な認識によって滅せられるのではないからである。何故なら、方角を誤ること、火輪、動く木、蜃気楼の水等の誤認が直接現れているときには、方角等についての正しい認識が直接に現れることによってのみ〔誤認が〕取り除かれるのが経験されるからである。実に、聖典の言葉や徴標（*liṅga*）などによって正しい方角等が確定されても、方角を誤ること等〔の錯誤〕が取り除かれることはないのである。従って、「汝」という語の意味するもの（個人存在）が「それ」という語の意味するもの（最高存在）であるという直証が望まれるべきなのである。というのは、このような〔直証〕によって、苦しい・悲しい云々という、「汝」という語の意味するもの（個人存在）の直接的な体験が滅せられるのであり、それ以外の方法によるのではないからである。そしてこの直証は、たとえ考察に助けられても、聖典という認識根拠に基づく結果なのではなくて、直接知覚の結果なのである<sup>34</sup>。

ここに引用した二つの箇所述べている見解、すなわち聖典に基づく知識は間接的なもので無明の潜在印象から生じた錯誤という直接的な体験を滅するのには不十分であり、この聖典に基づく間接的な知識を直接的なものとして無明の潜在印象を滅するには、念想およびその潜在印象が必要とされるという見解は、第二の引用箇所における論議の組み立てをも含めて、先に紹介したマンダナミシュラのものと同様である<sup>35</sup>（もちろん言うまでもなく、無明の潜在印象を滅するためには念想を生ずる以前にせよ以後にせよ、祭式の執行は必要とされないという点は<sup>36</sup>マンダナミシュラと異なっている）。このことは、伝統的にも認められており、「聖典から生ずるブラフマン＝アートマンの知識は間接的なものであってそれを直接的なものとするために念想（瞑想）が必要である」とするマンダナミシュラ、『バーマティー』、および『バーマティー』の流れを組むバーマティー派の立場は、伝統的に「聖典から生ずる知識は間接的なものであるとする立場」（*śabdaparokṣaprasthāna*）と呼ばれ、一方、「聖典から生ずるブラフマン＝アートマンの知識は直接的なものであって、思惟や瞑想は聖典から直接的知識が生ずる過程の一部をなすその補助手段にすぎない」とするスレーシュヴァラ、パドマパーダ、およびパドマパーダの流れを組むヴィヴェアラナ派の立場は、伝統的には「聖典から生ずる知識は直接的なものであるとする立場」（*śabdāparokṣaprasthāna*

<sup>34</sup>*Bhāmatī* I.1.1, pp. 55-57.

<sup>35</sup>*Brahmasiddhi*, p. 35; 134.

<sup>36</sup>*Bhāmatī* I.1.1, pp. 54-60.

と呼ばれているのである<sup>37</sup>。

このように『パーマティー』は、『ブラフマ・スートラ』にたいするシャンカラの註釈の複註という形で基本的にはシャンカラの所説に従いながらも、マンダナミシュラ、スレーシュヴァラ、パドマパーダの諸説を巧みに取り入れながら、解脱への階梯 1-13 を築きあげていったのであるが、次に述べられるような、13. 開眼（見証・直証・悟り）はブラフマン=アートマンを対象とする直接知覚である、言い換えれば、ブラフマン=アートマンを対象とする内官の変容の一種であるとする見解は、『パーマティー』に独特のものである<sup>38</sup>。

そしてこの（ブラフマン=アートマンという）直証は、たとえ考察に助けられても聖典という認識根拠に基づく結果ではなくて、直接知覚の結果なのである<sup>39</sup>。

この開眼はブラフマンを本性とするものではない。そうではなくて、[開眼とは]まさにブラフマンを対象とする内官の変容の一種なのである<sup>40</sup>。

従って、内官は無明から生じたものであってブラフマンを限定している添性であるので、開眼（悟り）が内官の変容である以上、この 13. 開眼（悟り）の段階では、次に述べられているように、無明はまだ完全に滅しておらず、ブラフマンの本質はまだ顕現していないことになるのである。

またこれ（ブラフマン）は、直証——[それは]内官の変容にはかならない——されているときでも、すべての添性を離れているわけではない。何故なら、まさにそれ（ブラフマンの直証）は、[それ自身]滅びつつある状態にあるので、自己および[自己]以外の添性とは対立するものであるが、[やはり]それ（ブラフマン）の添性である、と知られているからである。というのは、さもなければ、内官の変容は、それ自身物質的なものであるので、[ブラフマンの]精神性が反映されていなければ自ら輝くことはありえず、従って直証ではなくなるからである<sup>41</sup>。

そしてこのように開眼（悟り）は内官の変容のであるとする『パーマティー』の見解は、ブラフマンの知識は内官の活動（*kriyā*, 行為）の一種であるとする見解を前提としており、そのことは、シャンカラが「知識は思考器官（*manas* = 内官）の行為ではない」とする箇所をたいして、『パーマティー』が「ブラフマンの知識は思考器官の行為である」ということを認めたくて強引に註釈を加えるという点に端的に現れている

<sup>37</sup>Vetter (tr.), 1969, p. 18; Murti, 1974, pp. 103-111.

