

ヒンドゥーの宗教世界

—ヴェーダーンタ学匠の教説をめぐって—

日 野 紹 運

- | | |
|----------------|-------------|
| I. 序 | IV. マドヴァの教説 |
| II. シャンカラの教説 | V. まとめ |
| III. ラーマスジャの教説 | |

I

宗教を「聖」と「俗」との二極の在り方によって分類することは、宗教の基本的性格あるいはその構造を理解する上で有効な方法であると思われる。「聖」と「俗」の二極は宗教によって神と人間あるいは悟りと迷い等と表現される。この両極は互いに他を否定する関係にある。即ち「俗」なるものは自らを否定することによって、「聖」なるものに近づこう、あるいは「聖」なるものを獲得しようとし、「聖」なるものは「俗」なるものを否定することによって自己を顕現させようとするのである。ここで「俗」なるものの「聖」なるものに至ろう、交わろうとする努力の内容が宗教実践と言われるものであり、「聖」なるものの顕現とは、「俗」なるものの自己神化、あるいは「聖」なるものの恩寵と言われるものである。尚、「俗」から「聖」への架橋となる宗教実践は、形態上、個人的宗教実践、集团的宗教実践あるいは両者の混在したものが考えられるが本稿では、個人的宗教実践を媒体とする宗教のみを取り上げている。^①

M. ウェーバーは、世界宗教の理念型を構築するにあたって、人が「どこから」(wovon) 救われることを欲し、「どこへ」(wozu) 救われようとするのかに従って、実にさまざまな色調をとりうると述べているが、これは「聖」と「俗」の宗教構造をいかに考え、それに従って、宗教実践たる救済への努力の内容、即ち救済手段、が種々に説かれると換言しうるであろう。^③

さて、既になされていることであるが、宗教は「聖」と「俗」の二極の在り方によって二類型に分けられる。一つは二極の間の距離が遠く、「聖」なるものが「俗」なるものから超越していて、二極の間の異質性を基本的理解とする型であり、他は二極の間の距離が近く、あるいは重なって合っていて、二極の間の同質性が強調される型である。前者の例としてキリスト教カルヴィニズム、また後者の例としてインド宗教全般が挙げられる。前者においては、「聖」なるものと「俗」なるものはそれぞれ創造者と罪を背負った被造物であり、両者は全く異質の存在として考

えられている。そして「聖」なる神は「俗」なる人間から超越した外在原理 (transcendental principle) として存在している。両者には質的に絶対交わることができない断絶がある故に、「俗」なる人間個々のいかなる宗教実践によっても自己聖化を達成することは不可能である。そこにおいては、「俗」なる人間は現世を神の欲し給う世界、神の栄光を実現する舞台と考え、かつ自己を神に支えられた、神の「道具」であるとの感情をいだいて、神の意志にかなう行動をすること、即ち現世内禁欲の生活態度に基づく行為を通じて、神の恩寵による救済の確証をうることのみが可能である^⑤。この型の宗教においては、「聖」なる神の超越性、卓越性の度合いが大きければ大きいほど、即ち「俗」との距離が遠ければ遠いほど、人間の神の決断を知り、世界の意味を把握しようとする知力の無力さが強調される。そして「不合理なるものをではなく、不合理なるが故に、我信ず」との「知性の犠牲」に型づく神への信頼が要請される^⑥。

後者においては、「聖」と「俗」の二極の間の同質性が強調され、二極は重なり合っている、あるいは「聖」なるものが「俗」なるものの内在原理 (immanent principle) として存在すると表現される。この型においては、「俗」なる人間は本来的に救済を「持っている」ので、神の「道具」ではなく、神の「容器」である^⑦。従って、前者が神の「道具」として行為を通じて自己の救済の確証を得ようとするのに対し、神の「容器」として自己の内に「聖」なるものを所有する人間は、現世内での自己の行為に対立しつつ、自己の行為の極小化に努め、「俗」なる自己の否定による自己の内奥に潜む「聖」の顕現、即ち自己聖化、をはかるのである。この型に属するインドの宗教は「聖」なるものと「俗」なるものの本来の同一性を基本的理解とした。そしてこの本来の同一性をどのように考えるかに従って、宗教の坩堝と言われるほどに、インドの地にさまざまな宗教が興ったのである。

ウェーバーは、「インドは、言葉の本来の意味での「世界観」、すなわち世界における「人生」の意味を、もっぱら主知主義的に獲得しようとする典型的な国である」と述べ^⑧、救済方法の中心である「知識」(グノーシス)にサーンクヤとヴェーダーンタの二つの方向があると^⑨する。サーンクヤとは實在論的二元論の教説であり、ヴェーダーンタとは「聖」なる宇宙の原理ブラフマンと「俗」なる個体原理アートマン(個我)の同一性を標榜する一元論的教説である。本稿ではこのうち後者のヴェーダーンタの教説について考察するのであるが、インドの器型宗教の理解の一助として以下にサーンクヤの精神原理たる宇宙我と物質原理たる原物質の二元論教説に基づく、ヨーガの「俗」の否定と「聖」の顕現について略述する。ヨーガとは心の働きを減することである^⑩。心の働きとは現象世界の質料因である原物質の活動によって生じた全ての「俗」なる人間の日常の精神的・感覚的活動およびその対象世界を意味する。「俗」なる日常経験の領域を形成するものである。ヨーガ行者は自己の一切の行為を極小化し、原物質の活動を止滅させることによって「俗」なるものを否定する。その結果、ヨーガ行者には「聖」たる宇宙我が顕現する。ところで、このヨーガの場合も同様であるが、救済手段としての「知識」(グノーシス)は極めて神秘的性格のもので、技術として瞑想を伴うものであるが故に、瞑想的神秘主義と言われる。また行為の極小化によってその止滅をはかり、現世内での一切の行為を忌避する故に、救済貴族主義あるいは

