

古典インドにおける「輝く認識」の哲学

梶野 歩夢

1. はじめに

ヴェーダ (veda) 聖典群¹を出発点としたインドの思想伝統において、人間や世界に関する哲学的な考察は独自の発展を遂げた。そして、西洋において認識論 (epistemology) が盛んに議論されたように、インドでも認識に関する哲学的議論が花開いた。インドにおける認識論の特徴の一つとして、認識を光 (jyotis) や輝き (prakāśa) と等しいものとする思考法がある。これは一種のメタファー表現であるが、思想的展開によって単なる比喻を越え、字義通り認識は輝くものであると捉えられるようになる。インドの学匠達にとって、我々の認識は認識対象である世界を照らす光そのものなのである。

本論文ではこのようなインドの認識論に注目して、「認識は輝く光である」というテーゼから導かれる哲学を概観し、その議論を分析する。特に、アドヴァイタ・ヴェーダーンタ学派におけるブラフマンをめぐる議論や、光というモチーフに基づいた理論である映像説 (pratibimbavāda) の分析を通して、認識と光の関係が単なる比喻に留まらないことを明らかにする。

2. ウパニシャッド文献における「輝く認識」の端緒

古くは紀元前7世紀から5世紀頃に成立したと考えられる²ウパニシャッド (upaniṣad) 文献群はヴェーダ聖典群の一部であり、抽象的・哲学的な思惟が見られるのが特徴の聖典群である。本節では、ウパニシャッド文献に見られる表現を挙げながら「認識は輝く光である」というテーゼの萌芽の一端を確認しよう。よく知られたウパニシャッド文献の一つである『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』 (Bṛhadāraṇyakopaniṣad) には、次のような一節がある。

BṛhUp 4.3.6-7: astamita āditye yājñavalkya candramasy astamite śānte 'gnau śāntāyām vāci kim jyotir³ evāyaṃ puruṣa ity ātmaivāsya jyotir bhavatīty ātmanaivāyaṃ jyotiṣāste palyayate karma

¹ ヴェーダと呼ばれる聖典群には、本集 (saṃhitā) ・祭儀書 (brāhmaṇa) ・森林書 (āraṇyaka) ・奥義書 (upaniṣad) の四種がある。その中核をなす本集には、リグ (ṛg) ・サーマ (sāma) ・ヤジュル (yajur) ・アタルヴァ (atharva) の四つがあり、それぞれに祭儀書以下の文献が属する。なお、一般にヴェーダと呼ばれるのは本集の部分である。

² 土田, 1988, pp. 130-133.

³ この箇所は kimjyotir という複合語でも解釈可能であるが、以下の注釈の解釈に従った。

kurute vipalyetīti. katama ātmeti. yo 'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu hr̥dy antarjyotiḥ puruṣaḥ.

「ヤージュニャヴァルキヤよ！太陽が沈み、月が沈み、火が静まり、言葉が静まったときこのプルシャ（人間）はどのような光であるのか？」

「他ならぬアートマンが彼の光である。彼は、他ならぬアートマンという光によって座り動き回り、行為を為して、帰るのである」

「どのアートマンか？」

「認識から成り、生气の中にあり、心臓の内側にある光である、このプルシャ [のことである]」

ここでは人間の諸行為を成り立たせるものが光と呼ばれている。そのような光であると考えられているもの、すなわち物理的に世界を照らしている太陽・月・火、そして言葉の作用が消え去った時に世界を照らすのが、アートマン (ātman) である。アートマンは原義としては自分自身のこと、特に哲学的な文脈では究極的な自己のことを指す。この究極的な自己としてのアートマンは常に対象を見るものであって、様々な認識の対象とはならない⁴。それゆえ、アートマンは認識そのものであるとも言われる。ここで「認識から成る光」(vijñānamayaḥ jyotiḥ)と言われているのはそのような意味である。この世界を照らしているのは究極的には自分自身の光であり、その光は認識から成る光である。

また、『カタ・ウパニシャッド』(Kāṭhōpaniṣad)にも、次のような一節がある。

KaUp 5.15: na tatra sūryo bhāti na candratārakaṃ nemā vidyuto bhānti kuto 'yaṃ agniḥ.

tam eva bhāntaṃ anubhāti sarvaṃ tasya bhāsā sarvaṃ idaṃ vibhāti.

