

# Abhinavagupta 作 Tantrāloka 第13章 訳と注解: Jayaratha 註釈付(1)

高 島 淳

はじめに

シヴァ教<sup>(1)</sup>の中の一般にカシミール・シヴァ派と呼ばれる宗派において最大の人物と認められているのがアビナヴァグプタ (Abhinavagupta) である。

アビナヴァグプタは、Dhvanyāloka に対する注釈書 *Locana*, *Nāṭyaśāstra* への註釈 *Abhinavabhāratī* を著したことなど美学、詩学に対する貢献によっても高名ではあるが、彼の活動の中心がシヴァ教にあったことは疑いない。

シヴァ教に関する著作として *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, *Īśvarapratyabhijñāvivṛtīvimarśinī*, *Mālinīśloka-vārttika*, *Tantrāloka* の四つが特に重要であるが、前2者はアビナヴァグプタの師の師であり「再認識説」(*pratya-bhijñā*) 理論を体系化した *Utpaladeva* の *Īśvarapratyabhijñā-kārikā* に対する註釈と複注である。後2者は、ともに *Mālinivijayottaratantra* に基づいているが、*Mālinīśloka-vārttika* は *Mālinivijayottaratantra* の第1詩節に対する註釈であり、シヴァ教の教説のさまざまな伝承の流派の問題を特に取り扱っている。

一方、*Tantrāloka*<sup>(2)</sup> 『タントラへの光』は、*Mālinivijayottara* に対する自由註釈と言えるような側面を持っているにせよ<sup>(3)</sup>、教義と実践の両者を合わせたシヴァ教の総体を伝えようという意図が明確に見える作品であり、主著として良いものであろう。その量から言っても、実質で約5842詩節という大部の

ものである。もっとも、あまりに大部すぎて通常の弟子には負担だったらしく、要約として *Tantrasāra* が、さらにその要約として *Tantravaṭadhānikā* という作品が作られている。

*Tantrāloka* は教義についての説明も十分に含んでいるが、その根本的な意図は、弟子たちに解脱への道を示すという点にあり、*anupāya*, *sāmbhava-upāya*, *śākta-upāya* そして *āṇava-upāya* という4種の手段を説くという形で構成されている。

4種の *upāya* についてはかつて別稿<sup>(4)</sup>で論じたのでここでは必要な点についてのみ述べるが、*Tantrāloka* は、2章、3章、4章でそれぞれ *anupāya*, *sāmbhava-upāya*, *śākta-upāya* を説いた後は、すべてが *āṇava-upāya* を説くことに捧げられている。その中で、5章から12章が自力で修行を行うことのできる弟子のために書かれているのに対して、13章以下は、師が弟子に対して行うべき儀礼について述べているのである。

この13章以下において、15章からは具体的な *dikṣā* 儀礼<sup>(5)</sup>の記述に入るのであるが、13章と14章はそのような弟子への儀礼の理論的前提となる恩恵 (*anugraha*) と隠蔽 (*tirobhāva*) についてそれぞれ述べるのである。

13章で説かれるシヴァ神の恩恵とはすなわち、恩恵の力の降下 (*śaktipāta*) であり、それがあって始めて *dikṣā* 儀礼が可能となるものである。アビナヴァグプタの不二一元論的シヴァ教においては、強烈な *śaktipāta* によればその後の儀礼などは不要となるが、通常の場合には弟子は師から儀礼を受けることを必要とするので、二元論的なシャイヴァシッダーンタの場合と同様に恩恵の力の降下がどのようにして生じるのかの検討が実践面からも必要となるのである。

第13章は、後半において *śaktipāta* の種々の現れを細かく記述するが、前半 (1-128) においては、まず他派の *śaktipāta* の観念を批判し、それに続けて自派の観念を明確にしている。その意味でこの部分は、どのような思想的状況

の中で不二一元論的シヴァ教の思想が確立されたのかを窺い知ることのできる、非専門家にとっても興味深い部分であると思われる。

その構成は、基本的には、サーンキヤ説および有神論的ミーマーンサーの説をシャイヴァシッダーンタの説で批判し、最後にシャイヴァシッダーンタの説を不二一元論的シヴァ教の立場から乗り越えるというものである。サーンキヤ説を出発点としながら有神論的に変貌させることでパーシュパタ派を経てシャイヴァシッダーンタの教説にいたるといふ歴史的発展があった可能性があり、そうしたシヴァ教の発展の歴史がこうした記述の中に透けて見えるという仮説を立ててみても良いであろう。

Tantrāloka の翻訳は Gnoli によるイタリア語への全訳<sup>(6)</sup>があるのと、1章～5章がフランス語に訳されている<sup>(7)</sup>。いずれは日本語への全訳を試みたいと思っているが、とりあえず部分訳を始めることとして、フランス語訳のある1章ではなくこの13章から始めてみることにしたのは上記のような理由によっている。またどちらの翻訳も Jayaratha の註釈によるところが大きいにもかかわらず、量的制約から翻訳していない。他派との関係を考えるときなどに、どのような文献が引用されているかなど註釈のもつ意味は大きいものであるから、註釈も訳出することとした。

直接に原典の翻訳を行うことは、一般の読者への古典の提供という意味だけではなく、直接にその分野を専門とはしていない関連する研究者に対して有用なツールを提供するという意味はきわめて大きいものがあると考え<sup>(8)</sup>。

[以下の翻訳部分において、アビナヴァグプタの本文は、字下げとともに『』で囲まれている部分であり、その他がジャヤラタの註釈である。ジャヤラタの註釈の中でタントラ等の引用も字下げされているが、「」に囲まれている点がアビナヴァグプタの本文とは異なっている。また注ではなく直接に出典が付記されている場合もある<sup>(9)</sup>。]

Tantrāloka 第13章 Jayaratha 註釈付

[吉祥偈頌]

自らのシャクティの降下のアムリタの大雨によって世界を繁栄せしめる者であり、満月のごとく輝く帰依所であるジャヤヴァルダナが至福の成就を増大せしめんことを<sup>(10)</sup>。

この点に関して<sup>(11)</sup>

「ここにおいて、[神的] 意識という果に関して、賢者は相違を仮構するべからず」(MV 2.25<sup>(12)</sup>)

以上のような文章によって、もし āṇava 等の [三つの手段] によって最高の境地 (anuttarapada) の獲得こそが唯一の果であるとするなら、ただひとつの手段 (upāya) のみが教えらるべきであってそれらの三つ [の手段] に何の意味があろうという疑問を否定しようと欲して、[偈頌の] 後半部によって、[種々の手段への] 適性 (adhikāra) の相違として教授される、シャクティパータ (シャクティの降下) の次第 (śaktipātakrama) の弁別を説くことを約束する、

『さて、この点に関して、誰が、またどのように、適性の受け皿であるのか、ということ、弁別することが出来るように、種々のシャクティパータの次第 (śaktipāta krama) が語られる。(1)』

「この点に関して」(iha) というのはアーナヴァ等の三つ [の upāya] に関し

てである。//1//

さて、他の者達<sup>(13)</sup>によっても、シャクティパータの弁別は説かれている、と言われるように、この点に関してこれが何の意味があろうか。確かに説かれてはいるがしかし、それを繰り返し批判して、自らの教説を述べるのであると、語る。

『ところで、この点に関して他の者達もシャクティパータについてこの教え (vidhi) を語っている。それを記述し、否定し、自らの教えを示すであろう。(2)』

「この教え」(imaṃ vidhi) とは、前述されたシャクティパータの弁別と種類の意味である。//2//

さて、この点に関して「プラクリティとプルシャの弁別の知によって解脱がある。そして離欲 (vairāgya) 等が(その)作用因である」として、「目に見えないシャクティパータを立てることに何の意味があろうか」という疑いを想定して、サーンキャよりも非常に優れていることを教示する。

『この点に関して、この経験し得る存在者は、快、苦、混乱 (vimoha) を享受している。このような状態にある不均衡 [状態] にある存在者は均衡した原因を推測すべきである。(3)

この [原因とは] 未開展 (avyakta) である<sup>(14)</sup>。

そしてこれは、サットヴァ等の種々の姿からなり、精神的存在ではない (acetana)。壺等のごとく被造物 (kārya) である故に (iti) その唯一の原因であるものは、すなわち夜 (niśā = マーヤー) である<sup>(15)</sup>。(4)』

「この点に関して (tatra)」というのは、他のシャクティパータの弁別の教

説、それへの反論、自説の提示、がなされるべきであるから、シャクティパータの次第の提示が最高 [に必要である] 故にこのことが言われるという意味である。

「この」(idam) とは、ブッディ (mahat) から地 (kṣiti) にいたる [23 tattva], 「快苦迷妄を享受すること」(sukhaduḥkhamohabhāktva) によって、お互いの、従属的なもの (aṅga) と主要なもの (aṅgin) としての相互関係にある「不均衡」状態の sattva 等の [3] グナの姿の意味である。「このような状態にある」(tathābhūtam) とは、快・苦・迷妄を本性とするということである。「均衡した」(samam) とは、従属的 (aṅga) と主要な (aṅgin) という状態に至っているのではない状態にあるグナのことである。それ故、実に、「サットヴァ・ラジャス・タマスの等しい状態がプラクリティである<sup>(16)</sup>」と言われている。「この」(sa) とは、「原因」(hetu) のことである。

さて、サーンキヤ説があるとして、この不均衡とは、均衡の停止のことである。そして均衡は、常住、唯一、にしていかなる先行原因も持たないものであり、最高 (ūrdhva) であり、ましてその原因となる別の原理 (tattva) があるはずがない。それ故、それより優れた何物があるだろうか、という反論があるかも知れないと考えて、「そしてこれは」(tacca) 以下を言う。

この点に関して、次のような論理の適用がある。未開展 (avyakta) は、非精神存在性 (ācāitanya) を有しているので、多数性 (=三グナ) の故に被造物 (kārya) である。なぜなら、非精神存在性を有しつつ、一ではないものは、すべて、被造物である。あたかも壺のごとく。被造物でないものは、非精神存在性を有するなら多数でない (一でなければならない)。アートマンは多数であっても精神存在 (cetana) であるので被造物 (kārya) ではないごとく<sup>(17)</sup>。そして未開展 (avyakta) は、非精神存在性を有しており、かつ、多数である。それ故、被造物である。

