OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ヴァイシェーシカ・スートラにおけるアートマン
Author(s)	安達, 俊英
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1985, 19, p. 5-21
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/5523
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

ヴァイシェーシカ・スートラにおけるアートマン

安達俊英

はじめに

初期ヴァイシェーシカ学派におけるアートマンについては、既に幾人かの諸先学によって論及がなされてきた。[1] そして、それらの諸研究では、当然のことながら、アートマン論と解脱論との関係についても言及がなされているのであるが、その場合、その関係を本来的なものとみるか、或いは、学派の発達史上のある段階で結びついたものと考えるかで見解の相違がみられる。例えば、宮坂宥勝博士はアートマンと解脱の本来的で深い関係を主張されている。[2] これに対し、E. FRAUWALLNER 博士は、戦後のヴァイシェーシカ研究で最も重要な位置を占めている『インド哲学史　第2巻』の中で次のように論じておられる。[3] まず自然哲学学派においては、本来、アートマンは世界構成要素の一つにすぎなかった。その場合、そのアートマンは個我であって、限定量を有し、運動を伴い、死に際して身体から離脱してゆくものであり、また同時に諸々の心的作用の主体でもある。ところが後になって、外部から解脱論が体系内に取り込まれてくると、元来は単なる世界構成要素の一つであったアートマンがその解脱論と結びつき、その為に唯物論者の攻撃をうけることになって、逆にヴァイシェーシカ派の側でアートマンの存在論証が行われるようになる。さて、このような古いアートマン観に決定的な変化をもたらしたのが不可見力（adṛṣṭa）である。即ち、不可見力がアートマンと結びつくことによってアートマンは極大量を有するようになり、それによって運動を失い、次第にウパニシャドのア

ートマンに近づいていった。以上がFRAUWALLNER博士の見解の骨子である。

さて、今紹介した両博士の見解の相異は、一つには、資料に対するアプローチの方法の違いに起因すると思われる。即ち、宮坂博士が*Vaiśeṣika-sūtra*（以下VS）や*Padārthadharmasaṅgraha*（以下PDh）のみならず、仏教文献などに引用されたヴァイシェーシカ学派の教説を統一的・総合的にまとめておられるのに対し、FRAUWALLNER博士はそれらを成立年代等に従って分析的・歴史的に検討し[4]、学派史を構築しようと意図されているからである。ただ、両博士の研究においては、ヴァイシェーシカ学派の最古の文献であるVSそのもののみに即しての文献的検討はなされていない。そこで、本稿では、対象とする文献をVSに絞って上記の問題を再検討したいと考える。そうすると、結論的にはFRAUWALLNER博士とは異った見解に達せざるをえないように思える。確かに、FRAUWALLNER博士もアートマンと解脱論との関係を否定されている訳ではないが、本来的なものとはみておられない。しかしながら、VSの中でアートマンを説く第3章（特に第2日課）は明らかにオリジナルなVSに含まれていたものであり、しかも、そこでなされるアートマンの存在論証は輪廻・解脱論と結びついているとみなされるので、少くともVSからみる限り、アートマンと解脱論の結びつきは本来的なものであったと考えるのである。そこで、この点を以下で論証してみよう。

一

VSは第1章で実体等の句義間の共通性（sādharmya）と個別性（vaidharmya）を述べた後、第2章冒頭でCandrānanda（以下C）が註釈しているように、第2～3章で各実体の個別性を説く。まず、第2章では地から方位に至るまでの7実体について述べ、第3章でマナスとアートマンに言及する。ただ、その叙述形式や内容の点からして、第2章に直接つながるの

は第3章第2日課（Ⅲ.ii）であって、第1日課はアートマンの存在論証のみを扱うという点で特異な一節といえる。そこで、まず第2日課の方から考察してゆこう。

ここでは、まずマナスが、そして次にアートマンが説かれるが、両実体とも第2章の直接知覚されない風などの諸実体の論述形式に従って論述されており[5]、特にアートマンはその論述形式のモデルとなった風の一節（Ⅱ.i. 9～19）とよく一致している。即ち以下の如くである。

