

## 第二部 『バーマティーン』 I.1.1-4 和訳



## はしがき

### テキストと翻訳

ここに和訳を試みる『ブラフマ・スートラ註解』I.1.1-4と『バーマティー』I.1.1-4の個所は、『ブラフマ・スートラ』の最初の重要な四つのスートラ (catuḥsūtrī) に対する註釈ならびに複註の部分である。この個所は、シャンカラならびにヴァーチャस्पティ・ミシュラの思想的特徴が最もよく現れているところである。

和訳にあたっては、

1. *The Brahmasūtra Śāṅkara Bhāṣya with the Commentaries Bhāmatī, Kalpataru and Parimala*, ed. by N. S. Anantakṛṣṇa Śāstrī and V. L. S. Paṅsīkar, Nirṇaya Sāgar Press, Bombay, 2nd ed., 1938 (T1 と略す)。

を底本として用いながら、

2. *The Brahmasūtra Śāṅkarabhāṣya with the Commentaries Ratnaprabhā, Bhāmatī and Nyāyanirṇaya*, ed. by M. S. Bākre, Nirṇaya Sāgar Press, Bombay, 3rd ed., 1934 (T2 と略す)。
3. *Brahmasūtra Śāṅkara Bhāṣya with Nine Commentaries*, ed. by N. S. Anantakṛṣṇa Śāstrī, Calcutta Saṃskṛt Series No.1, Calcutta, 1933 (T3 と略す)。
4. *Bhāmatī*, ed. by Bāla Śāstrī, Bibliotheca Indica No.83, Benares, 1880 (T4 と略す)。
5. *Bhāmatī*, ed. by J. Vidyāsāgara, Saraswatī Press, Calcutta, 1891 (T5 と略す)。
6. *The Bhāmatī*, ed. with full notes by Dhundhīrāj Śāstrī, Kāśī Saṃskṛt Series No.116, Benares, 1935 (T6 と略す)。
7. *The Bhāmatī of Vācaspati on Śāṅkara's Brahmasūtrabhāṣya (Catuṣsūtrī)*, ed. with an English Translation by S. S. Suryanarayana Sastri and C. Kunhan Raja, Theosophical Publishing House, Madras, 1933 (T7 と略す)。

をも参照し、『バーマティー』に関してのみ、底本と差異がある場合には Appendix の「『バーマティー』異同対照表 (I.1.1-4)」\* にこれを示した。

---

\*本書には収録しなかったが、初出である『愛知学院大学文学部紀要』18, 113-140, 1988 は、CiNii 論文 PDF オープンアクセスから自由に入手できる。

また、『ブラフマ・スートラ註解』の和訳に関しては、T2に含まれている三種の註釈（すなわち、ヴァーチャスパティ・ミシュラの『バーマティー』、ゴーヴィンダーナンダの『ラトナプラバー』、アーナンダギリの『ニヤーヤニルナヤ』）、およびパドマパーダの註釈『パンチャパーディカー』（*Pañcapādikā*, ed. with Ātmasvarūpa's *Prabodhapariśodhinī*, Vijñātman's *Tātparyārthadyodinī*, Prakāśātman's *Vivaraṇa*, Citsukha's *Tātparyadīpikā*, Nṛsiṃhāśrama's *Bhāvaprakāśikā* by S. Śrīrāma Śāstrī and S. R. Kṛṣṇa Śāstrī, Madras Government Oriental Manuscripts Series 115, Madras, 1958）を参照し、あわせて、以下の七種の翻訳も参照した。

1. P. Deussen, *Die Sūtras des Vedānta oder die Ārīraka-Mīmāṃsā des Bādarāyaṇa nebst dem vollständigen Kommentare des Āṅkara*, Georg Olms, Hildesheim, 1966（これは同書 Leipzig, 1887 の復刻である）。
2. G. Thibaut, *The Vedānta Sūtras with the Commentary by Śāṅkarācārya*, part I, Motiral Banarsidass, Delhi, 1973（これは、Sacred Books of the East, vol.34, 1890 の復刻である）。
3. V. M. Apte, *Brahma-Sūtra Śāṅkara-Bhāṣya*, Popular Book Depot, Bombay, 1960。
4. S. Gambhīrānanda, *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śāṅkarācārya*, Advaita Āśrama, Calcutta, 2nd ed., 1972。
5. L. Renou, *Śāṅkara; Prolégomènes au Vedānta*, Imprimerie Nationale, Paris, 1951。
6. H. D. Sharma, *Brahmamsūtra-Catuhśūtrī*, Oriental Book Agency, Poona, 1967。
7. 金倉円照『シャンカラの哲学』上、春秋社、1980。

一方、『バーマティー』の和訳に関しては、T1に含まれるアマラーナンダ（Amalānanda 13世紀）の註釈『ヴェーダーンカ・カルパタル』と T3に含まれるアカンダーナンダ（Akhaṇḍānanda）の註釈『ルジュ・プラカーシカー』（*Ṛjuprakāśikā*, 別名 *Bhāmatīvyākhyā*）を参考にし、T7に含まれる英訳も参照した。

なお本和訳のなかで、ゴチックの部分は、『ブラフマ・スートラ註解』の部分であることを示している。また、[ ] 内は和訳に際して訳者が補った部分であることを、( ) 内は同義の言葉すなわち原語あるいは言い換えであることを、それぞれ示している。

## 「『バーマティー』 I.1.1-4 和訳」初出一覧

この本論文の第三部 [第2部] 「『バーマティー』 I.1.1-4 和訳」は、以下のような形で発表されたものを一つにまとめたものである。

1. 「『バーマティー』和訳 I.1.1-4 (I)」『名古屋大学文学部研究論集』（哲学 29）、

1983.03、pp.59-77。

2. 『『バーマティー』和訳 I.1.1-4 (II)』『東海仏教』28 輯、1983.07、pp.69-81。
3. 『『バーマティー』和訳 I.1.1-4 (III)』*Samhāṣā* 5 号、1983.11、pp.90-110。
4. 『『バーマティー』和訳 I.1.1-4 (IV)』*Samhāṣā* 6 号、1985.01、pp.56-74。
5. 『『バーマティー』和訳 I.1.1-4 (V)』(59 年度文部省科学研究費奨励研究 A 成果報告書)、1985.03、全 36 頁。
6. 『『バーマティー』和訳 I.1.1-4 (VI)』*Samhāṣā* 7 号、1986.03、pp.24-41。
7. 『『バーマティー』和訳 I.1.1-4 (VII)』『名古屋大学文学部研究論集』(哲学 32)、1986.03、pp.1-17。
8. 『『バーマティー』和訳 I.1.1-4 (VIII)』『東海仏教』31 輯、1986.06、pp.101-110。
9. 『『バーマティー』和訳 I.1.1-4 (IX)』*Samhāṣā* 8 号、1986.10、pp.49-103。
10. 『『バーマティー』和訳 I.1.1-4 (X)』『名古屋大学文学部研究論集』(哲学 33)、1987.03、pp.19-31。
11. 『『バーマティー』和訳 I.1.1-4 (XI)』*Samhāṣā* 9 号、1987.06、pp.25-46。
12. 『『バーマティー』異同対照表 (I.1.1-4)』『愛知学院大学文学部紀要』第 18 号、愛知学院大学、1989.03、pp.113-140。



## 帰敬偈

1. 我々は、[まず]、不死であり、無限の幸福であり、無限の知であるブラフマンに帰命する。[実在であるとも非実在であるとも] 表現し得ない二種の無明に助けられ<sup>1</sup>、この主宰者（ブラフマン）は、[現象世界を構成する] 虚空と風と火と水と地となって仮現（vivarta）した<sup>2</sup>。また、こ [のブラフマン] から、現象世界の中の動くものと動かざるもの<sup>3</sup>——（それには）種々なものがある——もすべて、生じたのである。 5

2. この [ブラフマンの] 息がヴェーダであり、眼差しが五元素（虚空・風・火・水・地）であり、微笑が動くものと動かざるものであり、眠りが [現象世界の] 最終的掃滅である。

3. [次に] 我々は、永遠なるヴェーダとバヴァ神（シヴァ神）に帰命する。[このうち、 10  
ヴェーダには] 六種の補助学（aṅga）<sup>4</sup>が付属しており、種々の不変化詞（avyaya）が含まれている。一方、また、[バヴァ神にも]、六種の部分（aṅga）<sup>5</sup>と種々の特質（avyaya）<sup>6</sup>が備わっている。

4. [次に]、我々は、マールタンダ神（太陽神）とティラカスヴァーミン神（カールツ

---

<sup>1</sup>二種の無明とは、「無始の実体」（anādibhavarūpa）としての無明と「それぞれ前の誤認より生じた潜在印象」（pūrvapūrvavibhramasamkāra）としての無明である（*Vedāntakalpataru*, p. 3）。

<sup>2</sup>仮現（vivarta）とは、不二一元論学派に特有の考え方で、『ブラフマ・スートラ』が現象世界をブラフマンの展開（pariṇāma）と考え、両者に同等の実在性を認めていたのに対し、シャンカラ以後は現象世界にブラフマンより低い実在性しか認めないという仮現説に変わってゆき、ブラカーシャートマン（10世紀）において、いわゆる仮現説が成立した。Cf. Hacker, 1953, pp. 220-250 および前田専学, 1980a, pp. 105-136.

<sup>3</sup>動くものと動かざるものとは個人存在（jīva）等のことである。

<sup>4</sup>六種の補助学（aṅga）とは、祭事学（kalpa）・音韻学（śikṣā）・韻律学（chandas）・天文学（jyotiṣā）・語源学（nirukta）・文法学（vyākaraṇa）である。

<sup>5</sup>六種の部分（aṅga）とは、全智者性（sarvajñatā）・充足（tṛpti）・無始の覚り（anādibodha）・独立性（svatantratā）・常に損なわれることのない力（nityam aluptaśaktiḥ）・不可思議な力（acintyaśakti）である（*Vedāntakalpataru*, p. 4）。なお、(4) と (5) の aṅga は、原文では、これら二種の意味を含む掛詞となっている。

<sup>6</sup>種々の特質（avyaya）として、*Vedāntakalpataru*, p. 4 は、*Vāyupurāṇa* を引用して、次の十種を挙げている。智（jñāna）・離欲（virāgatā）・主宰者性（aiśvarya）・苦行（tapas）・真実（satya）・忍耐（kṣamā）・堅忍（dhṛti）・創造者性（sraṣṭṛtva）・自己覚醒（ātmasambodha）・支配者性（adhiṣṭhāṭṛtva）。なおこの語も、原文では、不変化詞（avyaya）との掛詞になっている。

ティケーヤ神)<sup>7</sup>と偉大なガナパティ神<sup>8</sup>に帰命する<sup>9</sup>。[というのは、これらの神々は]あらゆることをかなえてくれる [ので]、万人の崇敬の的だ [からである]。

5 5. [次に、我々は]『ブラフマ・スートラ』の著者ヴェーダ・ヴィヤーサ<sup>10</sup>に帰命する。[彼は]ハリ神（ヴィシュヌ神）の知的能力の化身であり、[種々な聖典の]創造主（著者）<sup>11</sup>で [も] ある。

6. [最後に]我々は、[[『ブラフマ・スートラ註解』の著者] シャンカラ—— [彼は]清らかな知を備え、慈悲の鉞脈である——に帰命する。そして、彼（シャンカラ）の著した明析かつ深遠な『註解』を [本書『バーマティー』の中で] 解説してゆくつもりである。

10 7. 我々の言葉は汚れていても、師の著作に触れることで清められるのである。ちょうど、路上の水がガンジス河に流れ込んで清められるように。

<sup>7</sup>シヴァ神の息子で軍神として名高い神である。Cf. Dowson, 1973, p. 152.

<sup>8</sup>シヴァ神の息子で象の顔と人間の体を持ち、知恵の神・障害を取り除いてくれる神として崇拝されている。Cf. Dowson, 1973, pp. 106-108.

<sup>9</sup>*Vedāntakalpataru*, p. 4 は、典拠として次の文を引用している。「アーディティヤにたいして、またティラカの主（ティラカスヴァーミン）にたいして、さらに偉大なガナパティにたいして、常に供養をなすものは成功を手に入れることができる」(*Yājñavalkyasmṛti*, I. 294)。なお、( ) 内に補った神名は、*Rjuprakāśikā*, p. 3 による。

<sup>10</sup>ヴェーダ・ヴィヤーサとは、ヴェーダの編者ヴィヤーサのことで、彼は、伝説上の聖仙である。『マハーバーラタ』や諸ブラーナも、伝説上彼の編纂とされている。Cf. Dowson, 1973, p. 370.

<sup>11</sup>彼が創造主に比せられるのは、ハリ神の知的能力の化身であることによる (*Rjuprakāśikā*, p. 3)。



# 『バーマティー』序論

## 1. 『註解』冒頭文の趣旨説明

### 1.1. ブラフマンは考察の対象に値しないという反対主張

[反対主張] 疑問の余地のないものや無意味なものは、賢者の考察の対象 [に値し] ない。[疑問の余地のないものとは]、たとえば、思考器官 (manas) と結合した感覚器 5  
官が、明るい光のもとで接触した壺<sup>12</sup>である。また [無意味なものとは]、たとえば、鳥  
の歯である。そして、[もし、ウパニシャッドに説かれているように、ブラフマンがア  
ートマンと同一なら]、このブラフマンも、[疑問の余地がなく無意味なものであるとい  
う点では、壺や鳥の歯と] 同様である<sup>13</sup>。従って、[ブラフマンには]、領域を覆うもの  
(vyāpaka) [である疑問の余地があり意味のあるものであるという性質]<sup>14</sup>とは相反す 10

<sup>12</sup>ニャーヤ学派の知覚論では、直接知覚は、対象—感覚器官—思考器官—アートマンが結合した時に得られるとされている (cf. *Tarkasamgraha*, p. 31)。この種の結合が存在しかつその時に外界の光が不足していなければ、常に正しい知覚が得られるのである。

<sup>13</sup>『ブラフマ・スートラ』は、冒頭のスートラ I.1.1 で、その書の考察の対象がブラフマンであることを述べ、スートラ I.1.3 では、そのブラフマンが、聖典すなわちウパニシャッドから知られることを述べている。この立場は、ヴェーダーンタ学派の基本的立場であり、『ブラフマ・スートラ註解』も複註『バーマティー』もそれを受けついでいる。ここで反対主張が提示しているのは、この立場に対する疑問である。

<sup>14</sup>領域を覆うもの (vyāpaka) とか領域を覆われるもの (vyāpya) とは、推論において用いられる概念で、たとえば、(I) 山から立ち昇る煙を見て山に火があることを推論する場合、火が vyāpaka で煙が vyāpya である。この推論が正しいものであるためには、(1) vyāpya (煙) が場 (pakṣa 山) にあること、(2) vyāpaka (火) の存在する領域が vyāpya (煙) の存在する領域を覆って (あるいはそれと重なって) いるという関係にあること、すなわち、前者の外延が後者の外延より広い (あるいは同一である) ことが必要とされる。またこの場合、(2) とは対偶の関係にある、vyāpaka (火) の存在しない領域と vyāpya (煙) の存在しない領域との関係は、火のないところには煙はたたないと言われるように、vyāpaka (火) の存在しない領域が vyāpya (煙) の存在しない領域に内包されるという関係になる。本文の場合、まず、(II) ブラフマンは、考察に値する対象であるから、疑問の余地があり意味のあるものであるという推論を考えると、(1) 考察に値する対象であるという性質 (vyāpya) が場 (すなわちブラフマン) にあり、(2) 疑問の余地があり意味のあるものであるという性質 (vyāpaka) の存在する領域が vyāpya の存在する領域を覆っていれば、この推論が成立することになる。このうち、(2) は成立する。なぜなら、疑問の余地があり意味のあるものであれば、考察に値し、また逆に、考察に値する対象であるならば、疑問の余地があり意味のあるものであるという関係が成り立つように、両者の存在する領域は完全に重なっているからである。従って問題は、(1) が成り立つかどうかという点である。そこで、今度は、(III) ブラフマンは、疑問の余地がなく意味のないものだから、考察の対象に値しないという推論をたてると、(1) 疑問の余地があり意味があるものであるという性質 (vyāpaka) が場 (ブラフマン) に存在せず、(2) 考察の対象に値するという性質 (vyāpya) の存在しない領域が疑問の余地があり意味があるものであるという性質 (vyāpaka) の存在しない領域を覆っていれば、この推論が成立することになる。このうち、まず (2) は、(II)-(2) と対偶

る〔領域に存在する性質、すなわち、疑問の余地がなく無意味なものであるという性質〕が認められる。〔従って、ブラフマンは考察の対象に値しないのである。〕

詳論すれば以下の通りである。〔ウパニシャッドでは、アートマンとブラフマンの同一性が次のように説かれている〕。すなわち、〔「アートマンだけが」偉大であり (br̥hatva)、  
5 〔身体等を〕成長させる〔存在〕 (br̥mhanatva) である。従って、アートマンだけがブラフマンと呼ばれるのである〕<sup>15</sup>と。身体・器官・思考器官・統覚機能 (buddhi)・外界の対象<sup>16</sup>——〔それらは〕、「これ」という語 (経験) の対象 (idaṃkārāspada) <sup>17</sup>である——とは異なり、こ〔のアートマン〕は、「私」という直接経験 (aparokṣāubhava) ——〔それは〕疑いの余地がなく錯倒することのない〔経験〕である——によって、虫や蛾  
10 から神々や聖仙に至るあらゆる生命体に広く知られている。それ故、〔アートマンは〕考察の対象〔に値し〕ない。というのは、この世の中に、「私は存在しているのかいないのか」と疑う者は誰もいないし、「私は存在しない」と錯倒した〔考えを抱く〕者はいないからである。

『私はやせている。私は太っている。私は行く』等の表現 (経験) に見られるよう  
15 に、私という語は、身体の属性〔を表わす語〕と同格関係 (sāmānādhikarāṇya) <sup>18</sup>にあるから、その対象は身体である」というのは誤りである。何故なら、〔「私」という語 (経験) の〕対象がそれ (身体) であるとする、〔子供の頃、両親〔と共に過ごした〕経験を持つ同じ私が、老人となって、〔今〕、孫達〔と共に過ごすこと〕を経験している」という再認識 (pratisaṃdhāna) は存在し得ないことになるからである。というの  
20 は、子供の頃の身体と老人になった時の身体には、再認識の手がかりとなるもの——

---

の関係にあり、この (II)-(2) はすでに成立しているわけであるから、成立するはずである。一方 (1) は、本文中で、ブラフマンには疑問の余地があり意味のあるものだという性質 (vyāpaka) が存在しないことは論証されている。従って、この推論 (III) は成立することになる。故に、ブラフマンには、vyāpya (考察の対象に値するという性質) は存在しないことになり、(II)-(1) は成り立たないことになるのである。

<sup>15</sup>ここでは、Brahman の語義を √br̥h (増大する)、√br̥m̥h (成長させる) という語源から説明しているのである。出典は不明だが、この種の語源説明は BSBh I.1.1, p. 80 にすでに見られる。

<sup>16</sup>個人存在 (jīva) は、アートマンとその添性 (upādhi) を構成する五種の構成要素よりなる。すなわち、アートマンと (1) 粗大な身体 (sthūlaśarīra) と微細な身体 (sūkṣmaśarīra)、(2) 主要生氣 (mukhyaprāṇa)、(3) 語・手・足・排便器官・生殖器官の五種の行動器官 (karmendriya)、(4) 視覚・聴覚・臭覚・味覚・触覚の五種の感覚器官 (buddhīndriya)、(5) 思考器官・統覚機能という内官 (antaḥkaraṇa) からなるのである。

<sup>17</sup>「これ」という語 (経験) と訳した idaṃkāra という語は、「私」という語 (経験) と訳した ahaṃkāra という語と対をなしており、ahaṃkāra という語が、ahaṃpratyaya (「私」という観念) や ahaṃanubhava (「私」という経験) と同義であるということに見られるように、語レベルと観念や経験レベルのものの両者を含み込んだ語である。

<sup>18</sup>同格関係 (sāmānādhikarāṇya) は、語レベルでは、複数の語の示す対象が同一であることを示し、存在レベルでは、複数の属性が同じ基体に存在することを示す語である (cf. Nyāyakośa, pp. 1008-1012)。ここでは前者の意味で、「私」という語は「太っている」という語と同格関係にあり、「太っている」という語の示す対象は身体であるから、「私」という語の対象も身体ということになる。

もし、そ[の手がかり]があれば、[両者の]同一性が確認しうるのだが——が、全く[認められ]ないからである。従って、変化してゆくものの中であって変わることなく存在するものは、それら(変化してゆくもの)とは異なっている。たとえば、花びら[を繋ぎとめている、花輪]の糸が、それら(花びら)とは全く異なっているように。それと同じように、身体は、子供の頃[から老人になるまで]次々と変化していって

5 も、「私」という語(経験)の対象(アートマン)は、変化することなく[身体中に]存在している[ので、それは]それら(身体)とは異なっているのである。また、夢の中で[人間の身体とは]別の神の身体を得て、そ[の神の身体]にふさわしい楽しみを味わい、目が醒めた時、自分の身体が人間のものであるのを見て、「私は神ではなかった。人間だったのだ」と、[夢の中の]神の身体を拒斥することがある。[その時]で

10 も、「私」という語(経験)の対象は拒斥されない。[このことから、]「私」という語(経験)の対象が]身体と異なることは明らかである。また、[聖者は]、ヨーガの力で虎となり、[人間の身体と]別の身体[を得て]も、アートマンに変わりがないことを体験している。それ故、「私」という語(経験)の対象は、身体ではない。この[「私」という語(経験)の]対象が、器官ではないのも、同じ理由による。というのは、「私

15 は、[以前、視覚を通して物を]見ていた。その同じ私が、今、[触覚を通して物に]触れている」という[経験に見られるように]、「私」という[語(経験)の]対象は、[用いられる]器官が異なっても、再認識されているからである。一方、こ[の「私」という語(経験)の対象]が、外界の対象と異なることは、より一層明らかである。また、[「私」という語(経験)の対象は、統覚機能や思考器官ではない。というのは]、統覚機能や思考器官<sup>19</sup>は、[行為する時に用いられる]手段[であるから]、「私は行為主体である」という形で行為主体を表す表現[に用いられる「私」という語]の対象ではありえないからである。従って、[「私」という語(経験)の対象が身体等と]同じでなくても、「私はやせている。私は盲目である」等の用法は、「ベッドが叫んでいる」など[の表現]と同じように、ある種の比喩的用法(*aupacārika*)だと[考えるのが]正しいの

25 だ、と我々は思っているのである。

それ故、全く自明な「私」という経験(*anubhava*)によって理解されるアートマンは、「これ」という語(経験)の対象である身体・器官・思考器官・統覚機能・外界の対とは異なり、疑問の余地のないものであるから、考察の対象[に値し]ない。このことが、[まず、これまでの論議により]確認された。

30

[また、アートマンが、考察の対象に値しない第二の理由は、それが]無意味なものだからである。詳論すれば以下の通りである。この[アートマンの考察]に関して、

<sup>19</sup>ヴェーダーンタ学派では、統覚機能も思考器官も意識のない物質的なものであって精神的なものではないと考えられている。また *Rjuprakāśikā*, p. 111 によれば、統覚機能は決定(*nīścaya*)を本質とし、思考器官は疑惑(*saṃśaya*)を本質とするという点が違いとされている。

[ヴェーダーンタ側が] 主張しようとしている [考察の] 目的 (意味 *prayojana*) は、輪廻の止滅 (*saṃsāranivṛtti*) すなわち解脱 (*apavarga*) である。ところで、輪廻の原因は、ありのままのアートマンに [人々が] 開眼 (*anubhava*) しないところにある。[従って] ありのままのアートマンが知られば、[輪廻は] 止滅するはずである。[これがヴェー  
 5 ダーンタ側の主張であろう]。しかし、こ [の輪廻] は無始であり、ありのままのアートマンに関する知識 (*ātmayāthātmajñāna*) もまた無始である。[従って、これらはたえず] 共存している。[それ故、ありのままのアートマンが知られたところで]、どうしてこ [の輪廻] が止滅したりしようか。というのは、[これらは] 相反するものではないからである。また、[人々が] ありのままのアートマンに開眼しないことなど、どう  
 10 してありえようか。というのは、ありのままのアートマンに関する知識とは、「私」という経験にほかならないからである。

アートマンは、「私」という万人に自明の経験によって良く知られており、身体や器官とは異なるものである。[従って] ウパニシャッドが千 [集まって] も、[このアートマンを] 別なもの (ブラフマン) に変えることはできない。何故なら、「私」という自  
 15 明の] 経験と反するからである。実に、聖典は、千 [集まって] も、壺を布に変えることはできないのである。それ故、「私」という自明の] 経験と反するから、[アートマンとブラフマンの同一性を説く] ウパニシャッドは比喩的意味しかもたない、と [理解するのが] 正しい。[これが] 我々の考えである。

## 1.2. 『註解』冒頭文前半部の語句説明

20 「私」という観念の対象である主観<sup>20</sup>と「汝」という観念の対象の対象である客観は、光と闇のように本性が相反しており、[主・客が] 互いに入れ換わること (*itaretarabhāva*) は起こりえない。[この事実は] 広く認められているので、そ (主観と客観) の諸属性に関しても、互いに入れ換わることはなお  
 25 さら起こりえない。従って、「私」という観念の対象であり、かつ純粹精神を本質とする主観に、「汝」という観念の対象である客観とその諸属性を附託すること<sup>21</sup>、またそれとは逆に、主観とその諸属性を客観に附託することは、誤

<sup>20</sup> 「アートマンの本性である純粹精神が、意識のない物質的な、動作を本質とする統覚機能に附託されると、統覚機能は、アートマンの形相をとって純粹精神のようなものとなる。その時、「私は…である」という観念が統覚機能に起こる。この観念が「私」という観念である」(前田専学, 1980a, pp. 177-178)。だから、アートマン (主観) は、「私」という観念によって間接的に (統覚機能のつたアートマンの形相を通して) 指し示されるという意味で、「私」という語の対象といわれる。

<sup>21</sup> 附託とは、「以前に経験されたXが、想起の形でYに顕現すること」(BSBh, Upodghāta, pp. 17-18) と定義される。例えば、真珠母貝を見て、以前に見たことのある銀を、想起の形で、その真珠母貝の中に見

り (mithyā) であると [理解するのが] 正しい。[にもかかわらず……]

