

梵我一如—シャンカラによる— (1)

金 沢 篤

“The present article starts from the general, methodological consideration that as elsewhere in Indology it is micro-philological study which is now needed for a full understanding of the Upaniṣads which inspite of the endeavours of many generations of Indologists continue to pose a series of problems, particularly of a semantic nature.¹⁾”

I はじめに

今日のインド思想史概観に於ては、ウパニシャッドの中心思想を「ブラフマン一元の哲学」と説明することが普通に行なわれている。また、ウパニシャッドを継承し、それを絶対的な権威と仰ぐことによって明確な一つの哲学体系として確立を見たのが、ヴェーダーンタ学派である。その根本經典たる『ブラフマ・スートラ』に対して様々に加えられた解釈を通じて、以後の学派的展開・変容があったと、先ずは言えるだろう。そうした流れの中で顕著になる一つの思想（傾向）を表わすのに「梵我一如」という用語が屢々用いられている。この用語は、やはりかなり古くにまで遡り得る「精神原理」としてのプルシャと「物質的原理」としてのプラクリティによる「二元論」を説くサーンキヤ的思想に対するアンチ・テーゼとして、ウパニシャッドないしヴェーダーンタの「ブラフマン一元論」を位置付けようとする際に、実に便利な用語のようにも思われ、事実これまでは何人も抵抗なく受け入れてきた観がある。実際「梵我一如」とは、二つの異なっているかの如き「原理」としての「梵」と「我」とが、実は「同一」であることを、端的に、しかも全く見事に表わしているように見えるからである。こうした事情は、ここかしこに散見する以下の如き一般的叙述からも容易に窺えるに相違ない。

「ウパニシャッドの核心をなすのは、いわゆる「梵我一如」——ブラフマン（梵）とアートマン（我）とが本質的に一体であるという思想である。ブラフマンは宇宙の最高原理として、アートマンは個体の本質として、先行する時代からすでに重要な概念となっ

ていた。ウパニシャッドは一步進めて両者を神秘的に同一化したのである。そしてその同一化を成り立たせたのが呪法の論理であり、大宇宙と小宇宙との等質的対応の思想であった。「このアートマンは、まさに、ブラフマンである」という宣言は、ウパニシャッド哲学の核心を端的に表明したものである。2)」

ここでは、下線を付したものの如き難解な用語と共に、ウパニシャッドの思想が簡単に解説されているのである。また、ここに「いわゆる」とあることは、この「梵我一如」が、これまでの概説書などの中で屢々用いられてきた用語であるという厳然たる事実と、それが必ずしもサンスクリット語原典中に、それに対応する原語を裏付けとしたものではなく、後代の学者によってウパニシャッドの思想を説明するに恰好な用語として採用されたものであることを、示しているかのようである。現に辞典には次のように説明されている。

「ウパニシャッドに代表される正統バラモン系統のインド世界観の根本思想で、宇宙の根本原理であるブラフマン (Ṛ̥brahman 梵) と個人の本体であるアートマン (Ṛ̥ātman 我) は同一不異であるという思想。これは明治以後にわが国の学者のつくった語である。Ṛ̥brahma-ātma-aikya³⁾」

ところが、近年、こうした一般的傾向に「棹さす」が如き、尖鋭的な発言が思いがけないところから、即ち、「チャンドラキールティの論理学」を解明しようとする松本史朗氏から上がったのである。氏が上記の如き辞典の記述を踏まえていることは、容易に想像されることである。

「その前にまず筆者は、ウパニシャッドの哲学にせよ、シャンカラの不二一元論にせよ、「梵我一如」というレッテルによって、それを大変誤解していたことを告白しなければならぬ。筆者はヴェーダーンタ哲学というものは、“brahman” と “ātman” の同一性を主張する思想かと考えていた。しかし、筆者が文字通り管見した限りでは、“brahmā-tmaikya” などという言葉は全く見られないし、“ātman” と “brahman” は同一だなどという表現も見当たらない。実際には、ヴェーダーンタ哲学の根幹をなすのは、「万物（個我をも含めた現象世界）は、“brahman” を “ātman”（本質）としている。故に、“brahman” だけ (eva) が実在である。」という確信に他ならない。無論この場合の“ātman” とは、普通 “idam” などと表現される「万物」のもつ “ātman” であるから、万物の “ātman” は “brahman” であり、従って、そこから、「万物の ātman と brahman は同じである。」という表現を導き出すことはできる。しかし、実際には、この様な表現は、ウパニシャッドや Śaṅkara に殆ど見い出すことはできない。4)」

論理的に破綻をきたしている⁵⁾この記述自体一種のトリックと考える他ないが、当面の問題との関わりで言うならば、「梵我一如 (= “brahman” と “ātman” の同一

性) というレットル」は、「ウパニシャッドの哲学」ないし「ヴェーダーンタ哲学」ないし「Śaṅkara」の思想の核心を表わすものではない、との氏のユニークな見解が率直に披歴されていて興味深い。また、氏は「レットル」という語によって、先に見たと同様、「梵我一如」という語が、原典中に根拠を持たない、むしろ誤解に基づく新造語であること、例えば上記辞典中に掲げられてある“brahma-ātma-aikya”といった語⁶⁾が単に想定されたものであり、シャンカラの *Brahma-sūtra-Śaṅkara-Bhāṣya* (BSBh) 中には見出されず、「“ātman” と “brahman” は同一だなどという表現」は見当らず、また「万物の ātman と brahman は同じである。」という表現は、「ウパニシャッドや Śaṅkara に殆ど見出すことはできない」ことを言わんとしているのである。この松本氏の指摘が仮りに事実だとすれば、我々は、これまで膨大な量に上るウパニシャッドないしヴェーダーンタ思想を扱う研究・解説文中で必ずといってよい程に出会す「梵我一如」とか、それと同じ意味合いの「梵我同一」などを、どのように遣り過ごせばよいのか。全くインド思想史研究上の大問題となるに相違ない。これに対して、BSBh 中には、確かに“brahmātmaikya”という語や、それと置換し得る“brahmātmaikatva”という語が用いられていること、あるいは「“ātman” と “brahman” は同一」及び「万物の ātman と brahman は同じ」という表現は、「ウパニシャッドや Śaṅkara に」たくさん見出されることを考慮して、そうした全くの事実誤認に基づくような氏の主張を黙殺することもあるいは可能であろう。だが、筆者は、氏によって表明された「ヴェーダーンタ哲学の根幹をなすのは、「万物（個我をも含めた現象世界）は、“brahman”を“ātman”（本質）としている。…“brahman”だけ (eva) が実在である。…」という確信や、先の記述に後続する箇所に見出される「Śaṅkara を通じて見たウパニシャッドの哲学とは、決して“ekatva”を説くものではなく、全く“tādātmya”〔それ＝brahman を本質とすること〕の思想、つまり“eva”の思想であると言うべきである。この様に見なければ我々は Vedānta 哲学の本質を見失うであろう⁷⁾」との指摘は、ヴェーダーンタ哲学ないしシャンカラ哲学の研究の上で極めて重要な示唆を含んでいると考える。ここでは、ウパニシャッドでもヴェーダーンタでもなく、単に歴史上の一人物に過ぎないシャンカラの、しかも独立の著作ではないがその哲学を考える上では極めて重要な著作 BSBh に対象を限定した上で、少しく検討することにしたい。

周知の通り、シャンカラの哲学は、これまでも全く多くの学者達によって、

繰り返し研究され、その成果を通じてほぼその全容が明らかにされていると見なし得る。前田専学博士によって公刊された『ヴェーダーンタの哲学』⁸⁾は、主としてシャンカラの唯一信頼し得る独立の著書たる *Upadeśasāhasrī* の解説に基づいているものの、目配りが行き届いており、常に原典の記述に立脚しているという点で、これまで書き表わされた数多くのシャンカラ哲学の一般解説書中、この上ないものであるように思われる。また金倉圓照博士によって恵まれた膨大な BSBh の全和訳⁹⁾は、それらに先立って公けにされている同博士によるシャンカラの重要なウパニシャッドに対する注釈等の和訳・研究¹⁰⁾、並びに、圧倒的な中村元博士の一連の研究・和訳等¹¹⁾を補って、本邦におけるシャンカラ研究の総決算とも言うべきものとなっている。これらが、今後日本語を理解し得る諸学者の、更なるシャンカラ研究にもたらした便宜の程は計り知れないものがある。

こうした種々の事情を踏まえた上で、小論では、主として金倉博士の BSBh の全訳と、服部正明博士によるその部分訳¹²⁾を参考にしつつ、これまで明確に指摘されたことがなかったと思われる「梵我一如」の表現に纏わる問題点に二・三言及を加え、既に明らかになっているにも拘らず、時に誤解されることがあるシャンカラの哲学の大綱を再説するに止まることになるだろう。

II *Brahmasūtra-Śāṅkara-Bhāṣya* (BSBh) とシャンカラの立場

金倉博士の BSBh の全訳を通読して思うことは、そこでシャンカラが執拗に展開している議論の特異な性格についてである。シャンカラは自らが直接の拠り所とする *Brahmasūtra* (BS) を注釈するに当たって、基本的には BS の立場を擁護すべく振る舞っている。それは、BS の意向の解明であると共に、BS に盛られた思想に対する疑問や他学派からの論難を相手にすることである。その疑問・論難とは、とりもなおさず、BS がその成立を全面的に負っているだろうところの各種ウパニシャッド中の様々な言明、及び既に権威として認められている種々聖典 (*śruti & smṛti*) の記述との関係を顧慮した上で発せられたものである。つまり、シャンカラは、各種ウパニシャッドと、BS と、もしかしたら抱懐していたかも知れない自己固有の思想という、文字通りには必ずしも矛盾なく鼎立し得ないかも知れない処で、なおかつ整合的な一つの真理の体系 (解脱への道) を目指しつつ具体的に論述を進めて行かねばならなかったのである。こうした作業を破綻なく遂行していくことの困難きわまりないことは想像に難くないが、それを見事に成

し遂げたと考えられたシャンカラが、今日に到るまで常に最高の榮譽に値する偉大な思想家として遇されてきたことは、よく理解し得るところである。

BS が「梵」(brahman) の探究を旗印に掲げていることは周知の通りであるが、それを注釈するに当たって、シャンカラが無明と brahman ならぬ「我」(ātman) についての論述からスタートしている点は、BSBh における「梵我一如」の内実を探らんとする本研究にあって、注意してもし過ぎることはあるまい。「無始(anādi)・無終(ananta)にして、生来的な(naisargika)、誤った観念(mithyā-pratyaya)としてある附託(adhyāsa)¹³⁾」や、「無明(avidyā)という、我(ātman)・非我(anātman)の相互附託(itaretara-adhyāsa)¹⁴⁾」などと記され、「それならざるもの(atad)に対する、それ(tad)との知覚(buddhi)¹⁵⁾」と想定される附託を論述する過程で、「直証的である(aparokṣa)が故に」「周知の(prasiddhi)」「内我」(pratyag-ātman)¹⁶⁾が導入され、それが「非我」(anātman)に対立するものとしての「我」(ātman)に等置されている¹⁷⁾のである。そして、BS I-1-1の注釈を具体的に開始するに際して、シャンカラは以下のように記すのである。