このことは、すでに述べられている。

「非精神存在であって多数性（複合性）を有するものは、すべて被造物である。壺のごとし。それゆえプラクリティ（pradhāna）はそのように被造物である。しかし、アートマンは精神存在であるから〔被造物では〕ない。」(TĀ 9.153)

被造性の故に、何が avyakta の原因であるか、という〔疑問〕に対して、その唯一の原因はマーヤー（niśā）であると答えられた。

さて、我々の〔説の〕ようにマーヤーこそが prakṛti であり、すべての原因（viśvakāraṇa）であるとしよう。（それなら）その支配者、主宰神（īśvara）に何の意味があろう。このような反対があるかもしれないと思って言う。

『これ（マーヤー）は、〔自らの〕結果と等しい性質の故に、非精神（jaḍa）である。その中に、kalā<sup>(18)</sup>から地までの〔すべての〕被造物があるのであるから。これ（マーヤー）は、非精神性故に産出するに不適格である。それ故、主（īśa）が彼女（マーヤー）を刺激しなければならない。この刺激が彼女における産出への適性である。（5-6ab）』

さて、「もし被造物の非精神性の故にマーヤーにも非精神性があるのなら、壺造りにすらも壺のごとくそれ（非精神性）があることになるのではないか」という反論を想定して言う。「kalā から大地までの被造物がその中にあるのであるから」と。（すなわち）〔因果を決定する〕決定条件（niyatidaśā）のうちで、それが何らかの形に従って現れるもの、壺における土のようなもの、それこそがそこにおける主要な原因であり、その本性であるからである、という意味である。

「それ故」（tena）とは、産出への不適性の故にという意味である。このように、プラクリティとプルシャなどの弁別の知のみによっては解脱はないとい

うことが示された。決して、主宰神のシャクティパータなしではその弁別の知は生じない故に、それによって生じる解脱の好機などであり得るだろうか（それを原因とするような解脱に何の意味があるか）。このことは既に教示されたので、ここでは再びは（示そうと）努力されない<sup>(19)</sup>。

さて、イーシュヴァラによって刺激された彼女が一体なにを産み出すのかという疑問を想定して言う。

『彼女は、享受さるべきものを産み出す、様々な無始の魂 (pums) のために。(6)』

「享受さるべきもの」(bhogya) とは kalā から大地までのことである。彼女のこのような産出は、非精神性故に自分のためではない。ましてやイーシュヴァラのためでもない、浄い知を唯一の姿としている彼の特性故に。それでは何のためかという疑問を想定して言われた——「無始の様々な魂 (pums) のため」であると。

だが、もしこのように魂である性質 (pumstva) において異なっていないならば、何故に解脱した小我 (muktāṇu) に対してもそれを産み出さないのか、ということと言う。

『魂として異なっていないことがあるのだから、解脱した小我 (muktāṇu) に対して何故これ (bhogya) は生じないのか？ (7ab)』

そこで、次のように言われる。カルマとサンスカーラの協働作用によって、このような彼女の産出への適性がある。muktāṇu においてはカルマとサンスカーラは実に存在しない、故にどうして彼らに対してこのようにあり得るだろうか、というのに対して、彼らのカルマとサンスカーラの不在はどこから来るかと言



5。

『作用因はカルマとサンスカーラである。それは彼らには存在しない。(7cd<sup>(20)</sup>)』

『もしそうなら、彼らのカルマとサンスカーラの不在はどこから来るか？(8ab)』

「どこから」(kutas) とは、どこからも来ないの意味である。

何故かと言えば、享受 (bhoga<sup>(21)</sup>) によってカルマの滅があるということはない。なぜなら、享受は二様に、順に (kramena) か一時に (akramena) に生ずる。kramena の享受においては他のカルマの帰結が抑えがたい故に決してその滅はない。一方、akramena (一時享受) によってはそれら (他のカルマ) の享受は存在しない。何故なら、そのようであるなら、カルマによって、順次果を与えることからなる本性は捨てられていなければならないからである。しかしそのようなことはない<sup>(22)</sup>。故に、どちらにしてもカルマの滅は成功しない。そのことを (次に) 言う<sup>(23)</sup>。

『何故なら、享受 (bhoga) によっては、他のカルマの部分の帰結が乗り越え難いからである。(8cd)

(また) 一時に (同時的に) カルマを享受することは適切ではない。なぜなら、順次に果を生じさせるものであるカルマが、何故に自らの本性を捨てることがどうして出来るだろうか。(9)

もし、知 (jñāna) によってカルマの滅があるとするなら、それ (知) はどこから来るのか、イーシュヴァラに命ぜられたダルマからとすれば、このダルマもまたどこから来るか。カルマ (祭式) からとすれば、それが言われるべきである。(10)』

さて、

「知の火はすべてのカルマを完全に灰にする、アルジュナよ」(BhG 4.37<sup>(24)</sup>)

このような言説によって、もし知によってカルマの滅があると認められるならば、その知についてもまた、何が作用因であるかと「それ(知)はどこから来るのか」と言われた。

何故なら、6と16 padārtha からなるもの<sup>(25)</sup>の研究等の多数の種類が、他の者達によって、知の作用因であると言われている、従って、そのどれか一つのものによって決定されているかということを我々は知らないから。

その点に関して有神ミーマーンサー派の教えへの言及に基づいて「iśvara (によって命ぜられた)」等と言われる。「ダルマによって」とは、apūrva (新得力)等の言葉によって指示されるべき「供養すべし」等の命令を特徴とする目的(釈義)(artha<sup>(26)</sup>)によって、という意味である。またその作用因は何なのか、と「このダルマもまたどこから来るか」(kutaḥ so 'pi)と言われた。「カルマ(祭式)から」(karmataḥ)とは、何故なら、命ぜられた(vihita)祭式(karma)は、刹那性の故に将来の果を与える力がない故に、その成就に関して、中間における、魂の種々の潜行力(saṃskāra)が想定されねばならない。「これがダルマである」「それは新得力である」と指示されているもの、その力によって、このすべてのカルマと果の(決定された)状態があるもの、こそが証明されるべきである。そのことを人々は言う。

「将来の果のために、刹那的な行為が命ぜられる。

このことは賢者達によって、まさにそのようであり、このように新得力であると説かれた<sup>(27)</sup>」

と。「それが」(tad) とは、サンスカーラを手段とする知の獲得がそれによって生じるカルマのことである。「言われるべきである」(ucyatām) とは、あざけるように質問することによって、非常な不可能性が暗示されている<sup>(28)</sup>。// 10//

まさにそのことを言う。

『なぜなら、それによって知が生じるようなカルマ(祭式)は存在しないからである。(たとえあっても)その知はカルマから生じたことによって<sup>(29)</sup>, 果の多量という結果の中にならず墮する。』(11)

ca というのは、理由の意味である。「果の多量の中に落ちる」とは果という形になるという意味である。

また他のカルマの果として生じることに(ことがあれば)他のカルマの滅は通常生じない (na nyāyya) ことを言う。

『また他のカルマの果である [その知] がどうして先行する多量なカルマを焼くことができようか。(12ab)』

何故なら、このように果であることにおいて異なっていないことによって、天界あるいは家畜 (paśu を得ること) 等の姿の果であろうとも、知を生じさせるカルマであろうとも、[カルマを] 焼くことができようか、という意味である。//12ab//

だが、たとえ他のカルマの果であることにおいて異なっていないとしても、イーシュヴァラの意味 (icchā) の力によって他のカルマを焼くような知があるのではないか、天界あるいは家畜 (パシュ) という果はそうではないとしても——という疑問を想定して言う。

『主宰神は憎悪と願望等を欠いているというのに、どうしてある所（知）にそうした意図（結合）を有し、他の所（天界の果）には有しないということがあろうか。〔両者を〕異ならせる原因が存在しない故に。（12cd-13ab）』

「ある所」（kvacit）とは、知において、「他の所」（anyatra）とは天界あるいは家畜（paśu）等において、「異ならせる原因が存在しない故に」（bheda-hetorabbāvataḥ）とは、欲望と憎悪等の欠如を有するイーシュヴァラにおいてはこのようにいかなる差も存在しない、それが欠けていると一つの作用因が焼くことと結合し、また他の〔作用因が〕焼かれること（天界（svarga）等の果は焼かれるべきものだから）と結合するような差異（viśeṣa）が、という意味である。//13a//

知がカルマの果であったとしても、イーシュヴァラの意志によって生じる（従属する）ような、他のカルマを焼く性質はない。しかし結合した力によって（導かれては）〔そういう性質は〕ある、と（ある者達は）言う。

『さて確かに、知はカルマの網（多量）を焼きつくす。何故ならカルマは無知と共働してこの天界等の果を生み出す。無知は、知によって、たとえ他のカルマの果であるにしても、知によって滅する。（13cd-14<sup>(30)</sup>）』

この点に関してアグニホートラの火等の特性を有する行われるカルマは、

「行為者が無知（abodhe）であれば、カルマ性の（kārma）〔汚れ（mala）〕を生じる」（ĪPK 3.2.5<sup>(31)</sup>）

等の教説から、無知と共働されるそれ（カルマ）のみが天界等の果を生じさせ

るのであって、無知の方は、他のカルマを原因として有することによって生じる知によって減することができる、故に、実際共働する者の不在によって果の生成の能力を妨げられたカルマが生じる。—— というように知はカルマの多量の網を焼きつくすといわれる。//14//

だが、もしも、果を与える共働者である無知の停止（還滅）によって、果を生じさせる能力の妨げられたカルマが生じるとすれば、無知は妨げられていないのにカルマが不毛になってしまうという場合に関して、何が帰結するか、という疑いを起こして言う。

『断食等の他の行いも [無知の停止が生じると]、悪しきカルマの果を有するものとなる。(だが) 悪しきカルマは果を結ばなくされると約束されているではないか。(15<sup>(32)</sup>)』

