

令和 3（2021）年度 学位申請論文

古ウパニシャッド最古層と初期仏典最古層の思想研究

仏教学専攻
橋本 一道

目次

序論

1. 本研究の目的 p. 1
2. 先行研究概観 p. 2
3. 本研究の方法 p. 12
4. 本研究の構成 p. 15

本論

第1章 古ウパニシャッドにおける苦の観念..... p. 24

0. はじめに p. 24
1. 先行研究と問題の所在 p. 25
2. 古ウパニシャッド最古層における苦の観念の諸相 p. 27
 - 2-1. BĀU における苦の観念 p. 27
 - 2-2. ChU における苦の観念 p. 32
3. ChU における「病」苦の観念 p. 39
 - 3-1. ChU.VII とは p. 39
 - 3-2. 苦の観念 p. 43
4. 小結 p. 50

第2章 古ウパニシャッドにおける√smṛ 派生語 p. 52

0. はじめに p. 52
1. 先行研究と問題の所在 p. 53
2. 古ウパニシャッドにおける√smṛ 派生語の諸相 p. 54
 - 2-1. 特別な役割を持つ√smṛ の用例 p. 54
 - 2-1-1. BĀU.V. 15. 1 p. 54
 - 2-1-2. ChU.VII p. 58
 - 2-2. 特別な役割を持たない√smṛ の用例 p. 68
3. 小結 p. 74

第3章 古ウパニシャッドにおける見聞覚知表現 p. 76

0. はじめに p. 76
1. 先行研究と問題の所在 p. 78

2. ChU における見聞覚知表現の諸相	p. 83
2-1. 「一般的な動詞」としての用例	p. 84
2-2. 「見聞覚知することを肯定する」用例	p. 87
2-2-1. ChU.VI	p. 87
2-2-2. ChU.VII	p. 88
2-3. 「見聞覚知しないことを肯定する」用例	p. 91
3. 小結	p. 94
第4章 古ウパニシャッドにおける経験的アートマンと超越的アートマン	
.....	p. 96
0. はじめに	p. 96
1. 先行研究と問題の所在	p. 96
2. 見聞覚知されるべきアートマン	p. 98
2-1. 見聞覚知されるべきアートマンとは	p. 98
2-2. アートマンが「見聞覚知される」理由	p. 104
3. 見聞覚知されないアートマン	p. 108
3-1. アートマンが「見聞覚知されない」理由	p. 108
3-2. 見聞覚知されるアートマンの否定	p. 116
3-3. 見聞覚知されないアートマンを求める目的	p. 118
4. 小結	p. 119
第5章 古ウパニシャッドにおける獲得されるべき世界	p. 121
0. はじめに	p. 121
1. 問題の所在	p. 122
2. 「世界を獲得しようとする」姿勢を直接的に表現する用例	p. 122
2-1. BĀU.IV. 4	p. 122
2-2. ChU.VIII. 12	p. 128
3. 比喩的に表現する用例	p. 129
3-1. ChU.VII	p. 130
3-2. ChU.VIII	p. 134
4. 小結	p. 138
第6章 初期仏教思想との関連性	p. 139

0. はじめに	p. 139
1. 苦の観念にみる思想的関連性	p. 139
1-1. 苦の観念の諸相	p. 139
1-2. 古ウパニシャッドの苦の観念との関連性	p. 151
2. √smṛ 派生語にみる思想的関連性	p. 154
2-1. 初期仏典における sata / sati の理解	p. 154
2-2. sata / sati を含む経の解釈の一例	p. 155
3. 見聞覚知表現にみる思想的関連性	p. 161
3-1. 初期仏典における見聞覚知表現	p. 161
3-2. 初期仏典における「見聞覚知されるものの否定」	p. 166
4. 放捨されるべき世界	p. 173
4-1. 「世界」を「願望しない」	p. 173
4-2. 「世間的存在」「欲望の対象」の放捨	p. 178
5. 小結	p. 185
結論	p. 187
略号と参考文献	p. 194
初出一覧	p. 211

附論

1. 古ウパニシャッドおよび註釈文献の試訳

1-1. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* 試訳

1-2. *Chāndogya-Upaniṣad* 試訳

2. *Suttanipāta* および註釈文献の試訳

2-1. Sn.IV : Aṭṭakavagga 試訳

2-2. Sn.V : Pārāyanavagga 試訳

序論

1. 本研究の目的

本研究は、古ウパニシャッド文献の最古層と初期仏典の最古層を主たる研究対象として、両者にみられる類似表現に着目しつつ古ウパニシャッドを読解し、これを手掛かりに初期仏教との思想的関連性について考察するものである。

古ウパニシャッドの思想と仏教の思想は、常住にして不変なるアートマン（我）の存在を認めるか否かという、両思想にとって根本的な問題で見解を異にするとされている。アートマンの存在を肯定する「有我説」に基づく古ウパニシャッドの思想は、仏教では外道（tīrthika）の一つとして批判される。そして、アートマンの存在を否定する「無我説」を標榜する仏教もまた、ヴェーダ聖典の権威を承認する者たちからナーステイカ（nāstika, 異端派）などと批判される。けれども、両思想に影響関係がないというわけではない。例えば、インドの思想界では仏教成立以前から「業」と「輪廻」を如何に克服するかが問題となっているが、これは仏教も例外ではない。この「業」と「輪廻」はヴェーダ時代に確立された思想であり、ヴェーダ文献、ブラーフマナ文献、そしてウパニシャッド文献へとその展開を跡付けることができる。仏教もこの「業」と「輪廻」を取り入れており、述語としての「輪廻」（saṃsāra）に関しては仏典の用例が先行する可能性があるといわれるほどである¹。

この他にも、両者のテキストには、瑣末なものから重要な文脈に至るまで、多くの箇所類似表現がみられる。そしてそれらは単なる文章上

¹ 後藤 [2009]

の類似として片付けてしまえるほど単純なものではない。なぜなら、仏教の開祖である釈尊の活躍年代は古ウパニシャッド最古層の発達期に続くものであり、釈尊が後に仏教として大成する思想を形成するにあたり、古ウパニシャッド最古層の影響を受けている可能性は容易に想像できるからである²。

以上の理由から、古ウパニシャッドと初期仏教の思想的関連性は、検討し明らかにされるべき研究課題といえる。この研究により、両者の思想的関連性が明らかになることはもとより、両テキスト読解の相互理解により古ウパニシャッド思想の理解がより深まることや、そもそも難解とされる初期仏典最古層を読解する一助となることも期待できる。そのため、本研究の成果は、古ウパニシャッドおよび初期仏教研究の発展の一助となるものといえよう。

2. 先行研究概観

従来、古ウパニシャッドと初期仏教の関連性については様々に議論されてきた。その方法としては、両者における聖典／経典の読解に基づく文献学的あるいは哲学的な観点からこれを考察するという方法がある³。

この方法は大きく分けて二通りに分類できる。一つは両者にみられる類似表現に着目し、それによって読み取ることができる思想が共通のも

² 立川 [2014, 付録 p. 17] によると、ChU などの初期ウパニシャッドの成立が BC. 7-6 世紀であり、釈尊の年代は BC. 5 世紀頃（スリランカ伝統説: BC. 544/3、中村元説: BC. 383 頃、入滅）とされる。

³ Bronkhorst [2011] などによる、当時の社会や時代性に基づいて社会学的な観点からバラモン教団体と仏教団体の影響関係を考察するという方法もある。また、Neri [2014] [2016] はヴェーダ文献やパーリ語経典における *brahman*-や *brahmabhūta*-の語に着目し、これらの語には意味的類似性を持つ用例があり、釈尊が仏教以前の *brahman* の概念を採用してこれをさらに発展させたと考えられることを指摘する。加えて Neri 氏は、両者の類似性の根底にはヴラーティヤ (*vrātya*) の伝統文化があると考察する。

のであるか否かを検討するというものである。もう一つは、これには類似表現に基づくものとそうでないものがあるが、両者にみられる我／アートマン観に着目し、これがどのように関連するかを検討するものである。特に二つ目の方法は、初期仏典における anattan を「常住不変な根本原理は存在しない」という意味の「無我」と読むべきか、「五蘊をはじめとするこの世の諸存在は我ではない」という意味の「非我」と読むべきか、という問題が議論の中心となっている。

どちらの方法にも多種多様の議論があり、枚挙にいとまがない⁴。そこで、本研究で扱った各テーマに直接関わる先行研究はそれぞれ各章で触れることにして、ここでは概要のみを述べることにする。

2-1. 無我／非我を論ずるもの

国内における無我／非我の議論は、古くから仏教は「無我説」を標榜するものと考えられてきたのに対して、中村元氏によって「非我説」が提唱されたことに端を発する。中村〔1963〕によると、仏教において成立が古いとされる韻文經典においては「非我説」が主張されるのみで、「アートマンは存在しない」という主張はみられず、むしろアートマンを重視する記述が確認されるという。すなわち、最初期の仏教においては「有我説」が採用されていたとされる。以降この議論はこれに賛同するものと賛同しないものに分かれ、様々に展開していく。特に、この主張に賛同して「非我説」に立っていたとしても、仏教におけるアートマン論の受け入れ方についてはさらに種々見解が分かれており、一層複雑

⁴ 広く古ウパニシャッドと初期仏教の関連性について述べる研究史は三枝〔1973a-c〕〔1974a-c〕にまとめられている。

さを増している⁵。

近年では、赤松明彦 [2010] と桂紹隆 [2011] によって、古ウパニシヤッドにおけるアートマンには経験的なものと超越的なものが存在するという視点が示され、この種の研究史における一つの転換期を迎えたのではないかと思われる。この視点により桂氏は、初期仏典中で否定されているアートマンは「経験的自己」であり、「超越的自己」に対しては釈尊は「無記」の立場をとったとする。このような視点の導入によって今後さらに議論が進展することが期待される。

そして、これを承けた上での研究として、清水俊史 [2019] による異論も提出されている。清水氏は、初期經典を読解しつつアートマンの「非我説」「無記」について再検討を施している。そして、

- ①「一切諸法は我ではない」という表現はやはり無我説の立場に基づくものであること、
- ②それでも初期經典中に自己 (attan) の語が現れることがあるが、こ

⁵ 無我／非我の研究史は、清水 [2019] によってまとめられている。管見の限りの大雑把な分類ではあるが、最初期の仏教が「非我説」であったとする見解を示す、あるいはこれに属すると思われる研究としては、中村元 [1963] を始めとして、早島鏡正 [1967]、羽矢辰夫 [1992] [2003]、西昭嘉 [2002] [2003]、宮元啓一 [2004] [2005] [2012]、森章司 [2005]、桂紹隆 [2011]、榎本文雄 [2012] などが挙げられる。一方「無我説」を主張する研究としては、三枝 [1978]、桜部建 [2002a]、宮坂宥勝 [2002]、浪花宣明 [2005]、清水俊史 [2019]、藤本晃 [2021] などが挙げられる。また荒牧 [1983b] は、バラモン教やジャイナ教などの他教者が自身の見た見解を根本テーゼとして論争しあっていることに対する、仏教者による「そこには自我意識がある」という批判から仏教の無我思想が成立してくると論じている。このような仏教者の批判は、後代の研究の言葉を借りるなら「経験的自我」の否定に相当すると考えられる。

海外においても初期仏教におけるアートマン (self) についての議論がなされている。見方は様々であるが、最初期の仏教が (／釈尊が) 真の (超越的) アートマンについて言及していたとみる研究としては Rhys Davids [1936] [1938]、Horner, I. B. [1936]、Bhattacharya, Kamaleswar [1973]、Perez-Remon [1980]、Harvey, Peter [1995]、Albahari, Miri [2006]、Wynne, Alexander [2010] などがあり、これに対する異論や反論を主張する研究としては Ergardt, J. T. [1977]、Norman, K. R. [1981]、Collins, Steven [1982a] [1982b] などがある。これらの研究史は桜部建 [2002a] に詳しい。また、ブッダは BÄU を批判的に受け継いでいるとする Gombrich, Richard [2009] のような研究もある。

れは日常会話における「私」を意味するものであり、ウパニシャッド的なアートマンとは結び付けられないこと、

- ③仏陀は「無記」の立場をとったが、これは「アートマンは存在するのか」という問い自体が仏教的ではなく、常住論や断滅論を唱える外道的なものであるためである。

と指摘しつつ、「アートマンは存在しない」という「無我説」こそが初期経典の一貫した立場であると結論づけている。

このように、アートマンの有無を巡る問題はより一層複雑さを増しつつも、未だ統一の見解には至っていないという現状である。この問題を解決に導くには、古ウパニシャッドと初期仏教（できれば釈尊個人レベル）のアートマン観をより詳細に明らかにすることが重要であるが、これに加えて、両者がそのような宗教哲学によって何を解決しようとしていたのか、存在世界をどのように見ていたのか等の多角的な視点が必要であると考えられる。両者におけるこれらの問題には当然アートマンの理解も関わっており、両者のアートマン観を解明する間接的な手立てともなりうる。アートマンに関わるもの以外であっても、両者には種々の類似表現がみられ、これらの関連性についてもまた様々に研究されている。このような類似表現に注目する研究は、アートマン観の解明と相互補完的に、古ウパニシャッドと仏教との関連性を明らかにするものとなるだろう。

2-2. 類似表現に基づくもの

古ウパニシャッドと初期仏典における類似表現に着目した研究について、本研究で扱う各テーマに関するものは各章で触れるとして、ここではそれ以外の代表的なものをいくつか例示する。

2-2-1. anna と āhāra

宮坂 [1971] は第三章第二節「仏教と種族的思惟」の中で、古ウパニシャッドと初期仏典にみられる「食」の哲学思想を比較検討している。宮坂氏は初期仏典においてみられる「食」(anna)と古ウパニシャッドにおいてみられる「食」(āhāra)を網羅的に調査し、原始仏教における四食説ないし食に関する説に関わる「食」の語の発生契機を古ウパニシャッドにおける食物哲学に求めた。そして、原始仏教の四食説と古ウパニシャッドのアートマンの五蔵説について、

原始仏教の四食説と古ウパニシャッドの五蔵説との間には直接的な関連があつて、そこに貸借関係のごときものが認められるというような性質のものがあるかどうかはともかくとして、両者の間に思弁の論理的発展過程において内面的なパラレルな要素を認めることが出来るのは確かである。したがって、四食説と五蔵説とは、少なくともある同種の思想的な環量に属するものであることはこれを疑うことは出来ないであろう。

として⁶、内容の類似性を指摘しつつ両者に共通の基盤となるものがあることを示唆している。その上で、縁起的系列上にみられる両者の「食」を対比したときには以下のような相違があるとする⁷。

(1)ウパニシャッドは食の根本を梵またはアートマンとする。仏教は食の根本を無明とする。

(2)ウパニシャッドは食を神格とし、讃美崇拜する。仏教は転生の因

⁶ 宮坂 [1971, p. 173]

⁷ 宮坂 [同, p. 176]

として食厭想を説き、食は減せらるべきものとする。

そして、両者に共通の基盤として、当時の社会における氏族宗教としての食物トーテムを提示し、以下のように指摘する⁸。

原始仏教における縁起説は教理的にみた場合、その系列が論理的関係を示すものであるにせよ、その函数的因果関係の支分に偶々残された食を手懸りとしてみると、根源的には食物トーテムに由来するウパニシャッド的輪廻思想を背景としたものであることが分かったのである。しかも仏教の食説はウパニシャッドのそれに対して総合的、批判的である点で、その思弁に一種の弁証法的な発展の跡を示していることすら認めることが出来るであろう。

このように、古ウパニシャッドと初期仏典に共通してみられる「食」(āhāra, anna) の語に注目しその思想的意義を検討することで、両者の関連性の存在を明らかにしているのである。

2-2-2. アートマンと光の表象

また、アートマンと光を表象する文章に着目したものがある。これは *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (以下 BĀU) と *Samyutta-Nikāya* (以下 SN) における ātman / attan の教説の類似性が Rhys Davids [1936] によって指摘され、宮坂 [1971] 村上 [1972] によって検討がなされたものである⁹。ここで議論の対象となるのは、BĀU におけるジャナカ王とヤージュニャヴァルキヤの対話と、SN における神と世尊の対話である。

⁸ 宮坂 [同, p. 183]

⁹ 宮坂 [1971] 村上 [1972] によって詳細に検討されているが、最初の指摘はそれぞれ宮坂 [1959] 村上 [1971] による。

BĀU.IV. 3. 1-6¹⁰

(国王)「ヤージュニャヴァルキャよ。何がこの人間 (puruṣa) の光 (jyoti) であるか？」

(哲人)「大王 (samrāj) よ。実に、太陽の光〔が人間の光〕であり、と人はいう。それゆえ、太陽のみを光として人は坐り、動き、仕事 (karman) をして、帰る。」

(国王)「それは、まさにその通りである。ヤージュニャヴァルキャよ。ヤージュニャヴァルキャよ、太陽が没したときには何がこの人間の光であるか？」

(哲人)「月のみがその光となる。それゆえ、月のみを光として、人は坐り、動き、仕事をして、帰る。」

(国王)「それは、まさにその通りである。ヤージュニャヴァルキャよ。ヤージュニャヴァルキャよ、太陽ももはや没し、月ももはや沈んだならば、何がこの人間の光であるか？」

(哲人)「ただ火 (agni) のみが、その光となる。それゆえ、この火のみを光として、人は坐り、動き、仕事をして、帰る。」

(国王)「それは、まさにその通りである。ヤージュニャヴァルキャよ。ヤージュニャヴァルキャよ、太陽ももはや没し、月ももはや沈んで、火も消えたとき、何がまさに、この人間の光であるか？」

(哲人)「語 (vāc) のみが、その光となる。それゆえ、語のみをその光として、人は坐り、動き、仕事をして、帰る。それゆえ、実に、大王よ。自らの手すら認められ難いときでも、なお、語を発するならば、そこへ行く。」

¹⁰ 宮坂 [1971, pp. 211-212]

(国王)「それは、まさにその通りである。ヤージュニャヴァルキャよ。ヤージュニャヴァルキャよ、太陽ももはや没し、月ももはや沈んで、火も消え、語も途絶えたときには、何がまさにこの人間の光となるか？」

(哲人)「まさにアートマン (ātman 自我) を光として、人は坐り、動き、仕事をして、帰る。」

(国王)「それは、まさにその通りである。ヤージュニャヴァルキャよ。」

SN. I. 1. 3. 6¹¹

(神)「世にはどれだけの光があって、この世を照すのか？われらは世尊に問うためにやって来た。いかにして、われわれはそれを知るべきか？」

(世尊)「世には四つの光がある。この世に第五の光はない。昼間は太陽が輝き、夜には月が照す。また火は昼夜にここ、かしこに照す。正覚者は最勝の火である。これは無上の光である。」

宮坂氏はこれらの構想の酷似と登場人物の連関を指摘しつつも、SN では「光としての語」(vāc) を説いていないことと、最高の光をアートマンの光とするか正覚者の光とするかの違いを問題としている。この光の問題を解決すべく宮坂氏は「人間の光」(purisassa joti) という語がみられる SN. I. 7. 1. 8 を参照した。そして、この中にみられる「よく制御されたおのれは、人間の光である」(attā sudanto purisassa joti) と BĀU の

¹¹ 宮坂 [同, pp. 212-213]

「アートマンこそ、その人間の光となる」(ātmāivāsyā jyotir bhavati)¹²とが一致することを指摘する。またこの他にバラモン教的な文章と考えられるところを数箇所挙げて、これらはウパニシャッド的なものが仏教的に変更されていることを指摘しながら、SNの問題箇所はBĀUの影響を受けて作成され、ウパニシャッド的な部分が仏教的に改作されていると結論づけた。

これに対して村上[1972]は異なる見解を述べる。村上氏は上記のBĀUとSNにみられる「人間の光」におけるātman / attanについて、付随してみられる「制御する」(√dam)の語に着目して、ウパニシャッドにおいては「ātmanを制御する」というような文言が見られないこと、一方仏教ではattanは制御されるべきものとされることを指摘した。そして、ウパニシャッドのātmanは「靈魂」を意味し、「自己」「自分自身」を意味する初期仏典のattanとは異なるとしている。また、この他アートマンに関連する語(燈明dīpaや歸依所śaraṇaなど)について、ウパニシャッドおよび初期經典内の用例を参照しつつ、同様の見解を述べている¹³。

このように、古ウパニシャッドと初期仏典の類似表現に注目した研究では¹⁴、その類似性自体が指摘されつつも、その内容を詳細に見ていく

¹² 上で引用した宮坂[同]の訳文ではこの一文は欠落している。使用した底本の影響か。本来この一文は最後の哲人のセリフの冒頭に入る。

¹³ BĀU.IV. 3. 1-6とSN.I. 1. 3. 6の類似性についても「Brh 4. 3.と同様に、太陽、月、火を光として挙げるが、語とアートマンをあげずに、正覚者を挙げる。両者は単に光るものを列挙するという点で共通するにすぎないようだ」としている(村上[1972, p. 149])。しかし、筆者はやはりこのSNの教説はBĀUを意識して作られたものではないかと思う。何故なら、SNの「第五の光はない」という文言は、そもそも第五の光の存在が想定されていなければ出てこない言葉であると考えられるからである。この点で、SNの問答がなされた時にBĀUに説かれているような思想が前提として存在していたと考えられるのではないか。

¹⁴ この他、類似表現や類似思想を取り扱った研究には管見の限り以下のものがある。

と、古ウパニシャッドから初期仏典への影響は認められるが、その思想内容（特にアートマンの意味）については全く同様のものであるとはいえない、という傾向が強い。

これらの先行研究についても、上述の「経験的アートマン」と「超越的アートマン」という見解を導入することで、従来とは異なる見方が生まれてくることもあるだろう。

このように、古ウパニシャッド思想と仏教思想は、種々の類似表現から無我／非我という根本的な問題に到るまで、密接な関連性をもつ可能性を多く秘めている。従って、両文献の類似表現を手掛かりに両者の思想を比較し、肯定的なものであれ否定的なものであれ、そこにどのような関連性があるのかをさらに明確にしていく必要がある。

また、この時代における異なる宗教間の関連性を研究するものとして、初期仏教とジャイナ教の関連性についての研究にも留意しておかなければならない。これについては山崎 [2018] が近年における一つの集大成といえよう。山崎氏は、初期仏教とジャイナ教の最古層に位置する經典／聖典を対象として、「比丘」(bhikkhu) や「牟尼」(muni / muṇi) をはじめとする様々な修行者の呼称や、戒や法（教理）に関する文言の現れ

輪廻の主体としての「蛭の比喻」や、人間世界の構成の拠り所である「akṣara の概念」の表現や、人間の生命または欲望を表す「樹の比喻」に注目して両者の類似性を提示する細田 [1994] [1997] [1999]。「真実 (satya) とは何か」という問題について、ウッダーラカ・アールニの思想 (ChU.VI) と原始仏教および説一切有部にみられる真実観を検証し、それらの「真実」とされる対象や「真実」を求める思弁の方法までもが異なるとした村上 [1993]。両者における「浄化」(purify, purifying, purification)「あり続けること」(being)「実在」(existence)などの思想に関して、釈尊は BĀU の思想を批判的に継承しているとする Gombrich [2009]。ウッダーラカ・アールニの「有の哲学」(ChU.VI) と仏陀の「有見」(sakkāyadiṭṭhi, 存在するものの集合)を比較し、色などを「存在するもの」とみてはならないという点で仏陀の考え方はウッダーラカに対する厳しい批判となっており、仏陀の考え方の背景にウッダーラカの哲学があったとした今西 [2016] などがある。その他のものは本論各章で触れる。

る並行詩節・並行詩脚を網羅的に対照し検証した。これによって、これらの並行詩節・並行詩脚や説話が宗教の別なくほぼ同趣旨の内容を述べていることが確認され、当時反バラモン教の立場をとっていた修行者である沙門の実態やその歴史的背景が明らかにされるとともに、初期仏教とジャイナ教が原初形態において共通の基盤を有していたことが提示された。

このような研究からも、異なる宗教間にみられる類似表現に着目してその関連性を考察することの重要性が確認される。本研究ではそこまでは立ち入らないが、仏教と同時期に発生・発達してきた宗教として、ジャイナ教との関連性の研究も今後なされていくべき課題である。

3. 本研究の方法

本研究は、両文献の読解による思想研究を中心的方法とする。この際に注意しなければならないのは、両文献の時代性である。異なる宗教間の関連性を考察するにあたっての留意点として、山崎氏は以下のように述べる¹⁵。

2つの宗教において、戒律であれ教理であれ、そのある一部分が一致する場合に、その影響関係を措定することの難しさについての自覚といかにしてその関係を確定するかの方法論がここでも重要と思われた。...この問題を解決するには、

1. 宗教 A と宗教 B に一方向的な影響関係があることの、時間的前後関係、不可逆性の検証
2. 宗教 A と宗教 B がともに影響を受けている祖型、共通のモデ

¹⁵ 山崎 [2018, p. 60] 中略は筆者による。

ルの有無の検証

をクリアすることが不可欠となる。

古ウパニシャッド文献群は、その古・中・新層の間にかかなりの年代差があり、実際、中・新層ともなると仏教の影響を受けていると考えられる箇所も出てくる¹⁶。両者が並存する時代になると、影響関係はより複雑なものとなり、容易に解明できるものではなくなる。双方向の影響関係の解明もまた重要な検討課題ではあるが、本研究ではこれをテーマとはせず、差し当たり、古ウパニシャッドが初期仏教へ与えた影響を研究テーマとする。従って本研究では、その成立が釈尊よりも先立つと考えられ、かつ分量的にも内容的にも特に重要とされる BĀU と *Chāndogya-Upaniṣad*（以下 ChU）を中心テキストとして取り扱う。この際、ただ類似表現がみられる章・節のみに注目するのではなく、それらが含まれる教説全体を通読し、そこに示される哲学思想を明らかにした上で当該表現を読解する。

一方で仏教経典にも当然新古の層がある。そして、大乘の『涅槃経』のような例外もあるものの、基本的により新層のものであるほど「無我

¹⁶ 中村 [1950] による分類は以下の通り。

古	初期ウパニシャッド（釈尊以前）	第一期	<i>Bṛhadāraṇyaka-Up.</i>
			<i>Chāndogya-Up.</i>
		第二期	<i>Aitareya-Up.</i>
			<i>Kauṣītaki-Up.</i>
			<i>Taittirīya-Up.</i>
		第三期	<i>Kena-Up.</i>
			<i>Īśā-Up.</i>
	中期ウパニシャッド（釈尊以後）		<i>Kaṭha-Up.</i>
			<i>Muṇḍaka-Up.</i>
			<i>Praśna-Up.</i>
			<i>Śvetāśvatara-Up.</i>
新	後期ウパニシャッド		<i>Maitrī(/ Maitrāyaṇīya)-Up.</i>
			<i>Māṇḍūkya-Up.</i>
			<i>Mahānārāyaṇa-Up.</i>

説」を主張する傾向が強くなっていく。これは釈尊の死後、残された直弟子・孫弟子たちが仏教教団を維持していくにあたり、有我説を主張するバラモン教諸学派と論争を繰り広げてきたという時代性に鑑みると必然のことといえよう。しかし、これはつまり、成立の遅い經典であればあるほどに「無我説」を前提とした教説になっている可能性が高くなるということを意味する。そのような前提を回避しつつ両思想の関連性を探求するには、できるだけ BĀU, ChU に近く、且つ釈尊在世当時の原始的な思想を伝えられる經典と比較する必要がある。これを勘案して、初期仏教經典では、最も古い思想を残すと考えられる *Suttanipāta* (以下、Sn) の IV 章 (Aṭṭakavagga) と V 章 (Pārāyanavagga) を中心テキストとして取り扱う。先述の留意点についても、差し当たりこれらのテキストを使用する範囲ではその影響関係は一方向的なものとみてよいと考える。

なお、両文献の読解には、古ウパニシャッドについてはシャンカラ (Śaṅkara, 700-750 頃) による *Bhāṣya*、Sn については *Paramatthajotikā*, *Mahāniddeśa*, *Cullaniddeśa* 等の註釈文献も用いるが、これらの註釈は元の一次資料と比べると成立年代にかなりの開きがあることに留意しなければならない¹⁷。また必要に応じて成立年代が近いとされる聖典／經典も参照していく。

¹⁷ シャンカラの註釈中には純粋な逐語的解釈のみでなく、シャンカラ自身の思想が見える箇所があることに留意する必要がある。中村 [1990, p. 30] はシャンカラ註の重要性を示しつつも「しかしウパニシャッドの原文の原意を解明するためには、シャンカラの註釈を批判的に検討し、また異なった諸見解がある場合には適切な選択をしなければならぬ」と述べている。

4. 本研究の構成

本研究では、本論を 6 章立てとして、古ウパニシャッドと初期仏教の思想的関連性を探っていく。第 1 章から第 3 章までは、それぞれ両テキストに共通してみられる類似表現を手掛かりに、まず古ウパニシャッドにおける思想を読解する。続く第 4 章では古ウパニシャッドにおけるアートマン観に言及し、第 5 章では両者の相違点となるであろう「世界に対する姿勢」の違いについて論ずるべく、古ウパニシャッドにおけるそれを確認する。そして第 6 章では、これらを踏まえた上で、初期仏典の解釈、並びに初期仏教との関連性について考察する。

第 1 章では両者における苦の観念に着目する。古ウパニシャッドにおける苦の観念はアートマンの性質として「アートマンには～がない」というように表される。ここに現れる諸々の苦の観念には、「老いない」(ajara) や「死なない」(amara) など初期仏典において苦とされるものと共通するものが多く、後藤 [1996] によって釈尊の説いた四苦との対応関係が指摘されている。この後藤氏の研究は BĀU.IV の用例をもとにしているが、他の古ウパニシャッドに関して「各種のテキストに現われる、いわば、苦悩の一覧表（例えば、ChU VIII 4, 1 Sanatkumāra の教説中の jarā-, mṛtyu-, śoka-, sukṛta-, duṣkṛta-）の比較検討からも更なる視点が得られると思われる」としている。そこで本章では、BĀU, ChU における苦の観念を整理した上で、ChU にみられる苦の観念の特徴を述べることにしたい。まず BĀU, ChU 中にみられる苦の観念を整理・分析し、その上で ChU.VII を取り上げ、ここにはアートマンを体得した者の境地として「病 (roga) を見ない」ということが述べられている点に注目する。古ウパニシャッド最古層の中でこのように病の克服を説く用例は、管見

の限り ChU.VII および VIII にしかみられず、従って病を苦しみと捉えている点で特徴的といえる。これらのことから、両者では何を克服すべき苦と捉えるかという観念がほぼ共通しており、かつ古ウパニシャッドから初期仏教への苦の観念の発達史を想定する場合、また初期仏教の苦の観念との関連性を考察するにおいては ChU が重要となるであろうということを述べたい。

第2章では、類似表現の一つとして√smṛ の派生語に焦点を当てる。第1節では、この√smṛ に関する先行研究を確認し、本研究において取り組むべき問題について明らかにする。従来の研究として、Klaus [1992] によってヴェーダ文献と初期仏典における√smṛ の意味的共通性が述べられている。一方、初期仏教の√smṛ に関しては、並川 [2020] [2021ab] が初期仏典における sata / sati の思想的重要性について指摘している。本章ではこれらの研究を踏まえ、古ウパニシャッドにおける√smṛ の思想的重要性を探っていくことを目的とする。第2節では、古ウパニシャッド中の√smṛ の用例がみられる教説を読解し、その用法を明らかにする。古ウパニシャッド最古層における√smṛ の派生語には、そうではない場合もあるのだが、思想的に特別な役割を持つ場合がある。そのような√smṛ は BĀU.V や ChU.VII にみられ、特に ChU.VII における smṛti は他の用例と比べて明らかにその重要度が高い。またそこでは、この smṛti を得ることで束縛の解消や苦しみの克服を達成できるという内容になっており、同様に苦しみの克服を目的とする仏教者の修行の第一歩としての初期仏典における sata / sati と近似するといえる。本章ではこのように、古ウパニシャッドにおける√smṛ およびその派生語には、苦しみの克服という理想的境地に到るためのプロセスに含まれるという、思想的に重要な役割

が与えられている例があることを指摘する。これによって、古ウパニシャッドにみられる $\sqrt{\text{smr}}$ には、初期仏教のそれとの萌芽的近似性が考えられるということを提示したい。

第 3 章では、両者のテキストに共通してみられる表現として「見る ($\sqrt{\text{drś}}$)、聞く ($\sqrt{\text{śru}}$)、思う ($\sqrt{\text{man}}$)、認識する ($\text{vi-}\sqrt{\text{jñā}}$)」の四語（以下、伝統的な漢訳に従って見聞覚知と略する）に着目する。この表現は、古ウパニシャッドではアートマンを語る文脈においてみられ、初期仏典では清浄の境地を語る文脈などでみられるものである。どちらも思想的に重要な文脈であり、この共通表現に基づいて思想的関連性を考察すべきである。第 1 節では、見聞覚知表現に関わる従来の研究として、Jayatilleke [1963]、Bhattacharya [1980]、荒牧 [1983b] を挙げつつ、本章で問題とする点を示す。すなわち、古ウパニシャッドにおける見聞覚知表現には、同じものを対象としていても「見聞覚知することを肯定」する場合と、「見聞覚知しないことを肯定」する場合とがあり、これらは一見矛盾する内容であるため、それぞれ何を意味するのか分析し類型化する必要がある。また、従来の研究では BĀU を主に用いており、ChU の用例にはあまり着目されていない。そこで、第 2 節では ChU を中心に見聞覚知表現を分析する。そして、この表現には①一般的な動作を表すものとして用いられているのみの場合、②文字通り物理的に「見聞覚知する」のではなく「教説に従って知ること」を意味する場合、③意味としては文字通り物理的に「見聞覚知しない」であるが、「アートマンの性質による否定表現」として用いられている場合がそれぞれあることを述べる。そして、①の場合を除くと、「見聞覚知することを肯定」する場合は②「教説に従って知ること」を意味し、「見聞覚知しないことを肯定」

する場合は③「アートマンの性質による否定表現」を意味していることを指摘する。

第4章では古ウパニシャッドにおけるアートマン観に言及する。古ウパニシャッドと初期仏教のアートマン観については、前述したように未だ結論に到らない重要課題である。本章ではこの古ウパニシャッドにおけるアートマン観に考察を加えたい。第1節では、これに関する先行研究として赤松明彦氏と桂紹隆氏の研究を挙げる。赤松〔2010〕は、古ウパニシャッドにおけるアートマン観には経験的自己と超越的自己の二面性があると指摘する。桂〔2011〕はこれを承けて、最初期の仏教徒が「無我」というとき、おそらくこの経験的自己が否定されたのであり、超越的自己が否定されたのではないだろうということ、そして古ウパニシャッドと釈尊はともに我執の原因となる自我意識を否定したということを指摘する。本章における研究は、この両名の考察の補強となることを期待するものである。

注目するのは、第3章で取り扱う見聞覚知表現である。そこで述べる通り、見聞覚知表現には「見聞覚知する／されることを肯定」する場合と「見聞覚知しない／されないことを肯定」する場合とがあるが、これはアートマンを対象とするときでも同様である。つまり古ウパニシャッド中では「見聞覚知されるアートマン」と「見聞覚知されないアートマン」が説かれるのである。例えば BĀU.II.4 に収録される教説には、「アートマンは見聞覚知されるべきである」ということと「アートマンは見聞覚知されない」という内容が両方含まれる。そこで第2節ではこの教説を軸に、他の古ウパニシャッドも参照しながら、「見聞覚知されるアートマン」と「見聞覚知されないアートマン」について分析する。これに

より以下の数点について述べたい。a) 古ウパニシャッドにおいては「見聞覚知されるアートマン」を求める動きと「見聞覚知されないアートマン」を求める動きとがそれぞれある。b) また「見聞覚知されるアートマン」の否定を伴って「見聞覚知されないアートマン」を求める姿勢もみられる。これは赤松〔2010〕に指摘されるような経験的自己を超越的自己に昇華させることに相当すると考えられる、という点である。

第5章では、第4章で指摘したように「見聞覚知されたものの否定」「経験的アートマンの否定」が古ウパニシャッドと初期仏教で共通していたとするならば、逆に何が両者の違いとなったのかという疑問を問題とする。この問題に対し、第5章および第6章第5節をもって、両者における「世界に対する姿勢」に違いがあるということを提案したい。そのために、第5章では BĀU, ChU 中で「世界／世間的存在」(loka) や「欲望の対象」(kāma) の語に注目してそれらに対してどうあるべきかが表されている部分を読解し、これらに対する姿勢について考察していく。そして、古ウパニシャッドにおいては、「世界を獲得する」「世界における自由な行動を得る」といった表現から、「世界を我がものとしようとする」姿勢が読み取れることを指摘する。この姿勢は、苦しみの克服や輪廻からの解脱といった理想的境地を実現するにあたり、経験的アートマンを否定することによって、世界と等置される超越的アートマンの体得（梵我一如）を目指していたことによるものであると考えられる。この考察を基に、第6章第4節では初期仏典最古層における「世界に対する姿勢」を確認して、古ウパニシャッドにおけるそれと比較する。

第6章では、第1章から第5章までで明らかにした内容を踏まえて、

Sn におけるそれぞれの類似表現がみられる箇所を参照・読解しつつ、古ウパニシャッドと初期仏教との思想的関連性を検討する。

第 1 節では、「四苦」が定型化する前の段階を遡るなど、初期仏典における苦の観念についての用例からこれを概観し、初期仏教思想においてはどのようなものが克服すべき苦として捉えられていたのかを分析する。そして、古ウパニシャッドにおける苦の観念と比較し、古ウパニシャッドと初期仏教では苦の観念にある程度の共通性・近似性があることを述べる。

第 2 節では、第 2 章で明らかにした古ウパニシャッドにおける $\sqrt{\text{smṛ}}$ 派生語を手がかりとする。初期仏典、特に Sn における *sata / sati* の重要性については、並川 [2020] [2021ab] によって既に指摘されている。よって、両思想の関連性を考察するにあたっては、古ウパニシャッドにおける $\sqrt{\text{smṛ}}$ が、初期仏典におけるそれのように思想的に重要な位置を占めているかどうかが問題となる。並川氏によると、Sn における *sata / sati* は基本的に自分自身を対象としていると考えることができ、仏教者が悟りの境地に至るために仏道修行を始める第一歩としての位置付けがなされていると考えられる。第 2 章にて述べる通り、古ウパニシャッドにおける $\sqrt{\text{smṛ}}$ には、初期仏典ほど確定的に用いられてはいないものの、理想とする境地を達成するためのプロセスに組み込まれている用例が確認できる。またこのような用例においては、 $\sqrt{\text{smṛ}}$ の対象となるのは自分が為してきたことやアートマンなどという自身に関する事柄である。従って、古ウパニシャッドにおける $\sqrt{\text{smṛ}}$ という行為は、初期仏典のそれと比べたとき、萌芽的近似性を持つと考えられる。さらにこの節では、*sata / sati* がみられる経として Sn. V. 7 : *Upasīvamāṇavapucchā* を取り上げ、古ウパニシャッド (ChU.VII) にみられる教説との共通項を示しつつ、この経

にみられる「何も存在しない」(akiñcana) 境地の解釈を提案する。まず共通項として、この経には「念 (sati) を持ち」→「暴流を渡る」や「欲望の対象を放捨する」という文言がみられるが、これらと同じことを意味する文言が古ウパニシャッドにもあることを述べる。そして、この経における「何も存在しない」境地は ChU.VII に説かれる「他のものを見聞覚知しない」境地に関連するのではないかということを述べる。

第3節では、第3章で明らかにした古ウパニシャッドにおける見聞覚知表現の意味の分類を手掛かりに、Sn にみられる見聞覚知表現の理解に関する可能性を提示する。Sn において見聞覚知表現は種々みられるのだが、そのどれもが基本的に「見聞覚知すること・されたもの」を仏教の立場から批判している。また、見聞覚知の動作の対象が示されている用例に乏しい。そこで、古ウパニシャッドにおける見聞覚知表現を参考にして、Sn における見聞覚知表現が何を示すのか考えてみたい。

この場合、その意味には二通りの可能性が生まれる。すなわち、②「見聞覚知することを肯定」し「教説によって知ること」を意味する場合と、③「アートマンの性質による否定表現」として「見聞覚知しないことを肯定」している場合とである。②の場合、Sn の見聞覚知表現は「〔アートマンを〕見聞覚知すること」もしくは「見聞覚知されたもの (アートマン)」を批判していることになるため、釈尊は古ウパニシャッドを否定したということになる。ここで③を加味すると、古ウパニシャッドの主張と釈尊の主張が近似することとなる。第3節第1項ではこのような可能性を提示する。

第3節第2項では、第4章および同節第1項の考察を承けて、初期仏典にみられる「見聞覚知されたものを否定する」文脈について考察する。見聞覚知の動作の対象が示される例の一つとして、Sn.IV. 5 :

Paramatthakasutta がある。ここでは見聞覚知表現に関わって attan の語がみられ、これに依存するべきでないと否定されている。古ウパニシャッドに基づいて解釈するならば、これを「見聞覚知された自我」への依存を批判する文脈として読解することができる。第 3 節第 2 項では Sn におけるこれらのような用例を確認して、第 4 章で指摘した a) と b) に加えて c) 古ウパニシャッドと初期仏典においてみられる「見聞覚知されたものの否定」が、経験的自己の否定として両教説における共通事項にあたるのではないか、という点を指摘する。

第 4 節では、初期仏典における「世界に対する姿勢」を確認する。第 5 章で確認する通り、古ウパニシャッド思想では「世界を獲得しようとする姿勢」がみられる。これに対し初期仏典では「世界を放捨しようとする姿勢」がみられることを指摘する。すなわち、Sn.IV, V では「世界」を「願望しない」や、「世間的存在物」を「放捨する」という表現がみられ、ここから「世界を放捨しようとする姿勢」を読み取ることができる。この違いは、両者が「見聞覚知されたもの」「経験的アートマン」を否定する点で共通しながらも、それを行う理由／それによって目指す境地としての「世界に対する姿勢」が異なることによるものと考えられる。すなわち、古ウパニシャッドにおいては理想的境地を実現するにあたり経験的アートマンを否定することで超越的アートマンを体得することを目指していた。一方初期仏教では、理想的境地を実現するにあたっては、世界であれアートマンであれ、経験的なものを否定するだけで十分であり、超越的なものを求める必要がなかったということが考えられる。

以上、第 6 章を通じて、古ウパニシャッドと初期仏教の間には、苦の観念における類似性や、修行の一端における萌芽的近似性や、アートマンであれ何であれ経験的なものを否定するという共通性があることを述

べる。また、両者ともに経験的なものを否定しつつも、それを行う理由／それによって目指す境地としての「世界に対する姿勢」が相違することも確認する。

これらの考察をもって、本研究では、古ウパニシャッドと初期仏教の間にはどのような関連性があるのかということを論じていきたい。

また、附論として本論中で用いた BĀU, ChU の試訳、およびそれぞれ用いたシャンカラの註釈の試訳、また Sn をはじめとする初期仏典および *Paramatthajotikā* をはじめとする註釈の試訳を添え、以上をもって本研究の構成とする。

第1章 古ウパニシャッドにおける苦の観念

0. はじめに

古ウパニシャッドと初期仏教の思想的関連性を考察するにあたり、まず本章では、古ウパニシャッドにおいて克服すべきとされる苦の観念に着目する。

古ウパニシャッドの苦の観念は、正しい知を得た者が到達する境地において否定されるものとして、あるいはアートマンの形容表現によって否定されるものとして、「～がない」という表現方法で現われる。そもそも古ウパニシャッド最古層においては、*duḥkha* のような「苦」を意味する語の用例や、「～は苦である」という意味を読み取ることができる表現に乏しい¹⁸。しかし、アートマンに関するものとして「アートマンには～がない」という表現があり、この表現によって、アートマンの体得を目指すことにおいて克服したい「苦」の観念が表されているとみることができる。

一方、初期仏教の苦の観念は釈尊が説く四苦、すなわち生老病死に代

¹⁸ 管見の限り、BĀU と ChU の中で *duḥkha* の語がみられるのは BĀU.IV. 4. 14 と ChU.VII. 26. 2 である。

BĀU.IV. 4. 14

ihaiva santo 'tha vidmas tad vyaṃ na ced avedir mahatī vinaṣṭiḥ | ye tad vidur amṛtā te bhavanty athetare duḥkham evāpiyanti ||

実に、この世に存在しているそのときに私たちはそれ（BĀU.IV. 4 におけるアートマンの教説）を知る。そうでないならば、無知という大きな損失がある。そのように知る者たちは、彼らは不死となる。しかし、反対の者たちは苦しみにのみ到達する。

ここでの *duḥkha* は「不死」（*amṛta*）の逆の意味で使われているので、輪廻することによって生じる苦であると考えられる。なお、シャンカラ（BĀU.Bh.IV. 4. 14）はこの *duḥkha* を「誕生と死などを特徴とするもの」（*janmamaraṇādīlakṣaṇam*）と解釈している。ChU.VII の用例については本文参照。

表される。そして、仏典の最古層をみるとその成立過程をうかがうことができる。すなわち、生まれることと老いること (jātijarā) の苦しみが挙げられていたり、憂苦 (soka) が並列されていたりしていて、生老病死という四苦の定型表現に至るまでにはいくつかの苦の観念があったことがうかがえる。

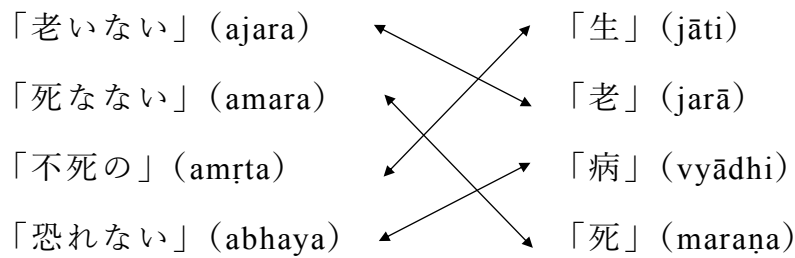
そして、これらのような両者において「苦」と捉えられていたものには、ある程度の共通性が認められる。また、両思想において重要な教説の中で苦の観念がみられるという点も共通しているといえる。従って、両思想が何を克服すべき苦と捉えていたのかを確認することは、両思想の関連性を考察する第一歩となるであろう。

1. 先行研究と問題の所在

両思想における苦の関係性の考察について、BĀU を主として用いた研究として後藤 [1996] がある。後藤氏は BĀU.IV にみられるアートマンの形容表現である「老いない」(ajara)、「死なない」(amara)、「不死の」(amṛta)、「恐れない」(abhaya) に着目し、一見同義に思われる「死なない」(amara) と「不死の」(amṛta) の関係を中心に検討しつつ、さらにこれらを釈尊の四苦、すなわち「生」(jāti)、「老」(jarā)、「病」(vyādhī)、「死」(maraṇa) と比較した。そして、BĀU における amṛta は「死後の天界における再死がないこと」を意味すること、加えて釈尊の四苦における jāti は「輪廻中の再生」を意味していたと考えられることを論じつつ、アートマンの形容表現と釈尊の四苦は肯定・否定の関係で対応すると指摘した。

BĀU.IV における苦

釈尊の四苦 (*Vinaya*, I) ¹⁹



本章ではこれを承けつつ、ChU を中心として、特に ChU においてみられる「病」を苦として捉える観念に着目しながら、古ウパニシャッドの苦の観念について概観する。そして、第 6 章において初期仏教の苦の観念との関連性を考察する足掛かりとしたい。

以下ではまず、BĀU と ChU にみられるアートマンの形容表現から、両思想において何が苦であるとされていたのかを概観する。その上で、筆者が特に着目する ChU における苦の観念について、これが表されている箇所を読解し、その特徴を明らかにしたい。

ChU のうち、第 VII 章にみられる苦の観念は「正しく見る人は死を見ない。病氣を見ない。苦しみもまた見ない」というように表される。BĀU のように直接的にアートマンの形容表現として説かれているわけではなく、「正しく見る」ことにより「死、病氣、苦しみを見ない」という表現方法によって、死、病氣、苦しみを退けるべき苦として捉えている。この病氣を苦と捉える点が BĀU の苦の観念と異なり、かつ釈尊の四苦の内の病苦との間に共通性を見出せるのである。この病苦を含む ChU.VII の苦の観念を、後藤氏の方法に倣って釈尊の苦の観念と対応させたい。

¹⁹ 図は後藤 [1996] に基づく。

2. 古ウパニシャッド最古層における苦の観念の諸相

2-1. BĀU における苦の観念

ここでは、BĀU にみられる苦の観念を概観する。まず、後藤 [1996] で用いられていた BĀU.IV からみていこう。

BĀU.IV. 1-4 では、ヤージュニャヴァルキヤ (Yājñavalkya) がジャナカ (Janaka) 王に対してアートマンの教説を説く。この中でアートマンの形容表現として「老いない」(ajara)、「死なない」(amara)、「不死の」(amṛta)、「恐れなき」(abhaya) の四語が用いられる。

BĀU.IV. 4. 25²⁰

実に、そのようなこの大いなる不生のアートマンは、老いない、死なない、不死の、恐れのないものであり、ブラフマンである。実に、恐れのないものがブラフマンである。実に、このように知る者は、恐れのないブラフマンとなる。

後藤氏は、この「不死の」(amṛta) について、「死というものをそもそも持たない」という意味ではなく「一旦死んだ者が天界で再死することなく、従って地上に再生することがない」と解し²¹、「死なない」(amara) と区別した。そして四苦の中の「生」(jāti) について、本来輪廻の中の再生を意味していたと指摘し²²、BĀU の「不死の」と対応するとした。

²⁰ BĀU.IV. 4. 25

sa vā eṣa mahān aja ātmājaro 'maro 'mrto 'bhayo brahma | abhayaṃ vai brahma | abhayaṃ hi vai brahma bhavati ya evaṃ veda ||

²¹ BĀU.IV. 4. 6-7 など、amṛta が「生きている者が死なないこと」ではなく、「一旦死んだ者が再死することなく、従って地上に再生することがない」という意味で用いられる。後藤 [1996, p. 885] 参照。

²² 初期以降の仏教では生苦を母胎中や誕生時の苦しみと捉える場合もあるが、老・病・死そのものが「苦しみ」であり「苦しみをもたらす」ことを本質としていることと対比させると、釈尊においては、誕生そのものが苦しみと捉えられていると考える

このことから、初期仏教に現われる世界観／人生観は古ウパニシャッドの生死観を受け継いだ延長上にありつつ、BĀUのそれと比べると、輪廻に対する観念、思弁の一段階進んだ姿を示し、且つより普遍的に人間一般を対象とする性格が強いと述べている。

上記の形容表現について、シャンカラはそれぞれ、「老いない」(ajara)については「歳をとらない、変化しないという意味である」とし、「死なない」(amara)とは「老いないので、それ故に死なない、つまり死ぬことがないというのが『死なない』である」とする。「不死の」(amṛta)については「不生であり、老いない、つまり不滅のものである」から「不死」であるとする。そしてこれらの「誕生を始めとする三つの状態の変化」を免れているから「恐れない」(abhaya)としている。生まれること、老いること、そして死ぬことは恐れの対象であり、その恐れること自体もまた免れるべきものとして捉えられている²³。シャンカラの解釈によ

べきであろう。加えて、*Dīgha-Nikāya*, XIV. 2. 18などで *jāti* が輪廻の中での再生という意味で使われることがあり、そのような箇所では、基本的には生の繰り返しを苦と認識している。後藤 [1996, pp. 883-882] 参照。

²³ BĀU.Bh.IV. 4. 25

sa vā eṣa mahān aja ātmajaro na jīryata iti na vipariṇamata ity arthaḥ | **amaro** yasmāc cājaras tasmād amaro na mriyata ity amaraḥ | yo hi jāyate jīryate ca sa vinaśyati mriyate vā | ayaṃ tv ajatvād ajaratvāc cāvināśī yato 'ta evā**mṛtaḥ** | yasmāj janiprabhṛtibhis tribhir bhāvavikārair varjitas tasmād itarair api bhāvavikārais tribhis tatkr̥taiś ca kāmakarmamohādibhir mṛtyurūpair varjita ity etat | **abhayo** 'ta eva | yasmāc caivaṃ pūrvoktaviśeṣaṇas tasmād bhayavarjitaḥ | bhayaṃ ca hi nāmāvidyākāryaṃ, tatkāryapraṭiśedhena bhāvavikārapraṭiśedhena cāvidyāyāḥ praṭiśedhaḥ siddho veditavyaḥ |