[反対主張者が] このような (先に紹介したような) 考えを抱いて [まず] 疑問を提示し、[それに対し、師シャンカラが] 答えているのが、「私」という観念の対象 [である主観] と「汝」という観念の対象 [である客観] は [云々の箇所] である。このうち、「私」という観念の対象 [である主観] と「汝」という観念の対象 [である客観] はから誤りであると [理解するのが] が正しいのだが、[反対主張者の] 疑問の箇所であり、にもかかわらず以下が、[それに対する] 答えの箇所である。この [答えの箇所には] にもかかわらず (tathā api) と述べられているので、疑問の箇所に、たとえ…であっても (yady api) [という語] を [補って] 読むべきである。[この箇所は] 「私」という観念の対象 [である主観] と「これ」という観念の対象 [である客観] は、と言  
うべきところであるが、[ここで] 「汝」[という語] が用いられているのは、[主・客  
が] 完全に異なることを暗示するためである。その典拠は、『汝』という語は、『私』  
という語と相入れない (pratiyogin)。しかし、『これ』という語はそうではない。何故  
なら、『これが (ete) 私達である。この (ime) 私達が座っている』という用法が、よ  
く見られるからである」と [いう章句にある]。主観 (viṣayin) とは、純粹精神を本性  
とするアートマンのことであり、客観 (viṣaya) とは、物質を本性とする統覚機能・器  
官・身体・外界の対象のことである。これら (統覚機能等) [が対象と呼ばれるの] は、  
純粹精神であるアートマンを対象化する (viśiṅvanti)<sup>22</sup>するからである。[すなわち、  
アートマンを] 束縛したり、[形態のないアートマンを] 自己の形態で規定したりなど  
するからである。[このように主・客の] 本質が完全に相反するところに、相互附託の  
起こりえない理由があり、[その] 例として、光と闇のようにと [述べられているので  
ある]。というのは、光と闇のように明らかに異なる存在 (samudācaradvṛtīnī)<sup>23</sup>が互  
いに [相手の] 本質を共有しあっていると考えることは、決して誰にもできないからで  
ある。このことが [本文中では、主・客が] 互いに入れ換わることが起こりえないと述  
べられているのである。[主・客が] 互いに入れ換わるとは、[主・客が] 互いに [相手  
の] 性質を有すること (itaretaratva)、[主・客の] 同一性 (tādātmya) 等 [の意味] で  
ある。[そして] それ (互いに入れ換わること) が起こりえない時にというのが、[文の  
脈略である]。

[反対主張に対する反論] [主観であるアートマンと客観である統覚機能等という] 基体 [どうし] を互いに入れ換える (相互に附託しあう) ことはないだろう。しかし、

ることである。不二元論においては、この附託の観念は、単に誤認を説明する手段であるばかりでなく、ブラフマンと現象世界との関係を説明する役割も担っている。(前田専学, 1975b, pp. 78-79)。

<sup>22</sup>ここでは、対象 (viṣaya) の語源を √viṣ (束縛する) という動詞から説明している。

<sup>23</sup>この箇所は、Vedāntakalpataru, p. 7 の samudācarantyaubhedena bhāsamāne vṛtī vartane yayos te という説明に従って訳した。

そ[の基体]の諸属性、すなわち、精神性と物質性、永遠性と無常性等を相互に附託しあうことはありうるのではないか。というのは、[よく]経験されるように、基体[どうし]が違うことは分かっている、その諸属性を附託することはあるからである。たとえば、水晶は、非常に透明なので、ハイビスカスの花が反映すると、花と違うことは  
5 分かっている、「赤い水晶」だと[思う。このように、花の属性である]赤さが[水晶の属性と]誤認されること(vibhrama)があるのである。

[反対主張者の答]だから[本文中で]その諸属性に関してもと言っているのである。[主・客の]諸属性が互いに入れ換って[別々の]基体に存在すること(itaretaratra dharmīni dharmānām bhāvaḥ)、すなわち、相互に交換されること(vinimaya)、それは  
10 起こりえない。[本文のこの箇所の]趣旨は以下の通りである。実に、色形(rūpa)のある場合には、実体(dravya)Aは、実体Bと違うとは分かっている、非常に透明なために、[Bの]影を宿し、[AにBの属性があると誤解されることがあり]得るであろう。しかし、主観である純粹精神アートマンには、色形がない[ので]、客観の影が映ることはありえない。たとえば、[クマーリラも]「[色形のない]音声・香・味等が、  
15 どうして、[他のものに]反映しようか」<sup>24</sup>と言っているのではないか。従って、この場合には、消去法(pāriśeṣya)<sup>25</sup>を用いることにより、主観と客観の本質を互いに混同した時にだけ、その諸属性も互いに混同される、すなわち、相互に交換される[という可能性]が残ることになる。[それ故]もし、これら[主観と客観という]基体[どうし]が完全に異なることを理解して、[その両者を]混同[さえ]しなければ、その諸  
20 属性を混同することはなおさらしない。何故なら、[属性間の関係は]それぞれの基体を介在して[成りたって]いるので、[基体間の関係に比べて]疎遠だからである。だから[本文中に]なおさら[…ない]と述べてあるのである。それとは逆にとは客観とは逆にという意味である。[また]誤り(mithyā)という語は隠覆(apahnavā)<sup>26</sup>を意味している。

25 [従って、本文前半部の]趣旨[を要約すれば]次の通りである。すなわち、「[XとYとの]附託[が存在する領域]は、[両者の]相違にたいする無理解[の存在する]領域により覆われ(vyāpta)<sup>27</sup>ている。しかし、こ[の主観と客観の場合]には、それと

<sup>24</sup>Ślokavārtika, Śūnyavāda, K.39ab.

<sup>25</sup>反対主張者は、属性の附託が起こりうる可能性として、属性が基体に反映(pratibimba)する場合と、基体どうしの附託(混同)を前提として属性の附託(混同)が起こる場合の二つを想定し、ここまでで、前者の可能性がなくなったので、消去法によって残るは後者の可能性だけであると言っているのである。

<sup>26</sup>隠覆(apahnavā)という語は、誤り(mithyā)が物事の真の姿を覆い隠すことから、ここで誤りと同義語とされている。Pañcapādikāも、この同じ箇所に対する註で、誤り(虚妄mithyā)という語にはこの隠覆(apahnavā)と[非実であるとも非実在であるとも]表現し得ないこと(anirvacanīya)の二義あることを述べ、この箇所では隠覆の意味にとっている。Bhāmātīもこれに従ったのであろう。

<sup>27</sup>脚注14参照。

は逆で、[主・客の] 相違が理解されている。[従って] これ（主・客の相違に対する理解）が無理解を取り払えば、この「無理解の存在する」領域に覆われている附託も取り払われることになる」[というのが趣旨である]。[そして]、たとえ「附託することは」誤りである「と理解するのが」正しくても「という前半部は」にもかかわらず「以下の後半部に」かかっていくのである。

5

### 1.3. 『註釈』冒頭文後半部の趣旨説明 [I] ——ブラフマンは考察に価するという教証

ここ（本文の後半部）では、[先に紹介した反対主張に対して、師シャンカラは]、もし「私」という経験にアートマンの真の姿（*ātmatattva*）が顕現しているのなら、[反対主張者の] 言う通りだろうが、[実際には] そうではないのだ、ということをおうとして  
10  
しているのである。詳論すれば次の通りである。天啓聖典・聖伝書・叙事詩・プラナーナには、アートマンの真の姿は、あらゆる添性（*upādhi*）<sup>28</sup>に限定されない、無限の歓喜・精神性そのものであり、無関心（*udāsīna*）であり、唯一にして不二（*advitīya*）である、と説かれている。これら「天啓聖典等の章句」は、序論部（*upakrama*）・本論部（*parāmarśa*）・結論部（*upasaṃhāra*）を通じて、アートマンのこのような真の姿を繰り返  
15  
返し（*kriyāsamabhihāreṇa*）述べている。[従って] それ（アートマンのこのような真の姿）が「天啓聖典等の章句の」主題である。[それ故たとえ] インドラ神でも、[これらの章句を] 比喩的意味に解することはできない。その典拠は、『「なんて美しいんだろう。なんて美しいんだろう」][という例に見られる] ように、繰り返して述べれば（*abhyāse*）、意味が強まることはあっても弱まることはない。[従って] 比喩的意味にな  
20  
ることなどなおさらない」<sup>29</sup>と「いう章句にある」。一方、「私」という経験の示すところによれば、アートマンは、有限であり、多種多様な悲しみや苦しみなど様々なものに悩まされている。[この「私」という経験の] 対象が、どうして、アートマンの真の姿であ  
ったりしようか。また、どうして、[私という経験に] 誤りのないことがあるか。

[反対主張] 直接知覚は、[聖典より] 先に存在する認識根拠（*jyeṣṭapramāṇa*）<sup>30</sup>で  
25  
ある。[従って] 聖典はそれ（直接知覚）に基づいている。[アートマンとブラフマンの同一性を説く] 聖典は、[この] 直接知覚（私という経験）に反するので、誤った認識

<sup>28</sup> 添性（*upādhi*）とは、「事物に付加されてその本来的なあり方を限定する、事物そのものにとって非本質的要素をいう」（服部正明, 1969, p. 261, note 1）。アートマンの場合にその非本質的要素が何であるかについては、脚注 16 参照のこと。

<sup>29</sup> 出典不明。

<sup>30</sup> 以下の議論はすでに、Maṇḍanamīśra の *Brahmasiddhi*, pp. 39-41 に出てきている。

根拠であるか比喩的意味を持つか〔のいずれか〕である。

〔答論〕こ〔の反対主張〕は誤りである。何故なら、〔聖典〕自身から生じた認識の妥当性〔を証明するの〕に、〔聖典が他の認識根拠を〕必要とすることはないからである。〔その第一の理由は〕、それ（聖典）は、〔天啓であって〕人間の手になるものではないので、欠陥があるのではと疑う余地が全くないからである。〔また、第二の理由は、  
5 他<sup>5</sup>の認識根拠では知ることも拒斥することもできない事柄が、聖典から〕知られることから分かるように、それ（聖典）は、自立した認識根拠だからである。

〔反対主張〕〔確かに、聖典は、それ自身からすでに生じた〕認識の妥当性〔を証明するの〕に、〔直接知覚に〕基づくことはない。しかし、〔聖典から認識が〕生ずるため  
10 には、直接知覚が必要である<sup>31</sup>。〔ところが、アートマンとブラフマンとの同一性を説く聖典は〕、そ〔の直接知覚（私という経験）〕に反している。従って、〔この場合、聖典から認識が〕生じないことになり、〔聖典は〕誤った認識根拠となる。

〔答論〕そうではない。というのは、〔アートマンという真理に関する認識を〕生み出す〔聖典〕は、〔直接知覚には〕反しないからである。何故なら、もし〔聖典から生ずる認識が直接知覚の日常的な認識の妥当性を否定す〕れば、〔聖典から認識が生ずるための〕原因が存在しなくなるので、〔認識が〕生じないことになる。しかし、〔実際には〕、聖典〔から生ずる〕認識が直接知覚の日常的な認識の妥当性を否定することはない。〔聖典から生ずる認識が否定するのは、直接知覚の〕真実の（アートマンという真理に対する）〔認識の妥当性〕である。また、それ（真実の認識根拠としての直接知覚）  
20 は、それ（真理の認識）を生み出すことはない。というのは、よく経験されるように、真理の認識は、日常的な認識根拠〔としての直接知覚〕——〔それが〕真実の（アートマンという真理に対する）認識根拠ではないにもかかわらず——から生ずるからである。たとえば、〔世の人々が〕、長いとか短いなどの性質——〔それは、音声の属性であって音節の〕属性ではないのだが——を、音節に附託して、「真理」を認識する根拠  
25 としているように。すなわち、世の人々は、ナーガという語から象を、ナガという語から木を〔それぞれ〕理解するが、〔それは〕誤りではないのである。

〔反対主張〕〔比喩的意味〕以外に趣旨の〔理解でき〕ない語は、〔語〕自身の意味に関して言えば、比喩的意味がある。

〔答論〕こ〔の反対主張〕は誤りである。というのは、〔シャヴァアラ〕が「儀軌の場合、語には、〔原義〕以外の意味はない」<sup>32</sup>と〔述べている〕からである。また、先に  
30

<sup>31</sup> 語から認識が生ずるのは、語を聞いた時だけである。この意味で聖典（語）から認識が生ずるのには、直接知覚が必要である。

<sup>32</sup> MSBh I.2.29. ヴェーダは、儀軌 (vidhi)・真言 (mantra)・祭名 (nāmadheya)・禁令 (niṣedha)・釈義 (arthavāda) の五部門に分れる。「この中儀軌とは Veda 中、未知の好ましき事柄を教える部分のことである。こ〔の儀軌〕は又、〔当該儀軌〕以外の量 (pramāṇa = 認識根拠) によっては知る事の出来ない、有



生じたものであるということは、[それが後に生ずるものに] 必要でない場合には、[後に生ずるものに] 拒斥される (bādhyā) 理由にはなるが、[後に生ずるものを] 拒斥する (bādhaka) 理由にはならない<sup>33</sup>。というのは、[真珠母貝を銀と見誤った時に]、銀の認識は [真珠母貝の認識より] 先に生じてはいるが、後に生ずる真珠母貝の認識こよって拒斥されるのが経験されるからである。何故なら、それ (真珠母貝の認識) は、  
5  
それ (銀の認識) を拒斥することで成り立っているのに、それ (銀の認識) が拒斥されなければ、生ずることができないからである。そして、すでに明らかにしたように、真実の (アートマンという真理に対する) 認識根拠として [の直接知覚] は、[後に聖典から生ずる認識に] 必要ではない。[従って、聖典から生ずる認識によって拒斥されるのである]。また、偉大な聖者 [ジャイミニの著した] スートラムも、「前後関係がある  
10  
場合には、前のほうが効力は弱い。たとえば基本祭 (prakṛti) のように」<sup>34</sup>と、同じ趣旨のことを [述べている]。同様に、「認識が互いに依存し合うことなく生ずる場合には、先 [に生じた] ものより後に [生じた] もののほうが強力である、と理解すべきである」<sup>35</sup>と [いう章句もある]。

意義な結果をもたらす好ましい事柄を命ずるものであるという点に [その存在] 意義を有する。例えば、*agnihotraṃ juhuyāt svargakāmaḥ* (=『天界を望む者は Agnihotra [祭] を行うべし』という儀軌は、[当該儀軌] 以外の量によっては知ることの出来ない、天界という有意義な結果をもたらす護摩 (homa) [を行うこと] を [吾等に] 命じているのである」(北川秀則 (tr.), 1969, p. 53)。

<sup>33</sup>拒斥 (bādha) とは、本文中の銀と真珠母貝の例に見られるように、先に生じた認識を後に生じた認識が否定することである。不二一元論において、この拒斥の観念は、単に誤認を説明する手段であるばかりでなく、ブラフマンの知により、現象世界の真実性・実在性が拒斥されるというように、ブラフマンと現象世界との関係を説明する役割も担っている (島, 1978, pp. 126-115 参照)。

<sup>34</sup>*Mīmāṃsāsūtra* VI.5.54. 「祭式は基本祭 (prakṛti) と応用祭 (vikṛti) とに大別できる。基本祭とはその祭式に対して従属関係にあるものがすべて *Veda* の中で詳しく述べられている祭式のこと、*Darśapūrnamāsa* 祭、*Agnihotra* 祭、*Jyotiṣṭoma* 祭等がこれである。応用祭とは基本祭に若干の変化をつけて行われる祭式のこと、*Saurya* 祭、*Vāyavya* 祭、*Śyena* 祭、*Aindāgna* 祭等がこれに属する。このために応用祭について述べている *Veda* の章節中では応用祭に対して従属関係にある凡ゆる要素が述べられているわけではなく、基本祭と異なる部分だけが述べられている。そして基本祭と同じ部分は、*prakṛtivad vikṛtiḥ kartavyā* (=『応用祭は基本祭にならって行うべし』) という拡張解釈の法則 (*codaka, atideśa*) によって了解されるものとされている」(北川秀則 (tr.), 1971, p. 34)。この場合、ヴェーダの中で述べられている基本祭の従属要素 (これが先に適用される) と、同じくヴェーダの中に述べられている応用祭の従属要素 (これが後に適用される) とが矛盾したら、後者が前者を拒斥して応用祭に適用される。例えば、基本祭ではクシャ草を供物として用いるように規定されていても、応用祭でシャラ草を用いるように規定されていれば、後者に従うのである。

<sup>35</sup>*Tantravārtika* III.3.2.

#### 1.4. 『註釈』冒頭文後半部の趣旨説明 [II] ——ブラフマンは考察に価するという論証

また、[反対主張者は]、アートマンが「私」という語（経験）の対象であることを論証しようとしていたが、[その]彼らでさえ、これ（「私」という語（経験）の対象としてのアートマン）が、[アートマンの]真の姿ではないことを認めないわけにはいけない。というのは、「私」という語（経験）の対象が真のアートマンだとすると、アートマンは] 遍在する者<sup>36</sup>である [はずなのに]、「私はこの家の中だけにいても知っている」と [いう表現（経験）に見られるように]、有限なものと理解されることになるからである。[それは] ちょうど、平地にいる人には、非常に高い山の頂上にある大木が、  
10 草の葉のように見えるようなものである。

[反対主張] これは、身体が有限であることが経験されているのであって、アートマンが [有限であることが経験されているのでは] ない。

[答論] それは誤りである。というのは、もしそうだとすれば、[この表現（経験）は]、「私は」と [いう形を取ら] ずに、[「身体が」という形を取るはずである]。また、  
15 [「私」という語は] 比喩的意味 [で用いられており、実際には身体を意味している] とすると、[身体は物質的なものだから]、「知っている」と [いう表現には] ならないはずである。

さらに、比喩的意味 [が成り立つの] は、話し手と聞き手の間に、「X [を意味する] 語が Y に対して用いられるのは、[X と Y に共通に] 認められる性質を通してである」という理解が [成立している] 時である。[従って]、それ（比喩的意味が成り立つ）には、[X と Y との] 相違を知っていることが前提となっている。それ（比喩的意味）の例には次のようなものがある。アグニホートラという語は、日々義務として行わなければならない祭式であるアグニホートラをもともとは意味するが、「アグニホートラ祭を一ヶ月間行ふべし」<sup>37</sup>という [儀軌に見られる] ように、カウ نداパーイナーマヤナ祭  
20 に [用いられる。これは] 比喩的用法である<sup>38</sup>。何故なら、[この場合、アグニホート

<sup>36</sup>アートマンが遍在する者 (sarvavyāpin) であることは、『ブラフマ・スートラ』II.3.19-32 において述べられており、シャンカラもヴァーチャスパティ・ミシュラもこの見解を受けついでいる。

<sup>37</sup>Cf. *Mīmāṃsāsūtraśābarabhāṣya* VII.3.1.

<sup>38</sup>Cf. *Mīmāṃsāsūtra* I.4.4; II.3.24; VII.3.1. アグニホートラ祭は、日々義務として行わなければならない祭式 (nityakarma) で、一方、カウ نداパーイナーマヤナ祭は、臨時に行われる祭式 (naimittikakarma) である。「アグニホートラ祭を一ヶ月を間行ふべし」という儀軌中のアグニホートラという語がカウ نداパーイナーマヤナ祭に用いられるのは、第一には両祭式において行わなければならない事柄 (sādhyā)、すなわち祭式が基本的に同じだからであり、第二には文脈 (prakaraṇa) が違うことによる。本文は、実際には、「ウパサッド (供養祭) を行ったのち、アグニホートラ祭を一ヶ月間行ふべし」となっている。このウパサッド供養祭 (iṣṭi) は、アグニホートラ祭では行われていない。従って、ここで命じられている祭式は、アグニホートラ祭とは異なることになる。これが文脈の相違である。Cf. *Mīmāṃsāsūtraśābarabhāṣya*

ラという語が用いられるのは]、遂行すべき事柄 (sādhyā) が似ているからであり、[両祭式が] 異なることは、文脈 (prakaraṇa)<sup>39</sup> の相違により確定しているからである。また、ライオンという語が [人に] 用いられるのも、人がライオンと違うことは経験上良く知られているからである。[従って]、もし [「私」という語がもともとはアートマンを意味していると経験的に知って] いれば、X (アートマン) [を意味する] 語が身体等 (Y) に [用いられることになるから]、比喩的用法ということになる。しかし、[実際には、人々は]、「私」という語の一義的意味は身体とは別のもの (アートマン) であると、経験上ははっきりと知っているわけではない。[従って、比喩的用法とは考えられない]。

[反対主張] [「私」という語が身体等に用いられるのは]、全く慣習的用法なので、[実際には] 比喩的用法であるにもかかわらず、[人々は、それが] 比喩的用法だとは気づかないのである。[それは] ちょうど、ごま油 (taila) という語がカラシ油 (sārṣapa) 等の [意味にも用いられる] ようなものである。

[答論] そのように考えるべきではない。この場合にも、[人々は]、「カラシ油等がごま油という語で表現されるのは、ごまから生じた液体と [カラシ油との] 相違が良く知られている時だけである」ということに気づいている。[というのは、同じごま油という語の] 対象でも、ごま油とカラシ油が同じものと決まっているわけではない [からである]。

従って、[以上の論議から] 次のことが確定される。すなわち、「二つの [対象を] 示す [語] が持つ比喩的意味という性質 [の存在する領域] は、一義的意味と比喩的意味との識別智 (vivekajñāna) [が存在する] 領域により覆われている (vyāpta)。従って、この場合、領域を覆うもの (vyāpaka)<sup>40</sup> である識別智が減すれば、比喩的意味という性質も減することになる」と。

[反対主張] 「彼 (子供の頃の私) が [今の] 私 (老人になってからの私) [になったので] ある」と [いう表現 (経験) に見られる] ように、身体は子供の頃と老人になってからでは違っても、同一のアートマンが [「私」という語の対象として] 再認識される。従って、アートマンは身体等とは異なるものとして経験されていることになる。

[答論] [このような] 主張をすべきではない。何故なら、これは、学者 (parīkṣaka) の場合の話であって、普通の人の場合の話ではないからである。また、学者の場合でも、日常的経験に関しては、普通の人ととりたてて相違があるわけではない。その理由

II.3.24. またウパサッドについては、Kane, 1974, pp. 1151-1152 参照。

<sup>39</sup> 文脈 (prakaraṇa) とは、祭式の相違を判断する六つの認識根拠、すなわち、別の語 (śabdāntara) ・ 反復 (abhyāsa) ・ 数 (sāṃkhyā) ・ 従属要素 (aṅga) ・ 文脈 (prakaraṇa) ・ 名称 (saṃjñā) の一つである。Cf. Kane, 1977, pp. 1306-1307.

<sup>40</sup> 脚注 14 参照。

についてはのちに『註解』の神聖な作者（シャンカラ）が、[日常的経験に関しては、**学者も** 動物等と区別がないからである<sup>41</sup>と [明らかにするであろう]。[このことは] 他学派の人達ですら言っていることである。たとえば、「実に、聖典を考察する人は、このように区別している。[ところが] 学者はそうではない」<sup>42</sup>と。

5 従って、[ここで] 消去法<sup>43</sup>を用いれば、次のように [考えるのが] 正しいと我々は思っている。すなわち、世の人々は、「私」という語の対象は純粹精神アートマンである [と言いながらも、一方では、その語を] 「私はこの家の中にだけいても知っている」というように用いているが、[これは比喩的用法ではない]。身体等と [アートマンとの] 相違が分からずに、アートマンは有限であると思込んでいるのである。[それは]  
10 は] ちょうど、壺・水瓶・鉢等の添性に限定されているせいで、虚空 [が有限だと考えるようなもので] ある。

[反対主張] 身体のように、アートマンも有限である。

[答論] 「私」という語 [の用法] の妥当性 [を保つ] ために、このような [主張をする] のは、誤りである。この場合には、実に、これ（アートマン）は、原子大であるか身体大であるか [のいずれか] であろう<sup>44</sup>。[まず] 原子大だとすると、「私は太っている。私は背が高い」という表現（経験）は [成り立ちえ] ないことになる。[一方] 身体大であるとすると、身体と同じように、[アートマンにも] 部分があることになり、[永遠であるアートマンが] 無常であるという [理論上の] 誤謬に陥ることになる<sup>45</sup>。さらにまた、この [アートマンは身体大であるという] 説に立てば、（アートマンの）精神活動を行うのは、部分の集合体か個々の部分か [のいずれか] であろう。[まず] 個々の部分が精神活動を行うという説に立てば、[個々に] 独立した多くの精神的存在は、統一（ekavākyatā）がとれないために無秩序となり、相反する方向にばらばらに動いて、身体が分解してしまうか、活動が [生じ] ないことになるか、[いずれかの理論上の] 誤謬に陥ることになるだろう。一方、[アートマンの] 精神性は集合体 [全体] と結びついている [という説] に立てば<sup>46</sup>、[集合体の] 一部が破損すると精神ア

<sup>41</sup>BSBh, Upodghāta, p. 42.

