

ガウダパーダのカーリカー

—新しい翻訳—

湯 田 豊

序 論

『ガウダパーダのカーリカー』(Gauḍapāḍīyakārikā) は、わたくしの興味をそそる作品である。この作品は、アドヴァイタ・ヴェーダーンタのスポークスマンと見なされるシャンカラの師匠ゴーヴィンダの師匠、ガウダパーダによって著わされたと言われる。ガウダパーダに帰せられるこの作品は、最初期のヴェーダーンタの哲学的断片であり、『ガウダパーダのカーリカー』によって、われわれはシャンカラ以前のヴェーダーンタ哲学を概観出来る立場にあるのである。そして、この作品によって例証されているように、その形成の初期の段階において、アドヴァイタ・ヴェーダーンタは仏教、特に大乘仏教から大きな影響を受けている。アドヴァイタ・ヴェーダーンタのルーツを理解するためには、『ガウダパーダのカーリカー』は決定的に重要なテキストである。シャンカラの思想をより良く理解するためにも『ガウダパーダのカーリカー』を理解することは必要である——このように、多くの学者は考えている。しかしながら、アドヴァイタ・ヴェーダーンタを代表する思想家としてシャンカラが高く評価されているのに反し、『ガウダパーダのカーリカー』に対する関心が欠けているというのが現状である。

ガウダパーダに帰せられる哲学思想を正しく理解するためには、われわれは初期のヴェーダーンタ哲学の基本的な思想を把握するだけでなく、大乘仏教の哲学的なテキストを包括的に把握しなければならない。このように考える点において、わたくしはリチャード・キング [1995年、11頁参照]と同じ意見である。初期のアドヴァイタのパーспекティブ [darśana]——もちろん、それはガ

ウダパーダのカーリカーのそれである——が大乘仏教の哲学的な枠組みに従って組み立てられていると確信し、キング [11頁] は次のように述べている——「大乘仏教思想へのガウダパーダのカーリカーの哲学的な依存の把握なしに、このテキストの独創性の評価を成し遂げることは不可能であろう」と。シャンカラ以前の初期のヴェーダーンタを理解するために、われわれは『ガウダパーダの『カーリカー』を検討する必要に迫られる。この作品の背景にあるのは、ナーガールジュナによって創始された中観の体系、およびアサンガ＝ヴァスバンドゥによって代表されるヨーガーチャラないし唯識の体系などであろう。

『ガウダパーダのカーリカー』と大乘仏教哲学の関係を明らかにすることは、今や、避けられないであろう。しかし、それと同時に、ヴェーダーンタ哲学は、ウパニシャッド [Upaniṣad] と名づけられる、古代インドの哲学書におけるその哲学的遺産を評価することなく、正しく理解されないであろう。しかし、ウパニシャッドにおける遺産はバラモンの思考に基づいているのであって、それはブッダの教えに始まる仏教の遺産と合致しない。例えば、仏教においては本来的自己はフィクションとして拒絶され、ヴェーダーンタにおいてはアートマン [=本来的自己] は全面的に受け入れられる。われわれは、ガウダパーダに帰せられるアドヴァイタを大乘仏教から鋭く区別しなければならない。しかし、ここに厄介な問題が存在する。『ガウダパーダのカーリカー』は、確かに、1つの作品であり、この作品にはシャンカラの註釈が添えられている。しかし、聖典の章 [Āgama-Prakarāṇa]、虚偽の章 [Vaitathya-Prakarāṇa]、不二であるものの章 [Advaita-Prakarāṇa]、お

よび旋火寂靜の章〔*Alātaśānti-Prakarāṇa*〕という4つの章から成り立つこの作品は、単一のテキストではなく、合成されたテキストであると考えられる。しかも、それだけではない。『ガウダパーダのカーリカー』に対するシャンカラの註釈も、シャンカラ自身の著作か否か明らかでないように思われる。シャンカラの注釈は、彼によって書かれたかも知れない、あるいは書かれなかったかも知れない。聖典の章から始まって旋火寂靜の章に終わる『ガウダパーダのカーリカー』が単一の人物によって書かれたとは、到底、考えられない。第4章〔旋火寂靜〕は、元来、他の3つの章とは別のテキストであり、他の3つの章の作者と同一の哲学的な系統に属する人によって作られたことは間違いないであろう。第4章の冒頭に「・・・2本足の中の最も優れているものに、わたくしは敬礼する」という、いわゆる祈願〔*maṅgalācāraṇa*〕が見い出される。第4章が独立の作品であることは明白である。カーリカーIVの作者は、カーリカーIIおよびIIIにおいて述べられている見解を支持している。そして、第4章は4つの章の中で哲学的に最も洗煉されている。それは全作品の半分近くの量を占めている。問題になるのは、第4章が独立の作品であるか否かということではなく、それが4つの章の中で最初に作られたものか、それとも最後に作られたものかということである。フェター〔1978年、107頁〕は次のように言っている——「人は第IV章と共に始め、そして第I章と共に終えねばならない」と。しかし、キング〔1995年、48頁〕によれば、カーリカーIVは、カーリカーIIおよびIIIよりも後に作られたように思われる。

ガウダパーダのカーリカーの第I章は、マーンドゥーキヤ・ウパニシャッドに対する厳密な註釈〔*bhāṣya*〕ではなく、ウパニシャッドの幾つかの中心テーマの説明に過ぎない。「最初のプラカラナは、率直な註釈風のテキストにおいて人が期待するように、マーンドゥーキヤの散文を体系的に説明しようという真の試みをしない」——このようにキング〔1995年、21頁〕は言う。聖典の章と名づけられる第I章でさえ、マーンドゥーキヤ・ウパニシャッドの厳密な註釈ではない。他の3つの章はマーンドゥーキヤ・ウパニシャッドと

結び付けられていないのである。キング〔1995年、235頁〕によれば、ガウダパーダのカーリカー、II、III、およびIVは同一の一般的な哲学的な立場をはっきりと支持し、同一の哲学学派のメンバーの作品でありそうである。特にカーリカーII-IVに現われる思想を、われわれはガウダパーダあるいは彼の学派の思想と見なしてよいのではなかろうか？そして、ガウダパーダのカーリカーにおける中心テーマは、不生起説〔*ajātivāda*〕、および無触ヨーガ〔*Asparśa-yoga*〕であろう。『ガウダパーダのカーリカー』は合成された作品であるにもかかわらず、この作品の中に“ガウダパーダ流の”思想の中心の哲学的概念が見い出されると考え、それらの概念は「アートマンの非生起〔*ajātavāda*〕およびアスパルシヤ・ヨーガ、およびその随伴する認識論的なテーマである。これらの概念の双方は思想の中観およびヨーガーチャーラ学派からの影響を反映する」と、このようにキング〔49頁〕は言っている。ガウダパーダのカーリカーの成立年代について、キングは明瞭に述べていないけれども、彼は第4のプラカラナの作者を早くても西暦紀元6世紀の中葉から後葉に置こうとしているようである〔キング、46頁〕。ガウダパーダのカーリカーそのものは、西暦紀元6世紀に成立したように思われる。

『ガウダパーダのカーリカー』は、ガウダパーダ、あるいはガウダパーダ学派の人々によって作られた哲学詩であり、それは215のカーリカー〔メモ用の詩句〕から構成されている。この作品は、あるひとりの人物によって書かれたというよりも、むしろ同一の哲学的な系統に属する複数の作者によって作られたものであろう。わたくしは、この作品を便宜上“ガウダパーダのカーリカー”と呼ぶだけである。わたくしは、ガウダパーダのカーリカーIVが他の3章から独立して書かれたものであること、そしてカーリカーII-IVの間に多少の“family resemblances”〔キング、1995年、236頁〕が存在することを強調したい。カーリカーIは、明らかにII-IVと異なる。カーリカーIは、後にカーリカーII-IVと統合されたに違いない。しかし4章の中で最も遅く成立したのは、カーリカーIVであろう〔キング、234頁〕。しかし、す

べての章に大乘仏教の影響が認められる。どのカーリカー〔詩句〕に大乘仏教の影響が認められるかということについて、わたくしはここでは言及しない。『ガウダパーダのカーリカー』を一読すれば、そのことは明らかになるであろう。大乘仏教の影響が最も顕著な章は「旋火寂静の章」である。第4章には、経験における主客の区分の正当性を否定して意識の不二であること〔唯識〕を説くヨーガーチャーラ〔唯識説〕、中観の体系の因果律の批判、およびダルマ〔dharma〕の不生起を説く大乘仏教哲学の是認〔中村元、1995年、641頁以下参照〕が見い出される。われわれは、カーリカーIVを、いや、『ガウダパーダのカーリカー』そのものを唯識哲学および中観哲学の文脈において解説しなければならない。そうでなければ、『ガウダパーダカーリカー』は正しく理解され得ないであろう。

しかしながら、『ガウダパーダのカーリカー』において説かれる“不生起説”〔ajativada〕がナーガールジュナの“ダルマの不生起〔anutpada〕”に基づいているとしても、ガウダパーダとナーガールジュナの“不生起説”は全く異なる。この世において、事物〔dharma〕は何ひとつ生じないと説く点において、彼らは完全に同一である。ガウダパーダおよびナーガールジュナは事物の変化を徹底して否定する。しかし、ナーガールジュナにとって、このことは事物に固有の性質が欠けていること〔niḥsvabhāvata〕を必然的に伴うのに、そのことはガウダパーダ〔あるいはガウダパーダ学派のメンバー〕にとって絶対的な固有の性質〔svabhāva〕を意味するのである。ナーガールジュナは変化する事物の背後に変化しない何かあるもの、あるいは本来的自己が存在する可能性を否定する。ナーガールジュナにとって、一切の事物は生じていない空であるものであり、その存在において他の事物に依存し、それゆえに永遠ではない。しかるに、ガウダパーダは、一切の事物の根底に存在する不二である何かあるものを真理として肯定する。

『ガウダパーダのカーリカー』の作者、あるいは作者たちは、生じていない何かあるもの、あるいは同じことだが、本来的自己〔atman〕を認める。仏教の哲学者とアドヴァイタ・ヴェーダーンタ哲

学者を分ける分水嶺はアートマン〔atman、自己〕とアナートマン〔anātman、非自己〕、あるいは固有の性質〔svabhāva、自性〕と非固有の性質〔niḥsvabhāva、非自性〕をめぐる論争〔キング、1998年、403頁〕である。

『ガウダパーディーヤ・カーリカー』は変化しない、不二であるものの概念に基づいている。変化しない、不二であるもの——それが神であるアートマン〔本来的自己〕と名づけられる〔カーリカーII、12〕。「どんな個別的自己〔jīva〕も存在しない。その生成は存在しない。これが最高の真理である。そこにおいては何ひとつ生まれぬ」〔カーリカーIII、48〕——このように言われる。個別的自己は否定される。それは生成するからである。しかし、ガウダパーダは生成しない自己、生まれぬ自己を言外に肯定している。第4章のカーリカー71においても、カーリカーIII、48と全く同じ詩句が見い出される。カーリカーIV、5においても、生まれていないもの〔ajāti〕がガウダパーダの学派によって認められている。そこでは、「〔生まれていないものが〕論争を離れていることを、お前たちは知れ！」と言われている。ガウダパーダによって、カーリカーIVにおいて個別的自己ではなく、生まれていない自己が最高の真理として認められている——このように、わたくしは考える。しかるに、中村博士〔1955年、657頁〕は次のように言う——「・・・第四章は無我説を是認してゐるのであり、正統ヴェーダーンタ哲学伝統のアートマンの観念が棄てられてゐるのである。第四章ではアートマン或ひはブラフマンには一言も言及してゐない。実にここでは、無我空無相唯識の立場が基本となつてゐるのである」と。中村博士によればガウダパーダ・カーリカーIVにおいてアートマンの観念が棄てられているのである。私見によれば、そこでは個別的自己〔jīva〕は否定されているけれども、生まれぬ自己〔atman〕は不二であるもの、最高の真理として言外に意味されているのである〔カーリカーIV、57参照〕。

