OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	サーンキヤ原理の解明の問題 : vyakta・avyakta・jñaの連関について
Author(s)	山口, 恵照
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1973, 6, p. 53-70
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/12885
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

サーンキヤ原理の解明の問題

——vyakta・avyakta・jña の連関について——

山口恵照

一

サーンキヤ原理というのは、Sāṁkhya-tattva のことである。Sāṁkhya-tattva はしかし、サーンキヤの原理（principle）であり真理（truth）である。(1) Sāṁkhya-tattva を単にサーンキヤの原理と称ぶならば、そこには真理の面が看過されよう。また、単にサーンキヤの真理というと、そこには原理の面が看過されよう。それゆえ、Sāṁkhya-tattva を単にサーンキヤの原理あるいは真理だとすることは、許されえない。この点、語源的に考慮すべき問題もあるが、本稿においては、しばらく原理——これは仏教的にいえば「縁起する諸法（一切存在）の実相を明かすもの」である——の語を用いることにする。(2)

いまここに主として問題とするのは、体系的完成に達したサーンキヤ説である。体系的完成に達したサーンキヤ説というのは、サーンキヤ・カーリカー（Sāṁkhya-kārikā，数論頌）において窺われるサーンキヤの教説—哲学を

意味する。サーンキヤ・カーリカーは開祖・カピラ（Kapila, 迦毘羅）以来伝承せられたサーンキヤの教説・哲学を単に継承したのではない。カピラ以来のサーンキヤの教説—哲学をば精巧な組織のもとに独創的な体系として完成した点[3]で、注目に値するのである。サーンキヤ・カーリカー以前、サーンキヤの教説—哲学は種々な形態をもって種々に説かれていた。このことは、ウパニシャッド（Upaniṣad）やマハーバーラタ（Mahābhārata）をみれば明らかである。けれども、カーリカー以前のサーンキヤの教説—哲学は、一般に立場の確定や概念の限定において必らずしも十分ではなく、サーンキヤ体系として明晰判明なものを欠如するうらみがあった。しかるにカーリカーの体系は、他の諸学派の立場と明瞭に一線を劃する独自の立場、基本構想・批判主義を確定し、これにもとづいて既往のサーンキヤ的概念を十分に限定し、三種の根本原理ないし二十五原理（二十五諦）として確立するにいたった。すなわちカーリカーのはじめにおいて、三種の根本原理である「ヴィアクタ」（vyakta, 変異顕現）・「アヴィアクタ」（avyakta, 非変異非顕現）・「ジニャ」（jña, 智者真我）が、基本構想・批判主義にもとづいて標示せられ、基本命題をもって限定概括せられ、さらに、独自の論理的基盤である三量説に立脚しつつ、精巧な組織—トリグナ（triguṇa, 三徳）のもとに論証確立せられている。[4]これは、根本原理・プラクリティ（prakṛti, 自性）よりの諸原理の転変を説く転変説（pariṇāma-vāda）の展開の基礎となるのである。[5]

この点については、いま詳論するいとまをもたないが、[6]三種の根本原理の、基本構想・批判主義にもとづく標示と、基本命題をもってする限定概括とに関して、[7]注意したいことがある。それはまず三種の根本原理の基本構想・批判主義にもとづく標示がサーンキヤ体系の基本的骨格の提示を意味する点についてである。カーリカーにいう、「このものに反対するもの—サーンキヤ哲学は、より一そうすぐれたものである、ヴィアクタ・アヴィアクタ・ジニャ

の認識をもつがゆえに。」(tad-viparītaḥ śreyān vyaktāvyaktajñavijñānāt)[8]、と。このものに反対するもの(tadviparītaḥ)という場合、このもの(tat)とは、dṛṣṭa(見)と ānuśravika(随聞)とを意味する。[9] およそ dṛṣṭa は八分医法のごとく、経験主義に立脚する経験的方法として三苦(duḥkha-traya)—一切苦の止滅を目的とするが、しかしこの場合、苦の止滅ということは決定的でもなく究極的でもない。決定的(ekānta)とは、苦を止滅する必然性ということ(duḥkhanivṛtter avaśyaṁ bhāvaḥ)であり、究極的(atyanta)とは、ひとたび止滅した苦が再起しないということ(nivṛttasya duḥkhasya punar an-utpādaḥ)。[10] dṛṣṭa による苦の止滅は決定的究極的でないから、決して完全とはいわれない。[11] また、ānuśravika—ヴェーダの方法—は超経験主義に立脚する超経験的方法として、苦の止滅を目的とするが、この場合も、苦の止滅は dṛṣṭa の場合と同様、完全とはいわれない。[12] dṛṣṭa・ānuśravika が三苦止滅の方法として完全でない以上、dṛṣṭa・ānuśravika のほかに三苦止滅の完全な方法を探求しなければならない。ここに三苦止滅の完全な方法を探求する哲学(jijñāsā)が要請されるのであるが、[13] サーンキヤ哲学はまさしくこの要請に応えうるのである。というのは、サーンキヤ哲学は dṛṣṭa・ānuśravika に正反対なものであって、ヴィアクタ・アヴィアクタ・ジニャの認識をもつからである(vyakta-avyakta-jña-vijñānāt)。[14]

