

ヴェーダーンタ学派に於ける我の一考察

——バドマパーダを中心として——

丹 治 昭 義

(一)

シャンカラ (Sankara) を始祖とするヴェーダーンタ学派は精神一元論 (cidadvaita) と称されている様に、自己の本性である我 (ātman) が唯一で純粹な精神 (cit; citānaya) であり、それだけが実在であると主張している。この場合の精神は、その基本的性格からすれば、サーンキヤ学派の精神原理 (puruṣa: 神我) や大乘仏教に云う自性清淨心に代表される純粹精神とか心の本性 (citaprakṛti) と同じ系統に属するものである。その特徴は精神から精神的機能、即ち認識作用を払拭し、精神を経験的世界から超絶したものと理解している点に存する。この様な精神観は我を内省的に追求していった結果であり、瞑想・三昧に於ける神秘的体験に基づくものである。三昧は自己の主観的な心のはたらき、構想作用の消滅 (citavyāpārahrodha; cittagocaraniivṛtti) した境地である。一切のものを対象的に把握する心のはたらきの消滅に於て自ら光り輝く光明 (svayamīyotis) が、心の本性とか純粹な精神 (cītekarasa) と表現されたのである。斯かる本性の精神が自己の実在であるということは、我から經驗界に於ける認識主体 (pr-

mantr) という性格が排除されたことである。然しながら、経験界のあらゆる精神現象は精神を離れては在り得ない。その意味で純粹精神こそ経験界に於ける眞の主体 (vishya) なのである。シャンカラの弟子、パドマパーダ^三 (Padmapāda) は知識の考察を通じて、純粹精神が主体であることを明らかにしている。

パドマパーダもプラバーカラ学派や唯識派と同様、知識が自覚 (svaprakāśa) する知性 (caitanya) であることを認めている。自覚とは知識の認識が知識そのものの自己認識であることを意味する。知識は主体と対象と作用という認識の諸契機によって生ずるが、知識の自己認識の場合、本来一なる知識の内には、それらの諸契機は存在しないから、自覚はそれらなしで成立する知識の自己確認である。知識は一般に対象に対する認識主体の作用によって生じた結果 (prajñā) と考えられている。然し知識が作用の結果であるということは、生じたもの、無常なものであるから、個物として存在する。当然各々の知識は特殊性・個別性 (vishesa) をもって生じている筈である。知識が自覚する知性である以上、知識は自己の特殊性を、特殊性の差異がどれだけ微細であっても、判然と明瞭に自覚して顕現しているのでなければならぬし、顕現している筈である。誤謬は知識を生じさせる主体・対象・作用という諸契機に在る欠陥 (dosa) に基づくのであるが、それらを必要としない自覚には誤謬の余地はないからである。ところで知識は各々青等の対象に対する認識作用の結果として、青の知識等として区別されている。知識の特殊性は一般にその点に求められて居り、求められるべきであろう。然し、パドマパーダはこの特殊性を知識固有の特殊性とは認めない。青の知識・黄の知識という点で求められた特殊性は、ただ青等という認識の対象の特殊性への関連づけ (visyavishesaparāmāsa) によって得られるものであるから、知識そのものにとっては偶有的なものに過ぎない。若し知識が結果として生じたものであれば、「知識は自己に固有の特殊性に基づいて、対象毎に別々に顕現すべき」 (p. 92) なのである。青等が知識に本具的な特殊性であるならば、有相唯識派の見解に他ならないから、知識は外

界の対象の認識根拠では在り得ない。然し知識には青等の対象への関連づけに基づき特殊性以外に特殊性は実際に認識されない。知識には自己に本具的な特殊性は存在しないのである。特殊性のない知識には、知識一般 (anubhava: 知識性) という類 (sāmānya; jati) もない。知識の本性は「一」なるものであって、認識作用の結果として生じたものではない。

然しながら、知識とは青等の対象の顕示 (visayaprakāsa) であり、対象の認識に他ならない。従って青の知識等という対象への関連づけを離れた場合、それは既に知識という概念の枠を超えていると云うべきである。斯く対象との関連づけを離れた知識の本質が純一な自覚する精神そのもの、我に他ならないのである。「精神を本質とする我が各々の認識対象によって限定されているときだけ、知識と表現されるものを得る。その限定 (添性・upādhi) が述べられようとしなない場合は、我等の名称で言誑わされる」(p. 33) のである。即ち、本質としては全く純一なる精神が、対象との関連づけの存否によって我とも知識とも表現されるのである。パドマパーダが「純粹精神には全く性質 (dharma) はないが、歡喜と対象の知識と永遠性という性質が別のものでないのに精神より別のものであるかの如くに顕現する」(p. 23) と述べている様に、対象の知識とは精神の顕現に他ならないのである。そこで我は対象を顕示するもの (visayaprakāsa) として経験界に於ける真の主体なのである。パドマパーダも經驗的認識が認識主体の作用によることを否定してはいない。然し認識作用は先に述べた如く知識を生ずるものではあり得ない。ただ純粹精神を対象と関連づけ、知識として顕現せしめるものである。

認識主体は「私」という觀念によって直接經驗 (pratyaksa) される個体的自我である。然しパドマパーダはインドに於ける謂ゆる実在論の様に、認識主体を「私」という觀念の対象とは認めない。ミーマンサー学派のバーツタ派の祖、クマリーラ・バッタ (Kumarila Bhatta) は我を、互に異なる心的諸現象として変化・開展 (parinama) し