そこでは、太陽は輝かない。月や星 [も輝か] ない。これらの雷光 [も] 輝かない。なぜこの火が [輝くだろうか、いや、輝かない]。輝いている他ならぬそれ (アートマン) に従って全てのものは輝く。その輝きによって、この全てのものは照らす。

ここでは、太陽や月といった輝きを有するものも、それ (すなわちアートマン) によって輝くとされる。太陽の輝きは、アートマンの輝きに他ならないのである。太陽などはアートマンという認識の輝きによって照らされることで、世界を照らしだしているのである。このような表現は主要な古ウパニシャッド文献にいくつか見出されるが、それらは体系的に述べられてい

BrhUpBh p. 526 ll. 5-6: tasmād asti vyatiriktaṃ kim api jyotiḥ. kiṃ punas tac chāntāyāṃ vāci jyotir bhavati. 「それゆえ、kim と jyoti は分かたれている。また、言葉が静まったとき、何とその光となるのか、という [意味である]」

⁴ 究極的な自己としてのアートマンは、知覚や推論などの認識手段によって把握することができないので、「これではない」といったような否定的表現でしか言い表すことができないとされる。

BrhUp 4.5.15: sa eṣa neti nety ātmā. 「これが、“そうではない、そうではない”と [言われるところの] アートマンである」

るのではない。このような表現を端緒として、後の学匠達が「輝く認識」をモチーフとした哲学を作り上げていく。

3. 仏教思想における自己顕照論

古典インドにおいて、比較的早い段階で光や輝きのイメージを理論的に用いたのは仏教徒であった。特に、仏教認識論と呼ばれる正しい認識手段 (pramāṇa) をめぐるとの議論の中では、認識が輝きを有するものであることを前提とするような議論が見られる。仏教徒が用いる最も顕著な例が「灯火 (dīpa) の喩え」である。灯火やその光をモチーフとして用いる論法は様々な仏教文献に見られ、認識論の文脈ではディグナーガ (陳那 Dignāga、5-6 世紀) の自己認識 (svasamvedana) 概念を発展させたダルマキールティ (法称 Dharmakīrti、7 世紀頃) の哲学体系にも見出すことができる。彼が用いた「自己顕照」 (svaparakāśa) という概念は、インド哲学界に多大な影響を与えた。

PV 3.329:

prakāśamānas tādātmyāt svarūpasya prakāśakah /

yathā prakāśo 'bhimatas tathā dhīr ātmavedinī //

例えば、輝きがそれ [そのもの] を本性とすることに基づいて輝いている場合、本性を輝かすものと認められる。そのように、認識は自身を認識するものである⁵。

この一節について、後の注釈者たちの解釈は一致していないようであるが⁶、ここで重要なのは、認識が他のものに依存しないで存在することを輝きという例を用いて説明しているという点である。灯火の輝きは他のものに輝かされているのではなく、それ自身が輝いているので存在している。認識もまた、他のものによって認識されるのではなく、それ自身が独立して存在している、ということになる。「輝く認識」は自律的な存在であって、何かに依存することのない認識なのである。

片岡 (2017) によれば、ディグナーガやダルマキールティがこのような認識論を展開する必要があったのは、他学派からの批判に対して自説を擁護する必要性に迫られていたからである。以下、片岡の議論に従って、「輝く認識」が必要とされた背景を確認する⁷。まず、ディグナーガやダルマキールティは基本的な立場として唯識説と呼ばれる学説に依拠している。すなわち、この世界には認識 (vijñāna) のみが存在していて、認識対象や認識手段といったその他の諸存在は認識の一側面に過ぎない、という考え方である。ディグナーガはこの理論の中で、「認識

⁵ 翻訳に際して、小林 (2022) を参考にした。

⁶ 小林, 2022, pp. 114-117.

⁷ 以下の記述は片岡 (2017) に依拠する。

が認識で認識する」といった認識モデルを用いて自己認識という概念を強調した。同様に唯識説を採るダルマキールティは、より適切な比喻として灯火の比喻を導入した。この喩えは、認識が認識対象を必要としないという点で、それまでの「AがBで認識する」というモデルよりも優れたものであった。以上の片岡による分析から、ダルマキールティによる新たな比喻の導入によって、世界に唯一独立して存在する認識を輝くものとして捉える素地が整ったと言えよう。

4. アドヴァイタ学派における光と闇

インドにおける仏教思想がある程度の展開を見せたのち、インド哲学界で存在感を増していくのがアドヴァイタ・ヴェーダーンタ学派（以下アドヴァイタ学派）である。アドヴァイタ学派は、ウパニシャッド文献や『バガヴァッド・ギーター』（*Bhagavadgītā*）、『ブラフマ・スートラ』（*Brahmasūtra*）を思想的な拠り所とする聖典解釈学派である。アドヴァイタ学派の祖であるシャンカラ（Śaṅkara、8世紀頃）は上記の諸文献に注釈を施す形で、一元論的な形而上学を体系化した。彼によれば、究極の自己アートマンと宇宙の根本原理ブラフマン（*brahman*）は同一の存在であり、そのブラフマン=アートマンこそがこの世界における唯一の実在である。また、彼はブラフマンは精神的な存在であり、外界に存在する非精神的な存在は幻（*māyā*）に過ぎないと考えていた。すなわち、アドヴァイタ学派における一元論は精神一元論であり、物理的な対象に関しては幻影主義が採られていた。

