

いての最低限の教科書的記述となる。

しかし、パウル・ハッカーによる avidyā, nāmarūpa, māyā 等の語彙についての研究 (Hacker1950¹) は、BSBh では brahman (paraṃ brahma), paramātman, īśvara (parameśvara [最高主宰神]) という 3 語がほとんど交換可能なことを明らかにした。もはや「最高ブラフマンと主宰神は異なるものである」とは言えない。にもかかわらずその通念は今日でも根強い。

第2節 Hacker の功績とその限界——brahman と paramātman の語義をめぐって——

そもそも Ś は BSBh, I. 1. 1 で brahman という中性名詞の語義を示すときからブラフマンと主宰神の区別などしていなかった。その箇所ですでにブラフマンは研究者たちが主宰神に帰してきた被造世界の創造者という特性を負わされていたのである。Brahman という語は人格神的最高神を意味すると考えるべきである。

また、Hacker1950において、brahman (paraṃ brahma) や īśvara (parameśvara) と並んで広く絶対者の呼称として用いられる paramātman (para ātmā) についてそれが真の自己たるアートマンを意味し、したがってそれはブラフマンに他ならず非人格的な原理を意味することが前提となっている。だが、paramātman も人格神的最高神と考えるのが自然である。

Paramātman についての誤解は ātman という語の意味が十分吟味されないことに起因する。Ātman が「真の自己」を意味するのは特殊な場合に限られる。まず、Ātman は svarūpa (本質) を意味することが多い。svarūpa には①あるものが複数の rūpa (ありよう) から成るとして、それらの中から非本来的なもの (para-rūpa) を取り除いて最後に残る固有の rūpa。②ある単一のものが同一性を保ちながら複数の rūpa を取りうるとして、その任意のどれかの rūpa は、ある単一なものの svarūpa となる。——という二つの使い方があるが、①の意味の ātman を「本体」と、②の意味の āman を主として「それ自体」と翻訳していくこととする。ところであらゆるものにとって、非本来的なものを取り除くと最後に残されるのは brahman、paramātman、īśvara (parameśvara) と呼ばれる絶対者になる。その点で絶対者を「普遍的な本体」と本論は言うことにする。また無明が停止されるときには絶対者しかこの世に存在しなくなる。そうなったとき絶対者は「単独の本体」とも言うことができる。

さらに ātman には、svarūpa という意味ほど知られていないが、cetana (意識を有する——生命を有する——もの) という意味があることを Ś は意識している。その意味の ātman には「我」という訳語を当てることにする。「意識を有するもの」というときの「意識」(caitanya) とは外的な具象的事物や内面の快苦等の具体的内容を含む観念 (心的表象) のことではない。それら外的・内的な観念を成立させる感官や心、その働きでもない。具体的内容のある観念が意識を有するもの (cetana) たち各自に帰属する条件となるある種の物体と考えた方がよい。それこそ Ś にとってブラフマンの本体を成すものである。そのような caitanya を有するもの (我) には私たち人間を含む個我と、brahman 等と呼ばれる絶対者 (普遍的な本体) とがある。後者を前者に対比して「普遍的な我」とも本論では呼ぶことにする。ところが Ś にとって個我と普遍的な我は究極的に同一であり、そのことが知られた後はたった一つの我——それは caitanya そのものに他ならない——があるだけになる。「単独の本体」とはそれに他ならず、「単独の本体」は「単独の我」でもある。

もう一つの ātman の意味は pratyagātman である。それは文脈に応じて内的な (pratyac) 本体 (私

1 "Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras: Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, īśvara," ZDMG 100 (1950), pp. 246-286.

