

Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa 第四章 及び *Brhadāraṇyaka-Upaniṣad-* *Saṅkharabhāṣya* IV,3,7. の仏教批 判について

遠 藤 康

I

所謂 *Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa* (Viv.)¹⁾ は、*Yogasūtra* (YS.) の註釈書 *Yogabhāṣya* (YBh.) への復註であり、1952年に単一の写本に基づき出版された。従来 *Vācaspatimīśra* の復註 *Tattvavaiśārādī* を中心になされて来た YBh. の解釈研究は、*Śaṅkarabhagavat* の手になると奥書されたこの書の出現により新局面を迎えたのであり、当然のことながら同時にそれは *Brahmasūtrabhāṣya* (BSBh.) の著者である *Śaṅkara* 研究にも新しい波紋を投げかけた。Viv. が *Śaṅkara* の真作であるならば、我々は少なくとも *Vācaspati* の註釈よりも古い形態の YBh. 解釈を知ることができるのであり、そして、*Śaṅkara* 自身の思想解明の為にもその意義は決して少なくはあるまい²⁾。出版者はコロフォンに基づき Viv. 著者を BSBh. の著者と同一視する。しかし、いかに古典文献の著者決定においてコロフォンが重要とはいえ、300以上の作品がその人に帰されしかもほとんどが偽作と言われる³⁾ *Śaṅkara* の真作リストに新たに一書を加えることは容易ではない。

P. Hacker は、この新資料を BSBh. 作者 *Śaṅkara* の初期の真作とみなし、他の真作とみなされる諸著作に散見され YS., YBh. と類似する種々の用語概念を検討しつつ、*Śaṅkara* がヨーガ学徒から不二一元論 ヴェーダーンタ学徒へと思想的変遷を辿ったという見解を表明した⁴⁾。同時期に前田専学博士も *Śaṅkara* の認識論の考察を通してそこに見られる YS., YBh. の影響を指摘され、もって Viv. を *Śaṅkara* の真作とみなす積極的証拠とされた⁵⁾。これは明らかに *Śaṅkara* が Yoga 派の思想を学んだことを物語る。

しかし、Hacker の魅力的な見解、前田博士の指摘にもかかわらず、中村 元博

士は、Viv. におけるいくつかの不二一元論的表現を指摘しこの書が Śaṅkara に帰される可能性を認めながらも、次のように慎重に述べておられる。「ただ、この書がシャンカラの真作であると断定するためには、なお今後の研究を要する。あるいは、証明不可能なことかも知れない。」⁶⁾

このような状況のもとで Viv. 研究は進められ、中村博士による日本語訳⁷⁾ T. Leggett による英訳の刊行⁸⁾ が行なわれている。著者問題に関する Hacker 説、すなわち Śaṅkara 転向説について、根拠に欠けるとしたのは A. Wezlar と W. Halbfass である⁹⁾。両者共に Hacker の基本論拠はコロフォンに基づくのみであり、Viv. の著者問題は更なる研究を必要とするとして主張する。注目されるのは、新しい資料を用いる両者が、それぞれ今後の研究の方向性を示峻する点である。驚くべきことに出版された Text に使用されない別の写本¹⁰⁾ を入手した Wezlar は、Viv. のみならず現在一般に流布している YBh. text についても文献学的考察を行い、Viv. が Vācaspatimiśra 以前のものである可能性を示した¹¹⁾。そして、もし Viv. 作者を BSBh. の著者と同定せんとするならば、Viv. 作者と BSBh. 作者の“言葉遣い (diction)”それも哲学的専門的用語 (philosophical and technical terminology) に直接関わらない“作者特有の表現法 (idiosyncrasy)”いわばその人の表現のくせの如きものについての慎重な検討の積み重ねが必要であるとする¹²⁾。一方、Halbfass は、現在我々が手にする Text の出版以前に Viv. の一部を出版した S. K. Rāmanātha Śāstri の見解、すなわち彼は 14・15 世紀にケララ地方に栄えた Payyūr 家の一人で Vācaspatimiśra の *Nyāyakanikā* に註釈を書いた Parameśvara I の師であり父方の親類にあたる Śaṅkara という名の人を Viv. 作者と推定する、を挙げ、それを承認しないとはいへ Viv. とそれを伝承してきたケララ地方の深い関係に注意を向ける¹³⁾。しかしまた、Halbfass は Viv. に見える仏教批判と *Bṛhadāraṇyaka-Upanṣad-Śāṅkarabhāṣya* (BUBh.) に現れるそれとの様々な類似をも指摘する。これは BSBh., BUBh. の著者 Śaṅkara と Viv. 作者との同一視の可能性を意味するわけである¹⁴⁾。

実に、Halbfass が挙げる以上に、Viv. 第四章の仏教批判と BUBh. IV,3,7. にみられる Śaṅkara のそれには顕著な類似が存する。両者を比較してみればそれは一目瞭然であろう¹⁵⁾。従って、言及されずとも既に多くの先学により注意されているはずである。逆の言い方をすれば、その事実によっても Viv. と

BUBh. の作者を同一視することは早計であるということだろうか。

ある思想が異なった表現で語られることなどは思想の長い歴史においてしばしば見られることであり、全く異なった学派に属しながらも他派の学説を自派の言葉により再構成してしまうことさえもあるだろう。当面の考察対象である BSBh. 作者 Śaṅkara その人なども、あまりの仏教説との類似の故に、後代“仮面の仏教徒”と呼ばれたことは周知の事実である。こうした事情を前にすれば、中村博士、Wezlar, Halbfass が Hacker の Śaṅkara 転向説に賛同し得ないことも当然と言えよう。二著作の部分的な思想の類似をもってそれらを同一著者に帰すことはできないし、Śaṅkara の場合にはコロフォンさえも確実な権証とはなり得ない¹⁶⁾。それ故に、Wezlar は作者の“idiosyncrasy”の考察を主張するのである。