ここに、三種の根本原理の基本構想・批判主義にもとづく標示を窺いうるであろう。三種の根本原理は、ヴィアクタ・アヴィアクタ・ジニャと称ばれ、dṛṣṭa・ānuśravika に反するサーンキヤ哲学の認識の対象として標示されている。およそサーンキヤ哲学は、三種の根本原理なるヴィアクタ・アヴィアクタ・ジニャを認識の対象として確立することによって諸法—存在の実相を解明し、最高目的である解脱—独存(puruṣa-kaivalya)を実現する。[15] しかも、三種の根本原理なるヴィアクタ・アヴィアクタ・ジニャを認識の対象として確立することによってのみ、諸

法—存在の実相を解明し、解脱—独存を実現するのである。[16] かくて三種の根本原理—ヴィアクタ・アヴィアクタ・ジニャの標示は、サーンキヤ哲学の基本的骨格の提示を意味するであろう。

この点、なお論理的に考慮されるべきものがある。註釈[17]によると、三種の根本原理のなかで、ヴィアクタは **dṛṣṭa-pramāṇa**（perception, 現量）の対象であり、**dṛṣṭa-pramāṇa** をもって認識されるのである。[18] そしてアヴィアクタ・ジニャは **anumāna-pramāṇa**（inference, 比量）の対象であり、**anumāna-pramāṇa** をもって認識せられる。[19] この場合、三種の根本原理には認識根拠と存在根拠との秩序が存するのである。三種の根本原理のなかで、第一の認識根拠は **dṛṣṭa-pramāṇa** の対象であるヴィアクタである。ヴィアクタは感覚経験[20]にもとづく直接所与の事実であり、われわれにとって最も先なるものである。われわれはまずこのヴィアクタを認識根拠とすることができる。そしてヴィアクタを認識根拠としてアヴィアクタが **anumāna-pramāṇa** をもって認識せられる。[21] この場合、**dṛṣṭa-pramāṇa** は用いられない。[22] というのは、アヴィアクタはヴィアクタを超えたものゆえ、**dṛṣṭa-pramāṇa** の対象たりえないからである。[23] また、ジニャはヴィアクタ・アヴィアクタを認識根拠として **anumāna-pramāṇa** をもって認識せられる。ヴィアクタ・アヴィアクタは「トリグナ所成」（**triguṇam**, 三徳所成）としてともに等しく「無智なもの」（**acetana, ajña**）であり、これらはそれ自身のためにあるのではなく、また相互のためにあるのでもない。[24] ただ他者なる智者（**puruṣa**）—（アトリグナ **atriguṇa**, 非三徳）所成—のためにある。それゆえに、他者なる智者はヴィアクタ・アヴィアクタが存在するかぎり、存在しなければならない。[25] このようにジニャはヴィアクタ・アヴィアクタを認識根拠として **anumāna-pramāṇa** をもって認識されるのである。

ここに、三種の根本原理—ヴィアクタ・アヴィアクタ・ジニャの標示が認識根拠と存在根拠との秩序連関を示唆

することを知りうるであろう。ヴィアクタ・アヴィアクタ・ジニャが 'vyakta-avyakta-jña' をもって標示される場合、この vyakta-avyakta-jña は認識根拠と存在根拠との秩序連関を示唆する。[26] すなわち認識根拠とこれにもとづいて認識されるものという認識論上の先後—秩序連関を示唆する。ヴィアクタ・アヴィアクタ・ジニャのうち、ヴィアクタがまず認識せられる。そしてアヴィアクタはヴィアクタが認識されてのち、これにもとづいて認識されるのであり、ジニャはヴィアクタ・アヴィアクタの認識にもとづいて認識せられる。vyakta-avyakta-jña はこのような認識論上の秩序連関—体系を示唆するであろう。と同時に、存在根拠とこれにもとづいて存在するものという存在論上の先後—秩序連関を示唆する点、注目されなければならない。ヴィアクタ・アヴィアクタ・ジニャのうち、ヴィアクタはアヴィアクタの認識根拠であるが、アヴィアクタはしかし、ヴィアクタの存在根拠である。存在論上ヴィアクタより先なるものである。ヴィアクタはアヴィアクタあってのヴィアクタであり、アヴィアクタののちに成立する。そしてジニャはヴィアクタ・アヴィアクタの存在根拠である。ヴィアクタ・アヴィアクタはジニャの認識根拠であるが、しかし存在論上ジニャあってのヴィアクタ・アヴィアクタであり、ジニャののちに成立する。[27] もしそうでなければ、ヴィアクタ・アヴィアクタの存在ということは何によって根拠づけられるのか?[28]

註

(1) Garbe, R., Der Mondschein der Sāṁkhya-Wahrheit, 1891, S. 105, Anm. 1.