「それ自体」とみなされている様々なものから外的なものを排除した私の固有性)でもあれば内的な我(他者でない私)でもある。要するに個我各自にとって「私」という語で呼ばれているものであり、その意味の ātman に「自己」という訳語を当てることとする。そして自己とはヴェーダーンタ派にとって究極的に絶対者に他ならない。絶対者を既に述べた「普遍的我/本体」、「単独の我/本体」にならって「普遍的自己」、「単独の自己」と考えることもできる。

Ātman という語は「普遍的我/本体/自己」あるいは「単独の我/本体/自己」が論じられる場合にかぎって「真の自己」を指し示し得る。しかし、それはその語の特殊な応用である。

第3節 無属性のブラフマンと有属性のブラフマン

Brahman という語が人格神の主宰神を意味するということが理解されにくいのは多分に最高ブラフマン (= 無属性のブラフマン nirguṇam brahma)、低次のブラフマン (= 有属性のブラフマン saguṇam brahma) というものへの誤解による。「有属性のブラフマンが世界原因で最高主宰神である」、「無属性のブラフマンは世界原因ではない」さらに「無明の有無によってブラフマンの有属性か無属性かが定まる」と思われてきたが、被造世界の創造者であるといった最高主宰神的な属性は「有/無属性のブラフマン」というときの「属性」には含まれていない。有属性のブラフマンは世界原因である無属性のブラフマンを結果の属性をあてはめてイメージしたもの、すなわち、世界原因ならぬ結果としてのブラフマンである。また、無明によって最高ブラフマンが低次のブラフマンになるのではない。低次のブラフマンとしてイメージ可能になるだけである。

第4節 ブラフマンと主宰神の区別から絶対者の呼称の区別へ

Brahman (param brahma), paramātman, parameśvara (īśvara) のどの呼称を使うかは、文脈にしたがってほぼ定まっているはずである。本論第2～3章ではBSBhの第1篇 (adhyāya) に範囲をしばって呼称の使い分け方を分析する。第1篇のほとんどの節 (adhikaraṇa) では聖典の特定の一節を考察の対象として取り上げるために、Śの選ぶ絶対者の呼称と考察されている特定の聖典で使われている絶対者の呼称との関係を探るのに適するからである。

第2章 引用・言及される聖典による呼称の使い分け

第1節 BSBh 第一篇の節ごとの分析

BSBh 第一篇の各節を、主として使用される絶対者の呼称にしたがって分類し、聖典の中の考察対象である特定の一節——例文 (viśayavākya) と呼ぶことにする——がある場合はそれを提示し、その節で特定の呼称が主として使用される理由を考察していく。

param brahma (=PB) を多用する節の多くはPBを多用する根拠が例文中のbrahmanという語であるとわかる。そうでない場合の理由は第3章第1節で明らかになる。

paramātman あるいは “para ātmā” (=PA) という絶対者の呼称が多用される節はことごとく、例文に含まれる “ātman” やその類義語の “puruṣa” という語に基づいてそうになっている。

parameśvara あるいは īśvara (=PI) という呼称が多用される節も、たいてい例文中に īśvara の類義語がある。I. 2. 21-23では例文中に īśvara の類義語が見出されないが、ヴェーダーンタ派の絶対者の人格神的性格を強調するためにPIを多用していると考えられる。

I. 3. 22-23では例外的に “prājña ātmā” という呼称が目立つ。節の冒頭で例文の解釈案を提出するときに出てくる発光物体 (tejodhātu) という語の中の dhātu の類義語である ātman に、被造世界の創

造者であることを示す sarvajña（一切知）という形容詞の類義語の prājña を形容詞として付したのであろう。

多用される呼称を特定できない節もあるが、そうなるのは二つの主として用いられる呼称がどちらも例文に裏づけを持っているから、あるいは節の主たる呼称が他の理由による呼称の変動によって目立たなくなっているからである。

第2節 引用もしくは言及する聖典による呼称の変動

BSBh 第1篇での引用もしくは言及する聖典による呼称の交替の事例を全て紹介する。BSBh の一言一句とウパニシャッドとが通低している様が明らかになる。

第3章 PB, PA, PI の概念上の差異

絶対者の呼び方に関する節全体の傾向に反して絶対者のある呼称が使用され、しかもそれが引用・言及される聖典と一見関係ない場合について、その呼称が使用される理由を検討することによって、PB, PA, PI の概念上の差異をさぐる。

