

Vākyapadīyavṛttiに引用される詩節の ヴェーダーンタ説

村 上 幸 三

はじめに

バルトリハリ (Bhartṛhari=Bh) 作の言語哲学の書として知られる Vākyapadīya (=VP) の I. 1 に対する Vṛtti (=V) の末尾には12個の詩節¹⁾がおかれている。それらは、この先検証していくが、一見して非常にヴェーダーンタ派的であり、しかも無明 (avidyā) という不二元論でおなじみの術語が用いられている。それらは、7世紀後半から8世紀に活躍したと考えられる (Thrasher 1993, pp.111-128) シャンカラ (Śaṅkara=Ś) とマンダナ・ミシュラ (Maṇḍanamīśra) 以前に明らかにさかのぼる年代の古さ²⁾からいって不二元論ヴェーダーンタ派の原型を考える上で貴重な資料になるはずである³⁾。本論はそれらに現れる思想の特徴を、VP(V)との比較を交えつつ、主にŚの所説——村上1989, 1992, 1993a, 1995を特に参照されたい——と比較して考察する。なお、本来単独の一節をあてがわれてもよい詩節(g)となるべき1詩節⁴⁾の考察はページ数の都合で省かざるをえず、気づいた特徴を網羅できてはいないことをあらかじめおことわり

-
- 1) 詩節に付す記号はIyer 1965による。ただし(j1)と(j2)については二つの詩節をIyerが(j)としてまとめて翻訳している。
 - 2) Bhは5世紀の人物と考えられ、VPVはBhの著作ではないと考えるHoubenですらVPVをBhの直弟子の作と考えている (Houben 1999, p.192)。
 - 3) いくつかの詩節が不二元論ヴェーダーンタ派の文献に引用されているのは注6で述べるとおり。なお、中村1955(p.10ff.)は、本論であつかわれる詩節を含む「Bhに帰せられる」断片を集めている。チベット語訳で知られていた断片のサンスクリット原文をVPVにさがしあてたのはFrauwallnerらであるが(本論注6参照)、これらの詩節の思想の考察という点で中村1955が本論の先行研究といえよう。
 - 4) trayīrūpeṇa taj jyotiḥ paramaṃ parivartate/

する。

本論は考察に当たってこれらの詩節をある独立した作品のまとまった一部分、あるいはある短い独立した作品の全体として⁵⁾ながめる態度を試してみる。もちろんこれらの詩節をVPVの著者はVPの所説に一致するものとして取り上げている。それらがBh自身の作とみなされることすらある⁶⁾。また、これらの詩節が本論の題目がいうように「VPVに引用され」たものではなく、VPVの地の文に属するという見方もある⁷⁾。だが、これから示されていくこれらの詩節の不二一元論ヴェーダーンタ派的性格から考えて、これらをいったんVP(V)と切り離して考察してみる価値はあろう。また、これらをVP(V)と一体のものとして理解するばかりでは、過度に不二一元論ヴェーダーンタ派的な発想がVP(V)本体の側の理解にもちこまれる危険性も生じるのではないだろうか。

pr̥thaktīrthapravādeṣu dṛṣṭibhedanibandhanam//

その至高の光は三ヴェーダとして普及する。[その至高の光は]異なる学派の議論に見られる様々な異なる見解の基礎である。

- 5) 注7で述べるとおり源泉が未知であるならば、これらの詩節が単一の作品からの引用であるとみなすことすら本来は留保しなければならない。したがって本論から抽出されるヴェーダーンタ説は、最終的に現行のとおり詩節を並べることを許したVPV作者の観点というフィルターを通したものであることを免れえない。
- 6) (a)～(d), (f)～(h), (j1)～(k)がJñānaśrībhadrāのLaṅkāvatāravṛttiにBhのことばとして引用される(Lindtner1993,p.212f.; 畝部1998; Unebe2000)。また、(j1)と(j2)がDignāgaのTraikālyaparīkṣāでVP.Ⅲ.3からの抜粋の後に引用される(中村1955,p.25f.; Frauwallner 1959,p.113,152; Lindtner1993,p.201)。今日においても、VPVがBhの自注とみなされる傾向(VPVの著者の問題について村上2002,注1で言及している研究を見よ)も手伝って、一般にこれらの詩節はBhの思想に包含されて論じられがちだったと思う。たとえばBhに30ページを割いているPandey1974がこれらの詩節だけにその一節を充てるということはなかった。
- 一方で、§の弟子であるSureśvaraのBṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārttikaに(e)がそのままSureśvaraの自説として挿入され(Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārttika,Ⅲ.5.45), (j1)と(j2)が同書に少し本文を変えられて、やはりSureśvara自身の説として挿入されている(Ibid.Ⅲ.5.43-44.cf.中村1955,p.24)。もっとも、(j1)と(j2)は他の作品でもたびたび引用される詩節である(中村1955,p.22ff.)。
- 7) Aklujkar with Potter1990は「他から引用されたのかもしれないし、そうでないのかもしれない」とこれらの詩節を評している(p.127)。また、それらについて赤松1998a

1. 二項対立を超越した絶対者

これらの詩節では全体我 (viśvātman) といわれるモノの特質が語られる。viśvātmanは何らかの神を形容することばとして知られているが⁸⁾、ここではいったいどのようなモノなのであろうか。

yaḥ sarvaparikalpānām ābhāse 'py anavasthitah/
 tarkāgamānumānena bahudhā parikalpitah// (a)
 vyatīto bhedasamṣargau⁹⁾ bhāvābhāvāu kramākramau¹⁰⁾/
 satyānṛte ca viśvātmā pravivekāṭ prakāśate// (b)

は「次のように言われている」(uktam) という導入をもつので、何らかのテキストからの引用である可能性もある。」(p.304,n.15) と述べている。だが、12個の詩節の直前にある“tathā hy uktam”ということばに加えて、以下に述べるṛtudhāmanという語の存在からこれらの詩節をVPV以前に存在した未知の源泉からの引用と考えるのがどちらかという妥当であると筆者は考える。

詩節 (d)——原文・翻訳は本論第2節にある——でṛtudhāmanなるものが被造世界の動力因たる全体我 (Br) の喩えとしてもちだされている。Ṛtudhāmanという語はVP. III.9.45では時間を意味することばとして使われていて、各種の辞書にはそのような意味は採用されていないが、ここでも同じ意味だろうと筆者は考えた。

