

Title	サーンキヤ哲学体系の基礎
Author(s)	山口, 恵照
Citation	大阪大学文学部紀要. 1957, 5, p. 143-268
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/7482
rights	本文データはCiNiiから複製したものである
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

サイロニキヤ哲学体系の基礎

山
口
恵
照

目次

一序論	一
二 サーンキヤ哲学体系と論理の問題	一〇
三 vyakta・avyakta・puruṣa の論証確立	四三
四 結 論	一九

一 序 論

ここにサーンキヤとは主として、イーシュヴラクリシュナ (Īśvarakriṣṇa, 自在黒) によつて代表せられるところの 'Sankhya' (数論・僧佉) なる学派の哲学思想を意味するのである。

一般に 'Sankhya' と云ふのは語源的には動詞 'sankhya' 「数へる」 「計算する」 に由来し、名詞としては数・計算をあらはす言葉であつて、この「数へる」 「計算する」といふ意味からサーンキヤ 'Sankhya' なる学派の哲学が生じたといはれる⁽¹⁾。しかしながらこれは一説であつて、一方に於ては 'pariks' 「探求する」 「分別する」 「熟考する」といふ意味からサーンキヤなる学派の哲学が生じたといはれる⁽²⁾。また一方に於ては、サンカ 'Sankha' もしくはシアンカ 'Sankha' なる学派の開祖の名称に由来するともいはれてゐる⁽³⁾。

このやうにサーンキヤについては語源的に種々なる解釈が存在するが、しかしこれは且らく措いてサーンキヤの歴史の伝統を探求するに、サーンキヤはイーシュヴラクリシュナの出現以前、学派としてかなり長期間にわたる歴史の伝統を有つてゐたやうである。このことは、サーンキヤが比較的に一致するものとみとめられるつぎの師資相承の系譜を伝承してゐることによつても明らかに知られるであらう。

Muni (Kapila) — Asuri — Pañcasikha... (Īśvarakriṣṇa)

一 序 論

右の系譜はイーシュヴラクリシュナに於て伝承せられるものであるが⁽⁴⁾、これに関してマータラ・ヴリッテイ (Mathara, Vitti) は Kapila — Asuri — Pañcasikha — Bhargava — Uluka — Valmiki — Harita — Devala …… Īśvarakriṣṇa と記し⁽⁵⁾、真諦訳金七十論に於ては、

迦毘羅 (Kapila) — 阿修利 (Asuri) — 般 [遮] 尸訶 (Pañcasikha) — 褐伽 (Garga?) — 優樓佉 (Uluka) — 跋婆利 (Bhavarin or Bhavariya?) — 自在黒

と記してゐる⁽⁶⁾。これらの系譜は、すでに指摘せられてゐるやうにその人物名がマールハーバーラタ (Mahābhārata) 等に於て散見し、またサーンキヤ学派外に於ても比較の後世にまで保存せられたといふ事実⁽⁷⁾からして信頼に価する点を有つてゐると考へられるが、しかしまさしく歴史の伝統と称しうるものであるかどうか？疑はしいのである。右の系譜に於ては、イーシュヴラクリシュナに伝承せられる Kapila — Asuri — Pañcasikha の点が一致してゐるほかは不明の箇所を残して居り、しかも第四祖以下に關してかなりの出沒がみとめられる。これは或は 'Īśvarakriṣṇa' にいたる間に於て省略せざるをえない不明の部分⁽⁸⁾がすでに介在したといふことを予想せしめるものではないかとも考へられる。金七十論の所伝は系譜として一応完全な体裁を具へてゐるやうであるが、しかしその根拠は薄弱でこれを確証することは困難である。もし師弟直接面授の關係を示すものとすれば、開祖・カピラ (Kapila) は西歴紀元後の人物となり、したがつて学派の成立は他の学派よりも比較の後世に位置すること

となるであらう、がしかしこれは他の史実にもとづく推定に反する。一方に於ては開祖・カピラは仏教の開祖・ブツダ (Buddha, 仏陀) とほとんど同様に古く、おそくとも西紀前三五〇——二五〇年がその在年代であらうと推定せられてゐるからである。⁽⁸⁾

このやうにして右の師資相承の系譜はサーンキヤ学派の歴史的伝統としていまだ完全なものとはみとめられない。サーンキヤが独立の学派としてかなり長期間にわたる歴史的伝統を有することを示すものであつても、いまだ完全な歴史的伝統とはいひ難いのである。

何よりも遺憾なことは、開祖・カピラをはじめ師資相承の系譜を構成する諸論師に於て独立の著作が今日に伝承せられてゐないといふことである。尤も、開祖・カピラに關しては多少まとまつた伝承がある。サーンキヤ学派の伝承によれば、往昔、法 (dharma)・智慧 (jñāna)・離欲 (vairāgya)・自在 (aisvarya) なる四徳を自然に具有して生れたカピラ大仙は、無明の盲闇に沈没しつゝある世間を見て深い慈悲心を生じた。——ああ、実にこの世間は無始以来、輪廻の苦惱に繫縛せられ盲闇の海に沈みつゝある、と。かくしてカピラ大仙は、盲闇の海に沈みつゝある悲惨な一切生類をいかにして救済すべきであるかといふ大問題をとり上げ、これを心中深く思惟した。而して、一千年にわたつて天を祭れるアースリ (Āsuri) といふ一バラモンが適當であると考へて彼のところへ行き、梵智をもつて注意深くつきのごとき言葉を説いた。「おお、アースリよ、御身は在家の法 (grihashadharna) をもつて戯樂してゐるのであるか?」アースリはこれに答へて言つた、「おお私は戯樂してゐます。」

かくして大仙は、アースリにはまだ智慧と離欲とが缺如してゐると考へて身を隠し還り去つた。そして第二の千年を満了し、ふたたびやつて来て前と同様に言つた、「おお、アースリよ、御身はまだ在家の法をもつて戯樂してゐるのであるか?」アースリはこれに答へて言つた、「私は戯樂してゐます。」かくして大仙は、前と同様に身を隠し第三の千年を満了して、三たびアースリに近づいて言つた、「おお、アースリよ、御身はまだ在家の法をもつて戯樂してゐるのであるか?」アースリはこれに答へて言つた、「私は戯樂してゐません。」ここに於て大仙はつぎのやうに問ふた、「それはどうしてであるか?」アースリは答へた、「三苦なるものに逼られてゐますから。」大仙は言つた、「御身にして梵行 (brahmacarya) に住するところができるならば、三苦の防止を教示しよう。」アースリは言つた、「尊者よ、私はたしかに尊者の指示に従ふであります。」かくしてアースリは在家の法、すなはち妻子等を捨離してカピラ大仙の弟子となつた。⁽⁹⁾

このやうな伝承によつて、われわれはカピラがサーンキヤ学派の開祖たることを想定しうるのであらう、がしかしこのやうな断片的伝承にもとづいて開祖・カピラの歴史的事蹟ないし哲学思想を把握することは困難である。この点はカピラにつづくアースリ、パンチアシカ (Pañcāsika) の場合も同様であつて、独立の著作は今日に伝承せられず、その哲学思想に關して断片的記録以外にまとまつた資料が得られない有様である。⁽¹⁰⁾ このことは開祖以来のサーンキヤの歴史的伝統の全貌を解明することを極めて困難ならしめてゐる。か

くして、サーンキヤの哲学思想の歴史的伝統を問題とする場合、われわれは比較的后世に位置するイーシュヴラクリシュナを中心としこれにもとづいて前後の時期に推及せざるをえないのである。

イーシュヴラクリシュナの出現はサーンキヤの歴史的伝統に於て劃期的な出来事であつた。すなはち、サーンキヤ・カーリカー (Sankhya-karika, 数論頌) なる獨創的著作が存するからである。サーンキヤ・カーリカーは開祖・カピラ以来傳承せられたサーンキヤの哲学思想をば精巧な組織のもとに獨創的体系として構成した点で、われわれの注目に価する。

カーリカーが開祖・カピラ以来傳承せられたサーンキヤの哲学思想を主題とするものであるといふことは、カーリカー自身の言葉によつて立証せられる。カーリカー第六十九、第七十にいふ、

puruṣārthajñānamidam guhyamparamarṣiṇā samakhyatam |
stityutpatipralayaścintyante yatra bhūtanām ||

プルシアのためのこの深密なる聖智が、
最高大聖によつて説示せられた。

それ(聖智)に於ては、生類の
住生滅が思量せられる。⁽¹¹⁾

etat pavitramagryam munirāsuraḥ nukampaya pradadam |
āsurirapi pañcaśikhaya tena cabahudha kritantantaram ||

この最上清浄なるものを、牟尼は
大悲心をもつてアースリに与へた。

アースリはパンチアシカに、それにより

教説は複雑増広せられた。⁽¹²⁾

ここには、プルシア (puruṣa, 真我・神我) の解脱 (mokṣa) — 獨存 (kaivalya) を目的として、この難解深密なる聖智 (jñānam idam guhyam) — それに於て一切の生類 (bhūta) の実相、住滅 (stityutpatipralaya) なる三相が思量せられるサーンキヤ哲学が最高大聖 (paramarṣi) なるカピラによつてはじめて説示せられたこと、および、この聖智は一切の生類を完全に救済解脱せしめようとの大悲心 (anukampa) をもつて、カピラよりアースリへ、アースリよりパンチアシカへと傳承せられ、かくして一切の生類のために不斷に師資相承せられ広説敷衍せられたといふことが述べられてゐる。⁽¹³⁾ これによつて、カーリカーが開祖・カピラ以来の傳統を繼承するものであることが知られるであらう。

しかしながら、カーリカーは開祖・カピラ以来の傳統を単に繼承するものではない。カピラ以来傳承せられたサーンキヤの哲学思想をば主題とするものではあるが体系的構成の点で獨創性を有することを看過してはならないであらう。

ここに体系的とは、綜合的統一性といふことに關して名づけたものである。およそ或るものにして、その構成要素たる諸部分が密接不離な關係をもつて結合し全体的連関を形成するならば、それは体系的といひうるであらう。体系的なものは諸部分の単なる集合ではありえない。全体的統一をもつてゐなければならぬ。それは個別的に獨自なる諸部分をもつて構成せられるものではあるけれども、

諸部分が個別的独自性を持ちながら、しかも全体として統一的原理のもとに総合せられ全体的連関を形成するものでなければならぬ。体系に於てはそれゆえに、諸部分の結合のうちに全体的統一・連関があるのではなくてむしろ全体的統一によつて諸部分の結合が可能なのである。このことは有機体をもつて例証せられるであらう。有機体はその構成要素たる諸部分——細胞が密接不離なる関係をもつて結合し全体的連関を形成するものであるが、しかしそれは細胞の単なる集合ではなくて、細胞が全体として統一的原理——生命——のもとに総合せられて出来たものである。

而してわれわれはここで数学の学的体系をも例証となしうであらう。数学の体系はいふまでもなく、定義を出発点とし公理を前提条件として、これより必然的に論証帰結せられる定理の全体的統一・連関を意味する。数学の体系はそれゆえに、前提条件たる公理が基礎であり基盤であるといへよう。⁽¹⁴⁾しかしそれと同時に定義が出発点であるといふことを看過してはならない。数学の体系に於て、定義——基本構想に支持せられた基本概念の限定——はつねに公理——基本命題——に先行する。したがつて数学の体系的基礎は単に公理に存するのではなくて公理に先行する定義によつて方向づけられるところがあるといはなければならぬ。公理は定義に於て確立せられた基本概念をもつて成立するからである。

われわれはしかし、有機体や数学に於て見出されるごとき体系をばサーンキヤ・カーリカーに於てそのまま見出そうといふのではない。ただカーリカーが有するところの体系的構成に關して有機体や

数学が有する体系的構成に対応一致するものを見出しうるといひたいのである。

カーリカーの中心思想がいはゆる転変説 (pariṇamavāda) にあるといふことは異論なきところであらう。転変説は根本原理・プラクリティ (prakṛti, 自性) より諸原理の転変 (pariṇama) ——生起・顕現——を説く哲学で、諸法——存在現象の全体を撰取するとともに伝統的課題たる業 (karma) ・輪廻 (saṃsāra) の解明を課題とするものであるが、カーリカーの主要部分はこの転変説によつて占められてゐるのである。このことはカーリカーの中間の大部分がもつばら転変説の展開に当てられてゐるところからも明らかであらう。⁽¹⁵⁾

ところで、転変説の展開がはじまる以前のカーリカーをみると、これはまさしく転変説を基礎づけ準備するものであることが知られるのである。すなはちここには、転変説の基礎となる三種の根本原理——vyakta (変異・顕現) ・avyakta (非変異・非顕現) ・jñāna (智者・nirṇāsa) ——が基本構想——批判主義——にもとづいて標示せられ、⁽¹⁶⁾基本命題をもつて限定せられ、⁽¹⁷⁾さらに独自の論理的基盤——三量説——に立脚しつつ精巧な組織——triṅga (三徳) ——のもとに論証確立せられてゐる。⁽¹⁸⁾しかも転変説の論理的根柢であるいはゆる因中有果論 (satkāryavāda) も基本命題をもつて論証確立せられ、⁽²⁰⁾のちの転変説の秩序整然たる展開はここに充分準備せられてゐるのである。すなはち、転変説の全体の基礎・基盤といふものはすでに完成されてゐるといふべきで、転変説の全体は要するに、

転変説の全体は要するに、

さきに論証確立せられた三種の根本原理を出でず三種の根本原理をもつてつくされるのである。

而してカーリカーは、転変説に次いで解脱の課題を解明する解脱説 (mokṣavāda) をとり上げこれを結論とする⁽²¹⁾。このことは解脱の課題が業・輪廻の課題と必然的連関を有するかぎり当然であるが、注目すべきはカーリカーに於けるこの解脱説の展開も結局、三種の根本原理のうちにある三種の根本原理の必然的発展——帰結とみなされるのである。

このやうにしてわれわれはサーンキヤ・カーリカーが全体として体系的構成を有するものであると考へうるであらう。有機体や数学の体系とは異なる点をもつけけれども、三種の根本原理を枢軸として構成要素たる諸原理が個別的独自性をもちながら全体的統一・連関を形成する点で、明らかに一個の独自の体系であるといひうるであらう。しかもこの独自の体系は、さきにふれたやうにカピラ以来のサーンキヤの伝統的哲学思想を主題とするものであつて、この点さらに具体的に注目されなければならない。カーリカー以前、サーンキヤの伝統的哲学思想はカーリカーが有するとき体系として構成されるといふことはなかつた。もつとも、カーリカーの体系に相似せる体系として構成せられたであらうことは、ウパニシャッド (Upaniṣad) やマハーバーラタ⁽²³⁾ (Mahābhārata) に見える体系的サーンキヤ説からして想定せられよう。けれどもウパニシャッドやマハーバーラタに見える体系的サーンキヤ説は一般に立場の確定、概念の限定に於ていまだ充分ならざるものがあつたため、カーリカー

の体系に対比してなほ断片的でありサーンキヤ体系として明晰判明なるものを缺如するうらみがあつた。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充分に限定し、三種の根本原理ないし諸原理として確立するにいたつた。ここには明らかに独自の論理的基盤に立脚しつつ三種の根本原理を枢軸として諸原理の全体的統一・連関が形成せられてゐる。この点はウパニシャッドやマハーバーラタに見える体系的サーンキヤ説と判然区別せらるべきところである。またおそらく開祖・カピラのサーンキヤ説——根本ないし原始サーンキヤ説とよばれるべきもの——とも区別せらるべきところであらう⁽²⁴⁾。

イーシュワクラクリシュナのサーンキヤ・カーリカーの体系はカピラ以来のサーンキヤの歴史的伝統の最大なる継承・発展を招来することとなつた。それはサーンキヤの歴史的伝統の上に於て、おそらくはほとんど空前の出来事であつたのみならずサーンキヤの伝統をば行きつくところまで発展せしめた観がある。カーリカー成立以後、サーンキヤの伝統はカーリカーを中心とし最大権威として継承展開せられた。ガウダパーダ (Gaudapāda)、マータラ (Māṭhara) 等の諸論師によつてカーリカーに対する種々なる註釈が著はされ、カーリカーを基点とする註釈的伝統が形成せられたことはこの点を証するものである。註釈のなかにはつぎのやうな表白がある。

われらは大聖・カピラ、およびカピラの弟子なる聖者・アースリ、

パンチアシカ、ならびにイーシュヴラクリシュナに帰敬する。⁽²⁶⁾

ただししかしながら、カーリカーの体系は約七十箇の簡潔な韻文をもつて成立し叙述がはなはだ簡単であつたため、遺憾ながら種々な解釈の余地を残し後世の長い伝承の間に諸種の相対立する見解を生ずることとなつた。すでに前記の諸論師の古典的註釈の間に於ても、若干の主要な点に関して解釈を異にするところがある。たとへばプルシアは通常アトマン(atman, 「自」我)と同義に解されてゐる——ここにまづ問題が存する——が、このプルシアは多であるか？ 或は一であるか？ また、輪廻・解脱の主体はプラクリティであるか？ 或はプルシアであるか？ 等の問題に関しては、周知のごとく或は解釈を異にしたり、或は明瞭な見解を示さないといふ有様である。この点は近代印度学の研究に於ても豊富な学的成果にかかはらずいまだ充分に説明せられてゐない。のみならず近代印度学の研究は根本的な点に於て古典的註釈とも解釈を異にし、サーンキヤのサーンキヤたる所以の本質がいつに把握されてゐるかを疑はしめるものが存する。たとへばカーリカーのサーンキヤ体系の本質は一般にプラクリティとプルシアとの両原理に関して二元論的に解釈せられるが、このやうな解釈は古典的註釈には存しない。果してカーリカーのサーンキヤ体系の本質は二元論につきるか？⁽²⁷⁾ またカーリカーのサーンキヤ体系の特色は有神論にでなくて無神論に存するといはれるが、この場合、有神論的サーンキヤ説との連関に於て無神論とは何であるか？⁽²⁸⁾

われわれはこれらの主要問題に対していま直ちに解答しようとする

るのではない。これらの主要問題に対して充分に解答するためにはこれらの主要問題に附随する幾多の問題に対してまづ解答を与へる必要があるであらう。ただカーリカーの体系の解明のための不可缺条件、すなはちカーリカーの体系に対する内面的全体的理解の態度が、——カーリカーをカーリカーに、即ち、⁽²⁹⁾ 解釈しつつカーリカーの体系を全体として理解する態度が、すでに古典的註釈に於ても不充分ではなかつたか？ と怖れるものである。カーリカーをカーリカーに即ちして解釈しつつカーリカーの体系を全体として理解するところ、そこにカーリカー研究者の立場はカーリカー著者・イーシュヴラクリシュナの立場と同根一味なることをうるであらう。このやうな着眼点は古典的註釈ないしその復註解釈を依用し参照してカーリカーを解釈する場合、つねに肝要であらうと考へられる。それはカーリカーの体系を全体として解明するための当然の手續であると思われるからである。

本稿は如上の方法論的用意にもとづいて、サーンキヤ・カーリカーの体系の中心をなす転変説、ないし解脱説がカーリカーの比較的初めの部分——転変説の展開以前——に於ていかに基礎づけられ準備せられてゐるかを論究しようとしたものである。これによつてカーリカー体系の全体的解明に資せむとしたわけであるが、簡潔なカーリカー本文の内面的理解に於てしばしば困難な問題に遭遇せざるをえなかつた。勿論、力量の不足のためにそれらの困難な問題をすべて残らず解明したのでは決してない。ただ上記の基本構想にもとづいて標示・限定せられた三種の根本原理とこれによつて形成せら

れた体系の綱要——体系の全体的統一・連関の標識——とに立ち還ることによつて、それら困難な問題若干の眞の所在とその解明の方向をたしかめえたであらうことを想ふのである。

註

- (1) R. Garbe, Die Sankhya-Philosophie, II. Aufl., 1917, S. 189ff.; Garbe, Sankhya und Yoga, 1896, S. 10; H. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, S. 208; 高楠訳、二九八頁。
- (2) Garbe, S. Ph., S. 189, Anm. 2; Garbe, S. Y., S. 10; S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol. II, 1927, p. 249.
- (3) Fitz-Edward Hall, Sankhya-Sāra, Bib. Ind., 1862, pp. 2ff., note. ちなみに漢訳に於ては、羅什訳百論に「僧法」と音訳せられ(大正藏經、第三十卷、一六八頁)、百論疏に「制教論」と義訳せられてゐる。——僧法、此云制教論、明一切法、不出二十五諦…名爲制教論(大正藏、第四十二卷、二四五頁c)。
また玄奘伝来の立場では「教論」と義訳せられてゐる。この点は慈恩の唯識述記に於て明らかである。——梵云僧法、此翻爲教、即智慧數、數度諸法、根本立名、從數起論、名爲教論(唯識述記、大正藏、第四十三卷、二五二頁b)。これによつては金倉博士の研究がある(金倉田照、印度中世精神史、上、一五三、一五四頁。金倉、印度哲学史要、一五四頁)。
- (4) Īśvarakṛiṣṇa, Sankhya-kārikā, 70; 71.
イーシュワラクリシュナの在世年代については諸説あつて確定的なものをもとめがたいが、ここでは最下限年代五五〇年として紀元五世紀中葉を在世年代とする説にばらばらに従ふ(Takakusu, JRAS., 1905, pp. 33ff.; Garbe, S. Ph., S. 73ff.; A. B. Keith, The Sankhya System, 1924, p. 79)。

宇井博士によればイーシュワラクリシュナは世親(Vasubandhu)の同時代の人である(宇井伯寿、数論瑜伽に就いて、哲学雑誌、第三七九号、六二頁以下)。これについてはなほ考証を要するであらうと考へられる。

- (5) Māhāra, Vitti, Chowkh. S.S., No. 296, p. 84.
- (6) サーンキヤ・カリーカー第七十一の長行釈に見えるもの(真諦訳、金七十論、卷下、二二九二一a)。
これに關しては、高楠博士の研究がある。Takakusu, La Sankhya-kārikā (Bulletin de l'école française d'extreme-orient, 1904), pp. 57—60, etc.
- (7) ヲンベーンラタ第十二編には、Kapila, Āsuri, Pañcasikha 等數多のサーンキヤ學者の名をあげてゐる。このことはすでに宇井博士によつて指摘せられた。Mbh., XII, 318, 59—63; 宇井、前掲論考、六〇頁以下。
また十四世紀頃に在世したといはれる Guṇaratna は Saddarsana-samuccaya に対する註釈・Tarkarāhasyadīpikā のらびに Kapila—Āsuri—Pañcasikha—Bhārgava—Uṭka なる系譜をあげてゐる(Bib. Ind. Ed., p. 90)。
この点注目に値するであらう。宇井、前掲論考、六一頁。山本快竜、数論師に就いて、智山學報、新第七・八卷、四八頁。Guṇaratna の在世年代は Vidyābhūṣana によれば A.D. 1363—A.D. 1439 である(S. Vidyābhūṣana, History of Indian Logic, 1921, p. 214)。
- (8) カピラの最上限年代は紀元前六世紀中葉、ブッダ以前と推定せられる(Garbe, S. Ph., S. 46 f.; Garbe, S. Y., S. 2)。これはしかしながらなほ考証を要するであらう。
宇井説に於ては大体紀元前三五〇—二五〇年が本學派の成立年代であり同時に開祖の年代であると想定せられてゐる(宇井、印度哲学

史、岩波版、一二四頁)。これは開祖の在年代を比較的に新しいとみる説である。が開祖の在年代はおそくとも紀元前四世紀に属するであらうと考へられる。山本、前掲論考、五七頁。

(9) 以上はマータラの伝承である (Mathara, V, pp. 1~2. 傍点筆者)。このやうな伝承は金七十論においてもほぼ同様に記されてゐる (巻上 一 a b)。

(10) アースリはその伝記不明であるが、シフタムタ・ブラーノマナ (Satapatha-brāhmaṇa) に於て祭式にすべれた人として記され、またかれの言葉としてカーリカーの断片が Gunaratna の註釈第三章に引用せられてゐる (Bib. Ind. Ed., p. 106)。

かれは pratibimba (反影) の思想を有つてゐたらしいといはれる (Garbe, S. Ph., S. 65f.)。

メンチアシカもその伝記不明、ただしマナーバーラタにはかれの名が載見せる (XII, 218, 14; XII, 320, 24)。

かれはサーンキヤ・カーリカーの先駆ともみられる六十千偈 (六十科論 Śaṣṭiāntra?) を著したといはれるが真偽不明である。しかしかれはついで開祖以来のサーンキヤの教説一哲学は広説せられたと云はれ (Kārika, 70) ほかかれの著作の断片は諸所で引用せられたる。Garbe, Pañcaśikha-Fragmente, 1893, S. 76f.; Garbe, S. Ph., S. 66ff. 宇井、前掲論考、八五頁以下。

(11) 真諦訳でないものといはれる。——是智為我用、秘密大仙説、世間生住滅、此中得思量 (金七十論、巻下、十九 a)。

(12) 是智勝吉祥、牟尼依悲説、先為阿修利、次与般尸訶 (金七十論、同上、十九 a 二一 a)。

(13) Gaudapāda, Bhāṣya, Ben. S. S., No. 9, p. 34; M. V., pp. 82~83; Vācaspatiśāstra, Tattvakaumudī, Calc. S. S., No. XV, pp. 114~115. 傍点筆者記。

(14) およそ数学の体系の基礎である公理の本質についてはつぎの点が注意せらるべきであらう。

第一に公理は互に矛盾をひき起さないものであること、つまりそれからして矛盾する事柄が論理的にひき出されえないものでなければならぬ (無矛盾性)。第二に、或る一つの公理はこれに先立つ他の公理から論理的に演繹しえないものでなければならぬ (独立性)。D. Hilbert, Grundlagen der Geometrie, 7. Aufl., 1930; 中村訳、六三、六九頁。

(15) Kārika, 20~21; 22~56.

(16) Kārika, 1~2. 拙稿、サーンキヤ体系に於ける批判主義、立命館文学、第一一七号、一九五五年。

(17) Kārika, 3. 拙稿、サーンキヤ哲学体系の綱要、立命館文学、第一一六号、一九五五年。

(18) Kārika, 4~6.

(19) Kārika, 7~16.

(20) Kārika, 9.

(21) Kārika, 56ff.

(22) Kāthaka-up., 3, 10~11; cp. ib., 6, 7~8. Śvetāśvatara-up., 4, 10; 6, 10; 1, 8; 1, 3; 5, 7; 4, 5; 1, 9; cp. Mahānārāyaṇa-up., 9, 2. Mairī-up., 5, 2; 3, 2.

(23) Bhagavadgītā, XIII, 1~2; Mokṣadharmā, 222 (B. 222), 15~16; 187 (B. 187), 25; 211 (B. 211), 13; 217 (B. 217), 9; 236 (B. 237), 32; 241 (B. 242), 19~20; 246 (B. 247), 1; 247 (B. 248), 17~19; 248 (B. 248), 20~21; 249 (B. 249), 1; 276 (B. 275), 13~15; 287 (B. 285), 13~15; 287 (B. 285), 16~17; 308 (B. 306), 38; 309 (B. 307), 18 etc. の 或る 一 二 三 等は 若 干 の 問 題 提 示 と 其 の 論 究 を こ ろ みに した も の だ ら ぬ。拙稿、サーンキヤ体系とその研究方法、立命館文学、

第一一五号、一九五四年。

(24) ただし、根本ないし原始サーンキヤ説と称されるべき開祖・カピラの教説—哲学といふものは、今日一般には、カーリカーに於ける体系的サーンキヤ説と同様であつたとみなされてゐるやうである。これに關してはたとへば宇井博士の説明がある。宇井、印度哲学史、一二五頁以下参照。

しかしながら、カーリカーに於ける体系的サーンキヤ説と同様であつたとするならば、サーンキヤ哲学は開祖・カピラ以来イーシュワラクリシュナにいたるまで数世紀間、なんらの変遷発達をもちなすことはなかつたといふことになるであらう。このことは、インド哲学思想一般の歴史の変遷発達といふ観点から当然問題視されるべきであるにかかはらず、いまだ問題視されるにいたつてゐない。

サーンキヤ哲学が開祖・カピラ以来いかなる変遷発達をなしたか？といふことは、たとひ学界の現状に於て説明困難であるとしても、課題として決して除外せらるべきではなからう。もし除外せられるならば、サーンキヤ哲学の開祖・カピラ以来の歴史の変遷発達といふ問題はどのやうにして説明せられうるのであらうか？

(25) カーリカーに対する註釈としてはすでに知られてゐるやうに数種現存する。

六世紀後半に出現した真諦訳金七十論——これは翻訳ではあるが最古の註釈に關するものである、カピラ仙造と伝へられるサンસ્クリット原典は存しない——をはじめとして、ガウダム・ダ・ブーシヤ (Gaudapada, Bhasya)、マータラ・ヴリッティ (Māhāra, Vṛitti)、マータラスパティシシユラ・タットワカウムディー (Vācaspatiśīra, Tattvakaumudī) 等がある。

これらはいづれも九世紀を下ることはないであらうと考へられる。マータラ・ヴリッティは十世紀以後の著作ともみなされるやうである

一、序 論

(N. Aiyaswami Sastri, Suvarnasaptati Sastra of Paramārtha, 1944) が、しかし全体としてみるときには真諦訳金七十論、カウダム・ダ・ブーシヤと同一の思想圏——思想的環境に於て呼吸せるものと想定せられるから、爾かくのみ断定せらるべきではなからう。(Sh. Krishna Belvalkar, Māhāra-Vṛitti, 1924.)

これらの註釈は、カーリカー本文に対する解釈に於て選択的説明を加へてゐる箇所も存し、カーリカー本文との間に相当の年代的隔離を有することが想定せられるけれども、すでに指摘されてゐるとはり、その基調に於てはどこまでも学派の伝統に即してこれより逸脱せざらんことを期し、密接にカーリカー自体にもとづいてカーリカー本文をば逐一註解したものである。

したがって、われわれが今日簡潔で意味深長なるカーリカー本文全体を理解するためには、必要にして不可欠の参考資料といふべきである。これらの註釈によつて、われわれはカーリカーを源泉とする学派の歴史の伝統といふものを考へうるであらう。

なほ上記の註釈のほか、ナラーヤナテ・ールタ・チャンドリカ (Nārāyaṇārtha, Candrika)、シアンカラ・チャヤマンガラー (Śāṅkara, Jayamaṅgala) 等の註釈がある。がこれらは比較的に年代の新しいもののやうである (Garbe, S. Ph., S. 88ff.; 金倉、印度哲学史要、一六三頁)。

(26) kapiśya mahāmunaye munaye śiśyāya tasya 'cā'
suraye |
pañcaśikṣhāya tatheśvarakṛiṣṭhāyātān namasyāmaḥ ||
(Vācaspatiśīra, T., p. 2)

(27) 前掲拙稿「サーンキヤ哲学体系の綱要」

(28) カーリカーのサーンキヤ哲学体系が無神 (nirīśvara) — 論的であるとしても、これは単に有神 (śeśvara) — 論に矛盾的に対立すること

き意味に於て解されてよいかどうか? この点カーリカーのサーンキヤ哲学体系全体の理解に於て問題であると考へられる。二元論的なし無神論的解釈については Garbe の研究参照 (Garbe, S. Ph., S. 253, 261 ff.)。

(29) この点に關しては佐保田博士より示唆を得た。謹んで謝意を表したい。なほ、同博士の論考、古典研究の方法論的一考察 (古代印度の研究、一〇〇頁以下) 参照。

二 サーンキヤ哲学体系と論理の問題

(一) サーンキヤ哲学体系とその構成	一〇
(二) pramāṇa 総論	一四
(三) pramāṇa 各論	一七
(四) pramāṇa 批判	三七

(一) サーンキヤ哲学体系とその構成

サーンキヤ・カーリカーに於けるサーンキヤの哲学体系は、古典的註釈以来、通常、二十五原理 (pañcaviṅśatitattvāni, 二十五諦) として注意せられてゐる。⁽¹⁾ 二十五原理とはいふまでもなく、プラクリティ (prakṛiti, || pradhana, 自性、勝因)・マハット (mahat, || buddhi, 大・覺)・アハンカーラ (ahaṅkāra, 我慢)・五のタンマートラ (tanmātra, 唯)・十一のインドリヤ (indriya, 根)——五のブッディ・インドリヤ (buddhindriya, 知根)・五のカルマ・イン

ドリヤ (karmendriya, 作根)・マナス (manas, 意根)——五のマハー・バフータ (mahabhūta, 大) およびプルシヤ (puruṣa, 真我・神我) なる二十五の原理 (tattva) を意味する。この二十五原理はさきにふれたやうに、カピラ以来伝承せられたサーンキヤの基本的諸概念を充分に限定することによつて確立せられたものであつて、他の諸学派の立場と明瞭に一線を劃する独自の立場から精巧に組織せられ独創的な哲学体系を構成するにいたつた点で、われわれの注目に価すると考へられる。

それは一般に転変説の哲学体系を代表するものとして積聚説 (rambhavada) の哲学体系に対応する意味を有つてゐるといはれる。⁽²⁾ 転変説の哲学体系といはれる点に關してはまづカーリカー第二十二が注目せらるべきであらう。カーリカー第二十二にいふ、

prakṛitermahānīstato haṅkaraṣtasmaḍgaṇaśca śoḍaśakah |
tasmādapi śoḍaśakat pañcabhyah pañcabhūtāni ||
プラクリティよりマハットが「生ずる」

これよりアハンカーラが、またこれより十六原理が、またさらにこの十六原理のうち、

五原理より五のマハー・バフータが「生ずる」。⁽³⁾

右のカーリカーに於ては、原理の転変 (開展) する順序次第といふものが具体的に開示せられてゐるのである。プラクリティとはプラダハーナ (pradhana) のことである。⁽⁴⁾ これは一切の存在現象の根本原因であつて、一切の存在現象はこのプラクリティといふ根本原因の結果たるものである。⁽⁵⁾ すなはち根本原理・プルシヤと結合せる⁽⁶⁾ プ

ラクリティよりしてまづ最初にマハットなる原理が生ずる。マハットはブッディ (Buddhi) とよまわれ、判断 (adhyavasaya, 確認・決智) を本性とする。⁽⁷⁾ つぎにこのマハットよりアハンカーラなる原理が生ずる。アハンカーラはアスマター (asmita 我性) とよまわれ、執著 (abhināna, 我所執) を本性とする。⁽⁸⁾ つぎにこのアハンカーラより十六原理 (śṣḍasaka) が生ずる。十六原理といふのは、五のタンマートラと十一のインドリヤである。⁽⁹⁾ このうち、五のタンマートラとは、シアブダ・タンマートラ (śabda-tanmātra, 声唯)・スパルシア・タンマートラ (sparśa-tanmātra, 触唯)・ルーパ・タンマートラ (rūpa-tanmātra, 色唯)・ラサ・タンマートラ (rasa-tanmātra, 味唯)・ガンダハ・タンマートラ (gandha-tanmātra, 香唯) であり、十一のインドリヤとは、シュロートラ (śrotra, 耳)・トブチ (tvac, 皮膚)・チャクシユス (cakṣus, 眼)・ラサナ (rasana, 舌)・グフラーナ (ghrāṇa, 鼻) なる五のブッディ・インドリヤと、⁽¹¹⁾ ヴーチ (vāc, 舌)・パーニ (pāni, 手)・パダ (pāda, 足)・パーユ (pāyu, 肛門)・ウパスタハ (upastha, 生殖器) なる五のカルマ・インドリヤとマナスとである。またつぎにこの十六原理のうちの五原理、すなはち五つのタンマートラより五のマハー・バフータなる原理が生ずる。シアブダ・タンマートラよりアーカシア (ākāśa, 空大) が生じ、スパルシア・タンマートラよりヴュー (vāyu, 風大) が、ルーパ・タンマートラよりテーヂアス (tejas, 火大) が、ラサ・タンマートラよりアーパス (āpas, 水大) が、ガンダハ・タンマートラよりプリタヒヴィー (pṛithivī, 地大) が生ずる。⁽¹⁴⁾ 而してこの点は

二、サーンキヤ哲学体系と論理の問題

さらに発展的につぎのやうに説かれる。シアブダ・タンマートラよりシアブダ (śabda, 声) を特性とするアーカシアが生じ、シアブダ・タンマートラと結合したスパルシア・タンマートラよりシアブダ・スパルシア (sparśa, 触) を特性とするヴューが生じ、シアブダ・タンマートラ・スパルシア・タンマートラと結合したルーパ・タンマートラよりシアブダ・スパルシア・ルーパ (rūpa, 色) を特性とするテーヂアスが生じ、シアブダ・タンマートラ・スパルシア・タンマートラ・ルーパ・タンマートラと結合したラサ・タンマートラよりシアブダ・スパルシア・ルーパ・ラサ (rasa, 味) を特性とするアーパスが生じ、シアブダ・タンマートラ・スパルシア・タンマートラ・ルーパ・タンマートラ・ラサ・タンマートラと結合したガンダハ・タンマートラよりシアブダ・スパルシア・ルーパ・ラサ・ガンダハ (gandha, 香) を特性とするプリタヒヴィーが生ずる。⁽¹⁵⁾

転変説の哲学体系を代表する二十五原理は以上枚挙せられたとほりであるが、このやうな二十五原理はすでにカーリカー第三に於て四種に分別せられ、しかもこの四種が「論の対象」⁽¹⁶⁾ (śastrārtha) として簡潔に定義せられてゐるのであつて、この点はサーンキヤ哲学体系の構成に連関して注意されなければならないであらう。カーリカー第三にいふ、

mūlaprakṛitirvikṛitirmahadadyāḥ prakṛitīvikṛitayāḥ

spata —

śoḍaśakastu vikāro na prakṛitīna vikṛitīḥ puruṣaḥ ||

ムーラ・プラクリティは非変異である、

一一 (一五五)

マハット等の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、

プルシアは自性でもなく変異でもない⁽¹⁷⁾

ここには論の四種の対象、——ムーラ・プラクリティとマハット等の七原理と十六原理とプルシアとが提示せられ、かつこれら四種の対象は順次に、非変異・自性なるもの (avikritih, prakritir eva) 自性にして変異なるもの (prakriti-vikritir eva) 単に変異なるもの (vikritir eva) 自性でもなく変異でもないもの (na prakritir na cavikritih, anubhaya-rūpah) と定義せられてゐるのである⁽¹⁸⁾。いま

この四種の対象とその定義の特相とについて注意してみるならば、四種の定義の特相といふものはムーラ・プラクリティ等四種の対象それぞれの本質を明示し、四種の対象を四種の対象として充分に特徴づけるものであるといふことが知られるであらう。およそ定義の特相は、定義するところのものであるかぎり定義せらるべき対象を特徴づけることはいふまでもなからうが、ここではさらに、四種の特相が四種の対象を特徴づけると同時に四種の対象をば相互に連関せしめて論の対象全体をつくり、以て二十五原理としての体系的統一をあたへてゐる——体系的統一連関の標識——といふ点が注意せらるべきであらう。二十五原理としての体系的統一をあたへてゐる点で、四種の特相はサーンキヤ体系構成の基礎原理をなすといふことができる⁽¹⁹⁾。

しかしながら、このやうな四種の特相は四種の特相としてもはや還元不可能な、絶対的なものではない。といふのは、より一さう基

本的には自性 (prakriti) と変異 (vikriti) といふ、いはば矛盾的に対立する二概念が存するとみられる点からしても推知せられるであらう。この点に關してはカーリカー第二の言葉が注目せられる。カーリカー第二にいふ、

vyakta vyaktajñavijñanat.

vyakta ṁ avyakta ṁ jña との認識からし⁽²⁰⁾。

ここには上記の四種の特相に連関する三種の特相ともいふべきものが提示せられると考へられる。三種の特相とは、vyakta (変異・顕現) ・avyakta (非変異・非顕現) ・jña (智我) と称ばれるものである。vyakta といふのは註釈によればプラダハーナ (プラクリティ) の所作—結果であつて、マハット等の二十三原理、すなはちブッディ、アハンカラ、五のタンマートラ、十一のインドリヤ、五のマハー・バフータを意味する⁽²¹⁾。また avyakta といふのはプラダハーナを意味する。これは vyakta を生ずる原因である。といふのは、およそ結果たる vyakta は決して無原因性ではないからである。さらに jña といふのは、智を体性とするもの、——プルシアのことである⁽²²⁾。

このやうにして vyakta ・avyakta ・jña なるものは三種の特相として、サーンキヤ体系全体を構成する二十五原理を三種に分別し特徴づけ、以てカーリカー第三に於ての四種の対象と特相とを簡潔に標示する位置にあるといふことが知られるであらう。それはいはば体系全体の基本的骨格——根本原理として、四種の対象と特相とに於て提示せられるところの、体系全体の綱要に対する展望を意味す

るものといふことができよう。

註

- (1) G. Bh., p. 3; M. V., p. 9; 金七十論、卷上、三 a。
- (2) 積聚説の哲学体系はヴィシェーシカ (Vaiśeṣika, 勝論学派) が標榜する六原理—六句義 (padārtha) に於て注意せられよう。
六原理とは dravya (実[体])・guṇa (徳[相])・karma (業[用])・samānya (同[類])・viśeṣa (異[種])・samavāya (和合) といふ六種の原理を意味する。
これは全体として因中無果論にもとづく積聚説の哲学体系を構成するものであると考へられる。

およそ一切生類の世界、諸法—万物がいかなるものでありいかにして成立してゐるか？ を課題とする場合、原因 (kāraṇa) と結果 (kārya) すなはち因果の概念を構想するといふことは哲学思想史上に於て普遍的に指摘せられる事実であるが、しかし因果をいかなるものとみなし因果の関係をいかなるものと考へるか？ については必ずしも同一ではなく、インドに於てはつとにこの点をめぐつて諸学派の哲学体系が分岐することとなつた。

もし因果の空間性を重視し、因果は不一—不同でしかも主として果は因の中に存せず因は果の中に存するとみなすならば、因中無果論 (asatkāryavāda) — 果中有因論 (satkāraṇavāda) といふものを構想し以て世界万物は諸要素の集積結合によつて成立するといふ積聚説の哲学体系を構成することとなるであらう。

またもし因果の時間性を重視し因果は不異—同質で、しかも主として果は因の中に存し因は果の中に存せずとみなすならば、因中有果論 (satkāryavāda) — 果中無因論 (asatkāraṇavāda) といふものを構想し以て世界万物は唯一因自体が変異生成したものであるといふ転変説の哲学体系を構成することとなるであらう。

二、サーンキヤ哲学体系と論理の問題

このやうにして積聚説と転変説との両哲学体系はそれぞれ爾かあるべき理由根拠をもつて分立対応することは明らかであらう。

- (3) 自性次第生、大我慢十六、十六内有五、從此生五大 (金七十論、卷上、二十一 a)。
- (4) cp. Kārikā, 3a; G. Bh., p. 3; M. V., p. 9; V. T., p. 13.
- (5) M. V., ib.; Nārāyaṇārtha, Candrika, Benares. Skt. S., No. 9, p. 3.
- (6) 転変の条件としてはブハミヤンの結合 (samyoga) が不可欠であり、この点無視せられてはならぬ (Kārikā, 20; 21) 而してこの結合は分離 (vivyoga) の翻対である。分離は解脱の不可缺条件とみなされる。

- (7) Kārikā, 23.
- (8) Kārikā, 24.
- (9) G. Bh., p. 15; M. V., p. 36; Kārikā, 24; 25. cp. Kārikā, 3.
- (10) G. Bh., ib.; Kārikā, 38a.
- (11) G. Bh., ib.; Kārikā, 26a.
- (12) G. Bh., ib.; Kārikā, 26b.
- (13) G. Bh., ib.; Kārikā, 27a.
- (14) G. Bh., ib.
- (15) V. T., p. 71; M. V., p. 37; N. C., p. 21.
- (16) M. V., pp. 9, 10; V. T., p. 13.
- (17) 本性無変異、大等亦本変、十六但変異、智者非本変 (全七十論、卷上、三 a)。なほ曾てふれたやうに金倉博士はカーリカー本文に対する、独自の方法構想にもとづいた訳註研究を発表された (金倉四照、自在黒の思想、文化 II、一一八—一頁以下参照。但しカーリカー第二十二以下、未詳)。
- (18) M. V., p. 10; V. T., ib.

- (19) cp. M. V., ib. : esa prakritih, prakriti-vikritih, vikritih, na prakritir na ca vikritir-iti-bhedac caturdha prakritivikriti-vibhago³ bhitiyah.
- (20) vyaktam ca avyaktam ca jñās ca teṣām trayāṅgām vijñānāt (M. V., p. 9; V. T., p. 12).
- (21) G. Bh., p. 3; M. V., ib.; V. T., ib.
- (22) M. V., ib.
- (23) M. V., ib.