第1節 PB

「息はブラフマンである。安楽はブラフマンである。虚空はブラフマンである」というチャンドーギヤ・ウパニシャッド (= ChU), 4. 10. 4の一節こそ Ś にとって brahman という概念のもっとも重要な源泉であるのに違いない。熟睡や解脱に代表される「安楽」、「虚空」、そして「息」(生氣) という主題と PB は結びつく。

一方で、BSBh 第1篇の中では PA, PI, PB のいずれかの呼称を用いる特別な理由がないかぎり PB を用いる傾向も見られる。ヴェーダーンタ派にとって PB がウパニシャッドを代表する絶対者の呼称だったと言えるだろう。

第2節 PI/PA

PI と PA の使い分けは微妙なので、その二種の呼称は一つの節であつかった。

基本的に、生物あるいは無生物に運動をさせる存在として絶対者を語るときに PI という呼称もしくは *īśvara* (支配する) という形容が絶対者に対して使われる。とりわけ被造世界の動力因(創造主体)として絶対者が語られるときに PI と呼ばれがちである。個我の支配者として語られる場合にも PI という呼称が使われるが、個我を文字通り「支配する」という主題と PI が直接結びつくことは意外と少ない。多くの場合、個我の被支配者性を特徴付ける「輪廻者」という側面や「身体的存在」という側面に關係して PI が使われている。

PA の使用法は *ātman* という語の二つの意味——「本質」と「意識を有するもの」——を反映している。まず、個我という部分に対して絶対者という全体が本体と見立てられる場合に PA が使われる。個我という仮象を取り払ったときに現れる実像であると絶対者をみなすときも PA が使われる。だが個我の「本体」として PA が語られるよりも目立つのは、絶対者が個我よりも優れた「我」として語られる際に PA が使われることである。

さらに、絶対者を被造世界の質料因——被造世界の「本体」——として語るときに、PA が使われる。ただし、被造世界の一部たる生氣(息)と關係するときに PA が使われる理由は、絶対者による生物の最低限の機能——息をして生命を維持すること——の支配を念頭に置いているときは PA と絶対者を呼

び、個我の倫理性を問われる行為の絶対者による支配を考察するときはPIという呼称を使うことにあるようである。

総じて、PAとPIは絶対者としての営為(vyavahāra)の只中に絶対者を置いて描写するときの呼称である。それに対してPBはどちらかという絶対者を他の事物との関係ぬきに端的に虚空、生气、安楽でイメージされるものとして静的に語ることばである。しかしどの呼称にしろ人格神の最高神という同じ事物を別々の視点で切り取っているだけである。

Hacker1950は二つだけブラフマンと主宰神の区別が説かれる事例を提出した。だが本論の第1～3章を通じて明らかになったことに基づけば、それらの箇所ではけっしてその区別が説かれてはいないことがわかる。またハッカーは、彼の上げた成果にもかかわらず旧来の「īśvara: 人格神」「brahman: 非人格的原理」という通念に邪魔されて、brahman, paramātman, īśvaraが交換可能であることを「混乱」であり「術語の不正確さ」として見てしまった。だがそれはŚ自身の混乱・不正確に帰されるべきではない。Śはそれらの呼称を注釈対象の聖典に応じて、また理論的主題に応じて使い分けている。

第4章 Vyavahāra (営為)

第1節 Vyavahāraはいかに語られてきたか

BSBhでは「真実の立場」(paramārtha-avasthā)と「営為の立場」(vyavahāra-avasthā)ということが言われる。「営為(vyavahāra)が無明にもとづいて成立し究極的な真実ではない」ことはよく知られている。辞書的には「ふるまい・運動」といった意味をもつ、vyavahāraと呼ばれるものがŚにとって何であるのかをこの章では明らかにする。

第2節 vyavahāraの分類とvyavahāraという語を通して見たシャンカラの思想

BSBhからうかがわれるvyavahāraの一般的な意味は「行為主体として「複数の行為補助要素を前提として行為の果報を成就する」という過程の総体」である。その語にはvy-ava-hr̥という元になる動詞が存在し、動詞には主語がある。Vy-ava-hr̥の主語となるものを「営為の主体」と呼ぶことにする。営為の主体は個我であることが多いが、生物・無生物のいかなる事物も営為の可能な主体である。普遍的我を主体とする営為すら見られる。

