

バクティの実践における śāstra の必要性

——*Bhaktirasāyanaṭīkā* on *Bhaktirasāyana* 1.32 の分析——

眞 鍋 智 裕

要 旨

本稿では、中世インドの後期アドヴァイタ学派におけるバクティと教示書の関係について考察している。後期アドヴァイタ学派の学匠マドゥスーダナ・サラスヴァティー (ca. 16th-17th Century CE) は、彼の *Bhaktirāsāyana(ṭīkā)* において、最高神に対する信愛であるバクティの実践には教示書が必要であることを論じている。本稿での分析によって、その理由は、教示書に説かれた実践手段によって、最高神であるブラフマン以外の全てのものが、本来的には虚妄であることを理解することで、最高神に対するバクティが完成するからであることを明らかにした。彼のこの教示書理解は、アドヴァイタ学派の伝統的な真理の知の獲得の実践理論と一致するものである。そのため、マドゥスーダナは、アドヴァイタ学派の伝統的な知の獲得の実践理論を、神に対する感情の理論として組み替え、彼のバクティ理論を形成したことが指摘できる。

The Necessity of śāstra in the Practice of Bhakti: An Analysis of *Bhaktirāsāyanaṭīkā* on *Bhaktirāsāyana* 1.32

MANABE, Tomohiro

Abstract

In this paper, I examine the relationship between *bhakti* and the instructional texts (*śāstras*) proposed in the late Advaita school of medieval India. In his *Bhaktirāsāyana(ṭīkā)*, Madhusūdana Sarasvatī (ca. 16th-17th Century CE), a scholar of the late Advaita, argued that the instructional texts are a requirement for the practice of *bhakti*, which is faith in the Supreme Lord (*bhagavat*). The analysis of Madhusūdana position offered in this paper shows that the reason behind the necessity of the instructional texts is that, through the means of practice taught in the instructional texts, *bhakti* for the Supreme Lord is completed by understanding that everything but the Supreme Lord, *brahman*, is inherently false. Madhusūdana's understanding of the importance of the instructional texts is consistent with the traditional practical theory of the acquisition of true knowledge in the Advaita school. Therefore, it can be concluded that Madhusūdana reformulated Advaita school's traditional practical theory of the acquisition of true knowledge as a theory of emotion for the Supreme Lord so as to arrive at his theory of *bhakti*.

1. 問題の所在

16世紀から17世紀にかけて活躍したアドヴァイタ・ヴェーダーンタ学派 (Advaita Vedānta, 以後アドヴァイタ学派と表記) の学匠マドゥスーダナ・サラスヴァティー (Madhusūdana Sarasvatī, 以後マドゥスーダナと表記) は、アドヴァイタ教学史上初めて人格的な最高神 (parameśvara, īśvara, bhagavat) に対するバクティ (献信, 信愛, bhakti) を独

立した救済手段として確立したとされる⁽¹⁾。このバクティは、元来ヴィシュヌ教 (Vaiṣṇava) の一派であるバーガヴァタ派 (Bhāgavata) の聖典であり、叙事詩 *Mahābhārata* (MBh) のなかに編入された *Bhagavadgītā* (BhG) に端を発するものであり、インド思想においては比較的新しい思想に属するものである。彼は、8世紀から10世紀にかけて成立したとされるバーガヴァタ派の聖典 *Bhāgavatapurāṇa* (BhP) に依拠し、*Bhaktirāsāyana* (BhR) と自註

Bhaktirasāyanaṭīkā (BhRṬ) において彼のバクティ論を論じている。彼はバクティを愛等の感情 (bhāva) という心的働き (cittavṛtti, manovṛtti) と理解しているが、それは、梵我一如 (brahmātmaikya) の知の獲得により解脱を目指す、アドヴァイタ学派の伝統的な知 (jñāna) の理論を感情の理論⁽²⁾に組み替えたものである⁽³⁾。そのことが何故可能であるのかというと、知も感情も心的働きという点では共通しているからである。

マドゥスーダナは、BhR 1.32 とその箇所に対する BhRṬ (以後 BhR と BhRṬ 両方に言及する場合は BhR(T) と表記) において、1) 心の本質 (cittasvabhāva)、2) バクティの完成のためには教示書 (śāstra)⁽⁴⁾が必要であること、3) バクティの完成には知と離欲 (vairāgya) が必要であることを論じている。このうち1) 心の本質を論じる際に、マドゥスーダナは、バクティにおける心の状態は心の本質であると主張する。しかしそうであるとする、バクティの完成にどうして教示書が必要であるのか、即ちバクティにおける心の状態が心の本質であるのであれば教示書は不要なのではないのか、という疑問が生じる。というのも、教示書とは一般的に、ある立場や学派の教義を体系的にまとめたものであり、そこでは、その立場や学派の祭式執行の規定や知の獲得手段等が教示されている。そのため教示書

は、祭式の果報や解脱という未だ獲得されていないものを獲得するためのものであるからである。マドゥスーダナは、その疑問に対して直接的には2)の箇所で回答を示し、また付随的な議論として3)の議論を展開していく。本稿では、先ず BhR(T) 1.32 の議論を理解する上での前提を確認し、それから BhR(T) 1.32 を分析することで、マドゥスーダナが何故バクティには教示書が必要であると考えていたのかということをも明らかにする。さらに同時に、それは感情であるバクティの理論が、伝統的なアドヴァイタ教学における知の理論を組み替えて形成されたからであるということも明らかにする。

マドゥスーダナのバクティ論に関する従来の研究においては、バクティの実践と教示書の関係には十分に焦点が当てられて来なかった⁽⁵⁾。アドヴァイタ学派はウパニシャッド (Upaniṣad) 文献群をはじめとする教示書の教えを重視する伝統的な学派であるため、本稿において、教示書と新しい思想潮流であるバクティの実践とをマドゥスーダナがどのように結びつけたのかということをも明らかにすることは、伝統的なアドヴァイタ学派の学匠であるマドゥスーダナが、アドヴァイタ教学とバクティの関係をどのようなものと考えていたのか、ということの一端を解明することにもなる。

(1) アドヴァイタ学派の開祖シャンカラ (Śaṅkara, ca. 756-772) は、BhG に対する註釈 *Bhagavadgītābhāṣya* (BhGBh) においてバクティを瞑想の一分類である念想 (upāsana) と同一視し、解脱の手段としている。このシャンカラのバクティに対する態度は、バクティを解脱に従属させるものである。日野[1983], Shima[1990], 吉田[1993a], [1993b], [1994a], [1994b], Hirst[1993], 李[1996] 等参照。シャンカラの態度は、本稿で確認するように、マドゥスーダナがバクティを解脱に従属しない救済手段とする態度とは異なっている。

(2) アドヴァイタ教学においては、宇宙の精神原理ブラフマン (brahman) の本質規定が「有・知・歓喜」(saccidānanda) とされる。中村[1989: 252] 参照。執筆者は、伝統的なアドヴァイタ教学は、ブラフマンの三つの本質規定のうち、有の側面による存在論を有の理論、知の側面による認識論と梵我一如の知の獲得による解脱論を知の理論であると考えている。また、残りの歓喜の側面は、伝統的には解脱の境位論を形成していると考えている。さらに、マドゥスーダナは知の理論を転用することによって歓喜の側面をバクティ論である感情の理論として新たに成立させたと想定している。ここで以上の点に関して論じる余裕はないため、別稿にて詳細に論じることとしたい。

(3) マドゥスーダナがどのように知の理論を感情の理論に組み替えたのか、という主題に関しても、別稿を予定している。

(4) マドゥスーダナが教示書と言う場合、ヴェーダ (Veda) 聖典 (天啓聖典 śruti)、ヴェーダ聖典に基づいて作られた憶念聖典 (smṛti) やヴェーダンタ学派の根本経典 *Brahmasūtra* (BS) 等の諸学派の根本経典 (sūtra) のことを指している。教示書が天啓聖典や憶念聖典を指していることに関しては、以下の記述を参照。 *Bhagavadgītāgūḍhārthadīpikā* (BhGGAD) 653,24-26: **ye pūrvādhyāye na nirṇītā na devavac chāstrānusārīṇaḥ kiṃ tu śāstravidhiṃ śrutismṛticodanām utsrjyālasyaḍivaśād anādṛtya …** (或る者達とは、前章で考察された者達ではない、即ち神のように教示書に従う者達ではなく、むしろ教示書の規定、即ち天啓聖典 (śruti) や憶念聖典 (smṛti) の教令 (codanā) を捨ててから、即ち怠惰 (ālasya) 等によって無視してから……)。また教示書が諸学派の根本経典を指していることに関しては、眞鍋[2017] 参照。特に BhR(T) においては教示書として BhP が頻繁に引用されている。眞鍋[2020: 4] 参照。

(5) マドゥスーダナのバクティ論に関する先行研究として以下のもの等が挙げられる。日野[1985a], [1985b], Nelson[1986], [1989], [1998], [2004], Gupta[2006: 119-144], Saha[2014], [2019], 眞鍋[2018], [2019]。これらのいずれも、マドゥスーダナのバクティ論における教示書に着目していない。

2. Bhaktirasāyana(ṭīkā) 1.32 の 議論の前提

2.1. Bhaktirasāyana(ṭīkā) におけるバクティ

BhR(T) 1.32 の議論の分析に入る前に、議論の前提として BhR(T) においてマドゥスーダナはバクティをどのようなものと考えていたのか、ということを確認したい。BhR 1.3 においてマドゥスーダナは、バクティの一般的定義的特質 (sāmānyalakṣaṇa)⁽⁶⁾ について以下のように述べる⁽⁷⁾。

BhR 1.3

drutasya bhagavaddharmād dhārāvāhikatām
gatā /
sarveśe manaso vṛttir bhaktir ity abhidhīyate //
全てのものの主に対する、主の規範 (bhagavaddharma) に基づいて蕩けた (druta) 思考器官 (心, manas) の、流れを持つもの

(dhārāvāhika) となった働き (vṛtti) がバクティである、と表述される。

BhRṬ によってこのバクティの定義的特質を説明すると以下ようになる。即ち、主 (bhagavad) の美質を聞くこと (guṇasravaṇa) に代表される主の規範⁽⁸⁾ によって、思考器官を熱するもの (tāpaka) である欲望 (kāma) 等⁽⁹⁾ によって火をつける (uddīpana) ことで思考器官が蕩ける (液状化する)。そして、その蕩けた状態の思考器官に主を対象とする働きが生じる、即ち、蕩けた思考器官が主を形相とする (bhagavadākāratā) ようになる⁽¹⁰⁾。また、流れを持つものとなった思考器官の働きというのは、思考器官が主を形相とすることが永続することを意味している⁽¹¹⁾。つまりバクティとは、神の美質を聞くことで神への愛に陶醉する等して蕩けた心 (citta = manas)⁽¹²⁾ に、その神の姿がずっと離れないことである。

(6) マドゥスーダナは、バクティを「手段としてのバクティ」(*sādhanabhakti) と「結果としてのバクティ」(*phalabhakti) の二種に分類する。Gupta[2006: 131-136], 眞鍋[2018] 参照。ここで一般的定義的特質として言及されているバクティは「結果としてのバクティ」に相当する。Gupta[2006: 132] 参照。

(7) BhR(T) の翻訳に際し、Nelson[1986: 238-305] を参考にした。また本稿における BhRṬ のロケーションは BhR_i に依っている。