つつ、同時に自己同一的に存続する精神 (caitanya) という性格の実体と考えている^五。斯かる認識主体が「私」という観念によって知られると云うことは、自己を対象とした自己の変化である観念によって認識されることである。従って個我は認識主体でありつつ、同時に自己の対象でもあるという矛盾に陥いる。彼の後継者、パールタサーラティ・ミンラ (Parthasarathi Misra) が個我に精神である観察者 (drasht) と知的感情的諸現象として変化する非精神的部分を認め^六たのは、斯かる矛盾に対処したものであろう。パドマパードの紹介するパーッタ説^七はこの様なものであった。そこでは「私」という観念は前者を認識主体とし、後者の変化による、後者を対象とする知識である。然し、云う迄もなくそれは認識主体の知識ではあり得ない。認識主体が「私」という観念の対象であるという面を徹底させれば、「私」という観念は認識主体を対象としているから、認識主体と離れた知識となることは必然的である。パールタサーラティがニャーヤ学派と同じく「私」という観念を「思考器官の直接知覚」 (manasapratyaks) としたとき^八、個我は開展するものという意味を全く失う。認識主体は個我と思考器官の結合によって生ずる個我 (atman) の属性 (guna) である知識の対象となる。同じことはミーマンサー学派のブラバーカーラ派についても云える。この学派では凡ての知識は「私はこれを知る」と表現され得る様な内容をもつ。知識は「これを」と対格で示される対象の知識であるが、その同じ知識が、同時に「私は」と主格で示される在り方で認識主体を常に直接経験する。「私」という観念はこの主格としての直接経験である。この学派でも個我は知的存在 (cetana) と表現されているが、それは知性即ち知識の基体 (caitanya) という意味である。基体とは知識を属性とする実体 (dravya) に他ならない。その点ではパールタサーラティ以後のパーッタ学派も同様である^十。個我と知性を実体と属性として理解する立場では、個我は知性、即ち心的現象と隔絶した非精神的実体となるのである。

「私」という観念の対象としての個我そのものを否認したのは、無我論を唱導した仏教である。無我は大乗仏教

では謂ゆる法無我にまで深められ、凡ての事象の実体性・自性 (svabhava) の否定を意味する様になるが、狭義としては輪廻の主体である個我 (pudgala-ātman) が存在しないことである。無我の立場では自我意識・「我れ在りと思ふ意識」 (asmināna) は実在する個我を対象とした認識ではあり得ない。従って主観的幻覚 (mithya)、非実在な唯表象 (vijāpamātra) に過ぎないのである。然し日常の立場では自我意識は執着によって実在の認識とされ、我れ在りとしか意識出来ないのである。この執着の否定として作用するのが、中観派で云えば、般若波羅蜜、「知の完成」 (prajāparamitā) である。般若に於ては自我意識のないものも存在しない^{十一}。無の有性、換言すれば、法の実有性をも否定した意味で真に自我意識は消滅するのである。パドマパーダも亦個我が実在でないことは認める。然しそのことはそれが非存在であることを、従って自我意識が単なる幻覚であることを意味しない。梵我一如と云われる様に、ウパニシャッドの哲学は個体的自己の本質 (ātman: 我) と宇宙の実在 (brahman: 梵) との同一性を説いている。精神的には、その思想の忠実な継承者をもって任ずるヴェーダーンタ学派では、個我の本性が実在そのものであり、純粹精神であると主張するのである。梵我一如を伝えるウパニシャッドの聖句 (mahāvākya)、「汝はそれなり」「私はブラフマン (梵) である」「汝」即ち「私」が「存在しない」と個我を否認しているのではなく、「私」がブラフマン・実在であることを教示していると解される (p. 108) からである。パドマパーダの表現を以てすれば、

「輪廻の主体性 (samsariva) と考えられている自己 (ātman) のリアルな (pāramārthika 勝義的) 本性が不変 (kūṭīstha) な純粹精神」 (p. 12) なのである。パドマパーダは斯かる個我を自我意識そのものであると主張する。彼は自我意識を知識と認めるが、それは先に述べた如く、純粹精神による対象の顕示という意味での知識なのである。

ヴェーダーンタ学派の自我意識の概念に決定的影響を与えたのは、サーンキヤ学派のそれである。サーンキヤ学派に於て自我意識と精神との乖離は原理的に最も徹底したかたちで示されている。周知の如く、サーンキヤ学派は、

精神原理と物質原理とを最も明確に区別した三元論の哲学である。一切の経験界の事象は、物質原理である原質 (prakṛti) の変化・開展 (pariṇāma) であって、精神原理 (puruṣa) はその開展とは係りなき傍観者 (sakṣin) にすぎない。原質から思惟機能 (buddhi) が開展し、次いで自我意識が開展する。更に自我意識からは、一方では主観を構成する認識と運動の諸器官が、他方では対象界を構成する諸要素が開展する。同派はその開展の体系を、精神原理を含めて、二十五の原理 (tattva) によって組織しているのである。そこで自我意識は直接的には思惟機能の開展であるが、究極的には原質を質料因とした非精神的な存在である。フラヴァルナーに依れば、^{十二}自我意識は二十五の原理として体系化される途上で、最後に加えられた原理である。それは元来は精神が思惟機能のはたらきや享受を、自己のはたらきや享受と誤想していることであつた。そこに誤れる「私」という自我觀念や「私のもの」という所有觀念 (mamakāra) が生ずる。然し自我觀念等も「高ぶり」(abhimāna) という認識機能のはたらきによるから、精神の超越性が厳密に意識される様になると、誤れる「私」という觀念も精神から切り離されることになつたのである。ヨーガ学派はそれを思惟機能という原理に含めたのに対して、サーンキヤ学派は機能の相逢に注目して思惟機能とは別の自我意識という原理を加えることになつたと云う。斯く自我意識を原質の開展に含めたことは、精神の謂わば経験界に対する最後の係わりが断たれたことであり、精神の超絶性は極限にまで徹底されたと云つてよいであらう。然しそのことによつて「私」という觀念は、我・精神とは関係がなくなり、思惟機能のはたらきをば、自我意識という器官の持つ機能が「私が」と自己自身へ関連づける (svāmipratyavamatsa) ^{十三}ことになつたのである。原理的に云えば、精神である我が誤想するのではなく、自我意識という物質的器官が自己に固有の機能を發揮したところに、「私」という觀念は成立する^{十四}のである。

パドマパーダも「私」という觀念に於ける、主体である精神によつて顯示される対象の面を、自我意識と表現し

ている。これは後述する如く具体的には認識機能一般を指す。然しこのことは「私」という觀念が主体と対象との二元性を内含していることである。「対象とは外的存在として、〈これ〉(idam)と名付けられるものであり、それとは反対に、主体は内的なものというあり方で、〈これでないもの〉(anidam)としての顕現である」(pp. 84-85)。