ここでは「他の」というのは、スメリティや他のシャーストラによって教示されている断食等の行いが [意味されている]、「等」(ādi) という語によっては罪を消すこと (anaghatva<sup>(33)</sup>) 等が [意味されている]、このような種類のカルマの果は損なわれてしまう。そこではカルマと果の決定した関係が消えてしまうという意味である。

「ではないか」(kila) というのはなぜなら、実際のところ (arthāt), 無知の停止がなくとも、断食等の贖罪の行いは、悪しき (duṣṭam) 「犬の噛むこと」等を本性とする禁止された行いを、果を結ばなくし、果を生成する能力が妨げられたものとする、このように汝らカルマ論者達によってまさに説かれている。シャータータパ (スメリティ) に、

「犬にかまれた持戒者は三晩の間断食させるべし」

と。//15//

しかし、それは適切でない。カルマが無知の還滅によって果を結ばなくなる  
かならないかは、非常にかげ離れた (dūradūra) 心配ではないか、という疑問  
を想定して言う。

『無知故にであると言われる。もしそれ(無知)が知の不在であるとする  
なら、それはどのようなものか、[やがて可能なものが] いまだ不在であ  
るのか、あるいは滅したことなのか。最初の(いまだの)場合、すべての  
知の(不在)であるのか、(16)

あるいは特定の知の(不在)であるのか。第一の立場(すべての知の不  
在)は、しかし不可能である。(17ab)』

「知の不在」(jñānābhāva) というのは、命題の否定 (prasajyapratishedha)  
の適用に従ってである<sup>(34)</sup>。「滅したこと」(dhvaṃsa) は完全な滅による不在  
である。そして「最初の(いまだの)場合」(ādye) 以下によっていまだ不在  
であると仮定して見る。「特定の知の」(kasyāpi) とは、個々の(知)のこと  
である。「第一の立場」(prācyah pakṣa) とはすべての知の不在を特性とする。

「不可能である」(asaṃbhavi) というのは] なぜならこのようにはどん  
な次第 (krama) も生じない (na ... saṃbhavati) からである。この無始の輪  
廻においていかなる知も生じないようなそうした閉じたアートマンは誰もいな  
い<sup>(35)</sup>からである。それを言う。

『何故ならこの無始の世界において何らの知も生じなかったようなそのよ  
うな小我 (aṇu) は誰もいないからである。一体全体そんな次第があり得  
ようか?』(18ab)

何故ならこのように彼はつんぽでおし (aneḍamūka) であることによって、壺等に似たものになる、という意味である。

このようにすべての知が不在であるとの立場を論駁した後、ある知のみが不在であるとの立場もまた論駁する。

『やがてあるべき知がいまだ不在であるということがあるとしよう。(18 cd)

[すると] 解脱した小我にもそれ(知のいまだ不在prāgabhāva)があることになる。それ(知のいまだ不在)は[知の]生成より以前であるから。そして(つまり)彼が解脱している場合、未来の(やがて生ずべき)知は存在しないとすれば、このことを再び検討しよう。(19)』

「やがてあるべき」(bhāvinaḥ)とは、未来のという意味である。何故なら、かつてあったものの不在があるとすれば、滅による不在があることになるからという意味である。我々等の縛られた本性を有する者ばかりでなく、解脱した小我の(無知)さえもということが、「も」(api)という語による意味である。

「それ」(sa)というのは、将来の知のいまだ不在であることである。「生成より」(janmataḥ)以下で、どうしてかが言われる。何故なら、このいまだ不在であることは(知の)生成より前であることになるからと言われる。彼が解脱した小我であるならば、やがて生じるべき知は存在しない<sup>(36)</sup>。このように、何故に解脱した小我に未来の知がないだろうか、と検討されるべきである。

//19//

そのことを言う。

『何故に彼(muktāṇu)に未来の(やがて生ずべき)知が存在しないのだろうか。』

「身体等の不生の故にこそ」それ（不生）は何故に、「カルマの滅故に」それ（滅）は何処から、「無知の滅故に」。 (20)

無知の滅はどのようにして、何故なら、知 (saṃvid) のいまだ不在であることが、無知 (ajñāna) ということだからである。未来の [知の] 生成の欠如故に、このいまだ存在しないことは存在しない。 (21)』

ここでは、何故なら、束縛された小我においてさえ、外的感官と覚 (buddhi) の結合等によって得られる対象との関係 (viṣayatve 対象であること) において認識者 (jñātr) の認識性 (jñānatva) が指示されるが、本性上<sup>(37)</sup>から言えば、知の生滅 (udaya-vyaya) は存在しない<sup>(38)</sup>。一方解脱した小我においては、身体や感官等の結合の欠如していることによって、知の、世俗諦的な (vyāvahāriki)、生起等の活動 (utpādādivārttā) は、はるかに (とつくに) 破棄されてしまっている、と「身体等の不生故に」によって言われる。しかし弁別知 (vikalpajñāna) は、解脱性故に彼に [あることを] 疑うべきではない。「無知の滅によって」とは、無知と共働するカルマ (こそが) 果を結ぶという [対論者の意見] であって、既に言われた。さて、解脱した小我において未来の知のいまだないことを特性とする無知は存在しないと言われた、これが「無知の滅はどのようにして」ということである。何故なら、確かに解脱した小我にも未来の知のいまだ不在であることがあることになってしまう、と言うために、「何故なら、知 (saṃvid) のいまだ不在であることが、無知<sup>(39)</sup>ということだからである」と。「知 (saṃvid) とは何らかの未来のやがて生じるべき知のことである。だが、解脱した小我においてやがて生ずるべき知は存在しない、と、つまり、何がいまだ存在しないのか、ということをして「いまだ存在しないことは」 [存在しない、未来の [知の] 生成の欠如故に] 以下で言う。

さて、解脱した小我が、やがて生ずるべき知の不在を有することの作用因は何であるか、と言う。



『何故に彼（解脱した小我）にはやがて生ずるべき知がないのか？「身体等の不生の故にこそ」, これはすべての立場（pakṣa）を滅する, 鋭く研がれた（niśita）鉄（武器）である, 円環の誤りである。』(22)

何故なら, このように, やがて生ずるべき知の不在に対して, 身体等の不生が原因であり, それに対しては, カルマの滅が, それに対しては無知の滅が, それに対してはやがて生ずるべき知の不生が, それに対しては身体等の不生が, それに対してはカルマの滅が, とこのように再帰する根本の欠如をなす円環状の疑問の提出が生じる。故にこれは不適切であると言われる, 無知は知のいまだ不在であるとの説は。//22//

またこの点に関して [知の] 滅による不在 [ということ] もまた正しくないと言う。

『さて, この無知とは [知の] 滅であるとすれば, 解脱した小我においてもマーヤーの結果として展開するものが永遠にあることになる。(23)』

「永遠にある」とは, 各々の対象に置かれた快苦の知を本性とする享受の永遠の非停止<sup>(40)</sup>の故に, 彼ら（解脱した小我）においても, 無知の常住性故に<sup>(41)</sup>それ（無知）に協働された行い（kārma）がまた果を結ぶ, それ故それ（カルマ）を作用因（nimittaka）とするマーヤー性の汚れ（māyiyamala）の出現があるから, kalāから大地までのそれ（マーヤー）の結果もまた出現することになる。[すると] 束縛された小我と解脱した小我は区別されなくなる, という意味である。//23//

このようにして命題の否定（prasajyapratishedha）に属する対論を否定してから, 名辞の否定<sup>(42)</sup>を記述する。

『しかし、無知はけっして [知の] 不在ではなく、誤った知である、という意見がある。[そして] これ（誤った知）は、行為（カルマ）の自らの未来における [果の] 実現 (kartavya) において共働する原因となる。(24)』

だが、もしカルマの、自らの結果として生じるべきこと (svakartavyatā) において、誤った知が共働する原因であるなら、それ（誤った知）は、果が生じる時においてのみ、共働性によって (sahakāritayā) 突然に（理由なく）(āka-smika) 生じるのか、あるいは、その（カルマの）生起の時から果まで続くのか、が言われねばならないと言う。

『それでは、次のことが言われねばならない。カルマが自らの果を生じる時にのみ、現在（その時）存在しつつある (satā) 誤った知が、原因たる性質を得るのか (āpyate)、あるいは、カルマが行われる瞬間に本性上（常に）実在している (svarūpa-sat) 誤った知が [ある] として、このような（誤った知を伴った）カルマから果が生じるのか？と。(25-26)』

「[カルマが自らの果を生じる] 時にのみ、現在（その時）存在しつつある」(tadaiva — satā) とは、あたかも、大地の結果の出現する時にのみ、幹等が（突然）生じる [降ってくる] ように、という意味である<sup>(43)</sup>。「このような」(tādrśāt) とは、誤った知に共働された、という意である。あたかも、大地等に共働された最後の種子等から芽が生じるように<sup>(44)</sup>、そのような誤った知に共働されたカルマから、各々の享受等の特性をした果が生じる。//26//

これに順々に反論する。

『第一の立場においては、宇宙の滅 (pralaya) が終わり (vṛtta)、最初

の創造の出現する時には、身体等の非存在故に、誤った知の存在はどこにも存在しない。(27)

しかし後者の立場においても、誰によって (yena), どのような (yad) カルマがどこで (yatra) いつ (yadā) なされようとも、すべてのカルマは、無知を随伴 (saciva) しているから、その時確かに、誰にもカルマの滅は生じないはずである。(28-29ab)』

「滅」(pralaya) とは、身体、プラーナ、ブッディ、虚空の滅による<sup>(45)</sup>、長い還滅、大還滅 (mahāsaṃhāra) のことである。「最初の」(prācyā) とは、最初 (prāthāmikī) の最初 (ādyā) のこと。この点に関して、最初の創造の時には、イーシュヴァラが(各人の) おのおののカルマに従って小我に各々の身体との結合等を配分する (vi-dhā) ということには [誰の] 異論もない。そして、無知に共働されたカルマが果を生じる [とすれば]、その時には身体等との非結合があるので、支え (基体・主体) のない (niradhikaraṇa) 無知は存在しない故に<sup>(46)</sup>、その (無知の) 共働 (sahacaryā) の不在故に、カルマが果を生じる能力を妨げられている時に、創造への不十分 (asampatti) (イーシュヴァラに必然性がない) 故に、そこにおいては、[現象界の] 展開すらもイーシュヴァラの [力に] 属することができず、何物も存在しないことになる<sup>(47)</sup>。あるいは、カルマの生起の時から果 (の時) まで無知の並行があるなら、いかなる時にもそれら (カルマ) が確かにそれ (無知) を随伴することになり、いつでも、誰にとってもカルマが滅することはない。何故なら、無知の滅によってそれ (カルマ) も滅すると言われたから。この場合、無知は常に随伴して存在している故にいかにして、このような状態がありえようか。