(8) 主の規範 (bhagavaddharma) とは、パーガヴァタの規範 (bhāgavatadharmā) とも言われ、バクティを遂行するに際して行うべき具体的な行為のことである。マドゥスーダナは BhP に基づいて多くの主の規範を提示しているが、主に対する聴聞 (śravaṇa), 称賛 (kīrtana), 想起 (smaraṇa), もてなし (pādasevana), 供養 (arcana), 崇拝 (vandana), 隷属 (dāsya), 親密さ (sakhya), 自身を捧げること (ātmanivedana) の九つが代表的なものである。眞鍋[2018: (131)] 参照。

(9) BhR 1.4-5: cittadravyam hi jatuvat svabhāvāt kaṭhinātmakam / tāpakair viṣayair yoge dravatvam pratipadyate // 4 // kāmakrodhabhayaśneharṣaśokadayādayaḥ / tāpakāś cittajātunā tacchāntau kaṭhinam tu tat // 5 // (実に、樹脂のように、心 (citta) という事物は、自性上堅さを本性とする [が、] 熱するもの (tāpaka) である諸対象と結合した場合、蕩けたものとなる。欲望 (kāma), 怒り (krodha), 恐怖 (bhaya), 愛着 (sneha), 喜び (harṣa), 憂い (śoka), 憐憫 (dayā) 等が、心という樹脂を熱するものである。一方、それらが鎮まっている時、それ (心) は堅い)。

(10) BhRṬ 33,14-34,2 (on BhR 1.3): bhagavadguṇasravaṇena vakṣyamānakāmakrodhādyuddīpanadvārā dravāvasthām prāptasya cittasya dhārāvāhikī yā sarveśaviṣayā vṛttīḥ. bhagavadākāratety arthaḥ (主の美質を聞くことによって、後述されている [主への] 欲望や怒り等によって火をつけることで、蕩けの状態を得た心に、流れを持つ、全てのものの主を対象とする働きが [生じる]。[心が] 主を形相とする、という意味である)。

(11) BhRṬ 44,5f. (on BhR 1.9): dravāvasthāpraviṣṭaviṣayākārasyaṇapāyitve sthāyīśabdō 'pi tatra mukhya eva na pāribhāṣikāḥ ([心の] 蕩けの状態に入り込んだ対象の形相が消滅しないもの (anapāyin) である以上、恒常的という語も、この場合には一義的なものに他ならず、特殊用法 (pāribhāṣika) ではない)。ここでは対象一般が主題となっているが、バクティが主題とされる文脈上、特にバクティの場合、即ち対象が主である場合が意識されていると考えられる。そして、心の蕩けの状態に入り込んだ対象の形相が消滅しないものであるのは、以下の理由による。BhRṬ 38,16-39,5 (BhR 1.8): dravāvasthāpraviṣṭahiṅgulādīraṅgasya jatunaḥ punaḥ kāṭhinīyāpanayanena kāṣṭhādīsamīyoge jāyamāne yathā sa eva raṅgaḥ pratibhāsate, śaithilyāvasthāpraviṣṭas tu raṅgo na tathā. evam dravāvasthe cetasi yad vastusvarūpaṁ praviṣṭam sat kāṭhinīyadaśāparyantaṁ sthitaṁ tat punar dravībhāvāntareṇa viṣayāntare grhyamāne 'pi prakāśamānatvāc cetasā na tyajyate (蕩けの状態において朱等の染料が入り込んだ樹脂に、再び堅さを手放すことで、薪等との結合が生じている場合、同じその染料が或るあり方で顕現するが、軟化の状態において入り込んだ染料は、同じ様には [顕現し] ない。同様に、或る実がそれ自体が、蕩けを状態とする心に入り込んでおり、[心の] 堅さの状態にまで留まった場合、それ (実がそれ自体) は、再び別の [時の] 蕩けることによって、他の対象が把握されている時であつても輝いているので、心によって放棄されない)。

(12) 後期アドヴァイタ学派では、思考器官、心、統覚 (buddhi, dhī), 自我意識 (ahaṁkāra) を内的器官 (antahkaraṇa) の四つの側面として捉えている。中村[1996: 310-311]。しかし管見によると、マドゥスーダナは思考器官、心、統覚、内的器官を基本的に同義で使用しているが、自我意識は別ものとして扱っているようである。

また、蕩けた心に入り込んだ何らかの対象の形相は、潜勢力 (saṃskāra), 潜在印象 (vāsanā), 感情 (bhāva), 習慣力 (bhāvanā) と呼ばれるものであると言う¹³⁾。また、蕩けた心に入り込んだその形相は永続するものであるので、恒常的感情 (sthāyibhāva or sthāyin) と呼ばれる¹⁴⁾。対象の形相のなかでも、特にその対象が主である場合にそれをバクティと呼ぶのである。そしてこの対象の形相という恒常的感情は、喚起条件 (vibhāva), 感情表現 (anubhāva), 一時的感情 (vyabhicāri[bhāva] or vyabhicārin) と結合して顕現すると情趣 (美的経験, rasa) となるのである¹⁵⁾。この恒常的感情が喚起条件, 感情表現, 一時的感情と結合して情趣となるということは、バラタ仙 (Bharata Muni) に帰されている演劇理論書 *Nāṭyaśāstra* (NS) を端緒とするインド美学における情趣論を援用したものである¹⁶⁾。マドゥスーダナは、この議論の典拠として NS を引用している¹⁷⁾。そして、恒常的感情がバクティである場合、即ちその対象が主である場合に、その情趣はバクティ・ラサ (信愛の情趣, bhaktirasa) と呼ばれるのである¹⁸⁾。

以上が基本的なマドゥスーダナのバクティ観である¹⁹⁾。特に、蕩けた心に入り込んだ対象の形相が感情と呼ばれることは BhR(T) 1.32 の分析に際して重

要な点である。

2.2. *Bhaktirasāyana(ṭikā)* 1.32 の議論の発端となる 1.30-31

次に、BhR(T) 1.32 の議論の発端と考えられる BhR(T) 1.30-31 について見ておきたい。先ず 1.30 では、蕩けた心が主の形相を得た場合には、他の諸対象の形相は、心によって把握されるべきものとして残される余地がないことが述べられる。

BhR 1.30

bhagavantam vibhuṃ nityam pūrṇam bodha-sukhātmakam /
yad gr̥hṇāti drutaṃ cittam kim anyad avasiṣyate
// 30 //

遍在し (vibhu), 常住であり (nitya), 充満し (pūrṇa), 覚醒 (bodha)・楽 (sukha) を本性とする主を蕩けた心が把握する場合、他に何が [把握されるべきものとして] 残されているだろうか。

BhRT によればこの BhR 1.30 の趣意は以下のようなものである。即ち、空間的にも時間的にも全てに

¹³⁾ BhR 1.6: drute citte viniṣṭiptasvākāro yas tu vastunā / saṃskāravāsanābhāvabhāvanāśabdabhāg asau // (蕩けた心のうちに、実在によって投影された [実在] 自身の形相, それは、潜勢力, 潜在印象, 感情, 習慣力という語で呼ばれる)。この BhR 1.6 の “vastunā” という語に関して、BhRT では BhR 1.6 の文言に註釈が付されておらず、解釈が難しい。「実在によって」と「実在として」の二通りの解釈の可能性があるが、「実在として投影された [実在] 自身の形相」とすると、“sva” ([実在] 自身の) という語が浮いた感じになると考える。そのため執筆者は、「実在によって投影された [実在] 自身の形相」と読む方が自然であると考えられる。

¹⁴⁾ fn. 11 を参照。また以下の記述も参照。BhR 1.9ab: sthāyibhāvagirāto 'sau vastvākāro 'bhidhīyate / (従って、この実在の形相が、恒常的感情という語で直接表示されている)。

¹⁵⁾ BhRT 44,7-9 (on BhR 1.9): vibhāvānubhāvavyabhicārisamyogenābhivyaktas **sthāyibhāva** eva sabhyābhineyayor bhedatirodhānena sabhyagata eva san **paramānandasākṣātkārarūpeṇa rasatām** āpnotīti rasavidāṃ maryādā (喚起条件・感情表現・一時的 [感情] の結合によって顕現した同じ恒常的感情が、観客 (sabhya) と演じられている者 (配役, abhineya) の違いを隠すことで、同じ観客にありつつも、最高の歓喜の直証をあり方として情趣になる、というのが情趣を知る者達にとっての規則 (maryādā) である), BhRT 45,7f. (on BhR 1.10): paramānandaś ca **bhagavān** manasi pratibimbitas sthāyibhāvatām āsādyā rasatām āsādayatīti bhaktirasasya **paramānandarūpatvaṃ** nirvivādam (また、最高の歓喜である主が、思考器官に映って、恒常的感情となってから情趣となるので、信愛の情趣が最高の歓喜をあり方とすることに異論はない)。ここでは情趣は最高の歓喜の直証をあり方とすると述べられているが、情趣の対象となるものが如何なるものであれ、それは主を基盤として顕現しているものであるので、結局は主が対象となっていることになる。この点に関しては、本稿第3節第2項を参照。

¹⁶⁾ マドゥスーダナ以前にも、ヴォーパデーヴァ (Vopadeva, ca. 1300 CE) やヘーマードリ (Hemādri, ca. 1300 CE) がバクティと情趣論を結びつけており、またマドゥスーダナの少し前に活躍したルーパ・ゴースヴァーミン (Rūpa Gosvāmin, ca. 1489-1564) 等のチャイタニヤ派の学匠達も情趣としてのバクティ論を展開している。Raghavan[1940], [1978], Buchta and Schweig[2010], Tongū[2011], Lutjehalms[2014], Pollock[2018: 285-303] 等参照。

¹⁷⁾ BhRT 44,9f. (on BhR 1.9): tad uktam ācāryabharatena – “vibhāvānubhāvavyabhicārisamyogād rasanīṣpattiḥ” (*Nāṭyaśāstra* 6th Chap) iti (以上のことがバラタ先生によって述べられた。「喚起条件・感情表現・一時的感情の結合によって情趣が生じる」と)。

¹⁸⁾ しかし、情趣論においてはバクティ・ラサを情趣 (ラサ) として認めない立場もある。Raghavan[1940: 142], 上村[1990: 240, 243, 275-276] 参照。

¹⁹⁾ 以上, Nelson[2004: 361-388], Gupta[2006: 125-136] 参照。

遍満し、二元に関する全ての迷乱の基盤 (bhramā-dhiṣṭhāna) であり、非常に卓越した〈人間の目的〉 (puruṣārtha) である主の形相が思考器官に入り込んでいる場合、その主の形相によって無始時来 (anādikāla) 心に入り込んだ無数の感官の諸対象の形相が飲み込まれ、主の形相だけが明瞭になるというのである²⁰⁾。

BhR において主の形容として表れている遍在、常住、充満、覚醒、楽という表現は、そのままアドヴァイタ学派において最高の真理とされる精神原理ブラフマン (brahman) に適応されるものであり、また BhRṬ における二元に関する全ての迷乱の基盤、非常に卓越した〈人間の目的〉という形容もブラフマンに適応されるものである。ところで、蕩けた心に入り込んだ主の形相が感情と呼ばれることはすでに確認した。BhR に見られる、蕩けた心が以上のような主を把握する (gr̥hñāti) という表現は、主を対象とした感情が顕れることを意味していると考えられるが、この「把握する」(gr̥hñāti > √grah) という表現は、アドヴァイタ教学においては一般的に「知る」「認識する」ことを意味するものである²¹⁾。そのため、BhR が情趣論を援用したバクティを論じているという文脈を無視してしまえば、この BhR(T) 1.30 における議論は、ブラフマンの認識の

議論として理解できるものである。

続く BhR(T) 1.31 では、心が蕩けていない場合、即ち堅い (kaṭhinā) 心の場合と軟化した (śithilā) 心の場合が論じられている。堅い心の場合は対象の形相を把握しない、即ち感情が生じない。また軟化した心の場合は対象の形相が薫じつけられない、即ち感情が恒常的なものとならないことが述べられている²²⁾。そしてその二つの場合が批難されるのであるが、そのなかでマドゥスーダナは教示書の目的²³⁾ に関して以下のように述べている。

BhRṬ 68,9-12: etāvān hi sarveṣāṃ śāstrāṇāṃ rahasyabhūto 'rtho yad viṣayākāratānirākaraṇapūrvakam cittasya bhagavadākāratāsampādanam, sarveṣāṃ api śāstrāṇāṃ atraiva vyāpārabhedena paryavasānāt.

