

初期不二一元論派における anvayavyatireka 説再考

加藤 隆宏

1 本稿の目的

初期不二一元論派における anvayavyatireka については、これまで主にシャンカラおよびその直弟子スレーシュヴァラの用例を中心に考察されてきた。そのうち比較的早い段階の研究としてしばしば引用されるものに、Hiriyanna と Hacker による簡潔なコメント (Hiriyanna, *Naiṣkarmyasiddhi*; 1925. Hacker, “Die Methode der Bedeutungsbestimmung” in Hacker 1950) と van Buitenen の考察 (*Rāmānuja’s Vedārthasamgraha* 1956), そして前田の一連の論考 (前田 1971, 78, 79) がある。これらの研究では主にシャンカラの独立作品で唯一真作とされる『ウパデーシャ・サーハスリー』とスレーシュヴァラの『ナイシュカルムヤ・シッディ』を取り上げ、「大文章」と呼ばれるウパニシャッド聖典中の重要聖句「お前はそれである (tat tvam asi)」などの解釈方法としての anvayavyatireka を考察している。その中で前田は、「シャンカラと Sureśvara の用法はニヤーヤ学者のものとも文法学者のものとも異なっている」とし、また「シャンカラの Anvaya と Vyatireka の方法はまだ十分に体系化されておらず、論理的に不精確」であり、「(anvayavyatireka は) 聖典解釈の方法というよりはむしろ観想法の一つであるように思われる」と述べる。

これに対し Cardona は、文法学文献における anvaya と vyatireka の用例についての緻密な研究 (Cardona 1967/68) を公刊した後、不二一元論派における anvayavyatireka について、上記先行研究で用いられたものと同じ資料を詳細に分析し、それら先行研究における anvayavyatireka 説理解の不備を指摘した。Cardona は、シャンカラやスレーシュヴァラの anvayavyatireka は不二一元論派に特有の形式をもつとか、観想法の一種であるという説を斥け、その機能は文法学派や論理学派のみならず、インドの思想家に広く用いられるものと同じものであるとする。

Hacker から前田に至る一連の論考とそれらに対する Cardona の批判をまとめ、検証したものが Halbfass 1983 で、初期不二一元論派、特にシャンカラにおける anvayavyatireka の役割を位置付けようと試みた。Halbfass は、anvayavyatireka の機能については基本的に Cardona の結論にもとづきながら、いくつかの重要な論点を付け加えている。その中で

* 本稿は日本印度学仏教学会第 69 回学術大会 (2018 年 9 月 2 日〈於〉東洋大学) パネル A 「インド哲学における因果性確定の方法をめぐって」において発表した内容を加筆修正したものである。本稿の構想段階より、科研費プロジェクト「インドにおける因果の思想の研究」研究会メンバーの稲見正浩、岩崎陽一、桂紹隆、日比真由美、丸井浩、和田壽弘の各氏からは大変貴重なご助言をいただいた。ここに感謝申し上げる。本研究は科研費 16H03348 「インドにおける因果の思想の研究」(代表者・丸井浩) の成果の一部である。

注目すべきは、*anvavyatireka* という論法の救済論・解脱論における意義についての考察であり、Halbfass のこの指摘は *anvavyatireka* を「推論の一形式 (a mode of reasoning)」とする Cardona の主張とは異なる視点を提供する。

シャンカラの作品中、*anvavyatireka* が詳細に論じられることはないが、それでもなおこの論法がウパニシャッド解釈学としてのヴェーダーンタ学説にとって主要なテーマであることは論を俟たない。そこで本稿では、上述の先行研究の成果をもう一度整理し直し、初期不二元論派における *anvavyatireka* 説に何らかの特殊性が見られるのか否か、また、そのような特殊性があるとすればどのような文脈においてかという論点を検証したい。

2 語意解釈方法としての *anvavyatireka*

まず、*anvavyatireka* という論法について、その一般的な内容を Cardona の一連の研究に従って見てみよう。*anvaya* と *vyatireka* はふつう次のような形式で示される。

- a. Xがあるとき Yがある。(anvaya)
- b. Xがないとき Yがない。(vyatireka)

このような形式¹で示される *anvaya* と *vyatireka* の用例をつぶさに検討した Cardona によれば、あるもの X が常にあるもの Y に先行し、上に示した a. と b. がともに当てはまる時に X は Y の原因であるとみなされる²。推理論の文脈においては証因と所証との遍充を把握する手段としてもちいられる³。文法学派においてこの論法が用いられる時には、X は語根や接尾辞といった語のある構成要素、Y は特定の意味の理解と置き換えられる。この場合、ある構成要素 X を聞いた人は、*anvaya* と *vyatireka* の論法にもとづき、X が Y という意味理解の原因であると確定することになる⁴。また、X が語、Y が語の意味であるとする場合、*anvavyatireka* 論法によって、語と意味の随伴関係が確定される⁵。

¹ 此縁性 (*idappaccayatā, idaṃpratyayatā*) の定式「これあればかれあり、これなければかれなし。」*Udāna* I.1-3: *imasmiṃ sati idaṃ hoti ...imasmiṃ asati idaṃ na hoti.* (Cf. Cardona 1967/68, 349.)

² Cardona 1983, 40: The method involves inserting and removing elements in contexts, keeping an element constant while changing others, and reasoning from the continued presence (*anvaya*) and the absence (*vyatireka*) of components and meanings. In general, an X can be considered the cause of a Y if Y is always preceded by X and the following both hold:
(a) If X occurs, Y occurs. (b) If X is absent, Y is absent.

³ ただし、推理論の文脈においては、「X があるとき Y があり、Y がないとき X がない」というように、*vyatireka* を「対偶」として解する形式が用いられる。(Cardona 1967/68, 348.)

⁴ Cardona 1981, 79: A special instance of the cause-effect relation involves the use of given speech units and the understanding by a hearer of given meanings. If (a) and (b) hold, the speech unit in question is considered the cause of ones comprehending a meaning which is attributed to that speech element.
Cardona 1983, 40: In particular, if X is a linguistic element and Y is the comprehension of a meaning M, one may conclude, reasoning from (a) and (b), that the speech unit in question is the cause for comprehending M, which is a meaning then attributed to that speech unit.

⁵ Cardona 1967/68, 345: By *anvaya* and *vyatireka*, then, the grammarians determine the constant co-occurrence (*sāhacarya*) of a linguistic item (*śabda*) and a meaning (*artha*). A meaning is not understood unless the item expressing it occurs; if an item occurs a meaning is understood, and when that item is

3 初期不二一元論派における anvaṅvyatireka

初期不二一元論派の始祖シャンカラの作品中、術語として anvaṅvyatireka が現れる箇所はそれほど多くない。しかしながら、以下のような例から、シャンカラが anvaṅvyatireka と同形式の論法を用いていたことを知ることができる⁶。

BSŚBh ad BS II.2.2:

それ (=活動) はまさしくそれ (=知性を欠くもの) にあってよい。しかし、それ (=活動) は知性から生ずると我々は主張する。それ (=知性) があるとき、[活動] があり、また、それ (=知性) がないとき、[活動が] ないからである⁷。

ChUBh ad ChU VI.2.2:

[存在より世界が生じたとする] 存在論者たちの立場では、土塊から瓶の生起がある。なぜなら、それ (=土塊) があるとき [瓶の生起が] あり、また、それ (=土塊) がないとき [瓶の生起が] ないからである⁸。

これらの例では、「Xがあるとき Yがある、Xがないとき Yがない (tadbhāve bhāvāt, tadabhāve cābhāvāt)」という根拠から、XがYの原因であることが述べられている。シャンカラ自身がこの論法について特別な説明を与えることはないが、この形式の論法によって XとYとの因果関係が確定されるという一般的な了解をシャンカラも共有していたということになるだろう。

他方、語意解釈の方法として anvaṅvyatireka という術語が現れ、これがまとまって論じられるのは、主にシャンカラの独立作品で唯一の真作とされる『ウパデーシャ・サーハスリー』においてである。

absent the meaning attributed to it is also absent.

