

『バーマティー』 I, 1, 1-4 和訳 (Ⅳ)

島 岩

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)⁽¹⁴⁰⁾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⁽¹⁴¹⁾、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うけることはない。認識根拠・認識対象 [等の区別に基づく] 日常的経験⁽¹⁴²⁾はすべて——世俗のものであれ、ヴェーダ聖典によるものであれ——この無明と呼ばれる、アートマンと非アートマンとの相互附託に基づいて起るのである。また、儀軌・禁令・解脱を専ら説いているあらゆる聖典も⁽¹⁴³⁾ [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。

〔答論〕 [だから師ジャンカラは] 賢者は、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と言っているのである。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⁽¹⁴⁴⁾ 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)⁽¹⁴⁵⁾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。〔更に、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⁽¹⁴⁶⁾ [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。

〔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。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〕⁽¹⁴⁷⁾することによって、〔内的アートマンと統覚機能等とを〕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等との〕違いに対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〕それはその通りかもしれないが、無明は、根が深くて頑強な潜在印象（vāsanā）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、自己にみあった結果——たとえば潜在印象等——を〔更に〕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、すなわち実在そのもの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うけることはない。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、実在そのものを確知することの本質があるのである。というのは、認識（dhi）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。「事物の本質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。」⁽¹⁴⁸⁾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質とし、完全に内的（直接的）なものである〔のに〕、どうして、〔実在であるとも非実在であるとも〕表現しえ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〕相違が分からないために〔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⁽¹⁴⁹⁾とされていたが、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]で「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 (vyavahāra) はすべて……〔相互附託に基づいている〕と言っているのである⁽¹⁵⁰⁾。この箇所の意味は自明である。

認識根拠は無明を持つ者にに基づく

〔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」という誤った観念 (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。更に、基体 (身体)⁽¹⁵¹⁾ がなければ、諸感覚器官の活動は成り立たない。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。更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のみに関係しているのである。

〔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、無明を持つ者にに基づくことはないのである。以上が [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 (samvṛtti) [な認識根拠] であるから、そう (無明を持つ者にに基づくの) かもしれない。しかし、諸聖典は、人に有益な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、無明を持つ者にに基づくことはありえない。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、師ジャンカラは次のように] 答えている。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」という誤った観念を持たない者が、すなわち、[身体等との] 同一性及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⁽¹⁵²⁾、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⁽¹⁵³⁾ことは、自立した存在であるということである⁽¹⁵³⁾。そして、[認識主体が] 自立した存在であるということ、すなわち、認識主体は [それ] 以外の <行為に關係する要素 (kāraṇa)>⁽¹⁵⁴⁾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 <行為に關係する要素>を動かす (prayojaka) というこ

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〕純粹精神アートマンは、変異することのない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、無明を持つ人がその基体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⁽¹⁵⁵⁾。諸感覚器官とは、諸感覚器官・徴標（līṅga）等をと解すべきである。たとえば、「棒を持った人達が行く」と言う場合〔「棒を持った人達」という語が、棒を持たない人達をも意味することがある〕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⁽¹⁵⁶⁾。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⁽¹⁵⁷⁾。〔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。

〔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⁽¹⁵⁸⁾。

〔答論〕 これに対して、〔師シャンカラは〕答えて言う。更に、基体がなければ、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〔認識根拠などの〕行為主段は、行為主体によって統御⁽¹⁵⁹⁾されていなければ（anadhīṣṭa）、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、アートマンを〔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と。〔何故なら、身体にアー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。

〔反対主張〕 それはその通りかもしれない。〔しかし〕織子は、自己（アートマン）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（アートマン）は、アー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、アートマンは〔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、あらゆる属性及び〔その〕 基体と結びつかないので、認識主体ではありえない。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。だがアートマンは、身体等にアー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のである。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。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である⁽¹⁶⁰⁾。そして、正しい認識とは、〔内官が〕 認識対象に向った〔時に生ずる〕 内官の変容の一種 (pariṇāmaheda)⁽¹⁶¹⁾であって、〔認識〕 行為の主体に存在し、かつ、純粹精神を〔その〕 本質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⁽¹⁶²⁾。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⁽¹⁶³⁾。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⁽¹⁶⁴⁾。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⁽¹⁶⁵⁾。〔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付けているのである。