(2) 原理は仏教的には〔真〕諦（satya）としての法（dharma）を意趣すべきである。というのは、〔無明〕縁起するもの、および、〔明〕縁起するもののすべてを明かすのが、〔真〕諦としての法であるから。原理がこの法を意趣する場合、インド哲学—darśana としての—一般に対しても、新たな視野が拓かれるであろう。

(3) 体系として完成したということは、云うまでもなく、体系として完成しなかったものを予想する。体系として完成したもの(完

成体)と、体系として完成しなかったもの(未完成体)—非体系的断片的なものとは、当然、論理的に区別される。しかし、実際上、正しく区別されることは必らずしも容易でない。サーンキヤの体系は、今日、サーンキヤ学派が伝承したカーリカー原典以外の種々なもの—一般に第二次的資料とみなされるべき—において、種々に論究されている。そこにはしかし、カーリカーのサーンキヤ説の体系との異同という、サーンキヤ説の体系一般の理解のための根本問題が看過されてはいないであろうか?

(4) Kārikā, 2; 3; 4ff.

(5) この場合、注目すべきは、サーンキヤが二十五原理を数えあげつつ転変説の哲学体系を構成する点についてである。サーンキヤは単に平面的に二十五原理を数えあげて転変説の哲学体系を構成するものではなく、二十五原理を種々に、いわば三句分別・四句分別・二句分別の立場から数えあげて根拠づけるところの、独自のサーンキヤ的立場をもって、解脱の成就・実現をめざすのである。そこには、諸原理の展開と非展開とを平等に可能ならしめる諸原理相即の論理ともいうべきものが窺われる。

(6) Yamaguchi, E., A Consideration of Dharma, Adharma, Jñāna, and Ajñāna, Journal of Indian & Buddhist Studies, Vol. XIV, No. 2, 1966, pp. 950ff.

(7) およそ pramāṇa (量) 等についての真正の認識—真実智 (samyagjñāna) は、まずこれらが標示されなければならない。しかしそれは、これらが単に標示されただけではありえない。これらが標示されるとともに、定義—限定され、省察された場合において、はじめて可能となるのである。論理学者・ヴァーツヤーヤナ (Vātsyāyana) によると、標示 (uddeśa) とは、言葉によって事物を表示することであり、つぎに定義 (lakṣaṇa) というのは、たとえば牛を言い表わすのに、牛に特有な性質をもってするように、事物の非共通性を言い表わすこと、さらに、省察 (parīkṣā) というのは、定義されたものに対してその定義が適当であるかどうかを熟考することである (Nyāya-bhāṣya, Ān. S. S., p. 14)。

(8) Kārikā, 2b. 翻此二因勝、変性我知故 (金七十論、巻上)。

(9) tat=tābhyāṁ dṛṣṭānuśravikābhyāṁ hetubhyām (G. Bh., p. 3; M. V., p. 8; N. C., p. 3; Ś. J., p. 4. 金七十論、巻上)。
cp. tat=tasmād ānuśravikāt (V. T., p. 11; YD., p. 24.).

Abbreviations: G. Bh.—Gauḍapāda, Sāṁkhyakārikā-bhāṣya, Benares Sanskṛt Series, No. 9, 1906; M. V.—Māṭhara, Sāṁkhyakārikā-Vṛtti, Chowkhambā Sanskṛt Series, No. 296, 1922; V. T.—Vācaspatimiśra, Sāṁkhya-tattvakaumudī, Calcutta Sanskrit Series, No. XV, 1935; N. C.—Nārāyaṇatīrtha, Sāṁkhyakārikā-candrikā, Benares

Sanskṛt Series, No. 9, 1906 ; Ś. J. — Śaṅkara, Sāṁkhyasaptatiṭīkā Jayamaṅgalā, Calcutta Oriental Series, No. 19, 1926 ; Y. D. — Yukti-dīpikā, Calcutta Sanskrit Series, No. XXIII, 1938.

(10) V. T., p. 5 ; G. Bh., p. 2 ; M. V., pp. 4, 5.

(11) Kārikā, 1b : dṛṣṭe sā'pārthā cennaikāntātyantato'bhāvāt. 見無因不然、不定不極故（金七十論、巻上）。

(12) Kārikā, 2a : dṛṣṭavadānuśravikaḥ sa hy aviśuddhi-kṣayātiśayayuktaḥ. 汝見随聞尓、有濁失優劣（金七十論、巻上）。ただし、汝見の汝は、如と訂正されるべきであろう。

(13) Kārikā, 1a : duḥkhatrayābhighātājjijñāsā tad-abhighātake hetau. 三苦所逼故、欲知滅此因（金七十論、巻上）。傍点、筆者。

(14) tad viparītaḥ śreyān vyaktāvyaktajña-vijñānāt (Kārikā, 2b).