(i) asyānarthahetoḥ (=adhyāsasya : 筆者注) prahāṇāya, ātmaikatvavidyāprati-
pattaye sarve vedānta ārabhyate / yathā cāyam arthaḥ sarveṣāṃ vedāntānāṃ tathā
vayaṃ asyāṃ śārīrakamīmāṃsāyāṃ pradarśayiṣyāmaḥ / (BSBh, p. 45, ll. 3-4)

(1) 「この不幸の因由(anartha-hetu)を捨て去る為に、[そして] 私の単一(一元)たることの知(ātma-ekatva-vidyā)を獲るために、一切のヴェーダーンタ[の研究]が開始せられる。そして、われわれは、このすべてのヴェーダーンタの示す目的に従って、それをこの[以下の] シャーリーラカ・ミーマンサー(śārīraka-mīmāṃsā)に於て明示しよう。」(金倉, 上, p. 7, ll. 7-10)

ここでは、シャンカラによって、ヴェーダーンタないしウパニシャッドにとって、附託の除去(prahāṇa)の為の「私の単一性(ātma-ekatva)¹⁸⁾の知(vidyā)」の獲得が目的であると表明されていること、またヴァーチャスパテイ・ミシュラ等の複注からも窺える通り¹⁹⁾、考究(mīmāṃsā)の対象が、「命我ないし個我」(jiva)と表現されることもある「身我」(śārīraka=śārīra)と明記されていることに、注目したい。そして、有名な、“athāto brahma-jijñāsā” (BS I-1-1)がおかれ、シャンカラの釈論 BSBh 中に、求められている知の対象としての「梵」(brahman)が初めて現れることになるのである。そして「至善」(niḥśreyasa=解脱)を果(phala)とする「梵の知」(brahma-vijñāna)²⁰⁾と、明確に記され、それを獲得せんと願い(jijñāsā)が、「梵を知る者は、最高に達す」(brahmavid āpnoti param²¹⁾)や、「梵を

知る者は、他ならぬ梵となる」(brahma veda brahmaiva bhavati)²²⁾等のウパニシャッドの教えに適うものとして位置付けられるのである。その間暫し ātman という語は、打ち捨てられてある。それが、brahman との関わりの中で再び登場するのは、「brahman は周知のもの (prasiddha) であるか、周知のものでない (aprasiddha) かであろう²³⁾」との二者択一を迫る問いかけに対する以下の記述においてである。

(ii) sarvasyātmatvāc ca brahmāstitvaprasiḍḍhiḥ / sarvo hy ātmāstitvaṃ pratyeti, na nāham iti / yadi hi nātmāstitvaprasiḍḍhiḥ syāt, sarvo loko nāham asmīti pratyāt / ātmā ca brahma / (BSBh, p. 81, ll. 1-2)

(2) 「また、一切 [のもの] の我 (ātman) であることによって、梵の存在性は一般に承認せられる。何となれば、一切 [のもの] は、私の存在性を了解 (確信) しているからである。「私は存在しない」とはいわない²⁴⁾。何となれば、もしも私の存在が一般に承認せられなければ、一切世間の人々は「私は存在する」と了解しないであろうからである。そして [この] 我は、梵である。」(金倉, 上, p. 13, ll. 2-5)

ātmatvāc → ātmā brahma [ātman=brahman²⁵⁾] → brahmāstitva

そしてシャンカラは、にも拘わらずなお「梵」についての考究が必要となる理由は、梵に等置される「我」(ātman) についての所説に差異が見られることとしている²⁶⁾。つまり、brahman=ātman と説くのであるから、brahman についての考究とは、とりもなおさず、ātman についての考究であると、位置付けられているのである。brahman とは「こうこうしかじかのもの」と考えられものに対する一つの「名称」に過ぎないこと、問題となるのは、brahman, ātman との語ではなく、それらの語によって意味されているモノであることを確認しておく必要がある。こうした注釈を可能とする BS I-1-1 に続いてある、BS I-1-2 は、BS の作者によって、明確に与えられた brahman の根本的規定として、注釈作者としてのシャンカラを絶対的に拘束するものである。だが、この、考究の対象としての brahman についての規定を与える BS I-1-2 の意義づけ²⁷⁾を誤るならば、ウパニシャッドないしヴェーダーンタないしシャンカラの主張を真に理解し得なくなる筈である。その意味でもそのストラに対する注釈の末尾に引かれている *Taittirīya-Upaniṣad* (TaiUp) III-1 は見過ごしに出来ないものがある。

(iii) ‘bhṛgur vai vāruṇiḥ / varuṇaṃ pitaram upasāsāra / adhīhi bhagavo brahmeti’ ity upakramyāha — ‘yato vā imāni bhūtāni jāyante jīvanti / yat prayanty abhisamvīśanti tad vijijñāśasva / tad brahmeti’ (Tai Up III-1) / (BSBh, p. 92, ll. 3-6)

(3) 「《ヴァルナの子ブリグ (Bṛṅu) は実に父なるヴァルナ (Varuṅa) に近づけり。〔而して〕尊者よ梵を教え給え」と言うに始まり、《それより実にこれ等の存在物 (bhūta 即ち万有) が生じ、それによりて生じたるものが生存し、それらがそれに向かって逝き、消え失せる所のもの、それを汝は研究すべし。これ梵なり》(タイティリーヤ三・一)」(金倉, 上, p. 19, ll. 9-12)

即ちシャンカラは、この TaiUp の文章を示す (pradarśana) 為に、“janmādy asya yatah” (BS I-1-2) が、置かれているのであると解釈し、その意義は「常住、清浄、覚、解脱を本性とせる (nitya-śuddha-buddha-mukta-svarūpa) 一切知者 (sarvajña) にして全能 (sarvaśakti) たる主宰者 (īśvara) より、世界 (jagat) の生・住・滅 (jani-sthiti-pralaya) がある²⁸⁾」のであって、「知性を欠く (acetana), プラダーナ (pradhāna) ないし他のものからではない²⁹⁾」ということが主張されていることにあるとしている。そのことを明確にするためにも、次の BS I-1-3 “śāstrayonitvāt” が、シャンカラによって二通りに解される必要があったのである。brahmanが、「聖典の母胎」にして「聖典を母胎とするもの」であるが故に、とである。つまり、「リグ・ヴェーダ等の一切知の源 (sarva-jñāna-ākara) の出現は、その母胎としての一切知者にして全能たるモノの存在なしには説明されない³⁰⁾」との前者は、BS I-1-2 の解釈の一つの根拠を示すものであり、後者は次の BS I-1-4 “tat tu samanvayāt” へと向かうのである。その際の「母胎」(yoni) が、「知識手段」(pramāṇa) と解釈される³¹⁾ ことは言うまでもあるまい。そこでは、「一切知者にして、全能たる、世界の生・住・滅の原因 (kāraṇa) たる梵は、ヴェーダ-ンタ聖典に基づいてのみ (vedānta-śāstrād eva) 了知される³²⁾」と、詳細に宣揚されるのである。次いでBS I-1-5 以下、哲学上の様々な問題について、主に論難・応答の形で、議論が展開されることになるが、それは本稿の目的ではないから触れる必要を認めない。ただ、本稿で扱う「梵我一如」の内実を検討する上で不可欠と思われるもう一点、即ち BS I-3-25 に対する注釈の一節を、問題を先取りする形で、見ておくことにしたい。

(iv) dvirūpā hi vedāntavākyānām pravṛtṭiḥ — kva cit paramātmavarūpanirūpaṇa-parā, kva cid vijñānātmanaḥ paramātmaikatvopadeśaparā / (BSBh, p. 317, ll. 1-2)

(4) 「何となれば、ヴェーダ-ンタの章句の現れ方には、二種の形式があるからである。或場合には、最高我の本性の説明を目的とし、或場合には識別我の最高我との同一の教示を目的とする。」(金倉, 上, p. 241, ll. 12-13)

即ち、ウパニシャッド思想ないしシャンカラの哲学の核心を探る上で重要なウ

パニシャッドの様々な文章が、以下の二通りの目的を持つものに大別されるということをシャンカラは言うのである。

parama-ātma-svarūpa-nirūpaṇa-para- (α)³³⁾

vijñāna-ātmanah parama-ātma-ekatva-upadeśa-para- (β)³⁴⁾

ここに、つまり本稿冒頭でも見た如く、屢々「梵我一如」という言葉で要約して説明されることがあるウパニシャッドの教説の目的を分類しようとする表現の中に「梵 (brahman)」という語が見られないということは、ある意味では奇妙なことである。シャンカラの哲学体系が、「梵」(brahman) という用語を一切用いることなく、単に「我」(ātman) の哲学としても成立し得ることを端的に示していると言えないであろうか。だが安心あれ、(iv) の前後の一文は、以下の通りである。

(v) ...pratyucyate — ‘sa ātmā tat tvam asi’ ity-ādivat samsāriṇa eva sato ’ṅguṣṭhamātrasya brahmatvam idam upadiśyata iti / (BSBh, p. 316, l. 10-p. 317, l. 1)

(5) 「[われわれ] は次のように答える。——《この我 (アートマン), 汝それなり》等の如く、まさに輪廻するものとしてある拇指量のものに、この梵たることがあると教示せられている、と。」(金倉, 上, p. 241, ll. 10-12)

(iv) tad atra vijñānātmanah paramātmanaikatvam upadiśyate, nānguṣṭhamātravam kasya cit / (BSBh, p. 317, ll. 2-3)

(6) 「そこで、ここでは、識別我の最高我との同一が教示せられる。或ものの拇指量であることが [教示されては] いない。」(金倉, 上, p. 241, ll. 13-14)

シュヴェータケートゥに対するウッターラカ・アールニの言としてあまりにも有名な《これは我 (アートマン) である。汝それなり》の場合と同様に、「まさに輪廻するものとしてある拇指量ものに、この梵たること」があることを説くことは、即、(β) の場合「識別我の最高我との同一の教示」であることが、明確に表現されているのである。ここには、「識別我の最高我との同一」(識別我=最高我) [Ātman (A) = Ātman (B)] の以前に、「梵と最高我との同一」(梵=最高我) [Brahman = Ātman (B)]³⁵⁾ が前提とされているのである。このことを銘記した上で以下の「梵我一如」の考察に移ろう。

III 梵我一如 (brahman, ātman, ekatva)

先にも述べたように BSBh 中には「梵我一如」と訳し得るかも知れぬ “brahmātmaikya” (or brahmātmaikatva) 等の語が一度ならず用いられ³⁶⁾ ており、しかも金倉博士はその全和訳中に全く屢々「梵我一如」を訳語として用いておられる。その訳語が仮りに「梵と我とが同一であること」を意味しており、しかもそれが “brahmātmaikya” (or brahmātmaikatva) 等の語の訳語として妥当であるとするならば、松本氏の主張の重要な部分が全く無意味なものとなるであろう。その点を検討することが本節の主たる目的である。