	ātman(Ⅲ.ii)	風（Ⅱ.i）
＊āt（man）の証因（liṅga）	4	——9～(10)
＊āt.の実体性・常住性	5	——11～13
āt.の証因に対する反論者の論難	6～8	＝＝15～17
Vaiśeṣika 派の応答	9	——18～19
それに対する再批判	10～11	
Vaiśeṣika 派の応答	12～14	
＊āt.の多であること	15～17	—— 14

（——対応、＝＝ほぼ全同）

このうち、＊の項目は、他の直接知覚されない諸実体とも共通である。この事実からも、このⅢ.ii のアートマンについての一節がオリジナルな VS の一部をなしていたこと、そしてそれ故、アートマンが9種の実体の一つとして体系の一部を形成していたことは疑う余地のない事実といえよう。

さて、それでは、そのようなアートマンがⅢ.ii.4 以下ではどのように説かれているのか。この点を、特にⅢ.ii.4 以下の多くの部分を占めるアートマンの存在論証と輪廻・解脱論との関係からみてゆきたい。

まず、先にも述べたように、Ⅲ.ii.4 はアートマンの証因を説くスートラで、他学派の古い諸文献にも、屢々、引用、及び転用され[6]、VS 中でも最も重要なスートラの一つである。

prāṇāpānanimeṣonmeṣajīvanamanogatīndriyāntaravikārāḥ sukha-duḥkhe icchādveṣau prayatnaś cety ātmaliṅgāṇi. (Ⅲ.ii.4)
出息・入息・閉目・開目・生命力・マナスの動き・〔知覚がなされた感覚器官とは〕別の感覚器官の変化と楽・苦と欲望・嫌悪と意志力とが、アートマンの〔存在を推論させる〕証因である。

これらの証因は、前半と楽・苦以下の後半とに分けられる。そして、前半は身体的機能、後半は心的機能の面からまとめられていて、全体として、それら諸機能の主体、或いは支配者としてのアートマンの存在を推論させるものといえよう。このうち、後半の5つの証因はアートマンの属性でもある。

ただし、これら5つの属性は、FRAUWALLNER 博士が考えられていたような[7]、ただ単に様々な心的作用をまとめただけのものではない。特に、楽・苦・欲望・嫌悪については、niḥśreyasa 論、即ち解脱論を述べる Ⅵ.ii.12以下[8]で、輪廻への過程を説く際に重要な働きを担っている。この Ⅵ.ii.12からの一節では、まず最初に貪欲 (rāga) の生じる原因として、楽 (sukha)、満足 (tṛpti)、不可見力 (adṛṣṭa) をあげるが、このうち後二者は、結局、楽に集約できると思われる。そして、この貪欲の原因論の一節にひき続き、次のような重要なスートラが説かれる。

icchādveṣapūrvikā dharmādharmayoḥ pravṛttiḥ. (Ⅵ.ii.17)
善き果報・悪しき果報に向かわしめる活動は、欲望と嫌悪に基く。

即ち、欲望 (icchā) と嫌悪 (dveṣa) に基いた活動によって、dharma・adharma が生じるということである。ところで、ここの icchā というのは先程の rāga とシノニムであると考えられるので[9]、このことより、sukha から icchā (rāga) が生じるという筋道がたどれる。そして、それ

に対応させて、duḥkha から dveṣa が発生するとすると、Ⅵ. ii. 12～17 では sukha・duḥkha から icchā・dveṣa が生じ、それらに基く活動から dharma・adharma が蓄積されることが説かれているといってよい。そして、更に、

tataḥ saṁyogo vibhāgaś ca. (Ⅵ. ii. 18)
それ故に、〔身体などとの〕結合と分離がある。

…… dharmādharmābhyāṁ śarīrādisaṁyogo vibhāgaś cety evam anādir ayaṁ ghaṭīyantravad āvartate jantuḥ／(C's vṛtti)
…… 善き果報・悪しき果報によって、身体などとの結合と分離とがある。かくして生類は無始以来、水車の如く輪転する。／

と続く。Cの註釈からもわかるように、このスートラは、前のスートラで説かれた dharma・adharma の蓄積が輪廻の原因となることを説くものである。[10] 従って、sukha・duḥkha・icchā・dveṣa が輪廻の重要な原因であることは明らかであるといえよう。