時間はVPでは世界創造の動力因であるとされる (VPの時間について村上2002とその中——特に注10——で参照される研究を見よ。村上2002を執筆する時に見落とした研究としてSrimannarayana Murti1981,1982がある。本論第2節と注8も参照)。Ṛtudhāmanに関する筆者の推定が正しければ、そのようなものが被造世界の動力因たる全体我の喩えになっている点で、これらの詩節がBhと遠い思想環境でつくられたものでは決してないことがいえるだろう。それと同時にそれが喩えであるというまさにそのことによって、時間がVPにおけるように文字通り世界創造の動力因である可能性が排除されてもいる。したがって、この部分はBhと思想的に一致するとは言いがたい。

さらに、注釈者が注釈対象 (VP) の思想と反することを詩節 (d) におけるように何の委曲も尽くさずに述べるというのは不自然であり、このことは、これらの詩節がVPVの地の文に引用されたものであることを示唆していよう。

ただし、本論第5節で述べるように本論で扱う引用詩節全体の構想はある種の語Br論寄りであるからBhと全く立場を異にするとも思えず、それらがBhの散逸した著作からの引用である可能性 (Frauwallner1959,p.113; Lindtner 1993,p.201) すら、詩節 (d) におけるBhとの思想的不一致にもかかわらず、否定できないだろう。

8) Viśvātmanには各種の辞典では“the Soul of the Universe”, “Allseele”, “ame universel” と

全ての憶測に照らしても確定することがなく、思弁と伝承と推論によって多様に憶測され、差異と統合、存在と非存在、連続と非連続、真実と虚偽を超越する全体我が、識別されることによって顕になる。

詩節(b)では全体我が各種の二項対立を超越した存在とされている。ところが、Śの系統のヴェーダーンタ派であればブラフマン (Brahman=Br¹¹) は端的に「存在」、「非連続」、「真実」と形容されることが予想されるところである (Hacker1953,p.21)¹²。したがって、これらの詩節とŚの絶対者観は全く同じとはいえない。もっとも、Śの唱えるまったく変化しないBr (cf.村上1994,p.97) について為されても自然な「変化しない」(nirvikāram) という形容が詩節(j2)でBrについて為されることから、これらの詩節の著者もある種の不二一元論者で

いった語が与えられている。「世界全体の靈魂」、「普遍的な靈魂」と理解をされてきたわけだが、「全体我」という短めの訳語を本論は用いる。

Viśvātmanは、たとえば Maitrāyaṇīya-Upaniṣad, 5.1では Brahmā, Viṣṇu, Rudra 等と呼ばけられる神を形容することばであり、同6では Prajāpati を形容している。Mahānārāyaṇa-Upaniṣad240では Nārāyaṇa が viśvātmanといわれている。Mahānārāyaṇa-Upaniṣadには複数の伝本が現存するが、どの伝本にもviśvātmanという語が含まれる (cf. Mahānārāyaṇa-Upaniṣad, p.63)。

本論の論じる資料といっそう関係の深い文献からviśvātmanの用例をひとつ挙げよう。

pratyavasthaṃ tu kālasya vyāpāro ' tra vyavasthitah/
kāla eva hi viśvātmā vyāpāra iti kathyate// (VP. III. 9.12)

一方、この世では[発生等の]状態ごとに時間の作用が定まっている。すなわち他ならぬ時間が「全体我」、「作用」と語られる。

Bhにとって時間は基本的にBrの一能力 (śakti) なのだが、他の諸可能性を適用して (VP. III. 9.9-26) 世界のあらゆる変化を実現するというかたちの作用をしている (Cf. 村上2002,p.2ff.)。人によっては時間を、あらゆる状態に普遍的に作用する原因であるという観点からあたかも至高の神 (「全体我」) のごとく考えるし、別の人は時間の作用である現象 (ものごとの変化。そのような現象からのみ私たちは時間の存在を感じ、考えるだけである) にのみ着目して「作用」の彼方にある時間それ自体の存在を考えない (VP. III. 9.1には「ある者は作用と別に時間があるという」——vyāpāravatyatrekeṇa kālam eke pracakṣate——とある。III.9.1の「ある者」と逆に「作用」以外に時間を考えないという立場もありえよう)、というのが上の詩節の趣旨であろう。ともかく、ここのviśvātmanも神を意味していると考えられる。

本論であつかう詩節では、本論第2.3節で示されるように、それはヴェーダーンタ

あるといつかまわないだろう。本論であつかう詩節はŚにいたる不二一元論の原型の一つ、あるいは別種の不二一元論を示していると考えられよう。

2. 被造世界の質料因かつ動力因

詩節の順序に従えば第3節の「絶対者と個我との部分・全体関係かつ支配・被支配関係」から先に取り上げるべきだが、そちらの方がこみいった考察を要するので、より単純で、ヴェーダーンタ派について知識のある人にはなじみ深いと思われる問題を先に論じる。

派的なBrと同様の最高神と考えられ、事実詩節(j2)でBrと言い換えられる。

- 9) VPV . I . 1 . 1 , p.1にある *bhedasamsarga*” という複合語について赤松1998aは「ブラフマンと、その力能（シャクティ）の個別的な顕現体である現象世界の諸個物との関係をいうものと理解したい」（p.306）と説明している。おそらく詩節(b)の *bhedasamsarga*にも同様の説明があてはまるだろう。
- 10) 連続 (*ārama*) はBhにとって行為 (*kriyā*) を特徴付けるものである。村上2002,p.3以下、ならびに同論文注13に言及される研究を見よ。
- 11) Śの場合、‘[param] brahma’ ([最高]ブラフマン), *paramātman* (最高我), *parameśvara* (最高主宰神) ないし *īśvara* といった語は同じ対象を指して使われている。本論でŚについて「Br」というときはそれらの語で言われているものを含意している。これらの語のつかいわけについて村上1993a,1993b,1995を参照（なお、これら一連の研究は、ŚのBr概念に関する先行研究—— Hacker1950, 正信1985a,1988——に啓発されてのみありえたものだが、それらの先行研究と立場が全く一致しているというわけではない）。

ではŚがBrという語でいおうとしているものが何であるかといえ、それはBSBh I . 1 . 1 に書かれている。

asti tāvad brahma nityaśuddhabuddhamuktasvabhāvaṃ,sarvajñam, sarvaśaktisamanvitam. brahmaśabdasya hi vyutpādyamānasya nityaśuddhatvādayo ’rthāḥ pratiyante, brhater dhātor arthānugamāt. (BSBh, I . 1 . 1, pp.79–81)