は生活態度として現世逃避的瞑想と言われる。

さて、本稿で取り上げるヴェーダーンタはジャイナ教、仏教等の異端派の宗教と区別して、正統派の宗教と言われるものである。インドの宗教の中で正統派とは、ヴェーダ聖典の絶対的權威を認める諸学派を指す。それによれば、ヴェーダ聖典は創られたものではなく、聖仙によってみられ、きかれた真理で、永遠の存在である、それ故「天啓聖典」(Śruti)と呼ばれるべきものである。ヴェーダ聖典は四種の文献に分類されるが、その最終部が「ヴェーダーンタ」(Vedānta)〔「ヴェーダ」(veda)の「終り」(anta)〕である。これはまたウパニシャッド(奥義書)とも称される。ヴェーダーンタ学派は全ヴェーダ聖典の權威を認めた上で、特にウパニシャッドが全天啓聖典の究極の趣意を表明していると主張する学派である。その膨大な文献群は必ずしも組織的、大系的に説かれてはいない。のみならず時には互いに矛盾する叙述すら含んでいる。それ故ウパニシャッドを大系化する試みはヴェーダーンタ学派の諸学匠によってなされたが、そのなかで8世紀のシャンカラは不二一元論説によって一派(ヴェーダーンタ学派不二一元論派)を創設した。ウェーバーの言う「知識」(グノーシス)による救済追求の一つの方向であるヴェーダーンタの一元論教説とは実にこのシャンカラの説く不二一元論教説に他ならない。この他のヴェーダーンタ学派に重要な教説として、11世紀のラーマヌジャによる被制限者不二一元論、13世紀のマドヴァによる二元論が挙げられる。ヴェーダーンタ学匠の教説は、ヒンドゥー教の教理的・実践的支柱として、その発展に重要な役割を果している。ヒンドゥー教はヴィシュヌ系とシヴァ系に二分されるが、先に挙げた三学匠の教説は、両系の諸宗派成立に多大な影響を与え、ヒンドゥー教神学の根幹を成しているといつて過言でないだろう。そして、この三学匠の学系は現代に至るまで、それぞれ多くの学匠を輩出し、独自の宗教的展開を見せている。それ故に、「聖」と「俗」の二極構造の中で、これら三学匠がどのように把えられるか、また「俗」なる人間の救済をいかに考えたかを考察することは、宗教としてのヒンドゥー教を理解する上で、重要な示唆を与えると思われる。

シャンカラ、ラーマヌジャ、マドヴァの三学匠は、天啓聖典(特にウパニシャッド)に絶対的權威を認めるヴェーダーンタ学派に属しながらも、「聖」なるものの概念の相違によって二分される。シャンカラにとって「聖」なるものは抽象的究極実在であるブラフマンであるが、ラーマヌジャおよびマドヴァにとって「聖」なるものは超越的人格神ヴィシュヌ・ナーラーヤナである。従って後者がウパニシャッド等の文献に関連して「ブラフマン」なる語に言及する場合でも、人格神ヴィシュヌと同一視されたブラフマンを意図していると考えなければならない。ウェーバーの理念型によれば、「聖」と「俗」の一類型であるカルヴィニズムが人格神を神観念とするのに対し、「知識」による救済を説く宗教は非人格的存在を神観念とする^⑩。カルヴィニズムの道具型の宗教においては、神をまえにして、人間のあらゆる自力を無化することこそが、たゞ自由なる恩寵から生ずる救済への前提とされた。そこには「知性の犠牲」が要請された。一方、三学匠の教説は「聖」なるものと「俗」なるものの本来的同一性を基本的理解とし、生活態度としての現世逃避的瞑想を唱える器型の宗教でありながらも、シャンカラにおいては、「知識」によ

って「俗」なるものを否定し「聖」なるものとの神秘的合一をはかる。他方ラーマースジャおよびマドヴァにおいては、超越的人格神ヴィシュヌを「聖」なるものとするにより、「信仰宗教意識」^⑩による救済への道を開いたかにみえる。類型の典型であるシャンカラとカルヴィニズムを両端にはさんで、両者の宗教構造上の要素を内包したラーマースジャあるいはマドヴァの教説が、両者の間においていかなる位置付けがなされるか、それによっていかなる救済論を保持しているのか、ということが検討を加えていく上で重要な指標となる。

II

シャンカラは「唯一者を知れば、一切は知られる」との主張に立脚し^⑪、この唯一者を「知る」ことこそが救済に他ならないと説く。この唯一実在なるものがブラフマンである。「聖」と「俗」の宗教構造から言えば、「聖」なるブラフマンのみが実在であり、「俗」なるものは全て虚妄なもの、換言すれば、「俗」なるものは本来存在せず、唯仮に現出しているにすぎないというものである。シャンカラは究極的真理の立場と日常的慣行の立場という二つの立場からその教説を展開する。究極的真理の立場からすれば、「聖」なるブラフマンのみが実在し、「俗」なるものは存在しない。しかしながら、日常慣行の立場からすれば、「俗」なるものは真実なるものとして成立している。ここにおいて日常的言語活動、感覚作用、精神作用が行なわれ、救済を求める人間が「俗」なるものとして存在しているのである。「俗」なる人間は、救われるために、自らの属する「俗」なる領域において、自らの一切の日常的行為を止滅させることにより、「俗」の存在性を無化する、即ち日常的慣行の立場を否定する。そして「俗」であった自己は実は「聖」なるブラフマンに他ならないと知って、自ら「聖」なるものとなる。

シャンカラはこのような主張に基づいて、天啓聖典のうち、存在論としては「汝はそれなり」(『チャンドーグヤ・ウパニシャッド』6.8.7)、「我はブラフマンなり」(『プリハドアーラヌヤカ・ウパニシャッド』1.4.10)、「このアートマンがブラフマンである」(『プリハドアーラヌヤカ・ウパニシャッド』2.5.19)、「実にこの一切はブラフマンである」(『チャンドーグヤ・ウパニシャッド』3.14.1)等のブラフマンとアートマンの本来的同一性を端的に示すウパニシャッドの文章を重要視する。そして救済論としては「ブラフマンを知る者はブラフマンとなる」、「ブラフマンを知る者は最高者に達する」(『タイッティリーヤ・ウパニシャッド』2.1.1)、「知識によって不死に到達する」(『イーシャ・ウパニシャッド』11)等の知即成の主知主義的救済を表明する文章を重視した。以下において、シャンカラの「聖」と「俗」の宗教構造、救済論についてさらに検討を加えることにする。

シャンカラはブラフマンとアートマンの本来的同一性を表明する先の諸文章を多く自説展開に引用し、それらは後代、大文章(mahāvākya)とよばれた。そのうち特に「汝はそれなり」について「賢者はヴェーダ聖典が唯一の文章から成っていることを知っている。アートマンとブラフマンの同一性は実にこの文章から知らるべきである」とした。「汝はそれなり」に全天啓聖典の

趣意が凝縮されていると主張したのである^⑭。この結果、シャンカラの不二一元論学派の後継学匠、あるいはラーマヌジャ等別の学系のヴェーダンタ学匠もまたこの大文章「汝はそれなり」について多くの議論をしている。そしてこの「汝はそれなり」の解釈の相違に従って、それぞれの学匠の存在論、即ち「聖」と「俗」の宗教構造の捉え方も異なっていくのである。