さて、この輪廻を断ち切る為には、当然、その根本原因である sukha・duḥkha を抑制することが必要であるが、その為には、アートマンに sukha・duḥkha がないことと定義されるヨーガが有効な手段となろう。このヨーガは物理的な運動を扱う第5章で説かれる。特にその第2日課は各実体の運動の原因を、地・水・火・風・マナス・アートマンの順で解説してゆくのであるが、この中のマナスの運動の一節で、最初にマナスの一般的な運動の原因を説いた後、マナスの運動との関連からヨーガの定義を行う。

ātmendriyamano'rthasannikarṣāt sukhaduḥkhe. tadārambha ātmasthe manasi saśarīrasya sukhaduḥkhābhāvaḥ. sa yogaḥ.

(V. ii. 16～17)

アートマンと感覚器官とマナスと対象の接触から、楽と苦が生じる。〔しかし〕マナスがアートマンに安住している時、それ(=接触)の形成はないので、身体を有する〔アートマン〕に楽も苦も生じない。そのことがヨーガである。(11)

このように、アートマンの証因であり属性でもある sukha・duḥkha・icchā・dveṣa は、輪廻の原因論の中で重要な役割をはたし、逆にそれらを止滅させることによって、解脱へ向かうことが可能なのである。これら4つの証因については、上記の箇所以外では、属性のリスト(I. i. 5)と当のアートマンの証因のリスト(III. ii. 4)を除くと、あとは第10章で楽・苦がアートマンの独立した属性であることが説かれるのみである。この事実からして、上記の4つの証因は、単に心的作用を分析的にまとめたものというにとどまらず、輪廻・解脱論を前提としてまとめられたと考えてよいであろう。

ところで、アートマンの証因のリストの後半には、上述の4つの証因以外に意志力(prayatna)が含まれていたが、実はこの証因も輪廻・業と無関係でない。VS において意志力は、おおむね、意識的運動の原因として説かれる(cf. I. i. 27, V. i. 1, 9, 13)。中でも V. i. 1 は一般的な身体の運動を述べていて、意志力の働きを代表する。

ātmasaṁyogaprayatnābhyāṁ haste karma. (V. i. 1)

手の運動は、〔手と〕アートマンとの結合と意志力から生じる。

即ち、身体運動が意志力を原因としていることを説いたスートラである。この場合の身体運動は確かに一般的なものであって、特に輪廻・業に結びつくような表現はない(12)が、これは第5章の性格からして、むしろ当然かも

しれない。しかしながら、逆に考えれば、身体に関するすべての意識的運動は意志力に基くものであるといえるので、先に引用した Ⅵ. ii. 17で説かれる活動、即ち dharma·adharma の原因となる icchā·dveṣa に基く活動についても、その活動の具体的な身体作用の直接的原因は意志力であるということになる。(13)

更にまた、次の点からも意志力は輪廻と無関係ではない。先程引用したヨーガの定義の中で、アートマンなどの四者の接触から楽・苦が生じ、逆に「マナスがアートマンに安住する時」それらが発生しないと説かれていたことからして、マナスの働きが輪廻の根本的原因である楽・苦の発生にかかわっていることは明らかである。ところで、そのマナスの働き自体も意志力に起因する。なぜなら、マナスの運動も、手の運動同様、アートマンとの結合と意志力とによると考えられていたからである（cf. Ⅴ. ii. 15)。このような事実から、意志力（prayatna）は意識的な身体活動の直接的な原因としてだけでなく、楽・苦の間接的な原因としても、輪廻の原因論と結びついているといえるのである。

従って、アートマンの証因であり属性でもある楽・苦・欲望・嫌悪・意志力といった心的作用は、輪廻・解脱論を念頭においた上でまとめられたのではないかと考えられるのである。

さて、これまで議論してきたアートマンの証因に対しては、はじめにも述べたように、対論者からの論難が加えられる（Ⅲ. ii. 6～8)。(14) 反論の主旨は、アートマンの諸証因とアートマンの関係が、角と牛などの場合とは異って不可見であるので、そこで、そのような場合に有効な sāmānyato dṛṣṭa という推論方法を用いるのであるが、その方法によっても、それらの証因の基体が確かにアートマンであって他の実体でないことが確認できないから、結局、アートマンの存在は聖典に基かざるをえないというものである。