Viv. 第四章と BUBh. IV, 3, 7. における類似は決して思想的類似にとどまるものではない。それは、議論の類似、表現の類似である。それとても両者の著者の同一を確定するに足るものではない。しかし、その類似は少なくともどちらかが他方に依拠していることを示す。一人の人間が異なった二つの著作中で類似の議論を記す場合、常識的に考えれば、すなわち全く同じ時間に両者を書くのではない限り、一方が前のものを下敷にしているはずである。況んや両者が異なった人間による著作ならばそれは確実であろう。従って、それらを概観することも、何ら新しい結論をもたらすわけではないが決して無意味ではあるまい。本稿では、筆者の気付いた範囲内で両書の類似点を挙げ、若干の考察を試みたい。しかし、Śaṅkara の真作と認められる書すべてを参照することは現在の筆者の能力を超えており、また Viv. 全編にわたって精査するのではなく、Viv. 第四章と BUBh. IV, 3, 7. の仏教批判の部分について考察し得たのみである。もとより本稿は、Wezlar の主張する“idiosyncrasy”の philological な検討を目指したものではない点、考察される各部分は Viv. と BUBh. の類似点すべてを尽くしているのではない点をお断わりしておきたい。

II

まず、Viv. の文章を挙げ、それに対応する BUBh. の文章を示し、両者に試訳を付した後対応関係について考察したい。BUBh. の仏教説批判部分には金倉円照博士による和訳及び研究が存する。BUBh. 試訳の後にはその頁数を参照の

ために付す (金倉と表示)。また **V** は Viv. を **B** は BUBh. を意味する。

1

V-1: nanu ca nāsty evāsau ekapratyayaviṣayaḥ śabdādiḥ / etat tu sarvam vijñānaparijṛmbhitam eva, vijñānabhāvabhāvitvāt / / tasmād artho vijñānavyatirekeṇa nāstīti pratijānīmahe // (Viv. IV, 14. p. 340, ll. 6-9)

B-1: nanu nāsty eva bāhyo 'rtho ghaṭādiḥ pradīpo vā vijñānavyatiriktaḥ / / tasmān nāsti bāhyo 'rtho ghaṭapradīpādir vijñānamātram eva tu sarvam / (p. 571, ll. 5-11.)

V-1': しかしながら、この音声等単一の観念の対境は全く存在しない。しかししてこの〔世界〕すべては識が拡大したものにすぎない、必ず識の状態になることの故に。……それ故、対象は識を離れては存在しないと我々〔唯識派〕は主張する。

B-1': しかしながら、瓶等あるいは灯火等の外界の対象は識を離れては全く存在しない。……それ故、瓶や灯火等の外界の対象は存在しない。しかしして〔世界〕すべては唯識のみである。(cf. 金倉 p. 138.)

これらは仏教、特に唯識派が自らの学説を主張し始める部分である。一見するときほど顕著な表現の類似はない。しいて言えば①部分である。Wezlar によれば「nanu ca」は Viv. 作者の“idiosyncrasy”の一例とされる¹⁷⁾。BUBh. にそれは用いられていない。この両文章には次の文章をも対照させたい。

na vijñānavyatirikto bāhyo 'rtho 'stīti (BSBh. II, 2, 28. p. 468, l. 2)

外界の対象は識を離れては存在しない¹⁸⁾。

②部分「vijñānavyatireka, —°rikta」は YBh. にない表現であり、Viv. は BUBh., BSBh. と同じくそれを用いている。Viv. では V-1 に続き唯識性の論証式が示されるが、これは BUBh. には見られないものである¹⁹⁾。

V-2 において①は、或る事物が複数の人に異なった知を生じさせる故に唯識ではないという主張における喩例として示されている。そして、唯識であるなら所証、証明(②)などの言語表現が成立しなくなる(③)と唯識説の過失が導かれる。B-2 においては、まず、唯識であるならどのような証明もその果、つまり所証の確認も単一の識を異なって表現したものにすぎないから、種々の教典が無意味となると導かれ、次に、教典のみならず対論においても、唯識であるならば相手を否定することは自らを否定する愚行にすぎず論争などの言語表現が成立しない、というように唯識説の過失が導かれると解釈し得る。

この筆者の B-2 解釈は、V-2 において②と③が連続している点を V-2 は B-2 において説かれる「種々の所証と証明を説く經典の無意味」(②)と「論争が成立しないように言語表現も成立しない」(③)をまとめている、と考えた上での解釈である。V-2 はそのように見えはしないだろうか。

実際は B-2' に示したように、B-2, ②の「tathā」は、唯識説においてはすべてが同義語になるという批判に続き述べられたものである。それ故「同様に (tathā)」と言われる。②の「tathā」以下「prasaṅgo vā」までは同義異語に関する直前の議論の一環である。したがって、それに続く「さらに次のことがある (kiṃ cānyat)」以下は、すべてが同義異語であるという批判から派生して、唯識ならば論争することができず、論争のみならず「すべての (sarva)」言語表現が成立しない、という批判になるのである。必ずしも②と③が結びついているわけではない。

Viv. においても V-2 より前の IV, 14 で同義異語の批難がなされている²⁰⁾。したがって B-2 周辺の議論は一応 Viv. 中に対応箇所を見いだされるのだが、しかし、筆者には何やら微妙なズレがあるように思えてしかたがない。恥を承知の上で告白すれば、それは筆者が最初に V-2 周辺を読んだ際に良く理解できなかったということに起因する。筆者は V-2, ②の喩例「論者と対論者の主張の徳と過失とその顕現の如し」が、何故ここに挙げられるかを理解できなかったのである。一般に喩例には周知の事実を用いるが、教理的議論においてはしばしばその喩例自体についての議論を知らなければ理解されない場合もあろう。筆者はこのように考えて先に進んだ。その後 B-2 を参照するに及んで疑問は解消され、その単純な意味を知るに至ったのである。B-2 において「vāḍiprativādivādadoṣābhyuṣāgamāt」は議論中の論証因的な役割を持つ。そしてそれは直前の議論から派生