(15) Kārikā, 20～55 ; 56～69.

(16) Kārikā, 64ff.

(17) G. Bh., p. 5 ; M. V., p. 14 ; V. T., p. 12.

(18) Kārikā, 6.

(19) V. T., ibid. ; Kārikā, 6.

(20) prativiṣayādhyavasāya (Kārikā, 5a).

(21) liṅgaliṅgipūrvaka (Kārikā, 5b).

(22) Kārikā, 6a : sāmānyatas tu dṛṣṭād atīndriyāṇāṁ pratītiranumānāt.

(23) アヴィアクタはジニャとともに、インドリヤを超越せるもの（atīndriya, 過根境）である。Kārikā, 6a.

(24) M. V., pp. 29～30 ; G. Bh., p. 13.

(25) V. T., p. 12 ; Kārikā, 17.

(26) この場合、vyakta-avyakta-jña は avyakta-jña-vyakta や jña-vyakta-avyakta 等と全同でない点に注意しなければならない。それは、vyakta・avyakta・jña をもって成立するから、三種の原理の序列を変換することが可能だとも考えられよう。このことは、しかし、形式論理的に意味をもっているとしても、'vyakta・avyakta・jña' —— 'avyakta・jña・vyakta' 等でない。——を標示する vyakta-avyakta-jña は、明らかに、avyakta-jña-vyakta —— avyakta・jña・vyakta を標示する——と

異なるのである。

(27) Kārikā, 17a : saṅghātaparārthatvāt. Cf. Kārikā, 20 ; 21.

(28) ジニャはしかし、アヴィアクタの場合と同様に、因中有果論（satkāryavāda）的に論証されるというのではない。ではなくて、ヴィアクタ・アヴィアクタが純粋に為他的であるかぎり、ジニャは存在しなければならないというのである。

二

以上において、三種の根本原理―ヴィアクタ・アヴィアクタ・ジニャの標示が認識根拠と存在根拠との秩序連関を示唆することを知りえたであろう。vyakta-avyakta-jña は認識根拠と存在根拠との逆対応を示唆している。およそサーンキヤの原理の認識はヴィアクタからでなければならない。ヴィアクタからアヴィアクタへ、さらにジニャへと次第しなければならないが、ヴィアクタは存在根拠にもとづく存在であって存在根拠ではない。ヴィアクタの存在根拠はアヴィアクタであり、さらにヴィアクタ・アヴィアクタの存在根拠としてジニャがある。この場合、ヴィアクタとアヴィアクタとの関係、ならびに、ヴィアクタ・アヴィアクタとジニャとの関係は、それぞれ相異する。ゆえに、vyakta-avyakta-jña の認識（vyaktāvyaktajña-vijñāna）――三句分別ともいうべきもの[1]――は、vyakta-avyakta の認識（vyakta-avyakta-vijñāna）と vyaktāvyakta-jña の認識（vyaktāvyakta-jña-vijñāna）とに分別して究明されなければならない。この点は、カーリカー第三に即して注目されよう。カーリカー第三にいう、「ムーラ・プラクリティは非変異である、マハット等七原理は自性にして変異である。十六原理はこれに対して変異である、プルシャは自性でもなく変異でもない。[2]」

ここには、vyakta-avyakta-jña をもって標示された三種の根本原理—ヴィアクタ・アヴィアクタ・ジニャが四種に分別せられ、この四種が「論の対象」[3]として限定概括されているのである。すなわち、論の対象としては、ムーラ・プラクリティ（mūla-prakṛti, 本性）と、マハット等七原理（mahadādyāḥ‥sapta）と、十六原理（ṣoḍaśaka, 十六諦）と、プルシャ（puruṣa, 真我）との四種がある。そして、これらは順次に、単に非変異・自性であるもの（avikṛti, prakṛtir eva）、自性にして変異であるもの（prakṛti-vikṛtir eva）、単に変異であるもの（vikāraḥ, vikṛtir eva）、自性でもなく変異でもないもの（na prakṛtir na ca vikṛtiḥ, anubhaya-rūpaḥ）、と限定概括されているのである。[4]