さしあたりBrは本性上恒存で清浄で悟っていて解脱したもの、全知で全ての可能性をともなったものとして存在している。なぜならばBrという語が語源的に説明されると恒存・清浄であること等の意味が認知されるから。Brhという語根に意味が一致するからである。

Brという語の意味はBSBhを通じてこの後変更されていないのだからBrという語が意味するのは全知全能の人格神的最高神であってそれ以外のものではない。

- 12) むしろ詩節 (b) はVPの次の詩節を想起させよう。

na tad asti na tan nāsti na tad ekaṃ na tat prthak/

prakṛitvam api prāptān vikārān ākaroti sah/

ṛtudhāmeva¹³⁾ grīṣmānte mahato meghasamplavān// (d)

そ[の全体我]は変化物を[別の変化物の]原材料にもなるように形作る。季節を住处とするもの(時間)が夏の終わりに[風から、雨の原料にもなるように]巨大な雲塊を形作るごとく。

tasmād ākṛtigotrasthād¹⁴⁾ vyaktigrāmā vikāriṇaḥ/

mārutād iva jāyante vṛṣṭimanto balāhakāḥ// (f)

[種々の]形相の家族にあるそ[の全体我]から、変化するものである[種々の]個物の村々(=個物の総体)が生じる。風から雨を蔵する雲が生じるように¹⁵⁾。

na saṃsṛṣṭaṃ vibhaktaṃ na vikṛtaṃ na na cānyathā//

tan nāsti vidyate tac ca tad ekaṃ tat prthak prthak/

saṃsṛṣṭaṃ ca vibhaktaṃ ca vikṛtaṃ tat tad anyathā// (VP. III.2.12-13)

それは存在するのでなく、それは存在しないのではない。それは単一でなく、それは区別されない。[それは]統合されず、[それは]区分されない。[それは]変容せず、[それは]同時にその反対でもない(変容しないでもない)。それは存在しないが同時にそれは存在する。それは単一であり、同時にそれはそれぞれ区別される。[それは]統合され同時に区分される。それは変容し、その反対でもある(変容しないでもない)。

ここで「それ」といわれているのは、全ての語が意味する同一の対象たる単一の実体(dravya)だが、「意味として展開する」(“vivartate ’rthabhāvena” — VP. I.1) Brこそここという実体であり、Brにはこのような二項対立の否定が成り立つと考えられるだろう。なお、VP. III.1-2の構想に関してHouben1995, p.87以下を参照。

- 13) 時間(ṛtudhāman)について本論注7を見よ。「季節を住处とする」という解釈はVP. III.9.45に対するHelārāja注に基づく。
- 14) “ākṛtigotrastha”のākṛti(形相)は、ここでは種(jāti)を介在せずに個物(vyakti)と対にして用いられている。「種のメルクマール」といったニヤーヤ派的な用法(Cf. Oberhammer 1991, p.113f.)のākṛtiではなく、Śloka-vārttika, Ākṛivāda, 3 (jātim evākṛtiṃ prāhur vyaktirākṛiyate yayā /sāmānyam tac ca piṇḍānām ekabuddhinibandhanam//)に顕著な、種(jāti)や普遍(sāmānya)と言い換えることも可能なミーマーンサー派的な用法(Cf. Oberhammer 1991, p.114f.)のākṛtiであろう。加えてこのākṛtiは詩節(d)の“ākaroti”と符合するだろう。たとえば牛の形相というものを考えれば、牛の個物を同一時間に存在する他の種の個物と区別して牛であると認識させる牛にとっての普遍的形態であるだけでなく、牛の個物を時間の経過するうちに形成するために参

全体我といわれるモノは(d)においては次から次へと原料から変化物という結果を形作る行為の行為主体である(変化物の総体としての世界をこれから被造世界と呼んでいく)。しかも本論第3節で論じる(c), (e)と合わせて考えると、全体我は意識(caitanya)をもち、被造世界と個我を支配するある種の生命体であることがはっきりしてくる。このような被造世界の創造主体である人格神はŚにならって呼ぶと被造世界の動力因(nimittakāraṇa)ということになる。一方、(f)の「～から生じる」という書き方からして、被造世界を構成する「個物」(vyakti)の発生源あるいは(d)に出てくる言葉を応用すれば根本的な「原料」(ヴェーダーンタ派という質料因——upādānakāraṇa——)でもあることが全体我についてわかる(個物は同時に変化物でもある)。したがって、(d), (f)を考え合わせるとこの全体我は「被造世界の質料因かつ動力因」ということになる。また、(d), (f)の両詩節とも結果の喩えとして「雲」をつかっており、質料因

照される牛の原型といった意味を含んでいるはずである。その原型に牛の各個体の個性が付加されると個物としての牛が形成される。もちろん個物は変化物(vikāra)でもある。なお、本論であつかう詩節におけるように世界創造を論じる際に形相と個物が対になって登場する例としてBSBh, I.3.28 (esp.pp.321¹⁸-322¹)があげられる。

ところが“ākṛtigotrastha”は多くの解釈を容れる語句である。「[種々の]形相の家族にある」と翻訳してみたが、「形相の家族にある」とはどういうことだろうか。「形相の家族に属するある種の形相である」と考えることも、「それ自身は形相には含まれないが、形相の家族に属する諸々の形相と共にある」と考えることもできる。

さらにākṛtigotrasthaという複合語にまったく違う分析をすることもできる。たとえばBiardeau1964bや赤松1998aが行うような「形相や種姓(gotra)という立場にある」という解釈も可能だろう。こう解する場合、Biardeau1964b(p.26,n.3)にしたがうと、個物を種(jāti)に特定するものである形相、ならびに人の生まれ(jāti)を特定する種姓(gotra)の両方に全体我がなぞらえられていることになる。そうすると全体我とは世界「全体」を何らかのjātiに結びつけるある種の事物ということになろう。

- 15) 今日の常識(雲は水蒸気からできている)に照らして多少奇矯な「風から雨を蔵する雲が生じるように」という喩えはChUのいくつかの箇所由来すると考えられる。五火説が説かれるChU,5.5.1では風(vāyu)が雨雲(parjanya)の薪にされている。風という薪から生じたのが雨雲であって、風は雨雲の質料因であると考えられることができるだろう。さらに5種の歌詠(sāman)と宇宙の照応を説く次の箇所がある。

vṛṣṭau pañcavidhaṃ sāmopāsīta. purovāto himkāraḥ. megho jāyate sa prastāvaḥ. varṣati sa