されたものであった。それ故、**B-2** においてこの語は無理なく理解されたのである。しかるに、**V-2** においてそれが喩例として挙げられるのはかなり唐突ではないだろうか。喩例に関する周延関係にこれといった誤りがあるわけではない。喩例は周延関係の無過失が確定されている場合にのみ機能するが、この喩例の場合にそれは **B-2** において確認されるように、筆者には感じられる。つまり、**V-2** は **B-2** に基づいているように思われるのである。前述の如く、**V-2** が **B-2** を簡略化したかの観を呈していた点もそれを思わせる。だが、何らの確証はない。

3

V-3: tasmāt na hi vastunaḥ svarūpaṃ vijñānasahabhāvi, tad evedam ^① iti pratyabhijñānāt / nācirajanmapralayaṃ tad evedam ^① iti pratyabhijñāyeta, yathā vijñānam / na hi tad evādo me vijñānam iti bhavati / vastu punas tad evedam iti pratyabhijñāyate / / nāpi sādṛśyāt ^② pratyabhijñānam / grāhyagrāhakayor yugapadutpattivināśavatvāt [→ —°vattvāt] / vyavasthite hi vastvantaradṛśye anyatatsadṛśavastudarśanena sādṛśyapratyayaḥ / evaṃ tat sadṛśam vā drakṣyāmity uttalābhilāṣaḥ / na hi tadaharniścitamaraṇasyāparedyur arthadarśanākāmkṣā jāyate / nāpi matsadṛśa ikṣiṣyata ity abhilaṣati / na caivaṃ dṛṣṭam / sarvo hi svārtham ihate / bhinnasantatiṣv adarśanāt // (Viv. IV, 15. p. 344, ll. 6-4.)

B-3: yat tūktaṃ sāloko 'nyaś ca ghaṭo jāyata iti / tad asat / kṣaṇāntare 'pi sa evāyaṃ ghaṭo iti pratyabhijñānāt / sādṛśyāt ^① pratyabhijñānam ^② kṛttotthitakeśanakhādiṣv eveti cet / na / tatrāpi kṣaṇikatvasyāsiddhatvāt / jātyekatvāc ca / / ghaṭādiṣu punar bhavati sa eveti pratyakṣaḥ / tasmān na samo dṛṣṭāntaḥ / pratyakṣena hi pratyabhijñāyate vastuni tad eveti / sādṛśyapratyayānupapatteś ca / jñānasya kṣaṇikatvāt / ekasya hi vastudarśino vastvantaradarśane sādṛśyapratyayaḥ syāt / na tu vastudarśy eko vastvantaradarśanāya kṣaṇāntaram avatiṣṭhate / vijñānasya kṣaṇikatvāt sakṛtadbastu [→sakṛt tadvastu] darśaneneva kṣayopapatteḥ / (p. 573, l. 11.-p. 574, l. 6.)

V-3': それ故、事物の自体は識とともにあるのではない、これはまさしくそれであるという再認識の故に。瞬時に生滅する時、これはまさしくそれであると再認識されないだろう。識の如く。何となれば、それこそが私のこの識であるという〔認識〕はないからである。しかるに、事物はこれはまさしくそれであると再認識される。……類似に基づき再認識があるのでもない。認識対象と認識主体が同時の生滅を持つことの故に。ある別の認識される事物が存続している時、他のそれと類似した事物の知見により類似という観念がある。同様に、それと類似したものを私は見ようという欲望がある。何となれば、その日に確実に死んだ者には後の日にもものを見る欲求など生じないからである。私と類似した人が見るだろうと望むのでもない。このようなことは経験されない。すべての人は自己の為を考えるからである。異なった〔人の認識の〕相続については経験しないからである。

B-3': しかるに〔汝により〕光を伴う〔つまり顕現している〕別の瓶が生じると言われた。それは正しくない。別の刹那にもまたこの瓶はまさしくそれであるという再認識がある故に。類似に基づき再認識がある、ちょうど切られて長くなった髪や爪等において〔のように〕というならば、そうではない。その場合にも刹那滅性が不成立であるから。そして種が同じであることの故に。……〔種が同じだから髪や爪はもとどうりになると同じものに見えるが、切る前と同じものではない。〕しかるに、瓶等については、まさしくそれであるという直接知覚が〔再認識の際に〕ある。それ故〔髪や爪は〕等しい喩例ではない。何となれば事物については直接知覚による再認識がある、まさしくそれであると。……そして、〔汝の説では〕直接知覚が生じない故に。知の刹那滅性によってである。何となれば、事物を見る人には他の事物を見る場合に類似の観念があるだろうが、しかし〔汝の説では〕一人の事物認識者が他の事物の知見のために、他の刹那には存続していない。識の刹那滅性により、その事物を見るやいなや滅してしまふからである。(cf. 金倉 pp. 141-143.)