世俗的な日常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、「この男は私を打とうとしている」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、恐しい目付きをし、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¹⁶⁶面、[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】 それはその通りかもしれない。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、学識ある人々は、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〔師ジャンカラは〕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、〔学識のある人々は〕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、学識ある人々でも、〔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（学識ある人々）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。そして、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取りあげられており、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、更に〕例をあげて、棒〔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。

聖典に基づく日常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〕に関していえば、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¹⁶⁷。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⁽¹⁶⁸⁾。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⁽¹⁶⁹⁾。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」等の諸聖句は、アートマンに対する、階級・生活期・年齢・状態等⁽¹⁷⁰⁾の特殊性の附託に基づいて[始めて]機能するのである。

〔反対主張〕 それはその通りかもしれない。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。しかし、「天界を望む者はジュヨーティシュトーマ祭を執行すべきである」⁽¹⁷¹⁾等の聖典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⁽¹⁷²⁾。また、偉大な聖者[ジャイミニの著した]経も、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「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。」⁽¹⁷³⁾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、「[天界を望む者はジュヨ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)⁽¹⁷⁴⁾を理解することが明かなのである。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、[師ジャンカラは]答えて言う。しかし、聖典に基づく[日常的経験に]関していえばと。[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、「[天界を望む者はジュヨ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を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を[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⁽¹⁷⁵⁾。また、ウパニシャッドの説く人(puruṣa)は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人すなわち[行為の]主とは、行為を行う人(prayokṭr)、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——だと思ひ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、無明をすべてぬぐい去り、その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」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〕 それはその通りかもしれない。ウパニシャッドの説く人は、〔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⁽¹⁷⁶⁾。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⁽¹⁷⁷⁾。

〔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人についての理解が〔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人についての理解)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〕未だ生じていないブラフマンに関する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〕人の違いに応じて、〔ヴェーダの各部分を〕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」⁽¹⁷⁸⁾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⁽¹⁷⁹⁾。

〔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〕階級の附託とは「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、「家住期の人には、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、「髪の毛黒い人(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、小罪、混姓罪(samkarikarāṇa)、不応受罪(apātrikarāṇa)、不浄罪(malinikarāṇa)等⁽¹⁸⁰⁾の附託をも含めるためなのである。

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、「私は啞である」「私は一つ目である」「私は不能である」「私はつんぼである」「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）⁽¹⁸¹⁾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）が諸悪の根源であることを〔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⁽¹⁸²⁾を要約して述べたのである。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。更に、「所有者」すなわち「支配者（īśvara）」は、自己の所有物が完全（sakala）⁽¹⁸³⁾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（saṃpūrṇa）のである」。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）⁽¹⁸³⁾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（asaṃpūrṇa）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〕身体に移されるのである。そして、それ（身体に移され外的な属性）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)⁽¹⁸⁴⁾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[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だろうか。このような考えを抱いて[師ジャンカラは]、それと同様に、身体の属性を云々と言っているのである。[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——の属性である啞という性質などや、さらにそれ(諸感覚器官)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。

以上の説明で[師ジャンカラは]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[どうし]の附託について、このように「私」という観念をもつものを云々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) が内官に[生じている]時のそれ(内官)⁽¹⁸⁵⁾のことであるが、それをその[一切の]活動を観照している——すなわち純粹精神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。[そこで次に師ジャンカラは、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 (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、それとは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〈特定の性質を備えているものを示す特相 (itthambhūtalakṣaṇa) を表わす〉ためのものである⁽¹⁸⁶⁾——[人は内的アートマンを]内官等に附託するのである⁽¹⁸⁷⁾。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⁽¹⁸⁸⁾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⁽¹⁸⁹⁾——の基体、「私」という観念の対象、輪廻主体、あらゆる悪の集まる容器、個人存在 (jīva)、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]種子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⁽¹⁹⁰⁾。