であることと動力因であることとを意図的に対比させていると考えられる（全体我が被造世界の動力因であるという趣旨に変わりはないが(d)の前半について、雨季の初めにどこからともなく、その原因のうちにすっかり隠れていた雨雲が忽然と姿を現すといった状況を想像すれば「その全体我は変化物を、それが根本原因の状態になっていたとしても（＝全体我と合一していたとしても）、形作る。」という解釈もありえよう。Cf.Biardeau1964b, p.27）。

「被造世界の質料因かつ動力因」というのはŚの行うBrの説明と合う¹⁶⁾。一方、VPでは世界創造の動力因であると一般に理解されている時間は全体我の動力因としての側面に対する比喻として(d)にでてくるだけである¹⁷⁾。もちろん、時間とはVP. I.3にあるように「時間という可能性」(kālaśakti)であり、VP. I.2においてBrが様々な複数の可能性と異なることのないことがいわれているのだから、結局VPにおいても、時間という可能性と異なることのないBrが世界創造の動力因であるといつて間違いではあるまい。とはいえ「Brが被造世界の質料因かつ動力因である」という説を少なくともŚのように明快にはVPが展

udgītaḥ. vidyotate stanayati sa pratihāraḥ. udgrhṇāti tan nidhanam. (ChU,2.3.1)

雨 (vr̥ṣṭi) について五種の歌詠を念想せよ。風が前に吹くことがhīmの叫びである。雲 (megha) が生じるとそれが序歌である。雨が降るとそれがウドギータである。稲光がして雷の轟音が響くとそれはプラティハーラである。降り止むとそれは終結歌である。

（「雲 (megha) が生じるとそれが序歌である。… (中略) …降り止むとそれは終結歌である。」という部分はChU,2.15.1でも繰り返される。）

ここでは、風が吹くことは、雲が生じることと時間的に先行する条件とはなっていない。ChU,5.5.1のように風が雲の質料因であるとまでは読みこみ難い。それでも、詩節(f)の比喻の直接の典拠を求めるとしたらChU,5.5.1よりはむしろChU,2.3.1であろう。というのは、そのすぐ後のChU,2.4.1には“megho yat samplavate sa hīmkārāḥ”ということばがあるからである。詩節(d)の“meghasamplavān”の由来はそれであろう。つまり、詩節(d), (f)の比喻はChU第2巻から主に構想されたと考えられる（「念想」については本論注20を見よ）。

- 16) ŚのBrが被造世界の質料因かつ動力因であること、またその二つの特性が矛盾をはらんでいることについて村上1989を見よ。ところで神館1995は筆者の所論を批判するついでに (cf.村上2002,n.4) Brが動力因であるということを軽視してよいかのごときことを述べている (神館 1995, pp. 7-12)。ところがBrが意識を有するもの (cetana)

開していないのは確かであり¹⁸⁾、これらの詩節の世界原因についての立場はVPよりはるかにヴェーダーンタ派寄りであるといえるだろう。

3. 絶対者と個我との部分・全体関係かつ支配・被支配関係

詩節(c)では(a), (b)の全体我が諸々の存在物の内制者(antaryāmin¹⁹⁾)であると説明される。

antaryāmī sa bhūtānām ārād dūre ca dṛśyate/

so' tyantamukto mokṣāya mumukṣubhir upāsyate²⁰⁾// (c)

そ[の全体我]は諸々の存在物を内制する者であり、遠近で見られる。そ[の全体我=内制者]は完全に解脱していて、解脱をしようと思う者たちによって解脱のために念想される。

それに内制される諸々の「存在物」の中には、直後の「解脱をしようと思う者たち」を含む諸々の個我(Śであればjīva, vijñānātman, sārīraと呼ぶもの)が入るの

であることを示すという意義(村上1989, pp.132-129. ただし同論文ではcetanaを「知力を持つ」と訳している)だけをとってもBrが動力因であるということはŚにとって重大な論題であることがわかるはずだ。

神館1995の別の箇所については別の機会にその誤りを正したい。

17) VPの時間について本論注7とそこに参照される研究を見よ。また本論注8も参照。

18) VPにおいて時間がBrの可能性であることは特に強調されているとは見えない。Cf. Houben1995, p.119, 291.

19) 元々BU[Kāva], 3. 7. 1-23 (Mādhyandina 派では Śatapatha - Brāhmaṇa, 14. 6. 7. 1-31, pp.1072-1074) に出てくる antaryāmin に由来すると考えられる。ヴェーダーンタ派でそれが論じられてきたことは本論の注21でもわかるとおり。

20) 念想 (upāsana) の基本的意味は「奉仕, 敬意, 崇拜」であり, Bader1990 (p.32) が述べるように, 瞑想を通してその態度を表現するという意味にも転じたのであろう。UpāsanaについてBader1990 (pp.32-40), Vidhushekhara Bhattacharya1943 (pp.295-298) を見よ。またŚのupāsanaについては中村1989 (pp.651-706) が詳しく紹介している。

なお, Śの場合, Brを念想するということも語っているが, 念想が直接解脱をもたらすということはない。解脱をもたらすのはあくまでBrと自己が同一であるという知であり, 念想を含む行為も解脱の手段と認める知行併合説に対する批判に力が注がれることとなる。Śの説く解脱へいたる方法について多くの研究があるが, とりあえず前田1980, p.255以下とp.261以下に基本的なことは取り上げられているだろう。

は間違いない²¹⁾。また、(e)では全体我の意識 (caitanya) が区分されることが言われる。

tasyaikam api caitanyaṃ bahudhā pravibhajyate/
aṅgārāṅkitam utpāte vāriraśer ivodakam// (e)

そ[の全体我]の意識は単一でも多様に区分される。天変地異の際に海洋の水が炭火によって焼印される [かの如く区分される]ように。

その区分の結果として意識を分有するものは諸々の個我ということになる。

ŚのBrahmasūtrabhāṣya (=BSBh), II. 3. 43以下ではBrと個我の間の「支配・被支配関係」(īśitṛīśitavyabhāva)と「部分・全体関係」(aṃśāṃśitva)が論じられる²²⁾。支配・被支配関係は、主人 (svāmin) と家来 (bhrtya) の関係とも言い換えることができ、個我とBrの差異を示す聖典のことば²³⁾——BS, II. 3. 43の表現を使えばnānāvya-padeśaであり、BSBh, II. 3. 43 (p.622⁵⁾)の表現を使えばbhedanirdeśa——にうまく当てはまる関係である。一方、部分・全体関係は個我とBrが別々でないこと (anānātva——BSBh, II. 3.43, p. 622⁷)を言う聖典のことば (BSBh, II. 3.43-45にそれらの聖典のことばが挙げられている) にうまくあてはまる。火と火花の関係に等しい関係であり、火と火花が熱を等しく持つようにBrと個我が意識 (caitanya) を等しく持っていることを表す²⁴⁾。すなわち、ŚにとってBr