何故なら<sup>(48)</sup>知者によって現に行われつつあるカルマも、カルマであることよってのみ無知と共働していることがあるとしよう、そこにおいてもその

(カルマの) 果の器であること的能力を妨げられたことがあるから、無知なものについてそんなことを言ってもなんになろう [無知なもの (ajñānin) については果の停止はあるわけではないが、知者は別である<sup>(49)</sup>]。あるいは、そのように誤った知の共働の不在故に知者によって行われるカルマは果を伴わないとしても<sup>(50)</sup>、知よりも前になされた (jñānād arvāk kṛta) [カルマは]、一体どのようにしてそのようになる (果を停止される) のかと、言う。

『もし、知者となって何らかのカルマを行い、しかもそれが果を伴わないとしても、以前のカルマの多量に関しては、どのような依所 (手段) があるというのか。(29cd-30ab)』

どのような依所 (kā gati) とは、知者の以前の終わらないカルマの無果性については、何らの原因も存在しない、という意味である。

だが、[第一の立場の者は言う] 「我々にこの (第二の) 立場が何の意味があるろうか、第一の立場 (結果の発現の時に無知が原因となる) こそがある。すなわち、滅 (pralaya) が転じ終わったこと (vṛttatva) によって、身体等の不在があっても、小我の知 (cit) を本性とすること故に、知が存在している」と、それを言う。

『「だが滅 (pralaya) の時においてさえも、知を本性としていること故に、小我にとって知がある」(しかし) どうして「誤った」(知) なのか? もし本性故に、というなら、解脱した [小我] において、あるいはシヴァにおいて、何故にけっして (nahi) そのようではないのか? (30cd-31)』

仮に、彼らに知があるとしよう。しかし、「誤っていることは、どこから来るのか」ということが言われねばならない、というのが「どうして「誤った」

(知)なのか?」(mithyā iti tat kutaḥ) の意味である。

さて、知であること故に、知の誤っていることがあるとすれば、知を本性とすることにおいて差がない故に、解脱した小我においても、シヴァにおいてもどうして誤った知との結合がないであろうか、ということ。「解脱した [小我] において、あるいはシヴァにおいて、何故にけっして」で言う。//31//

だがここで、一般的な無知が意図されているのではなく、プラクリティとプルシャの弁別を見ないことという次の(無知)がサーンキヤによるように言われているのだ、と言う。

『[無知という言葉によってプルシャとプラクリティの相違を] 見ないこと (adarśana) が言われている。それ (adarśana) は、転変する (pariṇāmin) ものとしてのプラダーナの原因である。

何故なら、それ (pradhāna) は、混同 (saṃkirṇa) と解放 (vaiviktya) の両者にふさわしいように (32)

見せるために (darśanāya) あるからである。[またそれ (pradhāna) は] プルシャのための唯一つの能力 (yogyatā) を伴っており、ブッディ (dhī) から地に至るまでの存在物 (sat) の [生成の] 為にある<sup>(51)</sup>。

ここにおいて (この転変において)、精神 (cit) がブッディの活動と異なっていない (とされている) こと、精神の照明の助けによる (pūṃsprakāśaprasādataḥ) 心 (dhī) の照明によって、対象とともにあること<sup>(52)</sup>、それが享受である、とされている。(33-34)』

「転変するものとしてのプラダーナの原因 (pradhāne pariṇāmini nimittam)」とは、各々のブッディ等の姿をしていることによるプラダーナの転変の目的、の意である。それはまさに享受と解脱からなる混同と解放を見るためにあると言われる。「何故ならそれは、混同と解放の両者にふさわしいように (両者を)

見せるために」と。そのことは言われている。

「創造なしにプルシャの束縛は不可能である。創造はまさにその（プルシャの）解脱のためにある…。」と<sup>(53)</sup>。

この点に関してまず転変するありさま (pariṇāmitva) を言う「プルシャのため」等以下で。プルシャがプラダーナから独存するまでに限定された、混同した見解 (sāṃkaryadarśana) を本性とする目的のための、この「唯一つ」(eka) [すなわち] 不二 (ananya) 共通 (sādhāraṇa) のものである、被造物の生成 (kāryajanana) に向かうことを特性とする「能力」(yogyatā) を伴っている、すなわちそれに共働されている (sahakṛta), という意味である<sup>(54)</sup>。このことは言われている。

「プルシャがプラダーナを見るために、またプルシャの独存のために、足なえと盲人のように、両者の結合がある。これによって創造がある。

プラクリティからはマハット (mahat) が、そこからアハンカーラが、それから16の群 [manas, 10 indriya, 5 tanmātra] が

この16のうちの5つから五元素が」(SāṃKā 21-22) と。

さて、混同としてにしろ解放としてにせよ、プラダーナが転変するとしよう。しかし、この点について、見ることは一体なんなのかが言われねばならない。このような疑問に対して言う「ここにおいて」(tatra) 以下を。「ここにおいて」とは、このようなプラダーナの転変において。プルシャの照明 (prakāśa) の転移 (saṃkrānti) の偉大さ (mahiman) によって<sup>(55)</sup>、各々の対象の姿をしたブッディの、非精神 (ācāitanye) であるにもかかわらず、思惟するものであるかのように振る舞う性質に (cetanāyamānatayā) 住していることによ

って、精神 (cit) すなわちプルシャの無関心 (audāsīnya<sup>(56)</sup>) があるにもかかわらず、自らの影の転移した姿 (saṃkrānti) によって、双方から、けがれなき鏡の似姿 (prakhyā) を持つブッディに、「私がこれを知覚している」というような自らの働きによって、(自らが) 能作者である性質を伴っているかのように、誤解 (abhimāna) することによって、類似性 (sārūpya<sup>(57)</sup>) がある。それが、対象の影と結合したブッディにおいて、精神の影の転移によって、混同した見方を本性とする (sāmkaryadarśanātmā), 享受であると言われる、という意味である。そのことは言われている。

「この結合によって、非精神であるリング身は精神であるかのようにになる。グナの能作者性 (活動) において無関心な (プルシャ) は、能作者であるかのようにになる<sup>(58)</sup>。」 (SāṃKā 20)

と。//34//

このように混同を説明してから解放を示す。

『「私は変化する存在 (vikṛtidharmikā) であるブッディである。しかし、彼はなにか別のものである。私 (buddhi) の特性を欠く唯一のアートマンである」とこのように解放の知識 (saṃvid) が生じると、(35) プルシャのため (artha) がなされたことによって、共働するものの分離によって、このプルシャに対しては (何も) 生みださない。しかし他のものには確かに (hi) 生じる。(36<sup>(59)</sup>)』

「変化する存在」(vikṛti-dharmā) これによって、これ (buddhi) の転変性による非精神性等が言われる。それ故プルシャの精神性等によって、これが異なっていることを一瞥する (kaṭākṣa) ために「なにか」(ko'pi) 「私の特性を

欠く」(madvilakṣaṇa)と言われた。

そのことは言われている。

「展開したもの(vyaktam)は、三グナからなり、(グナと)異なることなく(aviveki)、感覚対象(viṣaya)であり、一般的(sāmānya 全ての魂に共通)であり、非精神(acetana)である。生成を特性とする(prasavadharmin)ものである。プラダーナもそのようである<sup>(60)</sup>。プルシャはその逆<sup>(61)</sup>であり、またそのようである(tathā ca<sup>(62)</sup>)」(SāṃKā 11)と。

プラクリティとプルシャの本性によって(それについての瞑想によって)、中止した(uparata)対象の影を伴うブッディにおいて(buddhiが対象の影を写すことをやめると)、不動のランプの炎の明るい唯一の精神の影(cicchāyā)の像(反射saṃkrānti)こそが解放の知(vaiviktyajñāna)であると言われる。そこにおいてこのことが比喩的に言われる(upacaryate)。「プラクリティは別のものであり、プルシャは別のものである」と、そのことは言われている。

「このように tattva に関する修習によって、「我なし、我がものなし、我なし<sup>(63)</sup>」というくまなく誤りなきことによって、淨い、独存の知が生じる<sup>(64)</sup>」(SāṃKā 64)

このように、二重に[享受と解放の二つを]見せることを本性とするプルシャの[ための]目的がなされたことから、プルシャのたみを唯一つの能力とする性質をした共働するものの分離によって<sup>(65)</sup>、識別知を得たプルシャに対しては[prakṛtiは]、「(何も)生まない」生成を停止したものになる、という意味である。そのことは言われている。



Abhinavagupta 作 Tantrāloka 第13章訳と注解: Jayaratha 註釈付(1)

「それによって、目的のために（目的の達成されたことによって）、七つの姿の働きを停止して<sup>(66)</sup>、生成を中止した

プラクリティを、プルシャは観客のように見て、安住し安らぐ。

『私は（プラクリティを）見た』、と一方（プルシャ）は無関心となり、他方（プラクリティ）は『私は見られた』と安らぎ、

両者の結合（接触<sup>(67)</sup>）はあっても創造の動機は存在しない」（SāmKā 65-66）

しかし、このように、プラクリティの生成する性質の停止することによって、すべての人々に対して解脱という帰結（nirmokṣaprasaṅga）が異なることなく存在するわけではないと言われる。「しかし他のものにはまさにある」と。「他の者」とは識別知を得ていないものという意味である。

これに対して簡単に反論することを始める。

『ここにおいて、「見ないこと」はプルシャの性質か、プラクリティ（mūla）の性質か、あるいは両者のかという選択可能性がある。このことは言わずもがなである（ayam āstām hitamāzāḥ）。しかし次のことは言われなければならない。（37）』