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

このように始めも終りもない生得的な附託は、誤った観念という姿をしており、行為の主体、経験の主体という観念を生み出し、万人によって直観される。この悪の原因を減し、アートマンの唯一性に関する明知を得るために、すべてのウパニシャット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）⁽¹⁹¹⁾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⁽¹⁹²⁾において明らかにするつもりである。

〔これまで師シャンカラは〕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〕学生の利益のために、世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、附託を更に確固たるものにするのである。〔『註解』本文中の〕このように始めも終りもないとは、真理が認識されなければ滅することができない〔という意味である〕。〔そして〕始め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〔である附託〕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〕単に黙呪（japa）のためでもなければ、祭式を行な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（prapañcatva）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、歡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察は〕意味（目的）のないものになってしまうから、〔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⁽¹⁹³⁾。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のではなく、〔諸ウパニシャッドは、それが本来〕意図していない意味で、黙呪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⁽¹⁹⁴⁾。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〉を否定することができない。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、繩が繩であることは、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のである。だが、誤った観念によって生み出された姿は、真理の認識によって否定しうるの

である。そして、誤った認識〔から生じた〕潜在印象も、たとえそれが極めて頑固なものであっても、真理の認識より生じる潜在印象——〔それは〕真理の認識を注意深く、絶え間なく、長い間、繰り返すことによって生ずる——によって〔否定し〕うるのである。

〔反対主張〕 それはその通りかもしれない。〔だが〕諸ウパニシャッドには、生氣等に関する念想 (upāsana)⁽¹⁹⁵⁾ 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 (śārīraka) 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 (個我, jīvātma) 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) と「それ」という語で表現される最高存在⁽¹⁹⁶⁾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。

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⁽¹⁹⁷⁾から明らかのように、〔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・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〕儀軌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)⁽¹⁹⁸⁾から〔も明らかのように〕、諸ウパニシャッドの意味は、真言 (mantra) の場合のように⁽¹⁹⁹⁾、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、純粹精神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〕比喩的な意味をもつか黙呪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) の意味の考察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⁽²⁰⁰⁾。

〔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し⁽²⁰¹⁾、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〕意図していない意味をもつのも比喩的な意味をもつのもなく、述べられている通りの特相 (lakṣaṇa) をもっているのである。〔そ

して] 内的アートマンこそが、それら (諸ウパニシャッド) の一義的な意味 (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意味 (目的) のあるものなので、[この内的アートマンについて] 考察するのは正当なのである。以上のような意図で、『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) の考察をスートラという形で⁽²⁰²⁾ [次のように] 述べているのである。そこで、この故に、ブラフマンの考察が〔開始されるべきである〕と。

註

本稿の『ブラフマ・スートラ註解』の箇所和訳は、序にあげた諸訳以外に特に前田訳 (前田専学「ヴェーダ哲学におけるダルマ」『仏教における法の研究』春秋社 昭和50年 pp.557~559) を参考にした。

(140) 「それ」を *Pañcapādikā, Nyāyanirṇaya*. T, G 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。

(141) *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 ādhyāse uktarityā'vidyātmake sati) と解している。

(142) *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 (karmasāstriya) 日常的経験、(3)解脱を説く聖典に基づく (mokṣasāstriya) 日常的経験の三種があるとされる。

(143) 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、後者はヴェーダーンター学派のそれぞれ研究対象である。

(144) 本訳65頁32-33行参照。

(145) *Rjprakāśikā* p.519により補った。

(146) 「このような定義付けられた」とは、「内的アートマンに非アートマンである内官・自我意識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. *Rjprakāśikā* p. 418)。

(147) *Rjprakāśikā* 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.129 参照のこと。

(148) 出典不明。*Rjprakāśikā* p.422は、この箇所に「kimutikaniyāya (cf. V.S. Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, Appendix, p.59) を意図して」と注している。なお *Vedāntakalpataru* p.40は、この箇所に詳細な説明を加えているが、その注釈 *Ābhoga (Ābhoga-Kalpataruvyākhyā by Lakṣmīnṛsimha, edited with Introduction and Notes by S.R.P. Sri Rama Sastri and P.S. Subrahmanya Sastri, Madras Government Oriental Series No. CXXVIII Madras, 1955)* は、この箇所を刹那滅論者の説と解している。