金倉博士によって「梵我一如」という訳語が与えられているものは以下の通りである。但し、訳の補いとして「梵我 [一如]」とあるもの、また「梵我の同一」とあるもの等をも含めて考えたい。

- (イ) ≒brahma-ātma≒
- (ロ) ≒brahma-ātma-tva≒
- ≒brahma-ātma-tā≒
- ≒brahma-ātma-bhāva≒
- (ハ) ≒brahma-ātma-ekatva≒
- ≒brahma-ātma-aikya≒³⁷⁾

以上の用例は、BSBh 全篇中、少なからず見られる。これらの複合語、ないし複合語の一支分を解釈するに当たり、これまでの学者達は全く難儀しているようであり、その解釈の具体的成果として与えられる訳語にも各々様々な工夫が見られる。だが、それらはいずれも常に釈然としたものとは言い難い³⁸⁾。

さて筆者は先ず、それらの共通要素である (イ) の用例に注目したい。

- (イ) ≒brahma-ātma≒

BSBh 中には、複合語の一支分としての ≒brahma-ātma- が少なくとも 3 例ある他、独立の複合語たる brahma-ātman は、筆者の知る限り、2 例ある (孰れも単数語尾を持つ)。ここで敢えて「独立の」と言うのは、A (nom.) B-ātman (nom.) というように、何某かの「実体」を表わす他の実名詞と共に、その B-ātman という複合語が用いられた場合、「A は、B の ātman (本質) である」(Tp-comp.) や、「A は、B を ātman (本質) としている」(Bv-comp.) などと解釈されるのが普通であるが、この BSBh の場合は、A に当る語が全く見出されないからである。しか

も、Bが「梵」と訳し得る *brahman* であり、*-ātman* が「我」とも訳し得るもの³⁹⁾であることを、先ずは銘記する必要がある。

【≈*brahma-ātma-* の場合】

(vi) *tatraivaṃ sati yathābhūtabrahmātmaviṣayam api jñānaṃ na codanātantram/*
(BSBh, p. 129, l. 9)

(6) 「そこで、かような次第であるから、真実の梵我〔同一〕を客体とする知もまた、教令に拠るものではない。」(金倉, 上, p. 36, l. 18)

(vii) *...tasyaiva vedapramāṇajanitabrahmātmāvagame tadabhimānanivṛttau...*
(BSBh, p. 150, l. 4)

(7) 「その同じ人が、ヴェーダの認識基準から生じた梵⁴⁰⁾を確認して、その自負心を停止した時に、」(金倉, 上, p. 41, l. 15)

ここからだけでも、この複合語(ないしその一支分)の解釈が容易ならざるものであることが窺われるであろうが、三つ目の例は、*brahma-ātman* と同一文中に出てくるものであるため、それと併せ見てみよう。

【*brahma-ātman* の場合】

(viii) *...vedāntavākyaṇām brahmātmāvagatiprayojanāṇām brahmātmani tātparyena samanvitānām antareṇāpi kāryānupraveśaṃ brahmaṇi paryavasānam uktam /* (BSBh, p. 161, ll. 1-2)

(8) 「梵我〔一如〕の確認を目標とし、趣旨の上で梵我に密接に連絡したヴェーダの聖句は、所作に関係なくとも、梵に帰着すること(…)を述べた。」(金倉, 上, 48, l. 18-p. 49, l. 1)

特にこの用例は *brahma-ātma-*, *brahma-ātman*, *brahman* が一緒に見られるものとして興味深く思われるので、他の翻訳も見てみたい。

(8') So far it has been declared that the Vedānta-passages, whose purport is the comprehension of Brahman being the Self, and which have their object therein, refer exclusively to Brahman without any reference to actions. (*Thibaut*, i, p. 45, ll. 17-20)

(8'') On a dit jusqu' à présent que les propositions du Vedānta, motivées [par le souci] de comprendre le Soi comme brahman et concordant (*samanvita*) dans cette intention [d' identifier] le Soi au brahman, ont leur achèvement (*paravasāna*) en le brahman, sans qu' il y ait d' action qui s' intègre à leur suite. (*Renou*, p. 40, ll. 5-9)

この様に、様々に訳される ≈*brahma-ātma*≈ が全て同一のモノを意味している

と考えられないのは、BSBh 全篇中に充満している brahman, ātman に関するいわゆる「梵我一如」的表現と思想についての教養過多によるのであろう。とりわけ (viii) 中の tātparyena samanvitānām に先立つ「単数・処格」の brahma-ātman が、続いて現れる paryavasānam に先立つ「単数・処格」の brahman のように、一つの「実体」として解釈されないことには、その辺の事情が反映しているようである。筆者は、それを brahman=brahma-ātman と考えて差し支えないように思うが、如何であろうか⁴¹⁾。また、今の筆者の推定を支持するものとして以下の用例を見てみたい。これは、brahma-ātman が独立の複合語として現れるもう一つの用例である。

(ix) tathā 'jatvam avikāritvam avikṛtasyaiva brahmaṇo jīvātmanā~avasthānam brahmātmanā ceti / (BSBh, p. 602, ll. 7-8)

(9) 「同じく不生性，不変異性が〔了解せられる〕。まさに不変化の梵が，生命我として安住すること，そしてそれが梵自体として (brahma-atmanā) 〔安住することが了解せられる〕。」(金倉，下，p. 41, ll. 4-6)

ここで、問題の brahma-ātman (sg. instr.) が jīva-ātman (sg. instr.) と対比的に(並列的に)用いられていることに注意したい。この jīva-ātman とは、前節冒頭でも触れた一般に「命我」と訳される jīva=jīva-ātman (=śārīra=śārīra-ātman) である。例えばこの場合 “yathā ca mṛd-ātmanā~ekatvaṃ ghaṭa-śrāva-ādy-ātmanā nānātvam⁴²⁾” のように、対比さるべきは jīva と brahman であって、jīva-ātman と brahma-ātman ではない、として、上引の金倉博士の訳は、「生命我 (jīva) として」「梵 (brahman) として」と改められるべきである、という意見もある。だが、ここでの jīva-ātman は、この BSBh にあって屢々重要なウパニシャッドの言明として引き合いに出される *Chāndogya-Upaniṣad* よりの “seyam devataikṣata hantāham imās tisro devatā anena jīvenātmanā~anupraviśya nāmarūpe vyākaravāṇi⁴³⁾” を顧慮することなく済ますことの出来ないものであろう。また BS II-3-17 に対する BSBh 中のこの場合には、それに先立つものとして jīva-ātman と parama-ātman とを対比的に記す “jīvātmano hi paramātmanā sarūpā bhavanti caitanyayogāt⁴⁴⁾” があり、またその冒頭に “asty ātmā jīvākhyah...⁴⁵⁾” が、さらに “...jīvātmanaḥ parasmād brahmaṇa utpattir...⁴⁶⁾” があるのである。それよりすれば、(ix) 中の jīva-ātman が「jīva と称する ātman」(or「jīva である ātman」) のことであり、その jīva-ātman と対比的に表現されるものが、

parama-ātman (最高我) であり, para~brahman (高位の梵 or 最高梵) であり, また問題の brahma-ātman (梵我=梵と称する我 or 梵である我) であると考え得るように思われるのである。なお, それを補強するものとして, 以下の用例を引こう。

(x) eṣa vyāvṛttasarvasaṃsāradharmako 'nubhavātmako brahmasaṃjñakas tatpadārtho vedāntābhiyuktānāṃ prasiddhaḥ / (BSBh, p. 935, ll. 2-3)

(10) 「この, 一切の輪廻の属性を滅し, 直覚を本性とする梵の名前をもつものが, 「それ」という語の意味であることは, ヴェーダーンタに通暁した人々に, 広く知られている。」(金倉, 下, p. 479, ll. 8-9)

(viii) 中の, またそれに先立つ (vi) (vii) 中の複合語の支分としてある 𑖀brahma-ātma𑖀 も全て, この jīva-ātman に対比される brahma-ātman (=parama-ātman =para~brahman=brahman) と解釈し得るように思われるのである。言うまでもなく, このことは以下に検討される, やはり金倉博士によって屢々「梵我一如」と訳される 𑖀brahma-ātma-tva𑖀, 𑖀brahma-ātma-ekatva𑖀 (or -aikya𑖀) の解釈に際して一つの重要な視点を与えるものとなろう。

またこれとの関わりで言えば, jīva-ātman と同様 śārīra-ātman についての検討も必要であろう。BSBh 中には, śārīra-ātma-tva-, śārīrasya brahma-ātma-tva-, ātma-ekatva, ekatva なる複合語も数多く現われるが, それは後で問題にするとして, ここでは取敢えず ekatva について簡単に触れておこう。

brahman は「多」ではなく「一」であること, また, いわゆる「梵我一如」であることを説く BSBh 中に eka𑖀 や 𑖀ekatva𑖀 (or 𑖀ekatā𑖀) が多出することは当然である⁴⁷⁾。両者は一般に, 「一」「唯一」「同一」や, 「単一性」「唯一性」「同一性」等と訳されるが, 注意しておかねばならぬのは, これを「単一(性)」と解するのと「同一(性)」とするのでは意味が違ってくるということである。複数の brahman や ātman を否定する場合には, ātma-ekatva は ātman の「単一性」として, A という ātman と B という ātman の別異性を否定するものとしてある場合には, A の B との「同一性」(ekatva) というようにである。時に A と B の「同一性」と表現されることもある。それを以下に見てみよう。

〔A (nom.) B (instr.) ekatva (acc.) gam- (or āpad-)〕

(xi) suṣuptikāle ca pareṇa brahmaṇā jīva ekatāṃ gacchati / (BSBh, p. 409, l. 25)

(11) 「また, 熟睡時に命我は最上の梵と一体に帰する。」(金倉, 上, p. 339, l. 6)

(xii) tadvat suptaḥ pareṇaikatvam āpannaḥ saṃprasīdati... (BSBh, p. 704, l. 4)

(12) 「そのように眠って最高〔我〕と合一に達した者は, 快適となる(…)。」(金倉,

下, p. 207, l. 1)

(xiii) vidyayā 'vidyāṃ vidhūya jīvaḥ pareṇānantena prājñenātmanā~ekatām gacchati / (BSBh, p. 722, ll. 11-12)

(13) 「知によって無知を駆逐して, 命我は最高の無限なる智慧の我 (prājña ātman) と合一する。」(金倉, 下, p. 242, ll. 3-4)

〔A (gen.) B (instr.) ekatva-〕

(xiv) anūdyā saṃsārisvarūpaṃ pareṇa brahmaṇā 'syaikatām vivakṣati / (BSBh, p. 369, l. 3)