<sup>42</sup>出典不明。

<sup>43</sup>先に、「私はこの家の中だけにいても知っている」という表現（経験）で説明しうる可能性として、比喩的意味と附託のいずれかを想定し、ここまでで比喩的意味の可能性は否定されたので、消去法によって附託の可能性だけが残るのである。

<sup>44</sup>アートマンの大きさに関しては、インド一般に三種の見解が見られる。(1) アートマンは極大であり、万物に遍在するという説、(2) アートマンは原子大であるという説、(3) アートマンは身体大であるという説である。この問題はすでに、『ブラフマ・スートラ』II.3.19-32 およびそれに対するシャンカラの『註解』の中で論じられている。

<sup>45</sup>部分のあるものは、個々の部分に分解されて消滅するから、無常である。

<sup>46</sup>Vedānatakalpataru, p. 14 では、アートマンの精神性が集合体と結びついているという説を、(1) 精神性は身体という添性を通して集合体と結びついている (sarīropādihikī) という説、(2) 精神性はそれ自体で独立に集合体と結びついている (svataḥ) という説、(3) 精神性はたまたま偶然に集合体と結びついている

トマンの一部も破損することになり、[アートマンは] 精神的活動を行わないことになるだろう。また、[個々の部分がそれぞれ、必然的な関係で結びついて、集合体全体を構成する可能性も考えられるが]、多くの [個々の] 部分 [どうし] には、互いに [集合体を構成する] 必然的な関係 (avinābhāva)<sup>47</sup>が見あたらない。また、[集合体の] 一部が滅すると、そ [の一部] がなければ [集合体は成り立たないから、集合体が] 精神的活動を行わないことになるだろう。[唯識論者の主張するような] 識が [「私」という観念 (語) の] 対象だとしても、「私」という観念が誤認 (bhrānta) である点では、それ (身体) の場合と同じである。というのは、それ (「私」という観念) からは永遠な実在が明らかになるのに、識は無常だからである<sup>48</sup>。以上 [の論議] で、「私は太っている。私は盲目である。私は行く」等の [日常的表現 (経験)] も附託によることを説明し終ったのである。

### 1.5. 『註解』冒頭文後半部の語句説明

にもかかわらず、[それぞれ互いに] 完全に異なる [主観と客観の] 諸属性および [その諸属性の] 基体 [である主観と客観と] を互いに識別しないで ([文字通りには] 互いの無識別によって)、主観に客観の本質と諸属性を、客観に主観の本質と諸属性を附託して (adhyasya) ([文字通りには] それぞれにそれぞれの本質とそれぞれの諸属性を附託して)、真実と虚妄とを混淆して (mithunīkrtya)、「これが私である」「これは私のものである」[と言う。これが] ([文字通りには] というのが) 誤った認識に基づく、生得の (naisargika) 世俗的な日常的表現 (経験) である。

さて、以上順を追って述べてきたことから、「私」という観念は腐ったかぼちゃ [のように価値のないもの] であることが明らかとなった。そこで、今や、神聖な天啓聖典は、「私」という経験から生じた [誤った考え]、すなわち、アートマンが行為主体であり経験主体であり、楽しみ・苦しみ・悲しみ等をその本質としている [という考え] を、なにはばかることなく否定することができるのである。このように、「私」という観念が誤りであることは、信頼に価するすべての天啓聖典・聖伝書・叙事詩・プレーナ等ですでに良く知られていることである。だから 『註解』は、それぞれに以下で<sup>49</sup>、

る (kākatālīya) という説の三種に分け、以下の各文をそれぞれの説に対する答えと取っている。

<sup>47</sup>必然的な関係 (avinābhāva) とは、もともとはニヤーヤ学派において、因果関係の必然性を表す語であるが、ここではもっと広く必然性一般を表している。

<sup>48</sup>唯識論者によれば、識は刹那滅 (kṣaṇika) であるから、無常である。

<sup>49</sup>『註解』の本文後半部は、実際には、にもかかわらず、それぞれに…という形で始まっている。

「私」という観念の本質と原因と結果とを説明するのである。

ここ（本文中）では、それぞれに、すなわち、[二つの] 基体つまりアートマンと身体等に、それぞれの本質を附託して、「これすなわち身体等が、私である」と[というのが文脈である]。「これが[私である]」というのは、[人々がそうとは知らないで  
5 身体とアートマンを同一視しているという] 事実に基づいて [述べて] いるのであり、  
[「これすなわち身体が、私である」と人々が現実に] 認識しているからではない<sup>50</sup>。世俗的な日常的表現（経験）（vyavahāra）とは、世間の人々の日常的表現のことである。すなわち、それは、「これが私である」という表現のことであり、[「これが私である」というのが] のというのが（iti）が暗に意味しているのは、認識対象全体を、正しい認  
10 識根拠に基づいて、身体等に有益なものと有害なものに識別し、それ（有益なもの）を受容し、それ（有害なもの）を排除すること等 [の日常的経験] である<sup>51</sup>。それぞれの基体にそれぞれの諸属性を附託し。すなわち身体等の属性である生・死・老・病等を、すでに身体等の附託されている基体アートマンに [さらに] 附託し、同じように、  
15 アートマンの属性である精神性等を、すでにアートマンの附託されている身体等に [さらに] 附託し、「これは、すなわち、生・死・息子・家畜・主人である [といった所有物および属性] は、私のものである」というのが、日常的表現（経験）すなわち表現である [というのが文脈である]。[「これは私のものである」というのが] のというのが（iti）が暗に意味しているのは、それ（「これは私のものである」という表現）にふさわしい活動等である。

20 またここで、附託と日常的表現（経験）という二種の行為から推論される行為主体は、同一である。従って、[両行為の] 行為主体が同じだから、附託し…日常的表現（経験）であると [いう文が] 成り立つのである。すなわち、[接尾辞 ktvā (adhyasya の sya) は、附託が日常的表現（経験）より] 時間的に先であることを示しており、附託が日常的表現（経験）の原因であることを示している<sup>52</sup>。[このことが] 誤った認識に基づく  
25 日常的表現（経験） [と述べられているのである]。誤った認識とは附託のことであり、それに基づいて [日常的表現（経験）がある]。すなわち、日常的表現（経験）の存在・非存在は、それ（附託）の存在・非存在に基づいているという意味である。

さて、以上のように、[「私」という観念の] 本質である附託とその結果である日常的表現（経験）について述べたのち、『註解』は次に [その原因について、互いの無

<sup>50</sup>実際には、「私は身体である」と考える人はいない。しかし、「私」という観念自体が、アートマンと非アートマン（身体等）との相互附託を前提として成立しているという意味である。（*Rjuprakāśikā*, p. 76）。

<sup>51</sup>vyavahāra という語は、『註解』では、日常的表現も日常的経験も意味する語であるが、ヴァーチャスパティ・ミシュラは、この語を表現の意味に取ったので、このというのが（iti）に経験（活動）の意味を含み込ませているのである。

<sup>52</sup>接尾辞 ktvā が、行為の時間的前後関係を示すという点については、*Pāṇinisūtra* III.4.21 参照。

識別（無相違）によってと述べているのである。〔無識別（無相違）（aviveka）によってとは〕相違（viveka）にたいする無理解によってという意味である。

〔反対主張〕 どうして、無識別（無相違）を文字通りにとらないのか。そして、もし文字通りにとれば〔両者が同一となり〕、附託は存在しない。

〔答論〕 だから、完全に異なる諸属性および〔その〕基体をと述べられているのである。相違（viveka）とは、本来は、基体間の場合には非同一性（atādātmya）を、諸属性間の場合には混同しないこと（asaṃkīrṇatā）を意味する。

〔反対主張〕 「異なる二つの実在（vastuśat）を同一であると誤認するのは、両者の相違にたいする無理解による」というのは確かに理にかなっている。〔それは〕 ちょうど、真珠母貝を銀と同一であると誤認するのは、銀との相違を理解していないことによるのと同じである。しかし、この（今問題となっている）場合には、実在である純粹精神アートマン以外に<sup>53</sup>、実在するもの、たとえば身体等は存在しない。従って、アートマンと〔それ以外のものと〕の相違にたいする無理解がどうしてありえようか。どうして、同一であるとする誤認がありえようか。

〔答論〕 だから、真実と虚妄とを混淆してと述べてあるのだ。すなわち、〔真実と虚妄とを混淆して、両者の〕相違が分からないために附託して、というのが本文の脈略なのである。〔また〕 真実とは純粹精神アートマンのことであり、虚妄とは統覚機能・器官・身体等のことであり、これら二つの基体を混淆してすなわち結びつけて、というのが〔この句の〕意味である。また、本来は、現象的存在（saṃvṛtīśat）と実在（paramārthasat）とが、実際に混淆されることはない。だから〔混淆して（mithunīkṛtya）という語に、本来〕混淆されないものが混淆されるという意味を示す接尾辞 cvi（mithunīkṛtya の ī）<sup>54</sup>が用いられているのである。その趣旨は、「〔被附託者（āropya）は〕、認識されなければ、附託されることはありえない。従って、〔附託に〕用いられるのは、被附託者の認識であって、〔被附託者という〕実在〔自体〕ではない」という点にある。

〔反対主張〕 被附託者（非アートマン）が認識されている時に、以前に経験されたもの（非アートマン）が〔アートマンに〕附託される。そして、〔その被附託者である非アートマンの〕認識は、〔非アートマンのアートマンへの〕附託に基づいている。従って、〔認識と附託とが〕相互に依存しあう（parasparāśraya）〔という理論的誤謬を〕まぬがれないことになる。

<sup>53</sup>原文は、atyantabhinnamとなっているが、他の刊本にある na bhinnam という読みを採用した。

<sup>54</sup>Cf. Pāṇinisūtra V.4.50. 原文は「XでなかったものがXになること（あるいはXでなかったものをXにすること）」という意味である。例えば、白くなかったものを白くする（śuklīkaroti）という意味で、この接尾辞 cvi が用いられる。本文の場合、mithunaṃ karoti というと、本来混淆し合って当然のものを混淆するという意味になるが、mithunīkaroti が用いられているので、本来混淆されないものが混淆されるという意味になる、というのが本文の趣旨である。

[答論] だから、**生得の** (naisargika) と言っているのである。この日常的表現（経験）は、本来的 (svābhāvika) であり、無始である。[この] 日常的表現（経験）が無始であるから、その原因である附託も無始であると言われているのである。従って、それぞれ前の誤った認識から生じた統覚機能・器官・身体等が、それぞれ後の附託に用いられるのである<sup>55</sup>。こ [の過程] は、種と芽のように無始であるから、[認識と附託が] 相互に依存しあうことはない。これが、[この**生得の**の] 意味するところである。

## 2. 附託と無明

### 2.1. 附託の定義

[質問して] 言う。この附託とはいったい何なのかと。答えて言う。[附託とは] 以前に知覚されたXが、**想起の姿**で<sup>56</sup>別の場所Yに顕現することであると。

[反対主張] 確かに附託に用いられるのは、以前 [に認識したことのある实在] の認識に限られ、現に認識している实在自体 (paramārthasattā) が [附託に用いられることはない]。しかし、[ヴェーダーンタ側の主張によれば] 身体・器官等は、空中の蓮のように、全くの非实在の [はずだから、それらが] 認識されること自体ありえない [ことになる]。

[反対主張に対する反論] [身体・器官等は、全くの非实在ではない。それらは、实在であるとも非实在であるとも表現し得ないものである。従って、全く認識しえないわけではない] <sup>57</sup>。

[反対主張] 実に、純粹精神であるアートマンの場合でも、[それが] 实在である [根拠] は、まさに [それが] 輝いている (認識の対象となっている) 点 (prakāśamānava)

<sup>55</sup>非アートマンのアートマンへの附託Aから非アートマンAが生じ、その非アートマンAがアートマンに附託 (附託B) される。その附託Bから非アートマンBが生じ、その非アートマンBがアートマンに附託 (附託C) される…。このような過程が無始であるといわれているのである。

<sup>56</sup>1. この Bahuvrīhi 複合語に関して、(1) 註釈家はすべて、smṛteḥ rūpam iva rūpam yasya saḥ (想起の姿のような姿をした) と解し、Gambhīrānanda (tr.), 1972 もこの解釈に従い、similar in nature to memory と訳している。(2) 一方、Thibaut (tr.), 1973: Apte (tr.), 1960: Renou (tr.), 1951: Sharma (tr.), 1967: 金倉円照 (tr.), 1980 は、この複合語を smṛteḥ rūpam yasya saḥ ととり、in the form of remembrance, of the nature of remembrance 等と訳している。2. また、複合語の後半の-rūpa の意味に関しては、(1) Hacker は、-bhūta, -ātmaka, -svārūpa, -śarīra 等と同じように、同一性を示すものとする (Hacker, 1968-69, p. 141, note 49)。(2) 一方、Bhatt は、その解釈を批判して、ここでは-rūpa を appearance という意味に解すべきであると主張している (Bhatt, 1978, pp. 341-343 及び p. 349, note 15)。ここでは、1.(2) 及び 2.(1) に従って訳した。

<sup>57</sup>Rjuprakāśikā, p. 114 により補った。



にあるのであり、それ以外の、実在性という普遍との内属関係 (*sattāsāmānyasamavāya*)<sup>58</sup>や、効用を果たす能力を持つものという性質 (*arthakriyākāritā*)<sup>59</sup>が、[その実在性を決定する根拠なの] ではない。というのは、[それらが純粹精神であるアートマンの実在性を決定する根拠だとすると] 二元論に陥ってしまうからである<sup>60</sup>。そしてまた [この場合]、実在性 (*sattā*) [という存在] と効用を果たす能力を持つものという性質 [が実在する根拠として、さらに、それぞれ] に、別の<実在性>と別の<効用を果たす能力を持つものという性質>を想定しなければならなくなり、無限遡及に陥ってしまうからである。従って、輝いている (認識の対象となっている) ことこそが、実在性 [を決定する根拠] なのだ、と認めるべきである。同じく、身体等も、輝いている (認識の対象となっている) から、純粹精神であるアートマン同様、非実在ではない。あるいは、もし、[身体等が] 非実在であれば、輝いていない (認識の対象となっていない) [はずであるが、実際には、輝いている (認識の対象となっている)。従って、身体等は実在である]。とすれば、どうして、[ヴェーダーンタ側の言うような] 真実 [であるアートマン] と虚妄 (非実在) [である身体等] との混淆がありえようか。[そして]、それ (混淆) が在在しなければ、相違にたいする無理解とは、一体、何の [相違にたいする無理解] であり、[それは] 何から [生じうるの] か。[さらに]、それ (相違にたいする無理解) が存在しなければ、どうして、附託がありえようか。このような考えを抱いて、[反対主張者が] 言う、すなわち反論する。この附託とはいったい何なのかと。何なのかという [語] は反論 [の意味で用いられている] である。

[答論] 答論者は、[次のように]、単に附託の定義—— [それは] 世間の人々に良く知

<sup>58</sup> 実在性という普遍との内属関係 (*sattāsānānyasamavāya*) とは、ニヤーヤ学派やヴァイシェーシカ学派で、物の実在性を決定する根拠として用いられる術語である。これらの学派によれば、個々の個物 (たとえば個々の火) が共通に同一の語 (たとえば火という語) で示されるのは、普遍 (たとえば火性) があるからであるとされる。また、これらの学派は、物と物とを結びつける関係には、二種類あると考えている。すなわち、関係によって結びつけられた二つの物が不可分の関係にある場合 (たとえば属性とその基体等との関係) と、両者が分離可能な関係にある場合 (たとえば壺と壺が置かれている場所等との関係) の二種である。前者は内属関係 (*samavāya*) と呼ばれ、後者は結合関係 (*saṃyoga*) と呼ばれる。そして、普遍と物 (実体・属性・運動) との関係は、内属関係であるとされている。従って、個々の火が共通に火という語で示されるためには、それが火性という普遍と内属関係にあることが必要とされる。同じように、個々の物が実在という語で示されるためには (実在であるためには)、それらが実在性という普遍と内属関係にある必要があるのである。Cf. *Tarkasaṃgraha*, pp. 60-61.

<sup>59</sup> 効用を果たす能力を持つものという性質 (*arthakriyākāritā*) とは、仏教論理学派で、対象の実在性を決定する根拠として用いられる術語である。この派によれば、対象 (たとえば壺) が実在であるのは、それに効用を果たす能力 (たとえば水が汲める) があるからであるとされている。戸崎宏正, 1974, p. 162 参照。

<sup>60</sup> 不二一元論学派は、ブラフマン=アートマンのみが実在するという一元論の立場をとっている。従って、もし実在性という普遍との内属関係や効用を果たす能力を持つものという性質が実在性を決定する根拠だとすると、ブラフマン=アートマン以外に実在が存在することを認めることになり、その基本的立場がくずれてしまうことになる。

られたものである——を述べるだけで、反対主張を退けているのである。答えて言う。  
 [附託とは] 以前に知覚されたXが、想起の姿で別の場所Yに顕現することであると。  
 顕現すること (avabhāsa) とは、[のちに] 消えさる (avasanna)、あるいは、価値がな  
 くなる (avamata) 現れ (bhāsa) <sup>61</sup> のことである。そして、消えさること (avasāda)、  
 5 あるいは、価値がなくなること (avamāna) とは、これ (顕現) が、別の観念によって  
 拒斥されること [を言っているの] である。そのため、[顕現が] 誤った認識と言われ  
 るのである<sup>62</sup>。そして、以前に知覚されたX (pūrvadr̥ṣṭa) 等は、これ (顕現) の説明  
 である。以前に知覚されたXが顕現すること (pūrvadr̥ṣṭāvabhāsa) とは、以前に知覚  
 されたXの顕現のことである<sup>63</sup>。そして、誤った観念は、附託の対象 [たとえば真実で  
 10 ある真珠母貝] と被附託者 [たとえば虚妄である銀] とが混淆されなければ、存在し  
 ない。それ故、以前に知覚されたXと述べることで、[まず] 虚妄である被附託者を明  
 示するのである。そして、知覚されたX (dr̥ṣṭa) と述べてあるのは、[附託に] 用いら  
 れるのは、それ (被附託者) の知覚されたものであるという面だけであり、[そのの]  
 実在であるという面が (vastusattā) [附託に用いられるの] ではないからである。しか  
 15 しながら、現に知覚されているもの (dr̥ṣṭa)、すなわち [その] 姿 (darśana) が、附  
 託に用いられることはない。そのため、以前に (pūrvā) と述べてあるのである。この  
 うち、以前に知覚されたXは、本来は実在であるが、被附託者となっているので、[実  
 在であるとも非実在であるとも] 表現し得ないもの (anirvacanīya) であるから<sup>64</sup>、虚  
 妄 (anṛta) なのである。[また] 別の場所Yに (paratra) とは、附託の対象—— [そ  
 20 れは] 真実である——のことを言っているのである。すなわち、別の場所Yには、真  
 珠母貝等の実在 (paramārthasat) に [という意味である]。従って、以上 [の論議] に  
 より、真実と虚妄とが混淆されることが明らかになった。

<sup>61</sup>ここでは、avabhāsa の語義を、avasanna + bhāsa, avamata + bhāsa と説明しているのである。

<sup>62</sup>後に生じた認識によって拒斥された認識が誤った認識であるという点に関しては、島, 1978, pp. 126-115 参照。

<sup>63</sup>ここは、pūrvadr̥ṣṭāvabhāsa という複合語を pūrvadr̥ṣṭasya avabhāsa と分解している個所である。

<sup>64</sup>ヴァーチャスパティ・ミシュラの頃までの誤謬論は、ātmakhyāti, asatkhyāti, akhyāti, anyathākhyāti, anirvacanakhyāti (anirvacanīyakhyāti) の五種に分類され、それらはそれぞれ、Yogācāra, Mādhyamika, Mīmāṃsaka, Naiyāyika, Māyin (Advaitin) の誤謬論に相当する。このうちまず、ātmakhyāti によれば、誤謬とは内的なものである識 (ātman) を外界に存在する対象であると認識すること (khyāti) である。第二に、asatkhyāti によれば、誤謬とは、非実在 (asat) を実在と認識すること (khyāti) である。第三に、akhyāti によれば、認識はすべて正しいものだが、二種の正しい認識どうし (たとえば知覚と想起等) を正しく区別して認識しないこと (akhyāti) で誤謬が生じるとされる。第四に、anyathākhyāti によれば、誤謬とは、実在 X (たとえば真珠母貝) を非実在 Y (たとえば銀) として (anyathā) 認識すること (khyāti) であり、Y も本来は実在であるとされる。最後に anirvacanakhyāti (anirvacanīyakhyāti) によれば、誤謬とは、実在 (sat) であるとも非実在 (asat) であるとも表現し得ないもの (anirvacana, anirvacanīya) を認識すること (khyāti) である。Cf. Sharma (tr.), 1967, pp. 7-16 及び Devarāja, 1972, pp. 116-127。本文中では、2.1. 附託の定義以下 2.4. 他学派による附託の定義 (3) までで、附託の定義をめぐって、anirvacanakhyāti の立場から他学派の誤謬論が批判されているのである。

〔反対主張〕〔しかし〕以前に知覚されたXが、別の場所Yに顕現することというのは、〔附託の十分な〕定義ではない。なぜなら〔定義の〕外延が広すぎる (ativyāpaka) <sup>65</sup>からである。というのは、以前スヴァスティマティーという〔名の〕牛で見たことのある牛性が、別の場所すなわちカーラクシー〔という名の牛〕に顕現するのは、〔正しいことで〕あるし、また、以前パータリプトラ〔という町〕で見たことのあるデーヴァダッタが、別の場所すなわちマーヒシュマティー〔という町〕に顕現するのは正しいことだからである。さらに、顕現という語が、正しい観念（認識）にも〔用いられるのは〕周知の事実である。たとえば、青の顕現、黄色の顕現というように。

〔答論〕そこで答えていう。想起の姿 (smṛtirūpa) でと。想起の姿とは、それには想起の姿のような姿がある<sup>66</sup>〔という意味である〕。すなわち、想起の姿で〔とすることで〕、対象が目前に存在していないことを言っているのである。一方、正しい認識である再認識 (pratyabhijñāna) の場合には、対象が目前に存在している。従って、〔この定義の〕外延が広すぎる (ativyāpti) <sup>67</sup>ということはない。また、〔この定義の〕外延が狭すぎる (avyāpti) <sup>68</sup>ということもない。何故なら、夢の中の認識も、想起という〔姿の〕誤認であるが、〔これも〕このような（附託という）性質を持っているからである。というのは、こ（夢の中の認識）の場合にも、〔人は〕、あちこちでまさに以前知覚したことのある、現存する場所と時間という性質を、想起した父親等——〔ところが、父親等が〕目前に存在しているわけではないということは、夢に昏まされて理解されていない——に、附託するからである<sup>69</sup>。

また、「法螺貝が黄色い」とか「黒砂糖が苦い」という場合にも、同様にこ（附託）の定義が適用される。詳論すれば次の通りである。黄疸にかかった人 (dravyamat) <sup>70</sup>は、胆汁という実体 (pittadravya) ——〔それは〕目から外に放射された非常に透明な光と接触している——に存する黄色という性質を、胆汁という実体とは無関係に、経験（知覚）する。一方、〔感官器官に〕欠陥があるために、法螺貝を白いものとは知らずに経験（知覚）する。さらに黄色という性質が法螺貝と無関係であることを経験（認識）しな

<sup>65</sup>定義が正しいものであるためには、以下の三つの欠陥のないことが必要である。すなわち、(1) 定義の外延が狭すぎること (avyāpti)、(2) 定義の外延が広すぎること (ativyāpti)、(3) 定義が全くあてはまらないこと (asambhava) である。Cf. *Tarkadīpikā*, p. 4。ここで、附託の定義に欠陥 (2) が認められるから、十分な定義ではないと言われているのである。

<sup>66</sup>ここで「想起のような姿」と述べているのは、まず、「想起の姿」と述べることで、附託が再認識とは異なることを示し、「のような (iva)」と述べることで、附託が想起とは異なることを示しているのである。

<sup>67</sup>脚注 65 参照。

<sup>68</sup>脚注 65 参照。

<sup>69</sup>*Vedāntakalpataru*, pp. 20-21 によれば、この個所は、夢の場合には、真珠母貝を銀に附託するときの真珠母貝に相当する基体が存在しないから、附託の定義のうち、「他の場所Yに」という部分があてはまらなくなるという反論に対する答だとされている。

<sup>70</sup>dravyamat を pittadravyamat と解した。しかし、底本以外の諸本にはこの語は見当たらない。

い。そして「黄色という性質と黄金とが無関係ではないと考えるのと」<sup>71</sup>同じように、  
 「黄色という性質と法螺貝とが」無関係ではないと考えて、「黄色い黄金」や「黄色いビ  
 ルヴァの実」等の場合に以前に知覚したことのある「両者の」同格関係を、黄色という  
 性質と法螺貝に附託して、「法螺貝が黄色い」と言うのである。以上「[の説明]」で、「黒  
 5 砂糖が苦い」という観念（認識）も説明したことになる。

「[また]同様に、[鏡や水に映った顔を自分の顔だと思ふ]反映による誤認 (pratibimbavibhrama)<sup>72</sup>にも、[附託の]定義があてはまる。[すなわち、この場合には]、眼[から  
 出た]光は、非常に透明な鏡や水等——[それらは]認識主体である人間と向かい合っ  
 ている——と接触しても、[それより]強い太陽の光に[はねかえされて]逆流し、顔  
 10 と接触して、[認識主体に]顔を認識させる。一方、[眼に]欠陥があるため、[その光  
 は]、顔の[実際にある]場所および顔が[実際には自分と]向い合っていないことを  
 [認識主体に]認識させることはない。そして、以前に知覚したことのある鏡や水——  
 [それらは、自分と]向い合っていた——のあった場所という性質および[それらが自  
 自分と]向い合っているという性質を、顔に附託するのである。以上「[の説明]」により、  
 15 二つの月、方角を誤ること、火輪<sup>73</sup>、ガンダルヴァの町<sup>74</sup>、竹藪の蛇等の誤認の場合に  
 も、場合に依りて、[附託の]定義が適用されるはずである。

以上述べてきたことの趣旨は次の通りである。単に輝いていること（認識の対象と  
 なっていること）だけが、実在性[を決定する根拠]ではない。もし、[それが実在性を  
 決定する根拠]なら、身体・器官等は、輝いている（認識の対象となっている）から、実  
 20 在であることになろう。[しかし実際には、それらは実在ではない]。というのは、[繩  
 等を蛇と見誤る時]、繩等はの姿で顕れ、[水晶に赤い花が映っている時]、水晶等は赤  
 等の属性を備えたものとして顕れるが、[それら]顕れたもの（蛇等と赤等の属性を備  
 えた水晶等）が、それら（蛇等と赤等の属性を備えた水晶等）自体であったり、それら  
 の属性（蛇の属性等と赤等）を備えたりすることはないからである。もしそうなら、砂  
 25 漠で、上下に[揺れる]光線の束（蜃気楼の河）<sup>75</sup>を[見て]、「これは、さざ波という  
 花輪をかけたマンダーキニー（天界のガンジス河）が、近くに降りてきたのだ」と思っ  
 て近づいた人は、その水を飲んでも、渴きをいやすことができるはずである。[しかし  
 実際にはそうではない]。従って、たとえ意に添わなくても、「附託されたものは、輝い

<sup>71</sup> *Rjuprakāśikā*, p. 171 による。

<sup>72</sup> 反映による誤認 (pratibimbavibhrama) に関する不二一元論学派内の諸説については、Suryanarayana (tr.), 1933, pp. 253-255, note 27 参照。

<sup>73</sup> たいまつ火などを速く回すと、実際には輪ができるわけではないのに、輪のように見えること。Cf. *Rjuprakāśikā*, p. 171.

<sup>74</sup> 雲を天界の町と見誤ること。Cf. *Rjuprakāśikā*, p. 171.