(149) 拙訳『パーマティー』I, 1, 1-4和訳 (I) 『名古屋大学文学部論集』XXXVII, 哲学 29, 1983, p.70参照。

(150) 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、拙訳『パーマティー』I, 1, 1-4和訳 (I) p.71 及び註54参照のこと。

(151) 「基体」(adhiṣṭāna) を *Nyāyanirṇaya. Ratnaprabhā* は「身体」(deha, śarira) と解す。一方

Bhāmātī は、「基体がなければ」(*adhiṣṭānam antareṇa*)を「行為主体によって統御されていなければ」(*anadhiṣṭitāni 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. T 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。筆者はここでは、*Nyāyanirṇaya. Ratna-prabhā* に従い、「身体」の意味にとった。

(152) *Vedāntakalpataru* p.41 に従って補った。なお、Sは「[アトマンとの] 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。

(153) Cf. *Pāṇinisūtra* I. 4, 54.

(154) 〈行為に関する要素 (*kāraka*)〉には、行為の主体 (*kartr*)、行為の対象 (*karma*)、行為の手段 (*kaṛaṇa*)、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。

(155) 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. *Ṛjprakāśikā* p.433)。

(156) 『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、「棒を持った人達が行く」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、「棒を持たない人達」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解すのである。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。

(157) 諸感覚器官を用いなければ (*anupādāya*)……日常経験は成立しない (*na vyavahārah sambhavati*) という『註解』本文中、「用いなければ」(*anupādāya*) の箇所て接尾辞 *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*) の箇所て接尾辞 *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 *Bhāmātī* は日常経験は行為であり、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。

(158) 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 (*pramāṇāṇi*) のことが問題になっているので、S p.260, note 48に従って、*pravartante* という読みを採用し、「[認識根拠 (*pramāṇāṇi*) は] 何故それ自体で機能し (*pravartante*) ないのか。」と解した。

(159) 『註解』本文で「基体」と訳した *adhiṣṭāna* 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」(*adhiṣṭānam antareṇa*)を「行為主体 (=個人存在) によって統御されていなければ」(*anadhiṣṭitāni kartrā*)と解しているのである。

(160) *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でありえない。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ざ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。
- (161) 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へ向かって外に出て、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、アー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壺と内官の変容とが外界の同一の場を占めた時、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ときに生ずるのである (cf. *Vedāntaparibhāṣā*, I, 16-19, *Edited with an English Translation* by S.S. Suryanarayana Sastri, The Adyar Library and Research Centre, Madras 1971, pp.12-13, 前田専学前掲書 p.160)
- (162) 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なう主体とはなりえないのである。
- (163) 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、認識活動を行なう主体とはなりえないのである。
- (164) 「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58頁19-20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58頁18-19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手段も当然無明に基づいている」と答えているのである。
- (165) 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58頁25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、*Bhāmati* 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ったもの (cid-acid-rūpa-garbhini) 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 S p.261, note 49)。
- (166) *Nyāyanirṇaya* 及び *Ratnaprabhā* は、「当面」 (tatkālah) を「附託が行な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。
- (167) 聖典の命ずる祭式を行な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. Sh p.29及び前田専学 前掲論文 p.565 注60)。
- (168) ミーマーンサー学派の資格については *Mīmāṃsāsūtra* VI, 1; F. Edgerton, *Mīmāṃsānyāyaprakāśa*, New Haven, Yale University Press, 1929, §§225-238; *Brahmasūtrasaṅkaraḥāṣya* I, 3, 25, pp. 316-317参照。
- (169) アートマンは、行為主体でも経験主体でもないので、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。
- (170) 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63頁31-33行参照のこと。
- (171) この儀軌はあらゆるミーマーンサーの文献の中でつね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 jyo-tiṣṭomena yajeta という形で出てくるのが最も近い (Cf. F. Edgerton, *ibid.*, p.48, note 17)。なお、ジュヨーティシュトーマ祭については、P.V. Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. II, part II, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1974, p. 1133 参照のこと。