「汝はそれなり」という文章は『チャンドーングヤ・ウパニシャッド』第6章第8節より同章末の第16節まで計9節にわたって、各節末において繰り返される文章である。この章はウパニシャッド哲人ウッダーラカ・アールニが息子シュヴェータケートゥにブラフマンの实在を教え、特に第8—16節は幾多の喩例を用いてブラフマンとアートマンの同一性を説く。そして各節末で「この一切はそれを本質とせり。それは真なるものにして、それはアートマンなり。シュヴェータケートゥよ、汝はそれなり」と述べるのである。唯一の究極实在であるブラフマンが第一原因であり、そのみが真の实在であって、他の一切は实在ではない。即ち「聖」なるもののみが实在で「俗」なるものは虚妄であるとするのである。例えば、壺、皿等は本来土から現出した、土の変容物にすぎない。変容物とはことばによる捕捉、単なる名称にすぎず虚妄なるものである。同様に、ブラフマンから現出した、この一切の「俗」なるものは、変容物でことばの捕捉による名称にすぎないというのである。そして、先の引用の後半部「それはアートマンである。……汝はそれなり」によって、かのブラフマンはアートマン（個我）と同一のものであり、さらにそれが身体等を有す個体存在、シュヴェータケートゥと同一視されるのである。

不二一元論のこのような教説はしばしば「大虚空と壺虚空」の喩例によって説明される^⑮。宇宙に遍満する大虚空と壺中の虚空は本来一味なるものである。しかしながら、壺の存在によって限定され、大虚空と壺中の虚空はあたかも別異のものである如く捉えられる。同様に、遍在するブラフマンと個体存在の内奥に在るアートマンは本来一如なるものであるが、無知のため作りだされた身体・器官の集合体たる個体によって限定され、ブラフマンとアートマンは別異の如く考えられている。壺を破壊すれば壺中の虚空は大虚空に溶けこみ、一味なる虚空となるように、人間を個体存在者として全体たるブラフマンから区別し、個たらしめている身体・器官を無化させれば、内奥に潜むアートマンはブラフマンと一如となる。

大文章「汝はそれなり」について言えば、「汝」という語が示すシュヴェータケートゥは身体・器官の集合体としての個体存在であるが、個体化の要素である身体・器官の集合体そのものは仮現であり実在性をもたない。個体であるシュヴェータケートゥの内奥に潜む本来の個我（アートマン、内我）のみが実在する。従って「汝」という語によって表示されるのは、この実在するアートマンである。このアートマンが、「それ」という語によって表示されるブラフマンと「なり」という同一判断を示す語によって結ばれているのである。

「俗」なるものが「聖」なるものであるブラフマンを本質とすることを知らないうちは、「俗」なるものは真実なるものとして存在する。それがいわゆる日常経験の領域である。人間が救済を求める時はこの領域から、即ち存在する「聖」と「俗」の宗教構造の枠内の「俗」なる人間として救済を追求する。シャンカラはその救済方法として、個体存在たる人間が「俗」に在る自己を

実は「聖」なるブラフマンと一如であるという知識を獲得することによって、自ら「聖」なるものと成る、という知即成の自己聖化のための知主義的救済論を説いた。「俗」たる日常経験の領域は、身体・器官の集合体としての個体存在（個我、精神的存在者）、対象世界たる物質世界（非精神的存在者）から成立している。先述のように、この「俗」にある人間は、現世内での一切の行為に対立しつつ、その行為の極小化に努め、最終的にはそれを無化し、行為を可能ならしめる「俗」なるもの自体を否定しようとする。「俗」なる領域にあればこそ可能である一切の日常的活動、精神作用、感覚作用を止滅させることによって、その活動の場である「俗」そのものを否定しようとするのである。虚妄なるものを否定する方向において、真実のみの世界、「聖」なるブラフマンのみが実在するという究極的真理の立場に立とうというのである。

Ⅲ

ラーマヌジャの場合においても、大文章「汝はそれなり」の解釈を通じて、彼の保持する「聖」と「俗」の宗教構造を知ることができる。彼は存在者を三種、即ち「聖」なるブラフマン（超越的人格神ヴィシュヌ・ナーラーヤナ）、「俗」なる精神的存在者（個我）および非精神的存在者（物質）、に分類する。この三者の在り方によって「聖」なるものと「俗」なるものの在り方が規定されているのである。

ラーマヌジャによれば、大文章「汝はそれなり」は同格関係を示している。同格関係とは、二つの単語が同一の対象をその二つの様態において意味し、存在論的には同一のものを表示するということである^⑰。ここでは、「汝」という語と「それ」という語がこの関係にあるわけである。つまり「それ」という語は「世界の原因であり、あらゆる美德の根源である、欠陥のないブラフマン」を表示し、「汝」という語は「個我の内制者という様相をとったブラフマン、即ち個我を身体とし、個我の内的本質として存在する、個我に限定された（個我を様態とする）ブラフマン」を表示する^⑱。換言すれば、個我は内制者（antaryāmin）という形態で存在するブラフマンの身体であることによって、ブラフマンの限定要素であり、「汝」という語によって表示されるのは、個我に限定されたブラフマンである^⑲。このように本来の機能をもつものとしての同格関係によって、ブラフマンがあらゆる精神的、非精神的存在者をその様態としていることが表示される^⑳。尚、この解釈はブラフマンと個我の関係についてのみ述べられたものであるが、他の物質世界は、個我と同じ「俗」の領域に在るもので、個我のブラフマンに対するのと同じ関係をブラフマンに対して有していると考えられる。このことは彼の「……最高のブラフマンは万物の内的本質であり、精神的・非精神的存在者はその身体であると理解されるから……」という言葉によっても明らかである^㉑。

このような関係の上に成立したブラフマン・個我・物質世界の三者に基づくラーマヌジャの世界理解は、『シュウェータシュワタラ・ウパニシャッド』1.12「享受者（個我）・享享される対象（対象世界）・（個我と世界とを）刺激する者（神）を考えてすべては述べられた。これは三態

のブラフマンである」と軌を一にしたものである²²。ラーマヌジャによれば、本来はブラフマンのみが存在するのであるが、現実には、ブラフマンに帰入していた精神性・物質性が創出され、その結果精神的存在者（個我）と非精神的存在者（物質世界）が創造される。そしてブラフマン・個我・物質世界の三者によって世界が構成されるのであるが、創出の際、ブラフマンは個我および物質の中に入り込み、内制者という内在原理として内的本質となることによって、先述のような三者の関係が形成される²³。内的本質たる内制者はブラフマンに他ならないのであるが、個我あるいは物質という限定要素を有している。この限定されたブラフマンが個我・物質世界と不二元であるというので、ラーマヌジャの教説は被限定者不二一元論といわれるのである。