21) BSBh, I. 2.18では内制者は最高我 (paramātman) であり、変化物 (vikāra) の全てを内部にいて制御する (村上1989, pp. 131-130)。Śはさらに BSBh, I. 2. 20で, “yo vijñāne tiṣṭhan” (BU [Kāṇva], 3.7.22) の vijñāna とBU [Mādhyandina] の対応箇所 “ya ātmani tiṣṭhan” (Śatapatha-Brāhmaṇa, 14.6.7.30, p.1074) にあるātmanとを個我 (śārīra) と解釈することを通じて、内制者と区別される個我が内制者の制御対象であることをいっている。

22) Īśitṛīśitavyabhāvaとaṃśāṃśitvaの2語が共に登場するのはBSBh, II. 3.45, p.623。

23) 個我とBrの差異を強調する聖典のことばの一つとして言及される “ya ātmani tiṣṭhann ātmanam antaro yamayati” (BSBh, II. 3. 43, p.622⁴⁻⁵) は、本論注21で取り上げたBU [Mādhyandina] の一節 (Śatapatha-Brāhmaṇa, 14.6.7.30, p.1074) を圧縮したものである。

24) BSBh, II. 3.43末尾を見よ。なお、無部分であるBrには部分が語の本来の意味としては存在しない。だから実はŚにとって個我がBrの「部分である」というのは「あたかも部分のようである」(aṃśa ivāṃśo——BSBh, II. 3.43, p.622²) という意味になる。

25) Cf. 村上1995, p.971.

も個我もātmanであることに変わりはなく、ātmanとはcetana（意識を有する）であるものを意味する²⁵⁾。なお、caitanyaは‘consciousness’と翻訳されることもあり、筆者も「意識」という訳語をあてているが、śのいうそれは外的・内的な具体的内容をもつ意識ではない。それが存在することによって意識を有するもの（cetana）が意識を有するものたりうる、つまり外的・内的な具体的内容をもつ意識をもつことが可能になる、そうしたたぐいのモノであり、外的・内的な個々の事物やそれらを内容とするいわゆる意識（外的・内的な具体的内容をもつ意識）の生滅と無関係に永遠に存在しつづける。BSBh, II.3.18は、眠っていたり気絶していたり魔にとりつかれていたりする時は「私たちは何も意識することがなかった」（na kiṃcid vāyam acetayāmahi）からātmanのcaitanyaは偶発的に存在する、といった反対論者の主張を退けcaitanyaがātmanに常に存在することを述べている。外的・内的な具体的内容をもついわゆる意識がないはずの状態でもśの立場ではcaitanyaは存在しているが、意識される対象の非存在のために私たちは意識することがない（acetayamānatā）だけなのである²⁶⁾。

BSBhではBrと個我という二種類のātmanがあるということを出発点に、そのātmanは本来たった一つしか存在しない、それはBrである（cf. 村上1995, p.970）ということの理解がめざされる。そしてBrと個我が等しく持つと考えられる意識（caitanya）こそātmanの本質をなすものとして残されることになる（BSBh, I.2.12, p.244²²⁾; I.3.19, p.303¹¹⁾; IV.1.2, p.935 etc.）。Ātmanは本来たった一つなのだから、śにとってBrと個我という二種のātmanの間にある関係（ならびにその関係を論じること）ということも、Brが被造世界の発生源であることや創造主体であることと同様に（cf. BSBh, II.1.22）、本来はありえず、無明に基づいて成立すること、Brに関するvyavahāra（慣用的言い回し）に即したことである（cf. BSBh, II.3.41, p.619; III.2.38, p.728²³⁾）。

- 26) いわゆる意識ではないcaitanyaの特異さを訳語にこめようとして別の訳語を試みたこともあるが、筆者は現在ではcaitanyaの訳語は「意識」がよいと考えている。理由はcetanaの自然で適切な訳語は「(何かについての) 意識を有するもの」であると考え直したことである。そうするとcetanaであるものの本質をなすcaitanyaの適切な訳語も、たとえśのいうcaitanyaが通常「意識」と呼ぶものと異なっているにせよ、「意識」に定まるであろう。また日常語としてのcaitanyaが今日意識と呼ぶものと同様のものを意味するからこそ睡眠時等の無意識に基づくヴェーダーンタ派批判も試みうるはず。

- 27) 村上2002 (p.12) で、VPVのkālaśakti/kartṛśaktiがśにおけるcaitanyaにあたるであろうと

Śの所説と比較すると、全体我と「諸々の個我」の間のŚいうところの「部分・全体関係」が(e)で語られているのは間違いない（意識が全体我から区分されることが論じられるから。ただしŚの立てる意識と同様に恒存なモノかどうかは不明）。すると、全体我が「諸々の存在物」に対する内制者として遍在することをいう(c)の側は全体我と「諸々の存在物」の間にŚのいう「支配・被支配関係」があることを言っていると類推される。もちろん「諸々の存在物」は「諸々の個我」のことを第一義にいつていると考えるのが自然である。つまり(c), (e)の二つの詩節を合わせると「支配・被支配関係」, 「部分・全体関係」の両方が全体我と個我の間に成立することがわかるだろう²⁷⁾。

なお, (c)～(f)を並べると、前に置かれる(c), (d)は全体我と個我／被造世界の間に支配／創造という行為における主体・客体という対立²⁸⁾があることを示している。後の(e), (f)はどうかというと、全体我と個我／被造世界の間の同一性を示しているといえる。全体我と個我が共通に意識をもつのは既に述べたとおりだが、Śの立場では質料因とその結果の間には同一性(tādātmya)があり(村上1989, pp.134-133), その関係はこれらの詩節の全体我と個物(変化物)の間にもŚの存在論を採用すれば当てはまるはずだ。というわけで詩節(c)～(f)は体系的に並べられていると推測される。