シャンカラは、すでに我々が第二節で見たようなウパニシャッド文献における記述に基づきながら、ブラフマンを光と同様に考えるべきであると主張する⁸。

BSBh p. 145 ll. 1-3: *tasmād yad yat kasyacid avabhāsakaṃ tat taj jyotiḥśabdenābhidhīyate. tathā sati brahmaṇo 'pi caitanyarūpasya samastajagadavabhāsaḥetutvād upaṇṇo jyotiḥśabdah.*

それゆえ、なにかを顕現させるあるそれぞれのもの、それは光という語で呼ばれる。そのようであるので、精神性という在り方をもつブラフマンにとっても、全ての生類の顕現の原因であるから、光という語があり得る。

光が闇を照らし出すことで我々の眼前に世界が広がるように、ブラフマンは世界を照らすことで顕現させる、ある種の世界原因である。ブラフマンに照らされることによって諸存在は顕れ出てくるのであるから、ブラフマンの光は諸存在に存在性（*sattā*）を与えるものでもある。それゆえ、ブラフマンは知（*cit*）でありながら存在（*sat*）でもあると言われる。ブラフマンの認識の光は、存在の光でもあると言えよう。このことは、「知る」を意味する動詞√*vid*の受動態 *vidyate*

⁸ シャンカラが用いる光のイメージについては、筆者が梶野（2025）において論じている。以下の記述の一部は当該の論考に依拠している。

が「存在する」をも意味することにも通じる。知覚されるということは、即ち存在することである、ということだ。実際に、16世紀頃のアドヴァイタ学派の学匠プラカーシャーナンダ (Prakāśānanda) は知覚創出説 (dr̥ṣṭisr̥ṣṭivāda) と呼ばれる、知覚と存在を直接的に結びつける主観的観念論を唱えている⁹。

このように、認識そのものであるブラフマンは一種の世界原因であると考えられるが、ブラフマンのみが実在しているのであればブラフマンはただ輝いているだけであって、自ずから開展していくとは考えにくい。ブラフマンからの世界開展には、何かしらの外的な力が働いていると考えざるを得ない。言い換えれば、ブラフマン一元論と多様な経験世界との間のギャップはどのようにして埋まるのか、という問題が付随する。そこで、シャンカラがブラフマンの光に対する概念として闇 (tamas) の存在にも言及している点に注目しよう。

Upad 1.15.33:

dr̥ṣṭaṃ hitvā smṛtiṃ tasmin sarvagraś ca tamas tyajet /
sarvadṛg jyotiśā yukto dinakṛc chārvaraṃ yathā //

光を備えた全てを見るもの (アートマン) は、見られた [対象] を捨て、それ (見られたもの) に対する記憶を棄て、全てを飲み込む闇を取り払う。あたかも、太陽が暗闇を [取り払う] ように。

ここでは、実在・認識を本質とするブラフマンに相対するような闇の存在が示されている。光のある所には闇もある、と常識的に考えているのであろう。アドヴァイタ学派においては、無知 (avidyā/ajñāna) ・幻・闇の三つは同義語として用いられる¹⁰。シャンカラによれば、この無知とは重ね合わせ (adhyāsa) のことである。

BSBh Upodghāta p.16 ll.1-2: sarvathāpi tv anyasyānyadharmāvabhāsātām na vyabharati. tathā ca loke 'nubhavaḥ, śuktikā hi rajatavad avabhāsate, ekaś candraḥ sadvitīyavad iti.

しかし、(論者たちによる重ね合わせの説明が) どのようであっても、一方に他方の性質が顕現するということから逸脱していない。また、世間における経験も同様である。実に、「真珠母貝が銀の如く顕現する」「一つの月が二つ目の月を伴うが如く [顕現する] 」というように。

真珠母貝を「これは銀である」と誤って認識する場合、実在する真珠母貝に対して銀性が重ね合わせられることでその認識が生じる。シャンカラは単に何かを知らないことだけではなく、このような誤った認識プロセスや誤った認識のことも、無知であると考えていた。そして重ね

⁹ 知覚創出説に関しては村上 (1995) が詳しい。

¹⁰ 佐藤, 2005, p. 62, p. 78.

合わせ、つまり無知によって、ブラフマン一元論と我々の現前に存在する多種多様な諸存在とのギャップが生じているのだと、シャンカラは考えていた¹¹。あたかも、目の前にある物体が真珠母貝であると知らない人にとっては銀が顕れ出ているように、我々が「この世界はブラフマンそのものである」と知らないが故に、我々の眼前には多様な存在が顕れ出ているのである。このような誤った認識が、認識そのものであるブラフマンと対置され、闇という言葉で語られるのは自然なように思われる。

ただし、ここで注意したいのは無知、すなわち闇の実在性である。厳密にブラフマンの実在性のみを認める一元論的見地からすれば、ブラフマン以外の事物や原理が存在することは否定されなければならない。しかし、今見たように、シャンカラは我々の経験的世界を説明するために無知や重ね合わせという概念を持ち出さなければならなかった。もし、無知なるものが存在し得るのであれば、アドヴァイタ学派の存在論は二元論に陥ることとなる。この点は、シャンカラ自身によっても自覚されていたようで、彼は次のような反論を想定している。