(14) 「輪廻するものの本性を説いてから最高の梵とこれとの同一⁴⁸⁾a を説こうとしている。」(金倉, 上, p. 288, ll. 14-15)

(xv) athāgṛhītaṃ śārīrasya brahmaṇaikatvam, tadā mithyājñānanimittaḥ śārīras-yopabhogāḥ, (BSBh, p. 237, ll. 1-2)

(15) 「然しながら, 有身 [の命我] の梵との唯一性を把握しなければ, その時には, 誤知にもとづいて有身 [の命我] の享受がある。」(金倉, 上, p. 137, ll. 13-14)

(xvi) na hy atrātmana iśvareṇaikatvam muktvā 'nyat kiṃ cic cintayitavyam asti / (BSBh, p. 824, ll. 4-5)

(16) 「何となれば, ここでは, 我が主宰と同一であること以外は, 全く他のいかなることも思量すべき (cintayitavya) でないからである。⁴⁹⁾」(金倉, 下, p. 345, ll. 11-12)

(xvii) kva cid vijñānātmanaḥ paramātmaikatvopadeśaparā / tad atra vijñānātmanaḥ paramātmanaikatvam upadiśyate,⁵⁰⁾ (BSBh, p. 317, ll. 2-3)

(17) 「或場合には識別我の最高我との同一の教示を目的とする。そこで, ここでは識別我との同一が教示される。」(金倉, 上, p. 241, ll. 13-14)

これらは, 次のケースと同様, 特に BSBh 全篇中に屢々見られ, 文句なく「梵我一如」と訳し得るような brahma-ātma-ekatva⁵¹⁾ の解釈に重要な視点を与えるものであろう。

A(gen.) B(instr.) ekatva- → A(gen.) B-ekatva(nom.)

→ A-B-ekatva- ??

〔A-B (du. gen.) ekatva-〕

(xviii) na, jīvaprajñayor ekatvābhyupagamāt / bhavet praṣṭavyabhedāt praśna-bhedo yady anyo jīvaḥ prājñāt syāt / na tv anyatvam asti; tat tvam asity-ādi-śrutyantarebhyaḥ / (BSBh, p. 383, ll. 10-12)

(18) 「そうではない。命我と聡慧 (最高我) の同一⁵²⁾が承認せられるからである。もしも聡慧 (最高我) よりも命我が他⁵³⁾であるならば, 問われるものの区別から, 問の区別も生じよう。併し, 他であるということはない。《汝はそれなり》等と他の聖典にあ

るからである。」(金倉, 上, p. 307, l. 17-p. 308, l. 1)

(ロ) 𑖀brahma-ātma-tva𑖀 (or 𑖀brahma-ātma-tā𑖀)

BSBh 全篇中には, 𑖀brahma-ātma-tva𑖀 (or 𑖀brahma-ātma-tā𑖀) が全く屢々用い
られて, 解説者を摺らせている。金倉博士は, これを多く「梵我一如」(「梵我の
同一(性)」)と訳される他, 場合に応じて「梵が我であること」「梵を本性とする
こと」等と訳し分けておられる。筆者の知る限り, 𑖀brahma-ātma-tā𑖀 が6例,
𑖀brahma-ātma-tva𑖀 が, 25例ある。その全ての用例を, 文脈に即して検討するこ
とが出来ないことは遺憾であるが, 以下には主だった用例を示して, 私見を述べ
てみたい。

【𑖀brahma-ātmatva𑖀】

(xix) heyopādeyaśūnyabrahmātmātāvagamād eva sarvakleśaprahāṇāt puruṣārtha-
siddheḥ / (BSBh, p. 107, l. 1)

(19) 「取捨を空じた梵我の本質 (brahmātmātā) の証得からのみ, 一切の憂苦 (kleśa)
を棄てて, 人間の目的が達成されるからである。」(金倉, 上, p. 24, ll. 8-9)

(xx) brahmātmāvapratiṣṭhau puruṣārthasiddheḥ / (BSBh, p. 624, l. 23)

(20) 「梵我同一 (brahma-ātmatva) の証得 (pratiṣṭhā) に於て, 人生の目的が成就す
るからである。」(金倉, 下, p. 90, ll. 11-12)

(xxi) brahmātmavāṃ tv iha vivakṣitam / (BSBh, p. 772, ll. 2-3)

(21) 「これに反して, 梵が我であること (梵我一如) が, ここで言おうとせられてい
る所 (主要事) である。」(金倉, 下, p. 293, ll. 12-13)

以上のような形であられる 𑖀brahma-ātma-tva𑖀 の用例の解釈の一つの裏付け
となるのは, シャンカラによって与えられた次のような表現であろう。

(xxii) yadi tarhi loke brahmā 𑖀tmatvena prasiddham asti,...⁵⁴) (BSBh, p. 81, l. 3)

(22) 「然らば, もしも, 世間に於て, 梵が我として一般に認められてあるとすれば...」
(金倉, 上, p. 13, l. 6)

(xxiii) yatra hi nirastasarvaviśeṣasambandham param brahmātmātvenopadiśyate,
... (BSBh, p. 211, l. 3)

(23) 「何となれば一切の特殊性 (viśeṣa 差別) との結合を離れた最高の梵が, 我 (ア
ートマン)として教示される所では, ...」(倉金, 上, p. 105, l. 18-p. 106, l. 1)

つまり, 𑖀brahma-ātma-tva𑖀 は, 一つには, 「梵が我であること」(梵=我) と
いう観点より解釈し得るということである。より厳密さを装って言うならば,
「梵は我である」, 即ち brahman (nom.) ātman (nom.) → brahman (gen.) ātmatva

(46)

梵我一如(1) (金沢)

(nom.) としての, “brahma-ātmatva” である⁵⁵⁾。だが, その全てをその線に沿って解し得るかは, まだ疑問であろう。先の(イ)の検討によって見た如き brahma-ātman に抽象名詞化する -tva, -tā が付いたものとの可能性もまた残されているのである。即ち, 「Aは梵我 (brahma-ātman) である」より誘導される, A (gen.) brahma-ātma-tva (nom.) に於けるものとしての, “brahma-ātma-tva” である。それについては, Aの如きものと共に現れる以下の用例に於て検討しよう。

〔A (gen.) “brahma-ātmatva”〕

(xxiv) tena tu vijñānena prayojanam asti jīvasya brahmātmatvāvadhāraṇaṃ svapna-jāgaritavyavahāravimuktatvāvadhāraṇaṃ ca / (BSBh, p. 703, ll. 3-4)

(24) 「而してかように識別することには, 効用がある。命我が梵を本性とすることの確認⁵⁶⁾, 及びそれが夢と目覚めた時の営為 (vyavahāra 振舞) から解き放たれていることの確認である。」(金倉, 下, p. 204, ll. 16-17)

(xxv) ‘sa ātmā tat tvam asi śvetaketo’ iti ca śārīrasya brahmabhāvopadeśāt / svayaṃ prasiddham hy etac chārīrasya brahmātmatvam upadiśyate, na yatnāntara-prasādhyam ataś cedam śāstriyaṃ brahmātmatvam avagamyamānaṃ svābhāvika-sya śārīrātmatvasya bādhakaṃ sampadyate, rajjvādibuddhaya iva sarpādibuddhinām / bādhite ca śārīrātmatve tadāśrayaḥ samastaḥ svābhāviko vyavahāro bādhito, bhavati...(BSBh, p. 457, ll. 4-8)

(25) 「また《そは我なり。汝それなり。シヴェーターケートゥよ》(同 6.7.8) と, 身体の主 (śārīra 即ち) 個人の我が, 梵であることを教えるからである。何となれば, この身体の主が梵を本性とすることは, それ自体成立せること (svayaṃ prasiddham 自明の理) で, 他の努力によって成就せられるべきことではないと, 教えられているからである。そこでまたこの聖典に説かれている「梵が我である」ことを了解すれば, 生得の個人我を真実の我とする観念 (śārīra-ātmatva) の否定が生ずる。恰も蛇等の意識 (buddhi) に対し, 繩等の意識が〔否定の働きをするが〕如くである。〔…〕そして個人の我が〔真の〕我であることが否定さるれば, 其〔個人我〕に依拠する〔無明から成る〕全体の生得の日常生活は否定せられる。」(金倉, 上, p. 401, ll. 2-9)

以上に見る如く, この (xxv) の用例は, 極めて重要な表現に満ちているようである。従って服部正明博士の和訳も参照しよう。“brahma-ātma-tva” に関わる重要な局面が顕になるに相違ない。

(25) 「…他方には, / それはアートマンである。シヴェーターケートゥよ, おまえはそれである」(『チャンドギヤ』6.7.8) / と, 経験的個我がブラフマンであることが教示されているからである。/ 実に, この経験的個我がブラフマンを本質としていることは, (聖典の語句を用いただけで) おのずからわかる事柄として教示されている

のであって、何か他の努力によって立証されるべき事柄ではない。したがって、この、典拠にもとづいて理解される（事実、すなわち）、（経験的個我が）ブラフマンを本質としているということは、（それが理解されるまで）当然のこととされていた、（経験的個我はそれ以外の何ものでもなく、）経験的個我そのものであるという観念を排除するのである。（縄を見ながら誤っていただいた）蛇という観念を、（縄をはっきり見ることによって得られた）縄という観念が排除するのと同じである。／（経験的個我は）経験的個我にほかならないということが否定されれば、それを抛りどころとするすべての、（それまで）当然なこととされていた世間的な慣行は、否定されることになる…」(服部, p. 250, 下, l. 15 - p. 251, 下, l. 2)

この同一のテキスト (xxv) に対する、装いを異にする二つの訳例は、難解である。その難解さは、とりもなおさず、前者にあっての「本性」⁵⁷⁾、後者にあっての「本質」⁵⁸⁾ という訳語に由来するものである。何故こんなにも難しく表現しなければならないのか、シャンカラの言おうとしていることは、そんなにも難解なことであるのか。だが、筆者が先に指摘しておいた \sphericalangle brahma-ātma \sphericalangle に対する解釈の可能性を顧慮しさえすれば、その難解性は見事にクリア出来るようである。煩を厭わず、筆者の訳文を示そう。

(25^v) 「また、《それはアートマンである。汝はそれなり。シュヴェータケートゥよ》と、身我 (śārīra) が、ブラフマンであること (brahma-bhāva) が教示されるが故に。何故なら、このこと、〔即ち〕身我 (śārīra) がブラフマン (brahma-ātman) であることが、それ自体で知らしめられるものとして、教示されているのであって、他の努力によって知らしめられるべきものとして、〔教示されているのでは〕ないからである。そして、この故に、聖典に〔教示される〕 (śāstriya) 〔身我が〕ブラフマン (brahm-ātman) であることが、了知されるならば、本性上のものである〔身我が〕身我 (śārīra-ātman) であることの、否定 (bādhaka) が成立するのである。ちょうど、〔縄等の諸々のものに対する〕縄等との諸々の知 (buddhi) が、〔縄等の諸々のものに対する〕蛇等との諸々の知を、〔否定する〕ように。そして、〔身我が〕身我 (śārīra-ātman) であることが否定されるならば、そのことを抛り所とする、本性上のものである世俗 (vyavahāra) が、否定されたことになるのである。」