何故なら、もし見ないことを本性とする無知がプルシャの性質であるなら、彼（プルシャ）には、常に——束縛においてもあるいは知の出現においても——変化することにより<sup>(68)</sup>、非精神性がある。そして、プラクリティにその性質がある場合、それによってプルシャが束縛されるような何がプルシャに達しているのか<sup>(69)</sup>、それ故彼には常に解脱がある。両者の性質である場合、二重の欠点の出現がある、等が検討され（vivicyamāna）、そして、非常に解明しがたいことから（atigahanatvāt）自然に（vastutas）、矛盾要因たること

(vyāhatinimitatva) に赴くという意図である<sup>(70)</sup>。しかし、後で言われるであろう見解を有する私によって、[以下に] 尋ねられるもの (codyamāna) が答えられるべき (nirṇiyatām) であると言う、「しかしそれが言われるべきである」と。

それを言う。

『享受は弁別知によって終わるとするなら、その場合期限はいつなのか？もし弁別知の獲得に関して、すべての誕生を見るのが(期限)とすれば、それはまたどのようなものか。(38)

一般的になのか、各個体としてなのか？前者とすれば一つの生で[期限は来る]後者とすれば決してない、未来時の故に。(39)』

まさにその意図から

「独存を目的とする活動故に<sup>(71)</sup>」(SāṃKā 17)

等と言われている。もし弁別知の獲得において (vivekalābhe), すべての誕生の享受 (nikhila-sūti-sampatti<sup>(72)</sup>) こそが、別の誕生 (sūtyantara) を享受することの不適切さ故に期限であるとするならば、一体それ(享受 sampatti)は唯(一つの)生からなるのか、あるいは、地上の住民の全員 (pārthivaghātā) 等からなる様々な誕生等からなるのか、と「それは一般的なのか個別的呢か」と言う。このこと(サーンキヤ説)は両方とも合致しないということ。「前者では」等という。「一つの生だけで」とは、一つの顕現においてすら一般的なことは完全に活動が行われる故に。「決して」とは、未来の生成の個々は無限である故に。//39//

だが、後者の立場があるとしよう<sup>(73)</sup>。だが、無限性という疑問(抗議)は、

すべての個に依存しないことにより (an-avalambanāt), いくつか (kati-paya) の個体に依存することによって, あてはまらないという疑問を述べる。

『もし, いくつかの個体によってとするなら<sup>(74)</sup>, すべての人々に同時に弁別知が生じる。

何故なら無始以来の結合故に相互の相違はどれほどあろうか。(40)』

ここでは, プラクリティとの結合の無始性の等しいこと故に, すべてのプルシャにとってプラクリティと結合した個別の生の享受のすぐ引き続いて起こること故に (sāmanantaryeṇa<sup>(75)</sup>), 同時か, あるいはわずかの (adūra) 相違 (viprakarṣa) のうちにこの弁別知は生じるはずである。あたかも秋に稲の穂 (stamba) が熟するように。彼らの互いの他の相違は不可能である故に, 論理的に (krameṇa), 享受も解脱もあり得ないことになろう。それ故サーンキヤで説かれる無知も論理に合わない。//40//

それ故言う。

『それ故, サーンキヤの見解によっても, この無知は [束縛の要因として] 不適切である。(41ab)』

「サーンキヤの見解によっても」においてのapiという言葉によって, 前に述べられた次第によって<sup>(76)</sup>もそれが不適切であるばかりでなく, この(サーンキヤ)の見解によっても(不適切である)と言われた。//

だがここで, 享受と解脱とのみが認められるべきである, それ故そのことのみが検討されるべきであって, 無知との結合非結合ということの論に何の用があるろうか, という疑問を想定して言う。

『無知なしでは、束縛と解脱の両者は確固たる相違に結びつかない。そしてこれ（無知）は上述された議論によって不適である。（41cd-42ab）』

「確固たる相違に」「このものは束縛されており、あの者は解脱している」という [相違に]。//41cd-42ab//

だが、無知は [理由として] 適当であるべきでない、あるいは適当でなくもないということは我々の心配に何の用があるろう、小我のマーヤーを本性としていることによってのみ束縛と解脱の差は証明される、という疑問を想定して言う。

『マーヤー、カルマ、小我 (aṅu), 神の意志という存在 (sadbhāva) があつたとしても、それらによっては、束縛と解脱の両者の関係 (yoga<sup>(77)</sup>) はない。相違の原因の不在故に<sup>(78)</sup>。(42cd-43ab)』

「神の意志」主のシャクティの主宰なしにはマーヤー等は非精神性故に何ものもなすことができないという意図。「それによつては」無知の不適切であることによつて。「関係」(yoga) 適切さ (yukti)。「相異の原因の不在によつて」何故なら、マーヤー等がすべての個々人に決定されていることによつて (pratipuṃniyata), また主が欲望や憎しみを離れていることによつて、「このものは束縛され、ある者は解脱される」という相違に対する何の原因も存在しない、という意味。//43ab//

このように、小我の認識と行為の主体であることへの障害である無知という言葉で呼ばれているものは、ある種の隠蔽と言われるべきであり、これによつて、ある者が束縛され他の者は解脱しているという相違があると言う。

『それ故、無知という言葉によつて認識と行為の主体であることを特性と

する意識 [主体である] 小我 (cidaṇu<sup>(79)</sup>) のある種の隠蔽 (āvaraṇa) が賢者によって意味されている。(43cd-44ab<sup>(80)</sup>)』

「無知という言葉によって」そのことは言われている。

「汚れ (mala), 無知 (ajñāna), パシユ性 (paśutva), 隠す性質 (tiraś-kāra kara), タマス (tamas), 無明 (avidyā), 隠蔽 (āvṛti), 幻影 (mūrchā), [これらは] 同義語として言われているから。」(Kiraṇa 2.20)

と。//43//

それはどのようなものであるかを言う。

『それ (=無知) は隠蔽を本性とするもの (āvaraṇātma) と確立される, (また) 本性上無差別 (abhedavat) である, (44cd)

異であることの根拠 (pramāṇa) の不在故に, すべてのアートマンにとってそれは唯一である。(45ab)』

「本性上不異である」全体 (avayavin) のように区分をもたない (niraṃśa), という意味<sup>(81)</sup>。このようであっても, 全体が一つでないことの根拠がある, すなわち原因の相異である (kāraṇabheda)。[というのに対して] ここではそのようでない, と「異であることの根拠の不在故に, それは唯一である」と言われる。「すべてのアートマンにとって」複数形 (bahuvacana) によって指示されていることによって, これは一つではあっても多くのシャクティを持つ, 何故なら, さもなければ, これがすべてのアートマンを覆うものたることが不可能であるから。あるいは一人が解脱するとすべてが解脱するだろうから。そのことは言われている。

「malaのシャクティはアートマンごとにより、その [アートマンの] 特性を覆う (āvaraka<sup>(82)</sup>)」

と。//44cd-45ab//

ではこのようなあり方のこれは、常住か、あるいは生じたものか？もし、生じた (kārya) ものなら、その生成はどこからあるのか、と言う。

『では、これは、何から生じたのか？

もしマーヤーからとすると、一体どのようにしてそれ (マーヤー) はある所 (ある者達) に対してはこれを生じ、

一方、解脱した個我 (muktātman) には [生じ] ないのであろうか。

というこの以前の疑問 (paryanuyoga) が [同様に] 生じる。

原因が得られないとすると、それ故、

生起の不在故に常住、そして滅しない [ことになる] (45cd-47ab)』

「もしマーヤーから」、この生成があるとすると、それ (マーヤー) はこれ (mala=無知) をすべてに対して生じるか、あるいはどれに対しても生じないか、であると、「もしマーヤーからとすると」等で言う。それ故、束縛された小我に対する如く、解脱した小我に対しても区別なくそれはこれを生じる、——と以前の疑問 (反論) が再び生じる。何故ならこのように知であること故に、知の誤っていることがあると、その本性の異なることによって、解脱我にもまたその結合 (yoga) がある、と前に言われた。何故なら事実 (vastu) は [この] あなた方の立場を支持しないから、という意見。さて [あるいは]、それに対して何の原因もないのなら、常住であることになる、と「原因」以下で言う。「それ故」原因のないこと故に、これは生起の不在の原因である、その原因の不在故に生起がないことがある。それ故これは常住である、常住であ

ることによって滅すべきものではない、と「滅しない」と言う。//47ab//

単に常住性故に滅しないだけでなく、別の原因によっても「滅しない」と言う。

『それ故、唯一であることがあるので、他のアートマンと共通であることによっても「滅しない」(47cd)』

「それ故」にこそ、[すなわち] 相違していることに関する証明の不在を特徴とする[理由に] よって、前に (45ab) 述べられた原因によって、一つであることがあると、自らと他とに共通であることによってこれは滅しない、と前に続く<sup>(83)</sup>。何故なら、これの一つであることによって、すべてに共通であることによって、一人において滅するとすべてにおいても滅がある。故に同時にすべてが解脱することになるという意味。

だが、これ(隠蔽)は、知の不在のみからなっていることによって、何ものでもない、故にこのような空虚 (tuccha<sup>(84)</sup>) に何の用があろうか、という疑問を想定して言う。

『[これは] 有効性 (arthakāritva) 故に非実体 (avastu) でもなく、また、精神 (cid) を覆うものであるから、精神でもない。(48ab)』

「有効性故に」アートマン (pūms) を覆うことを特性とする効果 (arthakriyā<sup>(85)</sup>) に関してこれが能作者であること故に (kartṛtvād<sup>(86)</sup>)、という意味。このようであっても、これは知の姿をしているのでないと、「精神 (cid) を覆うものであるから、精神でもない」と言われる<sup>(87)</sup>。なぜなら精神は精神を覆うものではありえないから、という意味。

だが、そうであるとして、アートマン達とこれとの結合 (sambandha) は

どのような原因をもつのか、という疑問を想定して言う。

『そしてこれ（隠蔽）とアートマン達との結合 (yoga) は原因を持たない (na ... hetumān), その（原因の）不在の故に。(48cd)』

「その不在の故に」何故なら、この考察されている原因は mala のないアートマン (puruṣ) に対して mala を結合するとするべきであろうか？あるいは mala を持つものに対してであろうか？