このように本来的には「聖」なるブラフマンのみが実在するのであるが、現実の「聖」なるものと「俗」なるものに分裂した世界においては、「俗」なる世界の内在原理としてブラフマンが指定され、本来一味なるブラフマンを「聖」と「俗」の本来的同一性という表現によって表示しているのである。明らかに「俗」なる個我・物質を容器（身体）とし、「聖」なるものとその内奥に潜ませた型の宗教である。しかしながら、ラーマヌジャは、シャンカラのように容器たる身体（様態）の虚妄性を主張し、器の中の「聖」を顕現させることはしなかった。そうではなく、現実のブラフマン・個我・物質世界の三者の関係によって成立した「聖」なるものと「俗」なるものの世界を事実と認識した上で、そこにブラフマンを顕現させようとした。従って、ブラフマンから創出された個我・物質からみれば、ブラフマンは創造主であり、それ故にブラフマンには超越的人格性が付与された。その結果、先にも述べたように、ラーマヌジャにおける「聖」なるものと「俗」なるものの在り方はシャンカラとカルヴィニズムの混合型の様相を呈している。存在論的には「俗」なるものが「聖」なるものの器として両者の本来的同一性を主張してシャンカラの型に与しながらも、救済論的には「俗」なるものが超越的人格神ヴィシュヌの恩寵による救済、即ちウェーバーの言う信仰宗教意識による救済を主張しカルヴィニズムの型に与するからである。

カルヴィニズムの予定恩寵説においては、「俗」なる人間にとって現世内禁欲という生活態度に基づいて、神の光栄の発現の場としての世界を繁栄・増大せしめることが、神によって選ばれ、神の恩寵による救済を確証させることになる。ヒンドゥーの一神教はその淵源を「このアートマンは教えによっては得られない。知性によっても、聖典を広く学ぶことによっても。これ（アートマン、神）が選ぶ人によってのみ、それは得られる。その人にこのアートマンは自らの姿をあらわす²⁴」（『カタ・ウパニシャッド』2.23）にもつ。ここには、カルヴィニズムと同様、神の「選び」の思想が見られる。これは「聖」なる神が「俗」なる人間のなかから恩寵を施与すべき者を選別することであり、そうして選ばれた者の前には、神が生き生きとまのあたりに顕現するのである。このように神の選びと神の恩寵とは表裏一体の関係にあるが、ラーマヌジャあるいはマドヴァの教説において、これを得るための個人的宗教実践として要請されるものはバクティである。

このバクティが具体的に何を意味するかは、それが歴史的、宗派的に膨大な背景を持つ故に、

一概には言えない。シャンカラの世俗逃避的瞑想に近いバクティもあれば、自己投棄的信愛が意図されている場合もある。以下にラーマヌジャにおける個人的宗教実践としてのバクティの概念を検討することによって、彼の救済論を考察してみたい。ラーマヌジャは先の『カタ・ウパニシャッド』2.23 を解釈して、「そのバクティをもつ人こそかの最高者によって選ばれるべき者であるから、(最高者は) その人によって得られる、というのが天啓聖典の意味である」と言う。神によって選ばれ、恩寵をうけるのは、「俗」なる人間がバクティを身に備えた時である。バクティは生来人間に備わったものでなく、獲得するものなのである。したがって、個人的宗教実践としてのバクティを献げることによって神の恩寵をまつというのではなく、バクティを身に備えるための諸々の実践こそが救済手段としての個人的宗教実践であり、その結果としてのバクティの獲得は、神が恩寵を施与し、自ら顕現する時、即ち救われる時を意味する。

そのようなバクティとは「愛のこもった、没頭的で、他のものへの関心をすっかり奪ってしまう特別な知識に他ならない」。ここでバクティは「特別な知識」(jñāna-viśeṣa) と同一視されているが、単なる知識が「知性によっても得られない」(前掲『カタ・ウパニシャッド』2.23) と斥けられているように、それが単に「知ること」(vedana) を意味しないことは明らかである。それは個我と内制者は別異であるという知識であり、「瞑想」であると言うのである。さらに、「知識という語はバクティの形態にまで達した瞑想を意味する」と述べて、瞑想の究極的形態、即ちバクティに他ならないとするのである。この瞑想の究極的形態とは「ひたすらの、不断の、何物にもまさる、愛情のこもった、そして神をありありとまのあたりに見る状態にまで達した瞑想」である。ここで、「ひたすらの、不断の」瞑想とは「油の流れの如く、間断なくひたすらに、神を想い続けること」であり、また「保持力ある憶念」である。「愛情のこもった」瞑想とは「愛を以って神を瞑想すること」である。そして「瞑想に対する限りなくすぐれた喜びが彼に生まれたとき」、「神をありのままに見る」あるいは「バクティの様相にまで達した」と表現される。このように、ラーマヌジャのいう「知識」とは瞑想に他ならず、しかも瞑想の究極的形態、バクティの様相にまで達したそれを意味する。これをラーマヌジャは救済に直接導びくものとしてバクティあるいは「バクティの形態にまで達した瞑想」というのである。

ラーマヌジャの宗教は「聖」なるものと「俗」なるものの同一性を基本的理解としながらも、超越的人格神への「信仰宗教意識」による救済を説く。その人格神ヴィシュヌの恩寵によって救済さるべき「俗」なる人間は救済を得る手段としてバクティを必要とした。しかしながら、そのバクティとは上述のようにシャンカラの「知識」(グノーシス) と内容を異にするものとはいえなかった。あるいは瞑想、あるいはバクティと表現が異なっているとしても。ラーマヌジャにおいてもまた瞑想の究極的形態としてのバクティを獲得するために、「知識」が、あるいはバクティという様相にまで達した瞑想が、個人自らの宗教的实践行為として必要とされた。シャンカラの場合、「聖」なるものが非人格的存在であったがために、「俗」なるものが自らの努力を通じて「聖」なるものに神秘的に合一していったのであるが、ラーマヌジャの場合、「聖」なるものが人格的存在であるがために、最終的には「聖」なるものの側からの恩寵の施与が救済を確

証することとなる。

このように、ラーマヌジャの教説は、シャンカラとカルヴィニズムの二類型の混合型の様相を呈しながらも、実際には、「聖」なるものと「俗」なるものの在り方、「俗」なるものの「聖」なるものへの宗教実践そして救済状態のどの点からみてもシャンカラの型に極めて近いものといえよう。

IV

マドヴァはラーマヌジャと同様に、ブラフマンと超越的人格神ヴァシュヌ・ナーラーヤナを同一視する。しかしながら、ブラフマン・個我・物質の関係については、被制限者不二一元論の立場はとらず、ブラフマンと個我・物質は互いに別異なる実在であるという二元論の立場をとる。これは「聖」なるものと「俗」なるものが共に実在する二極として宗教構造を形成していると表明するもので、シャンカラ等との見解の相違は大である。以下において、シャンカラ、ラーマヌジャの場合と同様に、大文章「汝はそれなり」の解釈を手掛りとして「聖」と「俗」の宗教構造を検討し、「俗」から「聖」への個人的宗教実践、即ち救済論について考察することにする。