述べた。部分・全体関係についていえばVPVのBrと各行為の行為主体との間にも成立するだろう。

- 28) 全体我は「解脱のために念想される」と(c)で言われているので、念想(upāśana)の客体・主体ということも厳密にいうと対立項目に加えなければならない(支配/創造という行為とは主客が逆になる)。念想については本論注20を見よ。
- 29) VPでは二箇所——Ⅱ.233とⅢ.9.62——においてavidyāという語が出る。VPVになると、本論であつかう詩節の少し前に置かれている引用(VPV. I.1, p.9)でも無明が「形態と運動の展開」(mūrtiṃriyāvivarta)を引き起こす積極的な能力(sakti)のように語られていて(Hacker1953, p.20f.), 世界創造に関わるヴェーダーンタ派的な無明が導入されていることが明白である。しかし、VPに限ると、Bhのいうavidyāは日常的な無知でありヴェーダーンタ派的なavidyāの導入はVPVからであろうと考えるBiardeau 1964b (p.10)等と、世界創造に関係のある、単一なものに多様な現象世界を現し出す形而上学的な無知がVPに既にあると考えるIyer1969 (pp.124-131)等とで意見の相違がある。なお、BiardeauはⅢ.9.62のavidyāには言及していない。

4. 無 明

VPではごくめだたない²⁹⁾無明 (avidyā) という術語が詩節(h)以下で明確に、ヴェーダーンタ派的に世界創造に関係して用いられている。それがあのために本論の第一節で言及した「変化しない」(j2)はずのBrが第2節で論じたように被造世界の創造主体かつ発生源となるのだろう。この点だけでもśと立場が近いことは明らかである。

śāntavidyātmako yo ' mśaḥ tad uhaitad avidyayā/

tayā grastam ivājasraṃ yā nirvaktuṃ na śakyate// (h)

〔全体我の〕寂靜で明知を本体とする部分であるもの、おお全く、それはここにあるのだが、それが言い表しえないものである無明に絶えず食われているかのようなのである。

sarvataḥ parivartānām parimāṇam na vidyate/

tasyā yā labdhasaṃskārā na svātmany avatiṣṭhate// (i)

形成力を獲得するや自己の本体にとどまっていることのないそれ（無明）がいたるところ循環するのを計量することはできない。

yathā viśuddham ākāśaṃ timiropapluto janah/

saṃkīrṇam iva mātrābhīś citrābhir abhimanyate// (j1)

tathedam amṛtaṃ brahma nirvikāram avidyayā/

kaluṣatvam ivāpannaṃ bhedarūpaṃ vivartate³⁰⁾ // (j2)

30) Vivartaという概念については、従来しばしばpariṇāma（転変）との比較で論じられてきた。(Cf.Hacker1953,p.5ff.)。詩節(j2)を根拠にThrasherは、VPVにおいて既に、マンダナがvivartaとpariṇāmaとを区別しているのと同様に、その両者が区別される傾向もあったことを論じている (Thrasher 1993,pp.48-49)。確かに(j2)全体では、無明という語が存在するから、不二元論ヴェーダーンタ派のいわゆるvivarta説が語られているといつかまわないだろう。しかし、vi√vṛtという動詞そのものにpariṇāmaと対立するいわゆるvivartaの意味がこの時点で既にこめられていたと考える必要はない。本文に述べたように(j2)に出てくる無明の役割は変化しないはずのBrを被造世界の発生源かつ創造主体に仕立てることであると筆者は考える。その観点に立てば“bhedarūpaṃ vivartate”というフレーズ全体が「(Brが無明を通じて、) 転変することも含めて被造世界の発生源かつ創造主体としてふるまう」ことを含意している

眼病に悩まされる人が曇りない虚空を様々な部分と混じり合っているかのよう
ように思い込む。それと同様に不死で変化しないこのBrが、無明によって、
汚れるかのように差異を呈して展開する。

ところで無明は、本論第2節で述べたような被造世界の質料因かつ動力因である全体我による世界創造の全ての責任を負うのではない。詩節(i)に「形成力を獲得するや…それ(無明)がいたるところ循環するのを…」とある。「それ(無明)がいたるところ循環」して「Brが…差異を呈して展開する」(j2)ののが世界創造ということになるが、「形成力を獲得するや」ということばから、無明は無明自身だけでは世界創造をBrに為させしめることができず、「形成力」という何か無明を補完するものも要求されることが分かる。

ここで想起されるのは無明を被造世界の質料因のように表現することをŚが好まなかったということである(Hacker1950,p.253f.,p.266)。Hackerのことばを借りれば無明は「創造者に向き合う物質的な世界発生源(Weltkeim)の幻影を、全く独自で他の作用の仕方と比べようがない経過で配置する一種の能力(eine Art Kraft)」(Ibid.p.266)であって、「世界発生源」とは区別される³¹⁾。

ŚがHackerのいう「世界発生源」——本来世界発生源であるはずのBrの肩代わりをしているのだから実質的世界発生源といった方が正確だろう——として立てるのは無明ではなく主として名称・形態(nāmarūpa)である³²⁾。このことが

と推定できる。こう解釈すれば“vivartate”自体にはpariṇāmaを排除する意味合いは見出されない。VP. I.1の“vivartate”に対する“behaves in various ways”というHouben1995(p.309)の翻訳は参考になった。

- 31) 無明が世界創造の能力である一方で、ŚがBSBhの冒頭で無明を自己・非自己の「相互重置」(itaretarādhyāsa)であると述べていることもよく知られている。その説明にしたがえば無明は本来の自己と身体等の非自己とを識別せずに重ね合わせてしまう、個人に属する心理的無知となる。T.VetterlはŚの無明にはこのように宇宙論的・心理的二つの側面があることを認めつつも、Śは心理的無知によって全ての現象を説明する方針であったと推定している(Vetterl1977,p.1021,n.9)。
- 32) 名称・形態については村上1994で論じた。不動かつ恒存であるはずのBrが被造世界の質料因かつ動力因であると語られるためにŚが工夫して使用した概念の一つである。Cf.Hacker1950,pp.258-268。

らśにとっても無明は無明自身だけでは世界創造における責任をまっとうできないことがわかる。詩節(i)の「形成力」がśであれば名称・形態に相当するものなのかどうかまではわからない。ただし、本論であつかつている詩節とśとが、無明が世界創造全体の責任にあずかるのではないという点においても同様の発想をしている、とまではいうことが許されよう。

5. こ と ば

最後の詩節に被造世界を創造する原理としてことば³³⁾が現れる。

brahmedaṃ śabdanirmāṇaṃ śabdaśaktinibandhanam/
vivṛtaṃ śabdamātrābhyas tāsṃ eva pravīṇyate// (k)