『ガウダパーダのカーリカー』IVの中心的なテーマは“無触ヨーガ”〔asparśa-yoga〕である。“無触ヨーガ”は不二のものである認識〔ヨーガーチャーラにおける“唯識”〕の状態である。松明の

震動を例に挙げて、ガウダパーダは「・・・認識の震動は把握および把握するものという仮象を有する」〔IV, 47〕と言う。認識、心、および思考は、ガウダパーダの思想においては同義語である。認識ないし思考の震動によって把握するもの、および把握されるべきものという“仮象”〔abhāsa〕が生じる。認識するもの、および認識されるべきものという2元性は仮象であり、実際に存在するのは認識ないし思考である。認識するもの、および認識されるものという、われわれの経験は認識、思考、あるいは心の中に覆われているのであって、われわれは心の外に事物〔vastu〕を経験するのではない。しかし、われわれの心そのものは、決して究極の存在、あるいはアートマン〔本来的自己〕ではない。把握するもの、および把握されるものなしに心は存在しないからである。ガウダパーダによって認識ないし思考と名づけられるものは日常的な経験に過ぎない。把握するもの、および把握されるものという2元性から解放されること——それがガウダパーダ哲学の目的に違いない。「実に、思考が思考の存在しない状態になった時に、まさに2元性は知覚されない」〔カーリカーⅢ, 31〕のであり、そのような状態に到達した時に、人は次のように言えるのである——「把握されるべきものが存在しない所では、それは把握しない」〔カーリカーⅢ, 32〕と。思考のない状態に到達した時に、人はもはや2元性という名の仮象を経験せず、不二である、生まれていないものを知るようになる。そして、不二であるもの、生まれていないものは、ガウダパーダの思想において本来的自己、あるいはアートマンとして認識されるのではなかろうか？ しかし、ガウダパーダあるいは彼の学派の人々が「旋火寂静の章」において扱ったのは“不二であるもの”ないし“生まれていないもの”ではなく、われわれの経験の現象学的な観察であった。心あるいは認識の震動〔spandita〕としてのマーヤー〔māyā, 幻術・幻影〕に、ガウダパーダは深い関心を抱き、ヨーガーチャーラから多くを学んだに違いない。カプラン〔1983年, 339頁〕は、『ガウダパーダのカーリカー』に現われるマーヤーについて次のように言っている——「現象学的原理としてのマー

ヤーは知覚するもの、および知覚されているもの〔grāhya-grāhaka〕としての心の顕現〔abhāsa〕であり、そこにおいては、この顕現は2つの独特の實在〔vastu〕であると想像されている」と。

『ガウダパーダのカーリカー』は初期のヴェーダーンタの哲学的断片であり、シャンカラ以前の作品である。この作品の作者あるいは作者たちは、彼あるいは彼らの独特な思想を形成するために、大乘仏教、特にナーガールジュナの中観の体系およびアサンガ／ヴァスバンドウの唯識の体系を信頼し、大乘仏教のアイデアおよび用語を取り入れた。しかし、ガウダパーダあるいは彼の学派はヴェーダーンタと仏教を分ける思想的な相違に気付いていなかった。彼らは仏教徒と和解する道を模索したのである。しかし、ガウダパーダの弟子の弟子であると伝えられるシャンカラはアドヴァイタ・ヴェーダーンタの創始者として、反仏教的な態度を示し、仏教を徹底して攻撃した。しかし、シャンカラはガウダパーダ流の1元論を発展させるために、『ガウダパーダのカーリカー』を必要としたのである。ガウダパーダと同じように、シャンカラもまた不二であるアートマン、生まれないアートマンの信奉者である。ガウダパーダのカーリカーを正しく理解することなく、シャンカラのヴェーダーンタ哲学を理解することは不可能である。「これにもかかわらず、アドヴァイタ・ヴェーダーンタのルーツを理解しようという彼らの企てにおいて、学者たちは『ガウダパーディーヤ・カーリカー』を見落とし続けて来た」〔キング, 1995年, 203頁〕——このように、リチャード・キングは言う。率直に言うと、わたくし自身も、実は、『ガウダパーダのカーリカー』を長期間、見落とし続けて来たのである。わたくしがガウダパーダのこの作品の翻訳を終えたのは、1968年の12月16日〔月曜日〕であった。その時に、わたくしは36歳であった。わたくしは、まだ大学院の博士課程に在学していた。30数年もの間、わたくしは『ガウダパーディーヤ・カーリカー』の完訳を放置したままであった。そして、長い休息の後に、この旧訳を推敲し、今、ようやく、わたくしは『ガウダパーダのカーリカー』の新訳を発表する機会に恵まれたのである。

ガウダパーダのカーリカーの翻訳

第1章 聖典

1. ヴィシュヴァ [目覚めている状態] は、実に、すべてに行き渡り、その認識は外へ向けられている。タイジャサ [夢を見ている状態] の認識は、内へ向けられている。同様にプラージュニヤ [熟睡している状態] の認識は、認識の塊である。まさに1つであるものが3重に伝えられている。
2. ヴィシュヴァは右の目の前部に、タイジャサは思考器官の内部に、そしてプラージュニヤは心臓の中の虚空にある。それは身体の中に3重に位置している。
3. 実にヴィシュヴァは常に粗大なものを楽しみ、タイジャサは微細なものを楽しみ、同様にプラージュニヤは歓喜を楽しむ。楽しみ⁽¹⁾を3重に知れ!
4. 粗大なものはヴィシュヴァを満足させ、微細なものはタイジャサを満足させ、同様に歓喜はプラージュニヤを満足させる。満足を3重に知れ!
5. 3つの領域において、楽しまれるべきもの⁽²⁾、および楽しむもの⁽³⁾としてこの双方を知っている人——彼は、楽しみながら⁽⁴⁾汚されない。
6. 存在している事物の生起は、確定されている。息は、一切を生じさせる。プルシアは意識の光線 [個別的な自己] を個々に生じさせる。
7. 流出 [=創造] について熟考する他の人々は、生み出すことを [プルシアの] 力の顕現であると考え。流出は夢と幻影と同じ性質を帯びる、と、他の人々によって想像されている。
8. 流出は主の単なる欲求だけ [に帰されるべき] である、と流出について確信している人々は考える。時間について熟考している人々は、時間から事物が生み出される、と考える。
9. 流出は [主が] 楽しむ [経験する] ためである、と、ある人々は言い、 [それは主が] 戯れるためである、と、他の人々は言う。これは、この神の固有の性質である。欲望を達成したものに、どんな欲求があるのであろうか?⁽⁵⁾
10. 一切の苦しみを消滅させる能力のある主、不滅であって不二であり、一切の事物の神であり、一切に行き渡っているもの、それは、トリヤ [第4のもの] であると伝えられる。
11. ヴィシュヴァ、タイジャサの2つは、原因と結果によって繫縛⁽⁶⁾されている、と認められる。しかしプラージュニヤは原因 [だけ] によって繫縛されている。 [原因と結果という] その2つはトゥリヤ [第4のもの] において成立しない。
12. 自己も、他のものも、真理も虚偽も、プラージュニヤは何ひとつ知らない。トゥリヤは常に一切を見ている。
13. 2元の非把握は、プラージュニヤとトゥリヤの2つにおいて等しい。プラージュニヤは、種子としての眠りと結び付けられている。そして、それはトゥリヤには見い出されない。
14. 最初の2つの [ヴィシュヴァとタイジャサ] は夢と眠りと結び付けられている。しかし、プラージュニヤは、夢を見ない眠りと結び付けられている。 [1元について] 確信している人々は、トゥリヤにおいて眠りも夢も見ない⁽⁶⁾。
15. 真理を誤って把握する人には夢が、真理を知らない人には眠りがある。それらの誤謬が尽きる時に、人はトゥリヤの立場に到達する。
16. 始まりのないマーヤー [幻影] ゆえに眠っている個別的な自己が目覚める時、その時に生まれていない、眠らない、夢を見ない、不二であるものを、彼は知覚する⁽⁷⁾。
17. もしも現象界が存在するとすれば、疑いもなく、それは消滅するであろう。この2元は、マーヤー [幻影] に過ぎず、究極的に不二のもの [だけ] が [存在する]。

18. もしも、誰かによって妄想が想像されれば、それは消滅するであろう。この〔妄想されている〕学説は、教え〔の有用性〕ゆえに〔存在する〕。〔最高の真理が〕知られている時に、2元性は存在しない⁽⁸⁾。
19. ヴィシュヴァにアである状態〔atva〕が存在することを表現しようとする欲求がある時に、最初〔ādi〕であるという共通性は著しいであろう。そして〔ヴィシュヴァおよびAUMにおけるAという〕音素の一致において、まさに到達〔apti〕という共通性が〔著しいであろう〕。
20. タイジャサのウという状態〔utva〕の認識において、高揚〔utkarṣa〕〔という共通性〕が明瞭に見られる。〔タイジャサおよびAUMにおけるAという〕音素の一致において、双方である状態〔ubhayatva〕〔という共通性〕は、このようなものであろう〔すなわち、それは明瞭に見られる〕。
21. プラージュニャがム〔M〕という文字であることにに関して、〔それによって残りの2つが測られる〕測定〔mana〕という共通性が著しい。〔プラージュニャおよびAUMにおけるMという〕音素の一致において、まさに没入〔laya〕という共通性が〔著しい〕。
22. 3つの領域において、等しい共通性を知っている確信の人——彼は、偉大な聖者⁽⁹⁾であり、一切の生きものによって尊敬されるべきであり、崇拜されるべきである。
23. ア〔A〕という文字はヴィシュヴァに導き、ウ〔U〕という文字もまたタイジャサへ〔導く〕。更に、ム〔M〕という文字はプラージュニャへ〔導く〕。非音素への道は存在しない⁽¹⁰⁾。
24. オーム音節を人はパーダ〔4分の1〕毎に^{ごと}知るべきである。疑いもなく、4分の1は音素である。オーム音節をパーダ毎に知って、人は何も考えるべきではない。
25. 人はプラナヴァ〔聖音オーム〕に心を結び付けるべきである。プラナヴァは恐れを知らぬブラフマンである。プラナヴァに常に結び付けられている人には、どこにも恐怖は存在しない。
26. 実に、プラナヴァはより低いブラフマン、そしてプラナヴァはより高いブラフマンであると伝えられる。プラナヴァは前も有していなければ、後ろも有していない、内も有していなければ、外も有していない⁽¹¹⁾。それは不滅である。
27. 実に、プラナヴァは一切の始めであり、中間であり、同様に終わりである。なぜなら、このようにプラナヴァを知って、人はその直後に、〔プラナヴァに〕到達するからである。
28. 実に、人はプラナヴァを一切の心臓に宿るイーシュヴァラ〔主〕であると知るべきである。一切に行き渡るオーム音節のことを考えて、賢者は悲しまない。
29. 音素を有しないけれども、無限の音素を有し、2元性の消滅〔の原因〕であり、吉祥であると、ある人によってオーム音節が知られている時に、そのように知っている人が賢者であり、他の人はそうではない⁽¹²⁾。

第2章 虚偽

1. 夢においては一切の事物は虚偽である、と賢者たちは言う。それらは覆われているがゆえに。それらは内部に存在するがゆえに。
2. 時間は長くないのだから、人は〔夢の中で、さまざまな〕場所に行き、〔それらの場所を実際に〕見るのではない。そして、実に、目覚めた時に、各人は、〔夢の中で行った〕場所には存在しない。
3. 〔夢の中で見られる〕車などの非存在は、論理に基づいて聖典〔śruti〕に説かれている⁽¹³⁾。実に、それによって証明された虚偽は夢において明白である、と彼らは言う。
4. それゆえに、個々の事物は内部に存在するゆえに、目覚めている状態において〔虚偽であると〕伝えられている。そこにおいてそうである〔内部に存在する〕ように、夢においても、同様である。覆われているという状態ゆえに、〔夢は目覚めている状態と〕異なる⁽¹⁴⁾。