ここで第一の立場とすると、mala のないことにおいて異ならないこと故にシヴァと解脱した小我 (muktāṇu) に対しても [等しく] 結合するべきである、あるいはシヴァと同様に誰に対しても [結合する] べきでない。第二の立場においても、また、その結合は無意味 (vyartha) である。その結合よりも前から mala を持つこと故に、それ故、アートマンのそれとの関係は無始である、と証明される。そのことは言われている。

「malaは無始で無始以来の結合をもつ...(88)」

と、また āgama も、

「無始以来の mala との結合によって…」

と始めて

「何故に水晶は浄く、何故に銅は汚れて [黒ずみを伴って<sup>(89)</sup>] いるのか、そこに原因のないごとく、解脱した小我 (śuddhātma) とシヴァ (śivātma) にとっても原因はない<sup>(90)</sup>。」



と。

この既に<sup>(91)</sup>詳しく説かれた小我の汚れ (āṇavamala) の本性を全体的に要約の方法によって繰り返しつつ, mala 以外が原因であることを説くために言う。

『それ故, mala は, 唯一 (eka) であり, 実体 (vastu) であり, 常住 (nitya) であり, 常にアートマンと結合し (nityasaṃbaddham ātmabhiḥ), 非精神 (jaḍa) である。mala がこの無知であり, 輪廻 (saṃsāra) の芽の原因である。(49)<sup>(92)</sup>』

この, このような小我の汚れ (āṇava mala) が, 輪廻 (saṃsāra) の

「身体と世界の姿をしたマーヤー性の (māyīya) [malaである<sup>(93)</sup>]」

等と言われているマーヤー性の (māyīya) mala, すなわち輪廻 (saṃsāra) の「芽の」芽のようなものの, すなわち, 原因であるカルマ性の (kārma) mala, その「原因である」。直接的 [kārmamala に対して] かつ間接的に [māyīya-mala に対して] [āṇavamala が] この二つの mala の原因である, という意味。そのことは言われている。

「mala と karma は原因であり, そしてその後に結果がある<sup>(94)</sup>。」

と。//49//

だが, もし mala がこのようであって常住であるなら, あるいは常に小我 (aṇu) と結合しているなら, 決して輪廻 (saṃsāra) は止することがない, [すなわち] 解脱のないことが結果する, という疑問を想定して言う。

『その [mala] 妨げる (rodhri) 力 (śakti) が離れる<sup>(95)</sup>時、その時小我 (aṅu) はシヴァの光線 (raśmi) によって触れられて、触れられた [aṅu] は、開花した自らの知と作 (jñānakriyā<sup>(96)</sup>) に没入 (samāvīset) する。太陽石 (sūryakānta<sup>(97)</sup>) が太陽によって刺激されたように。(50-51ab)』

「離れる」自らの妨げる働きから退転する、という意味<sup>(98)</sup>。「触れられる」シヴァのシャクティパータを分有する者となる、という意味。それによって、太陽の光線に触れられた太陽石が自ずからの輝きだす (abhijvalana) という行いに没入するように、そのように、このシヴァのシャクティパータに浄められた者も自らの充全たる知と作とに [没入する]。完全に顕現した自らの意識の力あるもの (svasaṃvidvibhava) となる、という意味。//

だが、もしそのようであるなら、どうして、清浄なアートマン (śuddhātma) 達にとっても、充全たる自らの知と作への没入に異ならないこと故に、自性の顕現において相互の種々性があるのか、という疑問を想定して言う。

『妨げるシャクティの中立 (mādhyasthya) の強弱 (tāratamya) の力の次第によって (51cd)

自らの意識の顕現における種々性が、それ故言われる。(52ab)』

なぜなら、シヴァの光線の接触という原因による小我 (aṅu) 達の「自らの意識の顕現」において、「種々性」がある場合、malaを結合させる「妨げるシャクティ (rodhri śakti)」の自らの活動から無関心になること (audāsinya) からなる「中立<sup>(99)</sup>」の「強弱 (大小)」すなわち相互の卓越、それに関係した (tatprayukta) 次第が原因となってそれによってアートマン (ātman) の浄たることがあっても相互の差がある。

だが、どこにおいてもパラメーシュヴァラのシャクティパータこそが自らの

意識の顕現に対する原因であると教示されている。それならどうしてここにおいて妨げるシャクティの無関心からなる mala の熟すること (malaparipāka) が言われているのか、という疑問を想定して言う。

『それ (sa シヴァの光線の接触) が、この (eṣa), シャーストラにおいてシャクティの降下 (śaktipāta) と呼ばれるものとして、語られている。(52cd)』

「それ」 mala の熟を原因とする、前に述べられた「シヴァの光線の接触」。「この」(eṣa) 直前に、直接知覚 (pratyakṣa) として言及された<sup>(100)</sup>。「語られている」Kheṭapālācarya<sup>(101)</sup>等によって、自らの定説 (samaya) として確立されているという意味。

このように他 [派] のシャクティパータの規定を示してから、反論する<sup>(102)</sup>。

- 1 ヒンドゥー教シヴァ派というような言い方は、シヴァを絶対最高の存在としている宗教にとってふさわしくないとと思われるのでシヴァ教という呼び方を用いることにする。ただし、タントラのシヴァ教では女神とシヴァは一体であるのでシャクティ派を含むものとしてのシヴァ教と理解する必要がある。
- 2 *Tantrāloka*, with commentary by Rājānaka Jayaratha, Kashmir Series of Texts and Studies, No. 23, 28, 30, 36, 35, 29, 41, 47, 59, 57, 58, 1918-1938.
- 3 TĀ 1. 14-19でアビナヴァグプタは、*Tantrāloka* 作成の意図として、不二一元論的シヴァ教のマニュアル (paddhati) が一つもないので弟子たちの要望に応じて Mālinivijayottara-tantra の内容をまとめる形で著述すると、述べている
- 4 拙稿「カシミール・シヴァ派における upāya と śakti-pāta の体系」『宗教研究』第60巻第3輯270号, pp.55-84, 1986.
- 5 入門式と同時に弟子の死のときにおける解脱を保証する意味を持つ儀礼であるが、これについては、拙稿 'Dikṣā in the *Tantrāloka*', 『東京大学東洋文化研究所紀要』第119冊, pp.45-84, 1992を参照のこと。
- 6 Raniero Gnoli, *Luce delle Sacre Scritture (Tantrāloka) di Abhinavagupta*,

Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1972.

7 Silburn (L.) et Padoux (A.), *La lumière sur les Tantras. Le Tantrāloka d'Abhinavagupta, chapitre 1 à 5*, Paris, 1998.

8 本年の始めに故上村勝彦先生のマハーバーラタ翻訳の最後の巻をいただき、かつて『インドの夢・インドの愛——サンスクリット・アンソロジー』に一篇を訳出したことを思い出し、「原典の翻訳が研究者に課せられた最重要の任務である」「まず主要なテキストを少しでも多く日本語に訳す必要がある」（上村勝彦・宮元啓一編『インドの夢・インドの愛——サンスクリット・アンソロジー』春秋社, 1994, p. vi）といった言葉を再読したりしたのが本稿を記してみることにした由縁である。

9 出典等の略記法は以下の通りである。

ĪPK	Īśvarapratyabhijñākārikā
Kiraṇa	Kiraṇatantra
TĀ	Tantrāloka
BhG	Bhagavadgītā
MV	Mālinivijayottaratantra
SāṃKā	Sāṃkhyakārikā
SvT	Svacchandatantra

10 ジャヤヴァルダナはサンスクリットのアルファベットの50音に対応する50人のルドラの一人である。ジャヤラタは37章ある『タントラーローカ』の第1章で母音に対応する16人を、以後、第2章から第35章まで順に子音に対応する34人を讃え、第36章でアルファベット全体 (śabdarāśi), 第37章で Mālinī という特殊な順序のアルファベット全体 (かつ女神) を讃えている。リストは Mālinivijayottara 3.17-23.

11 第13章 v.1は第12章 v.26の後半であって、合わせて prthvi 体 (1 pāda が17音節) の1詩節である。第12章 v.26は、『最高の境地の獲得のために、この āṇava の手段が、非常に詳しく示された、賢者たる汝らはそれを知れ。』と述べられているのを受けて以下が述べられると注釈される。

12 テキストが乱れているが、Mālinivijayottara 2.25ab の引用であるのでそちらに従う。原文は、āṇava, śākta, śāmbhava という種々の手段によって神的意識を獲得する文脈において述べられている。āṇava 等の手段については、拙稿「カシミール・シヴァ派における upāya と śakti-pāta の体系」pp.59-64を参照のこと。

13 二元論を説くシッターンタ派のことを指している。

14 ここまでが通常のサーンキヤ説である。

- 15 精神的存在ではなく多数からなるものは始まりを有する（何か別のものの結果である）というシヴァ教で公式化されている定理にしたがってサーンキヤ説が物質原理の根本とするプラクリティよりも上位の原理の存在を述べる。アビナヴァグプタの当面の手法は、シャイヴァシッダーンタの説を用いてサーンキヤ説を批判していくことにある。
- 16 プラクリティの語が前に来ているほぼおなじ文 (iyam prakṛtiḥ sattvarajastamasām sāmīyāvasthā) が、Gauḍapāda bhāṣya ad Sāṃkhyakārikā 23にある。
- 17 アートマンは kārya でなく多数であるが cetana, 異喩例。
- 18 kalā はマーヤーから生成する最初の原理, 地が最後の原理。
- 19 「既に」というのは, TĀ. 9.184-187ab を中心とする部分を指す。  
『このように別に見分けがたいほどの個我と kalā の間の差異の内的な知が, マーヤーを胎とする主 (アナンタ) のシャクティなどによって生じる時, 全てのカルマの滅によってマーヤーと個我の弁別知がある。(すなわち) vijñāna-akala たることがあり, 個我はマーヤーから下へとは赴くことはない。(184-5)  
ブッディと個我の弁別によってプラダーナと個我の別が知られるとしても, (個我は) カルマが滅したものとなることはない, それはカラーにおいて生じるから。  
(186) [Jayaratha によると prakṛti 以下の世界への輪廻をもたらすようなカルマは滅する]  
それ故, サーンキヤの見解によって成就したものは, プラダーナから下には輪廻することはない。kalā と個我の弁別知があると, マーヤーより下に赴くことはない。  
(187)  
しかし, マラから離れている (vivikta) とアートマンを見るものはシヴァ性に赴く。  
このすべての (三つの) 場合において, 主のシャクティパータが共同原因 (sahakāraṇa) である。(188)  
[このうち前の] 二つの [シャクティパータは] マーヤーを胎とする任務に属し (アナンタによる), 最後のものにおいては清浄である。(189ab)』  
このように説かれているように, サーンキヤ説の説く弁別知もアナンタというマーヤー以下の低次の世界を管轄する低次の神の śaktipāta によって生じ, それによってプラクリティの原理に属する世界に生まれることはできるが, 低次の成就とされている。
- 20 これは pūrvapakṣa の見解, カルマのみが輪廻の原因であるとする教説である。
- 21 ここでの bhoga とは, カルマを享受しきってしまうことを指す。