というのも、対象を形相とすることの否定を前提とする、心が主を形相とすることを完成させること (sāmpādana), このことだけが、全ての教示書の秘説 (rahasya) である意味内容 (artha) であるから。[何故なら] いずれの教示書も、同じここ (心が主を形相とすること) に、作用の違いを持つ [けれども] 行き着くから。

20) BhRṬ 64,15-65,16: vibhum iti sarvadeśavyāpakatvam, nityam iti sarvakālavāyāpakatvam, pūrṇam ity advitīyatayā sarvadvaitabhramādhiṣṭhānatvam, bodhasukhātmakam iti niratīśayapumarthatvam darśitam. etādṛṣṇa bhagavadākāreṇa manogatenānādikālapraviṣṭāsāṃkhyaviṣayākārāṇāṃ kavalīkaraṇāt tanmātrapariṣphūrtiā kṛtakṛtyo bhavati arthaḥ (遍在する、とは、全ての場所に遍満するものであること [が示された]。常住なもの、とは、全ての時間を遍充するものであること [が示された]。充満したもの、とは、第二のものを持たないものとして、二元に関する全ての迷乱の基盤であること [が示された]。覚醒・楽を本性とするもの、とは、非常に卓越した〈人間の目的〉であることが示された。このような、思考器官にある主の形相によって、無始時[来]入り込んだ無数の対象の形相が飲み込まれるので、それ(主の形相)だけが明瞭になることで、為されるべきことを為した者となる、という意味である)。

21) 動詞 √grah (把握する) が「知る」「認識する」ことを示す例として、マドゥスーダナによるアドヴァイタ教学の綱要書著作 Siddhāntabindu (SB) における以下の記述を参照。SB 384,4-6: śabdaspārśārūparasagandhagrāhakāṇi śrotatvakcakṣūrasanaghrāṇākyāni pañca jñānendriyāni. tvakcakṣuṣī svagrāhyaguṇāśrayam dravyam api gr̥hñitāḥ (音声・感触・色形・味・香りを把握するもの (grāhaka) である、聴覚器官 (耳)・触覚器官 (皮膚)・視覚器官 (眼)・嗅覚器官 (鼻)・味覚器官 (舌) と言われるものが、五つの知覚器官 (jñānendriya) である。触覚器官 [に依る認識] と視覚器官に依る認識は、[それら] 自身によって把握される (grāhya) 属性の拠所である事物をも把握する (gr̥hñitāḥ))。ここでは、「把握するもの」(grāhaka), 「把握されるもの」(grāhya), 「把握する」という動詞 (gr̥hñitāḥ) が「知覚」(jñāna, 知) の意味で使用されている。ここでの「知覚」は感官による知 (感官知) のことを意味しているが、インド認識論において感官知は認識の最も基本となるものであり、また「jñāna」は「認識」の意味でも使用される。

22) BhR 1.31: kaṭhinā śithilā vā dhīr na gr̥hñāti na vāsyate / upekṣājñānam ity āhus tad budhāḥ prastarādiṣu // (堅い統覚は [対象の形相を] 把握しない。また、緩い [統覚は、対象の形相を] 薫じつけられない。それ故、知者達は、石等に対して無関心の知と述べた)。

23) 本稿に提示した BhRṬ の文は、マドゥスーダナが教示書の秘説である意味内容を説明したものと読むのがより正確であるが、本稿本文中に示したように、執筆者は、この文をマドゥスーダナが教示書の目的を示したものと解釈した。それは文脈上の解釈であるが、「意味内容」も「目的」も原語は同じ「artha」であることから、マドゥスーダナが「意味内容」と「目的」の二つの意味を含ませていると解釈することも可能であるとも考える。

マドゥスーダナは、全ての教示書の意味内容は、心が主を形相とすることを完成させることであると述べている。そのことは即ち、全ての教示書は心が主を形相とすることを完成させるためのものであるということである。

ここで、全ての教示書の目的とされている、心が主を形相とすることという表現には注意すべきである。というのも、バクティの文脈においては心が主を形相とすることは、[恒常的]感情であるバクティのことを意味するが、アドヴァイタ教学においては、ブラフマンの認識、即ち解脱の手段となるブラフマンの明知 (brahmavidyā) やその解脱した者の心的状態を意味し得る²⁴ものであるからである。

3. Bhaktirasāyana(ṭikā) 1.32 の分析

3.1. 心の本質に関する議論

以上の前提を踏まえつつ、以下で BhR(Ṭ) 1.32 における議論を分析していきたい。まず、マドゥスー

ダナは以下のような対論者の反論を想定する。

BhRṬ 68,13-16: nanv anādikāladravaccittapraviṣṭa-tattadiṣṭāniṣṭaviṣayakoṭisaṃkīrṇatā cittasya svabhāva-bhūtā śītateva toyasyoṣṇateva dahanasya saṃcari-ṣṇuteva pavanasya katham nivartatām, dharminī sati svabhāvopamardāsambhavād iti.

【反論】無始時 [来] 蕩けている (anādikāladravat) 心に入り込んだそれぞれ好ましい・好ましくない対象 [の形相] という [両] 端が混ざり合っていることは、水の冷たさのように、火の熱さのように、風の可動性のように、心の本質であり (cittasya svabhāvabhūtā), どうして止滅することがあろうか。基体 (dharmin) がある場合、本質が破壊されること (svabhāvopamarda) は不可能であるから、と。

対論者は、無始時来心には好ましい対象の形相と好

²⁴ ブラフマンの明知に関してマドゥスーダナは以下のように述べている。BhRṬ 27,2f. (on BhR 1.1.): dravībhāvānupetādviṭīyātmamātrāgocarā nirvikalpakamanovṛttir brahmavidyā (蕩けることを伴わない、単に第二のものを持たないアートマンを対象領域とする、構想を欠いた心的働きが、ブラフマンの明知である)。この記述から、ブラフマンの明知は心がブラフマンを対象とする、即ちブラフマンを形相とすることであると解釈することも可能であろう。またブラフマンの明知を獲得して解脱した者の状態に関して、SB では以下のように述べられている。SB 450,2-4: yady api saṃsāradaśāyām avidyāvṛtarūpatvād ātmā paramānandarūpatayā na prathate tathāpi tattvavidyāyavidyānivr̥tttau svaprakāśatayā svayam eva paramānandarūpeṇa prakāśate (もしも、輪廻の状態において、無明 (avidyā) に覆われたあり方をしているので、アートマンが最高の歓喜をあり方とするものとして顕れないとしても、そのようであっても、真実の知によって無明が止滅した時に、[アートマンは] 自ら輝くものとして、全く自ら、最高の歓喜をあり方として顕現する)。生存中に解脱に達した生前解脱者 (jīvanmukta) にアートマン (=ブラフマン) が最高の歓喜をあり方として顕現する場合、それは彼の心に顕現するのであると考えられる。BhGGAD に以下のような記述が見られる。BhGGAD 311,36-312,23 (on BhG 6.25): nanu śāntātmany avaruddhasya cittasya vṛttirahitvatena suṣuptivan na darśanahetutvam iti cet. na. svatassiddhasya darśanasya nivārayitum aśakyatvāt. tad uktam – ātmānātmākāraṃ svabhāvato 'vasthitam sadā cittam / ātmaikākāratayā tiraskṛtānātmadr̥ṣṭi vidadhīta // (Śreyomārga) yathā ghaṭa utpadyamānaḥ svato viyatpūrṇa evotpadyate. jalataṇḍulādīpūraṇam tūtpanne ghaṭe paścāt puruṣaprayatnena bhavati. tatra jalādau niḥsārite 'pi viyan niḥsārayitum na śakyate. mukhapidhāne 'py antarviyad avatiṣṭhata eva. tathā cittam utpadyamānaṃ caitanyapūrṇam evotpadyate. utpanne tu tasmin mūṣāniṣiktadrutatāmrvad ghaṭaduḥkhādirūpatvaṃ bhogahetudharmādharmasahakṛtasāmagrīvaśād bhavati. tatra ghaṭaduḥkhādyanātmākāre virāmapratyayābhyāseṇa nivārite 'pi nirmimittaś cidākāro vārayitum na śakyate. tato nirodhasamādhinā nirvṛttikena cittena saṃskāramātraśeṣatayātisūkṣmatvena nirupādhikacīdatmātrābhīmukhatvād vṛttim vinaiva nirvighnam ātmānubhūyate (【反論】静寂なアートマンにおいて抑止された心は、働きを欠いているので、熟睡状態 (suṣupti) のように、知覚の原因ではないという [反論があると] すれば、【答】 そうではない。自律的に成立した知覚を邪魔することはできないから。そのことが述べられた。「アートマンと非アートマンを形相とし、自性上常に存続する心を、アートマンのみを形相とすることによって、非アートマンを見ることを離れたものとなすべきである」例えば、生じつつある壺は、自然にただ虚空に満たされて生じる。しかし、生じた壺の中に、後に、人間の努力によって水や米等で充滿することが起こる。そこで水等が注ぎ出されたとしても、虚空が追い出されることはあり得ない。[注ぎ]口が覆われたとしても、内部の虚空は必ず存続し続ける。同様に、生じつつある心は、ただ精神性に満たされて生じる。しかし、生じたそれ (心) において、鑄型に注ぎ込まれた溶けた銅のように、享受の原因である規範と非規範と協働する [原因] 総体から、[心が] 壺や苦等をあり方とすることが起こる。ここで、壺や苦等という非アートマンの形相が停止の間接的原因 (virāmapratyaya, =最高の離欲) の繰り返しによって妨害されたとしても、契機を持たない心の形相を排除することはできない。従って、抑止の三昧によって停止した、単なる潜勢力 (saṃskāra) が残ったものとして非常に微細なものである心によって、制約条件を欠いた単なる心をあり方とするものに対面するので、[心の] 働きが全くなくとも、妨害無く、アートマンが直接経験される)。アートマンが生前解脱者の心に最高の歓喜をあり方として顕現することは、心が主を形相とすることと同じ状態を指していると考えることができよう。アドヴァイタ学派における生前解脱に関しては、Srivastava[1990]、Fort[1998]、Nelson[1996] 等参照。

ましくない対象の形相との両方が混ざり合っているが、そのことは、水にとって冷たさが、火にとって熱さが、風にとって可動性がそれぞれ本質であるように心の本質であるので、好ましい対象の形相も好ましくない対象の形相も心から無くなることはない、というのである。というのは、本質はまさにその基体の本質であり、不可分なものであるから、基体が存在している限りその本質が破壊されることはないからである。この対論者の反論は、BhR(T) 1.30において、蕩けた心が主を把握した場合、心に入り込んだ主の形相によって諸対象の形相が飲み込まれ、主の形相だけが明瞭になる、と述べられたことに対するものである。心は諸対象を形相とすることを本質としているため、心の諸対象の形相が無くなることはないのである。

マドゥスーダナは、以上のような対論者の反論を想定してから、BhR 1.32 を提示してその反論に答える。しかし、対論者の反論への直接的な返答はBhRTにおいて提示されているため、BhRTの議論を確認することとする²⁵⁾。マドゥスーダナは先ず、心が主以外の諸対象を形相とすることは、心の本質ではないことを論じる。

BhRT 69,1-4: **viṣayākāratā** hi na cittasya svabhāva-bhūtā, tasyā āgantukahetuḥ janyatvāt. tathā hi sthūlavīṣayākāratāhetur indriyasaṃnikarṣādīr jāgarāṇe, sūkṣma-viṣayākāratāhetur manogatavāsanā svapne, tadubhayābhāve tu suṣuptivan nirviṣayam eva cittam bhavati.