BSBh p. 833 l. 18: *kaiścit avidyayā kilātmanaḥ sadvitīyatvāt advaitānupapattir iti.*

ある人々によって [言われる]。「実に、無知によって、アートマンは第二のものを伴っているから、不二論は不可能である」と。

このような根本的問題に気づきながらも、シャンカラは無知の実在性について断定を避けていたようである¹²。後のアドヴァイタ学派においては、無知の実在性について「有とも無とも言い表し得ない」(*sadasadbhyām anirvacanīya*)と言われるようになる¹³。前田(1980)において、「無明は、存在論的に、有の範疇に属さず、また無の範疇にも属さないものである。無明には、ブ

¹¹ BSBh Upodghāta p.20 ll.1-2: *tam etam avidyākhyam ātmānātmanor itaretarādhyāsaṃ puraskṛtya sarvaṃ pramānaprameyavyavahārā laukikā vaidikāś ca pravṛttāḥ, sarvāṇi ca śāstrāṇi vidhipraśeḍhamokṣaparāṇi.* 「このような、無知と名付けられるアートマンと非アートマンとにおける相互の重ね合わせに基づいてから、世俗的なまたはヴェーダに基づいた認識手段と認識対象に関する一切の言語習慣が発動し、また、全ての教令と禁止と解脱とを目的とする諸々の教示書が発動する」

¹² 中村, 1989, p. 540.

¹³ PP p.26 l.2- p. 27 l. 1-4: *mithyā ca tad ajñānaṃ ca mithyājñānaṃ. mithyeti anirvacanīyatocyate. ajñānaṃ iti ca jaḍātmikāvidyāśaktiḥ jñānaparyudāsenocyate. tannimittaḥ tadupādāna ity arthaḥ. kathaṃ punar naimittikavyavahārasya naisargikatvam. atrocyate. avaśyam eṣā avidyāśaktir bāhyādhyātmikeṣu vastuṣu tatsvarūpasattāmātrānubandhinī abhyupagantavyā anyathā mithyārthābhāvabhāsānupapatteḥ.* 「それが誤りであって無知であるものが、誤りである無知である。誤りとは、不可説性であると言われる。また、無知とは、知を定立否定することで、非精神を本性とする無明の能力が言われている。それを原因とするとは、それを質料因とするという意味である。さらにまた、きっかけを持つような [「世間だ」というような] 言語習慣に生来的であるのはどうしてか?これに関して [このように] 言われる。この無明の力は、外的・内的な諸実在に関して、その本性である存在性だけに結びついているものと、必ず認められるべきである。そうでなければ、虚偽対象の顕現が不可能であるから」

ラフマンよりも低い実在性が、非存在よりも高い実在性が与えられた¹⁴と述べられているように、無知（前田は慣習的に用いられる漢訳語である「無明」を用いている）の実在性は曖昧な状態に決着した¹⁵。すなわち、ブラフマンの輝きは諸事物に存在性を与える「存在の光」であるが、それに対置される無知という闇は「非存在の闇」と言い難い、存在論的に曖昧な立ち位置にあるのである。

加えて、アドヴァイタ学派においてもダルマキールティが示した「自己顕照」の概念は受容され、用いられた。シャンカラは「自ら輝く」という意味で *svayaṃjyotis* という語を用いている。

BSBh p. 242 ll. 9-10: *yato yad upalabhante tatsarvaṃ brahmaṇaiva jyotiṣopalabhyate, brahma tu nānyena jyotiṣopalabhyate, svayaṃjyotiḥsvarūpatvāt, yena sūryādayas tasmin bhāyuḥ.*

なぜなら、[人々は] あるものを認識するが、その [認識される] 全ては他ならぬブラフマンの光によって認識される。しかし、ブラフマンは他の光によっては認識されない。自ら輝くことを本性とするから。それゆえ、太陽などはそこ（ブラフマン）において輝くであろう。

これは、ダルマキールティが用いた *svaprakāśa* と同義である。恐らく、シャンカラは仏教徒であるダルマキールティと同じ術語を用いるのを避けていたのであろう。シャンカラが無知と同一視していた重ね合わせ (*adhyāsa*) も、仏教徒が用いた付託 (*adhyāropa*) という語と同義である。後代に至ると、アドヴァイタ学派においても *svaprakāśa* という語が用いられるようになる¹⁶。アドヴァイタの学匠達にとっても、ブラフマンという唯一の認識は他のものに依存しない、自律的な存在であった。

5. 鏡の比喻と映像説

インド哲学界における認識を光であると考えた議論は、光に関連する事物を新たな比喩的モチーフとして取り込むことで更なる展開を見せた。その代表的な例が映像説 (*pratibimbavāda*) と呼ばれる学説である。映像説はアドヴァイタ学派や古典サーンキヤ学派などの体系において見られる、精神的存在の在り方を説明する枠組みの一種である¹⁷。本論文ではアドヴァイタ学派

¹⁴ 前田, 1980, p. 238.