この論難に対し、ヴァイシェーシカ派は“私 aham”という語を持ち出

して反論する（Ⅲ. ii. 9）。即ち、「私は楽を有する（aham sukhavān）。」というように、aham という語と sukha 等の証因とは「（基体が同一であることを意味する）同格関係にあるから（aikādhikaraṇyāt）」、prāṇa 等や sukha 等の証因は、確かにアートマンの証因であることが確定するという。ところが、対論者は以下に引用するように、aham という語がアートマンではなく、身体を表示するものであると主張する。

> devadatto gacchati viṣṇumitro gacchatīti copacārāc charīrapratyakṣaḥ. （Ⅲ. ii. 11）
> “デーヴァダッタが行く、ヴィシュヌミトラが行く„ という間接的表現からして、〔デーヴァダッタなどの語は直接的には身体を表現するものであることがわかるので、“aham„ という語も、アートマンでなくて〕身体に対する直接知覚を含むものである。

この論難に対し、ヴァイシェーシカ派は、その間接的表現の真の対象が何か確定しない（sandigdha）と批判（Ⅲ. ii. 12）した上で、自説を示す。(15)

> aham iti pratyagātmani bhāvāt paratrābhāvād arthāntarapratyakṣaḥ. （Ⅲ. ii. 13）
> “私„ という〔語〕は、個々の内なるもの（=アートマン）を意味するものであって、他のもの（=身体）を意味するものでないから、〔身体〕以外のもの（=アートマン）に対する直接知覚を含むものである。

そして次のスートラは、C に従えば、aham という語が、身体でなくアートマンに対する直接知覚を含むものであることの根拠を含意しているようである。

na tu śarīraviśeṣād yajñadattaviṣṇumitrayor jñānaviśeṣaḥ. (Ⅲ. ii. 14)

ヤジュニャダッタ・ヴィシュヌミトラ〔それぞれ〕に個有の身体〔を見た〕から〔といって〕、〔我々に、その二人それぞれに〕個有の〔楽などに対する〕知が生じるというわけではない。

即ち、もし、aham という語が身体を表示するのであれば、身体はすべての人々に知覚されるものであるから、他の人々によっても、その身体に対し aham という語が使われることになってしまうであろう。ところが、アートマンにはこのような不合理は生じないので、aham はアートマンを表示するものである。と、このようにCは注釈する。

さて、以上の aham を廻る議論は、勿論、prāṇa 等や sukha 等が、身体などの証因ではなくて、確かにアートマンの証因であることを明確にする為のものであったのではあるが、同時に今みた如く、その底流には、アートマンと身体が明確に区別されねばならないという大前提が存在するようにみうけられる。そして、おそらくそこには、業の問題が意識されているのであろう。即ち、業の保持者、輪廻の主体として、無常なる身体ではなくて、永遠なるアートマンが必要であったという事実が窺われるのである。[16] このことは、結局、業や輪廻が考えられていたからこそ、アートマンが体系の中に必要であったという推測を導き出す。

事実、VS において、アートマンは業の保持者とみなされていた。ヴァイシェーシカ学派の場合、業にあたる概念は dharma·adharma である。これは、先に引用した Ⅵ. ii. 17～18で dharma·adharma が活動の結果蓄積されたものであり、しかも、輪廻の原因となると説かれていたことからも明らかである。更に、それがアートマンの属性と同じ扱いをうけていたことは、村上真完博士の御指摘[17]の通り、Ⅵ. ii. 6～7より帰結されうるであろう。そして、このような業の保持者としての性格を持つアートマンが、

自身、輪廻の主体となることは容易に想像できることである。実際、アートマンは輪廻の主体として、身体との結合・分離を繰り返すと考えられていたようだ。[18] そうすると、以上のように、業の保持者、輪廻の主体として、無常なる身体から峻別されるアートマンが、輪廻・解脱論と全く無関係に単なる世界構成要素の一つとして体系に取り込まれたということは、VS内部によほど大きな断層を認めない限り、不可能と思えるのである。