<sup>75</sup> Suryanarayana (tr.), 1933, p. 255, note 30 に従い、文脈に応じて、適宜、光線の束と蜃気楼の河、蜃気楼の水等とを訳し分けた。

ていても（認識の対象となっても）、実在ではない」と認めるべきである。

〔反対主張〕水は、光線（蜃気楼）の姿では非実在である。しかし、それ自体ではまさに実在である。一方、身体・器官等は、それ自体でも非実在である。従って、〔身体・器官等は〕経験の対象とはならないから、附託されることなどどうしてあろうか。

〔答論〕それは正しくない。というのは、もし、非実在が経験の対象とはならないのなら、光線（蜃気楼）等の非実在が、水として、経験の対象となることはないからである。〔すなわち、水〕それ自体は実在だが、〔光線（蜃気楼の水）〕も、水を本質としており実在である、ということはないのである。

〔反対主張〕非実在（abhāva）とは実在（bhāva）と異なるものでは決してない。そうではなくて、まさに実在が、別の実在を〔その〕本質とすることで、非実在となるのである。〔従って、非実在は〕それ自体では実在なのである。このことが「非実在とは実在の別〔の形〕にほかならない。ただし、〔実在が〕ある特定の観点から見られたものなのである」<sup>76</sup>とされている。従って、〔このように、非実在は〕本質的には実在であると説明しうるから、これ（非実在）が経験の対象となるのは理にかなっている。ところが、〔身体等の〕現象（prapañca）は、〔輝く（顕現する）能力や効用を果たす能力等の〕能力をすべて欠き、かつ実在性（tattva）のない、全くの非実在である〔から、それが〕経験の対象となることはありえない。〔従って、身体等の現象が〕純粹精神であるアートマンに附託されることなどありえないのである。

〔反対主張に対する反論〕対象には、〔輝く（顕現する）能力や効用を果たす能力等の〕能力がすべて欠けていても、それ（対象）に対応する識（認識、jñāna）——〔その〕個々の独特な本性は、良く知られており、〔識〕自らの観念（一瞬時前の識）の力により得られる——自体が、非実在〔である対象〕を照らし出す（顕現させる）のである。従って、非実在を照らし出す（顕現させる）こ（識）の能力が無明（avidyā）〔と言われるの〕である。

〔反対主張者の答〕それは正しくない。その理由は次の通りである。〔そもそも〕識のもつこの非実在を照らし出す（顕現させる）力とは〔一体〕何なのか。また、こ〔の力〕は、〔一体〕何を可能にするのか。もし、〔この力が〕非実在〔の顕現を可能にする〕とすると、それ（非実在）とは、これ（識のもつ力）の〔生み出した〕結果（kārya）なのか、それとも、〔識のもつ力によって〕認識させられるもの（jñāpya）なのか。〔このうち〕まず、〔非実在は、識の力が生み出した〕結果ではない。非実在がそれ（識の力が生み出した結果）であることはありえないからである。また、〔識の力が非実在を〕

<sup>76</sup>Ślokavārttika, Apohavāda, K.2ab は、bhāvāntaram abhāvo hi purastāt pratipāditaḥ となっており、K.2b が本文と一致しない。一方、Vibhramaviveka, K.130ab は、本文と完全に一致する。従って、ここでは、ヴァーチャスパティ・ミシュラは、Ślokavārttika からではなくて、Vibhramaviveka から引用を行ったものと思われる。Cf. Suryanarayana (tr.), 1933, p. 256, note 31.

認識させるわけでもない。というのは、[非実在を認識させる識と同時に、それとは]別の [非実在を認識する] 識 [が存在すること] は認められないからであり<sup>77</sup>、また、[別に非実在を認識する識が存在するとすると、その識をさらに認識させる識が存在することになり] 無限遡及に陥るからである。

5 [反対主張に対する反論] 識は本来非実在を照らし出すもの（顕現させるもの）なのである。

[反対主張者の問] 実在と非実在はどのような関係になるのか。

[反論者の答] 実在である識 [のあり方] は、非実在に基づいて決定される、というのが実在である識と非実在との関係である。

10 [反対主張] [対象が] 実在しなくても、これ（識） [のあり方] が決定されるとは、このあわれな観念（識）は、実になんとまた運のいいことだろう。[そんな馬鹿なことがあるはずはない]。また、観念がそれ（非実在）に基づくことなど全くありえない。というのは、非実在が基体となるのは理に合わないからである。

[反対主張に対する反論] [確かに] これ（観念）が非実在に基づくことは決してない。15 しかし、観念は、[常に非実在と共存しているから]、非実在がなければ現れる（prathate）ことはない。それが、まさに、観念の本性なのである。

[反対主張] この観念は、それ（非実在）から生じるわけでも、それ（非実在）を本質とするわけでもないのに、それ（非実在）と必ず必然的關係（avinābhāva）にあるとは、実になんとまた、非実在に未練がましいことか。[しかし、そんな馬鹿なことがあるはずはない]。従って、[以上の論議から明らかなように]、身体・器官等は、実在性20（tattva）のない完全な非実在（atyantāsat）であって、経験の対象とはなりえないのである。

[答論] ここで答えて言う。もし、実在性のないものは経験の対象とはならないとすると、[光線（蜃気楼の水）は水を本質とするものとして] 経験の対象となっているから、この場合、光線（蜃気楼の水）も水を本質とするものとして実在している（satattva）25 ということになるのではないか。

[反対主張] [光線（蜃気楼の水）は] 実在ではない。光線（蜃気楼の水）は、それ（水）を本質とするものとしては、実在しない（asat）からである。そもそも、事物のあり方（tattva）には二種ある。すなわち実在（sattva）と非実在（asattva）とである。30 このうち、前者は、自らに基づいて（自己を本質として）[存在して] おり、一方、後者は、他に基づいて（他の事物を本質として）[存在して] いる。このことが、「常に実在でありかつ非実在である事物に関して、ある人々は、ある時に、[事物] それ自体の

<sup>77</sup>唯識論者によれば、識は刹那滅だから、ここに述べられているような二つの識が同時に存在することはありえない。

姿で、ある姿（実在）を認識し、ある人は、ある時に、[事物とは] 別の姿で、ある姿（非実在）を認識する」<sup>78</sup>とされているのである。

[答論] だとすると、光線（蜃気楼）を[見て] 水が現れたと認識するの（*pratyaya*）は、実在を対象とする[認識だ]ということになるのだろうか。そうだとすると、[この認識は] 正しい認識であり、従って、誤認ではないことになり、拒斥されることもないはずである。[しかし実際には、この認識は誤認であり、のちに生じた認識によって拒斥されるではないか]。 5

[反対主張] もし、[この認識が]、光線（蜃気楼の水）——それは、実際には、水を本質とするものではない——を、水を本質としないものとして認識していれば、確かに、[この認識は] 拒斥されることはない[し、誤認でもない]。しかし、[光線（蜃気楼の水）を] 水を本質とするものとして認識している場合には、[その認識が] どうして誤認でなかったり、拒斥されなかったりしようか。 10

[答論] 実に、光線（蜃気楼の水）——[その] 本質は水ではない——が、水であることを本質とするのは、まず、実在ではない。というのは、それ（光線＝蜃気楼の水）は、水でないものと異ならないから、水であることを本質とすることはありえないからである。また、[光線（蜃気楼の水）が水であることを本質とするのは] 非実在でもない。というのは、[あなた方反対主張者は]「非実在とは実在の別[の形]」である。[実在と] 異なるものでは決してない。何故なら、[実在とは別の非実在は] 確証されないからである」<sup>79</sup>と主張しており、事物Xが実在しないということは、別の事物Y [が実在すること] にほかならないということを確認しているからである。また、[光線に] 附託された[水という] 姿は、[光線とも、また、水とも] 異なるものではない。というのは、[もし、それらとは異なるものだとすると]、それ（光線に附託された水の姿）は、光線であるか、ガンジス河等の水であるかのどちらかであろう。前者の場合には、光線があるという観念（認識）が[生ずる] はずで、水があるという[観念（認識）は生じ] ないことになる。後者の場合には、ガンジス河に水があるという[認識が生じる] はずで、ここに[水があるという認識は] 決して[生じ] ないはずである。[また]、もし、特定の場所が思い出せない時には、水があるという[認識が生ずる] はずで、ここに[水があるという認識は] 決して[生じ] ないはずである。 15 20 25

[反対主張] これ（蜃気楼の水）は完全な非実在であり、全く実体（*svarūpa*）のない単なる虚妄（*alīka*）のはずである。 30

[答論] それは正しくない。というのは、それ（虚妄＝完全な非実在）が経験の対象となりえないことは、すでに述べた通りだからである。従って、[蜃気楼の水は] 実

<sup>78</sup>Ślokavārttika, Abhāvaprāmāṇyavāda, K.12.

<sup>79</sup>Ślokavārttika, Nirāmbanavāda, K.118.

在でもなく、非実在でもない。また、実在でありかつ非実在であるということもない。というのは、[実在でありかつ非実在であるというのは] 相矛盾することだからである。だから、光線に [附託された] 水 (蜃気楼の水) は、[実在であるとも非実在であるとも] 表現し得ないものであると理解すべきである。それ故、以上の論議から [次のこと] が結論づけられる。すなわち、光線に] 附託された水 (蜃気楼の水) は、実在する水 (paramārthatoya) のようであり、従って、以前に知覚されたものようであるが、実際には、水ではなく、以前に知覚されたものでもない。そうではなくて、虚妄 (anṛta)、すなわち、[実在であるとも非実在であるとも] 表現し得ないものである。また、同様に、身体・器官等の現象も、[実在であるとも非実在であるとも] 表現し得ないものであり、[従って、それらは] 以前に [知覚されたことは] なくても、以前の誤った観念から顕れたものであるかのように、別の場所すなわち純粹精神であるアートマンに、附託されるのである。[そして] このことは理にかなっている。というのは、附託の定義にあてはまるからである。また、身体・器官等の現象が拒斥されることに関しては、のちに説明するつもりである<sup>80</sup>。

一方、純粹精神であるアートマンは、天啓聖典・聖伝書・叙事詩・プラーナの対象であり、[それが] 本性上、清浄で、覚っており、解脱したものであることは、それ (天啓聖典等) に基づきかつそれ (天啓聖典等) と矛盾しない論理によって確定している。[従って、アートマンは] まさに実在であると表現し得る (nirvācya) ののである。そして、それ (アートマン) が実在である [根拠] は、[アートマンは] 自ら輝いている [から、他の認識によって] 拒斥されることはないという点 (abādhitā svayamprakāśatā) にこそあるのであり、そして、それこそが、純粹精神であるアートマンの本質なのである。一方、それ (他の認識によって拒斥されることのない、自ら輝いているという性質) とは異なる、実在性という普遍との内属関係や効用を果たす能力を持つものという性質は、[アートマンが実在であることを決定する根拠では] ない。こうして、すべては明らかとなったのである。

## 2.2. 他学派による附託の定義 (1) : Ātmakhyātivādin

そして、この [実在であるとも非実在であるとも] 表現し得ない附託—— [その] 定義は先に述べた通りである——は、実に、すべての人が認めているところである。[しかし]、その (附託の) 詳細 (bheda) に関しては、諸学者間に相当な見解の対立がある。そのため、『註解』の作者シャンカラは、附託が実在であるとも非実在であるとも] 表現し得ないものであることを確定するために、[次のように] 述べているのである。

<sup>80</sup>Cf. *Bhāmātī* I.1.14



ある人々<sup>81</sup>は、それ（附託）とは、Xの属性<sup>82</sup>を別の場所Yに附託すること（文字通りには、別の場所Yに対するXの属性の附託）であると言っている。

Xの属性のとは、識（認識）の属性の、[たとえば] 銀の、識の形相（jñānakāra）の、等々 [という意味] である。[それを] 別の場所Yに、すなわち外界に、附託する。まず、経量部の見解では、外界の事物は実在であり、それ（外界の事物）に識の形相が附託されるのである。[一方、唯識論者によれば]、外界の事物は実在しないが、無始である無明の潜在印象（vāsanā）より附託された外界 [の事物] —— [それは] 虚妄である —— が存在する [から]、唯識論者の場合にも、それ（外界の事物）に識の形相が附託されるのである。[唯識論者が、外界の事物は虚妄であっても存在する、と認めている] 理由（upapatti）は次の通りである。すなわち、経験によって良く知られた姿は、[それを拒斥する観念が生じないうちは]、そのままの姿で [存在するものと] 認めておくべきである、という原則があるからである。というのは、それ（経験によって良く知られた姿）が [拒斥されて、それとは] 別の姿になるのは、[その経験を] 拒斥するより強力な観念の力によるからである。そして、たとえば「これは銀ではない」<sup>83</sup>という拒斥の場合、[それは、銀が外界に存在することを示す]「これ」という性質のみを拒斥することによって可能となるのである。[従って]、この場合、[拒斥の] 対象が銀であるというのは適当ではない。というのは、銀という基体が拒斥されると、銀とその属性である「これ」という性質が [共に] 拒斥されることになるから、基体である銀も拒斥される [と考える] より、これ（銀）の属性である「これ」という性質だけが拒斥される [と考える] ほうが、理にかなっているからである。そして、このように、銀が外界に [存在すること] は拒斥されるから、当然（arthāt）、銀は内的な識に [存在するのだと] 確定されるのである。従って、外界に、識の形相が附託されることが確立されるのである。

<sup>81</sup> *Pañcapādikā* 及び *Bhāmātī* は、これを ātmakhyātivādin (Sautrāntika, Vijñānavādin) と解し、*Ratnaprabhā* は、anyathākhyātivādin (Naiyāyika) と解し、*Nyāyanirṇaya* はその両者と解している。

<sup>82</sup> 諸註釈及び諸訳はすべて、この語 (anyadharmā) を tatpuruṣa compaund と解している。一方 Bhatt は、附託されるのは、銀の属性である銀性 (rajatātā) ではなく、銀自体であるという理由で、この語を bahuvrīhi compound と解すべきであるとしている (cf. Bhatt, 1978, p. 343)。しかしここでは、諸註釈及び諸訳に従った。

<sup>83</sup> 以下、真珠母貝を銀と見誤る例に基づいて論議が進められるので、理解しやすくするため、適宜、真珠母貝と銀の例を補った。

### 2.3. 他学派による附託の定義（2）：Akhyātivādin

しかし、ある人々<sup>84</sup>は、[附託とは] XがYに附託された時、[Xと] Y<sup>85</sup>との区別を理解しないことに基づく誤認（bhrama）のことであると[言う]。

しかし、ある人々は、すなわち、識の形相説に満足しない人々は、[附託とは] X  
 5 がYに附託された時、[Xと] Yとの区別を理解しないことに基づく誤認のことであると[言う]。そして、[識の形相説に] 満足しない理由を[次のように]述べている。すなわち、銀等が識の形相であることは、経験に基づいて確定されるか、推論に基づいて確定されるかのいずれかであろう。このうち、推論に関しては、のちに退けるつもりである<sup>86</sup>。[さてもし、銀が識の形相であることが経験に基づいて確定されるとする  
 10 と、その]<sup>87</sup>経験とは、さらに、銀の観念であるか、[銀の観念を]拒斥する観念であるかのいずれかであろう。まず第一に、[それは]銀の経験（観念）ではない。というのは、それ（銀の観念）は、「これ」という語（観念）の対象である（外界に存在する）銀を認識させるのであり、内的なもの（識の形相としての銀）を認識させるのではないからである。何故なら、その場合には（もし、銀の観念が、内的なものである識の形  
 15 相としての銀を認識させるのなら）[「これは銀である」という認識ではなく]、「私は[銀である]」と[いう認識が生ずることに]なるはずだからである。というのは、[唯識論者にとっては]認識主体と観念（識）とは異なるからである。

[唯識論者] 錯誤した識が、まさに自己の形相を外界に存在するものとして定立するのである。従って、これ（識）の対象は、[外界に存在するものとして定立された識の  
 20 形相であるから]、「私」という語（観念）の対象ではない。さらに、これ（外界に存在する銀等）が識の形相であることは、[外界に存在する銀等を]拒斥する観念から知られるはずである。[すなわち、外界に存在する銀等を拒斥するものが観念であるから、拒斥されるものすなわち銀等も観念のはずである]。

[Akhyātivādin] ああ、あなたは長生きするよ<sup>88</sup>。[銀等を]拒斥する観念をよく考

<sup>84</sup> *Ratnaprabhā, Nyāyanirṇaya* はともに、akhyātivādin (Mīmāṃsaka) と取る。 *Bhāmatī* も、明言はしていないが、同じ見解であると思われる。

<sup>85</sup> *tadvivekāgrahaniḥbandanaḥ*（それとの区別を理解しないことに基づく）という語の中の *tat*（それ）が何と指しているのかという点について、 *Pañcapādikā, Ratnaprabhā, Nyāyanirṇaya* はともに、*tayoḥ*（XとYの）と解しており、Thibaut (tr.), 1973; Apte (tr.), 1960; Gambīrānda (tr.), 1972; Sharma (tr.), 1967 は、その解釈に従っている。一方、Deussen (tr.), 1966; Renou (tr.), 1951 は、Yを指すと解している。ここでは、後者に従って訳した。

<sup>86</sup> Cf. *Bhāmatī* II.2.28.

<sup>87</sup> *Rjuprakāśikā*, p. 230.

<sup>88</sup> 「長生きするよ」(*āyusmat*) とか「神様のお気に入り」(*devānām priya*) という語は、反対主張者なかでも仏教徒を揶揄して馬鹿よばわりするときに用いられる表現である。 Cf. Suryanarayana (tr.), 1933, p. 257, note 35.

察してごらん下さい。[銀等を拒斥する観念は] 一体、眼前にある実体と銀とを識別するのか、それとも、[銀が] 識の形相であることを示すのか。このうち、[銀等を] 拒斥する観念の機能は、[銀等が] 識の形相であることを示す点にあると [あなたが] 言うのなら、[あなたは] 見上げた利口者であり、神々のお気に入り（馬鹿）である。

[唯識論者] [銀が] 眼前にあることが否定される (pratiṣedha) のだから、当然 (arthāt)、これ（銀）は、[内的なものであり] 識の形相である。 5

[Akhyātivādin] そうではない。[銀が認識主体の] 近くに存在していないことにたいする無理解が否定されると、[銀等が] 認識主体の近くに存在していない [ことが理解されるだけで] あり、[そのことから] どうして、これ（銀）が認識主体を本質とするというような、[銀と認識主体との] 極端な近接関係 (sannidhāna) が [理解されたり] しょうか。 10

さらに、これ（銀を拒斥する観念）は、銀を否定するのでも、「これ」という性質を否定するのでもなく、「これは銀である」という銀に関する日常的表現（経験）—— [それは、真珠母貝を対象とする「これ」という認識と想起された銀の認識との] 相違にたいする無理解から生じたものである——を否定するのである。 15

また、[anyathākhyātivādin が言うように]<sup>89</sup>、銀の認識によって銀自体が真珠母貝に現われる (prasañjita) のではない。何故なら、銀の顕現する基体 (ālambana) が真珠母貝であるというのは、理に合わないからである。というのは、[それは] 経験に反するからである<sup>90</sup>。

また、[真珠母貝は、真珠母貝であることは知られていなくても] 存在するだけで (sattāmātreṇa) [銀が顕現する] 基体となるなどということはない。というのは、[その場合には、銀が顕現する基体となりうるものの範囲が] 広くなりすぎるといふ誤謬に陥るからである。すなわち、すべての事物は、存在であるという点では変わりがないから、[すべての事物が、銀の顕現する] 基体となるという誤謬に陥るのである。さらに、[真珠母貝は、銀が顕現する（認識される）] 原因であるから、[銀が顕現する基体（銀という認識の対象）である、というわけ] でもない。というのは、感覚器官等も [銀が顕現する（認識される）] 原因だからである。従って、基体（対象、ālambana）<sup>91</sup>が意味するのは、顕現すること（認識されること）にほかならない。そして、真珠母貝が銀の認識に顕現することはないから、どうして、[真珠母貝が銀の顕現の（銀の認識の）] 基体（対象）でありえようか。あるいは、[銀の認識に真珠母貝が] 顕現することを認め 30

<sup>89</sup> *Vedāntakalpataru*, p. 26 により補った。

<sup>90</sup> 何故、経験に反するのかという点については、以下の論議を参照のこと。

<sup>91</sup> ālambana という語には、基体という意味と対象という意味がともに含まれているので、ここでは、文脈に応じて、適宜、基体と対象を訳し分けた。

反しないことがあるか。[経験に反することになってしまう]。

さらに、感覚器官等には正しい認識を生み出す能力 [のあること] が認められているのだから、どうして、それら (感覚器官等) から、誤った認識が生じようか。

[反論] これら (感覚器官等) は、欠陥を伴う場合には誤った観念 [を生み出す] 能力も持つのである。

[Akhyātivādin] そうではない。何故なら [感覚器官等の] 欠陥は、[感覚器官等に備わった] 結果を生み出す能力を損う原因となるだけ [であって、誤った認識を生み出す原因とはならない] からである。というのは、さもないと、欠陥があれば、クタジャの種からでも、バニヤンの芽が出る、という誤謬に陥ることになるからである。さらに、[銀が認識の対象でもないのに、銀が認識されるというように]、諸々の認識が自己の [正当な] 対象からはずれるとすると、あらゆる場合に、[認識が] 不確実なものとなる (anāśvāsa) という誤謬に陥ることになる。それ故、認識はすべて正しいと認めるべきである。従って、「銀」という認識と「これ」という認識は、[それぞれ] 想起と経験 (知覚) という姿をした二種の [正しい] 認識なのである。

このうち、「これ」という [認識] は、眼前に [何か] 実体があることだけを知覚しているのである。というのは、そ [の実体] に属す真珠母貝性という [真珠母貝に] 共通の特質 (sāmānyaviśeṣa)<sup>92</sup>が、[感覚器官等に] 欠陥があるために知覚されていないからである。そして、それ (眼前に存在する何らかの実体) だけが知覚されると、[その実体は、銀と] 似ているので、[人に、過去に知覚したことのある銀の] 印象を想起させることで (saṃskārod bodhakakrameṇa)、銀を想起させるのである。そして、それ (銀の想起) は、[過去に] 知覚したことのある認識を本性とするものではあっても、[感覚器官等に] 欠陥があるために、[過去に] 知覚したことのあるものだという面が欠落している (pramoṣa) から、[現存する] 知覚としてのみ立ちあらわれているのである。このように、銀の想起と眼前に存在する [何らかの] 実体のみを知覚することとの相違が、[その認識] それ自体に関しても、また、[その] 対象に関しても、互いに理解されていないせいで、「これ」という [認識] と「銀」という [認識] は、知覚と想起というように [それぞれ] 異なっているにもかかわらず、[それらは] 眼前に存在する銀を対象とする認識と似ているために、[両者を] 区別しない日常的経験や [両者を] 同格関係で表現することを引き起すのである。

また、ある場合には、二種の知覚の区別が互いに理解されないことがある。たとえば、「法螺貝が黄色い」という場合のように。この場合には、眼から外に出た光線——[それは] 水晶のようにまったく透明である——に存在する胆汁という実体の黄色は知

<sup>92</sup>sāmānyaviśeṣa (共通の特質) とは、個物 (vyakti) に対しては普遍 (sāmānya) であり、実在性 (sattā) に対しては特殊 (viśeṣa) であるものを言い、類 (jāti) と同義である。Cf. *Praśastapādabhāṣya*, p. 312.