¹⁵ この「Aでも¬Aでもない」という論理的矛盾を孕んだテーゼを肯定的に認めるところに、インド思想全体に通じる独特の論理性がある点には注目すべきであろう。すでに、『根本中頌』 (*Mūlamadhyamakakārikā*) などにおける独特な論理は、多くの研究者によって注目されている。

¹⁶ 後代のアドヴァイタ学派における *svaprakāśa* を巡る議論については、眞鍋 (2016) が詳しい。

¹⁷ Shevchenko, 2023, pp. 74–88.

における映像説に注目し、その哲学的意義を分析する。

アドヴァイタ学派において映像説が登場する文脈は個人存在論である。ブラフマン一元論を徹底した場合、輪廻 (saṃsāra) する主体であるところの個我 (jīva) とはどのような存在であるのかが問題となる。言い換えれば、ブラフマンという普遍的な精神と個我という個別的な精神¹⁸との関係性が問題となったということだ。シャンカラは両者の関係性について、次のように述べている¹⁹。

BSBh p.550 ll.13-14 (on BS 2.3.46): yathā codaśarāvādikampanāt tadgate sūryapratibimbe kampamāne 'pi na tadvān sūryaḥ kampate.

そしてあたかも、水で満たされた瓶などの振動故に、そこにある太陽の映像が震えていても、それ（映像）を有する太陽は震えないように。

BSBh p.561 ll.2-3 (on BS 2.3.50): ābhāsa eva caiṣa jīvaḥ parasyātmano jalasūryakādivat pratipattavyaḥ. na sa eva sāksāt, nāpi vastvantaram.

また、この個我は他ならぬ最高我の現れであり、水面に映る太陽の如く理解されるべきである。〔個我は〕、直接的にそれ（最高我）そのものではなく、他のものでもない。

ここでは、最高我（＝ブラフマン）が太陽に喩えられ、個我が水に映った映像に喩えられている。前節で扱った太陽とブラフマンの比喩に基づいて、個我が映像の比喩によって語られる、アドヴァイタ学派における映像説の端緒と言える表現である。ブラフマンの光の反射である個我は、ブラフマンそのものではないが完全に異なるものでもない。個我はブラフマンに完全に依存して存在している。また、個我が消え去るようなことがあったとしても、原像であるブラフマンには何ら影響はない。それは、ちょうど水面に映った太陽が揺れていても太陽そのものは揺れないような関係性である。

後代の学匠たちは、シャンカラが用いた比喩的表現を継承・展開する形で、より詳しい個人存在論へと足を踏み入れた。主な映像説論者として知られているのは、パドマパーダ (Padmapāda、8世紀頃) とその継承者であるプラカーシャートマン (Prakāśātman、10世紀頃)、及びサルヴァジュニヤートマン (Sarvajñātman、10世紀頃) である。彼らは、シャンカラが用いた種々の比喩的表現の中で、映像のモチーフが最もよく個我とブラフマンとの関係を捉えていると考え、別のモチーフ（壺と虚空など）に依拠した学説²⁰を批判しながら映像説を体系化していった。彼

¹⁸ ここでの個我は精神的存在であり、身体などの物理的存在とは区別される。個我は身体の中に入り込むものであり、死に際して古い身体を捨てて新たな身体に入ると考えられていた。それゆえ、個我は輪廻主体であると言われる。

¹⁹ 梶野, 2025, pp. 100–101.

²⁰ アドヴァイタ学派における個人存在に関する学説は島 (1987) においてまとめられている。

らの映像説について、16世紀の学匠であるマドゥスーダナ・サラスヴァティー (Madhusūdanasarasvatī) は、次のようにまとめている。

SB p.28 ll.14-17: ajñānopahitaṃ bimbacaitanyaṃ īśvaraḥ, antaḥkaraṇatatsamskāra-
vacchinnājñānapratibimbitaṃ caitanyaṃ jīvaḥ, iti vivaraṇakārāḥ / ajñānapratibimbitaṃ caitanyaṃ
īśvaraḥ, buddhipratibimbitaṃ caitanyaṃ jīvaḥ, ajñānopahitaṃ tu bimbacaitanyaṃ śuddham iti
saṅkṣepaśārīrakārāḥ.