二

さて次に、第1日課の検討に移る。この第1日課については、諸註釈間や研究者の間で解釈に相異があるが、PDh のアートマン章とおおよそ一致するCの註釈に従って以下を論じることにする。さてこの第1日課は、先にも述べたように、アートマンの存在論証だけに焦点を絞っているという点で、第2～3章の中で特異な一節である。その存在論証は次の3項目から成る。①第一番目の論証とそれに関連して liṅga, apadeśa 論を説く一節（Ⅲ. i. 1～12）②第二番目の論証（Ⅲ. i. 13）③第三番目の論証（Ⅲ. i. 14)。このうち、第一、第二番目の論証は、後の引用からもわかるように、アートマンの属性の一つである jñāna による存在論証といえ、また、liṅga, apadeśa 論も当然、jñāna 論に含まれるものであることからして、この第1日課は③の Ⅲ. i. 14 を除いて、大部分が jñāna とかかわっているということができる。そこで私は、この事実とⅢ. ii. 4 のアートマンの証相の中に jñāna がないという事実より、第1日課と第2日課の関係を次のように推理する。つまり、まず本来は jñāna もアートマンの証因のリストに含まれていた。ところが、ヴァイシェーシカ派の存在論を支えるものとして知識論が発達してくるに伴い他の証相に比べて jñāna の重要性がいよいよ増大し、ついに jñāna による存在論証が独立して説かれるようになった。さて、スートラが編纂される際、この jñāna による論証は Ⅲ. ii. の前に置かれることとなるが、それは、アートマンにおける jñāna の重要性と jñāna

が属性のリストの中で sukha 等より前に置かれていることとに起因するのではないかと考える。以上は私の仮説であるが、Ⅲ.ii でマナスやアートマンが説かれるのを、Ⅲ.i で jñāna が説かれたからであるとする解釈[19]が存在することは、その傍証になると思われる。

ところで、このⅢ.i の jñāna 論が発達したものであることは、Ⅲ.i. 8～12の liṅga apadeśa 論から察せられる。なぜなら、この部分の liṅga 論は明らかに〝関係〟の概念が導入されていて、単なる〝しるし〟というような意味あいの liṅga[20] から発達しているし、更に、正しくない理由句 (anapadeśa) について説くのも liṅga と liṅgin の〝関係〟が意識されていると考えられるからである。また、この anapadeśa 論が説かれること自体も、初歩的ではあるが論理学史上一つの進歩であるということができ、更に、この anapadeśa 論が後に因の三相説と結びつく[21]ことを考えあわせると、Ⅲ.i. 8～12の liṅga, apadeśa 論[22]は、後世のインド論理学発展の一つの出発点をなすものといえよう。

ただ、この部分、特にⅢ.i. 8 との関係で問題になるのが、第一番目の存在論証、即ちⅢ.i. 2の解釈である。Ⅲ.i. 2は次のように説く。

> indriyārthaprasiddhir indriyārthebhyo 'rthāntaratve hetuḥ. (Ⅲ.i. 2)
> 感覚器官と〔その〕対象とが世間一般に承認されていることは、感覚器官と〔その〕対象より他のもの (=アートマン) が存在することに対する理由である。

即ち、認識されるもの (grāhya) である対象 (artha) と認識の道具 (grahaṇa) である感覚器官 (indriya) が一般に承認されていることは、認識主体 (grahītṛ) としてのアートマンの存在を推論せしめるというのである。このスートラに続いて対論者の論難がある。これは、Cによると indriya