覚されるが、胆汁という実体は知覚されず、[一方] 法螺貝も、[感覚器官等に] 欠陥があるために、白という属性のない、単なる実体として知覚される。それ故、これら属性（黄色）と[その] 基体（法螺貝）とが無関係であることにたいする無理解から[生ずる] 類似性に基づいて、「黄金は黄色い」という観念の場合と同じように、[「法螺貝は黄色い」という、両者を] 区別しない日常的経験や[両者を] 同格で表現することが[生ずるので] ある。

また、[想起と知覚あるいは二種の知覚の] 区別にたいする無理解から生じる、[両者を] 区別しない日常的経験が拒斥されることで、「これは…ではない」という[両者を] 識別する観念が拒斥するもの（*bādhaka*）であることも成り立つのである。そして、このことが成り立てば、前に[生じた] 観念は、[あとに生じた観念によって拒斥されるから] 誤認である、という世間で認められている事実も成り立つことになるのである。

それ故、[次のような推論式が成立する。すなわち] 「(主張) 疑問と誤認に満ちた相対立見解はすべて正しい (*yathārtha*)。 (理由) というのは、[それらは] 観念だからである。(実例) たとえば、壺等の観念のように」。

以上のことが、**X**が[Yに] 附託された[時] 云々と言われているのである。真珠母貝(Y)に銀等(X)が附託されるのは、世間で周知の事実である。[しかし]、それは、YがXとして認識されること (*anyathākhyāti*)<sup>93</sup>に基づくのではない。そうではなくて、[それ(附託)とは、ある場合には、以前に] 知覚したことのある銀等およびその(銀等の) 想起が、「これ」という形で眼前に存在する何らかの実体およびそ(実体)の認識とは異なるということにたいする無理解——[それは銀等の以前に] 知覚したことのあるものであるという面が欠落することによる——に基づく誤認である。そして、知覚と想起を互いに同格関係によって表現することや、「[これは] 銀である」等の日常的経験は、誤認[の結果]なのである。

## 2.4. 他学派による附託の定義 (3) : その他の学派

しかし、別の人々は<sup>94</sup>、[附託とは] XがYに附託された時、Yにはまさに[それに] 反する属性があると誤って構想すること (*kalpanā*) である、と主張している。

<sup>93</sup>脚注 64 参照。

<sup>94</sup>*Ratnaprabhā* は、「空観派の人々」(*śūnyavādin*) と解し、*Nyāyanirṇaya* は、*anyathākhyātivādin* と「中観派の人々」(*madhyāmika*) と解している。*Bhāmatī* がどう解していたかは不明だが、その註釈 *Rjuprakāśika*, p. 233 は、*anirvacanīyakhyātivādin* と解している。

しかし、別の人々は、すなわち、これ（これまで述べてきた akhyāti の見解）にも満足しない人々は、[附託とは]、XがYに附託された時、Yにはまさに [それに] 反する属性があると誤って構想することである、と主張している。ここ（本文中）で言おうとしていることは以下の通りである。銀を求める人は、「これは銀である」という観念に基づいて、眼前に存在する実体に向かったり、[その実体と銀とを] 同格関係で表現したりする。これは、広く知られているところである。[しかし]、知覚と想起およびその [それぞれの] 対象が互いに異なることに対する単なる無理解から、このことが [起こる] ということとはありえない。というのは、精神的存在の日常的経験 (vyavahāra, 活動)<sup>95</sup>と表現は、理解に基づいており、[それらが] 単なる無理解から [起こること] は決してありえないからである。

[Akhyātivādin] [それらは] 単なる無理解から [起こるの] ではない。そうではなくて、知覚と想起は、それ自体に関しても、また、[その] 対象に関しても、互いに異なることが理解されていない場合には、[「これ」という知覚と「銀」という想起とが] 眼前に存在する銀に関する正しい認識と類似しているために、[「これ」と「銀」とを] 区別しない日常的経験 (活動) や [両者の] 同格関係による表現を引き起すのである。

[Akhyāti 批判者] [このようにあなたは] 言ったが、では、これら (知覚と想起) が正しい認識と類似していると理解されている時に、[その類似性が] 日常的経験 (活動) を引き起す原因となるのか、あるいは、[類似していると] 理解されていないで [も]、単に [類似性が] 存在するだけで、[それが日常的経験 (活動) を引き起す原因となる] のか。[このうち、知覚と想起が正しい認識と類似していると] 理解されている場合には、[この理解は]、さらに、『これ』という [知覚] と『銀』という [想起] というこれら二種の認識は、正しい認識と類似している」という形の理解になるか、「これら二種 [の認識] は、実に、[認識] それ自体に関しても、また、その [それぞれの] 対象に関しても、互いに異なることが理解されていない」という形の理解となるか [のいずれかであろう]。このうち、まず、「正しい認識と類似している」という認識は、正しい認識のようには、日常的経験 (活動) を引き起すことはない。というのは、「ガヴァヤ<sup>96</sup>は牛に似ている」という認識は、牛を求めている人を、ガヴァヤに向かわせることはないからである。一方、「これら二種 [の認識] は、実に、異なることが理解されていない」という認識は、自己矛盾である。というのは、「[両者が] 異なることが理解されていない」ければ、「これら二種 [の認識] は」という形はとらないし、「これら二種 [の認識] は」という理解があれば、「[両者が] 異なることが理解されていない」ということはないからである。従って、[次のように] 言うべきである。すなわち、[「これ」とい

<sup>95</sup>vyavahāra (日常的経験) という語には、日常的活動という意味あいも含まれている。

<sup>96</sup>牛 (go) に似て牛に非ざるものの例としてよく用いられる雄牛の一種。

う知覚と「銀」という想起が、眼前に存在する銀に関する正しい認識と類似している、という事実が] 単に存在するだけで、[知覚と想起が] 異なることを理解していないということが分からなくなり、[それが] 日常的経験（活動）の原因となるのであると。

[問] この場合、これ（知覚と想起が異なることにたいする無理解）は、附託を生み出すことで、日常的経験（活動）の原因となるのか、それとも、附託を生み出すことなしに、まさに、それ自身で、[日常的経験（活動）の原因となるのか。]

[Akhyāti 批判者] 我々は[次のように] 考えている。すなわち、精神的存在の日常的経験（活動）が無知を前提とすることはありえないから、[知覚と想起が異なることにたいする無理解は]、附託という認識を生み出すことによつてのみ、[日常的経験（活動）の原因となるのである] と。

[Akhyātivādin] [確かに] その通りで、精神的存在の日常的経験（活動）は、無知を前提とすることはないが、[附託という認識を前提とするのではなくて]、異なることが知られていない知覚と想起とを前提とするのである。

[Akhyāti 批判者] そうではない。というのは、「銀」という名詞語幹 (prātipadika) の意味を想起しただけでは、活動の役には立たないからである。実に、銀を求める人々の活動が、[ただ想起しただけの銀に向かうのではなく]、「これ」という語（観念）の対象に向かっているのは、疑いのない事実である。もし、これ（「これ」という語（観念）の対象）を求めていなければ、どうして、この人（「銀」という名詞語幹の意味だけを想起した人）が、「これ」という語（観念）の対象に向かおうか。Xを求めてYに向かうというのは自己矛盾である。もし、「これ」という語（観念）の対象が銀であると知らなければ、銀を求める人は、どうして、それ（「これ」という語（観念）の対象）を欲しがったりしようか。

[Akhyāti 批判者に対する反論] そうでない（銀でない）ことが分かっているから[銀を求める人は、「これ」という語（観念）の対象を欲しがるので] である。

[Akhyāti 批判者] もし、そんなことを言うのなら、そうである（銀である）ことが分かっているのだから、どうして、[「これ」という語（観念）の対象に対して] 無関心でいられないのか答えるべきである。[このように] この [銀を] 求め [銀に] ひかれる精神的存在が、[銀を] 取りに行く方につくか、[銀に対して] 無関心である方につくかは確定していないが、「これ」という語（観念）の対象に銀を附託することによつて、[この人は、銀を] 取りに行く方のみ、確定させられるのである。従つて、[知覚と想起とが] 異なることにたいする無理解は、附託を生み出すことによつて、精神的存在の活動の原因となるのである。

詳論すれば次の通りである。[「これ」という知覚と「銀」という想起とが] 異なることにたいする無理解から、[まず]「これ」という語（観念）の対象に銀性を附託する。[次に] その（銀という）種類に属すものは役に立つものであると考える。[そし





[Akhyātivādin] 真珠母貝は、[銀の認識に] 顕現しないから、[銀の顕現する] 基体 ([銀の認識の] 対象) ではない<sup>100</sup>。

[Akhyāti 批判者] [このように、あなたは] 言っていた。この場合、あなたに尋ねる。説明せよ。「これは銀である」という認識の基体 (対象) とならないのは、一体、真珠母貝性なのか、それとも、眼前に存在する白く輝く何らかの実体なのか。もし、真珠母貝性が「これは銀である」という認識の] 基体 (対象) ではない [と言うの] なら、確かにその通りである。[しかし] 後者 (眼前に存在する白く輝く何らかの実体) が「これは銀である」という認識の] 基体 (対象) ではないと言うのなら、あなたはまさに、経験に反することになる。というのは、「これは銀である」と経験している人は、経験しながら、眼前に存在する事物を、指等で指し示しているからである。

[Akhyātivādin] [感覚器官等の欠陥は、感覚器官等に備わった結果を生み出す能力を損う原因となるだけであって、誤った認識を生み出す原因とはならない。というのは、さもなければ、欠陥があれば、クタジャの種からでも、バニヤンの芽が出る、という誤謬に陥ることになるからである。]<sup>101</sup>

[Akhyāti 批判者] [このように、あなたは言っていたが、そうではない]。というのは、欠陥のある原因は、通常の結果 [が生じること] を妨げることで、[それとは] 別の結果を生み出すことができる、ということが経験されるからである。たとえば、山火事で焼かれると、竹の種から、カダリー木の茎が生ずることがあるし、また、体内の火は、過食病 (bhasmaka) にやられると、多くの食物を消化することがある。

[Akhyātivādin] [次のような推論が成り立つことになる。「疑問と誤りに満ちた相矛盾する見解はすべて正しい。というのは、それらは、観念だからである。たとえば、壺等の観念のように」]。<sup>102</sup>

[Akhyāti 批判者] [このように、あなたは言っていたが、そうではない]。直接知覚によって [その] 対象が拒斥された誤認が、正しい [などという] 推論は、誤り (ābhāsa) である。たとえば、火が熱くないという推論のように。

[Akhyātivādin] [銀が認識の対象でもないのに、銀を認識するというように] 誤った観念 (認識) が、[認識自身の正当な対象から] はずれているとすると、あらゆる正しい認識根拠が不確実なものとなってしまう<sup>103</sup>。

[Akhyāti 批判者] [このように、あなたは] 言っていた。[しかし] 我々は、[認識は、人を] 目覚めさせる (bodhaka) から、それ自体で正しいものであるのであって、[認識自体の正当な対象から] はずれることがないから [正しい] というわけではない

<sup>100</sup>本訳 83 頁 16-18 行参照。

<sup>101</sup>R̥juprakāśikā, p. 236 により補う。なお、本訳 84 頁参照。

<sup>102</sup>R̥juprakāśikā, p. 237 により補う。なお、本訳 85 頁 12-14 行参照。

<sup>103</sup>本訳 84 頁 9-12 行参照。

のだ、と明言しており、これ（あなたの主張）は[すでに]、『ニヤーヤカニカー』の中で<sup>104</sup>退けたので、ここでは、詳しくは説明しないことにする。

また、[誤認の場合には]、これ（想起されたもの）の想起という面が欠落しているのだ<sup>105</sup> [という akhyātivādin の主張] に対する批判については、ここ（akhyāti 批判の箇所）では、少しふれただけであるが、詳しくは、『ブラフマ・タットヴァ・サミークシャー』<sup>106</sup>の中で、理解いただけるはずである。

以上のことが、『註解』本文中で 次のように述べられているのである。すなわち、しかし、別の人々は、[附託とは]、XがYに附託された時、Yにはまさに[それに] 反する属性があると誤って構想することである、と主張している。[附託とは] Xがすなわち銀等がYにすなわち真珠母貝等に附託された時、Yにはすなわち真珠母貝等にはまさに[それに] 反する属性があると誤って構想することである。すなわち、銀性という属性があると誤って構想することである、というのが本文の脈略である。

## 2.5. 附託の定義のまとめ

しかし、いずれにしても、[これら附託の定義は、附託とは] Xの属性がYに顕現することであるとするところからはずれることではない。世間での経験もまた同様である。[たとえば] 真珠母貝が銀であるかのように顕現するとか、一つ [しかない] 月が二つであるかのように [顕現する] というように。

[反対主張] 諸学者間の見解の対立はそのままにしておこう。ところで、『註解』本文中の] 文脈の中で、[シャンカラが] 言おうとしていることは、一体、何なのか。

[答論] それに対して、[師シャンカラは]、しかし、いずれにしても、[これら附託の定義は、附託とは] Xの属性がYに顕現することであるとするところからはずれることではないと言っているのである。[附託とは] Xの属性をYに誤って構想することであるとは、[附託は] 虚妄であるということ (anṛtatā) である。そして、それ（附託が虚妄であるということ）は、[附託が実在であるとも非実在であるとも] 表現し得ないものである、ということにほかならない。このことは、以前に、明らかにしたところである<sup>107</sup>。従って、[附託が] Xの属性をYに誤って構想すること、すなわち、[実在であるとも非実在であるとも] 表現し得ないものであるということ、あらゆる学者の [附託に関

<sup>104</sup>Cf. *Nyāyakanikā*, pp. 160-162.

<sup>105</sup>本訳 85 頁 17-21 行参照。

<sup>106</sup>これは、マンダナミシュラの『ブラフマ・シッディ』に対するヴァーチャスパティ・ミシュラの註釈であるが、現存しない。

<sup>107</sup>Cf. *Bhāmātī*, p. 18.

する] 見解の中で、必ず認められている。従って、[附託が実在であるとも非実在であるとも] 表現し得ないものであるというのは、あらゆる学説と矛盾しない事実である。以上が『註解』本文の] 意味である。[誤認とは知覚と想起とが異なることを] 認識しないことであるとする人々 (akhyātivādin) も、[「これ」と「銀」とが] 必ず同格関係で表現され、[「銀」を求める人が「これ」という語 (観念) の対象に] 必ず向かうとい 5  
う事実を無視できないために、いやいやながらも、このこと (附託が実在であるとも非実在であるとも表現し得ないものであること) を認めている、というのが現状である。

この [附託が] 虚妄であるという事実は、単に、諸学者の間で確立しているだけではなく、世間の人々の間でも [良く知られている]。だから、[師シャンカラは] 世間での 10  
経験もまた同様である。[たとえば] 真珠母貝が銀であるかのように顕現するようにと  
言っているのである。[この本文は] 「しかし、それは、銀ではない」を補って読むべき  
である。

[反対主張] Xの本質がYに存在するという形の誤認は、世間の人々に良く知られている。しかし、一つ [しかなくて] かつ区別のないものには、区別に基づく誤認は見られ 15  
ない。従って、純粹精神であるアートマンとの区別のない諸個人存在に関して、どう  
して、区別に基づく誤認があろうか。

[答論] だから、[師シャンカラは]、一つ [しかない] 月が二つであるかのようにと  
言っているのである。

## 2.6. アートマンに対する附託は不可能であるとする反対主張

しかし、どうして、対象でない内的アートマンに対象とその諸属性を附託で 20  
きるのか。[附託できないはずである]。というのは、すべての人は、眼前に存  
在する対象に [それとは] 別の対象を附託するのであるが、あなたは、「内的  
アートマンは、『汝』という観念とは無関係なもので、対象ではない」と言っ  
ているからである。

さらに、また、[反対主張者が] 純粹精神であるアートマンに対する附託を批判して 25  
言う。しかし、どうして、対象でない内的アートマンに対象とその諸属性を附託でき  
るのかと。[その] 趣旨は次の通りである。[まず] 純粹精神であるアートマンは、輝い  
ている (認識されている) のか、あるいは、輝いていない (認識されていない) のか。  
もし、輝いていない (認識されていない) とすると、どうして、これ (純粹精神である  
アートマン) に対象とその諸属性を附託できるのか。というのは、眼前に存在する実 30  
体が顕現していなければ (認識されていない)、それに、銀やその諸属性を附託す

ることは全くできないからである。[一方]、もし、[純粹精神であるアートマンが] 顕現している（認識されている）とすると、実に、アートマンは物質ではないのに、[物質である] 壺のように、[自己] 以外のものに依存して輝くこと（認識されること）になり<sup>108</sup>、理に合わない。[何故なら]、同一のもの（アートマン）が行為主体でありかつ  
 5 [行為の] 目的（対象、karman）<sup>109</sup>であるというのは、矛盾するので、ありえないからである。というのは、[行為の] 目的（対象）とは、[自己] 以外のものに内属する行為 [から生じた] 結果を保持しているもののことであるが、認識行為が [アートマン] 以外のものに内属することはないのだから、[アートマンが] それ（認識行為）の自的（対象）となることは決してないからである<sup>110</sup>。また、同一のものが自己に内属しかつ  
 10 [自己] 以外のものに内属する、ということもない。何故なら、[それは、自己] 矛盾だからである。一方、[認識行為がアートマンAとは] 別のアートマンBに内属していることを認めると、アートマンAは、認識の対象（認識行為の目的）であることになり、アートマンではなくなる、という [理論上の] 誤謬に陥ることになる<sup>111</sup>。[そればかりか]、同じように、それ（アートマンB）も、[それとは別のアートマンCに内属する認  
 15 識行為の目的（対象）であることになり、さらに] それ（アートマンC）も、[それとは別のアートマンDに内属する認識行為の目的（対象）であることになり] というように、無限遡及に陥ることになる。

[反対主張に対する反論]<sup>112</sup>アートマンは、物質的なものであっても、また、あらゆる

<sup>108</sup> ここでは、対象は、自己以外のもの（すなわち認識主体）によって認識されるから、精神的存在である認識主体とは異なり、物質的なものであるという考えが前提とされている。

<sup>109</sup> ここで、目的（対象）と訳した karman という語は、動詞の目的という意味と動詞によって表わされている行為の対象という意味をともに含んでいる。Cf. *Pāṇinisūtra* I.4.49-52.

<sup>110</sup> 「[行為の] 目的（対象）とは、それ以外のものに内属する行為 [から生じた] 結果を保持しているもののことである (parasamavetakriyāphalaśāli)」、たとえば、「チャイトラが村へ行く (caitro grāmaṃ gacchati)」という例で説明すると、次の通りである。まずこの例では、(1) チャイトラが行為主体であり、(2) 村が行くという行為 (gamanakriyā) の目的（対象）であり、(3) 村に到着すること (prāpti) が行くという行為の結果 (kriyāphala) である。ところで、ニヤーヤ学派やヴァイシェーシカ学派によれば、物と物とを結びつける関係には、結びつけられた二つの物が不可分の関係にある場合と、分離可能な関係にある場合との二種あると考えられており、前者は内属関係 (samavāya)、後者は結合関係 (saṃyoga) と呼ばれる。そして、内属関係にあるものは、部分と全体、属性とその基体、行為とその行為主体、普遍と個物、特殊性と恒常な実体だけに限られるとされる。従って、ここにあげた例では、行くという行為とその行為主体であるチャイトラとの関係だけが、内属関係にあることになる。一方、行くという行為の結果（到着）は、チャイトラが到着するわけだからチャイトラにあり、かつ、村に到着するわけだから村にもあることになるが、それらの関係は結合関係である。それ故、「目的（対象）とは、自己以外のもの（チャイトラ）に内属する行為（行くという行為） [から生じた] 結果（到着）を保持するものである」と言えば、村に限られることになるのである。何故なら、チャイトラも到着という結果を保持してはいるが、それが行くという行為の目的（対象）だとすると、自己以外のもの（村）は、行為（行くという行為）が内属していないから、この定義はあてはまらないからである。Cf. *Nyāyakośa*, p. 207.

<sup>111</sup> ここでは、アートマンは認識主体であるということが前提とされている。

<sup>112</sup> *Vedāntakalpataru*, p. 34 によれば、これは、アートマンが認識の基体であるとする論者の説であると

る対象に関する認識の中に顕現するもの（認識されるもの）であっても、まさに行為主体であって、[行為の] 目的（対象）ではない。というのは、[アートマンは]、チャイトラ [という人] の場合と同じように、[自己] 以外のものに内属する行為 [から生ずる] 結果を保持することはないからである。たとえば、チャイトラが、チャイトラ [自身] に内属する [行くという] 行為によって、町に到着する場合に、[到着という結果] は、チャイトラと町との] 両者に内属していても、町だけが [行くという行為の] 目的（対象）である。何故なら、[町は、自己] 以外のもの（チャイトラ）に内属する [行くという] 行為 [から生ずる到着という] 結果を保持しているからである。一方、チャイトラは、[行くという] 行為 [から生ずる到着という] 結果を保持してはいても、行くという行為がチャイトラに内属しているので、[行くという行為の目的（対象）] ではないのである。

[反対主張] それ（アートマンは、物質的なものであっても、また、あらゆる対象に関する認識の中に顕現していても、まさに行為主体であって行為の目的ではないというのは [正しく] ない。何故なら、天啓聖典に反するからである。というのは、天啓聖典は、「ブラフマン（アートマン）は、真実であり、認識であり、無限である」<sup>113</sup>と述べているからである。また、[アートマンが認識それ自体であるということは] 理論的にも成りたつのである。詳論すれば次の通りである。対象の輝き（認識）が [認識行為の] 結果であり、対象とアートマンは、そ（対象の輝き＝対象の認識）の中に、顕現する。この場合、それ（対象の輝き＝対象の認識）は、一体、物質的なものであるのか、あるいは、自ら輝いているものであるのか。もし [それが] 物質的なものであるとすれば、対象もアートマンも物質的なものであることになり、[対象の認識と対象とアートマンとの] 区別がなくなってしまうから、一体、何がどこで輝く（認識される）というのか。[全く何も認識されないということになってしまう]。従って、全世界が盲目になってしまうことになる。同じ趣旨で、「盲人につかまっている盲人が、一歩ごとに足を踏みはずすように」<sup>114</sup>という格言がある。

[反対主張に対する反論] 認識は、それ自身は輝いていなくて [も]（認識されなくても）、対象とアートマンとを認識させる。ちょうど、眼等 [が、それ自身は知覚されなくても、対象を知覚させる] ように。

[反対主張] そのように言うべきではない。というのは、認識させるということは、認識を生み出すということであり、生み出された認識は、物質的なものであるから、先

されている。すなわち、反対主張者が、アートマンは認識と同一であり自ら輝いている、という立場を取るのに対して、反対主張に対する反論者は、アートマンは認識とは異なり、自ら輝いているのは認識の方であるという立場を取っているのである。

<sup>113</sup> *Taittirīya Upaniṣad* II.1.1.

<sup>114</sup> この格言について詳しくは、Jacob, 1925, pp. 4-5 参照。

に述べた欠陥（対象の認識と対象とアートマンとが物質的なものであることになり、全世界が盲目になってしまうことになるという欠陥）を克服できないからである。同様に、[物質的なものである認識により生み出された] それぞれ後の認識も、物質的なものであることになり、[認識は] いつまでたっても [物質的なものであることに] なって  
5 しまう（無限遡及になってしまう）。従って、認識（samvit）は、[自己] 以外のものに基づくことなく輝いている（自ら輝いている）、と認めるべきである。

[反対主張に対する反論] [認識は、自己以外のものに基づくことなく輝いている、ということは認めよう。しかし、アートマンは、どうして、物質的なものでないことがあろうか] <sup>115</sup>。

10 [反対主張者] たとえそうだとしても（認識は自己以外のものに基づかずに輝いているとしても）、対象とアートマン—— [それらはあなたがたによれば] 本性上物質的なものである——は、[それで] 一体どうなるのか。

[反対主張に対する反論] [対象とアートマンは物質的なものであっても]、それら（対象とアートマン）に関する認識は物質的なものではない、ということになる。

15 [反対主張] [認識が物質的なものではない（自ら輝いている）からと言って、認識の原因である対象とアートマンも輝いている（認識されている）とは限らない<sup>116</sup>。というのは] 息子が賢者だからと言って、[その] 父親も賢者であるとは限らないからである。

[反対主張に対する反論] 対象とアートマンとに [常に] 結びついているというのが、自ら輝いている認識の本性なのである。[従って、認識が自ら輝いていれば、対象もアートマンも輝いている（認識されている）ことになるのである]。

[反対主張] 実に、賢者である息子の場合でも、父親と [常に] 結びついているというのが [賢者である息子の] 本性であるという点では、[認識と対象やアートマンとの関係と] 同一である。

25 [反対主張に対する反論] 認識は、対象とアートマンが輝いている（認識されている）時に共に輝く（顕現する）のであって、対象とアートマンが輝いていない（認識されていない）時には、[輝か（顕現し）] ない。これが、それ（認識）の本性なのである。

[反対主張] もしそうだとすれば、認識は、[一方では] 認識が輝いていること（顕現していること）と異なることになり、[他方では] 対象とアートマンとが輝いている  
30 こと（認識されていること）と異なることになるのだろうか。もしそうだとすれば、認識は、[認識が輝いていることとは異なるのだから]、自ら輝いているものではなくなる  
ことになり、また、認識は、[対象とアートマンとが輝いている（認識される）ことと

<sup>115</sup> Vedāntakalpataru, p. 35 により補う。

<sup>116</sup> Vedāntakalpataru, p. 36 により補う。

は異なるのだから]、対象とアートマンの輝き（認識）ではなくなることになる。

[反対主張に対する反論] 認識が輝いていること（顕現していること）と対象とアートマンが輝いていること（認識されていること）は、認識 [それ自体] と異なる。それらは共に認識である。

[反対主張] もし、そうだとすれば、[あなたは、先に]「認識は、対象とアートマンが輝いて（認識されている）時に共に輝く（顕現する）」と言ったが、[それは]「認識は対象とアートマンと共に存在する」と言うのと変わりなくなる。従って、[「輝いている（認識されている）時に共に輝く（顕現する）」という箇所、あなたが]言おうとしていたことが成り立たなくなってしまう<sup>117</sup>。[そればかりか] 過去や未来の対象に関する [現在の] 認識も、[それらの] 対象と共に存在することになってしまう。

[反対主張に対する反論] [過去や未来の対象に関する現在の認識は]、それ（過去や未来の対象）に対する排除、受容、無関心という意識（*buddhi*）を生み出すから、[それらの] 対象に関するものである（それらの対象と共に存在している）。

[反対主張] そうではない。何故なら、排除等の意識も、[過去や未来の] 対象に関する [現在の] 認識と同じように、それ（過去や未来の対象）に関するものではない（過去や未来の対象と共に存在していない）。

[反対主張に対する反論] 排除等の意識は、[対象の] 排除等を [実際に] 生み出すから、対象に関するものである（対象と共に存在している）。そして、対象の認識は、対象に関する排除等の意識を生み出すから、それ（排除等の意識の対象）に関するものである（排除等の意識の対象と共に存在している）。[従って、対象の認識は、対象に関するものであることになる（対象と共に存在していることになる）。]

[反対主張] [もし、あなたが言うように、対象の認識は、対象を排除したり、受容したりする原因であるから、対象に関するものである（対象と共に存在している）とすると]、身体と努力の存在する<sup>118</sup>アートマンとの結合（*samyoga*）は、身体が対象に向かったり [対象から] 退いたりする原因であるが、[その結合も]、対象の輝き（認識）であることになるのか。

[反対主張に対する反論] 身体とアートマンとの結合は、物質的なものであるから、対象の輝き（認識）ではない。

[反対主張] これ（認識）は、[身体とアートマンの結合とは異なり]、自ら輝くものであるが、[その] 輝きは、蛍 [の光] のように、自己自身を [照らす] だけであっ

<sup>117</sup>「あなたが言おうとしていたこと」(*vivakṣitārtha*)を、*Vedāntakalpataru*, p. 36に基づいて、Suryanarayana は、the self, itself inert, is the locus of the selfmanifest consciousness と取っている (cf. Suryanarayana (tr.), 1933, p. 36 及び pp. 258-259, note 41)。しかし、ここでは *Ṛjuprakāśikā*, p. 287 に従って補った。

<sup>118</sup>身体は物質的存在であるから、精神的存在であるアートマンと結合しなければ、活動しない。その上に、アートマンに活動しようとする努力（意志）がなければ、身体の活動は生じない。

て、対象に関しては物質的なものである（対象を照らすことはない）。このことは、[賢者である息子とその父親の例で]<sup>119</sup>すでに明らかにした通りである。

また、対象は、輝き（認識）を本質とするものではない。何故なら、それら（対象）は、[外界に存在する] 有限なもの、すなわち、長いものや粗大なものとして経験（認識）されるが、この輝き（認識）は、内的なものとして、また、粗大でないもの、微細でないもの、長くないもの、短くないものとして輝いている（顕現している）からである。従って、対象は、自ら輝いているもの（認識）とは異なり、月が[二つに]見える時の二つ目の月のようにまさに[実在であるとも非実在であるとも]表現し得ないものである<sup>120</sup>。このように[考えるのが]正しいと我々は思っている。また、この輝き（認識）には、本質的な相違 (svlakṣaṇabheda) は見られない。[従って、この輝き（認識）が、同じく自ら輝いている唯一のアートマンと同一であることに、さしきわりはない]<sup>121</sup>。