「無知に制約された、原像たる精神性が主宰神であり、内的器官とその潜在印象に限定された無知に映った精神性が個我である」とヴィヴァラナの作者（プラカーシャートマン）は述べる。「無知に映った精神性が主宰神であり、統覚器官に映った精神性が個我である。しかし、無知に制約されている原像たる精神性は清浄である」と、サンクシェーパ・シャリーラカの作者（サルヴァジュニヤートマン）は述べる²¹。

彼の記述から分かるように、プラカーシャートマンやサルヴァジュニヤートマンに至って、シャンカラが用いたモチーフにおける太陽・映像といった各要素がより具体的に検討されるようになった。彼らによれば、ブラフマンは原像 (bimba) であり、個我や主宰神 (īśvara) ²²がその映像 (pratibimba) である。また、映像は無知 (ajñāna) ²³や心的器官²⁴に映っているとされる。各モチーフに割り当てられた諸概念は、それぞれがアドヴァイタ学派における重要概念であり、必然的にその説明は複雑にして難解なものとなっている。

²¹ SB の翻訳については、Subramanian (1989) を参照した。

²² アドヴァイタ学派における主宰神 (īśvara) は「低位のブラフマン」や「有属性ブラフマン」と呼ばれ、唯一にして無属性なブラフマンとは区別されていた。主宰神は世界創造の主体としての人格的存在であり、一神教的世界の神概念に近いものである。中村, 1989, pp. 261-295.

²³ アドヴァイタ学派において、無知 (ajñāna / avidyā) は単なる無知の範疇を超え、非知とでも言うべき「知ではないもの」という意味を持つようになった。シャンカラは無知を重ね合わせ (adhyāsa) と呼ばれる一種の誤知であると考えており、パドマパーダは無知を世界の質料因 (upādāna) であると考えていた。無知は認識論的概念でありながら、存在論的・物質的色彩を纏っていったと言える。

Upad Gadya 2.51: avidyā nāmānyasminn anyadharmādhyāropanā. 「無明とは、X に対して Y の属性を重ね合わせることである」

PP p.26 ll.2-6: mithyā ca tad ajñānaṃ ca mithyājñānam. mithyeti anirvacanīyatocyate. ajñānam iti ca jaḍātmikāvidyāśaktiḥ jñānaparyudāsenocyate. tannimittaḥ tadupādāna ity arthaḥ. 「それが誤りであって無知であるものが、誤りである無知である。誤りとは、不可説性であると言われる。また、無知とは、知を定立否定することで、非精神を本性とする無明の能力が言われている。それを原因とするとは、それを質料因とするという意味である」

²⁴ アドヴァイタ学派において、人間の心的作用を司る内的器官 (antaḥkaraṇa) や統覚器官 (buddhi) は一種の身体器官であると考えられていた。中村, 1989, pp. 527-521.

その一例として、サルヴァジュニヤートマンの映像説を概観しよう²⁵。彼の主著である『サンクシェーパ・シャーリーラカ』 (*Samkṣepasārīraka*)²⁶における映像説的言説は各章に散見されるが、その内で最もよくまとまった箇所が SŚ 3.275-281 である。当該箇所はアドヴァイタ学派において最も重要視されるウパニシャッドの文「お前はそれである」 (*tat tvam asi*) の解釈に関する議論であり、「それ」と「お前」の指示対象の説明である。この箇所でサルヴァジュニヤートマンは、「それ」と「お前」それぞれの指示対象として四つの要素を想定している²⁷。その四つの要素は、以下の通りである。

- ① 制約条件 (*upādhi*)
- ② 精神の現れ (*cidābhāsa*)
- ③ 精神の映像 (*citpratibimba*)
- ④ 精神の原像 (*cidbimba*)

これらの要素が「それ」や「お前」という語の指示対象であるとされる。そして、この4つの要素でサルヴァジュニヤートマンの映像説は構成されており、それぞれの要素について映像説的に説明されている。以下は、「お前」に関するサルヴァジュニヤートマンの説明である。

SŚ 3.278:

upādhir antaḥkaraṇaṃ tvamarthe
jīvatvam ābhāsanam atra tadvat /
tadanvitā cit pratibimbam evam
ananvitāṃ bimbam āhuḥ //

「お前」という語の対象において、制約条件は内的器官のことである。そこ（内的器官）における現れが、それ（主宰神の場合）と同様に、個我性である。〔精神の〕映像はそれ（精神の現れ）と結びついた精神である。同様に、原像を〔精神の現れと〕繋がっていない〔精神〕であると、〔識者たちは〕述べた。

²⁵ 以下、梶野（2025）の内容を部分的に加筆・修正したものである。また、サルヴァジュニヤートマンの思想体系の概観については、Battacharya（2000）が詳しい。

²⁶ 以下、SŚ の翻訳に際しては Veezhinathan（1964）および Vetter（1972）を参照した。

²⁷ SŚ 3.275-276: upādhim aupādhikam āntaraṃ cidābhāsanam citpratibimbakaṃ ca / cidbimbam evaṃ caturaḥ padārthān vivicya jānīhi tadarthabhājah // tathā tvamarthe 'pi catuṣṭayaṃ tad vivecanīyaṃ nipuṇena bhūtva / matīś cidābhāsanam evam asyāṃ bimbam tadīyaṃ pratibimbakaṃ ca // 「制約条件・制約条件に属する内的な精神の顕れ・精神の映像・精神の原像と、このように、「それ」の意味内容を持つ4つの事物を分析して知れ。同様に、「お前」の意味内容に関しても、このような思考〔器官〕・そこにある精神の顕れ・原像・その映像という、その四つから成る〔事物〕は、正確になってから分析されるべきである」