が grahītṛ であってなぜいけないかというもので、これに答えて Ⅲ.i.4～6で、indriya が ajñāna であるからと説く。そして、また再度、Ⅲ.i. 2の因に対して対論者が批難する（Ⅲ.i. 7）。Cによると、その批難とは、Ⅲ.i. 2の因、即ち indriyārthaprasiddhi は indriya や artha に関係するのであって、アートマンとは無関係であるというものである。そこで、これに答えて、Ⅲ.i. 8で saṁyogin, samavāyin, ekārthasamavāyin, virodhin, という四種の正しい証因を提示する。さて、Cはこれらの証因を詳しく説いた後、Ⅲ.i. 7の反論に次のように答える。即ち、感覚器官の作具性（karaṇatā）や対象の対象性（karmatā）は内属しているもの（samavāyin）であるから、アートマンの証因である。ただ、作具性と対象性はアートマンに内属するものでないと反論者が言うなら、確かにそうではあるが、論式は別であるといって、次の論式を提示する。「感覚器官は作者によって使われるべきものである。作具であるから、斧などの如し。(indriyāṇi kartṛprayojyāni karaṇatvād vāsyādivat)」このCの註釈の意図するところは必ずしも明白でないが、宇井博士のようにⅢ.i. 2を反論者の前主張とみることができない[23]限り[24]、Ⅲ.i. 8までのスートラを整合的に解釈するには、Ⅲ.i. 2の indriya や artha とアートマンの関係を四種の正しい証因の一つで認めざるをえない。その場合、考えうるのは saṁyogin である。或いはC自身も、karaṇa と karman に対する kartṛ の関係を saṁyoga と考えていたのかもしれない。そうすると、Ⅲ.i. 2の存在論証は元来、次の如き意味であったのではないか。即ち、斧が木を切るという行為を行っている時、そこに結合している作者が推論されるように、感覚器官が対象を認識する時、そこに結合しているアートマンが推論されると。もし、Ⅲ.i.2をこのように解釈できれば、Ⅲ.i. 8との関係も一応理解可能であり、更に第二番目の存在論証（Ⅲ.i.13）にもうまくつながる。

ātmendriyamano'rthasannikarṣād yan niṣpadyate tad anyat.

(Ⅲ.i.13)

アートマンと感覚器官とマナスと対象の接触から生じたもの(=jñāna)は〔アートマンの存在を知らしめる〕他の(=Ⅲ.i.2の理由とは別の)〔理由〕である。

ここでは明らかに、jñāna が ātman に samavāya することを用いて存在論証している。即ち、四種の liṅga のうちの samavāyin にあたる訳である。そうすると、この jñana に関連する2つの存在論証は saṁyogin と samavāyin を用いたものであるということになって、Ⅲ.i.8の liṅga 論と整合するものと思われる。以上、Ⅲ.ii とⅢ.i との関係、及びⅢ.i の解釈について仮説を提出してみた。

ところで、上記の2つの存在論証は明らかに認識論的な側面からなされたものであるが、輪廻論と全く無関係という訳でもない。なぜなら、四者の接触から生じるのは jñāna だけでなく、前出のヨーガの定義から明らかなように、輪廻の原因となる sukha･duḥkha も発生するからである。また、Cがそのヨーガの定義に対する註釈の中で、アートマン等の四者の接触は「知識の原因であるから、楽と苦を生ぜしめる(jñānakāraṇatvena sukhaduḥkhe janayati)」(Ⅴ.ii.16)と説いていることも、その傍証となろう。

さて、最後に残った第三番目の存在論証は次のようなものである。

pravṛttinivṛttī ca pratyagātmani dṛṣṭe paratra li gam iti.
(Ⅲ.i.14)
個々の内なるもの(=身体)にみられる活動と〔活動の〕抑制は、〔身体の〕他に〔アートマンの存在する〕証因である。

即ち、Cの註釈によれば、身体にみられる合目的で意識的な行動は、意志力(prayatna)を持つもの、即ちアートマンの存在を推論せしめるという

意味である。ところで、このスートラも輪廻論とかかわる。Cはこのスートラに対する註釈の中で、活動 (pravṛtti) は利益となるもの (hita) に対し、逆に活動の抑制 (nivṛtti) は不利益となるもの (ahita) に対し生じると述べているが、この関係をもう少し詳しくみてゆくならば、利益になるもの・不利益になるものに対し、まず、sukha·duḥkha が生じ[25]、それに基いて icchā·dveṣa が発生し、そして、活動とその抑制という身体活動（この身体活動は、おそらく、Ⅵ. ii. 17の pravṛtti にあたるであろう[26]）が現前してくるものと考えられる。そうすると、この過程は前に述べたⅥ. ii. 12以下の輪廻への過程と一致する。従って、この pravṛtti, nivṛtti によるアートマンの存在論証も、輪廻・解脱論を意識しつつなされたものといえよう[27]。