というのは、対象を形相とすることは、心にとって本質であることはないから。それ（対象を形相とすること）は、偶来的な原因（āgantukahetu）によって生じるから。即ち、粗大な（sthūla）対象を形相とすることの原因は、覚醒〔状態〕（jāgarāṇa）における感官（indriya）との接触（saṃnikarṣa、近接）等であり、微細な（sūkṣma）対象を形相とすることの原因は、夢眠〔状態〕（svapna）における思考器官にある潜在印象（vāsanā）であり、一方、それら双方がない場合、熟睡〔状態〕

（suṣupti）のように、心は全く対象を持たないものとなる。

マドゥスーダナは、心が諸対象を形相とすることは偶来的な原因によって生じるものであり、心の本質ではないと答える。そして、対象を感官の対象である粗大なものと、感官の対象ではない微細なものに区別し、心がそれぞれの対象を形相とする偶来的な原因を提示している。先ず、心が粗大な対象を形相とすることの原因は、生類が起きている状態において、感官とその粗大な対象とが接触すること等であると述べる。従って、心が粗大な対象を形相とするためには、感官との接触等という外的な原因が必要であるので、心が粗大な対象を形相とすることは心の本質ではなく、偶来的な原因によるものである。また、心が微細な対象を形相とすることの原因は、生類が夢を見ている状態において、覚醒状態において粗大な対象を認識した際に生じた潜在印象が思考器官（心）に顕れることである。この場合にも、心が微細な対象を形相とするためには、潜在印象という外来的な原因が必要であるので、心が微細な対象を形相とすることは心の本質ではなく、偶来的な原因によるものである。さらに、生類が熟睡している時にはいかなる対象も認識しないように、粗大な対象も微細な対象も存在しない場合には、心は全く対象を持たないものとなる。しかし、心が諸対象を形相とすることが心の本質である場合には、心が全く対象を持たないものとなることはない。従って、心が諸対象を形相とすることは心の本質ではないのである。

ここでの議論も、アドヴァイタ教学における対象認識の議論が前提となっている。アドヴァイタ教学においては、心は覚醒状態においては粗大な対象を、夢眠状態においては微細な対象を認識し、また粗大な対象と微細な対象が物質原理である原質（prakṛti）に帰滅している熟睡状態においては、対象認識はないとされている²⁶⁾。また、覚醒状態における対象認識（知覚）が感官と対象の接触（indriyārthasaṃnikarṣa）から生じること、また夢眠状態における認識は思考器官にある潜在印象によること

²⁵⁾ BhR 1.32 は以下の通りである。BhR 1.32: kāthinyam viṣaye kuryād dravatvam bhagavatpade / upāyaiś śāstranirdiṣṭair anukṣaṇam ato budhaḥ // (従って、知者 (budha) は、教示書に説示された諸の手段 (upāya) によって、対象に対しては [心を] 堅い [状態] に、主の御足に対しては [心を] 蕩け [の状態] に絶えず為すべきである)。

もアドヴァイタ教学の定説である²⁷⁾。

一方マドゥスーダナは、心が主を形相とすることは心の本質であると述べる。

BhRṬ 70,3-6: bhagavadākārātā tu cittasya svābhāvikī, tasya cittakāraṇībhūtasūksmakāraṇānirvacanīyavicitrānekaśaktimanmāyādhiṣṭhānasya nityasya vibhos sarvāntaryāmiṇas sarvatrānugatattvāt, yathā ghaṭasya jalādīpūrṇatā karaṇasādhyā, ākāśapūrṇatā tu svataḥ, tasya sarvavyāpakattvāt, tadvat.

一方、主を形相とすることは、心にとって本質的なものである。その、心の原因となった微細なもの（微細元素）の原因であり、[有とも非有とも] 言い得ないもの（anirvacanīya）であり、多彩で多くの能力を持つ（vicitrānekaśaktimat）マーヤー（幻力、māyā）の基盤であって、常住で、遍在する、全てのものの内制者（antaryāmin）は全てのものに随伴している（anugata）から。例えば、壺（ghaṭa）が水等で満たされること（pūrṇatā）は、作具（karaṇa）によって達成されるが、それ（虚空）は全てに遍満（vyāpaka）するから、[壺が] 虚空（ākāśa）

で満たされることはおのずから（svataḥ）[達成されている] ように。

以上の記述は簡潔であり、議論の詳細が明示されていない。しかし、この記述に見られる諸要素から、マドゥスーダナが、心が主を形相とすることが心の本質であると考えている理由は以下のようなものであると考えられる。即ち、主は、マーヤーの基盤である。そしてそのマーヤーとは、心を形成する微細元素の原因である²⁸⁾。この微細元素からは心だけではなく、微細身等の微細な対象が形成される。また、微細な元素は転変（pariṇāma）することにより、粗大な対象を形成する粗大元素となる。このように微細元素と粗大元素の原因となるマーヤーの基盤である主は、微細元素と粗大元素から成る全てのものの内制者、即ち全てのものの内部にいる者であり、そのため内制者として全てのものに随伴するもの、即ち全てのものと結びついているものである。さらに主は常住なものであるため、常に全てのものに随伴している、即ち全てのものと結びついている。それ故、全てのもののうちの一つである心も、常に主と結びついている。マドゥスーダナは、この心が主と結びついていることを、心が主を形相としているこ

²⁶⁾ SB 416,5-417,4: jāgratsvapnabhogadvayena śrāntasya jīvasya tadubhayakāraṇakarmakṣaye jñānaśaktiyavacchinnasya savāsanasyāntaḥkaraṇasya kāraṇātmanāvasthāne sati viśrāmasthānaṃ suṣuptyavasthā. “na kiṃcid avedīṣam” iti kāraṇamātropalambhas suṣuptiḥ (以上のように、覚醒と夢における二つの享受に苦しめられた個我の、その二つ（覚醒と夢）の作具と行為対象が消失する時、知の能力に限定された、潜在印象を有する（savāsana）内官が、原因を本性とするものとしての状態にある場合、静寂にとどまっているのが熟睡状態である。「[私は] 何も見なかった」という原因（無明）のみを把握すること（kāraṇamātropalambha）が熟睡である）。

²⁷⁾ 覚醒状態における対象認識に関しては以下のようなのである。SB 398,2-399,1: indriyavṛttikālīnārthopalambho jāgaraṇam. tatra ca mūrtaṃ virāḍākhyam bhogyam pratyakṣādīpamāṇaśadkena vyavahriyamānatvād vyāvahārikam viśvākhyena jīvenopabhujyate (感官の働きがある時にある対象の把握（arthopalambha）が覚醒（jāgaraṇa）である。そしてそこにおいて、有形のものであり、ウィラージュと呼ばれる享受されるもの（粗大な対象の総体）は、知覚（pratyakṣa）等という六つの認識手段（pramāṇa）によって取り扱われているものであるため、日常経験上のものであり、一切者（viśva）と呼ばれる個我によって享受される）。この覚醒状態における知覚の定義的特質が感官と対象の接触である。初期アドヴァイタ学派の学匠サルヴァジュニヤートマン（Sarvajñātman, ca. 10th Century CE）の *Pramāṇalakṣaṇa* (PL) には以下のように述べられている。PL 4,17f.: arthendriyasamprayogāt samprayukte 'rthe vijñānam pratyakṣam (直接知覚とは、対象と感官の接触（arthendriyasamprayoga）に基づく、[感官と] 接触した対象に対する認識である)。また夢眠状態の対象認識に関しては以下のように述べられている。SB 401,4f.: tatra cāntaḥkaraṇagatavāsanānimittā indriyavṛttyabhāvakālīno 'rthopalambhas svapnaḥ (そしてそれ（夢眠状態）に関して、内官にある潜勢力を契機とする、器官の働きが存在しない時にある対象の把握が、夢である)。

²⁸⁾ アドヴァイタ教学において心（citta, 内的器官 antaḥkaraṇa, 思考器官 manas, 統覚 dhī）は微細元素から形成される物質的存在である。SB 378,1-379,2: tāni ca sūkṣmāny apañcīkṛtāni pañcamahābhūtāny amūrtākhyāni kāraṇaikyāt sattvarajastamogunātmakāni. sattvāṃśaprādhānyena jñānakriyāśaktiyātmakam ekam svacchadravayam citrarūpam iva militvā janayanti. tasya ca jñānaśaktipradhānāṃśo'ntaḥkaraṇam. tac ca buddhir mana iti dvidhocyate (そして、これらの微細であり、五分結合をしてない五大元素は、無形のものと呼ばれ、原因（無明）と同一であるため、純質性・激質性・暗質性を本質とするものである。[そしてそれら微細な五大元素は] 純質の側面が優勢であるため、知と行為作用という能力を本性とする一つの純粋な事物を、雑多なあり方をしているかのように混交して生じさせる。そして、それ（純粋な事物）の知の能力が優勢な側面が内的器官である。そしてそれ（内官）は統覚と思考器官との二種であると言われる)。また中村[1996: 309-311] 参照。

と理解していると考えられる。また、主は常に心に結びついているので、心が主に結びついていない時はない。そのことをもって、マドゥスーダナは、心が主を形相としていることを心の本質であると述べていると考えられる。それはちょうど、壺が水で満たされるためには、壺に水を注ぐ人等という作具が必要となるが、虚空は全てに遍満しているので、壺が虚空で満たされることは自律的に達成されるものであり、壺が虚空で満たされることは壺の本質であるのと同様である²⁹⁾。

以上の議論と対応する議論が、BhGにおいてヨーガが論じられている第六章に対する BhGGAD にも見られる³⁰⁾。ここではブラフマン、特に有属性ブラフマンである主宰神と世界の関係が前提とされていると考えられる³¹⁾。

3.2. 教示書の必要性に関する議論

続いてマドゥスーダナは、再び対論者の反論を想定する。

BhRṬ 71,3f.: cittasya bhagavadākāratāyās svābhāvikatvena hetvanapekṣāyām śāstrasya kvopayoga iti.

【反論】心が主を形相とすることは本質的なものであるので、[外的な]原因を必要としない場合、教示書は何に対して役に立つのか、と。

対論者の反論は以下のようなものである。心が主を形相とすることが心の本質であるとする、心が主を形相とすることには心が存在すること以外の原因が必要とならないことになる。そうすると、BhRṬ on BhR 1.31においてマドゥスーダナは全ての教示書の目的は心が主を形相とすることを完成させるこ

とであると述べていたが、そのことは本質上成立している、そもそも教示書の必要性がないのではないのか、というのである。

この反論に対して、マドゥスーダナは、教示書は心にある主の形相以外のもの、即ち対象の形相を排除することに役立つと答える。

BhRṬ 71,4-8: anyākāratāvirodhibhagavadākāratā-sampādana ity avehi. yā hi svābhāvikī bhagavadākāratā cittasya, sā viṣayākāratāśahacaritatvāt tatsādhatvāc ca na tadvirodhinī. śāstrajanyā tu sādhanopakrame parokṣeva bhāsamānābhāsakrameṇa viṣayākāratām śanaiś śanaiś tirodadhatī sādhanapariṣāṅgāparokṣatām nītā satī tām samūlaghātam upahanti.