個我とは、個我性 (jīvatva) という性質と結びついた精神、すなわちブラフマンのことである。そして、個我性が現れてくるのは内的器官 (antahkaraṇa) においてである。内的器官は他の事物と同様に無知の産物であるから、個我性は無知から生じることとなる。この幻に過ぎない性質がブラフマンと結びつくことで、ブラフマンはあたかも個我であるかのように見なされる。シャンカラが用いた重ね合わせ (adhyāsa) という概念を用いて説明づけるならば、ブラフマンに対して個我性が重ね合わせられることで、個我が顕れ出てくるのである。サルヴァジュニャートマンはこの結びつきのことを指して「映像」や「映った」 (pratibimbita) という語を用いている。対して、ブラフマンは鏡の前にある顔のような原像 (bimba) であり、個我性との結びつきは無い。

そして、光のモチーフに対置されている無知に対する闇のイメージもまた、サルヴァジュニャートマンの映像説に見出すことができる。

ŚŚ 1.327:

sukṛtaduṣkṛtakarmaṇi kartṛtām
matigatātmacitpratibimbakam /
vrajati tadvad adaḥ paramātmano
jagati yāti tamaḥpratibimbakam //

心にあるアートマンという精神の映像は、善行と悪行に対する行為者となる。

それと同様に、この闇における最高我の映像は、世界に対する [作者と] なる。

ŚŚ 2.176:

spaṣṭam tamaḥsphuraṇam atra na tatra
tadvat sarveśvare tad iti tatra niṣiddhyate tat /
bimbe tamonipatite pratibimbake vā
dehadvayāvarāṇavarjitacitsvarūpe //

「これ (個我) には明らかな闇の顕現がある。この全てのものの主宰神には、それ (個我) のようには、それ (闇の顕現) は無い」と、原像あるいは、闇に沈んだ映像は、[微細な身体と粗大な身体という] 二つの身体と [無知による] 覆い隠しが無い精神を本性とするものであるので、それ (主宰神) においては、それ (明らかな闇の顕現) は否定される²⁸。

これらの記述に見られる、闇における映像 (tamaḥpratibimbaka) や闇に沈んだ (tamonipatita) といった独特な言い回しは認識=光というイメージに基づいた表現であって、無知のことを意図

²⁸ TB p.670 ll.3-4 (on ŚŚ 2.176): sthūlasūkṣmadehadvayasyājñānaprayuktāvarāṇasya veśvare 'bhāvān, na spaṣṭam ajñānasphuraṇam ity arthaḥ. 「二つの粗大な身体、あるいは微細な身体、あるいは無知によって作られた覆い隠しが、主宰神において存在しないから、明らかな無知の顕現は無い、という意味である」

して闇という語が用いられているのである。

以上のように、サルヴァジュニャートマンの映像説は、ブラフマン（原像）と個我（映像）の関係を光の比喩に基づいて説明するものである。その意義は、インド哲学の伝統において蓄積されてきた「認識は輝く光である」という発想を個人存在論へと展開した点にある。ブラフマンが無知によって間接的に影響されることで個我が成立する、という説明は映像という具体的イメージを通して一層明晰に提示された。これによって、ブラフマンと個我の関係は単なる抽象的議論を超え、光と闇、原像と映像という視覚的メタファーを背景とする哲学体系として示されたのである。映像説は、輝く認識の哲学が到達した発展形の一つとして理解することができよう。

6. おわりに

本論文では、古典インドにおける「認識は輝く光である」という独特の哲学的テーゼの展開を思想史的に跡づけた。このテーゼはウパニシャッドにおいて、アートマンを「認識から成る光」と捉える表現として現れる。その後、仏教認識論における自己顕照論、とりわけダルマキールティの灯火の比喩によって、認識の自律性・自存性を説明する理論的基盤が整えられた。さらにアドヴァイタ・ヴェーダーンタ学派はこの伝統を継承しつつ、ブラフマンを認識の光として、無知を闇として位置づけることで、一元論的形而上学の中に組み込んだ。

サルヴァジュニャートマンの映像説は、インドにおける「輝く認識」の一つの到達点を示している。シャンカラが用いた水に映る太陽という比喩を足掛かりに、ブラフマン（原像）と個我（映像）の関係を光のイメージに基づいて説明し、経験世界の多様性を一元論の内部に位置づけることに成功したのである。

インド哲学における「認識は光である」というテーゼは、単なる修辭的表現を超えて、認識論・存在論・個人存在論にわたる体系的議論の基盤となった。そこから派生した光と闇、原像と映像といったイメージは、認識と存在の本質を思索するための枠組みとして機能し、古典インド思想における独自の思考様式を浮かび上がらせていると言える。

(本研究は、JST 次世代研究者挑戦的研究プログラム JPMJSP2119 の支援を受けたものである)