しかし、営為の主体の他に、vy-ava-hr̥の影の主語と言うべきものも想定される。それを他の事物を主体とする営為の成立基盤である点で「営為の基体」と呼ぶこととするが、それは、他の事物を主体とする営為が消失するときにそれらの主体が還元されて消えてしまう場でもある。Śにとって、普遍的我が被造世界の質料因かつ動力因として遍く被造世界の存在・運動に関係するから、他の全ての諸事物を主体とする全ての営為の基体であるとまず言うことができる。だが普遍的我そのものを主体とする営為も単独の我を基体として可能である。BSBh, II. 1. 27では絶対者が「無明によって備え付けられた名称・形態(nāmarūpa)」さえあれば転変等の一切の営為の基体(vyavahāra-āspada)となると述べられている。これは「無明によって備え付けられた名称・形態」によって単独の我が普遍的我による被造世界の創造という営為の基体となるということである。本論第5章以下では単独の我を基体としていかに普遍的我が営為が可能になるか、ひいては普遍的我を基体として他の事物を主体とする営為がいかに可能になるかが論じられる。そうした絶対者的な営為を基礎付けるための概念が無明や名称・形態である。

第5章 被造世界

第1節 被造世界の創造という営為

被造世界 (jagat) の創造・持続・帰滅全体が絶対者の営為であるわけだが、「創造」によってそれらを代表させることにする。BSBh では普遍的我を主体に見立てた宇宙論の平板な叙述がある一方、単独の我を営為の基体としてのその宇宙論の基礎付けも為される。

平板な叙述において、絶対者と被造世界の基本的関係は、前者が後者の「質料因かつ動力因」であるということである。絶対者が被造世界の質料因であるということは基本的には、被造世界がそれから変化して成立し、やがてそれへ返っていくということである。だが、理論的には、結果が発生以前には原因に存在していたこと（因中有果論）と結果が超時間的に原因と異なること（因果不異）とが質料因であることに含意される。さらに因果不異とは原因と結果が「同性質」ということではなく、「結果が原因を本体とする」ということである。被造世界の質料因であり続ける絶対者は、普遍的我であるだけでなく、いかなるものもそれなしでは存在し得ない「普遍的本体」である。また、絶対者が被造世界の質料因であるという教説は、絶対者がその一点においてあらゆる結果（存在物）と不異である、絶対者の「存在」という側面へ人の目を向かせる。

絶対者が被造世界の動力因であるというのは、意識を有する原因であるということであり、もちろんその教説は絶対者の「意識」という側面に目を向けさせる。絶対者が思考（熟慮）を行うことで被造世界が創造され出し、創造された被造世界が持続する間は、絶対者は自ら創造した被造世界の内部に入って、監督者 (adhyakṣa) として被造世界を継続的に変化させ続けていく。意識を欠く被造世界はこういう活動を自力では行えない。

第2節 絶対者と被造世界の関係における三すくみの対立——不二・質料因・動力因——

絶対者は「不二」(advaita) でもある。「不二」は「第二のものをもたない」という意味である。絶対者は a (不二)、b (被造世界の質料因)、c (被造世界の動力因) という三つの頂点からなる三角形 abc と考えることができる。絶対者が辺 bc という条件を満たすだけでよいなら、絶対者を「分割」可能にすればよい（それは「不二」＝無部分という要件に反する）。辺 ab を満たすだけでよいなら、BSBh, II. 1. 14前半に説かれる、絶対者それ自体は変化しなくてもそれから「ことばによる把握」(vācārambhaṇa) により現象世界の多様性が現れるという理論で用が済む（ただし「ことばによる把握」をするものが絶対者と別の「動力因」になる）。辺 ac という条件のみを満たせばよいのなら、磁石が鉄を引き寄せるとな、不動のままに他者を運動させる魔力を想定しさえすればよい。これが成り立つことは BSBh, II. 2. 10によって裏付けられる（しかし磁石は鉄の「質料因」ではない）。

abc という三要件を満たさなければならぬときに初めて「第二のもの」を絶対者に代わって現出する無明という変幻自在なものが必要になる。それによって、不二であるために運動／変化の可能性を欠く単独の我を基体としても、普遍的我を主体とする営為がある。