5. 夢および目覚めている状態は、実に1つである、と賢者たちは言う。まさに、よく知られている理由による、〔2つの状態における〕個々の事物の共通性ゆえである。
6. 始めにおいて、そして終わりにおいて存在しないもの、それは現在においても同様である。〔個々の事物は〕虚偽に似ているけれども、虚偽でないと思なされている。
7. 〔目覚めている状態において、個物が〕効用を有するという事は、夢において反駁される。それゆえに、良く知られているように、始めと終わりを有するがゆえに、それらの事物は虚偽に他ならない、と伝えられている。
8. 実に、〔夢の中で経験される〕異常なことは、天の住人の場合のように、〔夢を見るという〕状態にある人の性質である。まさに、この世において良く教えられている人のように、〔夢を見るという状態にある〕この人は、〔そこに〕行って、個々の事物を見るのである。
9. 夢の状態においてさえ、内的なものとして心によって想像されたものは存在しない、外的なものとして心によって捉えられたものは存在する〔と、人は考える〕。しかし、これらの双方の虚偽であることが見られる〔経験される〕。
10. しかし、目覚めている状態においてさえ、内的なものとして心によって想像されているものは存在しない、外的なものとして心によって捉えられているものは存在する〔と、人は考える。しかし〕、これら双方は虚偽である、というのが正しい⁽¹⁵⁾。
11. もしも、双方の状態〔目覚めている状態と夢を見ている状態〕においてさえ、個々の事物が虚偽であるとすれば、誰が、これらの個々の事物を知覚するのであろうか？ 実に、誰が、それらの事物を想像するのであろうか？
12. 神であるアートマン〔自己〕は、みずからのマーヤー〔幻術・幻影〕を通じ、自己自身によって自己を想像する。まさに、それが個々の事物を知覚するというのが、ヴェーダーンタの結論である。
13. 彼の心が外に向けられた時に、このように彼は彼の心の中に置かれている、固定された他の事物を、多くの形態において作る。このように主は想像する。
14. 実に、心の時間⁽¹⁶⁾によって制約されている内的なもの、および〔過去と未来という〕2つの時間によって制約されている外的なもの——それらは、すべて、まさに想像されている。〔2つの間の〕区別は、他のものを原因として有しない。
15. 内部にあって、まさに不明瞭であるもの、および、外部にあって、まさに明瞭であるもの——それらはすべて、まさに想像されている。〔2つの間の〕区別は感覚器官の内部にある。
16. 〔主は〕最初に生命〔=個別的自己〕を想像し、それから、まさに外的および外的な種々の種類の事物を〔想像する〕。人は、知っているように、そのように記憶する。
17. 暗闇の中で確定されていない縄が蛇、水の細い流れなどとして想像されているように、そのように自己も想像されている。
18. 縄が確定された時に想像が消滅し、〔それは〕縄に他ならないという1元性が〔生じる〕ように、そのように自己の性質が確定される。
19. 〔自己は〕生気を始め、これらの無限の事物として想像されている。これは、あの神〔自己〕のマーヤー〔幻術〕であり、それによって、それは、みずから感わされる。
20. 〔自己は〕生氣である、と生氣を知っている人々は〔想像し〕、〔それは〕元素である、と元素を知っている人々は〔想像し〕、〔それは〕グナ〔構成要素〕である、とグナを知っている人々は〔想像し〕、〔それは〕原理である、と原理を知っている人は〔想像する〕⁽¹⁷⁾。
21. 〔それは〕パーダ〔4分の1〕である、とパーダを知っている人々は〔想像し〕、〔それは〕〔感覚器官の〕対象である、と対象を

- 知っている人々は〔想像する〕。〔それは〕諸世界である、と諸世界を知っている人々は〔想像し〕、〔それは〕神々である、と諸世界を知っている人々は〔想像する〕。
22. 〔それは〕ヴェーダである、とヴェーダを知っている人々は〔想像し〕、〔それは〕祭祀である、と祭祀を知っている人々は〔想像し〕、〔それは〕楽しむものである、と楽しむものを知っている人々は〔想像し〕、〔それは〕楽しまれるべきものである、とそれを知っている人々は〔想像する〕。
23. 〔それは〕微細なものである、と微細なものを知っている人々は〔想像し〕、〔それは〕粗大なものである、と、それを知っている人々は〔想像し〕、〔それは〕形態を有しているものである、と形態を有するものを知っている人々は〔想像し〕、〔それは〕形態を有しないものである、と知っている人々は、〔それは〕形態を有しないものである、と〔想像する〕。
24. 〔それは〕時間である、と時間を知っている人々は〔想像し〕、〔それは〕方角である、と方角を知っている人々は〔想像し〕、〔それは〕学説である、と学説を知っている人々は〔想像し〕、〔それは〕諸世界である、と諸世界を知っている人々は〔想像する〕。
25. 〔それは〕思考である、と思考を知っている人々は〔想像し〕、〔それは〕知性である、とそれを知っている人々は〔想像する〕。〔それは〕心〔citta〕である、と心を知っている人々は〔想像し〕、〔それは〕法と不法である、と、それらを知っている人々は〔想像する〕。
26. 〔自己は〕25〔の原理〕から成り立つ、と、ある人々は言い、〔それは〕26〔の原理〕から成り立つ、と他の人々は言う。〔それは〕31〔の原理〕から成り立つ、と、ある人々は言い、〔それは〕無限である、と他の人々は言う。
27. 諸世間を知っている人々は、諸世間を〔自己として〕告げ、人生の段階を知っている人々は、〔それを〕人生の諸段階として〔告げ〕、文法家は〔それを〕女性、男性、中性として〔告げ〕、それから他の人々は〔それを〕より高いもの、およびより低いもの〔2つのブラフマン〕として告げる。
28. 〔それは〕流出〔創造〕である、と流出を知っている人々は〔想像する〕。〔それは〕没入である、と、没入を知っている人々は〔想像する〕。〔それは〕持続である、と持続を知っている人々は〔想像する〕。そして、ここにおいて、すべて〔の個々の事物〕は、常に〔自己である、と想像される〕。
29. 誰かに人が示すかも知れないその事物を、その人は見る。そして、あの事物は、その人になって、彼を守る。その事物に対する執着が、彼に近づいて来る。
30. これ〔自己〕は、これらの事物から分離していないのに、まさに分離していると認められている。このように真に知っている人——彼は、ためらうことなく、〔自己を〕想像し得るのである。
31. 夢と幻影が〔虚偽である、と〕見られているように、ガンダルヴァの都市〔蜃気楼〕⁽¹⁸⁾が〔虚偽である、と〕見られているように、ヴェーダに精通している人々によって、この一切は、そのように見られている。
32. 消滅することもなく、生起することもなく、^{はばく}繫縛されているものもなく、〔解脱という〕目標を得ようとしているものもなく、解脱しようとするものもなく、まことに、解脱しているものもない。これが、最高の真理である⁽¹⁹⁾。
33. これ〔自己〕は不二であるもの⁽²⁰⁾によって、存在していない事物として想像されている。事物もまた、まさに、不二であるものによって〔想像されている〕。それゆえに、不二であるものは吉祥である。
34. 自己であるものとして、この宇宙は多様ではない、みずからの性質によってさえ〔多様ではない〕。何ひとつ、個別的ではない、〔何ひとつ〕、非個別的ではない。真の性質を知っている人々は、このように知っている⁽²¹⁾。

35. 実に食欲、恐怖、怒りが去ってヴェーダの彼岸に行った賢者たちによって、この想像を離れているもの、現象界の消滅、不二であるものが見られている。
36. それゆえに、このように、これ〔自己〕を知って人は不二であるものに〔彼自身の〕記憶を固定すべきである。不二であるものに到達して、人は、無感覚な存在のように世間において行動すべきである。
37. 賞讃を離れ、敬礼を離れ、まさに〔祖霊祭における〕スヴァダーの叫びを離れ、絶えず転変するものを住み家とし、人は、偶然に一切を委ねる禁欲主義者になるべきである。
38. 内部において真の性質を見、外部において真の性質を見、真の性質になって、それを楽しみ、人は真の性質から逸脱するようになるべきではない。

第3章 不二であるもの⁽²²⁾

1. ブラフマンが生まれた〔と見なされる〕時に、ウパーサナー〔瞑想〕に基づくダルマ〔宗教的義務〕が生じる。生起以前に、一切は生まれていない。それゆえに、あのもの〔ダルマ〕は悲惨である、と伝えられている。
2. それゆえに、平等な状態に到達している、生まれていないという、悲惨でないものについて、わたくしは語ろう。至る所で生じつつある〔と想定される〕何かあるものは〔実際には〕生じないということを、〔わたくしは語ろう〕。
3. 壺の中の虚空によって、自己〔アートマン〕は、実に、虚空のように生命〔個別的自己〕として現われた。そして、壺などのように、それは集合体として〔現われた〕。これが、生まれることについての事例である。
4. 壺などが破壊される時に壺の中の虚空などが虚空の中に没入するように、そのように個別的自己は、ここにおいて、自己の中に没入する。
5. 1つの壺の中の虚空が塵、煙などと結び付けられている時に、一切の壺が〔それらと〕結び付けられていないように、個別的自己は幸せ〔sukha〕などと〔結び付けられていない〕。
6. 〔壺などの中の虚空については〕実に、至る所で、形態、作用、名称は異なる。〔しかし〕虚空に相違は存在しない。そのように個別的自己について決定されている。
7. 壺の中の虚空が、虚空の変化したもの、あるいは、1部分でないように、そのように個別的自己は常に自己の変化したもの、あるいは、〔それの〕1部分ではない。
8. 子供にとって、空が汚れによって汚されるように、そのように目覚めていない人々にとって、自己も汚されるようになる。
9. 死ぬ時も生まれる時も、行く時も来る時も、一切の身体にとどまっている時も、〔自己は〕虚空と異なっていない。
10. 一切の集合体は、夢のように自己のマーヤー〔幻影〕によって、みずからの中から流出させられた。実に、〔それらが〕優越している、あるいは一切は同一であるということについて〔集合体の存在を説明する〕証拠は存在しない。
11. 実に、〔食物の〕精髓などであるコーシャ〔容器、覆い〕は、タイッティリーヤカ⁽²³⁾において説明されている。それらのコーシャの自己は、最高の生命として虚空のように顕現されている。
12. 蜜の知識⁽²⁴⁾において、対になって、最高のブラフマンが明らかにされた、大地および腹において虚空が明らかにされたように。
13. 個別的自己〔jiva〕および自己は異ならないゆえに、それは、ほめられる。多様性は非難される。そして、このようにして〔初めて〕正しいのである。
14. 生起以前にジーヴァ〔個別的自己〕とアートマン〔自己〕が別々であると告げられたこと、それは、未来に言及しているゆえに第二義的である。なぜなら、〔それが〕第一義的である〔第一義意味を有する〕ということとは正しくないからである。