また、[対象がそれぞれ異なるから、その輝き（認識）もそれぞれ異なるということはない。実在であるとも非実在であるとも]表現し得ない対象が異なるからという理由で、[それとは全く異なり、実在であると]表現し得る輝き（認識）も[それぞれ]異なることはできないのである。何故なら、[理由の適用する範囲が]広すぎるといふ誤謬に陥るからである<sup>122</sup>。また、対象どうしの相互の違いは、正しい認識への過程の中には存在していないということも、のちに明らかにされることであろう。従って、この輝き（認識）とは、自ら輝いており、唯一で、変異することなく永遠で (kūṭasthanitya)、部分のない、内的なアートマン (pratyagātman) のことである。[そしてそれは、実在であると]表現し得るアートマンが[実在であるとも非実在であるとも]表現し得ない身体・器官等とは異なる (pratīpa) と認識している (añcati) から、内的 (pratyañ) であり<sup>123</sup>、そのアートマンが**内的アートマン**なのである。

それ (内的アートマン) は、[自己] 以外のものに基づくことなく輝いて (認識されて) おり、かつ、部分がないから、対象ではない。それ (対象ではない内的アートマン) に**対象の諸属性を、すなわち、身体・器官等の諸属性を、どうして附託できるのか。どうして**というのは反論の意味である。すなわち、その反論とは、この附託は理に合わないということである。

<sup>119</sup>本訳 94 頁 13 行以下参照。

<sup>120</sup>本訳 90 頁参照。

<sup>121</sup>Vedāntakalpataru, p. 37 に従って補った。

<sup>122</sup>Suryanarayana は、その理由として、もし、対象がそれぞれ異なるから、認識もそれぞれ異なるとすると、それは、池などに映った太陽が多数あるから、太陽も多数であると考えようなものであるという例をあげている (Cf. Suryanarayana (tr.), 1933, p. 259, note 42)。

<sup>123</sup>ここでは、「内的アートマン」(pratyagātman) の「内的」(pratyañ) という語を、pratīpa + añcati と分解して、その語義を説明しているのである。



〔反対主張に対する反論〕では、何故、これ（附託）は理に合わないのか。

〔反対主張〕だから〔反対主張者は、『註解』本文中で〕というのは、すべての人は、眼前に存在する対象に〔それとは〕別の対象を附託するのであると言っているのである。この（本文の）趣旨は次の通りである。〔自己〕以外のものに基づいて輝き（認識され）、かつ、部分のあるものXは、〔Yと〕共通な部分が認識されて〔も〕、〔認識〕器官に欠陥があるために、〔Xの〕特性が認識されない場合には、Yとして輝く（認識される）ことがある。しかし、内的アートマンは、もし、〔自己を認識するのに、認識器官を必要とするの〕なら、それ〔認識器官〕に存在する欠陥に影響されることもあろうが、〔自己〕以外のものに基づくことなく輝いている（認識されている）ので、自己を認識するのに、〔認識〕器官を必要としない。また、〔内的アートマンに〕、もし〔部分があれば〕ば、そのある部分は認識され、ある部分は認識されないということもあろうが、〔内的アートマンには〕部分はない。実に、XがXそれ自身によって、同時に、認識されたり認識されなかったりすることはないのである。従って、〔内的アートマンは〕自ら輝いており（自己自身によって認識され）〔部分がない〕とする見解においては、附託はありえないのである。また、〔内的アートマンが〕常に輝かない（認識されない）場合にも、〔内的アートマンに対する〕附託はありえない。何故なら〔そのような内的アートマンには〕眼前に存在するという性質、すなわち、直接に知覚されるという性質が存在していないからである。実に、眼前に存在しない真珠母貝に、「これは銀である」という形で銀を附託することなどないのである。従って、完全に認識されているものや全く認識されないものに対しては附託はありえない、と確定した。

〔反対主張に対する反論〕もし、純粹精神であるアートマンが実際に対象でなければ、〔それに対する〕附託はありえないであろうが、純粹精神であるアートマンは、まさに、「私」という観念の対象なのである。従って、附託のありえないことなどどうしてあろうか。

〔反対主張〕〔だから『註解』本文中で反対主張者は〕あなたは、「内的アートマンは、『汝』という観念とは無関係なもので、対象ではない」と言っているからであると言っているのである。実に、もし、純粹精神であるアートマンが対象（客観）であれば、〔それとは〕別のものが主観であることになってしまう〔が、それは理に合わない〕。従って、主観こそが純粹精神であるアートマンであり、対象（客観）は、それ（純粹精神であるアートマン）とは異なり、「汝」という観念の対象であると認めるべきである。それ故、〔純粹精神であるアートマンが対象（客観）であれば、それは〕アートマンでないことになってしまうという誤謬に陥るから、〔次々に主観が必要となるという〕無限遡及〔に陥るの〕を避けるために、「汝」という観念とは無関係なもので、対象ではない〔と述べられている〕のである。まさに、以上の理由で、アートマンは対象ではないと言ふべきなのである。だから、〔アートマンに対する〕附託はありえないのである。以

上が『註解』本文の] 意味である。

## 2.7. アートマンに対する附託は可能であるという答論

答えて言う。まず、これ（内的アートマン）は、絶対に対象ではないというわけではない。というのは、これ（内的アートマン）は「私」という観念の対象なので、内的アートマンは直接によく知られているからである（*aparokṣatvāc ca pratyagātmāprasiddheḥ*）<sup>124</sup>。さらに、眼前に存在する対象にのみ[それとは]別の対象を附託すべきであるという定まった規則（*niyama*）はない。というのは、愚者たちは、虚空が直接知覚の対象でなく（*apratyakṣa*）<sup>125</sup>でも、それに、面や汚れ（*talamalinatā*）<sup>126</sup>などを附託するからである。従って、内的なアートマンにアートマンでないものを附託しても、さしつかえない。

[師シャンカラは、以上の反対主張を]退けて言う。答えて言う。まず、これ（内的アートマン）は、絶対に対象ではないというわけではない。何故か。というのは、これ（内的アートマン）は「私」という観念の対象なので、[内的アートマンは直接に良く知られているからである]と。

この（『註解』本文の）趣旨は次の通りである。内的アートマンは、自ら輝いているから、対象ではなく部分がない、というのはその通りである。しかし、[内的アートマンは]、本来は、統覚機能・思考器官・粗大身・微細身・器官という限定者（*avaccheda*）<sup>127</sup>——[それらは、実在であるとも非実在であるとも]表現し得ない無始の無明によ

<sup>124</sup> この箇所（*aparokṣatvāc ca pratyagātmāprasiddheḥ*）は、これまで、次の三通りに解釈されている。(1) *pratyagātmāprasiddheḥ* を genitive と取り、「内的アートマンの認識は直接的なものであるからである」と解す。これは、*Bhāmātī* の解釈である。(2) *pratyagātmāprasiddheḥ* を ablative と取り、*aparokṣatvāt* を更にその理由と解す。すなわち、「というのは、内的アートマンは、直接的に知られているから、周知のものだからである」と解すわけである。これは、Deussen (tr.), 1966 及び Thibaut (tr.), 1973 の解釈である。(3) *pratyagātmāprasiddheḥ* を ablative と取り、*aparokṣatvāt* の理由と解す。すなわち「というのは、内的アートマンは、周知の存在だから、直接に知られるからである」と解すわけである。これは、*Pañcapādikā*, *Ratnaprabhā*, *Nyāyanirṇaya* の解釈である。本訳では (1) の解釈に従って訳した。

<sup>125</sup> 虚空が直接知覚の対象でない理由については本訳 102 頁 1 行以下参照。

<sup>126</sup> Deussen (tr.), 1966 及び Reneu (tr.), 1951 は、*Ratnaprabhā* に従って、この語（*talamalinatā*）を *tatpuruṣa* compound に取り、それぞれ、*die dunkle Farbe der Grundes, la couleur trouble du timament* と訳している。一方、Apte (tr.), 1960; Gambhīrānanda (tr.), 1972; 金倉円照 (tr.), 1980 は、*Pañcapādikā*, *Bhāmātī*, *Nyāyanirṇaya* に従い、この語を *dvandva* compound に取り、それぞれ *concavity and dustiness; surface (i.e. concavity) and dirt*; 平面と穢れと訳している。ここでは、後者を採用した。なお、*Pañcapādikā*, *Bhāmātī*, *Nyāyanirṇaya* も、*malinatā* を色のことと解し、灰色（*dhūmra*）、暗青色（*nīla*）などと取っている。

<sup>127</sup> 統覚機能等の限定（*avaccheda*）とは、添性（*upādhi*）のことにほかならないので、T 7, p. 39 及び *Rjuprakāśikā*, p. 293 に従い、これを統覚機能等の限定者（*avacchedaka*）の意味に解した。

て誤って構想されたものである——によって、限定されることも区別されることもなく、行為主体でも経験主体でもないが、個人存在 (jīva) という状態になると、それらの限定者によって、限定されているかのように、区別されているかのように、また、行為主体であるかのように、経験主体であるかのように、現れるのである。[それは] ちょうど、[本来、区別も属性もない] 虚空が、壺・水差し・水鉢等の限定者の相違によつて、区別されているかのように、多種の属性を備えているかのように [現れる] ようなものである。

実に、純粹精神そのもの (cidekarasa) であるアートマンは、[その] 純粹精神という側面 (部分、amśa) が理解されれば、理解されないものは何も存在しない (アートマンのあらゆる側面が理解されたことになる)。というのは、もし [アートマンの歓喜・永遠性・遍在性等が純粹精神という性質とは異なるもの] なら、それ (純粹精神という性質) が理解されても、[歓喜等は] 理解されないことになろうが、[実際には] これ (アートマン) の歓喜・永遠性・遍在性等は、純粹精神という性質と異ならないからである。[このようにアートマンの純粹精神という面が理解されていれば、その歓喜等も本来は] 理解されるのである。にもかかわらず、[純粹精神という性質が理解されても歓喜等は]、誤って構想された [純粹精神という性質との] 相違のために、認識されないの、理解されていないかのように見えるのである。

また、もし [アートマンと統覚機能等との相違が、真実であれ] ば、純粹精神であるアートマンが理解されると、それ (アートマンと統覚機能との相違) も理解されようが、[実際には] アートマンと統覚機能等との相違は真実 (実在、tātvika) ではない。というのは、統覚機能等は、[実在であるとも非実在であるとも] 表現し得ないものなので、[アートマンと] それ (統覚機能等) との相違も [実在であるとも非実在であるとも] 表現し得ないものだからである。従って、自ら輝いておりかつ限定されていない純粹精神アートマンは、限定された統覚機能等と異なるとは理解されていないので、それ (統覚機能等) が附託されると、個人存在となるのである。

また、このアートマンは、「これ」(対象である) という性質と「これではない」(対象ではない) という性質とを [同時に] 備えている<sup>128</sup> [ので]、「私」という観念の対象でありうるのである。詳論すれば次の通りである。純粹精神であるアートマンは、「私」という観念の中では、行為主体・経験主体として現れている。[しかし]、これ (アートマン) は、無関心な存在 (udāsīna)<sup>129</sup> な [ので]、行為の能力や経験の能力を [本来]

<sup>128</sup>アートマンには、「これ」(idam) という面と「これではない」(anidam) という面とがあるという論議は、*Pañcapādikā*, p. 86 にすでにでてきており、*Bhāmāṭī* は、これに従ったのであろう。

<sup>129</sup>「無関心な存在」(udāsīna) とは、「何ものとも結びつくことのない存在」(asaṅga) という意味であり、従って、それが、行為の能力や経験の能力と結びつくことはありえないのである。Cf. *Rjuprakāśikā*, p. 297。

備えていることはありえない。[一方]、身体と器官の集合体である統覚機能等には、行為や経験の能力は備わっているが、精神性は備わっていない。従って、純粹精神であるアートマンが、身体と器官の集合体と結びついて、行為や経験の能力を獲得するのである。[このように、アートマンは] 自ら輝いてい [るので、本来は対象でなく] ても、  
5 統覚機能等という対象に覆われている (vicchurāṇa) から、かろうじて「私」という觀念の対象となり、個人存在、被造物 (jantu)、田地の知者 (kṣetrājña)<sup>130</sup> と呼ばれるのである。

[反対主張] [個人存在は、統覚機能等の添性がなくなる限り、アートマンとは異なるものである。従って、個人存在は、「私」という觀念の対象ではないのでは  
10 か]<sup>131</sup>。

[答論] 個人存在は、実に、純粹精神であるアートマンと異ならないのである。というのは、天啓聖典が、「[さて、予は]、この個人存在であるアートマンとともに [これらの三神格 (熱と水と食物) に入り、名称と形態とを展開しよう]」<sup>132</sup> と [述べている] からである。従って、個人存在は、純粹精神であるアートマンと異ならないから、自ら  
15 輝いている。にもかかわらず、[それが]、行為主体・経験主体として日常的に経験される (表現される) ようになるのは、「私」という觀念によるのである。そのため、[個人存在は]、「私」という觀念の対象 (基体、ālambana) と言われるのである。

[反対主張] [あなたが言うように、アートマンは、個人存在という状態では、「私」という觀念の対象であるから、それに対する附託が可能なのであるとすると、統覚機能等がアートマンに] 附託された時に、[アートマンは個人存在として「私」という觀念の] 対象となり、[アートマンが個人存在として「私」という觀念の] 対象である時に、[統覚機能等がアートマンに] 附託されることになり、[対象であることと附託と  
20 が] 相互に依存しあう [という理論的誤謬に陥る] ことになってしまう。

[答論] [それは] 正しくない。というのは、[両者の関係は] 種と芽のように無始だからである。何故なら、それぞれ前の附託とその潜在印象 (vāsanā) によって対象となったものに対して、それぞれ後の附託がなされるのは、矛盾しないからである。だから、『註解』という作品が、このことを、これが生得の (naisargika) 世俗的な日常的表現 (経験) であると述べていたのである。従って、[以上の論議から明らかとなる  
25 のは、『註解』が] まず、これ (内的アートマン) は、絶対に対象ではないというわけ  
30 ではない、と述べているのは、[反対主張に対する実に] 的を射た答えであるというこ

<sup>130</sup> 『田地』に穀物が実るように、行為の結果が身体に於いて実るので、身体が『田地』と言われる (服部正明, 1967, p. 313, note 1)。アートマンは、身体の中であって、認識主体であるから、「田地の知者」と呼ばれるのである。

<sup>131</sup> Vedāntakalpatru, p. 39 に従って補った。

<sup>132</sup> Chāndogya Upaniṣad VI.3.2.

とである。すなわち、個人存在は、純粹精神であるアートマンであり、[従って]、自ら輝いているから、対象ではないが、添性によって限定された状態では、対象となっている、というのが[この『註解』本文の]意味なのである。

[反対主張] 私たちは、[内的アートマンは自己] 以外のものに基づかずに輝いている（自ら輝いている）から対象ではないという理由で、[内的アートマンに対する] 附託を否定しているわけではない。そうではなくて、自己に基づこうとも[自己] 以外のものに基づこうとも輝かない（認識されない）という理由で、内的アートマンは対象ではないと言っているのである。従って、内的アートマンは、決して輝かない（認識されない）のだから、どうして、それに附託ができようか。

[答論] [以上の反対主張に対して、師シャンカラが]、**内的アートマン (pratyagātman)** は**直接に (aparokṣa) 良く知られている (prasiddhi) からである**と答えているのである。すなわち、内的な (prāṭica) アートマン<sup>133</sup>が良く知られていること (prasiddhi)、つまり [内的アートマンの] 認識 (prathā) は、直接的だからである (aparokṣatvāt)。[内的アートマンは認識それ自体であるから]、内的アートマンには [それ自身] 以外に認識が存在するわけでないが、[内的アートマンの認識と言うように、内的アートマンとその認識とが] 区別されるのは、比喩的用法 (upacāra) なのである。[それは] ちょうど、[プルシャは精神性そのものなのに] プルシャの精神性 [と言われる] ようなものである。[従って、『註解』本文の] 趣旨は次の通りである。すなわち、純粹精神であるアートマンは必ず直接に認識されるのだ、と認めるべきである。というのは、それ (純粹精神であるアートマン) が認識されないと、すべてが認識されないことになるから、世界が盲目になってしまうという誤謬に陥ってしまうからである。このことは、すでに述べた通りである<sup>134</sup>。そして、このことに関して、「まさに、それ (アートマン) が輝くと、すべてがそれ (アートマン) に従って輝く。その (アートマンの) 輝きによって、この全世界が輝く」<sup>135</sup> という天啓聖典句がある。

さて、このように、[まず、反対主張を] 究極的な意味で退けたのち、[次に、師シャンカラは]、純粹精神であるアートマンが直接的に認識されない (parokṣa) ことを [一応] 認めた上で、付加的な議論 (prauḍhavādin)<sup>136</sup>として、[反対主張を] 別な形で退けて言う。すなわち、**眼前に存在する、つまり直接に知覚される対象にのみ [それとは] 別の対象を附託すべきであるという定まった規則はない**と。

[反対主張] 何故、これは定まった規則ではないのか。

<sup>133</sup>ここでは、「内的アートマン」(pratyagātman) という複合語を、「内的な」(prāṭica) 「アートマン」(ātman) と分解しているのである。

<sup>134</sup>本訳 93 頁 17 行以下参照

<sup>135</sup>Śvetāśvatara Upaniṣad VI.14.

<sup>136</sup>prauḍhavādin に関しては、Suryanarayana (tr.), 1933, p. 259, note 46 参照。

〔答論〕〔この問に対して、師シャンカラは〕答えて言う。というのは、愚者たちは、**虚空が直接知覚の対象でなくても、それに、面や汚れなどを附託するからであると。というのは (hi) とは、何故なら (yasmāt) という意味である。** 実に、虚空は、実体ではあっても、色形と感触がないから、外〔界を知覚するための〕感覚器官によって直接に知覚されることはない。さらに、思考器官によって〔直接に知覚されること〕もない。何故なら、思考器官が、〔外界を知覚するための感覚器官に〕助けられることなく、外界に対して作用することはないからである。従って、〔虚空は〕直接知覚の対象ではないのである。しかし、**愚者たち、すなわち、識別力のない人たち、他の人々が示した通りに〔物事を〕見る人たちは、これ (虚空) に、ある時には、大地の影である暗青色を** 附託して、〔虚空は〕青い蓮華の花弁のように暗青色であると見、また、ある時は、光の属性である白色を附託して、〔虚空は〕白鳥の群のように白く見える。ここでも、以前に知覚された光や闇の色が、想起という姿で、別の場所に、すなわち虚空に顕現しているのである。同じように、〔愚者たちは、虚空を〕インドラニーラという大きな宝石でできた半円球の鍋を下向きにしたようなものだと考えて、同じそれ (虚空) に、〔半円球の形の〕面を附託するのである。〔さてここで、師シャンカラは、以上の論議を〕結論付けて言っている。**このように、すなわち、これまで述べてきたような反対主張〔とそれに対する〕答論すべてから〔明らかなように〕、内的アートマンにアートマンでないもの、すなわち統覚機能等を附託しても、さしつかえないと。**

## 2.8. 無明と明知

賢者たちは、以上のように定義付けられた附託を無明 (avidyā) であると考える。そして、それ (非アートマン)<sup>137</sup>を識別することによって実在そのもの (アートマン) を確知することを明知 (vidyā) と呼ぶ。このような場合<sup>138</sup>、XがYに附託された時、YはXに由来する欠点や美点によってほんのわずかでも影響を受けることはない。認識根拠・認識対象〔等の区別に基づく〕日常的経験<sup>139</sup>はすべて——世俗のものであれ、ヴェーダによるものであれ——この

<sup>137</sup> 「それ」を *Pacapādikā, Nyāyanirṇaya*, Thibaut (tr.), Gambhīrānanda (tr.) は、「アートマンに附託されたもの」すなわち統覚機能等の非アートマンと解しており、ここではそれに従った。なお、ここから 121 頁の『ブラフマ・スートラ註解』の個所の和訳は、はしがきに挙げた諸訳以外に特に前田訳 (前田専学, 1975a, pp. 557-559) を参考にした。

<sup>138</sup> *Bhāmātī* は、「実在そのものがこのように確知された場合」 (evambhūtavastutattvādhāraṇe sati) と解し、*Nyāyanirṇaya, Ratnaprabhā* は、「この附託が以上述べてきたように無明を本質とするとき」 (tasminn adhyāse uktaṛītyāvidyātmake sati) と解している。

<sup>139</sup> *Ratnaprabhā* によれば、この日常的経験には、(1) 世俗的な (laukika) 日常的経験、(2) 祭式を説く聖典に基づく (karmaśāstrīya) 日常的経験、(3) 解脱を説く聖典に基づく (mokṣaśāstrīya) 日常的経験の

無明と呼ばれる、アートマンと非アートマンとの相互附託に基づいて起こるのである。また、儀軌・禁令・解脱をもっぱら説いているあらゆる聖典も<sup>140</sup> [同様に相互附託に基づいている]。

[反対主張] 附託は何千と存在する。[にもかかわらず] どうして、この（アートマンと非アートマンとの）附託だけが、反対主張と [それに対する] 答論を通して説明されているのか。何故、附託一般 [を説明し] ないのか。 5

[答論] [だから師シャンカラは] 賢者たちは、以上のように定義付けられた附託を無明であると考えているのである。実に、無明があらゆる悪の原因であることは、天啓聖典・聖伝書・叙事詩・プラーナ等で周知の事実である（なお、それ（無明）を取り除くために諸ウパニシャッドが開始されたということについては、のちに<sup>141</sup>述べるつもりである）。[この] あらゆる悪の原因は内的アートマンに非アートマンを附託するところにのみあり、[真珠母貝等を] 銀等と誤認するところに [あるのでは] 決してない。従って、それ（内的アートマンに非アートマンを附託すること）こそが無明なのである。[そして] その（無明の）本質を知らなければ、[無明を] 取り除くことはできない。だからこそ、それ（無明の本質＝内的アートマンに非アートマンを附託すること）<sup>142</sup>だけを説明しているのであり、附託一般 [を説明し] ないのである。[さらに、この附託が] 悪の原因であることは、ここ [『註解』本文中] に [も]、以上のように定義付けられたという形で述べられているのである。[つまり、この附託には以上のような性質（悪の原因という性質）がある<sup>143</sup>と] 言っているのである。すなわち] 飢え等とは無関係な内的アートマンに、飢え等と結びついた内官などの害になるものを附託することによって、[本来] 苦しんだりすることのない内的アートマンが苦しむことになるから、[この附託が] 悪の原因なのである。もし [愚かな人々も附託をこのようなものだと考えて] いれば、[附託について] 説明する必要はないのだが、愚かな人々は、附託をこのようなものだと考えているわけではない。従って、[師シャンカラは] 賢者たちは考えると言っているのである。 25

[反対主張] この無明は無始であり、かつ、極めて根が深くて頑強な潜在印象と結びついている [ので]、滅することができない。何故なら [それを滅する] 手段が存在し

三種があるとされる。

<sup>140</sup> ヴェーダ聖典は通例、儀軌 (vidhi)・禁令 (niṣedha) を教える祭事部 (karmakāṇḍa) と解脱を教える知識部 (jñānakāṇḍa) に分かれ、前者はミーマーンサー学派の、後者はヴェーダンター学派のそれぞれ研究対象である。

<sup>141</sup> 本訳 117 頁 14 行以下参照。

<sup>142</sup> *Rjuprakāśikā*, p. 519 により補った。

<sup>143</sup> 「以上のように定義付けられた」とは、「内的アートマンに非アートマンである内官等との同一性を附託すること」を第一に意味しているのだが、この附託が悪の原因にほかならないから、ここでは、この附託が悪の原因なのであるということも暗に意味しているのである。Cf. *Rjuprakāśikā*, p. 418.