実に、そのようなこの大いなる不生のアートマンは老いない、歳をとらないとは、変化しないという意味である。そして、**死なない**〔とは〕、老いないので、それ故に死なない、つまり死ぬことがないというのが「死なない」である。なぜなら、生まれて、そして歳をとるような者、その者は消失する、あるいは死ぬからである。しかし、これ（アートマン）は不生であり、老いない、つまり消失しないものであるから、それ故に、まさに**不死**である。誕生を始めとする三つの状態の変化を欠いているので、それ故に、もう一方のものも、すなわち三つの状態の変化と、それによって為された欲望と行為と痴などによる死の本質を欠いている、というのがそれ（不死）である。これ故に、まさに**恐れない**、である。そして、前で述べられたような特殊性があるから、それ故に恐れを欠いている。そして、恐れというのは無知の結果であるから、そ

れば「不死の」とは「不滅」(avināsin)であり、これに「不生」(aja)を含めている。四苦との対応という点では、「生」苦には「不死の」よりもアートマンの語の前についている「不生」(aja)の方がより直接的に対応するといえる。また、BĀU.IVには「病」(vyādhī)の苦に対応する語はみられない²⁴。

以上が BĀU.IVにおけるアートマンの形容表現である。このように、アートマンの形容表現によって否定される「老い」などが古ウパニシャッドにおいて克服すべきとされるものであると考えられる。すなわち、これらの表現が克服すべき苦を表しているといえよう。以下、このような形で示される苦の観念の他の用例もみていこう。

このような苦を否定するアートマンの形容表現は BĀU.IIIにもみられる。後にみる ChUのものも含めて、何を苦と捉えるかという苦の表現には共通項も存在するが決して一様ではない。この時点では四苦のように数ある苦の中でいくつかを特別視することはなかったのであろう。

BĀU.III. 5. 1²⁵

の〔無知の〕結果の否定と状態の変化の否定によって無知の否定が達成されると知られるべきである。

²⁴ 後藤 [1996] は「不生」(aja)については mahān aja ātmā が一組の主語であると見なし、これ以外の四語が死後への恐れに直接関連する特殊な形容表現であると捉えている。また、「恐れなき」と「病」の対応関係について、「Buddhaの教説に於ては、人間の通常の人生で避けられない苦しみという、いわば市民的次先での見方に重点が置かれていると言える」(同 [p. 884])とする。また、同 [p. 879, 註 15] において「生-老-死以外の bhaya-, vyādhī-, śoka-の検討はまた別の主題である。各種のテキストに現われる、いわば、苦悩の一覧表(例えば ChU.VIII 4,1 Sanatkumāraの教説中の jarā-, mṛtyu-, śoka-, sukṛta-, duṣkṛta-)の比較検討からも更なる視点が得られると思われる」と述べている。

²⁵ BĀU.III. 5. 1

atha hainaṃ kaholaḥ kauṣītakeyaḥ papraccha, yājñavalkyeti hovāca | yad eva sāksād aparokṣād brahma ya ātmā sarvāntaras taṃ me vyācakṣveti | eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ |

さて、カホーラ・カウシータケーヤは彼（ヤージュニャヴァルキヤ）に尋ねた。「ヤージュニャヴァルキヤよ」と彼（カホーラ・カウシータケーヤ）は言った。

【カ】目に見えるような、知覚可能なような、ブラフマンというものの、すなわち一切の内部にあるアートマンというものの、それを私に説示してください。

【ヤ】これがあなたの、一切の内部にあるアートマンである。

【カ】ヤージュニャヴァルキヤよ、一切の内部にあるものとは何か。

【ヤ】飢えと渇き、憂苦、困惑、老い、死を超えるものである。実に、そのようなこのアートマンを知って、バラモンたちは、息子を欲することと、財産を欲することと、世界を欲することとに背を向けて、そして、乞食修行者として行じ歩く。実に、息子を欲することは財産を欲することであり、財産を欲することは世界を欲することだからである。実に、これら2つの欲求が生じるからである。それ故に、バラモンは学識ある状態を捨てて、幼稚な状態²⁶に留まるべきである。幼稚な状態と学識ある状態とを捨てて、そして沈黙の聖者となる。沈黙の聖者ではない状態と沈黙の聖者たる状態とを捨てて、そして真のバラモンとなる。

katamo yājñavalkya sarvāntaraḥ | yo 'śanāyāpipāse śokam moham jarām mrtyum atyeti |
etaṃ vai tam ātmānam veditvā brāhmaṇaḥ putraiṣaṇāyās ca vittaiṣaṇāyās ca lokaiṣaṇāyās ca
vyutthāyātha bhikṣācaryam caranti | yā hy eva putraiṣaṇā sā vittaiṣaṇā yā vittaiṣaṇā sā
lokaiṣaṇā | ubhe hy ete eṣaṇe eva bhavataḥ | tasmād brāhmaṇaḥ pāṇḍityam nirvidya bālyena
tiṣṭhāset | bālyam ca pāṇḍityam ca nirvidyātha muniḥ | amaunaṃ ca maunaṃ ca nirvidyātha
brāhmaṇaḥ | sa brāhmaṇaḥ kena syād, yena syāt teneḍṛṣa eva | ato 'nyad ārtam | tato ha
kaholaḥ kauṣītakeya upararāma ||

²⁶ 下手に知識を入れない、純粹で無垢な状態のことと理解しておく。BĀU.Bh.III. 5. 1
では

balam nāma ātmavidyayāśeṣaviṣayadr̥ṣṭitiraskaraṇam, atas tadbhāvena bālyena tiṣṭhāset |
とあり、bālyam を bala と理解している。

【カ】 彼は何によって真のバラモンたりうるのか。

【ヤ】 それによって〔真のバラモン〕たりうるもの、まさにそれによってこのようになる。それ以外のものは悩まされている。

そこで、カホーラ・カウシータケーヤは沈黙した。

BĀU.III. 5. 1 では、カホーラ・カウシータケーヤ (Kahola Kauṣītakeya) がヤージュニャヴァルキヤにブラフマンとアートマンの教えを請う。ここでは、アートマンの知を得たバラモンは息子、財産、世界を追い求めることを捨てて、乞食行者としての生活を送るべきであるとされる。

ここでのアートマンとは「飢えと渇き」(aśanāyāpipāsa)、「憂苦」(śoka)、「痴」(moha)、「老い」(jarā)、「死」(mṛtyu) を越えるものである。BĀU.IV と同じくアートマンの形容表現であるが、共通するのは「老い」と「死」のみであり、他は異なる。このように、苦として用いられる観念は、四苦のような定型表現となるまでには至っていないといえる。

シャンカラ²⁷は「飢えと渇き」を「食べることを欲していること」「飲むことを欲していること」とする。また、「憂苦」については「憂苦とは欲望 (kāma) である。求められる事物について考えている者にとって喜

²⁷ BĀU.Bh.III. 5. 1

aśitum icchāśanāyā pātum icchā **pipāsā** | ... **śokaṃ moham śoka** iti kāmah | iṣṭam vastūddiśya cintayato yad aramaṇam tat tṛṣṇābhibhūtasya kāmabījam, tena hi kāmō dīpyate | mohas tu viparītapratyayaprabhavo 'viveko bhramaḥ | sa cāvidyā sarvasyānarthasya prasavabījam | ... jareti kāryakaraṇasaṃghātavipariṇāmo valīpalitādiliṅgaḥ | mṛtyur iti tad-vicchedo vipariṇāmāvasānaḥ | tau **jarāmṛtyū** śarīrādhikaraṇāv **atyeti** |

食べることを求めているのが**飢え**であり、飲むことを求めているのが**渇き**である。...**憂苦を、困惑を**。憂苦とは欲望である。求められる事物について考えている者にとって悦ばしくないもの、それは渇愛に支配された者にとっての欲望の種である。何故なら、それによって欲望は燃え立つからである。一方、困惑とは、〔正しいものと〕反対の観念から生じるものであり、識別力の不足であり、迷妄である。そしてそれ(困惑)は無知であり、一切の無意味なものを生み出す種である。...老いとは、行為と器官の集合の変化であり、しわや白髪などの特徴を有するものである。死とは、それ(老い)が途切れることであり、変化の終わりである。そのような**老いと死**という、身体を基体とするものを**超える**。

ばしくないもの、それは渴愛に支配された者にとっての欲望の種である。なぜなら、それによって欲望は燃え上がるからである」と述べ、「痴」については「誤った観念から生じるものであり、識別力の不足 (aviveka) であり、迷妄 (bhrama) である。そしてそれ (痴) は無知であり、一切の無益なものを生み出す種である」と述べている。「老い」とは「行為と器官の集合体の変化」であり、「死」とは「〔老いという〕変化の終わり」であるとする。

2-2. ChU における苦の観念

ChU における苦の観念は、ChU.IV, VII, VIII にてそれぞれみられる。まず、アートマンの形容表現として表される苦の観念として、ChU.IV, VIII の用例をみていこう。

ChU.IV. 15. 1²⁸

「眼において見られるプルシャ、それはアートマンである」と彼 (サティヤカーマ・ジャーバーラ) は言った。

【サ】それは不死であり、恐れないものである。これはブラフマンである。それ故に、もしそこ (眼) にバターあるいは水を注いでも、まぶたの方へ向かうのである。

ChU.IV. 15 では、サティヤカーマ・ジャーバーラ (Satyakāma Jābāla) がウパコーサラ・カーマラーヤナ (Upakosala Kāmalāyana) にアートマン及びブラフマンの教説を説く。

²⁸ ChU.IV. 15. 1

ya eṣo 'kṣiṇi puruṣo dṛśyata eṣa ātmeti hovāca | etad amṛtam abhayam etad brahmeti | tad yady apy asmin sarpir vodakam vā siṅcati vartmanī eva gacchati ||

ここでは、アートマンは「不死」(amṛta)であり「恐れない」(abhaya)のものであると説かれている。後の ChU.IV. 15. 5において神道(devapatha)の教説が説かれるため、ここでの「不死」は「輪廻を免れた」、つまり「再死しない」という意味であると考えられる。そしてそれ故に「恐れない」ものとされる。

シャンカラはこの「不死」と「恐れなき」を関連づけて、「それは不死である。死なない特性を有する者は、正に不滅であるから、恐れなきものである」と解している。「老い」や現世における「死」にあたる語はみられないが、BĀU.IV のアートマンの形容表現と同様のものと思われる²⁹。

次に ChU.VIII の用例をみていこう。

ChU.VIII. 1. 5³⁰

彼は言うだろう。「それ（ブラフマンの都城）の老いによってそれ（心臓の内側の空間にあるもの）は老いない。それ（ブラフマンの都城）の殺害によってそれ（心臓の内側の空間にあるもの）は殺されない。それは真実のブラフマンの都城であり、そこには諸々の欲望の対象が据えられている。そのような悪が打ち払われたアートマ

²⁹ ChU.Bh.IV. 15. 1

etad amṛtam amaraṇadharmy avināśyata evābhayaṃ yasya hi vināśāśaṅkā tasya bhayopapattis tadabhāvād abhayam ata evaitad brahma bṛhad anantam iti |

それは不死である。死なない性質を有するものは消失しないので、まさに、恐れないものである。実に消失する疑いがあるものには、恐れが起こる。それ（恐れ）が非存在であるから恐れない。それ故にそれはブラフマンであり、広大で無限なものである。

³⁰ ChU.VIII. 1. 5

sa brūyāt | nāsyā jarayaitaj jīryati na vadhenāsyā hanyate | etat satyaṃ brahmapuram asmin kāmāḥ samāhitāḥ | eṣa ātmāpahatapāpmā vijaro vimṛtyur viśoko vijighatso 'pipāsah satyakāmāḥ satyasamkalpāḥ |

yathā hy eveha prajā anvāviśanti yathānuśāsanam | yaṃ yaṃ antam abhikāmā bhavanti yaṃ janapadam yaṃ kṣetrabhāgaṃ taṃ tam evopajīvanti ||

ンは、老いから離れていて、死から離れていて、憂苦から離れてい
て、飢えから離れていて、渇きのない、真実の欲望を有し、真実の
意図を有するものである。

実に、この世において、臣下の者たちが命令に従って行動するよ
うに、国土にしる、一片の土地にしる、〔人々が〕あらゆるものに対
する諸々の欲望を持つようになるもの、そのようなもののみに人々
は頼って生きている。

ChU.VIII は「ブラフマンの都城」(brahmapura) とその中にある「小さ
い白い蓮華の王宮」(daharapunḍarīka veśma)、さらにその内部にある「小
さな内的空間」(dahara-antarākāśa) の中にあるものについての教説であ
る。この心臓の内側の空間にあるものとはアートマンのことを指す。「ブ
ラフマンの都城」と「小さい白い蓮華の王宮」はそれぞれ「身体」(deha)
と「心臓」(hṛdaya) の比喻であると考えられ³¹、これは人間の身体にお
けるブラフマンとアートマンというものを示した教説とされる。

ここではアートマンは「老いから離れ」(vijara)、「死から離れ」
(vimṛtyu)、「憂苦から離れ」(viśoka)、「飢えから離れ」(vijighatsa)、「渇
くことなく」(apipāsa)、「真実の欲望を有し」(satyakāma)、「真実の意図
を有する」(satyasamkalpa) ものである。ChU.VIII は人体におけるア
ートマンの教説であるため、これらは現世における人間の性質として捉え
ることができる。そして、身体に対して、アートマンという本質的な人
間存在は、本来これらのような性質を持ち合わせないと考えられていた
ということであろう。

シャンカラはそれぞれ、「老い」とは「身体の変化」、「死」とは「殺害

³¹ 湯田 [2000, p. 646]、岩本 [2013, p. 168]

によって殺されること」、「憂苦」とは「求められたものなどに〔手が〕届かないことを原因とする心の苦痛」、「飢え」とは「食物を欲すること」、「渴き」とは「飲み物を欲すること」、「真実の欲望」とは「虚偽ではない欲望」、「真実の意図」とは「(真実の) 欲望を原因とする (真実の) 意図」であるとしている³²。

ChU.VIII. 4. 1³³

³² ChU.Bh.VIII. 1. 5

asya dehasya **jarayaitad** yathoktam antarākāśākhyam brahma yasmin sarvaṃ samāhitam **na jīryati** dehavan na vikriyata ity arthaḥ | **na cāsyā vadhena** śāstrādighātenaitadd **hanyate** yathākāśam kim u tato 'pi sūkṣmataram aśabdam asparśam brahma dehendriyādidoṣair na sprśyata ity arthaḥ |... **apahatapāpmā** | apahataḥ pāpmā dharmādharmākhyo yasya so 'yam apahatapāpmā | tathā **vijaro** vigatajaro **vimṛtyuś** ca | taduktam pūrvam eva na vadenāsyā hanyata iti | kim arthaṃ punar ucyate | yady api dehasambandhibhyām jarāmṛtyubhyām na sambadhyate 'nyathāpi sambandhas tābhyām syād ity āśaṅkānivṛttiyartham | **viśoko** vigataśokaḥ | śoko nāmeṣṭādiviyoganimitto mānasaḥ saṃtāpaḥ | **vijighatso** vigatāśanecchaḥ | **apipāso** 'pānecchaḥ | ... satyā avitathāḥ kāmā yasya so 'yam **satyakāmaḥ** | vitathā hi saṃsāriṇām kāmāḥ | īśvarasya tadviparītāḥ | tathā kāmahetavaḥ saṃkalpā api satyā yasya sa **satyasamkalpaḥ** |

その、身体の、老いによって、それは、前述の、そこにおいて一切が据えられているような、内的空間であるブラフマンは、老いない、身体の如くには変化しないという意味である。そして、その殺害によって、刀剣などによる傷害によって、それは殺されない。虚空のような、より微細な、言葉で表せない、触れられないブラフマンは、身体感覚器官などという過失たるものによって触れられないという意味である。...悪が打ち払われた。そのものにおいて正義と不義と呼ばれる諸々の悪が打ち払われた。そういうものが悪が打ち払われたものである。同様に、老いから離れている、老いを離れた、そして死から離れている。実に、そのことが前で述べられた。「その殺害によって殺されない」と。何のために再び述べられるのか。もし、〔ブラフマンが〕身体に結びついている老いと死と結びつけられないとしても、異なる見解によって、それら二つとの結びつきがあるかもしれないという疑念を除去するためである。憂苦から離れていて、憂苦を離れたものである。憂苦とは、求められたものなどから離れていることを原因とする心的な苦悶である。飢えから離れていて、食物を求めることから離れた。渴きのない、飲み物を求めることがない。...真実の、つまり非如実ではない諸々の欲望を有するもの、それがこの真実の欲望を有するものである。実に、輪廻する者たちにとって欲望は非如実だからである。支配者にとっては、その反対である。同様に、〔真実の〕欲望の原因である諸々の意図もまた真実であり、それを有するもの、それが真実の意図を有するものである。

³³ ChU.VIII. 4. 1

atha ya ātmā sa setur dhṛtir eṣāṃ lokānām asaṃbhedāya | naitam setum ahorātre tarato na jarā na mṛtyur na śoko na sukṛtam na duṣkṛtam | sarve pāpmāno 'to nivartante | apahatapāpmā hy eṣa brahmalokaḥ ||

さて、アートマンというもの、それはこれらの世界が混じり合わないように分割する土手である。その土手を昼と夜は渡り越えない。老いは〔渡り越え〕ない。死は〔渡り越え〕ない。憂苦は〔渡り越え〕ない。善くなされた行為は〔渡り越え〕ない。悪くなされた行為は〔渡り越え〕ない。

すべての悪はここで引き返す。何故なら、このブラフマンの世界では悪は打ち払われているからである。

ここでは、「アートマンは～である」という形ではなく、「アートマンという土手を老いなどは渡り越えない」という形で表されている。同じ ChU.VIII での教説なので、「老い」(jarā)「死」(mr̥tyu)「憂苦」(śoka)は ChU.VIII. 1. 5 と同様のものとみて良いだろう。「善行」(sukṛta)「悪行」(duṣkṛta)については、ここでは具体的に何かを示しているのではなく、アートマンは善悪を離れた純粋なものであることを示すために用いられていると考えられる。

シャンカラはここでの「老い」「死」「憂苦」には特に註を付していないが³⁴、「善行」「悪行」については「正義と不義」であるとしている³⁵。

³⁴ ChU.Bh.VIII. 4. 1

ata evainaṃ **na jarā** tarati na prāpnoti | tathā **na mr̥tyurna śoko na sukṛtaṃ na duṣkṛtaṃ** **sukṛtaduskṛte dharmādharmau** | prāptir atra taranaśabdenābhipretā nātikramaṇaṃ | kāraṇaṃ hy ātmā | na śakyaṃ hi kāraṇātikramaṇaṃ kartuṃ kāryeṇa | ahorātrādi ca sarvaṃ sataḥ kāryaṃ | anyena hy anyasya prāptir atikramaṇaṃ vā kriyeta | na tu tenaiva tasya | na hi ghaṭena mṛt prāpyate 'tikramyate vā |

この故に、それ（土手）を**老い**は渡り越えない、到達しない。同様に、**死**は〔渡り越え〕ない。**憂苦**は〔渡り越え〕ない。**善くなされた行為**は〔渡り越え〕ない。**悪くなされた行為**は〔渡り越え〕ない。善くなされた行為と悪くなされた行為とは、正義と不義とである。ここでの到達とは、渡り越えること〔を表す〕言葉として承認されたものであるが、〔実際に〕乗り越えること〔を表すもの〕ではない。実に、アートマンは原因だからである。実に、結果が原因を乗り越えることはできない。そして、昼や夜を始めとする一切は、有にとっての結果である。実に、あるもの（A）によって他のあるもの（B）の到達や乗り越えることが為されるだろう。しかし、まさにそ

また、本文の「渡り越えない」(na tarati) に対する註釈でアートマンに「老い」などが無い理由を述べている。すなわち、アートマンは原因であり、その結果として存在する昼と夜などは原因を通り抜けることができないからであると解している。

ChU.VIII. 7. 1³⁶

「悪が打ち払われた、老いから離れていて、死から離れていて、憂苦から離れていて、飢えから離れていて、渇きのない、真実の欲望を有し、真実の意図を有する、アートマンというもの、それは探求されるべきものであり、それは認識しようとされるべきである。そのようなアートマンを見出して認識する者は、その者は一切の世界を得て、すべての欲望の対象を得る」と、プラジャーパティは言った。

ChU.VIII. 7 は神々の代表として選ばれたインドラ (Indra) と、悪魔たちの代表として選ばれたヴィローチャナ (Virocana) とがプラジャーパティ (Prajāpati) にアートマンの教説を求める内容である。「老いから離れた」(vijara) などの意味については ChU.VIII. 1. 5 のものと同じ意味であろう³⁷。

のもの (C) によってそのもの (C) の〔到達や乗り越えることが為されることは〕ない。実に、壺によって粘土が到達されることも、乗り越えられることもない。

³⁵ 「正義と不義」(dharmādharmā) は ChU.VII にも見られる。これをシャンカラ (ChU.Bh.VII. 7. 1) は「聖典で実証されたもの」(śāstrasiddhau) としている。

³⁶ ChU.VIII. 7. 1

ya ātmā apahatapāpmā vijaro vimrtyur viśoko vijighatso 'pipāsah satyakāmah satyasamkalpah so 'nveṣṭavyaḥ sa vijijñāsītavyaḥ | sa sarvāṃś ca lokān āpnoti sarvāṃś ca kāmān yas tam ātmānam anuvidya vijānātīti ha prajāpatir uvāca ||

³⁷ シャンカラもこれらについて前述と大きく変わることは述べていない。

以上、BĀU と ChU においてアートマンの形容表現としてみられる苦の観念を確認した。一覧にすると以下の通りである。

BĀU.III. 5. 1	飢えと渇き (aśanāyāpipāsa)、憂苦 (śoka)、痴 (moha)、 老い (jarā)、死 (mr̥tyu) 〔を超える〕
BĀU.IV. 4. 25	不生の (aja)、老いない (ajara)、死なない (amara)、 不死の (amṛta)、恐れなき (abhaya)
ChU.IV. 15. 1	不死の (amṛta)、恐れなき (abhaya)
ChU.VIII. 1. 5	老いから離れた (vijara)、死から離れた (vimṛtyu)、憂 苦から離れた (viśoka)、飢えから離れた (vijighatsa)、 渇くことがない (apipāsa)、真実の欲望を有す (satyakāma)、真実の意図を有す (satyasamkalpa)
ChU.VIII. 4. 1	〔アートマンという土手を〕老い (jara)、死 (mr̥tyu)、 憂苦 (śoka)、善行 (sukṛta)、悪行 (duṣkṛta) 〔は渡り 越えない〕
ChU.VIII. 7. 1	老いから離れた (vijara)、死から離れた (vimṛtyu)、憂 苦から離れた (viśoka)、飢えから離れた (vijighatsa)、 渇くことがない (apipāsa)、真実の欲望を有す (satyakāma)、真実の意図を有す (satyasamkalpa)

このようにアートマンの形容表現には種々のものがみられるが、「老い」と「死」がないことがほぼ共通している。「老い」(jarā) は文字通りの老化のことであろう。「死なない」(amara) は「死から離れた」(vimṛtyu) と同義と思われるが、これは BĀU.IV によると「不死の」(amṛta) と区別されるものである。前者は現世における死が無いことを示し、後者はシャンカラによると「不滅」(avināśya) の意味であり、「不滅」＝「不

生」(aja) + 「老いない」(ajara) = 「不死」(amṛta) である。「不生」が含まれることから、これは「輪廻を免れた」「あの世で再死しない (=再生しない)」という意味が含まれると考えられるが、シャンカラの解釈においては単なる「不生」よりもより総括的な、生→老→死→生...という輪廻の流れそのものが停止するような意味があるといえよう。

次いで共通しているのは「憂苦」(śoka) である。「憂苦」はシャンカラによると「欲望」(kāma) が原因であり、「飢え」(aśanāyā, jighatsā)「渴き」(pipāsā) も合わせて、欲望が満たされないことによる苦であるとされる。

3. ChU における「病」苦の観念

3-1. ChU.VII とは

ChU.VII において、「正しい見解を持つ人は死を見ない。病気を見ない。苦しみもまた見ない」という形で苦の観念がみられる。この苦の観念は前述のようなアートマンの形容表現ではなく、正しい知を得た者が獲得する果報によって否定されるものとして説かれる。さらにここでは上記の苦の観念と異なり、病気の克服が説かれているという点で注目すべきである。

まず、ChU.VII の内容を確認していこう。ChU.VII. 1. 3 では、リグ・ヴェーダに始まる種々の知識を身につけたナーラダ (Nārada) がサナトクマーラ (Sanatkumāra) に次のように言う。

ChU.VII. 1. 3³⁸

³⁸ ChU.VII. 1. 3

【ナ】 尊師（サナトクマーラ）よ、このような私は聖句を知っているのみで、アートマンを知らない。実に、尊師のような人々から私が聞いたことは「アートマンを知る者は憂苦を渡り越える」ということである。尊師よ、この私は憂い苦しんでいる。尊師はこの私を憂苦の彼岸へと渡り越えさせよ。

このように、ChU.VII はナーラダがサナトクマーラにアートマンについての教説を求め、またそれによって「憂苦」（śoka）を克服することを求める物語である。「憂苦」は、前述したように、古ウパニシャッドにおける苦の観念としては、ある程度共通してみられるものである。よってこの教説全体が、基本的に苦の克服を根底に置いているものと考えられる。ナーラダという人物は「神のごとき仙人」（devarṣi）の代表と称されるほどのバラモンであり³⁹、ヴェーダ文献中では教えを説く人物として登場することが多いが⁴⁰、ChU.VII では教えを求める立場である。そしてそのようなナーラダに教えを説くサナトクマーラは ChU.VII のみで見られる特異な思想家である⁴¹。

so 'haṃ bhagavo mantravid evāsmi nātmavit | śrutam hy eva me bhagavaddṛśebhyas tarati śokam ātmavid iti | so 'haṃ bhagavaḥ śocāmi | tam mā bhagavān chokasya pāraṃ tārayatv iti |

³⁹ 中村 [1990, p. 314]

⁴⁰ Nārada: (1) “the name of mythical seer” in the *Atharva Veda*, (2) “conjunction with Parvata as priest of Hariścandra, as teaching Somaka Sāhadevyā and as anointing Āmbāśṭhī and Yudhāmsrauṣṭī” in the *Aitareya Brāhmaṇa*, (3) “teacher” in the *Maitrāyaṇī Saṃhitā*, (4) “a pupil of Bṛhaspati” in the *Sāmavidhāna Brāhmaṇa*. (Arthur [1883, p. 445])

⁴¹ このサナトクマーラは ChU.VII. 26. 2 においてスカンダ（skanda）と呼ばれる。Stutley [1977] によるとスカンダは「軍神」（The god of war）を意味する言葉であり、これによりサナトクマーラはクシャトリヤであるとされる。けれども、ChU.VII ではそこまでの意味は見出せない。シャンカラは「最高の修行者であり、最も神聖な者」（yogīśvara brahmiṣṭha）と解釈している（ChU.Bh.VII. 1. 1）。また、宇井 [1982a, pp. 126-128] によって梵天サナンクマーラ（Sanaṅkumāra）との関連性が指摘されており、今西 [1979, p. 28] はそれを受けてサナトクマーラは「仏教などとも思想的に近く、ヨーガ的修行を重んじている」人物であると推測している。ナーラダとサナトクマー

ChU.VII では「名称」(nāman)を始めとする諸々の概念・物質について、原因と結果、および優劣の関係によって、それらが段階的にまとめられている。それら諸々の概念・物質が世俗的なものであることから、シャンカラはこの ChU.VII を此岸的な (arvāk) 変異を特徴とする諸々の真実を示すための教説としている⁴²。

この物語は、最初にナーラダがサナトクマーラに教えを求めるところから始まる (1. 1)。ナーラダは、当時主要であった学問⁴³に通じていたが、アートマンの教説を知らなかった。それ故に憂い苦しんで、サナトクマーラにアートマンの教説を求めた。サナトクマーラはそのようなナーラダに対し、これまでに何を学んだのかを尋ねる。ナーラダは学んだ学問を伝えたが (1. 2)、サナトクマーラはナーラダが学んだことは「名称」にすぎないとした (1. 3)。そして、「言語」(vāc) は一切 (名称を含む) を知らしめるものであるため、名称より偉大であると説く (2. 1)。

ラの二人の人物像について、Radhakrishnan [1996a, p. 223]、今西 [1979, pp. 27-28]、中村 [1990, pp. 341-342] など参照。

⁴² ChU.Bh.VII. 1. 1

na sato 'rvāgvikāralakṣaṇāni tattvāni nirdiṣṭānīty atas tāni nāmādīni prāṇāntāni krameṇa nirdiśya taddvāreṇāpi bhūmākhyam niratiśayaṁ tattvaṁ nirdekṣyāmīti śākhācandra-darśanavad itīmaṁ saptaṁ prapāthakam ārabhate |

〔第六章は、〕まさに有たるアートマンが単一であると確定することを専らとするものとして適している。〔第六章では〕有について、此岸的な変化を特徴とする諸々の真実が説示されたのではない。というわけで、次に、名称を始めとし生気を終わりとするそれら〔の諸真実〕を順に説示し、またそれによって、豊富と呼ばれる最高の真実を説き示そう。というわけで、月〔を指す〕指を見るようなものであるこの第七章を始める。

⁴³ リグ・ヴェーダ (ṛg-veda)、ヤジュル・ヴェーダ (yajur-veda)、サーマ・ヴェーダ (sāma-veda)、アタルヴァ〔・ヴェーダ〕 (ātharvaṇa)、伝説や古譚 (itihāsapurāṇa)、諸ヴェーダについてのヴェーダ (vedānām veda)、祖霊祭 (pitrya)、算術 (rāsi)、占ト術 (daiva)、宝探し術 (nidhi)、討論術 (vākovākya)、処世術 (ekāyana)、神の知識 (devavidyā)、ブラフマンの知識 (brahmavidyā)、精霊の知識 (bhūtavidyā)、兵法の知識 (kṣatrayidyā)、天体の知識 (nakṣatrayidyā)、蛇と天人の知識 (sarpadevajānavidyā) の 18 種。当時はこの 18 種が権威ある学問とされていたのであろう。なお、18 (ないし 14) 種の学問を権威あるものとして規定する思想について宇井 [1982b, pp. 428-470] を参照。

その後、「もっと偉大なものはあるか？」と問うナーラダに答える形で、ChU.VII. 15 までにおいて、「X は Y より偉大である」というように、偉大でないものから順次、意 (manas)、意図 (saṃkalpa)、心 (citta)、静慮 (dhyāna)、認識 (vijñāna)、力 (bala)、食物 (anna)、水 (ap)、光熱 (tejas)、虚空 (ākāśa)、記憶 (smara)、期待 (āśā)、生气 (prāṇa) が説かれる。この「偉大である」ことの定義は、基本的には「あるもの (Y) が生じる原因となるもの (X) は、そのあるもの (Y) より偉大である」による。そして、最後の生气の偉大性を知る者は雄弁な者 (ativādin) になるとされる。

続く教説では、まず雄弁な者となるのに必要な更なる条件として、真実によって述べる必要があるとされる (16. 1)。そして、真実によって述べるためには認識することが必要とされる (17. 1)。このように ChU.VII. 16-22 において、最終的に雄弁な者となる諸条件として順次、真実〔を語る〕(satya)、認識する (vi-√jñā)、思う (√man)、信じる (śrad-√dhā)、成し遂げる (niḥ-√sthā)、行ずる (√kr)、幸福〔を得る〕(sukha) が説かれる。

そして、ChU.VII. 23-25 では、アーツマンの教説の最終段階として「豊富」(bhūman) という状態が説かれる。「豊富」とは ChU.VII. 1-22 までの各教説を学んだナーラダが最後に学ぶものであり、ChU.VII において理想とされる境地である。つまり、「豊富」は ChU.VII の教説を正しく知る者が到達する境地であり、これに対して教説を正しく知らず理想の境地に到っていない場合は「僅少」(alpa) であるとされる。

3-2. 苦の観念

ChU.VII. 26 は、ChU.VII を総括する節である。まず ChU.VII. 26. 1⁴⁴では、これまでの教説の総括として、ChU.VII. 22 までに説かれてきた各項目はアートマンから生じるものであるということが述べられる⁴⁵。またそれによって、これまで説かれてきた何ものよりもアートマンが偉大であることを示唆している⁴⁶。続く ChU.VII. 26. 2 で、全体の締めくくりとして、一つの詩節によって教説を正しく知る者が獲得する果報が示される。

⁴⁴ ChU.VII. 26. 1

tasya ha vā etasyaivam paśyata evam manvānasyaivam vijānata ātmataḥ prāṇa ātmata āśātmatāḥ smara ātmata ākāśa ātmatas teja ātmata āpa ātmata āvirbhāvatirobhāvāv ātmato 'nnam ātmato balam ātmato vijñānam ātmato dhyānam ātmataś cittam ātmataḥ saṃkalpa ātmato mana ātmato vāg ātmato nāmātmato mantrā ātmataḥ karmāṇy ātmata evedaṃ sarvam iti ||

実に、このように見て、このように思い、このように認識する、そのようなその者にとって、アートマンから生気が〔生じる〕、アートマンから期待が、アートマンから記憶が、アートマンから虚空が、アートマンから光熱が、アートマンから水が、アートマンから〔これら一切の〕顕現と消滅が、アートマンから食物が、アートマンから力が、アートマンから認識が、アートマンから静慮が、アートマンから心が、アートマンから意図が、アートマンから意が、アートマンから言語が、アートマンから名称が、アートマンから諸聖句が、アートマンから諸々の祭式行為が、他ならぬアートマンからこの一切が〔生じる〕。

⁴⁵ 中村 [1990, p. 343] は、「〔1〕当時までの諸思想・諸原理についての段階的位置づけがなされている。〔2〕これらの諸思想・諸原理を一概に排斥しないで、それらの段階的意義、部分的真理性を承認している。〔3〕最高原理の立場は、それらをすべて包容し、生かすものである。この立場を徹底すると、異端でさえも生かされることになる」と述べ、これは後代のヴェーダーンタ哲学などに継承される思惟方法であるとしている。

⁴⁶ なお、ここではこれまでの教説には出てこなかった「顕現と消滅」(āvirbhāva-tirobhāva) が説かれる。シャンカラの註釈には「実在するアートマンを知るより前では、自身のアートマンとは別の存在から、生気に始まり名称に終わるものの発生と消滅が存在した」(prāk sadātmavijñānāt svātmano 'nyasmāt sataḥ prāṇāder prāṇāder nāmāntasyotpattipralayāvabhūtām) とあるため、アートマン→生氣→期待→記憶→虚空→光熱→水→(顕現と消滅→) 食物→力→認識→静慮→心→意図→意→言語→名称→諸聖句→諸々の行為の一連の流れにおける、各項目の顕現と消滅を表しているとも理解できるが、定かではない。

それについて、この詩句がある。

正しく見る人は死を見ない。病氣を見ない。苦しみもまた見ない。

正しく見る人は、全てを見て、あらゆる点において全てを獲得する。

この「正しく見る人は死を見ない。病氣を見ない。苦しみもまた見ない」が克服すべき苦の観念である。正しい見解を持つことによって、死、病氣、苦しみを見ない、つまり正しい見解を持つことでそれらを退けるべきであるということである。正しく見る人とは、ChU.VII に示される教説を正しく知る人、すなわち「豊富」の境地を体得した人のことであろう。そして「豊富」は ChU.VII. 25 においてアートマンと等置されるものである⁴⁸。従って、「正しく見る人」とは、アートマンを体得した境地に到った人ということができる。つまり、アートマンを体得した者は「死を見ない。病氣を見ない。苦しみもまた見ない」のである。これはアートマンの形容表現と同等の意味を持つといえよう。

なお、この箇所について、シャンカラは以下のように解釈する。

⁴⁷ ChU.VII. 26. 2

tad eṣa ślokaḥ |

na paśyo mrtyum paśyati na rogam nota duḥkhatām |

sarvaṃ ha paśyaḥ paśyati sarvaṃ āpnoti sarvaśaḥ |

⁴⁸ 詳細は第 2 章を参照。*Brahmasūtra*, I. 3. 8-9 の註釈において、シャンカラは ChU.VII で説かれる豊富は「最高我」(paramātman) (訳語は金倉 [1980a, pp. 199-207] より) のことであると解釈している。なお、*Brahmasūtra*, I. 3. 8-9 自体では、豊富はブラフマンであるとされる。*Brahmasūtra* はブラフマンについての考究が為される文献であるため、最高我と関連づけてそのように解釈しているのであろう。ただし ChU.VII のみで見ると、豊富はアートマンであるということは読み取れるが、ブラフマンであると直接明言されているわけではない。

さらにまた、それについて、この意味に関して、この詩句がある、聖句も存在する。正しく見る人は見ないとは、正しく見る人は、前述の見解を有する賢者は、という意味である。死を、死ぬことを、病気を、熱などを、苦しみを、苦しい状態をもまた見ない。全てを、まさに全てのものを、彼は、正しく見る人は見る、他ならぬアートマンである一切を。それ故に、あらゆる点において全てを獲得する、あらゆる面で。

これによると、「正しく見る人」は「上述の見解を有する賢者」であり、つまり ChU.VII の教説を知る者である。そして「死」、「病気」、「苦しみ」は、それぞれ「死ぬこと」(maraṇa)、「熱など」(jvarādi)、「苦しい状態」(duḥkhabhāva) のことである。

これを踏まえて「死〔を見ない〕」、「病気〔を見ない〕」、「苦しみ〔を見ない〕」について考察する。

まず「死」(mr̥tyu) について、これは他の古ウパニシャッドでは現世における死を表すものとして使用されているものであった。さらに、ChU.VII は此岸的な真実に重点を置いた教説である点、この「死」が「病気」と同列に扱われている点からも、天界での再死ではなく現世における死を示していると考えられる。

次に「病気」(roga) について、これは文字通りの「病気」を指すと考えられるが、ここで病気を苦として捉えることについて注目しておきた

⁴⁹ ChU.Bh.VII. 26. 2

kiñca tad etasminn artha eṣa śloko mantro 'pi bhavati | na paśyaḥ paśyatīti paśyo yathoktadarśī vidvān ity arthaḥ | mr̥tyuṃ maraṇam rogaṃ jvarādi duḥkhatām duḥkhabhāvaṃ cāpi na paśyati | sarvaṃ ha sarvam eva sa paśyaḥ paśyaty ātmānam eva sarvaṃ tataḥ sarvaṃ āpnoti sarvaśaḥ sarvaprakāir iti |

い。そもそも後藤 [1996] によって提示されたアートマンの形容表現とブッダの四苦の対応関係においては、ブッダの病苦 (vyādhi) に対応するアートマンの性質は「恐れない」(abhaya) が当てはめられており、直接的に対応するとは言い難いものであった⁵⁰。これについては BĀU.IV の用例がもとにされている。けれども、前述のように ChU.VII には、病気を苦として捉え、アートマンを体得することによって病気を克服するという思想が明確に現れている。管見の限り、病気の克服を説く用例はこの他には ChU.VIII にしかみられない⁵¹。

ChU.VIII. 4. 2⁵²

実に、それ故に、その土手を渡り越えると、盲目でいる者は盲目でなくなる。傷ついている者は傷ついた者でなくなる。病熱で苦しんでいる者は病熱で苦しむ者でなくなる。

実に、それ故に、その土手を渡り越えると、夜でも昼が現れる。

何故なら、実に、このブラフマンの世界はすでに一度夜が明けたものであるからである。

⁵⁰ これについて後藤 [1996, p. 881] は、初期仏教の四苦は「あくまでも輪廻中の人間存在の在り方そのものを巡る思弁（縁起による世界理解）に中心があり、この世の中での出来事としての病、悩みなどは、どちらかという副次的な議論対象に留まっていると見なしうる」故のものと解釈している。

⁵¹ 管見の限り、古ウパニシャッド中で「病気」を表す表現は BĀU.IV. 3. 36, V. 11. 1, ChU.III. 16. 2, 4, 6, IV. 10. 3, VI. 15. 1, VII. 26. 2, VIII. 4. 2, VIII. 6. 4, *Kauṣītaki-Up.* III. 3, *Śvetāśvatara-Up.* II. 12 等でみられる。そしてこれらのうち、病気を苦と捉えてその克服を説くのは、仏教以前とされるものでは ChU.VII と ChU.VIII、仏教発生後では *Śvetāśvatara-Up.* の用例のみである。このうち、「病気」を表す語として基本的に用いられているのは upa-√tap 派生語であり、roga を用いるのは ChU.VII と *Śvetāśvatara-Up.* のみである。upa-√tap は語幹 √tap からすると「熱を伴う苦しみ」であり、厳密には「病氣」そのものとはやや異なることに留意しておかなければならない。

⁵² ChU.VIII. 4. 2

tasmād vā etaṃ setuṃ tīrtvā andhaḥ sann anandho bhavati | viddhaḥ sann aviddho bhavati | upatāpī sann anupatāpī bhavati |
tasmād vā etaṃ setuṃ tīrtvā api naktam ahar evābhiniṣpadyate | sakṛd vibhāto hy evaiṣa brahmalokaḥ ||

この「土手」というのは、前に引用した ChU.VIII. 4. 1 に示されているように、アートマンを例えたものである。そこではアートマンという土手を「老い」や「死」などが渡り越えないとあったが、ここもそれと同義であると考えられる。すなわち、純粹なるアートマンには「老い」や「死」などと同様に「病」もないことが示されている。ただし、ここで用いられている「病熱」(upatāpin) の語は、「盲目」や「傷」と並列されていることに鑑みると、先の「病氣」(roga) と比べるとより具体的である。この点からすると、より包括的な「病」苦の観念が明言化されているとはいえないが、少なくとも、病氣に関する症状を克服すべきものと捉える観念自体はあったと考えられる。

このように、病氣を苦と捉える見解は ChU.VII および VIII における特色といえる。それ故に、ChU にみられる苦の観念は、BĀU と比べて釈尊のそれにより近いといえる。この点から、古ウパニシャッドから初期仏教への苦の観念の発達史を想定する場合、そして両者の苦の観念の関連性を考察するにあたっては、ChU がより重要となるであろうと考えられる。

「苦しみ」(duḥkhatā) については、シャンカラが「苦しみの状態」としているように、具体的に何かの苦しみを指しているのではなく、死と病氣とは別に置かれながらも、あらゆるものを原因とする苦しみ一般を指すと考えられる。管見の限り、BĀU, ChU で他に duḥkhatā という語が用いられている箇所はみられず、BĀU.IV. 4. 14 において duḥkha がみられるのみである⁵³。中村 [1980, p. 11] によると「この膨大なヴェーダ聖

⁵³ BĀU.IV. 4. 14
ihaiva santo 'tha vidmas tad vyaṃ na ced avedir mahatī vinaṣṭiḥ |
ye tad vidur amṛtās te bhavanty athetare duḥkham evāpiyanti ||

典（但しウパニシャッドを除く）のうちには、苦（duḥkha）という語が一回も現れない」⁵⁴とある。ヴェーダ聖典の時代には、人々は前述のような種々の苦しみを体験してはいたが、それらを列挙するだけであり、一括りにするような「苦」という概念が成立し出すのは初期の古ウパニシャッドの時代においてなのであろう。それ故に、この時点では仏教の「四苦」のように数ある苦の中から特に重要なものを取り出し、一思想として一括りにすることはなかった。そして古ウパニシャッドでは、それらの苦が無いとされるアートマンの知を得ることで、苦を免れることを求めていると考えられる。

釈尊の四苦との関係という点では、まず「病」と「死」については「病氣〔を見ない〕」と「死〔を見ない〕」がそれぞれ対応する。しかし、アートマンの形容表現と同様、生老病死の四項が一括りで揃っているわけではない。しかし、ChU.VIIの「苦しみ〔を見ない〕」は包括的な語であり、様々なものを原因とする苦しみ一般を指すものである。従って、そこには様々な苦が想定されているのであり、その中に「生」と「老」を見出し得るかどうか肝要である。

まず「老」について、ChU.VII中には「老い〔を見ない〕」にあたる文言はみられない。けれども前述の通り、アートマンに「老い」が無いこ

まさにこの世にいるそのときに、私たちはそのように知る。もしそうでなければ、無知であり、大いなる喪失がある。

そのように知る人たち、彼らは不死となる。さて、もう一方の〔そのように知らない〕人たちは、まさに苦しみへと入って行く。

ここでの duḥkha は「不死」(amṛta) の逆の意味で使われているので、輪廻することによって生じる苦であると思われる。なお、シャンカラ (BĀU.Bh.IV. 4. 14) はこの duḥkha を「誕生と死などを特徴とするもの」(janmamaraṇādilakṣaṇam) と解釈している。

⁵⁴ 中村 [1980, p. 14] は BĀU.IV. 4. 14 に現われる duḥkha を挙げ、これについて「ヴェーダ聖典一般の思想に反逆している部分である」と述べているが、ChU.VIIには言及していない。

とは他の用例で度々みられるものである。よって、「老い〔を見ない〕」も「苦しみ〔を見ない〕」に含意され得るとみてよいだろう。

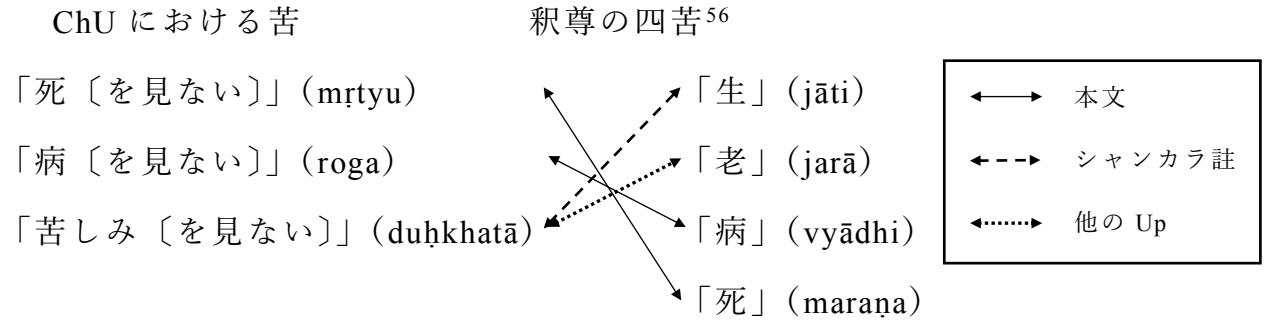
次に「生（＝再死）」について、ChU.VII 中では生あるいは再死を苦とする文言はみられない。しかしこれについては、同じく ChU の IV. 15. 1 ではアートマンの形容表現として「不死の」(amṛta) がみられた。この「不死の」は、前述のように死後の再死を意味し得るものである。加えて、ChU.Bh.VII. 24. 1 において、豊富の状態である者は輪廻しないと解釈されている⁵⁵。豊富である者は正しい見解を持つ者であるため、その者が輪廻から解脱するということは十分に考えられることである。そして、輪廻しないということは再死の苦しみを見ないということである。また、例えば ChU.V の五火二道説では五火説を正しく知ることが神道を進む条件とされているように、古ウパニシャッドでは正しい知を有することは輪廻からの解脱の条件となる。よって「苦しみ〔を見ない〕」には「生」苦の意味も含まれ得ると考えられる。

従って、「生」と「老」について、「苦しみ〔を見ない〕」がそれらを含意するものとして、シャンカラの註釈や他の古ウパニシャッドから関係を補うことができる。

⁵⁵ ChU.Bh.VII. 24. 1

tasmāt saṃsāravayahāro bhūmni nāstīti samudāyārthah |

それ故に、輪廻に関する振る舞い（他のものを見聞覚知すること）は豊富においては、というのが全体的な意味である。



BĀU.IV では「病」の克服にあたる文言がみられず、ChU.VII では ChU の他の章 (IV. 15. 1) における記述や、シャンカラの註釈を参照することによって四苦との対応がみられる。その他の古ウパニシャッドにみられるアートマンの形容表現も一様でなく、これらは四苦と完全に一致するとは言い難い。

しかし、BĀU、ChU には仏教で苦とされる四項は既に一通り現れており、これらから推察される「苦」の観念は、ブッダが「苦」であるとしたものとおおよそ一致すると考えられる。その上で、「病氣」の克服を説く用例が乏しく、ChU において「病氣」の克服を説く数少ない用例がみられることは、初期仏教における苦との思想史的な関連性を考察するにあたって重要な手掛かりとなるであろう。この点で、ChU の苦の観念と初期仏教の苦の観念の近似性が見出せる。

4. 小結

以上、ChU.VII にみられる表現に注目しながら、古ウパニシャッドにおける苦の観念を概観した。

アートマンの形容表現としてみられる苦の観念は一様ではなく、種々のものが苦として捉えられているが、その中でも「老い」と「死」が挙

⁵⁶ 後藤 [1996] の表に倣って、筆者が作成。

げられていることはほぼ共通している。「老い」は文字通りの「老化」の意味している。そして「死」(maraṇa, mṛtyu)は「不死」(amṛta)と区別され、現世における死を意味すると考えられる。次いで共通するのは「憂苦」であり、これはシャンカラによると欲望を原因とする苦である。この「憂苦」の克服も初期仏典ではよくみられるものである。

ChU.VII にみられる苦の観念は、アートマンの形容表現ではなく、アートマンを体得した者の果報の中に見出される。その内容は「死を見ない。病気を見ない。苦しみもまた見ない」である。一つの特徴として、ここでの苦の観念に「病気」が含まれていることに注目すべきと考える。古ウパニシャッド最古層の中で病気の克服を説くことは ChU.VII の他には ChU.VIII にしかみられず、BĀU ではみられなかった。従って「病気」を苦として捉えることは ChU の特徴であり、この点で、ChU の苦の観念と初期仏教の苦の観念に近似性が見出せるのではないだろうか。

第2章 古ウパニシャッドにおける√smṛ 派生語

0. はじめに

古ウパニシャッドと初期仏教の思想的関連性を検討するにあたり、第1章に次ぐ本章では√smṛ の派生語(動詞としての諸活用形や、smṛti、smara など)に注目したい。

近年の研究において、初期仏典においてみられる sata (Sk. smṛta) や sati (Sk. smṛti) は、初期の仏教者にとっての、仏教者としての修行を始める第一歩としての意味合いをもっていたという見方が提示され、この語は仏教興起時代における重要な観念を表しているのではないかと考えられている。また、「四念処」等にみられるように、「念」はその後の仏教においても瞑想実践における不可欠の徳目となっている。一方古ウパニシャッドにおけるこれらの語については、輪廻からの解脱や苦しみの克服の前段階といえる部分など、思想的に重要な文脈で用いられる用例がある。釈尊の時代は古ウパニシャッド最古層の発達期に続くものであるため、釈尊が古ウパニシャッドの影響を受けている可能性は否定できない。そして、第1章で検討したように、古ウパニシャッドと初期仏教にはある程度共通する苦の観念があった。両者共にそれらの克服を志しているという視点からみると、それに関わる可能性のある√smṛ 派生語が思想的にどのように位置付けられるのかという問題は検討されるべき課題であるといえよう。そこで、両者の思想を比較することで、そこにどのような関連性があるのか検討していきたい。その先駆けとして、本章では古ウパニシャッド最古層において√smṛ 派生語がみられる箇所を読解し、その思想的意義を検討する。

1. 先行研究と問題の所在

近年、並川 [2020] [2021ab] によって、最古層初期仏典における sata / sati に関して、その用例が詳細に検討され、仏教興起時代において「修行の第一歩あるいは根幹と位置付けられるように用いられている」⁵⁷と、そして「修行に入る第一歩の実践であるとともに、日々のあらゆる修行の前提ともなる働きをもつ宗教的行為といえる」⁵⁸と指摘された。また、ヴェーダ文献と初期仏典における √smṛ の意味的共通性について Klaus [1992] で検討がなされている。Klaus 氏はヴェーダ文献中における √smṛ の意味には、文脈に応じて①過去の事物を対象とするもの、②現在の事物を対象とするもの、③好意的な言外の意味を含むもの⁵⁹の三つがある

⁵⁷ 並川 [2020, p. 14]

⁵⁸ 同 [2021b, p. 3]

⁵⁹ 例えば *Kauṣītaki-Up.* II. 4 のもの。Klaus 氏は the divine liking, take a liking to him と訳す。

athāto daivah smarah | yasya priyo bubhūṣed yasyai vā yeṣāṃ vā yāsāṃ vaiteṣāṃ
evaikasmin parvaṇy etayaivāvṛtāitā ājyāhutīr juhōti |
vācam te mayi juhomy asau svāhā | ghrāṇam te mayi juhomy asau svāhā | cakṣus te mayi
juhomy asau svāhā | śrotram te mayi juhomy asau svāhā | manas te mayi juhomy asau
svāhā | prajñam te mayi juhomy asau svāheti |
atha dhūmagandham prajighrāyājyalepenāṅgāny anuvimṛjya vācamyamo 'bhipravrajya
saṃsparśam jigamiṣed api vātād vā tiṣṭhet saṃbhāṣamāṇaḥ priyo haiva bhavati smaranti
haivāsya ||