「不二」という要件は絶対者の解脱者としての性格を抽象している。BSBh, I. 1. 4に「解脱と呼ばれる無身状態は実践されるべき祭式の果報と特質を異にし恒存であると確定する」という一節がある。「無身」とは第二のものにあたる身体という附加物から解放されていることである。三要件を備えた絶対者は究極的に単なる「意識／存在／無身状態」である。

第3節 無明と名称・形態

BSBh で絶対者と被造世界の関係が論じられる箇所を取り上げて三すくみの対立の問題がどのように

現れるか、そしていかに解消されているかを示す。

無明によって備え付けられる「第二のもの」である名称・形態（あるいは別の語で言われるそれに相当するもの）が絶対者と一体化して被造世界の発生源となると共に、絶対者に客体化されて被造世界へと展開させられる対象ともなる。Ś の作品・思想をもっとも特徴付ける術語である名称・形態は ChU, 6. 3. 2と ChU, 8. 14. 1に出てくる nāmarūpa という語に由来する。Ś の言う名称・形態は文脈に応じて絶対者の有する力 (māyāsakti) にも物質 (prakṛti すなわち原物質) にも理解可能であるが、その実質は、形態については形相 (ākṛti) およびそれによって形作られる個物 (vyakti) であり、名称については形相を意味する名 (samjñā) であると考えられる。名称・形態の開展は被造世界の諸事物を概念的に区分することとそれに応じた物質的多様化との両方を含意しているに違いない。開展せる名称・形態は物質としての個物と、各々の個物を指す、あるいは各々の個物の形相を意味する名前である。それに対する未開展の名称・形態は全くの混沌というわけではない。BSBh, I. 3. 30の一節が、社会と自然の秩序が被造世界の発生以前に未開展の名称・形態としてプログラムされていることを告げている。おそらくある概念 (形相) を告げる音声のない状態、名前と形相が区分されず渾然一体となったものを未開展の名称・形態であると考えればよいだろう。それは被造世界の形相因と呼ぶべきである。

第6章 個我

第1節 身体に侵入した絶対者

絶対者と個我との関係において、絶対者と被造世界の関係における三すくみの対立の三項目に似たものが予想される。この場合「不二」の他の二項目として「部分全体関係」、「支配被支配関係」が BSBh, II. 3. 43-46等により想定される。

第2節 絶対者と個我の関係における三すくみの対立——不二・部分全体関係・支配被支配関係——

部分全体関係は火と火花の間にあるような関係である。このことから部分全体関係は次のような関係であると考えられる。まず部分と全体は形相を等しくする (i)。広い意味では火は火花の質料因であるが、典型的な質料因とその結果——粘土と壺——とは違って、原因たる火と結果たる火花の間に決定的な質的差異がないからである。火花は火の先端部分に過ぎない。したがって部分は時間や場所や数量等により限定された全体である (ii)。

一方、支配被支配関係にある二者の代表は王とその家臣である。BSBh における王の描写に基づき支配被支配関係は次のように説明される。(i) 支配者は被支配者 (被支配物) を自由に操る。(ii) 支配者は意識を有する者である。(iii) 被支配者は支配者の目的のために仕事をし、その成果も支配者に帰する。(iv) 支配者と被支配者は一方が他方を支配するという非対称な関係にあり、原則的に二種の別のモノである。

絶対者と個我の関係を、前章にならって、a (不二)、b (部分全体関係)、c (支配被支配関係) の三つの頂点からなる三角形 abc に見立てて考察する。部分全体関係と支配被支配関係を絶対者と個我の間に適用すると、b とは具体的には「意識を有する」という形相が個我と絶対者の間で同一ということであり、c とは具体的には支配者たる絶対者の目的と被支配者たる個我のそれが完全に合致していることである。