15. 粘土, 銅, 火花など〔の実例〕⁽²⁵⁾によって, さまざまに説かれた流出(=創造)——それは〔ジーヴァとアートマンが不二であるという立場へ人を〕導き入れるための手段(=方便)である。〔それらの2つの間に〕相違は存在しない。
16. 劣った, 凡庸な, 優れた見解を有する3重の人生の段階が存在する。この瞑想は同情から, それゆえに⁽²⁶⁾, 教えられた。
17. 2元論者は彼ら自身の学説の立場を断固として確信している。彼らは互いに矛盾している。〔しかし, これ〔自己〕が存在するという, この〔見解〕は彼らと矛盾しない。
18. なぜなら, 不二(=1元性)は最高の真理であって, 2元性は, その差異であると言われるからである。彼ら〔2元論者〕にとって2元性は両面に存在する。それゆえに, これ〔この見解, 1元論〕は, 〔2元論者の見解と〕矛盾しない。
19. 実に, この生まれていないもの〔不二であるもの〕は, マーヤー⁽²⁷⁾によって異なるようになる。決して他の仕方によってではない。実に, 現実には, それが異なるようになる時に, 不死なるものは死すべき状態に達するであろう。
20. ある論者たちは, まさに, 生まれていない事物の出生を望む。〔しかし, 実に, どのようにして, 生まれていないもの, 不死である事物が, 死すべき状態に到達するのであるか?〕
21. 不死なるものは死すべきものにならない, 同様に死すべきものは不死なるものにならない。本来の性質の変化は, あり得ないであろう。
22. それの固有の性質⁽²⁸⁾によって, 不死である事物が死すべき状態に到達する, その人にとって, それは, 作られたものであるがゆえに, どのようにして, それは不動のまま〔変化しないまま〕であろうか?
23. 存在しているもの, あるいは存在していないものから流出されつつあること〔創造されつつあること〕に関して, ヴェーダ聖典は同一である〔それらの2つを認める〕。論証と結び付けられ, そして確定されているもの——それが聖典の趣旨であって, 他のものではない。
24. 「ここには, どんな多様性も存在しない」⁽²⁹⁾, そしてまた, 「インドラは彼の幻術〔マーヤー〕によって〔多くの形態を帯びてさまよう〕」⁽³⁰⁾という, 聖典の文句から, 「まだ生まれていない彼は, 幻術によって, さまざまに生まれる」⁽³¹⁾という, 〔聖典の文句から〕。
25. 生成の論破から⁽³²⁾生成は否定される。「誰が, 彼を生じさせるのであろうか?」⁽³³⁾と, このように〔生成の〕原因が否定される。
26. 「これが“そうではない, そうではない”」⁽³⁴⁾という〔この聖典の文句の〕説明は, 〔自己は〕把握され得ないものであるという理由から, 一切を否定するのである。生まれていないものが明らかになる。
27. マーヤーによって実に, 存在が生まれるというのは正しい。しかし, 現実には, そうではない。現実には生まれる, その人にとって, すでに生まれているものが生まれるからである。
28. マーヤーによって, 〔あるいは〕現実には, 非存在が生まれるというのは正しくない。不妊の女性の息子は, 現実にも, マーヤーによっても生まれまい。
29. マーヤーによって夢において〔把握するもの, および把握されるべきものという〕2重の仮象⁽³⁵⁾を有する思考〔manas〕が震動するように, そのように, 2重の仮象を有する思考は目覚めている時に, マーヤーによって震動する。
30. そして, 2重の仮象を有する思考が, 夢において不二であるものである。〔それについて〕疑いはない。同様に不二であるもの〔思考〕は目覚めている時に, 2重の仮象を有する。〔それについて〕疑いはない。
31. 動くもの, 動かないものを含む, この2重のものが何であれ, それは, 思考によって見られ得る。実に, 思考が, 思考の存在し

- ない状態になった⁽³⁶⁾時に、まさに2元性は知覚されない。
32. 自己の真理に目覚めることによって〔思考が〕想像しない時に、それは、思考のない状態に達する。把握されるべきものが存在しない所では、それは把握しない。
33. 想像を離れ、生まれていない知識は、知られるべきものと異なっていない、と彼らは語る。ブラフマンは知られるべきものであり、生まれていない。それは永遠である。生まれていないものは、生まれていないものによって知られる。
34. コントロールされ、想像を離れ、思慮そなを備えている思考のプロセス、それが認識されるべきである。〔思考のプロセスは〕熟睡においては別である。それは〔コントロールされている思考と〕同じではない。
35. なぜなら、熟睡において、それ〔思考〕は没入するからである。コントロールされている〔思考〕は没入しない。まさに、それが恐れを知らぬブラフマンであり、周囲に知識の光を有している。
36. 〔ブラフマンは〕生まれていない、眠りを有していない、夢を有していない、名前を有していない、形態を有していない、永久に輝き⁽³⁷⁾、全知であり、決して比喩ではない。
37. 〔ブラフマンは〕一切の言語表現を離れ、一切の思想よりも高くそびえ、完全に静穏であり、永久に光明であり、不動であって、恐れを知らず、沈潜〔samādhi〕である。
38. 思想が存在しない所には、把握することも、放棄することもない。その時には、自己の中に存する知識は、生まれていないのであり、同一である状態に到達したのである。
39. 無触ヨーガ〔=接触のないヨーガ〕は一切のヨーガが行者によって経験されるのが難しい。なぜなら、ヨーガ行者は恐れを知らぬものの中に恐れを見、それを恐れるからである。
40. 一切のヨーガ行者にとって思考のコントロールに基づいているのは、恐れを知らぬ状態、苦しみの止滅、目覚め、更に、不滅の静穏である。
41. クシャ草〔の薬〕の先端によって1滴ずつ海から〔大地に〕注ぐ⁽³⁸⁾ように倦むことなく思考をコントロールすることも、そのようになるであろう。
42. 〔適切な〕手段によって、人は欲望と享樂において散乱させられ、まさに没入において完全に静穏である〔思考〕をコントロールすべきである。欲望がそうであるように、没入することも〔有害である〕。
43. 一切は苦しみであることを絶えず思い出しながら、人は欲望と享樂から〔思考を他の方向へ〕向けるべきである。一切は生まれていないということを、絶えず思い出しながら、人は生まれているものを見ないのである⁽³⁹⁾。
44. 没入〔の状態〕における心〔=意識〕を人は目覚めさせるべきである。散乱させられている〔心〕を、人はふたたび静めるべきである。激情〔煩惱〕を有する〔心〕を、人は認識すべきである。人は、平静に到達した〔心〕を揺り動かすべきではない。
45. そこ〔沈潜^{サマデー}〕において、人は幸せを味わうべきではない。英知によって人は無執着になるべきである。不動の心が〔享受の対象へ向かって〕外へ出ようとしている時に、努力によって、人はそれを1つにすべきである⁽⁴⁰⁾。
46. 心が没入しない時、そして更に散乱しない時、その時に、それは、動くことのない、現象することのないブラフマンとして完成される。
47. 〔それは〕自己自身に存し、静穏であり、ニルヴァーナ〔涅槃〕を有し、言語に絶し、最高の幸福、生まれていないものであり、生まれていない知られ得るものと〔1つであり〕、全知である、と彼らは語る。
48. どんな個別的な自己〔jiva〕も存在しない。その生成は存在しない。これが、最高の真理である。そこにおいては何ひとつ生まれぬ⁽⁴¹⁾。

第4章 旋火寂靜⁽⁴²⁾

1. 虚空に等しく、知られるべきものと異ならない知識によって、空に似ている事物を正しく覚っている人、2本足〔人間〕の中の最も優れているもの⁽⁴³⁾に、わたくしは敬礼する。
2. 一切の生きものにとって快適であり、有益であり、論争を離れ、矛盾しない無触ヨーガと呼ばれるものを教える、その人——実に、彼に、わたしはお辞儀をする。
3. 実に、ある論者たちは生成しているもの⁽⁴⁴⁾の出生を望む。他の賢明な人々は生成していないもの〔=無〕の〔出生を望む〕。彼らは互いに論争している。
4. どんな生成しているもの⁽⁴⁵⁾も生まれぬ。〔どんな〕生成していないものも生まれぬ。実に、このように論争しながら、2元論者は生まれていないものを宣言する。
5. 彼らによって宣言されている、生まれていないもの⁽⁴⁶⁾を、われわれは認める。われわれは彼らと論争しない。〔生まれていないものが〕論争を離れていることを、お前たちは知れ！
6. ある論者たち〔2元論者〕はまさに、生まれていない事物の出生を望む。〔しかし〕、実に、どのようにして、生まれていないもの、不死である事物が死すべき状態に到達するのであろうか？
7. 不死なるものは死すべきものにならない。同様に、死すべきものは、不死なるものにならない。本来の性質が他のものになるということは決して起こらないであろう。
8. その固有の性質によって不死である事物が死すべき状態に到達するその人にとって、それは、作られているゆえに、どのようにして、不動のままであらうか？⁽⁴⁷⁾
9. みずからによって成立し、固有の性質に基づき、生まれつき存在し、作られていず、固有の性質を捨て去らないもの——それがプラクリティ〔本来の性質〕であると認識されるべきである。
10. 一切の事物は、その固有の性質によって老いと死から解放されている。老いと死を望みながら、それらを考えることによって、彼らは〔固有の性質から〕遠ざかる。
11. 実に、原因が結果である〔と考える〕その人にとって、原因は生まれる〔と認められる〕。生まれつつあるものは、どのようにして生まれていないのか？ そして、それは変化しているのに、どのようにして、それは永遠であらうか？
12. もしも、〔結果が〕原因と異ならないとすれば、それゆえに結果は生まれていないとすれば、〔その時には〕実に、結果が生じつつあるのに、お前の原因は、どのようにして持続的である〔と言えるのであろうか〕？
13. まことに、生まれていないもの〔原因〕から〔結果が〕生じる〔と考える〕人にとって、〔そこを証明する〕実例は存在しない。また、すでに生じたものから〔結果が〕生じつつある〔場合に〕、際限がない⁽⁴⁸⁾という誤謬に人は陥る。
14. ある人々にとって、結果が原因の始めであり、原因が結果の始めであり、原因と結果の始めは、彼らによって、どのように叙述されるのであろうか？
15. 結果が原因であり、原因が結果の始めである〔と考える〕人々にとっては、息子から父が出生するように、彼らの出生もまた、そのようになるであろう。
16. 原因と結果の生起において、〔生起の〕順序が、お前によって探究されるべきである。〔原因と結果の〕同時生起において、〔雄牛の左右の〕角のように〔原因と結果の間に〕関係は存在しないからである。
17. 結果から生じているゆえに、お前の〔説く〕原因は成立しない。成立しない原因が、どのようにして結果を生じさせるのであろうか？
18. もしも、結果から原因が成立し、原因から結果が成立するとすれば、〔その時には、〕その成立が〔他のものに〕依存している最初に成立しているものは、〔原因と結果