【答】[心が主ではない]他のものを形相とすることと矛盾する、[心が]主を形相とすることの完成に関して[役立つ]と知れ。というのも、本質的なものである、心が主を形相とすることは、対象を形相とすることと共働したもの(sahacarita)であるので、またそれ(対象を形相とすること)を成立させるもの(sādhatva)であるので、それ(対象を形相とすること)と矛盾したものではないから。一方、教示書から生じたもの(主を形相とすること)は、手段(sādhanā)の着手に際して間接的なもの(parokṣā)のように顕現して、修習(反復)の階梯(abhyāsakrama)によって対象を形相とすることを次第に除きながら、手段の成熟によって直接的なものであること(aparokṣatā)へと導かれて、それ(対象を形相とすること)を根底から破壊する。

²⁹⁾ マドゥスーダナはこの後、議論の根拠として9世紀のアドヴァイタ学派の学匠スレーシュヴァラ(Sureśvara)の *Bṛhadāraṇyakaopaniṣadbhāṣyavārttika* (BAUBhV)を引用する。BhRṬ 70,7-71,2: tad uktam vārttikakārapādaīḥ – viyadvastusvabhāvānurodhād eva na kārakāt / viyatsampūrṇatotpattau kumbhayaivaṃdaśā dhīyām // BAUBhV 1.1.543 // sukhaduḥkhādirūpatvaṃ dhīyām dharmādihetutaḥ / BAUBhV 1.1.544ab / svatassiddhātmasambodhavyāptir vastvanurodhataḥ // BAUBhV 1.1.542cd // iti (そのことが、ヴァールッティカ作者上足(vārttikakārapāda, スレーシュヴァラ)によって述べられた。「生じる[と同]時に水瓶(kumbha)が虚空で満たされることは、行為参与者(kāraka)によってではなく(他の原因によってではなく)、虚空という実在(vastu)の本質のみに従うことに基づいている。統覚(心, dhī)にも同じことが[ある]。統覚が楽や苦(duḥkha)等をあり方とすることは、善業(dharma)等という原因に依る。自律的に成立している(svatassiddha)アートマンという認識(sambodha)による遍満は、実在に従うことに基づいている」と)。そのため、ここでのマドゥスーダナの議論はこのBAUBhVに依拠したものであると考えられる。

³⁰⁾ fn. 24に引用したBhGGADを参照。

³¹⁾ 中村[1989: 228-231, 257-267, 275-279], Hirst[2005: 118-129]等参照。

マドゥスーダナは、BhRṬ on BhR 1.31においては教示書の目的を心が主を形相とすることの完成のためのものであると述べていた。ここではその「心が主を形相とすること」に「[心が主ではない] 他のもを形相とすることと矛盾する」という形容が付されている。心が主を形相とすることは、心が対象を形相とすることと共働するものであり、また心が対象を形相とすることを成立させるものであるもので、心の本質である、心が主を形相とすることと心が「対象」を形相とすることは必ずしも矛盾したものではない。そのためマドゥスーダナは、心が主を形相とすることに「[心が主ではない] 他のもを形相とすることと矛盾する」という形容を付すことで、心が主「のみ」を形相とすることを述べようとしているのである。教示書は、心がこの主とは異なるものである対象を形相とすることと矛盾する、心が主「のみ」を形相とすることの完成に役立つというのである。

それからマドゥスーダナは、教示書に依拠して心が主「のみ」を形相とすることの完成の次第を述べている。即ち、心が主を形相とすることは、教示書に説かれた手段に着手し始めた際には、間接的なもののように、即ち不明瞭なもののように顕現する。そして、心が主を形相とすることは、その手段を修習する、即ち反復していく過程で、次第に心が対象を形相とすることを排除しながら、その手段の実践が成熟していくと直接的なものであることに導かれる、即ち明瞭なものとなり、心が対象を形相とすることを根底から破壊する、即ち心が主「のみ」を形相とする状態になるのである。

以上のようにマドゥスーダナは、心が主を形相とすることが心の本質であると考えながらも、そのことと心が対象を形相とすることが同時に起こることも容認していた。それ故、教示書は心が主を形相とすることの完成に役立つと言いながらも、実質的には、心が対象を形相とすることを排除するために役

立つものであると考えているのである。

さらにマドゥスーダナは、心が主を形相とすることと心が対象を形相とすることが協働すること、その主を形相とすることが対象を形相とすることを成立させること、さらに主の形相が明瞭になることで対象の形相が消失することを以下のように説明する。

BhRṬ 76,1-77,2: ayam atra niṣkarṣaḥ – citte svākārasamarpakā ye viṣayās te bhagavadvyatirikṭā na bhavanti, (1) bhagavaty adhyastatvāt, (2) bhagavata eva sadrūpatayā ghaṭas san paṭas san nityādisadākāreṇaiva sarvaviṣayānām sphuraṇāt, (3) “sarvaṃ khalv idaṃ brahma tajjalān” (*Chāndogyopaniṣad* (ChU) 3.14.1) iti śrutya bhagavadekobhavatvena bhagavadekasthititvena bhagavadekalayatvena ca mṛdghaṭavad abhedabodhanāt, (4) svapnādiprapañcavad bādhyatvāc ca. ata eva bhagavadākārasphūrtiā te sarve nivaṛtamānās tadrūpā eva bhavanti, adhiṣṭhānajānanivartyatvād adhyastānām.

evaṃ ca sati viṣayaniṣṭhas sarvo 'pi premā bhagavaty evārpito bhavati, tadvyatirikṭāsphuraṇāt.

以上の点に関して、以下が要点である。【主張】心において [対象] 自身の形相を与える諸の対象、それらは主と別なものではない。【理由1】主に対して仮託されたもの (adhyasta) であるから。【理由2】主こそが、有をあり方としているので (sadrūpatayā)、壺であり、布 (paṭa) であって、常住等という有 (sat) たる形相のみによって、全ての対象を顕現させるから。【理由3】「周知のように (khalu)、この全てはブラフマンである。それから生じ、[それに] 帰滅し、[それにおいて] 生きる」³²⁾という天啓聖典 (śruti) によって、主のみから生じるものとして、主のみに留まるものとして、主のみに帰滅するものとして、土と壺のように、[主と対

32) ChUの“tajjalān”という語は解釈が難しいものである。ここでマドゥスーダナは、「それ」(tat, ブラフマン) から世界の生起・存続・帰滅が起こるといふ以下のシャンカラの *Chāndogyopaniṣadbhāṣya* (ChUBh) の解釈に従っていると考えられる。ChUBh 428,5-9 (on ChU 3.14.1): katham sarvasya brahmatvam ity ata āha – **tajjalān** iti. tasmād brahmaṇo jātaṃ tejobannādikrameṇa sarvam. atas **tajjam**. tathā tenaiva jananakrameṇa pratilomatayā tasminn eva brahmaṇi līyate tadātmatayā śliṣyata iti **tallam**. tathā tasminn eva sthitikāle 'niti prāṇiti ceṣṭata iti (【問】 どうして全てのものがブラフマンであるのか、という [問いがあるので] 【答】 それ故に答える。それから生じ、[それに] 帰滅し、[それにおいて] 生きる、と。そのブラフマンから、全てのものが火、食物等という次第で生じた。従って、それから生じる。同様に、同じそれによる生起の次第とは反対のあり方で、同じそのブラフマンに帰滅する、それを本性とするものとして結合する。よって、それに帰滅する。同様に、同じそれにおいて止まる時に息をし、呼吸をすると認められる、と)。

象に] 違いがないことが理解せしめられるから。【理由4】また夢等における現象世界 (prapañca) のように、[対象は] 拒斥される (bādhya) から。

同じ理由から、主の形相が顕現することで、それら全ては、消失しつつ、他ならぬそれ (主) をあり方とするものとなる。諸の仮託されたものは、基盤の知によって消失させられるから。そして、以上のような場合、対象に向かう全ての愛 (preman) も、主のみに対して捧げられたものとなる。それ (主) と異なって顕現しないから。

ここでは、諸々の対象が主と別なものではないことが述べられている。そして、その理由が四つ挙げられている。第一の理由は、諸の対象は主に対して仮託されたものであるというものである。アドヴァイタ教学においては、ブラフマン以外の全てのものは、無明 (avidyā) によるブラフマンに対する仮託によって成立したものであると考えられている³³。

第一の理由はこのアドヴァイタ教学に依るものであり、そのためマドゥスーダナはここでも主をブラフマンであると考えていることが理解される。主に仮託された、即ち主を基盤として成立している諸の対象は主なくしては存在しないので、主と別なものではないのである。第二の理由は、有をあり方としている主が、その有という形相のみによって全ての対象を顕現させるというものである。ここでも、ブラフマンが有を本質としている、ブラフマンは有そのものであるというアドヴァイタ教学が前提とされて

いる³⁴。壺や布等という対象が存在する (有である) のは、主の有という形相のみによってそれらが顕現させられたことに依るのであり、主を離れては諸の対象は存在し得ないというのである。壺や布等が、主の有という形相のみによって顕現させられるということは、壺や布等が主の有性を分有することで、その有性 (存在性) を獲得することを意味していると考えられる³⁵。第三の理由は、ChU 3.14.1 によって、全ての対象の生起・存続・消滅の全てがブラフマンにおいて起こることが教示されているので、土と壺とに違いがないように、主と対象に違いがないことが理解せしめられるというものである³⁶。このことは、ヴェーダーンタ学派の根本経典 *Brahmasūtra* (BS) 1.1.2 においても説かれている³⁷。この理由は、第一の理由と同様に、諸の対象は主を基盤としているので、主とは別なものではないということ述べたものであると考えられる。第四の理由は、夢における現象世界、即ち夢で見られる諸の対象が、夢から覚めた場合には拒斥されるように、真実の知を獲得した時には諸の対象は拒斥されるものであるというものである。このことは、アドヴァイタ学派の開祖シャンカラ (Śaṅkara, ca. 756-772)³⁸ の師の師とされるガウダパーダ (Gauḍapāda, ca. 7th Century CE) の *Gauḍapādīyakārikā* (GK) において特に論じられているものである³⁹。この理由は、第一から第三の理由とは反対に、諸の対象は無明によって主に対して仮託されているものであるからこそ、無明が取り払われた時には拒斥されることを指摘したものである。そのため、逆説的に主と諸の対象との非別異性を述べようとしたものであると考え

³³ SB 127,2-:132,2 dvaitasya mithyātvenādhiṣṭhānasattādātmyāpannatayaiva siddhatvāt, śuktirajatādivad adhyastatvena tattādātmyābhāvānupapatteḥ … (二元 (dvaita) は、虚偽 (mithyā) であるので、基盤たる有との同一性を得ることによってのみ成立するから、真珠母貝 [に仮託された] 銀等のように、[二元は] 仮託されたものであるので、それ (基盤たる有) との同一性が存在しないことは不可能であるから……)。

³⁴ 中村[1989: 232-236] 参照。

³⁵ fn. 33 参照。

³⁶ しかし、ここで実例として提示されている土と壺の関係の例は主と諸の対象の関係の事案には厳密に言えば適合しないと考えられる。というのも、壺は土そのものを質量因 (upādāna) あるいは原質とするものであるが、諸の対象の原質は主ではなくてマーヤー (あるいは無明) であるからである。ただし、ブラフマンを基盤として無明による仮託によって成立するという意味において、諸の対象の質量因はブラフマンであると言われる。中村[1996: 307] 参照。

³⁷ BS 1.1.2: janmādy asya yataḥ (それ (ブラフマン) からこの [世界の] 生起等がある)。シャンカラはこの “janmādi” という複合語に関して *Brahmasūtrabhāṣya* (BSBh) において次のように述べている。BSBh 7,5f. (on BS 1.1.2): janmasthitibhaṅgam samāsārthaḥ (生起・存続・破壊が [生起等という] 複合語の意味である)。このシャンカラの解釈はアドヴァイタ学派における定説である。