三

以上でⅢ. iの3つの存在論証も輪廻・解脱論と無関係でないことを示したのであるが、上述したように、Ⅲ. i は jñāna 論に基くアートマンの存在論証が、そのまま jñāna 論でもあるという特性を持っていた。ところで、jñāna 論とアートマン論との関係は、発達した jñāna 論を説く第8～10章の中でもみられる。アートマンの属性としての jñāna を論ずる中、第8章で主に属性等に対する直接知覚を説いた後、Cによれば、第9章では推論を説くという。この中で、Ⅸ. 18は laiṅgika、即ち推論を定義しているのだが、この直前の一節（Ⅸ. 13～17）は yogipratyakṣa を説くものであって、ここで、アートマンとマナスの特殊な結合からアートマンや極微等に対し、また、アートマン等の四者の接触から微細なもの等に対し、更にそれらの属性等に対しても、ヨーガ行者の直接知覚が生じると述べている[28]。ところで、もし、ここでいうアートマンとマナスの特殊な結合が、ヨーガの定義中の「マナスがアートマンに安住する (=stha)」ことであるとすれば、解脱の手段となるヨーガは、楽・苦を滅すると同時に、アートマン等を直接

知覚せしめるものであるといえよう。

結　論

以上、Ⅲ.i とⅢ.ii の関係やⅢ.i の内容の問題にも触れつつ、第３章で説かれるアートマンの存在論証が、輪廻・解脱論に基くか、或いは少くとも無関係でないことを立証した。FRAUWALLNER 博士は VS が編纂される以前の自然哲学学派の歴史まで考えておられるので、非力な私にはとてもそこまで言及することはできないが、少くとも、VS による限り、アートマンが単なる世界の構成要素の一つにすぎないというようなことはなく、輪廻・解脱論と結びついたものであると結論づけることが可能なように思えるのである。

注

(1) 宇井伯壽『印度哲学研究』第三、岩波書店、昭和40年、pp.512～523.；宮坂宥勝「ヴァイシェーシカ学派におけるアートマン観と解脱」(智山学報、第１輯、昭和29年、pp.112～128)；E. FRAUWALLNER, *Geschichte der Indischen Philosophie*, Bd. Ⅱ, Salzburg 1956, pp.61～73, 90～105.；服部正明「古典ニャーヤ学派のアートマン論とその背景」(哲学研究、第500号、昭和41年、pp.49～73)；村上真完「ヴァィシェーシカ哲学のアートマン――サーンクャ哲学のプルシャと対比される――」(日本文化研究所研究報告、第12集、1976年、pp.141～175)。

(2) 宮坂、前掲論文。

(3) FRAUWALLNER, *op. cit.*, p.28, pp.61～63, 90～105.

(4) FRAUWALLNER 博士は VS 自身の中にも、いくつかの層の存在を考えておられるようだ。

(5) 野澤正信「ヴァイシェーシカ学派の推論説」(沼津高専研究報告、第18号、1983年) p.144 参照。

(6) *Nyāyasūtra* Ⅰ.i.10,『大智度論』大正25巻、p.230c,『百論釋』大正30巻、p.170c, *etc.*

(7) FRAUWALLNER, *op. cit.*, pp.66～67.

(8) *Cf.* C's vṛtti ad VS Ⅵ.ii.12.

(9) *Nyāyabhāṣya* ad NS Ⅰ.i.2 や PDh 解脱章 (VizSS 4, p.210, *l*.22) におい

て、dveṣa に対して rāga が用いられている。従って、icchā と rāga の間には互換性がある。

(10) 拙稿「ヴァイシューシカ・スートラにおける解脱について」(印仏研32-2、昭和59年) p. 694. ; 宇井、前掲書 p. 586 参照。

(11) この一節のテキストとその解釈については、拙稿、前掲論文 p. 695上 1-14 参照。

(12) ただし、PDh ではその意識的運動 (satpratyayakarman) を説く章のはじめに身体の運動として yajña, adhyayana, dāna, kṛṣi をあげている (VizSS p. 297, 19-20) が PDh の dharma 章によると、これらはすべて dharma の原因となる活動である (p. 202, 16-17, 20)。