- の中の] どれであろうか？
19. [どれが最初に生じたか、という問いに答えられないという] 無能力、[どれが先であるか、どれが後であるか、ということについての] 完全な知識の欠如、あるいはまた更に、[原因と結果の〔順序の〕顛倒⁽⁴⁹⁾]がある。実に、このようにすべてのやり方で、目覚めている人々によって生まれていないものが説明されたのである。
 20. 種子と芽と名づけられる実例は、実に、証明されるべきものに等しい。証明されるべきものに等しい原因は、実に、証明されるべきものを成立させるのに適していない。
 21. [原因と結果の]前後に関する完全な知識の欠如は、まだ生まれていないものを説明するものである。実に、生じつつある事物〔ダルマ〕よりも前にあるものは、どのようにして把握されないのか？
 22. どんな事物〔vastu〕も、みずからの中から、あるいは他のものの中から生まれない。存在しているもの、存在していないもの、あるいは、存在していると同時に存在していない、どんな事物も生まれない。
 23. その固有の性質によって、始めを有しない〔無始の〕原因は生まれない。そして、結果も〔生まれない〕。始めは存在しない〔と考える〕その人にとって、実に、始めは存在しない。
 24. 認識〔prajñapti〕⁽⁵⁰⁾は、指示物という状態を有する。そうでなければ、〔認識、および、その指示物の〕2つは喪失するからである。そして汚れ⁽⁵¹⁾が知覚されるゆえに、他のものに依存して存在している状態が是認される。
 25. 論証という視点から、認識が指示物という状態を有することが認められる。事物の、あるがままの状態という視点から、指示物が指示物という状態を有しないことが認められる。
 26. 心⁽⁵²⁾は事物に触れない。そして、まさに同様に事物の仮象にさえ〔触れない〕。そして、実に、事物は存在していないゆえに、事物の仮象はそれと異ならない。
 27. 三世〔過去・未来・現在〕において、心は常に指示物に触れない。指示物がないのに、どのようにして、その顛倒が生じるのであろうか？
 28. それゆえに、心は生まれない、心によって見られ得るものは生まれない。その出生を見る人は、空に〔鳥の〕足跡を見るのである。
 29. 生まれていないものが生まれる〔と言われる〕のであるから、それゆえに、生まれていないことが本来の性質である。本来の性質が他のものになる〔変化する〕ことは、決して起こらないであろう。
 30. 始めのない輪廻に、終わりのある状態は成立しないであろう。始めを有する解脱に、無限である状態は生じないであろう。
 31. 始めにおいても、終わりにおいても存在しないもの、それは、現在においても同様である。存在している〔個々の事物は〕虚偽であるものに似ているけれども、それは、とにかく虚偽でないと思われている。
 32. [目覚めている状態において、個物が] 効用を有するということは、夢において反駁される。それゆえに、良く知られているように、始めと終わりを有するゆえに、それらは、まさに、虚偽に他ならないと伝えられている⁽⁵³⁾。
 33. 一切のダルマ〔事物〕は夢において身体内部で見られるのだから虚偽である。覆われている、この場所において、まことに、もろもろの事物を見ること⁽⁵⁴⁾は、どのようにして〔可能であろうか〕？
 34. [夢の中で、ある所へ] 行って、[事物を] 見るというのは正しくない。[そこへ] 行くために〔必要な〕時間が定められていないからである。そして目覚めた時に、まことに、各人は〔夢の中で行った〕その場所に存在しない⁽⁵⁵⁾。
 35. 友だちたちと会談したあとであとで、目覚めた人は〔彼らと会うことはない〕。そしてまた、〔夢の中で〕捉えられたものが何で

- あれ、目覚めた時に、人はそれを見ない。
36. そして、夢の中の身体は実体を有しない、〔それと〕異なっている他の身体が見られるからである。身体が、そうであるように、そのように、心によって見られ得る一切も実体のないものである⁽⁵⁶⁾。
37. 目覚めている状態のように〔夢の中の事物は〕把握されているゆえ、夢はそれ〔目覚めている状態〕を原因としていると認められる。まさに、それは〔夢を見る人にとって〕存在していると認められる。
38. 生起が成立していないゆえに、一切は生まれていない、と〔ヴェーダ聖典において〕宣言されている。そして存在しているものから存在していないものが生じることは、決してない。
39. 目覚めている状態において非存在を見て、それに没頭している人は夢において〔それを〕見る。そして、夢においても非存在を見て、目覚めた時に人は〔それを〕見ない。
40. 非存在〔無〕は、非存在を原因として有しない。同様に存在は、非存在を原因として有しない。そして、存在は、存在を原因として有しない。どのようにして、非存在は存在を原因として有するのか？
41. 目覚めている時に、顛倒〔誤謬〕ゆえに、考えられ得ない〔事物〕に人が実際に存在しているように触れることが出来るように、そのように、人は夢においてまさにそこにあるダルマ〔事物〕を見る。
42. 〔事物の〕知覚ゆえに、慣習ゆえに、生まれていることを常に恐れて“事物の状態は存在すると論じる人々”⁽⁵⁷⁾に対して、生まれること〔生起〕が、目覚めている人々によって説かれた。
43. 生まれていないことを恐れ、〔事物の〕知覚ゆえにさまよう人々にとって、生起という過失は成立しないであろう。過失でさえ、些細である。
44. 知覚ゆえに、慣習ゆえに、^{まぼろし}幻の象が〔存在すると〕言われるように、そのように知覚ゆえに、慣習ゆえに、事物〔vastu〕は、存在すると言われる。
45. 生起を仮象として有し、運動を仮象として有し、そして同様に、事物を仮象として有するもの——〔それが〕認識である。それは、生まれていないのであって、不動であり、事物でないものであり、静穩であり、不二であるものである。
46. このように心は生まれえない、このように諸ダルマ〔事物〕は生まれていない、と伝えられている。まさに、このように認識している人々は顛倒に陥らない。
47. ^{ないまっ}松明の震動が、まっすぐである、曲がっているなどという仮象を有するように、そのように、認識の震動は把握および把握するもの⁽⁵⁸⁾という仮象を有する。
48. 震動していない松明が生まれていず、仮象を有していないように、そのように、震動していない認識も生まれていないのであって、仮象を有していないのである。
49. まことに、松明が震動している時には、仮象は別の所から生じるのではない。〔松明は〕震動していないゆえに、〔それらの仮象は〕それよりも他の所にあるのでもない。それらは松明の中に入るのでもない。
50. 実体性の欠如と結び付けられているゆえに〔それらには実体が欠けているために〕、それら〔の仮象〕は松明の中から現われ出たのではない。認識においても、まさに、同様であろう。仮象に差別はない。
51. 実に認識が震動している時に、どこか別の所から認識が生じるのではない。震動していないために、それら〔の仮象〕は、それ〔認識〕と別の所にあるのでもない。それらは認識の中にも入らない。
52. 実体性の欠如と結び付けられている〔実体性が欠けている〕ために、それら〔の仮象は〕認識から現わ出ているのではない。原因と結果の関係が欠けているために、それらは、まさに、常に不可解である⁽⁵⁹⁾。
53. 実体は実体の原因であろう⁽⁶⁰⁾。そして、実に、〔実体と〕別のものは、まさに別のものの原因であろう。ダルマ〔事物〕に、実体

- 性、あるいは〔それと〕別の状態はあり得ない。
54. このように、ダルマは心から生じるのではない、あるいは心もまたダルマから生じるのではない。このように賢者たちは原因と結果の生まれていない状態に入る〔＝原因と結果の不生を是認する〕。
55. 原因と結果への執念がある限り、原因と結果の生起がある。原因と結果への執念が尽きる時に、原因と結果の生起は存在しない。
56. 原因と結果への執念がある限り、輪廻は続いている。原因と結果への執念が尽きる時に、人は輪廻に陥らない。
57. 〔真理の〕隠蔽によって一切は生じる。それゆえに、まことに、〔そのように、生まれたものは〕永遠ではない。なぜなら真の存在として一切は生まれていないからである。それゆえに、まことに、断続は存在しない⁽⁶¹⁾。
58. 生まれると言われるダルマ、それらは現実に生まれえない。それらの〔ダルマの〕出生は幻影に似ている。そして、その幻影さえ存在しない。
59. 幻影から成る種子のように、それ〔幻影〕から成る芽が生じ、それらが永遠でもなければ断滅もしないように、もろもろのダルマにおいても同じことが適用される。
60. 一切のダルマが生まれていない時に、永遠／非永遠〔śaśvataśaśvata〕という呼称は存在しない。語〔逐語的には音素〕が機能しない〔逐語的には存在しない〕所では、区別は告げられていないのである。
61. 夢において〔把握されるべきもの、把握するものという〕2つの仮象を帯びて心がマーヤー〔幻影〕によって動く⁽⁶²⁾ように、そのように目覚めている状態において2つの仮象を帯びて、心もマーヤーによって動く。
62. 夢において不二である心⁽⁶³⁾は、2元の仮象を帯びている。〔それについて、〕疑いはない。そのように目覚めている状態において不二であるもの〔心〕も元の仮象を帯びて
- いる。〔そのことについて〕疑いはない。
63. 夢の中をさまよいながら、夢を見る人は、実に、10の方角に位置している卵から生まれたもの、あるいはまた湿気〔逐語的には、汗〕から生まれた生きものを常に見る。
64. 夢を見る人の心によって彼らは見えるのである。それ〔心〕とは別に、彼らは存在しない。そのように、まさに、それ〔心〕によって見えるこれ〔生きものの世界〕は、夢を見る人の心であると認められる。
65. 目覚めている状態においてさまよいながら、目覚めている人は、実に、10の方角に位置している卵から生まれたもの、あるいはまた、湿気から生まれた生きものを常に見る。
66. 彼らは、目覚めている人の心によって眺められるべきである。彼らはそれ〔心〕とは別に存在しない。そのように、それ〔心〕によって見えるこれ〔生きものの世界〕は目覚めている人の心であると認められる。
67. それら双方〔心とその対象〕は互いに見られるべきであるからである。その場合、〔現実に存在する〕それは何であるのか？このことは、言われないのである。特徴を欠く双方——それは、まさに、心によって把握される。
68. 夢から成る個別的自己が生まれ、そして、また死ぬように、そのように、これらすべての個別的自己も、生成し、そして、生成しない〔消滅する〕。
69. 幻影から成る個別的な自己が生まれ、そして、また死ぬように、そのように、これらすべての個別的自己も生成し、そして生成しない〔消滅する〕。
70. 神通力から成る個別的自己が生まれ、あるいはまた死ぬように、そのように、これらすべての個別的自己も、生成し、そして、生成しない〔消滅する〕。
71. どのような個別的自己も生まれえない。その生成は存在しない。これが最高の真理である。そこにおいては何ひとつ生まれえない。
72. 把握されるべきもの、および把握するもの

- を有するこの2元性は、まさに、心の振動である。心は対象を離れ、それゆえに永遠であり、無執着である、と宣言されている。
73. 想像されている隠蔽によって存在するもの——それは、最高の真理としては存在しない。それは他に依存する隠蔽⁽⁶⁴⁾によって存在するかも知れない。〔しかし、〕それは最高の真理〔の立場〕からは存在しない。
74. 想像されている隠蔽によって生まれていないものは、最高の真理としては生まれていないものではない。しかし、それは他に依存している成就を通じての覆い (samvrtti) によって生まれる。
75. 存在していないものへの執念がある所に、2元性は存在しない。2元性が欠けていることに、まさに目覚めて、〔執念の〕原因を離れている人は〔もはや〕生まれない。
76. 最高、最低および中間の原因を獲時しない時に、その時に、心は生まれない。原因が欠けているのに、どうして、結果が〔あり得ようか?〕。
77. 〔最高、最低および中間の〕原因を有しない心の非生起は同一であり、不二であるものである。なぜなら、まさに、生まれている一切は心によって見られ得るからである。
78. 原因を有しないことを真実であると知り、原因に個別的に到達しない時に、人はそのように悲しみを離れ、欲望を離れ、恐れを知らぬ立場に到達する。
79. 実に、存在していないものへの執念ゆえに、それ〔心〕は似ているものへ向かう。事物の存在しないことに目覚めて初めて、執着を離れ、彼は〔執着の対象から〕戻る。
80. その時に〔執着の対象から〕戻り、活動していない〔人の心の〕状態は、実に不動である。なぜなら、それは目覚めている人々⁽⁶⁵⁾の領域であるからである。それは同一であり、生まれていないのであり、不二であるものである。
81. 生まれることなく、眠ることなく、夢を見ることなく、それは、みずから輝くようになる。なぜなら、このダルマ⁽⁶⁶⁾は、まさに〔ダルマの〕領域⁽⁶⁷⁾の固有の性質上、永久に輝いている⁽⁶⁸⁾からである。
82. あの聖なるものは、このダルマ、あるいはあのダルマの把握によって、常に快樂に覆われ、絶えず苦しみ^{あら}が露わにされる。
83. 「存在する」、「存在しない」、「存在する〔そして〕存在しない」、あるいは更に、「存在するのでもなければ存在しないのでもない」と言い、愚かな人は〔あの聖なるものを〕動いている、静止している、その双方である、〔双方とも〕欠けていると〔考えることに〕よって、〔彼を〕まさに覆うのである。
84. これらが、4つの論点〔4つの選択肢〕である。それらの把握によって、〔あの聖なるものは〕絶えず覆われている。これら〔の4つの論点〕によって聖なるもの⁽⁶⁹⁾は触れられていないと見ている人——彼は一切を見ている。
85. 始め、中間、終わりの得られていない完全な全知、不二であるバラモン⁽⁷⁰⁾の立場に到達して、それ以上、人は何を求めるのであろうか?
86. なぜなら、バラモンに対するこの規律は、元来、静穩であると言われる。その本来の性質がコントロールされているゆえに、それは〔感覚器官の〕コントロールであると言われている。このように知っている人は静穩になるであろう。
87. 事物を有し、〔その〕知覚を有するものは2元的な世間的なもの (dvaya laukika) であると認められる。〔しかし〕事物を有することなく知覚を有するものは、清浄な世間的なもの (suddha laukika) であると認められる。
88. 事物を有しない、そして〔その〕知覚を有しないものは出世間的なもの (lokottara) であると伝えられている。知識、知識の対象、および〔心によって〕認識されるべきもの⁽⁷⁰⁾が、絶えず目覚めている人々によって告げられている。
89. 知識および3種類の知識の対象が徐々に知られる時に、この世において、実に、至る