梵文資料

- BṛhUp** *Bṛhadāraṇyakopaniṣad : Bṛhadāraṇyakopaniṣat ānandagirikṛtaṭīkāsaṃvalitaśāṃkara bhāṣyasametā*, Edited by K. S. Agase, Ānandāśrama press, Poona, 1891.
- BṛhUpBh** *Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya (Śaṅkara) : see BṛhUp.*
- BSBh** *Brahmasūtrasaṅkarabhāṣya (Śaṅkara) : The Brahmasūtra-Shāṅkarabhāṣyam with the Bhāṣhyaratnaprabhā, Bhāmatī and Nyāyanirṇaya of Shṛīgovindānanda, Vāchaspati and*

- Ānandagiri*, Edited by Late Mahādeva Śāstrī Bākre and Revised by Wāsudev Laxman Śāstrī Paṅśīkar, Third Edition, Nirṇaya-Sagar Press, Bombay, 1934.
- KaUp** *Kāthopaniṣad : Saṭīkādvyayaśāṃkarabhāṣyopetā Kāthakopaniṣat*, Edited by Vaijnāthśarma, Ānandāśrama press, Poona, 1935.
- PP** *Pañcapādikā* (Padmapāda) : *Pañcapādikā of Śrī Padmapādācārya with Prabodhparisiddhinī of Ātmasvarūpa and Tātparyārthadyotinī of Vijñānātman and Pañcapādikāvivarāṇa of Śrī prakāśātman with Tātparyadīpikā of Citskhācārya and Bhāvaprakāśikā of Nṛsiṃhāśrama*, Edited by S. Śrīrāma Śāstrī and S. R. Krishnamurthi Śāstrī, Government Oriental Manuscript Library Madras, 1958.
- PV** *Pramāṇavārttika* (Dharmakīrti) : *Pramāṇavārtikabhāṣyam or Vārtikālaṅkāraḥ of Prajñākara Gupta*, edited by Rāhula Sāṅkrītyāna, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1953.
- SŚ** *Samkṣepasārīraka* (Sarvajñātman) : see TB.
- TB** *Tattvabodhinī* (Nṛsiṃhāśrama) : *The Samkṣepasārīraka with Tattvabodhinī*, Part I, edited by Sūrya Nārāyaṇa Śukla, Benares, Government Sanskrit Library, 1936.
- Upad** *Upadeśasāhasrī* (Śaṅkara) : *Śaṅkara's Upadeśasāhasrī*, Critically Edited With Introduction And Indices, First Edition, Sengaku Mayeda, The Hokuseido Press, 1973.

参考文献

- Bhattacharya, S. J. (2000). *Sarvajñātman's Contribution to Advaita Vedānta*. Kolkata: Punthi Pustak.
- Shevchenko, D. (2023). *Mirror of Nature, Mirror of Self: Models of Consciousness in Sāṃkhya, Yoga, and Advaita Vedānta*. Oxford: Oxford University Press.
- Subramanian, K. N. (1989). *Siddhāntabindu: Madhusūdana Sarasvatī's Commentary on Śrī Śaṅkara's Daśaślokī*. Rishi Publications.
- Veezhinathan, N. (Trans.) (1964). *The Samkṣepasārīraka of Sarvajñātman: Critically Edited with Introduction, English Translation, Notes and Indexes*. Madras: University of Madras.
- Vetter, T. (Trans.) (1972). *Sarvajñātman's Samkṣepasārīrakam: 1. Kapitel, Einführung, Übersetzung und Anmerkungen*. Wien: Der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- 梶野歩夢 (2025) 「Samkṣepasārīraka における映像説」『南アジア古典学』20 九州大学文学部インド哲学史研究室 pp. 97–112.
- 片岡啓 (2017) 「自己認識の生成・背景・変質」『南アジア古典学』12 九州大学文学部インド哲学史研究室 pp. 191–214.
- 小林久泰 (2022) 「灯火の喩え」『印度学仏教学研究』156 pp. 113–119 (L).
- 佐藤裕之 (2005) 『アドヴァイタ認識論の研究』, 山喜房仏書林.
- 島岩 (1987) 「不二一元論学派における顕現説と映像説と限定説」『印度学仏教学研究』第70号、日本印度学仏教学会、pp. 44–49 (L).
- 土田龍太郎 (1988) 「ヴェーダとウパニシャッド」『岩波講座東洋思想第五巻 インド思想1』岩波書店, pp. 109–147.
- 中村元 (1989) 『シャンカラの思想』岩波書店.
- 前田専學 (1980) 『ヴェーダーンタの哲学』平楽寺書店.

- 眞鍋智裕（2016）「シュリーハルシャによる識の svaprakāśa 論証」『久遠』第3号、早稲田大学仏教青年会、pp. 110–124.
- 村上真完（1995）「主体的観念論 *dr̥ṣṭi - sṛṣṭi - vāda* の源泉」『印度学仏教学研究』85, pp. 95–101 (L).