以上述べてきたBrはことばの創造物であり、ことばの可能性に依存する。

[そのBrは]諸々のことばの単位から[変化物となって]展開し、同じそれら(=諸々のことばの単位)に融消する。

ここにはBrが「諸々のことばの単位から展開し、同じそれらに融消する」とある。被造世界の質料因のはずのBrが「諸々のことばの単位から展開」する、というのは奇異な表現である。「諸々のことばの単位から[結果となって]展開」する、あるいは「諸々のことばの単位から展開」して結果に転じるということなのだろうが、だとしても、結果として展開したBrが、Br自身に還るのでなく「同じそれら(=諸々のことばの単位)に融消する³⁴⁾」といわれると、はたして被造世界の質料因はBrなのか、「諸々のことばの単位」なのかという疑問

33) 「被造世界を創造する原理」としてのことばという考えは不二一元論ヴェーダーンタ派にも通じる。BSBh, I.3.28 (p.322¹⁶⁻¹⁷)には「創造主体であるprajāpatiの心にも創造の前にヴェーダのことばが現れた。その後にそれに一致する意味/対象を創造した、と理解される。」(prajāpater api sraṣṭuḥ sṛṣṭeḥ pūrvam vaidikāḥ śabdā manasi prādurbabhūvuḥ, paścāt tadanugātān arthān sasarjete gamyate) という一節がある。だが、Brすらことばの所産であるかのごとき詩節(k)は不二一元論ヴェーダーンタ派と全く異質の立場にある。

34) 「融消する」(pravīṇyate)の主語になるのは、普通はBrではなくprapañca(現象世界)であろう。Cf.BSBh, I.3.1, p.273; 正信19 85b

35) 本論注5に述べたとおり、これらを未知の源泉からの引用とみなすかぎり、私たち

を人に抱かせよう。

従来「内的な制御者 (antaryāmin) であるBrが影響を被らないままに言語から世界の多様性を創造するという思想を展開する」(Aklujkar with Potter 1990, p.127) とまとめられるような一貫した世界創造説がこれら12の詩節全体にわたって存在すると理解されてきたと思う。しかし、最後の詩節さえなければ、これらの詩節はおそらく比較的Śと似かよった、世界創造の原理としてのことばという要素の薄いヴェーダーンタ派の文献としてすんなりと読むことができるだろう。それどころか、詩節(b)等からŚとの立場の違いはうかがわれるにしても、かなり整理した形で不二一元論ヴェーダーンタ説を紹介しているように見える。それでいて最後の詩節で「諸々のことばの単位」や「ことばの能力」(「諸々のことばの単位」と「ことばの能力」はVṛṣabhadevaが注釈するように同じモノであろう) が唐突に出てくる。なぜ最後に付け足しのように「諸々のことばの単位」や「ことばの能力」が現れるのだろうか。

おそらく一貫した世界創造説の存在を否定することによってこれらの詩節全体の構想が理解できるだろう。つまり、(a)～(j2)で標準的なヴェーダーンタ説を徹底的に祖述した後、最後の(k)において、それまで至高の人格神として説かれてきた全体我(Br)の本質は実は「諸々のことばの単位」(「ことばの能力」)に他ならず世界はBrの被造物というよりはことばの構築物と考えるべきだということを示している、と考えるのが自然であり、そう考えれば最後の詩節の唐突さも納得されるのではないか。これらの詩節はやがてŚらに継承されるであろうヴェーダーンタ説を所与の存在として、それを換骨奪胎してある種の語Br論——いわゆるBrは虚像であってその実像はことばであるという説——にしたといえないだろうか³⁵⁾。

の前に与えられている限りの諸詩節は元からあった複数の作品を編集し直したものである可能性がある。しかし、最初に現行の状態に詩節が並べられた時——本論で論じる場はないがおそらくVPV以前であると思う——の詩節(k)のねらいを付度すれば、それは「Brが実は「諸々のことばの単位」に他ならない」と誘導することであっただろう。

ところで、12個の詩節がその最終詩節においてヴェーダーンタ説と袂を分かつとき、Śとのもう一つのかすかな類似点が見出される。ŚのBrの本質(svarūpa, ātman)は実は第3節で触れたcaitanya(意識)——caitanyamātra(単なる意識)——という言いかたもある——である(BSBh, II.3.18, p.604⁴; IV.1.2, p.932³)。一方、詩節(k)で明らかになるBrの本質はśabdamātraである。どちらもBrあるいは全体我と呼ばれるものについて語りながら、結局はヴェーダーンタ派でBrという語が意味する最高神——被造世界の発生源・創造主体であると同時に個我を支配する生き物——とは似ていない本質にたどりつくのである³⁶⁾。

ま と め

以上、12個の詩節を読んで気づいたことのいくつか検討した。無明に関する詩節が四つもあるというのはやはり不二一元論ヴェーダーンタ派的である。また、全体我と個我/被造世界の間の同一性と主客対立の両方が考慮されている。この点でもŚと問題の立て方が同じである。それまでのヴェーダーンタ派的立場をひっくり返してしまう最後の詩節(k)をもしも考慮しないのならば、Śらの先駆者がこれらの詩節の作者(編集者)であるといってしまうほどである。

もちろん、「5. ことば」で論じたことが当たっているなら、これらの詩節の作者(編集者)はある種の語Br論寄りの人物である。だが、この詩節の構想がやはり「5. ことば」で論じたとおりなら、(a)～(j2)は当時行われていた類いのヴェーダーンタ説の祖述であり、Ś以前のヴェーダーンタ派を考えるうえで当初予想したとおりに貴重な資料であることはかえって疑いえない。

〈キーワード〉 シャンカラ, バルトリハリ, 不二一元論, brahman, viśvātman

36) もちろん、Śのように一元論(advaita)を標榜する限りBrの特性中の一つ(Śにとって は cetana であること)だけがその本質として選出されるのは必然ともいえる。Br という語の意味については本論注11, caitanyaについて注25, 26を見よ。

略号・文献表（ここにはない文献と略号については村上2002をご覧ください）

Bader, Jonathan

1990 *Meditation in Śāṅkara's Vedānta*, New Delhi: Aditya Prakashan

Brhadāranyakopaniṣadbhāṣyavārttika:

S.Subrahmanya Shastri (ed.) , *Brhadāranyakopaniṣadbhāṣyavārttika*, vol.2 (Advaita Grantha Ratna Manjusha : Ratna-30) , Varanasi: Mahesh Research Institute, 1990.