主体と対象との関係は「私」と「これ」との対立の関係ではあり得ない、主体は認識主体をも対象化するものとして、〈これでないもの〉と〈これ〉、〈内〉と〈外〉との関係に他ならない。然し主体と対象、精神と自我意識又は認識機能の完全な分離を主張する立場では、両者の結合の上に成立する經驗的認識を不可能にする。換言すれば、相矛盾する両者が如何にして認識主体として、全く単一の「私」という觀念に於て成立するかが問題となる。この点はサーンキヤ学派よりも、寧ろヴェーダーンタ学派によって明確に意識されていたと云い得る。パドマパーダは主体と対象の矛盾を「相互に他者の本性をもたぬこと」(parasparātmatā)と規定している。主体と対象は「並存しなご」(sahnavasthāna)ものではないが、存在の本性上から云えば、両者には相互に他者とのリアルな一体化 (paramārtahatāḥ parasparasambhedāḥ) はあり得ないのである。従って主体も対象もその本性が他者と一体化した本性のもの (ītaretarasambhedātmaka) ではなく (pp. 19-20)。彼はその矛盾を主体と客体の両面から問題にしているが、基本的にはその矛盾は主体である精神の性格に基づいていると云ってよいであろう (pp. 20-21)。主体の本性を構成する精神は純一 (ekarasa) なものであるから、主体はそれ自身として対象のはたらきを持ち得ないし、対象の本性が精神であるならば、対象性を失うことは云う迄もない。更に精神は「開展をもたないもの」(aparīṇānin) である。純一であることは部分のないものであることを意味するからである。即ち、開展とは部分の均衡が破られ、別の状態になることである。従って若し精神が開展するものであれば、主体は必然的に主体でない状態になるであろう。認識論的に云えば、開展とは対象の表象を構想することであつた^{十五}。しかし今述べた様に精神は開展をもたないもの

であるし、虚空の如く他の何ものによつても染汚せられぬ、「関係をもたぬ」(nirātana)ものであるから、主体が対象化することはない。更に又、対象も主体によつて精神化されることはない。精神は「対象に移行しない」(apatisankrama: 対象に入っていない)ものだからである。斯く理論的には主体と対象は本性上は相矛盾するもので、一体化の余地は全くないのである。

バドマバーダが示した精神の純一性と「開展をもたぬもの」と「対象に移行しないもの」という性格は、シャンカラと同時代のヴェーダーンタ学者マンダナ・ミシラ (Maṇḍana Miśra) が、見るもの (Drasī) と見られるもの (Dṛśya)、主体と対象が別異の実体 (vicitrasvabhava) である場合には認識が成立し得ないという主張の論拠として示した精神の性格である。^{十六} マンダナ・ミシラはこのことから直ちに精神だけが存在し、唯一なる精神に於てのみ主観と客観の關係が成立するという結論を導いている。その限り彼は純粹な寧ろ單純な精神一元論者であると云つてよいであろう。然し唯一なる精神に於て主客の二元性を根本とする〈多〉の成立に関しては充分な考察がなされていない。彼は主客の成立を先に示した精神の性質と矛盾する精神の開展によるか、或いは仮現 (vivarta) によると「開展」と「仮現」を並置して示している。仮現は〈ことば〉一元論 (śabdatvāita) に於ける唯一無一なる〈ことば〉即ちブラフマンからの宇宙生成を表現する変化の概念であった。^{十七} それは後述する様に、後期のヴェーダーンタ学派で精神の変化を示す概念として採用されている。それらの場合の仮現とは仮象としての顕現、仮構としての変化という意味である。マンダナ・ミシラも仮現を開展と並置することによつて、主客の二元性を中心とした多の世界が^{十八} 虚構であることを示そうとしたのであろう。然し彼の場合変化の形式はヴァスバンドゥ (Vasubandhu: 世親) の識の変化 (vijānapariṇāma: 識転変) の思想の内、謂ゆる生起相と呼ばれるアーラヤ識 (ālayavijāna) からの多の開展と同じものである。^{十九} アーラヤ識はそれ自身が現象界の無常で非實在な根拠であるのに対して、ブラフマンは恒常不変

な実在である。従って形式の上からは仮現という意味はマンダナ・ミシラのプラフマンの変化にはない。彼は多なる現象界が虚構であることを意識していたであろうが、彼の立場ではその主張は理論的裏づけをもって出て来ないのである。

大乘仏教の勝義と世俗という二諦 (*satya*) の思想を受容しているバドマパーダの哲学では、世俗としては無明を根拠とした非実在な多が存在する。無明は精神と対立する非精神的原理として、上述した如く、主体と対象の対立を形成する。精神と無明は理論的には本性上全く相容れぬものである。然もその矛盾はサーンキャ学派の精神原理と物質原理の様に、共に実在であるという次元での対立ではなく、実在と非実在との矛盾であり、勝義としては精神のみが存在する様な矛盾である。その限りに於て彼は紛れもなく精神一元論者であるが、世俗としては無明という非実在の原理を認めた虚構としての二元論に立脚していると云ってもよいであろう。斯くして実在が唯一無二の精神のみであるという立場を堅持しながら、無明による精神の虚構として主・客の二元性を中心とした経験界が可能となるのである。

(一) ヴェーダーンタ学派にはシャンカラ系統の外にも、ラーマヌジャ (*Ramanuja*) の制限一元論 (*visistadvaita*) 等があるが、以下本稿でヴェーダーンタ学派というのは、専らシャンカラ系統を指す。

(二) 認識主体は認識作用の主体 (*kartu*) と作用の結果を享受する主体 (*bhoktu*) を含む。

(三) バドマパーダの著書はシャンカラの *Brahmasrabhasya* に対する注釈書 *Pancapadika* (略号 P. P.) のみである。本稿で引用文等の下に与えた頁数は、同書 (*Madras Government Oriental Ser. No. CLV*) のサンسكريット本文の頁数を示す。

(四) 特殊性と類のないものは虚空 (*akasa*) の様に、「一」で遍在である。

(五) クマールラの学説については、「真理綱要に於ける我論批判」(服部正明稿：「自我と無我」(中村元編)) 参照。

(六) cf. S. Mookerjee, *The Buddhist Philosophy of Universal Flux*, pp. 171-172.