- (172) 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、祭式を行な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。
- (173) *Mīmāṃsāsūtra* III, 7,8. *Mīmāṃsāsūtra* III, 7,8 では、供儀の主催者 (yajamāna) 自身が個々の祭式を直接行なうべきか、それとも供儀の主催者は供物を捧げるだけで十分であり個々の祭式は供儀僧 (rtvik) にまかせておけばよいのかという点が問題となっている。このうち前者は反対主張であり、後者が定説である。ところで、当該 *sūtra* 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 *sūtra* 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 S.p. note 50)。
- (174) *Ṛjprakāśikā* p.458により補った。
- (175) 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、天界で果報を享受する者すなわち天界を望んで祭式を行な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、ジャンカラ及び *Bhāmātī* 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なう資格のある者ではありえない。
- (176) 「ヴェーダを学習すべきである」(svādhyāyo adhyetavyah, *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=ātman) 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、しいては、先のヴェーダの学習を命ずる儀軌は祭式の執行を命ずる儀軌を妨げることになってしまう。
- (177) このように、ヴェーダの学習を命ず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言葉が互いに意味を損い合うとすると、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。
- (178) Cf. *Saḍvīmṣa Brāhmaṇa* VIII,1-2 なお、シュエーナ祭については、P.V. Kane, *op. cit.*, vol. V, part II, p.1114 note 及び *Arthasaṅgraha* (A.B. Gajendragadkar, R.D. Karmarkar, *The Arthasaṅgraha of Laṅkāṣi Bhāskara, edited with an Introduction, Translation and Notes*, Poona, 1934) p.79 参照のこと。
- (179) *Brahmasiddhi, edited with Śaṅkapaṇi's Vyākhyā* by S. Kuppaswami Śāstri, Madras Government Oriental Manuscripts Series 4, Madras, 1987, p.43 にも同種の論議がすでに見られる。なお、*Mīmāṃsāsūtraśābarabhāṣya* I, 1,2 にも、シュエーナ祭の執行を命じる儀軌と殺害を禁止する禁令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な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。
- (180) *Vedāntakalpataru* p.44 によれば、「大罪」とはバラモン殺し等、「小罪」とは牛殺し等であるとされ、「混姓罪」とはろば等を殺すこと (*Manusmṛti* XI, 69), 「不応受罪」とは非難すべき人から財物を受け取ること等 (*Ibid.* XI, 70), 「不浄罪」とは大小の虫類または鳥類を殺害すること等 (*Ibid.* XI, 71) であり、「等」にはバラモンに苦痛を与えること等の失姓罪 (jātibhramśaka, *Ibid.* XI, 68) 等が含まれるとされている。
- (181) Cf. S. Mayeda, “The Advaita Theory of Perception,” *WZKSO XII-XIII* (1968/1969) 1968, S. 236.
- (182) 拙訳『パーマティー』I, 1, 1-4和訳(Ⅱ)『東海仏教』第28輯 昭和58年 p.81 参照。
- (183) sakala, vikala という語は、『註解』本文では、それぞれ、「健康」「病氣」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。

- (184) *Rjprākāśikā* p.474 は、「外的な添性」を「息子・妻等の特相する添性」(putrabhāryādīlakṣaṇopādhi) 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と思われる。
- (185) 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」という觀念が内官に生ずる。この觀念が「私という觀念」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、「私という觀念をもつもの」とは内官のことである。(Cf. 前田専学, 前掲書, p.178)。
- (186) Cf. *Pāṇinisūtra* II, 3, 21. この *sūtra* およびそれにたいする注釈によれば、「特定の性質を備えているものを示す特相」(ithambhūtalakṣaṇa) を表す三格とはたとえば「(彼は) もつれた髪をしているから苦行者である」(jātabhis tāpaṣaḥ) という場合にみられ、この場合、この三格 (jātabhis) 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=jāta) を表している。おな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。
- (187) 「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、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の説明してきたので、これからは、物質的な内官等が精神的活動 (認識活動) を行ないうるのは、アートマンの精神性という姿が内官等に附託されているからだということの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。
- (188) *Rjprākāśikā* p.478 は、「これであることとこれでないからなる」(idam-anidam-rūpa) を「精神性と物質性の混りあった」(cid-acid-granthi) と註しているので、これに従って補った。
- (189) 「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、*Vedāntakalpātaru* 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(『*Bhāmātī* における無明と附託』『印度学仏教学研究』等31卷2号 1983参照)、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(本訳64頁19-22行参照)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。
- (190) 拙訳『『パーマティー』和訳 I, 1, 1-4(I)』p.72参照。
- (191) *Nyāyanīrṇaya* 及び *Ratnaprabhā* に従って補った。
- (192) 「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 (jīvātma) 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。
- (193) 拙訳『『パーマティー』I, 1, 1-4和訳 (I)』pp.3-4参照。
- (194) *Rjprākāśikā*, 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」という觀念は、正しい認識根拠ではない」という意味に解しており、ここではこれに従った。
- (195) 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達は……」(ye prāṇam brahmopāśate……) 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。
- (196) 「汝はそれなり」(tat tvam asi, *Chāndogya Upaniṣad* VI, 7,7 etc.) という有名な聖典句において、