もしも絶対者と個我とが辺 bc という条件を満たすだけなら、絶対者に個我を自分から「分割」する特殊な力があることにすれば問題は解決する (もちろん、「不二」という条件が加わるとそれは不可能になる。そして解脱——個我と絶対者の合一——の永遠性は保証されない)。辺 ab という条件につい

て言えば、不二（無部分）の我である絶対者を文字通り部分に分割することはできないものの、絶対者を部分に限定して見せる附加物（upādhi）さえあれば個我は絶対者の「部分のごときもの」たりうる（その場合、被支配者たる個我が個性的な行動をすることのない植物的な世界になる）。辺 ac だけが条件として課される場合、個我は意識を有していなくてもかまわないので、個我を絶対者の幻術の所産にできる（しかし、絶対者になることを目指す主体たる意識を有する個我が存在し得なくなる）。

三角形の各辺だけを条件とする世界があるためだけなら無明は必要ない。三角形 abc が成立するために初めて、個我を個我たらしめる附加物を名称・形態として作り出し配置してしまう力としての無明が必要とされる。無明はそのようにして実は附加物と仮に統合された絶対者でしかない個我を仮構する。個我は無明を通じての絶対者による附加物の操作を介して、絶対者に支配されているかのように見える。無明は「第二のもの」（附加物）ばかりか「第二の我」をも作る。

だが、以上の説明では個我の内面性が説明されない。我は結局絶対者という一体しかないからである。とはいえ、「無明によって現前し観念器官（buddhi）等に寄り添う個我という部分」（BSBh, II. 3. 46）といった記述は無明に内面性を有する個我を現出する力があることを示す。内面性の条件を無明が整え、本論第7章で詳説する錯認（mithyājñāna）が内面性を証していると考えらるべきである。

絶対者と被造世界の関係も絶対者と個我の関係も三すくみの対立で説明されるわけだが、重要なことは、どちらについても三項目（a, b, c）を同時成立させるものとして無明があるということである。

第7章 無明と存在

第1節 無明・錯認・無識別

「第二のもの」、「第二の我」を現出する無明の「本質」は自己・非自己の相互附託（itaretarādhyāsa）である。そして相互附託はその「現象形態」たる錯認——本来単独の我／本体に他ならない、すなわち不二なのでいかなる差異や変化とも結びつき得ないはずの自己（私）に身体や感覚器官等の非自己の特性が顕れて生じる、たとえば「私は歩く」というように「私は…である／私は…する」という形の文で表現される心的表象——を通じて明るみに出される。無明即錯認ではないことはハッカーの集めた mithyājñāna の用例を検討し直すことで確かめられる。錯認が直接に引き起こすのは個我が個我として既に存在することを前提とする事柄、内面を有する主体としての個我に関係する事柄（當為、輪廻、業、楽・苦の享受）である。それに対して無明は、内面を有する我の存在を条件付けている。錯認は内面的で、無明（相互附託）は宇宙論的である。無明は「第二のもの」として、欲求と行為の主体たる個我と、その欲求と行為の向かう先の事物とを共に現出する。

相互附託説は BSBh の中であらゆる教説に先立って序に置いて説かれている。このことは無明を相互附託として理解することでヴェーダーンタ説を基礎付けし直すことが BSBh で構想されていたことを示す。Ś にとって無明の正体が相互附託だったのである。

第2節 存在

相互附託が無明の正体であるのなら、なぜ相互附託は第二のものを「存在」せしめることができるのか。Ś にとっていかなることもそもそも「存在する」ということなのか。

USG, II. 109によると、非自己は「他のもののためにある」こと、すなわち「それによって安楽・苦・混迷の表象（pratyaya）をもたらず」（それは「他のものに対して（何らかの）価値をもつ」と言い換えられよう）ことによってのみ存在している。それ以外のありようで、「他のもの」を予想せずに非自己が存在することはない。「（何らかの）価値を他のものに対してもつものが存在する」というのが存在