(11) pramāṇa 総論

われわれは以上に於て、二十五原理として注意せられるサーンキヤの哲学体系と、この哲学体系の構成——綱要に関する四種の対象とその特相、ならびに三種の特相——根本原理——について考察した。ところでここに注意せらるべきことは、上記の三種の特相が論理的方法ないし根拠をもつて論証確立されてゐるといふことである。vyakta・avyakta・jñā (puruṣa) なものは原理⁽¹⁾ (padārtha, 句義)として認識対象⁽²⁾ (prameya, 所量)であるから認識せらるべきものである。したがつて、この三者にはこの三者が認識せられるための論理的方法ないし根拠といふものがなければならぬ。しからば、ここにいふ論理的方法ないし根拠とはなんであるか? vyakta・avyakta・jñā が認識せられるためにはいかなる論理的方法・根拠が要請せられるか? このやうな意趣はカーリカーには或は直接窺はれ難いかもしれないが、註釈に於て看取されるところであつて、このやうな意趣のもとに軌範師・イーシュヴラクリシュナ

は vyakta・avyakta・jñā を認識せしめるために要請される論理的方法・根拠を論究してゐるのである。この点に關してはまづカーリカー第四が注目せらるべきであらう。カーリカー第四にいふ、

dīṣṭamanumanāptavacanam ca sarvapramāṇasiddhat-vāt —

trividhampramāṇamiṣṭam prameyasiddhiḥ pramāṇādhi = dīṣṭa ṽ anumāna ṽ āptavacana ṽ ca⁴

〔他の〕一切の pramāṇa が〔このものからして〕明かされるがゆゑなり、

三種の pramāṇa として受当する。

なぜならば、〔この〕 pramāṇa によつて〔すべての〕認識対象が確認せられるからである。⁽⁴⁾

右のカーリカー第四に於ては、論理的方法・根拠は pramāṇa (認識方法・量)として規定せられ、かつ pramāṇa 一般が論究せられてゐるのである。およそ pramāṇa を論究する場合には、その一般的规定・定義 (sāmānya-lakṣaṇa) といふものがなければ特殊的规定・定義 (viśeṣa-lakṣaṇa) は与へられないであらう、それゆゑにまづ pramāṇa 一般が論究されなければならない。⁽⁵⁾ しからば、pramāṇa とはなんであるか? といへば、それは一般に、正しき認識に対する道具—手段たること (pramāṇaṁ prati karaṇatvam)⁽⁶⁾ を本性とするものであつて、いひかへれば、それによつて正しき認識が獲得せられるものである (pramīyate 'nēti)⁽⁷⁾。正しき認識とはその前提として、第一に、心識作用 (cittavṛitti)⁽⁸⁾——疑惑と誤謬

とからはなれ未知の対象によつて制約せられる心識作用を有し、第二にプルシアの側からの覚知せる自覚的心識の把握を有するもので、——この両過程のうち第二のものが第一のものを自覚的狀態にもたらすものであるが——この両過程の結果 (phala) が正しき認識 (prama) なのである。これによつて、pramaña についてのわれわれの見解は疑惑や誤謬や記憶を惹起せしめるといふことはいひえなうであらう。⁽⁹⁾

以上、pramaña とはなんであるかが説明せられた。このやうな点については、インド論理学派 (Nyāyika, 正理学派) の伝統との連関が想定せられるであらう。ブツヤヤナ (Vatsyayana, AD. 350—400) によれば、pramaña とは認識主体 (pramatri) がそれによつて対象を認識する (praminoti) とするものであり、⁽⁹⁾ また、認識手段 (upalabhi-sadhana) である。認識手段であるといふことは pramaña なる言葉の言語学的解釈によつて知られるべきである、といふのは、pramaña なる言葉はそれによつて認識するための作具—手段 (karaṇa) といふものを説示するからである、と説かれる。⁽¹¹⁾ しかし論理学派の原典たるニヤヤ・スートラ (Nyāya-sūtra, 正理経) に於ては pramaña の定義は与られてゐない。pramaña はのさのさのさのさのさのさのさのさのさのさのみである。ちて上述の pramaña は具体的にいかなるものが存するか？ 一般的には種々なる pramaña が考へられ枚挙せられるであらう。カリーカーに於ては、三種 (trividha) と限定せられる。すなはち pramaña は具体的に三種 (tisro vidah) とすべし三種のものが存

するのである。三種といふのは、それ以下 (nyūna) でもなければ、それ以上 (adhika) でもないといふことを意味するのであつて、これをちて pramaña の種類に関する種々なる異解——誤解を拒否しようとするのである。⁽¹²⁾

しからば、かの三種の pramaña とは、いかなるものか？ といふに答へていなく、diṣṭa と anumāna と āptavacana と (dirīstam anumānamāptavacanāni ca)、⁽¹³⁾ 三々々。ちなむは pramaña には、diṣṭa—感性的経験 (現象) と anumāna—理性的推論 (比量) と āptavacana—神聖の言葉 (聖言量) とが存するのである。もつとも、ここにはただ単に通常の世間的な pramaña のみが意趣せられてゐるのである。といふのは、ここにはわれわれのとき通常の世俗的人間の啓蒙 (vyutpadana) といふことが目的とせられこの目的のために以上のこと pramaña が存するのだからである。出世間の存在であるヨーギン (yogin, 瑜伽行者) 等に於ての聖智 (arśa-vijñāna) といふものはわれわれのとき通常の人間を啓蒙することはできないであらう。したがつて、それは事実上存在しはするけれども不適當であるからここには問題とせられないのである。⁽¹³⁾ ところで pramaña は全体として三種より少なくないとしても、なぜ三種より多くないのであるか？ といふ問題が生ずるであらう。事実上、認識論者とくに論理学徒は一致して upamāna (譬喩) をも pramaña とみなして四種の pramaña が存すると主張し、またニヤヤンサー学徒 (Mīmāṃsaka, 弥曼薩派) はこれに加つて arthapatti (義準) abhava (無体) sambhava (隨生) atithya (伝承)

pratiha (想定) をも pramaña として枚挙してゐる。⁽¹⁵⁾

この点、カーリカーに於てはつぎの理由をもつて拒否せられるのである。いはく、これらの他の一切の pramaña がこのものからして明かされるがゆゑに (sarvapramañasiddhatvat) と。

これはつぎのやうな意味である。arthapatti等のこれら他の一切の pramaña (sarvapramaña) が上記の dīṣṭa と anumāna と āpavacana とらへ三種の pramaña ならして明かされる (siddha) といひかくなば、dīṣṭa 等三種の pramaña に包摂 (antar-bhū) せられ、⁽¹⁶⁾ dīṣṭa 等三種の pramaña に於て成立する (etesu pramaṇeṣu sarvapramaṇāni siddhani bhavanti) からである。これに關してはあつたにのちに詳論せられるであらう。

しかしながら、カーリカーに於ては、なぜ pramaña 一般が「三種として」論究せられるのであるか。といふは、それはちぎらなれたやうに、この pramaña によつてすべての認識対象が確認せられるからである (prameyasiddhiḥ pramaṇādhi)。

すべての認識対象 (prameya) とは、プラダハーナ、ブッディ、アハンカーラ、五のタンマートラ、十一のインドリヤ、五のマンロー、パフータ、プルシヤ、なる二十五原理を意味する。これらの二十五原理は vyakta・avyakta・jñā と分けられる。このうち、或るものは dīṣṭa (pratyakṣa) によつて、或るものは anumāna によつて、或るものは āpavacana (āgama) によつて確認せられる (sādhyā)。それゆゑに認識対象の確認のために dīṣṭa 等三種の pramaña が論究せられるのである。確認 (siddhi) とは、確實に理

解せられること (prati) である。すなはち充分な理由根拠をもつて立証せられることである。⁽¹⁸⁾

以上カーリカー第四を中心として pramaña 一般が考察せられた。pramaña 一般が論究せられる所以、pramaña の本質および種類等の諸論点はこれによつて明らかとなつたであらう。

註

- (1) G. Bh., p. 3.
- (2) G. Bh., ib.; M. V., p. 10.
- (3) G. Bh., ib.; M. V., ib.; N. C., p. 5.
金七十論といふ、外曰、此三義、何量為知。世中有量能知、如秤尺等知長短輕重(卷上、四a)。
- (4) 証比及聖言、能通一切境、故立量有三、境成立從量(金七十論、同上)。なほ、カーリカー本文については流布本によつて多少の異同があるが、妥当とみとめられるものを採つて比較考証を省略した。以下同様。この点、別に発表の機会を有りたい。
- (5) V. T., p. 14.
- (6) V. T., p. 15.
- (7) V. T., ib.
- (8) bodhāśca pauruṣeyaḥ (V. T., ib.); Vgl. Saṁkhyaprapavacana-bhāṣya, I, 87.
- (9) V. T., pp. 15~16.
このやうな註解は正しい認識の成立をばプルシヤと結合せるプラタリチヤ(プラダハーナ)の転変の過程に於てみとめるものとして注目を込めたい。
- (10) Nyāya-bhāṣya, An. S. S., p. 2. 傍点筆註。
- (11) Nyāya-bh., p. 15.

ちなみに作具—手段とはなにを意味するか?といへば、それは最上有効因 (sādhakatama) である。

これはパーニニ (Pāṇini) のノートラによつて答へられたものであるとされる (Pāṇini, 1, 4, 42)。

最上有効因といふのはタルカンパーシヤー (Tarkabhāṣa) によれば、すべからざる有効因のこゝろを以て、最勝原因 (prakṛiṣṭiān karaṇam) を意味する。Tarkabhāṣa by Keśavamisra, Poona, 1924, p. 2. タルカンパーシヤーについては松尾博士の訳註研究参照 (松尾義海、印度論理学の構造、五一、六一頁、以下同様)。

(12) V. T., p. 16.

(13) V. T., ib.

(14) Nyāya-sūtra, 1, 1, 3 : pratyakṣanumānopamānāśabdēḥ pramāṇi. ヲウダノエ種ノ pramāṇa ヲ標示セムナク。

(15) V. T., ib. cf. Nyāya-s., 2, 2, 1f. ; H. N. Randle, Indian Logic in the Early School, 1930, pp. 305ff. ; A. B. Keith, Indian Logic and Atomism, 1921, pp. 56, 57ff.

ガウダノエ・ノエシマでは、上記の upamāna 以外の pramāṇa といふ Jaimini の所説と同じ問題とする (G. Bh., p. 4)。

この点、ザリッティ、チャンドリカー、全七十論で於ても同様。これはしかしカーリカー第五の註解に於てよくまわれるのがより一層の趣向ではなからうか。

(16) G. Bh., ib. ; M. V., P. 11 ; V. T., ib.

(17) G. Bh., ib.

ガウダノエによれば、arthāpatti 等の六種の pramāṇa 及び drīṣṭa 等の三種の pramāṇa を包摂せらる。arthāpatti 及び anumāna 及び sambhava・abhāva・pratibhā・aīhīya・upamāna 及び aptavacana を含めらる。

二、サーンキヤ哲学体系と論理の問題

金七十論に於て、能通一切境者、若有余量、及余所知、不出此三義 (金七十論、卷上、四〇)。この註解にはしかしながら、妥当を缺くものがある。

(31) G. Bh., ib. ; V. T., p. 17.

金七十論に於て、境成立従量者、境謂二十五義、攝一切故。成立者、明此二十五。云何得名境。智量所行故、故得成於境。由証比聖言、故得略立三。広則二十五 (卷上、同上)。

drīṣṭa を pratyakṣa とまいたく同義に註解することは諸註釈に於て共通するところである。しかしカーリカーでは pratyakṣa なる言葉は用ひられな。また aptavacana は諸註釈では āgama 或は śabda と同義に解せらる。カーリカーではまた aptāgama として問題せらる (Karika, 6)。

(二) pramāṇa 各種

(1) drīṣṭa

(2) anumāna

(3) aptavacana

(4) その他の pramāṇa

pramāṇa 一般の (論究) に於て枚挙・標示せられた三種の pramāṇa は個別に論究されなければならぬ。個別に論究せらるべき、こゝに於ては定議——限定——せらるべきことである。⁽¹⁾ 三種の pramāṇa——drīṣṭa・anumāna・aptavacana 及び定議せられなければならない。こゝに於ては、そのことが考へらるべきである。また pramāṇa 等といふの真正の認識——真実智 (samyaḅ) である。

janana) は、これらが単に標示 (uddesa) せられただけではありえない、これらが標示せられるとともに、定義 (laksana) せられ、省察 (pariksa) せられた場合に於てはじめて可能となるのである。このことは論理学者・ブーンツァーヤナがニヤーヤ・スートラを説明して、この論には標示と定義と省察との三つの機能があるといつてゐるとほりである。(3) 第一に標示といふのは、言葉によつて事物を表示することである。第二に定義といふのは、たとへば牛を言ひあらはすのに、牛に独特なる性質 (dharma, 法) をもつてするやうに、事物の非共通性 (asadharana-dharma, 不共法) を言ひあらはすことである。第三に省察といふのは、定義せられたものに対してその定義が適當するかどうかを熟考することである。(4) ところで、pramana はすでに上記のとほり三種ありといつて標示せられた。それゆゑに三種の pramana は、まづ個別的にそれぞれの特性にもつて定義されなければならない。この点に關してはカーリカー第五が注目せらるべきであらう。カーリカー第五にいふ、

prativisayadyavasayo drisṭam tri vidhamanumanakhyatam |

tallingalīghipurvakam apīśrūtīrapīvacanānī tu ||

個別的に対象を確認するのが drisṭa である。

anumāna は三種あるといふはれてゐる。

それゆゑ linga と lingin とを前提とするものがある。

apīvacana は「か」 apīśrūti である。(5)

右のカーリカー第五に於ては三種の pramaṇa が簡明に定義せら

れてゐるのである。いつたひ、定義といふものは二つの部分をもつて成立する。すなはち、定義せらるべきものと定義するものと。定義せらるべきものは定義対象 (lakṣya) であり、定義するものはこれを特徴づけるもの、能相 (lakṣaṇa) である。たとへば drisṭa は定義せらるべきものであり、prativisayadyavasāya は drisṭa を定義するものである。而して定義の目的は、定義対象をほその他のすべてのものから、つまり同種のものからも異種のものからも分離・區別するといふことである。(6)

(1) drisṭa

ところで三種の pramaṇa を定義する場合、三種の pramaṇa のうちのごつねを先にするかといふ問題が生ずるであらう。註釈に於ては、ごつねのやうに説明せられる。三種の pramaṇa のうちでは、⁽⁷⁾ drisṭa (pratyakṣa) が最も重要なもので、そのほかの anumāna 等は、⁽⁸⁾ すべてこの pramaṇa なるものごつねの⁽⁹⁾ であり、しかもまた、この pramaṇa なるものごつねの論師は、たゞごつねごつね一致して pramaṇa としてみとめられてゐる。したがって、⁽¹⁰⁾ 皆この pramaṇa ならつて定義が与へられるべきである。

しからば drisṭa とはなれてゐるか、といふに、カーリカーではごつねのとほり定義せられる。それは、個別的に対象を確認するのが drisṭa である (prativisayadyavasāyo drisṭam) と。おほよそ対象 (visaya, 塵・境) とは五種のものがある。声 (śabda) と触 (sparsa) と色 (rūpa) と味 (rasa) と香 (gandha) と。これら五

種の対象はそれぞれ五種のブッディ・インドリヤ (buddhindriya, 知覚器官・知根) が把握するのである。すなはち、耳 (śrotra) は声を把握する。また皮膚 (tvac) は触を、眼 (cakṣus) は色を、舌 (jihva) は味を、鼻 (ghrāṇa) は香を把握する。これが *drisṭa* と称ばれる *pramāṇa* である。⁽¹⁵⁾

しかしながら、ブッディ——統覚器官——との連関に於て対象ないしブッディ・インドリヤとはいつたい何であるか？ この点、認識論的にさらに問題とせらるべきであらう。

対象といふものは本性上、自己自身を覚知—把握するもの (*viśāyin*) を、拘束する (*viśiṅvanti*)、すなはち、自己自身に結合する (*anubadhnanti*)。つまり自己の特性をもつて「規定せらるべきもの」 (*nirōpaniya*) とするのである。たとへば、われわれのごとき通常の人間に対する対象はプリタヒヴィー (*prithivi*) 等であり楽 (*sukha*) 等である。ただし、プリタヒヴィー等はわれわれにとつて対象でないことがある、すなはちタンマートラ (*tannātra*, 唯) として未転変—無差別の状態にあることがある。それはしかしヨーギンや神々等にとつては対象なのである。⁽¹⁶⁾

さて耳等のインドリヤ (*indriya*, 器官・根) といふものは、個々の対象に關係して (*viśayan viśayan prati*)、作用する。したがつてインドリヤはカーリカーに於ては、個別的に対象を (*prati-viśaya*) 「確認する」といひ、その作用 (*vṛitti*) は接触 (*sannikarṣa*) といふことである。ゆえに、対象と接触せるものがインドリヤである (*arthasannikriṣṭam indriyam*)、いふことになる。而し

てこのインドリヤに依拠する、すなはちインドリヤにもとづくのが確認 (*adhavasaya*, 決智) といふことであり、この確認はブッディの機能—認識 (*jñāna*) である。⁽¹⁷⁾ この点を敷衍すればつぎのやうになるであらう。インドリヤが活らきはじめる——これはインドリヤが対象を把握することによつて成立するのである——とき、ブッディの *tamas* (多摩) は制伏・圧倒せられてその結果 *sattva* (薩垂) が優勢となる、この優勢といふことが確認といふ機能であつて、これが認識といはれるものである。⁽¹⁸⁾ 以上は目下問題とせられてゐる *drisṭa* について述べたのである。

さてブッディのこのやうな確認の認識とプルシアの智—自覚の機能との結合なる結果 (*phala*) といふものが正しき認識—理解 (*pramābodha*) と名づけられる。といふのは、ブッディなる原理はプラクリティに属するからして無智—無自覚なるものである、あだかも瓶 (*ghata*) 等のごとく。同様に、楽 (*sukha*) 等もまたブッディなる原理の特殊の変様—転変 (*pariṇāma-bheda*) であり、したがつて無智—無自覚なるものである。⁽¹⁹⁾ しかるにプルシアは楽等に著せられずして智—自覚するものである。⁽²⁰⁾ このプルシアはブッディに於て存する智・楽等により、ブッディに於て反省しその影像をもつ場合、自覚せるごときもの、楽等を享受し印象しつゝあるごときものとなる。このことがつまりプルシアの智が結合せられるといふことである。而してプルシアの智—自覚がブッディに於て反省しその影像をもつ場合、ブッディとその確認もまた、無智—無自覚でありながらしかも智者—自覚せるごときものとなるのである。⁽²¹⁾ この点は正

当にものちのカーリカーに於てつぎのとほり説かれてゐる。いはく、
 tsmattatsahyogadacetanah cetanavadiya lingam | ……

それゆゑにこのフルシヤと結合することによつて、
 無智なるものは智あるがごとくになる⁽²⁷⁾と。

このカーリカーに於ては、確認なる言葉をもつて疑惑 (samsaya) が閉出されるのである。といふのは疑惑は或る無限定なるものを把握するゆゑにその本質が不決定であるからである。決定 (niscia) と確認との間になんら意義の区別が存するわけではない、両者は同義語である。而して対象なる言葉によつて誤謬 (viparyaya) とといふものが閉出される。といふのは、この概念はなんら実在—対象 (sad-visaya) をもたないからである。また個別的なる言葉によつて、知覚器—感官と対象との接觸 (indriyarthasannikarsa) が示される。かくして anumana • aptavacana 等、pramana とつてみられるものが閉出されるのである⁽²⁸⁾。

したがつて、個別的に対象を確認するところを (prativisayady-avasasya) は、これによつて同種のものすなはちその余他の pramaṇa および異種のものすなはち余他のすべつものが閉出せられるからして、*disīa* に関する「充全なる定義」 (sampūrṇa lakṣaṇam) であるといはなければならぬ⁽²⁹⁾であらう。

以上は *disīa* なる *pramaṇa* に関する論究であるが、ここにも論理学派との連関が想定せられる。*pramaṇa* を個別的に論究する場合、第一に *disīa* をとり上げるといふことは論理学派のみなら

ず *pramaṇa* を問題とする諸学派一般に於て共通的にみられる事柄である。ニヤーヤ・ヌートラに於ては、*pramaṇa* は *pratyakṣa* (*disīa*) • *anumana* • *upamaṇa* • *śabda* (*aptavacana*) であるといはれ⁽³⁰⁾、*pratyakṣa* はインドリヤと対象との接觸によつて生じた認識であつて、言表はされぬ、雑乱なき、決定性のものであると定義せられてゐる⁽³¹⁾。これによつて *pratyakṣa* が知覚器官——インドリヤの認識を意味するものであるといふことが知られよう。この点はさらに、各々のインドリヤが各々の対象に対して活らくこと、或は各々のインドリヤによつて生ずること等と註釈せられる⁽³²⁾。而してインドリヤと対象との接觸といふ点はヴィシエーシカおよびシーマンサー両学派に於ても用ひられてゐる⁽³³⁾。これによつて *pratyakṣa*—*disīa* に対する一般的定義の形式といふものを想定することができらるであらう。またこの点が *pratyakṣa*—*disīa* の本質を註表するものであり余地の *pramaṇa* から区別するものであるといふ解釈はすでにブーンツァーヤナに於て見出される⁽³⁴⁾。

註

(1) G. Bh., p. 5; M. V., p. 12; V. T., p. 14; N. C., p. 4.

(2) V. T., ib.

(3) Nyayabh., p. 14.

(4) タルカナーシヤーの解説参照 (Tarkabhāṣā, p. 1; 松尾訳、四四頁)。

(5) 對應解証量、比量三別知、相有〔相〕為先、聖教名聖言 (金七十論卷上、四b五a)。ただし、第三句の中、〔相〕は脱落したものであらうから、これを補充して訓まなければならぬ。この点、とくに注意を要するであらう。

(6) V. T., p. 17. 以上は「定義の定義」、或は「定義自体の省察」と
おぼくちの。

(7) 一七頁註18参照。

M. V., p. 10 ; N. C., p. 5.

(8) 比量者、以証為前(全七十論、卷上、四a)。

(9) V. T., ib.

(10) 以上はガウダバーダの説明による(G. Bh. ib.)。ガウダバーダの説
明は *disista* をは定義する *adhyavasāya* について明瞭を欠く。この点
はゼリッテイ、チャンドリカー、チャヤマンガラーも同様とみられる
であらう。

なほ金七十論にいふ、証量者、是智從根塵生、不可顯現、非不定、無
二、是名証量(卷上、四a)。またいふ、証量[名]者、耳於声生解、
乃至、鼻於香生解、唯解不能知、是名為証量(卷上、五a)。ただし
[名]は符号であらうからこれを省略すべきである。

(11) V. T., pp. 17~18.

(12) cp. Nyāya-s., 1, 1, 4.

(13) V. T., p. 18.

(14) cf. N. C., p. 6 : *adhyavasāyate* = *niscīyate*.

(15) cf. Kārikā, 23a.

(16) V. T., ib.

(17) *acetanā (ajñā)*, cf. Kārikā, 23 : 11ff.

(18) cf. Kārikā, ib.

(19) *cetanā (jñā)*, cf. Kārikā, 11 : 2ff.

(20) 一六頁註八参照。V. T., pp. 19~20. Vgl. *Vijñānabhikṣu*,
Sāṅkhya-p. bh., 1, 87.

(21) Kārikā, 20a.

金七十論にいふ、三徳合人故、無知如知者(卷上、二十a)。

二、サーンキヤ哲学体系と論理の問題

(22) V. T., p. 20.

(23) V. T., ib.

(24) 一七頁註14。

(25) 註12参照。

(26) *Nyāya-bh.*, pp. 14, 276.

(27) *Vaiśeṣika-sūtra*, 3, 1, 18 ; *Mīmāṃsā-sūtra*, 1, 1, 4.

(28) *Nyāya-bh.*, pp. 16~17.

pratyakṣa はニキヤ学派に於ては無分別 (*nirvikalpa*) と有分
別 (*savikalpa*) とを分類して論究せられてゐる。

これは *pratyakṣa* をは分別をはなれたもの—除分別 (*kālpaparāpoha*)
として規定する仏教論理学派の見解に影響されて起つたものといはれ
る。ここに分別とは名言種類—概念判断を意味する。すでにタマー
リラ (*Kumārila*)、プラシフスマターダ (*Prasastapada*) と於ても暗
示せられ、ワーチフスマターダも注意してゐるといふ(松尾、印度論理
学の構造、六九—七〇頁)。

(2) *anumāna*

いかに *anumāna* とはなんであるか？ 唯物論者 (*Laukāyatika*,
順世派) によれば、*anumāna* とはなんのは *pramāṇa* とはなんの
主張せられる。しかしながら、唯物論者がいふ *anumāna* を *pra-*
māṇa として承認しないならば、或るひとが無知であり疑惑と誤謬
に陥つてゐるといふことはいかにして認識せられるのであるか？
といふのは、他人が無知であり疑惑と誤謬に陥つてゐるといふこと
は、われわれのごとき通俗の人間に於ては *disista* によつては認識

せられないから、*drisya* 以外の他の *pramāṇa* によつて認識せらるべきであるのに、唯物論者は *drisya* 以外の他の *pramāṇa* を承認しないからである。他人の無知、疑惑、ないし誤謬について認識しないやうなものはなんらか他人を教授しようとする場合、聡明な人々によつて当然軽視せられるであらう。といふのはかれらの言葉はなんら注意されるに値しないからである。それゆゑに、他人に於て無知等が存在するといふことはその企図の種々相、話し方等からして当然合理的に推論 (*anu-mā*) されなければならない。したがつて、たとひ自己自身の意志に反しても、*anumāna* は *pramāṇa* として承認されなければならない⁽¹⁾。

ちよ *anumāna* は *drisya* の所産—結果 (*Karya*) であるから、*drisya* の直後に定義せらるべきである。ところでここに於ても一般の規定が特殊の規定に先行しなければならないであらう。それゆゑにちよ *anumāna* の一般の規定から注意するに、*カーリカー* には *く、それ (anumāna) ち *liṅga* (〔証〕相) と *liṅgin* (有相) とを前提とするものである (taliṅgalīṅgipūrvakam) 。*

この点、ガウダパーダによれば、つぎのごとく説明せられる。
liṅga と *liṅgin* とを前提とするもの (*liṅgalīṅgipūrvaka*) とは、
liṅga を前提とするもの (*liṅgapūrvaka*) と、*liṅgin* を前提とするもの (*liṅgipūrvaka*) とを意味する。たとひ三杖 (*tridaṇḍa*) にちよつて修行者 (*yati*) が知られるごとく、*liṅga* とちよつて *liṅgin* が認識せられる場合、これは *liṅgin* を前提とするものであることか。また、修行者を見てこれはかれの三杖であると知るごとく、*liṅgin*

によつて *liṅga* が認識せられる場合、これは *liṅga* を前提とするものであるといふ⁽³⁾。

この点はしかしながら、論理的にせらるべきのごとく考へられるべきであらう。*liṅga* と *liṅgin* とを前提とするものは、*liṅga* と *liṅgin* との本質的結合関係にもつて、*liṅga* によつて *liṅgin* を認識する点が考へられてゐるのである。⁽⁴⁾ *liṅga* とは *vyāpya* (所遍) であり、*liṅgin* とは *vyāpaka* (能遍) である。 *vyāpya* とちよのは、ひとが疑つたり誤つてもち込んだりする条件を排除することによつて、或るものの本質に結合せるもの (*vastu-svabhāva-pratibaddha*) であり、*vyāpaka* とちよのは、この *vyāpya* に結合せるものである。たとひ、かの山に火あり、煙あるがゆゑに、すべて煙あるところ火あり、かまど等のごとし、といふ場合、煙は *vyāpya* であり火は *vyāpaka* である。煙といふ *vyāpya* は *vyāpaka* である火によつて遍充⁽⁵⁾ (*vyāpti*) せられてゐる、恒常的無條件的に随伴されてゐる。といふのは、およそ煙あるところには火もまたあるからである。しかしながら逆に火は煙によつて随伴されてゐるのではない、といふのは煙なき火も存するからである。⁽⁶⁾ このやうに対象を示す *liṅga* と *liṅgin* とちよを表現せしめて、「対象の表象」(*viśayinam pratyayam*) とちよの者が考へられてゐるのである。それゆゑに、*anumāna* は種々の *vyāpya* と火等の *vyāpaka* への表象 (*pratyaya*) を前提とするもの (*pūrvaka*) である、と定義せられらるべきである。⁽⁷⁾

而してここに *liṅgin* といふ言葉は二重の意味に於て解せられる

べきである。すなはち、そのものに *liṅga* が属するといふ意味に於て、宗の法たること⁽⁹⁾ (*pakṣadharmatā*, 「遍是」宗法性) に対する認識もあらはなれてゐるのである。したがつて、*anumāna* は第一に *vyāpka* と *vyāpaka* との関係の認識と、第二に *vyāpka* が宗の法であるといふ認識とを前提とするものであると規定せられうるのである。⁽¹⁰⁾

以上、*anumāna* の一般的概念が規定せられた。しかるに *anumāna* は具体的にいかなるものが存するのであるか。この問題は *anumāna* の種類—分類にかかはるのであるが、これについてカリーカーではつぎのやうに答へる。いはく、*anumāna* は三種あるといはれてゐる (*trividham anumānam akhyatam*)⁽¹¹⁾。すなはち、一般的概念にしたがつて規定せられた *anumāna* は具體的にはつぎのやうな特性な三種 (*trividha*) である。——*pūrvavat* (有前)、*śeṣavat* (有余)、*samānyato dṛṣṭam* (平等・共見)。

pūrvavat といふのは、たとへば黒雲が出現するのを見て雨が降るであらうと推知したりすること⁽¹²⁾をいふものであつて、或るものに先に属するといふ意味で *pūrvavat* といふ⁽¹³⁾。或は、河水の氾濫するのを見て上流地方に降雨があつたであらうと推知したりすること⁽¹⁴⁾をいふのであつて、以前の眼見といふ意味で、*pūrvavat* といふ⁽¹⁵⁾。つぎに *śeṣavat* といふのは、たとへば海水の一滴をば味つて塩味を知りその残余もまた塩味であるといふことを推知すること⁽¹⁶⁾をいふ。また *samānyato dṛṣṭam* といふのは、たとへば *Caitra* なる一人物が或る場所から他の場所へ移動するのを見て、かれが運動するといふ

ことを知り、月や星も同じくその場所を移動するといふことがみられるから運動するものであると推知したり⁽¹⁷⁾、或は、マンゴーの木が開花せるを見て、未見の他の地方のマンゴーも開花してゐると推知したりすること⁽¹⁸⁾をいふのである。

しかしながらこの場合、論理的にはさらにつぎの点が注意せらるべきであらう。すなはち、*anumāna* といふものは基本的にまづ二種に区分せられる、*vita* (直接的) と *avita* (間接的) とに⁽¹⁹⁾。 *vita* とは、結合関係を主として或るものをば肯定するものであり、*avita* とは分離関係を主として或るものをば否定するものである⁽²⁰⁾。この兩者のうち、*avita* はつぎの三種の分類に於て *śeṣavat* といはれたものである。*śeṣavat* とは *śeṣa + vat* である。而して語源的には動詞・*śis*, *pari-śis* に由来するのが *śeṣa* (残余) である⁽²¹⁾。およそ、*anumāna* による認識であつて、それが対象として *śeṣa* を有つ場合には *śeṣavat* と名づけられる⁽²²⁾。これは一般的事例をもつて示すならばつぎのとほりとなるであらう。プリタヒヴィー (*prithivī*, 地) なるバフータは香 (*gandha*) を特性として有するから余他のすべてのもとの異なり、異種である、アーパス (*āpas*, 水) ・テーヂアス (*tejas*, 火) ・ブーユ (*vāyu*, 風) ・アーカーシア (*ākāśa*, 空) ではない。香はプリタヒヴィー以外のいかなるバフータにも属しないからである。ここに推論の対象であるプリタヒヴィーがプリタヒヴィーでない他のすべてのものから分離せられてゐる、すなはちプリタヒヴィー以外の他のすべてのものがプリタヒヴィーから分離せられ残余となつてゐるのである⁽²³⁾。つまり、ひとが尤もらしい推論に

立脚して推論しえた場所に於て或るものが存在しないといふことが証明せられた場合、他の場所に於て存在することを予期せしめないすなはちそこに於てまさしく排除せられてゐる、したがつて残余のものに於て、——あらゆる同種および異種のものから分離してゐる場所に於て確認せられたものはまさしく分離せられた残余なるものであるといはれる。⁽²⁴⁾

avita に関する右の説明はつぎの詳論によつてさらに正しき解明を与へられるであらう。たとへばプリタヒヴィーは香を本来的特性として所有するといふことからひととはプリタヒヴィーに対する余他のバフータなるアーパス・ブーユ等もまたこの特性を有すると推論することもできるであらう。しかしながら、ひととはプリタヒヴィーに存する特性はただプリタヒヴィーなる特殊のバフータにのみ属するのであつて余地のバフータに属するのではないといふ認識を獲得した場合には、この特性は余他のバフータに於て存すると推論してはならない。したがつて、香なる本来の特性はプリタヒヴィーなるバフータをば他の同種のものからも異種のものからも、そのみ残余してゐるといふやうな仕方にて分離するのである。而して香なる特性はプリタヒヴィーでないすべてのものからまさしく完全に分離せられてゐるのである。⁽²⁵⁾ この avita すなはち否定的な仕方に関するのはのちにさらに実例が引証せられるであらう。⁽²⁶⁾

avita に対し⁽²⁷⁾ vita は二種ある。すなはち pūrvavat と sāmānya-to dīṣṭam と。この両者のうち、第一の pūrvavat なる anumāna は、その特相が〔以前に〕経験せられてゐる或る一般者にかかは

るものである。⁽²⁸⁾ といふのは、pūrvavat とは pūrvavata であり、pūrvavata とは極成—把握せられてゐるといふことであつて、しかもこれに關してまさしく上記の一般者が意味せられてゐるのである。それゆえに、この anumāna によつて獲得せられた認識はかくして或るものを対象として有するのであるから、pūrvavat と称されるのである。⁽²⁹⁾ たとへば煙からして火なる一般者のもとにふくまれる特殊なもの、すなはち特殊な火が山に於て推論せられる。而して火なる一般者のもとにふくまれるこの特殊なものをば、その類に属するものとして、たとへばかのかまどに於て以前に経験せられた特殊な火が特徴づけるのである。⁽³⁰⁾

第二の vita すなはち sāmānyato dīṣṭam は、その特相が経験せられない或る一般者にかかはるものである。⁽³¹⁾ たとへば、その対象がインドリヤであるとき anumāna である。といふのはこの場合にはつぎのことが推論せられるからである。すなはち、色 (rūpa) 等の認識は作用—活動性 (kriyatva) でありかつあらゆる作用—活動せるものは作用—手段 (kāraṇa) を必要とするからして、作用—手段を必要とする、と。たとへば、木材の切断等に於てナイフと称ばれるごときものが作用—手段といふ一般者の特相として経験せられるとしても、色等の認識に対する作用—手段として推論せられるごときものの類に属する作用—手段の場合に於ては、かかる特相といふものは dīṣṭa によつて経験せられえない。なぜならば、かかる作用—手段はインドリヤの類に属するからである。たとへばわれわれ通俗人が眼といふごとき、インドリヤ一般の特相が特殊なイ

ンドリヤであるが、これは、ヨーギンや神々にとつて *dṛṣṭi* の対象であつても、われわれのごとき通俗の短見者にとつては *dṛṣṭi* の対象ではない。あたかも、火なるものといふ一般者の特殊なものとして、個々の特殊な火が経験せられるやうには経験せられえないのである。⁽³²⁾

このやうな區別は *pūrvavat* と *sāmānyato dṛṣṭam* との間に於て厳密に存在するのであつて、たとひ両者が同一の *vīta* に属するかぎりには等しいものであるとみられても否定せられえない。⁽³³⁾ 而してこの *dṛṣṭi* とその *darśana* (認識) であり、*sāmānyatas* といふのは *sāmānyasya* (*sāmānya* の属格) といふことである。⁽³⁴⁾ *tas* なる接尾語は格の構成に用ひられるから、⁽³⁵⁾

その特相が経験せられない或る一般者の認識は、それゆゑに、*sāmānyato dṛṣṭam* なる *anumāna* であるといふのである。⁽³⁵⁾

以上、*anumāna* とはいかなるものであるかについて規定論究せられた。*pramāṇa* のいはゞ *anumāna* なる *dṛṣṭi* に次いで第二にとり上げるといふことは、すでにみられたやうに唯物論者を除いて諸学派一般にみられる共通の事柄であるといへよう。唯物論者のみは *anumāna* を *pramāṇa* としてみとめない。仍つても、*anumāna* を *pramāṇa* としてみとめないならば、この *pramāṇa* の立場そのものが自己矛盾に陥るといふことを指摘して *anumāna* なる *pramāṇa* としてみとめなければならぬ所以に闡説したわけである。しからば、なぜ *anumāna* を *dṛṣṭi* に次いでとり上げるか？ この

二、サーンキヤ哲学体系と論理の問題

点については、*dṛṣṭi* はすべての *pramāṇa* のうちで最基礎的なものとして重視せらるべきであり、*anumāna* は *dṛṣṭi* の所産の結果であるといふ上記の理由が妥当であると考へられるであらう。しかしながら、ニヤーヤ・ストトラではこれをなされたやうに、*anumāna* は *dṛṣṭi* にもとづくといふのみであつて詳しい点はわからな⁽³⁶⁾

anumāna の一般的规定については論理学派との連関が想定せられるであらう。ワーツヤヤナによれば、*anumāna* とは、正しく認識せられた *linga* (「証」相) によつて *lingin* (有相) をばのちに正しく認識することであると説かれる。⁽³⁷⁾ *linga-lingin* に関してはその先駆的なものが夙にワイシェシカ学派に於て見出されるやうである。ワイシェシカ・ストトラに於ては、*lingika* といふことがいはれる。⁽³⁸⁾ *lingika* とは *linga* によつて獲得せられる認識をいふ。のちには、*anumāna* は「証相を反省すること」(*linga-parānarsa*) であると定義せられ委しく論究せられるやうになつた。*linga* を反省することといふのは、たとへば煙の第三の認識をいふとタルカ・バーシア (Tarka-bhāṣa) によればこのやうに説明せられる。第三の認識といふのはつぎのごとき過程に於て考へられるであらう。第一にかまど等に於てひとは再三くりかへし煙を見ながら火を見る。この再三見るといふことによつてひとは、煙あるところには火があるといふ、煙と火との間の *vyāpti*—本質的結合関係を確定する。このやうにして煙と火との間の *vyāpti* が把握せられる場合、かまどに於ける煙の認識が煙の第一の認識であり、山等なる

宗「主辞」(pakṣa) に於ける煙の認識が煙の第二の認識である。つぎにちからに、以前に把握せられた煙と火との間の vyāpti を想起して、この山に於ては煙は火に vyāpti せられてゐるといつてこの山に於ける煙を反省する。この煙の認識が煙の第三の認識である。⁽⁴⁰⁾

また、anumāna は分類せられて上記のごとく pūrvavat・śeṣavat・sāmānyato dīṣṭam の三種となり特殊の規定を与へられるが、anumāna を pūrvavat 等の三種に区分するといふことは論理学派成立以前つとに成立してゐたと考へられる。竜樹(Nāgārjuna, AD. 150-250) 以前、方便心論に於ては前比・後比・同比として、羅什訳中論に於ては如本・如残・共見の名称をもつて示されてゐる。⁽⁴¹⁾

三種の anumāna は論理学派に於てはつぎのごとく説かれる。pūrvavat とはたとへば、河水の氾濫を見て上流地方の降雨を知り、śeṣavat とはたとへば蟻が卵をはこぶのを見て大雨があるであらうと知り、sāmānyato dīṣṭam は孔雀の声を聞いて孔雀の存在を知るものである。この三種の anumāna は時間的關係にもつて説明せられるならば、pūrvavat は現在より過去へ、śeṣavat は現在より未来へ、sāmānyato dīṣṭam は現在より現在へ推知しゆくものであるとみられよう。⁽⁴²⁾ ただし因果關係にもつて解釈されることもできるであらう。この場合には、第一は果から因への anumāna であり、第二は因から果への anumāna であり、第三は一般にみとめられる因果不離の關係による anumāna となるであらう。⁽⁴³⁾ しかるにこのやうに anumāna を三種に分類規定し三種の anumāna を定立するところの理由—根拠といふべきものはなんである

かといふに、この点については論理学派に於ても上記の説明以外かならずしも明らかでない。いかなる論理的根拠をもつて anumāna は三種に分類規定せられるか？ カリーカーに於ては勿論、三種の anumāna があるといはれる、といふのみであるからその論理的根拠は明らかではないが、のちに註釈に於て上記のごとく vita・avita なる概念を導入することによつて詳細に論究せられるにいたつた。vita は一般に anvaya すなはち直接肯定的遍充關係にもつて成立する肯定形式であり、これに対して avita は vyatireka すなはち間接否定的遍充關係にもつて成立する否定形式であるといはれる。したがつてこれは判断命題の質的相違に立脚する分類であると解釈せられよう。これについてはつとに論理学派に於て論究せられ、ウッデイヨータカラ(Uddyotakara) は pūrvavat を vita 純粹肯定的、śeṣavat を avita 純粹否定的、sāmānyato dīṣṭam を vitāvita 肯定的否定的として説明してゐる。⁽⁴⁴⁾

註

- (1) V. T., pp. 20-21. 唯物論者のみは dīṣṭa (pratyakṣa) 一量説を主張する。この点は諸学派の論書に於てしばしば注意せられるが、カリーカーの註釈に於ては上記以外に言及せられたものをみよ。
- (2) 論理学派では anumāna は pratyakṣa とは異なる。Nyāya-s., I, 1, 5)。V. T., p. 21.
- (3) G. Bh., p. 5. シンヤンマガラーの同様の説明 (cf. V. V. Sovani, A Critical Study of the Sāṅkhya System, 1935, p. 18)。
- (4) cf. M. V., p. 13. 金七十論に於て「相有相為先者、相〔有相〕相応不相離、因証此

〔有〕相故、比量乃得成(巻上、五a)。
テキスト要校訂、右の釈文のうち、〔有相〕は三本にはみられないけれども鮮本によつて補ふべきであらう。また〔有〕は脱落したものであらう、流布本にはみられない。

チャンドリカーによれば、*anumāna* は *anumitkarāṇa* のこと、*linga-parāmarśa* を意味する。(N. C., p. 5)。

(5) 遍充 (*vyāpti*) は論理学派・ブーッヤヤーナに於ては見出されないが、ブーッヤヤーナ以前つとにサーンキヤ学派に於て用ひられた(宇井、印度哲学研究、第五、二四九頁)。

これは論理学的にはゆる包摂関係を意味するものであるといふことがきよ。

(6) cf. Kumāriā, *Śloka-vārtika*, *anumāna*, 57; Garbe, *Der Mond-schein der Sāikhya-Wahrheit*, 1891, S. 31, Anm. 4.

(7) V. T., pp. 21~22.

(8) 宗・因・喩なる三段論式(三支作法)に於ける第二支分である因には三種の条件(三相)が要請せられるが、そのうち第一種の条件としてとり上げられるのがいはゆる遍是宗法性である(因明入正理論、大正蔵、第三十二卷、一一頁b)。これはしかし仏教論理学派に於て主張せられたものとみられる(因明正理門論、大正蔵、第三十二卷、一頁a。Nyāyapreśā, Part I, p. 1)。

しかし一方、ヴィンシェーシカ学派に於ても関説せられた。プラシヤスタバーダもカーシユヤバ(*Kāśyapa*)の説としてこれをのべてゐる(松尾、印度論理学の構造、一〇九頁)。

マータラ・ヴリッテイに於ては五段論式(五支作法)・三段論式の論証形式とともにききに言及せられた因の条件についてふれてゐる(M. V., pp. 12~13)。

(9) V. T., pp. 22~24.

二、サーンキヤ哲学体系と論理の問題

(10) *ākhyātam*—*kathitam* (M. V., p. 12).

(11) G. Bh., pp. 4, 5; M. V., p. 13; V. T., p. 24.

金七十論にいふ、比量三別知者、一有前、二有余、三平等。此三種智、因証量故、能別此三境、及三世、是名比量(巻上、同上)。傍点は筆者記。

(12) G. Bh., p. 5.

金七十論にいふ、如人見黒、当知必雨(金七十論、巻上、同上)。ただしこの実例(喩)がまるしく *pratyavat* を説明するものか? は明言せられてゐない。

(13) G. Bh., ib.

(14) M. V., ib.

金七十論にいふ、如見江中流新濁水、当知上源必有雨(巻上、同上)。ただしこの実例が *pratyavat* と屬せしめられるかどうかは明言せられてゐない。おそろく *śeṣavat* の実例としてあげられたものであらうと考へられる。

(15) M. V., ib.

(16) G. Bh., ib.; M. V., ib. 両註釈に於て *śeṣavat* と対する語源解釈はみられない。

(17) G. Bh., ib.

(18) G. Bh., ib.; M. V., ib.

金七十論にいふ、如見巴吒羅國、菴羅樹發華、当知橋薩羅國、亦復如是(巻上、同上)。ただしこの実例が *sāṃāyatodṛṣṭam* に帰屬せしめられるかは明言せられてゐない。この点註釈者の配慮をみとめるべきであらうか?