先に述べた、大文章「汝はそれなり」が繰り返し述べられる『チャンドーグヤ・ウパニシャッド』の一節、即ち「かの微細なものとは言え、この一切はそれを本質とせり。それは真なるものにして、それはアートマンである。汝はそれなり」(sa ya eṣo'ṇimā, aitadātmyam idam sarvaṃ, tat satyaṃ, sa ātmā, tat tvam asi), をマドヴァは次のように解釈する。「彼は「サ」(Sa)と呼ばれる、本質(sāra)であるから。「ヤ」(Ya)と呼ばれる、知識(jñāna)であるから。「エーシャ」(Eṣa)と呼ばれる、一切によって望まれた(iṣṭa)ものであるから。「アニマー」(Animā)と呼ばれる、知識手段の推進者(Aṇaka)であるから。「アイタダートムヤ」(Aitadātmya)と呼ばれる、それに依存するから。「サットヤ」(Satya)と呼ばれる、美德を様相とするから。「タット」(Tat)と呼ばれる、それであるから。「アートマン」(Ātman)と呼ばれる、遍在するから。「サ」(Sa)と呼ばれる、一切の破壊者(あるいは住家)(sādana)であるから。汝はそれにあらず(atat tvam asi)⁵⁶」マドヴァはこの一節を一般の解釈には与せず、上記のように語源的説明として最高神ヴィシュヌへの形容句とみなす。そして、最後の句については、sa ātmātattvamasi を(1) sa, (2) ātmā, (3) tat, (4) tvam, (5) asi [「それはアートマンである。それは汝である」]とは分解せず、(1) sa, (2) ātmā, (3) atat, (4) tvam, (5) asi [「…汝はそれにあらず」]と分解した。「汝」という語によって表示される「俗」なる個我と「それ」という語によって表示される「聖」なるブラフマンは同一のものではないと説くのである。これに関連して、彼は『チャンドーグヤ・ウパニシャッド』6.8.7 以下に挙げられる九喩例はどれもブラフマンと個我の同一性を証するものではないし、また『ブラフマ・スートラ』の諸スートラもブラフマンと個我の別異なることを述べていると言うのである。⁵⁷

このように解釈するマドヴァにとっては、「汝はそれなり」という文章自体存在し得ないはず

であるが、実際には、「汝はそれなり」に言及している箇所は存在する³⁹。インド諸教学が注釈文献によって成立、発展したこと、他学派との論争のなかで教学が整備されていったという事情を考慮に入れば、マドヴァの著作中に「汝はそれなり」への言及がみられることも首肯されるだろう。「汝はそれなり」「我はブラフマンなり」といったブラフマンと個我の本来的同一性を端的に表明するとされた大文章は、彼によれば、「それ」あるいは「ブラフマン」という語で表示されるブラフマンと「汝」あるいは「我」という語で表示される個我が相似た本性を有しているという理由で、そのように説かれている、即ち「なり」という同一判断を示す語によって結びつけられているにすぎず、存在論的に同一のものを表示しているわけではないのである。「汝」と「それ」の両語の解釈に際し、ラーマースジャは、前述のように、本来の意味をもつものとして、第一義的に解釈した。これに対し、マドヴァは第二義的な、比喩的な表示機能によって解釈した。例えば、「彼はライオンだ」という場合、彼の勇猛さがライオンのそれに似ていることを表示し、文意は「彼はライオン（の如く勇猛）だ」を意味する。同様に、マドヴァはブラフマンと個我の不可説性、卓越性、永遠性等の相似の本性に基づいて、「汝はそれ（の如く）なり」の意味であるとしたのである。後代、マドヴァの後継学匠は「汝はそれなり」を専ら間接表示機能に基づいて解釈した。即ち「汝はそれの如くである」(tatvat tvam asi)、「汝はそれに属する」(tadadhinah tvam asi) 等と解したのである。これがマドヴァの教説にその萌芽を持つことは明白であろう。

また「聖」なるブラフマンと「俗」なる個我・物質は別異なる実体であるが、それは「俗」なる個我・物質が「聖」なるブラフマンに依存する関係において別異なるのであると主張する。マドヴァは『チャンドーグヤ・ウパニシャッド』6.8.4(6.8.6)の「シュヴェータケートウよ、これら一切の有情 (prajāḥ) は有 (sat) を土台とし、有を休息所とし、有を抛りどころとする」⁴⁰を解釈して、この一切の精神的存在者 (prajāḥ) はヴィシュヌ (sat) を動力因として生じたものである。それ故、神と精神的存在者という別異なる実在として存在していようと、神が土台であり、精神的存在者はそれに依存して存在する実在である⁴¹と説明する。

「聖」なる超越的人格神ヴィシュヌと「俗」なる個我・物質が互いに永遠に別異なる実在である故に、マドヴァの教説は二元論といわれる。しかしながら、「聖」と「俗」の二極の在り方について、「聖」なるヴィシュヌ神と「俗」なる個我・物質が相似た本性を有している、あるいは「聖」なるものから「俗」なるものが創出され、「俗」なるものは「聖」なるものに依存しているという点に、「聖」なるものと「俗」なるものの本来的同一性を基本的理解としたことがうかがえる。とはいえ、「聖」なるものと「俗」なるものの別異性を主張する故に、ジャンカラはもとよりラーマースジャに比べても、「聖」と「俗」の二極が距離の遠いものと理解されていることは明らかである。ラーマースジャに比べて、本来的同一性の理解が希薄になり、最高神ヴィシュヌの超越性、絶対性がより強調された結果と思われる。

このような「聖」なるものと「俗」なるものの在り方の理解に基づいて、マドヴァが「俗」なるものの救済についていかに説いたかを以下において検討するが、ここでもラーマースジャの場合と同様に、マドヴァのバクティ概念を手掛りにしたい。

マドヴァはバクティを「(最高神ヴィシュヌの)偉大さを知って、一切(の情緒的愛)を超えた、⁴⁴堅固にして、揺ぎない(神への)愛こそがバクティである」と説く。ここで、マドヴァにとって、バクティを構成するものが、神の偉大さの「知識」と自己愛等の独善的愛を超えた「愛」との二つであることが知れる。特に知識とバクティの関係については、「知識はバクティの構成要素であるから、バクティはしばしば知識として言及される。特別の知識こそがバクティである」と述べる。⁴⁵この特別な知識は、ラーマヌジャの瞑想、バクティと同一視された知識、またジャンカラの「知識」(グノーシス)を想起させるが、後続の叙述から知れるように、間接的知識、直接的知識等の異なる内容の種々の知識を指す。さらに「バクティ^③によって知識^①が生じる。そ(の知識)から(再び)バクティ^④が生じる。こ(のバクティ)によって(今度は)神を直接みること^①ができる。これがか(のバクティ^③)を生じ、それこそが解脱をもたらす。解脱の状態においてバクティは(解脱の)歓喜の様相を呈している」⁴⁷と、知識とバクティが密接不可分の相互関係のなかで向上していき、最終的に救済をもたらすバクティが形成されると説く。バクティ^③より生じる知識^①とは間接的知識であり、「神の偉大さの知識」である。これは聴聞、思索の過程で、自己執着を離れたとき生じるものである。バクティ^④によって直接的知識^①が生じる。これは神を直接的に感得することで、瞑想のなかで神をありありとまのあたりに観ずることである。この直接的知識より生じるバクティ^③が直接救済をもたらすもので、後代最高バクティ(paramabhakti)と言われたものである。