ないからである。

[答論] このように考える人に対して、[師シャンカラは]、それ（無明）を滅する手段を[次のように]述べている。それ（非アートマン）を識別することによって**実在そのもの（アートマン）を確知**することを、すなわち疑問の余地のない知識を、賢者たちは**明知と呼ぶ**と。実に、内的アートマンは、統覚機能等とは完全に異なるのに、統覚機能等と異なるとは理解されていない。そのため、統覚機能等の本質と諸属性が内的アートマンに附託されるのである。この場合、[ウパニシャッドの教えを] 聴聞・思惟・[瞑想]<sup>144</sup>することによって、[内的アートマンと統覚機能等を] 識別する認識が[生ずれば]、そ[の認識]によって[内的アートマンと統覚機能との] 相違にたいする無理解が取り除かれる。[その時] 実在そのものの確知（その本質は附託を拒斥するところにある）、すなわち明知——[それは] 純粹精神であるアートマンそのものである——が、本来の姿を現わすのである。

[反対主張] 無明は、根が深くて頑強な潜在印象と結びついている[ので]、たとえ明知によって拒斥されても、自らの潜在印象の力によって再び生じてくるだろう。そして、自己に見合った結果——たとえば潜在印象等——を[さらに] 生み出すであろう。

[答論] [これに対して、師シャンカラは] 答えて言う。このような場合、すなわち**実在という真理が**このように確知された場合、**XがYに附託された時、YはXに由来する欠点や美点によってほんのわずかでも影響を受けることはない**。すなわち、純粹精神であるアートマンが内官等のもつ欠点である飢え等によって影響されることはないし、また内官等が純粹精神であるアートマンの特質（美点）である精神性・歓喜等によって影響されることもないのである。この（『註解』本文の）趣旨は以下の通りである。[確かに]、誤った観念は無始であり、かつ、根が深くて頑強な潜在印象と結びついている。しかしそれでも、それ（無明）を取り除くところに、[実在という] 真理を反復し確知することの本性があるのである。というのは、認識（dhī）の本質は、真理の側に傾くところにあるからである。たとえば、他学派の人々でさえ[次のように] 言っている。「事物の本性は、錯倒による影響を受けていなければ、拒斥されることはない。というのは、認識（buddhi）は、努力しなくても、そ（事物の本質）の側に傾くからである」<sup>145</sup>と。だが、[ヴェーダーンタ学派の場合には] 特に、「真理の認識は、純粹精神であるアートマンを本性とし、完全に内的（直接的）なものである[のに]、どうし

<sup>144</sup> *Rjuprakāśikā*, p. 420 に従って補った。なお、聴聞（śravaṇa）、思惟（manana）、瞑想（nididhyāsana）が一連のものとして考えられていることについては、*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* II.4.5 及び *Bhāmātī* I.1.4, p. 153 参照のこと。

<sup>145</sup> 出典不明。*Rjuprakāśikā*, p. 422 は、この個所に「kimuktikanyāya (cf. Apte, 1978, p. 59) を意図して」と註している。なお *Vedāntakalpataru*, p. 40 は、この個所に詳細な説明を加えているが、その註釈 *Abhoga* は、この個所を刹那滅論者の説と解している。



て、[実在であるとも非実在であるとも] 表現し得ない無明によって拒斥されているのか」という [問題が残る]。

[先に『註解』で] 真実と虚妄とを混淆し、[両者の] 相違にたいする無理解ために [それらを相互に] 附託して、「これが私である」「これは私のものである」と [言う。これが] ([文字通りには] というのが) 世俗的な日常的表現 (vyavahāra) である<sup>146</sup>と 5  
 言われていたが、そこでは、明らかに、日常的表現という意味での vyavahāra のことが 説明されていた。[一方、ここでは、先に「これが私である」「これは私のものである」 というのがという箇所] というのが (iti) という語が暗に意味していた、世俗的な 日常的経験 (活動 vyavahāra) のほうを説明して、[認識根拠・認識対象等の区別に基 づく] 日常的経験はすべて——世俗のものであれ、ヴェーダによるものであれ——こ 10  
 の無明と呼ばれる、[アートマンと非アートマンとの相互附託に基づいて起こるのであ る] と言っているのである<sup>147</sup>。この箇所の意味は自明である。

## 2.9. 認識根拠は無明を持つ者に基づく

[反対主張] 一体どうして、直接知覚等の認識根拠や聖典は、無明を持つ者 15  
 に関係しているのか。

[答論] 答えて言う。身体・感覚器官等に関して「私である」「私のもので ある」という誤った思い込み (abhimāna) を持たない者が認識主体となるこ とはありえないし、その際、認識根拠が機能することはありえないからであ る。というのは、諸感覚器官を用いなければ、直接知覚等の日常的経験は成立 しないからである。さらに、基体 (身体)<sup>148</sup>がなければ、諸感覚器官の活動 20  
 は成り立たない。身体にアートマンの性質が附託されていなければ、誰ひと り活動することはない。また、これらすべてが存在しなければ、アートマン は [何ものとも] 結びつかないので、認識主体ではありえない。さらに、認識 主体であることが存在しなければ、認識根拠が機能することはない。従って、 直接知覚等の認識根拠も聖典も、無明を持つ者にのみ関係しているのである。 25

<sup>146</sup>本訳 70 頁参照。

<sup>147</sup>vyavahāra という語を *Bhāmātī* がこのように、「日常的表現」と「日常的経験 (活動)」という二義に 区別しているという点に関しては、脚注 51 参照のこと。

<sup>148</sup>「基体」(adhiṣṭhāna) を *Nyāyanirṇaya, Ratnaprabhā* は「身体」(deha, śarīra) と解する。一方、*Bhāmātī* は、「基体がなければ」(adhiṣṭhānam antareṇa) を「行為主体によって統御されていなければ」(anadhiṣṭhitāni kartrā) と取り、諸感覚器官の活動は、行為主体すなわち個人存在 (cf. Thibaut (tr.), 1973, p. 7, note 2) に 制御されていなければ成立しないという意味に解している。訳者はここでは、*Nyāyanirṇaya, Ratnaprabhā* に従い、「身体」の意味にとった。

〔反対主張〕 一体どうして、直接知覚等の認識根拠や聖典は、無明を持つ者に関係しているのか。正しい認識 (pramā) すなわち明知 (vidyā) とは、実に、真理を確定することであり、その手段が認識根拠である [のに、それが] どうして無明を持つ者に関係していたりしようか。認識根拠は、その結果である明知が無明と相入れないので、無明を持つ者に基づくことはないのである。これが [この『註解』本文の] 趣旨なのである。

確かに、直接知覚等は世俗的 (saṃvṛtti) [な認識根拠] であるから、そう (無明を持つ者に基づくの) かもしれない。しかし、諸聖典は、人に利益となることを教示するのを目的としており、無明と対立するものであるから、無明を持つ者に関係することはありえない。だから、[『註解』本文中に] 聖典はと述べられているのである。

〔答論〕 [以上の反対主張に対して、師シャンカラは次のように] 答えている。身体・感覚器官等に関して「私である」「私のものである」という誤った観念を持たない者が、すなわち、[身体等との] 同一性およびそれらの諸属性が [アートマンに] 附託されていなければ<sup>149</sup>、その者が認識主体となることはありえないし、その際、認識根拠が機能することはありえないからである。その趣旨は次の通りである。実に、認識主体であるということは、認識に関する行為の主体であるということであり、それ (行為主体である) ということは、自立した存在であるということである<sup>150</sup>。そして、[認識主体が] 自立した存在であるということは、すなわち、認識主体は [それ] 以外の <行為に関係する要素> (kāraṇa) <sup>151</sup>によって動かされる (prayojya) ことのないものであって、それがすべての <行為に関係する要素>を動かす者 (prayokṭṛ) だということである。従って、これ (認識主体) が認識の手段である認識根拠を動かすはずなのである。だが、[認識主体] 自身が活動しなければ、[認識の] 手段を動かすことはできない。ところが、[認識主体であるべき] 純粋精神アートマンは、変異することなく永遠な存在であって、変化することがない [ので]、それ自身が活動することはない。従って、[アートマンが] 認識根拠を統御することができるようになるのは、活動を備えた統覚機能等との同一性が附託されて、活動するようになった時なのである。だから、[師シャンカラは] 認識根拠は無明を持つ者と関係している、すなわち、無明を持つ者がその基盤となっていると言っているのである。

〔反対主張〕 認識根拠が機能しないとしてみよう。[そうすると] 我々にどんな不都合が生ずるのか。

〔答論〕 これに対して [師シャンカラは] 答えて言う。というのは、諸感覚器官を用

<sup>149</sup> Vedāntakalpataru, p. 41 に従って補った。なお、Suryanarayana (tr.), 1965 は「[アートマンとの] 同一性及びその諸属性が [身体等に] 附託されていなければ」と解している。

<sup>150</sup> Cf. Pāṇinisūtra I.4.54.

<sup>151</sup> 「行為に関する要素」(kāraṇa) には、行為の主体 (karṭṛ)、行為の対象 (karman)、行為の手段 (karaṇa)、行為の受益者 (sampradāna)、分離行為の起点 (apādāna)、行為の基体 (ādhāra) の六種がある。

いなければ、直接知覚等の日常的経験は成立しないからであると。日常的経験は、これ（認識根拠）に基づいて成立しているから、結果である。すなわち、それは直接知覚等の認識根拠 [に基づいて生じる] 結果なのである<sup>152</sup>。諸感覚器官をと、諸感覚器官・徴標 (liṅga) 等をと解すべきである。たとえば、「棒を持った人たちが行く」という場合 [「棒を持った人たち」という語が、棒を持たない人たちをも意味することがある] 5  
 ように。というのは、そう取れば、直接知覚等 [という本文中に「等」という語のある理由] が理解できるからである<sup>153</sup>。また、日常的経験という行為は、日常的経験の主体 [の存在] を前提としているので、[その] 行為の主体は [諸感覚器官を用いない人と] 同一である<sup>154</sup>。[従って]、ある人が [諸感覚器官を] 用いなければ、[その同じ人の] 日常的経験は [成立しない]、というのが [本文の] 脈略なのである。 10

[反対主張] 一体どうして認識主体が認識根拠を用いる [必要がある] のか。[認識根拠は] 何故それ自体で機能しないのか<sup>155</sup>。

[答論] これに対して、[師シャンカラは] 答えて言う。さらに、**基体（身体）がなければ、諸感覚器官の活動は、すなわち認識根拠の活動は、成り立たないと。**つまり [認

<sup>152</sup>ここでは、「直接知覚等の日常的経験は認識によって達成されるのだから、どうして、諸感覚器官という認識根拠なしに、その（直接知覚等の）日常的経験が可能だといえるのか」という疑問に対して、「日常的経験という語によって、直接知覚等の認識根拠の結果である認識こそが述べられているのだ」と答えているのである (cf. *Rjuprakāśikā*, p. 433)。

<sup>153</sup>『註解』本文は、諸感覚器官を用いなければ、直接知覚等の日常的経験は成立しないからであるとなっているが、ここで「諸感覚器官」という語が文字通りに諸感覚器官だけを指すと考えると、諸感覚器官を通して得られる直接知覚という日常的経験だけが問題になっていることになり、『註解』本文中に「直接知覚等」と書かれていることが説明つかなくなってしまうことになる。そこでここでは、「棒を持った人たちが行く」と言った場合、必ずしもすべての人が棒を持っているわけではなく、「棒を持たない人たち」をも間接的に表示すること (lakṣaṇā) があるように、「諸感覚器官」という語は、諸感覚器官以外の徴標 (liṅga) 等も間接的に表示しているとして解するのである。そうすれば、「直接知覚等」の「等」には徴標等を通して得られる推論等が含まれることになり、『註解』本文中に「等」という語がある理由を説明できるというわけである。

<sup>154</sup>諸感覚器官を用いなければ (anupādāya) …日常的経験は成立しない (na vyavahārah sambhavati) という『註解』本文中、「用いなければ」(anupādāya) の箇所接尾辞 ktvā (anupādāya の ya) が用いられているが、この接尾辞は、*Pāṇinisūtra* III.4.21 の規定によれば、二つの行為の主体が同一である時に用いられるものとされている。だがここでは、諸感覚器官を用いないのは認識主体であり、成立しないのは日常的経験であるから、anupādāya と sambhavati という二つの行為の主体が異なることになる。従って、「用いなければ」(anupādāya) の箇所接尾辞 ktvā を用いるのは不適切である (cf. *Vedāntakalpataru*, p. 41)。以上のような疑問に対して、ここで *Bhāmaitī* は日常的経験は行為であり、その行為の主体は諸感覚器官を用いない人と同一であるから、二つの行為の主体が同一であることになり、接尾辞 ktvā を用いることにさしつかえはないと答えているのである。

<sup>155</sup>T1 では pravartate となっており、それだと、この箇所では、「[認識主体 (pramātā) は] 何故それ自体で機能し (pravartate) ないのか」という意味になるが、以下の答論から判断すると、ここでは諸認識根拠 (pramāṇāni) のことが問題になっているので、Suryanarayana (tr.), 1933, p. 260, note 48 に従って、pravartante という読みを採用し、「[認識根拠 (pramāṇāni) は] 何故それ自体で機能し (pravartante) ないのか」と解した。

識根拠などの] 行為手段は、行為主体によって統御<sup>156</sup>されていなければ (anadhiṣṭha)、自らの結果 (対象) に対して作用することは決してないのである。というのは、織子がいなければ織機等から布が生ずることはないからである。

[反対主張] では、身体が統御者であっては何故いけないのか。そうすれば、ア  
5 トマンを [身体に] 附託する必要がなくなるではないか。

[答論] これに対して、[師シャンカラは] 答えて言う。身体にアトマンの性質が  
附託されていなければ、誰ひとり活動することはないと。[何故なら、身体にアトマ  
ンの性質が附託されていなくても活動が成り立つとすると]、熟眠状態においても活動  
が [成立する]、という誤謬に陥るからである。以上が、『註解』本文の] 趣旨である。

10 [反対主張] 織子が自己 (アトマン) の附託されていない織機を作動させて、布を  
作る主体となるように、それ (身体・感覚器官等) の認識者 (アトマン) は、アト  
マンの附託されていない身体・感覚器官等を作動させて、認識主体となるのではない  
のか。

[答論] これに対して、[師シャンカラは] 答えて言う。また、これらすべてが、すな  
15 わち、[基体の] 相互附託と属性の相互附託とが、存在しなければ、アトマンは [何  
ものとも] 結びつかないので、すなわち、常にどんな形であれ、あらゆる属性および  
[その] 基体と結びつかないので、認識主体ではありえないと。確かに織子等は、活動  
を備えている [ので]、織機等を統御して作動させている。だがアトマンは、身体等  
にアトマンの性質が附託されていなければ、活動することはありえない。何故なら、  
20 [アトマンは何ものとも] 結びつかないからである。これが、[この本文の] 意味なの  
である。

また、以下の理由からも認識根拠が附託に基づくというので、[師シャンカラは] 認  
識主体であることが存在しなければ、認識根拠が機能することはないと言っているの  
である。実に、認識主体とは、[認識の] 結果である正しい認識から自立した存在なの  
25 である<sup>157</sup>。そして、正しい認識は、[内官が] 認識対象に向った [時に生ずる] 内官の  
変容の一種 (pariṇāmbheda)<sup>158</sup> であって、[認識] 行為の主体に存在し、かつ、純粹

<sup>156</sup> 『註解』本文で「基体」と訳した adhiṣṭhāna という語には、「統御」という意味もあるので、*Bhāmātī*は、この語を「統御」という意味にとって、「基体がなければ」(adhiṣṭhānam antareṇa) を「行為主体 (=個人存在) によって統御されていなければ」(anadhiṣṭhitāni kartā) と解しているのである。

<sup>157</sup> *Vedāntakalpataru*, p. 42 によれば、この箇所は、「認識主体であることがなければ、認識根拠が機能することはありえない。このような場合どうして、認識根拠は附託に基づいているのか」という疑問に対して、「認識主体も精神性と物質性という姿の混ざりあった認識の基体 (なの) で、それ (附託) を本質とするものであることはありうる。精神性と物質性が混じりあうことは附託がなければ存在しないから、認識根拠は当然附託に基づくはずである」と答えているのだとされている。

<sup>158</sup> 壺の認識というような外的な対象の知覚を例にとると、内官は視覚を通して対象である壺の方に向かって外に出て、壺に達し、そこで変容して壺の形を取る。このような変容 (pariṇāma) が内官の変容であるが、この時、正しい認識は、アトマンという純粹精神の二つの限定者、すなわち外界の対象である

精神を〔その〕本性としているのである。従って、もしそれ（内官）に純粹精神アートマンが附託されていなかったら、どうして物質的な内官の変容が、純粹精神を〔その〕本質としたりしようか<sup>159</sup>。また、もし活動を備えた内官が純粹精神アートマンに附託されていなかったら、どうしてこれ（内官の変容）が、純粹精神アートマンを〔認識〕行為の主体として有しようか<sup>160</sup>。それ故、正しい認識という結果——〔それは〕純粹精神アートマンという〔認識〕行為の主体に存在する——は、相互附託に基づいて成り立っているのである。そして、これ（正しい認識）が成り立っている時に、認識主体であることも〔成り立ち〕、認識根拠はまさにその正しい認識に対して機能するのである<sup>161</sup>。従って、『註解』本文中の「認識主体であること〔という語〕は、正しい認識を暗に意味しているのである<sup>162</sup>。〔つまり〕「結果である正しい認識が存在しなければ、認識根拠が機能することはなく、その結果、認識根拠が正しい認識根拠でなくなってしまうだろう」というのが『註解』本文の」意味なのである。〔それ故、師シャンカラは〕従って、直接知覚等の認識根拠は、無明を持つ者にのみ関係しているであると結論づけているのである。

---

壺と内官の変容とが外界の同一の場を占めた時に、言いかえれば、両者によって限定された純粹精神が同一である時に、生ずるのである（cf. *Vedāntaparibhāṣā*, pp. 12-13; 前田専学, 1980a, p. 160）。

<sup>159</sup>内官は物質的なものであるから、純粹精神アートマンが附託されていなければ、精神的活動である認識活動を行う主体とはなりえないのである。

<sup>160</sup>逆に、純粹精神アートマンには、活動がないから、活動を備えた内官が附託されていなければ、認識活動を行う主体とはなりえないのである。

<sup>161</sup>「これ（正しい認識）が成り立っている時に、認識主体であることも〔成り立ち〕」という箇所は、本訳 106 頁 4-5 行の「認識根拠は、その結果である明知が無明と相入れないので、無明に基づくことはないのである」という反対主張に対する答論であり、「認識根拠はまさにその正しい認識に対して機能するのである」という箇所は、本訳 106 頁 2-4 行の「正しい認識すなわち明知とは、実に、真理を確定することであり、その手段が認識根拠である〔のに、それが〕 どうして無明を持つ者に関係していたりしようか」という反対主張に対する答論である（*Vedāntakalpataru*, p. 42）。すなわち、反対主張においては、「正しい認識は、無明と相入れないから、その手段である認識根拠が無明に基づくことはない」とされているわけだが、それに対して、「正しい認識が成り立っている時には、その認識主体が存在しており、その認識主体自体がアートマンと内官との相互附託（＝無明）に基づいているわけだから、正しい認識ですら無明に基づいており、その正しい認識に対して機能する認識根拠も当然無明に基づいている」と答えているのである。

<sup>162</sup>認識根拠を統御する認識主体の必要性についてはすでに説明済（本訳 106 頁 10 行以下参照）なので、ここで更に同じ説明を繰り返す必要はない。従って、*Bhāmātī* はここで、「認識主体であること」という『註解』本文の語を「正しい認識」の意味に取り、この箇所の論議を「正しい認識自体が精神性と物質性のいり混じったもの（*cidacidrūpagarbhīnī*）だから、純粹精神であるアートマンと物質的な内官等の相互附託を前提としている」と解するのである（*Vedāntakalpataru*, p. 42 及び Suryanarayana (tr.), 1933, p. 261, note 49）。

## 2.10. 世俗的な日常的経験には人間と動物の区別はない

そして、動物等と区別がないからである。動物たちは聴覚等が音声等 [の外界の対象] と接触し、不快な音声等の知覚が生ずると、それから退き、また快よい [知覚が生ずる] と、[それに向かって] 前進する。[また] 棒を持った手を振り上げた男を目の前に見て、「この男は私を殺そうとしている」と考えて逃げ始める。[他方] 手に青草を一杯持った [男] を見て、その男に向かって行く。それと同様に、人間も、たとえ知性が発達していても、恐い目付きをし、わめき、手に刀を振りかざしている、力の強い男を見て、その男から遠ざかり、そうでない男に向かって進んでゆく。それ故に、認識根拠・認識対象 [等の区別にに基づく] 日常的経験に関しては、人間は動物と同じなのである。また、動物等のもつ直接知覚等の日常的経験は、周知のように、[アートマンと非アートマンとを] 識別しないことに基づいており、たとえ知性が発達していても、人間の直接知覚等の日常的経験は、[動物の] それと等しいことが経験されるから、当面<sup>163</sup>、[動物の日常的経験と] 同じである、と結論付けられる。

[反対主張] 愚かな人々の場合には、その通りであるとしておこう。だが、知性ある人々は、聖典と論理に基づいて内的アートマンという真理を理解しているが、その人たちの場合にも、認識根拠・認識対象 [等の区別にに基づく] 日常的経験が認められるのである。従って、認識根拠は、無明をもつ者のみに関係しているなどということがどうしてあり得ようか。

[答論] これに対して [師シャンカラは]、そして、動物等と区別がないからであると答えているのである。確かに、[知性のある人々は] 聖典と論理に基づいて、内的アートマンが身体・器官とは異なる、と認識しているかもしれない。だが、認識根拠・認識対象 [等の区別にに基づく] 日常的経験の際には、[彼らもやはり] 生命体にすぎないのであって、[生命体としての] 諸属性を超越することはないのである。というのは、知性ある人々でも、[日常的経験に関しては] 獣や鳥など—— [それらが] 愚かであることには異論の余地がない——の日常的経験と同様であることが経験されているからである。従って、それ (獣や鳥などの日常的経験) と同じであるから、彼ら (知性ある人々) も、日常的経験の際には、無明を持っているのだ、と推論すべきなのである。[[註解] 本文中の] **そして**という語は、[これまで述べてきた理由と以下の論議を] 結びつける意味で [用いられているので] ある。[すなわち、反対主張者の] 提示した疑問を退ける根拠としてこれまで述べてきた理由が、[以下の論議でも] 認識根拠が無明

<sup>163</sup> *Nyāyanirṇaya* 及び *Ratnaprabhā* は、「当面」(tatkālah) を「附託が行われているまさにその時の [日常的経験]」(tasya adhyāsasya kāla eva kālo yasya sa tatkālah) と解している。

を持つ者に関係していることを確定するのであるというのが、[そしてという語の] 意味するところである。まさにこのこと（認識根拠が無明を持つ者に関係しているということ）が、動物たちは以下で具体的に論じられているのである。このうち、聴覚等が音声等 [の外界の対象] と接触し [という箇所] では、直接知覚という認識根拠がとりあげられており、音声等の知覚が生ずると [という箇所] では、その（直接知覚の）結果が述べられており、不快な [という箇所] では、推論の結果が [述べられているのである]。詳論すれば以下の通りである。[動物等は] 音声等 [の外界の対象] それ自体を知覚し、その種 [の音声等] が不快であったことを思い出す。そして、現在知覚している [音声等] はそれと同類のものであるから、不快であると推論するのである。[そして、さらに] 例をあげて、捧 [を持った手を振りあげた男を云々] と述べているのである。その他 [の箇所] の意味については、極めて明瞭である。

## 2.11. 聖典に基づく日常的経験も無明に基づく

しかし聖典に基づく日常的経験 [たとえば祭式の執行等] に関して言えば、たとえ思慮深い人であっても、アートマンが他の世界と関係していることを知らなくては、その資格がない<sup>164</sup>。それにもかかわらず、ウパニシャッドによって知られ、飢餓等を超越し、バラモン・クシャトリヤ等の区別を離れ、輪廻しないアートマンという真理は、[祭式等を執行する] 資格として前提とされていない<sup>165</sup>。何故なら、アートマンは [その] 役に立たないし、また資格とも矛盾するからである<sup>166</sup>。しかし聖典は、このようなアートマンの認識が起こる前には機能するから、聖典が無明を持っている者に関係しているという事実に背くものではない。例えば、「バラモンは祭式を執行すべきである」等の諸聖典句は、アートマンに対する、階層・生活期・年齢・状態等<sup>167</sup>の特殊性の附託に基づいて [はじめて] 機能するのである。

[反対主張] 直接知覚等は無明を持っている者に関係しているのだとしておこう。し

<sup>164</sup> 聖典の命ずる祭式を行って天界に生まれる場合、天界に達するのは、死後灰となる身体ではなくて、アートマンである。従って、アートマンが他の世界（天界）と関係していることを知る必要があるのである (cf. Sharma (tr.), 1967, p. 29 及び前田専学, 1975a, p. 565, 注 60)。

<sup>165</sup> ミーマーンサー学派の説く祭式執行のための資格については、*Mīmāṃsāsūtra* VI.1; *Mīmāṃsānyāyapraśāsa* (Edgerton (tr.), 1929), pp. 225-238 参照。

<sup>166</sup> アートマンは、行為主体でも経験主体でもないもので、祭式を行ってその果報を享受することはありえないのである。

<sup>167</sup> 個々の具体例及び「等」に何が含まれているかについては、本訳 114 頁参照のこと。

かし、「天界を望む者はジョーティシュトーマ祭を執行すべきである」<sup>168</sup>等の聖典句は、身体のアートマンへの附託を通じて機能するわけではない。実に、この場合には、来世で果報を享受するのに適した者に〔祭式を執行する〕資格があると考えられるのである<sup>169</sup>。また、偉大な聖者〔ジャイミニの著した〕スートラも、同じ趣旨のこと（果報を享受する者と祭式を執行する者とは同一であるということ）を、  
 5 「聖典〔に命じられている行為の〕果報は、〔行為を実際に〕遂行する人に〔生ずる〕。何故なら、〔そのことは〕それ（聖典）から明らかだからである。それ故、〔人は、聖典に命じられている行為を実際に〕自分で行わなければならない」<sup>170</sup>と〔述べている〕。身体等は〔死後〕灰に帰す〔ので〕、他界（天界）で果報〔を享受するの〕には適しない。従って、〔「天界を望む者はジョーティシュトーマ祭を執行すべきである」等の〕聖典は、〔祭式を執行する〕資格のある者が身体とは異なるなにかであることを暗に意味しているのである。そして、それ（祭式を行う資格のある者すなわち身体とは異なるアートマン）<sup>171</sup>を理解することが明知なのである。それ故、聖典が、どうして、無明を持つ者と関係して  
 10 いたりしようか。

〔答論〕〔以上のような反対主張を〕想定して、〔師シャンカラは〕答えて言う。しかし聖典に基づく〔日常的経験〕に関して言えばと。〔ここで〕しかしという語は、聖典に基づく〔日常的経験〕が直接知覚等の日常的経験とは異なることを言っているのである。実に、〔「天界を望む者はジョーティシュトーマ祭を執行すべきである」という、祭式を執行する〕資格について〔述べている〕聖典は、天界を望む者が他界（天界）と関係していなければ成り立たないということ暗に意味しているだけであって、これ（天界を望む者）が輪廻の主体ではないということ〔も暗に意味しているわけでは〕ない。というのは、それ（輪廻の主体ではないという性質）は、〔祭式を執行する〕資格と合わないからである<sup>172</sup>。また、ウパニシャッドの説くプルシャ（＝アートマン）は、

<sup>168</sup>この儀軌はあらゆるミーマーンサーの文献の中で常にこの形であらわれるにもかかわらず、このままの形では現存のヴェーダ文献中には見当らず、*Āpastamba Śrauta Sūtra* X.2.1 に *svargakāmo jyotiṣṭomena yajeta* という形で出てくるのが最も近い (cf. Edgerton (tr.), 1929, p. 48, note 17)。なお、ジョーティシュトーマ祭については、Kane, 1974, p. 1133 以下を参照のこと。

<sup>169</sup>この聖典句の場合、身体は、死後灰に化すわけだから、来世（天界）で果報を享受するのに適した者ではなく、死後も存続するアートマンが天界で果報を享受するのに適した者であることになる。従って、祭式を行う資格があるのはアートマンであって、身体がアートマンに附託されている必要はないのである。

<sup>170</sup>*Mīmāṃsāsūtra* III.7.18. *Mīmāṃsāsūtra* III.7.18 では、供犠の主催者 (yajamāna) 自身が個々の祭式を直接行うべきなのか、それとも、供犠の主催者は供物を捧げるだけで十分であって、個々の祭式は供儀僧 (ṛtvij) にまかせておけばいいのか、という点が問題となっている。このうち前者が反対主張であり、後者が定説である。ところで、当該スートラは反対主張に属するものなので、ここで典拠として引用されているのは一見不適當であるように思われるが、反対主張も定説も、果報のために祭式に従事した人に果報が生ずることは認めているので、反対主張に属すスートラをここで典拠としても問題はないとされる。Cf. *Vedāntakalpataru*, p. 43 及び Suryanarayana (tr.), 1933, p. 261, note 50.