(19) V. T., ib. これは上記二註釈に於ての、因果的時間的分類に対して判断命題の性質に着眼した質的分類であるといふこと。

(20) *anvayamukhena pravartamānam vidhāyakarṇam vītam; vyatireka-*

(c) aptavacana

「言葉と意味対象との連関の認識」(Sabdārthasambandhajñāna) とは、anumāna を前提とする。おおよそ認識 (jñāna) は行動の予備条件—因由なのであって、この予備条件は被教授者が教授者の言葉を聞きとるや否や、直ちに前以て採用するところのものである。而して言葉 (śabda) とは、おおよそは言葉そのものとその言葉の意味対象 (svārtha) との連関の認識を随伴してゐる場合には、「意味対象を知らしめるもの」(arthapratyayakatva) である。このやうな理由をもつて、言葉と言葉の意味対象との連関の認識には anumāna が先行しなければならぬ。したがつてカーリカーに於ては、aptavacana は anumāna の直後に規定—定義せられるのである。(1) aptavacana は「aptasruti (神聖の伝統・聖教) である (aptasrutiḥ aptavacanam tu)」と。

右のカーリカーの言葉に於て、aptavacana は定義せらるべきもの——定義対象 (lakṣya) をあらはし、その余が定義 (lakṣaṇa) である。(2) 定義の言葉である aptasruti とは、apta + sruti のことである。パーシアおよびギリッティによれば、apta (神聖) とは、愛憎をはなれて無著なる梵等の軌範師 (ācārya, 阿闍梨) であり、sruti (伝統) とは、ヴェーダ (Veda, 吠陀) を意味する。この aptasruti によつて説示せられた然りと信せられるべきものが aptavacana である。(3) ちよひちよひ委しくくば、おおよそ対象をば現観証すること (saksādarthaprapiti)。(4) 如実に対象のごとく得ず

ること (yathārtha-upalambha) が apti (現証・得達) とは、apta であるが、この apta によつて存するものが apta なのである。(5) それは、明らかに法—真理を成就せるものであり対象のごとく得ずることによつて「所聞の対象を把握せるもの」(Srutarthagrāhin) であつて、それによつて説示せられたのが aptavacana である。(6) 而してカウムデーによれば、apta とは「信賴せらるべき (prāpta) とは、apta とは、apta (yukta) とは、apta である。(7) 仍つて、信賴せらるべき且つ伝統であるところのもの、apta のが、aptasruti である。(8) sruti に於て、伝承せられた言葉によつて生み出されたところの、宣言—陳述の意味対象の認識 (vākya-rthajñāna) というものが理解せらるべきである。それは、その証明根拠を自己自身のうちに担ふもの (svataḥ pramāṇam) によつて、超人間的ヴェーダの宣言 (apauruṣeyaveda-vākya) によつて生じたものであるから、あらゆる誤謬や疑惑を超えてゐる。それゆゑに、真正の、apta といはれるのである。(9) 同様に、ヴェーダにもとづく宣言によつて生じた認識——smṛiti (記憶)・itihāsa (史詩)・purāṇa (古伝語) 等の宣言によつて生じた認識もまた真正なのである。(10)

而してサーンキヤ哲学の開祖なる大聖・カピラは劫初 (kalpādi, 世界創生のはじめ) に於て、前劫 (kalpāntara) に習得せる無始の神聖の伝統 (sruti) を想起することができた。それは朝になつて眠からさめたとき、前日に経験した事柄を想起することができたものである。(11) Avaitya と Jaigīśavya との対話に於ても、尊者 Jaigīśavya は十大劫 (dasamahakalpa) に於て生じた自己の存在を想起するとい

つた。それはつぎのごとくよく整備せられた言葉をもつてであつた。
——十大劫に於て私は遍歴したことがある (dasasu mahakalpesu
viparivartamanena maya)⁽¹³⁾。

apla といふ言葉によつて、仏教学派や裸行派等の虚偽の伝承は拒斥せられる。かれらの伝承の虚偽なることはつぎの理由にもとづくのである。これらは悪しき風説のうちにあること、確実な地盤の上に基礎づけられてゐないこと、pramaṇa と矛盾する事柄を教示すること、これらは単に野蛮人等によつて、また無頼漢、畜生のごとき人等によつて想定せられてゐるといふこと。⁽¹⁴⁾

しかし (tu) といふ言葉によつて、カーリカーに於ては anumāna とは異なつた何物かをあらはす。なぜならば、言葉の意味対象といふものは認識せらるべきもの、認識対象であるが、「しかし」といふ言葉は、この意味対象を推論せしめるために hiṅga として妥当しうるであらうやうな、この意味対象の特性をあらはすのではない。⁽¹⁵⁾ また、意味対象を知らせるところの言葉は、 anumāna のごとく事物とその hiṅga との間の、以前にみとめられた連関の認識といふものを要請するのではない。といふのは、たとへば新時代の詩人によつてあらはされた言葉は、以前に他の言葉によつて見られたこともなければ聞かれたこともない何物かをその意味対象として知らせることが出来るからである。⁽¹⁶⁾

以上 aptavacana とはなんであるかについて規定論究せられた。ここにも論理学派との連関が想定せられるであらう。論理学派に於

ては、pramaṇa の一種なる aptavacana は sabda (言葉) として標示せられ定義せられてゐる。ニヤーヤ・ストトラによれば、sabda とは、信頼せらるべきひとの教示 (apta-upadeśa) であるといはれる。⁽¹⁷⁾

Sabda は元來は音響・音声をあらはし、また音声にそのあらはす觀念をも含ましめて言葉の意味ともなつた。⁽¹⁸⁾ pramaṇa としてはいふまでもなく言葉の意味で用ひられる。また、āgama (阿含・聖教) は sabda の同義語として用ひられる。

Sabda に対する上記の定義の特相、信頼せらるべきひとの教示 (apta-upadeśa) とはなほを意味するか。 apta とは、プーンヤヤーナによれば、法—真理の現証者 (saksātkritadharmā) である。それはいひかへると、自己によつてみられるごとくにものを他に知らしめんと希ふ教示者である。このやうな法の現証者といふものは結局、解脱者にはかならないといふやう。このものは所捨 (hataṅva, 一苦) である、これはその捨因 (hanihetu, 過失—業) である、これは所到達 (adhigantaṅva, 一解脱) である、これはその到達因 (adhigamaneṅgu, 一真智) として法を現証せらるものだからである。⁽¹⁹⁾ 而してこのやうな apta の教示 (upadeśa) がかならず sabda にほかならない。⁽²⁰⁾

註

(1) V. T., pp. 26~27.

ブータラ・ザリッチャイビダ aptavacana せ「第三の pramaṇa」 (trityam pramaṇam) と同じ数く上ぢふれる。(M.V., p. 13) dīśia を前提とするところの anumāna をば前提とするもの、といふ意

味に於て第三の pramāṇa として論究せられるところをいふのである。

- (2) V. T., p. 27.
- (3) G. Bh., p. 5 ; M. V., ib.
- (4) G. Bh., ib. ; M. V., ib.
- (5) G. Bh., ib. ; M. V., p. 11 : tābhyam upadīṣṭān tathetiśrad-dheyam aptavacanam.
- (6) M. V., p. 13.
- (7) M. V., ib. ; G. Bh., ib.

金七十論に「聖教名聖言者、如梵天及摩訶免王所說、四達陀及証論(卷上、五a)。」ただし、証論の証は鮮本では正と記す。

また金七十論に「聖言者、若捉証量比量、不通此義、由聖言故、是乃得通。譬如天上北轡、非証比所知、信聖語故、乃可得知。聖言者、如偈說、

阿含是聖言、聖者滅諸惑、
無惑不妄語、因緣不生故。

と(卷上、四ab)。

右の引用偈文(訳)の原文ともみられるものはガウダーパーダおよびマータータラに於て記されてゐる。ただし、ガウダーパーダおよびマータータラでは、右に於て右に加へて左の意味の偈文を記してゐる。(G. Bh., p. 4 ; M. V., ib.)

所定の義務に励精し、愛憎から自由であり、
同類のものからつねに尊敬されることきものは、aptaといふべきである。

- (8) V. T., ib.
- (9) aptā cāsan śrutiśceṭi aptaśrutiḥ (V. T., ib.).
- (10) V. T., pp. 27~28.
- (11) V. T., p. 28. aptavacana—śabda-pramāṇa (N. C., p. 5).

二、サーンキヤ哲学体系と論理の問題

(12) cf. N. C., ib. : uktam kapileṇa bhagavateṣu arthah. サーンキヤ派の aptavacana などには大聖・カピラの言葉を主内容とするものである点に關説する。

- (13) Vgl. Vyāsa's Commentar zum Yoga-sūtra, 3, 18. V. T., ib.
- (14) V. T., ib.
- (15) V. T., p. 29.

ただしカーリカー本文に於て「しかし」を意味する tu はツマヤインガラーでは ca と訓まれる。

(16) V. T., ib. これは「aptavacana といふ所の隨應論」——主として anumāna の立場に立つて省察せられた隨應論の見解ともいふべきもの。最高大聖・カピラによつて説示せられた然りと信頼せらるべきもの。これがカーリカーに於ける apta-vacana の本旨といふべきものであらう。

(17) Nyāya-s., 1, 1, 7.

(18) 宇井、印度哲学研究第三、五七二頁。

(19) cp. Kārika, 19 : sākṣitva—drasitva.

カーリカーに於ける現証性 (sākṣitva)——見者性 (drasitva) はプルシマの特性として枚挙せられる。

(20) Nyāya-bh., pp. 24~25, 145, 327.

(21) このやうに śabda—aptavacana に注目する場合、ニヤーヤ学派の学説は全体として単にいはゆる論証を事とする論理学につきるのでなく、法の現証者であり解脱者である軌範師によつて成立せる教説——哲学といふ特質を有することが知られるであらう。ただしかしな apta-upadeśa といふ定義せられる śabda—aptavacana は apta-upadeśa といふ上記のよき特質を有すると同時に apta-upadeśa といふ注目をさるべき特質を有するのである。この点のちには註釈的に詳細に論究せられた。

(4) その他の pramāṇa

われわれはここで pramāṇa に関する一般的规定—定義がいかなるものでありいかに論究せられてゐるかを考察したのであるから、他の pramāṇa を、われわれの論敵 (prati-vādin) であるニヤーヤ学派やニーターンサー学派等によつて想定せられてゐる他の pramāṇa を上述の三種の pramāṇa に加つて批評的に考慮することとする⁽¹⁾。もしとも、上述の三種の pramāṇa 以外の他の pramāṇa をとり上げるといふことは必要ではないのではないかととも考へられるであらう。カーリカーに於ては、pramāṇa は三種あり三種をもつて充分とせられ、したがつて他の pramāṇa は問題となれえなからである。しかしながら、pramāṇa は三種より少なくなつてしまふなせ三種より多くなつたのであるか？ このやうな問題はまた充分解明せられてはゐない。それゆゑに他の pramāṇa をここで考慮するといふことは無意義ではないといはなければならぬ。

他の pramāṇa としてはいかなるものが存するか？と云ふに、註釈に於ては六種の pramāṇa が枚挙せられる。六種の pramāṇa とは、upamāna (譬喩)・arthāpatti (義推)・abhava (無体)・sambhava (理生)・aitihya (伝承)・pratibha (種定) のことである⁽²⁾。もしとも、これらの六種の pramāṇa の他になほ幾多の pramāṇa が存するといはれる⁽³⁾。

upamāna と云ふのは、たとへば gavaya は牛 (go) のごとくに見えるといふ発言がそれである⁽⁴⁾。しかしこの命題からひき出される

ものは賢者の伝承 (āgama) からの認識以外のいかなるものでもない⁽⁵⁾。またこの gavaya なる言葉が牛に似た何ものかをあらはすとすゝむ認識 (pratyaya) は anumāna にはかならない。といふのは、およそ言葉といふものは或るひとが用ひる場合、他の意味をば同時に有しないことには、たとへば牛なる言葉が牛性 (gotva) を指示するやうに gavaya なる言葉は「牛に似たもの」(go-sādriśa) といふ意味で、その同じものの命名に用ひられる。それゆゑに、言葉がそれと同様な何ものかを指示するといふこの認識は anumāna にはかならない⁽⁶⁾。

しかしながら、gavaya が視圈に入り来るとき、gavaya と牛との「類似の認識」(sādriśyavāna) といふものは driśta (pratyakṣa) なのである。したがつてひとが牛を想起するとき、牛と gavaya との類似の認識もまた driśta なのである。といふのは、牛と gavaya とに於てならんら違つた類似点があるわけではない。すなはち、或る一つの類に属する「共通点の結合」(sāmānya-yoga) は、他の或る類に於ける類似 (sādriśya) といはれるべきものであり、この共通点の結合は両方の類に於て同一のものであり、したがつて、それが gavaya に於て感覚経験せられるならば、それは牛に於ても同様に感覚経験せられるのである⁽⁷⁾。結局、upamāna は pramāṇa として説かれる場合——ニヤーヤ学派はこれを pramāṇa としてみとめる——には、一部分は āptavacana (āgama) から、一部分は anumāna から、一部分は driśta から由来する⁽⁸⁾。このやうな理由によつて、upamāna に対してはそのためにこの

ものを特殊な *pramāṇa* として想定しなければならぬやうな、いかなる認識対象も存在しないのである。したがつて *upamāna* はわれわれによつて確立せられた三種の *pramāṇa* とならび立つところの、なんら新たな *pramāṇa* ではない。⁽⁹⁾

arthāpatti は特殊な *pramāṇa* ではなからうか？ *arthāpatti* とは、たとへば *Devadatta* なる人物が昼間に食事をしないでしかも肥満してゐるといふことを見、或は聞いたとき、これよりしてかれは夜間に食事するといふことが認識せられるごとく、不合理な事実 (*artha*, 義) を見聞してこれを合理的ならしめるやうな他の事実を認識することである。昼間に食事をしないものが肥満するといふことは夜間の食事なくしては不合理であるから、肥満を別様に説明することの不可能なることによつて生ずる *arthāpatti* (義準) が、夜間に食事することに於ける *pramāṇa* である。⁽¹¹⁾ この *arthāpatti* はミーマーンサー学派によつて主張せられるが、⁽¹²⁾ しかしながら新たな *pramāṇa* とはみとめられない。なぜならば、たとへば現存する *Caitra* なる人物が室内にゐないといふことが知られた場合、人々にはかれが外出してゐるために見られないといふことが *arthāpatti* として成立するといへようが、この *arthāpatti* もまた *anumāna* にほかならないのである。⁽¹³⁾ すなはち、非遍在的なもの (*avyāpaka*) — 空間的に限定せられたものが或る特定の場所に存在しない場合、それは他の場所に於て存在するはずであり、またかかる非遍在的なものが或る特定の場所に存在する場合、それは他の場所には存在しないはずであつて、ここに人々は一般的に妥当する原則・*vyāpiti*

(遍充) をは容易に自己自身に於てみとめることができる。したがつて、現存する *Caitra* が外出してゐるといふ認識は *Caitra* の不在といふ認識がこれを獲得する *linga* (「証」相) となつてゐるのであるが、これもまた同じく *anumāna* にはかならない。また、*Caitra* がどこかにゐるとひとがいへば、それによつて室内に於ての不在が外出に対する因とならぬであらうといふ理由をもつて、室内に於ての不在は拒否せられえないのである。また同様に、室内に於ての不在といふことによつてその現存在 (*sattva*) といふことが拒否せられるのではない。なぜならば、この場合に於てはいまだみとめられるべきでない現存在といふことはそれ自身外出してゐることとしては説明せられえないだらうからである。すなはち、*Caitra* の不在といふことによつて *Caitra* の現存在自体 (*sattvamātra*) が排除せられるのであるか？ 或は単に *Caitra* の在室といふことが排除せられるのであるか？ この場合、ひとはずぎのやうに解答しなければならぬ。まづどこかにゐるといふことが不在といふことによつて排除せられるのではない。といふのは、この二つの概念はそれぞれ相異なつた対象領域に關係するからである。これに於て或るひとはづぎのやうに反駁するでもあらう。どこかにゐるといふことは場所一般 (*deśa-samānya*) の概念を含むからして、そのことはおそらく特定の室内にも直ちに適用せられるであらう。したがつて、かの二つの概念、—— どこかにゐるといふことと不在といふこととは共通の対象領域に關係しうるから、相互に排除しあふこととなるであらう、と。これに對してわれわれはづぎのとほり答へる、

それはさうではない、と。なぜならば、或る *pramāṇa* —— この場合に於ては *dīṣṭa* によつて確立せられた不在といふことは、論理的に可能な、したがつて疑はしい在室といふことにもとづいて反駁せられうるのではないから。同様にして、つぎの事柄、すなはち *pramāṇa* —— ここでは *dīṣṭa* によつて確立せられた不在といふことは、他の一方の主張 —— 論理的に可能な在室といふことを否定しつつ、しかもそのひとの現存在そのものを否定することになるとかそのひとの現存在そのものへの疑惑をとり去ることになるとか、いふことは正しくないのである。 *Caitra* が室内に於て不在であることによつては単に *Caitra* の在室といふことが矛盾するから否定せられるけれども、 *Caitra* の現存在そのものが否定せられるのではない。といふのは、このこと —— 室内に於て不在であるといふことはかのこと —— 現存在そのものとまったく無関係 (*udāsina*) だからである。それゆえに、われわれがさきに述べたこと、 —— 現存する人物の外出といふことが不在といふ誤謬なき *litga* によつて帰結せられるといふことは正しいのである。かくて、 *arthapatti* の対象は分離せられた対象領域への分割によつて、二つの互に矛盾する *pramāṇa* の間に於ての無矛盾性 (*avirodha*) を恢復するものであるといふことは拒否せられるのである。といふのは、制限せられた不在といふことと制限なき現存在そのものとの間には矛盾はまったく存在しないからである。⁽¹⁴⁾

かくして *arthapatti* のすべての実例は *anumāna* に帰着する。それゆえに *arthapatti* は *anumāna* とは異なつた *pramāṇa* とな

いといふことは明らかである。⁽¹⁵⁾

arthapatti を *anumāna* とみなす学説はつとにニャーヤ・スートラのうちに紹介して説かれてゐる。⁽¹⁶⁾ *arthapatti* とは *artha + apatti* のことで、ブツチャーヤナによれば、或る一つのじつから (*arthat*)、他のことが必然的に随ひ来ること (*apatti = prasanga*) を意味する。⁽¹⁷⁾ これはたとへば、雲なきとき雨なしから雲あるとき雨ありと知るものである。まづとも、論理学派は *arthapatti* を特殊な独立した *pramāṇa* であることをのみとめるものではない。この点、ヴィシエーシカ学派も同様である。

abhava は特殊な *pramāṇa* ではなからうか？ 事物の非存在——無を把握するためには、*abhava* なる *pramāṇa* が承認されなければならぬであらう。たとへば、瓶等の認識不可能 (*anupalabhi*) によつて瓶等の非存在——無は確定せられるが、この場合、認識不可能は認識可能の非存在——無であるからして、この非存在——無といふ *pramāṇa* によつて瓶等の非存在——無が把握せられる。⁽¹⁸⁾ 而して、*abhava* (無) には四種のものがある。 —— *prāgabhava* (生前無) *iaretarābhava* (互無) *atyantābhava* (畢竟無) *sarvābhava* (総体無)。 *prāgabhava* とは、少年期や青年期等に於ける *Devadatta* のごときであり、*iaretarābhava* とは布衣に於ては瓶なきのごときものであり、*atyantābhava* とはロボの角、石女の子、空中の華のごときものであり、*sarvābhava* とは缺如・破壊無のことで、焼かれた布衣のごときものである。⁽²⁰⁾ このやうに非存在——無は多種存在する。しかしながら、*abhava* もまたなほ新たなる特殊な *pramāṇa*

ではなくて *drisya* にすぎないのである。(21) といふのは、たとへば瓶の非存在—無といふことはプリタヒヴィー(地大)の転変—特殊相 (*pariṇāma-bheda*) にほかならず、これはプリタヒヴィーの単独相 (*kaivalya*) として定義せらるべきものである。なぜならばプルシアの智—自覚力 (*citti-sakti*) を例外としてあらゆる存在は各瞬間毎に転変 (*pariṇāma*) の性質をもつてゐる。ところでここにいふ転変—特殊相はインドリアによつて把握せられるものである。したがつて *abhava* をは新たな独立の *pramāṇa* としてみとめても、*drisya* に包摂せられぬ対象は存在しないのである。(22)

pramāṇa とつての *abhava* はニヤーヤ・スートラに於てはこれを *anumāna* に撰する。(23) しかしその根拠は明らかにせられてゐない。ブツヤヤーナによれば、*abhava* は矛盾に依存するものであつて、非存在—無が存在—有を知らしめるものであるといふ。(24)

また、*pramāṇa* とつては *sambhava* もとり上げられよう。(25) *sambhava* とは、たとへば一 *prastha* と聞つて四 *kudava* が指示せられること(26) また、*droṇa*・*adhaka*・*prastha* 等の辨が *khari* と関係するところ(27) であるが、このやうな認識もまた単に *anumāna* にすぎない。(28) なぜならば、*khari* なる概念は *droṇa* 等に不離なるものとして把握せられる場合、*khari* に於て *droṇa* 等の存在が認識せられるからである。(29)

また、*aithya* なるものがとり上げられる。*aithya* とはたとへば、世間に於てひとがかの無花果の樹の中に妖魔が住んでゐると知らせること(30) である。これは古人はかくかく言つてゐるといふやう

な言葉をもつて述べられるところの一連の単なる風説であり、名なされない創説者にかかる伝説である。これはしかし、なんら *pramāṇa* といふべきものではない。といふのは、創説者があらはされてゐないといふ正しくその理由をもつて疑はしいものだからである。けれども、*aithya* にしてもし或る信頼せらるべき創説者にかかるといふ確実性がある場合には、それは権威ある *āgama* であるといふことができる。(31)

またならに、*pratibha* なるものがとり上げられよう。*pratibha* とはたとへば、

Vindhya 山脈の南、Sahya 山脈の北、その間に介在し、大地の、海にいたるまで広がつてゐるかの土地は、快適なるか(32)

といふのを聞いた場合、賞美せらるべきもの徳性があるといふ想定が生ずること(33) といふ。しかしながら、これもまた *anumāna* にすぎない。(34)

かくして *pramāṇa* はただ三種ありといふことはいまや充分確証せられたであらう。

註

(1) 三種の *pramāṇa* 以外の他の *pramāṇa* については諸註釈いづれも闕説する。ただしガウダパーダ・パーシヤやマータラ・ヴリッティではなきに一言したやうにカーリカー第四に對する註解に於て闕説する(金七十論も同様)。

カーリカー第四は三種の *pramāṇa* を標示するのに対してこれにつづくカーリカー第五は標示せられた三種の *pramāṇa* を定義し註釈は

一 khari は十八 drona なる一 drona は四 adhaka である。また一 adhaka は四 prastha あり、これは同時の十六 kudava ・六十四 pala ・二百五十六 karsa ・四十九十六 masa と相當するものとす。 (Monier-Williams, Skt. Dic. pp. 134, 339) これはさきにも直接推理の一種のみならず、

(28) V. T., p. 35; M. V., ib.

一方、ガウダルペーダは aptavacana と撰たる (G. Bh., ib.)。ただしその根拠については不明。

(29) V. T., p. 35.

(30) G. Bh., ib.; M. V., ib.

(13) V. T., ib. Taittiriya-āraṇyaka, 1, 2, 1; Vidyā-bhūṣaṇa, H. I. L., pp. 23, 370.

(23) G. Bh., ib.; M. V., ib.

(33) M. V., ib.

ただしガウダルペーダはこれを aptavacana と撰たる (G. Bh., ib.)。その根拠は不明。なほマーチャムンテーでは Pratihā は問題としてとり上げられてゐない。

(四) pramaṇa 批判

以上を於て、 vyakta ・ avyakta ・ jñā (puruṣa) なる三種の原理をば認識対象として認識せしめ論証確立するために要請せられる pramaṇa の全体が説明せられた。 pramaṇa なる dīṣṭa ・ anumāna ・ aptavacana なる三種あり、これらなほ、 vyakta ・ avyakta ・ jñā の論証確立のために要請せられるのである。ところで三種の pramaṇa のさきにかなる pramaṇa が vyakta 等の論証確立のために要請せられるか？ といふ問題が生ずるであらう。⁽¹⁾ しかしなが

ら、われわれはここでまづつぎの点を考慮しなければならない。すなはち、世間的にすでに極成し確立せられた pramaṇa についてである。世間に於ける通俗の人々、たとへば毎日農場に於て労働してゐる農夫は vyakta なるプリタヒヴィー (pṛithivī, 地大) 等をばその特性に従つて、つまり瓶・布衣・岩石・土塊等の形態に於て dīṣṭa をもつて認識する。また、 puravat なる anumāna をもつて、たとへば煙等を見ることからして火等の現存在を認識する。このやうに通常の世間的存在に対してはすでに pramaṇa が確立せられてゐるのであつて、世間的存在はこれによつて認識せられ論証確立せられてゐる。それゆゑに、ここで通常の世間的存在に対する pramaṇa を詳細に詮議するといふことは必ずしも妥当とはみとめられぬであらう。したがつて、 pramaṇa に関する以上の説明がもし通常の世間的存在の認識の獲得にのみかかはるものであるならば、それはより一さう高尚な目的をもつものであるといふことはいひ難いであらう。通常の世間的存在よりも認識することの、より一さう困難な存在——出世間的、存在領域にかかはる——を認識せしめ論証確立するといふことが自明の第一義的課題であるとみとめられるからである。⁽²⁾

このやうな問題点はしかし、軌範師によつて充分に考慮せられてゐる。カーリカー第六はこのやうな問題点に連関して、いかなる認識対象に対していかなる pramaṇa が妥当するか？ について、上記の三種の pramaṇa をとり上げつて、つぎのやうに説くのである。⁽³⁾ いはく、

sāmānyatatu dīṣṭat atindriyāṇāṁ pratīranumanāt —
tasmādapi caśīdhan parokṣam āptāgamāt siddham ||

しかし、sāmānyato dīṣṭam なる anumāna によつて、
インドリヤを超越したものは認識せられる。

また、これによつても確認せられない不可見隠秘なるものは、
āptāgama によつて確認せられる。⁽⁴⁾

右のカーリカー第六に於て、しかし (tu) といふ言葉はカーリカ
第六が直前のカーリカー第五と分離—非連続の關係をもつて接続
することをあらはすのであつて、sāmānyato dīṣṭam なる dīṣṭa
および他の anumāna から區別するものであると考へられる。

およそインドリヤの認識対象はさまざまでもなく dīṣṭa によつて
認識せられる。ところですでに注意せられたやうにマハット等の
vyakta なる原理はインドリヤの認識対象である。ゆえにそれは dī-
ṣṭa によつて認識せられるのである。この点は續説するまでもない
であらう。しかしながら、avyakta なる原理・プラダハーナとプル
シヤとはインドリヤを超越したものの (atindriya, 過根境)、——イ
ンドリヤをば超過して存在するもの——超經驗的原理であるから、
dīṣṭa によつては認識せられぬ。しからばいかなる pramāṇa に
よつて認識せられるか？ といふに、インドリヤを超越したものを
—プラダハーナ・プルシヤは sāmānyato dīṣṭam なる anumāna
によつて認識せられるのである (sāmānyatas tu dīṣṭadātindriyā-
ṇāṁ pratīranumanāt)⁽⁵⁾。

いまこの点をさらに詳説するならばつぎのとほりである。マハッ

ト等の vyakta なる經驗的对象は一般に triguṇa (三徳) 所成、—
triguṇa から成るものである。したがつて、その結果としてマ
ハット等が存在するところのもの、——avyakta なる因・プラダハ
ーナもまた triguṇa 所成、——triguṇa から成るものでなければな
らない。⁽⁶⁾ なぜならば結果は決して原因と異なつてはありえず、⁽⁹⁾ 存在
—実在 (sat) なるものは決して非存在—無 (asat) よりしては生
じえないからである。⁽¹⁰⁾ 而して triguṇa 所成の無智—無自覚 (aceta-
na) なるもの——vyakta・avyakta も有智・自覚 (cetana) せる
ごとく見えるのであるから、これよりして、「他の別異なる主宰者」⁽¹¹⁾
(anyo 'dhiṣṭhata) すらはちプルシヤが存在しなければならぬ
といふことが認識せられるのである。⁽¹²⁾

以上に於て超經驗的原理であるプラダハーナとプルシヤとは sa-
mānyato dīṣṭam anumānam によつて認識せられるといふことが
明らかとなつた。しかしながら、sāmānyato dīṣṭam anumānam
によつても認識確認せられないものはいかなる pramāṇa によつて
認識確認せられるか？ といふ問題がさらに生ずるのであらう。この
問題はカーリカーのつぎの言葉に於て注意せられる。いはく、また
これによつても確認せられない不可見隠秘なるものは (tasmādapi
caśīdhan) 'エタ' 等。これによつて (tasmādapi) といつた
こと (tat) によつて (tat) なる sāmānyato dīṣṭam anumānam
のことである。sāmānyato dīṣṭam anumānam によつては確認
せられない不可見隠秘なるもの (asiddham parokṣam) といふのは、
たとへば諸天神の王であるインドラ (indra) 'ウッタラ・クラ

ブ (uttara kuravah) 天女 (sarge psarasah) のことである。⁽¹⁴⁾ このやうな不可見隠秘なるものはいかなる pramana によつて確証せられるか? といふに、それは aptagama (aptavacana) ⁽¹⁵⁾ によつて確証せられるのである (aptagamat siddham) ⁽¹⁶⁾。

ただしマータラはこの点について、カーリカー第四の釈文に於て闕説する。いはく、pratyaksa (drista) によつて確証せられないものがある場合には anumana が必要となる。……また pratyaksa ・ anumana の両 pramana によつて認識せられないものがある場合には aptavacana がある。⁽¹⁷⁾ なるは、ブーチアスパティミシユラの釈文はこの点について異説を含む。カーリカー本文に於て、「これによつても」といふところを、sesavad-anumana によつてといふことが補釈されなければならないといふのである。——ただしカーリカーに於て「samanvato drisam anumanam によつて」といふは、⁽¹⁸⁾ 認めるのは省略的表現の仕方なのであつて、ここでは「sesavad-anumana によつて」といふことを補つて考へなければならぬ。といふのは、samanvato drisam のみがインドリヤを超越したあらゆる超經驗的存在に對する pramana として普遍妥当するのであるから、このことは問題であるといはなければならぬであらう。もしそのとおりであるとするならば、たとへばマハット等なる諸原理の転変次第に於てのやうに、また天神や功德の不可見力 (apurvadevata, 無前の神得力) に於てのやうに、それに対して samanvato drisam anumanam が不可能であることを諸存在の非存在といふことが明らかとなるであらう。それゆえにいふ、これによつても、云々と。

二、サーンキヤ哲学体系と論理の問題

また (ca) なる言葉によつて、sesavad-anumana も考へられてゐるのである。⁽¹⁸⁾ このやうな解釈はしかし、sesavad-anumana に対する独自の解釈に由来するとみられるも、カーリカー本文の意趣に對して必ずしも忠実とはみとめ難いから、しばらくこれを措くべきであらう。

以上に於て、いかなる認識対象に對していかなる pramana が妥当するか? といふ問題が認識すること困難なる存在を考慮して論究せられた。これによつて vyakta ・ avyakta ・ jna なる三種の原理が認識対象として認識せられ論証確立せられるのである。しかしながら、以上の論究に於てなほ残された問題がある。それは aptavacana (aptagama) の認識対象に關してである。といふのは、vyakta ・ avyakta ・ jna なる三種の原理のうち、いかなるものが aptavacana の認識対象であるかといふことはいまだ明らかに論究せられてゐないのである。なるほど註釈に於ては、aptavacana の認識対象として諸天神の王・インドラ等が例示せられてゐる。それゆえに諸天神の王・インドラ等のごとく vyakta ・ avyakta ・ jna なるものは aptavacana の認識対象としてとり上げられるべきであるとして、このことはいつた何の意味するのであるか? すでに vyakta 是 drisita の認識対象として、avyakta ・ jna は samanvato drisam anumanam の認識対象として論究せられた。ゆえに三種の原理はもはや aptavacana の認識対象として論究せられる余地はないのではないか? もしやうだとすれば、カーリカー第六後半の言

葉——*aptavacana* の認識対象にかかはる——はいつたい何を意味するか? 「これによつても確証せられない不可見隠秘なるもの」は *vyakta* 等三種の原理との連関に於て実際上いかなるものを意味するのであるか?

このやうな問題についてはガウダパーダ・バーシマ、マータラ・ヴリッティともになんら闕説するところがない。*aptavacana* の認識対象に關してなんら註解してゐないとみられるブーチアスパティミシュラがこの問題にふれてゐないのは問題外であるとしても、バーシマとヴリッティが *aptavacana* の認識対象一般に闕説しつつこの問題について一言もふれてゐないといふことは註釈として充分といへないのではないか? と考へられる。

しかしながら、ここでつぎのやうな弁釈は成立しないであらうか? *aptavacana* の認識対象は神聖の伝統 (*agama*) によつて成立し理性的推論を超えた不可見隠秘なるものであるから、*drisya* ないし *anumana* をもつて実証的合理的に説明せられえないものである。それはその証明根拠を自己自身のうちに担ふところの *agama* にもとづくもので、あらゆる誤謬や疑惑を超えてゐる。⁽¹⁹⁾ それゆゑに、*drisya*・*anumana* をもつて実証的合理的に説明せられるといふことは不必要であり、したがつて上記の問題は敢えて問題としてとり上げるには及ばないのである。

たしかにカーリカー本文について見るかぎり *aptavacana* の認識対象は *drisya*・*anumana* に依存することなく、いはば自立的 (*svatantra*) である。それは *drisya*・*anumana* によつて認識せ

られず *drisya*・*anumana* の対象領域を超え不可見隠秘なるものとして超実証的—超合理的存在である。超実証的—超合理的存在たるかぎりそれは *drisya*・*anumana* によつて認識せられる対象一般、すなはち不可見隠秘ならざる実証的—合理的存在とは明瞭に區別せらるべきである。而して *vyakta* 等三種の原理はすでに *drisya*・*anumana* の認識対象として限定せられた。それゆゑに *vyakta* 等三種の原理はもはや同時に *aptavacana* の認識対象として限定せらるべきではないであらう。

このやうに考へる場合、われわれは *vyakta* 等三種の原理が諸天神の王・インドラ等のごとく *aptavacana* の認識対象として具体的にとり上げられない所以を一応理解しうるであらう。しからは、かの不可見隠秘なるものは *aptavacana* の認識対象として *vyakta* 等三種の原理といかなる連関に於てあるか? も *vyakta* 等三種の原理となんらの連関をも有たないとするならば、*aptavacana* に闕説するカーリカー第六後半の言葉はサーンキヤ体系全体に於ていかなる意義を有しいかなる位置にあるかといふことは理解せられ難いであらう。ところでこの点に關して注目せられるのはカーリカー第六十九である。カーリカー第六十九にいふ、「プルシヤの目的のために、この深密なる聖智が最高大聖によつて説示せられた」(*purusarthajñanamidan gūhyai paramarṣiṇa samakhyātam*)、⁽²⁰⁾ 世間生類の住生滅はそれに於て思量せられる (*sthityutpatipralaya-scinvyante yatra bhūtanām*)。このカーリカー本文の意趣はつぎのとほりである。プルシヤの目的 (*purusārtha*) といふのは解脱

(moksa) のことである。解脱といふこの目的のために、この深密 (guhya) — 神秘 (rahasya) なる聖智 (jñāna) が、最高大聖 (paramarṣi) すなはち神聖の哲人・カピラ (śrīkapiarṣi) によつて説示せられた (samakhyata)。而して世間生類 (bhūta) とは転変—変異せる諸存在 (vaikarin) のことである。世間生類云々の言葉は、最高大聖・カピラによつて説示せられたかの深密なる聖智に於て、いかなるものが思量せられるかの問題に解答しようとするのである。それに於て (yatra) — かの深密なる聖智に於て、世間生類 (bhūta) の住生滅 (sthityutpatipralaya)、『すなはち存続 (avasthana) と出現 (avirbhava)』と還滅 (tirobhava) とは、『思量せられる (cintyante)』、思択せられる (vicaryante)』といふ。まことに世間の一切生類は無智 (ajñāna) によつて天 (deva) ・人 (manuṣya) ・獸 (tairyac) の三界に止住し生起し還滅して自己自身を繫縛し、かくて無始以来輪廻の苦相を現出してゐる。しかもこのやうな思量—思択からして二十五原理の真分別智を体性とする解脱因としての完全智 (sambhitti) が生ずるのである。カーリカー第六十九本文の意趣は大体右のとおりである。いまこのやうなカーリカー本文の意趣に注意するならば、かの深密なる聖智—サーンキヤ哲学はプルシアの解脱を目的となし世間の一切生類の住生滅の真相を理解せしめむとするものであるが、それは実に開祖・カピラの説示によつて開基せられたものであるといふことが知られるであらう。このやうに開祖・カピラの説示によつて開基せられた深密なる聖智といはれる点で、カーリカーに於けるサーンキヤ哲学は全体と

二、サーンキヤ哲学体系と論理の問題

じてまことに aptasruti—aptavacana にまどづくのである。それは aptavacana を措いてはかには考へられぬといはなければならぬ。したがつてカーリカーに於て aptagama (aptavacana) の意義が説かれるといふことは当然であり、またカーリカーの哲学体系を構成する vyakta 等三種の原理が全体として aptavacana に根基を有するといふことは縷説するまでもないであらう。ただしかしながら、vyakta 等三種の原理が全体として aptavacana に根基を有するといつても、それは drisṭa・anumana を超えた、いはば深密なる根柢に於てであつて、そのかぎり不可見隠秘なるものである。driṣṭa・anumana によつて実証的—合理的に説明しつくすといふことはできない。それはいはゆる pramāṇa をもつとする世間通俗の人間の立場からは文字とほり不可見隠秘—認識不可能ではない。なるものといふべきでありまた不可見隠秘なるものといふはかなないであらう。しかも、上来 drisṭa 等三種の pramāṇa について論究し批判したのは、vyakta 等三種の原理をば通俗の世間的人間に対して通俗の人間の立場から、まづ drisṭa・anumana の認識対象として論証確立せむがためであるからして、vyakta 等三種の原理が全体として aptavacana に根基を有するといふことは、不可見隠秘なるものとして一応これを略釈示峻するにいたつたのであらうと考へられる。⁽²¹⁾

註

(1) G. Bh., p. 5; M. V., p. 14; N. C., p. 7.

金七十論にいふ、外曰、説比量有三。何量何境界、能所得通達(卷上、

五 a)。

- (2) V. T., pp. 35~36.
- (3) タットヴァカウムディーではカーリカー第六に於ける *pramāṇa* の中心を *sāmānyato dīṣṭam* とみなし他の *pramāṇa* をこれと対等的にとり上げない方針のやうであるがこれはカーリカー本文は *sāmānyato dīṣṭam* のみをとり上げるのではないことは明らかであるから、カーリカー本文の意趣といふものに対して必ずしも忠実なものとはみとめられなく。

もつとも、カーリカー本文は *sāmānyato dīṣṭam* と同じ *aptavacana* (*aptāgama*) をとり上げ批評するが、*aptavacana* とその認識対象 (*prameya*) との関係をはサーンキヤ哲学体系に於ける原理 (*tattva*) との連関に於て説明しようとする場合、困難な問題を生ずるといふのはのちにふれるやうにかの原理なるものが一心 *anumāna* をもつてつくられるとも解釈せられて *aptavacana* をいれる根拠が分明を缺くことになるからである。

したがつて、*aptavacana* をとり上げない方針は理解せられえないわけではないが、しかしカーリカー本文では *aptavacana* が *anumāna* に優越する点に闡明してあるのであるから、*aptavacana* についで批評的に闡明しないといふことは本文解釈上妥当を缺くのではなからうか。と考へられる。

- (4) 依平等比量、過根境得成、〔若〕所依比不顯、隨聖言則現〔金七十論、卷上、五 a b〕、ただし引用文中、若は衍字であらうから畧されるべきである。
- (5) *pūrvavād-anumāna* から区別するものであるとサーチアスパティは 54。V. T., ib.
- (6) *indriyāni-atiya vartamānānam* (G. Bh., ib.), cp. *atigraha* (*Bṛhad-āraṇyakop.*, 3, 2, 1ff).

(7) サーチアスパティは *sāmānyato dīṣṭam* など *anumāna* とする認識に於て、プルシアの自覚——ブツデーの確認 (*adhyavasāya*) と同じことが含蓄せられてあるといふ。

ガウダーバダ、マータラ等はしかしこの点に於てゐない。このやうな見解はサーチアスパティ独自の認識論的解釈にもとづくものといひうるであらう。これはしかし、まづカーリカーに於ける転変説の哲学体系——カーリカーの大部分にまたがる——のうちに位置づけてその妥当性をみとめられるべきものであらう。

- (8) G. Bh., ib.; M. V., ib.
- (9) M. V., ib.; *Kārikā*, 9.
- (10) M. V., ib.; *Kārikā*, 9.

金七十論にいふ、依平等〔比〕量者、謂於比量中、是曰平等量。自性及与我、此境過根故、平等能別。大等法末、有三種德、一樂二苦三癡闇、此末德離本德、末德則不成、故由末得比本、是故自性、由平等比成 (卷上、五 b)。

- (11) cf. *Kārikā*, 19.
- (12) G. Bh., ib.; M. V., ib.
- (卷上、同上)。

この点、マータラ・ヴリッティに於てはつぎのごとき論をもつて説明せられる。すなはちいふ、プラダハーナは無智なるも生産—生成する作用に於て転変するからして、鉄の運動能力の因たる磁石のごとく、プルシアが存在しなければならぬと確証されるのである (M. V., ib.)。

- (13) *tat va dīṣṭa* をもうひとつとなす説がある (H. Th. Colebrooke, *The Śāṅkhya Kārikā*, 1887, p. 34) けれどもこれはリタリと異なる難くであらうか。

(14) G. Bh., ib.

(15) *apāgama—āgama—śabda—āptavacana. Kārika, 4; 5.*

エチキローシーの連関に注意せられるべきであらう。

(16) G. Bh., ib.

金七十論にいふ、若依証比量、有義不得成、為出智外故、依聖言得解、如上天帝釈北鬱單越等(卷上、同上)。

(17) M. V., p. 10.

(18) V. T., ib.

(19) 二の(三) *pramāṇa* 各論3項参照(二九頁以下)。

(20) 八頁註13参照。

(21) ここで論理学派の伝統の *āptavacana* 的特色を想起することは無意義であらうか？

論理学派の伝統に於ては、いはゆる論理学は単に論証学につきるのではなくて信頼せらるべき軌範師による教説としての性格を有つといふことはすでにふれたところであるが、このことは論証形式としての五段論式(五支作法)を *pramāṇa* との連関に於て解釈する場合第一段の式(宗(論証せらるべき結論)は *apta* の教示—教説すなはち *āpta-vacana* としてまじり与へられるものであつてこれを論証し覚証するの論理学の目的であると主張するとき点にも何はれえよう。而してここで *āptavacana* としてまじり与へられるものであるといふことはすなはち宗が *āptavacana* に根基を有するといふことを意味するものにほかならぬ。このやうにして論理学派の伝統の源泉—基調は *āptavacana* に存するといひうるであらう。

三 *vyakta • avyakta • puruṣa* の論証確立

三 *vyakta • avyakta • puruṣa* の

論証確立

(一) *vyakta • avyakta* の論証確立…………… 四三
(二) *puruṣa* の論証確立…………… 一〇四

(一) *vyakta • avyakta* の論証確立

- (1) 認識不可能といふこと
- (2) *avyakta* の認識不可能と認識可能
- (3) 因中有果
- (4) *vyakta • avyakta* の不似
- (5) *vyakta • avyakta* の類似
- (6) *triṅguṇa* の(ア)
- (7) *triṅguṇa* の(イ)
- (8) *vyakta • avyakta* 相似の理由
- (9) *avyakta* の論証
- (10) *avyakta* の活動

(1) 認識不可能といふこと

diṣṭa • anumāna • āptavacana なる三種の *pramāṇa* はそれぞれいかなる認識対象に対して妥当するかといふことは、以上に於て認識困難な対象に留意しつつ説明せられた。ここに注目せらるべきことは、*sāmānyato diṣṭam anumānam* によつてインドリヤを超越したものが認識せられる、といふ点である。インドリヤの対象

領域に於てあるものはいふまでもなく *drisya* によつて認識せられるのであるがインドリヤを超越したものは *anumana* のうちのみ *sa-manyato drisyam* によつて認識せられるのである。われわれはここに、インドリヤを超越した *avyakta* なるプラダハーナ等を認識する道が開かれてゐることに注目しなければならぬ。といふのは、世間に於て一般につきのやうな異見が行はれてゐるからである。

およそ *drisya* によつて把握せられない、認識せられないものは決して存在しない。⁽¹⁾ あたかも「非自在の第二頭」(*dvitīyam anīśv-araśīrah*)、第三手 (*trītyo bahuh*)、兎角 (*śaśa viśaṅga*)、亀毛 (*kūmaroma*)、空華 (*śaganakusuma*)⁽²⁾ 等の非存在に対して *drisya* は *pramaṇa* として作用するものでないといふこと、*drisya* の非作用なることはそれらが決して存在しないといふことを、それらの絶対的非存在を認識せしめるごとく、プラダハーナ等⁽³⁾ に対して *drisya* の非作用なることは、すなはちプラダハーナ等が決して存在しないこと——絶対的非存在であることを認識せしめるであらう。⁽⁴⁾

このやうな異見はすべての認識対象を *drisya* の立場に於て論証確立しようとするものであると考へられる。なるほど *drisya* の立場にとどまるかぎりプラダハーナ等は認識せられないから存在しないといふことになるであらう。しかしながら、世間に於て、およそ存在するものは *drisya* によつて認識せられるとは必ずしもいひえないのであつて、*drisya* によつて認識せられなくとも存在するといはねばならない場合がある。プラダハーナ等は *drisya* によつて認識されることはできないけれども、まさしく存在する。決して絶

対的非存在ではない。このことは *sāmanyato drisyam* によつて明かされるのである。しからばプラダハーナ等はいかにして *sāmanyato drisyam* によつて明かされるのであるか⁽⁵⁾。この点に關してはまづカーリカー第七が注目せらるべきであらう。カーリカー第七にいふ、

atidurat samipyat indriyaghatān mano 'navasthāt
sauksmyādvyaavadhānād abhībhavāt samanābhīharacca 二

遠すぎるゆえに、近くのゆえに、

インドリヤの破壊のゆえに、不注意のゆえに、

微細のゆえに、隔障のゆえに、

制伏のゆえに、類似聚合のゆえに。⁽⁷⁾

およそ存在とみとめられるべきもので、絶対的非存在でなくしかも *drisya* によつて認識せられない場合には、遠すぎることを等種々なるものがある。カーリカー第七はこの点にかかはることによつてプラダハーナ等の認識可能を説明しようとするのである。

世間に於ては、たとひ存在しても、遠すぎるゆえに (*atidurat*, 最遠)、*drisya* によつて認識せられない経験せられないものがある。たとへば、遠方の国に住するひとや、⁽⁸⁾ 空中高く飛行しつつある鳥のごときは事実上存在するけれども *drisya* によつて認識せられないやうなものである。⁽¹⁰⁾

近くのゆえに (*samipyat*, 最近) とは、たとへば眼に於ける睫墨のごとき場合であつて、睫毛の上にぬられた美顔料は、眼に近すぎるゆえに (*atī-samipyat*)、見られないのである。近くのゆえにと

は、ここでは、近ずる (atisamipya) がゆえにと補説されなければならぬ。⁽¹³⁾

インドリヤの破壊のゆえに (indiyahatāt, 根壞) とは、たとへば睡者 (badhi) や言者 (andha) はそれぞれ眼や耳等のインドリヤが破壊せられてゐるから存在する音聲 (śabda) や色相 (rūpa) を把握することができないやうなものである。⁽¹⁴⁾

不注意のゆえに (mano 'navasthāt, 心不定) について。不注意 (mano 'navasthāna) とは、心の散乱 (vyagracitta) であつて心の散乱せるものは明瞭にはれたことでも充分認識することはできない。⁽¹⁵⁾ 心の散乱は愛情等の苦惱によつても生じ、かかるものは充分に明かるい光の中にある対象がインドリヤに接近 (sannikriṣṭa) してゐてもこれを知らることができない。⁽¹⁶⁾

微細のゆえに (sauksmyat, 細微)。微細 (sauksmya, sukṣma) とはアトム (paramānu, 極微) 等についていふ。アトム等はインドリヤの近くにあり注意力を集中しても見られない。⁽¹⁷⁾ すなはち烟 (dhūma) ・ 熱 (usma) ・ 水 (jala) ・ 霞 (nīhara) のアトムは、大氣中に存在するけれども見られないやうなものである。⁽¹⁸⁾

隔障のゆえに (vyavahānāt, 覆障) とは、たとへば壁等によつて隔障せられた⁽¹⁹⁾ (pīṭha, vyavahita) もの——王妃等は見られない⁽²⁰⁾ ことである。

制伏のゆえに (abhibhāvāt, 伏違) とは、たとへば日光等によつて制伏せられた (abhibhūta) 惑星、恒星、月等はこれを見ることができないやうなものである。⁽²¹⁾

三、 vyakta • avyakta • puruṣa の論証確立

類似聚合のゆえに (samanabhīnāt, 相似聚) とは、たとへば大豆の聚合のなかの一箇の大豆粒、たくさんの水仙のなかの一水仙、鳩群のなかの鳩一羽等はそれぞれの類似聚合と區別してこれを見ることができない。⁽²²⁾ また池中に於て雲から落下した水滴は池中に於てとくに區別して見ることができない。⁽²³⁾ 類似の事物のなかに混同せられてゐるからである (samanādra vymadhyaḥītatvat)。⁽²⁴⁾

このやうにおよそ事物は存在しても認識せられない場合が種々あり、総計八種枚挙せられる。これらは、絶対的非存在——無なるがゆえに認識せられない場合と明瞭に區別されなければならない。この点はと (ca) なる言葉をもつて示されてゐる。といふのは、「と」なる言葉は言及されぬものが併せ考慮されなければならないといふことを意味するのである。⁽²⁵⁾

絶対的非存在——無には四種⁽²⁶⁾ のものがある。すなはち、未生無 (prāgabha) ・ 已滅無 (pradhvaṁsābhava) ・ 交互無 (taretarābhava) ・ 畢竟無 (atyantābhava) がある。このうち、未生無とはたとへば土塊の状態にある瓶は未生 (prāgutpati) なるがゆえに見られないことである。已滅無とはたとへばハンマーによつて破壊せられて無となつた (pradhvasta) 瓶は見られないことである。交互無とはたとへば馬に於ての牛性 (gotva) ・ 牛に於ての馬性 (asvatva) はこれを見ることができないやうなものである。畢竟無とはたとへば非自在の第二頭、第三手、兎角等、これらのものはまったく非存在なるがゆえに認識せられないことである。⁽²⁷⁾ このやうな四種の非存在の認識不可能に反して、さきの八種は存

在しても経験—認識不可能なる場合である。ゆえにわれわれは一般に事物が認識せられないこと——認識不可能に於て明瞭に區別せらるべき点があるといふことを看過してはならない⁽²⁸⁾。

要するに、つぎのことが意趣せられてゐるのである。dristaの單なる拒否といふことのみにもとづいて、事物の絶対的非存在といふことが結果するのではない。といふのは、もし結果するとするならば、非存在といふことはそれが實際上包括するよりも、より一さう多く包括することとなるであろう (atiprasanga)。なぜならば、この場合に於てはたとへばひとが室から外出してゐるがゆえに室内に於てそのひとを見ないものは、そのひとの非存在をも確信することとなるであらうからである。しかしながらこのことは事実上正しくない⁽²⁹⁾。

註

- (1) G. Bh., p. 5; M. V., p. 14.
- (2) G. Bh., ib.; M. V., ib.; V. T., p. 37.
- (3) プラダナーナ等と云うのはプラダナーナとプルシヤとの両原理を意味する。(G. Bh., ib.; M. V., ib.) ここではのちでもやれるやうに、当然ながら主としてプラダナーナの認識について闡説する。cf. Karikā, 8.
- (4) V. T., ib.
なほ金七十論にいふ、外曰、自性及我無、不可見故。如非自在二頭三手(卷上、五a)。
- (5) N. C., p. 8.
- (6) V. T., ib.
- (7) cp. Patāñjali, Mahābhāṣya, 4, 1, 1.
最遠及最近、根壞心不定、細微及覆障、伏通相似聚(金七十論、卷

- 上、五b六a)。
- (8) G. Bh., ib.; M. V., ib.
- (9) N. C., ib.
- (10) V. T., ib.
金七十論にいふ、世間実有物、遠故不可見、譬如墮彼岸、此則不能知(卷上、六a)。
- (11) G. Bh., ib.
- (12) G. Bh., ib.; M. V., ib.
- (13) V. T., ib.
金七十論にいふ、近故不可見、如塵在眼、則不能取(卷上、同上)。
- (14) G. Bh., ib.; M. V., ib.; V. T., ib.
金七十論にいふ、根壞故不見、猶如聾盲人、不能取声色(金七十論、卷上、同上)。
- (15) G. Bh., ib.
- (16) V. T., ib.
金七十論にいふ、心不定故不見、譬如心異縁、不能得此境(金七十論、卷上、同上)。
- (17) V. T., ib.
- (18) G. Bh., p. 6; M. V., ib.; Karikā, 8a.
金七十論にいふ、細微故不見、如煙熱塵氣、散空細不知(金七十論、卷上、同上)。
- (19) G. Bh., ib.; M. V., p. 15; V. T., ib.
- (20) V. T., ib.
金七十論にいふ、覆障故不見、譬如壁外物、隔覆不可知(金七十論、卷上、同上)。
- (21) G. Bh., ib.; M. V., ib.; V. T., ib.
金七十論にいふ、伏通故不見、譬如日光出、星月不顯(金七十論、

卷上、同上)。

(22) G. Bh., ib. ; M. V., ib.