BS (Bh) = Brahmasūtra (-bhāṣya) :

Anantakrishna Śāstri and V.L.S. Paṇsīkar (eds.) , *Brahmasūtrasāṅkarabhāṣya* (*Krishnadas Sanskrit Series* 25) , Varanasi, 1982.

BU [Kāṇva] = Brhadāranyaka-Upaniṣad [Kāṇva派]

(Limaye and Vadekarを見よ)

BU [Mādhyaṇḍina] = Brhadāranyaka-Upaniṣad [Mādhyaṇḍina派] :

A.Weber (ed.) , *Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyaṇḍina-Śākhā*, Leibzig, 1924.
(1st.ed.: Berlin,1855)

ChU = Chāndogya-Upaniṣad

(Limaye and Vadekarを見よ)

Frauwallner, Erich

1959 “Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 3, pp.83-164.

Hacker, Paul

1950 “Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śāṅkaras : Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara ,” *ZDMG* 100, pp. 246-286.

Limaye, V.P.and R.D.Vadekar

1958 *Eighteen Principal Upaniṣads*, vol. I , Poona: Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala.

Lindtner, Chr.

1993 “Linking up Bhartṛhari and the Bauddhas,” *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 47.1, pp.195-213.

Mahānārāyaṇa-Upaniṣad:

Jean Varenne (ed.) , *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad I : Edition critique, avec une traduction française, une étude, des notes et, en annexe, la Prāṇāgnihoṭra Upaniṣad* (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, série In-8, fasc. 11), Paris : Éditions E.de Boccard, 1960.

Maitrāyaṇīya-Upaniṣad :

J. A. B. van Buitenen, *The maitrāyaṇīya Upaniṣad: a Critical Essay, with Text, Translation and Commentary*, 's-Gravenhage: Mouton, 1962. (pp.97-122)

前田 專學

1980 『ヴェーダーンタの哲学』, 京都: 平楽寺書店

村上 幸三

1993a 「brahman, paramātman, parameśvara」 『印仏研』 41. 2, pp.1047-1050.

- 1993b 「brahman, paramātman, parameśvara—その二—」『宗教研究』66.4, pp.179-180.
- 1995 「brahman, paramātman, parameśvara—その三—」『印仏研』43.2, pp.968-972.
- 2002 「Vākyapadīyavṛttiにおけるkāla (時間) 概念の実質」『論集』29, pp.1-20. (横組)
- 中村 元
- 1955 『ヴェーダーンタ哲学の発展』, 岩波書店 (3rd.ed.:1981)
- 1989 『シャンカラの思想』, 岩波書店
- Oberhammer, Gerhard (ed.)
- 1991 *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien : ein Begriffswörterbuch zur altindischen Dialektik, Erkenntnislehre und Methodologie*, Band 1: A-I (Denkschriften/ Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; Bd. 223. Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens; Nr. 9) Wien : Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Pandey, Sangam Lal
- 1974 *Pre-Śaṅkara Advaita Philosophy*, Allahabad: Darshan Peeth.
- 正信 公章
- 1985a 「ŚaṅkaraのBrahmasūtra注解におけるBrahman概念の実質」『印仏研』33. 2, pp.(81)-(86)
- 1985b 「BhāskaraのBrahmasūtra注解にあらわれる「展現解消説」要素」『インド思想研究』4, pp.1-8.
- 1988 「ヴェーダーンタ派の諸流派——バースカラ, ラーマヌジャ, マドゥヴァ」『岩波講座東洋思想 5』, pp.297-323.
- Ślokaavṛttika : Dvārikādāsa Śāstrī (ed.), *Ślokaavṛttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa* (Ratnabharati Series 3) , Varanasi : Ratna Publications, 1978.
- Srimannarayana Murti, M.
- 1981 “Time according to Bhartṛhari, ” *Vishveshvaranand Indological Journal* 19.1-2, pp.140-146.
- 1982 “Divisions of Time According to Indian Grammarians, ” *The Adyar Library Bulletin* 46, pp.12-24.
- Thrasher, Allen Wright
- 1993 *The Advaita Vedānta of Brahma-Siddhi*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- 畝部 俊也
- 1998 「『入楞伽經註』に引用されるバルトリハリの偈について」『仏教文化』(九州龍谷短期大学仏教文化研究所) 8, pp.23-42.
- Unebe, Toshiya
- 2000 “Jñānaśrībhadrā's Interpretation of Bhartṛhari As Found in the *Laṅkāvatāravṛtti* ('Phags pa Langkar gshegs pa'i'grel pa), ” *Journal of Indian Philosophy* 28, pp.329-360.
- Vetter, Tilmann
- 1977 “Śaṅkaras., System “, ” *ZDMG*, Supplement III, 2, pp.1015-1021.

Vidhushekhara Bhattacharya

19 43 Vidhushekhara Bhattacharya (ed.), *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*, Calcutta,
19 43 (Delhi: Motilal Banarsidass, 19 89with a foreword by Christian Lindtner)

ZDMG= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

The Vedānta Philosophy of the Twelve Verses Quoted in Vākyapadīyavṛtti, I .1

Yukimi MURAKAMI

At the end of Vākyapadīyavṛtti, I .1, there are twelve verses from the unknown source (s), which describe *viśvātman* (the soul of the universe) or *brahman*. The author considers their Vedānta-like contents mainly in comparison with Śaṅkara's thought.

Viśvātman, which transcends some pairs of opposite concepts, such as that of existence and non-existence (§ 1), is like Śaṅkara's *brahman* the material and efficient cause of the world (§ 2). It also is the inner controller (*antaryāmin*) of sentient beings and at the same time its consciousness (*caitanya*) is divided into them. According to Śaṅkara's *Brahmasūtrabhāṣya*, II .3.45, the former relation between *viśvātman* and sentient beings is named *īśitrīśitavyabhāva* (the relation between a controller and something to be controlled) and the latter is named *aṃśaṃśitva* (the relation between a division and the whole) (§ 3). And a term *avidyā* is used in a Vedānta-like way about the matter of the creation of the world (§ 4). Strangely, however, the last verse mentions elements of Word (*śabdamātrā*) as if they are the cause of *brahman* which must be the ultimate cause of the world. About this inconsistency the author supposes that after the former eleven verses describe the standard Vedānta philosophy, the last one reveals what *brahman* or *viśvātman* really is to be these elements of Word (§ 5).

As long as these verses except the last one describe the standard Vedānta Philosophy, they are an important material to reconstruct the pre-Śaṅkara Advaita Vedānta philosophy.