³⁸ この年代は Harimoto[1996] に依った。

³⁹ 中村[1955: 624-626, 646-658] 参照。

られる。

以上のように、諸の対象は主と異なるものではない。そのため心は、主を形相とすることと同時に諸の対象を形相とすることもできるのである。また、主は自身の有という形相のみによって全ての対象を顕現させるので、心が主を形相とした場合、その心に入り込んだ主の形相が対象を顕現させることになる。それ故、心が対象を形相としている場合には、それは心が主を形相とすることに依拠して成立しているものなのである。

続いてマドゥスーダナは、上述の第一から第四までの理由から、心に主の形相が顕現することで、心にある全ての対象の形相は消失していき、心は最終的に主をあり方とするものとなると述べる。諸の仮託されたものは基盤（主）を知ることによって消失させられるから、という理由が述べられていることからすると、第一から第四の理由のうち、マドゥスーダナは特に第一の理由と第四の理由を意図していると考えられる。

そして、以上のような議論を踏まえると、諸の対象は主と異なって顕現するものではないので、諸の対象に向けられた全ての愛も、主のみに対して捧げられたものとなる、とマドゥスーダナは考えている。ここから、一連の議論は主に対する愛、即ち感情としてのバクティを主題としたものであることが理解できる。しかし、この議論における理論構築は、無明による仮託（対象の顕現）と真実の知の獲得による仮託の排除という、アドヴァイタ教学における有の理論、即ちブラフマンのみが実在するという存在論に依っているということが指摘されよう⁽⁴⁰⁾。

3.3. バクティの実践における知と離欲

続いてマドゥスーダナは、バクティの実践における知と離欲の必要性を述べていく。この箇所は、先に触れられていた教示書に説かれた諸の手段による修習に該当する議論であるので、以下に分析していきたい。

マドゥスーダナは、上述のような理論を考察する者には、アドヴァイタ教学における解脱の原因である梵我一如 (brahmātmaikya) の知が生じ、さらに

「制圧」(vaśīkāra) と言われる離欲が生じると述べる。

BhRṬ 77,6-10: tasmād etādṛśayuktyanusamdhānena sarvādhiṣṭhānasamātram paripūrṇasaccidānandaghanam bhagavantam advayam ātmānam niścinvatā svāpnikaviṣayeṣv iva jāgradviṣayeṣv apitucchatvānusamdhānena vairāgyam mahad upajāyate vaśīkārahyaṁ. etac ca sūtritam bhagavatā patañjalīnā – “dṛṣṭānuśravikaviṣayavitrṣṇasya vaśīkārasamjñāvairāgyam” (Yogasūtra (YS) 1.15) iti.

それ故に、このような理論を考え合わせることで、全てのものの基盤である単なる有 (sanmātra) であり、完全な有・知・歓喜の塊 (saccidānandaghana) であり、不二 (advaya) である主をアートマンであると確定する者によって、夢における諸の対象に対するように、覚醒 [状態] における対象に対しても、[それらが] 空虚であること (tucchatva) を考え合わせることで、「制圧」と呼ばれる、大いなる離欲 (vairāgya) が生じる。またこのことが、尊者パタンジャリ (Patañjali) によって説かれた。「見られた [対象] や伝承によって知られた対象に対する渴望を離れた者に、制圧という離欲がある」と。

ここで、主をアートマンであると確定するということは、ブラフマンとアートマンが同一である (梵我一如) と確定することを意味していると考えられる⁽⁴¹⁾。従って、そのように確定する者とは、梵我一如の知を獲得した者であると考えられる。そのような者には、夢における諸の対象が空虚であるように、覚醒状態の諸の対象に対してもそれらが空虚であると考え、この「制圧」と呼ばれる大いなる離欲が生じるというのである。これまでに諸の対象が単に仮託されたものであることが述べられてきたが、そのことを指して諸の対象が空虚であると述べられているのである。そして、この「制圧」という離欲は、ヨーガ学派の根本経典 YS 1.15 においてパタンジャリによって述べられたものであると言

(40) Nelson [2004] では、マドゥスーダナのバクティ論がこの有の理論 (存在論) の視点から論じられている。執筆者は、マドゥスーダナのバクティ論は、この有の理論を基盤として、主知主義的な実践体系 (知の理論) を感情 (バクティ、バクティ・ラサ) の理論に組み替えて形成されたものと考えている。

うのである⁴²⁾。

ここで、梵我一如の知の獲得の後に離欲が生じるというのは一見奇妙に思える。しかし、マドゥスーダナは BhG に対する *Bhagavadgītāgūdhārthadīpikā* (BhGGAD) 等において、梵我一如の知を獲得した生前解脱者 (jīvanmukta) にも潜勢力が残っているので、その潜勢力を押さえるためにも離欲が必要であると述べている⁴³⁾。しかし、もちろん梵我一如の知の獲得以前にも離欲は必要とされる。マドゥスーダナは、伝承 (āgama) によって知られた四つの離欲を提示する。四つの離欲とは、「努力中」(yatamāna)、「排除」(vyatireka)、「一つの器官」(ekendriya)、「制圧」であり、「制圧」の前に三つの離欲が設定されている⁴⁴⁾。この「制圧」と呼ばれる離欲をマドゥスーダナは次のように説明する。

BhRṬ 78,10-79,2.: tad api dvididham aparaṁ paraṁ ca. dvitīyaṁ sūtritaṁ patañjalīnā – “tat paraṁ puruṣakhyāter guṇavair̥ṣṇyam” (YS 1.16) iti. **puruṣakhyātir** ātmajñānam. tadanantaram yad **guṇeṣu śabdādīviṣayeṣu vair̥ṣṇyam** vairāgyam, **tat paraṁ** śreṣṭham, phalarūpatvāt. tataḥ pūrvaṁ tv aparaṁ, sādhanarūpatvād ity arthaḥ.

それ（「制圧」と呼ばれる離欲）も、低位のものと最高のものとの二種である。第二のもの（最高のもの）は、パタンジャリによって伝承されている (sūtrita)。「プルシャの認識 (puruṣakhyāti) に基づくその属性に対する渴望を離れること (vair̥ṣṇya) は最高のもの (para) である」と。プルシャの認識とはアートマンの

41) ここで確定される知に関して、マドゥスーダナは後の箇所以下のように述べている。BhRṬ 86,13-88,2: bhagavadvyatiriktaṁ sarvaṁ āgamāpāyitvāt svapnavan māyikaṁ tucchaṁ duḥkharūpaṁ ca heyam. bhagavān eva satyaṁ svaprakāśa-paramānandarūpo nityo vibhuḥ copādeya itī jñānam ... vāsudevātiriktaṁ sarvaṁ satyaṁ nāsti māyikatvāt, vāsudeva evātmavāt priyatamas satyaḥ ([その知とは] 主と異なった全てのものは、偶来の滅すものであるので、夢のように幻から成るもの (māyika) であり、空虚であり、苦をあり方とするものであり、捨てられるべきものである。[また] 主のみが、真実であり、自ら輝く (svaprakāśa) 最高の歓喜をあり方とし、常住で、遍在しており、取られるべきもの (upādeya) である、という知である。… ヴァースデーヴァ [神] と異なった全てのものが真理であることはない。幻から成るものであるから。ヴァースデーヴァ [神] のみが、アートマン (自身) として最も愛しい真理 (priyatama satya) である。

42) マドゥスーダナは、パタンジャリのヨーガ体系である八支ヨーガ (aṣṭāṅgayoga) をアドヴァイタ学派の知の体系に該当する知のヨーガ (jñānayoga) に含まれるものであると述べている。BhRṬ3,6-9 (on BhR 1.1): yogās trayo mayā proktā nṛṇāṁ śreyovidhitasāyā / jñānam karma ca bhaktiś ca nopāyo 'nyo 'sti kutrचित् // BhP 11.20.6 // iti bhagavadvacane 'stāṅgayogo 'pi jñānayogāntargato draṣṭavyaḥ. mana ekatra saṁyujyāy jitaśvāso jitaśanaḥ / vairāgyābhyāsayogena dhriyamānam atandritaḥ //BhP 11.9.11// ityādīnā tasyāpi vyutpādanāt ([行為のヨーガ、八支ヨーガ、知のヨーガ、信愛のヨーガという四つのヨーガが、人間の目的として周知されている。三つのヨーガが、人々の至福を願って私によって語られた。[それらは] 知 [のヨーガ]、行為 [のヨーガ]、信愛 [のヨーガ] であり、他の手段は如何なるところにも存在しない] という主の言葉では、八支ヨーガも、知のヨーガに含まれると見られるべきである。「呼吸を制し、姿勢を制した者は、離欲と修習のヨーガによって、思考器官を倦むことなく保持しつつ、一か所に固定するべきである」等ということによって、そのこと (八支ヨーガが知のヨーガに含まれること) も解説されているから。

43) BhGGAD 327,30f. (on BhG 6.35): atra dvāv evopāyau paryavasitau, prāṇaspanandirodhārtham abhyāsaḥ, vāsanāparityāgārtham ca vairāgyam iti (ここ (*Laghuyogavāsiṣṭha* 5.10.122-123) では、手段は二つのみであると結論づけられた。氣息の振動 (prāṇaspananda) の抑制のために反復 (abhyāsa) が、また潜在印象 (vāsanā) の放棄のために離欲がある、と)。

44) BhRṬ 77,10-78,10: caturvidhaṁ hi vairāgyaṁ sādhyasādhanabhāvāpannam āgamaprasiddham. tatra mahatā prayāsenāpi cittadoṣān avāsyam nirākariṣyāmīty adhyavasāyātmakaṁ prathamam yatamānasamjñāvairāgyam. tato niranantaram upāyānuṣṭhāne kriyamāna etāvanto doṣā idānīm kṣīṇā etāvantaś cāvaśiṣyanta itī cikitsakavat pratikṣaṇam avadhānam dvitīyaṁ vyatirekasamjñāvairāgyam. evaṁ pratikṣaṇam bhūmikādvayābhyāsam kurvatas sarvato bhāvena bahirindriyānām viṣayeṣv apravṛttir yāntaḥkaraṇe vāsanāyām satyām api sā trītyam ekendriyasamjñāvairāgyam. evaṁ bhūmikātrayābhyāsād dr̥ṣṭeṣu vanitādiṣv ānuśravikeṣu svargādiṣu cendriyair gr̥hyamāneṣv api doṣadarśanaparikājanāyāspr̥hātmikā yā cittavṛttis sā caturthaṁ vaśikārasamjñāvairāgyam (実に、達成対象と達成手段の関係 (sādhyasādhanabhāva) によって得られた、伝承によってよく知られた離欲は四種である。その [四つの] うち、私は、大いなる努力によってでも、諸の心の過失を必ず排除するだろう、という決心を本性とするものが、第一の、「努力中」と呼ばれる離欲である。その直後に、手段の遂行が為されている時、或る限りの諸の過失が今や消失し、またこの限りの [諸の過失が] 残っている、と医者のように絶え間なく注意深いことが、第二の、「排除」と呼ばれる離欲である。同様に、絶え間なく [第一の離欲と第二の離欲との] 二つの階梯の修習を為している者に、内的器官に潜在印象が存在していたとしても、あらゆるあり方で外的な諸器官が諸対象に対して発動しないことが、第三の、「一つの器官」と呼ばれる離欲である。同様に、[第一の離欲から第三の離欲までの] 三つの階梯の修習に基づく、過失を見ることの成熟によって生じる、諸器官によって把握されつつあるとしても、恋人等という諸の見られたものを [願わないことを本性とする]、また天界等という諸の伝承によって知られたものを願わないことを本性とする心的働きが、第四の、「制圧」と呼ばれる離欲である)。