(23) V. T., ib.

(24) G. Bh., ib.

金七十論にいふ、相似故不見、如粒豆在豆聚、同類難可知(金七十論、卷上、同上)。

(25) V. T., ib. ただこの註解は斥けられるべきであらう (cf. Garbe, M. d. S. W., S. 41)。

(26) M. V., ib.

(27) G. Bh., p. 4 ; M. V., ib.

金七十論にいふ、無物有四种、亦復不可知。一生前不可見、如泥末作器、器則不可知。二壞無故不見、如瓶破壞已、則不可復知。三互無故不見、如牛中不見馬、馬中不見牛。四極無故不見、如非自在人二頭及三手(卷上、六 a b)。

(28) 八種と四種との二種の不可見について金七十論にいふ、如是十二種、有無不可見(卷上、六 b)。傍点は筆者。

またつづいて曰はく、是故汝謂、不可見故、便言自性及我無、是義不然(卷上、同上)。

(29) V. T., p. 38.

しかしながら、これに反して、当然 *drisya* によつて認識されなければならぬやうな場合に於ても *drisya* が拒否せられるならば、そのものの非存在といふことが当然みとめられなければならない。cf. *Karika*, 6.

(2) *avyakta* の認識不可能と認識可能

存在・非存在の、*drisya* による認識不可能に關しては以上のやうな問題が存するのであるが、しからば、インドリヤを超越した *avy-*

三 *vyakta*・*avyakta*・*purusa* の論証確立

akta なるプラダハーナ等の経験—認識不可能は何にもとづくのであ

るか? ⁽¹⁾ プラダハーナは非存在でないにかかはらず、なぜ *drisya* に

よつて認識せられえないか? またプラダハーナは何によつて認識

せられるか? それはいかにして認識せられるか? ⁽²⁾ このやうな問

題に關してはまづカーリカー第八が注目せらるべきであらう。カー

リカー第八はこのやうな問題に答へてつぎのやうにいふ、

sauksmyatadanupalabdhirnabhavāt karyatastadupalabdhēh |

mahadadi tacca karyān prakṛitvīrūpani sarūpani ca ||

微細なるがゆえに、このものは経験—認識不可能である、

非存在なるがゆえにではない。このものはその結果—所産から

して認識せられるのである。

而してマハット等はこのものの結果—所産である、

プラクリティと不似にしてかつ相似である。⁽³⁾

右のカーリカー第八に於て最初の言葉はいふまでもなくプラダハ

ーナ等の経験—認識不可能に關説するのである。およそプラダハー

ナが *drisya* によつて経験—認識せられない所以は、その微細 (*sau-*

kṣmā, *sūksma*,) なる点にある。すなはちカーリカーにいふ、

微細なるがゆえにこのもの—⁽⁴⁾ プラダハーナ—は経験—認識不可

能である (*sauksmyatadanupalabdhīh*) と。

微細 (*sauksmā*) とはアトム (*paramānu*, 極微) 等のごとく無

相性 ⁽⁵⁾ (*alaksanātva*) なることを意味する。アトムは音声 (*śabda*)

等の特相をもたないから微細である。ゆえにインドリヤの近くにあ

つても *drisya* をもつて把握せられない。同じく、微細なるがゆえに

(sauksmyat) 'このもの——プラダハーナは経験—認識不可能である (tadanupalabdhin)'、インドリヤによつては確認せられない (anavagaman)。

しかしながら、プラダハーナの経験—認識不可能といふことはその非存在によつて直ちに一樣に制約せられないのである。この点についてカーリカーにいふ、非存在なるがゆえにはない (nabhavat) と。たとへば第七の味覚 (saptaṃ rasān) のごとく決して存在しない (asti) から、すなはち、非存在なるがゆえに (abhavat) 経験—認識不可能ではない (na)。實際上存在するけれども (sato pi)、アトム等のごとく微細なるがゆえに経験—認識せられないのである。⁽⁹⁾

しからは、微細なる存在であるプラダハーナはいかにして認識せらるるのであるか？ つぎにこの点が問題とせらるべきであらう。この点に関してカーリカーではつぎのとほり説明せられる。いはく、このものはその結果—所産からして認識せられるのである (karyatastad upalabdhēn) と。

このもの (tat) とはプラダハーナをあらはす。ただしプルシアの認識については、のちに閑説しその認識方法を論究するであらう。すなはちいふ、聚集は他のために存在するから (saiḅhataparartha-tvat) '云々と。

その結果—所産からして認識せられる (karyata upalabdhin) とは、結果を見て (karyān drisya) 原因が推知せられる (karaṇam anumiyate) 'と云ふことである。⁽⁹⁾ 原因 (karaṇa) たるものは

その結果 (karyā) をば感覚経験することから推論—認識せられる、あたかも白檀の木の種子のごとく。すなはち白檀の木の種子といふ原因は白檀の木といふ結果を見て推知せられるごとく、まさしくかくのごとく、このもの——プラダハーナといふ原因の存在はその結果の存在を感覚経験することから推論—認識せられるのである。⁽¹⁰⁾ といふのは、「存在の生起」(sadutpatti) といふことは非存在—無 (asat) からしては決してありえないがゆえである。⁽¹¹⁾

このやうにして、微細なるがゆえに経験—認識不可能であるプラダハーナの存在は anumāna によつて認識可能であるといふことが明らかとなつた。したがつて、プラダハーナに対して drisya が作用しないからとてプラダハーナの非存在が帰結されてならないといふことはもはや縷説するまでもないであらう。driṣṭa はより一さう強力な pramāṇa すなはち anumāna のごときものによつて認識せられた場合には作用しないのであつて、当該のプラダハーナはインドリヤを超越し drisya に対しては適當しないがゆえに、driṣṭa は作用しないのである。これに反して、第七の味覚のごときはいかなる pramāṇa によつても認識せられない。それゆえにこの場合に於ては drisya による認識不可能といふことはすべての認識を可能ならしめないものである。⁽¹³⁾

ところで、anumāna (samanyato drisṭam) によつてプラダハーナの存在が認識可能なる場合、結果といふものがとり上げられたが、ここに結果とはいかなるものであるか？ プラダハーナなる原因に対する結果とはなにを意味するか？ といふにカーリカー後半

の言葉はこの問題を解明しつつ、プラダハーナの認識可能なる所以を具体的に明かすのである。すなはちいふ、而してマハット等はこのものの結果—所産である (mahadadi tacca karyam)' と。

マハット等 (mahadadi) とは、マハット (mahat, 大) すなはちブッディ (Buddhi, 覚) と、アハンカーラ (ahankāra, 我慢)、『タンマートラ (Pañcatanmatraṇi, 五唯)』、『インドリヤ (ekadāsendriyaṇi, 十一根)』、『マハー・バフータ (pañcamahabhūtaṇi, 五大)』なる二十三原理 (trayovinsatika) のことである。マハット等のこれら二十三原理は、このもの (tat) の、すなはちプラダハーナの結果—所産 (karya) である。而してこれらのマハット等なる triguṇa 所成の結果を見て、triguṇa 所成の原因であるプラダハーナ、——それに対してマハット等なる triguṇa 所成の結果が属するところの原因・プラダハーナが存在する、と推知せられるのである。⁽¹⁴⁾ なほこの点については、さらにのちに説明せられるであらう。⁽¹⁵⁾

しからば、マハット等なる結果は原因・プラダハーナといかなる關係にあるか？ といふに、これに關してカーリカーでは、プラダハーナとプルシアとの區別を認識する分別的認識——真分別智 (viveka-jñāna) に役立つものとしてつぎのとほり教示するのである。いはく、プラクリティと不似にしてかつ相似である (prakṛti-virūpan sarūpan ca)' と。

プラクリティ (prakṛiti) とはいふまでもなくプラダハーナを意味する。また不似 (virūpa) とは異種 (asādīśa) ⁽¹⁶⁾ といふことであり、相似 (sarūpa) とは同種 (sādīśa, samānarūpa) ⁽¹⁷⁾ といふこと

三、 vyakta • avyakta • puruṣa の論証確立

である。したがつて右のカーリカー本文はつぎのことをあらはす。マハット等なる結果はその原因であるプラクリティすなはちプラダハーナと異種にしてかつ (ca)、同種である。いひかへるならば、不一にしてかつ不異である。あたかも世間に於ては息子は父と相似なることがあつたり、また父と不似であつたりすることく⁽¹⁸⁾。このことは身体的形相についても精神的徳性についてもいはれうる。而していかなる所以をもつて不似にしてかつ相似であるか？ についてはさらにのちに説明するであらう。⁽¹⁹⁾

ただしかし、マハット等なる結果がその原因・プラダハーナと不似にしてかつ相似なる所以—因由について、のちに所説のためにこゝで附言するならば、この所以—因由はさきの所説に於て説明せらるべきものが存するのである。マハット等なる二十三原理は vyakta であり、dispa をもつて認識せられる。プラダハーナはこれに対して avyakta であり、anumana をもつて認識せられる。このやうに vyakta • avyakta 両原理はそれぞれ相異なつた pramāṇa をもつて認識せられる点でまづ認識対象として明瞭に區別せられる。したがつてわれわれは両原理の相異を解明するために両原理に対する pramāṇa の相異点を看過してはならないが、しかし両原理を単にふかく區別するといふだけでは充分といはれない。両原理の共通なるところ——同一性といふものがみとめられるからである。両原理の共通性—同一性は両原理がひとしく pramāṇa をもつて認識把握せられる認識対象 (prameya) たる点にのみ存するのではなくて両

原理が共通なる存在基盤ともいふべきものをもつてプラクリティ (prakṛiti) とよばれる点に存するのである。プラクリティは両原理をしてひとしく存在—原理たらしめる根拠とも名づけられるべきものである。

このやうにしてマハット等なる二十三原理はプラダハーナと単に相異なるのではなく、また単に同一たるのでもなくて相異しかつ同一であるといふ、特異な注目せらるべき因果関係にあることが知られるのである。相異しかつ同一であるといふことは、論理的にはさきにもふれたやうに不一にしてかつ不異であるといふことを意味する。それはまた矛盾即同一の立場に於て成立するところの、非連続にして連続なる関係であるといふことができるであらう。われわれはこのやうな特異な因果関係がやがてサーンキヤ哲学体系構成の基盤となることに注意しなければならない。⁽²⁰⁾

註

(1) V. T., p. 38 ; G. Bh., p. 6 ; M. V., p. 15.

「プラダハーナ等の云々」といふのはタットワカウムディーにしたがつたものである。ただしパーシア、およびヴェリッティに於ては、「プラダハーナ等」は「ブラダハーナとプルシア」と記される。

プラダハーナ等といつてブラダハーナ以外に指示するものを有つわけであるけれども、それはプルシア以外にはありえないのであるから、プラダハーナ等をばブラダハーナとプルシアと記しても異存はなからうと考へられよう。が、カーリカー第八本文の意趣からみれば、註釈としてはここで主としてブラダハーナに闕説すべきではなからうかと考へられる。

といふのは、カーリカー第八ではのちにふれるやうに、プラダハーナの認識不可能とともに因果の必然的關係にもとづいてプラダハーナが認識確証せられる所以に闕説するからである。プラダハーナの認識不可能に闕説するところにはプルシアの認識不可能といふこともふくまれてある——プルシアは微細であるからプラダハーナと同様に経験—認識せられない——けれども、闕説する主題は *avyakta* なるプラダハーナの認識不可能・可能に存する。このことはカーリカー第八につづく以下数箇のカーリカーが *vyakta* とともに *avyakta* なるプラダハーナの論証確立を主題とするものであるといふことに連関する。

而してプルシアの認識確証せられる所以は *avyakta* なるプラダハーナの論証確立ののちに *avyakta* なるプラダハーナの論証確立を契機として闕説せられる。*avyakta* なるプラダハーナとプルシアとは「根本」原理として同一ではあるが本来、存在理由—根拠を異にするところの全く相異なつた原理である。*avyakta* なるプラダハーナは *vyakta*・マハット等を手がかりとし認識根拠として論証確立せられ、プルシアは *vyakta*・*avyakta*——因果的必然性——を手がかりとし認識根拠としてその認識可能なる所以を論究しつつ確立せられる。

このやうにして、カーリカー第八本文は *avyakta* なるプラダハーナの認識不可能・可能を主題とするものであることは明らかであらう。したがつて、カーリカー第八をみちびき出すこの註釈としては主としてプラダハーナに闕説すべきであつて、プラダハーナ等のかかりに、プラダハーナとプルシア云々、と記すことは必ずしも必要ではなからうと考へられる。

これは些細な問題のやうであるけれども、しかし決してさうではない。プラダハーナとプルシアが全く相異なつた原理であることを認識する分別智 (*vivekajñāna*)——解脱の正因——の獲得にすくなか

らず連関するのである。プラダハーナとプルシアとはさきにふれたごとく、全く相異なつた原理であつて同一の根拠から同時に確証せられるのでは決してない。両原理が確証せられるのはどこまでもプラダハーナからプルシアへといふ秩序に於てであり、しかもこの秩序はかの分別智の獲得のために看過せられてはならない。

この秩序がもし看過せられるやうであるならば、プラダハーナとプルシアとの両原理は単に同次元的な両原理として並列せられ同一の根拠から同時に確証せられることともなるであらう。この場合、プルシアの微細なる点、プラダハーナよりも微妙にして、不可称不可説不可思議なる点——なぜならば因果の概念——立場を超えてゐるからである——といふものは全く看過せられサーンキヤ哲学の目的——分別智の獲得に支障をもたらすのではなからうか？

(2) なほ金七十論にいふ、外曰、若謂自性及我、不可見者、於十二中、何不可見(卷上六 a b)。

(3) 性細故不見、非無縁可見、大等是其事、与性不似似(金七十論、卷上、同上)。ただし、第二句目の言葉の中、可は事と訂正すべきであらう。

(4) プラダハーナに対するプルシアはカーリカー第十七に於て論証確立せられる。

(5) G. Bh., ib. ; M. V., ib.

(6) G. Bh., ib.

(7) M. V., ib.

全七十論にいふ、一因縁故不可見。何者一因縁。以偈示曰、性細故不見、……性細故不見非無縁〔故不〕可見者、自性実有、微細故不見。譬如煙等、於空中散、細故不可見、自性亦如是、不如第二頭第三手、畢竟無故、不可見也(卷上、同上)。

三 vyakta • avyakta • purusa の論証確立

ただし右引用文の中、「故不」は三本にあるけれども鮮本にみられない、したがって省畧すべきもの。また可見者の可は事とあるべきであらう。

(8) Karika, 17.

(9) G. Bh., ib.

(10) M. V., ib.

金七十論にいふ、外曰、若不可見、云何得知有。答曰、縁事見因、自因自性所造事、依平等比量、知自性実有(卷上、六 b 七 a)。ブーチャスバティはこの点釈文しない。

(11) na hyasatah sadutpatir bhavati (M. V., ib.). ここには因中有果 (satkaryā) の立場が考慮せられてゐる点、注意されるべきである。cf. Karika, 9.

(12) drishta=pratyakṣa. 一七頁註 18 および二〇頁の所得参照。

(13) V. T., pp. 38~39.

(14) G. Bh., ib. ; M. V., p. 16.

金七十論にいふ、外曰、何等是其事。答曰、大等是其事。從自性生大、從大生我慢、從我慢〔慢〕生五唯、從五唯生十六。見大等事有三徳、故知自性有三徳也(卷上、七 a)。

(15) Karika, 15.

(16) G. Bh., ib.

(17) G. Bh., ib. ; M. V., ib.

(18) G. Bh., ib. ; M. V., ib.

金七十論にいふ、与性不似似者、是事有二種、一者与自性不相似、二者与自性相似。譬如一人生二子、一則似父、一則不似(金七十論、卷上、同上)。

(19) Karika, 10 ; 11. V. T., p. 39.

(20) vyakta • avyakta が不二不異なる因果關係にあるといふことはサ

ーンキヤの中觀的立場 (madhyamakā) を示唆するものとして注目せらるべきであらうか？

この点に関しては中の立場——中立 (madhyasthya, 中直) というものが考へられるであらう。

中立は独存 (kaivalya) 等々ともプルシヤの特性を意味する (Karika, 19)。それは vyakta・avyakta の共通特性・triguṇa 所成等に翻するによつて成立するところの、プルシヤ独特の性質であつて vyakta・avyakta にはまじりたく存しない。それは楽苦等の triguṇa をまじりたく離れたもの——triguṇa 非所成として無関心であり、決して対象 (visaya) たりえない。却つて対象がこれに示されるところの証義 (saksitva, 現証) と不離一体である。

しかもこのやうなプルシヤの中立に於て觀られること——drasitva・見者——によつて、非中立の、triguṇa 所成・不離なる能生一活動者である vyakta・avyakta が対象として不二異なる因果關係にあるといふことが成立するならば、この不二異なる因果關係はサーンキヤの中觀的立場ともいふべき中立に基因するといひうるのではなからうか？

(3) 因中有果

結果—所産からして (karyat), ただ原因が認識せられる (karaṇamātram gamyate), といふことがそのカーリカー第八に於て述べられた。この場合、結果—所産 (karyā) たるものは、それによつてその原因 (kāraṇa) たるものが認識せられるといふ意味に於て認識根拠といはれるであらう。而して結果に対する原因は、結果がそれによつて生成するといふ意味に於ては存在根拠といはれるであらう。結果と原因とはこのやうに認識論上の先後、存在論上の本

末といふ關係に於てあるものであるが、ここに結果に対する原因といふのは、そもそもいかなる種類の原因であるか？ この問題はさきのカーリカーの所説との連関に於てつぎのごとき問題として提起せられよう。マハット等の結果たるものはプラダハーナに於て、すでに存在—実在 (sat, 有) であるか？ 或は非存在—非実在 (asat, 非有・無) であるか？ いひかへると、マハット等の結果たるものは生成する以前、すでにプラダハーナに於て存在しそれが結果として生成するのであるか？ 或は生成する以前、プラダハーナに於て非存在でありそれが結果として生成するのであるか？

この点に関しては各学派の論師—思想家たちは種々なる見解をもつてそれぞれその主義主張を異にしてゐるのである。

或るもの——仏教学徒——はいふ、非存在よりして存在は生ずると (asataḥ sajjyata iti)⁽³⁾。このことは、たとへば土塊に於て生成する以前の瓶等は決して存在しないといふことから明らかであらう。或るもの——ヴェーダーンタ学徒——はいふ、すべて結果たるものは唯一実在より展開せるものであつて本質的存在—実在ではない、と (ekasya sato vivartataḥ karyajātān na vastu-sad iti)⁽⁵⁾。或るもの——ヴィシエーシカ学徒とニヤーヤ学徒——はいふ、存在より非存在は生成する、と (sato' sajjyata iti)⁽⁶⁾。或るもの——Jivaka (邪命派)——はいふ、存在でもあり非存在でもある、と (asti nastiti, 亦有亦無)⁽⁷⁾。或るもの——仏教学徒——はいふ、存在でもなく非存在でもない、と (naivasti naca nastiti, 非有非無)⁽⁸⁾。

これに對してサーンキヤ学派に於てはつぎのごとく教示せられる、
存在よりして存在は生成する、と (sataḥ sajjayata iti)⁽⁹⁾。

これらの諸教説—哲学のうち、最後の教説—サーンキヤ哲学を除外して他のすべての教説はプラダハーナなる原因を認識せしめえない。なぜならば、われわれが世間と名づけるものは音声 (śabda) 等インドリヤの対象から成立する。すなはち、喜樂 (sukha) ・ 苦惱 (duḥkha) ・ 愚痴 (moha) なる差別を有しその本性にしたがつて転変するところのインドリヤの対象から成立するが、それはつぎのことを認識せしめる。世間の原因はプラダハーナであつて satva (薩埵) ・ rajas (羅閻) ・ tamas (多摩) なる本性を具しなければならぬ⁽¹⁰⁾。

これに反して仏教学徒が主張するやうに、もし非存在より存在が生成するとするならば、非存在—あらゆる形容を缺如した原因 (nirupākhyaṁ karanam) —は喜樂等の本性をばいかにして有つことができるのであるか？ 有つことができないであらう。といふのは、存在と非存在との同一性 (tadātmya) といふことはもちろん不可能だからである。しかしながら、ヴェーダーンタ学徒が主張するやうに、音声等から成立する現象世界 (prapañca) は唯一実在より展開せるものであるとしても、この場合、存在より存在は生成するといふことは妥当しえなくなるであらう。なぜならば不二なるもの (advaya, 梵) が現象世界に於て自己自身をあらはすのではなくて、「現象世界に所屬することなきもの」 (aprapañca) が現象世界に於て自己を単なる迷妄としてあらはすといふ思想が彼らに於て

妥当するからである。⁽¹¹⁾

さらに、存在する原因より非存在は生成すると主張するもの— Karada (Karabhakṣa) や Gotama (Akṣaraṇa) の学徒—にあつては、存在と非存在との同一性 (ekatva) といふことは不可能であるから「結果の本質を具有する原因」 (kāryātmakam karanam) は決してありえない。それゆゑ彼らにあつても、プラダハーナを論証確立することはできないのである⁽¹²⁾。

また、存在でもあり非存在でもあるといふ主張をなすもの—⁽¹³⁾ 邪命派—は自己矛盾的言説のゆゑに拒斥せられる。およそいかなるものといへども存在であるときに非存在ではありえず、非存在であるときに存在ではありえないからである。なぜならば存在と非存在とが同一の時所に存するといふことは矛盾することだからである。たとへば Devadatta なる人物が死し生きるといふこと⁽¹⁴⁾。

また、存在でもなく非存在でもないといふ主張をなすもの—⁽¹⁵⁾ 仏教学徒—はなんらの積極的主張をなさないものに等しいから、彼らは問題とされるに価しないのである。

かくしてプラダハーナなる原因の存在を明かすためにつぎの命題が定立されなければならない。結果は「原因に於て」つねに存在—⁽¹⁶⁾ 実在である (satkaryam)。— しかればこの命題はなぜ正しいのであるか？ この問題に關してはカーリカー第九が注目せらるべきである。カーリカー第九は五つの理由を提示してこの問題に對処せむとするのである。いはく、

asadakaraṇādūpādānagrahaṇāt sarvasambhāvābhāvāt —

Saktasya Sakyakaraṇāt karaṇabhāvavcca sat karyam 二

非存在は作爲せられえないから、

質料をかならず取得するから、

一切よりは生成しえないから、

〔それに対する〕能力あるものは可能なるものを作爲するから、

原因にしたがつて生成するから、

結果は存在—実在である。⁽¹⁷⁾

結果は存在—実在である (saktaryam) といふ命題は、結果は

「原因が作用しはじめるより以前に於ても」 (karaṇa-vyaparāt

prāgapi) 存在—実在である、と補説せらるべきである。⁽¹⁸⁾

したがつて、すでに充分確証せるものをさらに確証することに
なるといふ、ニヤーヤ学徒によつて投げかけられた非難は適當では
ないのである。たとひ種子や泥塊等の原因の破壊消滅のちに若芽
や瓶等の結果の生成が経験せられるとしても、この破壊消滅でなく
て種子等の部分なる存在には生成のための原因性 (karaṇatva) が
存するのである。しかしながら仏教学徒が考へるごとく、非存在より
存在が生成するとするならば、かの非存在なるものはいづこに於て
も容易に見出されるのであるから、いづこに於ても一切の結果が生
ずることとなるであらう (sarvatra sarvakaryaupāda-prasaṅga)。⁽¹⁹⁾

現象世界の経験 (pratyaya) といふものはヴェーダーンタ学徒が
主張するごとくに迷妄—幻影的非存在 (māyā) とはみなされえな
い。といふのは経験界の存在—実在といふことに反対すべき理由は
どこにも存しないからである。⁽²⁰⁾

かくしてわれわれの論究に於ては Karṇada と Gotama との共通
な主張が残されてゐる。ヴィンシェーシカ学派とニヤーヤ学派を代表
するこの主張に対して、軌範師はカーリカーに於てつぎの命題を提
起する。いはく、結果はつねに存在—実在である、と。⁽²¹⁾ この命題に
対してはまづ、つぎのごとき理由が提示せられる。いはく、非存在
は作爲せられえないから (asadakaraṇāt) と。⁽²²⁾

ここに非存在 (asat) といふまでもなく、存在しない (na sat)
ところのものであつて、その非存在の作爲といふこと (asato
karaṇam) は、決してない (nasti) されゆえに (tasmat) 結果
はつねに存在—実在であるといふのである。⁽²³⁾

もしニヤーヤ学徒やヴィンシェーシカ学徒のごとく、結果は原因が
作用しはじめるより以前に於ては存在—実在ではなくて非存在—非
実在であるとするならば、その存在—実在性はいかなるものによつ
ても作爲せられえないであらう。もしならんか作爲せられうるとす
るならば、たとへば砂よりして油が、亀毛よりして外套が生じ、ま
た石女の娘、兎角、空華があることとなるであらう。⁽²⁴⁾ このやうなこ
とは勿論實際経験に徴して拒否せらるべきところであつて、事実上
砂よりして油は生ぜず、⁽²⁵⁾ また、たとひ千人の芸術家によつても青な
るものは黄なるものに作爲せられえないのである。これに対して存
在と非存在とは事物、たとへば瓶に於ての、異なつた時間に分位せ
られた性質 (dharma, 法) であるといふことが反論として提起せら
れるならばわれわれはつぎのやうに答へなければならぬ。然りと
しても、事物がもし非存在—非実在であるならばこの事物はなんら

の性質をも有ちえない、したがつてかの同一事物に於ては単に存在性が成立するのであつて同時に非存在性は成立しないのである。瓶と結合せずまた瓶の本質をなさぬ非存在性をもつて (asambaddhena atadātmana va asatvena) 瓶はいかにして非存在たりうるのであるか？ 非存在たりえないであらう。それゆえに、結果といふものは原因が作用しはじめてのちに存在することく、それより以前に於てもすでに存在するのである。⁽²⁶⁾

かくしてわれわれの理論、——事物の生成といふことは、その原因からの存在の顕現である (kāraṇacāsyā sato bhivyaktireva) といふ理論のみが許容せらるべきである。而してただ存在についてのみ、それは顕現するとひとはいふことができるのである。たとへば压榨の結果に於てゴマの種子のなかに見出されるゴマ油⁽²⁷⁾、打穀の結果として穀物のなかに見出される穀粒、搾乳の結果として牝牛のなかに見出されるミルクのごとく。しかしながら非存在が作為せられるといふことについてはなんらの実例 (nidarsana, 喩) も存在しない。実に非存在が顕現するとか生成するとかいふことはいづこにも見出されないのである。⁽²⁸⁾

要するに、存在のみ存在であり (sad eva sad bhavati)⁽²⁹⁾、ただ「存在の作為」(satkāraṇa) といふことがあるのであつて、それゆえに結果はつねに存在—実在である。すなはちマハット等の vyakta⁽³⁰⁾なる結果は生成するより以前、プラダハーナに於て存在—実在するものであるといはなければならない。⁽³¹⁾

以上は、結果はつねに存在—実在であるといふ命題に対する第一

の理由についての解明である。

また、つぎの理由からして右の命題、——結果は原因が作用しはじめるより以前、原因に於て存在—実在である。すなはちカーリカ—にいふ、結果はかならず質料を取得するから (upādāna-graharāt) と。

質料 (upādāna) とは原因 (kāraṇa)⁽³²⁾ のことである。それゆえに、質料を取得するといふこと (upādāna-grahara) は、原因を取得するといふことである。原因を取得するといふことは、原因と結果との結合 (sambandha, 相応) にはかならない。したがつて右のカーリカ—本文は、結果は原因と結合せるがゆえに (upādānain karyasya sambandhat) となるのである。⁽³³⁾

かくしてつぎのことが考へられよう。およそ結果と結合せる原因 (karyeṇa sambandhain kāraṇam) は、結果を生成するのであり、非存在—非実在なる結果との結合 (sambandhasca karyasyasatah) といふことは不可能である。世間に於て或る目的を有するものは、その目的がそれによつて成就せられるところのもの——質料因を取得する。⁽³⁴⁾ たとへば酪をもとめるものは牛乳を質料因として取得するのである。⁽³⁵⁾ もし非存在なる結果があるならば酪をもとめるものは水を質料因として取得するであらう。⁽³⁶⁾ しかるにこのことは事実と反する。それゆえに結果はいはゆる生成以前に於てすでに存在—実在であるといはなければならない。⁽³⁷⁾

以上は、結果は存在—実在であるといふ命題に対する第二の理由について解明したのである。

ところでしかし、原因と結合することがないならば、結果はいかなる理由からして生み出されないことがあろうか？ 然りとすれば、おそろくなにか非存在なるものがこれまでに生成しうるであらう。⁽³⁸⁾ このやうな敵者——ニヤーヤ学徒——の異議に対して、カーリカーではつぎのやうな理由を提示する。いはく、一切よりは生成しえなから (sarva-sambhāvahavat) と。

これはつぎのことを意味するのである。一切の結果が一切よりつねに生成するといふことは決してない (sarvasya sarvatra sambhavo nasti)⁽³⁹⁾。ではなくて、およそ或るものに於て存在するものは、その或るものよりしてのみ生成する (yasmīn vidyate tasmād eva nīpadyate)⁽⁴⁰⁾。たとへばゴマからしてゴマ油が、凝乳からしてバターが生ずること⁽⁴¹⁾。

もし質料因と結合することなくして或るものが生成するとするならば、その無結合状態 (asambaddhatva) といふものはいたるところに於て無差別 (aviseṣa) であるから、一切の結果が一切より生成しうることとなるであらう (sarvam kāryajātām sarvasmād bhavet)⁽⁴²⁾。たとへば、草・石・砂等よりして銀・金・真珠・珊瑚が生ずるであらう。⁽⁴³⁾ しかしながらこのことは事実⁽⁴³⁾に反する。それゆえに、無結合なるものがそれと無結合なるものによつて生成するのではなくて、結合的なるものがそれと結合的なるものより生成するのである。このことは正当にもサーンキヤの古聖がいつてゐるとはりである。いはく、

もし結果がその生成以前に於て非存在であるならば、それは

存在性を有する原因と結合するといふことはないのであらう。

而してもし原因と結合しない結果の生成を想定するならば、

特定の結果が特定の原因より生成すべきであるといふ合法的

分位 (vyavasthiti) といふことは成立しないであらう。⁽⁴⁴⁾

以上は、結果は存在—実在であるといふ命題に対する第三の理由について説明したのである。しかしながら、たとひ結果がその原因と結合しなくても、しかも原因は、それに対して原因たりうる能力あるところの結果を作為するのであつて (tad eva tat karoti yatra yat kāraṇaṁ saktam) 、“この能力をばひとは結果を経験することにもつて認議するのである。それゆえに、われわれの理論にもつていて合法的な分位といふことが正当に成立しえないといふことは正当ではないのである。⁽⁴⁵⁾

このやうな敵者——ニヤーヤ学徒——の異議に対処してカーリカーではつぎのやうにいふ、それに対する能力あるものは可能なるものを作為するから (saktasya sakyakaraṇat) と。

このことはつぎのことを意味する。世間に於て、能力ある (sakta) 技術者は作具等の能作因 (kāraṇa)・質料因 (upādāna)・時 (kāla)・方法 (upāya) を準備して、ただ可能なるものより (sakyād eva) 可能なる作業—仕事 (sākya-karma) をはじめるのであつて、決して「不可能なるものより」(asakyat) 、“不可能なるもの」(asakya) をはじめるのではない。⁽⁴⁶⁾ すなはち、たとへば能力ある陶工師はただ可能なる土塊より、可能なる棒・輪・紐・水・板台等を準備して、可能なる瓶等を作為するのが見られる。決して真珠等を作為するの

ではない、かやうな土塊だけでは不可能であるから。⁽⁴⁷⁾もし作具の制限がないとするならば、不可能なるものよりして不可能なるものを作為することができらう。⁽⁴⁸⁾

ここにカーリカーにいふ能力 (Sakti) といふものは能力ある原因にもとづいて普遍的にいづこにも、——すべての結果に於て存在しうるか？或は可能なる或る結果に於て存在しうるのであるか？いづこにも、ともしいふならばわれわれの非難、——汝には分位は妥当しえないといふことが前と同様に未解決となるのである。しかしながら単に可能なる或る結果に於てともしいふならば、われわれはつぎのとほり答へよう。汝の見解によればこの可能なる結果はその生成以前に於ては非存在なるに、能力がそこに存在するといふことを汝はいかにして主張しうるのであるか？またいま語られてゐる原因にふさはしい特殊能力 (Sakthineda) は単に一結果を生成するのであつて一切の結果を生成するのではない、ともしいふならばわれわれはつぎのごとく問はなければならぬ。しからばこの特殊能力は結果と結合してゐるのであるか？或は結合してゐないのであるか？この場合、結合してゐるともし汝がいふならば、非存在の結合といふことは決してないからして、結果は存在—実在であるといふわれわれの理論が汝によつて許容せられてゐるのである。これに反して、結合してゐないともしい汝がいふならば、まさしく先述のと同様なる非難が残る、汝には分位といふことは妥当しえなくなる。それゆゑにカーリカーに於て正当にもいはれたのである、それに対する能力あるものは可能なるものを作為するから、と。⁽⁴⁹⁾

以上は、結果は存在—実在であるといふ命題に対する第四の理由について説明したのである。

またさらに、つぎの理由からも結果はつねに存在—実在である。

カーリカーにいふ、原因にしたがつて結果は生成するから (kāraṇa-bhāvāt) と。

意趣はつぎのごとくである。世間に於て、およそ原因の相たるものは結果たるものの相である (kāraṇam yalaksāṇam tallakṣaṇam eva karyam eva)。⁽⁵⁰⁾たとへば麦種よりして麦が、米種よりして米が、芥子種よりして芥子がある。⁽⁵¹⁾もし結果は非存在—非実在であるとするならば、芥子種よりして稲が生成することとなるであらう。⁽⁵²⁾つまり、およそ結果の種類は原因の種類にしたがつて生成するのである。このことは結果は存在—実在たることを示すものであつて、もし結果は非存在—非実在であるとすれば結果は必ずしも原因と類似しない、麦種より豆等が生成するであらう。⁽⁵³⁾

このことは従つてまたつぎのごとくに説明せられるであらう。——およそ結果は原因と不異であるから、すなはち、結果たるものは原因の本質をもつて成立するから (kāryasya kāraṇātmatvat)。なぜならば結果は本質上、原因となんら異なつたものではないからである (na hi kāraṇād bhinnam kāryam)。原因が存在するとき、⁽⁵⁴⁾原因と異なることなき結果はいかにして非存在たりうるか？

結果と原因との不異性 (abheda) を確認するためにわれわれはつぎの四つの pramāṇa をもつてゐる。⁽⁵⁵⁾

(一) (a) 布衣 (paṭa) は絲 (tantu) と異ならぬ。

(b) なぜならば布衣は糸の特殊なる性質をもつから。

(c) この世間に於てはおよそ或るものと異なつたものは、その或るものの性質をもたない。たとへば牛は馬の性質をもたないやうに。

(d) しかるに布衣は糸の特殊なる性質をもつ。

(e) ゆえに布衣はなんら別異なる対象ではない。

(二) (ab) 糸と布衣とは質料因 (upadana) と質料果 (upadeya) との関係に於てあるから、この両者はなんら別異なる対象ではない。

(c) 両者が別異なる対象である場合には、両者に於て質料因と質料果との関係は成立しない。たとへば瓶と布衣との間に於て然らざるやうに。

(d) しかるに質料因と質料果との関係は糸と布衣との間に於て成立する。

(e) それゆえに両者はなんら別異なる対象ではない。

(三) (a) またつぎの理由からも糸と布衣とは二つの別異なるものではない。

(b) なぜならば「両者の間に於ては」結合 (samyoga) も分離 (apratyuti) も作為せられないから。

(c) およそ別異なる対象に於ては明らかに結合といふことが可能である。たとへば大皿と大皿のなかにおかれたなつめ果実のごとく。或は分離といふことが可能である。たとへばヒマラヤ山とヴィンダヒヤ山のごとく。

(d) しかるにここには結合も分離も考へられない。

(e) それゆえに糸と布衣とは二つの別異なるものではない。

(四) (a) またつぎの理由からも布衣は糸と異なつたものではない。

(b) なぜならばひとは布衣に於ては天秤の上昇・下降といふ重量の作用に関して、糸に於けるとはなんら異なつたものを見ないからである。

(c) 世間に於てはおよそ或るものが他のものと異なつてゐる場合には、その他のものの重量とは異なつた重量の結果が或るものに於て見られる。たとへばニパラ (pala) の黄金響の重量によつて生じた天秤の下降は一パラの黄金響の重量によつて生じた下降の程度よりも、より一さう大きいごとく。

(d) しかるにこの場合に於ては糸の重量の作用とは異なつた布衣の重量の作用は見られない。

(e) それゆえに布衣は糸となんら異なつたものではない。

さてわれわれはこのやうにして不異性を確認したのであるから、布衣とはかくかくの特定の形相にまで変様せしめられた糸にはかならない、したがつて布衣は糸となんら異なつたものではないといふことが当然の結論として承認されなければならない。しかしながら、ここに敵者——ニヤーヤ学徒——はつぎのごとき四つの事項をもつて抗弁するであらう。四つの事項はつぎのことを教へるではないか？——原因と結果とは別異なるものである、と。すなはち、いま問題となつてゐる結果の本質を支配しつつかある表象、つまり「作出

の表象」(kriyā-buddhi)と「消滅の表象」(nirodha-buddhi)とを「言語慣用の相異」(vyapadesa-bheda)——これにしたがへば、ひとは絲の代りに布衣といつてはならないしその逆も不可である——最後に「實際目的の相異」(artha-kriyā-bheda)——ひとは絲をば布衣と同様に用ひることができないといふ事実⁽⁵⁶⁾。

これに対してわれわれは答弁しよう。これら四つの事項は、原因と結果との絶対的相異 (aikāntika-bheda) をば立証することはできないのである。なぜか？ といへばこれらの事項は決してわれわれの教説と矛盾しないからである。すなはちかくかくの特定の形相といふのは同一対象、——原因であり結果となる対象に於て、顕れたり (avir-bhava) 隠れたり (tiro-bhava) するのである。といふのはあたかも龜の四肢が龜の体内に入るときには隠れ、龜の体内から出るときには顕はれる、しかもこのとき四肢は非存在として龜から生成するのでもなく消滅するのでもない。まさしくかくのごとく、土塊や黄金や瓶や王冠等の特定の形相についても事情は同様である。——出るときには、すなはち顕はれるときにはそれは生成するとひとはいふ。もし入るとき、すなはち隠れるときにはそれは消滅するとひとはいふ。しかしながら非存在の生成、或は存在の消滅といふことがあるのではない。⁽⁵⁷⁾

このことは尊者・Kṛiṣṇa-Dvaipāyana がいふとほりである。いはく、非存在の存在はない、存在の非存在はない (nāsato vidyate bhāvo, nabhāvo vidyate satah) と。⁽⁵⁸⁾

あたかも龜が引込めたり伸したりするその四肢とはなんら異なつ

てゐないごとく、まさしくかくのごとく瓶や王冠等も粘土や黄金等と異なつてゐない。ところでいまやそのとほりであるならば、「布衣は絲に於て存在する」(tantuṣu patāh) といふ表現は、あたかも「この森に白檀の木がある」といふ表現のごとく適切妥當なのである。而して實際目的の相異といふことも原因と結果との本質上の相異を帰結するものではない。なぜか？ といへば同一のものが「相異なつた實際目的」(nanarthakriyā) を達成することがあるからである。たとへば同一の火が燃えたり、輝いたり、料理したりするやうなものである。また「實際目的の分位」(artha-kriyā-vyavastha) といふことは事物の相異に対するなんらの理由ともならない。なぜか？ といへば、事物が総体的 (samastā) としてか或は個別的 (vyastā) とし、か存在するかぎり⁽⁵⁹⁾に於てのみ、事物に於ける實際目的の分位を経験するからである。たとへば旅行のために備用せられた道案内者は道を案内するといふ實際目的のみを個別的に実現する、がしかし輿を担ふことを世話するのではない。ただし一致して輿を担ふ。まさしくかくのごとく、絲なるものは個別的にはならん覆蔽の作用をもたないけれども集合一致すれば、すなはち布衣の形相—状態をもつて顕はれてのちに身体を蔽ふであらう。

なるほどそのとほりであらう。ところで敵者——ニヤーヤ学徒——はさらにまたつぎのやうに抗議するかも知れない。布衣の出現—顕現は原因が作用しはじめるより以前に於て存在—実在であるか？ 或は非存在—非実在であるか？ もし非存在であるならばこれまで非存在であつたものの顕現といふこととなる。これに反してもし