- 22 従って他のカルマを享受しきってしまうことはない。
- 23 ここで想定されている相手ははっきりしない。おそらくヨーガの実践の中の修行論で、修行中に新たなカルマを産み出さなければ順次過去のカルマは減していくし、また、一部は苦行によってまとめて減することができるという考え方であろう。
- 24 「あたかも燃火が、薪を灰にするように、知識の火はすべての行為（業）を灰にするのである。というのは、知識に等しい浄化具はこの世にないから。」(BhG 4.37-38ab 上村勝彦訳)。
- 25 6 padārtha というのは、Vaiśeṣika の6範疇[実体・性質・運動・普遍・特殊・内属(後に非存在が追加される)]。16 padārtha というのは、Nyāya の16トピック[知識手段・知識の対象・疑い・動機・実例・定説・支分・吟味・確定・論議・論諍・論詰・擬似的理由・詭弁・誤った論難・敗北の立場]。
- 26 'codanālakṣaṇo 'rtho dharmah' (Jaiminīsūtra 1.1.2) とあるようにダルマとはヴェーダの教令によって指示される目的であるから。
- 27 出典不詳。
- 28 ミーマンサーのいう apūrva は saṃskāra (カルマの潜行力) に他ならないのでカルマの作用の円環の中にとどまっているからである。
- 29 もしカルマから生じたならカルマから生じたという原因があるから
- 30 pūrvapakṣa (カルマ論者) の発言。
- 31 bhinnavedyaprathātraiva māyākhyam janmabhogadam / kartary abodhe kārmaṃ tu māyāśaktyaiva tat trayam // (Īśvarapratyabhijñārikā 3.2.5)  
「マーヤーと呼ばれる [mala] は、(自己とは) 異なったものと対象をみるような展開であり、生まれと享受を与えるものである。行為者が無知で[身体等を自己であると思うと] すると、カルマ性の(マラ)がある。これら三つはマーヤーシャクティによって生じる。」
- 32 カルマ論者(ミーマンサー)がその有効性を主張する断食等の行いは、無知の停止がなくとも悪しきカルマの果を結ばなくさせるとされている。しかし、無知の停止があるとその断食等の行為の果が生じなくなり、それが抑制するはずの悪しき果が生じてしまう。これは自己矛盾ではないのかという反論である。
- 33 不明であるが、あるいは aghamaṛṣaṇa と呼ばれる Ṛgveda 10.190 の讃歌を唱える儀礼のことを指しているものか。
- 34 無知 (ajñāna) をすなわち知がないことととらえる立場。第24詩節以下で paryudāsa (名辭の否定) すなわち「無知」を誤った知ととらえる立場の検討が行われる。

- 35 kaścid の前にnaを補う。
- 36 解脱者は全知になるから。
- 37 テキストに vastato とあるのを vastuto に訂正した。
- 38 知はアートマンの本質的属性であるのでその生滅はアートマンの本質を変化させることになるのであり得ない。
- 39 テキストに avagraha を補って jñāna ではなく ajñāna と読む。
- 40 テキストが, atyanta vinivṛtteḥ とあるのは, a 長音符の記号が欠けているためと思われるので, atyantāvinivṛtteḥ と読む。
- 41 無知は知の滅してしまったことだから復活することはない [復活は新たな知が生じることと同じ], それ故無知は常住。
- 42 paryudāsa, 知の完全な不在ではなく, 不完全な知等の形で ajñāna を理解する立場。
- 43 正しい解釈が完全に自信はないが以下のように理解できよう。次に出てくる発芽の例えから, 結果として想定されている状態は大地に幹あるいは茎が立っている状態である。その状態が daṇḍādinā [幹, 蓮の茎のようなもの] が上から降ってくること (upanipātātā) によって実現する。その時, 大地は karma に対応し, 幹は最後に結果の出現するときに現れる無知に対応した協働原因たる性質を持つ。突拍子もない例えのように思われるかもしれないが, ディークシャー儀礼等の吉凶判断の儀礼では楊枝 (日本の伝統的楊枝と同じもので木の枝の一端を噛みほぐしてブラシ状にしたもの) を投げてそれが上を向いて立ったときに吉祥と判断することが行われる。
- 44 第2の共働原因が常に作用しているという立場の例えである。ここでは大地等が常に共働しているもので無知に対応し, カルマに対応するのが種子である。最後の種子というのは, 発芽してしまうと種子は種子でなくなってしまうので「種子としての存在を終わろうとしている」という意味で最後の種子と述べられる。
- 45 ここであげられている四つは, アートマンが輪廻の中でとる四つの制限された認識主体 (parimitapramāṭṛ) の形態のことである。詳しくは, 拙稿「カシミール・シヴァ派における upāya と śakti-pāta の体系」, pp.62-63 を参照のこと。
- 46 アートマンのみであるならば誤った知などの無知は存在し得ない。無知は身体やブッディ等の制限された認識主体に属するものである。
- 47 カルマが無始であって最初の創造のときに存在しているとしても, 世界の創造は果を与えることを目的としているなら, カルマが果報を与える能力を欠いているときには世界創造も不可能になってしまうというのが, 以上の第一の立場である。

- 48 以下は第29詩節の説明であって、知者 (jñānin 無知を有さないもの) となったものの行動はカルマを生じないという説はそれだけでは無意味であるという批判である。
- 49 pūrvapakṣin の見解である。
- 50 19頁最後の行の先頭の vā の後のカンマを取って、20頁第一行目 karma niṣphalaṃ の後に移すような意味上の切れ目をとらえられる。
- 51 33c の韻律が不正であるので、第二 vipulā にするために sate を sattve に修正するのが適当かと思われる。
- 52 アートマンとブッディは別のものであるにもかかわらず、ブッディが対象を写す働きを行うとアートマンも自ら同じ働きを行っているように錯覚する。
- 53 一詩節の3/4が引用されているが、同じものは *Yuktidīpikā, The Most Significant Commentary on the Sāṃkhyakārikā*, Critically edited by Albrecht Wezler and Shujun Motegi, Vol. I, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1998, p. 185, 1.12-13. に引用されている。そこでは、'vinā sargeṇa bandho hi puruṣasya na yuyate / sargastasyaiva mokṣārtham aho sām̐khyasya sūktatā//'  
とあり、さらに iti tad ayuktam という形で、「なんとサーンキヤの見事な言い方よ」とサーンキヤ以外から揶揄されているが、そのことは正しくない、という意味で引用されている。したがって、Jayaratha があたかもサーンキヤ説であるかのようにこの詩節を引用するのは不当であるように思われる。
- 54 プラダーナの目的はプルシャの享受でありそのために buddhi-tattva から地に至る世界を展開する能力を持つということ。
- 55 'puruṣprakāśasam̐krāntimahimnā' 物質原理に属する buddhi には認識能力が存在しないが、アートマンの認識能力の光 (照明) を鏡のように反射 (転移) するおかげで、あたかも認識主体であるかのように振る舞う。
- 56 すぐ先に引用されている「無関心な」udāsīna (SāṃKā 20) を受けた言葉である。
- 57 本文の「異なっていないこと」(aviśiṣṭatva) の言い換えである。
- 58 シヴァ教の理論ではアートマンは能動的主体であるから、ブッディが認識主体でないのに誤って認識主体であるかのような誤解についてはサーンキヤ説と共通であっても、アートマンについてはサーンキヤ説と共通なわけではない。
- 59 第36詩節の韻律はそのままでは不正であるが、prati は実際には prati と発音されるのであろう。
- 60 因中有果論であるから三グナの原因であるプラダーナも同じ性質を持つ。
- 61 Gauḍapāda 注によると、グナなく (aguna), 別異 (viveki), 対象でなく (avi-