註釈によれば、ムーラ・プラクリティというのは、プラダーナ（pradhāna, 勝因）を意味する。[5]それは、トリグナーサットヴァ（sattva）・ラジャス（rajas）・タマス（tamas）の平衡態（sāmyāvasthā）であって、よく一切のものを生ずるものであり（sarvajanikā）、他のものより生ずるものでないから（ajanyatve sati）、すなわち、よくマハット等を生じ、しかもマハット等の他のものより生ずるものでないから、それゆえにプラダーナと称ばれるものである。[6]それは決して変異ではなくて（na vikṛtiḥ）、非変異（avikṛtiḥ）である。つまり、ただ能生性（utpādakatva）の原因（kāraṇa）であって、決して所生性（utpannatva）の結果（kārya）たるものではないのである。[7]これに対して、マハット等七原理は自性にして変異である（mahadādyāḥ prakṛti-vikṛtayaḥ sapta）。すなわち、マハット（mahat, 大）とアハンカーラ（ahaṅkāra, 我慢）と五タンマートラ（pañcatan-mātrāṇi, 五唯）というこれら七原理（sapta-tattvāni, 七諦）は、他のものの原因であるから自性であり（prakṛtayo'nyeṣāṃ kāraṇatayā）、かつ、それ自体結果であるから変異である[8]（vikṛtayaś ca kāryatayā

svayam)。マハットはプラダーナより生ずるものであるから〔プラダーナの〕変異（vikṛti）であり、よくアハンカーラを生ずるから〔アハンカーラの〕自性（prakṛti）である。アハンカーラはマハットより生ずるから〔マハットの〕変異であり、よく五タンマートラおよび十一インドリヤ（ekādaśendriyāṇi, 十一根）を生ずるから〔それらの〕自性である。五タンマートラはアハンカーラより生ずるから〔アハンカーラの〕変異であり、よく五マハー・ブータ（pañca-mahābhūtāni, 五大）を生ずるから〔五マハー・ブータの〕自性である。シャブダ・タンマートラ（śabdatanmātra, 声唯）はアハンカーラより生ずるから〔アハンカーラの〕変異であり、アーカーシャ（ākāśa, 空大）を生ずるから〔アーカーシャの〕自性である。スパルシャ・タンマートラ（sparśatanmātra, 触唯）はアハンカーラより生ずるから〔アハンカーラの〕変異であり、ヴァーユ（vāyu, 風大）を生ずるから〔ヴァーユの〕自性である。ガンダ・タンマートラ（gandhatanmātra, 香唯）はアハンカーラより生ずるから〔アハンカーラの〕変異であり、プリティヴィー（pṛthivī, 地大）を生ずるから〔プリティヴィーの〕自性である。ルーパ・タンマートラ（rūpatanmātra, 色唯）はアハンカーラより生ずるから〔アハンカーラの〕変異であり、テージャス（tejas, 火大）を生ずるから〔テージャスの〕自性である。ラサ・タンマートラ（rasatanmātra, 味唯）はアハンカーラより生ずるから〔アハンカーラの〕変異であり、アーパス（āpas, 水大）を生ずるから〔アーパスの〕自性である。このようにマハット等七原理は所生性にして能生性であるから、自性にしてかつ変異なのである[9]。これに対して、十六原理は単に変異である（ṣoḍaśakas tu vikāra eva）。というのは、十六原理はただ単に他のものより生ずるという結果性（kāryatva）のものであって、決して他のものを生ずるという原因性（kāraṇatva）をもたないからである[10]。十六原理とは、アハンカーラより生ずる十一インドリヤ、すなわ

ち、シャブダ等の五ブッディ・インドリヤ（pañca-buddhīndriyāṇi, 五知根）、ヴァーチ（vāc, 舌）等の五カルマ・インドリヤ（pañca-karmendriyāṇi, 五作根）、第十一器官・マナス（ekādaśaṁ manaḥ, 意）と、五タンマートラより生ずる五マハー・ブータとであって、これらは前述のごとく、ただ単に所生性であり能生性でないから、単に変異（vikāra, vikṛti）だと説かれるのである。[11] 一方、プルシャはこれに対して、他のものを生ずるという能生性をもたないから自性ではなく（na prakṛtir anutpādakatvāt）、かつ、他のものより生ずるという所生性をもたないから変異でもない（na vikṛtir anutpannatvāt）、前の三種の原理とまったく異なり、決して原因でもなく結果でもない（naivāsau kāraṇaṁ na ca kāryam）、それゆえに自性でもなく変異でもない、非自性・非変異なのである。[12]

かくて、vyakta-avyakta-jña をもって標示された三種の根本原理―ヴィアクタ・アヴィアクタ・ジニャが四種に分別せられ、この四種が論の対象として限定概括されている、ということを知りうるであろう。この場合、ヴィアクタの二種分別（dvividhavibhāga）ということに注意しなければならない。ヴィアクタの二種分別によって三種の根本原理は四種に分別―四種分別（caturvidhavibhāga）せられ、限定概括されているのである。ヴィアクタの二種分別とは、ヴィアクタがマハット等七原理と十六原理との二種に分別されていることであって、カーリカーでは、「マハット等七原理は自性（prakṛti, avikṛti）にして変異（vikṛti）であり、十六原理はこれに対して単に変異（vikāra, vikṛti）である」[13]という。ここに、ヴィアクタは、自性・変異なるもの―マハット等七原理と単に変異なるもの―十六原理との二種に分別されている。自性というのは能生性の原因たること、変異というのは所生性の結果たること。それゆえに、自性・変異なるマハット等七原理は原因・結果―因果（kāraṇakārya）なるもので