存在であるならば、原因の作用は一般に何のためにあるのであるか？ といふのは、およそ結果たるものがすでに存在である場合には何のために原因は作用しはじめるか？ といふことについてわれわれはいかなる理由をも見出しえないのである。もし或るものの顕現といふことのために「ふたたび」他のものの顕現といふことを想定しなければならぬとすれば、われわれは無窮後退 (anavastha-prasanga, 無窮の過失) におちいる。もし汝が絲は布衣の形相―状態が顕現するために用ひられるといふならば、それは空虚な無意味なる言葉である。⁽⁵⁹⁾

このやうな抗議に対してわれわれはつぎのやうに答へる。果してしからば、これまで存在しなかつたもの―非存在が生成するといふ見解に於て、非存在が生成するとはいつたい、いかなることであるか？ それは存在であるか？ 或は非存在であるか？ もし存在であるとするならばしからば原因はいつたい何のためにあるのであるか？ もし非存在であるとするならば、われわれはこれに対してふたたび他のものの生成を想定しなければならず、かくして無限後退におちいる。これに対して生成といふことは布衣とはなんら異なつたものではなくして、まさしく布衣であるといふならばわれわれは答へる。しからば布衣といはれる度毎にそれだけ同時に布衣が生成するといはれてあらねばならぬこととなるであらうし、したがつてひとは布衣といふときには布衣が生成するといふことをつけ加へなくてよいこととなるであらう。なぜか？ といへば、このことは汝の説明によれば重複語 (punar-ukta) となるからである。さらに

また、布衣なる言葉が生成の概念をば自己自身のうちにふくむとすれば、布衣が「消滅する」(vinaśyati) といふことはいはれなくなるであらう。なぜならば生成と消滅とは「同時に」(yugapat)、
「同処に於て」(ekatra)、ありえないからである。それゆえに汝によつて考へられた布衣の生成といふことは、もし汝がこのことをば布衣の原因に於ての内属としてか或は布衣の存在に於ての内属としてか把握するとするならば、両者の場合に於て生成はありえないのである。ではなくてむしろこの生成の目的のために原因が作用せしめられるのである、たとへば織工によつて。⁽⁶⁰⁾

かくしてわれわれのつぎの見解は正当視せられる。布衣にせよその他のものにせよ、個別的存在としての結果が顕現するのであつて非存在としての結果は決して顕現しない、といふ事実にもとづいて原因が要請せられるのである。また生成といふことは原因と布衣の形相との結合であるといはれてはならない。なぜならば布衣の形相はなんら作用がなく、原因は結果を顕現せしめるときにはつねに作用と結合してあるのだからである。もしさうでなければ原因は決して原因ではないであらう。⁽⁶¹⁾

およそこれら五箇の理由からして、結果はつねに存在―実在であるといふことはいまや充分に確認せられるにいたつた。ところでいまこれら五箇の理由を要約するならばつぎのとほりとなるであらう。

- (一) ものの存在しなければなんにも作爲せられない。
- (二) 或る結果を得ようとすれば必ずその素因―質料因たるもの

を求める。

(三) 一切より一切が生成するといふことはない。

(四) 特定の作具によつて特定のものを作為する。

(五) 結果は特定の原因にしたがつて生成する。因果不異である。

これら五箇の理由によつて、結果はつねに存在—実在であるといふ命題は果して充分に確証せられたといひうるであらうか？ この問題の吟味については、上記のごとく枚挙提示せられた五箇の理由が相互に矛盾せずしていかなる体系的連関に於てあるものであるか？ といふことが主要な一視点となるであらう、がこの点は必らずしも明らかでないやうである。五箇の理由はいづれも、さきの同一命題——結果はつねに存在—実在である——を確証せらるべき宗 (pratiṅga, pakṣa) —結論命題としてもつといふ意味に於て、同様に因 (hetu) —理由命題とみなされるべきものであるが、しからば因としていかなる原理のもとにいかなる体系的連関に於てあるか？ 一応ここに注意せられるかぎりには、五箇の因は因—理由命題として普遍的判断形式をもつてゐる。それは *dīṣṭā* (Pratyakṣa) の認識対象、——感覚経験界の具体的事実にもとづいて *anumāna* をもつて帰結せられた普遍的判断形式をもつてゐるといふことができるであらう。このことは註釈に於て、五箇の因—理由命題がそれぞれ実例 (*dīṣṭānta, udaharana*, 喩) に即して説明されてゐるといふことによつて充分に知られるであらう。而して五箇の因—理由命題は判断の性質上消極的と積極的とに区分せられうるが、このうち、(一)は(二)と、(三)は(四)と雙対をなし、個別的存在とし

ての質料果即質料因といふごとき意味に於て(五) 随因有果を帰結し、これによつて結果は存在—実在であるといふ命題を充分に論証しようとするもののごとくである。果してしからば、それは結局のところ因果の不異性といふことにもとづいて因果の別異性といふことを拒否し以て「結果は非存在—非実在である」(*astikāryam*) といふ論敵の命題を破析しようとするものであるといふことができるであらう。

因果の不異性といふことに立脚するかぎり、ここにいふ因果は存在としていはば同体であつて両者の間にはなんら本質的相異はみとめられない、すなはち決して別体—異体ではない。ではなくて事物の生成変化—顕現以前が因であり生成変化—顕現以後が果である。因といつても因が独立的に自己自身以外に果として顕現するものをも有するといふのではなく、果といつても、顕現した果自身が因のうちにあるといふのではない。同一事物の生成変化—顕現 (展開) の前後の秩序関係を因果と名づけ、存在として本質的相異がないといふ点で、結果は原因に於て存在であると主張するものであらうと考へられる。しかしながら、さらにここで注意せらるべきことは、結果は原因に於て存在—実在であるといふ命題はカーリカールのサーンキヤ哲学体系全体に於ていかなる位置にあるかといふことである。さきのカーリカの所説との連関に於てみるかぎり、本命題はいはゆる因中有果論をば単に一般的に意味するものではなくて、結果たる経験対象の存在根拠ともいふべき原因である超経験対象が存在としていかなるものであるかといふ課題の解明にかかはるものである。

結果たる経験対象は *vyakta* と名づけられるマハット等の二十三原理である。それは *drisya* をもつて認識せられる。而して結果たる経験対象の存在根拠ともいふべき原因たる超経験対象は *avyakta* と名づけられる根本原理・プラダハーナである。それは微細なるものであるから *drisya* によつてではなくして *drisya* によつて *anumana*

— *samanyato drisyam* によつて論証確立せられる。したがつてそれはマハット等二十三原理と相異しかつ同一である、つまり不二不異なる関係にあるといひうるであらう。このやうな点はすでにカーリカー第七・第八に於て闕説せられたところであるが、このやうにして論証確立せられたプラダハーナといふものは、しからばいつたいどのやうな存在であるか？ 存在としていかなるものであるか？ カーリカー第九に於てはこの問題に対処すべく、結果は存在—実在であるといふ命題が確証せられるのである。つまり結果たる *vyakta* —マハット等二十三原理の原因である *avyakta* —プラダハーナといふのは、結果がそれに於てすでに存在—実在であるごとき原因であるといふのである。結果がそれに於てすでに存在—実在であるごとき原因は、随因有果—因果不異にもとづいて確証せられる。而して随因有果—因果不異といふことは感覺的経験対象なる具体的事実にもとづいて立証せられる。

このやうにしてカーリカー第九に於て確証せられる命題、結果は存在—実在であるといふ命題は原因・プラダハーナの解明にかかはるといふことを知りうるであらう。したがつて本命題はいはゆる因中有果の立場、因中有果論をば単に一般的に意味するものでない

いふことは纏説するまでもないであらうが、さらにここに於て、経験対象—*vyakta* と超経験対象—*avyakta* との連関が随因有果—因果不異の立場に於て規定せられてゐることに注意しなければならぬ。経験対象—*vyakta* は認識根拠であり超経験対象—*avyakta* は存在根拠であり、この両者の連関はすでに不二不異をもつて規定せられたが、この不二不異の連関といふものは根源的に存在根拠からみるならば随因有果—因果不異に於てあるといふべきであつて、*vyakta* と *avyakta* とは随因有果—因果不異にもとづいて、その不二不異なる点が認識—分別せられるといはなければならぬ。すなはち両者は存在論的にはどこまでも不異なるもの、*triguṇa* 所成・*prakṛti* としてどこまでも同一体であつて決して別異とみなされてはならない。もしこの点を見とめないならば、両者が不二不異であるといつても両者はその究極なる共通基盤といふものを失ふこととなるのではなからうか？

本命題がプラダハーナの存在性の解明にかかはり因中無果の立場、因中無果論 (*asatkaryavāda*) を拒否するところにはこのやうな意趣が存すのではないかと考へられる。

しかしながら一方、因中有果論に対する因中無果論とはいつたいどのやうなものであるか？ 因中無果論とはさきにふれたやうに、結果は非存在—非実在であると主張する学説である。すなはち、およそ結果たるものはその生成以前に於て、すでに原因に於て存在であるのではなく非存在である、決して実在ではない。つまり原因に於て非存在なるものが結果として原因より生成し存在となる、こ

のやうに因果關係を規定するのが因中無果論の立場である。

このやうな因中無果論の立場はしからば、いかなる理由根拠をもつて成立するか？ といふに、それは一言をもつてするならば因果不一—因果別異に於て成立すると考へられる。およそ原因は原因であつて結果ではなく、結果は結果であつて原因ではない。このことは論理的に当然のことと考へられよう。もちろん原因は結果の存在根拠であり結果は原因の認識根拠であるから根拠といふ点に於て無差別—同一であるといつても、しかも一方は存在根拠であり他方は認識根拠であるから両者は決して単に無差別—同一ではない。このやうにして原因と結果とはどこまでも不一であり別異である。ゆえに原因より結果が生成する場合、結果はすでに原因に於て存在である、因中有果であるといふならば、原因と結果とは結局に於て無差別—同一視せられるから、原因と結果との不一—別異性といふのは無視せられることとなる。したがつて原因より結果が生成する場合、原因と結果との差別をみとめるかぎり結果は原因に於てどこまでも非存在—非実在であるといはなければならぬ。原因に於て非存在(無)であるものが原因より結果として生成し存在となる、かくのごとくが存在生成の真相である。

なぜならば非存在の作為といふことがあるから (asatkaranāt)。
世間に於て経験上明らかなるところであるが、およそ一切事物は分析せられるものであつてこれは分析せられない無数の根本要素—微粒 (paramanu) の結合集積 (arambha) の結果としてでき上つたものである。この場合、分析せられない無数の根本要素はいふまで

もなく原因 (karaṇa) であり、根本要素の結合集積は結果 (kārya) である。経験せられる具体的存在—物質は地・水・火・風のごとく多数の独立した原因である根本要素が結合集積して構成せられた結果である。このやうに原因と結果とは決して同一体性ではなくて別異であるから、結果は生成する以前、すでに原因に於て含まれて存在するとみるべきではなくて実に生成する以前、結果は原因に於て非存在であるといはなければならぬ。

因中無果論の成立理由—根拠といふものはこのやうな点に存する⁽⁶²⁾と考へられる。

註

- (1) G. Bh., p. 6.
- (2) M. V., p. 16.
- (3) G. Bh., ib.; M. V., ib.
- (4) M. V., ib.
- (5) V. T., p. 39.
- (6) V. T., p. 40.
- (7) M. V., ib.
- (8) M. V., ib.

金七十論にいふ、此論等有如此事、若弟子可則、於自性等、為有為無、亦有亦無。云何如此、聖執不同故。有諸聖人、謂土聚等、已有瓶等。衛世師等、謂先無後有此義等。釈迦所說、土聚中瓶、不有無。

由是三說、是故我執是中間(卷上、七 a b)。

(9) V. T., ib.

(10) V. T., ib.

(11) V. T., ib.; G. Bh., ib.

- (12) V. T., ib.
- (13) M. V., ib.
- (14) M. V., ib.
- (15) M. V., ib.
- (16) 因中に於ける果の存在・非存在——有無といふことは因中に於ける果の有無をばさらに論理的に、四句分別——四肢分類——することに よつてつぎの四種となるであらう。因中有、因中無、因中亦有亦無、因中非有非無。これはおそらく仏教中観学派等からはじめられたものであらう。マータラでは上記のごとくこの点やや具体的に闡説してゐる。

なほ、この点は真諦訳金七十論に於てもやや詳細に論究したものが注意せられるのである。

- (17) 無不可作故、必須取因故、一切不生故、能作所作故、隨因有果故、故説因有果(金七十論、卷上、七b八a)。
- (18) V. T., p. 41; G. Bh., ib.; M. V., ib.; N. C., p. 9. Vgl. W. Liebenthal, *Satkaraya in der Darstellung seiner Buddhistischen*

Gegner, Berlin, 1933. S. 9ff. 松尾義海、和合の因果と転変の因果、哲学雑誌、第四百三十八号。

- (19) V. T., ib.
- (20) V. T., ib.
- (21) V. T., ib.

本名題がヴィシエーシカ学派に対決する意味を有するといふことは金七十論に於ても同様に伺はれる(金七十論、卷上、七b)。

- (22) この命題は因中有果を立証する第一の理由根拠であるとみとめられる。 cp. *asat-karanat-asatkaryam.* (後述参照)
- (23) G. Bh., ib.
- (24) M. V., pp. 16~17.
- (25) G. Bh., ib.; M. V., p. 17.
- (26) V. T., pp. 42~43.
- (27) この実例(喩)は金七十論に於ても同様に用ひられる(金七十論、卷上、八a)。
- (28) V. T., p. 43.
- (29) M. V., ib.
- (30) G. Bh., ib.
- (31) G. Bh., ib.; M. V., ib.
- (32) G. Bh., ib.; M. V., ib.
- (33) V. T., ib.
- (34) G. Bh., ib.; M. V., ib.

金七十論にいふ、一無不可作故者、世中若物無、造作不得成、如從沙出油。若物有可作、如圧麻出油。若物此中無、從此不得出。今見大等、從性[生]、故知自性有大等(卷上、同上)。ただし右の引用文の中、從性[生]とあるところの生は三本にはないけれども鮮本によつておきなをへきであらう。

(35) G. Bh., ib.; M. V., ib.

(36) M. V., ib.

(37) V. T., ib.

金七十論の「二必須取因故者、若人欲求物、必須取物因。譬如有人、計明日婆羅門、必來我家食、故我今取乳。若乳中無酥酪、何故不取水。求物取因故、故知自性中有大(卷上、同上)。譬喩的説明として「シーシヤ・ザリツタイ」に同軌なるもの。

(38) V. T., pp. 43~44.

(39) G. Bh., ib.; M. V., ib.

(40) M. V., ib.

(41) M. V., ib.

(42) V. T., p. 44.

(43) G. Bh., ib.

(44) V. T., ib.

asattve nāsti sambandhah karanāṅgī sattu-saṅgīhīh |
asambaddhasya cōtpatimicchato na vyavasthīh ||
iti | (V. T., ib.).

金七十論の「三一切不生故者、若因中無果者、則一切能生一切物、草沙石等、能生金銀等物。此事無故、故知因中有果(金七十論、卷上、同上)。

(45) V. T., ib.

(46) M. V., ib.

(47) M. V., ib.; G. Bh., ib.

(48) M. V., ib.

(49) V. T., pp. 44~45.

金七十論の「四能作所作故者、譬如陶師、具足作具、從土聚、作瓶盆等、不從草木等、〔不從草木〕以作瓶盆。故知自性能作大等、

iii' vyakta • avyakta • puruṣa の論証確立

故自性有大等(卷上、八 a b)。

ただし右の引用文中、「〔不從草木〕」の文句は鮮本によつて畧すべきであらう。

(50) G. Bh., ib.; M. V., ib.

(51) G. Bh., ib.; M. V., ib.

(52) G. Bh., p. 7.

(53) 五隨〔因〕有果故者、謂隨因種類、果種亦如是、譬〔如〕麦芽者、必隨於麥種。若因中無果者、果必不似因、是則從麥種、豆等芽成。以無如此故、故知因有果。衛世師等、執因中無果、是義不然、故知因中定有果(金七十論、卷上、八 b)。

ただし引用文中、「〔因〕」の字は脱字につき補ふべきもの、「〔如〕」は三本でないけれども鮮本にあり補ふべきであらう。

(54) V. T., p. 45. cf. Karika, 14b.

(55) V. T., pp. 45~46.

以上の因の pramāṇa は五段論式(五支作法)の論証形式をもつて成立する avīta の論証である。五段論式は以下の如し宗(prajñā, pakṣa)・因(hetu, apadeśa)・喩(udāharana, dīṣṭānta)・合(ūpanaya, upasandhāna)・結(nigamana, pratyāgnāya)の五つの支分一命題をもつて構成せられる論証形式である。(Nyāya-s., 1, 1, 32)。

而してまた、この論証形式は宗・因・喩なる三つの支分をもつて構成せられる三段論式(三支作法)に対比せられる。この点については、拙稿「五支作法から三支作法へ」、立命館文学、第八九号、一九五二年、参照。avīta のについては、二八頁註26参照。

(56) V. T., p. 46.

(57) V. T., pp. 46~47.

(58) V. T., p. 47. cp. Chandogya-up, 6, 2; 'śadeva somyedaṁagra

asidekamevadvivaryan tadhaika ahur asadevedamagra asti'
ityarabhya 'sattveva somyedamagra asti' iti śruteḥ (M. V. p.
18). マンダーラーンは筆者記。

(59) V. T., ib.

(60) V. T., pp. 47~48.

(61) V. T., p. 48.

(62) 因中無果論でもとつて成立する世界観——哲学体系は周知のやうに積聚説 (arambhavāda) である。

積聚説は転変説ともて古く歴史をもつてゐる。ヴィンシェーシカ学派成立以前、古い第一期 (B.C. 800~B.C. 350) の宇宙創造説に由来しその系統の発達であらうと考へられる。

おそらく第二期 (B.C. 350—A.D. 150) に——宇井説によれば——正統派バラモン以外で創造力が多数の原理に附せられて多数みとめられ個人的原理が主とせられたことがこの発達に導いた点があるのであらう。ウニシブアの時代にすでに他にかかる積聚説が成立してゐたことは古いニガンタ説 (Jaina) によつて知られるといはれる。(宇井、印度哲学史、六〇頁)

(4) vyakta • avyakta の不似

マハット等の vyakta なる結果は avyakta なる原因・プラダハーナが作用しはじめより以前にあつても、原因・プラダハーナに於てつねに存在—実在であり非存在—非実在でないといふことがカーリカー第九に於て論証せられた。これによつてわれわれはマハット等の結果に対する原因・プラダハーナがいかなる種類の原因であるかについて知りうるであらう。ところでしかし、結果の常住なる存在性についてのこのやうな論証はかの解脱の正因としての真分別智

(viveka-jñāna) の獲得のために必要不可欠なる事項——プラダハーナの解明といふことに役立つのではあるけれども、これによつてプラダハーナがその具体的様相に於て充分に解明せられたわけではない。プラダハーナがその具体的様相に於て充分に解明せられるのは、いふまでもなくそれに於てプラダハーナが解明せられうる特性—属性によつてでなければならぬ。かくして、軌範師はちぎに提起せられた問題——vyakta なる結果・マハット等と avyakta なる原因・プラダハーナとはいかなる点に於て異種—不似 (virūpa, vairūpya) でありいかなる点に於て同種—相似 (sarūpa, sarūpya) であるか？を解明しようとするのである。⁽¹⁾ この点に関してはまづカーリカー第十が注目せらるべきであらう。

hetumadanityama vyāpi sakriyamanekamaśritāin liṅgam —
savayavāni paratantrāni vyaktāni viparitam avyaktam ||
vyakta 是有因であり、無常であり、不遍であり、
活動性をもつものであり、多であり、依存的であり、没入する

ものの

有分であり、他に従属的なものである。
avyakta は [vyakta の] 翻対である。⁽²⁾

右のカーリカー第十では、vyakta—結果は avyakta—原因といかなる点に於て異種—不似であるかについて述べてゐるのである。

vyakta (変異・顕現) とはマハット等の結果 (kārya) を意味する。⁽³⁾ vyakta 是有因である (hetumat vyaktam)。因 (hetu) とは原因 (kāraṇa, nimitta) であるから、有因 (hetumat) とはこの原

因を有する (mat) といふことにほかならない⁽⁵⁾。およそ或るものにして「生起の原因」(utpatti-karana) が存する場合、それは有因であるといふ⁽⁶⁾。而して因は具体的には勿論プラクリティ——プラダハーナを意味する。したがつて vyakta は有因であるといふことは、vyakta はプラダハーナなる因を有する (vyaktasya pradhanam hetur asti)⁽⁷⁾、プラダハーナなる因によつて有因 (sakarana) であるといふことを意味するのである。すなはちマハットをはじめとしてバフータにいたる二十三原理 (trayovimsatikam lingam) はすべてひとしく有因であつて、マハット——ブッディ原理 (buddhitatva) はプラダハーナによつて有因であり、アハンカーラはブッディによつて有因であり、十一インドリヤおよび五タンマートラはアハンカーラによつて有因である。またバフータは五タンマートラによつて有因である⁽⁸⁾。——アーカーシア (空大) はシアブダ・タンマートラ (声唯) によつて有因であり、ブーユ (風大) はスパルシア・タンマートラ (触唯) によつて有因であり、デーヂアス (火大) はルーパ・タンマートラ (色唯) によつて有因であり、アープス (水大) はラサ・タンマートラ (味唯) によつて有因であり、プリタヒヴィー (地大) はガンダハ・タンマートラ (香唯) によつて有因である⁽⁹⁾。このやうに vyakta はバフータにいたるまですべてひとしく有因である⁽¹⁰⁾。

この点の詳細についてはさらにのちのカーリカーに於て論究するであらう⁽¹¹⁾。

また、vyakta は無常である (anityam vyaktam)。無常 (anitya)

三、 vyakta・avyakta・purusa の論証確立

とは、劫滅 (隱没) におもむく (pralayam gacchati) といふことである⁽¹⁴⁾。いひかへれば、消滅すること (vinaśa) 隠れること (tiro-bhava) である⁽¹⁵⁾。およそ他のものより生ずるといふ生起性 (utpatti) があるかぎり、vyakta は無常である⁽¹⁷⁾。原因をもたないといふこと——無因性 (akaraṇavat) が恒常 (nitya) の特質であり、この恒常に翻對するがゆえに vyakta は無常なのである。あたかも土塊より生ずる瓶は無常であるごとく、マハット等はプラダハーナより生ずるがゆえに無常であり、プラダハーナのうちに入らず (Ilyate)⁽¹⁸⁾。すなはち劫滅時 (pralaya-kala) に於ては、ブッディ (マハット) はプラダハーナに、アハンカーラはブッディに、インドリヤおよびタンマートラはアハンカーラに、バフータはタンマートラに没入する⁽¹⁹⁾。それゆゑに vyakta は無常である。

また、vyakta は不遍である (avyapi vyaktam)。不遍 (avyāpin) とは不遍在 (asarvagata) といふことを意味する⁽²⁰⁾。およそ遍在 (vyāpin) とはたとへばプラダハーナやプルシアのごとく、一切処にあまねく見出される (sarvagata) といふことであるが、vyakta はこれに翻して不遍在である。すなはち一切処にあまねく見出されるといふことなく、一切の轉變存在 (paripāmin) にゆきわたるといふことがない。或る特定の場所に於て止住しその中に於てのみ転現する (vartate)⁽²³⁾。つまりブッディ等の vyakta は avyakta なるプラダハーナを遍通する (vevīśati) といふのではなくてプラダハーナによつて遍通せられるから、不遍 (avyāpaka) なのである。といふのは、結果たるものは原因によつて遍通せられるがしかし原

因は結果によつて決して遍通せられないからである。⁽²⁶⁾

また、vyakta は活動性をもつものである (sakriyān vyaktam)。活動性をもつもの (sa-kriyā) とは、輪廻時 (samsāra-kāla) に於て輪廻する (samsarati) とらふこと⁽²⁶⁾、或は、場所—位置を變動するところふこと (parispandavat)⁽²⁷⁾ である。マハット等の結果は十三種の作具—器官 (karaṇa) に結合した細身体 (sūkṣma-sarīra) に依拠しながら輪廻する⁽²⁸⁾、すなはちすでに取得した粗なる身体 (deha) を棄捨し、他の身体に向ひ新たな身体を取得する⁽²⁹⁾。かくしてマハット (ブッディ) 等には輪廻しつつその場所—位置を變動する間、粗身体およびプリタヒヴィー等の變動 (parispanda) が存するのである。⁽³⁰⁾

また、vyakta は多である (anekān vyaktam)。多 (aneka, 不一) とは、多種 (bahu-vidha) とらふことである。⁽³¹⁾ vyakta は二十三原理なる種別 (prakāra) がある、すなはちブッディ、アハンカーラ、五タンマートラ、十一インドリヤ、五マハー・バフータなる種別がある。⁽³²⁾

多といふことはしかし、さらにつぎのやうに解せられるであらう。ブッディ等は個々のプルシアに対して相異なるがゆえに多である。⁽³³⁾ プリタヒヴィー等も身体 (sarīra)・瓶 (ghata) 等の相異—差別のゆえに多として存在する。⁽³⁴⁾

また、vyakta は依存的である (āsriyān vyaktam)。依存的 (āsrita) とは、およそ或るものより生ずるものはその或るものに依存的である⁽³⁵⁾、といはれるごとく、ブッディ等の結果はその原因にも

とづいて存するといふことを意味する。⁽³⁶⁾ 原因と結果とはより一さう高き意味に於ては無差別—同一 (abheda) であるけれども、しかもひととは或る存在する差別を表現しようとする場合、「基礎づけるもの」 (āśraya) と「基礎づけられるもの」 (āśrayin) との関係について語ることができ、たとへば或る白檀の森は白檀の樹木から成り立つるけれどもこの森に於ける白檀の樹木といひうるごとくである。⁽³⁷⁾ ブッディはプラダハーナに依存し、アハンカーラはブッディに依存し、十一インドリヤおよび五タンマートラは五アハンカーラに依存する。このやうに vyakta はすべてひとしく依存的である。⁽³⁸⁾

また、vyakta は没入するものである (liṅgān vyaktam)。没入するもの (liṅga) とは、没入にかかはり (laya-yukta)、劫滅時 (layakāla) に於て、没入におもむく (layān gacchati)、⁽³⁹⁾ といふことを意味する。すなはち劫滅時に於ては、五マハー・バフータは五タンマートラに没入する。五タンマートラと十一インドリヤとはアハンカーラに、アハンカーラはブッディに、ブッディはプラダハーナに、没入する (layān yati)。⁽⁴¹⁾

没入するものを意味するといはれた liṅga はさらにプラダハーナの徴相を意味する。これに關してはのちのカーリカーに於て述べられるであらう。プラダハーナはこれに対してそれ自身の徴相ではない。もつともプラダハーナはプルシアの「開示の」ための徴相であるけれども。⁽⁴²⁾

また、vyakta は有分である (sāvayavān vyaktam)。有分 (sāvayava) とは、分一部分 (avayava) を具有するところふことで

ある⁽⁴³⁾。而して分とは、分れる (avayanti) に由来し、互に一致すること (samslesa) 混合すること (mistraṇa) 結合 (samyoga) を意味する。結合とは、一しよになるといふこと (prāpti) である。結合には明らかに分離 (apṛāpti) といふことが予想せられてゐる。このやうな特性を具有して成立するものが有分である⁽⁴⁴⁾。すなはちプリタヒヴィー等の vyakta はシアブダ (声)・スパルシア (触)・ラサ (味)・ルーパー (色)・ガンダハ (香) 等の諸部分を具有する⁽⁴⁵⁾。その他のすべても同様である⁽⁴⁶⁾。しかし、プラダハーナはブッデイ等の諸原理と結合してあらはれるといふことはない。といふのはブッデイ等の諸原理はプラダハーナから成立するからである。また、satva・rajasa・tamasa なる triṅgaṇa はなら相互的結合にいたらない。といふのは、これらは分離するといふことがないからである⁽⁴⁷⁾。

また、vyakta は他に従属的なものである (paratantram vyaktam)。他に従属的なもの (paratantra) とは、自己自身より生ずるといふことがなく (natmanah prabhavati)⁽⁴⁸⁾。——他に従属的なもの (paravyakta) 他に従属的なもの (paradhina)⁽⁴⁹⁾、といふことである。たとへば父が生存してゐる場合には子は「自立的なもの」(svatantra) である⁽⁵⁰⁾。vyakta もさういふごとくであつて、ブッデイはプラダハーナに従属し、アハンカーラはブッデイに従属し、タンマートラとインドリヤとはアハンカーラに従属し、マハー・バフータはタンマートラに従属する⁽⁵¹⁾。なぜならば事情はつぎの通りだからである。ブッデイよりその結果たるアハンカーラが生ずる場合に於ては、プラクリティの側からの作力がそのために必要である

三、 vyakta・avyakta・puruṣa の論証確立

る、もしやうでなければ、それ自身力弱きブッデイはアハンカーラを生ずることはできないのである⁽⁵⁴⁾。同様に、アハンカーラ等の諸原理よりその結果が生ずる場合に於ても作力が必要である。このやうに諸原理はその結果の生起に關してプラクリティの側からの作力が必要である。それゆゑに、vyakta はその結果の生起に於て質料因 (kāraṇa) ではあるけれども、しかも他に従属的なものである。といふのは、vyakta は或る他の共働するもの——プラクリティを必要とするからである⁽⁵⁵⁾。

以上、vyakta の種々なる特性—属性が枚挙せられた。しからば、avyakta はこれに對してどのやうであるか？ といふに、カーリカーでは「さういふ」 avyakta は vyakta の翻對である (viparitam avyaktam) と、vyakta の翻對 (viparita) とは、以上にて於て枚挙せられた vyakta の種々なる特性に翻する特性 (lakṣaṇa, guṇa) を有するといふことを意味する。ちよび vyakta は有因であると述べられた。しかしながら avyakta は無因 (ahetumat) である。avyakta なるプラダハーナより以上には原因として何も存在しない。といふのはプラダハーナは不生 (anutpatti, anutpannatva) であるから、それゆゑに avyakta は無因である。

またちよび vyakta は無常であると述べられた。しかしながら avyakta は恒常 (nitya) である。といふのは avyakta は不生 (anutpādyatva, anutpātidharmakatva) であり無因性 (akāraṇa-vattva) であるから、avyakta なるプラダハーナはバフータのごとく何ものからも生ずるといふことはない。それゆゑに恒常である。

またちちて vyakta は不遍であると述べられた。しかしながら avyakta は遍在 (vyāpin) である。と云ふのは avyakta は「一切にのちわたつてゐる」(sarvagatatva) からである。avyakta なる プラダハーナはブラマン (brahman) をはじめとして柱 (stamba) にわたるまでフルシマのごとく遍在し (vyāpya) 止住してゐる (avasthita)。

またちちて vyakta は活動性をもちものであると述べられた。しかしながら avyakta は活動性をもちたなし、無活動 (akriya) のものである。と云ふのは avyakta は一切に遍在するもの、一切遍在性 (sarvagatatva, sarvavyāpakatva) のものであるから。

またちちて vyakta は多であると述べられた。しかしながら avyakta は一 (eka) である。と云ふのは avyakta なるプラダハーナは一切に對して原因たるもの——原因性 (sarva-kāranatva) のものであるから。プラダハーナは三世間の唯一因 (ekam kāraṇam) である。それゆえに一である。

またちちて vyakta は依存的であると述べられた。しかしながら avyakta は非依存的 (anāsrita) である。と云ふのは avyakta は結果たるものでなくて非結果性 (akāryatva) 生産性 (prabhavish-nutva) のものだからである。おとち avyakta なるプラダハーナがそのものの結果たるごときもの、——プラダハーナより以上のものは決して存在しない。それゆえに avyakta は非依存的である。またちちて vyakta は没入するものであると述べられた。しかしながら avyakta は没入するものでなくて無没入 (alīṅga) である。

と云ふのは avyakta は不生性 (anūtpatikatva) 恒常性 (nityatva) のものだからである。すなはちマント等の「没入するもの」(līṅga) は劫滅時に於て、相互に (parasparam) 没入する。しかしプラダハーナはそのやうに没入するといふことはない。それゆえにプラダハーナは無没入である。

またちちて vyakta は有分であると述べられた。しかしながら avyakta は有分ではなくて無分 (niravayava) である。といふのは、プラダハーナは非形態性 (amūrtatva) のものであつて、シアブダ・スバルシア・ラサ・ルーパー・ガンダハ等がプラダハーナに於て存するのである。

またちちて vyakta は他に從属的なものであると述べられた。しかしながら avyakta は他に從属的ではなくて自己自身に属し自立 (svatantra) である。すなはち、自己自身一支配するものである (prabhavaty ātmanah)。と云ふのは avyakta は「一切生起の原因性」(sarva-upatī-kāranatva) をもちがゆえである。

註

(1) G. Bh., p. 7; M. V., p. 18.

(2) 有因無常多、不徧有事没、有分依属他、変異異自性(金七十論、卷上、八a)。

ただし右の真諦訳に於ては多以下、不似点を列挙する順序が現存梵文テキストと異なつてゐる。このことは現存梵文テキストと異なるテキストが存在したことを想定せしめるやうである。或は五字一句計四句に訳出する関係上単に順序を変へたのであるかも知れない。

- (3) G. Bh., ib.
- (4) G. Bh., ib. ; M. V., ib.
- (5) V. T., p. 48.
- (6) M. V., ib.
- (7) G. Bh., ib.
- (8) M. V., ib.
- (9) M. V., ib. ; N. C., p. 11.
- (10) G. Bh., ib. ; M. V., ib.

金七十論にいふ「〔一〕有因者、大等乃至五大、皆有因。自性為大因、我慢大為因、五唯慢為因、根等十六物、五唯為其因。自性不如是、無有因生故、故謂不相似（卷上、八b九a）。ただし右の引用文中、

- (11) G. Bh., ib.
- (12) G. Bh., ib.

「〔一〕は誤字であるから補はれるべきであらう」
 一タータラではここに於て二種の因が説かれる。すなはち造作因 (kṛtaka) と了知因 (jñāpaka) と。このうち、造作因といふのは、プラダハーナ、ブッディ、アハンカーラ、タンマートラなる四種のものであり、了知因といふのは、疑倒 (viparyaya) 無能 (asakti) 喜 (tuṣṭi) 或 (siddhi) 享受 (anugraha) なる区別からして五種存する (M. V., ib.)。cf. Karika, 47.

- (13) Karika, 22 ; V. T., ib.
- (14) M. V., ib.
- (15) V. T., p. 49. ; N. C., ib.
- (16) G. Bh., ib.
- (17) M. V., ib.

三 vyakta • avyakta • puruṣa の體證論

- (18) M. V., ib. ; G. Bh., ib.
- (19) M. V., ib.

金七十論にいふ「二無常者、大等從性生。生故は無常。無常有二種、一暫住無常、二念念無常。暫住無常者、相違縁未來、是時則暫住、譬如山樹等、未有火災時、是則暫停住。火災若來至、是時五大等、則没五唯中、五唯没我慢、我慢没於大、大没自性中。故大等は無常。自性不如是、常無有没故（卷上、九a）。ただし右の引用文中、無常に二種のものである云々の釈文は他の註釈にはみられない。おそらくは

- (20) G. Bh., ib. ; M. V., ib. ; N. C., ib.
- (21) G. Bh., ib.
- (22) V. T., p. 49.
- (23) M. V., pp. 18~19.
- (24) V. T., ib.
- (25) V. T., ib.

金七十論にいふ、四不徧者、自性及我、徧一切処、謂地空天。大等諸物、則不如是、不徧一切故、是故与性異（卷上、九ab）。ただし不徧について解釈する右の釈文は訳偈の文句にしたがつて第一有因、第二無常、第三多と次第して第三多を解釈する釈文のちにあるからして、四不徧者云々となつてゐる。これは他の梵文テキストと釈文の順序を異にする。

- (26) G. Bh., ib. ; M. V., p. 19.
- (27) V. T., ib.
- (28) G. Bh., ib. ; M. V., ib.
- (29) cf. N. C., ib.

(30) V. T., ib.

金七十論にいふ、五有事者、大等諸物、欲起生死時、依此十三具、能使細微身、輪轉於生死、伸縮往還故。自性不如是、無有伸縮故(卷上、九b)。ただしこの釈文も四不徧者の場合と同様、他の梵文テキストと所出の位置を異にする。

(31) M. V., ib. cf. Karika, 18.

(32) V. T., ib.

(33) N. C., ib.

(34) V. T., ib.

金七十論にいふ、三多者、謂大等則為多、人人不同故。慢等亦如是。自性唯一、多人所共故(卷上九a)。ただしこの釈文も四不徧者の場合と同様、他の梵文テキストと所出の位置を異にする。

(35) V. T., ib.

(36) V. T., ib.; G. Bh., ib.

(37) V. T., ib.

(38) G. Bh., ib.; M. V., ib.

金七十論にいふ、八依他者、謂大依自性、我慢依於大、五唯依我慢、五大等十六、並依於五唯。自性不如是、不由他生故(卷上、九b)。ただしこの釈文も他の梵文テキストと所出の位置を異にする。

(39) G. Bh., ib.

(40) M. V., ib.

(41) V. T., ib.

(42) V. T., ib.; N. C., p. 12. cf. Karika, 5; 16.

金七十論にいふ、六没者、大等諸物、転末還本、則不可見、是名為没。如五大等、転没五唯中、不復見大等、乃至大没自性中、大亦不可

見。自性不如是、無有転没故(卷上、同上)。ただしこの釈文も他の梵文テキストと所出の位置を異にする。

(43) M. V., ib.

(44) V. T., ib.

(45) G. Bh., ib.; M. V., ib.

(46) V. T., ib.

(47) 分離はブルシヤの特性である相離(vivekiva)を予想せしめる。Karika, 14; 19.

(48) V. T., ib.

金七十論にいふ、七有分者、大等皆有分、分分不同故。自性不如是、常無分分故(卷上、同上)。この釈文も他の梵文テキストと所出の位置を異にする。

(49) G. Bh., ib.

(50) G. Bh., ib.

(51) M. V., ib.

(52) M. V., ib.

(53) G. Bh., ib.; M. V., ib.

(54) Vgl. Aniruddha zum Sankhya-sutra, I, 132.

(55) V. T., pp. 49~50.

金七十論にいふ、九屬他者、大等從本生、末不自在故、譬如父存時、兒不得自在。自性不如是、無本為他(卷上、同上)。

(56) M. V., ib.; G. Bh., ib.

(57) G. Bh., ib.; M. V., ib.

(58) G. Bh., ib.; N. C., ib.

(59) M. V., ib.

- (66) G. Bh., ib. ; M. V., ib. ; N. C., ib.
 (67) M. V., ib.
 (68) G. Bh., pp. 7~8 ; M. V., ib.
 (69) M. V., ib. ; G. Bh., p. 8.
 (70) G. Bh., ib. ekam sañjātyabhedasūnyam (N. C., ib.).
 (71) G. Bh., ib.
 (72) M. V., ib. ; cf. karaṇasūnyatva (N. C., ib.).
 (73) G. Bh., ib. ; cf. karaṇanūnāpakam (N. C., ib.).
 (74) G. Bh., ib.
 (75) M. V., ib. ; cf. kārye svayam samarthatvāt (N. C., ib.).