ヴェーダーンタ学派に於ける我の一考察 (丹治)

- ㉑ cf. P. P., pp. 89-90, pp. 135-36.
- ㉒ cf. *Sāstrāpikā*, Amavada. (Chowkhamba Skt. Ser) p. 347.
- ㉓ 拙稿「フロンティア学派に於ける自我論」(印・仏・研十六卷二号)参照。
- ㉔ cf. *Manamevadaya* (C. Kuhn Raja ed) p. 191.
- ㉕ 中論十八品 一〜四偈、金剛般若經 § 3 参照。
- ㉖ cf. E. Frauwallner: *Geschichte der Indischen Philosophie*, Bd. I, pp. 309-310.
- ㉗ cf. *Yātikāpikā* (Motilal Banarsidass ed.) p. 96.
- ㉘ フロンティア学派の自我意識が「私」としてではなく、「われ」として顕現する」となるを批判して
 ぬ (cf. P. P., p. 99)。
- ㉙ フロンティアの後継者が「開展をせよ」と「認め論的」とのみ解釈する。(cf. *Purcapadikavivaraṇa* (略号: P. P. V) (Madras Government Oriental Ser) p. 57; *Vivaraṇaprameyasāṅgraha* (略号: V. P. S) (Andha Univ Ser No. 25), XIX.)
- ㉚ cf. *Brahmasiddhi* (Madras Government Oriental Ser No. 4) pp. 7-8.
- ㉛ cf. *Vakyopadhyā*, Brahmakāṇḍa, K. I, P. Hacker; *Vivarta*, pp. 197-205.
- ㉜ cf. P. Hacker; *op. cit.*, pp. 218-219.
- ㉝ 唯識三十頌、第十八偈。

II

周知の如く、無明は仏教にあっては十二支縁起に示されている様に、輪廻流転する現象界の根拠・根本条件として見出されている。教義的には無明とは仏陀の教説に關する無知を意味する。然し仏陀は輪廻の実相・實在を教示されたのであるから、教説の知とは實在の知であり、それは輪廻の消滅・解脱に他ならない。従って無明を根拠と

することは、輪廻が実在の無知に於てのみ成立していることである。無明は輪廻が実在を根拠としていないことの表白である。実在に基づいていないということは根拠のないことであり、経験界が実在の探究に耐え得ないこと(vicārasahatva)である。大乘仏教中観派のチャンドラキールティ(Candrakīrti)は、世俗(samvṛti)という日常的立場(yōka)の基本的在り方が、無知(añjana)であると解釈している。「無知が遍ねく一切のものの実在を蔽っているから世俗」と表現するのである¹⁾。無明とは日常の経験界の一切の事象が凡て非実在として存在していることである。換言すれば、無明は経験界の非実在性の根拠であった。ヴェーダーンタ学派に於ても基本的には無明は斯かる意味で経験界の根拠である。非実在の世界の根拠として無明はそれ自身非実在(mithyā)である。ヴェーダーンタ学派では非実在を「有とも無とも表現出来ないもの」(anirvacanīya)と定義しているが、然しそれは決して非存在・無(apahnavā) (p. 23)を意味しない、実在に対立し実在を蔽う積極的原理(bhāvarūpa)である。その意味で無明は単なる無知・知の欠除態ではない。実在である精神・知の否定的肯定(jñānaparyudāsa) (p. 26)によって定立された、精神に対峙する物質を本質とするもの(jadātmika) (p. 26)なのである。斯くして無明は単に経験的世界の動力因(nimitta)ではなく、その物質的な構成の質料因(ūpādāna)でもあるのである。パドマパーダは無明を質料因とする経験界を無明の変化・開展(Parīṅama)と理解している。その点ではサーンキヤ学派の原質の開展による経験界の顕現という思想を踏襲したものであると云ってよいであろう。サーンキヤ学派の原質は、凡てのものを構成している純質(sattva)・激質(rajas)・翳質(tamas)という三構成要素(triguṇa)が均衡を保った状態である。斯かる三構成要素の均衡が破られることによって原質から思惟機能(buddhi)等が開展する。ヴェーダーンタ学派も後期になって体系化に関心が寄せられる様になると、サーンキヤ学派の体系を借用して、無明からの開展は三構成要素によって説明される様になるのである²⁾。

無明をサーンキヤ派の原質と分つ根本的な相違は、ヴェーダーンタ学派の無明が能力・潜勢力 (śakti) として理解されている点である。無明の能力についてパドマパーダは、「無明の能力は内なる精神に於て、ブラフマンという本性の顕現を覆つて、自我意識等のへそれでないあり方での顕現の原因である」(pp. 29-30) と述べている。その内で「蔽うもの」(achadata) であることが無明の本来の在り方 (tattva) (p. 136) であり、これが後に覆蔽力 (avarūṇasakti) と呼ばれた能力である。然しヴェーダーンタ学派の無明を特徴づける能力は、「へそれでないもの」というあり方で顕現せしめるもの」(atadrūpavāhāsin) (p. 136) と表現される付託の面に示されている。これが後に展現力 (viksepasakti) と呼ばれる無明の能力である。この潜勢力が現勢化することによって、あらゆる対象が虚妄に顕現せしめられるのである。思想的に見れば、無明の覆蔽力は仏教の無明観に負うと考えられる。他方無明の展現力は一元論の伝統の中に古くから在った思想である。へことばへ一元論に於てはへ多なる潜勢力によって唯一なるブラフマンが主・客の二元性を中心とする多なる現象界として仮現 (vivarta) する。その場合唯一なるブラフマンに在る多なる潜勢力はブラフマン自身であり、同時に別のものでもある。ブラフマンの一性と諸潜勢力の多性は矛盾するものであるが、矛盾しない。矛盾しつつ無矛盾であるのは諸潜勢力がブラフマン自身とも、それとは別のものであるとも、有とも無とも表現出来ない (anirvacanīya) からである^三と云う。かくへことばへ一元論では排中律を否定した論理によって、唯一なるブラフマンと諸潜勢力との関係を逆説的に示している。無明をブラフマンとは別の原理として仮構したパドマパーダは、諸潜勢力を展現力として無明に帰属せしめたのである。従つて彼には諸潜勢力とブラフマンが「別異でも同一でもある」という思想」(bhedābheda vāda) はない。有とも無とも表現出来ない^四と云う不可説性 (anirvacanīyata) は有 (sat) なるブラフマンとの関係を断つて、無明の非實在性を示す存在論的概念規定となつたのである。シャンカラのヴェーダーンタ学派は、魔術を意味するマヤー (māyā) を無明と同義