「汝」という語は個人存在を指し、「それ」という語は最高存在(=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、個人存在と最高存在との同一性を示す有名な典拠(大文章 mahāvākya)として、不二一元論学派とは非常に重要視されている。

(197) Cf. *Taittirīya Āraṇyaka* II,15,7.

(198) *Mīmāṃsāsūtra* I,2,40.

(199) 「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(niṣedha)、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。

(200) 「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の意味をもたなければ、それについて考察して無意味なので、『ブラフマ・スートラ』を開始する必要はないというのである。

(201) 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、拙訳『パーマティー』I, 1, 1-4 和訳(I)」pp.65-67 参照のこと。

(202) 「スートラ」(sūtra)を *Bhāmāṭī* (p.47) は次のように定義している。

laghūni sūcitārthāni svalpākṣarapadāni ca / sarvataḥ sārabhūtāni sūtrāny āhur maṇiṣaḥll

「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」

T1		T2	T3	T4	T5	T6	T7
頁行	本文						
p.40, l. 4	prasiddham						suprasiddham
l. 4	taducchedāya		taducche- dāya ca				taducchedāya ca
l.21	avidyākhyam				avidyāk- yah		
l.23	tatkāryasya		tatkāryāya				
l.10	pravartate						pravartante
p.41, l.11	na jātu		na hi jātu				
l.16	sarvadharmadharmi- viyuktasya	sarva- dharm- viyuk- tasya					
p.42, l. 1	ātaś					ataś	
l.11	avidyāvat					avidyāvit	
p.43, l. 1	anumimāta						anumimata
l. 3	khalu						hi
l. 5	kaṁcid adhikāriṇām						kaṁcid ātmānam adhikāriṇām
l. 5	tadavagamas ca		tadavaga- tiś ca				
l. 8	abhoktur		なし				
l. 9	katham vā						katham ca
l. 9	abhoktā		abhoktā ca				
p.44, l. 2	tathā ca						tataś ca
l. 2	parasparāpabatār- thatvena						parasparaparāhatār- thatvena
l. 4	nirvartayanto						abhinirvartayant
l.10	iti						ityādi
l.10	mahāpātaka—						pātaka—
l.12	pratipāditum						pratipādayam
l.15	tu		なし	なし			
l.16	tu rūpam	svarū- pam					なし
l.17	iti	なし		なし	なし		
l.21	vṛttir		ahamvṛttir				
p.45, l.16	ādarānairantarya- dirghakālatattva-						ādarānairantarya- dirghakālāsevitatattva
p.45, l.18	yathā ca ayam arthaḥ sarveṣām……pradar- śayisyāmaḥ						yathā ca ayam arthaḥ ity ādi
l.20	tatpadābhidheya- paramātmārūpatā- mimāṁsā yā sā						tatpadābhidheyapara- mātmārūpatayā yā mimāṁsā sā
p.46, l. 7	krameṇa	prakā- reṇa					
l. 8	evam						evam ca
l.10	tajjijñāsām			tajjijñāsa- sūtram	tajjijñāsa- sūtram	tajjijñāsa- sūtram	