さて、それでは、神的な愛について。ある男にとって、あるいはある女、あるいはある男たち、あるいはある女たちにとって、愛しむべきものになれるように、まさにその者たちに対して、ある月の満ち欠ける日に、かの祭式の手段によって、この溶かしバターの供物を捧げる。

あなたの言葉を、私は私の中に捧げる。誰それ。スヴァーハー。あなたの嗅覚を、私は私の中に捧げる。誰それ。スヴァーハー。あなたの視覚を、私は私の中に捧げる。誰それ。スヴァーハー。あなたの聴覚を、私は私の中に捧げる。誰それ。スヴァーハー。あなたの意を、私は私の中に捧げる。誰それ。スヴァーハー。あなたの智慧を、私は私の中に捧げる。誰それ。スヴァーハー。

それから、人はまず煙の匂いを嗅いでから、溶かしバターによって手足を塗り清めて、沈黙したまま〔誰それの所へ〕赴き、〔誰それと〕接触しようとするべきである。あるいはまた、〔誰それと〕話しながら風上に立っているべきである。〔す

とし、またこのことから初期インドの人々は対象に意識を向ける心理的プロセスにおいて、過去の事物と現在のそれを対象とすることを区別していなかった、そしてそれは初期仏教と共通していると述べている。

これらのことを踏襲しつつ、本研究では古ウパニシャッドにおける√smṛ 派生語の思想的重要性という観点から、古ウパニシャッドと初期仏教の思想的関連性について考察したい。これに先立って、まず本章では古ウパニシャッドにおいて√smṛ 派生語が用いられている箇所を読解し、それぞれどのように用いられているかを確認する。具体的には、√smṛ 派生語の行為がどのタイミングで行われているか、単語としてどのような意味で用いられているか、この行為の結果何が起こるのか、といった点に焦点を当てつつ読解していく。これによって、√smṛ 派生語を用いて示される思想がどのように位置付けられているかを検討する。

2. 古ウパニシャッドにおける√smṛ 派生語の諸相

以下では、古ウパニシャッドにおいて√smṛ 派生語がみられる箇所を読解する。種々の用例がみられるのだが、これらは「思想的に特別な役割を持つもの」と、「思想的に特別な役割を持たないもの」とに大別できるため、これに従ってそれぞれ確認していこう。なお、√smṛ 派生語の訳語は、便宜上、訳文中では「念」「念ずる」とし、本文において各文脈に応じた意味を示す。

2-1. 特別な役割を持つ√smṛ の用例

2-1-1. BĀU.V. 15. 1

BĀU. V. 15 はこの一節のみで構成されており、前後の章・節と文脈的

ると、) 彼はまさに愛しむべき者となる。〔誰それたちは〕彼を愛する。

関わりを持たない。この章のみの文脈から読み取るならば、これはおそらく人間の死に際しての諸神に対する祭詞を収録したものと思われる。

BĀU.V. 15. 1⁶⁰

黄金の器によって、真実の顔は覆い隠されている。プーシャンよ、あなたはそれ（器）を取り去れ、真実なる真理を見るために。プーシャンよ、唯一の聖仙よ、ヤマよ、スーリヤよ、プラジャーパティの子孫よ。光線を拡散させよ、光熱を集めよ。あなたの最も高潔な姿を、あなたのそれを私は見る。そこにいるその人間、それは私である。

〔内的な〕風は不死なる〔外的な〕風に、それからこの身体は灰に終わる。オーム、〔私の〕意向よ、〔私が〕為したことを念じよ。念じよ。〔私の〕意向よ、〔私が〕為したことを念じよ。念じよ。

火よ、良い道に沿って私たちを富へ導け。神よ、〔あなたは〕ことごとくの道⁶¹を知る者である。私たちから、道迷わせる罪を遠ざけよ。あなたに最大の敬意を示す言葉を献上しましょう。

「身体は灰に終わる」「火よ、良い道に沿って私たちを富へ導け」とあることから、ここでは人間が死亡し荼毘に付される場面が想定される。また「良い道」という表現からは、ウパニシャッド思想における五火二

⁶⁰ BĀU.V. 15. 1=*Īśā-Up.* 15-18

hiraṇmayena pātreṇa satyasyāpihitam mukham | tat tvam pūṣann apāvṛṇu satyadharmāya dṛṣṭaye | pūṣann ekarṣe yama sūrya prajāpatya vyūha raśmīn samūha tejaḥ | yat te rūpaṃ kalyāṇatamam tat te paśyāmi yo 'sāv asau puruṣaḥ so 'ham asmi | vāyur anīlam amṛtam athedaṃ bhaṣmāntam śarīram | om krato smara kṛtam smara krato smara kṛtam smara |

agne naya supathā rāye 'smān viśvāni deva vayunāni vidvān | yuyodhy asmaj juhurāṇam eno bhūyiṣṭhām te namauktīm vidhema ||

⁶¹ シャンカラはこの「道」(vayunāni)を「一切の生物にとっての智慧」(prajñānāni sarva-prāṇinām)と解する。

道説を連想できる。「良い道」といっても、五火二道説はその長い成立過程において思想の変遷があり、通る道やそれによって到るべき場所が異なる⁶²。この「良い道」がどこに続くのか、具体的に判断するのは困難だが⁶³、五火二道説という大枠から考えるならば、それは天界における滞在ののち再びこの世に生まれるという輪廻につながるものか、あるいは不死の世界へと到って輪廻からの解脱に到るものと大別できる。ここでは「富へ導け」とあり、来世での財産を求めているとも考えられる。あるいは、この BĀU.V に続く BĀU.VI に説かれる五火二道説で輪廻からの解脱へと到る道がより良い道として位置付けられていることになぞらえれば、ここでの「良い道」がそれを想定しているとも考えることもできよう。

ここでの√smṛ は、自分の意向⁶⁴を主語、「為したこと」を対象として、その「為したこと」を√smṛ せよと命令するという形で用いられている。この「為したこと」が何なのか具体的には示されていない。けれども、祭式であるにせよ修行または智慧の体得であるにせよ、これは生前に行われた善業のようなものをさすのであろう。そして、これは過去のことを対象としているので、この√smṛ は「思い出す、想起する」を意味する

⁶² ヴェーダ文献における輪廻思想について、阪本〔2015〕参照。

⁶³ シャンカラは以下のように解釈している。

BĀU.Bh.V. 15. 1

kiñca he 'gne naya prāpaya supathā śobhanena mārgēṇa, rāye dhanāya karmaphalaprāptaya ity arthah |

さらにまた、**おお、火よ、良い道に沿って導け**、先行きの良い道に沿って到達させよ。**富へ**、財産、つまり〔祭式〕行為の果報の獲得へと、という意味である。

しかし、「良い道」が具体的にどこに到達するのかは明確にされていない。「富」というのも、「行為の果報の獲得」とされているが、この「行為」(karman) が祭式行為を指すのかどうかも問題である。シャンカラの注釈において karman の語は「行為」の意味でも「祭式行為」の意味でも用いられることがある。ここではどちらにも解釈可能であるが、文脈上では「祭式行為」の方がやや優勢か。

⁶⁴ 人間が意向 (kartu) からなるということ、そして意向をもって死後の世界に到るという思想はブラーフマナ文献 (Śatapatha-Brāhmaṇa(M), X. 6. 3) に遡ることができる。辻〔1978, pp. 103-104〕参照。

と考えられる。つまりこの文脈からは、人間の死亡時に、その人間が生前に「為したこと」を「想起せよ」と言っており、それによって「良い道」に進むことができるということが読み取られる。

なお、シャンカラは該当箇所を以下のように註釈している。

BĀU.Bh.V. 15. 1⁶⁵

おお、オーム、おお、〔私の〕意向よ、念じよ、念じられるべきことを。実に、死ぬ時には、あなたの念じる力によって、願われた行き先が得られるからである。故に求められる。私が為したこと、そのことを念じよ。繰り返し述べるのは崇拜のためである。

シャンカラによると、死後の行き先は生前に為したことを想起することで得られるとされる。人間は死後の行き先へと到る「良い道」へ進むために、生前において善業を為す。そして死亡した際、火葬の火によって「良い道」へと進むにあたり、その為してきたことを想起する必要があるとされている。また、「想起せよ」が二回繰り返されていることから、この行為の重要性も読み取ることができる。

ここでの√smṛに関してまとめると、以下のようになる。すなわち、自分が「為したこと」を対象としており、それを「想起せよ」という意味で用いられる。そしてこの行為によって、死後「良い道」へ進むことができる。この行為のタイミングは死亡時であり、得られる果報は死後のものであり、したがって善業そのものは生前に積んであるということに

⁶⁵ he om he krato smara smartavyam antakāle hi tvatsmaraṇavaśād iṣṭā gatiḥ prāpyate, 'taḥ prārthyate, yan mayā kṛtaṁ tat smara punar uktir ādarārthā |

なる。意味としては、死に際して生前の自分を見つめ直すべしということが説かれているのだろう。そして、死後「良い道」へと進むためにこの「想起する」という行為を必要としているという点には注目すべきであろう。

2-1-2. ChU.VII

ChU.VII においては√smṛ 派生語が二箇所に見られる。また、そのうちの片方は苦しみの克服のプロセスに組み込まれており、他の用例で見られる√smṛ 派生語と比べてより重要な位置付けがなされているといえる。

ChU.VII は、第 1 章で述べた通り、哲人サナトクマーラがナーラダに憂苦（śoka）を克服するための教えを授けるという内容である。「名称」（nāman）や「言語」（vāc）に始まり、「食物」（anna）や「水」（ap）といった物質的なものをも含む様々なものを、それぞれ優劣関係の中で説きながら、最終的にはアートマンおよびアートマンを体得する者が到達する境地までが説示される。その中で、より偉大なものの配列の一つとして「念」（smara）について説かれる。

ChU.VII. 13. 1⁶⁶

実に、念は虚空より偉大である。それ故に、多くの人が座しているときでも、念じていないなら彼らはいかなるものも聞かず、思わず、認識しないだろう。実に、彼らが念じるとき、そのとき彼らは聞き、思い、認識するだろう。実に、念によって彼は息子たちを認識し、念によって諸々の家畜を〔認識する〕。念を念想せよ。

⁶⁶ smaro vāvākāśād bhūyaḥ | tasmād yady api bahava āsīran na smaranto naiva te kamcana śrñuyur na manvīran na vijānīran | yadā vāva te smareyur atha śrñuyur atha manvīrann atha vijānīran | smareṇa vai putrān vijānāti smareṇa paśūn | smaram upāssveti ||

実に、期待は念より偉大である。実に、期待によって火をつけられた念は、諸々の聖句を学び、諸々の祭式行為を行い、息子と家畜を求め、この世とあの世を求める。期待を念想せよ。

VII. 13 では、多くの人と相対しているとき、√smṛ しているかしていないかによって、人々を見聞覚知するかしないかが変わるとされる。また VII. 14 では、smara が機能していることにより聖句を学ぶ等の行為を行うとある。目の前の事物を対象としていることから、ここでの smara は BĀU.V の用例とは異なって、「意識を向ける」あるいは「意識に留める」としての意味が強いといえよう⁶⁸。また、√smṛ しているときには見聞覚知をはじめとする諸動作を行い、√smṛ していないときにはこれらの動作を行わないとある。つまりここでは√smṛ という動作は、これら諸動作を行うにあたっての必要条件として位置付けられている。特に VII. 14 に示される「聖句を学ぶ」に始まる諸行為は、祭式行為を行い、その果報を求めるというものである。目的達成のために聖典に規定されるような行為を行う前段階に smara が位置付けられているのは、注目すべき点であるといえよう。また、BĀU.V. 15. 1 と比べると、そこでは√smṛ は死亡時に行われる行為であったのに対し、ここでは祭式行為を行う前の行為とされている。

⁶⁷ āśā vāva smarād bhūyasī | āśeddho vai smaro mantrān adhīte karmāni kurute putrāms ca paśūms cecchata imam ca lokam amum cecchate | āśām upāssveti |

⁶⁸ ただし、シャンカラは ChU.Bh.VII. 1. 2 において、「学ぶ」(adhyemi) の註釈として「記憶する」(smarāmi) を用いている。元々は「意識を向ける、意識に留める」の意味の方が主であり意識の対象の時制は様々であって、時代が流れるにつれて、過去を対象とした際の「思い出す」という意味が主として扱われるようになっていった可能性があるか。

ChU.VII の後半部となる VII. 16 以降を経て、最終部である VII. 24-26 では、ChU.VII の中で最も重要となる「豊富」(bhūman) としてのアートマンの教説が示される。このうち VII. 26. 2 では、この教説を知る者が得られる果報について説示されているのだが、ここに「念」(smṛti) の語がみられる。最終部全体を確認しつつ、問題となる VII. 26. 2 をみていこう。

ChU.VII. 24. 1⁶⁹

そこにおいて他のものを見ず、他のものを聞かず、他のものを認識しない、それは豊富である。一方、そこにおいて他のものを見て、他のものを聞き、他のものを認識する、それは僅少である。実に、豊富であるもの、それは不死のものである。しかれば、僅少なものの、それは死すべきものである。

【ナ】尊師よ、それ（豊富）は何を拠り所としているのか。

【サ】〔豊富〕自身の偉大さを〔拠り所とする〕か、もしくは〔豊富自身の〕偉大さを〔拠り所とし〕ない。

ChU.VII. 24. 2⁷⁰

【サ】この世において、牛と馬とを偉大さと称す。象や黄金、奴隸や妻、土地、住居を〔偉大さと称す〕。〔しかし、〕私はそのように言わない。

「私は〔こう〕言う」と彼（サナトクマーラ）は述べたとされる。

⁶⁹ yatra nānyat paśyati nānyac chṛṇoti nānyad vijānāti sa bhūmā | atha yatrānyat paśyaty anyac chṛṇoty anyad vijānāti tad alpam | yo vai bhūmā tad amṛtam | atha yad alpam tan martyam | sa bhagavaḥ kasmin pratiṣṭhita iti | sve mahimni yadi vā na mahimnīti ||

⁷⁰ go'śvam iha mahimety ācakṣate hastihiraṇyaṁ dāsabhāryaṁ kṣetrāṇy āyatanānīti | nāham evaṁ bravīmi | bravīmīti hovāca | anyo hy anyasmin pratiṣṭhita iti ||

「何故ならば、あるものは他のあるものを拠り所としているからである」と。

ChU.VII. 25. 1⁷¹

まさにそれ（豊富）は下にある。それは上にある。それは西にある。それは東にある。それは南にある。それは北にある。まさにそれはこの一切である。さて、この故に、まさに「私」という言葉による等置がある。まさに私は下にいる。私は上にいる。私は西にいる。私は東にいる。私は南にいる。私は北にいる。まさに私はこの一切である。

ChU.VII. 25. 2⁷²

さて、この故に、まさに「アートマン」による等置がある。まさにアートマンは下にある。アートマンは上にある。アートマンは西にある。アートマンは東にある。アートマンは南にある。アートマンは北にある。まさにアートマンはこの一切である。実に、このように見て、このように思い、このように認識しているそのような彼は、アートマンを楽しみ、アートマンと戯れ、アートマンと番い、アートマンによって歓喜する。彼は自ら統治する者⁷³となる。彼には一切の世界において自由な行動がある。しかし、これとは異なって知る者たちは、彼らは他の王を有する者たちとなり、消滅する世界

⁷¹ sa evādhastāt sa upariṣṭāt sa paścāt sa purastāt sa dakṣiṇataḥ sa uttaraṭaḥ | sa evedaṃ sarvaṃ iti | athāto 'haṃkāraḍeṣa eva | ahaṃ evādhastād ahaṃ upariṣṭād ahaṃ paścād ahaṃ purastād ahaṃ dakṣiṇato 'haṃ uttarato 'haṃ evedaṃ sarvaṃ iti ||

⁷² athāta ātmādeṣa eva | ātmaivādhastād ātmopariṣṭād ātmā paścād ātmā purastād ātmā dakṣiṇata ātmottarata ātmaivedaṃ sarvaṃ iti | sa vā eṣa evaṃ paśyann evaṃ manvāna evaṃ vijānann ātmaratir ātmakrīḍa ātmamithuna ātmānandaḥ sa svarād bhavati | tasya sarveṣu lokeṣu kāmacāro bhavati | atha ye 'nyathāto vidur anyarājānas te kṣayyalokā bhavanti | teṣāṃ sarveṣu lokeṣv akāmacāro bhavati ||

⁷³ 自身によって自身を統治するの意。

を有する者たちとなる。一切の世界において、彼らには自由な行動がない。

ChU.VII. 26. 1⁷⁴

実に、このように見て、このように思い、このように認識する、そのようなその者にとって、アートマンから生気が〔生じる〕、アートマンから期待が、アートマンから念が、アートマンから虚空が、アートマンから光熱が、アートマンから水が、アートマンから〔これら一切の〕顕現と消滅が、アートマンから食物が、アートマンから力が、アートマンから認識が、アートマンから静慮が、アートマンから心が、アートマンから意図が、アートマンから意が、アートマンから言語が、アートマンから名称が、アートマンから諸聖句が、アートマンから諸々の祭式行為が、他ならぬアートマンからこの一切が〔生じる〕。

まず、ここでの理想の境地として「他のものを見聞覚知しない」ことを特徴とする「豊富」(bhūman) と呼ばれる境地が示される。この「他のものを見聞覚知しない」は、自他を含めて認識対象がなくなることを表すと考えられる⁷⁵。そして、その「豊富」の境地の拠り所について話が移り、牛や馬などの俗的な財産が拠り所としてふさわしくないことが示される。次に、「上下東西南北にある」という表現によって「豊富」の

⁷⁴ tasya ha vā etasyaivam paśyata evaṃ manvānasyaivam vijānata ātmataḥ prāṇa ātmata āśātматаḥ smara ātmata ākāśa ātmataś teja ātmata āpa ātmata āvirbhāvatirobhāvān ātmato 'nnam ātmato balam ātmato vijñānam ātmato dhyānam ātmataś cittam ātmataḥ saṃkalpa ātmato mana ātmato vāg ātmato nāmātmato mantrā ātmataḥ karmāṇy ātmata evedaṃ sarvaṃ iti ||

⁷⁵ これについての詳細は第3章にて述べる。

遍在性が説かれ、豊富＝私＝アートマンという等置を経て、「豊富」の境地とアートマン（の体得）が結びつけられる。VII. 26. 1 では、ChU. VII 前半部において説かれた様々なものを回収しつつ、この世の一切がアートマンから生じているということが述べられる。そしてこれに続く VII. 26. 2 において、smṛti が関わる思想がみられる。

ChU.VII. 26. 2⁷⁶

それについて、この詩句がある。

正しく見る人は死を見ない。病気を見ない。苦しみもまた見ない。

正しく見る人は、全てを見て、あらゆる点において全てを獲得する。

彼は単一になり、三重、五重になる。そして七重、九重となり、さらにまた、彼は十一〔重〕と念じられる。百十一〔重〕と、さらに二万〔重〕と〔念じられる〕。

食物が清浄であるとき、本性が清浄である。本性が清浄であるとき、念は確固たるものである。念を獲得するとき、全ての束縛の解消がある。汚濁が取り除かれたその者のために、尊師サナトクマーラは暗黒の彼岸を示す。人々は彼（サナトクマーラ）をスカンダと称する。人々は彼をスカンダと称する。

⁷⁶ tad eṣa ślokaḥ |
na paśyo mṛtyuṃ paśyati na rogaṃ nota duḥkhatām |
sarvaṃ ha paśyaḥ paśyati sarvaṃ āpnoti sarvaśaḥ | iti |
sa ekadhā bhavati tridhā bhavati pañcadhā |
saptadhā navadhā caiva punaś caikādaśa smṛtaḥ |
śataṃ ca daśa caikaś ca sahasrāṇi ca viṃśatiḥ |
āhāraśuddhau sattvaśuddhiḥ | sattvaśuddhau dhruvā smṛtiḥ | smṛtilambhe sarvagranthīnām
vipramokṣaḥ | tasmai mṛditakaśāyāya tamasas pāraṃ darśayati bhagavān sanat-kumāraḥ | taṃ
skanda ity ācakṣate | taṃ skanda ity ācakṣate ||

VII. 26. 2 の詩句について、まず「死を見ない」云々は苦しみの克服を表している⁷⁷。「全てを見て」云々「単一になり」云々以下については、「アートマンは上下東西南北にある」(VII. 25. 2)「彼には一切の世界において自由な行動がある」(VII. 25. 2)や「他ならぬアートマンからこの一切が〔生じる〕」(VII. 26. 1)といった教説を踏まえると、これは一切世界に遍満する「豊富」なるアートマンの体得、つまり梵我一如に類する境地の獲得を意味すると考えられる（ただしブラフマンという語は用いられない）。

まず、韻文部分に「単一になり云々と念じられる」(smṛta) がみられる。これは BĀU.I. 4⁷⁸や ChU.VI⁷⁹などに示されるような、単一存在から

⁷⁷ 苦の観念として、ここでは「死」「病気」、包括的な意味での「苦しみ」の三要素が挙げられているが、古ウパニシャッドにおける苦の観念はアートマンの修飾語として「老いない」(ajara)「死なない」(amara)「不死の」(amṛta)「恐れない」(abhaya)の四要素に表される場合もある。古ウパニシャッドと初期仏教における苦の観念の共通性については第1章を参照。

⁷⁸ BĀU.I. 4. 1

ātmaivedam agra āsīt puruṣavidhaḥ | so 'nuvīkṣya nānyad ātmano 'paśyat | so 'ham asmīty agre vyāharat | ...

ここには最初、人間の形をしたアートマンだけが存在していた。それは見渡して、自分自身の他には何も見なかった。それは最初に「私は存在している」と発言した。...

BĀU.I. 4. 7

tad dhedaṃ tarhy avyākṛtam āsīt | tan nāmarūpābhyām eva vyākriyatāsau nāmāyam idaṃrūpa iti | tad idam apy etarhi nāmarūpābhyām eva vyākriyatāsau nāmāyam idaṃrūpa iti |

その時、そのようなこれ（世界）は展開されていなかった。それはまさに名称と色形とによって展開された。「あのような名称である。これはこのような色形である」と。今でも、そのようなこれ（世界）はまさに名称と色形とによって展開されている。「あのような名称である。これはこのような色形である」と。

⁷⁹ ChU.VI. 2. 1

sad eva somyedam agra āsīd ekam evādvitīyam | tad dhaika āhur asad evedam agra āsīd ekam evādvitīyam | tasmād asataḥ saj jāyata ||

愛しい者よ。最初において、これは有のみがあった。〔それは〕唯一であり、第二のものはなかった。ところが、ある人々は「最初において、これは非有 (asat) のみがあった。〔それは〕唯一であり、第二のものはなかった。その非有 (asat) から有は生じた」と言うそうだ。

ChU.VI. 3. 2-3

seyam devataikṣata | hantāham imās tisro devatā anena jīvenātmanānupraviśya nāmarūpe vyākaravāṇīti ||

tāsām trivṛtam trivṛtam ekaikāṃ karavāṇīti | seyam devatemās tisro devatā anenaiva jīvenātmanānupraviśya nāmarūpe vyākarot ||

二重、三重...と展開していくという世界観を意味するのだろう。最初単一だった自己が三重、五重...になっていくという表現は、世界観を表すと同時に梵我一如を体得していく様を表しているようであるが、そのような存在を対象とする√smṛ は「意識の集中」に類する意味を持つだろう。つまり、世界と自己の在り方を観想するにあたって√smṛ が用いられているということである。

また、この後の散文部分にも smṛti の語が見られる。全ての束縛の解消を達成するために、順次、食物の清浄、本性の清浄、確固たる念の獲得が説かれている。ここでいう āhāra には、単純に食べ物を表すか、より広い意味での「享受物」を表すか、二通りの意味が考えられるが⁸⁰、どちらにせよ、身体の内に取り込むものを清浄にすることが意味されるのだろう。そしてこれによって自身の本性が清浄となり、確固たる念を獲得することにつながるというのである⁸¹。

そのようなこの神格（有）は〔自身を〕見ながら考えた。「さあ、私はこれら三つの神格（熱、水、食物）の中に、生命としてのアートマンとして入り込み、名称と色形とを展開しよう。

それら（三つの神格）の各々をそれぞれ三重にしよう」と。そのようなこの神格（有）は、これら三つの神格の中に、まさにこの生命としてのアートマンとして入り込み、名称と色形とを展開した。

⁸⁰ ChU.Bh.VII. 26. 2 には、viśayopalabdhi lakṣaṇasya vijñānasya śuddhir āhāraśuddhī 「対象を知覚する特徴を有する認識の清浄さが、食物の清浄さである」とあり、食物とは享受としての認識であると解釈されている。しかし、ChU.VII. 9 において anna は純粋に「食べ物」を意味して使われている。そのためか今西 [1979, p. 30] は「食物」そのものをより多く意味しているであろう」としている。そしてこの他の諸先行訳でも「食べ物」の意味で理解されている。なお、「食物」を意味する anna と āhāra という語に関連して古ウパニシャッドと初期仏教の関連性を考察した研究として宮坂 [1958] がある。

⁸¹ なお、この教説について、初期仏教との関連性が中村 [1990, pp. 340-341] と同 [1993, p. 320] により指摘されている。中村氏はここで用いられる sattva の解釈について、Sn の用例に基づいて以下のように示す。

仏典の最古層においては satta (Skrt: sattva) とは〈人間の本質〉あるいは〈心身〉の意味に用いられている。『見よ、心身の清らかなことを！』(Passa sattassa suddhatam! Sn. 435) (註には satta を attan と書き換えている。)これは『ウパニシャッド』の思想を受けているのである。『食物が清浄なときに、本性（身心）の清浄 (sattvaśuddhi) がある。本性の清浄なときに、記憶（念い smṛti) が堅固である。(堅固な) 記憶を得たときに、一切の束縛から解放される』(Chānd. Up. VII.

それでは、ここの *smṛti* は何を意味するのか。シャンカラはこの *smṛti* の対象を「豊富なるアートマン」と解釈する⁸²。しかし筆者は、これを含めつつもう少し広い対象を持つのではないかと考える。すなわち、ChU.VII. 13 では√*smṛ* は見聞覚知の動作の前段階に位置付けられるものであった。ここでは、確固たる念を獲得することは、詩句にあるような「正しく見る」ことにつながるものと考えられ、したがって、この「正しく見る」ことの対象たりうるものが念の対象と考えられる。この「見ること」の対象には当然「豊富なるアートマン」も含まれるが、より広く、VII. 24 に説示されるような「見聞覚知しない」すなわち認識対象を取らない世界を、そして直前の韻文部分にあるような、無限の重なりを持って広がる世界と、それに含まれ一体化している自己存在を理解するという意味が含まれるのではないか。このような、ChU.VII に説かれる

26. 2.) そうしてここ (*Sn.* 434) でも、苦行（食物を制することを含む）の結果として「念いが確立する」(*sati.....tiṭṭhati*) と説く。

また、初期仏教とジャイナ教の関連性について、山崎 [2018, p. 54] は本庄 [1979] を要約して以下のように述べる。

仏教もジャイナ教も外面的なやり方で清浄が得られるのではなく、梵行を修することによる内面の浄化こそが重要であると説く。このことは仏教とジャイナ教の両宗教が共通に依拠した原伝承があったことを推定させる

ChU.VII の「本性の清浄」とは、まさしく内面の清浄ということができよう。具体的な用語の検討は今後の研究課題となりうる。

⁸² ChU.Bh.VII. 26. 2

*tasyām āhārāśuddhau satyām tadvato 'ntaḥkaraṇasya sattvasya śuddhir nairmalyam bhavati | **sattvaśuddhau ca satyām yathāvagatē bhūmātmani dhruvāvicchinṇā smṛtir aviśmaranam bhavati** | tasyām ca labdhāyām **smṛtilambhe sati sarveṣām avidyākṛtānarthapāśarūpāṇām anekajanmāntarānubhāvabhāvanākāṭhinīkṛtānām hṛdayāśrayāṇām granthīnām vipramokṣo viśeṣeṇa pramokṣaṇam vināśo bhavatīti | yata etad uttarottaram yathoktam āhārāśuddhi-mūlam tasmāt sā kāryety arthaḥ |***

そのように、食物が清浄であるとき、それを所有する内的器官たる本性が清浄、すなわち汚れのない状態となる。そして、本性が清浄であるとき、理解された通りの豊富というアートマンについての、確固たる、途切れない、念が、忘失なきことが生じる。そして、それを獲得するとき、念を獲得しているとき、全ての、無知によって作り出された無益な枷という特徴をもつ、つまり複数の前世の生における経験による積み重ねによって堅固にされた、心を拠り所とする、束縛の解消がある。特別な解放 (*vi-pramokṣa* の説明)、すなわち〔束縛の〕消失がある。前述した、その〔食物が清浄であるとき本性が清浄である云々という〕段階は、食物の清浄を根本とするものであるから、それ故に、それ（食物の清浄）は為されるべきである、という意味である。

世界観や、そこに含まれるアートマン観、つまり自身の在り方が念の対象であり、それらを理解することに対して「確固たる念を獲得すること」が結び付けられていると考えられる。

このような念を獲得することで、全ての束縛が解消され、苦しみの克服を含む果報を得られる。文脈上、死後のことについて話されておらず、この果報は生きている間のものと考えられる。この点では死後の果報を説いていた BĀU.V. 15. 1 とは目的とする境地が異なるといえる。また、この後に示す用例も含めた他の √smṛ 派生語と比べると、明らかにその重要度が増しており、他の用例とは一線を画しているといえる。加えて初期仏教との比較という観点から見ると、完全に一致するものではないにしろ、束縛の解消、そして苦しみの克服という目的⁸³の達成のために smṛti の獲得が置かれている点で、この smṛti の位置付けに初期仏教との近似性を感じさせる⁸⁴。

⁸³ ただし、古ウパニシャッドに説かれる苦しみの克服は、苦しみのないアートマンを体得することによるものであることが多いため、一概に苦しみを克服する方法が同じと言えるわけではない。

⁸⁴ ただし、ChU 以降の成立とされるウパニシャッドにこのような smṛti の位置付けが必ずしも継承されているわけではない。例えば、*Aitareya-Up.* III. 1-2 や *Kauṣītaki-Up.* II. 4 に √smṛ 派生語がみられるが、どちらも特別な位置付けはなされていない。従って、ChU.VII に説かれる思想が古ウパニシャッドの中では異質なものという見方もできる。*Aitareya-Up.* III. 1-2

ko 'yam | ātmeti vayam upāśmahe | katarah sa ātmā | yena vā paśyati yena vā śṛṇoti yena vā gandhāṇ jighrati yena vā vācam vyākaroṭi yena vā svādu cāsvādu ca vijānāti ||
yad etad dhrdayaṁ manaś caitat | sañjñānam ājñānam vijñānam prajñānam medhā dṛṣṭir
dhṛtir matir manīṣā jūtiḥ smṛtiḥ saṅkalpaḥ kratuḥ asuḥ kāmo vaśa iti sarvaṇy evaitāni
prajñānasya nāmadheyāni bhavanti ||

これは何なのか。アートマンであると私たちは念想する。どれがそのアートマンなのか。それによって人が見るものなのか、それによって人が聞くものなのか、それによって人が匂いを嗅ぐものなのか、それによって人が言葉を発するものなのか、それによって人が美味しいものと美味しくないものを識別するものなのか。

それは心臓なのか、またそれは意なのか。意識なのか、了知なのか、認識なのか、智慧なのか、精神力なのか、見ることなのか、熟考なのか、衝動なのか、念なのか、意図なのか、意向なのか、活力なのか、欲望なのか、意欲なのか。これらはすべて智慧に対する名称である。

Kauṣītaki-Up. II. 4

athāto daivah smarah | yasya priyo bubhūṣed yasyai vā yeṣāṁ vā yāsāṁ vaiteṣāṁ
evaikasmin parvaṇy etayaivāvṛtāitā ājyāhūtī juhōti |

2-2. 特別な役割を持たない√smṛ の用例

上記までの用例では、√smṛ は目的の境地へ達する直接的手段となるような特別な役割を与えられていたが、そうではない用例も存在する。

ChU.VIII. 12. 3 は、プラジャーパティがマガヴァンに対して、アーツマンを身体との関係を通じて説示する内容である⁸⁵。ここでの√smṛ も前後の文脈とともに確認しておこう。

VIII. 12. 1 では、身体が死すべきものであり、また愛しむべきものと愛しむべきでないものによって捉えられているということが説示される。

ChU.VIII. 12. 1⁸⁶

vācam te mayi juhomy asau svāhā | ghrāṇam te mayi juhomy asau svāhā | cakṣus te mayi juhomy asau svāhā | śrotram te mayi juhomy asau svāhā | manas te mayi juhomy asau svāhā | prajñam te mayi juhomy asau svāheti |
atha dhūmagandham prajighrāyājyalepenāṅgāny anuvimṛjya vācamyamo 'bhipravrajya saṁsparśam jigamiṣed api vātād vā tiṣṭhet saṁbhāṣamāṇaḥ priyo haiva bhavati smaranti haivāśya ||

さて、それでは、神的な念について。ある男にとって、あるいはある女、あるいはある男たち、あるいはある女たちにとって、愛しむべきものになれるように、まさにその者たちに対して、ある月の満ち欠ける日に、かの祭式の手段によって、この溶かしバターの供物を捧げる。

あなたの言葉を、私は私の中に捧げる。誰それ。スヴァーハー。あなたの嗅覚を、私は私の中に捧げる。誰それ。スヴァーハー。あなたの視覚を、私は私の中に捧げる。誰それ。スヴァーハー。あなたの聴覚を、私は私の中に捧げる。誰それ。スヴァーハー。あなたの意を、私は私の中に捧げる。誰それ。スヴァーハー。あなたの智慧を、私は私の中に捧げる。誰それ。スヴァーハー。

それから、人はまず煙の匂いを嗅いでから、溶かしバターによって手足を塗り清めて、沈黙したまま〔誰それの所へ〕赴き、〔誰それと〕接触しようとするべきである。あるいはまた、〔誰それと〕話しながら風上に立っているべきである。〔すると、〕彼はまさに愛好すべき者となる。〔誰それたちは〕彼を念ずる。

⁸⁵ この説話自体は ChU.VIII. 7. 1 から始まる。神々の代表インドラと鬼神たちの代表ヴィローチャナがプラジャーパティにアーツマンの教えを請うのだが、このインドラがプラジャーパティによってマガヴァンと呼ばれている。

⁸⁶ maghavan martyam vā idam śarīram āttam mṛtyunā | tad asyāmṛtasyāśarīrasyātmano 'dhiṣṭhānam | ātto vai saśarīraḥ priyāpriyābhyām |

マガヴァンよ、実に、この身体は死すべきものであり、死によって捉えられている。それ（身体）は、不死であり、身体を有しないこのアートマンの住処である。実に、身体を有する者は、愛しむべきものと愛しむべきではないものによって捉えられている。

実に、人が身体を有する者である限り、愛しむべきものと愛しむべきではないものを打ち払うことはない。確かに、身体を有していない者に、愛しむべきものと愛しむべきではないものは触れない。

アートマンは身体を持たないものであり、身体を住処としている。そしてその身体は死によって捉えられており、この身体を有する人間は愛しむべきものと愛しむべきでないものによって捉えられているというのである。この「愛しむべきものと愛しむべきでないもの」は、「捉えられている」という表現からも、「欲望の対象となりうるもの」と解釈できよう。

そして、VIII. 12. 2 においては、アートマンと同じく身体を持たない自然現象による例話が示され、VIII. 12. 3 では、この例話を置き換えることで身体とアートマンの関係が説かれる。

ChU.VIII. 12. 2-3⁸⁷

風は身体を持たない。雲、雷光、稲妻〔など〕、これらは身体を持たない。そこで、これらのものが、あの虚空から生起して、最高の

na vai saśarīrasya sataḥ priyāpriyayor apahatir asti | aśarīraṃ vāva santaṃ na priyāpriye
sprśataḥ ||

⁸⁷ aśarīro vāyuh | abhram vidyut stanayitnur aśarīrāṇy etāni | tad yathaitāny amuṣmād
ākāśāt samutthāya param jyotir upasampadya svena rūpeṇābhiniṣpadyante ||
evam evaiṣa samprasādo 'smāc charīrāt samutthāya param jyotir upasampadya svena
rūpeṇābhiniṣpadyate | sa uttamapuruṣaḥ | sa tatra paryeti jaksat krīdan ramamānaḥ strībhir
vā yānair vā jñātibhir vā nopajanam smarann idam śarīram | sa yathā prayogyā ācaraṇe yukta
evam evāyam asmiṇ charīre prāṇo yuktaḥ ||

光明に達してから、自らの形態によって現れるように、

まさにこのように、この（心の）静穏なるものは、この身体から生起して最高の光明に達してから、自らの形態によって現れる。それが最高の人間⁸⁸である。諸々の女や車や親戚と共に、笑いながら、楽しみながら、満足しながら、付加物たるこの身体を念じることのないまま、それはそこを動き回る。車を引く動物が荷車に繋がれているように、まさにそのように、この生氣はこの身体に繋がれている。

静穏なるもの（samprasāda）と生氣（prāṇa）は、アートマンのことを指すと考えられる。これが自らの形態によって現れたのが最高の人間であり、これは純粹なるアートマンとしての状態となったもののことと考えられる。そしてこれが人間としての真の有様であり、身体は付加物に過ぎないというのである。そして、この最高の人間はその付加物たる身体を√smṛしないまま、すなわちアートマンが身体に繋がれていることを√smṛしないままに動き回っているという。

√smṛの対象が身体であり、純粹なるアートマンとしての状態になった後のことを言っているのだから、ここでの√smṛは「意識を向ける」の意味も含みつつであろうが、「想起する」の意味の方が強いだろう。つまり、付加物として繋がっている身体を思い返すことなく過ごしているという

⁸⁸ 「最高の人間」はアートマンを意味する。

ChU.VIII. 3. 4

atha ya eṣa samprasādo 'smāc charīrāt samutthāya param jyotir upasampadya svena rūpenābhiniṣpadyata eṣa ātmeti hovāca | etad amṛtam abhayam etad brahmeti | tasya ha vā etasya brahmaṇo nāma satyam iti ||

さて、この身体から生起して、最高の光明に達してから、自らの形態によって現れるような、この心の静穏なるもの、これがアートマンである」と言った。「そのような、不死で、恐れないもの、それがブラフマンである」と〔言った〕。「実に、そのようなこのブラフマンの名称が「真実」である」と〔言った〕。

のである。

その後の文脈では、VIII. 12. 4-6 において、純粹主観としてのアートマンと各感覚器官との関係が説かれ、最後にそのようなアートマンの正しい智慧を獲得した者の果報が示される。

ChU.VIII. 12. 4-6⁸⁹

さて、そこにおいて、虚空へと固定された視覚がある、それが見ている人間であり、そのようなものが見ることのための眼である。それから、「〔自分は〕これを嗅いでいる」と知っている者、それが自己であり、香りのための鼻である。それから、「〔自分は〕これを発言している」と知っている者、それが自己であり、発言することのための言語器官である。それから、「〔自分は〕これを聞いている」と知っている者、それが自己であり、聞くことのための耳である。

それから、「〔自分は〕これを思っている」と知っている者、それが自己である。意は彼の神的な眼である。実に、そのような彼は、このような神的な眼すなわち意によって、これらの欲望の対象を見ながら楽しむ。これら〔の欲望の対象〕はブラフマンの世界にあるのであるが。

まさに、そのような、このアートマンを神々は念想する。それ故に、彼らにとって、一切の世界や一切の欲望の対象は得られた。アートマンをそのようなものと知って、認識する者、その者は一切の

⁸⁹ atha yatra ita d ākāśam anuviṣaṇṇam cakṣuḥ sa cākṣuṣaḥ puruṣo darśanāya cakṣuḥ | atha yo vededaṃ jighrāṇīti sa ātmā gandhāya ghrāṇam | atha yo vededaṃ abhivyāharāṇīti sa ātmā abhivyāhārāya vāk | atha yo vededaṃ śṛṇvāṇīti sa ātmā śravaṇāya śrotram ||
atha yo vededaṃ manvāṇīti sa ātmā | mano 'sya daivaṃ cakṣuḥ | sa vā eṣa etena daivena cakṣuṣā manasaitān kāmān paśyan ramate ya ete brahmaloke ||
tam vā etaṃ devā ātmānam upāsate | tasmāt teṣāṃ sarve ca lokā āttāḥ sarve ca kāmāḥ | sa sarvāṃś ca lokān āpnoti sarvāṃś ca kāmān yas tam ātmānam anuvidya vijānāti | iti ha prajāpatir uvāca prajāpatir uvāca ||

世界や一切の欲望の対象を獲得する。このようにプラジャーパティは言った。プラジャーパティは言った。

この節に至るまではアートマンという語ではなく、静穏なるものや生氣という語が用いられていたが、この最終部によって、教説全体がアートマンの教説として締めくくられている。

身体は愛しむべきものと愛しむべきでないものに縛られているとあったが、それを捨てることは説かれない。また√smṛ することのないままにといわれていたが、√smṛ するべきといわれているわけではない。アートマンは、身体との関係も含めてそういうものだということを知るべしと説示される。このように、√smṛ 自体に修行や解脱へのプロセスとしての位置付けはなされておらず、思想的に何か特別な役割・意味を持たされてはいないといえる。また、この教説において、最終的に得られるべきは純粹主観たるアートマンの知識であり、それによって得られる果報も「一切の世界や一切の欲望の対象を獲得する」というものである。これについては、初期仏教との比較という観点から見ても、欲望の対象の放捨を説く仏教とは真逆のことを述べていることになる。

ただし、留意しておきたい点もある。それは、身体が愛しむべきものと愛しむべきでないもの（欲望の対象たりうるもの）によって捉えられているという考えがみられる点である。愛しむべきものと愛しむべきでないものによって捉えられている身体は、純粹主観たるアートマンの付加物に過ぎない。純粹なるアートマンという理想的存在が「そのような身体を想起せずに」云々と説かれているのは、裏を返せば、付加物たる身体をもつ状態では「そのような身体を想起する」という現実を言外に

意味するのではないか。そうだとすると、ここでは「身体を想起する」状態から「身体を想起しない」状態を目指していることになる。なぜそのような状態を目指すのかといえば、筆者はこれを苦しみの克服のためと考える。シャンカラはこの「身体を想起する」ことを苦しみと捉えているが⁹⁰、実際にアートマンが「老い」や「死」などの苦しみのないものであるという考えは古ウパニシャッド最古層において散見され⁹¹、そのようなアートマンを念想／体得することがそれらの苦しみを克服する手段であったことは想定できる。つまり、付加物たる身体を持ち、これを想起する状態から、身体を想起しない、純粹なるアートマンとしての境地に到ることは、苦しみのある状態から苦しみのない状態に到ることを意味するのではないか、ということが考えられるのである。このように、√smṛ そのものに特別な役割はないにしろ、初期仏教との関連性を考察するにあたっては、身体が欲望の対象たりうるものによって捉えられ

⁹⁰ シャンカラは、静穏なるもの＝最高の人間＝アートマンが身体を想起しないのは、アートマンが苦しみと無縁のものであるからだと解釈している。

ChU.Bh.VIII. 12. 3

tatsmarāṇe hi duḥkham eva syāt | duḥkhātmakatvāt tasya |
 nanv anubhūtaṃ cen na smared asarvajñatvaṃ muktasya |
 naiṣa doṣaḥ | yena mithyājñānādīnā janitaṃ tac ca mithyājñānādi vidyayoccheditaṃ atas
 tan nānubhūtaṃ eveti na tadasmaraṇe sarvajñatvahāniḥ |
 na hy unmattena grahagṛhītena vā yad anubhūtaṃ tad unmādādyapagame 'pi smartavyaṃ
 syāt, tathehāpi saṃsāribhir avidyādoṣavadbhir yad anubhūyate tat sarvātmānam aśarīraṃ
 na sprśati | avidyānimittābhāvāt |

実に、それ（身体）を想起するとき、まさに苦しみがあるだろう。それ（身体）は苦しみ本質とするからである。

【問】解脱した者が、経験したことを想起しないならば、〔その者は〕全てを知っているとは言えないのではないか。

【答】これは過失ではない。間違っ知ることなどが生んだもの、また、その間違っ知ることは、知識によって断絶されるものである。故に、それはまさに経験したこととはならないので、それを想起しないとき〔でも〕、全てを知っているということを断念することはない。

実に、狂気したことによって、あるいは把捉者が把捉したことによって経験されたことは、狂気などから離れている時でも、想起されるべきではないだろう。同様に、この世においても、無知という過失を持つ輪廻者たちによって経験されること、それは身体を有しない、一切としてのアートマンに触れない（影響しない）。無知という原因が存在しないからである。

⁹¹ 第1章を参照。

ているという考えが見られること、そしてそこからの脱却を志していたのだろうという点には留意しておきたい。

3. 小結

BĀU.V. 15. 1 での√smṛ は「想起する」の意味で用いられ、死後良い道へ到るために生前為されたことを想起するというものであった。想起することを必要とするタイミングは死亡時であり、得られる果報も死後のものである。従って、良い道へ赴くための善業そのものは生前に積んであるということになる。仏教者にとっての sata / sati がこれから始める修行の第一歩であることと比べると、目的もタイミングも全く異なる用いられ方をしているが、目的の境地へ到るための手段として用いられていることのみ共通しているといえる。

ChU.VII. 13, 14 での√smṛ は、目の前の事物を対象としており、「意識を向ける」「意識を留める」を意味するものであった。見聞覚知の諸動作の前段階に位置付けられているものの、文脈上それ自体に何か特別な意味が与えられているわけではなかった。一方、同 VII. 26. 2 では smṛti に重要な位置付けが為されていた。「豊富なるアートマン」の教説によって示されるような自身、および世界観を対象とする確固たる念を獲得することで、束縛が解消され、苦しみの克服を含む果報を得られるというものであった。

ChU.VIII. 12 での√smṛ は、身体を対象とし、「思い出す」を意味する。付加物としての身体を持たない純粹なるアートマンが動作主であり、それが「身体を思い出さずに動き回る」という内容であった。すなわち、ここでの√smṛ は理想的境地に到った後の動作であり、そこに到るプロセスとなるような特別な役割は与えられていない。

古ウパニシャッド最古層における√smṛ は、大きく分けて「思い出す・想起する」「意識を向ける・意識を集中する」の二つの意味で用いられている。これについては、Klaus 氏の指摘の通り、対象に意識を向けることに関して、現在と過去を区別していないということであろう。思想的な役割については必ずしも一貫しておらず、また Sn にみられる sata / sati ほど明確な位置付けがなされているわけではない。しかし、BĀU.V. 15. 1 や ChU.VII のように、理想的境地に到るためのプロセスに組み込まれ、重要な役割を与えられている用例がみられる点は注目すべきといえよう。特に ChU.VII の用例は、他と比べて smṛti の重要度が高い。このような用例が見られることは、初期仏教との比較をする上で特徴的である。

第3章 古ウパニシャッドにおける見聞覚知表現

0. はじめに

第3章および第4章では、古ウパニシャッドと初期仏典において共通表現してみられる、「見る ($\sqrt{dṛś}$)、聞く ($\sqrt{sru}$)、思う ($\sqrt{man}$)、認識する ($vi-\sqrt{jñā}$)」(見聞覚知)を用いた表現に注目する⁹²。この表現は、それぞれのテキストにおいて、アートマンや、清浄の境地を語るものといった重要な文脈において用いられている。そのため、この共通表現に基づく思想的関連性を考察することは重要な課題である。

また、初期仏典の最古層に位置付けられる Sn.IV : Aṭṭhakavagga, および V : Pārāyanavagga における見聞覚知表現は、その動作対象が示される用例が少なく、また Sn そのものの難解さとも相俟って読解が困難である⁹³。けれども、この表現は基本的に仏教からみた他教の主張を示すも

⁹² 中村[1958, p. 425]は Sn.V. 9. 3 (k. 1086)に対する註において以下のように述べる。
原文には *diṭṭha-suta-muta-viññātesu* とあるが、この四つは古ウパニシャッドにおいてしばしば並べて挙げられているが、それを承けているのである。

ただし、古ウパニシャッドにせよ初期仏典にせよ、必ずしもこれら四項が揃っている用例ばかりではない。けれども、例えば ChU.VII. 24. 1 に対してシャンカラが以下のごとく註釈するように、四項全てが揃っていないくても四項全てを含意するものと見なしてよいと考えられる。

ChU.Bh.VII. 24. 1

その豊富は何を特徴とするのか、というわけで行った。そこにおいて、豊富という真実において、**他のものを**、他の手段(感覚器官)(作具)によって、見られるべきもの(対象)を、見られるべきものと異なった、他の見る主体は**見ない**。同様に、**他のものを聞かない**。個々の対象は名称と色形のみに含まれるから、ここでは、それ(個々の対象)を捉えるものである見ることと聞くことのみが言及される。そして、それ以外(嗅覚、味覚、触覚)は、比喩的表現の対象として〔言及される〕。ただし、ここでは、思うこと(思考)は言われていると見るべきである。「他のものを思わない」というように。一般に、思考は認識に先行するからである。同様に**他のものを認識しない**。このような特徴を有するもの、それは**豊富である**。

⁹³ 先行研究においては、Sn におけるこれら4つの動詞は、 $\sqrt{sru}$ を「学ぶ」と理解す

のとして用いられており、そのためその用例は他教の教説にも求めることができるだろう。また、序論で述べた両者の時代性によっても、この表現の用例は古ウパニシャッドにも求められる可能性は高い。従って、古ウパニシャッドにおける見聞覚知表現の検討は、Sn における同表現の読解においても有益となろう。

そこで、両者にみられる見聞覚知表現から思想的関連性を検討するにあたり、まず本章では、BĀU と ChU を中心として、管見の限り先行研究であまり取り上げられていない ChU に注目しつつ、古ウパニシャッドにおける見聞覚知表現を分析する。そしてこれによって、古ウパニシャッドにおいては「見聞覚知する・されることを肯定する」場合と「見聞覚知しない・されないことを肯定する」場合とがあるということ、そして前者の場合は「教説もしくは宗教的实践によって知ること」を意味し、後者は、意味としては文字通り「見たり」「聞いたり」することであるが、これらは「アートマンの性質による否定表現」であることを述べる。

なお、第4章においては、ここからさらにアートマンに関連する見聞覚知表現に論を絞り、「経験的アートマン」と「超越的アートマン」という視点からこれらの見聞覚知表現を読解する。そして、「見聞覚知されるアートマン」＝「経験的アートマン」であり、「見聞覚知されないアートマン」＝「超越的アートマン」に相当するのであるということを述べる。本章はその足掛かりとなるものでもある。

ることに端を発して、①師匠に出会い(√dṛś)、②教説を学び(√śru)、③思索して(√man)、④真理を識別する(vi-√jñā)という「悟りを得る段階的修行」のような理解がなされている場合もある(あるいは√dṛśを「究極的な見解を得る」という意味で最後に置く理解もある)。この理解は後述する ChU.VII. 8 にみられる用例によるものと考えられる。確かに①から④に順序が存在する用例もみられるが、筆者は見聞覚知表現すべてにこれを当てはめるべきではないと考える。むしろ ChU.VII. 8 の用例が例外的であり、基本的にこれら4つの動詞は順序のない並列関係と捉えるべきであろう。

1. 先行研究と問題の所在

見聞覚知表現に着目した両思想の関連性に関する研究として荒牧 [1983b] がある。荒牧氏は、Sn.IV にみられる仏教者による他学派の論争批判は、古ウパニシャッドにみられる神学論争の伝統がジャイナ古経にみられるような学派間の対論抗争を経て伝承されたものであると論じている。この論証の中で、以下のことが指摘される。すなわち、まず BĀU においてヤージュニャヴァルキヤが「見聞覚知する主体たるアートマン」を根本テーゼとし、これを「見聞覚知しなくてはならぬ」として（ただし、アートマンを対象化するのではなく、見聞覚知する主体たるアートマンそのものであろうとして）出家する。次に、これを承けて、ジャイナ古経 (*Āyārāṅga* など) に見られるような、ヴェーダ祭式論者とジャイナ教徒との対論抗争において、前者が「われこそはか〔の ātman〕を見た、聞いた、思考した、認識した」と宣言してから自らの主張命題を提示するという伝統が起こる。荒牧氏は Sn にみられる「見聞覚知されたものを否定する表現」が、上記のような他学派の主張を批判するものであると論じている⁹⁴。

⁹⁴ そして、彼らがこのように自らの宗教的真理 (dhamma) を主張し合うとき、彼らはその宗教的真理に固執して宗教的ドグマ (diṭṭhi) にしてしまっているものであり、同時にそこには「われは優れたり」「劣ったり」などというような自我意識が働いているのであるが、仏教者はまさにこれを批判していると述べる。

そのような仏教者による批判がみられるのは、例えば Sn.IV. 5. 1-2 である。

Sn.IV. 5. 1-2 (kk. 796-797) (荒牧 [1983b, pp. 135-136])