異語として、付託の面を強調しているが、この点が同派が二元論の系列の中で特に「マヤー論」(māyāvāda)と称される由縁である。

パドマパーダによれば、無明の覆蔽と付託が可能となるのは無明が精神に本有的(naisargika)であるからである。(本有的という訳語は誤解をまねき易いが、ここでは本有的とは無明が精神そのものに本具的・本性的(svabhāvika)なものと云うのではない。それに対比して云えば無明は精神にとって偶有的(gantuka)なものと云うべきであろう)。彼は無明が精神に本有的であるという意味を、「内なる精神(pratyakaitanya)の存在のみと結合しているもの」(p. 24)、「無明の能力は内と外とのものに於て、そのもの自身の存在のみと結合しているもの」(p. 27)と、繰返し「存在のみと結合しているもの」(sattamātrānubandhin)であることを強調している。このことは無明が精神の一樣態とか現象面と結合しているということを否定して居るのである。精神の様態とか現象は無明の覆蔽と付託の結果に他ならない。無明は精神の最も内奥なる純粹な本性に結合していることによって、精神を蔽い精神において非実在な対象を開展せしめ得るのである。パドマパーダの後継者^五達は本有的を無明が無始時来(anadi)存在しているという意味で理解している。彼らはそれを無明の結果の面で捉えている。即ち精神への享受の主体性の付託は活動の主体性の付託に依拠し、活動の主体性は貪瞋の結合(rāgadvēśānyoga)の付託に基づき、更にそれは享受を必要とするから享受の主体性の付託を前提とする。この様な付託の円環的因果関係が無始時来存続しているから無明は本有的であると主張するのである。然しそのためにも精神が存在するときは、常に無明がその存在と結合してなければならない。

自我意識そのものは無明の特定の開展であるが、それはサンキヤ学派の原質の開展の様に、精神原理とは無関係な開展ではない。「自我意識は無始の無明が主宰神(paramēvara: プラフマン)に統治されていることによって得

られた特定の開展である」(p. 96)。主宰神の統治^六とは、自我意識が精神に内在し精神との付託に於てのみ成立していることである。無明の諸変化はその本性として (svatpach) 精神に付託された (adhyasta) (p. 25) 存在であって、付託を離れては存在し得ないのである。然も自我意識は精神に付託されたものとしてのみ「私」という觀念であり得るのであって、無明が独立して開展するならば、自我意識の特定の状態である享受の主体性等は「これ」というあり方でしか顯現し得ない (p. 98) ことになる。この様な自我意識と精神の付託は単に認識論的な付託の定義では律しきれない問題をはらんでいる。付託 (adhyasa) は語源的にはへ上に置く、重ねる」という意味の語であり、認識論的には誤謬論の問題に属している。例えば貝を銀と錯覚する場合、ヴェーダーンタ学派は錯覚を単なる主観的幻覚と考えるのではなく、その認識に対応する非實在な銀が外界に在って、それを対象として銀の認識が生ずると主張する。そこで銀の知識が誤謬であるのは實在である貝に非實在な銀が付託されているからである。然しその場合、実際に認識されているのは銀のみであって、貝は顯現していない。シャンカラはその点を主体やその性質と、対象やその性質が各々相互に付託されるという相互性によって解決しようとした。パドマパーダもシャンカラの著書の注釈者として相互付託を全く無視してはいない。彼は対象が精神に付託されるだけならば、精神は顯現し得なくなるし、精神が自我意識等に一方的に付託されるだけであるならば、自我意識を中心とした經驗界 (prapancha) は顯現し得ない (p. 157) と述べて、相互付託を弁明している。然し相互付託は単に精神と対象が各々交代するにとどまるから、云う迄もなく問題の眞の解決にはなり得ないのである。彼の付託の定義は、一体 (samheda) 又は一性 (ekatva) としての顯現、或いは一体・一性であるかの如き (iva) 顯現ということである。そこで両者の一性が「かの如き顯現」であるから迷妄 (bhraanti) なのであり、その一性が非實在 (mithya) なのである。要略すれば付託は本性上全く相容れぬものが、単一の觀念に於て理解されるときは、經驗的事実として両者が一性であるということであ

る。その観念が迷妄であり、一体であるかの如くに存在していることが非實在である。

自我意識は先に触れた如く、全く相矛盾する〈これ〉なる対象と〈これならぬ〉精神という本性のものの母胎 (p. 86) 即ち兩者の一体的な在り方 (sambhinobhayarūpa) (p. 102) である。パドマパーダが自我意識をウパニッシャドの「心胸の結び目」(hrdayagranthi) という言葉を用いて、主体と対象の結び目 (granthi) と表現しているのは、自我意識に於てのみ純粹精神との付託があるからである。「私は」と表示される自我意識は凡ての日常的生の實際 (lokavyavahāra) に先行する第一の付託 (p. 33) なのである。パドマパーダは、自我意識の〈これ〉なる対象の部分に「無明の特定の開展である自我意識は、〈これならぬ〉精神である我から注意深く区別されて、ヴェーダーンタ学派の人々によって、内官 (antarākaraṇa) 思惟機能 (buddhi) 又は私という観念をもつもの (ahampatyāyin) と特定の認識能力 (jñānāśakti) に応じて言詮され、又活動能力 (kriyāśakti) の面で生命 (prāṇa) と表現される。」(p. 100) と述べている。即ち、自我意識は認識と活動の能力の基体 (āśraya) (p. 96) であるが、サーンキヤ学派の様に私という観念を担っている内部器官とは考えていないのである。寧ろ彼は無明を能力と考えていた様に、自我意識をも能力として捉えている。その諸能力、機能 (prācāra) が欲求 (kāma) とか決断力 (saṃkalpa)、認識 (dhi) 等であり、それは知的能力の面を示す内官の変化 (開展) である。これらの諸変化を有する内官と精神の付託として成立する自我意識に於て、我は「活動の主体性と享受の主体性の同一の基体」(p. 96) となるのである。自我意識という結び目は経験界の認識主体として「輪廻という舞台の支柱」(p. 156) であり、その諸能力を動力因 (nimitta) として「ブラフマンから草に至るまでの凡ての生命あるものが、恰かも頭が燃えているものが(狂乱し走り回る)様に彷徨する」(p. 156) のである。