Viv. はこの議論を外界対象を認める仏教徒に向けるようである²¹⁾。BUBh. においては唯識派に対するものと思われる。BSBh. II, 2, 25にも同様の議論が存し、そこでは小乗仏教の刹那滅論批判と解される²²⁾。

V-3, ①では、事物が識とともに生滅するならば、同一の事物に関しての再認

識が生じないとされ、刹那滅である識がその喩例とされる。B-3, ①はこの点に関しては簡略である。次に再認は類似に基づいて生じるという仏教者の反論を予想して②が述べられる。V-3 では、類似という観念は存続するある事物とそれと似た他の事物の間に起こると述べ、「同様に (evam)」と記した後、死んだ人間が後に死ぬ前に見た事物と類似の事物を認識することはあり得ず、自分の死後に自分と似た人間が事物を認識すると考える者もないと言う。Viv. はいったい何を言わんとしているのか。

B-3 は②の後、再認識は同一の対象を異なった時期に直接知覚する際に生じ、種が等しく見かけが類似している二事物に関して生じるのではない、と類似と再認識の区別をまず示し、次に刹那滅では二事物に対する二回の認識においての主体が異なるから、それら二回の認識に基づく類似の観念さえ生じないとする。

B-3. と対比させると、V-3 「evam」以下は認識主体の断絶により類似が生じないという批判と解せる。「evam」以前は B-3 同様に、類似は二事物間に生じる観念であることを示しているのだから、再認識との区別を説くものと解せよう。

BSBh. における再認識と類似の議論は、認識主体の刹那滅性による過失の追及を記している。Viv., BUBh., BSBh. とともに議論の運び方は似ている。しかし、Viv. における要領を得ない議論、特に②以下はいったいどういうことなのか。要するに批判の要点が主張されていないのである。これは Hacker が言うように Viv. が Śaṅkara の初期の作品であるからだろうか。それとも他書にすでに書いていたからだろうか。いずれにしても、BUBh., BSBh. を参照するならば、Viv. の議論もより良く理解されよう。

4

V-4: nanu ca agnivad eva svābhāsatvaṃ viṣayābhāsatvaṃ ca bhavatu, yathaiva ghaṭādayaḥ prakāśyāḥ svarūpopalambhanārtham ālokāntara-
① mapekṣante, na tathā pradīpaḥ / yathā pradīpaḥ svābhāso viṣyābhā-
saś ca / tathā mano 'py avabhāsatvād evaṃ bhavatu kim ātmanā?
na hi pradīpapratipattaye pradīpāntaram ādadate laukikāḥ // yadi
② copadiyeran anavasthaiva syāt / (Viv. IV, 19. p. 349, ll. 22-26.)

B-4: nanu pradīpaḥ svātman evāvabhāsayan dṛṣṭa iti / na ghaṭādivat
pradīpadarśanāya pradīpāntaram upādadate laukikāḥ ② / tasmāt pra-

dīpaḥ svātmanam prakāśayati / [B-5-1] / nanu yathā ghaṭaś
 caitanyāvabhāsyatve 'pi vyatiriktam ālokāntaram apekṣate nanu
 evaṃ pradīpo 'nyam ālokāntaram apekṣate / tasmāt pradīpo 'nyāva-
 bhāsyo 'pi sann ātmānam ghaṭam cāvabhāsyati / (p. 568. ll. 10-18)

V-4': かししながら〔心には〕火と同様に自己を顕現することと対境を顕現することがあるはずである。瓶等の照明されるものが自体の認識のためには他の光に依存するのと全く同様に、そのようには灯火はない。灯火が自己を顕現するように、そのように意もまた能顕現性の故に〔灯火と〕同様なはずである。いったいアートマン〔すなわち Yoga 派で説くところの心を顕現させるものたるプルジャ〕など何で必要だろうか。何となれば、世間の人々は灯火の知覚のために別の灯火を用いほしないからである。もし用いられるならば不確定になろう。

B-4': かししながら、灯火はまさに自己自身を顕現していると経験される。世間の人々は灯火の知見のためには瓶の〔知見のための〕場合のように灯火を用いほしない。それ故に灯火は自己自身を照明する。……〔答論：灯火といえども人間により認識される限りは、自己と異なる精神的なものにより顕現される点では瓶と異ならない。B-5-1 参照〕かししながら、瓶は精神的なものにより顕現されるものである場合にも〔それが知覚されるためには〕異なった光に依存するが、そのように灯火が〔知覚されるために〕他の光に依存するのではない。それ故、灯火は他のもの〔認識者〕により顕現されるものであっても、自己と瓶とを顕現させる。(cf. 金倉 p. 134.)

ともに仏教者の主張である。V-4 は唯識派であろうか。B-4 は外界対象を認める仏教者とされる。Viv. の「nanu ca」と BUBh. の「nanu」に注意しておきたい。

この部分は仏教者が灯火の比喻を用いて、識が認識対象と主体との二つの顕現を持つと主張するくだりである。V-4 における svābhāsam, viṣayābhāsam の二語は、YBh. を継承したものである。これらの両複合語を、Karmadhāraya の Bahuvrihi に読むのか、Tatpuruṣa の Bahuvrihi に読むのか、或は Tatpuruṣa で後分を形容詞的に読むのか、筆者としては確定できない。有形象知識

論においては識に対象としての顕現と主体としての顕現が存する、つまり Kar-madhāraya-Bahuvrīhi とすべきではないかと思うのだが、灯火に関して言えば、灯火に瓶の形象が見られるはずはないから、最後の解釈になろう。本稿において「—°ābhāsa」という語に与えられる訳は暫定的なものであると理解していただきたい。

さて V-4, ②前半と B-4, ②の類似は著しい。尚, Viv. の現行 Text では, V-4, ②部分「laukikāḥ」で段落が区切られ、「yadi」以下は次の段落の冒頭とされる。これは明らかに誤りであり、「syāt」の後に段落の区切りがくるべきである。この理由は次節で明らかになろう。①も内容表現ともかなり類似する。B-4 の省略部分には、灯火も瓶もそれらと異なった認識者に見られることは変わらないという反論、すなわち次節 B-5-1 が入る。Viv. でも上掲 V-4 の直前に意 (manas) も音声等と同じく認識対象となるので、「svābhāsa」ではないという YBh. に対する註釈が述べられている。この節の議論内容については次節に挙げる記述とともに考察したい。

5

まず Viv. と BUBh. を対照させる前に、V-4 に続く Viv. の記述を記し、その内容を理解した後に Viv. と BUBh. の類似部分を挙げたい。