マドヴァはこのように「俗」なるものが「聖」なるものへ至る救済手段としてバクティを説き、異なった意味においてではあるが、ラーマヌジャと同様バクティに知識という要素を織り込んでいる。バクティは知識とともに相互に向上していき、最終的には救済を直接導びくものとしての性格を備えるに至るのである。マドヴァにとっても、世俗逃避的瞑想の生活態度のなかで、個人自らの宗教実践を積み重ねつつ、身に備えるべきものとして、バクティは考えられている。ジャンカラの場合、「俗」なるものを虚妄なものと知るために、行為を止滅させる方向での宗教実践が説かれたが、マドヴァの場合、「俗」なる自己が実在であるとの立場に立脚し、最高神ヴィシュヌが自己を超越し卓越しており、「俗」なるものからかけ離れている故に「偉大である」と認識し、そのような「聖」なるものに慕われるべく「俗」なる自己を向上させようとする。ここにカルヴィニズムの「俗」の増進の態度を見い出すことができる。

ラーマヌジャの場合、瞑想の究極的形態であるバクティを備えた者によって救済は確証されたが、マドヴァの場合、バクティによって人は救済される、といった表現は決して見られない。超越神ヴィシュヌの恩寵によってのみ人は救済されるのであって、他のいかなる方法によってもない、と繰り返して述べられるのである。⁴⁸そしてこれに関して先の『カタ・ウパニシャッド』2.23の「こ(の神)が選ぶ人によってのみ、それらは得られる」という一節が頻繁に引用されるのである。⁴⁹これは以下の事情の故と思われる。ラーマヌジャに比べて、「聖」なるものと「俗」なるものの本来的同一性に基づく「俗」なるもの「聖」なるものへ到ろうとする努力の意義が弱まった、即ち本来的同一性の認識が希薄になった。そして超越的人格神ヴィシュヌがしかるべき

バクティを備えた者に嘉し、選んで恩寵を施与する、という「聖」なるものからの力による「俗」なるものの救済の意義が強くなったのである。

V

「聖」と「俗」との宗教の二極構造のなかで、インド宗教のうちのヴェーダンタ学派の三学匠の教説を考察した。以下にまとめと今後の課題を述べて本稿を終りとした。

「聖」なるものと「俗」なるものの二極の在り方をシャンカラの器型とカルヴィニズムの道具型とに類別し、それを基盤にして本来器型に属しながらも道具型宗教の要素である「信仰宗教意識」(M. ウェーバー)を内包するラーマヌジャおよびマドヴァの教説の宗教的性格を明らかにしようとした。

ラーマヌジャ、マドヴァの両学匠に共通するのは、「信仰宗教意識」による救済を説きながら、自力の無力化による知性の犠牲を必要とした道具型とは異なり、器型における救済手段としての「知識」が重要な要素となっている。

宗教的性格を規定する要素としての「聖」なるものと「俗」なるものの本来の同一性の理解および「信仰宗教意識」について、ラーマヌジャは前者を強調し、マドヴァは後者に一層の意義を認めた。その結果、ラーマヌジャの教説は道具型の要素を内包しながらもシャンカラの器型の教説に近いものとなった。そして、マドヴァの教説においては、「聖」なるものと「俗」なるものが距離の遠いものと考えられ、「知識」が犠牲に供されないとしてもシャンカラの同一性の知識ではなく「聖」なるものが「俗」なるものを超越した偉大なものであるという知識であること、さらに「俗」なるものを増進させることが「聖」なるものの恩寵による救済を確認することとなった。あくまで現世逃避の瞑想的な生活態度が救済のために要請されたが、その宗教的性格に関しては道具型の性格を有すことになったのである。振り子の両端をシャンカラとカルヴィニズムの教説とするならば、ラーマヌジャの教説はシャンカラに近いところに位置し、さらにカルヴィニズムの方向に大きく揺れたところにマドヴァの教説を位置付けることができよう。

三学匠の教説はヴィシュヌ派、シヴァ派を問わず、その独創性、その及ぼした影響故に、ヒンドゥー教神学において重要な教説となっている。しかし三学匠それぞれの学系に輩出した学匠の所説および後代成立した幾多のヒンドゥー諸派を考慮に入れることなしには、ヒンドゥーの宗教世界をトータルに把握し直す作業は完成しない。本稿で取り上げた三学匠の教説はその作業の基点となるであろう。また、本稿において問題となった「知識」と「バクティ」という語は、ヒンドゥー諸派の宗教的性格を考察する上で指標となる概念といえよう。以下にそれを示唆する例を二、三挙げるに留め、詳細な検討は他日を期したい。1500年頃に、主知主義的救済論を標榜するシャンカラの学系からマドゥスーダナ・サラスヴァティーという学匠が出た。彼によってその大系の中にバクティの概念が取り込まれ、「知識」(グノーシス)の概念は変容を迫られた。また、ヴィシュヌ崇拜の一翼を担うクリシュナ信仰に顕著にみられるが、ヒンドゥー教が大衆化するにつ

れ、プラナーナ文献に綴られた神話、伝説を基礎に、神の人格神化が進み、その結果、神に対するバクティに「愛」の側面が強調された。神と信者の関係は夫婦の関係にも比された。そしてバクティは信者の捧げる性的な「愛」とされ、恍惚境において神の顕現をみるといった傾向もでてきた。「知識」が宗教的エリートにのみ可能であるのに対し、熱情的愛は誰にでも可能である。ヒンドゥー教が大衆に浸透した宗教であればあるほど、愛の側面を強調したバクティが信者に要請される唯一のものとなっていったのである。また、現代一般のヒンドゥー教徒が営む宗教生活には、通過儀礼、巡礼、祭礼への参加など多くあるが、折にふれ行なわれる供養祭（プージャー）には、象徴化された形での信者のバクティの行為がうかがわれる。

脚 注

[略 号]

AV *Anuśākhya* (SMG below)

BSB *Brahmasūtrabhāṣya* of Śaṅkara (*The Brahmasūtrabhāṣya*. Bombay: Nirnaya Sagar Press, 1948).