‘paraman’ ti diṭṭhīsu paribbasāno yad uttarimkurute jantu loke,
‘hīnā’ ti aññe tato sabba-m-āha tasmā vivādāni avītivatto || k. 796
yad attanī passati ānisaṃsaṃ diṭṭhe sute sīlavate mute vā,
tad eva so tattha samuggahāya nihīnato passati sabbam aññam || 797

各人各様に〔自ら見た〕宗教的ドグマに従前から久しくなずんできていて、〔われわれのテーゼこそ〕最高究極であるというように、人々が、世間において〔自らの宗教的ドグマを〕すぐれたりとするときには、それ以外の他のすべて〔の宗教的ドグマ〕を「劣等である」というように主張する。かくして宗教論争において対論

荒牧 [1983b] を含む諸先行研究⁹⁵は主に BĀU や ChU に用例を求めているが、特に BĀU.III, IV が主として用いられている。そこでまず、BĀU における用例を確認しておく。BĀU.IV においては、「アートマンは見聞覚知されるべきである」というように、アートマンを対象として「見聞覚知する」ことが肯定されていることが確認できる。

抗争するありかたを、はるかに超越することがない。

もしも、見た〔真理〕によってであれ、聞いた〔真理〕によってであれ、戒律行・禁欲行によってであれ、あるいは思考した〔真理〕によってであれ、自己自身の ātman に勝利の可能性を見るならば、そのときにこそ、そのひとは、それ〔のみ〕を〔絶対的真理であると〕固執し、それ以外のすべて〔の真理〕を「劣等である」と見る。

また、この仏教者による批判内容に関して、荒牧氏は「仏教者は、宗教的真理について「断定し固執し」「概念構想して」宗教的ドグマにしてしまい、「われこそは云々」と自我意識をはたらかせているあいだに、究極の真理としての ātman が他我と対立する自我に墮落してしまっていることを批判して、そのような自我を放捨せよ、寂滅させよと説く」（同 [p. 138] ※下線は発表者による）ものであると解釈している。

⁹⁵ この他、Jayatilleke [1963]、Bhattacharya [1980]、宮坂 [2002, pp. 420-422] 参照。Jayatilleke 氏は、仏教のテキストにおいて見聞覚知表現がみられるとき、そこではウパニシャッド的なアートマン観を批判していると述べる。Bhattacharya 氏はこの Jayatilleke 氏の研究を踏襲しつつも、パーリ聖典とウパニシャッドの哲人との間には全く違いはないと述べる。すなわち、

Majjhima-Nikāya, III. 2 : Alagaddūpama-Sutta

比丘たちよ、ここに聞かない凡夫は、...その見られるもの、聞かれるもの、思われるもの、認識されるもの、得られるもの、遍く求められるもの、意によって思い巡らされるものについても、「これは私のものである、これは私である、これは私の自我である」と見る。...しかし、比丘たちよ、聞のある聖なる弟子は、...その見られるもの、聞かれるもの、思われるもの、認識されるもの、得られるもの、遍く求められるもの、意によって思い巡らされるものについても、「これは私のものではない、これは私ではない、これは私の我ではない」と見る。

この経典を始めとするパーリ聖典の文言に注目して、パーリ聖典も古ウパニシャッドも、真実の究極的な見 (vision) は認めつつも、人々の経験的な見聞覚知に究極的な価値を与えることは否定したという点で違いはないと指摘する。

宮坂氏は、まず BĀU.III の見聞覚知表現は「対象化し得ない純粹主観」を説くものであるとする。一方 Sn の見聞覚知表現については、アートマンすらも自己を実体化した概念的対象存在として捉え、これを否定しているのであり、純粹主観という非対象化されるものはそもそも認められていない、従って、「アートマンの哲学を説くウパニシャッドと無我を標榜する仏教との基本的な相違がある」としている。

BĀU.IV. 5. 6⁹⁶ (≡II. 4. 5)

彼（ヤージュニャヴァルキヤ）は言った。

【ヤ】よいか、実に、夫に対する愛のために夫が愛しいのではない。

そうではなくて、自己（アートマン）に対する愛のために夫が愛しいのである。...よいか、実に、アートマンは見られるべきであり、聞かれるべきであり、思われるべきであり、注意深く考えられるべきである。マイトレーイーよ。よいか、確かに、アートマンが見られ、聞かれ、思われ、認識されたとき、この一切が知られるのである。

これはヤージュニャヴァルキヤが、妻マイトレーイーに不死を達成する手段となる知識を尋ねられ、それに答えた一節である。そして、アートマンに関する知識を伝えた後、ヤージュニャヴァルキヤは出家遊行に出る。ここでの見聞覚知表現はアートマンを対象としており、アートマンは「見聞覚知されるべき」とされている。しかしこの一方で、Bhattacharya [1980] などにも述べられるように、アートマンは対象化され得ず、究極的には「見聞覚知されない」ものでもある。

BĀU.III. 7. 23⁹⁷ (cf. III. 4. 2⁹⁸, III. 8. 11⁹⁹)

⁹⁶ sa hovāca | na vā are patyuh kāmāya patiḥ priyo bhavaty, ātmanas tu kāmāya patiḥ priyo bhavati | ...ātmā vā are drastavyah śrotavyo mantavyo nididhyāsītavyo maitreyi | ātmani khalv are drṣṭe śrute mate vijñāta idam sarvaṃ viditam ||

⁹⁷ yo retasi tiṣṭhaṃ retaso 'ntaro yaṃ reto na veda yasya retaḥ śarīraṃ yo reto 'ntaro yamayaty eṣa ta ātmāntaryāmy amṛtaḥ | adrṣṭo draṣṭāśrutah śrotāmato mantāvijñāto vijñātā | nānyo 'to 'sti draṣṭā nānyo 'to 'sti śrotā nānyo 'to 'sti mantā nānyo 'to 'sti vijñātā | eṣa ta ātmāntaryāmy amṛtaḥ | ato 'nyad ārtam | tato hoddālaka āruṇir upararāma ||

⁹⁸ sa hovācoṣastaś cākṛāyaṇaḥ - yathā vai brūyād asau gaur asāv asva ity evam evaitad vyapadiṣṭam bhavati |

yad eva sākṣād aparokṣād brahma ya ātmā sarvāntaras taṃ me vyācakṣveti |

eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ |

katamo yājñavalkya sarvāntaraḥ |

【ヤ】精液に存在しつつも精液とは異なり、精液はそれを知らず、
精液はそれの身体であり、内部にあって精液を制御するもの、
それがあなたの、不死であり、内部にあって制御しているアー
トマンである。見られることのない¹⁰⁰見る主体であり、聞かれ
ることのない聞く主体であり、思われることのない思う主体で
あり、認識されることのない認識する主体である。この他に見

na dr̥ṣter draṣtāram paśyeh | na śruteh śrotāram śr̥ṇuyāh | na mater mantāram manvīthā | na
vijñāter vijñātāram vijñānīyāh | eṣa ta ātmā sarvāntarah | ato 'nyad ārtam |
tato hoṣastaś cākṛāyaṇa upararāma ||

かのウシャスタ・チャークラーヤナは〔ヤージュニャヴァルキヤに〕言った。

【ウ】「これが牛である。これが馬である」と言うように、正にそのように、これが
教示された。目に見えるような、知覚可能なような、ブラフマンというもの、
すなわち一切の内部にあるアートマンというもの、それを私に説示してくださ
い。

【ヤ】これがあなたの、一切の内部にあるアートマンである。

【ウ】ヤージュニャヴァルキヤよ。一切の内部にあるものとは何か。

【ヤ】あなたは見ることにおける見る主体を見ることはありえない。あなたは聞くこ
とにおける聞く主体を聞くことはありえない。あなたは思うことにおける思う
主体を思うことはありえない。あなたは認識することにおける認識する主体を
認識することはありえない。それがあなたの、一切の内部にあるアートマンで
ある。これ以外のものは悩まされている。

そこで、ウシャスタ・チャークラーヤナは沈黙した。

⁹⁹ tad vā etad akṣaram gārgy adṛṣtam draṣṭr aśrutam śrotr amatam mantr avijñātam vijñātr |
nānyad ato 'sti draṣṭr | nānyad ato 'sti śrotr | nānyad ato 'sti mantr | nānyad ato 'sti vijñātr |
etasmin nu khalv akṣare gārgy ākāśa otaś ca protaś ca ||

ガールギーよ、そのようなこの不滅のものが、見られることのない見る主体、聞か
れることのない聞く主体、思われることのない思う主体、認識されることのない認識
する主体である。これより他に見る主体はいない。これより他に聞く主体はいない。
これより他に思う主体はいない。これより他に認識する主体はいない。ガールギーよ、
実に、確かに、そのような不滅のものに虚空は織り込まれ、織り交ぜられている。

¹⁰⁰ あるいは、adṛṣṭa という過去受動分詞形としての意味を重視するならば、「未だ見
られていない見る主体」となり、この場合「これから見られる」可能性を示唆するも
のとなる。そうすると、これは「アートマンは見られるべき」として出家遊行に出る
ヤージュニャヴァルキヤの主張と接続する。しかし、アートマンは究極的には見られ
ないものであり、それはヤージュニャヴァルキヤが論ずるところでもある。また、古
ウパニシャッドにおいて用いられる過去受動分詞形は時制にこだわっている文脈
的に意味が通じないことも多い。そのため筆者はこれらの語を基本的に「～されない」
と訳す。なお、過去形としての意味を重視するならば、「未だ見られていない」とい
う表現は「見聞覚知することを否定する」表現に属するものの、後述の「教説に従っ
て知ること」を意味するということになるだろう。

る主体は存在せず、この他に聞く主体は存在せず、この他に思う主体は存在せず、この他に認識する主体は存在しない。それがあなたの、不死であり、内部にあって制御しているアートマンである。これ以外のものは悩まされている。

そこで、ウッダーラカ・アールニは沈黙した。

こちらもヤージュニャヴァルキヤによる教説であるが、ここではアートマンは見聞覚知する主体であり、またそれ故に「見聞覚知されることのないもの」とされる¹⁰¹＜純粹主観性¹⁰²＞。また、アートマンの＜一元性

¹⁰¹ シャンカラは「眼などの中に共存することにより」、「見ることを自性とするにより」などと註釈する。

BĀU.Bh.III. 7. 23

adṛṣṭo na dṛṣṭo na viṣayībhūtaḥ cakṣur darśanasya kasyacit, svayaṁ tu cakṣuḥ sannihitatvāt dṛṣisvarūpa iti **draṣṭā** | tathāśrutaḥ śrotragocaratvam anāpannaḥ kasyacit, svayaṁ tv aluptaśravaṇaśaktiḥ sarvaśrotreṣu sannihitatvāc **chrotā** | tathāmato manaḥ-saṅkalpaviṣayatām anāpannaḥ ; dṛṣṭāśrute eva hi sarvaḥ saṅkalpayati ; adṛṣṭatvād aśrutatvād evāmataḥ ; aluptamananaśaktitvāt sarvamanasṣu sannihitatvāc ca **mantā** | tathā**vijñāto** niścayagocaratām anāpanno rūpādivat sukhādivad vā, svayaṁ tv alupta-vijñānaśaktitvāt tatsannidhānāc ca **vijñātā** |

見られることのない、見られることがない、すなわち、何であれ眼で見るものの対象とならない。しかし自らは、眼の中に共存している性質があるから、見ることを自性とする者、というのが**見る主体である**。同様に、**聞かれることのない**、何であれ耳の能力の範囲に達していないものである。しかし自らは聞く能力が害されない、一切の耳の中に共存している性質があるから、**聞く主体である**。同様に、**思われることのない**、意の意図の対象たるものに達していないということである。何となれば、見られたものと聞かれたもののみを、全ての人は意図するからである。見られないから、聞かれないから、実に、思われない。思う能力が害されないから、そして一切の意の中に共存している性質があるから、**思う主体である**。同様に、**認識されることのない**、確定する能力の範囲たるものに達しないものである。色形などのように、あるいは幸福などのように。しかし自らは、認識する能力は害されないから、そして、そこに共存するから、**認識する主体である**。

BĀU.Bh.III. 8. 11

tad vā etad akṣaram gārgi adṛṣṭam na kenacid dṛṣṭam aviṣayatvāt, svayaṁ tu **draṣṭṛ** dṛṣṭisvarūpatvāt | tathāśrutam śrotrāviṣayatvāt svayaṁ **śrotṛ** śrutisvarūpatvāt | tathāmatam manaso 'viṣayatvāt svayaṁ **manṭṛ** matisvarūpatvāt | tathā**vijñātam** buddher aviṣayatvāt svayaṁ **vijñātṛ** vijñānasvarūpatvāt |

ガールギーよ、そのようなこの不滅のものが、**見られることのない見る主体である**。つまり、何によっても見られることはない。しかし、自らは対象とならない

>により、見聞覚知の対象とならないことを説く文脈もある¹⁰³。

このように、古ウパニシャッドにおける見聞覚知表現は一様ではない。特にアートマンに関する文脈においては、アートマンを対象とする場合であったとしても、「見聞覚知する・される」場合と「見聞覚知しない・されない」場合とがある。一見して矛盾しているこれらの表現が何を意味するのか、分析し、類別する必要があるだろう。よって、以下では、先行研究であまり取り上げられていない ChU における用例を参照しつつ、これらの見聞覚知表現の意味を考察したい。

2. ChU における見聞覚知表現の諸相

ChU では、VI 章と VII 章とに見聞覚知表現がみられる。認識の対象は

から、見る主体である。見ることを自体とするからである。同様に、聞かれることのない、自らは聞くことの対象とならないから、聞く主体である。聞くことを自体とするからである。同様に、思われることのない、自らは思うことの対象とならないから、思う主体である。思うことを自体とするからである。同様に、認識されることのない、自らは知覚の対象とならないから、認識する主体である。認識を自体とするからである。

¹⁰² 宮坂 [2002, pp. 420-422] は、アートマンのこうした側面を捉えて、「純粹主観」と表現しており、本研究ではこの表現方法を拝借した。

¹⁰³ BĀU.IV. 5. 15 (≡ II. 4. 14)

yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaram paśyati, tad itara itaram jighrati, tad itara itaram rasayate, tad itara itaram abhivadati, tad itara itaram śṛṇoti, tad itara itaram manute, tad itara itaram sprśati, tad itara itaram vijānāti | yatra tv asya sarvaṃ ātmaivābhūt tat kena kaṃ paśyet, tat kena kaṃ jighret, tat kena kaṃ rasayet, tat kena kaṃ abhivadet, tat kena kaṃ śṛṇuyāt, tat kena kaṃ manvīta, tat kena kaṃ sprśet, tat kena kaṃ vijānīyāt | yenedaṃ sarvaṃ vijānāti taṃ kena vijānīyāt |

何故なら、二元性であるかのようなものがあるときには、その場合一方がもう一方を見て、その場合一方がもう一方を嗅ぎ、その場合一方がもう一方を味わい、その場合一方がもう一方に話しかけ、その場合一方がもう一方を聞き、その場合一方がもう一方を思い、その場合一方がもう一方に触れ、その場合一方がもう一方を認識する。しかし、ある者にとって一切がアートマンのみとなったとき、その場合何によって何を見ることができ、その場合何によって何を嗅ぐことができ、その場合何によって何を味わうことができ、その場合何によって何に話しかけることができ、その場合何によって何を聞くことができ、その場合何によって何を思うことができ、その場合何によって何に触れることができ、その場合何によって何を認識することができるのか。それによってこの一切を認識するような、そのものを何によって認識できるのか。

様々であるが、ここにおいても、「見聞覚知する」ことを肯定する用例と、「見聞覚知しない」ことを肯定する用例とがある。それらは ChU.VI. 1、VII. 8, 9, 13, 15, 24, 25, 26 にみられるが、このうち ChU.VI. 1, VII. 15, 25, 26 は「見聞覚知することを肯定する」用例である。そして、VII. 24 は「見聞覚知しないことを肯定する」用例である。加えて、VII. 24 の用例は「見聞覚知しない」ことを肯定しつつ「見聞覚知する」ことを明確に否定しているという点で特徴的である。これらの用例における見聞覚知の動作は哲学思想的に特殊な意味を持つものであるが、残る VII. 8, 9, 13 はそのような特殊な意味を持たない、いわば「一般的な動作」と分類できる。

以下の分析によって、本章では、これらのうち「見聞覚知することを肯定する」ものは「教説に従って理解すること」を意味し、「見聞覚知しないことを肯定する」ものは「アートマンの性質に基づく否定表現」として分類することを提示したい。まずは「一般的な動作」としての用例を踏まえつつ、「見聞覚知することを肯定する」用例、「見聞覚知しないことを肯定する」用例と、順を追って確認していこう。

2-1. 「一般的な動詞」としての用例

ChU.VII. 8. 1¹⁰⁴

実に、力は認識より偉大である。実に、力を有する一人は、認識を有する者たち百人をも震えさせる。人が力を有する者となるとき、その時人は立ち上がる者となる。立ち上がる者は〔師匠に〕奉仕す

¹⁰⁴ balam vāva vijñānād bhūyaḥ | api ha śataṃ vijñānavatām eko balavān ākampayate | sa yadā balī bhavaty athotthātā bhavati | uttiṣṭhan paricaritā bhavati | paricarann upasattā bhavati | upasīdan draṣṭā bhavati śrotā bhavati mantā bhavati boddhā bhavati kartā bhavati vijñātā bhavati |

balena vai prthivī tiṣṭhati balenāntarikṣaṃ balena dyaus balena parvatā balena devamanuṣyā balena paśavaś ca vayāmsi ca tṛṇavanaspatayaḥ śvāpadāny ākīṭapataṅgapipīlakam | balena lokas tiṣṭhati | balam upāssveti ||

る者となる。〔師匠に〕奉仕する者は師事する者となる。師事する者は見る者となる。聞く者となる。思う者となる。知る者となる。行ずる者となる。認識する者となる。

ChU.VII. 9. 1¹⁰⁵

実に、食物は力より偉大である。それ故に、たとえ十日間の夜の間食べないでいるにも関わらず、生きていたとしても、そのとき、彼は見ることも、聞くことも、思うことも、知ることも、行ずることも、認識することもできない者となる。しかし、食物を入手したとき、見ること、聞くこと、思うこと、知ること、行ずること、認識することができる者となる。食物を念想せよ。

ChU.VII. 13. 1¹⁰⁶

実に、記憶は虚空より偉大である。それ故に、多数の人が座って

¹⁰⁵ annam vāva balād bhūyaḥ | tasmād yady api daśa rātrīr nāśnīyāt | yady u ha jīvet | atha vādraṣṭāśrotāmantāboddhākartāvijñātā bhavati | athānnasyāyai* draṣṭā bhavati śrotā bhavati mantā bhavati boddhā bhavati kartā bhavati vijñātā bhavati | annam upāssveti ||

*この語形について、シャンカラは以下のように註釈する。

ChU.Bh.VII. 9. 1

āgamanam āyo 'nnasya prāptir ity arthaḥ | sā yasya vidyate so 'nnasyāyī | āya ity etad varṇavyatyayaena | athānnasyāyā ity api pāṭha evam evārthaḥ |

入手とは取得することであり、食物の獲得という意味である。それ（食物の獲得）を有するようなその人が、食物を入手している者である。入手（āyaḥ）というこれは、音の変化（varṇavyatyaya）による〔不正規形〕であり、athānnasyāyai という読みの場合でも、全く同様の意味である。

¹⁰⁶ smarō vāvākāśād bhūyaḥ | tasmād yady api bahava āsīran na smaranto naiva te kaṁcana śṛṇuyur na manvīran na vijānīran | yadā vāva te smareyur atha śṛṇuyur atha manvīrann atha vijānīran | smareṇa vai putrān vijānāti smareṇa paśūn | smaram upāssveti ||

シャンカラによれば、大勢の人が一座に会して語り合っている場面が想定される。

ChU.Bh.VII. 13. 1

tasmād yady api samuditā bahava ekasminn āsīrann upaviśeyus te tatrāsīnā anyonya-bhāṣitam api na smarantaś cet syur, naiva te kaṁcana śabdām śṛṇuyus, tathā na manvīran mantavyam

それ故に、集まった多くの人が、一カ所に座っている、近くに坐するときでも、そこで座っている彼らは、互いに話したことをも、想起していないとすれば、彼らはいかなる言葉を聞かず、同様に、思わないであろう、思われるべきことを。

いるときでも、想起していないなら彼らはいかなるものも聞かず、
思わず、認識しないだろう。実に、彼らが想起するとき、そのとき
彼らは聞き、思い、認識するだろう。実に、記憶によって彼は息子
たちを認識し、記憶によって諸々の家畜を〔認識する〕。記憶を念想
せよ。

これらの用例は、文脈上、アートマンなどのような哲学思想的に特殊な
ものを対象としているわけではない。故にこの場合の見聞覚知表現は人
間の一般的な動作を表していると解釈できる¹⁰⁷。また、見聞覚知以外の
動詞も付加されていたりと、増減含め項目数が一定していない用例が見

¹⁰⁷ ただし、8.1 および、これに続く 9.1 の用例については、「師事する」(upa-√sad) に続くことから、後代にシャンカラが註釈するような、「教説に従った理解」を得るまでのプロセスを表すとも解釈できる。この場合、8.1 と 9.1 も「見聞覚知する」ことを肯定する、「教説に従って知ること」に分類できる。

ChU.Bh.VII. 8. 1-2

tasmāt **sa** puruṣo **yadā** **balī** balena tadvān **bhavaty** athotthātottthānasya kartotttiṣṭhaṃś ca gurūṇām ācāryasya ca **paricaritā** paricaraṇasya śuśrūṣāyāḥ kartā **bhavati**, **paricarann** **upasattā** teṣāṃ samīpago 'ntaraṅgaḥ priyo **bhavatīty** arthaḥ |
upasīdaṃś ca sāmīpyaṃ gacchann ekāgratayācāryasyānyasya copadeṣṭur guror **draṣṭā** **bhavati** | tatas taduktasya **śrotā** **bhavati** | tata idam ebhir uktam evam upapadyata ity upapattito **mantā** **bhavati** manvānaś ca **boddhā** **bhavaty** evam evedam iti | tata evaṃ niścītya taduktārthasya **kartānuṣṭhātā** **bhavati**, **vijñātānuṣṭhānaphalasyānubhavitā** **bhavatīty** arthaḥ |

それ故に人が、人間が、力を有する者、力を所有する者となる時、その時人は立ち上がる者、立ち上がることの動作者となり、そして立ち上がる者は先生たちと師匠に奉仕する者、〔師匠に〕奉仕し、すなわち〔彼らの教えを〕聞こうとすることの動作者となる。そして〔師匠に〕奉仕する者は師事する者、彼ら（師匠たち）と行動を共にし、同居して、寵愛を受ける者となる、という意味である。

そして、師事する者は、〔先生の〕近くで、〔共に〕行動する者は、一意専心して、先生や他の教師たる師匠を見る者となる。それから、彼らが言ったことを聞く者となる。それから、彼らによって言われたことを〔言われた〕通りに理解するので、〔その〕理解から思う者となる、思っている者である。そして知る者となる、「これはまさにこの如くである」というように。それから、そのように決心して、彼らに言われたそのことについて行ずる者、実践する者となる。認識する者、実践の結果を経験する者となる、という意味である。

また、Bhattacharya [1980] も「見」を「見ること」よりも「見解」と捉え、聞覚知→見というプロセスを提案している。

られる¹⁰⁸。このような用例の存在からは、これらの表現が元々は一般動作を表すのみであったが、次第に教説に従った理解を示す語が選抜され、定型句となっていたことがうかがわれる。

2-2. 「見聞覚知することを肯定する」用例

2-2-1. ChU.VI

ChU.VI. 1. 3¹⁰⁹

【ウ】 シュヴェータケートゥよ。愛しい者よ。お前はそれほどにも慢心し、学識があると自惚れ、傲慢となっているのだから、それでは、それによって聞かれていないものが聞かれたようになる、思われていないものが思われたようになる、認識されていないものが認識されたようになるもの、そのような教えをお前は尋ねたか。

【シ】 父上（＝ウッターラカ・アールニ）。その教えは一体どのようなものなのか。

ChU.VI に説かれているのは、ウッターラカ・アールニによる有（sat）の教説である。すなわち、有を根本とする世界展開、有から万物がどのように成立したかが示される¹¹⁰。そして、有はアートマンとも呼ばれる¹¹¹。この有の教説によって、見聞覚知されていないものが見聞覚知され

¹⁰⁸ このほか BĀU.IV. 5. 15 など。

¹⁰⁹ śvetaketo yannu somyedaṃ mahāmanā anūcānamānī stabdho 'si | uta tam ādeśam aprākṣyaḥ yenāśrutam śrutam bhavaty amataṃ matam avijñātaṃ vijñātam iti | katham nu bhagavaḥ sa ādeśo bhavatīti ||

¹¹⁰ ウッターラカ・アールニの哲学と仏教との関係性について、今西 [2016] 参照。

¹¹¹ ChU.VI. 10. 2-3

evam eva khalu somyemāḥ sarvāḥ prajāḥ sata āgamyā na viduḥ sata āgacchāmaha iti | ta iha vyāghro vā śimho vā vṛko vā varāho vā kīṭo vā pataṅgo vā daṃśo vā maśako vā yad yad bhavanti tad ābhavanti ||

たようになるという。その対象は示されていないが、「世界／万物の有り様／成り立ちを知る」を意味すると考えるのが妥当であろう。すなわちこれは BĀU. IV. 5. 6 におけるヤージュニャヴァルキヤの主張「アートマンは見聞覚知されるべきである」の場合と同様で、「有の教説に従った理解をする」ことを肯定する用例と言える。なお、BĀU. IV. 5. 6 のヤージュニャヴァルキヤはかの主張の後に出家遊行に出ていることから、「見聞覚知することを肯定」する表現は「教説に従った理解」に加えて「宗教的实践による体得」という意味も持ちうるだろう。

2-2-2. ChU.VII

ChU.VII. 15. 4¹¹²

何故ならば、生氣こそそれら一切であるからである。実に、その
ような彼、つまりこのように見る者、このように思う者、このよう
に認識する者は雄弁な者となる。もし人々が彼に「あなたは雄弁で
あるか」と言うならば、「私は雄弁である」と言うべきである。それを
否定するべきではない。

sa ya eṣo 'nīmaidat ātmyam idam sarvam | tat satyam | sa ātmā | tat tvam asi śvetaketo iti |
bhūya eva mā bhagavān vijñāpayatv iti |
tathā somyeti hovāca ||

本当に、愛しい者よ、まさにこのように、これらすべての生きものは有から来ているのに、「私たちは有から来ている」と知らない。この世において、それら（生きもの）が、あるいは虎、あるいはライオン、あるいは狼、あるいは猪、あるいは昆虫、あるいは蝶、あるいは蛇、あるいは蚊などのあれやこれやであっても、それは〔有〕から生じる。

そのようなこの極小なもの（有）があるのだが、この一切はそれを本質としている。
それ（有）は真実である。それはアートマンである。あなたはそれである。シュヴェー
ータケートゥよ。

【シュ】尊師よ、さらにより深く、私に認識させてください。

〔ウッターラカ・アールニは〕「愛しい者よ、そのようにしよう」と言った。

¹¹² prāṇo hy evaitāni sarvāṇi bhavati | sa vā eṣa evaṁ paśyann evaṁ manvāna evaṁ
vijñānann ativādī bhavati | taṁ ced brūyur ativādy asīti | ativādy asmīti brūyāt | nāpahnuvīta
||

ChU.VII. 25. 2¹¹³

さて、この故に、まさに「アートマン」による等置がある。まさにアートマンは下にある。...まさにアートマンはこの一切である。
実に、このように見て、このように思い、このように認識している
そのような彼は、アートマンを楽しみ、アートマンと戯れ、アートマンと番い、アートマンによって歓喜する。彼は自ら統治する者となる。彼には一切の世界において自由な行動がある。しかし、これとは異なって知る者たちは、彼らは他の王を有する者たちとなり、消滅する世界を有する者たちとなる。一切の世界において、彼らには自由な行動がない。

ChU.VII. 26. 1¹¹⁴

実に、このように見て、このように思い、このように認識する、
そのようなその者にとって、アートマンから生気が〔生じる〕、アートマンから期待が、アートマンから記憶が、アートマンから虚空が、アートマンから光熱が、アートマンから水が、アートマンから〔これら一切の〕顕現と消滅が、アートマンから食物が、アートマンから力が、アートマンから認識が、アートマンから静慮が、アートマンから心が、アートマンから意図が、アートマンから意が、アート

¹¹³ athāta ātmādeśa eva | ātmaivādhastād ... ātmaivedam sarvam iti | sa vā eṣa evam paśyann evam manvāna evam vijānann ātmaratir ātmakrīḍa ātmamithuna ātmānandaḥ sa svarāḍ bhavati | tasya sarveṣu lokeṣu kāmācāro bhavati | atha ye 'nyathāto vidur anyarājānas te kṣayyalokā bhavanti | teṣāṃ sarveṣu lokeṣv akāmācāro bhavati ||

¹¹⁴ tasya ha vā etasyaivam paśyata evam manvānasyaivam vijānata ātmataḥ prāṇa ātmata āśātmatāḥ smara ātmata ākāśa ātmataś teja ātmata āpa ātmata āvirbhāvatirobhāvāv ātmato 'nnam ātmato balam ātmato vijñānam ātmato dhyānam ātmataś cittam ātmataḥ saṃkalpa ātmato mana ātmato vāg ātmato nāmātmato mantrā ātmataḥ karmāṇy ātmata evedaṃ sarvam iti ||

マンから言語が、アートマンから名称が、アートマンから諸聖句が、
アートマンから諸々の祭式行為が、他ならぬアートマンからこの一
切が〔生じる〕。

ChU.VII. 15. 4 は、この直前の生気の教説（15. 1-3¹¹⁵）を承けて、「生
気こそそれら一切のものである」というように「見聞覚知する」と説い
ている¹¹⁶。同 25. 2、26. 1 については、それぞれアートマンに関する教

¹¹⁵ ChU.VII. 15. 1-3

prāṇo vā āśāyā bhūyān | yathā vā arā nābhau samarpitā evam asmin prāṇe sarvaṃ
samarpitam | prāṇaḥ prāṇena yāti | prāṇaḥ prāṇam dadāti | prāṇāya dadāti | prāṇo ha pitā |
prāṇo mātā | prāṇo bhrātā | prāṇaḥ svasā | prāṇa ācāryaḥ | prāṇo brāhmaṇaḥ ||
sa yadi pitaraṃ vā mātaraṃ vā bhrātaraṃ vā svasāraṃ vācāryaṃ vā brāhmaṇaṃ vā kimcid
bhṛṣam iva pratyāha | dhik tvāstv ity evainam āhuḥ | pitṛhā vai tvam asi mātṛhā vai tvam asi
bhrātṛhā vai tvam asi svasṛhā vai tvam asy ācāryahā vai tvam asi brāhmaṇahā vai tvam asīti
||

atha yady apy enān utkrāntaprāṇān chūlena samāsaṃ vyatiṣaṃdahet | naivainaṃ brūyuh
pitṛhāsīti na mātṛhāsīti na bhrātṛhāsīti na svasṛhāsīti nācāryahāsīti na brāhmaṇahāsīti ||

実に、生气は期待より偉大である。あたかも、〔車輪の〕輻（スポーク）が〔車の〕
轂（ハブ）に固定されているように、そのようにこの生气に一切は固定されている。
生气は生气によって動く。生气は生气を与える。〔生气は〕生气に与える。実に生气
は父である。生气は母である。生气は兄弟である。生气は姉妹である。生气は先生で
ある。生气はバラモンである。

もし人が父に、あるいは母に、あるいは兄弟に、あるいは姉妹に、あるいは先生に、
あるいはバラモンに、躊躇なく何か口答えのようなものをしたならば、人々は「おい、
お前は恥を知れ」とその人に言った。「実に、あなたは父殺しである。実に、あなた
は母殺しである。実に、あなたは兄弟殺しである。実に、あなたは姉妹殺しである。
実に、あなたは先生殺しである。実に、あなたはバラモン殺しである」と。

しかし、もし生气が出て行った彼らを、火かき棒を使って、一遍に焼き尽くしても、
実に、人々は彼を父殺し、母殺し、兄弟殺し、姉妹殺し、先生殺し、バラモン殺しと
は言わないだろう。

¹¹⁶ 生气はウパニシャッドにおいては最高原理と同置されることもあり、また身体に
おいては各生体機能のうち最も優れたものとして位置づけられる（BĀU.VI. 1, ChU.V.
1 を参照。諸生体機能が、各々のうち誰が最も優れているかを競う物語）。ChU.VII
においては、生气は現実世界や人間の行動の中で最も高次なるものであり、人間存在
において生命そのものに近い意味をもつと考えられる。

そのような生气について、「生气こそそれら一切のものである」（15. 4）というよう
に「一切は生气に固定されている」（15. 1）ことが説かれている。生气をこのように
見聞覚知するということは、生气を上記のような性質を持つものとして理解するとい
うことであろう。シャンカラの註釈からも、生气の知によって、生气に基づいて一切
のものを理解するものと読み取れる。

ChU.Bh.VII. 15. 4

説に従って「このように見聞覚知する者」にとっての果報を示すものである。すなわち、25.2では、アートマンは上下東西南北にありこの一切であると見聞覚知する者には、一切の世界において自由な行動があるなどの果報があると説かれる。26.1ではさらにこれを承けて、そのように見聞覚知する者にとっては、一切はアートマンから生じたものとなると説かれる。

これらの「見聞覚知することを肯定する」用例は、まずそれぞれ前提となる教説が示されてから、その教説に従って「このように見聞覚知する」というような形である。これらの場合、この表現は生氣やアートマンの把握の仕方を説明しているのであって、それらを文字通り物理的に見たり聞いたりするというのではない。すなわち、直前の教説に従って、そこに説示されるような性質を持つものとして、生氣やアートマンを「知る」ことを意味しているといえよう。

2-3. 「見聞覚知しないことを肯定する」用例

その一方で、「見聞覚知しない」ことを肯定する表現がみられる。この表現は、前述 2-2. のような意味を持つものではない。

tasmāt **prāṇo** hy evaitāni pitrādīni **sarvāṇi bhavati** calāni sthirāṇi ca | **sa vā eṣa** prāṇavid **evaṃ** yathoktaprakāreṇa **paśyan** phalato 'nubhavann **evaṃ manvāna** upapattibhiḥ cintayann **evaṃ vijānann** upapattibhiḥ saṃyojyaivam eveti niścayaṃ kurvann ity arthaḥ | mananavijñānābhyāṃ hi saṃbhūtaḥ śāstrārtho niścito dr̥ṣṭo bhavet | ata evaṃ paśyann **ativādī bhavati** nāmādyāśāntam atītya vadanaśīlo bhavatīty arthaḥ |

それ故に、何故ならば、生氣こそそれら、父など、一切、動くものと動かないものの、であるからである。そのような彼は、生氣を知る者は、このように、言われたようなやり方で、見る者、果報として経験する者、このように思う者、諸々の理解を伴って思慮する者、このように認識する者である。諸々の理解に関連づけて、「実にこのようである」と決定を為す者という意味である。思考と認識とから生じた聖典の意味は、決定したものであると見られるだろう。故にこのように見る者は、雄弁な者となる。名称を始めとし、期待を終わりとするものを超えて語る気質を有する者であるという意味である。

ChU.VII. 24. 1¹¹⁷

そこにおいて他のものを見ず、他のものを聞かず、他のものを認識しない、それは豊富である。一方、そこにおいて他のものを見て、他のものを聞き、他のものを認識する、それは僅少である。実に、豊富であるもの、それは不死のものである。しかれば、僅少なもの、それは死すべきものである。

ChU.VII. 25. 1-2¹¹⁸

まさにそれ（豊富）は下にある。それは上にある。それは西にある。それは東にある。それは南にある。それは北にある。まさにそれはこの一切である。さて、この故に、まさに「私」という言葉による等置がある。まさに私は下にいる。...まさに私はこの一切である。

さて、この故に、まさに「アートマン」による等置がある。まさにアートマンは下にある。...まさにアートマンはこの一切である。実に、このように見て、このように思い、このように認識しているそのような彼は、アートマンを楽しみ、アートマンと戯れ、アートマンと番い、アートマンによって歓喜する。彼は自ら統治する者となる。彼には一切の世界において自由な行動がある。しかし、これとは異なって知る者たちは、彼らは他の王を有する者たちとなり、

¹¹⁷ yatra nānyat paśyati nānyac chṛṇoti nānyad vijānāti sa bhūmā | atha yatrānyat paśyaty anyac chṛṇoty anyad vijānāti tad alpam | yo vai bhūmā tad amṛtam | atha yad alpam tan martyam | ...

¹¹⁸ sa evādhastāt sa upariṣṭāt sa paścāt sa purastāt sa dakṣiṇataḥ sa uttārataḥ | sa evedaṃ sarvam iti | athāto 'haṃkāradeśa eva | aham evādhastād ...'ham evedaṃ sarvam iti || athāta ātmādeśa eva | ātmaivādhastād ... ātmaivedaṃ sarvam iti | sa vā eṣa evaṃ paśyann evaṃ manvāna evaṃ vijānann ātmaratir ātmakrīḍa ātmamithuna ātmānandaḥ sa svarāḍ bhavati | tasya sarveṣu lokeṣu kāmācāro bhavati | atha ye 'nyathāto vidur anyarājānas te kṣayyalokā bhavanti | teṣāṃ sarveṣu lokeṣv akāmācāro bhavati ||

消滅する世界を有する者たちとなる。一切の世界において、彼らには自由な行動がない。

まず「豊富」(bhūman)ということについて、「他のものを見聞覚知しない」と定義される。次いで、「豊富」が「私」を通じて「アートマン」と等置されている。つまりこれは「アートマンを見聞覚知しない」と同義とも言える。なぜ「豊富」の境地であると「他のものを見聞覚知しない」のかというと、それは「豊富」が上下東西南北すなわち一切であるという遍在性によるものである。つまり「豊富」とは「遍満」を意味していると考えられる¹¹⁹。この「豊富」と同じくして遍在性を有する「アートマン」を体得した者は「他のものを見聞覚知しない」、すなわち「認識対象がなくなる」ということを示している¹²⁰。

この用例のような「見聞覚知しない」という表現は、「他のものを知らない」というような、前述の「教説に従って知る」に類するものではない。むしろこちらは文字通りであり、物理的に「見たり聞いたりしない」ことを表す。これは「アートマンの性質に基づく否定表現」である。何故ならこの「見聞覚知しない」は、上下東西南北の一切がアートマンであるというアートマンの＜遍在性＞によって「見聞覚知しない」という境地を体得することを意味するものだからである。前に挙げた BĀU.III

¹¹⁹ ChU.VII. 23 では「豊富であるもの、それが幸福である」とされ、シャンカラは「大いなるもの、最高のもの、多量であるもの」と同義であるとしている (cf. ChU.Bh.VII. 23. 1)。概して、「幸福に結びつくようなものが多くあること」と読み取ることができる。では、何がよくあるのか。VII. 24. 2 では、世間において現世の財産に基づいて豊富と言われる場合もあるがそれは間違いであり、VII. 25 を通じて豊富は拠り所を持たないということが述べられる。

また、この豊富の「遍満」を解説しうる糸口が「自由な行動」(kāmacāra) という語にあると考えられる。これについては第 5 章で述べる。

¹²⁰ このように二元性の排除によって認識対象を失うことは、今西 [1979, p. 23] によっても指摘されるように、BĀU. IV. 5. 15 (≡ II. 4. 14)にも確認できる。

における「見聞覚知されない見聞覚知する主体たるアートマン」についても、アートマンの＜純粹主観性＞に基づく否定表現であるといえる。総じて、「アートマンは見聞覚知されない」ものであり、「一切がアートマンであると体得した者にとっては見聞覚知の対象がなくなる」のであり、この故に「他のものを見聞覚知しない」ことを理想の境地としていた。加えて、「見聞覚知する」ことはその逆であったということである。そして、ChU.VII. 24. 1のように「見聞覚知する」ことを「僅少」や「死すべき」といって明確に否定するという思想もみられることは特徴的である。

なお、この表現の場合、見聞覚知表現は必ずしもアートマンを対象に取らず、あくまで二元性の排除を説くことを意図しているという点に注意すべきであろう。

3. 小結

以上より、古ウパニシャッドにおける見聞覚知表現を以下のように分類する。

- ①一般的な動詞として用いられる表現 → 「一般的な動作」
- ②「見聞覚知することを肯定する」表現 → 「教説もしくは宗教的实践によって知ること／体得すること」
- ③「見聞覚知しないことを肯定する」表現 → 「アートマンの性質による否定表現」

古ウパニシャッドにおいては、真理を探求するにあたってまず「見聞覚知する」ことを主張する。その一方で、真理そのものに言及する場合、それは「見聞覚知されない」ものであり、また「見聞覚知しない」境地を理想としていた。

このように、古ウパニシャッドでは「見聞覚知する・されることを肯定する」場合と、「見聞覚知しない・されないことを肯定する」場合とがあるのだが、これに対し、初期仏典における見聞覚知表現の用例は、基本的に「見聞覚知する・されることを批判する」ものである。古ウパニシャッドの見聞覚知表現に基づいて初期仏典のそれを解釈するとき、②と③のどちらの場合に基づくかによって、両思想間の関連性は大きく変わってくる。③の場合、両思想に近似を見出せる可能性すら生じてくるが、それを検討する前に、次章では、更にアートマンに関する「経験的アートマン」と「超越的アートマン」という二つの方向性から、この見聞覚知表現について考察したい。そして、これらの考察を踏まえた上で、第6章第3節において、初期仏典の見聞覚知表現について考察していこう。

第4章 古ウパニシャッドにおける経験的アートマンと超越的アートマン

0. はじめに

序章で述べたように、古ウパニシャッドと初期仏教の関連性については従来より様々に議論されてきたが、その最も根本的な方法として、両者にみられる我・アートマン観に着目しこれがどのように関連するかを検討するというものがある。すなわち、初期仏典における *anattan* を「常住不変な根本原理は存在しない」という意味の「無我」と読むべきか、「五蘊をはじめとするこの世の諸存在は我ではない」という意味の「非我」と読むべきか、という問題が議論の中心となっている。古ウパニシャッドの思想は「有我」に基づくものであるため、初期仏典において「無我」が説かれているならば、これは古ウパニシャッドと正反対の思想を有していることになる。しかし「非我」が説かれているならば、初期仏教は古ウパニシャッドに近似した思想を有すると解釈できる可能性が生まれる。本章ではこの問題について、近年の研究に基づいて一考察を加えてみたい。

1. 先行研究と問題の所在

近年、赤松〔2010〕によって、古ウパニシャッドにおけるアートマンには経験的なものと超越的なものが存在するという視点が示され、これにより無我／非我の研究史において一つの進展がみられたのではないかとと思われる。赤松氏は、バラモン達が「真のアートマン」をどのように追求めたのかという視点から、古ウパニシャッドにおけるアートマンには、個別化と個別的実在性の解消という正反対でしかも相互補完的な

二つの方向の運動が共存していると指摘する。この個別化されたアートマンはいわば「経験的自己」であり、個別の実在性が解消されたアートマンはいわば「超越的自己」である。アートマンのこれらの方向性を示しつつ、赤松氏は以下のように指摘する¹²¹。

経験的自己は、欲望の対象に引きずられるがゆえに、主体的・自立的ではありえない。主体的でなければ、それは真の自己ではありえない。それゆえ、より自立的・主体的な真の自己というものを求める。それはおのずと超越的な存在へと向かうことになる。しかし超越的なものは、個性性、個性、「われ」性を欠如したものである。つまり肯定的な意味での「無我」である。しかし、それが真の「自己」＝「アートマン」であるとするならば、果たしてそれが望ましいものでありうるのか。上のウパニシャッドの言葉に見えるのは、このような苦悩であるように思える。

この視点を受けつつ桂〔2011〕は、最初期の仏教徒が「無我」というとき、おそらくこの経験的自己が否定されたのであり、超越的自己が否定されたのではないだろうということ、そして古ウパニシャッドと初期仏教の両者はともに我執の原因となる自我意識を否定したということを指摘する。そして、釈尊は超越的自己に対しては「無記」という立場をとったのだらうとする。

本章および第6章第3節において、この経験的自己と超越的自己という二つの方向性に基づいて、古ウパニシャッドと初期仏教のアートマン観の関連性についてさらなる考察を加えたい。そのためまず本章では古ウパニシャッドにおけるアートマン観を検討する。

その具体的方法としては、前章に引き続き、両テキストにおいて共通

¹²¹ 赤松〔2010, pp. 192-193〕

してみられる「見る(√dṛś)、聞く(√śru)、思う(√man)、認識する(vi-√jñā)」の語を用いた表現(見聞覚知)に注目する。第3章において、古ウパニシャッド中にみられる見聞覚知表現について、「見聞覚知する・されること」が肯定される場合と、「見聞覚知しない・されないこと」が肯定される場合とがあることに注目し、前者は「教説あるいは宗教的实践によって知ること」を意味し、後者は「アートマンの性質による否定表現」であるということを考えた。これを踏まえて本章では、見聞覚知表現のうちアートマンに関わるものを中心に取扱い、「見聞覚知されるアートマン」と「見聞覚知されないアートマン」について検討する。そして、以下の数点について述べたい。a) 古ウパニシャッドにおいては「見聞覚知されるアートマン」を求める動きと「見聞覚知されないアートマン」を求める動きとがそれぞれある。b) また「見聞覚知されるアートマン」の否定を伴って「見聞覚知されないアートマン」を求める姿勢もみられる。これは赤松氏によって指摘されるような経験的自己を超越的自己に昇華させることに相当すると考えられる、という点である。

なお、第6章ではこれらのa)、b)に加えてc) 古ウパニシャッドと初期仏典においてみられる「見聞覚知されたものの否定」が、桂[2011]に述べられる「経験的自己の否定」として、両教説における共通事項にあたるのではないか、という点を述べたい。

2. 見聞覚知されるべきアートマン

2-1. 見聞覚知されるべきアートマンとは

BĀU.II. 4 (≡IV. 5)は、ヤージュニャヴァルキヤが二人の妻にアートマンの教説を授けるという物語であるが、この中に、アートマンは見聞覚知されるべきという趣旨と、アートマンは見聞覚知されないという趣旨

が揃ってみられる。そこで、この物語をたどりつつ、見聞覚知される・されないアートマン観について確認していこう。

BĀU.II. 4. 1-4¹²²はこの教説全体の導入部にあたる。まずヤージュニャヴァルキヤは、遊行生活に入るべく二人の妻に別れを告げる。このとき一方の妻であるマイトレーイーは、不死性を得られるような知識をヤージュニャヴァルキヤに求めた。

続く BĀU.II. 4. 5 からアートマンの教説に入っていく。BĀU.II. 4. 5-6 で説かれるのはいわば結論の先取りにあたる内容であり、すべてのものがアートマンであるということが述べられる。この教説の中で、アートマンは見聞覚知されるべきものであるとされる。

¹²² BĀU.II. 4. 1-4 (≡BĀU.IV. 5. 2-5)

maitreyīti hovāca yājñavalkyaḥ - udyāsyān vā are 'ham asmāt sthānād asmi |
hanta te 'nayā kātīyānyāntaṁ karavāṇīti ||
sā hovāca maitreyī - yan nu ma iyaṁ bhagoḥ sarvā pṛthivī vittena pūrṇā syāt kathaṁ
tenāmṛtā syām iti |
neti hovāca yājñavalkyaḥ |
yathaivopakaraṇavatām jīvitam tathaiva te jīvitam syāt | amṛtatvasya tu nāśāsti vitteneti ||
sā hovāca maitreyī -
yenāhaṁ nāmṛtā syām kim ahaṁ tena kuryām | yad eva bhagavān veda tad eva me brūhīti ||
sa hovāca yājñavalkyaḥ - priyā batāre naḥ satī priyaṁ bhāṣase | ehy āssva | vyākhyāsyāmi te
| vyācakṣāṇasya tu me nididhyāsasveti ||

「マイトレーイーよ」とヤージュニャヴァルキヤは言った。

【ヤ】 よいか、私はこの状態（住期）から出て行こうと思う。さあ、このカーティヤーヤニーとともに、あなたとの決着をつけさせてくれ。

そのマイトレーイーは言った。

【マ】 貴方さま、もしも財産で満たされたこの全ての大地が私のものであったら、どうして私はそれによって不死となるでしょうか。

「ならない」とヤージュニャヴァルキヤは言った。

【ヤ】 実に、資産を持つ者たちの生活のようなもの、あなたの生活はそのようなものにはなるだろう。しかし、財産を持っても不死性への希望はない。

そのマイトレーイーは言った。

【マ】 それによって私が不死とならないであろうもの、それが私にとって何になるでしょうか。貴方がご存知であること、それを私に話してください。

そのヤージュニャヴァルキヤは言った。

【ヤ】 よいか、ああ、〔あなたは〕 私たちにとって愛しい良妻であり、あなたは愛しいことを言う。ここへ来て、座りなさい。あなたに説明しよう。しかし、私が説示している間は、注意深く考えて〔聞いて〕いなさい。

BĀU.II. 4. 5-6¹²³ (=BĀU.IV. 5. 5-6)

彼（ヤージュニャヴァルキヤ）は言った。

【ヤ】よいか、実に、夫に対する愛のために夫が愛しいのではない。

そうではなくて、アートマンに対する愛のために夫が愛しいのである。

よいか、実に、妻に対する愛のために妻が愛しいのではない。

そうではなくて、アートマンに対する愛のために妻が愛しいのである。

よいか、実に、息子たちに対する愛のために息子たちが愛しいのではない。そうではなくて、アートマンに対する愛のために息子たちが愛しいのである。

よいか、実に、財産に対する愛のために財産が愛しいのではない。そうではなくて、アートマンに対する愛のために財産が愛しいのである。...中略¹²⁴...

よいか、実に、諸々の存在に対する愛のために諸々の存在が愛しいのではない。そうではなくて、アートマンに対する愛のために諸々の存在が愛しいのである。

¹²³ sa hovāca -

na vā are patyuh kāmāya patih priyo bhavaty ātmanas tu kāmāya patih priyo bhavati |
na vā are jāyāyai kāmāya jāyā priyā bhavaty ātmanas tu kāmāya jāyā priyā bhavati |
na vā are putrānām kāmāya putrāḥ priyā bhavanty ātmanas tu kāmāya putrāḥ priyā bhavanti |
na vā are vittasya kāmāya vittam priyam bhavaty ātmanas tu kāmāya vittam priyam bhavati |...

na vā are bhūtānām kāmāya bhūtāni priyāṇi bhavanty ātmanas tu kāmāya bhūtāni priyāṇi bhavanti |

na vā are sarvasya kāmāya sarvam priyam bhavaty ātmanas tu kāmāya sarvam priyam bhavati |

ātma vā are draṣṭavyah śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyo maitreyi |

ātmano vā are darśanena śravanena matyā vijñānenedam sarvam viditam ||

brahma tam parādād yo 'nyatrātmano brahma veda |...

sarvam tam parādād yo 'nyatrātmanah sarvam veda |

idaṁ brahmedam kṣatram ime lokā ime devā imāni bhūtānīdam sarvam yad ayam ātmā ||

¹²⁴ 以下、同様の文脈でバラモン階級（brahman）、クシャトリヤ階級（kṣatra）、諸々の世界（loka）、神々（deva）と続く。

よいか、実に、一切に対する愛のために一切が愛しいのではない。そうではなくて、アートマンに対する愛のために一切が愛しいのである。

よいか、実に、アートマンは見られるべきであり、聞かれるべきであり、思われるべきであり、注意深く考えられるべきである。マイトレーイーよ。

よいか、実に、アートマンを見ることによって、聞くことによって、思うことによって、認識することによって、この一切は知られるのである。

アートマン以外のところにバラモン階級があると知っている者を、その者をバラモン階級は見捨てるだろう。...中略¹²⁵...