あり、単に変異なる十六原理は結果—果（kārya）なるものである。したがってヴィアクタは、マハット等七原理—因果なるものと、十六原理—果なるものとに分別されている、というべきである。(14)

このようなヴィアクタの二種分別は、総じてヴィアクタがdṛṣṭa-pramāṇaの対象であるかぎり、dṛṣṭa-pramāṇaに連関するヴィアクタの限定概括である。それは直接経験に連関して成立すると考えられる。直接経験にもとづいてヴィアクタの存在をみとめるかぎり、ヴィアクタは一方において因果なるマハット等七原理として、他方、十六原理として限定概括されえよう。(15) そしてこれを認識根拠として、アヴィアクタであるプラダーナとジニャであるプルシャとが限定概括されるのである。(16) ヴィアクタとして単に結果—変異（vikṛti）なる十六原理をみとめるならば、これに対して原因—非変異（avikṛti）なるアヴィアクタが必然的にみとめられよう、結果・ヴィアクタの存在根拠として。ただし、ヴィアクタとしては十六原理のほかにマハット等七原理があり、マハット等七原理が十六原理の原因であることをみとめるかぎり、原因・アヴィアクタはマハット等七原理—因果なるもの—ではありえない、それはマハット等七原理のほかなる第一原理・プラダーナでなければならない。このようにして、単に原因—非変異なるムーラ・プラクリティが総じてヴィアクタ一般に対して必然的にみとめられよう。ムーラ・プラクリティ（プラダーナ）はあらゆる結果・ヴィアクタの根本原因である。このもののほかにはいかなる根本原因も存在しないのである。あらゆる結果は結果として生ずる以前、すでに根本原因なるムーラ・プラクリティにおいて実在する。(17) もしそうでなければ、あらゆる結果は原因よりいかにして生じえよう。(18) そしてヴィアクタ・アヴィアクタをこのようにみとめるならば、これに対してジニャ・プルシャなるものはこれと全く相異する他者として、つまり、ヴィアクタ・アヴィアクタがただそのもののためにあるところの他者として、必然的にみとめられよう。因果あるいは単に

結果であるヴィアクタや、単に原因であるアヴィアクタと全く相異する他者というのは、決して原因・結果にあらざるもの、非因非果（akāraṇākārya）なるものでなければならない。「プルシャは自性でもなく変異でもない。」[19]

ところで、ヴィアクタの二種分別を前提とするアヴィアクタ・ジニャのこのような限定概括は、ヴィアクタ・アヴィアクタ・ジニャの算数（Sāṁkhya）ということを意趣するのである。この点、さらに留意されなければならない。ヴィアクタの二種分別はヴィアクタの多（aneka, bahutva）ということを意趣する。「マハット等七原理は因果なるものであり、十六原理は単に果なるものである。」[20] 明らかにヴィアクタは多なるものである。多なるヴィアクタを前提とするかぎり、アヴィアクタ・プラダーナは一（eka）でなければならない。というのは、ヴィアクタに対するアヴィアクタは単に果なるヴィアクタ・十六原理の因たるのみならず、因果なるヴィアクタ・七原理の因である。このことはアヴィアクタ・プラダーナが単に多なる果に対する多なる因ではなくて相対的因果を超えた唯一因（ekakāraṇa）であることを意味するであろう。「アヴィアクタはヴィアクタに反する。無因（ahetumat）・恒常（nitya）・一である。」[21] では、ジニャ・プルシャはこれに対してどうか？ 非因非果なるジニャ・プルシャは、ヴィアクタ・アヴィアクタの存在根拠として、ヴィアクタ・アヴィアクタと全く相異する他者であるから、単に多なるヴィアクタのごとく多ではない。と同時に、単に一なるアヴィアクタのごとく一でもない。もっとも、単に多なるヴィアクタのごとく多でないならば、それは一ではないか？ 単に一なるアヴィアクタのごとく一でないならば、それは多ではないか？ ジニャ・プルシャが多でないと同時に一でないということは矛盾である、と考えられるかも知れない。事実、プルシャは多であると説かれ、また、一であると解釈されうる。「生・死・器官は各別決定であるから、活動は非同時的であるから、トリグナ所成は別異であるから、プルシャは多である。」[22] ここに、プ