所で、洞察力に富む人に、みずから全知の状態が生じる。

90. 最初の乗り物 [agrāyaṇa=mahāyāna] [の立場] から、捨てられるべきもの、知られるべきもの、達成されるべきもの、熟成させられるべきものが認識されるべきである。それらの中で、認識されるべきものを除き、3つにおいて知覚が伝えられている。
91. 一切のダルマは、虚空のように、本来、無始である、と知られるべきである。実に、それらには、どこにも、決して、多様性は存在しない。
92. 本来、一切のダルマは最初から目覚めている [ādibuddha] と十分に決定されている。このように、知的な受容力 [kṣānti] (71) を有する人は、不死であるのに適している。
93. 実に、一切のダルマは最初から静穏であって生起していないのであり、まさに、本来、十分に止滅している。一切のダルマは同一であり、異ならない。それ [ダルマ] は生まれていない、等しい、恐れを知らない。
94. 絶えず差異 [の世界] をさまよっている人々には、まことに、恐れを知らぬ状態は存在しない。[事物は] 個別的である、と説く人々は、差異に傾斜する。それゆえに、彼らは哀れむべきである、と伝えられている。
95. しかし、誰であれ、生まれていないもの、等しいものにおいて十分に確立されている人々——彼らは、実に、世間において大いなる知識を所有している。しかし、世間の人は、その中に入って行かない。
96. 生まれていない知識は、生まれていないダルマへ移行しなかった、と、認められる。知識は移行しないのだから、それは無執着であると告げられる。
97. 賢明でない人にとって、たとえ原子のサイズの相違が生じつつあるとしても、無執着の状態は決して存在しない。まして、覆い隠すものが離れ落ちることはない。
98. 一切のダルマは覆い隠すものを得ていないのであり、本来、汚れを離れ、最初において目覚め、同様に解脱している、と導師 (72)

は理解する。

99. 実に、聖なる目覚めている人 [Buddha] の知識はダルマに移行しない。同様に、一切のダルマは知識 [の中] に移行しない——ブッダによって、これは語られなかった (73)。
100. 見るのが難かしい、極めて深遠な、生まれていない、等しい、恐れを知らぬ、多様性のない状況に目覚めて、力の及ぶ限り、われわれは [この状況に] 敬意を払うのである。

【註】

- (1) Bhoga という語を、わたくしは“楽しみ”と翻訳した。Bhoga は“楽しみ”、“享受”などを意味するけれども、この語を“経験”と翻訳することも可能である。「楽しみを3重に知れ！」を、「経験を3重に知れ！」と翻訳してもよいであろう。
- (2) あるいは「経験されるべきもの」。
- (3) あるいは「経験するもの」。
- (4) あるいは「経験しながら」。
- (5) マーンドゥーキヤ・ウパニシャッド、1-6の次に、カーリカー、1-9が挿入されている。カーリカー、6-9においてガウダパーダによって言及されている創造説は、恐らくガウダパーダ自身の見解ではないであろう——カルマカル [1973年、60頁参照]。カルマカルによれば、ガウダパーダ自身の見解は、カーリカー、III、48；IV、71に見い出される。ガウダパーダのカーリカーには創造説は存在しない。この世においては何も生じないという“不生説” [ajātivāda] が、彼自身の基本的な思想である。
- (6) 夢は虚偽であるという結論が得られる。しかし、虚偽であるのは夢だけではない。目覚めている状態も、ガウダパーダにとって虚偽である。
- (7) このカーリカーは、『ブラフマ・スートラ・パーシュヤ』II、1、9において、シャンカラによって引用されている。
- (8) マーンドゥーキヤ・ウパニシャッド、7の次に、カーリカー、10-18が挿入される。
- (9) Mahāmuni を、わたくしは“偉大な聖者”と翻訳した。シャンカラによれば、マハームニによって意味されるのは“ブラフマンを知っている人” [brahmavid] である。しかし、中村博士 [1955年、323頁]によれば、マハームニは仏陀の尊称。
- (10) マーンドゥーキヤ・ウパニシャッド、8-11の次に、カーリカー、19-23が挿入される。カーリカー19-23は、目覚めている状態、夢を見ている状態、および熟睡している状態という3つの状態がオーム音節 [Omkāra] の3つの音素 [AUM] と同一視されることを叙述している。トゥリヤ

〔Turya〕と名づけられる第四の状態には音素が欠けている。

- (11)ブリハドアーラニヤカ・ウパニシャッド, II, 5, 19 参照。
- (12)マードゥーキヤ・ウパニシャッド, 12 の次に、カーリカー, 24 - 29 が挿入される。カーリカー, 29 を以って、「聖典の章」〔Āgama-prakarāṇa〕は、終結される。次の章「虚偽の章」〔Vaitathya-prakarāṇa〕は、38 のカーリカーを含んでいる。
- (13)ブリハドアーラニヤカ・ウパニシャッド, IV, 3, 10 参照
- (14)夢と目覚めている状態は虚偽であるけれども、双方の覆われている状態は異なる。——このように、わたくしは samvṛtatvena bhidyate というカーリカーの文句を解釈した。夢と目覚めている状態は異なっている。夢において一切の事物は夢を見る人の内部において覆われている。夢と目覚めている状態は異なっている、と言えよう。中村博士〔1955年, 323頁〕は、当該箇所を samvṛtatvena bhidyate と解説し、「隠覆性に関しても（夢眠時の場合と）異らず」と翻訳。中村博士はドイセン〔1897年, 583頁〕に従って解説。
- (15)目覚めている状態および夢において見られる事物は心 (citta) によって想像されたものであり、それゆえに、現実には存在しない〔=虚偽である〕ということが、カーリカー, 9 - 10 において述べられている。
- (16)“心の時間”〔cittakāla〕というのは、思考が持続するだけの時間のことである。一切の事物は、思考が続くだけの時間しかとどまらないということの比喩——それが cittakāla であろう。
- (17)カーリカー, 20 - 28 において、さまざまな vikalpa〔想像〕が扱われている。
- (18)中村博士〔1955年, 355頁〕によれば、「しかし蜃気楼の譬喩はヴェーダ文献の中には存在しない。故に・・・ここでは仏典の影響を受けてであると断定せざるを得ない」のである。ナーガールジュナ〔龍樹〕の『中論』〔Mūlamadhyamakārikā〕7, 34 に gandharvanagaram という語が見い出される。
- (19)このカーリカーに思想的に酷似しているのは、『中論』16, 5 であろう。——Na badhyante na mucyanta udaya-vyavya-dharmināḥ, saṃskāraḥ pūrvavat satto badhyate na na mucyate.
- (20)不二であるもの〔advaya〕は非2元的なもの, 1元性なもの, あるいは1元性を指し示す言葉である。Advaya は a-dvaya, すなわち, 不二というふうに分解される。
- (21)アドヴァヤという表現においては, 1つであるアートマン〔本来的自己〕だけが現実に存在し, それ以外のものは存在しないということになる。アドヴァヤを認める限り, 人は多様性〔nānatva〕を否定せざるを得ない。アドヴァヤの視点においては, 多様性ないし現象界は消滅する。すなわち,

現象界は虚偽である。

- (22)「不二であるものの章」〔Advaita-prakarāṇa〕と名づけられるこの章は, 48 のカーリカーを含んでいる。もしも, 不二のアートマンだけが存在するとすれば, 個別的自己と世界の生起を説く聖典の文句を, われわれはどのように解釈すべきであろうか? 出生〔jāti〕によって何が意味されるのか? これらのテーマについて論じられているのが「不二であるものの章」である。ガウダパーダ自身の哲学的な見解は, この章の最後のカーリカー〔48〕に見い出される。そこで, ガウダパーダは次のように説いている——na kaścijjāyate jivaḥ sambhavo'sya na vidyate | etat tad uttamaṃ satyaṃ yatra kimcin na jāyate ||
- (23)タイツィリヤ・ウパニシャッド, II, 1 - 6。
- (24)ブリハドアーラニヤカ・ウパニシャッド, II, 5。
- (25)チャーンドーギヤ・ウパニシャッド, IV, 1, 4 - 5, およびブリハドアーラニヤカ・ウパニシャッド, II, 1, 20 参照。
- (26)Tadartham を, 多くの翻訳家は「彼らのために」と翻訳する。ドイセン〔1897年, 589頁〕も「彼らのために」〔Um ihrer willen〕と翻訳している。中村博士〔1955年, 381頁〕もドイセンの独訳を踏襲して「それらの人々のために」と日本語に翻訳している。ウッド〔1990年, 22頁〕, およびキング〔1995年, 249頁〕も「彼らのために」〔for them〕と英訳している。レサンプル〔1944年, 31頁〕は, tadartham を pour cette raison と仏訳している。わたくしは, レサンプルの翻訳を受け入れ, 「この目的のために」, あるいは「この理由から」というふうに tadartham という語を解説したいと思う。シャンカラの註釈に従えば, tadartham は「彼らのために」と訳されるべきであろう。
- (27)マヤー〔maya〕は, 神的な幻術ないし幻影。世界を流出する驚異的な力はマヤーであると言われる。それと同時に, それは宇宙を顕現させる不確定的な原理でもある。宇宙は現実に存在するのではなく, “幻影” であるとも言われる。
- (28)Svabhāva という語を, わたくしは“固有の性質”と翻訳したが, これは大乘仏教において頻繁に用いられる術語の1つである。
- (29)ブリハドアーラニヤカ・ウパニシャッド, IV, 4, 19。
- (30)ブリハドアーラニヤカ・ウパニシャッド, II, 5, 19。
- (31)ヴァーージャサネーヤ・サンヒター, 31, 19。
- (32)イーシャー・ウパニシャッド, 12 参照。
- (33)ブリハドアーラニヤカ・ウパニシャッド, III, 9, 28。
- (34)ブリハドアーラニヤカ・ウパニシャッド, IV, 2, 4。
- (35)Ābhāsa は“仮象”であると同時に“出現”ないし顕現でもある。アーバーサは仮に現象することである。
- (36)マイトリ・ウパニシャッド, VI, 34 参照。
- (37)チャーンドーギヤ・ウパニシャッド, 8, 4, 1。
- (38)Utseka の根源は ut-sic である。Ut-siñcati は・・・