知 (ātmajñāna) である。その直後に、諸の属性に対する、即ち語等という諸の対象に対する渴望を離れること、即ち離欲がある場合、それは最高のものである、即ち最も優れたものである。結果をあり方とするから。一方、それ以前のもは低位のものである。手段をあり方とするから、という意味である。

「制圧」と呼ばれる離欲にも低位のものと最高のものがあり、最高のものがYS 1.16において説かれている。その最高の離欲とは、アートマンの知が獲得された直後に諸の対象に対する渴望を離れることであるというのである。そして、この最高の離欲は結果であり、それ以前の「努力中」から「制圧」と呼ばれる離欲のうちでも低位の離欲は、総じて低位のものであり、手段としての離欲であるというのである。

ここまでの議論は、「努力中」、「排除」、「一つの器官」と呼ばれる離欲の階梯を次第に経ていくうちに、梵我一如の知が獲得され、その後に低位のものと最高のものに分類される「制圧」と呼ばれる離欲が生じる、というものであった。ここでも、バクティの議論が行われているというよりは梵我一如の知を獲得していく知の議論を行っているように思える。しかし、マドゥスーダナはこの後に以上の議論をバクティの議論に適応させる。

BhRṬ 79,2-84,11: tasya ca liṅgam itaraphalanirapekṣatvena mokṣamātrasphayālutvam ... etādṛśa-daśāyām ca bhagavatpremā na parām kāṣṭhām adhirohati ... aparavairāgyam ca sūtritam patañjalīnā – “dṛṣṭānuśravikaviṣayavitrṣṇasya vaśīkārasamjñāvairāgyam” (YS 1.15) iti. tena na premaparamakāṣṭheti na tadānīm eva kṛtārthatā, paravairāgyābhāvena bhaktiprakaśābhāvāt. tasyaiva kṛtakṛtyatāhetutvādity arthaḥ.

paravairāgyasya liṅgam mokṣaparyantasakalaphalanirapekṣatvam ... etādṛśe mokṣaparyantasakalaphalanirapekṣatvarūpe paravairāgye satī phalāntare premṇo 'nudayāt paramānandarūpe paramātmany eva premā parām kāṣṭhām ārohati.

そしてその(低位のもの)の徴表(liṅga)は、他の果報に依存しないものとして解脱のみを望むことである。……また、このような状態にお

いて、主への愛は最高の極地(parā kāṣṭhā)に達していない。……また、[以上の]低位の離欲が、パタンジャリによって説かれた。「見られた[対象]や伝承によって知られた対象に対する渴望を離れた者に、制圧という離欲がある」と。それ故に、愛の最高の極地がないので、他ならぬその時には、目的が果たされていることはない。最高の離欲がないので、バクティの増大(prakaśa)がないから。それ(最高の離欲)こそが、為されるべきことを為すことの原因であるから、という意味である。

最高の離欲の徴表は、解脱に至るまでの全ての果報を期待しないことである。……このような、解脱に至るまでの全ての果報を期待しないことをあり方とする最高の離欲がある場合、他の果報に対する愛は生じないので、最高の歡喜をあり方とする最高のアートマンのみに対する愛が、最高の極地に達する。

梵我一如の知を獲得した者に生じる低位の「制圧」と呼ばれる離欲の徴表は、他の果報ではなく、解脱のみを望むことである。この離欲の段階は解脱を〈人生の目的〉とするものであり、伝統的なアドヴァイタ学派の立場に一致する。そして、先に提示されていたYS 1.15は、この低位の「制圧」と呼ばれる離欲のことに言及していたのである。しかし、この低位の「制圧」と呼ばれる離欲の段階においては、最高の離欲がないのでバクティの増大がないため、主に対する愛の最高の極地がない。それ故、この離欲の段階では目的が果たされていない、即ち〈人生の目的〉としてのバクティが達成されていないというのである。

一方、最高の「制圧」と呼ばれる離欲の徴表は、解脱に至るまでの全ての果報を期待しないことである。従って、アドヴァイタ学派の目的とする梵我一如の知の獲得による解脱をまだ低位のものに見做していることになる。そしてそのような離欲がある場合には、解脱を含めた如何なる果報に対する愛も生じないので、最高の歡喜をあり方とする最高のアートマン、即ち主に対する愛が最高の極地に達するのである。この主に対する愛とはバクティのことであり、それが最高の境地に達するという事は、心が主「のみ」を形相とすることであると考えられる。そうすると、他の果報に対する愛とは、心が他の果

報を形相とすることである、と想定することができ
る。従って、低位の「制圧」と呼ばれる離欲の段階
では、心に解脱の形相という主の形相以外のものが
残存しているため、まだ低位のものであるとマドゥ
スーダナは考えているということが指摘できよう⁴⁵。

4. 結論

以上、BhR(T) 1.32 における議論を分析してきた。
バクティの実践の過程において、梵我一如の知の獲
得、離欲、愛の最高の極地の生起という次第が説か
れていた。このことから、愛の最高の極地としての
バクティ、即ち心が主「のみ」を形相とすることの
完成のためには梵我一如の知の獲得と離欲が前提と
されていることが読み取れる。また、それらはバク
ティの完成にとって必要な手段であるとも考えられ
る。梵我一如の知と離欲によって、解脱を含む主以
外のものの形相を排除し、心が主「のみ」を形相と
することを完成させるのである⁴⁶。そして教示書は、
バクティの完成の手段である梵我一如の知の獲得や
離欲を規定しているものである。バクティの実
践においても有用で必要なものなのである。

しかし、心が主、即ちブラフマンのみを形相とす
るために梵我一如の知の獲得と離欲が必要なこと、
また教示書がその手段を規定していることは、伝統
的なアドヴァイタ教学における解脱に達するための
実践、即ち知の理論にも当てはまることである。マ

ドゥスーダナは、無明を滅した生前解脱者の心的状
態とも見做される、心が主「のみ」を形相とすこ
とを愛の最高の極地としてのバクティと解釈するこ
とによって、伝統的な知の理論をバクティという感
情の理論に組み替えているのである。また、心が主
を「把握」し主の形相を取り込むことも、アドヴァ
イタ認識論における一般的な認識の理論と共通して
いる⁴⁷。マドゥスーダナは、認識(知)と共通する、
心が主を形相とするという心的働きを感情とも解釈
することによって、アドヴァイタ学派の知の理論を
感情の理論に組み替え、彼のバクティ論を形成して
いるのである⁴⁸。ただし彼は、アドヴァイタ教学に
おける知の理論を転用しながらも、BhP に従い、
バクティの完成の境地を解脱をも望まないもの、即
ち解脱さえも問題にしないもの⁴⁹として、解脱に達
するための実践のさらに先に位置づけることによ
って、バクティを伝統的なアドヴァイタ教学の外部に
位置づけてしまっている。そのため彼は、BhR(T)
においてバクティをアドヴァイタ教学の枠内に収め
ようとしたのではなく、ただバクティをアドヴァ
イタ教学によって意義づけようとしただけであると評
価することができる⁵⁰。

(本稿は、早稲田大学特定課題研究助成費(課題番号
2020C-734, 2020R-066)による研究成果の一部である)

45) BhG の中でもヨーガの実践を主題とする第 6 章 35 頌に対する BhGGAD では、しかし以上の五つの離欲は独存状態 (kai-
valya), 即ち解脱の手段とされている。この BhGGAD では離欲の対象の中に解脱を望むことは含まれていない。BhR(T) では、
バクティが解脱よりも上位の(人生の目的)であることを主張するために、解脱を望むことをも離欲の対象の中に落としこん
だのであると考えられる。なお、BhR(T) においてマドゥスーダナが、バクティが解脱よりも優れたものであるという立場を
採っているのは、BhP に従っているからであると考えられる。Nelson[1996], [2004], Gupta[2006: 131-136] 参照。また、
マドゥスーダナの生地はベンガル地方であり、彼が生まれた頃にはすでに Gauḍīya Vaiṣṇava 派が成立していた。そのため、マ
ドゥスーダナのバクティ論は Gauḍīya Vaiṣṇava 派の影響を受けていると想定することも可能であるが、今のところ両者の明確
な関係性は不明である。Nelson[2004] 参照。

46) 梵我一如の知を完成させるための「アートマンと非アートマンの識別知」(ātmānātmanviveka) も、基本的には積極的にア
ートマンを認識するものというよりは、アートマンからアートマンでないものを排除することが主要な要素となっている。後期
アドヴァイタ学派の「汝はそれである」(tat tvam asi) というウパニシャッドの大文 (mahāvākya) 解釈方法の基準となったサル
ヴァジュニャートマンの *Pañcaprakriyā* においても同様である。Kocmarek[1985: 51-57] 参照。一方の離欲は、既述の通り
BhGGAD においては諸の対象の潜在印象 (vāsanā) を排除するためのものであるとされる。fn. 43 参照。BhR(T) においては
心に入り込んだ対象の形相は感情 (bhāva) と呼ばれるが、同時に潜勢力 (saṃskāra), 潜在印象とも呼ばれるものであった。
そのため、BhGGAD においても BhR(T) においても、離欲の働きは主以外の対象の形相、即ち主以外の対象に対する感情を
排除するためのものであり、同じである。

47) 以上の点に関しても、本稿 fn. 3 で言及した別稿において論じる予定である。

48) もちろん、本稿第 3 節でも確認したように知の理論と感情の理論の根底には有の理論が存在している。

49) 解脱に至るまでの全ての果報を期待しないということは、それが最高の離欲であると言われていることを考えると、解脱で
は不十分であるということの意味しているというよりも、最高のバクティの従事者はそもそも解脱さえも問題にしてい
ない、ということであると考えられる。しかし、これまで本稿で論じてきたように、マドゥスーダナはバクティが解脱よりも上位の
ものという意識で BhR(T) を著述している。

参考文献

一次資料

- BAUBhV *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣyavārttika* (Sureśvara): *Shri Sureshvaracharya's Brihadaranyakopanishad Bhāṣyavartikam Vol.1 (I & II Chapters) With the Commentary Shastraprakashika of Shri Anandagiri Acharya*. Ed. Shri S. Subrahmanya Shastri (Advaita Grantha Ratna Manjusha Ratna 23) Varanashi: Mahesh Research Institute 1982.
- BhGGAD *Bhagavadgītāgūḍhārthadīpikā* (Madhusūdana Sarasvatī): *Srimadbhagavadgīta with the Commentaries Śrīmadśāṅkarabhāṣya with Anandagiri, Nīlakanṭhī, Bhāṣyotkarśadīpikā of Dhanapati, Śrīdharī, Gītārthasaṃgraha of Abhinavaguptācārya, and Gūḍhārthadīpikā of Madhusūdana with Gūḍhārthattvāloka of Śrīdharmadattaśarmā (Bhachchāśramā)*. Ed. Wāsudev Laxmaṇ Shāstrī Paṇṣīkar. Bombay: Nirṇaya Sāgar Press. 1936 (2nd ed.).
- BhR *Bhaktirasāyana* (Madhusūdana Sarasvatī): See BhR_D, BhR_p, BhR_J.
- BhR_p *Śrībhagavadbhaktirasāyanam Śrīmanmadhusūdanasarasvatīyavaraviracitam*. ed. by Prema Parapa Gosvami Damodar Shastri. Kāśī: Acyuta-granthamālā 1927.
- BhR_D *Śrīmadbhaktirasāyanam Ullāsatrayollāsitam Ṭkāṭipanyādibhir upasobhitam*. ed. by Damodara Nampūtīrippat. Kāśī: Śrīsāṅgavedavidyālaya 1950.
- BhR_J *Śrīmadmadhusūdanasarasvatīpraṇītam Śrīmadbhaktirasāyanam*. ed. & com. by Janārdhanaśāstrī pāṇḍeya. Vārāṇasī: Motilal Banarsidas 2018 samvat.
- BS *Brahmasūtra* (Bādarāyaṇa): *Brahmasūtra with Śāṅkarabhāṣya*. (Works of Śāṅkarācārya in Original Sanskrit Vol. III) Dillī: Motilal Banarsidas 1985 (Repr.: 2007).
- BSBh *Brahmasūtrabhāṣya* (Śāṅkara): See BS.
- ChUBh *Chāndogyaopaniṣadbhāṣya* (Śāṅkara): *Ten Principal Upaniṣads with Sankarabhāṣya*. (Works of Śāṅkarācārya in Original Sanskrit vol. I) Delhi: Motilal Banarsidas 1964 (Repr.: 2007).
- PL *Pramāṇalakṣaṇa* (Sarvajñātman): *Pramāṇalakṣaṇam of Sarvajñātmanuni*. ed. by E. Easwaran Nampoothiry. (Kerala University Sanskrit Department Publication No. 8) Trivandrum: University of Kerala 1973.