(13) ところで、V. i. 6 では、運動している身体との結合よりアートマンに運動が生じると説かれる。この運動は、前のスートラとの関係やCの註釈からして、意識を伴わない (aprayatna) 運動であるのは明かなので、宮坂博士のように (前掲論文、pp. 115〜116)、このスートラをもってアートマンの行為主体性を説くものとみなすのは不可能。ただし、アートマンの運動が業を生み出すという考え方は存在した可能性があり (*cf.*『成唯識論』大正31巻、p. 1b 21-22)、もし、ヴァイシェーシカ学派でもそのような考えていたとすれば、アートマンの運動の原因である身体の運動は、結局、意志力によるものなので、このことからも、意志力は業の発生にかかわっていることになる。

(14) この一節の解釈については、野澤正信「Vaiśeṣikasūtra に現れる sāmānyato-dṛṣṭa」(印仏研31-1, 昭和57年) p. 451 参照。

(15) 村上真完博士は「ヴァィシェーシカ哲学におけるアートマン存在の論証」(東北大学文学部研究年報、第25号、1975年、pp. 1〜56) の中で、Ⅲ. ii. 13以下を別の新しい論証とみておられる。これは確かに PDh の解釈とも一致するが、Cは明らかに前の議論の続きとみなしているし、その方がスートラ自体の議論の流れにも沿っている。

(16) この点については FRAUWALLNER 博士自身も述べておられる。前掲書、p. 62, 30-33。

(17) 註(1)の村上論文、p. 171、2-9。

(18) 野澤正信「ヴァイシェーシカにおける生死について」(日本仏教学会年報、第46号、昭和55年) pp. 460〜462 参照。

(19) 例えばCは、Ⅲ. ii の冒頭で、jñāna の発生論が述べられた (Ⅲ. i. 13) ので、次にマナスを説くと註釈する。また、Ⅷ. 2 では「mana ātma ca.」と説かれるが、これは「dravyeṣu jñānaṁ vyākhyātam.」と述べるⅧ. 1との関係から解釈すれば、「マナスとアートマンも〔説明された〕。」となり、明らかにⅢ. ii を指示している。ところで、先程のⅧ. 1はCによると「実体に対する知識は説明された。」と訳せ、おそらく、第2〜4章の中の知識論全体に言及するものと考えられるので、Ⅷ. 2のスートラは、Ⅲ. ii のマナスとアートマンが jñāna 論に関係して

説かれたことを示唆しているといえよう。

(20) VS にみられる liṅga の多くは、この意味で使われているようだ。

(21) Masaaki HATTORI, "Praśastapāda and Dignāga" (*WZKS* Bd. XVI, 1972) p. 174 ff.; 野澤正信「『パダールタダルマサングラハ』似因の節の研究」(沼津高専研究報告、第17号、1982年) p. 76 参照。

(22) この位置で liṅga, apadeśa 論が説かれるのは、それらが jñāna によるアートマンの存在論証の中から成立してきたことを物語るものか。

(23) 宇井、前掲書、pp. 513～516。

(24) C も PDh のアートマン章でも自派の説と解している。 *Cf.* 註(15)の村上論文、pp. 11～12。

(25) *Cf.* *Kiraṇāvalī* (GOS 154) p. 88, *l*. 9.; *Nyāyakandalī* (VizSS 4) p. 82, 25-26.

(26) VI. ii. 17の pravṛtti は、III. i. 14 の pravṛtti, nivṛtti の両者を包摂するものと考えられる。ただ、このような用語法の微妙な差異は、両スートラの説かれる目的の違いに起因するのではないか。

(27) 尚、中期ウパニシャド以来、ヴェーダ祭式 karman を執行することを pravṛtti とし、karman をなさないことを nivṛtti とする伝統がある。前者が輪廻の原因であり、後者によって解脱すると考えられていた。*Cf.* *Mahābhārata* 12. 192. 39, *Bhagavadgītā* 18. 30. *etc.*

(28) IX. 17で、アートマンの運動に対する yogipratyakṣa が説かれないのは、或いはこの部分が後世の付加であることを物語るものか。

尚、VS のテキスト、スートラ番号は以下の版による。

Vaiśeṣikasūtram of Kaṇāda, with the commentary of Candrānanda. GOS 136、Baroda 1961.

(大学院後期課程学生)