V-5-1: evam vijñānasyāpi vyatiriktena grāhyatve tasya cānyena grahaṇam tasya cānyenety evam prasajyeta / kiṃ ca vijñānasyāvabhāsāt^③makatvāt grāhyasyāpy avabhāsarūpatvāt na parasparopakāryopakārahāvaḥ / tadyathā pradīpayor dvayoḥ / tasmāt kalpito 'pi vijñānasya grahitā anarthaka iti, bhavatu jñānam svābhāsam parābhāsam ceti // (Viv. IV, 19. p. 349, ll.-26-30)

V-5-1': 同様に、識も異なったものにより認識される場合そ〔の后者〕にも別なものによる認識がありそしてそ〔の別なもの〕に〔さらに〕別なものによる〔認識がある〕^③というように〔無限溯及に〕なってしまうだろう。さらに、識が顕現を本質とするものであることの故に、相互に作用し合う関係はない、^④二つの灯火の如く。それ故、識に関する認識者を構想しても無意味で

ある。だから、知が自己としての顕現を持ち他としての顕現を持たねばならない。

この、V-4, V-5-1 と続く仏教徒の主張に対して Viv. は次のように議論を展開する。

①：火は暗かった自己を明るくするのではない、として自己を照らすものに関する灯火の喩えを否定する。(p. 350, ll. 5-12)²³⁾

②：灯火の知覚の為に他の灯火が不必要であることは、灯火が自身以外の者により認識されないことを意味しない、として前節 V-4, ①の主張を否定する。(p. 350, ll. 13-15.)

③：灯火と灯火の間には相互に〔照らし合う〕作用はない (dvayoḥ pradīpayor nāsti parasparopakāra) という V-5-1, ④の仏教徒の主張は承認する。二灯火間に相互作用がないのであれば、いわんや灯火が一つしかない場合に他の灯火への依存などあるはずがない、と。(p. 350, ll. 16-19)

これに続く Viv. には BUBh. を対照させよう。

V-5-2: na tu vyatiriktagrāhyatvaṃ vyabhicarati, pradīpayor dṛśyatvāt ghaṭādivat / etena vyatiriktagrāhyatvaṃ jñānasya dṛśyatvāt pradīpavat siddhaṃ bhavati / pradīpavac ca jñānasya prakāśasvarūpatvāt karaṇāntarānapekṣāpi siddhā / tathā ca anavasthādoṣagandho na vidyate // yad apy ucyate jñānasyāvabhāsātmakatvāt tadgrāhakasyāpy avabhāsarūpatvāt na parasparopakāryopakārahāvah pradīpayor iva dvayor iti / nāsau doṣaḥ / cakṣuḥpradīpavad ātmajñānayor jātyantaravāt // (Viv. IV, 19. p. 350, ll. 20-26)

B-5-1: na / avabhāsyatvāviśeṣāt / yady api pradīpo 'nyasyāvabhāsakaḥ svayam avabhāsātmakatvāt tathā 'pi vyatiriktacaitanyāvabhāsyatvaṃ na vyabhicarati ghaṭādivad eva / yadā caivaṃ tadā vyatiriktāvabhāsyatvaṃ tāvad avaśyaṃbhāvi / (p. 568, ll. 12-15.)

B-5-2: tadā 'navastheti cet / na grāhyatvamātraṃ hi tadgrāhakasya vastvantaratve liṅgam uktam nyāyataḥ / na tv ekāntato grāhakatve tadgrāhakāntarāstitve vā kadācit aṣi [→api] liṅgaṃ saṃbhavati /

tasmān na tadanavasthāprasaṅgaḥ / vijñānasya vyatiriktagrāhyatve
^①karaṇāntarāpekṣāyām avanastheti [^②→anavastheti] cet / na / niyamā-
 bhāvāt / na hi sarvatrāyaṃ niyamo bhavati / / ghaṭas tāvat
 svātmavyatiriktenā ”tmanā gṛhyante tatra pradīpādir āloko grāhya-
 grāhakavyatiriktam karaṇam / na hi pradīpādyāloko ghaṭamśaca-
 kṣuraṃśo vā / ghaṭavac cakṣurgāhyatve [^③→—°grāhyatve] ’pi pradī-
 pasya cakṣuḥ pradīpavyatirekeṇa na bāhyam ālokasthāniyaṃ kiṃcit
 karaṇāntaram aṣekṣate [^④→apekṣate]/ tasmān naiva niyatum śakyate
 / yatra yatra vyatiriktagrāhyatvaṃ tatra tatra karaṇāntaram syād
 eveti / tasmād vijñānasya vyatiriktagrāhakagrāhyatve na karaṇa-
 dvārā ^⑤navasthā nāpi grāhakadvārā kadācid aṣy [^⑥→apy] upapādayi-
 tum śakyate / tasmāt siddhaṃ vijñānavyatitiktam ātmajyotir antaram
 iti / (p. 570, ll. 3-25.)

V-5-2’ : [灯火の認識に別の灯火は必要ないが] しかし、異なったものにより
認識されることを逸脱するのではない、^⑤二つの灯火は見られるものであるか
ら、瓶等の如く。この故に、知には異なったものにより認識されることがあ
る、灯火の如く、[ということが] 成立する。そして、灯火等の如く、知は照
明を自体とすることの故に他の器官への無依存もまた成立する。同様に [知
が他の知に認識されそれがまた別の知にという] 不確定の過失は少しもない。
 次のことも [汝により] 言われた、知が顕現を本質とするものであるから、
 またその認識者も顕現という姿であることから、相互に作用し合う関係は
 ない、二つの灯火にとっての如く、と。[我々に] その過失は無い。眼と灯火
の如く、アートマンと知とは種が別であることの故に。^⑥

B-5-1’ : [灯火は自己自身を照明すると汝は主張するが] そうではない。顕現
 させられることに差異はないから。たとえ灯火が自からが顕現を本質とする
 ものであることの故に他にとっては能顕現者であっても、それでも [自身と
 は] 異なった精神的なものにより顕現させられることを逸脱するのではない、
瓶等と全く同様にである。^⑤そしてこのようであるならばともかく異なったも
のにより顕現させられることは疑いない。(cf. 金倉 p. 134.)