⁶ この他、ガウダパーダの『マーンドゥーキヤ頌』に対する註釈においても、同様の議論が見られる。(Cf. Vetter 1979, p. 104, fn. 98.)

GKBh ad GK III.31, p. 140:

manodrśyam idaṃ dvaitaṃ yatkiṃcit sacarācaram |

manaso hy amanībhāve dvaitaṃ naivopalabhyate || GK III.31

rajjusarpavad vikalpanārūpaṃ dvaitarūpeṇa mana evety uktam. tatra kiṃ pramāṇam ity anvaṅvyatirekalakṣaṇam anumānam āha. katham tena hi manasā vikalpyamānena drśyaṃ manodrśyam idaṃ dvaitaṃ. sarvaṃ mana iti pratijñā. tadbhāve bhāvāt tadabhāve 'bhāvāt.

繩を蛇と見誤るのかのごとく、二元性というありかたによって仮構されているものが「マナス」に他ならない。それについては、いったい何が根拠となるのかという問いに答えて、anvaṅvyatireka からなる推論を述べる。どのようにしてその仮構されつつある「マナス」によって「見られる」、つまり「この二元なる世界が」「マナスによってみられる」のか。一切はマナスである、というのが [この推論の] 主張である。それ (=マナス) があるとき [一切が] あり、それ (=マナス) がないとき、[一切が] ないからである。

⁷ BSŚBh ad BS II.2.2, p. 222: bhavatu tasyaiva sā. sā tu cetanād bhavātīti brūmaḥ. tadbhāve bhāvāt tadabhāve cābhāvāt.

⁸ ChUBh ad ChU IV.2.2, p. 328: mrtpiṇḍād ghaṭotpattir drśyate sadvādinām. tadbhāve bhāvāt tadabhāve cābhāvāt.

Upad I, 18, 96. (qtd. Naiṣ IV.22):

語と語意の anvaya と vyatireka とは、ここでは「私」[という語]の意味を確定するための理屈 (yukti⁹) である、ということになる¹⁰。

Upad I.18.176; 178; 180-181; 189: 文章中において、聞かれつつある諸々の語について、anvaya と vyatireka によってその意味の想起がある。それによって文章の意味が理解される。

anvayavyatireka 論法は、語の意味の想起のためにある。というのも、何人も語の意味を想起することなしに文章の意味を理解することはできないから。

anvayavyatireka 論法は、それ (= 「お前」という語の意味) を識別するためにあるのであって、その他のためではない。というのも、「お前」という語の意味が識別された時、掌の上におかれたヴィルヴァ樹の実のように、[tat tvam asi という] 文の意味が明らかとなる。同様に、「私」という語の意味の識別にもとづいて、[aham という語の意味が] 絶対者 (kevala) であるということが [明らかとなる]。「苦しみをもつもの」という [意味] を排除して、内我 [という意味を] を確定するから。

anvaya と vyatireka によって語の意味が確実に想起される。このようにして、人は自分自身が苦しみを持たず、行為を持たないものであると理解する¹¹。

ここでは、シャンカラの考える anvayavyatireka による語意理解のプロセス（「単語の意味を想起し、識別し、または確認する¹²」）が示されている。このプロセスによって人は、ある語 X とその意味 Y との関係、とりわけ、ウパニシャッドの聖句「お前はそれである (tat tvam asi)」における「お前 (tvam)」の語意の理解に至る。では、その先の文意理解の過程についてはどうかというと、これについてシャンカラは「掌の上におかれたヴィルヴァ樹の実のように」自ずと明らかであると述べるのみで、はっきりとしたことはわか

⁹ ここでシャンカラは anvayavyatireka を yukti であるという。他にも nyāya, tarka, anumāna などとよぶ場合もある。スレーシュヴァラも同様に、anvayavyatireka の同義語として、yukti, anumāna, liṅga 等とよぶ。(Hacker 1950: 93; 前田 1978: 71.)

¹⁰ Upad, I, 18, 96. (qtd. Naiṣ IV.22):
anvayavyatirekau hi padārthasya padasya ca |
syād etad aham ity atra yuktiḥ evādhāraṇe ||

¹¹ Upad. I.18.176; 178; 181; 189:
vākye hi śrūyamānānām padānām arthasamsmṛtiḥ |
anvayavyatirekābhyām tato vākyaṛthabodhanam || I.18.176
anvayavyatirekoktiḥ padārthasmarāṇāya tu |
smṛtyabhāve na vākyaṛtho jñātuṃ śakyo hi kenacit || I.18.178
anvayavyatirekottis tadvivekāya nānyathā |
tvampadārthaviveke hi pāṇāv arpitavilvavat || I.18.180
vākyaṛtho vyajyate caivaṃ kevalo 'hampadārthataḥ |
duḥkhīty etadapohena pratyagātmaviniścayāt || I.18.181
anvayavyatirekābhyām padārthaḥ smaryate dhruvam |
evaṃ nirduḥkham ātmānam akriyaṃ pratipadyate || I.18.189

¹² 前田 1971: 75.

らない¹³.

スレーシュヴァラはその主著『ナイシュカルムヤ・シッディ』の中で anvaya と vyatireka を用いた語意解釈のプロセスを述べている。

Naiṣ III.1-2:

ここで、「お前はそれである」等の聖言に含まれた語と語意とについて、すでに述べられた方法で anvaya と vyatireka の論法を用いた人は、

「お前はそれである」などの聖言から「私はブラフマンである」と知り、「私」「私の」という観念が消え失せ、心と言葉の道を進むことはない。

「anvaya と vyatireka の論法を用いた人は心と言葉の道を進むことはない」というのは、人が「それ」という語の意味が「お前」という語を意味すると把握する場合にのみ、超文意性 (avākyaṛthatā) に到達するという意味である¹⁴。

スレーシュヴァラの場合も、聖言「お前はそれである」に含まれる語の意味を理解する方法として anvayavyatireka をとらえており、語と語意との一対一対応を確定する方法としての anvayavyatireka という基本的な理解はシャンカラのそれと同じである。シャンカラが明確にしなかった文意理解については、超文意 (avākyaṛtha) という概念を導入し、anvayavyatireka 論法によって語意を正しく把握した人のみが、超文意性に到達する、言い換えれば、アートマンを理解すると説明する。

以上、初期不二元論派、特にシャンカラの『ウパデーシャ・サーハスリー』とスレーシュヴァラの『ナイシュカルムヤ・シッディ』における anvayavyatireka 説に関する記述を確認した。以下、これらの資料にもとづく先行研究を簡単にまとめる。

3.1 Hirianna のノート (1925)

Jacob 版『ナイシュカルムヤ・シッディ』に註記を付した Hirianna は、anvayavyatireka について述べる Naiṣ II.8-9 の註記において「anvayavyatireka とは、おそらく“一致法”と

¹³ 文意理解の方法について、シャンカラは「Bhāṭṭa 派の abhihitānvaya の理論を採用していたか、もしくはそれに近い見解を抱いていた」ことが、断片的にはあるが『ウパデーシャ・サーハスリー』から知られる。(前田 1971: 563-564.)