アートマン以外のところに一切があると知っている者を、その者を一切は見捨てるだろう。

このバラモン階級、このクシャトリヤ階級、これらの諸々の世界、これらの神々、これらの諸々の存在、この一切は、このアートマンであるものである。

夫や妻、息子や財産をはじめとする欲望の対象たりうるもの、このすべてのものはアートマンであるということが述べられる。故に、あらゆるものを知るということは、すなわちアートマンを知るということでもある。見聞覚知されるこの一切は、実際のところはアートマンであるため、逆に「アートマンを見聞覚知することによって、この一切が知られる」とも言える。この故に「アートマンは見聞覚知されるべきである」

¹²⁵ 以下、同様の文脈でクシャトリヤ階級 (kṣātra)、諸々の世界 (loka)、神々 (deva)、諸々の存在 (bhūta) と続く。

と主張されるのである。

「見られるべきアートマン」に関しては、同じくヤージュニャヴァルキヤの教説が説かれる BĀU の他の箇所においても記述がみられる。BĀU.III. 4 および 5 の冒頭部では、ヤージュニャヴァルキヤの説示に先立って、以下のような質問者による要請がみられる。

BĀU.III. 4. 1-2¹²⁶

さて、ウシャスタ・チャークラーヤナは彼（ヤージュニャヴァルキヤ）に尋ねた。「ヤージュニャヴァルキヤよ」と彼（ウシャスタ・チャークラーヤナ）は言った。

【ウ】 目に見えるような、知覚可能なような、ブラフマンというものの、すなわち一切の内部にあるアートマンというものの、それを私に説示してください。

【ヤ】 これがあなたの、一切の内部にあるアートマンである。吸気によって息を吸うもの、それがあなたの一切の内部にあるアートマンである。呼気によって息を吐くもの、それがあなたの一切の内部にあるアートマンである。〔身体各所に〕分かれる息によって身体を通して呼吸するもの、それがあなたの一切の内部にあるアートマンである。上に行く息によって上に息をするも

¹²⁶ atha hainam uṣastaś cākrāyaṇaḥ papraccha | yājñavalkyeti hovāca - yat sāksād aparokṣād brahma ya ātmā sarvāntaras tam me vyācakṣveti | eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ | yaḥ prāṇena prāṇīti sa ta ātmā sarvāntaraḥ | yo 'pānenāpānīti sa ta ātmā sarvāntaraḥ | yo vyānena vyanīti sa ta ātmā sarvāntaraḥ | ya udānenodanīti sa ta ātmā sarvāntaraḥ | eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ || sa hovācoṣastaś cākrāyaṇaḥ - yathā vai brūyād asau gaur asāv aśva ity evam evaitad vyapadiṣtam bhavati | yad eva sāksād aparokṣād brahma ya ātmā sarvāntaras tam me vyācakṣveti | eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ | katamo yājñavalkya sarvāntaraḥ |

の、それがあなたの一切の内部にあるアートマンである。これがあなたの、一切の内部にあるアートマンである。

かのウシャスタ・チャークラーヤナは〔ヤージュニャヴァルキヤに〕言った。

【ウ】「これが牛である。これが馬である」と言うように、正にそのように、これが教示された。目に見えるような、知覚可能なような、ブラフマンというもの、すなわち一切の内部にあるアートマンというもの、それを私に説示してください。

【ヤ】これがあなたの、一切の内部にあるアートマンである。

【ウ】ヤージュニャヴァルキヤよ。一切の内部にあるものとは何か。

BĀU.III. 5. 1¹²⁷

さて、カホーラ・カウシータケーヤは彼（ヤージュニャヴァルキヤ）に尋ねた。「ヤージュニャヴァルキヤよ」と彼（カホーラ・カウシータケーヤ）は言った。

【カ】目に見えるような、知覚可能なような、ブラフマンというもの、すなわち一切の内部にあるアートマンというもの、それを私に説示してください。

【ヤ】これがあなたの、一切の内部にあるアートマンである。

【カ】ヤージュニャヴァルキヤよ、一切の内部にあるものとは何か。

これらのような BĀU における記述から、当時の哲学者たちの間には

¹²⁷ atha hainaṃ kaholaḥ kauṣītakeyaḥ papraccha - yājñavalkyeti hovāca |
yad eva sāksād aparokṣād brahma ya ātmā sarvāntaras taṃ me vyācakṣveti |
eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ |
katamo yājñavalkya sarvāntaraḥ |

ブラフマンを、そしてアートマンを見えるものとして捉えようとする姿勢があることがみて取れる。ただし、勿論アートマンそのものが物理的に見えるということではないだろう。物理的に見えるとすれば妻や夫などの一切〔としてのアートマン〕ということになるだろうし、アートマンそのものについては実際には「見る」のではなく「教説あるいは宗教的实践によって知る」ことになろう。このような形ではあるが、アートマンを見ようとする、すなわち経験的に捉えようとする姿勢があったことが確認できる。

2-2. アートマンが「見聞覚知される」理由

それでは、なぜこの一切はアートマンであるといえるのか。その理由を示す教説が前節の最初に引用した文に続く BĀU.II. 4. 7-10 に示される。

BĀU.II. 4. 7-10¹²⁸ (≡BĀU.IV. 5. 8-11)

例えば、太鼓が打たれている時、その人が〔太鼓の〕外側〔に発せられた〕諸々の音を〔太鼓から発せられた音であると〕把捉できない。しかし、太鼓あるいは太鼓を打つ人を把捉することによって、音が把捉される。

...中略¹²⁹...

炉に置かれた湿った薪における火から、煙が別々な方向へ出て行くように、よいか、実に、そのように、以下のものはこの大いなる

¹²⁸ sa yathā dundubher hanyamānasya na bāhyāñ chabdāñ chaknuyād grahaṇāya | dundubhes tu grahaṇena dundubhyāghātasya vā śabdaḥ gṛhītaḥ ||

...
sa yathādrādhāgner abhyāhitāt pṛthag dhūmā viniścaranty evaṃ vā are 'sya mahato bhūtasya niśvasitam etad yad ṛgvedo yajurvedaḥ ... vyākhyānāni | asyaivaitāni niśvasitāni ||

¹²⁹ 以下、太鼓と同様に、法螺貝（śaṅkha）と琵琶（vīṇā）の例えが示される。

存在の吐息である。すなわち、リグ・ヴェーダ、ヤジュル・ヴェーダ...中略¹³⁰...諸々の註釈部は〔この大いなる存在の吐息である〕。実に、これらは、他ならぬこの者（大いなる存在）の諸々の吐息である。

太鼓等の楽器、そして薪と煙という比喻が表されているが、要は発生源とそこから発生したものという関係が示されているのである。楽器の例では、発生したもの（音）のみを把握しても、それは真に把握したとは言えず、その発生源（演奏者、楽器）を把握することで真に発生したものを把握したことになる。つまり、発生したものではなく発生源こそ把握すべきであるということである。薪と煙の例は、より神話的な性格を帯びているものの、発生源と発生したものという構図および発生源の重要性を示すという意味では楽器の例と同様であろう。

これらの比喻によって示されるのは、この一切は＜大いなる存在＞から発生したものであるという世界観である。ここではそれがアートマンであると直接明言されているわけではないが¹³¹、BĀU の他の箇所では、世界がアートマンから発生・展開したものであることが示される。

¹³⁰ サーマ・ヴェーダ (sāmaveda)、アタルヴァ・アーンギラサ (atharvāṅgīrasa)、伝説 (īthihāsa)、古譚 (purāṇa)、知識 (vidyā)、ウパニシャッド (upaniṣad)、諸々のシュローカ (詩句) (śloka)、諸々のスートラ (定句) (sūtra)、諸々の註釈 (anuvyākhyāna) が列挙される。

¹³¹ シャンカラは「大いなる存在」を「究極的なアートマン」と解釈する。

BĀU.Bh.II. 4. 10

evam - yathāyaṃ dṛṣṭāntaḥ, are maitreyi asya paramātmanah prakṛtasya mahato bhūtasya niśvasitam etat, niśvasitam iva niśvasitam ; yathāprayatnenaiva puruṣaṇiśvāso bhavaty evaṃ vā are |

そのように、この実例のように、よいか、マイトレーイーよ、以下のものはこの、主題である究極的なアートマンという大いなる存在の吐息である。吐息とは〔文字通りの吐息ではなく、〕吐息のようなものである。人間の吐息が全く無意識的に生じるように、よいか、実に、そのようにである。

BĀU.I. 4. 1¹³²

ここには最初、人間の形をしたアートマンだけが存在していた。
それは見渡して、自分自身の他には何も見なかった。それは最初に
「私は存在している」と発言した。それから「私」という名前が生
じた。

BĀU.I. 4. 7¹³³

その時、そのようなこれ（世界¹³⁴）は展開されていなかった。そ
れはまさに名称と色形とによって展開された。「あのような名称であ
る。これはこのような色形である」と。今でも、そのようなこれ（世
界）はまさに名称と色形とによって展開されている。「あのような名
称である。これはこのような色形である」と。

なお、この教説は神話的性質をもつが、これが哲学的に洗練されると、
ChU にみられるウッターラカ・アールニの教説のような、より精緻なも
のになる。

ChU.VI. 2. 1¹³⁵

愛しい者よ。最初において、ここには有¹³⁶のみがあった。〔それは〕

¹³² ātmaivedam agra āsīt puruṣavidhaḥ | so 'nuvīkṣya nānyad ātmano 'paśyat | so 'ham
asmīty agre vyāharat | tato 'haṁnāmābhavat |

¹³³ tad dhedaṁ tarhy avyākṛtam āsīt | tan nāmarūpābhyām eva vyākriyatāsau nāmāyam
idaṁrūpa iti | tad idam apy nāmarūpābhyām eva vyākriyatāsau nāmāyam idaṁrūpa iti |

¹³⁴ シャンカラによるとこれは「種の状態である世界」である。

BĀU.Bh.I. 4. 7

tad dhedaṁ tad iti bījāvastham jagat prāgutpattes **tarhi** tasmin kāle |

その時、そのような時、そのようなこれは、「そのような」とは、生起するより
前の、種の状態である世界である。

¹³⁵ sad eva somyedam agra āsīd ekam evādvitīyam |

tad dhaika āhur asad evedam agra āsīd ekam evādvitīyam | tasmād asataḥ saj jāyata ||

唯一であり、第二のものはなかった。ところが、ある人々は「最初において、ここには非有のみがあった。〔それは〕唯一であり、第二のものはなかった。その非有から有は生じた」と言うそうだ。

ChU.VI. 3. 2¹³⁷

そのようなこの神格（有）は〔自身を〕見ながら考えた。「さあ、私はこれら三つの神格（熱、水、食物）の中に、この生命としてのアートマンとして入り込み、名称と色形とを展開しよう。

このように、我々が知覚するこの世界は、すべて単一なるアートマンから名称と色形（nāmarūpa）として発生・展開したものである。「この一切は、このアートマンであるものである」（BĀU.II. 4. 6）とは、この発生源と発生したものの不可分な関係から述べられていると考えられる。そして楽器の例に示されるように、発生源であるアートマンを把握しなければ、発生したものであるこの一切を把握したことにはならないため、

¹³⁶ ChU.VI. 10. 2-3 で、有はアートマンであると言われる。

evam eva khalu somyemāḥ sarvāḥ prajāḥ sata āgamyā na viduḥ sata āgacchāmaha iti | ta iha vyāghro vā siṃho vā vṛko vā varāho vā kīṭo vā pataṅgo vā daṁśo vā maśako vā yad yad bhavanti tad ābhavanti ||

sa ya eṣo 'nīmaitad ātmyam idam sarvam | tat satyam | sa ātmā | tat tvam asi śvetaketo iti | bhūya eva mā bhagavān vijñāpayatv iti | tathā somyeti hovāca ||

本当に、愛しい者よ、まさにこのように、これらすべての生きものは有から来ているのに、「私たちは有から来ている」と知らない。この世において、それら（生きもの）が、あるいは虎、あるいはライオン、あるいは狼、あるいは猪、あるいは昆虫、あるいは蝶、あるいは蛇、あるいは蚊などのあれやこれやであっても、それは〔有〕から生じる。

そのようなこの極小なもの（有）があるのだが、この一切はそれを本質としている。それ（有）は真実である。それはアートマンである。あなたはそれである。シュヴェータケートゥよ。

【シュ】尊師よ、さらにより深く、私に認識させてください。

〔ウッダーラカ・アールニは〕「愛しい者よ、そのようにしよう」と言った。

¹³⁷ seyam devataikṣata | hantāham imās tisro devatā anena jīvenātmanānupraviśya nāmarūpe vyākaravāṇīti ||

アートマンこそが見聞覚知されるべきと言われるのである。

3. 見聞覚知されないアートマン

3-1. アートマンが「見聞覚知されない」理由

一方で、アートマン自体はその性質（単一性、純粹主観性、遍在性）により、見聞覚知されないものでもある。従って、上記のような見聞覚知できるアートマンとは、名称と色形をもつものとして発生・展開した後的一切としてのアートマンを指すと考えられる。あるいは、発生・展開前の単一なるアートマンを「見聞覚知する」というならば、これは文字通りの意味ではなく「教説または宗教的实践によって知る」ということを意味するだろう。この一切としてのアートマンは経験可能なものであり、発生・展開前のいわば超越的アートマンは経験不可能なものである。

以下の BĀU.II.4.12ff に説かれるのは、そのような超越的アートマンに関する教説である。ここでは直接的に「アートマンは見聞覚知されない」とは言わないが、II. 4. 14 において、このことを直接述べる BĀU の他の箇所と同趣旨のことを言っており、間接的に「アートマンは見聞覚知されない」ことを示しているといえる。

BĀU.II. 4. 12¹³⁸ (≡BĀU.IV. 5. 13¹³⁹)

¹³⁸ sa yathā saindhavakhilya udake prāsta udakam evānuvilīyeta na hāsyodgrahaṇāyeva syāt | yatoyatas tv ādadīta lavaṇam | evaṃ vā ara idaṃ mahad bhūtam anantam apāraṃ vijñānaghana eva | etebhyo bhūtebhyaḥ samutthāya tāny evānuvinaśyati | na pretya saṃjñāstīty are bravīmi | iti hovāca yājñavalkyaḥ ||

¹³⁹ 他の対応箇所と異なり、この教説の対応箇所となる BĀU.IV. 5. 13 では内容が完全には一致しない。

sa yathā saindhavaghano 'nantaro 'bāhyaḥ kṛtsno rasaghana eva | evaṃ vā are 'yam ātmānantaro 'bāhyaḥ kṛtsnaḥ prajñānaghana eva |

例えば、水に投げ入れられた塩の固まりが、水そのものに溶け去ってしまうと、これを取り出すことができないだろう。しかし、どこからでも塩気を感じ取ることができる。よいか、まさにこのように、この無限であり際限のない大いなる存在は、認識の塊 (vijñāna-ghana) に他ならない。

〔それ (vijñāna / samjñā) は〕これらの存在物より生起して、それら (存在物) のみに従って消失する。よいか、死後に想念 (samjñā) は存在しない、と私は語る。というように、ヤージュニャヴァルキヤは言った。

ここでは「アートマン」の語は出てこないが、文脈上「大いなる存在」がアートマンのことを指すと考えられる¹⁴⁰。アートマンは単一でありながら、前述の発生源と発生したものの関係性により、遍在性をもつものでもある¹⁴¹。単一なるアートマン (塩の塊) を一切 (水に溶けた状態) として捉える場合、それは「これがアートマンである」として取り出せ

etebhyo bhūtebhyaḥ samutthāya tāny evānuvinaśyati | na pretya samjñāstīty are bravīmi | itī hovāca yājñavalkyaḥ ||

例えば、塩の塊は、内側もなく外側もなく、全体が余すところなく味の塊であるように、よいか、実にそのように、このアートマンは、内側もなく外側もなく、全体が余すところなく智慧の塊なのである。

〔それは〕これらの存在物より生起して、それら〔の存在物〕のみに従って消失する。よいか、死後に想念は存在しない、と私は語る、というようにヤージュニャヴァルキヤは言った。

¹⁴⁰ シャンカラはこれを「究極のアートマンと呼ばれるもの」と解釈する。

BĀU.Bh.II. 4. 12

yato yato yasmād yasmād deśāt tad udakam ādadīta grhītvā svādayet, lavaṇāsvādam eva tad udakam na tu khilyabhāvaḥ | yathāyaṁ dr̥ṣṭāntaḥ, evam eva vā are maitreyīdam paramātmākhyam mahadbhūtam.

どこからでも、どの場所からでも、その水〔の味〕を感じ取ることができる、取って味わうことができる。まさに塩味であるその水を〔味わう〕。しかし、固まりの状態ではない。この実例のように、よいか、マイトレーイーよ、まさに、実にこのように、この大いなる存在とは、究極のアートマンと呼ばれるものである。

¹⁴¹ アートマンの遍在性については各章で述べている通り。ChU.VII. 24-26 参照。

るものではない。けれども、その遍在性により「すべてのものがアートマンである」ということはできる（水のどこからでも塩気を感じることができる）。自らの認識能力によって認識できるものすべてが、無限で大きいなる存在であるアートマンといえるのである¹⁴²。

続く文脈には、「これらの存在より生起して、それら〔の存在〕のみに従って消失する」とある。この生起・消失するものとは、認識 (vijñāna) か、すぐ後に出る想念 (saṃjñā) であろう。どちらにも理解しうるが、むしろこの文脈では両単語はほぼ同等の意味を持つのではないかと思われる¹⁴³。塩の塊を取り出すことはできない塩水の中から塩気を感じ取るような認識は、大きいなる存在のうちの存在物によって生じ、またそれによって失われるものである。そして、それは死後にはなくなると説かれているのである。

¹⁴² アートマンは、つまり自分自身のことであるから、ここに自分＝世界すなわちアートマン＝ブラフマンという梵我一如的境地を読み取りうる。

¹⁴³ なお、シャンカラはそれぞれについて以下のように註釈する。

BĀU.Bh.II. 4. 12

vijñaptir vijñānam, vijñānam ca tad ghanaś ceti **vijñānaghanah**, ghanaśabdo jātyantarapratishedhārthaḥ, yathā suvarṇaghano 'yoghana iti, ...

na tatra **pretya** viśeṣa**saṃjñāsti** kāryakaraṇasaṃghātebhyo vimuktasyety eva**m are** maitreyi **bravīmi** nāsti viśeṣa**saṃjñeti**, aham asāv amuṣyaputro mamedam kṣetram dhanam sukhī duḥkhīty evamādīlakṣaṇā, avidyākṛtatvāt tasyāḥ, avidyāyās ca brahmavidyayā niranvayato nāśitatvāt,

認識させるものが認識である。認識であり、かつ塊であるものが**認識の塊**である。ghanaという言葉は、他の種類〔が混在すること〕を否定するためのものである。例えば金の塊や鉄の塊のように。...

そのとき、**死後に**、個別的なものについての**想念は存在しない**、作用と手段〔など〕の集合から解放された者にとっては、というように、このように、**よいか**、マイトレーイーよ、と**私は言う**、個別的なものについての想念は存在しないと。「私はこのような家柄の子である。これは私の領地であり、財物である。私は楽しんでいる、私は苦しんでいる」というようなものなどの諸々の特徴を有する〔個別的なものについての想念は存在しない〕。それ（想念）は無知によって為されるからである。そして無知は、ブラフマンの知によって残りなく失われるからである。

暫定的に、vi-√jñā、saṃ-√jñā という接頭辞の違いより、「世界を部分の集合」として分けて知ることを vijñāna、「部分の集合を世界」として合わせて知ることを saṃjñā と理解しておく。

このヤージュニャヴァルキヤの教説を聞いてマイトレーイーは困惑する。

BĀU.II. 4. 13¹⁴⁴

かのマイトレーイーは言った。

【マ】 実に、これについて、貴方は「死後に想念はない」と〔言
て〕私を困惑させた。

彼（ヤージュニャヴァルキヤ）は言った。

【ヤ】 よいか、実に、私は困惑させることを言わない。よいか、実
に、十分にこれ（大いなる存在¹⁴⁵=アートマン）を認識できる。

何に困惑したのか、ここでは明らかではないが、対応する BĀU.IV. 5. 14
では明確に述べられている。

BĀU.IV. 5. 14¹⁴⁶(=BĀU.II. 4. 13)

かのマイトレーイーは言った。

【マ】 実に、ここにおいて貴方は私を困り果てさせた。私はこれ（大
いなる存在=アートマン）を全く認識しない。

彼（ヤージュニャヴァルキヤ）は言った。

¹⁴⁴ sā hovāca maitreyī - atraiva mā bhagavān amūmuhan na pretya samjñāstīti |
sa hovāca - na vā are 'haṃ moham bravīmi | alam vā ara idaṃ vijñānāya ||

¹⁴⁵ BĀU.Bh.II. 4. 13

ato 'laṃ paryāptam vā ara idaṃ mahadbhūtam anantam apāram yathāvyākhyātam
vijñānāya vijñātum |

故に、よいか、実に、十分に、完璧に、これを、註釈したような、無限で際限のない大いなる存在を認識できる、認識することが〔できる〕。

¹⁴⁶ sā hovāca maitreyī -

atraiva mā bhagavān mohāntam āpīpipat | na vā aham imaṃ vijñānāmīti |

sa hovāca - na vā are 'haṃ moham bravīmi | avināśī vā are 'yam ātmānucchittidharmā ||

【ヤ】 よいか、実に、私は困惑させることを言わない。よいか、実に、このアートマンは消失しないものであり、断滅しないという特質を有するものである。

つまり、最初にヤージュニャヴァルキヤに「アートマンを認識すべきである」と言われ、教示を受けたにも関わらずアートマンを認識できないので、マイトレーイーは困惑したのであろう。これに対する答えとして、BĀU.II. 4. 14 においてアートマンの一元性、そして純粹主観性が説かれる。

BĀU.II. 4. 14¹⁴⁷ (≡BĀU.IV. 5. 15¹⁴⁸)

¹⁴⁷ yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaram jighrati tad itara itaram paśyati tad itara itaram śṛṇoti tad itara itaram abhivadati tad itara itaram manute tad itara itaram vijānāti | yatra vāsyā sarvaṃ ātmaivābhūt tat kena kaṃ jighret tat kena kaṃ paśyet tat kena kaṃ śṛṇuyāt tat kena kaṃ abhivadet tat kena kaṃ manvīta tat kena kaṃ vijānīyāt | yenedaṃ sarvaṃ vijānāti taṃ kena vijānīyāt | vijñātāram are kena vijānīyād iti || yatra hi dvaitam iva bhavati, tad itara itaram jighrati, tad itara itaram paśyati, tad itara itaram śṛṇoti, tad itara itaram abhivadati, tad itara itaram manute, tad itara itaram vijānāti | yatra vāsyā sarvaṃ ātmaivābhūt, tat kena kaṃ jighret, tat kena kaṃ paśyet, tat kena kaṃ śṛṇuyāt, tat kena kaṃ abhivadet, tat kena kaṃ manvīta, tat kena kaṃ vijānīyāt | yenedaṃ sarvaṃ vijānāti taṃ kena vijānīyāt | vijñātāram are kena vijānīyād iti ||

¹⁴⁸ BĀU.IV. 5. 15

yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaram paśyati, tad itara itaram jighrati, tad itara itaram rasayate, tad itara itaram abhivadati, tad itara itaram śṛṇoti, tad itara itaram manute, tad itara itaram sprśati, tad itara itaram vijānāti | yatra tv asya sarvaṃ ātmaivābhūt tat kena kaṃ paśyet, tat kena kaṃ jighret, tat kena kaṃ rasayet, tat kena kaṃ abhivadet, tat kena kaṃ śṛṇuyāt, tat kena kaṃ manvīta, tat kena kaṃ sprśet, tat kena kaṃ vijānīyāt | yenedaṃ sarvaṃ vijānāti taṃ kena vijānīyāt | sa eṣa neti nety ātmā | agrhyo na hi grhyate | aśīryo na hi śīryate | asaṅgo na hi saṃjyate | asito na vyathate na riśyati | vijñātāram are kena vijānīyād ity uktānuśāsanāsi maitreyi | etāvad are khalv amṛtatvam iti hoktvā yājñavalkyo vijahāra ||

何故なら、二元的であるかのようなものがあるときには、その場合一方がもう一方を見て、その場合一方が一方がもう一方を嗅ぎ、その場合一方がもう一方を味わい、その場合一方がもう一方を呼び、その場合一方がもう一方を聞き、その場合一方がもう一方を思い、その場合一方がもう一方に触れ、その場合一方がもう一方を認識する。

しかし、ある者にとって一切がアートマンのみとなったとき、その場合何によって何を見ることができ、その場合何によって何を嗅ぐことができ、その場合何によって何を味わうことができ、その場合何によって何を呼ぶことができ、その場合何によって何を聞くことができ、その場合何によって何を思うことができ、その場合何によっ

何故なら、二元的であるかのようなものがあるときには、その場合一方がもう一方を嗅ぎ、その場合一方がもう一方を見て、その場合一方がもう一方を聞き、その場合一方がもう一方に話しかけ、その場合一方がもう一方を思い、その場合一方がもう一方を認識する。

しかし、ある者にとって一切がアートマンのみとなったとき、その場合何によって何を嗅ぐことができるのか。その場合何によって何を見ることができるのか。その場合何によって何を聞くことができるのか。その場合何によって何を呼ぶことができるのか。その場合何によって何を思うことができるのか。その場合何によって何を認識することができるのか。

それによってこの一切を認識するようなそのものを、何によって認識できるのか。ああ、何によって認識する主体を認識できるのか。

名称と色形によって展開し、二元性をもつようになった世界であれば、それを見聞覚知することができる。しかし、一切はアートマンであり一元的なものと悟った者にとっては、一切は見聞覚知し得ないものとなる<アートマンの一元性（単一性）>。また、アートマンは認識する主体そのものであるため、そういう意味でもアートマンは認識できない<ア

て何に触れることができ、その場合何によって何を認識することができるのか。それによってこの一切を認識するような、そのものを何によって認識できるのか。

そのようなこれが「～ではない、～ではない」と〔示される〕アートマンである。〔アートマンは〕把捉され得ない。実に、把捉されないからである。〔アートマンは〕破壊され得ない。実に、破壊されないからである。〔アートマンは〕無執着である。実に、執着しないからである。縛られない〔アートマン〕は、揺らめかず、傷つかない。よいか、認識する主体を何によって認識できるのかと〔ヤージュニャヴァルキヤは説いた〕。

「マイトレーイーよ。あなたは述べられた教理を有する者となった。よいか、確かに、この限りのものが不死性〔の教理〕である」と言って、ヤージュニャヴァルキヤは〔家を〕離れた。

ートマンの純粹主観性>。本来これらの超越的性質を持つアートマンは、見聞覚知され得ないものである。そのことはヤージュニャヴァルキヤの他の教説でも明言されている。

BĀU.III. 7. 23¹⁴⁹(cf. III. 4. 2¹⁵⁰, III. 8. 11¹⁵¹)

精液に存在しつつも精液とは異なり、精液はそれを知らず、精液はその身体であり、内部にあって精液を制御するもの、それがあ

¹⁴⁹ yo retasi tiṣṭhaṃ retaso 'ntaro yaṃ reto na veda yasya retaḥ śarīraṃ yo reto 'ntaro yamayaty eṣa ta ātmāntaryāmy amṛtaḥ | adṛṣṭo draṣṭāśrutah śrotāmato mantāvijñāto vijñātā | nānyo 'to 'sti draṣṭā nānyo 'to 'sti śrotā nānyo 'to 'sti mantā nānyo 'to 'sti vijñātā | eṣa ta ātmāntaryāmy amṛtaḥ | ato 'nyad ārtam | tato hoddālaka āruṇir upararāma ||

¹⁵⁰ sa hovācoṣastaś cākrāyaṇaḥ - yathā vai brūyād asau gaur asāv aśva ity evam evaitad vyapadiṣṭaṃ bhavati |

yad eva sākṣād aparokṣād brahma ya ātmā sarvāntaras taṃ me vyācakṣveti |

eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ |

katamo yājñavalkya sarvāntaraḥ |

na drṣter draṣṭāraṃ paśyeh | na śruteḥ śrotāraṃ śrūnyāh | na mater mantāraṃ manvīthā | na vijñāter vijñātāraṃ vijñānīyāh | eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ | ato 'nyad ārtam |

tato hoṣastaś cākrāyaṇa upararāma ||

かのウシャスタ・チャークラーヤナは〔ヤージュニャヴァルキヤに〕言った。

【ウ】「これが牛である。これが馬である」と言うように、正にそのように、これが教示された。目に見えるような、知覚可能なような、ブラフマンというもの、すなわち一切の内部にあるアートマンというもの、それを私に説示してください。

【ヤ】これがあなたの、一切の内部にあるアートマンである。

【ウ】ヤージュニャヴァルキヤよ。一切の内部にあるものとは何か。

【ヤ】あなたは見ることにおける見る主体を見ることはありえない。あなたは聞くことにおける聞く主体を聞くことはありえない。あなたは思うことにおける思う主体を思うことはありえない。あなたは認識することにおける認識する主体を認識することはありえない。それがあなたの、一切の内部にあるアートマンである。これ以外のものは悩まされている。

そこで、ウシャスタ・チャークラーヤナは沈黙した。

¹⁵¹ tad vā etad aksaram gārgy adṛṣṭam draṣṭr aśrutam śrotr amatam mantr avijñātam vijñātr | nānyad ato 'sti draṣṭr | nānyad ato 'sti śrotr | nānyad ato 'sti mantr | nānyad ato 'sti vijñātr | etasmin nu khalv akṣare gārgy ākāśa otaś ca protaś ca ||

ガールギーよ、そのようなこの不滅のものが、見られることのない見る主体、聞かれることのない聞く主体、思われることのない思う主体、認識されることのない認識する主体である。これより他に見る主体は存在しない。これより他に聞く主体は存在しない。これより他に思う主体は存在しない。これより他に認識する主体は存在しない。ガールギーよ、実に、確かに、そのような不滅のものに虚空は織り込まれ、織り交ぜられている。

あなたの、不死であり、内部にあって制御しているアートマンである。
見られることのない見る主体であり、聞かれることのない聞く主体
であり、思われることのない思う主体であり、認識されることのない認識する主体である。この他に見る主体は存在せず、この他に聞く主体は存在せず、この他に思う主体は存在せず、この他に認識する主体は存在しない。それがあなたの、不死であり、内部にあって制御しているアートマンである。これ以外のものは悩まされている。
そこで、ウッダーラカ・アールニは沈黙した。

このような超越的アートマンの説示をもって BĀU.II. 4 の教説は終わる¹⁵²。

以上のように、最初に「見聞覚知されるべき」とされたアートマンの教説は、最後には「アートマンは見聞覚知されない」と示されるに到る。その根底にはアートマンを発生源としてそこから一切が発生しているという世界観があり、これによってアートマンには「見聞覚知される」「見聞覚知されない」という相反する表現が共存することになる。この「見聞覚知されるアートマン」は、赤松〔2010〕のいう「経験的自己」に、「見聞覚知されないアートマン」は「超越的自己」に相当するといえよう。

BĀU.II. 4 の前半は、父母及び一切を愛するのは、その実それらを愛しているのではなくアートマンを愛しているのだという内容であった。そこでの父や母などとしてのアートマンは愛することができるものであり、すなわち経験可能なものである。父母及び一切と、それを認識する自己

¹⁵² 対応箇所である BĀU.IV. 5. 15 ではこれに「～ではない、～ではない」(neti neti) と示されるアートマンの教説が付加される。

という二元的な対立によって「経験される」アートマンである。そして、教説の中盤から後半にかけては、発生源と発生したものとの関係性によって本来のアートマンの性質が説示される。すなわち、発生源なるアートマンの単一性と純粹主観性、そして一元性である。これらの性質を持つアートマンは、これらの性質により「経験不可能」なものである。このような教説を通して知ることによって、そのような「超越的アートマン」を体得することを目指しているのであろう。

このように、アートマンに関する見聞覚知表現に注目することで、アートマンの把握に関して「経験的アートマン」と「超越的アートマン」という二つの方向性を読み取ることができる。

3-2. 見聞覚知されるアートマンの否定

上記で引用した BĀU では、あくまで「見聞覚知されるべきアートマン」と「見聞覚知されないアートマン」がそれぞれ述べられるのみである。最初は「アートマンは見聞覚知されるべき」で始まり、最後には「見聞覚知されないアートマン」が求められるのだが、両者それぞれに探求される意義があるように説かれている。ところが、これと少々態度が異なる用例が ChU にみられる。すなわち「見聞覚知されたもの・アートマン」の否定に相当する表現がみられるのである。

ChU.VII. 24. 1¹⁵³

そこにおいて他のものを見ず、他のものを聞かず、他のものを認識しない、それは豊富である。一方、そこにおいて他のものを見て、

¹⁵³ yatra nānyat paśyati nānyac chr̥ṇoti nānyad vijānāti sa bhūmā | atha yatrānyat paśyaty anyac chr̥ṇoty anyad vijānāti tad alpam | yo vai bhūmā tad amṛtam | atha yad alpam tan martyam |

他のものを聞き、他のものを認識する、それは僅少である。実に、豊富であるもの、それは不死のものである。しかれば、僅少であるもの、それは死すべきものである。

ここにみられる「豊富」という境地は、遍在性を持つアートマン、すなわち超越的なアートマンを体得した者の境地と考えられる¹⁵⁴。その対照である「僅少」は、そのようなアートマンを体得していない境地といえる。

「他のものを見聞覚知しない」境地というのは、前述の BĀU.II. 4. 14 にも関連するが、超越的なアートマンの遍在性 (ChU.VII. 24-25) ないし一元性 (BĀU.II. 4. 14) によるものである。従って、「他のものを見聞覚知する」境地はそのような遍在性や一元性を体得するに到っていないのであり、物事を二元的（あるいは多元的）に捉えるが故に「他のものを見聞覚知する」のである。この境地が「死すべきもの」として否定されている。つまり、超越的なアートマンの体得を目指すにあたって「見聞覚知する」ことが否定されているということである。すなわち経験的なアートマンが否定されているということになる。

このように超越的なアートマンを体得するにあたって経験的なアートマンを否定するような表現は、BĀU にはみられない特徴的なものである。些細な違いではあるが、経験的なアートマンが否定されている例がみられるという事実は思想的に重要な特徴であり、注目すべきであろう。そして、この経験的なアートマンを否定しつつ超越的なアートマンを求めるということは、赤松 [2010] で述べられる「経験的自己が超越的な存在へ向かうこと」に相当するといえるのではないか。

¹⁵⁴ ChU.VII の詳しい読解についてはこれまでの各章を参照。

3-3. 見聞覚知されないアートマンを求める目的

では、なぜそのような超越的アートマンを求めるのか。大きな理由として、一つには輪廻からの解脱を目的としてということがあるだろう。古ウパニシャッドにおいてはアートマンとブラフマンの合一による一元性の体得が求められるが、例えば、古ウパニシャッドの輪廻思想である五火二道説においては、一元性の体得は解脱の要因となる¹⁵⁵。そしてもう一つの理由として、この世における苦しみの解消が挙げられよう¹⁵⁶。

古ウパニシャッド中での苦しみの観念は、前述の「見聞覚知される・されない」と同じように、アートマンの形容表現として「アートマンには～がない」という形で現れる。そして、第1章で確認した通り、アートマンは老いや死、飢えや渇き、憂苦などのこの世における苦しみのないものだと言われる。これは先にみた超越的アートマンの一元性に基づく純粋さによるものと考えられる。超越的アートマンを体得することはこれらの苦しみの解消を達成することであり、従って、これらの苦しみを克服するために超越的アートマンを求めていたと考えることができる。実際、各章で参照してきたように、ChU.VII では超越的アートマンを体得した者はこれらの苦しみを見ないということが言われている¹⁵⁷。

¹⁵⁵ *Kauṣītaki-Upaniṣad*, I. 2-3 では、人は死後、月において「お前は誰か」(ko 'si) という試問を受ける。これに対し「私はあなたである」(tvam asmi) と答えると神道へと導かれ、輪廻から解脱することができる。

¹⁵⁶ 中村 [1980, p. 15]

¹⁵⁷ ChU.VII. 26. 2

tad eṣa ślokaḥ |

na paśyo mrtyum paśyati na rogaṃ nota duḥkhatām |
sarvaṃ ha paśyaḥ paśyati sarvaṃ āpnoti sarvaśaḥ | iti |
sa ekadhā bhavati tridhā bhavati pañcadhā |
saptadhā navadhā caiva punaś caikādaśa smṛtaḥ |
śataṃ ca daśa caikaś ca sahasrāṇi ca viṃśatiḥ |
āhāraśuddhau sattvaśuddhiḥ | sattvaśuddhau dhruvā smṛtiḥ | smṛtilambhe sarvagranthīnām
vipramokṣaḥ | tasmai mṛditakaśāyāya tamasas pāraṃ darśayati bhagavān sanat Kumāraḥ | taṃ

4. 小結

まとめると以下のようなになる。

- a) 古ウパニシャッドにおいては、BĀU にみられるように、「見聞覚知されるこの一切としてのアートマン」(＝経験的自己)を求める動きと「単一性や純粹主観性を持つ見聞覚知されないアートマン」(＝超越的自己)を求める動きとがある。
- b) また、「見聞覚知されるアートマン」から「見聞覚知されないアートマン」を求めるという姿勢もみられ、これには「見聞覚知されるものの否定」が伴う。

赤松 [2010] の指摘は、古ウパニシャッドにおけるアートマンには「経験的なもの」と「超越的なもの」があるというものであった。そして桂 [2011] の指摘は、古ウパニシャッドも初期仏教も経験的自己を否定し、初期仏教では超越的自己に対して無記の姿勢をとったというものであった。見聞覚知表現に着目することで、これらの指摘を具体例をもって支持できると考える。

古ウパニシャッドにおいては、もともとアートマンは「見られるべきもの」であった。しかし、これを超越的なものへと昇華させると、それ

skanda ity ācakṣate | taṃ skanda ity ācakṣate ||

それについて、この詩句がある。

正しく見る人は死を見ない。病氣を見ない。苦しみもまた見ない。

正しく見る人は、全てを見て、あらゆる点において全てを獲得する。

彼は単一になり、三重、五重になる。そして七重、九重となり、さらにまた、彼は十一〔重〕と想起される。百十一〔重〕と、さらに二万〔重〕と〔想起される〕。

食物が清浄であるとき、本性が清浄である。本性が清浄であるとき、憶念は確固たるものである。憶念を獲得するとき、全ての束縛の解消がある。汚濁が取り除かれたその者のために、尊師サナトクマーラは暗黒の彼岸を示す。人々は彼（サナトクマーラ）をスカンダと称する。人々は彼をスカンダと称する。

は「見られ得ないもの」である。このような「見られるべきアートマン」から「見られ得ないアートマン」への変容は、従来の形而上学的なアートマンを探求するものから、実践的なものの見方でアートマンを捉えようとするものへと姿勢が変化していった所産のように考えられるのである。古ウパニシャッドにおいては、このように（経験的な）アートマンを否定する立場も存在していた。

そのような認識の対象とならないアートマンは、ヤージュニャヴァルキヤの有名な教説として「A はアートマンではない、B はアートマンではない、…」と、否定を積み重ねることでは表現し得ない。そして、そのようなアートマンが「ある」と言ってしまうのは、これはアートマンが対象化されてしまうことになり、対象化されたアートマンは真の超越的な存在とは言えない。対象化できないという意味では、アートマンは肯定的に「ない」ということになるだろう。しかし、アートマンの存在を前提とする立場では、当然「アートマンはない」などと表現できるはずもない。それでも敢えて表現するならば「対象化されないアートマンがある」と言うか、もしくはヤージュニャヴァルキヤのように「～ではない、～ではない」(neti, neti) と表現するより他にないと思われる。このように、アートマンが経験的なものから超越的なものへと押し上げられるにあたっては、それは「ある」とも言えるし「ない」とも言える、裏を返せば「ある」とも言えないし「ない」とも言えないのである。

第5章 古ウパニシャッドにおける獲得されるべき世界

0. はじめに

第4章では、アートマンの経験的／超越的という二つの方向性に基づいて、古ウパニシャッドと初期仏教のアートマン観の関連性について考察を加えた。両テキストにおいて共通してみられる「見る (√dṛś)、聞く (√śru)、思う (√man)、認識する (vi-√jñā)」の語を用いた表現 (見聞覚知) に注目し、

- a) 古ウパニシャッドにおいては、BĀU にみられるように、「見聞覚知されるこの一切としてのアートマン」 (= 経験的自己) を求める動きと「単一性や純粹主観性を持つ見聞覚知されないアートマン」 (= 超越的自己) を求める動きとがある。
- b) また、「見聞覚知されるアートマン」から「見聞覚知されないアートマン」を求めるという姿勢もみられ、これには「見聞覚知されるものの否定」が伴う。

という点について述べた。

そして、後の第6章第3節ではこれらに加えて、

- c) 見聞覚知表現について、初期仏典では「見聞覚知すること／されたもの」が一貫して否定されるのだが、このことは古ウパニシャッドにおける「見聞覚知しないこと／されないもの」の肯定 = 経験的アートマンの否定との共通事項となるのではないか。

という点を述べる。ここで問題となるのは、「見聞覚知されたものの否定」「経験的アートマンの否定」が古ウパニシャッドと初期仏教で共通していたとするならば、逆に何が両者の違いとなったのかという問題である。

本章ではこの問題に対し、両者には「世界に対する姿勢」に違いがある
ということを提案したい。

1. 問題の所在

本章で考察するのは、古ウパニシャッドにおける「世界に対する姿勢」である。古ウパニシャッドにおいては上記のように「見聞覚知されないアートマン」＝「超越的アートマン」を体得することを目標としているわけだが、それはブラフマン、すなわち世界に等置されるものである。そして、超越的アートマンを体得した者については、「一切の作者である」とか「一切の世界を獲得する」とか「一切の世界において自由に行動する」と表現される。これはいわば、「世界を我がものとする」という方向性で自己＝世界を体得しようとしているものと考えられる。この姿勢は、バラモン教祭官が祭式によって世界に働きかけ、目当ての果報を得ようとしていたことに由来すると考えられる。

以下、BĀU と ChU の中で、「世界／世間的存在」や「欲望の対象」、そしてそれらに対してどうあるべきかが表されている部分に着目し、これらに対する姿勢について確認していく。そして、後の第 6 章では本章でのこの考察を承けて、Sn.IV, V にみられる「世界／世間的存在」や「欲望の対象」についても同様に考察し、古ウパニシャッドのそれと比較する。

2. 「世界を獲得しようとする」姿勢を直接的に表現する用例

2-1. BĀU.IV. 4

BĀU.IV. 4 は、ジャナカ王に対するヤージュニャヴァルキヤの教説である。輪廻・人間存在の在り方・業などの様々な思想が含まれるが、総

合的にみればアートマンの教説といえる。ここに含まれるアートマンとブラフマンの関係性について説いている部分に注目したい。

BĀU.IV. 4. 5¹⁵⁸

そのようなこのアートマンは、ブラフマンである。認識から成り、意から成り、生氣から成り、視覚から成り、聴覚から成り、大地から成り、水から成り、風から成り、虚空から成り、熱から成り、熱ではないものから成り、欲望から成り、欲望ではないものから成り、忿怒から成り、忿怒ではないものから成り、正義から成り、不義から成り、一切から成るものである。

それは以下のようなことである。〔アートマンは〕「これから成る」「あれから成る」と言われる。〔人は〕行為する通りに、行動する通りに、そのようになる。善い行為をする人は善くなる。悪い行為をする人は悪くなる。徳のある行為によって徳のある人になり、悪い〔行為〕によって悪くなる。

さて、人々が言うように、この人間は、まさに欲望から成る。その人は欲する通り〔の人〕になり、そのような意志を持つようになる。とある意志を持つ人は、その行為を為す。ある行為を為し、〔その行為に応じた〕それとなる。

まず「アートマンはブラフマンである」と、アートマンとブラフマン

¹⁵⁸ sa vā ayam ātmā brahma vijñānamayo manomayo prānamayaś cakṣurmayah śrotramayah prthivīmaya āpomayo vāyumaya ākāśamayas tejomayo 'tejomayah kāmamayo 'kāmamayah krodhamayo 'krodhamayo dharmamayo 'dharmamayah sarvamayah |
tad yad etad idaṁmayo 'domaya iti | yathākārī yathācārī tathā bhavati | sādhuḥkārī sādhuḥ bhavati | pāpakārī pāpo bhavati | puṇyah puṇyena karmaṇā pāpaḥ pāpena |
atho khalv āhuḥ | kāmamaya evāyaṁ puruṣa iti | sa yathākāmo bhavati tatkratur bhavati |
yatkratur bhavati tat karma kurute | yat karma kurute tad abhisāmpadyate ||

の等置が説かれる。ブラフマンは、生体機能や物質的存在や、欲望や欲望でないものといった概念などを含む一切、つまり世界を形成する諸々から成るものであり、すなわち一切世界であるとされる。人間存在の中核、輪廻の主体たるアートマン¹⁵⁹と、一切世界たるブラフマンを結びつける梵我一如の境地が示されている。

¹⁵⁹ 輪廻の主体としてのアートマンについて、この直前の教説は以下の通り。

BĀU.IV. 4. 1

sa yatrāyam ātmābalyam nyetya sammoham iva nyeti | athainam ete prāṇā abhisamāyanti | sa etās tejomātrāḥ samabhyādādāno hṛdayam evānvavakrāmati | sa yatraiṣa cākṣuṣaḥ puruṣaḥ parāṇ paryāvartate | athārūpajño bhavati ||

そのようなこのアートマンが力のない状態に陥り、昏睡しているかのような状態に陥るとき、そのとき、これら諸々の生氣（生体機能）はこれ（アートマン）に集まる。これらの熱から成る諸々のもの（生氣）を総括しながら、それ（アートマン）は、まさに心臓に降りる。そのようなこの視覚をもつ人間〔としてのアートマン〕が、外界〔を認識している状態〕から戻ってくるとき、そのとき、〔人は〕色形を知覚しない者となる。

BĀU.IV. 4. 2

ekībhavati na paśyatīty āhuḥ | ekībhavati na jighratīty āhuḥ | ekībhavati na rasayatīty āhuḥ | ekībhavati na vadatīty āhuḥ | ekībhavati na śrṇotīty āhuḥ | ekībhavati na manuta ity āhuḥ | ekībhavati na sprśatīty āhuḥ | ekībhavati na vijānātīty āhuḥ |

彼は単一となる。彼は見ないと人々は言う。彼は単一となる。彼は嗅がないと人々は言う。彼は単一となる。彼は味わわないと人々は言う。彼は単一となる。彼は語らないと人々は言う。彼は単一となる。彼は聞かないと人々は言う。彼は単一となる。彼は思わないと人々は言う。彼は単一となる。彼は触れないと人々は言う。彼は単一となる。彼は認識しないと人々は言う。

tasya haitasya hṛdayasyāgraṃ pradyotate | tena pradyotenaiṣa ātmā niṣkrāmati | cakṣuṣo vā mūrdhno vānyebhyo vā śarīradeśebhyaḥ | tam utkrāmantam prāṇo 'nūtkrāmati | prāṇam anūtkrāmantam sarve prāṇā anūtkrāmanti | savijñāno bhavati | savijñānam evānvavakrāmati | tam vidyākarmaṇī samanvārabhete pūrvaprajñā ca ||

そのようなこの心臓の頂点が輝く。その輝きによって、このアートマンは〔心臓から〕（離れて）出て行く。あるいは眼から、あるいは頭から、あるいは身体の他の場所から〔出て行く〕。それ（アートマン）が（上昇して）出て行こうとするのに従って、生氣（生体機能）が出て行く。生氣が出て行こうとするのに従って、すべての生氣が出て行く。

〔アートマンは〕認識を具えるものとなる。〔そして〕まさに認識を具えるものに従って降りてくる。それ（アートマン）を、知識と行為と前世の智慧とが共に捕らえる。

BĀU.IV. 4. 3

tad yathā tṛṇajalāyukā tṛṇasyāntam gatvānyam ākramam ākramyātmānam upasaṃharati | evam evāyam ātmedam śarīram nihatyāvidyām gamayitvānyam ākramam ākramyātmānam upasaṃharati ||

例えば、毛虫が草の葉の端に行き、他の足場へと歩みを進めてから、自分自身を引き寄せるように、まさにこのように、このアートマンは、この身体を破壊して、無知の状態へと陥らせてから、他の足場（身体）へと歩みを進めて、自分自身を引き寄せる。

この「アートマン＝一切としてのブラフマン」という等置の根底には、例えば BĀU.II. 4 に説示されるような、発生源と発生したものの関係性から導き出される「アートマン＝一切世界」の関係があると考えられる¹⁶⁰。BĀU.II. 4 もヤージュニャヴァルキヤの教説であるが、そこでは、この世の一切のものはアートマンから発生したものであるというように世界を捉え、発生元たるアートマンを認識することの重要性を説く。この BĀU.IV. 4. 5 も、「アートマン＝一切世界」という関係に基づいてアートマンを体得することを説くという意味で同様のものと考えられる。そして、アートマンを体得した果報について、以下のように説かれる。

BĀU.IV. 4. 12-13¹⁶¹

もし、「私はこれである」というように人間が自分自身を認識するならば、何を求めつつ、何に対する欲望のために、身体について苦しむのか。

ある人が、この身体という深淵へと入り込んだアートマンを見つけ出し、〔アートマンについて〕覚知したとき、彼は万物の作者である。なぜなら彼は一切を為す者であるから。世界は彼のものであり、また、彼は世界に他ならない。

「私はこれである」は、梵我一如の境地を表していると考えられる。すなわち、アートマンを体得し、梵我一如の境地に到ったとき、その者は一切の作者であり、一切世界はその者のものであり、すなわち彼は世界

¹⁶⁰ 詳しくは第 4 章を参照。

¹⁶¹ ātmānam ced vijānīyād ayam asmīti puruṣaḥ | kim icchan kasya kāmāya śarīram anu samjvaret ||
yasyānuvittah pratibuddha ātmāsmīn samdehī gahane pravistah | sa viśvakrt sa hi sarvasya kartā tasya lokah sa u loka eva ||

そのものであるとされる。ブラフマンと等置されるアートマンは、超越的アートマンに他ならない。よって、ここでは超越的アートマンを体得することによって世界を我がものとする／世界と一体にならんとする姿勢が読み取れる。

「何を求めつつ、何に対する欲望のために、身体について苦しむのか」とあるのは、この境地を体得することで「何も求めず、欲望のために身体について苦しむことがなくなる」という意味であろう。つまり、「万物の作者」「世界は彼のもの」といっても、欲望の対象を貪り欲するような意味ではない。欲望の対象たりうる世間的な財産に対しては、以下のよう、むしろそれらを求めないようにする姿勢が示される。

BĀU.IV. 4. 22¹⁶²

この、諸々の生氣の中にあって、認識から成るもの、まさにそれが、この大いなる不生のアートマンである。それ（アートマン）は、心臓の中にある虚空に横たわっていて、一切の統治者であり、一切の支配者であり、一切の管理者である。それ（アートマン）は善い行為によってより優れたものとはならず、善くない〔行為〕によってより劣ったものとなることも決してない。それ（アートマン）は一切の支配者であり、存在物の管理者であり、存在物の保護者である。

¹⁶² sa vā eṣa mahān aja ātmā yo 'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu | ya eṣo 'ntar hṛdaya ākāśas tasmiṇ chete | sarvasya vaśī | sarvasyeśānaḥ | sarvasyādhipatiḥ | sa na sādhunā karmaṇā bhūyān | no evāsādhunā kanīyān | eṣa sarveśvaraḥ | eṣa bhūtādhipatiḥ | eṣa bhūtapālaḥ | eṣa setur vidharaṇa eṣāṃ lokānāṃ asaṃbhedāya | tam etaṃ vedānuvacanena brāhmaṇā vividiṣanti yajñena dānena tapasānāśakena | etaṃ eva viditvā munir bhavati | etaṃ eva pravrajino lokam icchantāḥ pravrajanti |
etad dha sma vai tatpūrve vidvāmsah prajāṃ na kāmāyante | kim prajāyā kariṣyāmo yeśāṃ no'yaṃ ātmāyaṃ loka itī | te ha sma putraiṣaṇāyās ca vittaiṣaṇāyās ca lokaiṣaṇāyās ca vyutthāyātha bhikṣācāryaṃ caranti | yā hy eva putraiṣaṇā sā vittaiṣaṇā | yā vittaiṣaṇā sā lokaiṣaṇā | ubhe hy ete eṣane eva bhavataḥ |...

これ（アートマン）は、これら諸々の世界が混じり合わないようにする、分割させる土手である¹⁶³。このようなこのことを、バラモンたちは、ヴェーダを読誦することによって、祭祀によって、布施によって、苦行によって、断食によって知ろうとする。まさにこのことを知って、沈黙の聖者となる。遊行者たちは、まさにこのような世界を求めながら遊行する。

かつて、このことを知っている先人たちは、子孫を欲しなかった。
「私たちにはこのアートマンがあり、この世界がある」という人（私）
たちにとって、子孫は何の役にたつだろうかと〔考えて〕。かつて、
彼らは息子を欲することや財産を欲することや世界を欲することか
ら離れて、そして乞食修行者として行じ歩いた。何故なら、息子を
欲することは財産を欲することだからである。財産を欲することは
世界を欲することであり、実に、これら二つ（息子と財産）の欲求
のみが生じるからである。...