ルシャは多であると説かれている。また、「ヴィアクタはトリグナ所成、不相離、対象、平等、無智、能生である。プラダーナもまた同様である。プルシャはこれと反対でありかつ同様である。」[23] ここには、プルシャが一であると解釈される根拠がある。しかしながら、ジニャ・プルシャは、ヴィアクタ・アヴィアクター—アジニャ（無智者）なる—と全く相異する他者なるがゆえに、単に多なるヴィアクタのごとく多ではない。[24] もしそのように多であるならば、多なるヴィアクタと区別されがたいであろう。と同時に、単に一なるアヴィアクタのごとく一ではない。[25] もしそのように一であるならば、一なるアヴィアクタと区別されがたいであろう。つまり、ジニャ・プルシャは非因非果なるものとしてあらゆる因果のカテゴリ——これは総じてヴィアクタ・アヴィアクタをもって摂められる——を超えているから、多でなく一でもない。ただし、ヴィアクタ・アヴィアクタとの連関において積極的にいえば、ジニャ・プルシャは一であり多である。「プルシャは、トリグナ所成にして多であるヴィアクタの反対であり、アヴィアクタのごとくである。」[26] このことは、ジニャ・プルシャが一であることを示唆するとみられるであろう。そして「生・死・器官—トリグナ所成—の各別決定のゆえにプルシャは多である。」[27] もっとも、ジニャ・プルシャは一であり多であるといっても、多なるヴィアクタ、ないし、一なるアヴィアクタと全く同じでないことは、さきにふれたとおりである。したがって、一と多とを単に差別するのみであるならば、一にして多なるジニャ・プルシャの算数ということは全く不可能となるであろう。[28]

以上、三種の根本原理の標示と限定概括とについて論究せられた。これによって、三種の根本原理—ヴィアクタ・アヴィアクタ・ジニャがどこまでもサーンキヤ的に認識根拠と存在根拠との逆対応を示唆するものとして分別されるべきであり、vyakta-avyakta-jña の認識が vyakta-avyakta の認識（因果観）と vyaktāvyakta-jña の認識

（超因果観）とに分別して究明されるべきである、ということを知りうるであろう。このことはサーンキヤの特異な転変説ないし転変説一般の展望[29]のために留意すべき点であると考えられる。

註

（1）Cp. caturvidha-vibhāga (Cf. Kārikā, 3).

（2）mūlaprakṛtir avikṛtir mahadādyāḥ prakṛtivikṛtayaḥ saptal
ṣoḍaśakas tu vikāro na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣaḥ ‖
本性無変異、大等亦本変、十六但変異、智者非本変（金七十論、巻上）。

（3）śāstrārtha; V. T., p. 13.

（4）M. V., p. 10 ; V. T., idid.

（5）G. Bh., p. 3 ; M. V., p. 9 ; V. T., ibid.

（6）V. T., ibid. ; Kārikā, 11 ; 12 ; 13 ; N. C., p. 3. ; M. V., p. 10.

（7）M. V., p. 9 ; V. T., ibid.
あらゆる結果の根本原因であり、このもののほかにはいかなる根本原因も存在しないところのムーラ・プラクリティは、いわゆる因中有果（satkārya ; Kārikā, 9）の立場から要請された第一原理だといえよう。もしこのムーラ・プラクリティが存在しなければ、無限後退ということが生ずるであろう。（V. T., ibid.）

（8）M. V., ibid. ; V. T., ibid.

（9）G. Bh., ibid. ; M. V., pp. 9～10 ; V. T., ibid.

（10）M. V., p. 10.

（11）G. Bh., ibid. ; M. V., ibid. ; V. T., ibid.

（12）M. V., ibid.

（13）mahadādyāḥ prakṛtivikṛtayaḥ sapta ; ṣoḍaśakas tu vikāraḥ (Kārikā, 3).
大等亦本変、十六但変異（金七十論、巻上）。

(14) ここに、アヴィアクタの結果であるヴィアクタの因果の連関—体系というものが、いいかえると、総じて縁起するヴィアクタの縁起性が示唆されている。縁起（paṭicca-samuppāda, pratītya-samutpāda）というものはこのような因果の連関—体系を措いて他に存しえないから（有支縁起説参照）。因が果となり果が因となる交互因果というものは、このような因果の連関—体系を前提として成立すると考えられる。

(15) Kārikā, 6.

(16) Kārikā, 8 ; 17.

(17) satkāryaṁ kāraṇa-vyāpārāt prāgapi(V. T., p. 41).

(18) Cf. Kārikā, 9 : asadakaraṇād upādānagrahaṇāt sarva-saṁbhavābhāvāt | śaktasya śakyakaraṇāt kāraṇa-bhāvāccaca satkāryam ‖ 無不可作故、必須取因故、一切不生故、能作所作故、随因有果故、故説因有果（金七十論、巻上）。

(19) Kārikā, 3b : na prakṛtir na vikṛtiḥ puruṣaḥ.
非自性・非変異にして非因非果であるプルシャというごとき原理は、自性変異—因果の立場からみると、単に考えられた原理にすぎないようであるが、しかしそれは、非因非果なるものとして因果の立場を超えている。しかも因果の立場は、このような因果の立場を超えた立場、超因果の立場との不離なる連関においてある、という点に留意すべきではなかろうか？ アヴィアクタよりのヴィアクタの生成展開ということは、アヴィアクタとジニャ・プルシャとの結合を契機とするのである（Kārikā, 21~22）。このことは、縁起の成立の問題に対して重要な示唆を投げかけるであろう。

(20) Cf. Kārikā, 3.