¹⁴ Naiṣ III.1, p. 108:

tatra yathoktena prakāreṇa tattvamasyādivākyaopaniviṣṭapadapadārthayoḥ kṛtānvayavyatirekaḥ.
yadā nā tattvamasyāder brahmāsmīty avagacchati |
pradhvastāhammamō naiti tadā gīrmanasoḥ sṛtiṃ || III.1
yadaiva tadarthaṃ tvamarthe 'vaiti tadaiva avākyaṛthatāṃ pratipadyate gīrmanasoḥ sṛtiṃ na pratipadyate
iti.

スレーシュヴァラはここで超文意性 (avākyaṛthatā) という概念を導入するが、以下の記述より、これはアートマンのことであるということがわかる。

Naiṣ III.39, p. 130:

anvayavyatirekapurassaram vākyaṃ evāvākyaṛtharūpam ātmānaṃ pratipādayati.
anvayavyatireka に先立たれた文章のみが、超文意というあり方のアートマンを知らしめるのである。
(前田 1978: 74; Hacker 1950: 101-102.)

“差異法”とよべるような二つの探求方法」であり、語と語意の対応付け (padārthaśodhana) を通じて文意理解がもたらされるとする¹⁵。Hiriyanna はこのほか、後代の註釈などを引用して anvayavyatireka を補足説明するが¹⁶、これらの註釈の見解がスレーシュヴァラの

¹⁵ Hiriyanna 1925, 236: anvayavyatirekau – these are two methods of inquiry which may, perhaps, be described as ‘method of agreement’ and ‘method of difference’; 252: the method by which, ... one may effect what is termed padārthaśodhana and come to discriminate between the self and its empirical adjuncts.

Cf. *Candrikā* on *Naiṣ III.39*, p. 130.

¹⁶ 『ナイシュカムヤ・シッディ』における anvayavyatireka の用例はこれ以外にも複数箇所みられる (II.54; 57; 110; III.3–4; 6; 28; 31–32; 39; 53; 61; 64; 90; IV.9; 16; 22)。Hiriyanna は特に *Naiṣ III.1* にあらわれる章句 padapadārthayoḥ kṛtānvayavyatirekaḥ を取り上げ、その註記においてシャンカラの『ウパデーシャ・サーハスリー』に対する後代の註釈書 (Rāmātīrtha, 17c) から原文を引用し補足している。以下、Hiriyanna が引用する原文と筆者による和訳。

Rāmātīrtha’s Commentary on Upad I.18.96 (Hiriyanna 1925, 252–253.):

padārthasānvanvayavyatirekau nāma – ātmapadārtho draṣṭā sākṣi na kadāpi dr̥ṣyaḥ sākṣyo vā bhavati tasyāluptaprakāśasānmatratayā svataḥsiddhatvāt. ato ‘nanyāśrayatvān na kadāpi viśeṣaṇam ātmā. tathā yad dr̥ṣyaṃ sākṣyaṃ cāhaṃkārādi viśayāntaṃ tadanyādhinaprakāśasattākatayānyāśrayaṃ sat sadā viśeṣaṇabhāvaṃ na vyabhicarati. tasmād anāgamāpāyidrgātmarūpaṃ satyaṃ śuktyādivat tadviparītam asatyaṃ rajatādivad ity anṛtjādaparicchinnaṣarādhinaparāgarthavyāvṛttāḥ satyajñānāntapratyagānandarūpa ātmeti vivecanam.

padasānvanvayavyatirekau nāma – ‘ātmā’ ‘caitanyaṃ’ ‘prajñānaṃ’ ‘brahma’ ‘sat’ ityādīpadāni kartatyādyupapadavidhurāṇi kevalasyaivātmanaḥ samarpakāṇi na viśeṣaṇatadviśiṣṭaviśayāṇy asāmarthyāt. ‘kartā’ ‘bhoktā’ ‘jñātā’ ‘draṣṭā’ ‘śrotā’ ‘vaktā’ ‘gantā’ ‘krśāḥ’ ‘sthūlah’ ityādīni tu na kevalapūrnātmaviśayāṇy anyādhinakriyādyuparāgadaśayām eva prayujyamānatvād iti vivecanam.

語の指示対象に関する anvayavyatireka とは [以下のようなものである]、アートマンとは見る主体あるいは目撃する主体であって、見られる対象あるいは目撃される対象であることは決してない。というのも、それ (=アートマン) は、その顕現が損なわれることのない唯有であるため、それ自身によって成立しているから。それ故、他に依存しないのでアートマンは決して限定者とはならない。同じように、アハンカーラを始めとし対象にいたるまで、見られる対象であり目撃される対象は、それ以外のものに依存して顕現するという存在性をもつものであるため、他に依存し、常に限定者であることから逸脱しない。したがって、無常ではない、見ることそのものというありかたは、真珠母貝のように真実であり、それと逆のものは、[真珠母貝における] 銀のように非真実である、というように非真実であり非精神であるものによって限定された他に依存する逆のものとは異なり、有・知・無終・内なる・歓喜というありかたをもつものがアートマンである、と識別することである。

語に関する anvayavyatireka とは [以下のようなものである]、「アートマン」「純粹精神」「叡智」「ブラフマン」「有」などといった諸々の語は、行為主体などといった同伴語のない、ただ純粹なアートマンを示すものであり、限定者とそれらによって限定された指示対象をもつものではない。その能力がないからである。一方、「行為者」「享受者」「知る者」「聞く者」「話者」「行く者」「小さい者」「大きい者」などといった [語は]、純粹で完全なアートマンを指示対象としない。なぜならば、他に依存する行為などに作用する状態においてのみ [これらの語は] 使用されるから、と識別することである。

以上にみられるように、Rāmātīrtha は『ウパデーシャ・サーハスリー』における padapadārthayoḥ kṛtānvayavyatirekaḥ を「padārtha に関する anvayavyatireka」と「pada に関する anvayavyatireka」と分けて解釈する。前者においては、指示対象であるアートマンについて、見る主体等 (X) があるとき、アートマン (Y) があり、見られる対象等があるとき (=見る主体等がないとき, ¬X)、非アートマンがある (=アートマンがない, ¬Y) という anvayavyatireka によって「アートマン」という語の指示対象を確定する。後者においては、アートマンを指示する語「アートマン」について、「アートマン」等の語 (X) があるとき、アートマン (Y) があり、「行為者」等の語があるとき (=「アートマン」等の語がないとき, ¬X)、非アートマンがある (=アートマンがない, ¬Y) という anvayavyatireka によってアートマンを指示する「アートマン」という語が確定される。この方法によって、人は「お前はそれである」「私はブラフマンである」などの聖言を正しく理解できるという。(Naiṣ III.1.)