この拙訳によって、筆者の意図することは明瞭になると思われるが、なお敷衍するならばこういうことである。「Aは、Aであって、Bであることはない」、即ち、 $[A \text{ (gen.) } A\text{-tva (nom.)}] \rightarrow na [A \text{ (gen.) } B\text{-tva (nom.)}]$ 。この論理に従って世俗はある。ところが、勝義が示されることにより、その世俗が否定されることになる⁵⁹⁾。即ち、 $[A \text{ (gen.) } B\text{-tva (nom.)}] \rightarrow na [A \text{ (gen.) } A\text{-tva (nom.)}]$ とであ

(48)

梵我一如(1) (金沢)

る。つまり、「Aは、Bであって、Aではない」ということである。Aが、「身我」(śārīra=śārīra-ātman)であり、Bが、「ブラフマン」(brahman) = 「梵我 (= 梵という我)」(brahma-ātman)である。これに拠れば、(xxiv)も「命我(jīva)が、ブラフマン(brahma-ātman)であること」と解し得よう。

だが、これに対して筆者は、以下のような用例を提示せざるを得ない。

(xxvi) kiṃ cānyan niyogaṇiṣṭhatayaiva paryavasyaty āmnāye yad abhyupagatam aniyojyabrahmātmatvaṃ jīvasya, tad apramāṇakam eva syāt / atha śāstram evāniyojyabrahmātmatvaṃ apy ācakṣīta tadavabodhe ca puruṣaṃ niyuñjita, ... (BSBh, p. 715, ll. 4-6)

(26) 「さらにまた、聖教(āmnāya)〔の全領域〕が指図に基づくことだけに終るものとすれば、命我に関して一般に承認された「指図を超越した梵我一如の教え(anijoyjabrahmātmatvaṃ jīvasya)」は、まさに全く権威のない〔主張、無価値なもの〕(apramāṇaka)となろう。そこで「経典はあくまで指図を越えた「梵我一如」をも説くであろうし、且つそれを自覚せしめるために人を指図するでもあろう。」(金倉, 下, p. 231, ll. 4-7)

これはさらに次の用例との関わりで検討すべきものであろう。

(xxvii) dvitīye 'pi brahmaivāniyojyasvabhāvaṃ jīvasya svarūpam jīvatvaṃ tv avidyākṛtam eveti pratipādite brahmaṇi niyojyābhāvān niyogābhāva eva / (BSBh, p. 713, ll. 16-18)

(27) 「第二の選択(分別)に従っても、指図せられべからざる自性の梵がまさに命我の本性である。併し命我であること(jīvatva)〔即ち命我の状態にあること〕はまさしく無知にもとづく。従って、梵が理解せられた時〔即ち無知が消散した時〕には、指令を受けるものは存在しないから、指令は全く存在しない。」(金倉, 下, p. 230, ll. 3-6)

この二つの用例は、我々が現在関心を持っている \sphericalangle brahma-ātma-tva \sphericalangle が、就中先の (xxv) 中のそれが、シャンカラ自身によって、どのようなものと考えられていたかを如実に示しているように思われる。なお、-brahma-ātma-tva- に対する金倉博士の「梵我一如」との訳が、この場合全く相応しくないものであるということは明白であろう⁶⁰⁾。

anijoyja-brahma-ātma-tvaṃ jīvasya (α)

brahma~eva~anijoyja-svabhāvaṃ jīvasya svarūpam (β)

筆者には、この (α) (β) が、ほぼ同一の事態を表現するものであると考えられる。「ほぼ」と言わねばならないのは、(β) 中の eva のせいである。この eva を (α) 中の anijoyja-brahma-ātma-tvaṃ という複合語の中に読み込むことにす

れば、両者は、全く同一の意味機能を果たしていると言える。(β)中の *aniyojya-svabhāvaṃ* は、*eva* を隔ててそれに先行する *brahma* にかかる。つまり、*aniyojya-svabhāvaṃ~brahma=aniyojya-brahma* である⁶¹⁾。従って (β) は、「*aniyojya-brahman* だけが、*jīva* の、*svarūpa* である」と一先ずは解し得る。一方、(α)はどうか。先に見た (xxv) に対する服部博士の解釈に従って、それは「*jīva* が、*aniyojya-brahman* だけを、*ātman* としていること」と解し得、次いで直ちに「*aniyojya-brahman* だけが、*jīva* の、*ātman* である」が得られるのである。ここでいう、*jīva* とは、直ちに (xxv) 中の *śārīra* に置換し得るのであるから、後は *ātman=svarūpa* を導き出せばよいことになる⁶²⁾。この、*ātman* に服部博士は、「本質」という訳語を与えられ、また、本稿冒頭で紹介した松本氏も、「万物(個我をも含めた現象世界)は、“*brahman*”を“*ātman*”(本質)としている」のように、「本質」とされていた。ここよりすれば、先に筆者が (xxv) に対して、*śārīra=sārīra-ātman*, *brahman=brahma-ātman* を梃子に敢えて示した訳文などは、全くルーズなものであったようである。(xxvi) (26), (xxvii) (27) から窺うに、どうやらそれは、重要な、シャンカラによる解脱の構造を示したものであり、先の (xxv) と同内容のものを扱っているらしい。とすれば、(xxv) 中にあって、*brahma-ātmatva* の了知によって否定される *śārīra-ātmatva* は、どういう意味なのか。服部博士よって「経験的個我そのものであるという観念」「経験的個我にほかならないということ」と二様に訳され、筆者によつては「身我 (*śārīra-ātman*) であること」と訳されたところのものがである。そこでは、*avidyākṛta~jīvatva* として出て来る。それは、筆者の言う「命我 (*jīva*) であること」であるように思われる。また、(xxv) 中に表現された *śārīrasya brahmabhāva-* は、*etac chārīrasya brahmātmatvam* と同じことを意味していると考えてはいけないのか。筆者は、「このこと」(*etac*) によって、同じ意味と解し、即ち、*brahma-bhāva=brahma-tva=brahma-ātma-tva* とした。明知によって否定されるべき、無明によって構想されたところの *śārīra-ātmatva* は、何故、服部博士によつて「*śārīra* を、本質 (*ātman*) としていること」と訳されなかったのか。服部博士によつてもまた、*śārīrasya brahmabhāva-* と、*etac chārīrasya brahmātmatvam* とが同じことを意味していると考えられたと筆者には思われる。ならば、何故、その表現が異なり、その解釈としてある筈の訳が「経験的個我がブラフマンであること」、「経験的個我がブラフマンを本質としていること」のように異なるのか。後者は、前者をよ

り哲学的に厳密に表現したものである、とするならば、「梵我一如」(=宇宙の根本原理であるブラフマン=個人の本体であるアートマン)の具体的表現の一つと思われるこの場合の「jīva (=śārīra) が, brahman を, ātman (本質) としている」ということの「本質 (ātman)」とは如何なるものと考えたらいいのか。それをかつて松本氏は、筆者の呼び掛けに答える形で「AとBという任意の二者の間に、「Aが無ければ、Bは無い」という avinābhāva 関係があれば、AはBの「本質」(ātman, svabhāva) であると言いうる。〔この場合、BをAの「essence (本質)-possessor」(ātmavat*, bhāva) と呼んでおきたい〕また、「Aが無ければ、Bは無い」という avinābhāva 関係は、「AだけがBである」(A eva B) という表現によっても、示される。⁶³⁾」と明確に示された。しかもここでは、松本氏が指摘されたように、-brahma-ātma-tva- との複合語の形ででは窺うべくもない eva が, brahman に直続するものとして置かれていることが判明した。従って BSBh 全篇中にかなりの数がばらまかれている 𑖀brahma-ātma-tva𑖁 という複合語 (ないしその一支分) を全て「brahman のみを, ātman (本質) とする」と解し得る道が示唆されたとも言えるのである。さらに、この BSBh 全篇中に繰り返し現れる 𑖀brahma-ātma-tva𑖁 を、ヴェーダーンタ哲学とは言わないまでも、シャンカラの哲学の核心を表現する語と考え得るならば、「梵我一如」によって端的に表わされる brahman=ātman (=個我!) ではなしに、松本氏による「万物 (個我をも含めた現象世界) は、“brahman” を“ātman” (本質) としている」との主張が、俄然光彩を放ってくるように思われるのである。だが、本当にそうだろうか。このことは、後にさらに包括的な視点に立って検討されるであろう。

(ハ) 𑖀brahma-ātma-ekatva𑖁 (or -aikya)

一般に、「梵我一如」のサンスクリット語の原語として承認されているかの如き brahma-ātma-aikya⁶⁴⁾ は、BSBh 中に唯1例、また、それと置換し得る 𑖀brahma-ātma-ekatva𑖁 は5例、現れる。しかもその全てが BS I-1-4 の釈論中に集中的に現れることには、何か特別の意味があるだろうか。本節冒頭でも触れた如く、金倉博士はその熟れをも「梵我一如」と訳しておられる。ここでは、その複合語の意味を検討しよう。

(xxviii) mithyājñānāpāyaś ca brahmātmaikatvavijñānād bhavati / na cedam brahmātmaikatvavijñānam sampadrūpam, yathā 'anantaṃ vai mano 'nantā viśve devā

anantam eva sa tena lokam jayati' (BAUp Ⅲ-1-9) iti / (BSBh, p. 123, ll. 2-3)

(28) 「そして、邪知の消去は、梵我一如の認識から生ずるのである。／ さらに、この梵我一如の認識は、[一] [小に大をあてがうような] 単なる空想的結合性のもの (saṃpad-rūpa) ではない。例えば《実に意 (マナス) は無限なり。ヴィシュヴェー・デーヴァーハ (Viśve devāḥ 一切神) は無限なり。それによりてまさに彼は無限の世界を勝ちとる》(プリハド三・一・九) というが如きである。」(金倉, 上, p. 30, ll. 17-p. 31, ll. 2)

(xxix) saṃpadādirūpe hi brahmātmaikatvavijñāne 'bhyupagamyamāne 'tat tvam asi' (ChUp Ⅴ-8-7) 'aham brahmāsmi' (BAUp I-4-10) 'ayam ātmā brahma' (BAUp Ⅱ-5-19) ity-evam-ādīnām vākyānām brahmātmaikatvavastupratipādanaparaḥ padasamanvayaḥ pīḍyeta / ... tasmān na saṃpadādirūpaṃ brahmātmaikatva-vijñānam / (BSBh, p. 123, ll. 7-9, 12)