<sup>171</sup>*Ṛjuprakāśikā*, p. 458 により補った。

<sup>172</sup>先にミーマーンサー側は、身体は死後灰と化すから、天界に達することはできず、従って、天界で果



行為の主体でも経験の主体でもない〔ので、祭式を執行する〕資格と矛盾するからである。何故なら、行為（祭式）を執行する資格のある者、すなわち〔行為の〕主体とは、行為を行う人（*prayoktr*）、行為から生じた果報の享受を経験する人のことだからである。この場合、行為の主体でない者が、どうして、行為を行う人であったりしようか。また、経験主体でない者が、どうして、行為から生じた果報の享受を経験したりしようか。それ故、儀軌と禁令を扱う聖典は、〔自分を〕行為主体、経験主体、バラモン等——これらの性質は無始の無明から生ずる——だと誤って思い込んでいる人を対象として、開始されているのである。同様に諸ウパニシャッドも、無明を持つ者だけを対象としている。というのは、認識主体〔・認識対象〕等の区別が存在しなければ、それ（諸ウパニシャッド）の意味が理解されることはないからである。ただし、それら（諸ウパニシャッド）は、無明を持つ者を教え導いて、無明をすべて拭い去り、教え導かれた者を本来の姿に立ちもどらせる。この点だけは、それら（諸ウパニシャッド）が〔儀軌と禁令を扱う聖典とは〕異なるところである。従って、諸聖典は無明を持つ者に関係しているのである、と確定した。

〔反対主張〕ウパニシャッドの説くプルシャは、〔祭式を執行する資格と〕矛盾するし、〔祭式を執行する資格に〕適しないので、〔祭式を執行する〕資格として必要とされることはないが、〔それは学習を命ずる儀軌に従うことによって〕ウパニシャッドから理解されるわけだから、〔祭式を執行する〕資格を妨げることができることになる<sup>173</sup>。このように、〔ヴェーダの各部分が〕互いに意味を損いあうことになるから、すべてのヴェーダが正しい認識根拠としての妥当性を失うことになるであろう<sup>174</sup>。

〔答論〕だから、〔師シャンカラは〕、しかし、このようなアートマン〔の認識が起こる〕前には云々と言っているのである。ウパニシャッドの説くプルシャについての理解が、〔祭式を執行する〕資格と矛盾するというのは確かにその通りである。しかし、それ（ウパニシャッドの説くプルシャについての理解）以前には、祭式〔の執行を命ずる〕諸儀軌は、自らに適した日常的活動を行うのであって、〔それらが〕未だ生じてい

---

報を享受する者、すなわち天界を望んで祭式を行う資格のある者は、アートマンであるはずであるとしていたが、シャンカラ及び *Bhāmaitī* に言わせれば、天界で果報を享受する者は、その果報が尽きればまたこの世に戻ってくるわけだから、輪廻の主体であり、一方、アートマンは、輪廻の主体ではないのだから、天界で果報を享受する者、すなわち天界を望んで祭式を行う資格のある者ではありえない。

<sup>173</sup>「ヴェーダを学習すべきである」(*svādhyāyo adhyetavyaḥ, Taittirīya Āraṇyaka II.15.7*) という儀軌に従って、ヴェーダの一部であるウパニシャッドを学習すれば、行為主体でも経験主体でもない人 (*puruṣa*) が理解される。だが、この人 (*puruṣa*) は、行為主体でも経験主体でもないわけであるから、祭式を執行する資格を妨げることになり、ひいては先のヴェーダの学習を命ずる儀軌が祭式の執行を命ずる儀軌を妨げることになってしまう。

<sup>174</sup>このように、ヴェーダの学習を命じる儀軌と祭式の執行を命ずる儀軌という二つのヴェーダの個々の部分が互いに意味を損ないあうとすると、ヴェーダは整合性のないものになるから、正しい認識根拠としての妥当性を失うことになるのである。

ないブラフマンの知識によって妨げられることはありえないのである。また、[ヴェーダの各部分の意味が] 互いに損いあうということもない。というのは、明知を備えた者 [には祭式を執行する資格はないが]、無明を持つ者 [には祭式を執行する資格がある] というように、[それぞれ関わっている] 人の相違に応じて、[ヴェーダの各部分] 5  
を] 区別することが可能だからである。たとえば、「生き物を殺すべきではない」という [禁令] が、遂行すべき事柄の一部を禁止していても、「敵を殺そうと思う者はシュエーナ祭を執行すべきである」<sup>175</sup> という聖典があれば、その聖典は、「殺すべきではない云々」というそれ (禁令) と矛盾しないのである。それはどういう理由によるのかといえ、[行為を行う] 人が違うからなのである。すなわち、怒りという敵を克服した  
10 人々は禁令 [に従う] 資格があり、一方、怒りという敵に支配されている人々はシュエーナ祭を云々と [述べている] 聖典に [従う] 資格があるのである<sup>176</sup>。

[先に、聖典は] 無明を持つ者に関係しているという事実を背くものではない、と述べたが、まさにこのことを [師シャンカラが] **例えば**以下で明らかにしているのである。[まず] **階層の附託**とは、「王はラージャスーヤ祭を執行すべきである」等である。**生活期の附託**とは、「家住期の者は、同じ [階層の] 妻をめとるべきである」等である。**年齢の附託**とは、「髪黒い人 (若い人) が火を保つべきである」等である。**状態の附託**とは、「直る見込みのない病人は、水などに飛び込んで命を捨てるべきである」等である。[[註解] 本文中に] **等**と述べてあるのは、大罪、準大罪、雑種身分に墮させる罪 (saṃkarīkaraṇa)、贈物に不適にする罪 (apātrīkaraṇa)、汚れをもたらす罪  
20 (malinīkaraṇa) 等<sup>177</sup>の附託をも含めるためである。

## 2.12. 附託の具体例

附託とはXでないものの中にXを認識することである、と我々はすでに述べた。例えば、妻子等が病気であれば、「私は病気である」と思い、健康であ

<sup>175</sup>Cf. *Ṣaḍviṃśa Brāhmaṇa* VIII.1-2. なお、シュエーナ祭については、Kane, 1977, p. 1114 note 1818 及び Gajendragadkar and Karmarkar, 1984, p. 79 参照のこと。

<sup>176</sup>*Brahmasiddhi*, p. 43 にも同種の論議がすでに見られる。なお、MSBh I.1.2 にも、シュエーナ祭の執行を命じる儀軌と殺生を禁止する禁令との矛盾が問題にされているが、そこでは、「聖典はシュエーナ祭を行えば敵が殺せることを述べているだけあって、シュエーナ祭を行えと命じているわけではない」という形で、矛盾を回避しようとしている。

<sup>177</sup>*Vedāntakalpataru*, p. 44 によれば、「大罪」とは、バラモン殺し等、「準大罪」とは牛殺し等であるとされ、「雑種身分に墮させる罪」はろば等を殺すこと、「贈物に不適にする罪」とは非難すべき人から財物を受け取ること等、「汚れをもたらす罪」とは大小の虫類または鳥類を殺害すること等であり、「等」にはバラモンに苦痛を与えること等の「身分を喪失させる罪」等が含まれるとされている。なお詳しくは、*Manusmṛti* XI.55-71 参照。

れば、「私は健康である」と思うが、これは外的なものの属性をアートマンに附託しているのである。それと同様に、身体の属性を[アートマンに]附託すると、「私は太っている」「私は白い」「私は立っている」「私は行く」「私は越える」と思うのである。同様に、感覚器官の属性を[アートマンに]附託すると、「私は啞者である」「私は片目である」「私は不能である」「私は聾者である」「私は盲目である」と思うのである。同様に、内官の属性、すなわち、愛欲・思惟・疑惑・決定等を[アートマンに]附託する。このように「私」という観念をもつもの（内官）<sup>178</sup>を、その一切の活動を観照している内的アートマンに附託し、またそれとは逆に、一切を観照するこの内的アートマンを内官等に附託するのである。

[師シャンカラは] これまで、アートマンと非アートマンとの相互附託を、反対主張と[それに対する]答論を通じて[まず]明らかにし、次に、認識根拠・認識対象[等の区別にに基づく]日常的経験について論ずることで、[この相互附託を]確固たるものとした。そして、それ（アートマンとの相互附託）が悪の原因であることを[これから]例をあげて詳しく説明するために、[ここで師シャンカラはまず]すでに述べたそれ（相互附託）の本質を[次のように我々に]想起させるのである。附託とはXでないものの中にXを認識することである、と我々はすでに述べたと。これは、[附託とは]以前に知覚されたXが想起の姿で、別の場所Yに顕現することである<sup>179</sup>を要約して述べているのである。この（アートマンと非アートマンとの相互附託の）うち、「私のもの」という[形で経験される]属性の附託の生じていない、単なる基体の同一性の附託——[それは]「私」という[形で経験される]——は、諸悪の根源ではないのであって、属性の附託、すなわち「私のもの」という観念こそが、輪廻という一切の諸悪の直接的な原因なのである。

[このことを、師シャンカラは]例をあげながら詳しく説明して、例えば、妻子等が云々と言っているのである。[人はまず]、身体との同一性をアートマンに附託し、[次にこの同じアートマンに]妻子等の所有者であるという性質——[これは]やせているという性質と同様に身体の属性である——を附託して、「私は病気（vikala）である」「私は健康（sakala）である」と言うのである。さらに、「所有者」すなわち「支配者（īśvara）」は、自己の所有物が完全（sakala）<sup>180</sup>であれば、[その]所有者であるという[彼の]性質も完全となるので「完全なのである」、すなわち「満たされている（sampūrṇa）ので

<sup>178</sup>Cf. 前田専学, 1968b, p. 236.

<sup>179</sup>本訳 72 頁参照。

<sup>180</sup>sakala, vikala という語は、『註解』本文では、それぞれ、「健康」「病気」を意味するが、Bhāmātī はそれを、「完全」「不完全」の意味にも解しているのである。

ある」。同じように、「所有者」すなわち「支配者」は、自己の所有物が不完全 (vikala) であれば、[その]所有者であるという[彼の]性質も不完全となるので「不完全なのである」、すなわち「満たされない (asampūrṇa) ののである」。このように、不完全さという性質等の外的な属性は、[その]所有者という性質を媒介として、[まず]身体に移される。そして、それ(身体に移された外的な属性)を[人は]アートマンに附託するのである。さて、外的な添性 (paropādhi)<sup>181</sup>に基づく身体の属性——たとえば所有者という性質——の場合には、以上の通りであるとすると、[外的な]添性に基づかない身体の属性の場合には、いったいどのような話になるのだろうか。このような考えを抱いて[師シャンカラは]、**それと同様に、身体の属性を云々**と言っているのである。

10 [さらに**同様に、感覚器官の属性を以下の**]文脈は[次の通りである。すなわち人は]身体等よりも内的な器官である諸感覚器官——[それにはすでに]アートマンが附託されている——の属性である唾者という性質などや、さらにこれ(諸感覚器)よりも内的な器官である内官——[それにもすでに]アートマンが附託されている——の属性である愛欲・思惟などをアートマンに附託するのである。

15 以上の説明で[師シャンカラは]、属性の附託について述べ[終っ]て、[次に]その(属性の附託の)もととなる基体[同士]の附託について、このように「私」という**観念をもつもの(内官)**をと言っているのである。[ここで]「私」という**観念をもつもの**とは、「私」という観念すなわち変容 (vṛtti) が、内官等に[生じている]時のそれ(内官)<sup>182</sup>のことであるが、それをその[一切の]活動を観照している——すなわち

20 精神性そのものであって無関心な存在であるために内官の活動の観照者である——**内的アートマンに附託するのである**。以上で、[内官の附託されたアートマンが]行為主体であり経験主体であるということを説明し終った。[そこで次に師シャンカラは、内官に備わっている]精神性について、**またそれとは逆に、一切を観照するこの内的アートマンを内官等に附託するのである**と説明しているのである。[ここで] **それとは逆に**

25 **(tadviparyeṇa)**とは、内官等とは逆に[という意味である]。すなわち、内官等は物質的なもので、それと逆のものが精神性なのだが、その[精神性という]姿で (tena) ——[この]三格はく特定の性質を備えているものを示す特相 (itthambhūtalakṣaṇa) を

<sup>181</sup> *Rjuprakāśikā*, p. 474 は、「外的な添性」を「息子・妻等を特徴とする添性」(putra-bhārya-ādi-lakṣaṇa-upādhi) と取っている。添性とは、事物に付加されてその本来的なあり方を限定する、事物そのものにとっては非本来的要素のことで、通常は、(1) 粗大な身体と微細な身体、(2) 主要生氣、(3) 手・足等の五種の行動器官、(4) 聴覚・触覚等の五種の感覚器官、(5) 内官、という五種の要素がアートマンの添性を構成するとされるが、ここでは、これら五種の構成要素よりもさらに外的な添性のことを言っているものと思われる。

<sup>182</sup> アートマンの本性である純粹精神が物質的な内官に附託されると、内官はアートマンの形相をとって変容し、「私はアートマンである」という観念が内官に生ずる。この観念が「私という観念」であり、このような変容は内官そのものにはかならないから、「私という観念をもつもの」とは内官のことである。Cf. 前田専学, 1980a, p. 178.

表わす>ためのものである<sup>183</sup>——[人は**内的アートマン**を] **内官等に附託するのである**<sup>184</sup>。従って、このように内官等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<sup>185</sup>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<sup>186</sup>——の基体、「私」という觀念の対象、輪廻主体、あらゆる悪の集まる容器、個人存在（*jīvātman*）、相互附託の質料因なのである。そして[逆に]それ（内官等に限定された内的アートマン）の質料因が附託なのである。このように、[内官に限定された内的アートマンと附託との関係は]種と芽のように無始なのである。従って、[この両者が]相互に依存しあう（*itaretarāśraya*）[という理論的欠陥は]存在しないのである。[このことについてはすでに]述べたところである<sup>187</sup>。

### 3. 本書の目的：ウパニシャッドの目的はアートマンの唯一性に関する明知を得るところにある

このように始まりも終りもない生得的な附託は、誤った觀念という姿をしており、行為主体、経験主体という觀念を生み出し、万人によって直観される。この悪

<sup>183</sup>Cf. *Pāṇinisūtra* II.3.21. この *sūtra* 及びそれについて注釈によれば、「特定の性質を備えているものを示す特相（*itthambhūtalakṣaṇa*）を表す三格とは、たとえば、「(彼は)もつれた髭をしているから苦行者である」（*jaṭābhis tāpasah*）という場合にみられ、この場合、この三格（*jaṭābhis*）は、苦行者性（*tāpasatva*）という特定の性質（*ittham*）を備えているもの（*bhūta=tāpasa*）を示す特相（*lakṣaṇa*）を表している。同じように、この本文の場合にも、三格 *tena* は、精神性という特定の性質を備えているもの（ここでは精神性の附託された内官）を示す特相（精神性）を表しているのである。

<sup>184</sup>「それとは逆に」とは、『註解』本文では、「内官等を内的アートマンに附託するのは逆に、内的アートマンを内官等に附託する」という意味にすぎないが、それを *Bhāmātī* は次のように解するのである。すなわち、これまでは、活動を備えていない内的アートマンが行為主体、経験主体でありうるのは、活動を備えた内官等が内的アートマンに附託されているからであるということを説明してきたので、これからは、物質的な内官等が精神的活動（認識活動）を行いうるのは、アートマンの精神性という姿が内官に附託されているからだ、ということを説明するのであるという意味で、「それとは逆に」と言っているのだと解するのである。

<sup>185</sup>*Rjuprakāśikā*, p. 478 は、「これであるとこれでないからなる」（*idamanidaṃrūpa*）を「精神性と物質性の混ざりあった」（*cidacidgranthi*）と註しているのだから、これに従って補った。

<sup>186</sup>「原因としての無明」と「結果としての無明」が何を指すのかは明確ではないが、*Vedāntakalpataru*, p. 3 は、二種の無明について、「無始の実体としての無明」と「それぞれ前の錯誤より生ずる潜在印象としての無明」と解している。だが、*Bhāmātī* は、アートマンと非アートマンとの相互附託を無明と解し（cf. 島, 1983）、この相互附託を、基体の附託と属性の附託とに区別し、前者が後者の原因だと考えている（115頁参照）ので恐らく、「原因としての無明」とは、アートマンと非アートマンとの基体どうしの附託のことを、「結果としての無明」とは、アートマンと非アートマンの属性の附託のことを指しているものと思われる。

<sup>187</sup>本訳 72 頁参照。

の原因を滅し、アートマンの唯一性に関する明知を得るために (**pratipattaye**)、すべてのウパニシャッドが開始されるのである。そして我々は、これ (アートマンの唯一性に関する明知を得ること)<sup>188</sup>がすべてのウパニシャッドの目的であることを、以下のシャーリーラカ・ミーマーンサー<sup>189</sup>において明らかにするつもりである。

[ここまでで師シャンカラは]、認識根拠・認識対象 [等の区別に基づく] 日常的経験 [について論ずること] によって、附託を確固たるものとしてきたが、[これからは]、弟子たちの利益のために、世間の人々すべてが直接に理解できるような形で [附託の] 本質について述べ、それによって、附託をさらに確固たるものにするのである。 [『註解』本文中の] このように始まりも終りもないとは、真理が認識されなければ滅することはできない [という意味である]。[そして] 始まりも終りもない理由が、**生得の**と述べられているのである。[また] **誤った観念という姿をしており**とは、誤った観念の姿は、[実在であるとも非実在であるとも] 表現し得ないものであるが、それ (このような姿) をそれ (附託) は備えているのである、ということを行っているのである。つまり、[附託は実在であるとも非実在であるとも] 表現し得ないものだという意味なのである。

[次に師シャンカラは] **この悪の原因を滅するために** [と述べて、この序論の] 主題を結論付けているのである。

[反対主張] [附託と] 対立する観念がなければ、どうしてこれ (附託=悪の原因) を滅することなどできようか。

[答論] そこで [師シャンカラは]、**アートマンの唯一性に関する明知を得るために** (**pratipattaye**) と答えているのである。[ここで] 得ること (**pratipatti**) とは獲得 (**prāpti**) のことで、そのために [すべてのウパニシャッドが開始されるのであり、それは] 単に低唱 (**japa**) のためでもなければ、祭式を行うためでもないのである。[また] **アートマンの唯一性とは、多様性 (prapañca)** がすべて消えさることである。[従って] 諸ウパニシャッドは、**歓喜そのものである実在の獲得を疑いなくもたらして**、附託を根絶するのである。

以上述べてきたことの趣旨は次の通りである。もし、「私」という観念の対象がアートマンであって、その観念が正しいものなら、[アートマンと同一である] **ブラフマン**は、[「私」という観念によって] **すでに知られていることになり**、[ブラフマンに関する考

<sup>188</sup> *Nyāyanirṇaya* 及び *Ratnaprabhā* に従って訳した。

<sup>189</sup> 「シャーリーラカ」とは「身体を有するもの」の意味で、個人存在 (*jīva*) を指している。この個人存在に関する考察 (*mīmāṃsā*)、すなわち、個人存在と絶対者ブラフマンは同一であるということを明らかにすることが、『ブラフマ・スートラ』の主題であるところから、『ブラフマ・スートラ』が「シャーリーラカ・ミーマーンサー」と呼ばれているのである。

察は] 目的 (意味) のないものとなってしまう。従って、[ブラフマンを] 知りたいという欲求が [生ずることは] ありえないであろう<sup>190</sup>。そして、それ (ブラフマンを知りたいという欲求) がなければ、ブラフマンを知るために諸ウパニシャッドを学習するということはなく、[諸ウパニシャッドは、それが本来] 意図していない意味で、低唱にのみ用いられるということになる。[だが] その場合には、実に、ウパニシャッドの説くアートマンに関する [「私」という] 観念は、正しい認識根拠とはならないのである<sup>191</sup>。そして、この誤った [観念] は、反復したところで、アートマンが行為主体・経験主体等であるという <真実> を否定することはできない。というのは、附託された姿は真理の認識によって否定されるが、<真実> が虚偽の認識によって否定されることはないからである。実に、縄が縄であることは、蛇の観念が千連続して [現われて] も、否定することができない。だが、誤った認識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、反復することによって生ずる—— によって [否定し] うるのである。

[反対主張] [だが] 諸ウパニシャッドには、生氣等に関する念想 (upāsana)<sup>192</sup> も、しばしば見うけられるではないか。その場合にも、どうして、あらゆるウパニシャッドの目的がアートマンの唯一性を明らかにするところにあると [言えるのか]。

[答論] だから [師シャンカラは]、そして我々は、これ (アートマンの唯一性に関する明知を得ること) がすべてのウパニシャッドの目的であることを、以下のシャーリーラカ・ミーマーンサーにおいて明らかにするつもりであると言っているのである。[ここでは] 身体 (śarīra) それ自身がシャーリーラカであり、そこ (身体) に住む者がシャーリーラカ (śārīraka)、すなわち個人存在のアートマン (jīvātman) なのである。[そして] 「汝」という語で表現されているそれ (個人存在のアートマン) と「それ」という語で表現される最高のアートマン<sup>193</sup> との同一性に関するミーマーンサー (考察) が、このように (シャーリーラカ・ミーマーンサーと) 述べられているのである。

<sup>190</sup> 本訳 57 頁参照。

<sup>191</sup> *Rjuprakāśikā*, p. 518 は「属性のないアートマンに、『私は行為主体である』『私は経験主体である』という行為主体性、経験主体性等の属性をひきおこす『私』という観念は、正しい認識根拠ではない」という意味に解しており、ここではそれに従った。

<sup>192</sup> たとえば、*Taittirīya Upaniṣad* II.3.1 には、「ブラフマンを生氣として念想する者たち…」 (ye prāṇam brahmopāsate…) という生氣に関する念想について述べている章句がある。

<sup>193</sup> 「汝はそれなり」 (tat tvam asi, *Chāndogya Upaniṣad* VI.9.4 etc.) という有名な聖典句において、「汝」という語は個人存在のアートマンを指し、「それ」という語は最高のアートマン (=ブラフマン) を指しており、この聖典句は、両者が同一であることを示している。この聖典句は、個人存在 (あるいは個人存在のアートマン) と最高のアートマン (=ブラフマン) との同一性を示す有名な典拠 (大文章, mahāvākya) として、不二一元論学派では非常に重要視されている。

ここで、[以上述べてきた] ことを要約すれば以下の通りである。

[反対主張] (1) ヴェーダの学習を命ずる儀軌<sup>194</sup>から明らかなように、[ヴェーダを学習すれば、その] 果報として、「ヴェーダの学習」という語で表現されている全ヴェーダの意味が理解されることになる。[従って] 諸ウパニシャッドも、「ヴェーダの学習」という語で表わされる [わけだから]、祭式に関する儀軌や禁令のように、[ヴェーダを学習すれば、その] 果報として、意味が理解されることになる。このことが、ヴェーダの学習を命ずる聖典句から分かるのである。(2) [さらに] 「しかし、聖典の意味は [通常の用法と] 異なる」という格言 (nyāya) <sup>195</sup>から [も明らかなように]、諸ウパニシャッドの意味は、真言 (mantra) の場合のように<sup>196</sup>、通常のものなのである。(3) [そして] 諸ウパニシャッドからは、精神性と歓喜のかたまりであって、行為主体であるとか経験主体であるということは無関係で、多様性のない、唯一の内的アートマンが理解されるのである。[だが、この (1) (2) (3)] にもかからず、諸ウパニシャッドは、「私」という観念—— [それは] 疑問や拒斥とは無縁のもので、アートマンを行為主体・経験主体で、苦しみ・悲しみ・迷妄に満ちたものだと考えている——と矛盾する [ので]、本来の意味からはずれていることになる。[すなわち、諸ウパニシャッドは] 比喩的意味をもつか低唱のみに用いられるかのいずれかであって、[本来] 意図していない意味をもつものなのである。従って、そ (諸ウパニシャッド) の意味の論考を本質とするシャーリーラカ・ミーマーンサー—— [それは] 四章からなる——は、開始すべきではないのである<sup>197</sup>。すなわち、アートマンは、すべての人にとって自明な「私」という経験によって確立しているものなので、疑問の余地のあるものでもなければ、目的 (意味) のあるものでもないのである。もしそうなら (アートマンが、疑問の余地のあるものであるか、目的のあるものであれば)、[アートマンは] 考究の対象 (知りたいという欲求の対象) なので、論考が行われてしかるべきなのだが...

[答論] もし、「私」という観念が正しい認識根拠であれば、それ (反対主張) はその通りであろう。だが、それ («私」という観念) は、天啓聖典等を拒斥することができない<sup>198</sup>、また、天啓聖典等やあらゆる論者達によって正しい認識根拠だとは認められていないので、附託されたものなのである。従って、諸ウパニシャッドは、[本来] 意

<sup>194</sup> Cf. *Taittirīya Āraṇyaka* II.15.7.

<sup>195</sup> *Mīmāṃsāsūtra* I.2.40.

<sup>196</sup> 「真言」(mantra) とは、ヴェーダを構成する五部門、儀軌 (vidhi)・真言 (mantra)・祭名 (nāmadheya)・禁令 (niśedha)・釈義 (arthavāda) の一つで、祭式の執行と関連した事物を想起させるヴェーダの章句のことを言う。

<sup>197</sup> 「シャーリーラカ・ミーマーンサー」すなわち「ブラフマ・スートラ」は、四章からなり、諸ウパニシャッドの意味の考察を目的とするわけだが、諸ウパニシャッド自体が本来的な意味をもたなければ、それについて考察しても無意味なので、『ブラフマ・スートラ』を開始する必要はないのというのである。

<sup>198</sup> 天啓聖典は人間の作ったものではないので絶対的権威があり、「私」という観念と矛盾する場合には、「私」という観念のほうが否定されるべきであるという論議については、本訳 63 頁以下参照。



図していない意味をもつものでも比喩的意味をもつものでもなく、述べられている通りの特相 (*lakṣaṇa*) をもっているものなのである。[そして] 内的アートマンこそが、それら (諸ウパニシャッド) の一義的意味 (*mukhyārtha*) なのである。[そして] これから述べるように、これ (内的アートマン) は、疑問の余地のあるものであつてかつ目的 (意味) のあるものなので、[この内的アートマンについて] 考究する (知りたいと思ふ) のは正当なのである。以上のような理由で、『ブラフマ・スートラ』の作者は、そ (内的アートマン=ブラフマン) の考究をスートラという形で<sup>199</sup>、[次のように] 述べているのである。そこで、この故に、ブラフマンの考究が [開始されるべきである] (*Brahmasūtra* I.1.1) と。

---

<sup>199</sup> 「スートラ」 (*sūtra*) を *Bhāmātī*, p. 47 は次のように定義している。

*laghūni sūcitārthāni svalpākṣarapadāni ca / sarvataḥ sārabhūtāni sūtrāny āhur manīṣiṇaḥ //*

「賢者は、簡潔で、意味を暗示し、少しの文字と句でできており、あらゆる点で [教えの] 精髓であるものをスートラと呼ぶ」