説に忠実であるかどうかは検証を要する。

3.2 Hacker のコメント (1950)

Hacker は 1950 年の論考 (“Die Methode der Bedeutungsbestimmung” In: *Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda*) の中で、シャンカラ派における主要概念の展開を整理しつつ、Hiriyanna と同じくスレーシュヴァラの『ナイシュカルムヤ・シッディ』において論じられる anvayavyatireka を取り上げ、先に挙げた『ナイシュカルムヤ・シッディ』II.7-9 の記述にもとづいて次のよう解説する。

Hacker 1950, 74:

聖言文の理解はその聖言文を構成する諸々の語の意味の理解から得られる。Anvaya と Vyatireka という論理的方法、すなわち、語と文の意味が十分に確立され、その反対が論理的に不可能であるということについての省察にもとづいて人はそれ (= 聖言の文意) を理解する¹⁷。

Hacker はスレーシュヴァラの用例から、anvayavyatireka とは「論理的思考」あるいは「論理的方法」であり、この方法によって聖言の「語と文の意味が十分に確立され」と理解している。先にみた資料では、anvayavyatireka 論法による語と語意の対応付けについては文献中その根拠を見出すことができるものの、文意解釈については必ずしも明らかであるとはいえず、「文の意味が十分に確立され」という部分については再考を要する。

Hiriyanna によれば、後代には、例えば、『ナイシュカルムヤ・シッディ』の註釈書 Candrikā (Jñānottama, 10-11c.) に言及される 4 種の anvayavyatireka, また、これにもう一つを加えた 5 種に分類される。(Hiriyanna 1925: 253-254.)

¹⁷ Hacker 1950, 74: Das Verständnis des heiligen Satzes geht aus vom Verständnis der Wörter, die ihn konstituieren. Man erreicht es durch die logische Methode des Anvaya und Vyatireka, d.h. durch Reflexion darüber, daß der Inhalt der Wörter und des Satzes wohlbegründet und das Gegenteil logisch unmöglich ist. (Halbfass n. 152.)

Hacker のこの解説は『ナイシュカルムヤ・シッディ』II.7-9 にもとづくものである。

Naiṣ II.7-9, pp. 61-62:

na cāmumuṣor astiḥa gurupāḍopasarpaṇam |
na vinā gurusābandham vākyasya śravaṇam bhavet ||7||
tathā padapadārthau ca na sto vākyam rte kvacit |
anvayavyatirekau ca tāv rte stāṃ kimāśrayau ||8||
anvayavyatirekābhyāṃ vinā vākyārthabodhanam |
na syāt tena vinājñānaprahāṇam nopapadyate ||9||

また、解脱を望まないものは、この世において、師の足元に額づくことはない。師に見えることなしに、聖言を聞くことはできないだろう。同じように、聖言 [を聞くこと] なしに、語と語意とはない。また、語と語意がなければ、anvaya と vyatireka は何を拠り所としようか。anvaya と vyatireka なしに、文意の理解はないだろう。文意の理解なしに、無知の滅はない

3.3 van Buitenen の考察 (1956)

van Buitenen は著書 *Rāmānuja's Vedārthasaṃgraha* (1956) のイントロダクションにおいて、ラーマヌジャの聖典解釈法について、シャンカラ派のそれと比較しつつ、その要点をまとめる。そのうち、間接表示 (*lakṣaṇā*) に関する考察において、シャンカラの *anvayavyatireka* 説を取り上げ、上述の Hacker のコメントを補足する形で以下のように述べている。

van Buitenen 1956, 63, fn. 174:

より正確には、その主張はまず *anvaya* によって肯定的に検討される。その場合、「それ」にあるものが「お前」においてあり、「お前」においてあるものが「それ」においてあるという関係が理解される。そして次に *vyatireka* によって否定的に検討される。その場合、「お前」において「それ」でないものが「お前」から排除され、「それ」において「お前」でないものが排除される¹⁸。

ここで van Buitenen は、先にみた『ウパデーシャ・サーハスリー』韻文篇第 18 章にあらわれる *anvayavyatireka* 説に言及する。その中で、「お前はそれである」というウパニシャッドの聖言のうち、「お前」という語と「それ」という語に共通する意味を確定するのが *anvaya*、共通しない意味をそれぞれの語から排除するのが *vyatireka* であるという。van Buitenen のこの理解は、*anvayavyatireka* 論法を文意理解の方法としてとらえているということができる。また、「お前はそれである」という聖言は同一性言明であり、これを理解するために間接表示が想定されなければならず、シャンカラの解釈にすでにそれが含意されているという¹⁹。

3.4 前田の論考 (1971, 1978, 1979)

シャンカラの『ウパデーシャ・サーハスリー』批判版の校訂とそれにもとづく訳註研究を行った前田は、「シャンカラの *Anvaya* と *Vyatireka* の方法はまだ十分に体系化されて

¹⁸ More precisely: the proposition is first considered positively by *anvaya*, whereby the connexion is realized between that in *tat* which is in *tvam* and contrariwise; then it is considered negatively by *vyatireka*, whereby that in *tvam* which is not *tat* is excluded from *tvam* and contrariwise.

van Buitenen のこの理解は *Upadeśasāhasrī* I.18.197 (Mayeda 1973 では 194cd–195ab) にもとづくものである。

Upad. I.18.194cd–195ab, p. 178:

tacchabdah pratyagātmārthas tacchabdārthas tvamas tathā ||
duḥkhitvāpratyagātmavāṇ vārayetām ubhāv api |

tad という語は内我を意味し、また *tvam* [という語] は *tad* という語の指示対象を意味する。この二つの語は、苦しみを受けているもの (=輪廻主体) と内我ではないものを [それぞれ] 除外するであろう

¹⁹ van Buitenen 1956, 62: 「管見のかぎりシャンカラがこの点についての彼の立場を明確にすることはないが、この有名な聖句の彼の解釈は間接表示機能を含意するものである。」

ここで含意されている間接表示とは、後代のサルヴァジュニャアートマン (11c) によって提示される *jahadajahallakṣaṇā* のことである。(van Buitenen 1956, 63–64.)