なほ「avyakta は vyakta の翻成である」といふカーリカー本文
 についてタットヴァカウムデーではじきのごとく比較的簡単に註解す
 る。avyakta は翻成であるといふことは、avyakta は vyakta の翻成
 であるといふことである。すなはち、無因であり恒常であり、遍在で
 あり、無事である。といふのは、avyakta は転変 (pariṇāma) の特
 相をもつかぎりに於て変動一活動 (kriyā) をなすものであるとして
 も、しかも位置を變へるのではない。一であり、非依存的であり、無
 没入であり、無分であり、自立的である (V. T., p. 50)。このやう
 にタットヴァカウムデーに於ては、ガウダバーダ・ブーシブ、マー

三 vyakta • avyakta • puruṣa の論証確立

タラ・ゼリッテイに於けるほどに釈文はリテラリではない。とくに
 sakriyā ← akriyā の解釈には問題があるやうである。因みに金七十
 論に於ては、avyakta は vyakta の翻成であるといふカーリカー本
 文については釈文を別出しなす。

(5) vyakta • avyakta の相似

vyakta と avyakta とは異なる点に於て相異し不似であるか
 といふことがカーリカー第十に於て述べられた。しからば vyakta
 と avyakta とは異なる点に於て同種一相似であるか？この問題
 についてはカーリカー第十一が注目せられる。カーリカー第十一に
 於ては、vyakta と avyakta とは異なる点に於て同種一同性⁽¹⁾ (sā-
 dharmya) であるか？ といふこと教示することと、この両原理と
 プルシヤとの異種一異性⁽²⁾ (vaidharmya) に関説するのである。

triguṇamaviveki viśayaḥ samānyamacetanān prasa vadhi-
 armi —

vyaktān tathā pradhanān tadviparītatā ca pumān ||
 vyakta は triguṇa (三徳) 所成であり、不相離であり、対象
 であり、
 平等であり、無智であり、能生である。

プラダハーナもまた同様である。
 プルシヤはこれと翻成であり、かつ同様である。⁽³⁾

vyakta は triguṇa 所成である (triguṇān vyaktam)。このやう
 はなにを意味するか？ といふに、triguṇa とは sattva (薩埵) ・

rajas (羅闡)・tamas (多摩) なる「三種の徳性」(trayo gunah) であつて、それぞれ順次に樂 (sukha)・苦 (duhkha)・痴 (moha) を本性とする。(6) ゆえに triguna 所成 (triguṇam) とは、sattva 等三種の徳性がそれに所屬してゐるものこと、マハット等の vyakta は、このやうな意味に於て triguna 所成であるといはれるのである。(6)

それはこれによつて、sattva 等三種の徳性はアーマン(ātman, 自我)の徳性であると主張する他の学派——ニヤーヤ学派等の見解は拒否せられるのである。(7)

ただし、triguna 所成であるところを点について注意せらるべきことがある。それは vyakta は triguna 所成であるといはれる場合、vyakta は triguna にほかならぬものの画者は相異なる画者として識別せられなるといふことである。もし vyakta がなるといふ実体的存在であつてこのものは triguna を屬性としてあつてゐるといふならば、このことは誤解であるといはなければならぬ。この点はカーリカーのこの言葉によつて明らかとなるであらう。

さばく、vyakta は不相離である。(aviveki vyaktam)。不相離 (avivekin) とは、分離 (viveka) がなるといふことである。(8) vyakta と triguna とに於ては、これは vyakta であり、あれは triguna であると分離せられることがあらう。(9) たとへば牛と馬とは経験上明らかに分離せられるけれども、vyakta と avyakta とはこのやうに分離せられぬ。およぎ triguna なるものはすなはち vyakta なる vyakta なるものではない、triguna である (ye

gunas tad vyaktam yad vyaktam te ca guṇah)。(11)

而して vyakta は不相離であるところをまた、このやうに解されるであらう。マハット等の vyakta なる諸原理はプラダハーナから分離せられえない。といふのは、vyakta なる諸原理はプラダハーナから成立するがゆえである。或は不相離といふのは、共同一致して結果を生ずるところのこと (sambhūya-karitva) である。なぜならば、いかなるものもそれだけで単独にその結果を生ずる能力があるのではなくて、ただ他のものとの共同一致性に於てのみ能生的であるからである。およぎいかなるものも或る仕方にて或るものから単独に生起せるところのことではない、(naikasmāt kasyacit kenacit sambhavaḥ)。(12)

また、vyakta は対象である (viśayo vyaktam)。対象 (viśaya, 塵) とは、享受せらるべきもの (bhojya, bhogya) といふことである。(13) マハット等の vyakta は喜樂・憂苦・痴闇をもつてあらゆるプルシヤの享受に適してゐる。プルシヤは vyakta の享受者 (bhoktri) である。(14)

而して或る学派によれば、喜 (harṣa)・声 (śabda) 等の相をもつ表象 (vijāna) のみが存在するのであつて、このやうな徳性を所有しこのやうな表象とは異なる対象なるものは存在しない、と主張せられるがこのやうな主張をなす学派——Yogacāra に対して軌範師は対象なる言葉をもつて抗弁してゐるのである。ここに対象といふのは表象と異なり、客観として把握せられる、表象以外なるもの (vijānaś bahiḥ) を意味する。(15)

また、vyakta は平等である (samyani vyaktam)。平等 (samanya) とは、その対象なる特性にしたがつて成立する特性であつて、共通に属すること (sadharaṇa) を意味する。あたかも婢使や娼婦や瓶等のごとく⁽¹⁶⁾ マハット等の vyakta はあらゆるプルシヤによつて共通に把握せられ共通に使用されるのである⁽¹⁷⁾。

しかしながら、ここに対象は単に「表象の形式」 (vijñānakāra) であるとするならば、表象が感情等の姿に於て個人的に制限せられ非共通 (asadharaṇatva) なるものであるから、対象は同様に制限せられ非共通—非平等である。この場合、たとへば瓶は単に個人的に知覚せられても多くの人々によつて平等にみとめられるといふことはないであらう。あたかも一個人に於て生じた表象は他人の知覚が経験せられないゆえをもつて他人により把握せられないやうに。このやうにして vyakta は対象でありしたがつて平等であるといふことは明らかである。あたかも多数の観客—享受者が唯一人の舞妓の媚態のまなざし——対象 (visaya) ——をば平等に観察し想起するやうに。このことは「vijñāna-vādin (識論者) の立場に於ては不可能であらう⁽¹⁸⁾」。

また、vyakta は無智である (acetanāni vyaktam)。無智 (acetana) とは、喜樂・憂苦・痴闇を識別しないといふことを意味する。マハット等の vyakta はなにが喜樂であり、憂苦であり、痴闇であるかについて知らない。それは仏教学徒が考へるやうに、智的——精神的なもの (caitanya) には決してな⁽¹⁹⁾。

また、vyakta は能生である (prasavadharmi vyaktam)。能生

三、vyakta・avyakta・puruṣa の論証確立

(prasavadharmin) とは、能く生ずること、すなはち、生産力あるものとして、自己をあらはす仕方が具はつてあるといふことである。prasavadharmā とらつて、生産力といふ特性 (dharma) との常恒結合 (nityayoga) を表現するために、in なる suffix が mant (所有) の意味に於て附加せられてゐる。ゆゑに prasavadharmin とは自己と同種のものにも異種のものにも、自己自身、転変 (pari-ṇāna) するといふ特性から決して分離せられないといふことが意味されてゐると考へられる⁽²¹⁾。——ブッデイよりアハンカーラが生じ、アハンカーラより五タンマートラおよび十一インドリヤが生じ、五タンマートラおよび十一インドリヤが生じ、五タンマートラより五マハー・パフータが生ずる⁽²²⁾。

以上、vyakta の特性が六種枚挙せられた。 vyakta は tri-guṇa 所成であり、不相離、対象、平等、無智、能生である。ところへ tri-guṇa 所成をはじめとして能生にいたる、vyakta のこれら六種の特性は avyakta にも妥当する。それゆゑにカーリカーに於ては、これらの特性をばいまま avyakta に対して拡張するのである。いはく、prādhāna もまた同様である (tatha pradhānam) と。同様 (tatha) とは、同種—相似 (sārūpa) とらふことであり、いひかへれば、同性 (sādharmya) なることを意味する。すなはち、vyakta が上記の諸特性に於てあるごとく、まさしくかくのごとく prādhāna もある、といふのである⁽²³⁾。

おもて vyakta は tri-guṇa 所成であると述べられた。 avyakta なる prādhāna もまた同様で tri-guṇa 所成である。 tri-guṇa 所成

なるマハット等がその結果であるところの avyakta が triguṇa 所成であるといふことは、およそ結果たるものは原因と同性質のものであるといふことから明らかであつて、世間に於てはたとへば原因たる絲が黒色であるならば、結果たる布衣もまた同様に黒色である。⁽²⁶⁾ triguṇa 所成なるマハット等の結果によつてかの原因たる avyakta もまた同様に triguṇa 所成であると推論することは正しいのである。⁽²⁷⁾

またちぎに vyakta は不相離であると述べられた。avyakta なるプラダハーナもまた同様に不相離である。これがプラダハーナでありあれが triguṇa であるといふこと、相互に別異 (pīṭhaka) であるとみなすことはできない。

またちぎに vyakta は対象であると述べられた。avyakta なるプラダハーナもまた同様に対象である。あらゆるプルシヤの対象となり、⁽²⁹⁾ プルシヤによつて享受せられるものである。

またちぎに vyakta は平等であると述べられた。avyakta なるプラダハーナもまた同様に平等である。あらゆるプルシヤによつて共通に見出されるものである。⁽³⁰⁾

またちぎに vyakta は無智であると述べられた。avyakta なるプラダハーナもまた同様に無智である。喜樂・憂苦・痴闇を識別しない。このことはいかにして推論せられるか。といふに、世間に於てはその結果の無智よりして原因の無智であるといふことが推論せられるのである。たとへば無智の土塊より無智の瓶が生ずること⁽³¹⁾に。

またちぎに vyakta は能生であると述べられた。avyakta なるプラダハーナもまた同様に能生である。プラダハーナよりブッディが生ずるから。⁽³²⁾

以上、avyakta なるプラダハーナは vyakta と同様なること、triguṇa 成等六種の特性をもつことによつて同種一相なることが説明せられた。しからば、プルシヤはこれに對してどのやうであるか？ といふに、カーリカーにいふ、プルシヤはこれと翻對であり、かつ或る点に於て同様である (tad viparitas tathāca puman) と。

右のカーリカー本文はプルシヤが二類の特性を有するといふことを示す。第一類の特性は、プルシヤはこれと翻對である (tadviparitaḥ puman) に於て注目せらるべきである。これと翻對である (tadviparitaḥ) とはさかなることであるか。といふに、これ (tat) とは、vyakta と avyakta との両者である。ゆゑにこれと翻對であるといふことは、かの vyakta・avyakta 両者と翻對である (tadviparitam vyakta vyaktatvāyām viparitaḥ) とさかことを意味するのである。翻對 (viparita) とは、別異の特性をいふの (vidharmin) とさかことである。⁽³³⁾

すなはち上記のいふ、vyakta・avyakta は triguṇa 所成である。しかしながらプルシヤは triguṇa 非所成 (atriguṇa) である。また vyakta・avyakta は不相離である。しかしプルシヤは相離 (vivekin) である。また vyakta・avyakta は平等である。しかしプルシヤは非平等 (asamānya) である。また vyakta・avyakta は無智である。しかしプルシヤは智 (cetana) である。喜樂・

憂苦・痴闇をば識別する (cetayati, samjanīte) されゆえに智である。また vyakta・avyakta は能生である。しかしプルシアは非能生 (aprasavadharmīn) である。といふのはプルシアよりいかなるものも生じないから⁽³⁵⁾ このやうにプルシアは triṅgūna 非所成等なる特性——vyakta・avyakta と翻対なる六種の特性を有するのである⁽³⁶⁾。

而してプルシアはさらに第二類の特性を有するのである。このことは、かつプルシアは或る点に於て同様である (tatha ca pūman) に於て注目せらるべきである。同様である (tatha) とはなにを意味するか? といふに、これはプルシアの有する上記の六種の特性——異性⁽³⁷⁾ (vaidharmya) を説明するために提起せられた同性⁽³⁸⁾ (sādharmya) を意味するのである。カーリカー第十に於てプラダハナは無因 (ahetumat) であると説明せられたやうに、同様に (tatha) プルシアは無因である⁽³⁹⁾。さきに vyakta は有因であり、無常・不遍であり、活動性を持ち、多であり、依存的で、没入するものであり、有分で、他に従属的なものであり、avyakta はこれに対して vyakta の翻対である⁽⁴⁰⁾といはれた。このやうに avyakta——プラダハナが vyakta——マハット等と異なり不似 (visādriśa) であるごとく、まさしくかくのごとくプルシアはプラダハナに相似してあるのである (tatha pradhāna-sādharmā puruṣaḥ)。すなはちプラダハナが無因であり、恒常・遍在・無活動性にして、一、非依存的、無没入、無分、自立的であるごとく、同じくプルシアは無因であり、恒常・遍在、無活動性、一、非依存的、無没入、無分、自立的である⁽⁴²⁾。

三、vyakta・avyakta・puruṣa の論証確立

ただし、プルシアはこれと翻対である云々といふカーリカー本文はカウムデーではまたつぎのやうに説明せられる。——この場合、論敵によつてつぎのやうに抗議せられるであらう。プルシアは無因であり恒常等であるかぎりに於てプラダハナと同種 (sādharmya) であり、多であるかぎりに於て vyakta と同種である。それゆゑに、プルシアはこれと翻対であるといふことはいかにしていはれるのであるか? といふに、これについてカーリカーではつぎのやうにいふ、かつ或る点に於て同様であると。かつ (ca) といふ言葉は、「しかもまた」(api) なる意味を有する。プルシアが無因等であるかぎり同種であるとしても、しかもまた triṅgūna 非所成であるかぎり vyakta・avyakta と翻対なのである⁽⁴³⁾。

右の説明に於て、カウムデーが「プルシアはこれと翻対である云々」の言葉について解釈を異にするといふことが知られるであらう。リテラリにはさきのパーシア、ヴリッティの解釈でもつて充分であらうと考へられる。けれどもこの解釈をとる場合には、プルシアは多でなくて一となり、のちのカーリカー本文にいふところの、プルシアは多であるといふ主張と矛盾し会通しがたくなる。明らかにこの点を考慮にいれてカウムデーでは上記のやうな説明が与へられたのであり、金七十論では、プルシアは一であると解釈せられる点を省略して、プルシアは無因等なる八種の特性を有すると説明してゐる⁽⁴⁴⁾。

しからば、プルシアは一であるか? 多であるか? プルシアは

多であるといふことはカーリカー本文に於て直接に明らかであり、プルシアは一であるといふことはカーリカー本文の解釈上当然妥当な帰結であると考へられる。ゆえにカーリカー本文にもとづくかぎり、プルシアは多であり一でもあるといふことになるが、このことはいつたい何を意味するか？ このことはもしプルシアは多であり一(不多)ではないとするか、或はプルシアは一であり多(不一)でないとするかぎり、どこまでも自己矛盾におちいるものといはざるをえないであらう。

このやうな問題の解明については、より一さう詳細な論議の展開を要するであらうが、ここでは結論的につきの点を指示するにとどめよう。軌範師・イーシュブラクリシュナに於てはプルシアは一にして多である、或は多にして一である。ただしこのことはいはゆる推論智のはかなる聖智—聖教(*aptastuti*)に属するから、論議によつてのみつくされるのではないといふことが知らなければならぬ。或はプルシアは実際上多であるがプルシアそのものとして一であるといはれるかも知れない。しかしながら、カーリカー第二・第三によればプルシアは性を体性となし *vyakta*・*avyakta* とまつた⁽⁴⁶⁾く異なつたものである、それは決して原因でもなく結果でもない⁽⁴⁶⁾と示されてゐる。而してまたプルシアは独存(*kaivalya*)—解脱(*moksa*)の当体である⁽⁴⁷⁾とせられる。このことはプルシアがどこまでも単なる認識の対象(*visaya*)でなく、それゆゑに単なる経験ないし理性的認識の対象とせらるべきではないといふことを示すものではないからうか？ もしプルシアが原因—*avyakta* なし結果—*vyak-*

ta であるとするならば、プルシアは因果律にもとづく認識の対象であるから、どこまでも合理的に論議せらるべきであらう。しかし性を体性とするプルシアは決して原因・結果ではなく、原因・結果を超えてゐる。したがつてプルシアは本来的には *vyakta*・*avyakta* のカテゴリーである多と一をもつて把握しつくされるものではない。といふのはプルシアは多と一を超えてゐるからである。ただし、*vyakta*・*avyakta* との相異のみでなくて原理(*satva*)としての異同をば推論—認識の立場からとり上げる場合、*vyakta*・*avyakta* がそれぞれ多・一であるかぎりに於てプルシアは多であり一である、或は一であり多であるといふべきではなからうか？ もしこのことが許容せられるならばプルシアに於ては多即一、一即多といふことも容認せられるであらう。

しかしながら、プルシアは現実世界のいはゆる主体性の成立根拠として経験的合理的に認識せられるものとしては多である。第一義的に、—性を体性となし原因・結果を超える—解脱の当体である—かぎりに於てプルシアは決して多ではないけれども、*vyakta* なる現実世界の雑多なる主体性を成立せしめる根拠として多である。ゆゑに *vyakta*—多なる現実世界のいはば客体的・基体的統一根拠として、*avyakta*—一なるプラダハナが提示せられたのであるならば、これに対してプルシアをば上述のやうな意味に於て多として提示することは許容せられて然るべきではなからうか？⁽⁴⁸⁾

註

- (一) V. T., p. 50.
(二) V. T., ib.

ユリヤ、vyakta・avyakta ならびにプルシヤなる三原理の論証確立の根拠は sarūpa (sādharmya) ← virūpa (vaidharmya) なる対立連関に存するといふことをあらかじめ一言しておきたい。カールカー第十一はこの点を示唆する。思ふにカールカー全体のサーンキヤ哲学体系といふものは vyakta・avyakta ならびにプルシヤなる三原理を措いてほかに存しなご。したがって、vyakta・avyakta ならびにプルシヤなる三原理の論証確立の根拠としての sarūpa (sādharmya) — virūpa (vaidharmya) なる対立連関は、カールカー全体のサーンキヤ哲学体系を論証確立する根拠であるといふべきであらう。

(3) 三徳不相離、塵平等無知、能生本末似、我翻似不似(金七十論 卷上「十a」)。

(4) G. Bh., p. 8; N. C., p. 12.

(5) V. T., ib.

(6) G. Bh., ib.

金七十論にいふ、相似有六種。初三徳者、変異有三徳、変異者、所謂大我慢、乃至五大等。此二十三、皆有三徳、一楽、二苦、三癡闇。末有三徳、故知本有三徳。末不離本故。譬如黒衣、従黒縷出、末与本相似、故知変異有三徳、変異由本故、自性有三徳、謂本末相似(卷上、同上)。

(7) V. T., ib.

(8) G. Bh., ib.; M. V., p. 20.

(9) G. Bh., ib.; M. V., ib.

(10) G. Bh., ib.

(11) G. Bh., ib. 傍点筆者。

金七十論にいふ、二不相離者、変異与三徳、不可分離故。譬如牛与

三、vyakta・avyakta・puruṣa の論証確立

馬、其体不為一、三徳与変異、其義不如是。自性有三徳、斯義亦復然、同不相離故、本末則相似(卷上、十a b)。

(12) V. T., ib. タットヴァカムチーの二つの解釈のうち、前者はチアンドリカーにもみえる(N. C., p. 12)。上記の解釈はしかし、隨底論(anuprasaṅga)に属せしめざるべきであらうか。

(13) G. Bh., ib.; M. V., ib.

(14) G. Bh., ib.; M. V., ib.

金七十論にいふ、三塵者、是大等変異、我所受用故、説名為塵。自性亦如是、我所受用故(卷上、十b)。

(15) V. T., p. 51.

(16) G. Bh., ib.; M. V., ib.; V. T., ib.

(17) G. Bh., ib.; M. V., ib.

金七十論にいふ、四平等者、是大等変異、一切我共用。如一婢使、有衆多主、同共服役。故自性亦如是、一切我同用、是故説相似(卷上、同上)。

(18) V. T., ib.

(19) G. Bh., ib.; M. V., ib.

(20) V. T., ib.

金七十論にいふ、五無知者、是大等変異、不能識分別、楽苦及闇癡、知我独得故、離我、諸法無有知。自性亦如是、本末同無知、其義則相似(卷上、同上)。

(21) V. T., ib.

(22) G. Bh., ib.; M. V., ib.

金七十論にいふ、六能生本末似者、大能生我慢、我慢生五唯、乃至五大等。自性能生大故、本末皆相似(卷上、同上)。

- (23) G. Bh., ib. : cf. *Kārikā*, 8.
- (24) M. V., ib. ; V. T., p. 50.
- (25) G. Bh., ib. ; V. T., p. 51.
- (26) G. Bh., ib. ; M. V., ib.
- (27) M. V., ib.
- (28) M. V., ib.
- (29) G. Bh., ib.
- (30) G. Bh., ib.
- (31) G. Bh., ib.
- (32) G. Bh., ib.
- (33) G. Bh., ib. ; M. V., ib.
- (34) M. V., ib.; G. Bh., ib.; cf. N. C., p. 13.
- (35) G. Bh., pp. 8~9; M. V., ib.
- (36) なほ金七十論といふ、我翻似不似者、変異与自性、有六種相似、我無此相似、是故翻於似(卷上、十a十一a)。
- (37) M. V., ib.
- (38) M. V., ib.; N. C., ib.
- (39) G. Bh., p. 9.
- (40) G. Bh., ib.; M. V., ib.; cf. *Kārikā*, 10.
- (41) M. V., ib.
- (42) M. V., ib.; G. Bh., ib.

金七十論といふ、又翻不似者、変異与自性、九種不相似、我翻於八種、故名翻不似。我有多義故、与自性不相似(卷上、十一a)。ただし右の引用釈文のうち、我翻於八種とあるのは金七十論固有の解釈とみられるものであつて問題である。といふのはカーリカー第十一本文に

即していへばまさしく我翻於九種とすべきだからである。もつとも我翻於九種とすれば我は前述のごとく一となり、これは我有多義(*Kārikā*, 18) 故与自性不相似と矛盾する。そこで我有多義を根拠として翻不似を釈すれば、我翻於八種不相似となり我翻於九種不相似といふことは考へられない。これによつて、プルシヤの特性に關説するカーリカー第十一本文の解釈に於て註釈相互の間に対立が存するといふことは明らかである。この点についてはなほのちに論究するであらう。

- (43) V. T., p. 52.
- (44) 註42参照。この点について従来の研究はほとんど単に問題を提示するにとどまらぬ観がある。(V. V. Sovani, C. S. S. S., pp. 24~25) もつとも、Deussen は一流の解釈を与へてゐる。「プルシヤは同様である」といふ文句が無条件的にカーリカー第十に連関するといふのは問題である。といふのは、これによるとプルシヤは *avyakta* と同様にしていふこととなるけれども、事実上プルシヤは一でない……。そこで、プルシヤは解脱以前に於ては普通で *avivekin* であるからこの点で *avyakta* に等しいとみなすか、或は、プルシヤは *vyakta* と同じ同様に *avyakta* とも翻すると解すべきである。このやうな Deussen 独自の解釈はしかし、示唆には當むけれども単に問題を提示した *Deussen* の *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, 1. 3, 4. Aufl., 1922, S. 426.)
- (45) cf. *Kārikā*, 70; 72; 6.
- (46) *naivāsan kārāṇāni na ca kāryam* (M. V., p. 10). cf. *Kārikā*, 3.
- (47) *Kārikā*, 19; 68. 独存—解脱の課題の解明はプルシヤの特性にもとづいて必然的に帰結せられる。
- (48) なほこの点はカーリカー第十八の論考に於てさらに論究せられるであらう。

(9) triguṇa と (10) (a)

vyakta • avyakta は triguṇa 所成であり、プルシアはこれに対して triguṇa 非所成 (nirguṇah) であるといふことはカーリカー第十一に於て述べられた。ところで triguṇa とはいつたい、いかなるものであるか？ それはなにを本質となし、いかなる作用のものであるか？⁽¹⁾ つぎにこのことが問題とせらるべきであらう。このやうな問題に關してはカーリカー第十二がまづ注目せらるべきであらう。カーリカー第十二に

prityapritivīśādatmakāḥ prakāśapravṛttingyamārthāḥ —
anyo'nyābhībhavāśrayajānanānamithunavṛittayaśca guṇāḥ ||
triguṇa は喜・憂・闇を本質となし、

照・造・縛に役立ち、
交互に伏し、依り、
生じ、變おつことを機能とする。⁽²⁾

triguṇa の本質はなんであるか？ まづこの問題に答へていふ、
triguṇa は喜・憂・闇を本質とする (prityapritivīśādatmakā guṇāḥ) といふ。triguṇa とはなんといふものか？ とはなほ、それなほおぼれたるやうに sattva (薩婆)・rajas (羅羅)・tamas (多摩) のことである。⁽³⁾ sattva • rajas • tamas なる triguṇa は体系的根拠から「順次」(yathā-samīkhyam) 喜・憂・闇を本質とするものといふ (prityapritivīśādatmakāḥ)。ちなみに第一の guṇa である sattva は喜 (prīti) を本質とする。喜は樂 (sukha) を意味する。⁽⁴⁾ およそ

III vyakta • avyakta • puruṣa の論証確立

たれでも、いつでもどこでも、もし喜を得るならばその場合には、廉直、柔軟、正直、清潔、謙讓、智慧、忍耐、憐憫等をもつものとなるのである。⁽⁵⁾ sattva はこのやうなものと知られるべきである。つぎに第二の guṇa である rajas は憂 (apriti) を本質とする。憂とは苦 (duḥkha) を意味する。⁽⁶⁾ およそたれでも、いつでもどこでも、もし憂を得るならばその場合には、憎悪、危害、怨恨、非難、頑迷、不安、不正直、欺瞞、束縛、殺戮等がある。⁽⁷⁾ rajas はこのやうなものと知られるべきである。また第三の guṇa である tamas は闇 (viśada) を本質とする。闇とは痴 (moha) を意味する。⁽⁸⁾ およそたれでも、いつでもどこでも、もし痴を得るならばその場合には、無智、暗愚、恐怖、悲慘、怠惰、不忠実、弛緩、睡眠等がある。⁽⁹⁾ tamas はこのやうなものと知られるべきである。

本質とするもの (ātmanā) といつた、その本質 (ātman) とは、自性 (svabhava) をあらはすのである。ここにはつぎのやうな敵者の反駁が予想せられ、かつこれに対処する意図がふくまれてゐる。すなはち、喜そのものは「苦の非存在」(duḥkha-abhava) となら異なるものではない、また苦そのものは「喜の非存在」(prity-abhava) となら異なるものではない、とこのやうに考へる人々に對して、ここに本質なる言葉が用ひられてゐるのである。喜等はもちろんな他の概念の否定 (abhava) としての消極的なものではなくて積極的な存在 (bhava) である。本質なる言葉は積極的な或る何かをあらはすからである。ゆえに、その本質が喜であるものについて、それは喜を本質とするといはれるのである。同様にその余

のものも説明せらるべきである。⁽¹⁵⁾

喜等が積極的な存在であるといふことは、現実の経験 (anubhava) からして明らかである。もし喜と憂とが、本質上相互否定的なもの (parasparabhāvātmakatva) にすぎないとするならばわれわれは田環の相依 (paraspara-śraya) の関係をひるべあらう。しかしこのやうな田環の相依の關係にある一方を確立するといふことはできなく、それはどこまでも不成立である、したがって両者を確立するといふことばあらず、両者は不成立といふことになる。⁽¹⁷⁾

このやうな triguṇa の本質を述べたついで、triguṇa の目的としてこの三つの性質、prakāśa (照)・造・縛に役立つ (prakāśapravṛtṭinīyamarthah) といふ。

この場合に於て、われわれに注意せられた「順次に」といふことが考慮せらるべきである。ちなみに第一の guṇa—sattva は照に役立つ (prakāśa-artham)。照に役立つとは、照に適する (prakāśa-samartham) といふことである。第二の guṇa—rajas は造に役立つ (pravṛtṭy-artham) 造に適する (pravṛtṭi-samartham)。造 (pravṛtṭi) とは活動—造作 (kriyā) を意味する。第三の guṇa—tamas は縛に役立つ (niyama-artham) 縛に適する (niyama-samartham) 縛に止む (stṭhi) といふことである。これを要するに、triguṇa は順次に照に止むべきであり、prakāśavyam) 造に止むべきであり、pravṛtṭitavyam) 縛に止むべきであり、niyantavyam) といふ性向がある。rajas がその本質上活動するやうに刺戟するといふ、それは輕さ sattva を永続的に

活動するやうに刺戟するであらう、もし重さ tamas をよじて束縛せられることがなければ。⁽¹⁸⁾ しかしながら tamas をよじて束縛せられてゐる間は、sattva をただとあつて活動するやうに刺戟するだけである。このやうな tamas は縛に役立つのである。⁽¹⁹⁾

triguṇa の目的として述べたついで、この三つの triguṇa の機能としてこの三つの性質、triguṇa は交互に伏し、依り、生じ、⁽²⁰⁾ 雙ぶことば機能とする (anyo'nyābhibhāvāśrayajānanamīhnavīṭayāśca) といふ。

機能 (vṛtṭi) とは作業職分 (kriyā) を意味する。この概念は交互に (anyonya) といふ概念ともまた「伏せること」(abhibhāva) 等なる四つの概念のそれとに關係するのである。

triguṇa はまづ、交互に伏する (anyo'nyābhibhāva) といふ機能をもっている。交互に伏するとは、交互に制伏しあふ (anyonyam parasparam abhibhāvanti) といふことである。⁽²¹⁾ 或る特定の目的に向つて増長するといふの、triguṇa の性質のうちのこのことば、⁽²²⁾ 余他のものは制伏 (abhi-bhū) せられる。これは喜・憂等のダルマ (dharma, 性質) をよじて顕現するといふことを意味する。⁽²³⁾ すなはち、sattva が優勢 (utkāta) となることば、sattva は rajasa-tamas を制伏しつゝ、喜・照を本質とする自己自身の guṇa (徳性) —善法 (dharma) をよじて存続する。⁽²⁴⁾ この寂靜 (śānta) の機能が生ずる。⁽²⁵⁾ rajas が優勢となることば、rajas は sattva・tamas を制伏しつゝ、憂・造を本質とする自己自身の guṇa—非法 (adharmā) をよじて存続する。⁽²⁶⁾ この恐怖 (ghora) なる機能が生ずる。⁽²⁷⁾

tamas が優勢となるときは、tamas は satta・rajas を制伏して闇 (visada)・住 (stithi) を本質とする自己自身の guna——無智 (ajñāna) をもって存続する。(88) ここは愚痴 (mudha) の機能が生ずるのである。(89)

また triguṇa は交互に依る (anyonyāśraya) とする機能をもちてゐる。(90) 依 (āśraya) なる概念の意味が能依 (adhara) と所成 (ādheya) との関係とすることが意味に於ては考へられなからうとしても、しかもそれに期待 (apekṣā) して或るものの作業 (kriyā) が現存することからそのものが、或るものの依として受持するに在るのである。ところがその事情は、そのとおりだからである。satta は造・縛に依止して (āsṛitya) 照す (prakāśayati)。(91) 而してその照をもつて rajas と tamas とを扶助する (upakaroti)。(92) rajas は照・縛に依止して(93) 造する (pravartayati)。(94) 而してその造をもつて satta と tamas とを扶助する。(95) tamas は照・造に依止して縛する (niyamayati)。(96) 而してその縛をもつて satta と rajas とを扶助する。(97) これら三つは、三杖が固定せられたごとくであること知られるべきである。(98)

また triguṇa は交互に生ずる (anyonyajānana) とする機能をもちてゐる。たゞそれな triguṇa は、相互を生ずる (anyō'nyam janayanti) のでも、つらひかくれば、triguṇa に於て一つの guna は他の guna を生ずるのである。(99) 生 (janana) とするものは、轉變 (paripāna) とするものでも、轉變とすることでは triguṇa との相似 (sadrīśarūpa) を意味する。(9) 或るものは satta が rajas・

tamas を生ずる。また或るときには tamas が satta・rajas を生ずる。あたかもすでに仕事の準備をなせる陶工が用ひる土塊 (mṛti-tpinda) は瓶を生ずることく、かくのごとく生ずるのである。(41)

このことは triguṇa は交互に知らしめる (bodhayanti) 交互に理解せられる (pratiṅgrhyate) とする意味に於ても注目せられる。ブリヂーに在る triguṇa——satta・rajas・tamas は交互に知らしめるやうにして交互に生ずるのである。(42)

尤も、このやうにして生じた或る guna には他のいかなる原理 (tattva) も質料因 (hetu) としては存在しないからして、これは言葉の本来の意味に於ては有因性 (hetumatva) ではない、惹起せられるものではない。かしかつまた、他の原理のいかなる役人 (laya) がないから無常性 (anityatva) であることである。(43)

また triguṇa は交互に雙々 (anyonya-mithuna) とする機能をもちてゐる。あたかも夫妻が交互に雙々のごとく、かくのごとく triguṇa は交互に雙々のである。(44) 交互に雙々とは、相伴 (paraspara-sahāya)。(45) 相互に協力する (anyō'nya-sahacāra)。(46) 不可分離的の活動するごとく (avinābhāva-vartin) を意味する。(47) ところが triguṇa は交互不離性 (avyogaka-dharmatva) のものである。聖言 (agama) とする、

一切処に於て存在する一切は、交互に雙々。
satta は rajas と雙々、 rajas は satta と雙々。
[satta] satta・rajas の面を、 tamas と雙々。
[rajas] rajas・satta の面を、 tamas と雙々。
[tamas] tamas・rajas の面を、 satta と雙々。

といはれる。

これら *triguṇa* の原初の結合 (*samprayoga*) と分離 (*vivoga*) はみとめられない。

(49)

以上、*triguṇa* の交互的機能 (*anonya-vṛitti*) が枚挙せられた。

triguṇa は交互に伏し、交互に依り、交互に生じ、交互に雙ぶといふ機能を有する。ゆえに *triguṇa* のそれぞれは単独に伏したり、また依り、生じ、雙ぶといふことはありえない。(50)

ただし、*triguṇa* の交互的機能については上記のごとくでなく、つぎのごとくにも解釈せられる。これはさまのカーリカー本文に対する「六合釈」を異にすることによつて成立する。すなはち *triguṇa* は交互に伏し、交互に依り、交互に生じ、交互に雙び、かつ交互に起ること (*anyo'nyavṛitti*) 「を機能とする」。交互に起るとは、交互に起動する (*parasparāṇi vartante*)、交互の起を生ずる (*anyonyasya vṛittin janayanti*) とごまことである。(51) とごまの *triguṇa* は *triguṇa* に於て存する (*gunāḥ guṇeṣu vartante*) とごまはなれてゐる。(52) たとへば一人のうろはしくやさしい婦人は一切の樂 (*su-kha*) の因 (53) であつて、かの女の夫や親戚のものに対して喜 (*priti*) を生ずる。(54) しかし一方、同類の婦人に対して苦 (*duḥkha*) と痴 (*mo-ha*) とを生ずる。(55) かくの *satva* は *rajas* と *tamas* との起動 (*vṛitti*) の因である。(56) また、たとへばその人民の保護に勉励し敵に悪人を征罰する国王は樂を生ずる、が一方、悪人に対しては苦と痴とを生ずる。(57) かくの *rajas* は *satva* と *tamas* との起

動を生ずる。(58) 同様に *tamas* は自体をもつて覆ふことによつて *satva* と *rajas* との起動を生ずる。(59) たとへば雲が天空を蔽ひ、地上に樂を生ずる、その雨をもつて農夫の活潑な労働を促し、夫の不在なる妻には痴を生ずる。(60) このやうに *triguṇa* は交互に起動するのである。(61)

交互的機能をば交互に生ずる等とともにこのやうに併列枚挙するのはパーシア、ヴェリッテイ、金七十論等である。これはしかし、さきに交互的機能として枚挙せられたもの、——交互に生ずる等と交錯しその論理的離接排斥は必らずしも完全とはいはれない。依つてここには一応異説としてこれをとり上げるにとどめたいと思ふ。

註

- (1) G. Bh., p. 9. M. V., p. 20; V. T., p. 52; N. C., p. 13. 金七十論、卷上、十一 a。
- (2) 喜憂離為体、照造縛為事、更互伏依生、雙起三徳法 (卷上、同上)。
- (3) G. Bh., ib.
- (4) G. Bh., ib.; M. V., p. 21; V. T., ib.
- (5) M. V., ib.
- (6) G. Bh., ib.
- (7) M. V., ib.
- (8) G. Bh., ib.
- (9) M. V., ib.
- (10) V. T., ib. 喜と憂とは論理的には反対ないし矛盾概念として成立してゐる。
- (11) V. T., p. 53.

金七十論にいふ、喜憂闇為体者、是三德者、一薩埵、二羅闍、三多磨。喜為薩埵体、羅闍憂為体、闇癡多磨為体、是現三德相（卷上、同上）。

- (12) G. Bh., ib.
 - (13) G. Bh., ib.
 - (14) M. V., ib.
 - (15) G. Bh., ib.
 - (16) M. V., ib.; G. Bh., ib.
 - (17) M. V., ib. artha=samārtha であるが artha はまた prayojana をもつて釈せられる (M. V., ib.; V. T., ib.)。
 - (18) V. T., ib.
 - (19) V. T., ib.
- 金七十論にいふ、照造縛為事者、是三德何所作。初能作光照、次能作生起、後能作繫縛、是三德家事（卷上、同上）。
- (20) このカーリカー本文の解釈は以下主としてタットワカウムデー、チアンドリカーにもとづく (V. T., ib.; N. C., pp. 13 f.)。ガウダナーダ・ハーシヤ、マータラ・ヴリッティ、金七十論の解釈のちに注意するやうに異なるのである。
- (21) G. Bh., p. 10. anyonyam=parasparam.
 - (22) V. T., ib.
 - (23) G. Bh., ib.
 - (24) G. Bh., ib.
 - (25) M. V., ib.; V. T., ib.
 - (26) G. Bh., ib.
 - (27) M. V., ib.; V. T., ib.

三 vyakta • avyakta • puruṣa の論証確立

- (28) G. Bh., ib.
 - (29) M. V., pp. 21~22; V. T., ib.
- 金七十論にいふ、一更互相伏者、若喜樂增多、能伏憂癡闇、譬如盛日光、能伏月星等。若憂惱增多、能伏喜樂癡、亦如明日光、能伏星与月。若闇癡增多、能伏憂喜樂、亦如日盛光、星月明不現（卷上、十一 b）。
- (30) この点、ガウダナーダ・ハーシヤに於ては簡單に dvi-antaka の二と釈する (G. Bh., ib.)。
- (31) M. V., p. 22.
 - (32) V. T., ib.
 - (33) M. V., ib.
 - (34) V. T., ib.
 - (35) M. V., ib.
 - (36) V. T., pp. 53~54.
 - (37) M. V., ib.
- 金七十論にいふ、二更互相依者、是三德相似、能作一切事。如三杖互能相依、能持澡灌等（卷上、同上）。ただし右の引用釈文のうち、是三德相似の似は依と訂正せらるべきであらう。
- (38) G. Bh., ib.; M. V., ib.
 - (39) V. T., p. 54.
 - (40) V. T., ib.
 - (41) M. V., ib.
 - (42) M. V., ib. このやうな解釈は知一、生、或は認識—生成の統一連関をこの論の中心としてあらうか？
 - (43) V. T., ib. 生ずるといふこと、生成は本来的には転変—顕現と同義であるが triṅgana 所成なる avyakta の転変—顕現といふことは vy-

akta の生成にはかならない。それは単に物理的、或は心理的生成を意味しない。いはば物理心理的、或は心理物理的生成である。この点では avyakta の転変が avyakta とプルシアとの結合をもつてはじまるといふことに注意すれば明らかとなるであらう。

なほ金七十論にいふ、三更互相生者、有時、喜生憂癡、有時、憂癡能生喜癡、有時、癡能生憂喜。譬如三人、更互相怙、同造一事。如是三德、在大等中、更互相怙、共造死生(卷上、同上)。

- (44) G. Bh., ib.
- (45) G. Bh., ib.
- (46) V. T., ib.
- (47) V. T., ib.
- (48) M. V., ib.
- (49) V. T., ib.; G. Bh., ib.; M. V., ib. 金七十論、卷上、十二a。ただしガウダナーマ・ブーシマ、マータラ・ヴリッテイおよび金七十論に於ては省略して引用してゐる。

“anyonyamithunah sarve sarve sarvatragāminah |
rajaso mithunah sattvahn sattvasya mithunah rajah ||
tamasaścāpi mithune te sattvarajasi ubhe |
ubhayoḥ satvavarajasormithunah tama ucyate ||
naisānādih sampravogo viyogo vopalahyate ||”
iti (V. T., ib.).

なほ金七十論にいふ、四交互相變者、是喜、有時与憂變、有時与闇變、是憂、有時与喜變、有時与闇變、癡亦如是、有時与喜變、有時与憂變、如婆娑仙人說偈、
喜樂為憂變、憂惱与喜變、

有時喜憂惱、与闇癡為變
このやうに引用偈文は省略引用でもさしつかえないわけである。ただし出典未詳。因みにタットブカウムディーおよびチアンドリカーに於てはここでカーリカー第十二本文に対する釈文を終る、これはさきにふれた六合釈の立場上当然。

(50) triṅgūna に於ての以上のごとき交互性—相互性はこれに翻する非交互性—単独性といふものを予想せしめる。この点、プルシアの特性に連関するものがあることに注意しなければならぬ。

- (51) G. Bh., ib.
- (52) G. Bh., ib.
- (53) G. Bh., ib.
- (54) M. V., ib.
- (55) M. V., ib.
- (56) G. Bh., ib.
- (57) G. Bh., ib.
- (58) G. Bh., ib.
- (59) G. Bh., ib.
- (60) G. Bh., ib.

(61) 金七十論にいふ、五更互起者、是三德、更互作他事。譬如王家女、相貌甚可愛、是名為喜德、是喜転成色、為夫及生属、而作於喜樂、是名作自事。能令同類女、一切生憂惱、是名作他事。亦能生他癡、猶如婢使等、恒憂其驅役、無計得解脱、其心転癡闇、是名生他事。是名為喜德、能作自他事。憂生自他事者、譬如劫賊、縛王家女、時有王種、乘馬執杖、來相救援、憂転作王種、王是可畏境、生女歡喜、我当得解脱、是名生他事。殺害劫賊故、能生賊憂惱、是名生自事。余賊見王故、

如杌不能動、是名生他癡。是名憂生自他事。闢生自他事者、如大厚黑雲、能起電等、闢癡轉作雲、一切農夫、有種植者、皆生歡喜、是名生他事。又能生闢癡、譬如貞女、与夫相離、見此雲電、愛夫不得還、能生女癡故、是名生自事。亦能生憂惱、譬如賈客、在於道中、寒濕不能載、其心則憂惱、是名生他事(卷上、十二ab)。傍点筆者記。

(7) *triguṇa* とついで (b)

ところで、ここに宗・因・喻なる三段論式(三支作法)⁽¹⁾をもつて、つぎのごときことが考へられるであらう。

実に *sattva*・*rajas*・*tamas* なる *triguṇa* はそれぞれ全く「種類の異なつたもの」(*jatyantara*) ではない——「宗」。なぜかといへば、*triguṇa* は自性 (*svabhava*) に於て止住 (*avasthana*) するからである——「因」。たとへばこの世間に於て一婦人があり、優美で若く上品であり、善性・智慧・記憶力すぐれ、狂暴性なく、スポーツ・遊戯等に堪能であるならば、かの女は *sattva* の相であると説明せられる。かの女はかの女の夫には喜ばしきものであり、同類の婦人には苦の因となり、浮気男には痴の因となる。また、たとへば苦に逼められて悪事をなせる劫賊を倒す王家の婦人は *rajas* の相であると説明せられる。かの女は劫賊によつて加害・支配せられた人々に喜をもたらし、劫賊に対しては苦・痴の因となる。また、たとへば厚く大いなる黒雲があり、水を含んで天よりたれ下り、大地を呑食しつゞくれ上つて稲妻閃光を発するとき、それは *tamas* の相であると説明せられる。それは畑に種子を蒔く用意をなせる耕作者にとつては喜ばしいものであり、適当な住居がなく衣食にこと

欠くものや、夫が旅先にある妻にとつては苦・痴の因となる——「喻」。さればかくのごとく、自性に於て止住するがゆえに一(*eka*)であるのが *sattva*・*rajas*・*tamas* なる *triguṇa* であるといはなければならぬ。⁽²⁾

この問題についてはつぎのとほり解答せられる。*sattva*・*rajas*・*tamas* なる *triguṇa* は種類の異なつたものである。ところのそれは、それぞれ「別異なる相」(*lakṣaṇa-prithaktva*) をもつて分位せられるからである。しからばこのことはいかにしてであるか?⁽³⁾ といふに、この問題に関してはカーリカー第十三が注目せらるべきであらう。カーリカー第十三にいふ、

*sattvaṁ laghu prakāśakam iṣṭam upaśāmbhakam calam
ca rajah* —

guru varāṇakameva tamah pradīpavaccarthato vṛtitiḥ =
sattva は軽光なるもの、

rajas は持動なるもの、

tamas は重覆なるものである。

而して「それらは」一つの「特定の」目的のために活らく、あたかもランプのごとくに。⁽⁴⁾

右のカーリカー第十三に於ては、*sattva*・*rajas*・*tamas* なる *triguṇa* がそれぞれ別異なる相—特相をもつて分位せられる点が述べられてゐるのである。第一の *guṇa*—*sattva* はいかなる相をもつものであるか? これに答へていふ、*sattva* は軽光なるものである (*sattvaṁ laghu prakāśakam iṣṭam*)。すなはち *sattva* は

両相をもつて軽なるもの (laghu)・光なるもの (prakāsaka) である。もし sattu が優勢となるならば、このとき各肢分は軽快 (laghu) 諸器官は清淨 (visuddha)・敏速 (prasannata) にして自身の対象を把握するに適するものとなるのである。而してこの場合、軽といふのは tamas の相である重 (guru) に対抗して活らぐもので、結果を生ずるための原因である。これによつて火は上方にもえ上り、またこれは或るものの斜面運動のための因である、たとへば風の運動のやうに。またこれは上述のごとく、諸器官がその機能を巧妙に發揮しうるための原因である。なぜならば、もし器官が軽でなくて重となるならば、器官は不活潑 (manda) となるであらう。かくて、内部外部の諸器官が光照し、認識がわき出るから、sattu はまた光なるもの (prakāsaka) として特色づけられてゐるのである。

しかしながら、sattu は tamas と同様に、それ自身によつて活動的であるのではなく、したがつてそれ自身の結果を生ずるといふことに対して勢力をもたないから、rajas によつて刺戟せられ (upa-stambhete) 其の無勢力から解放せられて、それ自身の結果に対する努力—勤勇 (utsaha, prayatna) をなすやうに駆り立てられる。このことは第二の guṇa—rajas の相を示すときの言葉に於て考へられるのである。さばく、rajas は持動なるものである (upa-stambhakaṁ calaṁ ca rajah) 。

これは rajas が両相をもつて持なるもの (upa-stambhaka) ・動なるもの (cala) である、といふことを意味する。rajas の持

(upa-stambha) なる活らぎによつて刺戟せられて、sattu と tamas とはそれ自身の結果を生ずる努力に駆り立てられるのである。しかしらばそれはなぜそのやうであるか？ といへば、これに対しては動 (cala) なる言葉をもつて答へられる。動をもつて rajas が造作 (pravṛitti) に役立つものであるといふことが示されてゐるのである。たとへば或る牡牛が他の牡牛をみてはげしい興奮をなす場合、また或る酔人が他人をみて甚だしく高慢不遜となる場合、これは優勢なる rajas の持なる活らぎにもとづくといはれる。また、たとへば精神が動揺して落付きがなく、或は浮気を起して婦人との不倫なる欲望を生ずるとき、これは優勢なる rajas の動なる活らぎにもとづくといはれるのである。

ところでここにつきものが考へられる。rajas はその動性 (calata) をもつて、つねにいたるところに於て sattu と tamas とをしたがつて自己自身を活動せしめるのであるが、rajas のこの動性をばここかして於て縛 (pratibandha) するところの guṇa—tamas によつて、ただここかして於て活動するのである。したがつて第三の guṇa—tamas は rajas をばこのものものから阻止し遠ざけるから、縛なるもの (niyamaka) といつて、このやうな言葉をもちつて特色づけられるのである。さばく、tamas は重覆なるものである (guru varāpakam eva tamah) 。

すなはち tamas は両相をもつて重なるもの (guru) ・覆なるもの (varāpaka) である。もし tamas が優勢となるならば、この場合には身体の各肢分は重く (guru) 諸器官は怠惰 (alasa) ・遲鈍

(avita)となり、自身の対象をば把握するに適しないものとなるのである。⁽²⁰⁾

このやうに sattva・rajas・tamasなる triguna はそれぞれ別異なる相をもつて分位せられる。それゆゑに triguna は異類 (aty-antara)なるものであるといはなければならぬ。

ところでしかし、ここにひとつはつぎのやうに考へるかも知れない。 sattva・rajas・tamasなる triguna が「交互に矛盾するもの」 (paraspara-viruddhat)であるならば、⁽²¹⁾ triguna はそれぞれの目的によつていかなる結果を生じうるのであるか？ されば、triguna はあたかもランプのごとく一つの目的のために活らくといふことは、いかにしていはれうるか？⁽²²⁾ いったい、その本質上交互に矛盾し對抗しあつてゐる triguna は、あたかも交互に反目敵視しあつてゐる悪霊の兄弟・Sunda と Upasunda との両者が相互に殺害しあふやうに、同一の目的のために活らく以前に於て交互に抗争し破滅するといふことはなからうか？⁽²³⁾

このやうな敵者の異議に対してカーリカーではつぎのとほり解答せられるのである。いはく、而してそれら triguna は一つの特定の目的のために活らく、あたかもランプのごとくに (pradipavac ca arthato vrittih)と⁽²⁴⁾。あたかもランプのごとくに (pradipavat)とは、ランプにひとしく (pradipena tulyam)といふ意味である。 實際経験上、明らかにつぎのことが教示せられてゐる。燈心・油・火なる三者は客観的对象 (padartha)として交互に矛盾し相異せるものである。⁽²⁵⁾ 燈心と油との両者はそれだけとしては火に矛盾し相異

する。⁽²⁶⁾ しかしこの両者は結合 (samyoga)して一しよになり、火をもつてふれられるとき、その作事を遂行する。一事なる光明相を成就⁽²⁸⁾してもうもうの色 (rūpa)を照らし、認識にいたらしめるのである。⁽²⁹⁾ あたかも風 (vata)・熱 (pitta)・痰 (śleṣmāṇa)は交互に對抗してゐて、この三者のうちの一つが他のものに対して優勢となるときには病気をひき起すけれども、しかも安静一致の状態に於てはその作事を遂行する。——身体を扶養することく、かくのごとく sattva・rajas・tamasなる triguna は交互に矛盾し對抗するけれども、しかも一つの特定の目的のために結合一致してその結果を生ずるのである。⁽³⁰⁾

ここに一つの特定の目的のために (arthatah)とはいふまでもなく、プルシアの目的のために (puruṣa-arthatah)といふことである。⁽³¹⁾ このことは軌範師がのちのカーリカーに於て明らかに説くところである。いはく、プルシアの目的のみ「活動の」原因である (puruṣa-ārtha eva hetuḥ) 他⁽³²⁾のいかなるものによつても活動せしめられない (na kena cit karyate karaṇam)と⁽³²⁾。 あつてここに樂 (sukha)・苦 (duḥkha)・痴 (moha)なる三者は交互に矛盾對抗するが、このことはつぎの点を想像せしめる。この三者をひき起す諸原因 (nimitāni)はこの三者に適合するといふこと、すなはち各々はそれだけでは樂・苦・痴の本質をもつといふことを想像せしめる。而してこの諸原因が交互に制伏し制伏されるといふ交互關係に於てある場合には、それからして多数の人々に於ての、同一対象によつて喚起せられた知覚—印象の種々性といふこと

が説明せられるのである。たとへば美はしさと若さと上品さと礼儀正しさとをかねそなへた一婦人がまつたく異なつた感情をよび起すごとくである、——かの女は第一にかの女の夫に対しては樂をもたらず。これはなぜか? といへば、かの女の夫に対しては樂の本質が役立つからである。つきにかの女は同類の婦人に対しては苦をもたらず。なぜか? といへば、同類の婦人に対しては苦の本質が役立つからである。さらにまたかの女はかの女を獲得しえなかつた他の男性に対しては痴をもたらず。なぜか? といへば、この男性に対しては痴の本質が役立つからである。一婦人についてのこのやうな実例によつて、すべての場合が説明せられてゐるのである。すべての場合に於ておよそ樂の原因たるものは樂の本質を有する *sattva* であり、苦の原因たるものは苦の本質を有する *rajas* であり、痴の原因たるものは痴の本質を有する *tamas* である。⁽³³⁾

しかしながら、樂・照 (*prakasa*)・輕 (*laghu*) なる三者は、同一物に於て (*ekasmin*)、同一時に (*yugapat*)、役立つといふことは否定せられえない。といふのはこの三者は、一しよに經驗せられるからである (*saha-darsanat*)。たとへば火焰といふものに於て、それは冷却したものを温暖にするから、樂をもたらし光照し輕さを告示する、上方にむかつて燃えながら。したがつて、同一の *guna* — *sattva* の特性である樂・照・輕からして、作用する異類の原因が導出せられるといふことはできない。このことは、あたかもひとが交互に矛盾対抗する樂・苦・痴なる三者からして作用する異類の原因を導出しようごとくにはできないのである。また同様にして、

苦・持 (*upaśtambhakatva*)・動 (*pravartakatva*) なる三者から、或は痴・重 (*gunutva*)・覆 (*avarana*) なる三者から異類の作用する原因を導出することはできな⁽³⁴⁾。

註

(1) 三段論式 (*trayaavyavakya*, 三支作法) は仏教論理学——新因明 (*hetu-vidya*) に於ける論証形式であつて、宗 (*paksa*)・因 (*hetu*)・喻 (*drisianta*) なる三支分をもつて構成せられる。第一支分・宗は論証せらるべき判断命題、第二支分・因は宗を論証するための理由根拠、第三支分・喻は前二支分に連関してその真理性を確証せしめるための実例——実証的標準ならびにこれにもとづく普遍的判断命題。この論証形式は形式論理学のいはゆる三段論法に対比せられる。拙稿、三支作法対三段論法、立命館文学、第九三号、一九五三年。

(2) *M. V.*, pp. 22~23. なお金七十論、卷上、十二 a b (八六一八七頁註 61) 比較参照。

(3) *M. V.*, p. 23

(4) 喜者輕光相、憂者持動相、闇者重覆相、相違合如燈 (金七十論、卷上、十二 b 十三 a)。

(5) *G. Bh.*, p. 10; *M. V.*, ib.