BSB(M) *Brahmasūtrabhāṣya* of Madhva (SMG below)

VAS *Vedārthasaṃgraha* (J.A.B. VAN BUITENEN, *Rāmānuja's Vedārthasaṃgraha* [Deccan College Monograph Series: 16] Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute, 1956).

SMG *Sarvamūlagranthāḥ* (*Sarvamūlagranthāḥ*. 5 vols., Bangalore: Akhila Bharata Madhva Mahamandala, 1969~80).

- ① 宗教を「聖」なるものと「俗」なるものの二極構造においえて把えることは主に立川武蔵氏の諸論文、『中論』における世俗と勝義（『東洋学術研究』第16巻、第5号、昭52）、「密教と呪術」『講座密教1 密教の理論と実践』春秋社、1978）他、から示唆をうけた。また本稿作成にあたり同氏より多くの御教示をいただいた。深謝いたします。
- ② マックス・ウェーバー『宗教社会学』（『経済と社会』第2部第5章）武藤一雄・藪田宗人・藪田担訳（創文社、昭55）p.189。尚、マックス・ウェーバー『宗教社会学論選』大塚久雄・生松敬三訳（みすず書房、1972）p.58 参照。
- ③ 救済について一言すれば、インドの宗教では生前解脱（jīvanmukti）と離身解脱（videhamukti）を説くが、本稿では、迷いにある「俗」なる人間がいかにして「聖」となりうるか（交わりうるか）を眼目としている故に、「聖」なる領域に至った者（即ち生前解脱した者、生を有したまま解脱した者）が、再び「俗」の領域に戻って、最後の、肉体が減した折に成就される離身解脱については考慮の外に置く。ウェーバーは生前解脱を救済として論じているようである。
- ④ 脚注1参照。
- ⑤ 前掲書2『宗教社会学』pp.218~226; 『宗教社会学論選』pp.66, 102~105。
- ⑥ 前掲書2『宗教社会学』p.247; 『宗教社会学論選』pp.150, 162。
- ⑦ 脚注5参照。
- ⑧ マックス・ウェーバー『アジア宗教の基本的性格』池田昭・山折哲雄・日隈威徳訳（勁草書房、昭45）p.201。
- ⑨ マックス・ウェーバー『アジア宗教の救済理論——ヒンドゥー教・ジャイナ教・原始仏教』池田昭訳（勁草書房、昭53）pp.78ff.
- ⑩ *Yogasūtra* 1. 2: citta-vṛtti-nirodhaḥ yogaḥ/

- ⑪ 前掲書2『宗教社会学論選』p.67。
- ⑫ ウェーバーの言う二種の信仰、即ち「明示的信仰」「黙信的信仰」、のうち後者を指す。前者は多くの教義を知り、理解し、信ずることは実際には不可能なので、他の教義に比して本質的とみなされる特定の「信仰箇条」に対して要求されるものである。後者は信仰上の権威に自己の確信のすべてを従わせることを要求するもので、個人が教義を真理とするのではなく、救済者・人格神・施設（教会等）等の権威に対する信頼と献身である。ここでは知識が何らかの意味で断念される。（前掲書2『宗教社会学』pp.242ff.; 前掲書8『アジア宗教の基本的性格』p.229参照。）ウェーバーは『ギター』にみられるクリシュナ信仰をこの信仰宗教意識の一類型とみなしている。（前掲書9『アジア宗教の救済理論——ヒンドゥー教・ジャイナ教・原始仏教』pp.102～103。）尚、人格神ヴィシュヌという救済者による救済を説くヴィシュヌ系諸派の教説は、ウェーバーの理念型によれば、アジア宗教の主要形態である「救済者宗教意識」とも言われる。
- ⑬ BSB 2. 1. 14 (p. 196): ...eka-vijñānena sarva-vijñānam...
- ⑭ 前田専学『ヴェーダーンタの哲学——シャンカラを中心として——』[サーラ叢書24]（平楽寺書店、1980）p.197。
- ⑮ BSB 2. 1. 14 (p. 196): vācārambhanam vikāro nāmadheyaḥ
- ⑯ 例えば BSB 2. 1. 14 (p. 197): ...ghaṭa-karakādy-ākāśānām mahākāśānanyatvam...; ibid (p. 201): ...vyomeva ghaṭa-karakādy-upādhy-anurodhi/
- ⑰ VAS (p. 109): sāmānādhikaranyam hi dvayoḥ padayoḥ prakāra-dvaya-mukhenaikārtha-niṣṭhatvam/ 尚、服部正明訳「最高神とその様態 ラーマースジャ『ヴェーダの要義』(抄)『世界の名著1 パラモン教典 原始仏典』(中央公論社、昭44) p.248参照。
- ⑱ VAS (p. 109): ...tad-ity-aneṇa jagat-kāraṇam sarva-kalyāṇa-guṇākaram niravadyam brahmocyate/ tvam-ity ca cetana-samānādhikarāṇa-vṛttena jīvāntaryāmi-rūpi tac-charīraṃ tad-ātmatayāvasthitam tat-prakāram brahmocyate/服部前掲訳 17, p.270。
- ⑲ VAS (p. 123): antaryāmi-rūpeṇāvasthitasya parasya brahmaṇaḥ śarīratayā prakāratvāj jīvātmanas tat-prakāram brahmaiva tvam-iti śabdenābhidhīyate/服部前掲訳 17, p.286。
- ⑳ VAS (p. 109): ...sāmānādhikarāṇyādibhir mukhyavṛttaiḥ sarva-cetanācetana-prakāram brahmaiv-ābhidhīyate/服部前掲訳 17, p.270. mukhya-vṛtti なる語は第二義的、即ち比喩的表示機能でないことを意味する。尚、後述するマドヴァは「汝はそれなり」を比喩的に解釈する。
- ㉑ VAS (p. 108): ...parasya brahmaṇaḥ ...cid-acidātmakasya vastunas tac-charīratvāvagamāc.../ 服部前掲訳 17, pp.269～270。
- ㉒ ラーマースジャが同文を引用し、論じた箇所、例えば VAS (p.123) 参照。
- ㉓ 前田前掲書 14, p.20。
- ㉔ nāyam ātmā pravacanena labhyo na medhayā na bahudhā śrutena/yam evaiṣa vṛṇute tena labhyas tasyaiṣa ātmā vivṛṇute tanūm svām iti/服部前掲訳 17, p.290。
- ㉕ VAS (p. 128): tad-ukta eva tena pareṇātmanā varaṇīyo bhavātīti tena labhyāta iti śrutyarthaḥ/ 服部前掲訳 17, p.291。
- ㉖ Ibid.: bhaktir api niratīśaya-priyānanya-prayojana-sakaletara-vaitṛṣṇyāvaha-jñāna-viśeṣa eveti/服部前掲訳 17, pp.290～291。尚、*Sarva-darśana-saṃgraha of Śāyana-Mādhava* [Government Oriental Series Class A, No. 4] (Poona: The Bhandarkar Oriental Research Institute, 1951, pp. 123～124) にも同様の定義が見られる。
- ㉗ VAS (p. 127): ...na kevalam vedanā-mātreṇa na medhayeti kevalasya niṣiddhatvāt/服部前掲訳 17, p.290。
- ㉘ VAS (pp. 122～123): ...ātmānam preritāram cāntaryāmiṇam pṛthag matvā tataḥ pṛthaktva-jñānād dhetos tena paramātmanā juṣṭo 'mṛtatvam eti.../服部前掲訳 17, p.287。尚、『シュウェータ