B-5-2’ : [識を認識するものがアートマンであるならば、それを認識する別の

ものがさらに必要となるので] その場合は不確定である、と〔汝が〕言うならば、^③そうではない。何となれば、そ〔の識〕を認識するものが〔それとは〕別の事物である場合には認識対象性のみが〔識に〕ある〔という〕証因が正理に基づき述べられたからである。しかるに、絶対的に、〔別のものに認識される場合の識の〕認識主体性あるいはそ〔の別のもの〕を〔さらに〕認識する他のものの存在性については、いかなる時にも証因があり得ない。それ故それが不確定に落ち入ることはない。^①〔また、汝が〕識が異なったものにより認識される場合他の器官への依存についての不確定^②がある、というならば、そうではない。決定がないから。すべての場合にこの決定があるわけではないからである。……瓶に限ってみれば〔光に照らされている時〕自己自身とは異なったアートマンにより認識される。その場合、灯火等の光は認識対象と認識主体とは異なった器官〔つまり道具〕である。何となれば灯火等の光は瓶の一部分でも眼の一部分でもないから。瓶の如く灯火が眼の認識対象である場合にはまた、眼は〔その灯火の〕光に代わる外界のいかなる器官〔つまり道具〕にも依存しない。それ故決して決定することはできない、どんな場合であれ異なったものにより認識されるすべての場合に、必ず〔自身とは〕別の器官があるべし、とは。故に、識が異なったものに認識される場合に、器官をとらしての不確定^④があるとも、認識主体をとらして〔の不確定〕があるとも、いかなる場合にも帰結することはできない。それ故、識とは異なった他のものであるアートマンの輝きが成立する。(cf. 金倉 pp. 136-138.)

大分引用が長くなってしまった。B-5-1 は前節 B-4 中の省略部分にある Śaṅkara の答論である。Ānandagiri によれば B-5-2 は外界対象を認める仏教者への答論とされるので、B-4, B-5-1, 2 とともにそれらの人々との議論ということになる。Viv. では、V-4, V-5-1, 2 とともに明記はされないが唯識派との議論であると思われる。V-5-2, ⑧を少し説明して Viv. IV, 19 は終わる。

これら一連の議論は仏教徒の主張とそれに対する答論とからなる。そこで、まず Viv. における仏教徒の主張 (V-4, V-5-1) をまとめてみよう。そしてその場所を示した下線部の記号を付すことにする。

- 議論 1 識は認識されるために他の識に依存しないから、対象としての顕現と自己としての顕現を持つ……………①
- 議論 2 識の認識のために他の識が必要ならば不確定 (anavasthā) になる…②
- 議論 3 識が他の識に認識されるならば無限遡及となる……………③
- 議論 4 識もその認識者も対象を顕現させるので両者に作用被作用の関係はない……………④

次に V-5-2 と前述①②③の中に存在する上の議論に対する答えを取り出してみよう。

- 議論 1 知はともかく異なったものに認識される……………②⑤
- 議論 2 知は他の器官 (karaṇāntara) に依存しない……………④⑥
- 議論 3 不確定の過失 (anavasthādoṣa) は無い……………⑦
- 議論 4 種 (jāti) が異なるからアトンは知を認識し得る……………⑧

注意すべき点は、V-5-2, ⑦の不確定の過失 (anavasthādoṣa) とは、V-4, ②の不確定 (anavasthā) とは少し異なる点である。⑦は V-5-1, ③の無限遡及に関して言われるのであり、②は他の器官に依存する不確定を言う²⁴⁾。両者、すなわち議論 2, 3はともに識とその認識者の他に第三のものが必要となる場合の「不確定」を述べるので表現、思考方法ともに似かよっている。この点が V-5-1, ③の「evam (同様に)」と V-5-2, ⑦の「tathā ca (同様に)」に反映される。従って前節で述べたように、V-5-1 の直前にある V-4, ②の「yadi」以下は議論 2 に属するものであり、「yadi」をV-5-1と同じ段落とする現行 Text は誤りである。

実は、等者自身、議論 2 と 3 が異なったものであることを理解し得たのは、BUBh. の記述 B-5-2 を参照した後のことであった。そうでなければ、あまりにも簡単に記された V-5-2 の⑥⑦の意味をこの一連の議論の中で見出すことなどできなかつたろう。それでは BUBh. を Viv. と対照させよう。煩雑を恐れ記号でのみ記す。

議 論	仏 教 徒		答 論	
1	V-4 ①	B-4①②	V-5-2⑤, ②	B-5-1⑤
2	V-4 ②	B-4②, B-5-2②	V-5-2⑥, ④	B-5-2⑥
3	V-5-1③	B-5-2③	V-5-2⑦	B-5-2⑦
4	V-5-1④		V-5-2⑧	

BUBh. の記述内容については当該部分の試訳を参照載きたい。上のように一応の対応を確認できるのであるが、議論4に関しては BUBh. に全くそれらしきものが見出せない。これはいったいどうしたことだろうか。

しかるに、それに対応する議論が BSBh. に見出されるのである。

nanu vijñānasya svarūpavyatiriktagrāhyatve tad apy anyena grā-
^③hyaṃ tad apy anyenety anavasthā prāpnoti / api ca pradīpavad ava-
bhāsātmakatvāj jñānasya jñānāntaraṃ kalpayataḥ samatvād avabhā-
syāvabhāsakabhāvānupapatteḥ kalpanānarthakyam iti / tadubhayam
apy asat / vijñānagrahaṇamātra eva vijñānasākṣiṇo grahaṇākaṅkṣā-
^⑦nutpādād anavasthāśaṅkānupapatteḥ / sākṣipratyayayoś ca svabhā-
^⑧vavaiṣamyād upalabdhrupalabhyabhāvopapatteḥ / svayaṃsiddhasya ca
sākṣiṇo 'pratyākhyeyatvāt / (BSBh. II, 2, 28. p. 474, 1.5-p. 475, 1.2.)