SB *Siddhāntabindu* (Madhusūdana Sarasvatī): *Siddhāntabindu of Madhusūdana Sarasvatī: Being a Commentary on the Daśaslokī of Śāṅkarācārya With two Commentaries Nyāya Ratnāvalī of Gaudabrahmānanda and Laghuvyākhyā of Nārāyaṇa Tīrtha*. Ed. Tryambakram Śāstrī Vedāntācārya (The Kashi Sanskrit Series 65) Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan 2nd Ed. 1989.

二次資料

- Buchta, David and Graham Schweig. 2010. "Rasa Theory" in *Brill's Encyclopedia of Hinduism 2*. eds., by Knut A. Jacobsen. Leiden: Brill, pp. 623-629.
- Fort, Andrew O. 1998. *Jīvanmukti in Transformation: Embodied Liberation in Advaita and Neo-Vedanta*. New York: State University of New York Press.
- Gambhirananda Swami. 1983. trans., *Chāndogya Upaniṣad With the Commentary of Śāṅkarācārya*. Kolkata. Advaita Ashrama (6th Impr.: 2009).
- . 1998. trans., *Bhagavad-Gītā with the annotation Gūḍhārtha-Dīpikā by Madhusūdana Sarasvatī*. Kolkata: Advaita Ashrama (2nd Impr.: 2007).
- Gupta, Sanjukta. 2006. *Advaita Vedānta and Vaiṣṇavism: The Philosophy of Madhusūdana Sarasvatī*. London and New York: Routledge.
- Gupta, Sisir Kumar. 1977. trans., *Madhusūdana Sarasvatī on the Bhagavad Gītā: Being an English translation of his Commentary Gūḍhārtha Dīpikā*. trans. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidas.
- Harimoto, Kengo. 2006. "The Date of Śāṅkara: Between the Cālukyas and the Rāṣtrakūtas," *Journal of Indological Studies (New title for Studies in the History of Indian Thought)* 18: 85-111.
- Hino, Shoun 日野紹運. 1983. 「ヒンドゥー教の宗教世界——ヴェーダーンタ学匠の教説をめぐって」 *Sambhāṣā* 5: 68-83.
- . 1985a. 「ヒンドゥーの宗教世界——不二一元論派学匠マドゥスーダナ・サラスヴァティーのバクティ観をめぐって」 *Sambhāṣā* 6: 22-30.
- . 1985b. 「マドゥスーダナ・サラスヴァティー一考」 『印度学仏教学研究』 33-2: 690-693.
- Hirst, Jaqueline. 1993. "The Place of *Bhakti* in Śāṅkara

50) マドゥスーダナは、彼の BhP の冒頭三詩節に対する註釈において、アドヴァイタ教学の立場からの註釈とパーガヴァタ派の立場からの註釈の両方を別々に付している。そのため、バクティを重視するパーガヴァタ派の立場がアドヴァイタ教学の立場よりも上回るということを単純に主張しようとしたのではなく、BhP が両方の立場から解釈可能であることを示そうとしたのであると考えられる。眞鍋[2020] 参照。また、マドゥスーダナの BhGGAD においては、シャンカラの BhGBh と同じくバクティは解脱のための手段と見做されている。その際にも、BhR(T) と同じく彼のバクティ論は BhP に多く依拠している。Nelson[1998] 参照。以上のことを考慮に入れると、BhR(T) におけるマドゥスーダナの立場も、BhP の冒頭三詩節に対する彼のパーガヴァタ派からの註釈の立場と同じものであると執筆者は考えている。つまり、マドゥスーダナは、BhR(T) において必ずしもバクティ論がアドヴァイタ教学の解脱論を上回るということを主張しようとしたわけではないと考える。また、マドゥスーダナの影響を受けたと考えられる 17 世紀のブラフマーナンダ・サラスヴァティー (Brahmānanda Sarasvatī) とその弟子サダーナンダ・カーシュミラカ (Sadānanda Kāśmīraka, ca. 18th Century CE) も、それぞれ *Nyāyaratnāvalī* と *Svarūpaprakāśa* において、BhGGAD におけるマドゥスーダナと同じくバクティを解脱の手段と見做している。彼等のバクティ論に関しては別稿を予定している。彼等のバクティ論とマドゥスーダナのバクティ論を比較してみると、BhR(T) や BhP の冒頭三詩節に対するパーガヴァタ派の立場からの註釈におけるマドゥスーダナのバクティ論の立場は、アドヴァイタ学派の中でも特殊なものである。なぜマドゥスーダナがこのような特殊な立場を採っているのかという点についても別稿を予定している。

- Vedānta,” in *Love Divine: Studies in Bhakti and Devotional Mysticism*, eds., by Karel Warner, New York: Routledge, pp. 117-145.
- . 2005. *Śaṅkara's Advaita Vedānta: A way of teaching*. London and New York: Routledge.
- Kamimura, Katsuhiko 上村勝彦. 1990. 『インド古典演劇論における美的経験——Abhinavagupta の rasa 論』東京大学東洋文化研究所.
- Kocmarek, Ivan. 1985. *Language and Release: Sarvajñātman's Pañcaprakriyā*. Delhi: Motilal Banarsidass 1985.
- Lutjeharms, Rembert. 2014. “An Ocean of Emotion: Rasa and Religious Experience in Early Caitanya Vaiṣṇava Thought” in *Caitanya Vaiṣṇava Philosophy: Tradition, Reason and Devotion*. eds., by Ravi M. Gupta. Burlington: Ashgate, pp. 175-216.
- Li, Young-soo 李榮洙. 1996. 「シャンカラにおけるバクティの概念—『バガヴァッド・ギーター註解』を中心に—」『インド哲学仏教学研究』4: 29-42.
- Manabe, Tomohiro 眞鍋智裕. 2017. 「Paramahamsapriyā における諸典籍の分類について—on Bhāgavatapurāṇa 1.1.2」『南アジア古典学』12: 215-234.
- . 2018. 「マドゥスーダナのパーガヴァタ・プラーナ註における四姓・四住期制度超克の論理」『論集』第45号: (125)-(144).
- . 2019. 「マドゥスーダナ・サラスヴァティーの Bhāgavata Purāṇa 1.1.3 の解釈——何故 Bhāgavata Purāṇa が最高の〈人間の目的〉なのか」『論集』46: (105)-(125).
- . 2020. 「マドゥスーダナ・サラスヴァティーによる Bhāgavata Purāṇa の受容方法——『パーガヴァタ註』概観」『論叢アジアの文化と思想』第28号: (1)-(32).
- Modi, P. M. 1929. trans., *Translation of Siddhanta Bindu: Being Madhusudana's Commentary on the Das'as'loki of S'ri S'ankaracharya*. trans. Allahabad: Vohra Publishers & Distributors.
- Nakamura, Hajime 中村元. 1955. 『ヴェーダーンタ哲学の発展〔インド哲学思想第三巻〕』岩波書店.
- . 1989. 『シャンカラの思想〔インド哲学思想第五巻〕』岩波書店.
- . 1996. 『中村元選集〔決定版〕第27巻 ヴェーダーンタ思想の展開』春秋社.
- Nelson, Lance E. 1986. “Bhakti in Advaita Vedanta: A translation and study of Madhusudana Sarasvati's Bhaktirasayana.” PhD. diss., McMaster University. Accessed June 15, 2015. <https://macsphere.mcmaster.ca/handle/11375/14225>.
- . 1989. “Bhakti Rasa for the Advaita Renunciate: Madhusūdana Sarasvatī's Theory of Devotional Sentiment,” *Religious Traditions* 12: 1-16.
- . 1996. “Living Liberation in Sankara and Classical Advaita: Sharing the Holy Waiting of God,” in *Living Liberation in Hindu Thought*. eds., by Andrew O. Fort and Patricia T. Mumne. New York: State University of New York Press, pp.17-62.
- . 1998. “Bhakti Preempted: Madhusudana Sarasvati on Devotion for the Advaitin Renouncer,” *Journal of Vaishnava Studies* 6(1): 53-74.
- . 2004. “The Ontology of Bhakti: Devotion as Paramapurūsārtha in Gauḍīya Vaiṣṇavism and Madhusūdana Sarasvatī,” *Journal of Indian Philosophy* 32: 345-392.
- Pollock, Sheldon. 2018. *A Rasa Reader: Classical Indian Aesthetics*. New York: Columbia University Press.
- Raghavan, V. 1940. *The Number of Rasa-s*. Chennai: The Adyar Library and Research Centre.
- . 1978. “Bopadeva,” in *Ramayana, Mahabharata and Bhagavata writers*. eds., by Maneesh Singha/ Nitima Shiv Charan. New Delhi: Publications Division, pp. 122-135.
- Saha, Niranjan. 2014. “Philosophy of Advaita Vedānta according to Madhusūdana Sarasvatī's Gūḍhārthadīpikā.” PhD. diss., University of London. Accessed May 9, 2016. http://eprints.soas.ac.uk/20350/1/Saha_3653.pdf.
- . 2019. “Saguna and Nirguna-Bhakti, Advaita Vedānta, and Madhusūdana Sarasvatī,” *Journal of Vaiṣṇava Studies* Volume 28 No. 1: 173-181.
- Shima, Iwao. 1990. “Śaṅkara's Interpretation of the Bhagavadgītā,” *Journal of Indian and Buddhist Studies (Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū)* 39(1): (5)-(10).
- Srivastava, Lalit Kishore Lal. 1990. *Advaitic Concept of Jīvanmukti*. Delhi, Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan.
- Tonguu, Masaru. 2011. “Analytical Study of Bhaktirasa as a Religious Sentiment Established by the Gauḍīya Vaiṣṇava School,” in *The Historical Development of the Bhakti Movement in India*. eds., by Iwao Shima, Teiji Sakata and Katsuyuki Ida. New Delhi: Manohar, pp. 223-249.
- Yoshida, Keno 吉田建翁. 1993a. 「Śaṅkara の思想における bhakti の意義——特に Bhagavadgītābhāṣya を中心として」『印度学仏教学研究』41-2: (122)-(124).
- . 1993b. 「Śaṅkara における bhakti の upāsana 的解釈(2)」『東洋大学大学院紀要: 文学研究科』30: 178-167.
- . 1994a. 「Śaṅkara における bhakti の upāsana 的解釈」『印度学仏教学研究』42-2: (94)-(97).
- . 1994b. 「Śaṅkara における bhakti の upāsana 的解釈(3)」『東洋大学大学院紀要: 文学研究科』31: 230-222.