(29) 「何となれば、もしも梵我一如の認識を空想的結合性のものと許すならば、《汝はそれなり》(同六・八・七) 《予は梵なり》(プリハド一・四・一〇) 《この梵は我なり》⁴⁸⁾b (同二・五・一九) というこれらの聖句の梵我一如の实在の提唱を目指した言葉の / 密接な連絡が、破られるであろうからである。…かようなわけで、梵我一如の認識は、空想的結合性のものではない。」(金倉, 上, p. 31, ll. 11-13, 17-18)

(xxx) brahmātmaikyāvagatis tv apratijñātetī tadartho yuktaḥ śāstrārambhaḥ — 'athāto brahmajijñāsā' iti / (BSBh, p. 154, ll. 4-5)

(30) 「併し、梵我一如の確認は、未だ [ジャイミニの経に] 提議されていない。そこで、これを目的として、《さて、それ故に梵の研究あり》という経の開始は正当である。」(金倉, 上, p. 45, ll. 6-7)

以上が BSBh 中の 'brahma-ātma-ekatva' (or -aikya) の用例の全てである。どうやらそれらは、その複合語の解釈を自ずから明らかにする体のものではないようである。強いて言うならば、後代 mahāvākya と言われ⁶⁵⁾、「膨大なヴェーダ聖典の趣旨を集約的に述べているものと見做され⁶⁶⁾」たり、「『梵我一如』の思想を端的に表明していると解され⁶⁷⁾」たりする 'tat tvam asi' 'aham brahmāsmi' 'ayam ātmā brahma' が孰れも、brahmātmaikatva-vastu-pratipādana⁶⁸⁾ を目指したものであること、brahma-ātma-aikya-avagati を目的として、ヴェーダの śāstra が開始されること、と記されていることは注目に値しよう。前節冒頭で触れた如く、BSBh 冒頭部 (ad BS I-1-1) に於ては、「一切のヴェーダの附託の除去 (prahāṇa) の為の「我の単一性 (ātma-ekatva) の知 (vidyā) の獲得」を目的として、開始されると宣言されていた。とすれば、問題の brahma-ātma-aikya (=brahma-ātma-ekatva) は、ātma-ekatva と同じことを意味すると考え

るべきなのであろうか。筆者が先に想定した, brahman=brahma-ātman=ātman の前提に立つならば, brahma-ātma-aikya (=brahma-ātma-ekatva) とは, 正しく BSBh の冒頭部に表明された, ātma-ekatva (我 or 梵の単一性) と符合するのである。とすれば, 一般的に「梵我一如」のサンスクリット語の原語と想定される brahma-ātma-aikya ではなしに, BSBh のサンスクリット語原典中の brahma-ātma-aikya の訳語としての「梵我一如」とは, 従来一般に行なわれてきた, 「梵=個我」つまり「梵と我との同一 (ekatva)」との説明に反することになる。だが, 果たしてそうだろうか。だが, これについては, [A (gen.) B (instr.) ekatva-] の用例の検討から明らかになったことに基づく, 筆者の brahma-ātman=brahman=parama-ātman との前提を受け入れた上での「[個我の] 梵 (brahma-ātman) との同一」の可能性, [A-B (du. gen.) ekatva-] に基づく「梵と我との同一」の可能性もまた, あるのである。なお, 以下に興味深い用例を引くことにしたい。先に問題となった (xxv) を含む BS II-1-14 に対する注釈中のものである。

(xxx) na ca yathā brahmaṇa ātmaikatvadarśanam mokṣasādhanam evaṃ jagad-ākārapariṇāmitvadarśanam api svatantram eva kasmai cit phalāyābhipreyate; pramāṇābhāvāt / kūṭasthabrahmātmavivijñānād eva hi phalaṃ darśayati śāstram — ‘sa eṣa neti nety ātmā’ ity upakramya ‘abhayaṃ vai janaka prāpto ’si’ (BA Up IV-2-4) ity-jātiyakam / (BSBh, p. 462, ll. 1-5)

(31) 「而して, 梵我の同一を知ることが, 解脱の手段であるように, それと同じように, [梵を] 世界形状へ転変するものと知ることが亦, まさしく独立に [それだけで] 何等かの結果に資するものとは考えられない。[それを支える] 証拠がないからである。何となれば《まさにこの「然らず, 然らず」といわれる我は》に始まり, 《チャナカよ, 実に汝は無畏に達せり》(ブリハド四・二・四) [に至る], かような類い [の聖句] は, 不変の梵を我であると認識することからのみ, 成果 [があること] を示しているからである。」(金倉, 上, p. 405, l. 15-p. 406, l. 2)

やはり, ここでは服部博士の当該箇所訳を見ておく必要がある。

(31'-p.) 「また, ブラフマンは (万物の) 本質の同一性であるという認識は, 解脱の達成手段であるが, … その他同種類の聖典は, 変異しないブラフマンが, (万物の) 本質として唯一であるという認識によってのみ, (解脱の達成という) 結果があることを明示しているのであるから。」(服部, p. 258, 上, ll. 10-11, 下, ll. 1-4)

ここには, 問題の brahma-ātma-aikya (or -ekatva) に収斂するかの如き, 貴重な [brahman (sg. gen.) ātma-ekatva-] との表現が見られるのである。金倉博士は「梵我の同一」と, 先に見た [A-B (du. gen.) ekatva-] のラインでそれを解釈され

た。一方、服部博士は、先に śārīrasya brahma-ātmatva- を「経験的個我はブラフマンを本質としていること」と解釈された、その延長線上に、「ブラフマンは(万物の)本質の同一性」なる超難解な解釈を示された。金倉博士の解釈は厳密に表現するならば、「梵の我との同一性」(brahman (sg. gen.) ātman (sg. instr.) eka-tva-) (or「我の梵との同一性」) とすべきであり、その際にはやはり「我」(ātman) によって一体如何なる ātman が意味されているのかが問われなければなるまい。この表現は色々問題があるところではあるが、BS II-1-14 の注釈の議論が“nanv anekātmakaṃ brahma⁶⁹⁾”と問いかける論者を相手に進められ、しかもこの aneka-ātmakaṃ brahma を認容せずして ātma-ekatva は成立し得ない⁷⁰⁾と問い詰める論者を相手にして、以下のように応答していく中で発せられる語であることを忘れてはならない。

(xxxii) naivaṃ ‘tat tvam asi’ ‘ahaṃ brahmāsmi’ ity ukte kiṃ cid anyad ākāṅkṣyam asti; sarvātmaikatvaviṣayatvāvagateḥ / sati hy anyasminn avaiśiṣyamāṇe ‘rtha ākāṅkṣā syāt, na tv ātmaikatvavyatirekeṇāvaiśiṣyamāṇo ‘nyo ‘rtho ‘sti ya ākāṅkṣyeta / (BSBh, p. 460, ll. 8-10)

(32) 「[併し]《汝それなり》《予は梵なり》という時には、その理解は一切の私の唯一性⁷¹⁾に関係しているので、他に求めらるべきことは、何も存在しない。何となれば、他に残っているものがあれば、それを求めることがあるであろう。併し私の唯一性を除いて、求めらるべきものは他に残っていない。」(金倉, 上, p. 404, ll. 11-14)

(32’-p.) 「…万物の本質の同一性を内容としている… (…万物の)本質の同一性以外には、…」(服部, p. 256, 上, ll. 9, 15-16)

また、次の用例も顧慮すべきであろう。

(xxxiii) api ca pradhānasyānekātmakasya pariṇāmasambhavāt kāraṇatvopapattir mṛdādivat, nāsaṃhatasyaikātmakasya brahmaṇa... (BSBh, p. 165, ll. 7-8)

(33) 「さらにまた、多数から成り立つ (aneka-ātmaka) 勝因には、粘土などのように、転変が起こりうるから、それが〔世界成立の〕原因であることは可能である。〔しかし〕集合物でなく、単一性である梵は、かくの如くではない。」(金倉, 上, p. 50, ll. 15-17)

この eka-ātmaka~brahman が、対論者の言葉による説明であるにしても、(xxxi) 中のユニークな表現 [brahman (sg. gen.) ātma-ekatva-] を解釈する上で、重要なものである。即ち、「一より成る」ないし「一つの ātman を持つ」(eka-ātmaka) brahman は、「brahman の持つ, ātman の単一性」(brahmaṇa ātma-ekatva-) とパラフレーズ出来るからである。或いは (xxxii) を考慮して, brahmaṇa ātma-ekatva- とは、「(一切の) ātman (である) brahman の, 単一性 (ekatva)」と

すべきかも知れない。

さてここで筆者は、本稿第Ⅱ節で、BSBh 全篇中初めて brahman と ātman の関係が説かれる箇所として引かれた (ii) の用例を再度検討したい欲求に駆られる。その際は、金倉博士の訳文に導かれながら、なにげなく通り過ぎてきたのであるが、やはり、全く好い加減なものであったかも知れないのである。「梵我一如」(=梵=我) という切り札さえ手放さなければ少々曖昧なことを言ったとしても顰蹙を買うことはあるまいとの甘さがあったこともまた事実である。だが、ここまで来て我々は、BSBh の解説作業もまた困難きわまりないものであることを知り、原典の一字一句を離れては、シャンカラの思想等どこにもないことを薄々感じて来ているのである。

思うに (ii) は、BSBh 中、ここで問題になっている「一切の ātman としての brahman」について明確に記した用例でもあった。この (ii) をそれに続く、対論者の (xxii) を含む一文と共に再録しよう。

(xxxiv) sarvasyātmatvāc ca brahmāstitvaprāsiddhiḥ / sarvo hy ātmāstitvaṃ pratyeti, na nāham iti / yadi hi nātmāstitvaprāsiddhiḥ syāt, sarvo loko nāham asmīti pratiyāt / ātmā ca brahma / yadi tarhi loke brahmā "tmatvena prasiddham asti, tato jñātam evety ajijñāsyatvaṃ punar āpannam / (BSBh, p. 81, ll. 1-4)

(34) 「また、一切〔のもの〕の我 (ātman) であることによって、梵の存在性は一般に承認せられる。何となれば、一切〔のもの〕は、私の存在性を了解(確信)しているからである。「私は存在しない」とはいわない。何となれば、もしも私の存在が一般に承認せられなければ、一切世間の人々は「私は存在する」と了解しないであろうからである。そして〔この〕我は、梵である。…然らば、もしも、世間に於て、梵が我として一般に認められてあるとすれば、そうすれば〔梵は〕まさしく己に知られたものである。従って再び研究の必要のないもの (ajijñāsyatva) に陥るであろう。」金倉, 上, p. 13, ll. 2-7)

「brahman は周知のもの (prasiddha) であるか、周知のものでない (aprasiddha) かであろう」との二者択一を迫る問いかけに対する答が、sarvasyātmatvāc ca brahmāstitvaprāsiddhiḥ である。つまりここには、答 [brahma-astitva-prāsiddhi] (α) と、それに対する理由 [sarvasya-ātmatvāt] (β) が、明確に示されているのである。その理由を詳しく表わすならば、[brahmaṇaḥ sarvasya ātmavāt] (β') であろうし、さらに [brahmaṇaḥ sarva-ātmatvāt] (β'') となろう。その理由を説明したものが、それに続く記述であろう。ātma ca brahma. 即ち [ātma

brahma] という文こそが, sarvasya~ātmatvāt に対応するものであり, 続いてある brahma~ātmatvena の前提となるものである。そして同時にそれは, BSBh 中に登場する「梵我一如」の最初の一表現である。