- の上に注ぐというほどの意味であろう。中村博士〔1955年、401頁〕は utseka を“乾干し”と翻訳。シャンカラの註釈に基づいて、utsaka を〔海の水を〕乾燥させることと考えることも可能であろう。
- (39)「一切は苦しみである」〔sarvaṃ duḥkham〕という陳述は、ブッダの教えである。ヴェーダーンタ、特に、ガウダパーダの教えは、「一切は生まれていない」あるいは「一切は不生である」〔sarvaṃ ajam〕という陳述である。
- (40)カーリカー、44 - 45において、平静あるいはサマーディ〔沈潜〕への道を妨げる4つの障害が見い出される。4つの障害とは、laya〔没入〕、vikṣepa〔散乱〕、kaṣāya〔激情〕および sukha〔幸福〕である。
- (41)カルマカル〔1973年、107頁〕は、ノートにおいて次のように言う——「ブラフマンあるいは最高の至福は、思考のない状態〔amanībhāva〕を伴う思考〔manas〕である。全ドヴァイタ〔dvaita〕は心の vikalpa〔想像・妄想〕である。それゆえに、生まれていない自己〔aja ātman〕は現実には生成〔sambhava〕を有し得ないということになる。最良の真理〔satya〕は、何ひとつ決して生まれ得ないということ、そして生まれていないことという学説〔ajātivāda〕が唯一の眞の学説であるということである」と。
- (42)いわゆる「旋火寂靜の章」〔Alātaśānti-prakarāṇa〕は、恐らく、カーリカー、47 - 50において用いられる alāta〔旋火・松明〕の比喩にちなんで、このように名づけられたのであろう。この章は100のカーリカーを含み、それはガウダパーダの教えの精髓であると言えるであろう。ガウダパーダに帰せられる4つの章の中で最も深く仏教によって影響され、最も重要なのは「旋火寂靜の章」であろう。この章の最も重要なテーマの一つはヴェーダーンタおよび大乘仏教の間の a rapprochement〔キング、1995年、13頁〕であろう。
- (43)Dvipadāṃ varaによって何が意味されるか、必ずしも明らかではない。中村博士〔1955年、416頁〕によれば、この語によって意味されるのはブッダの呼称。レサンプル〔1944年、35頁〕は、dvipadāṃ varaによって指し示されるのはブッダであると言う。シャンカラによれば、dvipadāṃ varaはナーラーヤナと呼ばれるもの、すなわち、最上の人間を意味する。
- (44)“生成しているもの”〔bhūta〕は、われわれによって知覚される存在。生成しているものは、“存在している事物”である。
- (45)生成しているもの、あるいは生成している事物は、私見によれば、個別的な事物であり、sat〔存在、あるいは有〕から区別されるべきである。Bhūtaṃ kim-citという表現は、個別的な事物を示唆しないであろうか？ しかし、中村博士〔1955年、419頁〕は bhūta を“有”と翻訳している。
- (46)Ajāti. 生まれていないことは生起していないこと、不生。どんな事物も、生じない、それゆえに、それらは消滅しない——このことが、ここで示唆されている。生まれないものが死ぬはずはない——このことが ajāti という語によって意味されている。生まれることは不可能である、というのがガウダパーダの主張。
- (47)IV、6 - 8とIII、20 - 22は、キーワードの相違を除けば、全く同一である。IV、6および6 - 8において dharmasya と dharmo が用いられているのに、III、20および20 - 22において bhāvasya と bhāvo が代用されている。仏教においては、dharma は個々の事物、現象的な何かあるものを意味する。ガウダパーダも dharma を仏教的な意味において使用している。そして、dharma の同義語が bhāva である。わたくしは、dharma〔個々の〕事物と翻訳。IV、6における ajātasyaiva dharmasya という語を、わたくしは「まさに、生まれていない事物の」と翻訳。この dharmasya をレサンプル〔1944年、36頁〕は d'un phénomène と翻訳している。キング〔1995年、252頁〕は、この語を of an . . . thing と英訳。中村博士〔1955年、421頁〕は、ダルマスを“もの”と翻訳している。しかし、中村博士〔508頁〕は、ここで用いられている dharma を bhāva の同義語と見なし、ほとんど「物」「有るもの」「事物」「対象」などの意に解してよいであろう」と述べている。
- (48)Navyavasthā=anavasthā〔無限遡及〕。
- (49)Kramakopa を、中村博士〔1955年、430頁〕は“矛盾”と翻訳。カルマカル〔1973年、36頁〕は the violation と翻訳。
- (50)Prajñapti は仏教用語。中村博士〔1955年、435頁〕は prajñapti を「(主観の)表象作用」と翻訳。ウッド〔1990年、28頁〕は percept と英訳している。シャンカラは prajñānaṃ prajñapti と註釈。
- (51)“汚れ”の原語は、saṃkleśa。サンスクリットにおいて、この語は“苦しみ”を意味するが、仏教用語としては“汚れ”という意味で用いられる。
- (52)ここで“心”〔citta〕という語は大乘仏教哲学における唯識哲学の文脈において理解される。チッタは“識”の同義語である。
- (53)IV、31 - 32のカーリカーは、II、6 - 7と同一である。このカーリカーの趣旨は、目覚めている時に見られるものが、夢において見られるものと同じく現実に存在しないということ。
- (54)“もろもろの事物を見ること”〔bhūtaṃ darśanaṃ〕における bhūta は、生成している事物、個別的な存在を意味する。Bhūta は生成している存在であるがゆえに“生まれていないもの”〔不生なもの〕ではなく、それゆえに、究極的に存在しないと考えられる。
- (55)カーリカー、II、2参照。

- (56) 夢の中で心によって見られるものは虚偽である。同様に、目覚めている状態において心によって見られるものも虚偽である。
- (57) Astivastutvavadin という語に対する、わたくしの翻訳。この語を、中村博士〔1955年、449頁〕は“实在論者”と翻訳。
- (58) “把握”および“把握するもの”は、シャンカラの註釈に基づいて“把握されるもの”、および“把握するもの”と解釈される。Grahaṇagrāhaka は、唯識哲学における grāhyagrāhaka に対応すると考えられる。
- (59) カーリカー、IV、47 - 57 のテーマは、あの有名な松明の比喻〔旋火寂靜〕である。もしも、認識〔識〕が唯一であり、不生であるとすれば、われわれは、どのようにして種々のダルマ〔事物〕を経験するであろうか？ ダルマは、どこからやって来て、どこへ行くのであろうか？ ダルマと識〔vijñāna〕の関係は何であらうか？〔カルマカル、1973年、ノート、126 - 127頁参照〕。
- (60) 2つの実体〔dravya〕が存在し、ある実体が他の実体の原因になり得る時に、それらの間に原因と結果の関係が存在する——このように、ガウダパーダは考えたのであろう。唯一の、生まれることのない認識だけが存在する所には、原因と結果の関係は成立し得ないであろう。
- (61) 一切は生まれていないのであり、それゆえに、一切が断絶する〔=絶滅する〕ことはあり得ないのであり、一切は生まれていないというのが、ガウダパーダの哲学思想である。このカーリカーにおいて、ガウダパーダは仏教の常住論〔Saśvatavāda〕および断滅論〔Ucchedavāda〕を念頭に置き、それらを攻撃しているのではないかと、わたくしは考える〔カルマカル、1973年、ノート、128頁参照〕。
- (62) このカーリカーにおいては「心が幻影によって動くように」となっているが、カーリカー、III、29においては「・・・思考〔manas〕によって震動するように」となっている。
- (63) このカーリカーにおける“心”〔citta〕はカーリカー、III、30において“思考”〔manas〕によって置き換えられている。“心”は究極的実在ではなく、人間によって思い浮かべられる思想、あるいは意識。“心”は“考え”ないし“知覚”。
- (64) Paratantrābhisamvṛti を、中村博士〔1955年、471頁〕は“依他性の隠覆”と翻訳。ウッド〔1990年、33頁〕は、この語を the dependent relative truth と英訳。キング〔1995年、125頁〕は relative aspect (paratantra) of conventional [reality] と英訳。習慣的な真理〔samvṛti-satya〕の通用する因習的な領域における、他に依存している状態——それが、paratantrābhisamvṛti という語によって示唆されるのであろうか？〔キング、125頁参照〕。他に依存して存在しているものは、最高の真理として存在していない。このことを、カーリカー、IV、73は「それは最高の真理〔の立場〕からは存在しない」と述べている。しかるに、カルマカル〔1973年、50頁〕は、ドイセン〔1897年、601頁〕の独訳と同じように、paratantra を“他の〔哲学の〕学派”と英訳。リヒター-ウシャナス〔1985年、31頁〕も、paratantra を“他の諸学派”と独訳。レサンプル〔1944年、43頁〕は、この語を“他の諸学派”と仏訳している。カルマカル〔1973年、131頁〕によれば、paratantra によって意味されるのは“仏教学派”。わたくし自身は、中村元、ウッド、およびキングの翻訳を踏まえて、paratantra を“他に依存する”、あるいは“他に依存している”というふうに解釈した。
- (65) 目覚めている人々〔Buddhas〕によって意味されているのは、“もろもろのブッダ”であろうか？ それとも、それは単に“目覚めている人々”を指し示すのであろうか？ Buddhāṇaṃ viśayaḥ という表現が『唯識 20 論』〔Vimśatikā〕〔ad v.10〕に見い出される。このことを、中村博士〔1955年、478頁〕は指摘している。『ガウダパーディーヤ・カーリカー』IVの作者が、『唯識 20 論』から buddhāṇaṃ viśayaḥ という表現を借りたか否か——それは明らかではない。しかし、カーリカーIVの作者は、ひょっとして“もろもろのブッダ”を心の中に思い浮かべていたのかも知れない。
- (66) この“ダルマ”〔dharma〕によって何が意味されているのであろうか？ 中村博士〔1955年、479頁〕は“ダルマ”をここでは「(万物の)本質」と翻訳している。シャンカラは、このダルマをアートマン〔本来的自己〕と註釈。いずれにせよ、ここではダルマは仏教的な用語として理解されるべきであろう。しかしながら、このダルマは「生まれることなく・・・みずから輝くようになる」性質のものであるから、そのような“事物”が「このダルマ」と名づけられたのであろう。
- (67) Dhātusvabhava を、わたくしは dharmadhātusvabhava と解説。大乘仏教においては、dharmadhātu は全現象に浸透し、それを包括する真の性質であるというイメージとして理解される。「このダルマ」は dharmadhātu の文脈において理解されるべきであろう。
- (68) チャンドーギヤ・ウパニシャッド、VIII、4、2参照。
- (69) 仏教においては Bhagavat はブッダの呼称。
- (70) わたくしはガウダパーダによって知識〔jñāna〕、知識の対象〔jñeya〕、および認識〔vijñeya〕の3つが挙げられていると解説したけれども、知識と知識の対象の2つが認識されるべきであると解釈することも可能であろう。例えば、中村博士〔1955年、488頁〕は、問題の箇所を「(三種の)智と所知とを識るべし」と翻訳している。
- (71) Kṣānti は“忍耐”という意味。しかし、ここでは、この語は仏教語として用いられている。中村博士〔1955年、493頁〕は kṣānti を“認識”と翻訳し、クシャーンティには「認め知ること」という、仏教特有の語義がよく適合する、と言う。

わたくし自身は、知ることを忍耐強く待つ能力を kṣānti という語に言外に含ませたいと思う。

(72) Nāyaka は、仏教においては特にブッダの呼称。

(73) ブッダがダルマの知識を所有すること——それは不可能である、と、このようにガウダパーダは考えたのであろう〔カルマカル、1973年、ノート、145頁参照〕。確かに、不生であるという学説に従えば、ダルマ自体の生起はあり得ない——「知識はダルマに移行しない」のである。そして、同様に「一切のダルマは知識に移行しない」のである。このカーリカーに対して、中村博士〔1955年、501頁〕は次のように説明している——「一切諸法並びにそれを覚る智が覚者によって説かれてゐるが、それは真理をさとらしめんがための方便であり、勝義においては何も説かれてゐるのではない。説法自体も一つの仮現である、と」と。しかし、ガウダパーダは“生まれていないという説”〔ajātivāda〕を説いたけれども、ブッダによって ajātivāda は説かれなかったのである。われわれは、ガウダパーダとブッダの決定的な違いに注視すべきである。