の定義となる。その定義の例外が自己あるいは絶対者である。それは常に、非自己がそのためにある「他のもの」である。

この定義によって相互附託が「第二のもの」を存在せしめていることの説明がつく。まず身体・器官等は相互附託を通じて自己に「統合されて作用」することによって自己という「他のもののためにある」から常時現実的に存在している。身心と統合された我が個我であるから、相互附託が始まったときに身心と同時に個我也存在し始めていると言うことができる。知の対象となる、楽・苦等の内的感覚と感覚器官によってとらえられる対象とは、ある個我の「ためにある」、あるいは「ためになる」可能性があるので存在している。

第3節 普遍的自己と個別的自己

第二の我たる個我の現出は、我の内面を付度すると、真の自己である普遍的自己（絶対者）と経験的自己である個別的自己（個我）との分裂でもある。その分裂は個我の内面の成立でもある。それがもたらされる仕組みがここで説明される。

個我は行為主体であり楽・苦を享受する主体である。錯認を「私は…である / 私は…する」という文で一般に表現することができるが、その文は行為主体・享受主体であるという自覚を一般的に表現してもいる。その錯認が起きていることは「「私は…である / 私は…する」と私は知る」というかたちで知られよう。「私は…である / 私は…する」という事態を知っていることこそ内面性があること、個別的自己であることであり、「と私は知る」という心的表象こそ内面性の徴である。

内面性が成立する仕組みは『ウパデーシャ・サーハスリー』韻文篇（=USP）18に読み取れる。とりわけ USP, 18. 50以降で、意識（caitanya）が光に見立てられ、それが心の一部である観念器官（buddhi）——身心の運動（感官や思考の働き）に合わせて変化することによって身心の運動を心的表象の内容として意識（caitanya）の前に展開する機能をもつ——へ投影されてできる反映像（ābhāsa）によって自我意識の主体（ahamkartr）——「「私は…である / 私は…する」と私は知る」の「私は知る」の「私」としての個別的自己——が成立する仕組みが説明される。観念器官の変化が「知る」（jñā）という動詞の語根の意味として反省されると共に、観念器官という拠り所に宿された意識の反映像が能動態定動詞一人称語尾（-mi）として反省されるとき「私が知る」という内面性の徴が顕わになる。「私が知る」（jānāmi）という文の主語という虚構が自我意識の主体である。

このように「私は知る」という心的表象は、自己に観念器官の特性が顕れたものであり、それ自体錯認である。また、「私は…である / 私は…する」という錯認される内容をぬきにして「私は知る」という心的表象はありえない。たとえば、「牛が歩いているのを（視覚的に）知る」という客観的知も個別的自己にとって、「牛が歩いているのを私が見ているのを私は知っている」から可能なものであり、「（牛が歩いているのを）私が見ている」という錯認があることを予想せずにはありえない。「私は知る」は必然的に「「私は…する / 私は…である」と私は知る」ということである。つまり「私は…である / 私は…する」と錯認されるべき身心の状態があるかぎりにおいて、内面を有し、普遍的自己と区別される個別的自己がある。

「私は知る」という心的表象が反映像の理論で説明されるなら、それと不可分の「私は…する / 私は…である」という錯認の内容に含まれる「私」という表象の成立も反映像の理論で説明してよいはずである。実際 USP, 18. 107-110では、意識の反映像が或る表象（観念器官の或る変化）を拠り所としてあるというかたちで、「私は…する / 私は…である」という心的表象に含まれる「私」という表象の成立を説明する。

自己が絶対者であることを知るとき「私は…である / 私は…する」という錯認も「と私は知る」という錯認も消えて自己は一つとなり内面も消える。それは観念器官で意識の反映像が非自己の表象と識別されてある状態であると USP, 18. 200-202により推測される。

表象を把握する主体として『ウパデーシャ・サーハスリー』 散文篇Ⅱ. 74や USP, 18. 117, 151で語られるものが普遍的自己である。実際には、「私は知る」という錯認が成立するように意識 (caitanya) の前に相互付託の相手である観念器官がさらされているだけだが、「私は知る」という行為として表現される日常的知 (錯認) からの類推により意識も表象へと向かう行為 (「把握」) をしているかのように人格 (神) 的に理解されて、意識が表象を把握する主体として遇される。こうして「私は知る」の主体 (個別的自己) と共に普遍的自己も成立する。