息子や財産や世界でさえも結局のところアートマンから発生したものである。そのためアートマンを体得しさえすれば十分といえる。財産そのものを手に入れても意味がないということであろう。

このように、BĀU.IV からは「超越的アートマン」の体得は「一切世

¹⁶³ この一文は ChU.VIII. 4. 1 にもある。ただし vidharana ではなく vidhṛti になる。
atha ya ātmā sa setur vidhṛtir eṣāṃ lokānām asaṃbhedāya | naitaṃ setum ahorātre tarato
na jarā na mṛtyur na śoko na sukṛtam na duṣkṛtam |
sarve pāpmāno 'to nivartante | apahatapāpmā hy eṣa brahmalokaḥ ||

さて、アートマンというもの、それはこれらの世界が混じり合わないよう分割する土手である。その土手を昼と夜は渡り越えない。老いは〔渡り越え〕ない。死は〔渡り越え〕ない。憂苦は〔渡り越え〕ない。善くなされた行為は〔渡り越え〕ない。悪くなされた行為は〔渡り越え〕ない。

すべての悪はここで引き返す。何故なら、このブラフマンの世界では悪は打ち払われているからである。

界の獲得」に相当するということが読み取れる。ただし、「世界の獲得」といっても、欲望の対象となる世間的存在を個別に獲得するという意味ではない。それらはむしろ否定されるものである。

2-2. ChU.VIII. 12

ChU.VIII. 12 は、VIII. 7 に始まるプラジャーパティによる教説の一部である。神々の代表インドラと鬼神たちの代表ヴィローチャナが、プラジャーパティにアーツマンの教えを請い、プラジャーパティがこれに答えたものである。

ここでは、愛しむべきものと愛しむべきでないもの (priyāpriya) に捉えられている身体と、その身体を住处とするアーツマンの関係性が説かれる。また、アーツマンと生体諸機能の関係性などが説かれ、内容的に BĀU.IV. 4 と共通すると考えられる。そして、この教説の中でも BĀU.IV. 4 と同様に、アーツマンを体得した者が得る果報が示される。

ChU. VIII. 12. 6¹⁶⁴

まさに、そのような、このアーツマンを神々は念想する。それ故に、彼らにとって、一切の世界や一切の欲望の対象は得られた。アーツマンをそのようなものと知って、認識する者、その者は一切の世界や一切の欲望の対象を獲得する。

このようにプラジャーパティは言った。プラジャーパティは言った。

¹⁶⁴ tam vā etaṃ devā ātmānam upāsate | tasmāt teṣāṃ sarve ca lokā āttāḥ sarve ca kāmāḥ | sa sarvāṃś ca lokān āpnoti sarvāṃś ca kāmān yas tam ātmānam anuvidya vijānāti | itī ha prajāpatir uvāca prajāpatir uvāca ||

アートマンを体得した者は、「一切の世界や一切の欲望の対象を獲得する」とある。ここでいう「世界」について、ChU.VIII. 12. 5¹⁶⁵に「ブラフマンの世界」(brahmaloka) という語は出てくるが、現世や天界などの諸々の世界を指しているとは考えにくい。そのような諸世界が全体のテーマとなっているわけではないからである。そうではなくて、欲望の対象と並列されていることから、この「世界」は「世間的存在」と意味するものと考えられる。従って、この「一切の世界や欲望の対象を獲得する」は、こちらの方がより直接的な表現であるが、BĀU.IV. 4 の「万物の作者」「世界は彼のもの、彼は世界に他ならない」と同義であると考えられる。

3. 比喩的に表現する用例

以上にみてきた用例は、「世界を我がものとしようとする」姿勢について、直接的に「世界を獲得する」「世界は彼のものである」と表現するものであった。その一方で、この姿勢が比喩的に示されていると読み解ける表現として「yathākāmacāra」、また「yathākāma」「kāmacāra」というものがある。これらの用例を確認していこう。

「yathākāmacāra」「yathākāma」「kāmacāra」は基本的には同じ意味を持つと考えられる。これらは以下に示す用例のごとく王が自国の中で自由に行動するように、世界の中で自分の行動領域を獲得することを表している。

¹⁶⁵ ChU.VIII. 12. 5

atha yo vededaṃ manvānīti sa ātmā | mano 'sya daivaṃ cakṣuḥ | sa vā eṣa etena daivena cakṣuṣā manasaitān kāmān paśyan ramate ya ete brahmaloke ||

それから、「[自分は] これを思っている」と知っている者、それが自己である。意は彼の神的な眼である。実に、そのような彼は、このような神的な眼すなわち意によって、これらの欲望の対象を見ながら満足する。これら〔の欲望の対象〕はブラフマンの世界にあるのであるが。

BĀU.II. 1.18¹⁶⁶

このように、彼が夢の中でどこへ動こうとも、それらは彼の世界である。あるいはそれは、大いなる王のごとくになるか、あるいは大いなるバラモンのごとくになるか、あるいは上に行ったり下に行ったりするかである。

かの大いなる王が、国民たちを把捉して、自分の国土を自由に巡るように、まさにそのように、かのもの（認識から成る人間）は、諸々の生気を把捉して、自分の身体を自由に巡る。

これらの語は、ChU.VII と VIII で多く見られる。それぞれ確認していこう。

3-1. ChU.VII

ChU.VII の導入部を今一度要約すると以下の通りである。ナーラダがサナトクマーラに「教えたまえ。尊師よ」(1. 1) と言って、憂苦 (śoka) を克服するための教えを請う。教えを授けるにあたり、サナトクマーラはナーラダがこれまでに学んだことを尋ねる。ナーラダはリグ・ヴェーダを始めとする様々な学問を答えるが (1. 2)、サナトクマーラはそれらは単なる名称 (nāman) にすぎないとした (1. 3)。そして、名称を含む一切を知らしめるものであるという理由から、まず言語 (vāc) こそが名称より偉大であると説く (2. 1)。次に、ナーラダの「より偉大なものは

¹⁶⁶ sa yatraitat svapnyayā carati te hāsya lokāḥ | tad uteva mahārājo bhavaty uteva mahābrāhmaṇaḥ | utevoccāvacam nigacchati |
sa yathā mahārājo jānapadān grhītvā sve janapade yathākāmam parivartetaivam evaiṣa etat prānān grhītvā sve śarīre yathākāmam parivartate ||

あるか」という問いにサナトクマーラは「ある」と答え、意 (manas) が言語より偉大であると説く (3.1)。以降このような形で ChU.VII. 1-15 までにおいて、名称、言語、意、意図 (saṃkalpa)、心 (citta)、静慮 (dhyāna)、認識 (vijñāna)、力 (bala)、食物 (anna)、水 (ap)、光熱 (tejas)、虚空 (ākāśa)、記憶 (smara)、期待 (āśā)、生气 (prāṇa) の 15 項目が説かれる¹⁶⁷。

この教説の中で、各項目ごとに yathākāmacāra の語が用いられる。それは以下のごとくである。

ChU.VII. 1. 5¹⁶⁸

名称がブラフマンであると念想するその者は、名称が及ぶ限り、そこにおいてその者にはその範囲での自由な行動があるだろう。名称がブラフマンであると念想するその者は。

【ナ】尊師よ、名称より偉大なものはありますか。

【サ】実に、名称より偉大なものがある。

【ナ】尊師はそれを私に話したまえ。

名称がブラフマンであると念想すると、名称の範囲内で自由な行動があるという。「念想する」(upa-√ās) の意味は「至高存在と既知の現象存在との等置」である¹⁶⁹。つまり、ブラフマンと名称を等置することによって、その範囲において自由な行動があるというのである。「自由な行動」

¹⁶⁷ 後のものほどより偉大な、より高次の真理ということになる。シャンカラは、この高次・低次の関係を基本的に原因・結果の関係と解し、結果よりも原因の方が偉大であるという立場からこの教説を解釈している。

¹⁶⁸ sa yo nāma brahmety upāste | yāvan nāmno gatam tatrāśya yathākāmacāro bhavati yo nāma brahmety upāste | asti bhagavo nāmno bhūya iti | nāmno vāva bhūyo 'stīti | tan me bhagavān bravītv iti ||

¹⁶⁹ 井狩 [1969] 参照。

の意味は先に示した通りで、自分の行動領域の獲得である¹⁷⁰。古代インドにおけるヴェーダ祭式は、宇宙の理法 (ṛta-) を知っていること (veda) に基づいて、世界を動かしている聖なる原理たるブラフマンに働きかけることによって、世界を操作しようとする営みであった¹⁷¹。そして、ウパニシャッドの時代においては、単に祭式を行うことよりも、その神秘的意義を知ることが重要視されるようになった。すなわちここでは、名称が一切世界と同義であるブラフマン（の一部）であるという念想によって両者を等置することで、世界の構成要素としての名称の範囲の分だけ、世界を自分の領域となそう、ということが示されていると理解できる。

この「自由な行動の領域」は教説が進むにつれて拡大していく。BĀU.II の表現を借りるなら、これは支配域の拡大を表す。

第 14 項目にあたる「希望」まで、同様の文言で「その範囲での自由な行動」が示される。第 15 項である「生氣」の教説以降は説示のされ方が変わって yathākāmacāra の語はなくなるが、ChU.VII の最終部である VII. 25 において再び kāmacāra の語がみられる。

¹⁷⁰ シャンカラは [yathā] kāmacāra を「自国において王に自由な行動があるように」と解する。おそらく前述の BĀU.II を承けてであろう。

ChU.Bh.VII. 1. 5

sa yas tu nāma brahmety upāste tasya yat phalaṃ bhavati tac chṛṇu yāvan nāmno gataṃ nāmno gocaraṃ tatra tasmin nāmaviśaye 'sya yathākāmacāraḥ kāmacaraṇaṃ rājña iva svaviśaye bhavati |

名称がブラフマンであると念想するその者は、その人にとっての果報を聞きなさい、名称が及ぶ限り、名称の領域に、そこにおいて、その名称の範囲において、その者にはその範囲での自由な行動があるだろう、自国において王に自由な行動があるように。

¹⁷¹ 後藤 [2008, p. 58]、中村 [1990, p. 148] 参照。

まさにそれ（豊富）は下にある。それは上にある。それは西にある。それは東にある。それは南にある。それは北にある。まさにそれはこの一切である。さて、この故に、まさに「私」という言葉による等置がある。まさに私は下にいる。...まさに私はこの一切である。

さて、この故に、まさに「アートマン」による等置がある。まさにアートマンは下にある。...まさにアートマンはこの一切である。実に、このように見て、このように思い、このように認識しているそのような彼は、アートマンを楽しみ、アートマンと戯れ、アートマンと番い、アートマンによって歓喜する。彼は自ら統治する者となる。彼には一切の世界において自由な行動がある。しかし、これとは異なって知る者たちは、彼らは他の王を有する者たちとなり、消滅する世界を有する者たちとなる。一切の世界において、彼らには自由な行動がない。

「豊富」とは「遍満」の意味であり、超越的アートマンを体得した境地だと考えられる。上下東西南北のこの一切である「豊富」が、「私」であり「アートマン」であるという境地を体得することで、一切の世界における自由な行動（kāmacāra）が得られるという。これは支配域の拡大が行き届いたことを意味し、これまでのような「名称」等の範囲に限定さ

¹⁷² sa evādhastāt sa upariṣṭāt sa paścāt sa purastāt sa dakṣiṇataḥ sa uttārataḥ | sa evedaṃ sarvaṃ iti | athāto 'haṃkāraḍeṣa eva | ahaṃ evādhastād ahaṃ upariṣṭād ahaṃ paścād ahaṃ purastād ahaṃ dakṣiṇato 'haṃ uttārato 'haṃ evedaṃ sarvaṃ iti ||
athāta ātmādeṣa eva | ātmaivādhastād ātmopariṣṭād ātmā paścād ātmā purastād ātmā dakṣiṇata ātmottārata ātmaivedaṃ sarvaṃ iti | sa vā eṣa evaṃ paśyann evaṃ manvāna evaṃ vijānann ātmaratir ātmakṛiḍa ātmamithuna ātmānandaḥ sa svarād bhavati | tasya sarveṣu lokeṣu kāmacāro bhavati | atha ye 'nyathāto vidur anyarājānas te kṣayyalokā bhavanti | teṣāṃ sarveṣu lokeṣv akāmacāro bhavati ||

れた自由な行動ではなく、一切世界における完全な自由な行動が得られる。

このように、「yathākāmacāra」「kāmacāra」の語は、前節の用例と異なり、比喩的に「世界を我がものとする」表現であるといえる。なお、ここで理想の境地とされる「豊富」の境地の体得には、「見聞覚知しない」ことによる「経験的アートマン」の否定が伴う¹⁷³。そのため、ここに「経験的アートマンの否定」→「世界の獲得」という構造がみえることになる。そして「経験的アートマン」の否定は、後に第6章で確認するが、初期仏教と共通する思想であると考えられるものである。

3-2. ChU.VIII

ChU.VIII. 1 は心臓の中のアートマンの探求が主題となっている。ここでは人間の身体がブラフマンの都城に例えられる。ブラフマンの都城の中には小さな白い蓮華の王宮があるのだが（1. 2¹⁷⁴）、この王宮というのは心臓のことである。この王宮の中には小さな内的空間があり、その中にあるもの（アートマン）の探求が主題となっているのだが、ここには、この世にあるものないものすべてが据えられているという（1. 3¹⁷⁵）。

¹⁷³ ChU.VII. 24. 1 より。詳細は第4章参照。

¹⁷⁴ ChU.VIII. 1. 2

taṃ ced brūyur yad idam asmin brahmapure daharaṃ puṇḍarīkaṃ veśma daharo 'sminn antarākāśaḥ kiṃ tad atra vidyate yad anveṣṭavyaṃ yad vāva vijijñāsitaṃ iti | sa brūyāt ||

もし、人々が彼（先生）に「かのブラフマンの都城の中に、このような小さな白い蓮華の王宮がある。その中に小さな内的空間がある。その中で知られる、探求されるべきであり、認識しようとされるべきものは何なのか」と言うならば、彼（先生）は言うだろう。

¹⁷⁵ ChU.VIII. 1. 3

yāvān vā ayam ākāśas tāvān eṣo 'ntarhṛdaya ākāśaḥ | ubhe 'smin dyāvāpṛthivī antar eva samāhite | ubhāv agniś ca vāyuś ca sūryācandramasāv ubhau vidyun nakṣatrāṇi | yac cāsyehāsti yac ca nāsti sarvaṃ tad asmin samāhitam iti ||

「実に、この空間ほどのもの、それほどのものが、この心臓の内側における空間である。ここにおいて、天と大地の両方は、まさに内側に据えられたものである。火と風の両方、太陽と月、雷光と星々の両方は〔内側に据えられたものである〕。そして、

もし、人々が彼に「このブラフマンの都城の中に、この一切が、一切の存在物が、一切の欲望の対象が据えられているならば、それ（都城）に老いが到達し、あるいはそれが滅ぶとき、それによって何が残されるのか」と言うならば、

彼は言うだろう。「それ（都城）の老いによってそれ（心臓の内側の空間にあるもの）は老いない。それ（都城）の殺害によってそれ（心臓の内側の空間にあるもの）は殺されない。それは真実のブラフマンの都城であり、そこには諸々の欲望の対象が据えられている。そのような悪が打ち払われたアートマンは、老いから離れていて、死から離れていて、憂苦から離れていて、飢えから離れていて、渴きのない、真実の欲望の対象を有し、真実の意図を有するものである。

実に、この世において、臣下の者たちが命令に従って行動するように、国土にしろ、一片の土地にしろ、〔人々が〕あらゆるものに対する諸々の欲望を持つようになるもの、そのようなもののみに人々は頼って生きている。

それにとって、この世にあるものとなないものすべてが、それがそこに据えられている」と。

¹⁷⁶ tam ced brūyur asmimś cedam brahmapure sarvaṃ samāhitam sarvāṇi ca bhūtāni sarve ca kāmā yad enaj jarā vāpnoti pradhvaṃsate vā kiṃ tato 'tiśiṣyata iti ||
sa brūyāt | nāsyā jarayaitaj jīryati na vadhenāsyā hanyate | etat satyaṃ brahmapuram asmin kāmāḥ samāhitāḥ | eṣa ātmāpahatapāpmā vijaro vimṛtyur viśoko vijighatso 'pipāsaḥ satyakāmaḥ satyasamkalpaḥ |
yathā hy eveha prajā anvāviśanti yathānuśāsanam | yaṃ yam antam abhikāmā bhavanti yaṃ janapadam yaṃ kṣetrabhāgaṃ tam tam evopajīvanti ||
tad yatheha karmajito lokaḥ kṣīyate evam evāmutra puṇyajito lokaḥ kṣīyate |
tad ya ihātmānam ananuvīdya vrajanty etāms ca satyān kāmāms teṣāṃ sarveṣu lokesv akāmacāro bhavati | atha ya ihātmānam anuvīdya vrajanty etāms ca satyān kāmāms teṣāṃ sarveṣu lokesu kāmācāro bhavati ||

そこで、この世において、行為によって得られた世界が失われるように、まさにそのように、あの世において、徳のある行為によって得られた世界は失われる。

そこで、この世において、アートマンと、これら真実の欲望の対象を知らずに遊行する者たち、その者たちには、すべての世界において自由な行動はない。一方、この世において、アートマンと、これら真実の欲望の対象を知って遊行する者たち、その者たちには、すべての世界において自由な行動がある。

身体たる都城は老いによって滅ぶが、アートマンは滅ばないとされる。「欲望の対象」(kāma)と「真実の欲望の対象」(satyakāma)という語が出てくるが、後の文脈によると(3. 1¹⁷⁷)、「真実の欲望の対象」が虚偽によって覆われたものが「欲望の対象」であると読み解ける¹⁷⁸。つまり、虚偽に覆われているか否かの違いはあれど、実質は同じものを指すのだ

¹⁷⁷ ChU.VIII. 3. 1

ta ime satyāḥ kāmā anrtāpidhānāḥ | tesām satyānām satām anrtam apidhānam | yo yo hy asyetah praiti na tam iha darśanāya labhate ||

そのようなこれら諸々の真実なる欲望の対象は、虚偽によって覆われている。それらは真実であるけれども、虚偽という覆いを持つ。その人にとって、この世から去る誰彼、この世においてその者を〔その人は〕見ることはないからである。

¹⁷⁸ シャンカラは「真実の欲望の対象」は清浄な本性に付加したものであるとしている。

ChU.Bh.VIII. 1. 5

satyā avitathāḥ kāmā yasya so 'yaṁ **satyakāmaḥ** | vitathā hi saṁsāriṇām kāmāḥ | īśvarasya tadviparītāḥ | tathā kāmahetavaḥ saṁkalpā api satyā yasya sa **satyasamkalpaḥ** |
saṁkalpāḥ kāmāś ca śuddhasattvopādhinimittā īśvarasya | citraguvat | na svato, neti netītyuktatvāt |

真実の、つまり非如実ではない諸々の欲望を有するもの、それがこの**真実の欲望を有する**ものである。実に、輪廻する者たちにとって欲望は非如実だからである。支配者にとっては、その反対である。同様に、〔真実の〕欲望の原因である諸々の意図もまた真実であり、それを有するもの、それが**真実の意図を有する**ものである。

支配者にとっては、諸々の意図と諸々の欲望は、清浄な本性に付加することを原因とするものである。チトラグのように。〔意図と欲望とは〕ひとりでは〔存在し〕ない。「～ではない。～ではない」と〔いう否定を通してのみ存在すると〕言われるからである。

ろう。そして、そのような「欲望の対象」とは一切の世間的存在物のことである。つまり、この教説では、一切の世間的存在物は身体ではなくアートマンに据えられているということが説かれているのである¹⁷⁹。これにより、世間的存在物を求めるのではなくアートマンを求めるべきということが示唆されていると考えられる。

このようなアートマンと真実の欲望の対象の関係性を知らない者は、すべての世界において自由な行動を得られず、これらの関係性を知る者は、すべての世界において自由な行動があるという。ここでいう「すべての世界」について、後の文脈（2. 1-10¹⁸⁰）では「父の世界を欲するならば、父の世界を得る。」「母の世界を欲するならば、母の世界を得る」という旨が説かれ、「父」や「母」をはじめとする諸々の世界の構成要素が示されている。そのためこの「すべての世界」というのは、前述のChU.VII にみられたような「世界の構成要素の集合」を意味すると考えられる。つまり、「父」や「母」をはじめとする「世間的存在物の集合」

¹⁷⁹ この根底には、一切の存在物はアートマンから発生したものであるという世界観があると考えられる。第4章参照。

¹⁸⁰ ChU.VIII. 2. 1-2

sa yadi pitrlোকakāmo bhavati | samkalpād evāśya pitarah samuttiṣṭhanti | tena pitrlokena sampanno mahīyate ||

atha yadi mātrlোকakāmo bhavati | samkalpād evāśya mātaraḥ samuttiṣṭhanti | tena mātrlokena sampanno mahīyate ||

もし、彼が父の世界を欲するようになるならば、彼の意図のみより父たちが生起する。そのような父の世界を得た彼は幸せを感じる。

また、もし、〔彼が〕母の世界を欲するようになるならば、彼の意図のみより母たちが生起する。そのような母の世界を得た彼は幸せを感じる。

以降、ChU.VIII. 2. 9 までにおいて「兄弟」(bhrātṛ)「姉妹」(svasṛ)「友」(sakhi)「香料と花輪」(gandhamālya)「食物と飲み物」(annapāna)「歌と楽器」(gītavādita)「女性」(strī)について同様に述べられ、ChU.VIII. 2. 10 ではこれらが「欲望の対象」(kāma)として総括される。

ChU.VIII. 2. 10

yaṁ yaṁ antam abhikāmo bhavati | yaṁ kāmaṁ kāmayate | so 'śya samkalpād eva samuttiṣṭhati | tena sampanno mahīyate ||

人がどんなものに対する欲望を持つようになっても、どんな欲望の対象を欲しても、その人の意図のみより、それは生起する。それ（欲望の対象）〔の世界〕を得た人は幸せを感じる。

としての「世界」であり、これら存在物がアートマンに据えられていると知ることによって「世界」において「自由な行動」が得られるのである¹⁸¹。

以上より、結局のところ、この教説も ChU.VII と同様であり、アートマンの探求によって世界を獲得しようとするものであるといえる¹⁸²。ただし ChU.VII と違い、こちらのアートマンには空間的広がりイメージはなく、あくまで人間存在の内側にある根本原理として捉えられているようである。

4. 小結

以上、古ウパニシャッドにおける、世界に対する姿勢が読み取れる箇所を確認した。「万物の作者」「世界を獲得する」「彼は世界である」「世界における自由な行動を得る」といった表現がみられたが、これらの表現からは、超越的アートマンを体得することによって「世界を我がものとしようとする」姿勢を読み取ることができよう。

これに基づいて、第6章第5節では、初期仏典における「世界に対する姿勢」を考察し、古ウパニシャッドにおけるこれと比較していく。

¹⁸¹ なお、VIII. 1. 6 においてはこの世とあの世という言葉及もみられるため、「世界」には現世だけでなく死後の世界も含まれるか。

¹⁸² ChU.VIII ではこの他にも「自由な行動」の語がみられる箇所があるので、以下に列挙しておく。これらはブラフマンの知によって世界を獲得するという趣旨である。ChU.VIII. 4. 3

tad ya evaitaṁ brahmalokaṁ brahmacaryeṇānuvindanti teṣāṁ evaiṣa brahmalokaḥ | teṣāṁ sarvesu lokesu kāmācāro bhavati ||

そこで、このブラフマンの世界を梵行によって見出す者たち、このブラフマンの世界は、まさにその者たちのものである。その者たちには、すべての世界において自由な行動がある。

ChU.VIII. 5. 4

tad ya evaitāṁ araṁ ca ṇyaṁ cārṇavau brahmaloke brahmacaryeṇānuvindanti teṣāṁ evaiṣa brahmalokaḥ | teṣāṁ sarvesu lokesu kāmācāro bhavati ||

しからば、ブラフマンの世界において、ara と ṇya の二つの海を見出す者たち、その者たちにはこのブラフマンの世界がある。その者たちには、すべての世界において自由な行動がある。

第 6 章 初期仏教思想との関連性

0. はじめに

第 1 章から第 5 章では、初期仏教思想との関連性の考察を目的として、初期仏典に類似表現が存在するものを中心に古ウパニシャッドの思想を分析してきた。本章ではこれらを元に、最古層に属する初期仏典を資料として初期仏教の思想を分析する。第 1 節から第 3 節までの各節において、これまでの各章で取り扱った「苦の観念」「√smṛ 派生語」「見聞覚知表現」からみられる初期仏教の思想を分析しつつ、古ウパニシャッドの思想との関連性を検討していく。そして、第 4 節では前節までに対して、両思想における相違点として、初期仏典における「世界に対する姿勢」について考察する。

1. 苦の観念にみる思想的関連性

1-1. 苦の観念の諸相

まず第 1 節では第 1 章で取り上げた苦の観念について検討する。古ウパニシャッドにおける苦の観念は「老い」や「死」を中心とし、これに「憂苦」などを含む。そして ChU における「病」が特徴的なものであった。本節では初期仏典最古層における苦の観念についての用例から、初期仏教思想においてはどのようなものが克服すべき苦しみと捉えられていたのかを分析し、古ウパニシャッドにおける苦の観念との共通性・近似性について検討したい。

初期仏教における苦の観念を代表する「四苦」は初転法輪の教説にお

いてみられる。典型的な教説の一つとして *Vinaya, I* がある¹⁸³。

*Vinaya, I. 6. 19*¹⁸⁴

ところで、比丘たちよ。これが苦しみという聖者たちにとっての真実である。生も苦しみである。老も苦しみである。病も苦しみである。死も苦しみである。好ましくない者たちと出会うことは苦しみである。好ましい者たちと別れることは苦しみである。欲しているけれども得られないようなこと、そのこともまた苦しみである。要するに、五つの執着の素因の集まりもまた苦しみである。

これにみられる生老病死という四つの苦は、第1章でみたように、古ウパニシャッドにおけるアートマンの形容表現あるいはアートマンの体得によって否定される苦の観念と、定型表現として完全には一致しないものの、ある程度共通しているといえる。

ところで、このような四苦であるが、この思想が定型化する前の段階では「苦」とみなされるのは生、老、病、死の四つではなかった¹⁸⁵。中

¹⁸³ *Vinaya, I* に説かれる初転法輪の教説は、他で説かれるものに比べて古い形を保っているとされている。水野〔1996〕によると、初転法輪を説く『転法輪経』は23種類ある（ここでは、四諦説だけのもの、中道説と四諦説を含むもの、中道説と四諦説と五蘊無我説とを含むものを一括して『転法輪経』として扱っている）。水野氏はこれらを8種（①パーリ（南方上座部に属する）のもの、②五分律における化地部のもの、③四分律における法蔵部のもの、④説一切有部のもの、⑤説出世部の梵文『大事』*Mahāvastu* におけるもの、⑥梵文 *Lalitavistanra* におけるもの、⑦『増一阿含』のもの、⑧『過去現在因果経』のもの）に類別し、*Vinaya, I* を含む①の『転法輪経』と、②、③について、「以上の三者はともに古形を伝えており、中でもパーリのものは、新しい挿入は時にあるとしても、他の部派のものに比して、比較的純粋な形をたもっているようである。（同〔1996, p. 258〕）」と述べている。

¹⁸⁴ (cf. SN.V. 12. 2. 1)

idam kho pana bhikkhave dukkham ariyasaccaṃ, jāti pi dukkhā, jarā pi dukkhā, vyādhī pi dukkhā, maraṇam pi dukkham, appiyehi sampayogo dukkho, piyehi vippayogo dukkho, yam p' icchaṃ na labhati tam pi dukkham, saṃkhittena pañc' upādānakkhandhā pi dukkhā ||

¹⁸⁵ 並川〔2020〕は最古層の資料として Sn.V における苦しみの様相を示す表現を列挙

村 [1992] によると、四苦の教説は以下のようなブッダの若かりし頃の反省に由来するという。

AN.III. 38¹⁸⁶

比丘たちよ。私はこのように裕福で、またこのように究めて優美であることによって、この如く思った。

実に、無聞の凡夫は、自らが老いる者であり、老いを免れていない者でありながら、他の老いた者を見て悩み、恥じ、嫌う。実に自らを越えて。実に私もまた老いる者であり、老いを免れない者である。しかし、実に私は老いる者であり、老いを免れない者でありながら、他の老いた者を見て、悩み、恥じ、嫌うであろう。このことは私にとって相応しくない。比丘たちよ。そのような私について観察されたので、若い時の若さ故の驕りのようなもの、それは全て捨てられた。

実に、無聞の凡夫は、自らが病気になる者であり、病気を免れて

している。そこには後述する「生まれること」や「老いること」のほか、「死」や「憂い」や「悲泣」など種々のものが挙げられる。また、初期仏典中で「苦」(dukkha)の語が直接的にみられる用例について三枝 [1978, pp. 211-278] 参照。

¹⁸⁶ AN.III. *Tikaṇipāṭa*, 4. *Devadūta-vaggo*, 8

tassa mayhaṃ bhikkhave evarūpāya iddhiyā samannāgatassa evarūpena ca accantasukhumālena etad ahosi : assutavā kho puthujjano attanā jarādhhammo samāno jaraṃ anatīto paraṃ jīṇaṃ disvā aṭṭiyati harāyati jigucchati attānaṃ yeva atisitvā | aham pi kho 'mhi jarādhhammo jaraṃ anatīto, ahañ c' eva kho pana jarādhhammo samāno jaraṃ anatīto paraṃ jīṇaṃ disvā aṭṭiyeyyaṃ harāyeyyaṃ jiguccheyyaṃ | na me taṃ assa paṭirūpan ti | tassa mayhaṃ bhikkhave iti paṭisañcikkhato yo yobbane yobbanamado so sabbaso paṭiyyi | assutavā kho puthujjano attanā vyādhidhammo samāno vyādhim anatīto paraṃ vyādhitaṃ disvā aṭṭiyati harāyati jigucchati attānaṃ yeva atisitvā | aham pi kho 'mhi vyādhidhammo vyādhim anatīto, ahañ c' eva kho pana vyādhidhammo samāno vyādhim anatīto paraṃ vyādhitaṃ disvā aṭṭiyeyyaṃ harāyeyyaṃ jiguccheyyaṃ | na me taṃ assa paṭirūpan ti | tassa mayhaṃ bhikkhave iti paṭisañcikkhato yo ārogye ārogyamado so sabbaso paṭiyyi | assutavā kho puthujjano attanā maraṇadhammo samāno maraṇaṃ anatīto paraṃ matam disvā aṭṭiyati harāyati jigucchati attānaṃ yeva atisitvā | aham pi kho 'mhi maraṇadhammo maraṇaṃ anatīto, ahañ c' eva kho pana maraṇadhammo samāno maraṇaṃ anatīto paraṃ matam disvā aṭṭiyeyyaṃ harāyeyyaṃ jiguccheyyaṃ | na me taṃ assa paṭirūpan ti | tassa mayhaṃ bhikkhave iti paṭisañcikkhato yo jīvite jīvitamado so sabbaso paṭiyyi ti |

いない者でありながら、他の病気の者を見て、悩み、恥じ、嫌う。
実に自らを越えて。実に私もまた病気になる者であり、病気を免れていない者である。しかし、実に私は病気になる者であり、病気を免れていない者でありながら、他の病気の者を見て、悩み、恥じ、嫌うであろう。このことは私にとって相応しくない。比丘たちよ。そのような私について観察されたので、健康な時の健康故の驕りのようなもの、それは全て捨てられた。

実に、無聞の凡夫は自らが死ぬ者であり、死を免れていない者でありながら、他の死者を見て、悩み、恥じ、嫌う。実に自らを越えて。実に私もまた死ぬ者であり、死を免れていない者である。しかし、実に私は死ぬ者であり、死を免れていない者でありながら、他の死者を見て、悩み、恥じ、嫌うであろう。このことは私にとって相応しくない。比丘たちよ。そのような私について観察されたので、生きている時の生きている故の驕りのようなもの、それは全て捨てられた。

ここでは、「老」(jarā)、「病」(vyādhī)、「死」(maraṇa)についてのブッダの反省がみられる。中村〔1992〕はこれが発展して四門出遊の説話が成立し、さらに後代になって教義学的反省が加わった後、「生」の苦しみが加わって四苦及び八苦の思想となるという¹⁸⁷。これによると、初期仏教において四苦の観念が定型化するのに先行して、老、病、死が一括りにされ克服すべきものとされる段階が存在していたと考えられる¹⁸⁸。

¹⁸⁷ 中村〔1992, p. 161〕。なお、この成立過程は、経典そのものの成立順によるものではなく、経典の内容を史実として見た場合の釈尊の年代順によるものといえる。

¹⁸⁸ また、苦諦および四諦説の成立についても簡潔に触れておこう。中村〔1971, p. 11〕は四聖諦の教説の古形を示す (Sn.III. 12. 1-4 =kk. 724-727)。

苦しみを知らず、また苦しみの生起するもとを知らず、また苦しみのすべて残り無く滅びるところをも、また苦しみの消滅に達するかの道をも知らない人々―彼らは心の解脱を欠き、また智慧の解脱を欠く。かれらは（迷いの生存を）終滅させることができない。かれらは実に生れることと老いることとを受ける。しかるに苦しみを知り、また苦しみの生起するもとを知り、また苦しみのすべて残り無く滅びるところを知り、また苦しみの消滅に達するかの道を知った人々、―かれらは心の解脱を具現し、また智慧の解脱を具現する。かれらは（迷いの生存を）終滅させることができる。かれらは、生れることと老いることとを受けることがない。

ここではまだ「四聖諦」「四つの真理」に相当する術語は用いられていない。中村氏は、やがてこの四種の真理の説明が経典の内部で確定するに至ったとする。その定型句のうち苦諦について、経典の中では次のように説かれる（同 [p. 23]）。

実に尊い真理である<苦しみ>は次のごとくである。生れることも苦しみであり、老いることも苦しみであり、病いも苦しみであり、死も苦しみである。憂い・悲しみ・苦痛・悩み・悶えもまた苦しみである。憎い者に会うのは苦しみであり、愛する者に別れるのも苦しみである。求めるものを得られないことも苦しみである。要するに、執著の素因としての五つのわだかまり（五取蘊、身心環境）はすべて苦しみである。...

この『転法輪経』（SN.LVI. 2. 1. 1）は、水野 [1996] の分類（註 183 参照）でも古層に位置付けられるものである。

三枝 [1978] は、『小部経典』を最古の資料とした上で、そこにみられる四諦説を (1)「苦・集・滅・道」のみが説かれていて「四（聖）諦」の語のない場合、(2)「苦・集・滅・道」と「四（聖）諦」とがならび説かれている場合、(3)「四（聖）諦」の語のみあって「苦・集・滅・道」のない場合に分類する。そして(1)に類するものが古く、後に(2)のように「四（聖）諦」と名付けられ、(3)のように「四（聖）諦」が単独で用いられるようになったとする。

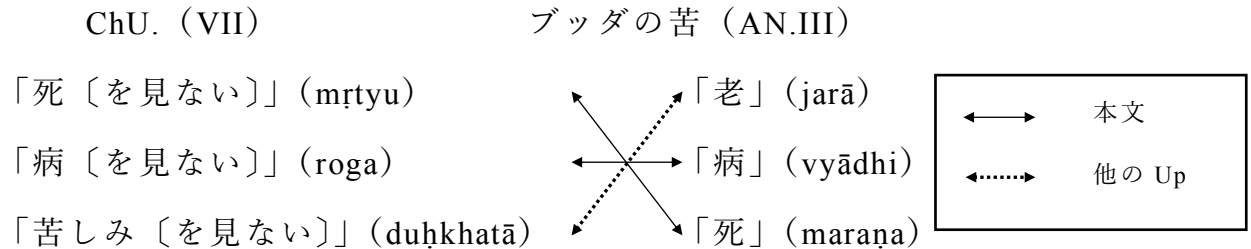
森 [1995] は、パーリ／漢訳経典における四諦説およびこれに類似する教説を網羅的に列挙した上で、「苦諦」における「苦」を四つのグループに分類する。すなわち〔1〕生・老・（病）・死〔2〕愁悲苦憂悩〔3〕怨憎会苦・愛別離苦〔4〕求不得苦・五取蘊である。そして以下のように述べる。

パーリではこのうち〔1〕〔2〕〔4〕を、漢訳では〔1〕〔3〕〔4〕を組み合わせで説明することが多い。したがってこの中で共通する部分、すなわち〔1〕と〔4〕が古いと考えられ、〔1〕のなかの「病」は省かれるものもあるから、恐らく後に付加されたものであらうと考えられる。あるいは十二縁起の支分に病はないからかも知れない。病を経験しないで老・死を迎えることもまれにはありえるからであらう。

このように四諦説および苦諦の教説においては古層の時点で既に「四苦」がある程度定型化しているようである。ここで「病」が省かれる場合があることは注目に値する。この定型表現としての「病」の不確実性が、古ウパニシャッドにおいて「病」が部分的にしかみられないことと同調しているという見方もできよう。

初期仏教における四苦の観念の成立史としては、まだ検討の余地があると思われる。初期仏典最古層においては、定型表現の「生」と「老」の他にも「憂い」や「悲泣」などの苦の観念がみられるからである。仏典の成立順からみるならば、種々の苦の観念が先にあり、これらが「老・病・死の反省」（AN.III）や「生・老・病・死の四苦」

この段階では、ChU の苦の観念と初期仏教の苦の観念との共通性がより強く見出せる。



また、初期仏典の中で最も古い思想を有していると考えられている Sn においては、苦の観念は定型表現としてはより素朴なものとなる。例えば Sn.V : Pārāyanavagga では、「生まれることと老いること」 (jātijarā) の苦しみの克服を意味する語句がみられる。

Sn.V. 5 : Mettagūmānavapucchā では、メッタグー¹⁸⁹による「一体どのよ

(Vinaya, I) として収束されていったと考えられる。例えば、釈尊の生涯という時間的前後関係からみるならば、種々の苦の観念は「老・病・死の反省」を根底においたものということになる。また、定型表現の「生」と「老」についても、これを「生・老・病・死」の省略形とみるか、あるいは「生」と「老」が古い一体の苦の観念であり、ここにさらに「死」や「病」が加えられた可能性もある。

¹⁸⁹ ヴェーダを修習する他教の尊者と考えられる。

Sn.V. 5. 1 (k. 1049)

"Pucchāmi taṃ Bhagavā, brūhi me taṃ, [icc-āyasmā Mettagū], maññāmi taṃ vedagum bhāvitattaṃ,
kuto nu dukkhā samudāgatā ime, ye keci lokasmiṃ anekarūpā" ||
尊者メッタグーは〔言った〕。

【メ】世尊よ。私はあなたに尋ねる。このことを私に話してください。私はあなたがヴェーダを修習し精通した者であると思っている。

世間的存在においては、いかなるものでも多種多様な〔苦しい〕ものがあるのであるが、一体どこからこれらの苦しみは発生してくるのか。

Sn.V. 5. 10 (k. 1058)

Te cāpi nūna paṇḍitaṃ dukkhaṃ, ye tvaṃ muni aṭṭhitā ovadeyya,
taṃ taṃ namassāmi samecca nāga, app-eva maṃ Bhagavā aṭṭhitā ova-deyya" ||

【メ】沈黙の聖者よ、あなたが自らに落とし込んだことを教えた人々、彼らもまた、確かに苦しみを放捨したのであろう。

ナーガのごとき聖者よ、私はあなたの門下に入り、あなたを礼拝する。世尊よ、私にまた〔あなたが〕自らに落とし込んだことを教えてください。

うにして、暴流を、生まれることや老いること〔の苦しみ〕を、そして
憂いや悲泣を渡り越えたのか」¹⁹⁰という問いに対して、釈尊は以下のよ
うに答える。

Sn.V. 5. 8 (k. 1056)¹⁹¹

【世】 このように居住し回って、正しく自覚し、放逸になっていな
い比丘は、行じ歩きつつ、我がものとしたものを放捨して、
生まれることや老いること〔の苦しみ〕を、憂苦や悲泣を〔渡
り越えるだろう〕。知者はまさにこの世において苦しみを放捨
するだろう。

ここでは憂い (soka) や悲泣 (parideva) が並列されているが、Sn.V に
おける定型表現としてはこのような「生まれることと老いること」が度々
見られる¹⁹²。古ウパニシャッドにみられたような「死」などの苦しみも
決して無視されていたわけではあるまいが、最初期の仏教徒は定型表現
となる程度には「生」と「老」の苦しみを重要視していたということであ
らう。

¹⁹⁰ Sn.V. 5. 4 (k. 1052)

"Yan taṃ apucchimha akittayī no, aññaṃ taṃ pucchāmi, tad iṃgha brūhi,
kathan nu dhīrā vitaranti oghaṃ jātijaraṃ sokapariddavaṇ ca, tam me munī sādhu
viyākarohi,
tathā hi te vidito esa dhammo" ||

【メ】 私が尋ねたことを、あなたは説明してくれました。また別なことを尋ねます。
さあ、そのことについて話してください。

一体どのようにして、堅固な智慧を有する者たちは暴流を渡り越えたのか。そ
して、生まれることや老いること〔の苦しみ〕を、憂苦や悲泣を〔渡り越えた
のか〕。沈黙の聖者よ、どうかよろしく、このことを私に解説してください。な
ぜなら、あなたが如実に知ったそれこそ真理だからである。

¹⁹¹ Evaṃvihārī sato appamatto bhikkhu caraṃ hitvā mamāyitāni

jātijaraṃ sokapariddavaṇ ca idh' eva vidvā pajaheyya dukkhaṃ" ||

¹⁹² V. 4 : Puṇṇakamāṇavapucchā (kk. 1045-1048), 5 : Mettagūmāṇavapucchā (k. 1052, 1056,
1060), 8 : Nandamāṇavapucchā (kk. 1079-1082), 12 : Jatukaṇṇinmāṇavapucchā (k. 1097),
17 : Piṅgiyamāṇavapucchā (k. 1120, 1122, 1123)

また、他の箇所では仏教以外の宗教者たちも生まれることや老いることの苦しみを克服しようとしていたことが伺える。

Sn.V. 4. 3 (k. 1045)¹⁹³

尊者ブンナカは〔言った〕。

【プ】誰であろうとも、クシャトリヤやバラモンであるこれらの聖人たる人々は個々別々に、神々に対する祭祀を、この世間において執り行ったのであるが、
世尊よ、彼らは祭祀を〔行う〕という道において放逸ではなかったが、我が師よ、〔彼らは〕生まれることや老いること〔の苦しみ〕を渡り越えたのであるか。世尊よ、私はこのことを尋ねる。これを私に話してください。

Sn.V. 4. 4 (k. 1046)¹⁹⁴

「ブンナカよ」と〔言って〕、世尊は〔答えた〕。

【世】〔彼らは、今のこの存在状態が続くことを〕願望し、〔神々を〕賛嘆し、〔マントラを〕詠唱し、〔神々に〕献供する。〔彼らは〕欲望により、〔欲望の対象を〕得るために〔マントラを〕詠唱する。
彼らは祭祀に縛られていて、〔今のこの〕存在状態〔が続くこと〕を欲することに染まってしまった者たちであり、生まれることや老いること〔の苦しみ〕を渡り越えることはなかった。

¹⁹³ "Ye kec' ime isayo manujā [icc-āyasmā Puṇṇako] khattiyā brāhmaṇā devatānaṃ yaññaṃ akappayimsu puthu idha loke, kaccim su te Bhagavā yaññapathe appamattā atāru jātīṇ ca jaraṇ ca mārisa, pucchāmi taṃ Bhagavā, brūhi me taṃ" ||

¹⁹⁴ "Āsiṃsanti thomayanti abhijappanti juhanti [Puṇṇakā ti Bhagavā] kāmābhijappanti paṭicca lābhaṃ, te yājayogā bhavarāgarattā nātarimsu jātijaraṇ ti brūmi" ||

Sn.V. 8. 3 (k. 1079)¹⁹⁵

尊者ナンダは〔言った〕。

【ナ】誰であれ、これらの沙門やバラモンたちは、見られたものや聞かれたものによっても清浄となると述べる。戒律行や禁欲行によっても清浄となると述べる。様々な対象によっても清浄となると述べる。

世尊よ、このようなものに基づいて行じ歩いているような彼らは、我が師よ、はたして彼らは生まれることと老いること〔の苦しみ〕を渡り越えたのか。世尊よ、私はこのことを尋ねる。このことを私に話してください。

Sn.V. 8. 4 (k. 1080)¹⁹⁶

「ナンダよ」と〔言って〕、世尊は〔答えた〕。

【世】誰であれ、これらの沙門やバラモンたちは、見られたものや聞かれたものによっても清浄となると述べる。戒律行や禁欲行によっても清浄となると述べる。様々な対象によっても清浄となると述べる。

たとえ、それ〔ぞれの立場〕に基づいて行じ歩くような彼らであっても、生まれることや老いること〔の苦しみ〕を渡り越えることはなかった、と私は述べる。

¹⁹⁵ "Ye kec' ime samaṇabrāhmaṇāse [icc-āyasmā Nando] diṭṭhe sutenāpi vadanti suddhiṃ, sīlabbatenāpi vadanti suddhiṃ, anekarūpena vadanti suddhiṃ, kaccim su te Bhagavā tattha yathā carantā, atāru jātiṃ ca jaraṇ ca mārisa, pucchāmi taṃ Bhagavā, brūhi me taṃ" ||

¹⁹⁶ "Ye kec' ime samaṇabrāhmaṇāse [Nandā ti Bhagavā] diṭṭhe sutenāpi vadanti suddhiṃ, sīlabbatenāpi vadanti suddhiṃ, anekarūpena vadanti suddhiṃ, kiñcāpi te tattha yathā caranti, nātarimsu jātijaran ti brūmi" ||

Sn.V. 4 では祭祀によって、Sn.V. 8 では見られたものや聞かれたものという哲学的探求と行によって、それぞれ生まれることや老いることの苦しみを克服しようとする姿勢がみて取れる。苦しみを渡り越えられなかったとされるこれらの者たちは、前後の文脈や祭祀、哲学的探求、行という方法から、バラモン教に属する宗教者と考えてよいと思われる。

このように、これらの経から読み取られる種々の苦の観念は、k. 1056 のように「憂い」や「悲泣」が並列されることもあるが、基本的に「生まれること」と「老いること」を中心としている。古ウパニシャッドの苦の観念と照らし合わせると、「老い」は多くの用例に共通してみられるが、「生」に関しては「不死の」を当てはめたとしても用例としては少ない。古ウパニシャッドの用例で多くみられるのは「老い」と「死」である点からすると、定型表現としては若干のズレがあるといえる。ただし、定型表現以外では初期仏典古層にも「老い」と「死」に焦点を当てる文言は存在する。

Sn.III. 8. 8 (k. 581)¹⁹⁷

このように、世間は死と老いによって害されている。

それ故に、堅固な智慧を有する者たちは世間の成り行きを知っても悲しまない。

また、古ウパニシャッドの苦の観念として本章中で注目した「病」の苦についても散見される。

¹⁹⁷ Evam abbhāhato loko maccunā ca jarāya ca,
tasmā dhīrā na socanti veditvā lokapariyāyam ||

Sn.IV. 4. 1 (k. 788)¹⁹⁸

「私は、清浄であり、最高のものであり、病気のないものを見ている¹⁹⁹。見られたものによって、人にとっての完全な清浄がある。」

清浄なものを見る人は、そのように了知しつつ、「〔これが〕最高である」と知って、〔これが〕知ることであるというように確信する。

ここでの「見られたもの」による清浄を述べる者は、後の文脈で批判される。けれどもそれは、「見られたもの」によって清浄を説くという方法が批判されているのであって、清浄を説くにあたり「無病」(aroga)

¹⁹⁸ ‘Passāmi suddham paramam arogam, diṭṭhena saṃsuddhi narassa hoti’ etābhijānam ‘paraman’ ti ñatvā suddhānupassī ti pacceti ñānam ||

¹⁹⁹ Mahāniddeśa

Paramam arogam ti paramam ārogyappattam khemappattam tāṇappattam lenappattam saraṇappattam parāyanappattam abhayappattam accutappattam amatappattam nibbānappattan ti

最高のものであり、病気のないものとは、最高のものを、病気のないことに到達したものを、安穩に到達したものを、救護所に到達したものを、避難所に到達したものを、帰依所に到達したものを、最高の境地に到達したものを、恐れのないことに到達したものを、不死に到達したものを、無死に到達したものを、寂滅に到達したものを、である。

Pj.IV. 4. 1 (k. 788)

Tattha paṭhamagāthāya tāv’ attho - na bhikkhave evarūpena dassanena suddhi hoti, api ca kho kilesamalinattā asuddham kilesarogānam avigamā sarogam eva Candābham brāhmaṇam aññaṃ vā evarūpaṃ disvā diṭṭhigatiko bālo abhijānāti : ‘**passāmi suddham paramam arogam**, tena ca diṭṭhisamkhātena dassanena **saṃsuddhi narassa hoti**’ ti ; so evaṃ abhijānanto taṃ dassanam ‘**paraman**’ ti ñatvā tasmim dassane **suddhānupassī** taṃ dassanam ‘**maggañāṇan**’ ti **pacceti**. Tam pana maggañāṇam na hoti, tenāha : diṭṭhena ce suddhī ti dutiyagāthā.