【参考文献】

【テキスト】

Sagaṇḍapādiyakārikātharvavedīyamāṇḍūkyopaniṣat, ānandagirīkṛtātikāsaṃvalitaśāṃkarabhāṣyasametā. Ānandaśramasaṃskṛtagranthavalīḥ 10, 1977, Ed. by Kathavate

【第2次資料】

Deussen, Paul [1897], *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig. 1980年に復刻版が出版された——F. A. Brockhaus, Wiesbaden

Kaplan, Stephen [1983], A Critique of an Ontological Approach to Gauḍapāda's Māṇḍūkya Kārikā. in: *Journal of Indian Philosophy* Vol.11, pp. 339-355

Karmakar, R. D. [1973], *Gauḍapāda-Kārikā*, Government Oriental Series Class B, No.9, Poona

King, Richard [1989], Śūnyatā and Ajāti: Absolutism and philosophies of Nāgārjuna and Gauḍapāda in: *Journal of Indian Philosophy*, Vol.17, pp. 385-405

King, Richard [1995], *Early Advaita Vedānta and Buddhism*, State University of New York Press

Lesimple, Em. [1944], *Māṇḍūkya Upaniṣad et Kārikā de Gauḍapāda*, Librairie D'Amérique

et D'Orient: sous la direction de Louis RENOUE

Lindtner, Christian [1985], Remarks on the Gauḍapādiya-Kārikas (GK). in: *Indo-Iranian Journal*, Vo.28, No.4, pp.275-279

Nikhilananda, Swāmi [1974], *The Māṇḍūkyaopaniṣad with Gauḍapāda's Kārikā and Śāṅkara's Commentary*, Mysore. Sixth Edition [初版は1936]

Richter-Ushanas, Egbert [1985], *Das Stillhalten der Fackel Maṇḍūkya-Upaniṣad mit Gauḍapadas Karika*, 2. verbesserte Auflage

Vetter, Von Tilmann [1978], Die Gauḍapādiya-Kārikās: Zur Entstehung und zur Bedeutung von (a) dvaita, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-Asiens*, Bd. XXII, S.95-131

Wood, Thomas E. [1990], *The Māṇḍūkya Upaniṣad and the Āgana-Śāstra An Investigation into the Meaning of the Vedānta*, Monographies of the Society for Asian and Comparative Philosophy, no.8, University of Hawaii Press

中村元 [1955]『ヴェーダーンタ哲学の発展』〔インド哲学思想 第三巻〕, 岩波書店。1981年に第3刷が出版された。

湯口豊 [2000]『ウパニシャッド——翻訳および解説——』大東出版社

【付 記】

ガウダパーダのカーリカー〔Gauḍapādiya-Kārikās〕の研究において最も重要な書物の2つ、すなわち Vidhushekhara Bhattacharya の *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda* [1943], および T. M. P. Mahadevan の *Gauḍapāda: A Study in Early Advaita* を、わたくしは参照することが出来なかった。日本の幾つかの図書館には、これらの古典的な書物は存在している。しかし、わたくしには、これらの書物にアクセスする術がなかったため、Bhattacharya と Mahadevan の研究書を読む機会を与えられなかった。しかし、Karmakar, King, Wood, 中村元博士などの翻訳を参照することによって、わたくしはガウダパーダのカーリカーを比較的正しく翻訳出来たのではないか、と思っている。リヒター・ウシャナスは1985年にマンドウーキヤ・ウパニシャッドおよびマンドウーキヤ・カーリカーをドイツ語に全訳した。その「はしがき」において、彼は次のように書いている——「カーリカーは、今までパウル・ドイセンによってだけドイツ語に翻訳された〔ライプツ

ヒ, 1897)。ドイセンの翻訳には誤りがあり, それは文体的に耐えがたい・・・文献学的に最も信頼出来るのは, ルイ・ルヌーのフランス語の翻訳〔パリ, 1944〕である・・・〕〔8頁〕と。ドイセンのガウダパーダのカーリカー訳に致命的な欠陥があり, 「文体的に耐えがたい」ことは明白である。しかし, リヒター・ウシャナスの「ルイ・ルヌーのフランス語の翻訳」という表現は誤りである。マードウキヤ・ウパニシャッドおよびガウダパーダのカーリカーをフランス語に翻訳したのは, ルヌーではなく, レサンプルである! ルヌーの指導の下にレサンプルがマードウキヤ・ウパニシャッドとガウダパーダのカーリカーをフランス語に翻訳したのである。リヒター・ウシャナスはルヌー〔いや, レサンプル〕の翻訳を文献学的に最も信頼に値すると見なしたけれども, わたくし自身はそうは思わない。わたくしの目から見れば, 文献学的に最も信頼出来るのは, リチャード・キングのガウダパーダのカーリカーの英訳である。しかし, 残念なことに, キングの英訳は完訳ではない。第4章 旋火寂静のカーリカー, 75-86の翻訳が彼の英訳には欠落している。しかし, ウッドの英訳は完訳であり, 信頼出来るのである。我国のインド学者, 仏教学者, 中村元博士の日本語訳は, どうであろうか? 私見によれば, 中村訳は, おおむね, 文献学的に信頼出来る。しかし,

中村訳は日本語の翻訳として一般の読者にとって読みやすいと言えるであろうか? われわれにとって必要なのは, 専門家でない人々でさえ容易に理解出来るような翻訳である。『ガウダパーダのカーリカー』〔Gauḍapāḍīyakārikā〕は, サンスクリット語で書かれている。わたくしは『ガウダパーダのカーリカー』を平易な現代語に翻訳した。少なくとも, わたくしは, 初期のヴェーダーンタの哲学的断片を忠実に現代の日本語に翻訳しようと努力したつもりである。

西暦紀元 2000 年 2 月に, わたくしは『ウパニシャッド——翻訳および解説——』〔大東出版社〕を出版した。その際に, わたくしはすでに完訳していた『ガウダパーダのカーリカー』を『ウパニシャッド』の中に含めることを断念した。『ウパニシャッド』の紙数がそれ以上増えることを, わたくしは恐れたからである。しかし『ガウダパーダのカーリカー』は, ヴェーダーンタの重要な文献の 1 つである。『ウパニシャッド』の出版後に, わたくしは手元にある完全原稿を更にもう一度チェックして, この機会に『ガウダパーダのカーリカー』の日本語訳を一般の人々のために発表したのである。

〔西暦紀元 2000 年 11 月〕

Gauḍapāḍīya-kārikā

—A new translation—

YUDA Yutaka

Out of the vedic hymns and the Upanishads have arisen many schools of Indian Philosophy such as the six systems and the materialism besides the Buddhist and Jaina doctrines. Vaiśeṣika, Nyāya, Sāṃkhya, Yoga, Mīmāṃsā and Vedānta are called six systems of Philosophy (Roppa Tetsugaku). There are a variety of Vedānta schools. Above all, *Advaita vedānta*, represented by that famous Śaṅkara expresses the genius of Hindu Philosophical thought. *Advaita* means "not-two" or the absence of duality, and *vedānta* means the end or the highest point of knowledge, referring to the *Upaniṣads*. The root of *Advaita vedānta* is to be sought into the earliest philosophical fragments from the *Gauḍapāḍīya-kārikā*.

Without some knowledge of *Gauḍapāḍīya-kārikā*, we are unable to understand the Advaita Philosophy of Śaṅkara and his followers. To my regret, these fragments have been overlooked by many scholars for a long time. I took my first step toward understanding these fragments by means of my own translation. None the less, there are not a few translations of *Gauḍapāḍīya-kārikā*. Well known are, for example, Paul Deussen's German translation (1897), Vidhushekhara Bhattacharya's (1943) and T.M.P. Mahadeva's English translations. Em Lesim's French translation (1944) and Hajime Nakamura's Japanese translation (1955) are within scholars' reach.

Now, we possess new translations, such as Richter-Ushanas's German translation, and Thomas E. Wood's and Richard King's English translations. In my opinion, King's translation is best, in spite of his translation being incomplete. But, King's "A Running Translation of the *Gauḍapāḍīya-kārikā*" is nearly a complete one. This text is a philosophical work. Traditionally, it has been said that it was written by a singular author named Gauḍapāda, who is known as the teacher of Śaṅkara's teacher (Govinda). A close examination of these fragments discloses that it was not composed by a single hand, namely, Gauḍapāda. These fragments consist of four chapters (*prakaraṇa*). These *prakaraṇas* are as follows: I. *Āgama-prakaraṇa*, II. *Vaitathya-prakaraṇa*, III. *Advaita-prakaraṇa*, IV. *Alātaśānti-*

prakaraṇa. There is no doubt that the fourth chapter (*Alātaśānti-prakaraṇa*) is composed separated from other three chapters. But, there is "family resemblance" between II - IV, while I is to be treated as a separate text.

Never the less, *Gauḍapādiya-kārikā* I approves of *advaita* (non-dualism) and *ajātivāda* (the theory of non-origination) Therefore, I has some philosophical connection with II, III and IV. We are in a position to treat I - IV as a whole, integrating them into a whole. We can discover in these fragments I - IV "Gauḍapādiyan" thought (King's phrase). The most important *prakaraṇa* is IV (*Alātaśānti-prakaraṇa*). Its central themes are *ajātivāda* and *asparśa-yoga* (the yoga of no contact). *Alātaśānti-prakaraṇa* is deeply influenced by Mādhyamika-and Yogācāra (Vijñānavāda) Systems. *Gauḍapādiya-kārikā* is the synthetic composition of plural authors. This text was composed by them under the influence of Mahāyāna Buddhism. I am of the opinion that it has been composed by them as a whole in the sixth century.

In translating "Gauḍapādiyan" text, I kept three points in mind. First, I have made an every effort to interpret the text in the mahāyāna context. If we overlook the background of Mādhyamika and Yogācāra systems, the "Gauḍapādiyan" thought is not to be fully understood. Secondly, *Gauḍapādiya-kārikā* represents an attempt to reconcile *advaita vedānta* with the Mahāyāna Buddhism. *Gauḍapādiya-kārikā* makes a frequent use of Buddhist terms and vocabularies in explaining *advaita* philosophy. There is, I believe, an unsurmountable gap between *Advaita vedānta* and Buddhist Philosophy. We have to be aware of fundamentally different stances of *Advaita vedānta* and Buddhism. Thirdly, my earnest hope was to try to translate "Gauḍapādiyan" text as faithfully as possible, thus, to let the voice of its authors hear beyond a language barrier. However, I am not sure if I can succeed in attaining this hope of mine. Forty five years ago, Hajime Nakamura translated *Gauḍapādiya-kārikā* from Sanskrit into Japanese. So far as I am concerned, Nakamura's translation is the first Japanese translation and it is still only one in existence. Now, I have translated *Gauḍapādiya-kārikā* from Sanskrit into Japanese. Japanese readers are now able to compare Nakamura's translation with mine. My translation of *Gauḍapādiya-kārikā* is, I believe, a new translation. "Gauḍapādiyan" text was translated from Sanskrit into an ordinary language. A Japanese reader, I hope, would be able to understand "Gauḍapādiyan" text through my own translation, even if he or she should have no knowledge of the ABC of the early *advaita vedānta*. I am pleased to say that I have finished translating *Gauḍapādiya-kārikā*, making use of an ordinary Japanese language. I hope that my translation will be of some use to the public at large.

キーワード	ガウダパーダ	ヴェーダーンタ	大乘仏教
-------	--------	---------	------