第4節 tattvānyatvābhyām anirvacanīya

名称・形態を形容する「(絶対者と) 同一であるか異なるか語ることのできない」(tattvānyatvābhyām anirvacanīya) という語句は、第5章で論じた被造世界と絶対者の関係における三すくみの対立と第7章第2節で論じた存在の定義とを念頭において解釈すべきである。名称・形態は絶対者にとって有用であるという理由で、つまり絶対者に依存して「存在する」。したがって「存在」という点で絶対者と「徹底的に異なる」とは言えない。だが、それが「存在する」ためには、名称・形態としての機能、つまり被造世界の創造等の営為を基礎付ける等の機能をともなっていなければならない、特定の「機能」があるという点では絶対者と「同一」ではない。だから「同一であるか異なるか語ることはできない」。

結論 再びシャンカラとは誰か

Ś の思想は観点次第で一元論とも二元論とも多元論とも言える。だがこの多面性は、多様な流れを含むインド思想史の伝統の中で仕事をした真剣な検討に値する思想家として、また三すくみの対立として本論で図式化された宇宙論によって、すなわち無明 (相互付託 / 錯認) という概念を用いて、多面的な営為を単独の本体 / 我 / 自己を究極の基体として基礎付けなければならなかった思想家として当然とも言える。

論文審査結果の要旨

シャンカラは、唯一の絶対者 (神) は人間の個人精神の本来態と同一である (不二) と説く「ヴェーダーンタ学派」(ウパニシャッド解釈学派) を代表する学者である。第1章において、村上はシャンカラの思想における神と個人精神との関係が従来不明のまま残されていることを指摘し、その解明を本論文の課題とする。第2章でシャンカラの主著から絶対者を表す術語の用例を収集し、第3章においてその用法上の特徴を挙げ、第4章で本論文の研究方法を提示する。

第5章は、絶対者と被造世界との関係を主題とする。行為主体が何らかの素材を用いて結果を作り出す場合、作用主体と作用される客体とは別異であるから、唯一の神が自らを質料因となし、さらに自ら動力因として世界を創造する、という主張の成立には特別な理論が必要となる。不二、質料因、動力因の三項同時成立の難問 (「三すくみ」) を脱すべく、シャンカラは「無明」という概念を導入し、その働きによって神の中に世界創造の質料因が現れるという理論を打ち立てた。これが本論文の解釈である。

第6章は、絶対者と個人精神との関係を扱い、あらゆる個人精神は神の部分であるという「部分と全

体の関係」、神が個人の境遇を支配するという「支配と被支配の関係」の二つを主題とする。神と個人精神とが同一であるならば、両関係は、共に、成立しないことになるが、無明の働きによって神と個人精神との間に区別が生じ、両関係が世間に成立する、とシャンカラが考えたものと分析している。

第7章は、絶対者であるはずの自己が日常生活において狭い自意識に囚われている過程を、シャンカラがどう論ずるかを探究する。個人は日常生活におけるどのような経験に際しても、「私は何者かである」ないし「私は何事かをする」と自己判断をし、自己のありようを表象している。ところが、そのありようは自己を自己以外の無常なもの結び付けた思い込みに過ぎず、全ては「他のためにあるもの」である。しかし、絶対者は「自ら独立したもの」であり、自己表象は全て無明がもたらす錯認である。

以上が村上の解釈するシャンカラ理論の中身である。第7章における、個人の自己判断には必ず「と私は思う」という反省が伴うとする村上のシャンカラ解釈には、シャンカラの著作自体から一層の典拠の提示が望まれる。また、第5章の解釈に有効な「三すくみ」という理解の枠組みを第6・7章の主題にも持ち込む際には、より慎重な検証が求められる。しかしながら、シャンカラがその形而上学体系に無明の概念を積極的に取り入れたのは、世界創造と個人精神のあり方に関して不二説がひきおこす様々なアポリアを解消するためであったとする本論文の中心論題自体が揺らぐことはないであろう。

よって、本論文の提出者は博士（文学）の学位を授与されるに十分な資格を有するものと認められる。