おらず、論理的に不精確である²⁰」としながらも、同書にあらわれる anvayavyatireka 説を次のように総合する²¹。

前田 1971, 567:

M1 「さらにこの Anvaya と Vyatireka という術語は、前述のように、ニヤーヤ学者や文法学者の間でも用いられている。シャンカラと Sureśvara の用法はニヤーヤ学者のものとも文法学者のものとも異っている。」

M2 「すでにかれ (= シャンカラ) は、二つの言葉はその意味の一部を残すという Jahadajahallakṣaṇā の本質的特徴を示唆している。不二元論派における ≪tat tvam asi≫ に関する解釈学的方法論は、シャンカラによって大綱が決定され、Sarvajñātman によって整備されたということが出来ると思われる。」

M3 「Anvaya と Vyatireka の方法は、非アートマンを排除して、真のアートマンを知るための手段であり、本質的には一種の瞑想の方法であって、かれが奨励する Parisaṃkhyāna と軌を一にするものである。」

以上の主張のうち、M1 に関しては、『ウパデーシャ・サーハスリー』以外のシャンカラの著作、先に挙げた『ブラフマストラ註解』や『チャンドーギヤ・ウパニシャッド註解』などにみられる「XがあるときYがある、XがないときYがない」という形式の論法を確認する限りにおいて、容認しがたい部分が残る。つまり、因果関係を確定する方法としての anvayavyatireka に関しては、シャンカラもニヤーヤ学者などが用いるのと同じ形式の論法を用いていたということができる。また、anvayavyatireka という論法を語と語意の対応付けの方法としてとらえるならば、これは文法学者の用法と同じである。

これ以上のことは、少なくともシャンカラの記述からは明らかではないが、「ニヤーヤ学者のものとも文法学者のものとも異っている」点がもしあるとすれば、それは「お前 (tvam) はそれ (tat) である」という同一性言明の文意解釈法としての anvayavyatireka ということになる。van Buitenen の理解に従う形で提示された M2 では、「お前」と「それ」という語に共通する (anvaya) 意味を残し、共通しない (vyatireka) 意味を排除することによって文意を理解するというプロセスとしての anvayavyatireka が示されている。これは後代の不二元論派で展開される jahadajahallakṣaṇā の淵源ともいうべき方法であり、シャンカラはこの方法論によって文意解釈を行ったとする。

これらの主張は Cardona 1967/68 において示されたいくつかの論点に対する反論となっており、Mayeda 1979 に英文にて再録された同主張に対する応答が以下にみる Cardona 1981 において展開される。

²⁰ 前田 1971: 567.

²¹ これらの見解は Mayeda 1979 に英文にて再録されている。(Mayeda 1979, 50–57.)

4 Cardona の論考 (1981)

4.1 Cardona の anvyavyatireka 理解

初期不二一元論派における Anvaya と Vyatireka に関するこれら一連の研究に対して、Cardona 1981 は、上記先行研究で用いられたものと同じ資料を詳細に分析した。Cardona はまず、「anvaya と vyatireka の使用と tat tvam asi といった大文章の意味に関する基幹的な点すべてにおいてスレーシュヴァラは師シャンカラと同じ見解である²²」という理解を示した上で、シャンカラとスレーシュヴァラの聖典解釈を以下のようにまとめる。

Cardona 1981, 92:

anvaya と vyatireka によって、どのような意味が所与の語に帰するかを確定し、またどのような性質が所与の事物を特徴づけているかを理解する。このように論証したうえで、アートマンと非アートマンとを区別する。また、「私」「お前」といった語が一次的には限定された事物を示し、二次的な意味においてのみ内我を示すということを理解する。アートマンと非アートマンとの区別を知り、「お前」という語が何を示すかを知ったものが、tat tvam asi などの大文章の意味を理解することができる。ここで「それ」「お前」との関係は、「馬が黒い」「蓮華が青い」といった場合の「馬」「黒い」、「蓮華」「青い」という関係と同じで、同一の指示対象をもつもの (sāmānādhikarāṇya, tulyanīḍatva) である。この場合、「それ」という語の指示対象と「お前」という語の指示対象とが限定と被限定という関係でなければならない。しかし、これは直ちに可能とはならない、というのも、これらの語の一次的な指示対象は相いれない性質をもつからである。したがって、ここでは間接表示によってそのように対立する性質をもたないような語と指示対象との関係を想定しなければならない。このようにして、聖句 tat tvam asi は内我のことを述べており、その内我が究極のアートマン、すなわちブラフマンと同一であるということを教えるものであると理解するのである。

聖言「お前はそれである」の意味を理解するためには、まず語の意味を明確にする必要がある。そこで用いられるのが、anvaya と vyatireka という論法であるという。Cardona は前掲の『ウパデーシャ・サーハスリー』の記述にもとづき、聖言を聞いてその意味を理解するという一連のプロセスにおいて anvyavyatireka 論法の役割はあくまで「「お前」という語の意味を識別するため (Upad. I.18.180.)」、アートマンと非アートマンを識別するために用いられるものであって²³、「お前」という語の指示対象から苦しみを受けているという性質を除外したり、「それ」という語の指示対象から内我ではないことを除外した

²² Cardona 1981, 90.

²³ Cardona 1981, 93: this reasoning is used to discriminate between what is and is not the self and to determine what meanings may be attributed to speech units.

りというように、「それ」や「お前」という語の指示対象を除外する手段としてあるのではないとする²⁴。

4.2 先行研究に対する批判

以上の基本的理解にもとづき、Cardona は先行研究における anayavyatireka 説理解の不備を指摘する。まず、Hacker のコメント、anaya と vyatireka は「語と文の意味が十分に確立され、その逆が論理的に不可能であるということについての省察」に対しては、その記述が曖昧であるとする。そしてこの曖昧な記述の補足として位置付けられる van Buitenen の考察および前田の論考を取り上げて批判している。

特に、先にみた前田の主張 M1 に対しては、シャンカラの anayavyatireka はニヤーヤ学者や文法学者のものと異なるものではないと応答する²⁵。また、M2 に対しては、「お前はそれである」などの文章の解釈において、anayavyatireka 論法が、矛盾した語意を除外し、矛盾しない語意を留保するという役割を直接的に果たしているという論点は支持できないという²⁶。この点は、anayavyatireka 論法の役割をあくまで語意解釈の方法としてみるのか、あるいは、文章の意味を確定する方法としてみるのかによって立場が異なってくるだろう。Cardona は前者の立場、Hacker につづく不二元論派研究者たちは後者の立場をとっていると考えられる。ここでどちらの立場をとるかによって、先の主張 M1 の結論に対する態度も異なってくる。

そしてもう一つの主張 M3 については、anayavyatireka という方法は「一種の瞑想方法」ではなくて、インド思想において一般的に用いられる「推論の一形式である²⁷」と応答し、この見解を斥けている。

5 Halbfass の評価 (1983)

Halbfass はその論考(“Human Reason and Vedic Revelation in the Philosophy of Śaṅkara” In: *Studies in Kumārila and Śaṅkara*. 1983.) の中で、初期不二元論派における anayavyatireka 説に関する上記先行研究とこれらに対する Cardona の批判を検証しながら、シャンカラやスレーシュヴァラの用例からみてとれる anayavyatireka の構造を明らかにする。その上で、Halbfass はさらに、anayavyatireka という論法がシャンカラにとってどのような意味をもつのかという点を考察する。

²⁴ Cardona 1981, 93: It is not used directly to exclude in “tat tvam asi” parts of what *tad* and *tvam* refer to.

²⁵ Cardona 1981: 94–95.

²⁶ Cardona 1981: 95; 96.

Tanizawa 1994 によれば、同一性言明の解釈法として後代の不二元論派で展開される jahadajahallakṣaṇā は、インドの意味論において紀元前にはすでに一般的になっていた発想に従うものであった。したがって、jahadajahallakṣaṇā という間接表示機能をもって、シャンカラおよびその弟子たちの文意解釈法の特異性を強調することはできない。その上で、Tanizawa は、「不二元論派の理論がパーニニ派のそれと異なる点があるといえ、彼らが文を言語単位としてとらえていたという点にある」という。(Cf. Tanizawa 1994: 1062.)