(21) Kārikā, 10b. ここに説かれているアヴィアクタの一ということは、ヴィアクタの多（aneka）における一であるともみられるようであるが、しかし決してそうではない。それは絶対的一を意味する。絶対的一なるアヴィアクタが変現（生成展開）して多（非一）なるヴィアクタとなるのである。多なるヴィアクタ（mahadādi-liṅga）の成立はこれを措いてほかにはない。絶対的一なるアヴィアクタ—遍在するもの—から相対的多なるヴィアクタへ、ここに一、即、多の論理が窺われよう（転変説の基盤）。

(22) jananamaraṇakaraṇānāṁ pratiniyamād ayugapat pravṛtteś ca |
puruṣabahutvaṁ siddhaṁ traiguṇyaviparyayāc caiva ‖ 18 ‖

(23) triguṇam aviveki viṣayaḥ sāmānyam acetanaṁ prasavadharmi |
vyaktaṁ tathā pradhānaṁ tadviparitas tathā ca pumān ‖ 11 ‖

(24) Cf. Kārikā, 11b : vyaktaṁ tathā pradhānaṁ tad-viparītas tathā ca pumān. この点に関する諸註釈の註解は十分に適切だとはいいがたい。

(25) Cf. Kārikā, 18b : puruṣabahutvaṁ siddhaṁ traiguṇyaviparyayāc caiva. Cp. Kārikā, 11b.

(26) Cf. Kārikā, 11 ; 10.

(27) Kārikā, 18.

(28) ジニャ・プルシャの多ということは、カーリカー第十八において明らかであり、一般にヴィアクタの多ということと同一視されるが、これは正しくない。ジニャ・プルシャの多は bahutva であり、ヴィアクタの多は aneka であって、両者はそれぞれリテラリに相異するからである。この相異は言葉の単なるアヤにすぎないようでもあるが、しかしそうではない。ジニャ・プルシャは、トリグナ所成なるヴィアクタに反するがゆえに、ヴィアクタの多 aneka—アヴィアクタの eka に対する—と相異しなければならない。この点、プルシャの多ということ (puruṣa-bahutva, 各我義) をもって示唆されていると考えられる。

'puruṣa-bahutva' はカーリカーによると、一切生類の生・死・器官の各別決定ということを根拠として確認される。一切生類において生・死・器官の各別決定ということは争うべからざる事実であるが、これは、puruṣa-bahutva ということを確認させる。すなわち、puruṣa-bahutva は一切生類の生・死・器官の各別決定という事実からして認められなければならない。このような証明の過程をみると、puruṣa-bahutva は一切生類が即する無量の諸仏—恒河沙数ともいわれる—の無量無数ということを想起させるであろう。一切生類 (衆生) —悉有仏性なる—こそ、悉皆成仏を保証されているからである。

一方、ジニャ・プルシャは同様である (tathā ca pumān) と説かれるが、これは、ジニャ・プルシャがアヴィアクタのごとくであるということを意味するにすぎない。ジニャ・プルシャはアヴィアクタに反するから、アヴィアクタと同一視されてはならない。但し、プルシャは同様であるということは、諸註釈においても概ねカーリカー第十に連関して解釈され、その結果、プルシャはアヴィアクタと同じく一であるとみなされたが、ここに問題がある。というのは、プルシャは事実上、一ではなくて、一なるアヴィアクタのごとくであるにすぎない。アヴィアクタに反して、非因非果 (超因果) であるから (Cf. Kārikā, 19)。

(29) 大乗仏教の〔唯〕識転変説 (vijñāna-pariṇāma-vāda) においては、周知のごとく、総じて我・法の仮説 (思想) を摂するヴィジニャーナ (vijñāna, 識) の転変 (pariṇāma) が、第一転変 vipāka (異熟)・第二転変 manas (思量)・第三転変 vijñaptir-viṣayasya (了境) の三種をもって限定概括されている。そこには、認識根拠と存在根拠との逆対応を示唆するヴィジニャー

ナ原理の転変の秩序連関が窺われよう。この場合、第一転変 vipāka は第八識、第二転変 manas は第七識、第三転変 vijñaptir-viṣayasya は前六識と称ばれ、また、第一転変 vipāka は根本識、第二転変 manas と第三転変 vijñaptirviṣayasya とはこれに対して転識（末識）と称ばれる点、注目に値しよう。（Vasubandhu, Triṁśikāvijñapti-kārikā, 1～16；17.）

（文学部教授）