純粹精神との付託に於て成立する自我意識は、認識機能を媒介とした知識ではあり得ない。先に述べた如く、ヴ

エーダンタ学派に於ては、経験界の認識は内官である認識能力の開展を媒介として、精神が対象を顕示することであつた。斯かる認識主体の活動に基づく認識現象は、当然認識主体を前提とする。然し「関係をまたぬ (asaṅga) 不変異 (avivarta) な我には無明の付託なしには認識主体性は成立しない」(p. 144)のであるから、経験界の知識は精神と内官の付託の上にのみ成立する。その付託そのものである自我意識、「私」という観念は認識活動に先立って成立する知識でなければならぬ。シャンカラは自我意識の精神への付託を、「私」という観念をもてるものの、自己のあらゆる機能 (prācāra) の傍観者である内我への付託」と述べているが、それをパドマパーダは「自己の凡ての機能をば、関係をまたぬ不変異な(中略)精神界 (cīdhanu) は、直接に (sākṣat) 無媒介に (avyavahānena) 顕現する」(p. 156)と解説している。「私」という観念は精神による直接的、無媒介な顕現である。それ故に自我意識は単に「これ」という対象の知識ではなく、「私」という観念として成立するのである。この様に自我意識は精神による内官の顕示という意味では、対象の知識であるが、同時にそれは内官によって限定された内我 (pratyagātman) 即ち個我 (jīva: 生命あるもの) の顕現でもあつた。「自我意識である「結び目」は、(中略)〈これならぬ〉精神と結合した (samvalita) ものとして、それ(精神)の顕現の原因」(pp. 133-4)なのである。シャンカラは、各人にとって内我は解りきつた自明のもの (prāsiddha) であるから、「直接経験される (aparokṣa) 」と述べている。パドマパーダはこの「直接経験」をば、「内我は自己の絶対的能力によつてのみ、直接経験される (svamahimāivāparokṣat) 」(p. 136) ことであると云う。彼は別の箇所では、精神自身の確認 (svartuṣasiddhi) は「自己の絶対性 (svamahimya) だけ」(p. 95)と述べている。このことから窮える様に、絶対的能力によるとは、自覚 (svaprakṣa) を意味する。「不変な精神と結合して生じた光明 (jyots) であり、自ら顕現して居り、直接経験されるものが自我意識」(p. 99)なのである。自我意識とはまさに精神の自覚に他ならない。シャンカラは内我をば、「〈私〉という観念の対象」(asmat-

pratyavasyaya) と呼んでいるが、内我は自我意識の限定によって顕現せる精神であって、対象ではない。「へそれは対象であるかの如くに在る」という譬喩的表現によって、〈これならぬ〉精神である我の本性 (amadhātu) が、「私」の觀念の対象と云われる」(p. 134) に過ぎないのである。「私」という觀念は、個我を対象とした直接經驗ではなく、精神を本質とする個我の自覚としての直接經驗である。従って「私」として意識される個我は、絶対に対象化されないものである。

「私」と表示される自我意識が「第一の付託」であるということは、我々の日常生活に於ける「私」という觀念が、純粹に自我意識だけで成立しているのではないからである。「私は人 (manuṣya) である」と理解し表現している場合の「私」は、自我意識に「人」を付託しているのである。ここで「人」とは「感官を伴った身体的全体」(kāryakarasamūhāta) を意味する。換言すれば、「私は人である」と表現されるのは、誤って我と身体を一性として意識しているから (ekatahīnānā) (p. 76) である。我と身体の付託を基礎として「私は太っている」、「私は啞である」などと云う。この様な世間的表現 (lokavyavahāra) の背後には、身体の性質や感覺器官の性質を誤って自己と一体視している付託がある。付託は単に身体や感覺器官に関するだけでなく、身分・状態等のあらゆる日常的事象にわたっている。例えば、「婆羅門は犠牲をなすべし」という聖典に示された命令もまた我とカースト (varṇa: 社会階層) との付託の上に成立しているのである。パドマパーダの後継者達は、精神が内官との付託のみにとどまっているのは夢眠の状態の夢のみであって、目醒めている限り更に身体等との付託が必然的であると述べているが、このことがパドマパーダが個我の同義異語として身体をもてるもの (sarin: sarira) を挙げている (p. 134) 由縁である。自我意識が第一の付託であるのは、身体等の付託が直接、我・純粹精神に付託されるのではなく、精神と内官との付託を通じて始めて我に付託され得る (p. 159) からである。「私は人である」と表現される我と身体との誤

れる一体視がある限り、「私」という觀念の対象と譬喩的に表現されている「内我」、即ち享受の主体が純粹なかたちで顕現することはないのである。然しながらパドマパーダも亦我と身体等が理論的には各々別異の存在であることを認めている。両者は別異のものとして認識され、論証され得るのである。彼が付託を主張したのは理論の立場ではなかった。理論的認識や論証によって否定されも解決されもし得ない経験上の事実、我々の日常的生の実際についてであった。有り得べからざる我と身体との付託こそ「無明の所産であるから、まさに魔術 (Indraja) に他ならぬ」(p. 79) ののである。無明が経験界の根拠であるのは、我々の理論的反省を空疎な主観的整合にとどまらしめる、現存在の迷妄の根拠なのである。

(1) cf. *Prasamapada* (Bibl. Ind. ed.): p. 497.

(2) cf. *Vedantastara* § 37.

(3) cf. *Vakyaopadhyaya* (Sarasvati Bhavana Granthamala: Vol. 91) p. 17.

(4) *bhedābhedavāda* ब्रह्मविद्या cf. S. Dasgupta; *A History of Indian Philosophy*, Vol. II, p. 43. 猶「*ブハム*」
正體は *bhedābhedavāda* ब्रह्मविद्या。cf. P. Hacker; *op. cit.* p. 202.