²⁷ Cardona 1981: 93.

Halbfass 1983: 64.

シャンカラはおそらく、anvayavyatireka のいろいろな形式が、文法・論理・認識・心理分野において特有の専門的な意味合いをもっていたことに気づいていたし、分析や識別の装置として、また連係と同定の装置としてそれらがもつ特有の役割について気が付いていたであろう。しかし、その形式を一つ取り出して定義し、それ以外のものと区別するということはシャンカラにとって重要なことではなかった。その特有な専門性の詳細がどのようなものであれ、anvayavyatireka は肯定的・否定的随伴にかかわるものであり、不変なものと同定なものとは異なるものであり、語・意味・もの・出来事といったあらゆるタイプの現象が同時に起こることと同時に起こらないことを扱うものである。したがって、anvayavyatireka は人がおこなう推理 (yukti, tarka, upapatti, anumāna) —それは、もしヴェーダ聖典の啓示がなければ、それ自体では根拠をもたず、また妥当な方向性を持たないのだが—の本質が現れたものである。

人がおこなう推理には限界があり、その一つの形式である anvayavyatireka の内実がどのようなものであったとしても、それは結局ヴェーダ聖典の啓示を理解するための補助的手段にすぎない。Halbfass はシャンカラの立場をこのように理解する。合理的思考 (人智) はヴェーダ聖典の啓示 (人智を超えたもの) に及ばないというのがシャンカラの一貫した立場であり²⁸、Halbfass の考察は、ヴェーダ聖典の啓示を正しく理解するという目的のためにのみ anvayavyatireka 論法などの合理的思考の価値を認めるというシャンカラの姿勢を強調したものであると言える。

²⁸ この立場は不二元論派の基本的立場ともいえる。

BS II.1.11: tarkāpratiṣṭhānād apy anyathānumeyam iti ced eva api anirmokṣaprasaṅgāt

思弁が確立しないのだから、他の方法で推理されるべきである。というならば、[そうではない] そのようにしたところで、輪廻から脱却できないことになるだろう。

BĀUŚBh ad BĀU IV.3.22: śrutivirodhe nyāyābhāsavopagamāt

天啓聖典と矛盾する場合には、理論は誤ったものとなるから

BSSBh ad BS II.1.11:

また次の理由によって、聖典から知られることがらに関しては、単なる理論のみによって反駁を述べてはならない。なんとすれば、聖典の中に根拠を有せず、ただ人間の思索のみに基づいている理論は、確実な基礎をもたないものである。なんとすれば思索は放恣なものであるから。すなわち、或る学者たちが努力して思索し考えた理論も、さらに一層すぐれた他の学者たちによっては、似而非の誤ったものであるとされている。それゆえに、もろもろの理論が確実な基礎を有するものであるという説を承認することはできない。なんとすれば、人間の意見は多種多様であるから。(中村 1989: 171-172.)

谷澤 1991, 472: 「結局不二元論にとって、全ての論は日常の立場での真理のレベルにあるもので、高い立場での真理に対する手段に過ぎない。」

しかしながら、人智を超えたものを理解するために人智に頼らざるを得ないという意味では、合理的思考を否定する合理的思考自体が破綻するという矛盾をシャンカラは抱えていたことになるだろう。(中村 1989, 178-179.)

6 考察とまとめ

以上、シャンカラの『ウパデーシャ・サーハスリー』とスレーシュヴァラの『ナイシュカルムヤ・シッディ』における anvaṅvyatireka 説を簡単に紹介し、これらを扱った先行研究におけるいくつかの見解の相違をみてきた。そのうち、前田の主張 M1 と M2 の問題点については先行研究をまとめる過程で明らかとなった。以下では、上でみた Halbfass の評価をふまえ、前田の主張 M3 に関する見解の相違についてまとめる。

前田の主張 M3 は次のようなものであった。「Anvaya と Vyatireka の方法は、非アートマンを排除して、真のアートマンを知るための手段であり、本質的には一種の瞑想の方法であって、かれが奨励する Parisaṅkhyāna と軌を一にするものである。」これに対する Cardona の応答は、anvaṅvyatireka は語と語意を確定する「推論」であり、ニヤーヤ学者や文法学者がもちいるものと同じ、広く受け入れられていた理屈であるとして M3 に反対する立場をとっている²⁹。

では、M3 で anvaṅvyatireka と軌を一にするといわれる「パリサンキヤーナ (Parisaṅkhyāna)」とはどのようなものであるのか。Mayeda 1979 は Hacker の “Rekapitulierende Betrachtung³⁰” に倣ってこれを「聖典の学習や師との問答を通じてえられた結論の要点を反復することからなる瞑想の一種³¹」と定義する。このパリサンキヤーナについての言及は『ウパデーシャ・サーハスリー』以外にも散見され³²、同書に論敵として登場する知行兼修論者 (jñānakarmasamuccayavādin) が主張するプラサンキヤーナ (prasaṅkhyāna) に対比されるものであるが³³、両者の違いははっきりと

²⁹ Bader 1990 は、anvaṅvyatireka とパリサンキヤーナの間には「疑う余地のない類似性がある」と述べ、主張 M3 と同じ立場をとっている (Bader 1990: 79.)

³⁰ Hacker 1949: 8.

³¹ Mayeda 1979: 254.

Sundaresan 1990 は、パリサンキヤーナを「アートマンと非アートマンとを区別して、ウパニシャッドの不二の教説に至るための瞑想的推論の過程の一つ (a process of meditative reasoning, that discriminates between *ātman* and *anātman*, leading to the Upaniṣadic teaching of non-duality)」であると定義する (Sundaresan 1990: 83).

³² BĀUŚBh ad BĀU IV.4.2, Vol. 9, p.606.

Mayeda 1979 は『ケーナ・ウパニシャッド註解』にも一例あるというが、筆者はその箇所を確認することができなかった。(Mayeda 1979: 96.)