シュワタラ・ウパニシャッド』1.6:「個我と刺激する者とを別々と考えて、そのうち、彼に嘉せられて不死に到達する」参照。

- ②⑨ VAS (p. 127): vedana-śabdena dhyānam evābhihitam/
③⑩ Ibid.: ...vidyā-śabdena ca bhakti-rūpāpānaṃ dhyānam ucyate;/ cf. ibid.: bhakti-rūpāpānānudhyānaiva labhyate.../
③⑪ VAS (p. 126): ananya-prayojanānavarata-niratisāya-priya-viśadatama-pratyakṣatāpānānudhyānārūpa-bhakty-...
③⑫ Śrībhāṣya 1. 1. 1 (ed. R.D. KARMARKAR, [University of Poona Sanskrit and Prakrit Series, vol. I, pt. I] Poona: Univers Sanskrit and Prakrit Series, vol. I, pt. I] Poona: University of Poona, 1959, p. 15): dhyānaṃ taila-dhāravād avicchinnā-smṛti-saṃtāna-rūpam/
③⑬ Ibid. (p. 17): ...tasyaiva...dhruvānumṛtitvam upavarṇitam/
③⑭ Gītābhāṣya of Rāmānuja (Sri Bhagavad Gita with Sri Bhagavad Ramanuja's Bhashya and Sri-mad Vedanta Desika's Commentary named Tatparya Chandrika. Madras: Ubhaya Vedanta Granthamala, 1972, p. 234): ...sneha-pūrvam anudhyānaṃ bhaktir ity abhidhiyate.../
③⑮ VAS (p. 127): yadā tasya tasminn evānudhyāne niravadhikātiśayā prītir jāyate.../服部前掲訳 17, p. 290.
③⑯ SMG, vol. I, p. 445 参照。尚, SMG (vol. I, p. 437) においては、「かのヴィシュヌは「ヤ」と呼ばれる, 制御する (niyamana) から。「サ」と呼ばれる, 本質であるから。「アニマー」と呼ばれる, 微細な (知性) によって知られるから。……」と若干別異の解釈がなされている。
③⑰ SMG (vol. I, p. 441): na cābhede kaścīd dṛṣṭānta uktaḥ/
③⑱ SMG (vol. I, p. 442~443): na ca śārīra-parābhede tātparyam ity atra kiñcin mānam.../bheda-vyapadeśāt (Brahmasūtra 1. 3. 5), bheda-vyapadeśac cānyaḥ (ibid. 1. 1. 21), anupapattes tu na śārīraḥ (ibid. 1. 2. 3), śārīraś cobhaye'pi hi bhedenainam adhiyate (1. 2. 20), prthag upadeśāt (ibid. 2. 3. 28) ityādina sarvatra bhedasyaiva bhagavatā nirṇitatvāc ca/
③⑲ 例えば Gītātātparya 2. 18 (SMG, vol. I, p. 16); BSB (M) 1. 1. 17 (SMG, vol. I, p. 18); BSB (M) 2. 3. 27 (SMG, vol. I, p. 99)。
④⑰ BSB (M) 2. 3. 28 (SMG, vol. I, p. 101): jñānānandādi-brahma-guṇā evāsya yataḥ sara-svarūpam ato'bheda-vyapadeśaḥ/yathā sarva-guṇātṅnakatvāt sarvātmatvaṃ brahmaṇa ucyate sarvaṃ khalv idam brahma iti;/ AV 2. 3. 69 (SMG, vol. I, p. 101): sadṛśyāc ca pradhānatvāt svātantryād api cābhidam/ āhur īsena jīvasya na svarūpābhidam kvacit//
④⑱ san-mūlāḥ somya imāḥ sarvāḥ prajāḥ sad-āyatanāḥ sat-pratiṣṭhāḥ/
④⑲ SMG, vol. I, p. 436 参照。
④⑲ 前田前掲書 14, p. 22。
④⑲ Mahābhāratatātparyanirṇaya 1. 85 (SMG, vol. II, p. 8): mahātmya-jñāna-pūrvas tu sudṛḍhaḥ sarvato'dhikaḥ/sneho bhaktir iti proktas tayā muktir na cānyathā//
④⑲ AV 3. 4. 199 (SMG, vol. I, p. 187): jñānasya bhakti-bhāgatvād bhaktir jñānam itīryate/jñānasyaiva viśeṣo yad bhaktir ity abhidhiyate//
④⑲ AV 3. 4. 200^a (SMG, vol. I, p. 187): parokṣatvāparokṣatve viśeṣau jñānagau yathā/
④⑲ AV 3. 4. 215 (SMG, vol. I, p. 189): bhaktyā jñānaṃ tato bhaktis tato dṛṣṭis tataś ca sā/tato muktis tato bhaktiḥ saiva syāt sukha-rūpiṇi//
④⑲ 例えば BSB (M) 1. 1. 1 (SMG, vol. I, p. 3): parasya brahmaṇo viṣṇoḥ prasādād iti vā bhavet;/ AV 1. 1. 14 (ibid., pp. 1~2): ...ityāder na hariṃ vinā/jñāna-svabhāvato'pi syān muktiḥ kasyāpi hi kvacit//; BSB (M) 3. 2. 23 (ibid., p. 138): paramātmāparokṣyaṃ ca tat-prasādād eva na jīva-śaktyā...;/ AV 3. 3. 191^a (ibid., p. 168): tat-prasādāna muktiḥ syān nānyathā tu kathañcana/

- ④ 例えは AV 1. 1. 12 (SMG, vol. I, p. 2): vṛṇute yaṃ tena labhya ityādy-ukti-balena hi/jijñānōtha-jñāna-jāt tat-prasādād eva mucyate//; BSB (M) 1. 1. 1 (ibid., p. 5): yato nārāyaṇa-prasādam ṛte na mokṣaḥ na ca jñānaṃ vinā 'tyartha-prasādaḥ...//...yam evaiṣa vṛṇute tena labhyaḥ.../