(5) cf. P. P. V., pp. 61-62; V. P. S., XXIV.

(6) サーンキヤ学派でも精神原理は開展の支配者である。然しそれは開展に内在してゐる。cf. *Sankhyakarika*, k. 17.

(7) *Mundaka Uṣ.*, II. 2. 8.

(8) cf. P. P. V., pp. 291-292; V. P. S., CIX.

II

自我意識と精神の付託は純粹精神をして輪廻の主体である個我たらしめることであった。パドマパーダは付託の斯かる性格を精神の自我意識による染汚 (uparāga) とも表現している。染汚は水晶と赤いジャパールの花との関係で

譬喻的に示されている。無色透明な水晶の背後に赤いジャパーの花が置かれてみると、水晶それ自身が赤く見える。水晶は花によって赤く非実在に色染め (uparaga) されるのである。それと同じように、純粹精神もまた自我意識によって染汚せられて、「私」という經驗界の主体 (shankart) として顕現する (p. 100) のである。然しヴェーダーンタ学派では「精神と異質の (vikasna) ものは虚妄な現象 (vibhramavilasa)」(p. 112) に過ぎないから、染汚の原因である自我意識はジャパーの花などの様に実在 (paramartha) ではない。自我意識は寧ろ水晶に在る非実在な赤さ、即ち染汚そのものであって、それを惹起せしめる外的実体として存在しているのではない。精神を染汚する原因は外的存在ではなく、「私」という主体性そのものの潜在的印象 (sanskāra) に他ならない。「私」という主体性とそれの潜在的印象とは、種子と芽の如く無始時来、相互的因果関係として存続しているのである。經驗界の現象を潜在的印象の顕在化に求めるのは、インドに於ける観念論的諸派に共通した思想である。唯識派のアーヤ識を根拠とした識の変化は、最も徹底したかたちでこの様な因果関係を展開しているものと理解出来る。パドマパーダの場合、斯かる因果関係を論理化しているものが先に述べた無明の開展の理論であった。

パドマパーダは個我の生存を、ウパニシャッドの思想を継承して、生理的に、覚醒状態と夢を見ている夢眠及び熟睡状態に分析している。ウパニシャッドでは熟睡状態は梵我一如の実現された状態と考えるが、彼はそれを認めない。三状態は凡て無明に蔽われた状態である。先に触れた如く、覚醒と夢眠状態は無明の開展した状態であるが、それに対して、熟睡状態に於ては無明は「あらゆる開展が帰滅」(p. 99) している。然しそれは無明の消滅ではない。「自我意識等は展現の潜在的印象として存続している」(p. 99) のである。精神はそこでは「その潜在的印象に染汚せられた無把握という無明に覆われた光明」(p. 134) として存在しているから、無意識の状態に在るのである。パドマパーダは聖典等に用いられている「完全な安息」(samprasāda) を、個我の同義異語として挙げてゐる (p. 134)

が、それは個我の熟睡状態を示しているのである。夢を見るとか目醒めるといふ現象は自我意識等の印象の顕在化、無明の自我意識等への開展であるが、そのことは精神に付託されている「私」といふ主体性の印象の顕在化するに他ならない。

然しながら、「内官の染汚に基づく我の「私」といふ主体性こそ非實在である」(p. 100)と述べられている様に、精神が個我即ち「私」といふ主体として顕現することこそ迷妄である。個我とは非實在な精神に他ならないのである。精神が個我として顕現することを質料的な因果関係で理解しているのが仮現説(vivartavada)である。パドマパーダの場合、仮現は用語としては未だ明確に定着してはいないが、実質的には精神の仮現の思想に貫かれていると云つてよいであろう。仮現は一般に開展との対応によつて定義されている。その対応を簡潔に示すのは『ヴェーダーンタ・パリバーシャー』^二の次の一節である。「開展とは質料因と同質の存在性をもつた結果の生起であり、仮現は質料因と異質の存在性をもつた結果の生起である。」経験界に於ける凡ての事物は無明を質料因とする観点からすれば、等質の存在性をもつた結果であり、精神を質料因とする結果として捉えれば仮現である。先に触れた如く、ヴェーダーンタ学派は仏教の勝義諦と世俗諦の区別の思想を導入して、それを存在の質の区別に適用している。眞の存在(gaṇ)即ち實在は勝義的存在性(paramārthikasatva)をもち、非實在な経験界の事物は「有とも無とも表現出来ない」ものであるが、世俗としては存在する。それが世俗的存在性(vyāvahārikasatva)と表現されたのである。経験界に於ける錯覚の対象、例えば、貝に於ける銀の如きものも全く存在しないのではない。それらのものは世俗的存在性をもたないが、主観的存在性(Pratibhāśikasatva)をもつ。仮現は「異質の存在性をもつた結果の生起」であると定義されているが、それは必ず高次の存在性から異質の低次の存在性への変化を意味する。純粹精神の仮現は勝義的存在性から世俗的存在性への変化を云うのである。パドマパーダは貝を銀と誤認する場合の貝に於

ける銀の顕現が貝の仮現であるとは表現していないが、貝の開展ではあり得ないことを詳説し(p. 49)、且つそれがマヤー(＝無明)によって造られた(māyamaṣa)ものであると述べている(p. 54)。無明の能力は、先に触れた如く、内と外とのものに於てそのもの自身の存在のみと結合している。無明は純粹精神だけでなく、「内」即ち經驗界の主観を構成するものにも、「外」外界の対象物にも存在しているのである。貝に於ける銀の顕現は貝に在る無明の開展なのである。貝の仮現と貝に在る無明の開展とは別のことではない。パドマバーダは精神の仮現という表現を使っていないが、無明の開展と付託とによってその内容を表現したと云ってもよいであろう。