³³ シャンカラが排斥する Prasaṅkhyāna 論者の説は『ウパデーシャ・サーハスリー』I.18.9-18 に現れる。ここでは前田訳よりその一部分を引用する。

Upad I.18.9-10; 15-16; 18 (前田 1988, 129-130) :

[知行併合論者の反論]「君はまさに有である」と、いわれたとしても、人はアートマンの確固とした解脱を得ることはない。それゆえに、理論とともにプラサンキヤーナ念想を考慮すべきである。

何人であろうとも、たとえ文章の意味を知っている人であっても、一度いわれた [だけで、そのこと] を把握することはない。それゆえに人は別のものを必要とする。それは、[いま] 述べたように、じつに二つである、[すなわちプラサンキヤーナ念想と理論と] である。

たとえ文章の意味を知っていると、誰も苦から自由であるとは認められない。もし誰かが文章の意味を聞くだけで、苦から自由であるのが見られるならば過去の [前世の] 身体において、[プラサンキヤーナ念想を] 行ったものと推測される。[もしプラサンキヤーナ念想の命令の意義を認めないなら

しない³⁴。

このパリサンキヤーナは『ウパデーシャ・サーハスリー』散文篇第3章で論じられる。3章からなる散文篇の最終章にあたる本章は、伝統的にパリサンキヤーナ章 (parisaṃkhyānaprakaraṇa) と呼ばれ、その内容は、ヴェーダーンタ派の修道論の三つの階梯である聞 (śravaṇa) 思 (manana) 修 (nididhyāsana)³⁵のうちの修をとりあつかう部分であると考えられている³⁶。本章に論じられる修習法は、「お前はそれである」という文言を聞き (聞)、その意味を anvayavyatireka 論法などによって理解 (思) した後に、最後の段階として「私 (=アートマン) は知覚主体ではない」「私 (=アートマン) は知覚対象ではない」と繰り返し熟考する (修) ことである。シャンカラによる『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド註解』には、「パリサンキヤーナという反復 (parisaṃkhyānābhyaśa)³⁷」という表現があらわれ、このパリサンキヤーナが反復を伴う修習であることがわかる³⁸。

また、この説に対立するかたちであられる論敵のブラサンキヤーナに関しても、例えば『ナイシュカルムヤ・シッディ』において「聖言の意味に関する anvayavyatireka とい

ば]、われわれの正しい行為は、聖典から知ることができないものとなるであろう。もしそうであれば、それは望ましいことではない。

それゆえに、[アートマンを] 直観するために、手段とその目的に矛盾するものを棄て、心の平静などを保って、一所懸命にブラサンキヤーナ念想を実践すべきである

³⁴ Mayeda 1979: 88.

Bader 1990 によれば、『ウパデーシャ・サーハスリー』に紹介されるブラサンキヤーナは為すべきこととして命じられたものであり (cf. Upad. I.18.12: prasaṃkhyānam ataḥ kāryam), 儀軌 (vidhi) にもとづく祭祀行為を否定したいシャンカラの批判はもっぱらこの点に向けられているという。Bader のこの指摘には, Sundaresan 1998 も賛同する (Sundaresan 1998: 81). ブラサンキヤーナ論者はウパニシャッドの文章を儀軌 (vidhi), 禁令 (pratiśedha), 釈義 (arthavāda) というミーマーンサーの聖典解釈の枠組みで解釈し、聖典に命じられたアートマンの瞑想の結果として解脱が得られると説く。一方、シャンカラに続くパリサンキヤーナ論者たちは、アートマンはそれ自身で成立しており (svatahsiddha), それを成立させるための行為およびそれを命じる儀軌も必要ない。 (Sundaresan 1998: 54; 58-62)

³⁵ ヴェーダーンタ派における聞思修については、その根拠として BĀU II.4.5: ātmā vā draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyo maiteyi (マイトレーイーよ、アートマンこそが見るべきものであり、聞くべきものであり、考えるべきものであり、念じるべきものである) がたびたび引用される。

³⁶ Hacker 1949: 7-9.

³⁷ 脚註 32 参照。

³⁸ Bader 1990 は、『ヨーガ・スートラ』とヴィヤーサによる『ヨーガ註解』にあらわれるブラサンキヤーナとの共通性に注目し、これらヨーガ文献に現れるブラサンキヤーナが、シャンカラのいうパリサンキヤーナと「ほぼ同義」であり、シャンカラは『ヨーガ・スートラ』および『ヨーガ註解』にあらわれるブラサンキヤーナをもとにパリサンキヤーナを案出したとする。(Bader 1990: 76-80.)

以上のような Bader の考察結果に対して、Endo 2000 は疑問を呈している。Endo は Bader と同じく『ヨーガ・スートラ』および『ヨーガ註解』におけるブラサンキヤーナと『ウパデーシャ・サーハスリー』でシャンカラ主張するパリサンキヤーナを精査した上で、両者の間には認識論上の特徴に関しては近似性がみられるものの、Bader が主張するような共通性を裏付ける記述を見出すことができないという。両者の近似性は、いずれの文献においても、こうした瞑想の繰り返しアートマン (もしくはブルシャ) とそれ以外とを識別する知を生み出すものとして定義されているという点である。他方、相違点として、ヨーガ文献にみられるブラサンキヤーナがアートマンに関する覚知を生み出すのに対し、パリサンキヤーナは覚知を生み出さないなどという点が挙げられる。(Endo 2000: 79-85.)

う理屈を対象とする知の反復³⁹」であるとされている。

論敵の主張との類比も含め、以上を総合すると、シャンカラおよびスレーシュヴァラは、聖言の意味を理解した後も、パリサンキヤーナによって「私 = アートマン」「知覚主体 etc. ≠ アートマン」であることを繰り返し確認することが必要であると考えていた。そしてその際、「お前はそれである」という聖言の意味理解に用いられた anvayavyatireka と同じ形式の論法が、アートマンと非アートマンを識別するための反復熟考の方法として用いられていた。解脱論という文脈から見た場合、Cardona によって否定された前田の主張 M3 にある「一種の瞑想の方法」という結論は、そのような理解から十分に導かれうる。

不二一元論派において anvayavyatireka という形式の論法が、因果性を論証するための理屈として用いられていたことは疑いのないことである。しかしそれが因果性の発見・確定のためだけにあったかという点、そうとは言い切れない側面もある。ニヤーヤ学者や文法学者にとって、anvayavyatireka は遍充という一般法則や文法規則などを発見・確定する手段であった。一方、聞思修を解脱の完成に向かう階梯であるとする不二一元論派にとって、同じ論法によって導かれるのは、真のアートマンの直証（解脱）である。合理的思考という手段が修道論上重要な役割を果たすという点にこそ、不二一元論派の anvayavyatireka 説の特異性があるのではないだろうか。

〈略号および使用テキスト〉

BĀU	<i>Bṛhadāraṇyakopaniṣad</i> . In <i>Eighteen Principal Upaniṣads</i> , vol. I, ed. by V.P. Limaye and R.D. Vadekar. Poona: Vaidika Saṁśodhana Maṅḡala. 1958.
BĀUŚBh	<i>Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya</i> . The Works of Sri Shankaracharya. Vol. 9. Srirangam: Vani Vilas Press. 1910.
BSŚBh	<i>Brahmasūtrabhāṣya</i> , Text with Tippaniṣ, revised by Wāsudeo Laxmaṅ Shāstrī Paṅśīkar. Bombay: Nirṇayasāgar Press. 1915.
GKBh	<i>Gauḍapāḍakārikābhāṣya</i> . <i>Sagauḍapāḍīyakārikātharvavedīyamāṅḍūkyopaniṣat, Ānandagirikṛta- ṭikāsaṁvalitaśāṅkarabhāṣyasametā</i> . Poona: Ānandāśrama. 1921.
Naiṣ	<i>The Naiṣkarmya-Siddhi of Sureśvarācārya with the Candrikā of Jñānottama</i> . Edited with Notes and Index by the Late Colonel G. A.

³⁹ Naiṣ III.90, p. 160: nanu prasaṅkhyānaṁ nāma tattvamasyādiśabdārthānvayavyatirekayuktiviṣayabuddhy-
āmreḍanam abhidhīyate.