この文は文字通りに訳すならば, 「我は, 梵である」となろう。これは, 我々のサンスクリット語の常識から言えば, ātman (gen.) brahmatva (nom.) となり, そこから, 当然のように, ātma-brahmatva- という表現を獲得出来るようである。だが, これは, BSBh 中には, 決して見出すことの出来ない表現である。しかも, brahma~ātmatvena に合致しない。我々の日常言語表現は, 主語—述語関係と, 表現の真偽抜きにはあり得ない。例えば「私は, 青年である」を考えて見れば明白である。この表現は, 常識的には抵抗なく受け入れられるであろう。だが, だからといってそこから直ちに「私=青年」を導き出すならば, おかしなことになる。主語を示す「は」という助詞が「私」についていることが重要である。サンスクリット語の場合は, このような二項 (A, B) を廻る文は, [A (nom.) B (nom.) as-] 等と表現される。その場合の主語, 述語の決定は, 動詞 as- の人称によって行なわれるのであって, その語順には必ずしも依らない。ところが, 文脈から判断し得る場合には, その動詞が省かれることがあることは周知のことである。この場合が, そうである。従って問題の一文は, 「梵は, 我である」と訳すべきであったのかも知れない。これは, また brahman (gen.) ātmatva (nom.) となり, 当然のように, これまでにも馴染みの brahma-ātmatva- との表現に到達し得る。ならば, 金倉博士の訳では, どうなっていたらだろうか。「[この] 我は, 梵である」。ここからは, 「我=梵」が導き出せるであろうか。やはり, 否である。この場合「[この]」の意味は大きい⁷²⁾。筆者は前節のその箇所では, 確か「我=梵」のように解して話を進めてきたような気がする。また, 金倉博士が, 屢々「梵我一如」とか「梵が我であること」と訳された brahma-ātmatva- の一解釈としての, brahman (gen.) ātmatva- (nom.) もそのように解してきたようである。だが, ここに到って, 全てが一変したことを感ずる。この [ātman (nom.) brahman (nom.)] は, 厳密には, yad A, tad B (A=ātman, B=brahman) と解して初めて意義を持つものと言えるのである。やはり, 松本史朗氏が問題となっている論文でこの上なく明確に言及された如く⁷³⁾, 「如何なるものであれ A なるもの, それは B である」とである。つまり, 「如何なるものであれ ātman であるもの, それは brahman である」とである。ここからは, 直ちに B eva A, 即ち「brahman だけが,

ātman である」ないし「ātman は, brahman に他ならない」ないし「brahman は, 一切の ātman である」が導き出せるのである。だがシャンカラは, brahman は「一」(eka) であると言う。一切のものにあって「多」(aneka) と思われた, 各 ātman は, 実は「多」(aneka) ではなく, 「一」(eka) であることになり, brahma-ekatva- ないし ātma-ekatva- が成立する。さらに, 「多」(aneka) と思われた, 一切の ātman のうちの任意の ātman と, brahman は, 別異なものではなく, ātman (個我) の brahman との「同一性」(ekatva) が成立することになるのである。「梵我一如」という語が, こうした種々の事態の上に, シャンカラの思想の核心を端的に表現する語として機能する限り, 異を唱える必要はなかろう。だが, 世俗から勝義への展望に於てのみ, 哲学ないし宗教の言語表現が有効なものとして成立するのである以上, 「個我=梵」としての「梵我一如」が, シャンカラないしウパニシャッドの中心思想ではないと断固主張された松本氏の真意は汲むに値するものであったと言えるのではないか。つまり, ウパニシャッドの成立に先立って個人の本体としてのアートマンと, 宇宙の根本原理としてのブラフマンが, それぞれ絶対的な一原理として確立を見ていた。シャンカラ (ないしウパニシャッドないしBS) は, それを「アートマン=ブラフマン」(個我=梵) と言うことによってではなく, 「一切 [のもの] のアートマンはブラフマンである」「一切は, ブラフマンをアートマンとしている」と言うことによって, ブラフマン一元論を確立させたのである。

全く唐突ではあるが, 以下に BSBh 中の「梵我一如」に関わる重要な二つの用例⁷⁴⁾を拙訳と共に引いて, 一先ず本稿を未完のまま閉じることにする。遺憾の極みではあるが, 諸般の制約により止むを得ないことである。問題の所在と, その為の方途だけは曲がりなりにも示し得たと信ずる。

(xxxv) jīvo hi nāma cetanaḥ śarīrādhyakṣaḥ prāṇānāṃ dhārayitā; tat prasiddher nirvacanāc ca / sa katham acetanasya pradhānasyātma bhavet / ātmā hi nāma svarūpaṃ / nācetanasya pradhānasya cetano jīvaḥ svarūpaṃ bhavitum arhati / (BSBh, p. 173, ll. 3-5)

(35) 「なぜなら, 命我 (jīva) とは, 知性 (cetana) を持ち, 身体の監督者にして, 諸々の生氣 (prāṇa) の支持者であるから。このことは [成立する]。周知であるが故に。また, 語源説明があるが故に。そ [の命我] が, どうして, 知性を欠くブラダーナの アートマン となろうか。なぜなら, アートマン とは, 本質 (svarūpa) であるから。知性を持つ 命我 は, 知性を欠くブラダーナの, 本質 とはなり得ないのである。⁷⁵⁾」

(xxxvi) nanu tatra tatra prasādhitam etad adhikam asaṃsāri brahma jagatkāra-
naṃ tad eva ca saṃsāriṇa ātmanaḥ pāramārthikaṃ svarūpam upaniṣatsūpadiśyata
iti / satyaṃ prasādhitam, ... (BSBh, p. 871, ll. 5-7)

(36) 「(問) [身我 (śārīra-ātman) に⁷⁶] 卓越せる (adhika), 非輪廻者たる, ブラフ
マンが, 世界の原因であり, そして, そ [の, ブラフマン] だけが, 輪廻者たるア-
ート
マン [=身我?] の, 勝義の (pāramārthika), 本質 (svarūpa) であると, 諸々のウパ
ニシャッドの中で教示されている, というこのことは, ここかしこで, 証明されたでは
ないか。(答) 確かに証明された。…⁷⁷」

[未完] (1986年初夏)

《略号表》

BAUp: *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad*

BH: *Bhāmati* → BSBh

BS: *Brahmasūtra* → BSBh

BSBh: *Brahmasūtra-Śāṅkara-Bhāṣya* (Bombay, 1938)

ChUp: *Chāndogya-Upaniṣad*

D'Sa: Word-Index to Śāṅkara's Gītabhāṣya, ed. by Francis X. D' Sa (Pune, 1985)

Mahadevan: Word Index to the Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śāṅkara, ed. by T. M. P
Mahadevan, 2pts (Madras, 1971-73)

Mayeda: Śāṅkara's Upadeśasahasrī, critically edited with introduction and indices
by Sengaku Mayeda (Tokyo, 1973)

MuUp: *Muṇḍaka-Upaniṣad*

Renou: Śāṅkara: Prolegomenes au Vedānta, textes traduit du Sanskrit, par L. Re-
nou (Paris, 1951)

*Sharma: Brahmāsūtra-catuhśūtrī, The First Four Aphorisms of Brahmāsūtras along
with Śāṅkarācārya's Commentary with English translation, notes and index*, by
Pandit Har Dutt Sharma (POS 70, 1967)

TaiUp: *Taittirīya-Upaniṣad*

Thibaut: The Vedānta-sūtras with the commentary by Śāṅkarācārya, tr. by G. Thi-
baut, 2pts (SBE 34 & 38, 1890-1049)

金倉: 金倉円照『シャンカラの哲学——ブラフマ・スートラ釈論の全訳』上, 下 (東京
昭55-59)

服部: 服部正明「不二一元論——ブラフマ・スートラに対するシャンカラの注解2. 1. 14,
18」『バラモン教典・原始仏典』(東京 昭44) pp. 245-266.

前田: 前田専学『ヴェーダーンタの哲学』(京都 1980)

《注記》

- 1) A. Wezler, “Zum Verständnis von Chāndogya-Upaniṣad 5. 1. 12”, SII, Heft 8/9, 1982. p. 157, ll. 7-11.
- 2) 長尾雅人編『バラモン教典・原始仏典』(東京 昭44) p. 23, 下 ll. 5-15.
- 3) 中村元『佛教語大辞典—縮刷版』(東京 昭56) p. 1270, c, 2. 『哲学事典』(東京 昭46) p. 1318, c. 2参照。
- 4) 松本史朗「チャンドラキールティの論理学——『明句論』第一章諸法不自生論の和訳と研究(1)——」『駒澤大學佛教學部研究紀要』43号(1985) p. 199, l. 25-p. 198, l. 9.
- 5) 例えば引用文中「…故に, “brahman” だけ (eva) が実在である…」の「故に」は全く論理的ではない。
- 6) 注3, 及び高崎直道「古ウパニシャッドのアートマン観——『ブリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャッド』一・四研究——」『自我と無我』(京都 1963) p. 147, ll. 5-6. 等参照。
- 7) 松本前掲論文 p. 197, l. 10-p. 196, l. 2.
- 8) (京都 1980)。
- 9) 金倉, 上 & 下。筆者自身の理解を確かにする為のものに過ぎない本研究は, この金倉博士の御労作の導きなしには, 決してありえなかった。ここに謹んで謝意を表する次第である。
- 10) 金倉圓照『吠檀多哲學の研究』(東京 昭7) 他。
- 11) 中村元『初期のヴェーダ哲学』(東京 1950) 他。
- 12) 服部。
- 13) BSBh, p. 45, l. 2.
- 14) Ibid., p. 40, l. 3.
- 15) Ibid., p. 44, l. 3.
- 16) Ibid., p. 34, l. 1.
- 17) Ibid., p. 40, l. 3.
- 18) 今は金倉博士の解釈に従う。後に再度検討される。
- 19) BH, p. 45, ll. 24-25, etc.
- 20) BSBh, p. 69, ll. 1-2.
- 21) TaiUp II-1, BSBh, p. 75, l. 1, etc.
- 22) MuUp III-209, BSBh, p. 112, l. 7, etc.
- 23) BSBh, p. 79, l. 1.
- 24) (ii) 中の na nāham iti の解釈には種々ある。na [na~aham] iti と考える金倉博士に対し, na na [aham iti] と解釈する者もある。筆者は後者に解して “pratyety eva” (BH, p. 81, l. 8) と注釈した Vācaspati や, “not that he does not cognise “I do

exist.”” (*Sharma*, p. 64, *l.* 24) と英訳した *Sharma* を支持する。Cf. *Thibaut*, i, p. 14, *l.* 19, *Renou*, p. 10, *l.* 29, 前田, p. 145, *ll.* 4-5.