しかしながら、識が自体とは異なるものに認識される場合、そ〔の后者〕
^③もまた他のものにより認識され、それもまた別のものにより〔認識される〕
 というように不確定〔無限遡及〕になってしまう。さらにまた、知は灯火の
 如く顕現を本質とするものであるから、別の知を構想する者にとっては〔知
 と別の知とが顕現を本質とする点では〕等しいから顕現させられるものと顕
 現させるものという関係が成立しない故に、〔その〕構想が無意味になる。

〔答えて言う。〕その両方とも正しくない。〔まず第一については〕識を認識
 するだけの場合は、〔その〕識を見る者に関して認識しようという^⑦要求が生
 じない故に、不確定〔無限遡及〕の疑惑が起こらないからである。そして
 〔第二については、識を〕見るものと観念〔つまり識〕の両者は本性が異な
 る故に、知覚主体と知覚対象^⑧という関係が起こるからである。そして、自か
 ら成立している見るものは否定されないことの故にである²⁵⁾。

表現は異なるが、BSBh. の④⑧が V-5-1 ④, V-5-2 ⑧と対応していることは
 明白である。③⑦は議論3に対応する。また、議論1すなわち、識は異なったも
 のに認識されるという議論も上掲部分の直後に見られる。

それでは、Viv. に BUBh. には見られず BSBh. に見られる議論4が存する

事実は如何に解されるべきだろうか。さらに Viv. BUBh. に存し BSBh. には見られない「他の器官への依存による不確定に関する議論」(議論 2) における Viv. の㊦に、議論 4 の㊧に現われる「二知間の相互作用の否定」が用いられることも注目される。三書に見られる議論を整理しよう。

Viv. 議論 1, 2, 3, 4.

BUBh. 1, 2, 3.

BSBh. 1, 3, 4.

この異同が生じた理由を、三書の成立時期に関する仮定を立てて簡単に考えてみたい。

- 1 Viv. が BUBh., BSBh. 以前に著された場合 (これは Hacker 説である)

BSBh. は「不確定 (anavasthā)」に関する議論 2, 3 をひとつにまとめ、Viv. の議論 2 の㊦を議論 4 中にまとめた。BUBh. はたまたま議論 4 及び㊦を用いなかった。

- 2 BUBh. が Viv., BSBh. 以前に著された場合 (三書の著者が同一である)

BUBh. の諸議論に Viv. では議論 4 を加えた。BSBh. では議論 2, 3 をひとまとめにし、議論 4 を加えた。

- 3 BSBh. が Viv., BUBh. 以前に著された場合 (三書の著者が同一人)

BSBh. の議論 3 を Viv., BUBh. では二つに分割。BUBh. ではたまたま議論 4 を用いなかった。

- 4 Viv. が BUBh., BSBh. より後に著された場合 (三書の著者が同一あるいは Viv. の著者のみ後代の人)

BUBh., BSBh. の諸議論を Viv. では統合した。

これらのうち 1 と 3 では、BUBh. が BSBh. の議論 4 と Viv. の議論 4, 議論 2 の㊦に用いられる「二知間の相互作用の否定」を除く点が全く不自然である。それ故、Viv. は少なくとも BUBh. より後に書かれると考える方が理に合っている。

III

第 I 章の終わりでも述べたように、第 II 章での考察は Viv. 第四章と BUBh. IV, 3, 7 の仏教批判における類似を完全に網羅したわけではない。また、筆者が

全く気付かなかった部分があるかも知れない。この考察により、Viv. の著者問題、それが BUBh., BSBh. の作者 Śaṅkara と同一であるか否かは決定することができない。

しかし、多少筆者の恣意が過ぎる場合があったかも知れない上の考察により得られた結論を示そう。Ⅱ章2節、5節で述べたように、少なくとも上掲の仏教批判に関する限り、Viv. は BUBh. よりも後に書かれたと筆者は推定する。Ⅱ章3節での Viv. の不明解さも BUBh. での明解な論旨を前提とする故に生じたと解せよう。もちろんこれは著作の個々の部分が別々に書かれていったのではないと仮定するならば、両書全体の成立順序をも意味し得る。しかし、それを決定するためにはさらなる研究が必要である。ともかく、Viv. は Śaṅkara の他の著作を参照することによりより良く理解し得ると、筆者は真に実感している。冒頭で述べたように、種々の問題を含む Viv. の研究は、それらを少しずつ解き明かしつつ継続されねばならない、インド哲学研究における重要な課題である。そこに何らの進歩を加えることさえできぬかも知れぬ全く推定の域を出ない結論を記し、本稿を閉じよう。

Abbreviation

Viv. : *Pātañjalayogasūtrabhāṣyavivarāṇa* (Madras Government Oriental Series, No. XCIV.)

BUBh. : *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad-Śāṅkarabhāṣya* (Ānandāśrama Sanskrit Series, No. 15.)

BSBh. : *Brahmasūtra-Śāṅkarabhāṣya (Brahmasūtra-Śāṅkarabhāṣyam with the Commentaries: Bhāṣyaratnaprabhā of Govindānanda Bhāmatī of Vācaspatimiśra Nyāya-Nirṇaya of Ānandagiri, ed. by J. L. Shastri, Delhi, Motilal Banarsidass, 1980.)*

金倉：金倉円照『吠檀多哲学の研究』岩波書店 1932。

註

1) 書名については A. Wezlar, *Philological Observations on the So-called Pātañjalayogasūtrabhāṣyavivarāṇa*, *Indo-Iranian Journal*, Vol. 25. no. 1, 1983, pp. 17-18.