そこで、まず第一の偈の意味〔は以下の通り〕である。比丘たちよ、このような見ることによって清浄となるのではない。そうではなくて、染み付いた煩惱という垢にまみれていることにより不浄な、染み付いた煩惱という病気から離れて行かないために 病気持ちとなっている、月光バラモンあるいは他のこのようなものを見て、〔悪い〕 見解を持つに到った愚か者は〔以下のように〕了知する。「私は、清浄であり、最高のものであり、病気のないものを見ている。そしてその、見解だと考量される見ることによって、人にとっての完全な清浄がある」と。彼（愚か者）はこのように了知しつつ、その見ることが「最高である」と知って、その見ることにおいて清浄なものを見る人は、その見ることが「道を知ることである」というように確信する。しかしそれは道を知ることではない。そのため言った。「もし、見られたものによって清浄が〔あるならば〕」と、第二の偈である。

であることが言及されるという点に鑑みると、「病」(roga)を苦しみと捉えていたと読み取ることができる。

Sn.V. 7. 6-7 (kk. 1074-1075)²⁰⁰

「ウパシーヴァよ」と〔言って〕、世尊は〔答えた〕。

【世】例えば、火が風に吹かれて消えてしまうと、消失してしまつて、〔「火」としては〕数えられなくなるように、

そのように、沈黙の聖者が名称と身体（観念的存在と物質的存在）から解放されると、消失してしまつて、〔「人」としては〕数えられなくなる。

【ウ】(k. 1074 の) その者が消失してしまったならば、あるいは彼は存在しないのか。それともあるいは、恒常であることにより無病であるのか。

善いかな、沈黙の聖者よ、あなたは私に解説してください。あなたが如実に知ったこと、それが真理である。

こちらでは、沈黙の聖者について「無病」(aroga)と言われている。厳密に言えばこれは対論者ウパシーヴァの発言であり、釈尊が「無病」と言っているわけではないが、先の k. 788 と同様、病を苦しみと捉える観念はあったとみて良いだろう。むしろこれらの用例から、病を苦と捉えることは当時の宗教者間での共通認識であったとも考えられる。

以上、初期仏典最古層における苦の観念を概観すると、まず、それは

²⁰⁰ "Accī yathā vātavegena khitto [Upasīvā ti Bhagavā] atthaṃ paleti na upeti saṃkhaṃ,| evaṃ munī nāmakāyā vimutto atthaṃ paleti na upeti saṃkhaṃ" ||
"Atthaṃ gato so uda vā so n' atthi udāhu ve sassatiyā arogo,
tam me munī sādhu viyākarohi, tathā hi te vidito esa dhammo" ||

四苦のような定型表現には至っていない段階があることがわかる。それは「生まれることや老いること」を中心としており、また「死」や「病」や「憂い」、「悲泣」を含めたいくつかの観念が並列されている²⁰¹。これらの観念が、最終的には「四苦」という教説としてまとめられるに到るのであろう。

1-2. 古ウパニシャッドの苦の観念との関連性

古ウパニシャッドにおける苦の観念を今一度挙げると以下の通りである。

BĀU.III. 5. 1	飢えと渇き (aśanāyāpipāsa)、憂苦 (śoka)、痴 (moha)、 <u>老い (jarā)、死 (mr̥tyu) [を超える]</u>
BĀU.IV. 4. 25	<u>不生の (aja)、老いない (ajara)、死なない (amara)、</u> 不死の (amṛta)、恐れなき (abhaya)
ChU.IV. 15. 1	不死の (amṛta)、恐れなき (abhaya)
ChU.VII. 26. 2	<u>〔正しく見る人は〕死 (mr̥tyu) を見ない、病気 (roga)</u> <u>を見ない、苦しみ (duḥkhatā) を見ない</u>
ChU.VIII. 1. 5	<u>老いから離れた (vijara)、死から離れた (vimṛtyu)、憂</u> <u>苦から離れた (viśoka)、飢えから離れた (vijighatsa)、</u> 渇くことがない (apipāsa)、真実の欲望を有す (satyakāma)、真実の意図を有す (satyasamkalpa)

²⁰¹ 後代のものではあるが、Pj.III. 8. 15 (k. 588) では世間において思い通りにならないことの例として「死」と「病」が言及される場合もある。

yena yenā ti yenākārena **maññanti** : ‘dīghāyuko bhavissati, arogo bhavissatī’ ti, **tato taṃ aññathā** yeva **hoti**, so evaṃ maññito marati pi rogī pi hoti |

どれだけとは、どのような在り様によって、「長寿でありますように。無病でありますように」と思っても、実にそれとは異なるものになる。このように思われた彼は死にもし、病気にもなる。

ChU.VIII. 4. 1	〔アートマンという土手を〕 <u>老い (jara)、死 (mr̥tyu)</u> 、 憂苦 (śoka)、善行 (sukṛta)、悪行 (duṣkṛta) 〔は渡り 越えない〕
ChU.VIII. 7. 1	<u>老いから離れた (vijara)、死から離れた (vimr̥tyu)</u> 、憂 苦から離れた (viśoka)、飢えから離れた (vijighatsa)、 渴くことがない (apipāsa)、真実の欲望を有す (satyakāma)、真実の意図を有す (satyasamkalpa)

釈尊の四苦をはじめとするような苦の観念は、古ウパニシャッドにおける苦の観念と比較すると、すでにおおよそ現れていると言える。そして、初期仏教において四苦としてピックアップされるものと、古ウパニシャッドにおいてアートマンの形容表現として、またアートマンを体得した者の果報としてピックアップされるものには、完全な一致とは言えないものの、生や老や死が重要視されている点である程度の共通性がみられる。従って、古ウパニシャッドと初期仏教では、苦についてある程度共通する観念を持っていたと考えられる²⁰²。

²⁰² 本研究では特別に取り上げることはしなかったが、「憂苦」(śoka)の克服も共通項として挙げられる。何についての「憂い」なのかという点から何らかの関連性を導き出せるかもしれない。また、「渴愛」(taṇhā, Sk. tr̥ṣṇā)についても注目すべきであろう。「渴愛」は、釈尊によって苦の根本原因として否定されるものだが、この語は初期仏典最古層では多出するが、BĀU, ChU 本文にはみられない。古ウパニシャッド最古層では苦の根本原因というものまでは想定していなかった可能性がある。なお、この語は ChU.Bh.VI-VIII においては散見され、特に ChU.Bh.VII. 23. 1 では苦の原因として定められている。

ChU.Bh.VII. 23. 1

yo vai bhūmā mahan niratiśayaṃ bahv iti paryāyās **tat sukham** | tato 'rvāk sātiśayatvād alpam | atas tasminn **alpe sukham nāsti** | alpasyādhikatr̥ṣṇāhetutvāt | tr̥ṣṇā ca duḥkha-bījam | na hi duḥkhabījaṃ sukhaṃ dr̥ṣṭaṃ jvarādi loke | tasmād yuktaṃ nālpe sukham astīti | ato **bhūmaiva sukham** | tr̥ṣṇādiduḥkhabījatvāsambhavād bhūmnaḥ ||

実に、豊富であるもの、大いなるもの、最高のもの、多量のものという同義語、それが幸福である。それ（豊富）より低次元で、より良いものがあるから僅少である。故に、そのような僅少において幸福は存在しない。僅少は、尽きることの

古ウパニシャッドについていうならば、ChU には BĀU ではみられなかった「病」を苦しみとする観念が現れており、この点では釈尊の四苦の一つである「病苦」との共通性が見出せる。後藤 [1996, p. 884] は釈尊の「病苦」と BĀU におけるアートマンの「恐れない」の対応関係について、「Buddha の教説に於ては、人間の通常の人生で避けられない苦しみという、いわば市民的次先での見方に重点が置かれていると言える」と指摘する。この点からすると、ChU に「病苦」の観念がみられることは古ウパニシャッド内で苦の見方の比重が変わっていつていることを意味し、釈尊が持っていたような苦の観念に近づいているといえよう。

また、仏教における苦の観念が四苦として定型化するまでの過程を遡ることで、古ウパニシャッドの苦の観念との近似性をより明確に見出し得る。特に AN.III にみられるような若き日の釈尊の反省は、後に四苦として大成される苦の観念よりも ChU.VII との共通性が見出しやすいのである。ただし、初期仏典最古層の定型表現としては「生まれることや老いること」が挙げられているように、初期仏教においても最初は「病苦」に対する比重はそれほど大きくはなかった可能性が推察できる。

以上、本節では古ウパニシャッドと初期仏教における苦の観念に関して、その共通性について検討した。結果として、両者にはある程度の共通性が見受けられるのだが、病を苦として扱う点で ChU にみられる苦の観念は BĀU のそれよりも釈尊の苦の観念に近づいているといえる。苦

ない渴愛の原因であるから。そして、渴愛は苦しみの種である。実に、世間において、熱などの苦しみの種が幸福であるとは見られないから。それ故に、僅少において幸福は存在しないというのは妥当である。故に、**豊富こそ幸福である**。豊富が渴愛などの苦しみの種であることはありえないからである。

また、釈尊の四苦における「病」は vyādhī であり、古ウパニシャッドにおいて「病氣」を表す語である roga でも upa-√tap でもない。また、Sn 中で用いられる「病氣」を表す語は roga であることから、初期仏典内でも「病」を表す語に変遷がみられるといえる。

の観念の発達史のようなものを想定する場合、ChU が一つのポイントとなるかもしれない。

次に関連性を検討すべきはこれらの苦をどのように克服していくかという点である。これについて、古ウパニシャッドではアートマンの体得にそれを求め、初期仏教では苦しみの原因たる「貪り」や「執着」を放捨することでそれを実現しようとしてきた。これらを実現する修行法、そしてここに通底する両者の思想にどのような関連性があるのか、あるいはないのか、次節以降でさらに検討していこう。

2. $\sqrt{\text{smṛ}}$ 派生語にみる思想的関連性

2-1. 初期仏典における sata / sati の理解

第1節に次いで、本節では、第2章で得た古ウパニシャッドにおける $\sqrt{\text{smṛ}}$ 派生語の理解をもとに、Sn における $\sqrt{\text{smṛ}}$ 派生語、すなわち sata (Sk. *smṛta*) / sati (Sk. *smṛti*) の理解及び、この語を含む経の解釈について、一つの見方を提案したい。

Sn 中の sata / sati には対象が明記されず、先学によって「よく気をつけて」²⁰³、「正しい想念」²⁰⁴などと訳されてきた。そして荒牧 [1986] 及び並川 [2020] [2021ab] は、これらの語は自己存在を対象とするものとして理解している²⁰⁵。また、初期仏典最古層における sata / sati の用法や意義については、並川氏によって詳細に検討が為されている。それに

²⁰³ 中村 [1958]

²⁰⁴ 宮坂 [2002]

²⁰⁵ 荒牧 [1986]: 「あるがままにいまこの存在を自覚しつづけて」、並川 [2021ab]: 「〔自己の存在を〕正しく自覚して」などと訳される。

よると、初期仏典最古層における sata / sati は、仏教興起時代において修行の第一歩あるいは根幹として位置付けられるように用いられている。

第2章でみたように、古ウパニシャッド最古層における√smṛ 派生語は、一部に自身以外のものを対象とする用例もあるものの、基本的には自身の行為、自身の身体、自身を含む世界を対象としている。概して、自己存在に関することを対象としているといえる。加えて、このような対象を持つ場合、この行為に付随して理想的境地への到達が説かれるなど、教説自体の重要度が比較的高い。従って、初期仏典における sata / sati と比較したとき、そこには古ウパニシャッドの√smṛ 派生語との萌芽的近似性が伺える。古ウパニシャッドの用例をもとに解釈するならば、Sn の重要な文脈でみられる sata / sati についても、自己存在を対象とする蓋然性は高いといえよう。

2-2. sata / sati を含む経の解釈の一例

古ウパニシャッドに基づいて Sn を解釈する一例として Sn.V. 7: Upasīvamāṇavapucchā を取り上げたい。この経は若き学僧であるウパシーヴァと釈尊の問答を綴ったものだが、この経には古ウパニシャッドとの近似性を感じさせる内容がいくつか含まれる。

Sn.V. 7. 2 (k. 1070)²⁰⁶

「ウパシーヴァよ」と〔言って〕、世尊は〔答えた〕。

【世】あなたが、何もないことを観察しつつ、〔自分に対する〕正しい自覚を持っているならば、「何も存在しない」ということに

²⁰⁶ ākiñcaññaṃ pekkhamāno satīmā [Upasīvā ti Bhagavā], n' atthī' ti nissāya tarassu oghaṃ, kāme pahāya virato kathāhi taṇhakkhayaṃ nattamahābhīpassa ||

依拠して暴流を渡り越えるがよい。

あなたは欲望の対象を放捨して、〔議論につぐ〕議論をやめて、
渴愛が尽きてなくなるのを昼夜を問わず見つめるがよい。

ここでは、「何もない」「何も存在しない」という境地に立ち、正しい自覚 (sati) を持ち、暴流を渡るとある。このうち「暴流を渡る」という表現は、苦しみ克服といった理想的境地に到達することである。この他には「束縛を捨てる／束縛からの解放」²⁰⁷や、あるいはストレートに「寂滅する」²⁰⁸など、表現方法は種々あるが、Sn.IV, V では多出する表現である。そしてこの前後には順不同ではあるが「教えを知ること」や「修行すること」が組み込まれているのがこの表現の基本的な構造である²⁰⁹。なお、この k. 1070 のように「何も存在しない境地」と表現されるものを要素として含むのはどちらかといえば例外的でもある。

このうちの正しい自覚 (sati) を持つ→暴流を渡り越えるという構造を中心に考えていこう。第2章で示した ChU.VII. 26. 2²¹⁰では、確固たる憶念 (smṛti) の獲得→すべての束縛の解消、そして「暗黒の彼岸を示す」と説かれていた。この「暗黒の彼岸を示す」とは、ChU.VII. 1. 3²¹¹において「憂苦の彼岸へと渡り越えさせよ」と言って教説が求められたこと

²⁰⁷ Sn.IV. 4. 7 (k. 794)など。

²⁰⁸ Sn.V. 9. 4 (k. 1087)など。

²⁰⁹ 並川 [2020] 参照。

²¹⁰ ChU.VII. 26. 2

食物が清浄であるとき、本性が清浄である。本性が清浄であるとき、憶念は確固たるものである。憶念を獲得するとき、全ての束縛の解消がある。汚濁が取り除かれたその者のために、尊師サナトクマーラは暗黒の彼岸を示す。人々は彼(サナトクマーラ)をスカンダと称する。人々は彼をスカンダと称する。

²¹¹ ChU.VII. 1. 3

【ナ】尊師よ、このような私は聖句を知っているのみで、アートマンを知らない。実に、尊師のような人々から私が聞いたことは「アートマンを知る者は憂苦を渡り越える」ということである。尊師よ、この私は憂い苦しんでいる。尊師はこの私を憂苦の彼岸へと渡り越えさせよ。

に端を発しているものである。そのため、この「暗黒の彼岸を示す」は、苦しみの克服という点で「暴流を渡り越える」と同義とみなせるのではないか。つまり、Sn における sati を用いた基本構造が ChU 内にみられるということになる。

また Sn.V. 7 では、「欲望の対象を放捨して」(k. 1070) や「一切の欲望の対象について、貪欲から離れており」(k. 1072²¹²) とある。このような表現は Sn 内で多出するが、同じく ChU.VII. 24. 2²¹³でも欲望の対象からの脱却を意味するであろう表現がみられた。そこでは現世における牛や馬、黄金などの俗的な財産を拠り所 (pratiṣṭhā) としてはいけないと批判されるが、これら俗的な財産を否定する表現は Sn にもみられる²¹⁴。これらの間では、何故財産に価値を見出してはいけないのかを説く意図はやや異なるが、俗的な財産に価値を見出さないという点ではこちらも共通要素とみることができよう。

²¹² Sn.V. 7. 4 (k. 1072)

sabbesu kāmesu yo vītarāgo [Upasīvā ti Bhagavā] ākiñcaññaṃ nissito hitva-m-aññaṃ
saññāvimokhe parame vimutto, tiṭṭheyya so tattha anānuyāyī ||

「ウパシーヴァよ」と〔言って〕、世尊は〔答えた〕。

【世】一切の欲望の対象について、貪欲から離れており、何もないことに依拠しており、他のものを捨てて、

想念からの最高の解脱において解放された者は、彼は〔他のものに〕従って行くことなく、そこ（何もないこと）に安立するだろう。

²¹³ ChU.VII. 24. 2

【サ】この世において、牛と馬とを偉大さと称す。象や黄金、奴隷や妻、土地、住居を〔偉大さと称す〕。〔しかし、〕私はそのように言わない。

「私は〔こう〕言う」と彼（サナトクマーラ）は述べたとされる。「何故ならば、あるものは他のあるものを拠り所としているからである」と。

²¹⁴ Sn.IV. 1. 4-5 (kk. 769-770)

khettaṃ vatthūṃ hiraññaṃ vā gavāssaṃ dāsaporisaṃ
thiyo bandhū puthu kāme yo naro anugijjhati, ||
abalā va naṃ balīyanti, maddante naṃ parissayā,
tato naṃ dukkhaṃ anveti nāvaṃ bhinnam ivodakaṃ ||

土地であれ、住处であれ、黄金であれ、牛と馬であれ、奴隷と召使いであれ、多くの女性であれ、多くの親族であれ、ある人が個々別々に欲望の対象を貪求するならば、力なき者たちがその人を虐げ、諸々の危機がその人を押し潰す。そうすると、その人に苦しみが次々と入っていく。壊れた船に水が〔入っていく〕ように。

次に「何も存在しない」という境地について考えてみたい。この境地は基本的に後代に発達する禅定の境地の一端が現れているものと理解される²¹⁵。この境地を古ウパニシャッドに基づいて解釈してみたい。

ChU.VII では前述の通り、その最も中心となる教説として、VII. 24. 1 において「他のものを見聞覚知しない」という、「豊富」(bhūman) と呼ばれる境地が示されている。これは、ChU.VII. 24. 2 にて説かれる豊富の抛り所に関する記述と、25. 1 にて説かれる豊富の遍在性に関する記述により、二元性がなく、抛り所がなく、自他を含めて認識対象がなくなるという境地を示したものであった。Sn.V. 7 における「何も存在しない」という境地を、ChU.VII におけるこの境地に関連づけられないだろうか。

この Sn.V. 7 では、「名称と身体からの解脱」や「識別作用がなくなること」「分量がなくなること」が説かれる。

Sn.V. 7. 5 (k. 1073)²¹⁶

【ウ】一切を見通す眼を持つ者よ、もし [k. 1072 の] その人が〔他

²¹⁵ 中村 [1958] によって「無所有」、荒牧 [1986] によって「いかなる存在も存在しなくなった禅定の世界」などと訳される。中村 [1958, p. 422] によると、

原語 ākiñcañña は無一物、何も存在しないことをいう。註釈 (CuN.; Pj.) によってみても、ここでは無所有処定を意味している。ただし註釈が書かれたときにはすでに四無色定の観念が成立していたから、ブッダは無所有処定からさらに非想非非想定に入り、さらにそれを出て、より高い境地に入ったと説明している。しかしこれは明らかに原文からそれた説明である。

また、中村 [1971, pp. 228-232] 参照。同 [pp. 230-231] では、以下のように述べる。ここで『所有がない』というのは、自分に属するものが無いという意味である。かれは、『内にも外にもくになにもものも存在しない>と観ずる』のである。これに類した表現は、古い詩句の中に数多く認められる。そこで言い得ることは、最初期の原始仏教では、恐らく仏教以前からあったジャイナ教その他の仏教外の思想の影響を受けて『無所有』という境地をめざし、その境地を実現するために禅定を修していたのに、のちにパーリ文『中部』経典の原型がつくられた頃には、その表現がすてられて、それが仏教外の修行者<外道>であるアーラーラ・カーラーマに帰せられるに至ったのであろう。

²¹⁶ tiṭṭhe ce so tattha anānuyāyī pūgam pi vassānaṃ samantacakkhu,
tatth' eva so sītisiyā vimutto, bhavetha viññānaṃ tathāvidhassa ||

のものに〕従って行くことなく、長年に渡ってもそこに安住するならば、

彼はまさにそこにおいて解放されて、清涼となるだろうか。〔そして〕 その種の人には識別作用は存在するのか。

Sn.V. 7. 6 (k. 1074)²¹⁷

「ウパシーヴァよ」と〔言って〕、世尊は〔答えた〕。

【世】例えば、火が風に吹かれて消えてしまうと、消失してしまつて、〔「火」としては〕数えられなくなるように、
そのように、沈黙の聖者が名称と身体から解脱すると、消失してしまつて、〔「人」としては〕数えられなくなる。

Sn.V. 7. 8 (k. 1076)²¹⁸

「ウパシーヴァよ」と〔言って〕、世尊は〔答えた〕。

【世】消失してしまつた者には分量はない。あるものによってその者を語ることができるようなもの、それは彼にはない。
一切の存在が根絶してしまつたとき、一切について語る方法もまた根絶してしまうのである。

「名称と身体」(nāmakāya) という語は、Sn 中にみられる「名称と色形」(nāmarūpa) との関連が想定され²¹⁹、観念的存在と物質的存在のこと

²¹⁷ accī yathā vātavegena khitto [Upasīvā ti Bhagavā] atthaṃ paleti na upeti saṃkhaṃ, evaṃ munī nāmakāyā vimutto atthaṃ paleti na upeti saṃkhaṃ ||

²¹⁸ atthaṃ gatassa na pamāṇam atthi, [Upasīvā ti Bhagavā] yena naṃ vajjū, taṃ tassa n' atthi, sabbesu dhammesu samūhatesu samūhatā vādapathā pi sabbe ti ||

²¹⁹ 例えば Sn.V. 12 では、名称と色形についての貪りから離れることが説かれる。「名称」が観念的存在、「色形」が物質的存在を意味するが、身体は物質的要素に含まれると考えられる。

Sn.V. 12. 5 (k. 1100)

Sabbaso nāmarūpasmiṃ vītagedhassa brāhmaṇa āsavāssa na vijjanti, yehi maccuvasaṃ vaje ti ||

バラモンよ、あらゆる面で、名称と色形についての貪りから離れた

を示すと考えられる。そして「名称と色形」(nāmarūpa)は古ウパニシャッドにおいてもみられる語である。これらは、例えば BĀU.I²²⁰や ChU.VI²²¹に説かれるような、単一なる有(sat)＝アートマンからの現象世界の展開過程に組み込まれるものである。そして古ウパニシャッドでは、有から展開したものは有へと帰入していくと考えられている²²²。つまり、名称と色形は単一なる有＝アートマンから展開したものであるが、アートマンを体得すると、その者にとって一切はアートマンとなり、その展開や区別はなくなり、自他を含めて認識対象がなくなるということ

この者にとって、これによって死に屈服してしまうような諸々の漏れ入るような煩悩は存在しない。

²²⁰ BĀU.I. 4. 1

ātmaivedam agra āsīt puruṣavidhaḥ | so 'nuvīkṣya nānyad ātmano 'paśyat | so 'ham asmīty agre vyāharat | tato 'hamnāmābhavat |

ここには最初、人間の形をしたアートマンだけが存在していた。それは見渡して、自分自身の他には何も見なかった。それは最初に「私は存在している」と発言した。それから「私」という名前が生じた。

²²¹ ChU.VI. 2. 1

sad eva somyedam agra āsīd ekam evādvitīyam | tad dhaika āhur asad evedam agra āsīd ekam evādvitīyam | tasmād asataḥ saj jāyata ||

愛しい者よ。最初において、ここには有のみがあった。〔それは〕唯一であり、第二のものはなかった。ところが、ある人々は「最初において、ここには非有(asat)のみがあった。〔それは〕唯一であり、第二のものはなかった。その非有(asat)から有は生じた」と言うそうだ。

ChU.VI. 3. 2

seyam devataikṣata | hantāham imās tisro devatā anena jīvenātmanānupraviśya nāmarūpe vyākaravāṇīti ||

そのようなこの神格(有)は〔自身を〕見ながら考えた。「さあ、私はこれら三つの神格(熱、水、食物)の中に、この生命としてのアートマンとして入り込み、名称と色形とを展開しよう。

²²² なお、この帰入が起こるタイミングや帰入自体の意味合いは教説によって様々であり、死亡時や智慧を体得した時など、一定しない。例えば前述の ChU.VII. 26. 2 に説かれる単一、三重、五重...も現象世界の展開を表すものと考えられるが、この箇所に対するシャンカラの註釈では以下のように述べられる。

ChU.Bh.VII. 26. 2

kiñca sa vidvān prāk sṛṣṭiprabhedād **ekadhaiva bhavaty** ekadhaiva ca saṃs **tridhādi-** **bhedair** anantabhedaprakāro bhavati sṛṣṭikāle | punaḥ saṃhārakāle mūlam eva svam pāramārthikam ekadhābhāvam pratipadyate svatantra eveti...

さらにまた、彼は、知者は、創造において分かれる前には、まさに**単一になる**。そして単一でありながらも**三重**などの諸々の区別によって、創造の時には無限の区別の種類をもつ。また帰滅の時に、根本たる自身を、つまり究極的なものである単一なる状態をまさに自立者として獲得する...

である。Sn における「名称と身体からの解脱」「識別作用がなくなること」「分量がなくなること」は、ChU.VII を始めとした古ウパニシャッドに説かれるような、自他を含めて認識対象がなくなる境地に相当すると考えられないか。そう考えると、Sn.V. 7 における「何も存在しない」という境地も認識対象がなくなる境地に関連づけて解釈することができる。つまり、正しい自覚の獲得→束縛の解消という智へのプロセスの基本構造の共通性は前述した通りだが、これに関わる理想的境地という点にも共通性を見出す可能性が考えられるのである。

このような認識対象がなくなる理想的境地に関連する問題として、第 3 節においては「見る(√drś)、聞く(√śru)、思う(√man)、認識する(vi-√jñā)」という四語を用いた表現による両思想の関連性について、続けて考察していこう。

3. 見聞覚知表現にみる思想的関連性

3-1. 初期仏典における見聞覚知表現

本節では、第 3 章にて行った古ウパニシャッドにおける見聞覚知表現の考察を承けて、Sn にみられる見聞覚知表現の解釈について、一つの見方を提示したい。

Sn.IV, V において見聞覚知表現がみられる箇所は種々あるが²²³、一貫して見聞覚知されたもの、あるいは見聞覚知することが仏教の立場から批判されている。しかし、これら見聞覚知表現が何を示すのかについては判然としない。そこで以下では、古ウパニシャッドにおける見聞覚知

²²³ IV. 2 : Guhaṭṭhaka-sutta (k. 778), IV. 4 : Suddhaṭṭhaka-sutta (k. 788, 790, 793), IV. 5 : Paramaṭṭhaka-sutta (k. 797, 798, 802), IV. 6 : Jarā-sutta (k. 808, 812, 813), IV. 9 : Māgandīya-sutta (k. 839, 840, 846), IV. 12 : Cūḷaviyūha-sutta (k. 887), IV. 13 : Mahāviyūha-sutta (k. 897, 901, 914), V. 8 : Nandaṃāṇavapucchā (kk. 1078-1083), V. 9 : Hemakāṇavapucchā (k. 1086)

表現を参考にしつつ、Sn における見聞覚知表現が何を示すのか考えてみたい。

種々ある見聞覚知表現のうち、例えば Sn.IV. 6 : Jarāsutta にみられるようなものは、第 3 章で確認した①「一般的な動作」の意味で用いられているといえる。

Sn.IV. 6. 5 (k. 808)²²⁴

見られもし、また聞かれたもしたそれらの人々であるが、この者たちの名前はこれであると言われるけれども、
人が逝去したとき、〔その人の〕名前のみが残り、話されるだろう。

ここでは、見聞覚知の動作の対象は一般的な人である。けれども、この他の用例ではその対象が必ずしも明確に表されるものばかりではない。そのような用例として、例えば以下のようなものがある。

Sn.IV. 12. 10 (k. 887)²²⁵

そして、見られたもの、聞かれたもの、戒律行や禁欲行、思われたもの〔など〕、これらに依拠して、〔自分以外を〕軽蔑して見る者は、

〔自身の〕確知に立って、〔自身の確知を〕喜びながら、相手は愚か者であり、未熟者であると言う。

²²⁴ Ditthā pi sutā pi te janā, yesaṃ nāmaṃ idaṃ pavuccati, nāmaṃ evāvasissati akkheyyaṃ petassa jantuno ||

²²⁵ Ditthe sute sīlavate mute vā ete ca nissāya vimānadassī vinicchaye t̥hatva pahassamāno ‘bālo paro akusalo’ ti cāha ||

ここでは、見聞覚知されたものに依拠して相手を愚か者と批判する者が示される。そしてこのような者たちは「貪欲に染まっている」として批判される²²⁶。しかし、見聞覚知されたものが何であるのかは不明である。少なくとも、それによって自身の見解の優位性を述べようとする者たちがいる中で、仏教の立場としては、それに依拠しても真に清浄を述べることはできないというのである²²⁷。

その他、以下に示す用例でも同様に、見聞覚知されたもの／見聞覚知することに基づいて自らの主張をする者がいる中で、仏教側は一貫してそれらを批判している。

Sn.IV. 13. 3 (k. 897)²²⁸

何であれ、個々別々に提唱された諸々の意見があるのだが、知者はそれらのどれにも近寄らない。

見られたもの、聞かれたものについて、待望を為すことのないまま、
近寄ることのないその者は何に近寄っていくというのか。

²²⁶ Sn.IV. 12. 14-15 (kk. 891-892)

‘Aññaṃ ito yābhivadanti dhammaṃ, aparaddhā suddhim akevalīno,’

evaṃ hi tithyā puthuso vadanti, sandiṭṭhirāgena hi te 'bhirattā ||

‘Idh' eva suddhi' iti vādiyanti, nāññesu dhammesu visuddhim āhu,

evaṃ pi tithyā puthuso niviṭṭhā sakāyane tattha daḷhaṃ vadānā ||

それ故に、自分以外の〔者が唱える〕真理を〔劣っていると〕批判する者たち、〔彼らは〕清浄を損なっており、一流に属する者たちではない。

実に、このように、外道たちは種々に批判し合っている。何故なら、彼らは正しい見解に対する貪欲に染まりきっているからである。

彼らは「ここにのみ清浄がある」と言う。それ以外の真理において、清浄を述べることはない。

このようにも、外道たちは自身の行く道に個々に滞んでいる。そこにおいて、頑なに〔清浄を〕述べながら。

²²⁷ この他、見聞覚知されたものに基づいて「清浄を述べる」ことが示される経もある。これについては後述。

²²⁸ Yā kāc' imā sammutiyo puthujjā, sabbā va etā na upeti vidvā,
anūpayo so upayaṃ kim eyya ditthe sute khantim akubbamāno ||

Sn.IV. 13. 7 (k. 901)²²⁹

厭われるような苦行に依拠して、そしてまた、見られたもの、聞かれたもの、思われたものを、
人々は声高に清浄であるとしてがなり立てるが、彼らは存在するものと存在しないものに対する渴愛から離れていない。

Sn.IV. 13. 20 (k. 914)²³⁰

彼は一切の真理の中であって、何であれ、見られたもの、聞かれたもの、思われたものに対して無敵となっている。

このような、重荷を下ろして、〔重荷〕から離れた沈黙の聖者は、概念構想することなく、喜ぶこともなかったので、願求することもないだろう、と世尊は〔言った〕。

第3章で述べたように、古ウパニシャッドにおける見聞覚知表現には①「一般的な動作」、②「教説もしくは宗教的实践によって知ること／体得すること」、③「アートマンの性質による否定表現」の意味がある。そして、見聞覚知表現を用いて理想の境地を説く場合、その意味は①を除いて②か③となる。これらによって上述のような見聞覚知表現を解釈すると、以下のような解釈が可能になる。まず②「教説や宗教的实践によって知ること」の場合、この見聞覚知表現は他教説批判を意味することになる。すなわち釈尊が「(アートマンなどの真理が)見聞覚知された(理

²²⁹ Tapūpanissāya jigucchitaṃ vā atha vā pi dittham va sutam mutam vā uddhamsarā suddhim anutthunanti avītataṇhāse bhavābhavesu ||

²³⁰ Sa sabbadhammesu visenibhūto, yaṃ kiñci dittham va sutam mutam vā, sa pannabhāro muni vippayutto na kappiyo nūparato na patthiyo" ti Bhagavā ti ||

解された) ことによる清浄を主張する者たち」は「渴愛から離れていない」(k. 901) として彼らを批判しているということになる。ところが、ここに③「アートマンの性質による否定表現」を加味するならば、釈尊の主張と古ウパニシャッドの思想に近似点を見出す解釈をもなし得る。すなわち、アートマンはその性質(純粹主観性、遍在性など)によって本来「見聞覚知されない」ものであり、従って「見聞覚知しない」のが理想の境地であり「見聞覚知する」のはその逆である。それにも関わらず「見聞覚知されたアートマン」や「アートマンを見聞覚知すること」による清浄を主張する者がいて、つまり間違った理解をしている者がいて、釈尊は彼らを「見聞覚知されるようなものはアートマンではない」「見聞覚知することを放捨すべきである」として批判していることになるのである。

このように、これらを含む Sn における見聞覚知表現について、古ウパニシャッドに基づくことで、確定には至らないにせよ、ある程度解釈の可能性を限定できよう。②「教説や宗教的实践によって知ること」によるならば、Sn における見聞覚知されたものを批判する態度は、単にバラモン教を始めとする他教を批判しているものと言える。しかし一方で、古ウパニシャッドにおいて ChU.VII にあったような「見聞覚知しないことを肯定」する思想がみられることは重要である。③「アートマンの性質による否定表現」によるならば、Sn における「見聞覚知されたものへの批判」は、古ウパニシャッドにおける「見聞覚知しないことの肯定」に関連するという見方も可能である。その場合、古ウパニシャッドと初期仏教の思想は近似するという見方も可能となるのである。

この問題については、各文脈における見聞覚知が何を対象としている

かにも注意を払う必要がある。Sn においては、見聞覚知表現に関連する形で attan の語がみられる経が存在するが、これについては次項で取り扱う。そして、例えばアートマンを対象としていると推理できた場合でも、釈尊のアートマン観と古ウパニシャッドにおけるアートマン観が一致していたのかということも問題になってくる。すなわちアートマンを「見られるもの」として捉えているのか、「見られないもの」として捉えているのかである。次項では、本項を踏まえつつ、Sn における見聞覚知の対象が表されている用例を参照しながら、両者のアートマン観についてさらに少考を加えてみたい。

3-2. 初期仏典における「見聞覚知されるものの否定」

第4章では、見聞覚知表現に基づいて、古ウパニシャッドにおいて a) 経験的アートマンと超越的アートマンを求める動きがあり、b) 経験的アートマンの否定によって超越的アートマンを求める動きもあることを確認した。また、超越的アートマンを求めることで苦しみを克服しようとする動きがみられることも示した。これらに基づいて、初期仏典にみられる「見聞覚知されたものを否定する」文脈について考察したい。

見聞覚知表現の対象が示される用例の一つとして、例えば Sn. IV. 5: Paramatthakasutta がある。ここでは自らの見解に依存してこれを「最高である」(parama) とする者が仏教側から批判されるのだが、ここで見聞覚知表現が以下のように用いられている。

Sn.IV. 5. 1 (k. 796)²³¹

世間において、人がより上であるとするようなものが「最高である」と〔言って〕、〔個々の〕諸々の見解に留まっている人は、それ以外の全てを「劣ったものである」と言う。それ故に、諸々の論争に対し越えることはなかった。

Sn.IV. 5. 2 (k. 797)²³²

あるいは見られた、あるいは聞かれた、あるいは思われたものにおいて²³³、あるいは戒律行や禁欲行において、自己に功德をみるのだが、
そこで、彼はそういう〔功德〕のみを取り上げて、〔それ〕以外の全てを劣ったものとしてみる。

Sn.IV. 5. 3 (k. 798)²³⁴

〔自身が「最高である」とする〕あるものに依拠した人は、〔それ〕

²³¹ ‘Paraman’ ti diṭṭhīsu paribbasāno yad uttarimkurute jantu loke, ‘hīnā’ ti aññe tato sabba-m-āha tasmā vivādāni avītivatto ||

²³² Yad attanī passati ānisaṃsaṃ diṭṭhe sute sīlavate mute vā, tad eva so tattha samuggahāya nihīnato passati sabbam aññam ||

²³³ なお *Mahāniddesa* は attā vuccati diṭṭhigataṃ. attano diṭṭhiyā dve ānisaṃse passati としており、attan を「〔自分の〕悪見」とし、diṭṭha ~ は「悪見における見」と解釈している。

また Pj.IV. 5. 2 (k. 797)は、

Dutiya-gāthāya attho : evaṃ avītivatto ca yaṃ **diṭṭhe sute sīlavate mute** ti etesu vatthusu uppannadiṭṭhisamkhāte **attanī** pubbe vuttappakāraṃ **ānisaṃsaṃ passati**, tad eva so **tattha** sakāya diṭṭhiyā ānisaṃsaṃ ‘idaṃ seṭṭhan’ ti abhinivisitvā **aññam sabbam** parasatthārādikaṃ **nihiṇato passati**.

第二の偈の意味は「以下の通りである」。そして、このように「論争を」越えていない者は、「あるいは見られた、あるいは聞かれた、あるいは思われたものにおいて、あるいは戒律行や禁欲行において」とは、それら事物に対して生じた見解によって考量された自己に、以前において述べられた種類の功德をみる。そこで、彼はそういう〔功德〕のみに、自分の見解における功德に「これが最も優れている」と滞んで、〔それ〕以外の全てを、他の教師などを持つ人を劣ったものとしてみる。

とし、やはり attan を「生じた見解によって考量されたもの」とし、さらに diṭṭha ~ を「事物」としている。

²³⁴ Taṃ vāpi ganthaṃ kusalā vadanti, yaṃ nissito passati hīnam aññam, tasmā hi diṭṭham vā sutam mutam vā sīlabbatam bhikkhu na nissayevva ||

以外のものを劣ったものとしてみるのであるが、熟練した者たちはまさにそれを束縛であると語る。

それ故に、比丘は、あるいは見られた、あるいは聞かれた、あるいは思われたものに、あるいは戒律行や禁欲行に依拠してはいけない。

他教者が「見聞覚知された」ものを「最高である」として依存し、またそれ以外を「劣ったもの」としてみる。仏教側は、その依存は束縛であるとし「見聞覚知されたものに依拠してはいけない」と説く。前項でみた用例と同様の方向性で「見聞覚知されたもの」が批判されるのだが、ここでは見聞覚知表現とともに attan の語がみられる点に注目すべきである。

古ウパニシャッドに基づいて解釈するならば、ここでの「見聞覚知されたもの」と「自己」(attan)を関連づけて解釈できる蓋然性が高い²³⁵。その場合、ここでは「見聞覚知された自己」に依存することが束縛であるとして批判されていると読むことができる。「見聞覚知された自己」は経験的自己であり、赤松氏の表現を借りるならば「個別化された自己」である。「自我意識」と言い換えることもできよう。この場合、この文脈は経験的自己＝自我意識への依存を否定する文脈であると理解できる。

また、もう一つの用例として Sn.V. 9 : Hemakamāṇavapucchā がある。

Sn.V. 9. 3 (k. 1086)²³⁶

【世】ヘーマカよ。この世において、見られた、聞かれた、思われ

²³⁵ Sn における attan は、先行研究によっては ā-√dā の pp. と解釈される場合もある。その場合でも見聞覚知によって「得られたもの」となるので、「経験的なもの」として理解できるだろう。

²³⁶ "Idha diṭṭhasutamutaviññātesu piyarūpesu Hemaka chandarāgavinodanaṃ nibbānapadam accutaṃ ||

た、認識された²³⁷、愛しむべき対象²³⁸に対しての、
意欲や貪欲²³⁹を払いのけることが、不死なる涅槃への道である。

ここには「見聞覚知された愛しむべき対象 (piyarūpa)」とある。Sn における rūpa は物質的存在と理解される。古ウパニシャッドにおける rūpa は、nāma とともにアートマンから展開したものである。また、アートマンから展開した一切(としてのアートマン)が「愛しむべきもの」(priya) とされることは、BĀU. II. 4. 5 でみた通りである²⁴⁰。古ウパニシャッドを介するならば、この Sn の「見聞覚知された愛しむべき対象」はアートマンから展開したところの一切に相当するといえよう。それはすなわち見聞覚知可能な経験的アートマンであるともいえる。これに対する意欲や貪欲を払いのけるよう説かれており、従ってこの文脈もまた経験的アートマンを否定する文脈として理解することができる。

また、Sn.V. 8 : Nandamāṇavapucchā では「見聞覚知されたもの」が主題となっている。

Sn.V. 8. 3 (k. 1079)²⁴¹

²³⁷ Pj には注釈なし。Cullaniddesa では、ditthan ti cakkhuno diṭṭhaṃ, sutan ti sotena sutam, mutan ti ghāyitaṃ, jivhāya sāyitaṃ, kāyena phutṭhaṃ, viññātan ti manasā viññātaṃ とある。muta を「嗅がれたもの、舌によって味われたもの、身体によって触れられたもの」と解釈している。

²³⁸ Pj には注釈なし。Cullaniddesa では、sātarūpa 「喜ばしい対象」とされる。

²³⁹ そもそも chanda, rāga は何を表すのか。アピダルマにおいては chanda には善悪がないとされる。rāga は kāma と同じ意味で使う時もある。さしあたり、語義より chanda を「興味関心を向けること」、rāga を「苦しみが発生しうる程度に欲しがること」と解釈しておく。

²⁴⁰ 第 4 章を参照。

²⁴¹ "Ye kec' ime samanabrāhmaṇāse [icc-āyasmā Nando] ditthe sutenāpi vadanti suddhim, sīlabbatenāpi vadanti suddhim, anekarūpena vadanti suddhim,

尊者ナンダは〔言った〕。

【ナ】 誰であれ、これらの沙門やバラモンたちは、見られたものや聞かれたものによっても清浄となると述べる。戒律行や禁欲行によっても清浄となると述べる。様々な対象²⁴²によっても清浄となると述べる。

世尊よ、このようなものに基づいて行じ歩いているような彼らは、我が師よ、はたして彼らは生まれることと老いること〔の苦しみ〕を渡り越えたのか。世尊よ、私はこのことを尋ねる。このことを私に話してください。

Sn.V. 8. 4 (k. 1080)²⁴³

「ナンダよ」と〔言って〕、世尊は〔答えた〕。

【世】 誰であれ、これらの沙門やバラモンたちは、見られたものや聞かれたものによっても清浄となると述べる。戒律行や禁欲行によっても清浄となると述べる。様々な対象によっても清浄となると述べる。

たとえ、それ〔ぞれの立場〕に基づいて行じ歩くような彼らであつても、生まれることや老いること〔の苦しみ〕を渡り越えることはなかった、と私は述べる。

Sn.V. 8. 6 (k. 1082)²⁴⁴

kaccim su te Bhagavā tattha yathā carantā, atāru jātiñ ca jarañ ca mārisa,
pucchāmi tam Bhagavā, brūhi me tam" ||

²⁴² 見聞覚知の対象となるようなものを意味すると理解しておく。あるいは Bhv. により戒律行などを含めた「様々な有り様で」と読むこともできるか。なお、Pj.V. 8. 3 では以下のように註釈している。

Tattha **anekarūpenā** ti kotukamaṅgalādinā pi

そこで「**様々な対象によって**」とは「瑞相などによっても」である。

²⁴³ "Ye kec' ime samaṇabrāhmaṇāse [Nandā ti Bhagavā]

ditṭhe sutenāpi vadanti suddhim, sīlabbatenāpi vadanti suddhim, anekarūpena vadanti suddhim,

kiñcāpi te tattha yathā caranti, nātarimsu jātijaran ti brūmi" ||

「ナンダよ」と〔言って〕、世尊は〔答えた〕。

【世】私は「全ての沙門やバラモンたちが生まれることと老いること〔の苦しみ〕に覆われている」と言ったのではない。

この世において、あるいは見られたもの、あるいは聞かれたもの、あるいは思われたもの、あるいは戒律行や禁欲行をも、全て放捨して、様々な対象をも全て放捨して、渴愛〔がどのようなものであるか〕を完全に知ることによって、〔煩悩が〕漏れ入ることがなくなった者たち、彼らはまさに暴流を渡り越えた人たちである、と私は言う。

ここでは、沙門・バラモンたちの中に「見聞覚知されたものによって清浄となる」と述べる者たちがいるが、その者たちは「生まれることや老いることの苦しみを渡り越えなかった」とされる。そして、見聞覚知されたものを放捨した者が「暴流を渡り越えた者である」とされる。

この文脈では、見聞覚知されたものが何なのかという点について明らかではないが、そもそも見聞覚知されたものとは認識の対象たりうるものと言うことができ、換言すれば経験可能なこの一切であると言える。Sn の先の二例では、見聞覚知されたものは「愛しむべきものたりうるこの一切」あるいは「経験的自己」を指すと考えられるものであった。この用例によるならば、ここでの「見聞覚知されたもの」も「愛しむべきものたりうるこの一切」「経験的自己」を指すと考えられる。古ウパニシヤッドに基づくならば、これらは同じものであり、すなわち「(自己を含

²⁴⁴ "Nāham 'sabbe samaṇabrāhmaṇāse [Nandā ti Bhagavā] jātijarāya nivutā' ti brūmi, ye s' idha dīṭṭham va sutam mutam vā sīlabbatam vā pi pahāya sabbam anekarūpam pi pahāya sabbam taṇham pariññāya anāsavāse, te ve 'narā oghatinnā' ti brūmi" ||

む) 経験可能なこの一切」に相当すると理解することができる。

また、苦しみを指すと考えられる「生まれること」や「老いること」は古ウパニシャッドでは超越的アートマンを体得することによって克服される苦しみとして列挙されるものであった。従って Sn.V. 8 では、この一切＝経験的自己を放捨する→苦しみを克服するという、古ウパニシャッドと同様の苦の克服のプロセスが見出せると言えるのではないか。

このように、Sn における「見聞覚知されたもの」の否定は、古ウパニシャッドに基づくことで、経験的自己の否定として読解することができる²⁴⁵。これにより、第 4 章で指摘した a) 経験的アートマンと超越的アートマンを求める動きがあり、b) 経験的アートマンの否定によって超越的アートマンを求める動きもある、に加えて

c) 古ウパニシャッドと初期仏典においてみられる「見聞覚知されたものの否定」が、経験的自己の否定として両教説における共通事項にあたるのではないか

という点が指摘できる。これによって見出せる経験的自己の否定→苦しみの克服という苦の克服のプロセスは、古ウパニシャッドにも同様にみられるものである。

²⁴⁵ この他、Sn.IV. 4. 3 (k. 790)にも attan の語が関わる見聞覚知表現がみられる。

Na brāhmaṇo aññato suddhim āha diṭṭhe sute sīlavate mute vā,
puññe ca pāpe ca anūpalitto attañjaho na-y-idha pakubbamāno ||

真のバラモンは、他のものによって清浄を説かない。見られたもの、聞かれたもの、戒律行や禁欲行、思われたものにおいて〔清浄を説かない〕。

福德や悪において、汚染されていない〔真のバラモン〕は、得たものを捨てた者であり、この世において〔福德や悪を〕形成していない人である。

ここにみられる attan も、ātman と読むにしろ ā-√dā, pp. と読むにしろ、経験的なものを否定する文脈として読むことができよう。

4. 放捨されるべき世界

前節では、古ウパニシャッドと初期仏典においてみられる「見聞覚知されたものの否定」が、経験的自己の否定として両教説における共通事項にあたるのではないか、という点について述べた。本節では、古ウパニシャッドと初期仏教において「見聞覚知されるものの否定」「経験的アートマンの否定」が共通していたとするならば、逆に何が両者の違いとなったのか、という問題について考えたい。そしてこの問題に対して、両者の「世界に対する姿勢」に違いがあるという提案をしたい。

第5章で確認した通り、古ウパニシャッドにおいては「世界を我がものとしようとする」姿勢がみられる。その一方で、初期仏典においてはその逆の姿勢が見てとれる。すなわち「世界を放捨しようとする」姿勢である。とはいえ、直接的に「世界を放捨する」という文言があるわけではない。

Sn において「世界」を表す語として一般的なのは *loka* であるが、これは文脈に応じて「世界」や「世間的存在」「世間」等と訳し得る。管見の限り、まず「世界」を「願望しない」という用例がみられる。また、「世間的存在」については、「欲望の対象」(*kāma*)や物質的存在を意味する「色形」(*rūpa*)などの語によって表される「世間的存在物」を「放捨する」といった文言が数多くみられる。*loka* に基づくこれら二つの方向性の思想には、いわば「世界を放捨しようとする」姿勢がみられると言えるのではないか。以下にそれぞれ確認していこう。

4-1. 「世界」を「願望しない」

Sn.IV. 2. 8 (k. 779)²⁴⁶

²⁴⁶ *saññaṃ pariññā vitareyya oghaṃ pariggahesu muni nopalitto*

想念を完全に知って、暴流を渡り越えるがよい。沈黙の聖者は、〔我がものとして〕取り上げた諸々のものにおいて汚染されない。

〔嘆きや願いや悲しみの²⁴⁷〕矢を引き抜いて、放逸になることなく
行じ歩く者は、この世界もかの世界も願望しない。

ここでは、「この世界もかの世界も願望しない」とある。まず「願望しない」(āsiṃsati) から読解していこう。Sn.V. 4 において以下の用例がみられる。

Sn.V. 4. 2 (k. 1044)²⁴⁸

「ブンナカよ」と、世尊は〔答えた〕。

【世】誰であろうとも、クシャトリヤやバラモンであるこれらの聖人たる人々は個々別々に、神々に対する祭祀を、この世間において執り行ったのであるが、
ブンナカよ、〔彼らは〕〔今の〕この存在状態〔が続くこと〕を願望しつつ、老いに依拠して、〔神々に対する〕祭祀を執り行
ったのである。

Sn.V. 4. 4 (k. 1046)²⁴⁹

「ブンナカよ」と〔言って〕、世尊は〔答えた〕。

abbūlhasallo caram appamatto nāsiṃsati lokam imam paraṇ cā ti ||

²⁴⁷ Sn.III. 8. 19 (k. 592)を参考に。

paridevam pajappaṇ ca domanassaṇ ca attano,

attano sukham esāno abbahe sallam attano ||

自分の悲泣と願望と落胆とを、

自分の安楽を求める者は、自分〔に刺さった〕矢を引き抜くべきである。

²⁴⁸ "Ye kec' ime isayo manujā [Puṇṇakā ti Bhagavā] khattiyā brāhmaṇā devatānaṃ yaññaṃ akappayimsu puthū idha loke,

āsiṃsamānā Puṇṇaka itthabhāvaṃ jaraṃ sitā yaññaṃ akappayimsu" ||

²⁴⁹ "Āsiṃsanti thomayanti abhijappanti juhanti [Puṇṇakā ti Bhagavā] kāmābhijappanti paticca lābham,

te yājayogā bhavarāgarattā nātarimsu jātijaran ti brūmi" ||

【世】〔彼らは、今のこの存在状態が続くことを〕願望し、〔神々を〕
賛嘆し、〔マントラを〕詠唱し、〔神々に〕献供する。〔彼らは〕
欲望により、〔欲望の対象を〕得るために〔マントラを〕詠唱
する。

彼らは祭祀に縛られていて、〔今のこの〕存在状態〔が続くこ
と〕を欲することに染まってしまった者たちであり、生まれる
ことや老いること〔の苦しみ〕を渡り越えることはなかった。

このように、「願望する」(āsiṃsati) という動詞は祭式行為に関連する文
脈で用いられることがある。そして、「この世界、かの世界」という表現
についても以下のような用例がある²⁵⁰。

Sn.V. 16. 2 (k. 1117)²⁵¹

【モーガラージャン】この世界がある。かの世界がある。ブラフマ
ンの世界がある。神々²⁵²〔の世界〕がある。名声高きゴータマ
であるあなたの見解を、私は知らない。

²⁵⁰ 本文で引用したもの他に以下のような用例もある。

Sn.IV. 5. 6 (k. 801)

Yassūbhayante paṇidhīdha n' atthi bhavābhavāya idha vā huraṃ vā,
nivesanā tassa na santi keci dhammesu niccheyya samugahītā, ||

両辺において、あるいはこの世界、あるいはかの世界において、存在するものと
存在しないものに対する願いがない者にとって、
その者にとって、諸々の真理の中で確知して取り上げた〔その者を〕滞ませるも
のは、何であれ存在しない。

²⁵¹ 'Ayam loko, paro loko, Brahmalo ko sadevako' diṭṭhin te nābhijānāmi Gotamassa
yasassino ||

²⁵² sadevaka の他の用例。

Sn.IV. 16. 2 (k. 956)

sadevakassa lokassa, yathā dissati cakkhumā,
sabbam tamam vinodetvā eko va ratim ajjhagā ||

【サ】〔一切を見通す〕眼を持つ者が、神々を含む世間的存在がいるところに現れ
るように。

〔その教師は〕一切の暗黒を排除して、ただ一人、喜びを得た。

ここでは、「この世界、かの世界」と「ブラフマンにとっての世界」「神々にとっての世界」が並列されている。この「～の世界」「...の世界」という表現は古ウパニシャッドにおいてもみられるものである。

ChU.VIII. 2. 1-2²⁵³

もし、彼が父の世界を欲するようになるならば、彼の意図のみより父たちが生起する。そのような父の世界を得た彼は幸せを感じる。

また、もし、〔彼が〕母の世界を欲するようになるならば、彼の意図のみより母たちが生起する。そのような母の世界を得た彼は幸せを感じる。

このように「～を欲するようになるならば、～の世界を得る」と説かれるのだが、引用した箇所以降、ChU.VIII. 2. 9 までにおいて「兄弟」(bhrāṭṛ)「姉妹」(svasṛ)「友」(sakhi)「香料と花輪」(gandhamālya)「食物と飲み物」(annapāna)「歌と楽器」(gītavādita)「女性」(strī)について同様に述べられ、ChU.VIII. 2. 10²⁵⁴ではこれらが「欲望の対象」(kāma)として総括される。また、ChU.VIII. 3. 2²⁵⁵では「ブラフマンの世界」にも言

²⁵³ ChU.VIII. 2. 1-2

sa yadi pitrlোকakāmo bhavati | saṃkalpād evāsyā pitarāḥ samuttiṣṭhanti | tena pitrlokena sampanno mahīyate ||
atha yadi mātṛলোকakāmo bhavati | saṃkalpād evāsyā mātaraḥ samuttiṣṭhanti | tena mātṛlokena sampanno mahīyate ||

²⁵⁴ ChU.VIII. 2. 10

yaṃ yaṃ antam abhikāmo bhavati | yaṃ kāmam kāmayate | so 'sya saṃkalpād eva samuttiṣṭhati | tena sampanno mahīyate ||

人がどんなものに対する欲望を持つようになっても、どんな欲望の対象を欲しても、その人の意図のみより、それは生起する。それ（欲望の対象）〔の世界〕を得た人は幸せを感じる。

²⁵⁵ ChU.VIII. 3. 2

atha ye cāsyeha jīvā ye ca pretā yac cānyad icchan na labhate sarvaṃ tad atra gatvā vindate | atra hy asyaite satyāḥ kāmā anṛtāpidhānāḥ |

及され、ChU.VIII. 4. 3 ではこれを獲得することが述べられる。

ChU.VIII. 4. 3²⁵⁶

そこで、このブラフマンの世界を梵行によって見出す者たち、このブラフマンの世界は、まさにその者たちのものである。その者たちには、すべての世界において自由な行動がある。

ここで「自由な行動」(kāmacāra) に言及されることから、ChU.VIII. 2 の教説は、第 5 章で述べた「支配域の拡大」に類するものと考えられる。

これらの用例および、祭式行為を表し得る「願望する」から、k. 779 の「この世界もかの世界も願望しない」は古ウパニシャッドでいうところの「世界の獲得」を否定するものとして読むことができよう。なお、この「この世界もかの世界も願望しない」が、いわゆる「祭式によって獲得する」ことだけを意味しているかといえ、必ずしもそうではない。なぜなら、Sn.IV. 2 全体は特に祭式行為について述べることはなく、どちらかといえば「我がものとして取り上げる」執着を捨てることを中心に述べるからである。経験知や取得という、いわば物理的側面の強い「世間的存在物の獲得」を否定する意味も含んでいるとも考えられるのだが、

tad yathāpi hiraṇyanidhiṃ nihitam akṣetrajñā upary upari sañcaranto na vindeyuh | evam evemāḥ sarvāḥ prajā ahar ahar gacchantya etaṃ brahmalokaṃ na vindanty anṛtena hi pratyūdhāḥ ||