(反論) プラサンキヤーナというのは、「お前はそれである」という聖言の意味に関する anvayavyatireka という理屈を対象とする知の反復のことである。

Hacker 1950, 99:

prasaṅkhyāna: Wiederholung von Vorstellungen bezüglich des Inhaltes der Offenbarungsworte, vor allem des tat tvam asi, und bezüglich (solcher) positive und negative Argumentationen (anvaya-vyatireka-yukti).

Jacob. Revised Edition with the Introduction and Explanatory Notes by M. Hirianna. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. (Fourth Edition) 1980.

Upad *Śāṅkara's Upadeśasāhasrī*. Critically Edited with Introduction and Indices by Sengaku Mayeda. Tokyo: Hokuseido Press. 1973.

〈参考文献〉

- Bader 1990 Bader, Jonathan. *Meditation in Śāṅkara's Vedānta*. New Delhi: Aditya Prakashan. 1990.
- Cardona 1967/68 Cardona, George. "Anvaya and Vyatireka in Indian Grammar." *Adyar Library Bulletin* 31/32, pp.313–352.
- Cardona 1981 Cardona, George. "On Reasoning from Anvaya and Vyatireka in Early Advaita." In: *Studies in Indian Philosophy: A Memorial Volume in Honour of Pandit Sukhlalji Sanghvi*. Ed. by Dalshuk Malvania and Nagin J. Shah. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology. 1981.
- Cardona 1983 Cardona, George. *Linguistic Analysis and Some Indian Traditions*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. 1983.
- Endo 2000 Endo, Ko. "Prasaṃkhyāna in the Yogabhāṣya." In: *The Way to Liberation: Indological Studies in Japan*. Ed. Sengaku Mayeda. Delhi: Manohar, pp. 75–89.
- Hacker 1949 Hacker, Paul. *Upadeshasahasri: Unterweisung in der All-Einheits-Lehre der Inder von Meister Shankara*. Bonn: Ludwig Rohrscheid.
- Hacker 1950 Hacker, Paul. *Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda 1: Die Schüler Śāṅkaras*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaften Klasse, Jahrgang 1950. Nr. 26, pp. 1907–2072 (1–166).
- Halbfass 1983 Halbfass, Wilhelm. *Studies in Kumārila and Śāṅkara*. Studien Zur Indologie und Iranistik, Monographie 9. Reinbek: Verlag für Orientalistische Fachpublikationen. 1983.
- Hirianna 1925 See Naiṣ.
- Mayeda 1979 Mayeda, Sengaku. *A Thousand Teachings: The Upadeśasāhasrī of Śāṅkara*. Tokyo: University of Tokyo Press. 1979.
- Sundaresan 1998 Sundaresan, Vidyasankar. "On Prasaṃkhyāna and Parisaṃkhyāna: Meditation in Advaita Vedānta, Yoga and Pre-Śaṅkaran Vedānta." *The Adyar Library Bulletin* 62, pp. 51–89.
- Tanizawa 1994 Tanizawa, Junzō. "Advaitin's Theory of lakṣaṇā and Pāṇinian Gram-

- mar.” *Journal of Indian Philosophy and Buddhist Studies* 42/2, pp. 1062–1066.
- van Buitenen 1956 van Buitenen, Johannes Adrianus Bernardus. *Rāmānuja’s vedārtha-samgraha*. Deccan College monograph series 16. Poona: Deccan College Postgraduate and Research Institute. 1956.
- Vetter 1979 Vetter, Tilmann. *Studien zur Lehre und Entwicklung Śaṅkaras*. Wien: Institute für Indologie der Universität Wien. 1979.
- 谷澤 1991 谷澤淳三「同一性言明の意味論—Samkṣepaśārīraka を中心に—」『〈我〉の思想 前田専学博士還暦記念論集』春秋社, 東京, pp. 463–473.
- 中村 1989 中村元『シャンカラの思想』岩波書店, 東京.
- 前田 1971 前田専学「不二一元論派の聖典解釈の方法について—Anvaya と Vyatireka」『印度學佛教學研究』19/2, pp. 563–569.
- 前田 1978 前田専学「スレーシュヴァラと聖句「汝はそれなり」」『印度學佛教學研究』27/1, pp. 70–77.
- 前田 1988 前田専学『ウパデーシャ・サーハスリー 真実の自己の探求』岩波文庫, 東京.

〈Keywords〉 anvayavyatireka, 因果, 初期不二一元論派, シャンカラ

かとう たかひろ 東京大学准教授

Again on *anvayavyatireka* in Early Advaita Vedānta

KATŌ, Takahiro

The method *anvayavyatireka*, especially its usage in early Advaita Vedānta has been investigated on several occasions so far. Mainly based on Śaṅkara's *Upadeśasāhasrī* and Sureśvara's *Naiṣkarmyasiddhi*, scholars like Hacker, van Buitenen, and Mayeda understand that *anvayavyatireka* is referred to as a method of interpreting *mahāvākyas* (great sentences of the *Upaniṣads*), such as "That you are (*tat tvam asi*)." These scholars point out that the method is not fully systematized thus not logically established in early Advaita Vedānta. Their emphasis is rather on its function as meditation, which is a unique aspect of *anvayavyatireka*. Cardona views this understanding critically. In his studies, Cardona compares the usage of *anvayavyatireka* in grammatical literature with that in the *Upadeśasāhasrī* and the *Naiṣkarmyasiddhi*, and concludes that *anvayavyatireka* is "a mode of reasoning" which is not at all unique in Advaita Vedānta but widely accepted in Indian philosophical tradition. Halbfass, on the other hand, following the argument of Cardona for the most part, emphasizes that the method *anvayavyatireka* is more than a mode of reasoning. Halbfass goes into the detail of the function of *anvayavyatireka* which plays a significant role particularly in the soteriology of Advaita Vedānta where the attainment of liberation (*mokṣa*) is supposed to be the highest goal. In response to this series of discussion, this paper inquires into the relevant passage in early Advaita Vedānta literature and re-examines the following points. a) How is the method *anvayavyatireka*, usually represented in the form (1) If X occurs, Y occurs. (2) If X is absent, Y is absent, used in early Advaita Vedānta literature? b) Is there any particularity in the usage of *anvayavyatireka* in early Advaita Vedānta, and if any, in which context? c) What kind of role does the *anvayavyatireka* method play in the soteriology of Advaita Vedānta? How does it function for attaining liberation?

As a consequence of re-examination, we could conclude that the method *anvayavyatireka* is also used in early Advaita Vedānta as a mode of reasoning for ascertaining that X is the cause of Y when they suffice the relationship (1) and (2) above, so there is no particularity in their usage of *anvayavyatireka*. In early Advaita Vedānta, the method is used to determine the relation between a word and its meaning in the *Upaniṣads*. On the other hand, Śaṅkara emphasizes the importance of repeating practice (*nididhyāsana*) on meaning of the scripture. From his soteriological viewpoint, the reasoning serves only as a supplementary means to attain the knowledge of the scripture. It is therefore still possible that in early Advaita Vedānta the method *anvayavyatireka* also functions as "a mode of meditation" which is repeatedly practiced in distinguishing between the Self (*ātman*) and non-Self (*anātman*).