斯くの如く無明が精神を覆蔽することは精神が個我として仮現することであつた。このことは無明の精神との結合それ自身が實在的な結合ではないことを意味する。然しそれは単に先に述べた理論として精神と物質とが本質的に乖離しているという意味ではなく、非實在な無明の精神との結合もそれ自身非實在に過ぎないという意味である。従つて無明の覆蔽も展現も精神をリアルに覆蔽するのでも展現するのでもない。純粹精神そのもの、ブラフマンという本性は無明の結合、覆蔽によつて些さかの影響も受けることなく、無明に基づく非實在な現象界を超越しているのである。パドマバーダの後継者達はその点を次の様に解説している。^三無明は純粹精神の存在のみと結合して、ブラフマンと個我との差別を顕現せしめているが、それは恰かも顔が鏡と結合して顔そのもの、本像(bimba)と鏡中に映つた影像(Pratibimba)としての顔との差別を現出せしめる様なものである。そこで鏡は専ら影像としての顔にのみ影響を及ぼすが、鏡との結合は本像たる顔に何らの影響も与えない。無明は精神そのものと結合するが、ブラフマンたる純粹精神そのものに係わることなく(無視して: upakṣya)、個我の部分だけに関与するもの(jivavibhāgāikapakṣapātin)として、輪廻を生じしめるのであると。この様に純粹精神と個我とを本像と影像として理解する見解が、影像説(pratibimbavāda)と称せられ、後にパドマバーダの系統の基本的見解と見なされている。影像説とは

「無明を添性とした本像である精神が主宰神であり、内官とその潜在的印象に限定された、無知に反映した精神が個我である」と説明されている如く、ブラフマンが無明に反映した、映像としての精神を個我とする見解である。^四この見解では無明は純粹精神に結合しつつ、自己に反映した個我にのみ係わるものである。従って無明による精神の覆蔽とは個我にとって自己の本性が蔽われていることに他ならない。「個我にはブラフマンという自己の本性の無把握 (anavagana) という、無明を本質とした繫縛 (bandha) が本有的である」(p. 73)。精神と無明との結合が本有的であること、個我に自己の實在であるブラフマンについての無把握が本有的なこととは別のことではない。無明の覆蔽力は個我に於ける無把握として現勢化しているのであり、展現力は個我が「自己の本性を「私」という主体性と意識する」(p. 111) こととして現勢化しているのである。無明は個我に於ける自己の本性の無把握と自己を「私」という主体と誤想 (viparyasa) (p. 72) することとしてのみあらわれているのである。

經驗界の認識主体が精神の認識機能への反映によって成立するという思想は、サンキャ学派に於ても採用されている。同派では対象の認識は思惟機能が一方では対象の形象を自己に映し出し、他方では精神の影像を受け入れることによって成立する。精神が思惟機能に反映することが、精神が思惟機能のはたらきを意識することである。パドマパーダの表現によれば、「人 (puruṣa) が思惟機能に在る対象を知る」(p. 117) のである。^五このことによって、認識作用の主体でない精神原理が認識作用の結果を享受する主体となるのである。然しこの学派では精神原理は個体的精神に他ならなかった。先に述べた如く、自我意識をも精神から独立させながら、然もなお精神が個人毎に異なるという個性を捨てきれなかったサンキャ学派では、享受の主体性は純粹精神 (puruṣa) に本具的なものとして残されているのである。精神が思惟機能に反映するという主張は、個体的精神が經驗界を超越し、それ自身変化を経ることなく、享受の主体性であることを可能にするためであったのである。パドマパーダの場合、個我は「私」

という主体として認識作用の主体と享受の主体であるが、それは影像としての精神そのものであった。本像である「純一なブラフマンは無始時來成立せる無明に限定された無量の個我の顕現の基体」(p. 74)として、自己の本来のあり方で存在しているのである。従って純粹精神そのものにとっては享受の主体であることも、活動の主体であることと同様、本具的なものではなかった。ヴェーダーンタ学派では純粹精神の個性性を否定することによって、享受の主体性をも精神の本性から払拭したのである。

然しながら個我とブラフマンは別異の存在ではあり得ない。個我が無明に反映した影像としての精神であることは、精神が無明に「移行すること」に他ならないからである。マンダナ・ミシラが精神を「移行しないもの」と述べたのは、思惟機能に精神が反映・移行するというサーンキヤ学派の見解を批判したものであった^六。従って精神が無明に反映することは本来あり得ないのである。パドマバーダがブラフマンと個我を本像と影像の譬喩で示した本来の意図は、「両者の別異性を示すためではなく、同一性を示すためであった」(pp. 104-111)。「私」という主体のへこれでない部分^七がブラフマンより別の実体でなく、それこそブラフマン」(p. 104)なのである。彼は個我と同義異語である内我 (pratyagman) という表現を分析して、「内」とは身体等の「外」というあり方に対する偶有的徴表 (upalaksana) に過ぎないものであり、「我」は譬喩的表現でない字義通りの本性 (nirupacāritasvarūpa) をあらわすと述べている (pp. 156-157)。この様に内官に付託された個我は「内官の物質性 (antahkarana-jādyā) によって支配され (askandīya) なる」(p. 111)ものとして精神そのものである。精神は純一なるものであるから同時に本像と影像として実在することはあり得ない (p. 108)。然もなお、ブラフマンと個我が別異のものであるかの如くに顕現していることこそ、迷妄に他ならないのである。影像とは無明に於ける精神の非実在な反映である。然しこのことは個我が非実在であるというのではない。個我とブラフマンの別異の顕現 (vichedāva bhāsa) が実在でないこと

いうことである。ブドマパーダは個我とブラフマンの別異性こそ無明によって顕し出されたものであると云う。彼はここでも「マーヤー論者」としての面目を發揮して、「マーヤーには不可能ということはない。在り得ざることを顕し出すのに巧みであるから」(p. 109)と述べている。無明とは窮極的には精神が純一なるままに個我の存在をあらしめる能力なのである。

- (一) cf. *Bṛhadaranyka Uṣ.* chap. 4.
- (二) cf. *Vedāntaparibhāṣā* (Adyar Library Ser. No. 34) Prathamapariccheda, p. 37.
- (三) cf. P. P. V., p. 219.; V. P. S., LXXXI.
- (四) cf. *Siddhantabindu* (Gaekwad's Oriental Ser.). Skt. Text. p. 28.
- (五) この表現は、ブドマパーダの後継者によってサーンキヤ説と見なされてゐる (cf. P. P. V., p. 151)。
- (六) 本稿 (一)の註十六参照。