(6) *M. V.*, ib.

(7) *G. Bh.*, ib.

(8) *M. V.*, ib.

金七十論にいふ、喜為輕光相者、輕微光照、名之為喜。若喜增長、一切諸根、輕光羸弱、能執諸塵、是時応知、喜樂增長 (卷上、十三 a) ただし、右の釈文の中、はじめの喜為の為は者と訂正せらるべきであらう。

- (9) V. T., pp. 54~55.
 - (10) Karika, 12; 16.
 - (11) V. T., p. 55.
 - (12) G. Bh., ib.
 - (13) M. V., ib.
 - (14) G. Bh., ib.
 - (15) G. Bh., ib.; M. V., ib.
- 金七十論に「憂為持動相者、持者、心高不計他、如醉象欲闘、敵象來相拄。若憂增長者、是人恒欲闘、其心恒躁動、不能安一処、是時広知、憂徳增長(卷上、同上)。ただし右の釈文の中、憂為持動相の為は者と訂正せらるべきであらう。
- (16) V. T., ib.
 - (17) eva は正しい位置にあるのではなくて三つのものの各々に関係する (V. T., ib.)。
 - (18) M. V., ib.
 - (19) G. Bh., ib.
 - (20) G. Bh., ib.; M. V., ib.
- 金七十論に「闍為重覆相者、闍徳若增長、一切身併重、諸根被覆故、不能執諸塵、是時広知、闍徳增長(卷上、同上)。ただし右の釈文の中、はじめの闍為の為は者と訂正せらるべきであらう。さきの訳偏に於ける者に即しての訂正であるが者を為としても意味は同様に解せられる。
- (21) G. Bh., ib.
 - (22) G. Bh., ib.
 - (23) V. T., ib.

三 vyakta • avyakta • puruṣa の論証確立

金七十論に「外曰、若三徳互相違、猶如怨家者、云何共作事(卷上、同上)。

- (24) G. Bh., ib.; M. V., p. 24.
 - (25) G. Bh., ib.; M. V., ib.
 - (26) V. T., ib.
 - (27) M. V., ib.
 - (28) M. V., ib.; N. C., p. 14.
 - (29) V. T., ib.
 - (30) V. T., ib.
- 風・熱・痰は医方の所説で、三苦の一なる依内苦 (adhyātmanikam duḥkham) として数えられる (cf. Karika, I. 金七十論、卷上、一 a)。

- (31) V. T., ib.; M. V., ib.
 - (32) Karika, 31.
- なほ金七十論ではさきの外口(註23)に対して「答曰、実如此、三徳互相違、為属一我、不自在故、得共一事。譬如相違合為燈、三物合為燈、是火違油炷、油亦違火炷。如是相違法、能為人作事、三徳亦如是、其性雖相違、能為我作事(卷上、十三 a b)。
- (33) V. T., p. 56.
 - (34) V. T., pp. 56~57.

(80) vyakta • avyakta 相似の理由

triṅṅa はいかなるものであるかについてはカーリカ第十二・第十三に於て説明せられた。これによつて、triṅṅa はいかなる本

質を有し、なを目的とするものであるか？ が知られたと同時に、*triguṇa* は全体として交互的機能を有すること、それぞれ別異の相をもつて分位せられ種類を異にすること等が明らかにせられたわけである。而して *triguṇa* は不相離・対象・平等等とともに、*vyakta* と *avyakta* との相似点として闡説せられたものであった。カーリーカー第十一に於ては、*triguṇa* 所成・不相離 (*avivekin*) ・対象 (*viśaya*) ・平等 (*sāmānya*) ・無智 (*acetana*) ・能生 (*prasa-
vadharmin*) といふものが *vyakta* と *avyakta* との相似点であると述べられてゐる。ところでここに枚挙せられた不相離等の相似点はいかにして確証せられるか？ なるほどプリタヒヴィー (地大) 等のごとき、直接経験の世界に於ける事物は直接経験——*dṛṣṭi* によつて確証せられるであらう。しかしながら *sattva* 等、直接経験的方法によつて把握・到達せられないものに於ては、それらが不相離であり、対象であり、平等であり、無智であり、能生であるといふことは、いかにして確証せられるか？ この点についてはカーリーカー第十四が注目せらるべきである。カーリーカー第十四にいふ、

*avivekyadeḥ siddhistriguṇyat tadviparyabhavat |
kāraṇaguṇātmatkatvat karyasyavyaktamapi siddham ||*

不相離等の確証は *triguṇa* 所成による、
その翻対のものは存しないから、
結果は本質上原因の *guṇa* を有するから、
avyakta もまた〔同様である〕明かされる。⁽²⁾
不相離を意味する *avivekin* は *avivekitva* に同じである。⁽³⁾

に不相離をはじめとして能生にいたる特性は *vyakta* に於ても *avyakta* に於ても同様に成立するといはれたが、これは何にもとづくか？ といふに答へていはいはく、不相離等の確証は *triguṇa* 所成による (*avivekyadeḥ siddhis traiguṇyat*) と。ちなび *sattva* ・*rajās* ・*tamas* なる *triguṇa* といふ特性をもちてなること (*traiguṇyat*)、不相離等の確証 (*avivekyadeḥ siddhiḥ*) といふことがあるのである。およそ樂・苦・痴の本質を有するもの——*triguṇa* 所成なる *vyakta* は現実に直接経験せられるプリタヒヴィー等のごとく決して独住しない、不相離である。⁽⁴⁾ これが *triguṇa* であり、あれが *vyakta* であるとは識別せられえない。而して不相離なるものは対象であり、対象なるものは平等であり、平等なるものは無智であり、無智なるものは能生である。⁽⁵⁾ この点にはや縷説するまでもなく充分明瞭であるといへよう。

消極的否定的にいふ、その翻対のものは存しないから (*tad-viparyabhavat*) と。その翻対のものは (*tad-viparyaya*) とは、それに対する翻対のもの (*tasya viparyayaḥ*) といふことである。⁽⁷⁾ それに対する翻対のものは、*triguṇa* 所成に対する翻対のもの、すなはち *triguṇa* 非所成 (*atriguṇatva*) を意味する。したがつて右のカーリーカー本文は、*triguṇa* 非所成は存しないから (*abhavat*)、といふことを意味するのである。現実に直接経験せられるプリタヒヴィー等の *vyakta* は明らかに *triguṇa* 所成であり、決して *triguṇa* 非所成ではない。もし *triguṇa* 非所成であるならば、*vyakta* は必ずや相離 (*vivekitva*) であり、また非対象 (*aviśaya*)、非平等

(*asamānya*)、智 (*Cetana*)、非能生 (*aprasavadharmin*) であるであらう。しかしながら *vyakta* は *triguṇa* 非所成ではなくて *triguṇa* 所成である。実に *triguṇa* 所成といふことによつて不相離等は帰結確証せられるのである。⁽⁸⁾

右のカーリカー本文のところ諸異解が存する。タットプカウムデーではつぎのごとき解釈を示す。——「その翻対のものに於てこのものは存しないから、すなはち、プルシアは不相離等に翻対して *triguṇa* 所成でないから」。チャンドリカーでもこれと同様の解釈をなす。しかしながら一方、パーシア、ヴリッテイ、および金七十論に於ては、「その翻対のものは存しないから」と解し、*vyakta* と *avyakta* との間には布衣と絲との間に於けるがごとく矛盾的特性があるべきではない、と釈して最後の命題、「*avyakta* も明かされる」といふ命題の理由とみなす。これはカウムデーやチャンドリカーに於てこの文句をば前の文句の理由とみなすのに対して異流の解釈であるといへよう。⁽⁹⁾

さて不相離等の確証は *triguṇa* 所成による、その翻対のもの——*triguṇa* 非所成は存しないから、といふことが明らかにされた。結果たる *triguṇa* は直接経験によつて明らかなるごとく *vyakta* 所成であり、したがつて不相離、対象、平等、無智、能生であるといふことが知られた。すべて *vyakta* は *triguṇa* 所成であり、*triguṇa* 非所成なる *vyakta* は存しないのである。ところで *avyakta* もまたこの *vyakta* と同様であるといふことは、これは何によつて成立するか？ もし *avyakta* の存在—実在が確証せられるならば、不相

離等はこれによつて明かされるであらう。しかしながら *avyakta* の存在はまだ確証せられてゐない。しからば *avyakta* もまた *vyakta* と同様に不相離等であるといふことはいかにして明かされるか？⁽¹⁰⁾ この点についてカーリカーではつぎのとほり解答せられる。いはく、結果は本質上原因の *guṇa* を有するから (*karanaḥ karatvat karīyasya*)、と。原因の *guṇa* (*karanaḥ guṇaḥ*) とは、原因の有する *guṇa* (*karāṇasya guṇaḥ*)、といふことであり、本質 (*ātman*) とは自性—本性 (*svabhāva*) のことである。⁽¹¹⁾ ゆえに上記のカーリカー本文は、結果は原因の *guṇa* をば自性—本性とするから (*karāṇaguṇasvabhāvatvat karīyasya*)、といふことを意味するのである。⁽¹²⁾

ここには原因・結果の必然的關係——必須連関といふべきものが意味されてゐる。この点とくに注目せらるべきである。およそ結果 (*karīya*)、といふものは、原因の *guṇa* をば本質とするものである (*karāṇa-guṇātmakam*)。世間に於ては本質上原因の *guṇa* たるものは結果の *guṇa* である。⁽¹³⁾ 結果は本質上原因にしたがつて存するものであるから (*karāṇa-anugatātvat karīyasya*)。このことは直接経験上充分明らかに知られてゐるところである。⁽¹⁵⁾ たとへば結果たる布衣等は本質上その原因たる絲の *guṇa* を有する。⁽¹⁶⁾ 黒色の絲があるところにこそ黒色の布衣がある。⁽¹⁷⁾ しかも絲は絲であり布衣は布衣であつて両者は別異である。絲と布衣のごとく、かくのごとく *vyakta*・*avyakta* も必然的関係を有する。楽・苦・痴なる *triguṇa* 所成であるマハット等の結果——*vyakta* は、その原因——*avyakta*

に於て存する樂・苦・痴なる *triguṇa* を本質として有するのでなければならぬ⁽¹⁸⁾。もし本質上 *avyakta* が *triguṇa* 所成でないならば、*vyakta* が *triguṇa* 所成であることはできなうであらう。結果は原因の *guṇa* を本質とするがゆえに。

かくして、*avyakta* もまた *vyakta* と同様であると明かされるのである (*avyaktam api siddham*)。すなはち *avyakta* もまた *vyakta* と同様に *triguṇa* 所成であり、したがつて不相離、対象、平等、無智、能生であることが知られるのである⁽¹⁹⁾。

たなし Deussen は右のカーリカー本文、「結果は本質上原因の *guṇa* を有するから」なる文句を解釈して、「結果は原因と同じ性質—特性を有するから」となしこれはカーリカー第十の所説と矛盾するといふが⁽²⁰⁾、果してそのとおりであるか？ ここに *guṇa* といふのはカウムデーに於てのごとく、樂・苦・痴なる *triguṇa* を意味するものであつて一般的性質を意味するのではない。一般的性質を意味するとみなすときには矛盾を生ずるけれども、ここでは *triguṇa* を意味し結果たる *vyakta* の *triguṇa* 所成は原因たる *avyakta* の *triguṇa* 所成である。したがつて *vyakta* に於て不相離等が確証せられるかぎり、*avyakta* に於ても同様に不相離等が確証せられるといふことを意味すると考へられる。

註

(1) V. T., p. 57.

(2) 不相離等成、由徳翻無故、末徳隨本徳、非変異得成(金七十論、卷上、十三b)。

(3) V. T., ib.
(4) M. V., p. 24 ; V. T., ib.
(5) M. V., ib.

金七十論にいふ、不相離等成者、不相離等五義、如前説、変異中已成。由是未成故、自性中得成(卷上、同上)。ただし右の釈文の中、由是未の未は、未と訂正せらるべきであらう。またいふ、由徳翻無故者、是不相離等五義、変異中成故、故知自性中必有。云何如此、由三徳故。若三徳不独性、知更互不相離。若不相離者、当知即為塵。既名為塵者、当知即平等。若平等所受者、是故知無知。若塵、若平等、若無知、是故知能生。若知変異中、有此六義者、則知自性中、亦有此六義(卷上、十三b十四a)。

(6) *Vyātiraka* (V. T., ib.)

(7) G. Bh., p. 11.

(8) 以上は私見でもとづく一解釈である。

(9) V. T., ib. ; N. C., p. 15 ; G. Bh., ib. ; M. V., pp. 24~25.

金七十論では直前の引用釈文(註5参照)についで左のごとく云、云何知如此、若翻則無故、若除本自性、末則無六義。譬如除去縷、則無有別衣、印衣即有縷。縷衣不相離、末必由於本、本末不相離(卷上、十四a)。

また Deussen は上記諸註解に対する折衷の見解といふべきものと見てゐる。——その翻対のものすなはち不相離等は *triguṇa* 所成の *vyakta* とは存しなうな(Deussen, A. G. d. Ph., I, 3, S. 429)。

(10) V. T., p. 58.

(11) M. V., p. 25.

(12) M. V., ib.

- (13) G. Bh., ib. ; M. V., ib.
 (14) M. V., ib.
 (15) V. T., ib.
 (16) V. T., ib.
 (17) G. Bh., ib. ; M. V., ib.
 (18) V. T., ib.
 (19) G. Bh., ib. ; M. V., ib. ; V. T., ib.
 金七十論に「末徳隨本徳、非変異得成者、是世間中、一切末徳、必隨本徳。猶如赤纒、所作衣衣、必隨纒赤。変異等亦如是、由三徳故、五義得成。由末六義故、非変異中、知有六義（卷上、同上）。」
 (20) Deussen, A. G. d. Ph., ib.

(5) avyakta の論証

vyakta・avyakta の相似点——不相離等が何にもとづくかについてはカーリカー第十四に於て論証せられた。

ところで世間に於ては、およそ經驗的に認識せられないものは存在——実在ではないといはれる。たとへば非自在の第二頭、第三手、兎角、石女の子等のごとく、avyakta なるプラダハーナとプルシアとは經驗的に認識せられない。しからばこの両者はいかにして存在——実在であると論証せられるか？⁽¹⁾

一方、Kanada や Gotama の教説にしたがふ人々、すなはちヴィシエーシカ学徒とニヤーヤ学徒とは、vyakta は vyakta なる原因より生ずるのであつて avyakta より生ずるのではないと主張する。なぜなら、⁽²⁾「もろもろの原子は vyakta であつて、⁽³⁾まづ二原子の集合が、これより順次にすべての変異果 (karyam vyaktam)

三、vyakta・avyakta・purusa の論証確立

——プリタヒヴィー等が生ずる。而してプリタヒヴィー等より色 (rūpa) 等が原因の guṇa に対応して生ずる。それゆゑに、vyakta なる原因よりして vyakta なる結果およびその guṇa が生ずるのであるから、根本原因として、經驗的に認識せられない不可見なる avyakta の存在を想定するといふことは必要ではないか？⁽²⁾

このやうな論敵の異議に対して軌範師はつぎのとほり反駁する。經驗的には認識せられないけれども avyakta は根本原因として存在——実在である。しからばこのことはいかにして論証せられうるか？ これに関してはカーリカー第十五が注目せらるべきであらう。カーリカー第十五にいふ、

bhedanam parimāṇat samanvayat saktiṭaṅ pravṛttesca —
 karanakāryavibhāgādavibhāgadvaiśvarōpyasya ||

個々の存在は制限せられるから、同性であるから、能生であるから、原因と結果との差別があるから、全存在は「プラクリティに於て」無差別であるから。⁽³⁾

右のカーリカー本文はつぎのカーリカー第十六に於ける、avyakta は根本原因として存在——実在である (karanam asy avyaktam) といふ命題に直接連関する。⁽⁴⁾ ゆゑにこの命題を補充してその意味全体の説明を企図しなければならない。⁽⁵⁾

さて avyakta は現実に經驗せられるところの vyakta なる個々の存在 (bheda) 、「すなはちマハント等の結果たるものの原因——根本原因 (mūla-kāraṇa) である。」⁽⁶⁾ なぜであるか？ としふに、そ

これは一方に於て原因と結果との差別があるから (karanakarya vibh-
 agat) 他方に於て全存在はプラクリティに於て無差別であるから
 (avibhagad vaisvarūpyasya) である。

ここに原因 (karaṇa) とは、土塊のごとく「造作する」「作る」
 (karoti) と同じの義のあり、結果 (karya) とは、瓶のごとく
 「作られる」(kriyate) と同じの義のあり⁽⁷⁾。また全存在 (vaisva-
 rūpya) の全 (vaisva, visva) とは世間 (jagat, loka) を、存在
 (rūpya, rūpa) とは vyakta—vyakti (変異) を意味するのである。

およそ結果は原因に於てすでに存在—実在である (karaṇe sat-
 karyam)。このことは常にカーリカー第九に於て論証せられた。
 なぜならば事情はつきのとほりだからである。たとへば亀の胴体に
 於て存在する四肢は、胴体より出現するときには差別せられて、こ
 れは亀の胴体であり、これは亀の四肢であるといはれる、また没入
 するときには胴体に於て avyakti (非変異・非顕現) となる。かく
 のごとく、存在—実在としての結果である瓶・王冠等はその原因で
 ある土塊・黄金塊等より出現するときには原因から差別せられる。
 同じく、存在としてのプリタヒヴィー等はその原因であるタンマ
 トラより出現するときには原因から差別せられ、存在としてのタン
 マートラ等はその原因であるアハンカーラより出現するときには原
 因から差別せられる。また同じく存在としてのアハンカーラはその
 原因であるマハットより、さらに存在としてのマハットはその原因
 である最高 avyakta (paramavyakta, 最高非変異) より出現する
 ときには原因から差別せられる。最高 avyakta とこれに直接連関

する一切の結果との差別 (vibhaga) はこのやうなものである⁽¹⁰⁾。

しかしながら、劫滅—遷没 (pratisarga, pralaya) に際しては、
 一切世間はプラクリティ—プラダハーナのうちへ没入し無差別と
 なる。——瓶・王冠等は土塊や黄金塊のうちへ没入し avyakta—無
 差別となる。このものはその原因と対比すれば vyakta であるが、
 その結果と対比して原因とみなされるならば avyakta である。同
 じくプリタヒヴィー等のマハー・バフータはタンマートラのうちへ
 没入するとき、タンマートラをば自己自身と対比して avyakta たら
 しめるのである。また、タンマートラはアハンカーラのうちへ没
 入するとき、アハンカーラをば自己自身と対比して avyakta たら
 しめ、さらに、アハンカーラはマハットのうちへ没入するとき、マ
 ハットをば自己自身と対比して avyakta たらしめる。さらにまた、
 マハットはその原因であるプラクリティ—プラダハーナのうちへ
 没入するとき、プラクリティをば自己自身と対比して avyakta たら
 しめるのである。しかしプラクリティはいかなるものうちへも
 没入するといふことはない。ゆえにそれは根本原因として一切の結
 果に対する avyakta なのである⁽¹¹⁾。

このやうに結果たる全存在は、プラクリティに於て無差別 (avi-
 bhagah prakritian) である⁽¹²⁾。それゆえに、存在—実在である結果は
 一方に於て原因と差別せられ他方に於て原因と無差別であるから、
 avyakta は根本原因であるといはなければならぬ⁽¹⁴⁾。

ここでプラダハーナのエチモロジーについていふならば、マータ
 ラ・ヴリッティではつぎのやうに説明する。いはく、とくにすぐれ

て全存在がその中に置かれる——安置せられる (prakarsena dhi-yate śhāpyate atra akhīlam)。(15) このやうな意味でプラダハーナ pradhāna とははれる。而して劫初の創造に際して、全存在はプラダハーナより出現する。聖言にいふ、

非存在は実に無 (非實在) より生ぜず、また有 (實在) より生じない、

存在は無より生ぜず、非存在は有より生じない。

(16) また、能生であるから (saktiḥ pravṛttesca) avyakta は根本原因である。能生 (saktiḥ pravṛtiḥ) とは、能力よりの (saktiḥ) 生起 (pravṛtiḥ) といふことであつて、能力の結果として生起することを意味する。(17)

明らかに結果たる存在は「原因の能力」(kāraṇa-sakti) の結果として生ずる (pravartate)。と云ふのは、およそいかなる結果も「無能力なる原因より」(asaktat karanāt) 生ずることはないからである。(18) 世間に於ておよそ或る対象に対して能力あるものはその同じ対象を作り出す。たとへば瓶を作る能力を有する陶工はその同じ瓶を作り出すのであつて決して布衣等を作り出すのではない。(19) 而して「原因に於て存する能力」(saktiśca karana-gata) とは、結果の avyakatva (非変異性・非顯現性) 以外のいかなるものでもない。なぜならば、結果はつねに存在—實在であるといふ理論にもとづいて、結果の avyakatva が原因の或る他なる能力であるとは立証せられないからである。といふのは、砂礫とゴマの種子のゴマ油

三、vyakta・avyakta・puruṣa の論証確立

——質料因——との差別 (bheda) はゴマの種子に於てのみ未来の可能的状態に於けるゴマ油が存在するのであつて、決して砂礫に於てではないといふ点にのみ存するからである。(20)

ところで、ここに過ぎのやうな敵者の異論が予想せられるであらう。なるほどそのとおりであらう、しかしながら上記の二つの理由——能力の結果として生起すること、原因と結果とが一方に於て別異であり他方に於て別異でないといふこと (kāraṇa-karya-vibhāga-vibhāga) とは、つぎの事項、すなはちマハットなる原理のみが最高 avyakta なるものであるといふことを立証するであらう。それゆゑに、マハットと別異であるところの avyakta なる原理はなぜ必要であるか？(21)

このやうな敵者の異論に対してカーリカーではつぎのやうに解答せられる。いはく、個々の存在は制限せられるから (bhedanān parimānāt)。制限 (parimāna) とは、空間的に限量せられ「有量なること」(parimitatva) 非遍在性 (avyāpītvā) といふことを意味する。(22) 世間に於ておよそ作者 (kartṛi) が存するところには、「作者の」制限といふものが経験せられる。たとへば陶工が有量なる土塊より有量——prastha・śūdhaka 等の容積——なる瓶のみを作る。(24) 同じく、vyakta なる個々の存在 (bheda) はすべて制限せられ有量なるものである。(25) すなはち、一ブツデー、一アハンカーラ、五タマンマートラ、十一インドリヤ、五マハー・バフータといふ二十三原理 (trayovīṣatika) が存する。このやうに vyakta なる個々の存在が制限せられ有量なるところから、プラダハーナは根本原因とし

て存在するものであり、有量なる vyakta を生ずるといふことが知られるのである。⁽²⁶⁾ 実にマハット等の vyakta なる個々の存在は avyakta なるプラダハーナの「特殊的」結果にはかならない。⁽²⁷⁾ もし avyakta なるプラダハーナが存在しないならば、マハット等の vyakta なるものはなんら制限せられずして無量 (nirparimana) となるであらう。⁽²⁸⁾

この点は三段論式⁽²⁹⁾の形式をもつてつぎのとほり示される。

宗 マハット等の vyakta なる個々の存在は根本原因として avyakta を有する。

因 といふのは、それは制限せられ有量なるものであるから。喩 たとはは瓶等のごとく。

なぜならば、瓶等のごとく制限せられ有量なるものは明らかに原因として「それ自身と対比して」avyakta なるもの、——粘土等⁽³⁰⁾を有するゆえに、つぎのことがいはれるべきである。結果の avyakta 的分位 (avyaktavastha) といふものがつまり原因にはかならない。而してマハット等の原因は最高 avyakta である。ところゝはこの原因を超えて「より一ちり究極的な avyakta」(parataryakta) をば想定するためのいかなる根拠も存しないからである。⁽³¹⁾

またつぎの理由によつて、個々の存在は avyakta を根本原因として存在するものである。それは、同性⁽³²⁾であるから (samanvayat) と。同性 (samanvaya) とは、普遍的共通性 (samanatipata) のことである。

しからは同性とは具体的になにを意味するか? といふに、われ

われはつぎのことを認識してゐる。マハット等の原理は確認⁽³²⁾ (adhyavastya, 判断・決智) の機能によつて特色づけられるが、それは楽・苦・痴によつて遍通せられてゐる (samanvita)。⁽³³⁾ 而しておよそ或る特定の性質と不可分離的に結合し或る特定の性質を共通性とする諸存在は、この性質がそのものに本質的に所属するところの avyakta を根本原因として有するのである。たとへば瓶や王冠は土塊や黄金塊と不可分離的に結合してゐるが、avyakta なるものを、すなはちまさしく土塊や黄金塊を原因として有することく、個々の存在は avyakta を根本原因として有することが確認せられるのである。⁽³⁴⁾

ただし同性を意味する samanvaya についてガウダパーダのみはつぎのやうな異流の解釈を与へる。すなはち samanvaya は samannu- (知る、推論する) に由来するといふ。或る宗教徒が持戒堅固にして聖業に従事するのをみて、その両親がバラモン (brahmana) であらうと推論するやうに、マハット等の linga (証相) が tiguṇa 所成であるのをみてその原因がなければならぬと立証するのをさう。⁽³⁵⁾

註

(1) M. V., p. 25. avyakta なるプラダハーナとプルシアニヤ々については両原理の論証確立の過程に連関して注目せらるべき点がある(五〇—五一頁註1参照)。

なほ金七十論にいふ、外曰、世間中、若物不可現、是物則為無、譬如第二頭、如是自性不可現、云何知其有(卷上、十四ab)。

(2) V. T., p. 58.

- (3) 別類有量故、同性能生故、因果差別故、遍相無別故(金七十論、卷上、十四a)。
- (4) V. T., ib.; G. Bh., p. 11.
- (5) この点、ヴリツティ、金七十論はリテラリにやや明瞭を缺くものがある。自性は実有 (asti pradhanam) のみならず (M. V., ib., 金七十論、卷上、同上)。けれども論証確立せらるべき結論令題(宗)は、まねへば 'karanam asti avyaktam' であることを看過してはならない。
- (6) V. T., ib. カウムディでは以下に於て体系的見地からカーリカー本文を註解する。
- (7) G. Bh., ib.; M. V., p. 26.
- (8) G. Bh., p. 12; M. V., p. 27.
- (9) G. Bh., ib.
- (10) V. T., pp. 58~59.
- なほ金七十論にいふ、因果差別故者、世間因果差別、亦可見。譬如土聚為因、瓶等為果、是器能盛水油等、土聚則不能、是因果差別、縷衣亦如是。如是大等變異定是果、見此果、知有別因不相似、是故有自性(卷上、十五ab)。
- (11) V. T., p. 59; G. Bh., ib.; M. V., ib.
- (12) V. T., ib.
- 因みに金七十論にいふ、遍相無別故者、復有別因、為知自性是実有。遍相者、三種世間、謂地空天、実時、一切世間、無差別。五大十一根、没五唯中、無差別、乃至大没自性中、亦無差別、是變異是自性、不可說。実時變異無故、自性亦応無、自性若無、生死亦無、是義不然、是自性実後、更能生三種世間故、故知自性有(卷上、十五b)。
- (13) V. T., ib.
- (14) V. T., ib.
- (15) M. V., ib.

三、vyakta • avyakta • purusa の論証確立

- (16) M. V., ib.
- (17) V. T., ib.
- (18) V. T., ib.
- (19) G. Bh., p. 11; M. V., p. 26.
- (20) V. T., pp. 59~60.
- なほ金七十論にいふ、能生故者、若是処者有能、是処則可生。譬如陶師、有瓦器能、能生瓦器、不能生衣等。是器生者、依能故得成、此能必有依、謂依於陶師。變異亦如是、變異者有生、是生因能成、〔是能成〕是能有依処、自性是其依、因此能生故、則知有自性(卷上、十五a)。ただし右の釈文中、〔是能成〕の三字は鮮本になく衍字であるから、省略せらるべきであらう。
- (21) V. T., p. 60.
- (22) V. T., ib.
- (23) G. Bh., ib.; M. V., p. 25.
- (24) G. Bh., ib.; M. V., ib.
- (25) G. Bh., ib.; M. V., p. 26.
- (26) G. Bh., ib.; M. V., ib.
- (27) G. Bh., ib.
- (28) G. Bh., ib.; M. V., ib.
- (29) 九〇頁註1参照。
- (30) V. T., ib.
- 金七十論にいふ、自性実有、云何得知。〔別〕類有量故、是世間中、若物有作者、此物有量数、譬如陶師、從有量土聚、作器有数量。此器若無本、器応無数量、亦応無器生。見器有数量、是故知有本。縷成衣等譬、其義亦如是。此法中、大等變異、亦有〔有〕数量。何者為數量、大有一、我慢一、五唯五、根十一、大有五、是變異者、我見有〔有〕量、因平等〔似〕量、決知有自性。若自性無者、此變異無數量、亦復応は無(卷上、十四b十五a)。ただし右の釈文のうちで、はじめの

「別」の字は三本にないけれども鮮本によつて補ふ。つぎに「有」は二回みえるがこのうち前者は鮮本になく略すべきもの、後者は数の誤字とみなすべきであらう。また、「似」は比の誤字なること明らかである。

(31) V. T., ib.

(32) Karika, 23.

(33) V. T., ib. 傍点筆者。

(34) V. T., ib.; N. C., p. 16.

金七十論に「同性故者、譬如破檀木、其片雖復多、檀性終是一。變異亦如是、大等雖不同、三徳性是一。以此一性故、知其皆有本、故知「其」自性(卷上、十五a)。ただし「其」は有とすべきであらう。

(35) G. Bh., ib. cp. Vijñānabhikṣu, On Saṅkhyā-sūtra, 1, 131.

(10) avyakta の活動

さて以上に於て根本原因・avyakta の存在—実在が論証せられたのであるから、つぎに根本原因・avyakta の活動の仕方といふものが問題とせらるべきである。この点についてはカーリカー第十六が注目せられる。カーリカー第十六に

kāraṇamastyavyaktam pravartate trigunataḥ samudayāc-
ca —

pariṇāmatāḥ salilavat pratipratiguṇāśrayaviśeṣāt ||

avyakta は根本原因である。

それは造作—活動する triguṇa とつて、また聚合の結果として顯現する。

水に対比せられる転変によつて、

それぞれの guṇa の依拠の相異によつて。(1)

avyakta ṭi vyakta の根本原因として存在—実在である (kāraṇam asty avyaktam)。すなはち avyakta なるプラダハーナは vyakta なる一切世間を生ずる根本原因として存在するものである。このことはすでに五箇の理由をもつて論証せられた。

avyakta なるプラダハーナが根本原因として一切世間を生ずるといふことは、avyakta なるプラダハーナの造作—活動 (pravṛitti) にはかならない。ゆえにカーリカーではつぎのとほり説明する。いはく、それは造作—活動する (pravartate) と(3) 。

しからば avyakta はいかにして造作—活動するのであるか？

avyakta の造作—活動の仕方様式はいかなるものであるか？ここにはつぎのやうな問題がある。根本原因—avyakta なるプラダハーナが唯一であるならば、これより多なる結果はいかにして生ずるのであるか？多なる糸よりして布衣なる結果が生ずるのは経験上明らかであるが、プラダハーナは唯一であるから、唯一なるプラダハーナよりマハット等の多なる結果が生ずるといふことは考へ難いが、果してどのやうであるか？これについてはまづつぎの言葉をもつて答へられる。すはく、triguṇa とつて (triguṇataḥ) と(4) 。

すなはち、avyakta なるプラダハーナは triguṇa として造作—活動する。(5) つまひ「triguṇa ち(6) 」「triguṇāt」活(7) の(8) 。

いつたい、プラダハーナは sattva・rajas・tamas なる triguṇa の平衡態 (sāmyāvasthā) である。(9) この triguṇa の平衡態(10) して多なる結果が生起するといふのである。(11)

世界の遷没 (pratisarga) に際しては、転変する sattva・rajas・

tamas は等質—平衡態 (sadrīsa) となる。すなはち satva よりしてただ純粹 satva が展開するのである。転変することを本質とする triguṇa は自己自身、転変することなくしては (aparīṅ-amyā) 一瞬間も (kṣaṇam) 存在しえないからである。それゆゑに世界の遷没に際しては、satva はただ satva の本質をもつて、rajas はただ rajas の本質をもつて、tamas はただ tamas の本質をもつて顕現する。この点が、「avyakta なるプラダハーナは triguṇa として造作—活動する」といふ文句をもつていはれてゐるのである。(10)

このやうにして avyakta なるプラダハーナの造作—活動、triguṇa よりつゞの三種の事象の活動があるのである。(9)

而して avyakta なるプラダハーナの造作—活動の仕方はまたつゞのとほりかゞられる。avyakta なるプラダハーナはまた転変による聚合の結果として (samudayācca) 顕現する。たとへば多くの支流が合してガンジスの一大河を形成する。或は、多くの絲が合して布衣を織りなすごとく、(11) かくのごとく、「プラダハーナに於ける」 satva・rajas・tamas なる triguṇa が聚合して (samudita) プラダハーナは顕現する。——マハット等の vyakta なる結果を生ずるのである。(12)

聚合 (samudaya) とは、合一して顕現するごとく (sametyodaya) 和合 (samavāya) を意味する。triguṇa に於ては、この聚合は主従関係 (guṇa-pradhāna-bhāva) が存すること、すなはち triguṇa のうちの一つが主役をとり、他の二つが脇役をとりとめるといふこと

とがなければ可能ではない。しかしながら、主従関係といふものは不同性 (vaisamyā) がなければありえず、また不同性といふものは所伏者 (upamardya) と能伏者 (upamardaka) との関係がなければありえない。このことはプラダハーナが顕現しマハット等の結果が生ずるところの第二の仕方様式である。(15)

しかしながらここになほ問題が残されてゐる。triguṇa 所成の avyakta なるプラダハーナが唯一であるならば、それはいかにして無限に多なるものとして顕現しうるのであるか？ (16) カリーカーではこの問題に対してつゞのとほり解答せられる。いはく、水に對比せられる転変によつて (parīṅmatāḥ salīvat) と (17)

ここに転変 (parīṅama) といふことに関して、つゞの点が注目せらるべきである。世間に於ては原因として二種のもの考へられる。転変性 (parīṅmakatva) と非転変性 (aparīṅmakatva) とによつて (18) この二種の原因のうち、プラダハーナは後者に属するのである。すなはち、転変によつて (parīṅmatāḥ) 原因たるものは凝乳にはかならない。かくのごとくプラダハーナは vyakta として転変するのである。avyakta なるものはすなはち vyakta にほかならない。それゆゑに、転変によつてプラダハーナは原因であるといはれるのである。(20)

しからばこれに関する実例 (dīṣṭānta, 喩) はどうであるか？ といふばこれについてつゞのとほりいふ、それは水に對比せられる (salīvat) と。すなはちプラダハーナはあたかも水 (salīla) のご

とく、転変するのである。たとへば一様なる水はヒマラヤ山の雪となつて、ガンジス河の水流となつて転変する。また甘蔗の精味は砂糖、糖密、菓子となつて転変する。また、ミルクは凝乳、酪、生酥、熟酥となつて転変する。同様に、avyakta はブツデー、アハーカラ、タンマートラ、インドリヤ——adhvānīka (依内)——となつて、或は寒、暑、風、雨——adhidaivika (依天)——となつて転変するのである。⁽²¹⁾

ところでここに問題がある。唯一なるプラダハーナより生ずるところの vyakta なる三世間はどのようにして不同 (visama) であるか？三世間のうち、天上界は楽を多くもつものであり、人間界は苦を多くもつものであり、獣類界は痴を多くもつものである。唯一なるプラダハーナより生ずるところの vyakta なる三世間はどのようにしてこのやうに不同であるか？⁽²²⁾ といへば、この問題に対して答へていふ、

それぞれの guṇa の依拠の相異によつて (pratipratiguṇasraya-visesat) ⁽²³⁾ 也。

たとへば天空に於てはじめは唯一味であつた水は天空より落下し地上に到達して種々なる味に転変する、これは各々の容器——依所が種々別異なるがためである。⁽²⁴⁾ ここかしの大地に到達してヤシ樹や、ブドウ樹や、その他種々なる植物の果実の味となり、その結果種々なる形相に変現 (pariṇāma) して、甘く、酸く、苦く、辛く、渋くなる。同様に、それぞれの guṇa は唯一なるプラダハーナより顕現 (samudbhava) しつゝの、従属 guṇa (apradhāna-guṇa) は主要 guṇa (pradhāna-guṇa) に依拠し (asṛitya) ⁽²⁵⁾、かくして種々

別異なる転変、種々別異なる仕方様式の存在を惹起するのである。⁽²⁵⁾ すなはち天上・人間・獣類なる三世間は唯一なるプラダハーナより生ずるけれども、それぞれの guṇa の不同性によつて種々別異なるものとなる。天上界に於ては、sattva が優勢なるところから、それは楽をもつものとなる、ただし rajas と tamas とはそこに於て副次的なものとして存する。人間界に於ては rajas が優勢であるから、それは苦をもつものとなる、ただしそこに於て sattva と tamas とは副次的なものとして存する。獣類界に於ては tamas が優勢であるから、それは痴をもつものとなる、ただしそこに於て sattva と tamas とは副次的なものとして存する。このやうに三世間——三界は唯一なるプラダハーナより生ずるけれども種々なる不同が存するのである。⁽²⁶⁾

以上に於て、avyakta は vyakta の根本原因としていかなる存在——実在であるかが知られたと同時に、avyakta はいかなる造作——活動をなすものであるか？ いかによつて vyakta を生ずるものであるか？ が明らかにせられた。これによつて、われわれは世界の全存在の、したがつてわれわれ生類——sarvasattva——の究極的存在を根拠をつきとめうるであらうと同時に、この究極的存在根拠より世界の全存在が、したがつてわれわれ生類がいかによつて生じ、いかにして顕現するにいたるかについて正しく思量し把握することが出来るであらう。

要するに世界の全存在の生成——創造には究極的統一根拠として

唯一なる原理がなければならぬが、軌範師はこの唯一なる原理からして多なる世界の全存在がいかにして成立するかについて、いひかへれば一切生類の生成—創造の問題をば、一から多の展開する方向に於て解決しようとの企図を明示したわけである。

註

- (1) 性変異生因、三徳合生變、転故猶如水、各各徳異故(金七十論、卷上、十六a)。
- (2) 性変異生因(金七十論、卷上、同上)。さきのカリーカー第十五に於ける宗・自性実有 (*asti pradhānam*) に呼応連関する命題であるが、性変異の性は *avyakta* をあらはしてゐる点に注意すべきであらう。傍点筆者。
- (3) cf. G. Bh., p. 9: *pravṛity-artham rajah. Karika, 12.*
- (4) M. V., p. 27.
金七十論にいふ、外曰、若自性有者、不能生變異、以無伴故。譬如一人、不能生子、一縷不生衣、自性亦如是(卷上、十五b)。
- (5) G. Bh., p. 12.
- (6) G. Bh., ib.; M. V., ib.
- (7) M. V., ib. 一から多の生起といふことは一なるプラダマハーナの *triguṇa* を基座とする。
- (8) V. T., p. 61.
- (9) M. V., pp. 27~28.
金七十論にいふ、性変異生因者、此義中、自性有三徳、故能生變異。自性無此徳、汝言則為実(卷上、十六a)。傍点筆者。
- (10) G. Bh., ib.; M. V., p. 28.
- (11) M. V., ib.
- (12) M. V., ib.; G. Bh., ib. 傍点筆者。
- (13) V. T., ib.