<sup>38</sup>Murti, 1974, pp. 109-110.

<sup>39</sup>*Bhāmātī* I.1.1, pp.55-57.

<sup>40</sup>*Bhāmātī* I.1.1, p. 57.

<sup>41</sup>*Bhāmātī* I.1.1, p.57.

のである<sup>42</sup>。そしてこの知識を行為であるとする見解は、シャンカラにおいては知識と対立する行為として基本的には否定的に評価されていた瞑想を行為としたうえで肯定するという、サルヴァジュニャートマンの見解よりもさらに、行為を肯定する方向へ一歩歩みを進めたものであると言えるであろう。

## 結び

以上のように、シャンカラの直弟子以降『バーマティー』に至るまで、知識とは対立するものとして基本的には行為を否定したシャンカラの流れを汲む不二一元論学派のなかでさえ、一貫して解脱への道のなかで行為（祭式と瞑想とくに瞑想）のもつ意味が高まっていくという動きが認められたわけであるが、それは恐らく、復古主義という形で出発した保守的な不二一元論学派ですら、のちにラーマーヌジャやマドヴァなどにおいてあらわになってくるその当時の時代の動き、すなわち、中世的世界の成立とともに現象世界や人間の行為という俗なるものが肯定されてゆくという動きと無縁ではありえなかったということを示すものであろう。また、『バーマティー』では解脱への15の階梯が考えられている（シャンカラに比べると、解脱への道がなんと遠いものになっていることだろう）が、そのうち『バーマティー』の独自性が見られるのは、悟り（開眼、見証）を内官の変容とする点のみで、その他に関しては、基本的にはシャンカラの所説に基づきながらも、マンダナミシュラ、スレーシュヴァラ、パドマパーダの諸説を取り入れて総合化を図ったという点は、14世紀以降不二一元論学派が総合化の時代に入ったとき、バーマティー派がヴィヴァラナ派と並んで大きな勢力を獲得していくことになる一因となったであろうとも考えられるのである。

<sup>42</sup>BSBh I.1.1, pp. 128-129 および *Bhāmātī* I.1.1, pp. 128-129.



## おわりに

以上、『バーマティー』の思想を、無明の基体の問題、映像説と限定説の問題\*、解脱への道における瞑想の位置の問題という三点から、思想史的に明らかにしてきた。だが、これはいまだ、部分的に捉えられた『バーマティー』の思想のいくつかの側面にしかすぎない。しかしながら、『バーマティー』の思想の全体的な特徴として、少なくとも以下の四点だけは明らかになったものとする。

- (1) 『バーマティー』は、一貫して、シャンカラの打ち立てた不二一元論の枠組みの中で、思想の展開を行っている。
- (2) 『バーマティー』の一つの特徴として著しいのは、彼自身が六派兼学の碩学であることを反映して、不二一元論学派の先行する諸思想を総合しようとする姿勢である。そのことは、第十章 [本書第 2 章] で明らかにしたとおりである。
- (3) そして、先行する諸思想のなかでも特に、マンダナミシュラの影響が大きく、ある意味では、不二一元論学派においてマンダナミシュラの復活を図った作品だと言うこともできる。そのことは特に、第八章 [本書第 1 章] との無明の基体に関する問題で明らかな通りである。
- (4) そして恐らくこの点が、後に、ヴィヴァラナ派から攻撃を受ける一因となったのであろう。このことを示唆しているのが、第九章 [未収録] である。

最後に、第十章 [第 2 章] では強調しなかったが、解脱の道における瞑想の位置の問題に関しても、『バーマティー』がマンダナミシュラの『ブラフマ・シッディ』の影響を強く受けている点を示す、内容的に極めて類似した章句が存在するので、それを以下に挙げて論を閉じることにしたい。

asmāj jāte 'pi pramāṇāt tattvadarśane anādimitthyādarśanābhyāsapariniṣpannasya  
draḍhīyasaḥ saṃskārasyābhibhavāyocchedāya vā tattvadarśanābhyāsaṃ manyate /  
[*Brahmasiddhi*, p. 35]

「従って、認識根拠に基づいて、真理を見ることが生じても、無始の誤った見ることの繰り返しから生じたより確固とした潜在印象を、圧倒するためあるいは断ち切るために、真理を見ることの繰り返しが、考えられるのである。」

---

\*原著第 9 章は本書に収録しなかったが、初出バージョンを <http://hdl.handle.net/2297/3065> から入手できる。

mithyājñānaprasañjitaṃ ca tu rūpaṃ śakyam tattvajñānenāpavaditum / mithyājñāna-  
saṃskāraś ca sudṛḍho 'pi tattvajñānasamskāreṇādaranaairantaryadīrghakālatattva-  
jñānābhyāsajanmaneti / [*Bhāmatī* I.1.1, p. 45]

「だが、誤った観念によって生み出された姿は、真理の認識によって否定しうるの  
である。そして、誤った認識 [から生じた] 潜在印象も、たとえそれが極めて頑強  
なものであっても、真理の認識より生じる潜在印象—— [それは] 真理の認識を注  
意深く、絶え間なく、長い間、繰り返すことによって生ずる——によって [否定  
し] うるのである。」