- śaya), 共通でなく (asāmānya), 精神的 (cetana), 生成を特性としない (aprasavadharmin)。
- 62 ブルシャには pradhāna と共通する性質もあるということ。Gauḍapāda 注によると, 原因を持たず (ahetumat), 常住 (nitya), 遍在 (vyāpi), 運動を有せず (akriya), 単一 (eka) [複合的ではないという意味か?], [他に] 依存せず (anāśrita), 帰没せず (aliṅga), 部分を持たず (niravayava), 独立自存 (svatantra) である。
- 63 Gauḍapāda は ahaṃkāra の否定と解する。
- 64 Yuktidīpikā によると, 25 タットヴァについて, 「これは我ではない」「我が物ではない」「私はこれではない」と pratipakṣagrahaṇa (反対の立場に立つこと) を行うことが修習, 「くまなく」(apariśeṣa) というのはブラクリティまで, 「誤りなき」(aviparyaya) というのはブッディタットヴァに覆われていないこと, 「淨い」(śuddha) というのはラジャスとタマスに汚されないこと, 「独存」(kevala) というのは疑い等を伴わないこと, と注釈されている。
- 65 'pumarthaikayogyatātmanah sahakāriṇo viyogāt'.
- 66 saptarūpavinivṛttām は, Gauḍapāda によると dharmādi と注釈され, kārikā 63 の記述から dharma, adharma, jñāna, ajñāna, vairāgya, avairāgya, aiśvarya, anaiśvarya の 8 つのブッディの性質から jñāna を除いたものとされている。Yuktidīpikā は, このあたりでは, 64, 67-72 に対してのみ現存しているので残念ながら参照できない。私としては, kārikā 3b にある buddhi, ahaṃkāra, tanmātra の七つと理解する方が自然であると考え。
- 67 Gauḍapāda は, 両者ともに遍在するから常に接触はあるとする。しかし, Yuktidīpikā は, この箇所 の註釈は現存していないが, kārikā 21 への註釈において, 先に注53において引用した「創造なしでは」vinā sargena を引用して, 創造なしでも saṃyoga によって束縛があるとしている。
- 68 'vikāritvāt' 「知」はアートマンの本質的属性であってそれがなくなる(束縛されること)あるいは出現することという変化は精神であるという本質に矛盾する。
- 69 ブラクリティの無知がブルシャに影響を及ぼすことはまったく説明されていないから。
- 70 属性の点からの議論はしないことにして, 踊り子と観客の譬えに基づく議論に反論しようとして以下の議論に移る。
- 71 'saṃghātaparārthatvāt triguṇādīviparyayād adhiṣṭhānāt / puruṣo 'sti bhoktṛbhāvāt kaivalyārthaṃ pravṛtteś ca//' (SāṃKā 17) 「ブルシャは存在する, 集

積物 (saṃghāta) は他の為にのみあるから、三グナの反対の存在であるから、主宰者が必要であるから、享受者が必要であるから、また、独存を目的とする活動の故に「非精神的存在であるブラクリティが世界を展開し、またそれが停止するのも、精神的存在であるブルシャが享受したのちに独存を獲得するためである、というサーンキヤ説である。

- 72 本文の「見ること」(dṛk) を sampatti で言い換えている。
- 73 すべての生の享受を個別的に理解する立場。
- 74 生の有り様を経験するために輪廻の存在があるとすれば、仮に動物としての輪廻転生を含めても、数えられる限定された数の生存で充分経験できるであろうということである。
- 75 輪廻のときに生まれ変わるまでにすごく間を空けるようなことがあるとアートマンごとと同じ程度の量の経験をするのに差が生じる可能性があるが、そういうことはない、という意味である。
- 76 サーンキヤ説ではない無知を束縛の原因とする説は、第10~31詩節で検討された。
- 77 Jayaratha が yukti と注釈しているが、どのような条件で束縛され、どのように解脱するか明確な相違を説明できる適切な理由づけのことである。
- 78 これによってシッターンタ説を導入するための言説である。
- 79 この部分は韻律が不正である。第2 vipulā とするために cidāṇunāmāvaraṇaṃ として cidā ṇu nāma と読むのはやや苦しい。cidāṇu として小我が精神存在であることを強調するためのものか、cidāṃ anāma-āvaraṇaṃ などテキストの修正の必要があるとしても、写本等の根拠がないのでとりあえずテキストどおりに訳しておく。
- 80 二元論的シッターンタ派の、汚れ (mala) が束縛の原因であるとする説である。
- 81 avayavin という語は、本来 avayava 「肢」を持つという意味から「全体」を意味するようになったので、この説明は不思議であるが、当時の一般的理解が語源的なものでなくなっていたものと思われる。
- 82 Tattvatrayanirṇaya (11cd) の引用である。Tattvatrayanirṇaya は、Sadyojyotis の作品。
- 83 47cd の記述が理由の説明であって、文の述部が47b の「滅しない」であるという事を説明している。
- 84 tuccha の本来の意味は「もみ殻」である。ここには暗黙のうちに、次のような Svāyambhuva-āgama への参照があると思われる。  
「さて、パシュ性(束縛されている事)とは、(諸々の)個我にとっての、無始の

汚れ (mala) であると言われる。

それは、マヤーの発芽 [āvāpa種まき] と若芽にとっての、粃殻 (tuṣa) のようなものであると知られるべきである。」(Svāyambhuva-sūtra-saṃgraha 2.1)

ここでは粃殻は無価値な覆いであるが、発芽(世界展開)には必要なものと理解されている。

- 85 「効果的作用」ダルマキールティの用語によるものと思われる。
- 86 ダルマキールティによると、実体(法)とは「効果的作用」(arthakriyā)を持つものと定義される ('sa pāramarṭhiko bhāvo ya evārthakriyākṣamaḥ' *Svārthānumānapariccheda* 166cd)。
- 87 これによって、無知とは誤った知であるという見解も否定される。
- 88 'anādyanādisambandho malaḥ sādharmaṇo 'kṣayaḥ //' (Bhogakārikā 132cd)  
「mala は、無始で(個我と)無始以来結合していて、共通であり、不滅である。」  
Bhogakārikā は Sadyojyotis の作品である。
- 89 原語は sakālika, 'kālikā' は何らかの黒いもののことであるが、この場合、銅の地金の赤銅色の状態を放置しておくことと空気によって酸化して表面に生じる黒ずみのことを指す。
- 90 ここで引用されているのは, Kirāṇa 2.2ab-2.4までである。省略されている部分を補って以下に訳す。

「無始の汚れ (mala) と結合している故に個我に汚れていることがある。  
無始の汚れ (mala) から開放されている故にシヴァに汚れなきことがある。  
開始を有することが確立されている時に、原因が考えられる。  
両者にとって、浄と不浄は本性上このような姿をしていると言われる。  
何故に水晶は清浄であり、何故に銅は汚れて [黒ずみを伴って] いるのか。  
これについて原因がないのと同じように、シヴァと個我についても原因はない。」

最後の部分が、ジャヤラタの引用が yathā tatra nimittaṃ no tathā śuddhaśivātmanoh // であるが一般的なテキストは yathāsmiṃ na nimittaṃ hi tathā naiva śivātmanoh // となっている。

- 91 TĀ 9.71cd-9.90ab あたりを中心とする部分。
- 92 輪廻 (saṃsāra) は、「マヤー性の汚れ」(māyīyamala) であり、その芽 (saṃsārāṅkura) とは「カルマ性の汚れ」(kārmamala) であり、āṇavamala は kārmamala の原因である。T.A. 9.88cd-90abを参照のこと。'saṃsārakāraṇaṃ karma saṃsārāṅkura ucyaṭe' (9.88cd) 「輪廻の原因であるカルマは輪廻の芽と言われ

る」

- 93 Svacchandatantra からの引用である。

śarīrabhuvanākārā māyiyāḥ parikirtitāḥ /

bhogahetuśca karma syād abhilāṣo malo 'tra tu // (SvT 4.105)

「マーヤー性の (malaは) 身体や世界の姿をするものと言われる。カルマは享受の原因であり, mala はそれへの渴望である。」

- 94 Svacchandatantra からの引用である。

pāśās tu trividhā bhāvya māyiyāṇavakarmajāḥ /

caitanyarodhakās tv ete kāryakāraṇarūpiṇaḥ // 175

malaḥ karma nimittaṃ tu naimittikam atah param /

ādhārarūpaṃ naimittaṃ śarīrabhuvanādikam // (SvT 3.175-176)

「束縛は、マーヤー性, āṇava 性, カルマ性の 3 種である。

これら精神を制限するものは、原因と結果の姿をしている。

mala とカルマは原因であり, そしてその後に結果がある。

結果は身体や世界等からなり [享受の] 支えの姿をしている。」

Svacchandatantra の注釈者 Kṣemarāja は、マーヤーによる世界等がないとカルマが働き得ないことがあっても、解脱に達した人にとって世界等は束縛でなくなるのでマーヤーがカルマの原因であるということはない、と述べている。

- 95 ud-ās という動詞が用いられているが、原義「離れて座る」から「無関心である」という意味になり、サーンキヤ説の udāsina (SāṃKā 20) という場合にはブルシヤが世界展開に無関心であることを示すために用いられていた。ここでは、すぐ後で言われるように、mala の熟すること (malaparipāka) によって解脱が可能となるという説を示すために用いられている。

- 96 シヴァ教にとってアートマンの本質的な属性は、無限の認識能力と行為能力であって絶対神シヴァと等しいものである。

- 97 太陽石 (sūryakānta) は、Monier の辞書では、太陽の光線にさらされると熱を発する水晶、と説明されているが、Jayaratha の註釈は abhijvalana 「輝き」と説明しており、一種の蛍光作用を持つ石で光にあたった後しばらく自ら光り続けるものではないかと思われる。

- 98 52cd の導入部で Jayaratha が説明しているように、「mala の熟すること」 (malaparipāka) 説に基づく理解である。

- 99 すぐ先で Jayaratha が言い換えているように、mala の熟すること (malaparipāka) を指している。本来 mala の観念はジャイナ教の āsrava の観念と同様に魂に付着

する非常に微細な物質として構想され、それが輪廻を繰り返すことによって「洗濯」のような作用を受けて、次第に魂に対する付着力を弱め、やがて解脱が可能になる、と考えられていたものであった。それが malaparipāka である。ところが、「非精神的存在で多数からなるものは減する」という基本定理が導入されたために、mala は一つであるが多数の魂のために同じ数の妨げるシャクティが働くという形に観念が修正されたために論理的に困難な事態が生じてしまうことになる。物質が熟するのではなく個々の魂を妨げる力だけが熟するというのは理解しにくい。

100 50-51ab の記述を指す。通常シャクティの降下は強いバクティとして現れるとされるが、最高度の現れは生前解脱にまで至る強い経験としても可能である。

101 Sadyojyotis の別名が Khetapāla である。Sadyojyotis は、シヴァ教のアーガマへの註釈を行ってシャイヴァシッターンタの教義を確立した人物である。おそらくは9世紀前半以前の人と考えられる。拙稿「最初期シヴァ教アーガマの思想 I — Svāyambhuva-āgama 知識部 —」『アジア・アフリカ言語文化研究』48-49号, 1995, pp.65-80を参照のこと。

102 規定投稿枚数の制限のため、ひとまずここで第一部を終了する。