2) 中村 元「シャンカラ著『ヨーガ・スートラ註釈書解明』について」奥田慈応先生喜

寿記念仏教思想論集, 平楽寺書店 1976. p.1219.

- 3) 前田専学『ヴェーダーンタの哲学』サーラ叢書24 平楽寺書店 1980. p.75.
- 4) P.Hacker, Śaṅkara der Yogin und Śaṅkara der Advaitin einige Beobachtungen, Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens, (WZKSO.), Band XII-XIII, 1968/1969, (Festschrift für Erich Frauwallner).
- 5) S.Mayeda, The Advaita Theory of Perception, WZKSO. op. cit., p.230, n.39. p.231, n.40. p.239, n.69. 前田 前掲書 p.75.
- 6) 中村「シャンカラの『ヨーガ・スートラ註釈書解明』(下)」印仏研 26-1. 1977. p.127. 中村 同(上)印仏研 25-1. 1976. 及び前掲論文参照。
- 7) 「『ヨーガ・スートラ』解明」1~29. アーガマ第10号, 1979, ~通巻38号, 1983. ただし第一章のみ。
- 8) *Śaṅkara on the Yoga-sūtra-s (Volume I: samādhi), (Vol. II: Means)*, London, 1981, 1983. Leggett 氏は全巻の英訳を終了し, 第三第四章の英訳本を出版準備中と聞く。
- 9) Wezlar, op.cit., pp.35-36. W. Halbfass, *Studies in Kumārila and Śaṅkara*, Studien zur Indologie und Iranistik, Monographie 9. Reinbek, 1983. Appendix: Notes on the “Yogasūtrabhāṣyavivarāṇa”. この書の存在は本学の金沢篤講師に御教示載き, 入手に際し本学の袴谷憲昭教授の御好意を戴いた。また金沢講師には同講師による書評「ウィルヘルム・ハルプファス著 クマーリラとシャンカラの研究」東洋学報 68-1・2 1987. をも戴いた。ここに記して両先生に感謝の意を表したい。尚, 同書に関しては J. W. De Jong の書評 (Indo-Iranian Journal, Vol. 30, no. 1. 1987, p.68.) も存する。
- 10) Wezlar, op. cit., p. 29.
- 11) ibid. p. 34. Cf. Halbfass. op. cit., p. 120~123.
- 12) ibid. p. 36.
- 13) Halbfass. op. cit., p.107. pp. 119-120. 実際に Parameśvara I. は後期の著作中で Viv. を引用するという。pp.107-108.
- 14) ibid. p.108, pp. 113-117. 特に p. 117.
- 15) 仏教説に限らない内容的類似については Hacker, op. cit., pp.144-145. L. Schmitthausen. Zur Advaitischen Theorie der Objekterkenntnis, WZKSO. op. cit., p.344, n.34. 等に言及されている。
- 16) しかし, 中村博士が言われるように, Viv. が BSBh. 作者の手になると信じていた人々, それらの人々は BSBh. 作者が YBh. に註釈することを拒否せずに Viv. を伝承して来たという点は十分注意されねばならない。中村 前掲「シャンカラ著『ヨーガ・スートラ註釈書解明』について」pp. 1119-1120.

17) Wezlar, op. cit., p. 36.

18) 中村 元「シャンカラの唯識説批判」塚本博士頌壽記念佛教史學論集 1961 p. 515. および金倉円照『シャンカラの哲学上』春秋社 1980 p. 509. 参照。

19) *pramāṇam apy atra bhavati—vijñānavyatirekeṇa nāsti grāhyaṃ vastu, vijñānavyatirekeṇanupalabhyamānatvāt, vijñānasvarūpavat / bāhyārthaśūnyāni jāgradvijñānāni, vijñānatvāt, svapnasamayavijñānavat / vijñānaparikalpītā vā jāgradviṣayāḥ, viṣayatvāt, svapnaviṣayavat / vijñānaṃ vā viṣayāvyatireki, vijñānatvāt, svapnavijñānavad iti // (Viv. IV, 14. p. 350, ll. 10-14.)*

「これについて認識根拠も存する。識を離れて認識対象である事物は存在しない、識を離れて知覚されていることが無い故に。識の自体の如く。目覚めている者の識は外界対象を欠いている、識であることの故に。夢眠時の識の如く。或いは、目覚めている者の対境は識により構想されたものである、対境たることの故に。夢眠時の対境の如く。或いは、識は対境を離れている、識たることの故に。夢眠時の対境の如く、と。」

このうち、下線部にほぼ対応する論証式が BSBh. II, 2, 29. に見られる。mithyā jāgaritopalabdhir upalabdhitvāt svapnopalabdhivad (p. 476, ll. 9-10) 「見覚めている時の知覚は誤りである、知覚たることの故に。夢眠時の知覚の如く。」(中村 前掲論文 p. 523. 金倉 前掲書 p. 516. 参照)

20) p. 340, ll. 21-24.

21) p. 343, l. 23.

22) 中村 元「シャンカラの小乗佛教批判」中野教授古稀記念論文集 1960 pp. 65-68. 同『ブラフマ・スートラの哲学』岩波書店 1981 (第三刷) p. 203, 206. 金倉 前掲書 pp. 502-505. 金倉 pp. 170-174. 参照。

23) これは YBh. の所説を増広したものである。

24) 知が別の知により認識される場合の無限遡及の過失は、YS., YBh. IV, 21 にも述べられる。一般にこの批難は、ニヤーヤ派に対し向けられるとされるが、YS., YBh. で誰に向けられるか現在の筆者には理解できない。Cf. M. Hattori, *Dignāga on Perception*, Harvard Oriental Series Vol. 47. 1968 p. 111, n. 1. 76, 1. 77. p. 112, n. 1. 78.

25) 中村「シャンカラの唯識説批判」pp. 520-521. 金倉 前掲書 p. 514. 参照。