- 25) この箇所は、後に (xxxiv) として引用され再度論じられる (p. 567)。
- 26) BSBh, p. 81, *ll.* 3-4.
- 27) brahman を一切の kārāṇa として規定する BS の立場が, brahman 以外の多の実在を許さない「ブラフマン一元論」と両立し得るものとは考え難い。詳しくは本研究第 IV 節以下で論じられる筈である (続稿を期す)。
- 28) BSBh, p. 462, *ll.* 11-12. brahman を形容する nitya-śuddha-buddha-mukta- は屢々 BSBh 中に見られる (BSBh, p. 79, *l.* 2, p. 113, *l.* 1, etc.) が, それを brahman の svarūpa と規定するこの箇所のもはむしろ異例である。svabhāva とするのが普通である。本研究第 IV 節以下に於て, ātman, rūpa, bhāva, dharma, guṇa 等との関わりで, その語義が論じられる筈である。Cf. *Mahadevan*, ii, pp. 514-515.
- 29) BSBh, p. 462, *l.* 12.
- 30) *Ibid.*, p. 98, *l.* 1 & p. 93, *ll.* 2-3.
- 31) *Ibid.*, p. 99, *l.* 1-p. 100, *l.* 1
- 32) *Ibid.*, p. 100, *ll.* 1-2.
- 33) Cf. BSBh, p. 766. *l.* 2, p. 767, *l.* 16, etc.
- 34) この「個我」と「最高我」の同一を意味する表現が, 常に「個我の, 最高我との, 同一」という形をとって, その逆がないことは, 「梵我一如」の内実を探る上で重要である。以下に詳しく論じられる。
- 35) 「梵我一如」が単に同義語, 即ち言葉の問題に還元されるなどとは思われないが, そうした簡便な用語が一人歩きを始めた場合, その類いの低レベルの解釈を醸成する胎にならないとも限らない。
- 36) 以下の考察に際し, *Mahadevan*, i & ii に負うところ少なくなかった。ただし, その Index は, 誤りを多く含んでおり (例えば, brahma-ātmatva- のように複合語ならざるものを, brahma-ātmatva- のように複合語として処理している), また, 複合語の後分をなす要素の検索が出来ないなど不便な点も少なくない。BSBh の完璧な Index の刊行されることを切に希望す。
- 37) この, 𑖀brahma-ātma𑖁 等との関連では, 𑖀brahma-svabhāva𑖁, 𑖀brahma-svarūpa𑖁, 𑖀brahma-tattva𑖁, 𑖀brahma-prakṛti𑖁, 𑖀brahma-yoni𑖁, 𑖀brahma-kārāṇa𑖁 等の他, 𑖀ātma𑖁 複合語の検討も必要となろう。後にその一部については検討される筈である。また, *Mayeda* 所載の Index に依れば Śāṅkara の独立の著作 *Upadeśasāhasri* には, 𑖀brahma-ātma𑖁 等が全く用いられていないようである (Cf. *Mayeda*, p. 345)。これは興味深い事実である。また, *D'Sa* に依れば, *Bhagavadgītā-bhāṣya* 中には, brahma-ātma-ekatva- が二例ある (Cf. *D'Sa*, p. 227, c. 3)。なお, これらの複合語 (ないしその一支

(60)

梵我一如(1) (金沢)

分)は、慣用的に用いられていて、必ずしも厳密な言語学的考究に耐え得るものではない、との視点もあり得よう。

- 38) ひとえに、“ātman”の多義性によるものである。これまでに多くの論稿が著わされているにも拘らず、まだ十分に解明されているとは、言い難い。
- 39) Śaṅkara の, ātman, svarūpa, svabhāva 等の用語法については、本研究第Ⅳ節以下に詳しく論ずる予定である。
- 40) avagati[≒], avagama[≒] に先立つものとして、[≒]brahma[≒], [≒]brahma-ātma[≒] 等があるが、そのそれぞれに、[≒]brahma-ātma[≒], [≒]brahma[≒] の異読を伝えるものがある。Cf. BSBh, p. 163, l. 3, etc.
- 41) この brahman=brahma-ātman の想定と共に、brahma-ātman=brahma-svarūpa との想定が BSBh に於けるいわゆる「梵我一如」の内実の検討に際して重要であろう。以下に論じられる。
- 42) BSBh, p. 456, ll. 3-4.
- 43) ChUp Ⅳ-3-2, BSBh, p. 172, l. 22-p. 173, l. 1, etc., 金倉, 上, p. 57, ll. 14-15, etc.
- 44) BSBh, p. 602, ll. 1-2.
- 45) Ibid., p. 601, l. 2.
- 46) Ibid., p. 601, l. 4.
- 47) Cf. Mahadevan, i, pp. 281-291.
- 48) a. 明らかに「これの、最高の梵との同一」とすべきである。ただ、金倉博士は、その差異を問題にされていないのかも知れない。「同一」(ekatā, ekatva) は、多く二者間の「別異」(anya) の否定としての「非別異」(ananya) の肯定的表現としてあるようにも思われる。b. 《この我は梵なり》とすべきである。
- 49) この用例を含む注釈は、BS Ⅲ-3-37 に対するものであり、二者の関係の方向性についての Śaṅkara の見解を知る上で興味深いものである。後に検討してみたい。
- 50) (iv) に続く箇所である。
- 51) これに関しては kṣetra-paramātma-ekatva- (BSBh, p. 420, l. 13, 金倉, 上, p. 350, l. 2) の用例も興味深い。
- 52) A-B (du. gen.) ekatva- → A-B-ekatva- = B-A-ekatva ? 注 51 参照。
- 53) 注48参照。
- 54) 後に (ii) と共に (xxxiv) として取り上げ、再度検討される(p. 567)。
- 55) ātman (gen.) brahmatva (nom.) → ātma-brahmatva- が一切見られないことは、[≒]brahma-ātmatva[≒] が「個我=梵」を意味することだけではないことを示している。従ってその意味での「梵我一如」は、訳語として適当ではない。
- 56) 金倉博士によって「確認」と訳された avadhāraṇa については、松本氏により Vedānta の原典研究との関わりで、極めて重要な指摘がなされた。松本前掲論文 pp. 199-194

参照。ただし、この場合どのような「限定」(avadhāraṇa) がなされているのであろうか。

- 57) 金倉博士は BSBh の全和訳中、「本性」という訳語を、この場合の -ātma[×] に用いる他、-svabhāva[×]、-svarūpa[×] 等の様々な原語に対して用いておられる。また、時に同一の原語を「本質」で訳されることもある。
- 58) 服部博士は、BSBh ad BS II-1-14, 18 の部分訳としてある服部の中で、-ātma[×] を、徹底的に「本質」と訳しておられる。その適否は別にしても、その訳語は二者間の差異を明確に意識させるのに大いに貢献したと思われる。注49参照。
- 59) Śāṅkara の「世俗 (vyavahāra) と勝義 (paramārtha)」の二諦説は「梵我一如」の内実と Śāṅkara 思想の核心を探ることを目的とする本研究にあっても重要である。Śāṅkara は世俗としては、「多」であり、勝義としては、「一」と説くのである。本稿冒頭で紹介した松本氏の所説は、この側面を些か軽視しているように思われる。中村元「ジャンカラにおける真実と非真実」『宗教文化の諸相』(東京 昭59) pp. 647-657 参照。
- 60) 金倉博士は (xxvi) 中の二個の aniyojya-brahma-ātmatvam の -brahma-ātmatva-要素を、(26) に明らかな通り、孰れも「梵我一如」と訳されている。とりわけ第二番目の「…指図を越えた「梵我一如」は、「指図を越えた」(aniyojya-) が「梵我一如」に係るものとして訳されている。こうした形での「梵我一如」の使用は、「指図を越えた」(aniyojya-) がただ -brahma- にのみ係るものであることを明らかにする (xxvii) を知る者には受け入れ難い。またこれは、aniyojya-brahma-ātmatvam 中の aniyojya-の誤解にのみ基づくものとは考え難い。
- 61) 例えば BSBh 中には、屢々 brahman は nitya-śuddha-... を svabhāva とすると記述され (BSBh, p. 79, l. 2, p. 113, l. 1, etc.), その一方で、nitya-śuddha-brahma- なる記述もある (BSBh, p. 126, l. 6). 注28参照。
- 62) 本研究の目的は、ある意味では BSBh 中の ātman と svarūpa との関係・差異、ないし svabhāva との関係・差異を闡明することにあると言える。(iv) (xxvi) (xxvii) (xxxv) (xxxvi) 等の用例を通じて、本研究第Ⅳ節に於て、更に組織的に論ずる予定である。
- 63) 松本史朗「Jñānagarbha の「世俗不生論」批判について」『駒澤大學佛教學部論集』15号 (昭59) p. 386, ll. 29-33。
- 64) 注3, 6 参照。
- 65) mahāvākya と呼ばれる Upaniṣad の vākya についての考察も、この「梵我一如」との関わりで必要となろう。これまでに、“tat tvam asi” 等についての研究が数多く発表されている。Cf. Otto Strauss, “Some Scholastic Remarks on the Mahāvākya ‘TAT TVAM ASI’”, *Otto Srauss Keine Schriften* (Wiesbaden, 1983), pp. 476-477, etc. なお、筆者は本研究とは別に mahāvākya についての論稿を用意している。

(62)

梵我一如(1) (金沢)

- 66) 前田専学「不二一元論派の聖典解釈の方法について—— Anvaya と Vyatireka ——」『印度學佛教學研究』19卷2号(昭46) pp. 74-80, p. 74, 上, ll. 9-10.
- 67) 同「スレーシュヴァラと聖句「汝はそれなり」」『印度學佛教學研究』27卷1号(昭53) pp. 70-77, p. 70, 上, ll. 12-13.
- 68) brahma-ātma-ekatva-vastu- の部分の解釈は、なかなか容易ではないと思われる。vastu-jñāna との関わりで、後に論じられる筈である。
- 69) BSBh, p. 456, l. 1.
- 70) Ibid. p. 458.
- 71) これとの関わりでは、sarvasya~eka-ātmatvena との興味深い表現も見られる (BSBh, p. 228, l. 7)。
- 72) Cf. “this Self (of whose existence all are conscious) is Brahman” (*Thibaut*, i, p. 14, ll. 21-22), “le Soi, c’ est le *brahman*” (*Renou*, p. 10, ll. 30-31), “that Self is brahman” (*Sharma*, p. 64, l. 26), 「アートマンはブラフマンである」(前田, p. 144, l. 6).
- 73) 注4 松本論文, pp. 198-197。
- 74) 注62参照。
- 75) 金倉, 上, p. 58, ll. 2-6参照。
- 76) Cf. BSBh, p. 873, ll. 17-19, p. 874, l. 3, etc.
- 77) 金倉, 下, p. 406, ll. 12-15参照。