しかるに、彼にとって、この世において生きている人々、そして死んだ人々、また彼が望んでいるが得ていない他のもの、その全てを、彼はここから去ってから見出す。何故なら、ここにおいて彼にとっての諸々の真実なる欲望の対象は、虚偽によって覆われているからである。

従って、例えば、場所を知らない人々が、埋蔵された黄金という財宝の上を何度も歩き回っても彼らは〔財宝を〕見出さないように、まさにこのように、これらすべての子孫たちは、日々〔そこへ〕行きつつもこのブラフマンの世界を見出さない。実に、〔子孫たちは〕虚偽によって邪魔されているからである。

²⁵⁶ tad ya evaitaṃ brahmalokaṃ brahmacaryeṇānuvindanti tesāṃ evaiṣa brahmalokaḥ | tesāṃ sarveṣu lokeṣu kāmacāro bhavati ||

これについて次項でみていこう。

4-2. 「世間的存在」「欲望の対象」の放捨

次に、上掲 k. 779「想念を完全に知って、暴流を渡り越えるがよい。沈黙の聖者は、〔我がものとして〕取り上げた諸々のものにおいて汚染されない」を読解していく。ポイントになるのは「想念」(saññā)と「取り上げたもの」(pariggaha)が何を意味するのかということである。

まず「想念」だが、Sn.IV. 5. 7には以下のようにある。

Sn.IV. 5. 7 (k. 802)²⁵⁷

彼にとって、この世において、あるいは見られた、あるいは聞かれた、あるいは思われたものについて、概念構想された想念は少しもない。

見解を得ていないその真のバラモンに対し、この世において、何をもって、世間的存在において概念構想させることができるのか。

これによると、「想念」は見聞覚知されたものに対する概念構想(pakappita)によって生じるものとされる²⁵⁸。また文脈上、「見聞覚知されたもの」は「世間的存在」(loka)とも言い換えられることがわかる。

「見聞覚知されたもの」については、以下のようにも述べられる。

Sn.V. 8. 4 (k. 1080)²⁵⁹

²⁵⁷ tassīdha ditthe va sute mute vā pakappitā n' atthi anū pi saññā, tam brāhmaṇaṃ dīṭṭhim anādiyānaṃ kenīdha lokasmim vikappayeyya ||

²⁵⁸ 見聞覚知表現に関わる「想念」(saññā)の有無についての教説は BĀU.II. 4 13 (≒IV. 5. 14)でもみられた。第4章を参照。

²⁵⁹ "Ye kec' ime samaṇabrāhmaṇāse [Nandā ti Bhagavā] ditthe sutenāpi vadanti suddhim,

「ナンダよ」と〔言って〕、世尊は〔答えた〕。

【世】誰であれ、これらの沙門やバラモンたちは、見られたものや聞かれたものによっても清浄となると述べる。戒律行や禁欲行によっても清浄となると述べる。様々な色形によっても清浄となると述べる。

たとえ、それ〔ぞれの立場〕に基づいて行じ歩くような彼らであっても、生まれることや老いること〔の苦しみ〕を乗り越えることはなかった、と私は述べる。

Sn.V. 8. 6 (k. 1082)²⁶⁰

「ナンダよ」と〔言って〕、世尊は〔答えた〕。

【世】私は「全ての沙門やバラモンたちが生まれることと老いること〔の苦しみ〕に覆われている」と言ったのではない。

この世において、あるいは見られたもの、あるいは聞かれたもの、あるいは思われたもの、あるいは戒律行や禁欲行をも、全て放捨して、様々な色形をも全て放捨して、渴愛〔がどのようなものであるか〕を完全に知ることによって、〔煩惱が〕漏れ入ることがなくなった者たち、彼らはまさに暴流を乗り越えた人たちである、と私は言う。

すなわち、見聞覚知されたものによっても清浄となると述べる者たちがいるとされるが、釈尊はそれを否定している。見聞覚知されたものは放捨されるべきものであり、それ故に見聞覚知されたものによっては「清浄

sīlabbatenāpi vadanti suddhim, anekarūpena vadanti suddhim, kiñcāpi te tattha yathā caranti, nātarimsu jātijaran ti brūmi" ||

²⁶⁰ "Nāhaṃ 'sabbe samaṇabrāhmaṇāse [Nandā ti Bhagavā] jātijarāya nivutā' ti brūmi, ye s' īdha ditṭhaṃ va sutam mutam vā sīlabbatam vā pi pahāya sabbam anekarūpam pi pahāya sabbam taṇhaṃ pariññāya anāsavāse, te ve 'narā oghatiṇṇā' ti brūmi" ||

となる」とは言えない、ということであろう。

「清浄となる」と述べないことについて、Sn.IV. 13 : Mahāvyūhasutta に以下のような用例がある。

Sn.IV. 13. 14 (k. 908)²⁶¹

「私は〔それを〕知る。私は〔それを〕見る。それはまさにその通りである」というように、ある人々は見ること（知ること）によって清浄を確信する。

しかし、もし〔何かを〕見た（知った）からといって、それによって自分自身にとって何があるのか。〔ある人々は〕〔自分自身を〕差し置いて、他のものによって清浄を語る。

Sn.IV. 13. 15 (k. 909)²⁶²

人は見ながらにして、名称と色形を見る（知る）。あるいは〔名称と色形を〕見てから、まさにそれら（名称と色形）を知るだろう。
欲するままに、多かれ少なかれ〔それらを〕見るがよい。実に、熟練した者たちは、それによって清浄を述べることはない。

「名称と色形」(nāmarūpa) において、これを「見ること」(ditṭhi) による清浄が言及されている。「名称と色形」とは、古ウパニシャッドにおいてアートマンから展開した世界の構成要素とされるものであった²⁶³。名称や色形を見ることで清浄を述べる人々がいる中で、そのような方法では清浄とはならないということが示される。ここでは「名称と色形」を

²⁶¹ ‘Jānāmi passāmi, tath’ eva etaṃ’ ditṭhiyā eke paccenti suddhim addakkhi ce, kiṃ hi tumassa tena, atisitvā aññena vadantī suddhim ||

²⁶² Passaṃ naro dakkhiti nāmarūpaṃ, disvāna vāññassati tāni-m-eva, kāmaṃ bahuṃ passatu appakaṃ vā, na hi tena suddhim kusalā vadanti ||

²⁶³ ChU.VI の教説より。第 4 章を参照。

「見る」としか言われていないが、「名称と色形」については「我がものとししない」ことが説かれている用例もある。

Sn.IV. 15. 16 (k. 950)²⁶⁴

あまねく名称と色形の中にあつて、我がものとしたものがない者、
まさに、彼は世間的存在の中にあつて敗れ失わない。そして〔我がものとしたものが〕存在しないので憂い苦しまない。

ここから「名称と色形」においては「我がものとする」とか「しない」という概念が存在し、釈尊は「我がものとししない」ことを述べていることがわかる。

また、「我がものとしたもの」(mamāyita) について、以下のような用例がある²⁶⁵。

Sn.IV. 6. 2 (k. 805)²⁶⁶

人々は、我がものとしたものに対して憂い苦しむ。実に、〔我がものとして〕取り上げたものは常住ではないからである。

「これ（我がものとしたもの）は〔自分から〕別離した状態で存在しているもの」であると見て、家に住してはならない。

この用例から、「我がものとしたもの」(mamāyita) と「取り上げたもの」(pariggaha) が同じものを意味していることが伺える。そしてこれらの

²⁶⁴ Sabbaso nāmarūpasmim yassa n' atthi mamāyitaṃ, asatā ca na socati, sa ve loke na jīyyati ||

²⁶⁵ 本文に引用したものの他に、後述の Sn.IV. 6. 6 (k. 809) のような用例もある。

²⁶⁶ Socanti janā mamāyite, na hi santi niccā pariggahā, vinābhāvasantam ev' idaṃ, iti disvā nāgāram āvase ||

用例を辿ってきて、ここで上掲 Sn.IV. 2. 8 の「想念」と「取り上げたもの」が関連づけられたことになる。すなわち、「想念」も「取り上げたもの」も「見聞覚知されたもの」や「名称や色形」において発生するものである。そして「想念」は「名称や色形」を「見聞覚知」した時に「概念構想」されるものであり、「取り上げたもの」における「取り上げる」という動作は「見聞覚知されたもの」を「我がものとして」取得することであることがわかる。

また、「取り上げたもの」についてもう少しみていこう。「取り上げたもの」や「我がものとしたもの」や「見聞覚知されたもの」については、「放捨されるべきもの」であることが前述の k. 1082 を含め随所にみられる。

Sn.IV. 6. 6 (k. 809)²⁶⁷

我がものとしたものを貪求する人々は、憂苦や悲泣や物惜しみを放捨することはない。

それ故に、沈黙の聖者たちは、〔我がものとして〕取り上げたものを放捨して、行じ歩いた。〔そして彼らは〕安穩を見る者〔となるの〕である。

Sn.V. 5. 8 (k. 1056)²⁶⁸

【世】 このように居住し回って²⁶⁹、正しく自覚し、放逸になっ

²⁶⁷ sokaparidevamaccharaṃ na jahanti giddhā mamāyite, tasmā munayo pariggaham hitvā acarimṣu khemadassino ||

²⁶⁸ Evaṃvihārī sato appamatto bhikkhu caraṃ hitvā mamāyitāni jātijaraṃ sokapariddavaṇ ca idh' eva vidvā pajaheyya dukkhaṃ" ||

²⁶⁹ vi-√hr̥ について、複数の場所に滞在する用例がある。

Sn.IV. 14. 11 (k. 925)

Jhāyī na pādalo! assa, virame kukkucçaṃ, na-ppamajjeyya,

ない比丘は、行じ歩きつつ、我がものとしたものを放捨して、生まれることや老いること〔の苦しみ〕を、憂苦や悲泣を〔渡り越えるだろう〕。知者はまさにこの世において苦しみを放捨するだろう。

そして、「見聞覚知されたもの」は、前述の通り「世間的存在」と言い換えられるものである（k. 802）。加えて、「世間的存在」は以下のように「欲望の対象」と同列に扱われることもある。

Sn.IV. 9. 11 (k. 845)²⁷⁰

【世】世間において、ナーガ〔のごとき聖者〕が行じ歩くときに〔彼から〕離れているもの、彼はそれらのものを取り上げて論ずることはないだろう。

例えば、水上に生息するトゲのある睡蓮が水や泥で汚れていないように、

このように、沈黙の聖者は寂静を論ずる者であり、貪求することなく、欲望の対象や世間的存在の中にあって、〔それらに〕汚染されていない者である。

atha āsanesu sayanesu appasaddesu bhikkhu vihareyya ||

【世】静慮する人は、ふらふらと〔欲のままに〕歩き回る人にはならない。悪い行動をやめるべきである。放逸となつてはいけない。

そして、比丘は、物静かな諸々の座所や臥所に、〔家を離れ〕居住し回るべきである。

vi-という接頭辞から、一箇所にと住せず、複数の場所に期間を設けて居住する意味と理解する。

²⁷⁰ Yehi vivitto vicareyya loke, na tāni uggayha vadeyya nāgo, elambujam kaṇṭakam vārijam yathā jalena paṃkena c' anūpalittam, evaṃ munī santivādo agiddho kāme ca loke ca anūpalitto ||

ここにみられる「汚染されていない」(an-upalitta)は、上掲 k. 779 でも「〔我がものとして〕取り上げた諸々のものにおいて汚染されない」としてみられた語であり、従って「欲望の対象や世間的存在」と「取り上げられるもの」は睡蓮に付く水や泥のような「汚染しうるもの」として同類にみることができる。

以上、上掲 k. 779 の「想念を完全に知って、暴流を渡り越えるがよい。沈黙の聖者は、〔我がものとして〕取り上げた諸々のものにおいて汚染されない」について、単語の用例を辿って得られた情報を整理すると、以下のようなになる。

まず「想念」と「取り上げたもの」は、用例を辿っていくと相互に関連づけられるものであり、「想念」も「取り上げること」も、「見聞覚知されたもの」「名称や色形」「欲望の対象」「世間的存在」の上に成り立つ概念である。次に「取り上げたもの」については「我がものとしたもの」と同義であり、すなわち「見聞覚知されたもの」「名称や色形」「欲望の対象」「世間的存在」である。そしてこれらは「放捨されるべきもの」である。これらのことから k. 779、及び Sn.IV, V の各所において、「世間的存在を放捨」する姿勢があることがわかる。

以上、Sn.IV. 2. 8 をきっかけとして、Sn.IV, V における「世界、世間的存在」(loka) に対する姿勢について考察した。その結果、「世界」を「願望しない」とか、「世間的存在」「欲望の対象」「名称と色形」「見聞覚知されたもの」を「放捨する」という表現、すなわち「世界を放捨しようとする」姿勢がみられた。

5. 小結

本章では、まず第1章から第3章までで取り扱った「苦の観念」「√smṛ 派生語」「見聞覚知表現」に基づいて、初期仏典を読解しつつ、両者の思想的関連性を検討した。これにより以下のことが指摘できる。

- i) 苦の観念について、両者はほぼ同様のものを克服すべき苦として捉えていた。そしてその発達史を考えると²⁷¹、「病」を苦と捉える点で ChU が両者を結ぶポイントとなるかもしれない²⁷²。
- ii) √smṛ 派生語について、古ウパニシャッドのそれには初期仏典における sata / sati との萌芽的近似性が伺える。また、sata / sati を経て目指される「何もない」という境地は、古ウパニシャッドに説かれる認識対象のない境地に結びつけられるのではないか。
- iii) 見聞覚知表現について、初期仏典では「見聞覚知すること／されたもの」が一貫して否定されるのだが、このことは古ウパニシャッドにおける「見聞覚知しないこと／されないもの」の肯定＝経験的アートマンの否定との共通事項となるのではないか。

そしてこの一方で、第4章で取り扱った「世界に対する姿勢」について、その両者における相違を明らかにした。すなわち、

- iv) 古ウパニシャッドにおいてみられた「世界を獲得しようとする」姿勢とは対照的に、初期仏典では「世界を願望しない」「世間的存在を放捨する」という表現がみられ、これらから「世界を放捨しようとする」姿勢が読み取れた。

²⁷¹ 定型表現としては若干のズレもあり、このことから両者がそれぞれ何を重要視していたのかを考察することもできよう。

²⁷² 本研究では立ち入らないが、それぞれの宗教における学派・集団がどこを拠点としてたかという歴史地理学的な視点を組み合わせることで、より具体的な影響関係を考察できよう。

この iv) の指摘は、ii) の認識対象のない境地にも関連づけられるだろう。

つまり、克服すべき苦という問題意識や、その克服を達成するための方法論としての自己に対する自覚や自己を含めた経験的なものの否定に、それぞれ共通性が見出せるのである。一方、それらを行う理由／それによって目指す境地としての「世界に対する姿勢」には相違が見出せるのである。

結論

本研究では、古ウパニシャッド文献の最古層と初期仏典の最古層を主たる資料として、両者にみられる類似表現に着目しつつ古ウパニシャッドを読解し、これを手掛かりに初期仏教との思想的関連性について考察した。

各章でそれぞれ取り扱った「苦の観念」「√smṛ 派生語」「見聞覚知表現および経験的アートマン」「世界に対する姿勢」について、今一度考察をまとめると以下のようなになる。

苦に関しては、両者ともに「老い」や「死」など、ほぼ共通する観念を苦と捉えている。そして、古ウパニシャッドの苦の観念においては、ChU にみられるそれに特徴がある。すなわち、「病」を苦と捉える観念は ChU にしかみられず、この点で、若干のことではあるが、ChU の苦の観念が「病」を含む釈尊の四苦の観念に近似しているといえる。また、ChU.VII にみられる苦の観念は、BĀU のようなアートマンの形容表現ではなく、アートマンを体得した者の果報の中に見出されるものであった。この点では、ChU が BĀU と比べるとやや実践的になっているといえる。これらのことから、古ウパニシャッドから初期仏教への苦の観念の発達史を想定する場合、ChU が一つのポイントになるといえるだろう。

√smṛ 派生語について、古ウパニシャッドにおける√smṛ は、大きく分けて「思い出す・想起する」「意識を向ける・意識を集中する」の二つの意味で用いられている。そして、その思想的な役割は必ずしも一貫しておらず、Sn の sata / sati のような明確な位置付けはなされていない。けれども、ChU.VII のように、理想的境地に到るためのプロセスに組み込

まれるという重要な役割を与えられている用例がみられる点は注目すべきといえよう。ここに、古ウパニシャッドの√smṛのSnにおける sata / sati との萌芽的近似性が垣間見える。

見聞覚知表現については次のことがいえる。すなわち、古ウパニシャッドにおける見聞覚知表現には「見聞覚知すること・されたものを肯定する」場合と、「見聞覚知しないこと・されないものを肯定する」場合がある。前者の場合は「教説／宗教的実践によって知る／体得すること」を意味し、後者は「アートマンの性質による否定表現」として文字通り物理的に「見ない」「聞かない」ことを意味する。初期仏典最古層の見聞覚知表現では、一貫して「見聞覚知すること・されたもの」が否定されている。古ウパニシャッドに基づいて解釈するならば、初期仏典における見聞覚知表現は、古ウパニシャッドのそれと同様の内容を示す可能性をも見出しうる。

また、このような見聞覚知表現において、特にアートマンに関わるものについては以下の指摘ができる。古ウパニシャッドにおいては「見聞覚知されるアートマン」から「見聞覚知されないアートマン」を求めようとする思想があり、これには「見聞覚知されるアートマン」の否定が伴う。初期仏典における「見聞覚知されたものの否定」はこれに相当するとも考えられ、経験的アートマンを否定しているとみるならば、両者の思想は一致する。また、経験的アートマンを否定することが苦しみの克服に結びつくという点も一致するといえる。

このように、苦の観念、苦の克服の仕方（経験的アートマンの否定）、それに先立つ√smṛの扱いに関して、両者の思想にはそれぞれ近似点を見出すことができる。

しかしこの一方で、これらの近似する思想を経た上での「世界に対す

る姿勢」においては、両者に相違がみられる。古ウパニシャッドでは「見聞覚知されないアートマン」＝「超越的アートマン」の体得を目標とするのだが、「超越的アートマン」はブラフマンすなわち「世界」に等置されるものである。BĀU, ChUにおける「世界／世間的存在」(loka)や「欲望の対象」(kāma)の語に着目し、世界に対する姿勢が読み取られる箇所を確認すると、そこには理想的境地の達成に伴って「世界を獲得する」「彼は世界である」「万物の作者」「世界における自由な行動を得る」といった表現がみられた。これらの表現から、超越的アートマンを体得することによって「世界を我がものとしようとする」姿勢を読み取ることができる。一方 Sn におけるこれらの語を確認してみると、沈黙の聖者 (muni) に関して「世界を願望しない」「世間的存在を放捨する」という表現がみられ、これらから「世界を放捨しようとする」姿勢が読み取れた。初期仏典最古層では「何も存在しない」(akiñcana) 境地や「欲望の対象を放捨すべきである」という姿勢が顕著であるが、この姿勢はこの一切世界を我がものとしないうことを追求するものとみることができよう。

このように、古ウパニシャッドと初期仏教は、「見聞覚知されたもの」「経験的アートマン／自己」を否定する点で共通しながらも、それを行う理由／それによって目指す境地としての「世界に対する姿勢」が異なると考えられる。これにより、以下のような推測ができる。すなわち、古ウパニシャッドにおいては、理想的境地を実現するにあたり、経験的アートマンを否定することによって超越的アートマンを体得することを目指す運動があった。この一方で初期仏教では、理想的境地を実現するにあたっては、世界であれアートマンであれ経験的なものを否定するだけで十分であり、超越的なものを求める必要はなかったという可能性が

考えられる。あるいはこのような推測においてはアートマンだけでなく世界についても、「獲得されるべき世界」は超越的なものであり「放捨されるべき世界」は経験的なものであるともいえよう²⁷³。

以上の考察により、古ウパニシャッドと初期仏教の間には、苦の観念における類似性や、修行の一端における萌芽的近似性や、アートマンであれ何であれ経験的なものを否定することの共通性が確認できたと考える。また、両者ともに経験的なものを否定しつつも、それを行う理由／それによって目指す境地としての「世界に対する姿勢」が相違することも確認できた。このことによって、両者においては、苦しみという現実や、それを克服する修行方法や、経験的なものを否定するという目的がある程度共通しつつも、その先にある理想的境地にのみ違いがあるといえよう。言うなれば、古ウパニシャッドでは苦しみの克服のために経験的アートマンという自我意識の枠を排除することで、世界全体と一体になろうとしていたのであり、初期仏教では苦しみの克服のために自我意識の枠を排除することで、世界の中に自分を消失させようとしていたといえるのではないか。

この際、特に注目すべきなのは古ウパニシャッドにおける見聞覚知表現である。アートマンについて「見聞覚知される」場合と「見聞覚知されない」場合があるのは既に述べた通りだが、経験的なものとはいえ、アートマンを否定する考え方が現れているということは注目すべきであ

²⁷³ BĀU.III. 5. 1 のように、「息子」や「財産」とともに「世界を追求めないように」示す教説も存在し、「世界の獲得」を求める文脈とは矛盾する。本論文では BĀU.III. 5. 1 の「世界」を「世間的存在物」を示すものと理解したが、世界についても超越的なものと経験的なものがあるとするならば、古ウパニシャッド思想についてより複雑な理解が求められることになる。今後の研究課題となり得るだろう。

る。ここに古ウパニシャッドの中での思想の発展がみられるのではない
か。

当時の哲人たちが皆、自覚的にアートマンを経験的なものと超越的な
ものに分けて考えていたと断定するのは早計かもしれない。しかし、こ
れらの点を客観的にみると、釈尊の思想はいわばこの発展途上にある古
ウパニシャッド思想の一部の影響を受け、これらを継承しながら構築さ
れたものとなっていると考えることもできる。ただし、古ウパニシャッ
ドではこの上で超越的アートマンを探求することになるのだが、Sn にお
いては、例えば「見聞覚知されないもの」を求めるような文脈は確認で
きない²⁷⁴。この点は古ウパニシャッドと初期仏教で異なる。

「釈尊は無我を説いたのか、非我を説いたのか」という問題に対して

²⁷⁴ ただし、見聞覚知表現ではないけれども、経験的アートマンを否定し超越的アートマンを
体得することを示すとも解釈できる例もある。Sn.IV. 14 : Tuvāṭṭaka-sutta における、「離別」
(viveka) と「寂静への道」(santipada) について尋ねられた釈尊の応答の一節である。

Sn.IV. 14. 5 (k. 919)

Ajjhattam eva upasame, nāññato bhikkhu santim eseyya
ajjhataṃ upasantaṃ n' atthi attā, kuto nirattaṃ vā.

自らの内側に関してこそ、寂静となるべきである。それ以外によって、比丘は寂静を探し
求めてはいけない。

自らの内側に関して寂静となった者にとって、自我は存在しない。あるいは何故に非我な
るものがあるのか。

寂静の境地に到った者にとって、自我は存在せず、しかし非我なるものもないという。この
自我が経験的アートマンであるとするならば、非我なるものがない境地は超越的アートマン
を体得した境地とも考えられよう。

またこの一方で、一例ではあるが、「見聞覚知すること」を否定すると同時に「見聞覚知し
ないこと」も否定する用例も存在する。

Sn.IV. 9. 5 (k. 839)

Na diṭṭhiyā na sutiya na ñāṇena, [Māgandiyā ti Bhagavā]
sīlabbatenāpi na suddhim āha aditṭhiyā assutiya aññāṇā asīlatā abbatā no pi tena, ete ca nissajja
anuggahāya santo anissāya bhavaṃ na jappe ||

「マーガンディヤよ」と〔言って〕、世尊は〔答えた〕。

【世】彼は見ることによって、聞くことによって、知ることによって、戒律行や禁欲行に
よっても、清浄を述べない。見ないことによって、聞かないことによって、知らな
いことによって、禁欲行をしないこと、戒律行をしないこと、それによっても〔清
浄を述べない〕。従って、それらをして取り上げることなく、寂静となった者は、〔そ
れらに〕依拠することなく、〔今の〕存在状態を願望しない。

この経 (Sn.IV. 9 : Māgandiyā-sutta) のみのことであるので、どれほど重要視すべきかは難し
いが、「超越的アートマン」に対する釈尊の姿勢を考察する一助にはなるだろう。

も私見を述べておこう。初期仏典最古層に限って言えば、先学の指摘の通り「無我」を説いたと読める文脈はない。「見聞覚知されたもの／アートマン」を批判する文脈が読み取られるばかりだが、これは古ウパニシャッドにみられる「経験的なものはアートマンではない」という考え方に合致するものである。五蘊に対して「非我」と言われる教説についてもこれと矛盾しない。古ウパニシャッドにおいても五蘊に相当するものはアートマンではないだろう。

「超越的アートマン」に対する釈尊の「無記」の立場にも依然として問題が残っている。「超越的アートマン」はその性質上「ある」とも「ない」ともいえるものではなく、古ウパニシャッドにおいてはヤージュニャヴァルキヤの教説に代表されるように「～ではない。～ではない」という方法で存在が示される。直接に「ある」とか「ない」と言ってしまうと、それは「超越的アートマン」を対象化することになるため不適切であり、そのような方法でしかその存在を示すことができないともいえる。このことからすると、釈尊のとした「ある」とも「ない」とも言わない姿勢は、超越的アートマンを表す方法として適当なものと位置づけることができよう。そして、仮に釈尊がそのような形で超越的アートマンを肯定するような立場をとっていたとしても、アートマンの明確な有無を問うバラモン教と初期仏教の論争の歴史において、とりわけ初期仏教の歴史においては、そのような思想は残らないだろう。このように、釈尊の「超越的アートマン」に対する思想については、なお検討の余地が残されている。

肝要なのは、この経験的アートマンを否定するという立場が古ウパニシャッドにもあったという点である。一般に、釈尊は古ウパニシャッド

のような形而上学的な見方でアートマンを捉えることには沈黙し、あくまで宗教的実践の立場からこれを捉えた結果、五蘊について「非我」を述べたとされる。古ウパニシャッドの中にも、このような宗教的実践の立場からアートマンを捉えようとする動きが芽生えていたといえよう。この点からいえば、釈尊は古ウパニシャッドにおけるこのような思想を継承しているという見方もできるのではないだろうか。

略号と参考文献

○ 一次資料

[BĀU] *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (Kāṇva-Recension)

[BĀU.Bh] *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad-bhāṣya*

[ChU] *Chāndogya-Upaniṣad*

[ChU.Bh] *Chāndogya-Upaniṣad-bhāṣya*

- Āgāṣe Kāśīnāthaśāstrī, *Chāndogyopaniṣat* : *Ānandagiri-kr̥ṭaṭīkāsaṃvalitaśāṅkarabhāṣyasametā* (Ānandāśrama Sanskrit Series vol. 14), Puṇyākhyapattane : Ānandāśramamudraṇālaye, 1934.
- Āgāṣe Kāśīnāthaśāstrī, *Bṛhadāraṇyakopaniṣat* : *Ānandagiri-kr̥ṭaṭīkāsaṃvalitaśāṅkarabhāṣyasametā* (Ānandāśrama Sanskrit Series vol. 15), Puṇyākhyapattane: Ānandāśramamudraṇālaye, 1953.
- V. P. Limaye and R. D. Vadekar (ed.), *Eighteen Principal Upaniṣads*, Poona, Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala, 1958.
- *Ten Principal Upaniṣads With Śāṅkarabhāṣya* (Works Of Śāṅkarācārya In Original Sanskrit Vol. 1), Motilal Banarsidass, Delhi, 2015 (1st. 1964).

[ChU.Dī] *Chāndogya-Upaniṣad-dīpikā*

- Gautam V. Patel, *Śrī Sāyaṇācāryaviracitā Chāndogyopaniṣaddīpikā*, Sadguru Gaṅgeśvara International Veda Mission, Bombay, 1989.

[Sn] *Suttanipāta*

- *Suttanipāta*, Pali Text Society, 1990 (1st. 1913).
- *Mahāniddeśa*, Pali Text Society, 1978 (Part I 1st. 1916, Part II 1st. 1917).

- *Cullaniddesa*, Pali Text Society, 1988 (1st. 1918).
- *Paramatthajotikā*, Pali Text Society, 1989 (1st. 1917).

[Vinaya] *Vinaya*

- *Vinaya-Piṭakaṃ* vol. 1, Pali Text Society, 1964 (1st. 1879).

[SN] *Saṃyutta-Nikāya*

- *The Saṃyutta-Nikāya of the Sutta-Piṭaka* part. I, Pali Text Society, 1991 (1st. 1884).
- *The Saṃyutta-Nikāya of the Sutta-Piṭaka* part. V, Pali Text Society, 1976 (1st. 1898).

[AN] *Aṅguttara-Nikāya*

- *The Aṅguttara-Nikāya* part I, Pali Text Society, 1989 (1st. 1885).

○ 二次資料

- Albahari, Miri

[2006] *Analytical buddhism : the two-tiered illusion of self*, Palgrave Macmillan, Basingtoke England, New York.

- Arthur Anthony Macdonell and Arthur Berriedale Keith

[1968] *Vedic index of names and subjects* vol.I, II, Motilal Banarsidass, Delhi.

- Bhattacharya, Kamaleswar

[1973] *L'Ātman-Brahman dans le Bouddhisme Ancien*, École française d'Extrême-Orient, Paris.

[1980] “Diṭṭhaṃ, Sutaṃ, Mutāṃ, Vinnātaṃ”, *Buddhist studies in honour of Walpola Rahula*, ed. Somaratna Bālasūriya, London, pp. 10-15.

- [2015] *The Ātman-Brahman in Ancient Buddhism*, Canon Publications,
Cotopaxi : Colorad. ※ [1973] の英訳
- Bronkhorst, Johannes
[2011] *Buddhism In The Shadow Of Brahmanism*, Brill, Leiden :
Netherlands.
 - Collins, Steven
[1982a] *Selfless Persons : Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*,
Cambridge University Press, Cambridge.
[1982b] ‘Self and Non-Self in Early Buddhism (Review Article)’, *Numen*, Vol.
29(2), pp. 250-271.
 - Eragardt, J. T.
[1977] *Faith and Knowledge in Early Buddhism*, E. J. Brill, Leiden :
Netherlands.
 - Ganganatha Jha
[1942] *The Chāndogyopanishad (A treatise on Vedānta Philosophy
translated into English with The Commentary of Śankara)*, Oriental
Book Agency, Poona.
 - Gombrich, Richard
[1997] *How Buddhism Began : the conditioned genesis of the early
teachings*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi: Indus,
2014 (1st. 1997).
[2009] *What the Buddha Thought*, CT : Equinox Pub, London Okaville.
 - Gonda, J.
[1975] *Vedic Literature : (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*, Harrassowitz,
Wiesbaden.

- Gren-Eklund, Gunilla

[1984] ‘Causality and the Method of Connecting Concepts in the Upaniṣads’, *Indologica Taurinensia* vol. 12, Italy.

- Harvey, Peter

[1995] *The Selfless Mind : Personality, Consciousness and nirvāṇa in early Buddhism*, Curzon Press, Surrey.

- Horner, I. B.

[1936] *The Early Buddhist Theory of Man Perfected : Study of Arahan*, Williams & Norgat, London.

- Jayatilleke, K. N.

[1963] *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1980 (1st. 1963).

- Jennings, J. G.

[1974] *The Vedāntic Buddhism of the Buddha*, Motilal Banarsidass, Delhi.

- Kashinath Vasudev Abhyankar

[1961] *A Dictionary of Sanskrit Grammar*, Oriental Institute, Baroda.

- Konrad Klaus, B.

[1992] ‘On the Meaning of the Root Smṛ in Vedic Literature’, *Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Südasiens* 36, Austria, pp. 77-86.

- Neri, Chiara and Pontillo, Tiziana

[2014] ‘Words Involving the stem *Brahman-* : Denoting the Achievement of Super-Human Status in Vedic and Sutta Piṭaka Sources’, *Indologica Taurinensia* 40, Italy, pp. 151-194.

[2016] ‘The Meaning of the Phrase ‘to become brahman-’ in Vedic and Sutta Piṭaka Sources’, *Vrātya Culture in Vedic Sources : Select*

*Papers from the Panel on “Vrātya Culture in Vedic Sources” at the
16th World Sanskrit Conference, Indus, pp. 117-157.*

- Macdonell, A. A.

[1916] *A Vedic Grammar for Students*, Calendon Press, England.

- Norman, K. R.

[1981] ‘A Note on Attā in the Alapaddūpama Sutta’, *Studies in Indian
Philosophy*, India, pp. 19-29.

- Olivelle, Patrick

[1998] *The Early Upaniṣads : annotated text and translation*, Oxford
University Press, New York.

- Perez-Reimon, J.

[1980] *Self and non-self in early Buddhism*, Mouton Publishers, New York.

- Radhakrishnan, S.

[1953] *The Principal Upaniṣads edited with introduction, text, translation
and notes*, Harper Collins Publishers, New Delhi : India, 2012(1st.
1953).

[1996a] *Indian Philosophy* vol. 1, Oxford University Press, Delhi.

[1996b] *Indian Philosophy* vol. 2, Oxford University Press, Delhi.

- Rhys Davids, C. A. F.

[1932] *A Manual of Buddhism*, The Sheldon Press, London.

[1936] *The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism*,
Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi, 1978(1st. 1936).

[1938] *What was the Original Gospel in ‘Buddhism’?*, The Epworth Press,
London, 2019(1st. 1938).

- Som Raj Gupta

- [2001] *The Word Speaks to the Faustian Man* vol. 4 *Chāndogya Upaniṣad*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- [2008] *The Word Speaks to the Faustian Man* vol. 5 *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (Part-1,2), Motilal Banarsidas, Delhi.
- Shevchenko, Dimitry

[2019] ‘Is *Brahman* a Person or a Self? Competing Theories in the Early Upaniṣads’, *Journal of Indian Philosophies* 47(3), pp. 507-526.
 - Stutley, Margaret and James

[1977] *A dictionary of Hinduism: its mythology, folklore, and development 1500 B.C.-A.D. 1500*, Routledge & K. Paul, London.
 - Swānī Mādhavānanda

[1950] The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad with The Commentary of Śankarācārya, Advaita Ashrama, India.
 - Wynne, Alexander

[2009a] ‘Early Evidence for the ‘no self’ doctrine?’, *Thai International Journal of Buddhist Studies*, I, pp. 59-79.

[2009b] ‘Miraculous Transformation and Personal Identity’, *Thai International Journal of Buddhist Studies*, I, pp. 81-109.

[2010] ‘The ātman and its negation’, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 33, no. 1-2, 2010(2011), pp. 103-171.
 - 赤松明彦

[2010] 「インド哲学における自我の探求と仏教の無我論」『仏教とは何か－宗教哲学からの問いかけ－』昭和堂, pp. 178-194.
 - 阿部慈園

- [2000]『原典で読む 原始仏教の世界』東京書籍.
- ・ 荒牧典俊

[1975]「Suttanipāta 1032-1039 : Ajitamāṇavapucchā について」『日本佛教學會年報』41, pp. 1-16.

[1983a]「SN Mārasaṃyutta I の成立について」『日本佛教學會年報』48, pp. 1-22.

[1983b]「Suttanipāta Aṭṭhakavagga に見られる論争批判について」『中川善教先生頌徳記念論集 仏教と文化』高野山大学仏教学研究室, pp. 117-146.

[1984]「原始仏教經典の成立について－韻文經典から散文經典へ－」『東洋學術研究』23(1), pp. 53-67.

[1985]「Attadaṇḍasutta (Sn 935-954)は「釈尊の言葉」であり得るか」『日本佛教學會年報』50, pp. 1-18.

[2002]「インド古代ヴェーダ祭儀文化の伝統からウパニシャッド哲学・実践の成立へ」『インド哲学仏教学』17, pp. 344-326.
 - ・ 荒牧典俊、本庄良文、榎本文雄

[1986]『スッタニパータ [釈尊のことば]』講談社, 2015 (=「スッタニパータ (釈尊のことば)」『ブッタの詩 I』1986) .
 - ・ 井狩彌介

[1969]「ādeśa について」『印度学仏教学研究』17(2), pp. 684-689.
 - ・ 石飛道子

[2016]『『スッタニパータ』と大乘への道』サンガ.
 - ・ 今西順吉

[1979]「『チャンドーギヤ・ウパニシャッド』第七章の研究」『北海道大学文学部紀要』27(2), pp. 1-37.

- [1990]「無我説における我の観念(一)」『印度哲学仏教学』5, pp. 39-66.
- [1991]「無我説における我の観念(二)」『印度哲学仏教学』6, pp. 1-24.
- [2016]「仏教とウッダーラカの哲学」『国際仏教学大学院大学研究紀要』20, pp. 241-223.
- ・ 岩本裕

[2013]『【原典訳】ウパニシャッド』筑摩書房.
 - ・ 宇井伯寿

[1982a]『印度哲学研究 第三』岩波書店.

[1982b]『印度哲学研究 第四』岩波書店.
 - ・ 榎本文雄

[1983]「初期仏典における āsrava (漏)」『南都佛教』50, pp. 17-28.

[2012]「初期仏教における涅槃－無我説と関連して－」『佛教研究』40, pp. 149-160.
 - ・ 梶原三恵子

[2021]『古代インドの入門儀礼』法蔵館.
 - ・ 梶山雄一

[2011]『業報と輪廻』春秋社.

[2013a]「仏教哲学における命題解釈－eva の文意制限機能－」『認識論と論理学』春秋社, pp. 171-185.

[2013b] 吹田隆道編『仏教思想史論』(梶山雄一著作集第1巻) 春秋社.
 - ・ 桂紹隆

[2011]「インド仏教思想史における大乘仏教－無と有との対話－」『大乘仏教とは何か』(シリーズ大乘仏教第一巻) 春秋社, pp. 253-288.

・ 金倉圓照

[1980a]『シャンカラの哲学 上』春秋社.

[1980b]『シャンカラの哲学 下』春秋社.

・ 上村勝彦

[1992]『バガヴァット・ギーター』岩波文庫, 2017(1st. 1992).

・ 雲井昭善

[1967]『仏教興起時代の思想研究』平楽寺書店.

・ 後藤敏文

[1996]「Yājñavalkya のアートマンの形容語と Buddha の四苦」『印度学仏教学研究』44(2), pp. 887-879.

[2008]「古代インドの祭式概観：形成・構成・原理」『総合人間学叢書第3巻』東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所, pp. 57-102.

[2009]「「業」と「輪廻」-ヴェーダから仏教へ-」『印度哲学仏教学』24, pp. 16-41.

・ 三枝充憲

[1973a]「古ウパニシャッド初期仏教（上）」『東洋学術研究』12(1), pp. 83-102.

[1973b]「古ウパニシャッド初期仏教（中）」『東洋学術研究』12(2), pp. 95-117.

[1973c]「古ウパニシャッド初期仏教（下一）」『東洋学術研究』12(3), pp. 93-112.

[1974a]「古ウパニシャッド初期仏教（下二）」『東洋学術研究』13(1), pp. 91-115.

[1974b]「古ウパニシャッド初期仏教（下三）」『東洋学術研究』13(2),

pp. 89-108.

[1974c]「古ウパニシャッド初期仏教（下四）」『東洋学術研究』13(3),

pp. 107-120.

[1978]『初期仏教の思想』東洋哲学研究所.

- ・ 阪本（後藤）純子

[2015]『生命エネルギー循環の思想－「輪廻と業」理論の起源と形成－』龍谷大学現代インド研究センター.

- ・ 桜部建

[1983]「無我の問題－ニカーヤの範囲で－」『大谷大學研究年報』35, pp. 67-100.

[2002a]『阿含の仏教』文英堂書店.

[2002b]「最も初期の仏教について」『印度哲学仏教学』17, pp. 18-29.

- ・ 澤井善次

[2016]『シャンカラ派の思想と信仰』慶應義塾大学出版会.

- ・ 島岩

[2002]『シャンカラ』清水書院.

- ・ 清水俊史

[2019]「無我と非我－パーリ初期經典における－」『佛教文化研究』63, pp. 1-23.

- ・ 菅沼晃博士古稀記念論文集刊行会

[2005]『インド哲学仏教学への誘い』大東出版社.

- ・ 高崎直道

[1991]『インド思想論』法蔵館.

- ・ 立川武蔵

[2014]『ヒンドゥー教の歴史』山川出版社.

- ・ 谷川泰教
[1982]「『スッタニパータ』第八一〇偈をめぐって」『仏教学会報』8,
pp. 5-12.
- ・ 玉城康四郎
[1980]「原始仏教における苦の考察」『苦』平楽寺書店、pp. 95-200.
- ・ 辻直四郎
[1978]『古代インドの説話－ブラーフマナ文献より－』春秋社.
[1990]『ウパニシャッド』講談社, 2009(1st. 1990).
- ・ 長尾雅人編
[1969]『世界の名著 1 バラモン教典 原始仏典』中央公論社.
- ・ 中祖一誠
[1958]「ウパニシャッドにおける同置判断（梵我一如）の性格とその
根拠について」『印度学仏教学研究』13, pp. 182-183.
[1972]「ウパニシャッドのアートマン思想」『愛知学院大学文学部紀
要』2, pp. 11-25.
[1973]「ウパニシャッドの生氣説」『印度学仏教学研究』21(2), pp.
386-389.
- ・ 中村元
[1950]『初期のヴェーダーンタ哲学』岩波書店, 1981(1st. 1950).
[1951]『ブラフマ・スートラの哲学』岩波書店, 1981(1st. 1951).
[1958]『ブッダのことば－スッタニパータ－』岩波書店.
[1963]『自我と無我』平楽寺書店.
[1969]『ゴータマ・ブッダ－釈尊の生涯－』春秋社, 1974(1st. 1969).
[1970]『原始仏教の思想 上』春秋社, 1978(1st. 1970).
[1971]『原始仏教の思想 下』春秋社.

- [1978]『ブッダ真理のことば感興のことば』岩波書店, 2004(1st. 1978).
- [1980]「苦の問題」『苦』平楽寺書店, pp.1-94.
- [1982]『仏弟子の告白-テーラガーター』岩波書店, 2018(1st. 1982).
- [1989]『シャンカラの思想』岩波書店.
- [1990]『ウパニシャッドの思想』春秋社, 2015(1st. 1990).
- [1991]『思想の自由とジャイナ教』春秋社.
- [1992]『ゴータマ・ブッダ I』春秋社, 1999(1st. 1992).
- [1993]『原始仏教の思想 I』春秋社, 1997(1st. 1993).
- [1994a]『原始仏教の思想 II』春秋社, 1998(1st. 1994).
- [1994b]『インドの哲学体系 I』春秋社.
- [1995]『インドの哲学体系 II』春秋社.
- [1996a]『ヴェーダーンタ思想の展開』春秋社.
- [1996b]『ニヤーヤとヴァイシェシカの思想』春秋社.
- ・ 中村元ほか
 - [1978]『因果』平楽寺書店.
- ・ 中村了昭
 - [1998]『マハーバーラタの哲学：解脱法品原典解明 上』平楽寺書店.
 - [2000]『マハーバーラタの哲学：解脱法品原典解明 下』平楽寺書店.
- ・ 浪花宣明
 - [2005]「原始仏教の無我説－非我説に対する期待と疑問－」『長崎法潤博士古稀記念論集 仏教とジャイナ教』平楽寺書店, pp. 149-164.
- ・ 並川孝儀
 - [2005]『ゴータマ・ブッダ考』大蔵出版.
 - [2008]『『スッタニパータ』：仏教最古の世界』岩波書店.

- [2010]『構築された仏教思想 ゴータマ・ブッダ-縁起という「苦の生滅システム」の源泉』佼成出版社.
- [2020]「『スッタニパータ』第五章「パーラーヤナ・ヴァッガ」にみる世尊の説示に関する基礎的研究」『仏教学部論集』104, pp. 1-16.
- [2021a]「最古層經典における sata、sati の用法」『仏教学部論集』105, pp. 1-18.
- [2021b]「最古層經典における sata、sati の意義とその展開－仏教の根本的立場－」『仏教大学仏教学会紀要』26, pp. 1-24.
- ・ 西昭嘉
- [2002]「原始仏教における無我説の再考」『パーリ学仏教文化学』16, pp. 71-82.
- [2003]「原始仏教聖典における attan と brahman」『パーリ仏教文化学』17, pp. 29-36.
- ・ 橋本一道
- [2016]「古ウパニシャッドと初期仏教－Chāndogya Upaniṣad VII を中心として－」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』38, pp. 62-85.
- [2018a]「サナトクマーラによる「豊富」の教説－*Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya* VII 和訳研究(1)ChU.Bh.VII, 16~26－」『龍谷大学佛教学研究室年報』22, pp. 121-95.
- [2018b]「初期仏典と古ウパニシャッドにおける見聞覚知表現について」『印度学仏教学研究』67(1), pp. 431-478.
- [2019a]「サナトクマーラによる「より偉大なもの」の教説－*Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya* VII 和訳研究(2)ChU.Bh.VII, 1~15－」『龍谷大学佛教学研究室年報』23, pp. 166-131.

- [2019b]「古ウパニシャッドにおける見聞覚知表現－初期仏教との関連性についての一視座－」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』41, pp. 25-45.
- [2021a]「古ウパニシャッドにおける√smṛ 派生語の思想的特徴について」『龍谷大学佛教学研究室年報』25, pp. 1-25.
- [2021b]「古ウパニシャッドと初期仏典におけるアートマン観に関する一考察」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』43, pp. 15-42.
- [2022]「古ウパニシャッドと初期仏教における思想の比較研究－世界は獲得すべきものか、放捨すべきものか－」『佛教學研究』77・78, pp. 167-195.
- ・ 服部正明
[2005]『古代インドの神秘思想』講談社.
 - ・ 早島鏡正
[1967]「初期仏教の無我思想」『講座東洋思想 5 仏教思想 I インド的展開』東京大学出版会, pp. 75-103.
 - ・ 羽矢辰夫
[1989]「『スッタニパータ』における saññā の意義」『印度学仏教学研究』37(2), pp. 930-926.
[1992]「空と無我－原始仏教における－」『印度学仏教学研究』40(2), pp. 528-532.
[2003]『ゴータマ・ブッダの仏教』春秋社.
 - ・ 針貝邦生
[2004]『ヴェーダからウパニシャッドへ』清水書院.
 - ・ 吹田隆道
[2013]『ブッダとは誰か』春秋社.

- ・ 藤田宏達
[1972]「原始仏教における禅定思想」『佐藤博士古稀記念佛教思想論叢』, pp. 297-315
- ・ 藤村隆淳
[1995]「初期仏教の生命観－『スッタニパータ』所見の生・老・生死観とその超克を巡って－」『密教文化』 189, pp. 118-109.
- ・ 藤本晃
[2021]「我とは何か－パーリ聖典の範囲で－」『パーリ学仏教文化学』 34, pp. 29-59.
- ・ 細田典明
[1994]「輪廻の主体についての蛭の比喩」『印度哲学仏教学』 9, pp. 68-89.
[1997]「古ウパニシャッドと原始仏教－Bṛhadāraṇyakopaniṣad 3,8 との関連を中心にして－」『印度学仏教学研究』 45(2), pp. 951-943.
[1999]「『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』と『ダンマパダ』－樹の比喩について－」『印度哲学仏教学』 14, pp. 102-111.
- ・ 本庄良文
[1979]「初期仏典における「沐浴者 (snātaka)」」『佛教論叢』 23, pp. 99-102.
- ・ 前田専學
[1980]『ヴェーダーンタの哲学』平楽寺書店, 2001(1st. 1980).
- ・ 前田専學編
[2014]『原始仏典 II 相應部經典第六卷』春秋社.
- ・ 松濤誠達

- [1980]『ウパニシャッドの哲人』講談社.
- 水野弘元

[1956]『原始仏教』平楽寺書店, 2013(1st. 1956).

[1996]『仏教文献研究』春秋社.

[1997]『パーリ論書研究』春秋社.
 - 宮坂宥勝

[1958]「原始仏教の食 (ĀHĀRA) と古ウパニシャッドの食物哲学」
『高野山大学論叢』2, pp. 1-35.

[1959]「ブリハド・アーラニヤカ・ウパニシャッドとサンユッタ・
ニカーヤに関する一考察」『宗教研究』33(1), pp.70-88.

[1971]『仏教の起源』山喜房佛書林.

[2002]『ブッダの教え-スッタニパータ』法蔵館.
 - 宮元啓一

[2004]『ブッダが考えたこと-これが最初の仏教だ』春秋社, 2005(1st.
2004).

[2005]『仏教かく始まりき-パーリ仏典『大品』を読む』春秋社.

[2012]『仏教誕生』講談社, 2020(1st. 2021).
 - 村上真完

[1971]「アートマンと光の表象-古ウパニシャッドと原始仏教-」『印
度学仏教学研究』20(1), pp. 110-114.

[1972]「古ウパニシャッドのアートマン(我)と原始仏教-光の表象
と自州自帰依をめぐって-」『文化』36, pp. 143-184.

[1991]『インド哲学概論』平楽寺書店.

[1993]「何が真実であるか-ウパニシャッドから仏教へ-」『東北大学
文学部研究年報』43, pp. 380-328.

- ・ 村上真完、及川真介

[1988]『仏のことば註（三）－パラマッタジョーティカー－』春秋社,
2009(1st. 1988).

[2009]『仏のことば註（四）－パラマッタジョーティカー－』春秋社,
2009(1st. 1989).

- ・ 森章司

[1972a]「原始仏教における四諦説について－その資料整理－」『大倉
山論集』10, pp. 215-99.

[1972b]「原始仏教における苦について」『宗教研究』45(3), pp. 103-104.

[1995]『原始仏教から阿毘達磨への仏教教理の研究』東京堂出版.

[2005]「死後・輪廻はあるか－「無記」「十二因縁」「無我」の再考－」
『東洋学論叢』30, pp. 180-158.

- ・ 泰本融

[1974]「原始仏教の無我思想」『東洋学術研究』13(5)、東洋哲学研究
所、pp. 1-26.

- ・ 山崎守一

[2018]『古代インド沙門の研究』大蔵出版.

- ・ 湯田豊

[2000]『ウパニシャッド－翻訳および解説－』大東出版社.

- ・ 吉水清孝

[2015]『クマーリラによる「宗教としての仏教」批判－法源論の見地
から－』龍谷大学現代インド研究センター.

- ・ 渡瀬信之

[1991]『マヌ法典』中央公論社.

初出一覧

本論文は以下の諸論文に加筆、修正をしたものをもとに構成されている。

序論 [新稿]

本論

第1章 古ウパニシャッドにおける苦の観念

「古ウパニシャッドと初期仏教-Chāndogya Upaniṣad VII を中心として-」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』38, pp. 62-85 拙稿 [2016] .

第2章 古ウパニシャッドにおける√smṛ 派生語

「古ウパニシャッドにおける√smṛ 派生語の思想的特徴について」『龍谷大学佛教学研究室年報』25, pp. 1-25 拙稿 [2021a] .

第3章 古ウパニシャッドにおける見聞覚知表現

「初期仏典と古ウパニシャッドにおける見聞覚知表現について」『印度学仏教学研究』67(1), pp. 431-478 拙稿 [2018b] .

「古ウパニシャッドにおける見聞覚知表現-初期仏教との関連性についての一視座-」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』41, pp. 25-45 拙稿 [2019b] .

第4章 古ウパニシャッドにおける経験的アートマンと超越的アートマン

「古ウパニシャッドと初期仏典におけるアートマン観に関する一考察」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』43, pp. 15-42 拙稿 [2021b] .

第5章 古ウパニシャッドにおける獲得されるべき世界

「古ウパニシャッドと初期仏教における思想の比較研究-世界は獲

得すべきものか、放捨すべきものか-」『佛教學研究』77・78, pp. 167-195 拙稿 [2022] .

第6章 初期仏教思想との関連性

[新稿] 前掲の各論文より章を抜粋して再構成

結論 [新稿]

附論

1. 古ウパニシャッドおよび註釈文献の試訳

1-1. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* 試訳 [新稿]

1-2. *Chāndogya-Upaniṣad* 試訳

ChU.VII, ChU.Bh.VII について

「サナトクマーラによる「豊富」の教説
-*Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya* VII 和訳研究(1)ChU.Bh.VII,
16~26-」『龍谷大学佛教学研究室年報』22, pp. 121-95 拙稿
[2018a] .

「サナトクマーラによる「より偉大なもの」の教説
-*Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya* VII 和訳研究(2)ChU.Bh.VII, 1~15-」
『龍谷大学佛教学研究室年報』23, pp. 166-131 拙稿 [2019a] .

その他 [新稿]

2. *Suttanipāta* および註釈文献の試訳

2-1. Sn.IV : *Aṭṭakavagga* 試訳 [新稿]

2-2. Sn.V : *Pārāyanavagga* 試訳 [新稿]