三 *vyakta*・*avyakta*・*puruṣa* の論証確立

- (14) V. T., ib.
- (15) V. T., ib. cf. *Karika, 12 b.*
なほ金七十論にいふ、若有三徳、不相応故、不能生果。是事不然、三徳合生變故、譬如有多縷、和合能生衣、三徳亦如是、更互相依故、所以能生果(卷上、同上)。ただし右の釈文のうち、不能生果の果は鮮本では異となつてゐる。
- (16) V. T., ib.
- (17) この点についてバーシア・カウムデーには相当註解がない。以下主としてヴリツティによつて釈する。
- (18) M. V., ib.
金七十論にいふ、外曰、世間生有両、一者転變生、如乳等生酪等、一非転變生、如父母生子。自性生變異、為属何因生(卷上、同上)。
- (19) M. V., ib.
- (20) M. V., ib.
金七十論ではさきの外曰(註18)に對していふ、答曰、転故、如乳酪、自性転變、作變異故、是變「異」即是自性。是故別類生、此中不信受(卷上、同上)。ただし右の釈文のうち、「異」は三本にないけれども鮮本によつて補ふべきであらう。
- (21) M. V., ib.
- (22) G. Bh., ib.; M. V., ib.
金七十論にいふ、外曰、若一因「中」不能生多種果、此義中、自性若是一、云何得生三種世間。生天則權樂、生人則憂苦、生獸等則闇癡。若從一因生、云何得三品(卷上、十六ab)。
- (23) このカリーカー本文のうち、それぞれ (*prati-prati*) とは、各々 (*vipsā*) と云ふことである。また *guṇa-āśraya-viśeṣāt* とは、この *guṇa-āśraya* は *triguṇa* の依拠 (*guṇānam āśrayah*) と云ふことである。 *viśeṣa* はこの依拠の相異と云ふことをあらわすから、上記のごとく訓まはる (cf. G. Bh., ib.)。

- (24) M. V., ib.
 (25) V. T., pp. 61~62. 傍点筆者。
 (26) M. V., pp. 28~29; cf. Karika, 54.
 なほ金七十論ではさきの外曰(註22)をうけていふ、答曰、猶如水、各各徳異故、

天水初一味、至地則変異、転為種種味、各各器異故、若在金器、其味最甜、若至地上、隨地氣味種種不同。三種世間、亦是、從一自性生、三徳不同故、天上薩埵多、是故諸天、恒受惟樂、人中羅闍多、故人多受苦、獸道多摩多、故獸等恒癡闇。是等諸道中、三徳恒相應、以有偏多故、故如此差別。如是一自性、能生三世間、三徳不同故、是故有勝劣(卷上、十六b十七a)。ただし右の釈文のうち、はじめの各各徳異故とある中の徳は鮮本には得に作る。摩多とあるは多摩とすべきところ。(傍点筆者)

右の釈文はさきの註釈と異なつて「猶如水、各各徳異故」とつづけてゐる。この点バーシアも同様とみられる(G. Bh., ib.)。

(二) puruṣa の論証確立

- (1) puruṣa の論証
 (2) puruṣa の多数といふこと
 (3) puruṣa の特性
- (1) puruṣa の論証

さて上来の論究はサーンキヤ哲学体系を構成する二十五原理の中の、主として二十四原理の総括的説明にかかはるものであつた。これによつてわれわれはサーンキヤ哲学体系を全体として理解する道

を与へられることとなるであらう。しかしながらサーンキヤ哲学体系の全体はいまだこれをもつて尽されたのではない。総括的にみていまだ主要な一原理を、しかもサーンキヤ哲学体系の全体に於て不可缺なる一根本原理を残してゐる。それはさきにもふれたプルシア(puruṣa, jīva, 真我・神我・智者)と称ばれる原理である。プルシアは上述の二十四原理全体に対応せらるべき意味をになふのである。

ところで或る論師たちは avyakta なるプラダハトナ、マハット、ブッデイ、アハンカーラ、インドリヤ、ないしマハー・バフータをば誤つてアトマン(atman)——プルシア⁽¹⁾とみなし、これらを念想し(upas)⁽²⁾、肉身(sarira)、インドリヤ、ブッデイを離れこれと異なつたものは最高アトマン(paramatman = puruṣa)ではないと考へてゐる。⁽³⁾すなはちいふ、

⁽⁴⁾ インドリヤの境涯であるかぎりのものがプルシアである。

これに対してはつぎのとほり解答せられよう。いはく、肉身、インドリヤ、ブッデイ等と異なつたアトマン——プルシアがある、と。しからばこれに関して何が実例であるか? ⁽⁵⁾といふにそれはあたかも剣と鞘のごときものである。またいふ、

、あたかも蚊と無花果の木、魚と水等が、一つであつても別異なる存在であるごとく、

肉身とアトマンについても同様である。⁽⁶⁾

肉身、インドリヤ、ブッデイ等と最高アトマン——プルシアとは、乳と水のごとく、一つであるけれどもしかも異なつてゐる、

別異である。実にプルシヤはプラダハーナのごとく存在—実在であるが、微細 (sūksma) であるから drisya をもつて經驗認識せられない⁽⁷⁾。しかし anumāna をもつて合理的に推論せられ把握せられるのである⁽⁸⁾。

この問題に関してはまづカーリカー第十七が注目せらるべきであらう。カーリカー第十七にいふ、

sanghātaparārtatvāt triguṇādiviparyayād adhiṣṭhanāt
puruṣō'sti bhoktībhāvāt kaivalyārthapravṛttesca ॥

聚集は他〔者〕のために存在するから、
triguṇa 所成等の翻対があるから、主宰〔者〕があるから、
享受者があるから、独存をめざす活動があるから、
プルシヤは存在—実在するものである⁽⁹⁾。

さきに avyakta なるプラダハーナは五箇の存在理由をもつて論証確立せられたが、avyakta と異なるプルシヤもまた五箇の存在理由をもつて論証確立せられるのである。いかにしてであるか？

といはば答へていふ、聚集は他〔者〕のために存在するから (sah-ghātaparārtatvāt)⁽¹⁰⁾

聚集 (saṅghāta) とは、集合物 (samudaya) を意味する。世間に於て聚集は他のため (parārtha) に存在するといふことは明らかなる事実である。たとへばベッドは布や支柱等の集合物であり、家は木材や煉瓦等の集合物である⁽¹¹⁾。これらの聚集は他のため、すなはち他のもの——プルシヤの利用—享受を目的とするものであつて、決して、「自己自身のため」⁽¹²⁾ (svārtha) にあるのではない。またそ

それぞれの各部分が「相互のため」⁽¹⁵⁾ (parasparārtha) にあるのでもない。実にベッドの上に臥し家に住むプルシヤ (人) がありこのプルシヤのためにベッドや家が作られたといふことは明らかである⁽¹⁶⁾。同様にプラダハーナ、マハット、アハンカーラ、ないしバフータ所成の身体等はひとしく樂・苦・痴を本質とするところの聚集であり、したがつて或る他のために存在する⁽¹⁷⁾。自己自身のためでなく、また相互のためではなくて、他のために存在するのである。それゆえにプルシヤは存在しなければならぬ、そのものために身体等なる triguṇa 所成の一切が存在するところの他〔者〕 (para) として⁽¹⁸⁾。

なるほどそのほとりであらう。ところでここにつきのごとき異論が生ずるかも知れない。ベッドや家等の聚集は他の同様なる聚集のために存在すると考へられる。たとへば「バフータ所成の」身体等のために存在することは明らかである。しかしながら、これらの聚集は vyakta・avyakta とは異なつたもの——アートマンに關係するといふ仕方に於て、或る他のもののために存在するのではない。それゆえに、これらの聚集は他のものが同様なる聚集であつて非聚集 (asaṅghāta) なるアートマン——プルシヤではないといふことを推論せしめるのである⁽¹⁹⁾。

このやうな敵者の異論に対して軌範師はつぎのとほり解答する。いはく、triguṇa 所成等の翻対があるから (triguṇādiviparyayāt) と。ここには、さきのカーリカー第十一に述べられた意趣が含まれてゐる。——vyakta は triguṇa 所成、不相離、対象、平等、無智、能生であり、avyakta もまたこれと同様である。プルシヤはこれ

に翻する、すなはち *triguṇa* 非所成等である。

而してここにはつぎのことがいはれてゐるのである。もし聚集が或る他の聚集のために存在するとするならば、この他のものは同様なる聚集であるから、ふたたび別の他の聚集のために存在しなければならぬし、さらにまたこの他のものは別の他の聚集のために存在しなければならぬ、といふことになり、かくしてここに無限後退⁽²⁰⁾ (*anavasthā*, 無窮過失) を余儀なくされるであらう。しかし、われわれの立場に於ては論理の限界 (*vṛavasthā*) といふものがあるから、無限後退の仮定は適當ではない、それをもつてしては無限の錯乱が与へられるにすぎないであらう (*gauravaprasaṅga*)。また無限後退の仮定が立証せられる場合には、より一さう錯雜した仮定に陥らねばならないといふ命題がわれわれに適用せられてはならない。なぜならば、聚集性 (*sahatātvā*) といふ概念は「単に或る他のものために存在するもの」 (*parāthyamātra*) といふ一般概念をふくむのであつて、或る他のものために聚集して存在するものといふ、より一さう制限せられた概念をふくむのでは決してないからである。⁽²¹⁾

ただし、合理的推論といふものはその実例 (*drīṣṭānta*)、目下の場合に於てはベッド、家屋等にあらはれてゐる一切特性 (*sarva-dharma*) と一致して成立しなければならぬと主張するものに対しては、すべての合理的推論は中止されなければならないであらう。⁽²²⁾ それゆゑに、無限後退を避けてつぎのことを仮定する、——それのために聚集が存在するところのものは聚集であつてならないとい

ふことを仮定するものは、そのもの——非聚集が *triguṇa* 非所成性 (*atriguṇatva*) であり、相離性 (*vivekīva*)、非対象性 (*avīśayatva*)、非平等性 (*asāmanyatva*)、智性 (*cetanatva*)、非能生性 (*aprasava-dharmīva*) であるといふことをみとめなければならぬ。なぜならば、*triguṇa* 所成等の特性は聚集性 (*sahatātvā*) といふ概念と不可分離的に結合してゐるからである。⁽²³⁾ かの他のもの、——そのために聚集が存在するところの他のものに於て未知せる聚集性は、それゆゑに、同じ他のものに於て *triguṇa* 所成等の特性を拒否する。あたかもブラーハマナ (*brahmana*) といふ概念は、それを缺如するひとに於てはカタハ (*Kaīna*) 等の学派に所屬するといふことを拒否するがごとくである。⁽²⁴⁾

かくして、*triguṇa* 所成等の翻対があるからといはれたとき、他のものに於て非聚集が理解せられてゐるのであり、かつ他のものはアートマン——プルシアであるといふことは明らかであらう。⁽²⁵⁾ またつぎの理由からしてプルシアは存在する。いはく、主宰者⁽²⁶⁾ があるから (*adhiṣṭhānat*) こと。

たとへば跳躍したり勇み立つたり駈足したりすることができる馬をつないだ車は御者によつて主宰せられて行進する。⁽²⁷⁾ したがつて、もし御者によつて主宰せられることなくして進行するならば、遂には破滅にいたる。⁽²⁸⁾ 同様に、身体には主宰者がなければならず、ここに身体の主宰者としてアートマン——プルシアは存在しなければならぬ。⁽²⁹⁾

このことは *Saṣṭītantra* (六十科論) に於てつぎのやうに説かれ

てゐる。いはく、

プラダハーナはプルシアによつて主宰せられて活動する。

⁽³⁰⁾ プルシアはプラダハーナ、マハット、アハンカーラ、タンマートラ、インドリヤ、バフータ等、一切の *triguṇa* 所成なる聚集がそれによつて主宰せられて存立しようところの最高アートマンにほかならない。⁽³¹⁾

この点は三段論式の形式をもつてつぎのとほり示されるであらう。

一 樂・苦・痴の本質を有するものはすべて明らかに他のものによつて主宰せられてゐる。あたかも馬車等は御者によつて主宰せられるごとく。

二 マハット等の世界全体は樂・苦・痴の本質を有する。

三 それゆえにマハット等の世界全体は或る他のものによつて主宰せられなければならない。

而してこの他のもの、すなはち *triguṇa* 所成等と異なつたものがアートマン——プルシアなのである。⁽³²⁾

またつぎの理由によつてプルシアは存在するのである。いはく、

享受者があるから (*bhoktiḥavāt*) と。たとへば、甘い、酸い、塩からい、苦い、辛い、渋い等の味を有する食物をみて、これより食者——享受者 (*bhoktri*) が確認せられる、——そのもののためにこの食物があるところの食者——享受者あり、と。まさしく同様に、*vyakta*・*avyakta* をみてこれより最高アートマン——プルシアが確認せられる、——そのものによつてこの *vyakta*・*avyakta* が享受せられるところの享受者である最高アートマン——プルシアがあ

る、⁽³³⁾と。

享受者があるからといはれる場合には、同時に享受者の対象——

被享受者 (*bhogyā*) としての樂・苦が示唆せられてゐるのである。なぜならば、被享受者としての樂・苦は快 (*anukūṭa*) である、或は不快 (*pratikūṭa*) であると享受せらるべきもので、これは各個人によつて現実に享受——経験せられてゐるのである。それゆえに、樂・苦のほかは、樂・苦をば快・不快であると享受するところの或る他のものがなほ存在しなければならない。ところで、ブッデイ等の器官は樂・苦をば快・不快であると享受する主体ではない、といふのはブッデイ等は樂・苦を本質とするがゆえに、自己自身に作用するといふことはつまり自己矛盾であるから、それゆえに樂・苦等の本質を有しないで樂・苦をば快・不快と享受するものが存在しなければならない。このものがアートマン——プルシアなのである。⁽³⁴⁾

しかしながら、或る論師によれば、享受者があるからといふ言葉はつぎのやうに説明せられる。ブッデイ等の器官は、享受せられる (*bhogyā*)、すなはち、認識せられる (*driṣya*)。而してブッデイ等が認識せられるといふことは或る認識者 (*draṣṭi*, 認識主体) がなければ可能ではない。それゆえに、ブッデイ等のごとき認識せられる器官とは異なつた認識者が存在する。而してこの認識者がすなはちアートマン——プルシアである。このやうな見解にしたがへば、享受者があるからといふ言葉は「認識者の存在」 (*draṣṭitva*) が「認識せられるもの」 (*driṣya*) からして推論されるがゆえに、⁽³⁵⁾ といふことになる。而してブッデイ等の器官が認識せられるものであると

われわれが推論するのは、これらがプリタヒヴィー等のごとく樂等の本質を有するといふことからして明らかである。⁽³⁵⁾

またつぎの理由からしてプルシアは存在する。いはく、独存をめざす活動があるから (kaivalyārtha-pravṛttesca) である。

独存 (kaivalya) とは、「隔離の状態——隔離性」 (kevalasya bhāvah, kevala-bhāva) といふことで、解脱 (mokṣa, 絶対自由) を意味する。かのプラダハナーナの活動 (pravṛtti) なるものは、独存をめざす活動 (kaivalyārtha pravṛtitiḥ) であつて、つまり

「プルシア」自身の解脱のためである。⁽³⁶⁾ これによつてプルシアは存在すると推論せられるのである。世間の実相を觀するに、賢愚いづれにせよあらゆる人々は生死輪廻の苦海から解脱し不死の極樂を獲得することを願望してやまない。⁽³⁹⁾ 偉大なる諸哲学者の論書 (Sāstra) や天眼通の大聖者 (maharṣi) の活動はこのことを表明するものであつて、もしプルシアが存在しないならば、これはまったく無意味となるであらう。⁽³⁸⁾

而して独存とは「三苦の究極的止滅」 (atyantikaduhkhātṛaya-prasama) といふことである。⁽⁴¹⁾ 三苦の究極的止滅といふことはブッディ等の器官に於ては可能ではない。なぜならば、苦等の本質を有するこれらのものはその全く固有なる本質からいかにして分離せられるのであるか？ 決して分離せられないであらう。しかしながら、苦等の本質を有せずブッディ等の器官とは異なつたアートマン——プルシアの、苦からの分離 (vivyoga) といふことは実現せられうるのである。⁽⁴²⁾

それゆえに、独存をめざす活動が哲学論書および大聖者にあるといふ点からしても、ブッディ等の器官とは異なつたアートマン——プルシアが存在するといふことは明らかである。⁽⁴³⁾

註

(1) プルシアは古典的註釈に於ては一般にアートマンと同義に解釈せられる。これはウベニシヤッド、マナーバーラタの思想的伝統を継承したものであらうと考へられる (Vgl. Garbe, S. Ph., S. 27)。しかしながら、カーリカーに於ては曾て注意したやうに、アートマンをもつてプルシアをあらはすところは存しない、アートマンが原理としてプルシアに代つて用ひられてゐるところは存しない。したがつてプルシアをば直ちにアートマンと同義にみなすことはカーリカーのサーンキヤ体系に於けるプルシアの独自の意義を見失ふことになるのではないかと考へられる。ここでカーリカー著者自体の立場と註釈作者自体の立場との異同といふ点に留意すべきであらう。

(2) V. T., p. 62.

(3) M. V., p. 29.

(4) M. V., ib.

(5) M. V., ib.

(6) M. V., ib.

(7) M. V., ib. cf. Karika, 7; 8.

金七十論にいふ、我者微細、如自性、云何知有我 (卷上、十七a)。

(8) G. Bh., p. 13.

(9) 聚集為他故、異三德依故、食者独離故、五因立我有 (卷上、同上)。

プルシアの語源的解釈については佐保田博士の論考参照 (佐保田、プルシアの語義について——プルシア思想の展開、説林、第二卷第一一号、一九五〇年)。

(10) yataḥ saṅghātaśca parārthanā tasmāt hetoḥ (M. V., ib.).

- (11) M. V., ib.
- (12) M. V., ib.
- (13) G. Bh., ib.
- (14) M. V., pp. 29~30; G. Bh., ib.
- (15) M. V., p. 30; G. Bh., ib.
- (16) G. Bh., ib.; M. V., ib.
- (17) V. T., ib.
- (18) G. Bh., ib.; M. V., ib.

金七十論といふ、一聚集為他故者、……人我是実有、聚集為他故。我見世間、一切聚集、並是為他。譬如牀席等聚集、非為自用、必皆為人設、有他能受用、為此故聚集、屋等亦如是。大等亦如是、五大聚名身、是身非自為、決定知為他、他者即是我、故知我実有（卷上、十七 a b）。

- (19) V. T., pp. 62~63. さきの第一因・聚集為他故とつぎの第二因との連関を説明する点に注意。
- (20) プラダハーナを説明する因中有果 (saktarya) の論証に於ても闕説せられた論拠である。avyakta なるプラダハーナはあらゆる結果の根本原因でありしかもこのものには他のいかなる根本原因も存在しないところのいはば第一原理である。もしこのプラダハーナが存在しなからば無限後退が生ずるであらう (V. T., pp. 13, 47. cf. Karika, 3: 9.)。いまプルンシア原理の論証確立のために同様な論拠が提示せられる。
- (21) V. T., p. 63.
- (22) V. T., ib. 合理的推論に於ける「帰納的」飛躍 (leap) に闕説するゆゑのよひをききまひ。
- (23) V. T., ib.
- (24) V. T., ib.
- (25) V. T., pp. 63~64.

三 vyakta • avyakta • puruṣa の論証確立

なほ金七十論といふ、二異三徳故者、自性及変異、六種相似義、上米已説偈、三徳不相離、塵平等無知、能生本末似、我翻似不似。因此六異故、是故説我有（卷上、十七 b）。右の釈文は、カリーカー第十に於てプルンシアは triguṇa 非所成等の点で vyakta • avyakta と異なるといつたのを単に再説することである。この点、プルンシア、ザリッティも同様とみられる (G. Bh., ib.; M. V., ib.)。

- (26) adhiṣṭhāna (主宰) — adhiṣṭhātri (主宰者) ; M. V., ib. ; N. C., p. 18.
- (27) G. Bh., ib. ; M. V., ib.
- (28) M. V., ib.
- (29) M. V., ib.
- (30) 'puruṣadhiṣṭhitam pradhānam pravartate' iti (G. Bh., ib. ; M. V., ib.)
- (31) M. V., ib. ; V. T., p. 64.
金七十論といふ、三依故者、若人依此身、身則有作用、若無人依者、身則不能作、如六十科論中説、自性者人所依、故能生変異、是故知有我（卷上、同上）。
- (32) V. T., ib.
- (33) G. Bh., ib. ; M. V., ib.
- (34) V. T., pp. 64~65.
金七十論といふ、四食者、如世間中、見六味飲食、知有別能食。如是我大等所食、必知応有別能食者、是故知有我（卷上、同上）。
- (35) V. T., p. 65.
- (36) G. Bh., ib. ; M. V., ib.
- (37) M. V., ib.
- (38) M. V., ib. ; G. Bh., ib.
- (39) G. Bh., ib.
- (40) V. T., ib. ; cf. Karika, 6b.

- (41) V. T., *ib.* cf. *Karika*, 1; 51; 68.
(42) V. T., *ib.*
(43) V. T., *ib.*

金七十論にいふ、五独離故者、若唯有身、聖人所説、解脱方便、即無所用。如昔有仙人、往婆羅門衆所、説如是言、

一切富皮陀、一切飲須摩、
一切見兒面、願後成比丘、

若唯有身、何用是義。故知離身、別自有我。若無別我、唯有身者、則父母師尊、死後遺身、若燒沒等、如是供養、則應得罪、應無福德。以是義故、知有別我。復有聖言、

筋骨為繩柱、血肉為泥塗、
不淨無常苦、当我離此合、
汝捨法非法、虛実亦應捨、
捨有亦應捨、清淨独自存、

若無我者、独存義不存。因此聖言故、故知定有我(卷上、十七b十八ab)。右の釈文は大体金七十論独自のものであらうとみられる。ただし、プルシアの独自存在の論証のため聖言 *āpavacana* を依用する点に注意。 cf. *Karika*, 6b.

(2) *puruṣa* の多数といふこと

身体とは別異なるプルシアが存在するといふことはカーリカー第十七に於て五箇の理由をもつて論証せられた。プルシアはプラダハーナと同様に存在—実在であつて決して非存在—非実在ではない。ところで、プルシアはいかなる存在であるか? すべに *avyakta* なるプラダハーナは *vyakta* なるマハット等を生ずる唯一の根本原因として活動するといふことが明らかにせられたが、これに対して

プルシアは存在としていかなるものであるか?

プルシアに関するこのやうな問題はまづ、つぎのやうな問題として提起せられうるであらう。プルシアは一切身体 (*sarva-śarīra*) に於て唯一—同一 (*eka*)⁽¹⁾ であるか? 或は、個別的—身体 (*pratisarīra*, *pratikṣetra*) に対応して多数 (*bahu*, *aneka*, *bhinna*) として存在するか? この問題について諸論師の主張は互に相異してゐるのである。

或るヴェーダ論師はいふ、プルシアは一であつて、頸飾の宝石を支持する貫紐 (*sūtra*) のごとく一切身体に於て存在する、と。或はまたいふ、水月が多として河や池等に於てみられるごとく、一なるプルシアが多として顯現する、と。⁽³⁾

このやうな異論を顧慮しつつ、軌範師はプルシアは個別的身体に対応して多として存在するといふことを主張するのである。この点についてはカーリカー第十八が注目せらるべきである。カーリカー第十八にいふ、

*jananamaraṇākaraṇānāṁ pratīnyamād ayugapat
pravṛtṭeśca* —

puruṣabāhuvān siddham traiguṇyaviparyayāccaiva —

生と死と器官とは各別決定であるから、

活動は非同時的であるから、

tri-guṇa 所成は別異であるから、

プルシアは多数として存在することは明らかである。⁽⁴⁾

プルシアの多数性 (*puruṣa-bāhuvā*) といふことはなによつて

論証せられるか？ といふに答へていはく、生と死と器官とは各別決定であるから (Jananamarakaranamam pratinnyamat) と。

生 (Janana, janna) とは、プルシアと新たな聚合——肉身・内外器官・マナス・アハンカーラ・ブッディ等——との結合 (sam-bandha) である。しかし生といふことはプルシアの転変 (parinama) では決してない。といふのは、プルシアは非転変性 (aparinamitva) であるからである。(6) つぎに死 (marana) とは、取得せられた肉身等の廃棄 (parityaga) といふことである。(7) しかし死といふことはプルシア (アートマン) の滅亡 (vinaśa) では決してない。といふのはプルシアは不動 (kuṭa) 永遠—恒常 (nityatva) なるものであるからである。(8)

また器官 (karaṇa, 作具・根) に於ては、ブッディ・アハンカーラ等の十三種のものがいはれてある。(9)

ところでこれら生と死と器官とは各別決定である、すなはち各々別々に決定せられてある (pratyekaniamama) 各別に確定せられてるのである (vyavastha)。(10) 生の各別決定 (Janmaniyama) といふことは、世間に於て或るものは下層階級に生れ、或るものは中層階級に生れ、或るものは上層階級に生れるといふ事実によつて明らかである。このことは一切身体に於て同一のプルシアが存在するといふ仮定とは結びつかないのである。もしプルシアは同一であるとするならば、或るものが生ずるときすべてのものが生ずることとなるであらう。(12) 同一のプルシアが下層階級に生れしかも同時に上層階級に生れることとなるであらう。(13) このことは事実と反する。生は

各別に決定せられて、或るものは下層階級に生れ或るものは上層階級に生れる。それゆえに生の各別決定といふことによつてもプルシアは多数であるといはなければならぬ。(14)

死の各別決定 (maraniamama) といふことは世間に於て私の兄弟は死んだ、私の父は死んだといふ事実。また、生とともに各別に決定せられ、或るものは或るときに死し、その同じときに他のものは生れるといふ事実によつて明らかである。このことは一切身体に於て同一のプルシアが存在するといふことを示さないものである。もしプルシアは同一であるとするならば、或るものが死するときすべてのものが死することとなるであらう。(16) しかるにこのことは事実と反する。それゆえに死の各別決定といふことによつてもプルシアは多数であるといはなければならぬ。(17)

器官の各別決定 (karaniamama) といふことは、世間に於て聾・盲・啞・跛等は各別に決定せられ、また或るものは賢明で他のものは暗愚であることをいふ。(18) 一方に於て或る器官の破壊せられたものがあり、他方に於てその同じ器官は破壊せられてゐないといふのが世間の実情である。このことは一切身体に於て同一のプルシアが存在するといふことを否定するのである。もしプルシアが同一であるとするならば、或るものが盲目となるときすべてのものが盲目となり、或るものが狂気となるときすべてのものが狂気となるべきであらう。(20) しかるにこのことは事実と反する。それゆえに器官の各別決定といふことによつてもプルシアは多数であるといはなければならぬ。(21)

かくして、生と死と器官とは各別決定であるからプルシアは唯一でなくて多数であるといふことは明らかにせられた。したがってプルシアは同一であるにかかはらず肉身の諸部分―諸規定の別異なることによつて各別決定ありといふことは正しくない。なぜならば、もしさうであるとすれば生死等の各別決定は手や乳房のごとき諸部分の各別決定によつて成立しなければならぬであらう。しかるにこのことは事実と反する。事実上、一人の若い婦人はその片手が破壊せられても死することはなく、乳房のごとき肉身の大きな部分が增長しても新たに生ずるといふことはないのである⁽²⁷⁾。

またつぎの理由からしてプルシアの多数といふことが論証せられる。いはく、活動は非同時的であるから (ayugapat pravittesca) と。

非同時的 (ayugapat) とは一時的 (ekakalam) でないといふことである⁽²⁸⁾。活動 (pravitti) すなはち努力 (prayatna, 勤勇) の相ある活らきが内部器官 (antahkarana) によるとしても、それはプルシアに帰属せられる。したがって、プルシアが或る身体に於て努力してゐる場合、このプルシアは一切身体に於て唯一であるといふ前提のもとに、いたるところに於て努力してゐることとなり、その結果、一切身体を同時に活動せしめることとなるであらう。しかしながら、プルシアの多数性 (manatva) といふ前提に於てこの過失は除去せられるのである⁽²⁴⁾。

世間に於ては、善法 (dharma) 等の行動は同時的―一時的に生ずるといふことは見られない。或るものは善法をもつて忙しく、或

るものは非法 (adharma) をもつて忙しく、また或るものは離欲 (vairagya) を、或るものは真智 (jnana) を習得するに忙しい⁽²⁵⁾。このやうに活動の非同時的なることによつてもプルシアは多数であるといはなければならぬ⁽²⁶⁾。

またつぎの理由からしてもプルシアの多数性が論証せられる。いはく、triguṇa 所成は別異であるから (traiguṇyaviparyaya-caiva) と。

traiguṇya とは triguṇa 所成、すなはち「三種の徳性」(trayo guṇāḥ) 所成といふことである⁽²⁸⁾。別異 (viparyaya) とは、別様 (anyathabhava) といふことである⁽²⁹⁾。世間に於て triguṇa 所成は別異である。たとへば同じバラモン (brāhmaṇa) の両親より生れた三人の梵行者 (brahmacarin) のうち、一人は sattva 性で賢く清く、楽しくしてゐる。他の一人はこれに対して rajas 性であり、馬鹿で苦勞性である。さらに第三の一人は tamas 性であり、闇痴で懷疑性である⁽³⁰⁾。このことはプルシアが多数であるといふことを示すものである。もしプルシアが多数でなくて唯一であるならば、一人が sattva 性もしくは tamas 性をもつて生れたとき一切人が同様に生ずることであらう⁽³¹⁾。しかるにこのことは事実と反する。世間に於て或るものは神々のごとく sattva に富み、或るものは rajas に富み、また或るものは tamas に富みて千差万別、三世間が種々に別様異態であるといふことは疑ふ余地がない⁽³²⁾。このことはもしプルシアが一であるとすれば可能ではない⁽³³⁾。それゆゑに、triguṇa 所成の別異であるといふことによつてもプルシアは多数であるといはな

ければならない。⁽³⁴⁾

プルシアはいかなる存在—実在であるか？ については、以上に於て説明せられた。プルシアは一切身体に於て共通の唯一なる存在ではなくて、個別的の身体に対応して多なる存在である。ところで、ここに、ちぎのカーリカーに於て論究せられた事項、——プルシアは *avyakta* なるブラダハーナと同様に一であるといふ結論との連間が問題となるであらう。プルシアは多なる存在であるといふことと、プルシアは一なる存在であるといふことは、同時に同処に於て成立することはできないからである。たしかにカーリカー第十本文について解釈すればプルシアは一なる存在であるといふことは必然的に帰結せられ、またプルシアは多なる存在であるといふことはカーリカー第十八本文に於て明らかである。したがつて、プルシアは一であつて多ではないとか、或はプルシアは多であつて一ではないとかするならば、カーリカーに於けるプルシアは自己矛盾的存在であるといふことになるであらう。

ここにはカーリカー第十八本文に即してまづちぎの点を考慮したい。プルシアは多であるといふことは個別的の身体に対応してその存在根拠として論証確立せられたものであつた。⁽³⁵⁾ したがつてプルシアは個別的の身体に存在根拠たるかぎりに於てはどこまでも多であつて一ではありえない。しかしながら、プルシアは *vyakta*・*avyakta* と異なり原因でもなく結果でもない。プルシアは原因存在ないし結果存在を超えてゐる (*Kaṭika*, 3)。それゆゑに、プルシアは原因

三、*vyakta*・*avyakta*・*puruṣa* の論証確立

のごとく一ではないと同時に結果のごとく多でもない、一でもなく多でもないといはなければならない。したがつて、プルシアは多であるといつても *vyakta* が多であるのとは明らかに異なるのである。この意味に於てプルシアは存在として多なる *vyakta* と異なる *avyakta* に相似して一であるともいはれうるであらう。しかしプルシアは *avyakta* なる唯一の根本原因とは異なる。したがつて、プルシアは一であるといつても唯一なる *avyakta* とは明らかに異なるのである。それゆゑに、プルシアは一であり多であるといふことは原因—結果を超えた意味に於て論究されなければならない。原因—結果を超えた意味に於てプルシアは一でありしかも多である。しからば原因—結果を超えるとはいかなることであるか？ この問題はちぎのカーリカー第十九に於て関説論究せられるであらう。

ただしカーリカー第十八本文に即するかぎり、プルシアは個別的の身体に対応してその存在根拠をなすところの多なる存在—実在として論証確立せられてゐる。このことは、現実世界の個別的な人間存在——*vyakta*——をめぐる主体性の問題が現実世界の個別的な存在一般——*bhedāḥ*——の客体的統一根拠としての唯一なる根本原因・*avyakta* をもつて充分につくされえないといふことを示すものではなからうか？ 現実世界の個別的人間存在は文字とほり多なる主体的存在である。したがつて、その究極的存在根拠は単に唯一なるものをもつて撰取されることはできない。もし撰取されるとするならば、ここに当然、唯一なるものよりの多の生成といふことが問題となる。唯一なるものより多はいかにして生成するか？ もし多の

生成が唯一なるものより全体として可能であるとみなされるならば、個別的人間存在の多なる主体性は唯一なるものに摂尽解消されてしまふであらう。現実世界の個別的人間存在は個別的存在一般に属するかぎり客体的統一根拠としての唯一なる根本原因・avyaktaに基盤をもつ、しかしそれと同時に、多なる主体的存在たるかぎりに於て多なる存在・プルシアにその存在根拠をもつといふべきではなからうか？

しかしながら、プルシアの本質はさきにふれたやうに原因—結果を超えるところに存するのであるから、単に合理的推論の立場より一・多をもつてつくしうるといふことはできない。⁽⁹⁸⁾

註

- (1) G. Bh., p. 13; M. V., p. 31; V. T., p. 65.
 - (2) G. Bh., ib.; M. V., ib.; V. T., ib.
 - (3) M. V., ib.
- 金七十論にいふ、外曰、我者何相、多身共一我、身身各一我。若言云何如此疑、諸師執相違故。有説、一我者、遍滿一切身、如貫珠繩、珠多繩一、亦如毗紐天、一万六千妃、一時同欲樂、一我亦如是、能遍滿一切身。復有余師説、身身各有我、是故我生疑(卷上、十八b)。
- (4) 生死根別故、作事不共故、三德別異故、各我義成立(金七十論、卷上、同上)。
 - (5) V. T., p. 66.
 - (6) V. T., ib.
 - (7) V. T., ib.
 - (8) V. T., ib.
 - (9) V. T., ib.; M. V., pp. 31~32.
 - (10) G. Bh., ib.; V. T., ib. 傍点筆者。

- (11) M. V., p. 31.
 - (12) G. Bh., ib.; M. V., ib.; V. T., ib.
 - (13) M. V., ib.
 - (14) M. V., ib.
- 金七十論にいふ、生死根別故者、若我是一、一人生時、則一切皆生、処処女人、悉俱有胎、亦应有正生、亦应有童男、亦应有童女、如是各各異、不俱共一時、是故知我多(卷上、十八b十九a)。
- (15) M. V., ib.
 - (16) G. Bh., ib.; M. V., ib.; V. T., ib.
 - (17) M. V., ib.
- 金七十論にいふ、復次我一者、若一人死時、一切人皆死。以無是義故、故知我不一(卷上、十九a)。
- (18) M. V., ib.
 - (19) M. V., ib.
 - (20) V. T., ib.
 - (21) M. V., p. 32.
- 復次諸根異故、若人一者、一人變時、一切悉應變、盲及暗啞、諸疾病等、並皆一時無。如是義故、是故知我多(卷上、同上)。
- (22) V. T., ib.
 - (23) G. Bh., ib.
 - (24) V. T., p. 67.
 - (25) G. Bh., pp. 13~14.
 - (26) G. Bh., p. 14.
- なほ「活動は非同時的であるから」といふカーリカー本文に対する釈文はヴリッティに於ては存しない。この点金七十論も同様である。このことはいかなる理由にもとづくであらうか？ 単なる脱落としては不可解でなからうか？
- (27) カーリカー本文のうち、evaなる言葉はおきかへられて siddham

の直後に考へられるべきである。——siddham eva (全く確証せられ
る) V. T. ib.

(28) cf. V. T., ib. ; Karika, 14 a.

(29) V. T., ib.

Deussen は viparyaya を対立の意味に解し、カーリカー第十一に
於て平等 (共通) であるといはれた *triguṇa* 所成なる *vyakta*・*avy-*
akta に対立する意味であるといふ (Deussen, A. G. d. Ph., S. 432)。

(30) M. V., ib. ; G. Bh., ib.

(31) M. V., ib.

(32) V. T., ib.

(33) V. T., ib.

(34) M. V., ib.

金七十論にいふ、復次三徳別異故、若人一者、三徳応無異。如一婆

羅門、生於三子、一聰明欽楽、二可畏困苦、三闇黒愚癡。若人一者、
一人喜楽、一切同喜楽、苦癡亦如是。汝説貫珠、及毗紐譬、故我一者、
是義不然。是故因五義、則知我有多 (卷上、同上)。傍点筆者。

(35) この点はウパニシヤッドに於ける *jivatman* (個我) の伝統を継承
したものとひうるであらうか？

(36) プルシアの多数といふことに連関してカーリカーの構成についての
異説がある。——現存のカーリカーをみると、唯一なるプルシア——智
jñā を本質とするもの、これはカーリカー第十、第十一にもとづく——
と多なるプルシア——これは繫縛された (*baddha*) もの、カーリカー第
十七、第十八参照——との二種のプルシアが説かれてゐると考へられ
るから、唯一なるプルシアについてのべる一偈が、カーリカー第十六
と第十七との間に元来存在したものが失はれたのであらう。Dr. U.
Mishra によつてこのやうな見解の論考が発表されてゐるが、その基
礎にヴェーダーンタの見解を交へて居り、にはかに賛同し難い。智を
本質とするプルシアならば、如上のわれわれの所論によつても、現存

三、*vyakta*・*avyakta*・*puruṣa* の論証確立

カーリカーに充分説かれてゐるといふことは明らかであらう。 (Dr.
U. *Mishra*, A Missing Karika of the Sankhya-Saptati, Bharatiya
Vidyā, Vol. XIII, 1952, pp. 146ff.)

その重要なことは、プルシアは智を本質とするといふこと (cf. *Ka-*
rika, 2f.) と同時に、プルシアの本質である智はなにを本質とするか
と云ふことであらう。プルシアの智の本質如何といふ問題に対しては、
ウパニシヤッド、ヴェーダーンタ的立場からの説明以前に於てまづ、
つぎのカーリカー第十九は看過せられない。このカーリカー本文に即
してプルシアの特性を説明するならばそこにおのづからプルシアの智
の本質は開示せられるであらう。

(c) *puruṣa* の特性

プルシアは総じて多なる存在—実在であるといふことはカーリカ
—第十八に於て説明せられた。しからばプルシアは具体的にいかな
る特性 (*dharma*, 法) を有するか？ このことがつぎの問題とせら
るべきであらう。なぜならば、多なる存在であるプルシアの特性を
明らかにするといふことは、プラダハナとプルシアとの分別的認
識——解脱の正因としての真分別智 (*vivekañāna*, *vijñāna*) の
獲得に役立つからである。プルシアの特性についてはカーリカー第
十九が注目せらるべきである。カーリカー第十九にいふ、

tasmācca viparyāsāt siddham sakṣitvamasya puruṣaya —
kaivalyam madhyasthayan draṣṭitvam akartṛibhāvaśca —
而してかの「翻対」よりして、プルシアの

現証といふことが成立する。
また、独存、中直であること、

見者、非作者であることが明らかとなる。⁽¹⁾

右のカーリカー第十九はプルシアの五種の特性を確証するものである。ただし、本カーリカーは主としてプルシアは非作者 (akatri) であることを確証するものであるといふ見解が、ガウダパーダ・バールシアをはじめ古典的註釈に於て共通にみられる。

たとへばマータラ・ヴリッテイに於ては本カーリカーを註釈するに先立つてまづつぎの解説を与へる。——ここに問題がある。プルシアは作者 (katri) であるか？ 或は非作者であるか？ この点に關して諸論師の主張は相異してゐる。世間ではプルシアは歩いたり、走つたり、止つたり、悲しんだりする。それゆゑプルシアによつて所作 (krita) があるといはれる。同じくヴェーダ論師も主張する。ヴィンシェーシカ論師は作者といふ考を主張する。ここに疑問が生ずるのである。軌範師はこれに答へていふ、プルシアは非作者である、と。云々。⁽²⁾

このやうな註釈はつぎのカーリカー本文との連関を考慮する場合に於て或は然るべくも、本カーリカーは単にプルシアの作者性を問題とするのではないといふことに注意しなければならぬ。⁽³⁾

さて、而してかの翻対よりして (tasmacca) といふ中の而して (ca) といふ言葉は、さきのカーリカー第十八に於て述べられたプルシアの特性、すなはち多数性 (bahutva) とともに他の特性を列挙しようとする趣意である。本カーリカーに於て、「かの〔翻対〕よりして」(tasmat) ではなくて「この〔翻対〕よりして」(asmat) といはれたとすれば、ひとはこのことばを直接に先行せる言葉——

カーリカー第十八に於ける、「triguṇa 所成は別異であるから」(aiguṇyaviparyayat) に關係させなければならぬであらう。したがつて、このやうな理解を拒否せんがために「かの〔翻対〕よりして」といふ言葉がおかれてゐるのである。なぜならば、直接に前に言及せられたことはその近接性のゆゑに、この (idam) といふ代名詞の対象であるが、遠方に隔離せるものは、かの (tat) といふ代名詞の対象なのである。⁽⁴⁾

したがつて、本カーリカーは遠方に隔離せるカーリカー第十一の言葉、——triguṇa 所成、不相離云々 (triguṇam aviveki...) に關係する。すなはち「かの翻対よりして」といふのは、triguṇa 所成、不相離等に翻対することを意味するのである。⁽⁵⁾

この点しかし、バールシアでは、かの (tat) といふ言葉をもつて直前のカーリカー第十八の「triguṇa 所成は別異であるから」(triguṇyaviparyayat) を指示すると解釈してゐるやうにみられる。一方、Wilson はカーリカー第十四に於て示唆せられた比較を指示するとみる。がこれは賛同しがたい。また Deussen はカーリカー第十八に連関して独自の解釈をなし、「triguṇa 所成に翻するより」といふ理由によつて直接に、ここにいふプルシアの五種の特性が成立するといふ。⁽⁶⁾ いづれにしても、本カーリカー冒頭の文句はカーリカー第十一に連関して triguṇa 所成云々に翻対することを意味するとみるべきであらう。

かの triguṇa 所成、不相離等に翻対するとは、プルシアが triguṇa 非所成であり (atriguṇatva, nirguṇa) また相離であり

(vivekīva) 非対象であり (aviśayatva) 非平等であり (asam-anya, asadharaṇatva) 智であり (cetanaṭva) 非能生であると
いふこと (aprasavadharmitva) を意味する。⁽⁷⁾

プルシヤが智であり非対象であるといふことは、プルシヤの現証
といふこと (saksitva) および見者 (draṣṭri) といふことを示すの
である。なぜならば、智なるものは無智と異なつて非対象、見者と
いふことを意味する。而して現証といふことは現証者 (saksin) の
本質をなし対象をば証見するものである。⁽⁸⁾ およそ或るひとに対象が
示されるところの、そのものが現証者である。あたかも世間の訴訟
事件に於て原告と被告とは訴訟の対象を証人に示す、かくのごと
くプラクリテイ (プラダハーナ) もまた自己の活動をば対象として
プルシヤに示す。したがつてプルシヤは現証者である。⁽⁹⁾ これに反し
て無智であり対象であるものは或る対象を示されない。かくしてプ
ルシヤは智であり非対象であるから現証者であるといはなければな
らない。⁽¹⁰⁾

現証者・プルシヤの現証といふことは *triguṇa* 所成——とくに
作者性といふものに翻する。それは活動することなく、活動をやめ
ることもないのである。⁽¹¹⁾

而してプルシヤは *triguṇa* 非所成——楽・苦・痴から解放せら
れて自由であるから独存 (*kaivalya*) である。⁽¹²⁾ 独存とは、⁽¹³⁾
(*kevalabhava*) 独異と云ふこと (*kevalyam anyatvam*)、⁽¹⁴⁾
triguṇa より分離し別異なることを意味する。これはつまり三苦の究極的止
滅を意味するのである。⁽¹⁵⁾

三、 *vyakta*・*avyakta*・*puruṣa* の論証確立

また同じ理由、*triguṇa* 非所成からプルシヤは中直 (*madhyasth-ya*) である。あたかも行乞者 (*parivrajaka*) のごとく、プルシヤ
には何ものによつてなされるべきことも存しない。⁽¹⁶⁾ 或は樂を享受し
つつ樂に於て快適となり、或は苦を享受しつつ苦に於て憎悪するも
のは中直ではないが、プルシヤはこれらより解放せられて自由であ
るから中直と名づけられる。⁽¹⁷⁾ 中直といふことは無關心 (*udāsina*)
といふことである。⁽¹⁸⁾

而してプルシヤは相離であり非能生であるから、非作者 (*akartri*)
である。⁽¹⁹⁾ 不相離であり能生である *triguṇa* 所成は作者 (*kartri*) と
作業 (*karmaṇ*) との関係をもつて活動するが、プルシヤは作者と作
業との関係をはなれて本来活動に無関係である。⁽²⁰⁾

ところでプルシヤが非作者であるならば、プルシヤはどうして
triguṇa 所成の活動にかかはるのであるか? ⁽²¹⁾ といふのは、あた
かも行乞者が他の論争者たちの論争を調停して、汝は善をなした、
汝は不善をなしたといふごとく、⁽²²⁾ プルシヤは *triguṇa* 所成の活動
にかかはると考へられる。これについてはつぎのやうに解答せら
れよう。およそ作者には二種のものが存する。作者とその命令者
(*prayoktri*) と。⁽²³⁾ *triguṇa* 非所成、中直なるプルシヤには作者性
(*kartitva*) が拒否せられるのである。⁽²⁴⁾

以上、プルシヤは現証、独存、中直、見者、非作者を特性とする
ことが明らかにせられた。これら五種の特性はさきにふれたやうに、
triguṇa 所成に翻対することより必然的に帰結せられるものであつ

て、このことはとくに注目せらるべき点であらう。カーリカー第十四によつて、*triguna* 所成ならば不相離、対象、平等、無智、能生であり、これに翻して *triguna* 非所成ならば相離、非対象、非平等、智、非能生であつた。ところでプルシヤは *triguna* 所成の翻対——*triguna* 非所成であるから、当然に相離、非対象、非平等、智、能生を特性とする。ゆえにカーリカー第十九にいふ現証、独存、中直、見者、非作者なる特性は、相離、非対象、非平等、智、非能生なる特性と対応連関をもつべきであるが、しからば具体的にいかなる対応連関をもつのであるか？ *Deussen* によれば、非対象は現証、相離は独存、非平等は中直、智は見者、非能生は非作者に対応連関するといふ⁽²⁷⁾。この点はさきの古註釈に於ける見解と明らかに異なつてゐる。さきの古註釈に於ける見解は *Deussen* の見解ほど論理的に整理せられてゐない観を与へる。上記のごとくカーリカー第十四によれば、*triguna* 非所性よりして相離等五種の特性が必然的に帰結せられるのであるから、相離等五種の特性は *triguna* 非所成を根拠とする。したがつて、カーリカー第十九に於ける、*triguna* 非所成等による現証、独存、中直、見者、非作者なる五種の特性は、直ちに相離等五種の特性に対応連関すべきことは明らかである。このやうに考へると、*Deussen* の見解の方が古註のそれよりも一やう妥当的といへるであらう。ただし、現証等五種の各特性は相離等五種の特性のいづれに対応連関すべきであるかといふことは種々解釈の余地の存するところであらう。

相離等五種の特性のうち、積極的特性としては相離、智が、消極

的特性としては非対象、非平等、非能生があげられる。これに対して現証等五種の特性のうち、積極的特性としては、現証、独存、中直、見者が、消極的特性としては非作者があげられる。依つて両者の側の積極的消極的両特性をそれぞれ対応連関せしめてみるに、これについても種々解釈の余地があり、最妥当な解釈は得られないやうである。けれども一応妥当的とみとめられる解釈を示すならば、相離等五種の特性のうち、積極的特性である相離、智はそれぞれ開示せられて独存—中直、および現証—見者となり、消極的特性である非対象、非平等、非能生は要約せられて非作者となつたといひうるであらうか？

註

- (1) 翻性変異故、我証義成立、独存及中直、見者非作者(金七十論、卷上、十九b)。
- (2) *M. V. p. 32*. 金七十論もほほ同様の説明(卷上、十九a b)。
- (3) もつとも、さきのカーリカー第二十との連関に於てプルシヤは非作者であるといふことは一つの重要な点といふことができよう。
- (4) *V. T., p. 67*.
- (5) *V. T., pp. 67~68*.
- (6) *G. Br., p. 14*; *H. H. Wilson, The Saikhya Kārikā by Iśvara Krishna, 1887, p. 98*; *Deussen, A. G. d. Ph., S. 432~433*.
- (7) *V. T., p. 68*. 傍点筆者。
- (8) *V. T., ib.*; *Vgl. Vijnānabhikṣu, On Sūtra, 1, 161*.
- (9) *V. T., ib.*
- (10) *V. T., ib.*

(11) G. Bh., ib. ; M. V., ib. note : *saksi na pravartate nāpi nīvartate.*

金七十論では、プルシアの特性はカーリカー本文にしたがつて、逐次釈文せられる。パーシア、グリッティもこの点同様。ただしこの間多少の異説がみられる。金七十論にいふ、翻性変異故者、前両偈中説、我者異自性、亦殊於変異、翻異二相故、与両不同故。三徳是能作、異此三徳故、是故非作者。外曰、若非作者、用此何為。答曰、為立証義故、我証義成立、我是知者故、余法不如是(卷上、同上)。またいふ、異性変異故、是故我有知、故名為見者。以是事故、故説見者非作者(卷上、二十a)。

(12) V. T., ib.

(13) G. Bh., ib. ; M. V., p. 33.

(14) G. Bh., ib.

(15) G. Bh., ib. ; M. V., ib.

(16) V. T., ib. ; *Kārika*, 17b.

金七十論にいふ、独存者、若「我」異性及変異、清淨故独存(卷上、十九b)。ただし右の釈文の中、「我」の字は三本にみえ、鮮本にない。

(17) G. Bh., ib.

(18) M. V., ib.

(19) V. T., ib.

(20) V. T., ib. ; *Kārika*, 20 b.

金七十論にいふ、中直者、与三徳異故、三徳伸縮不同故、是故為中直。譬如一道人、独住於一所、不隨他去來、唯見他來去。如是三徳者、能伸縮生死、唯有一我人、能見如是事、是故為中直(卷上、十九b、二十a)。

四、結 論

(21) V. T., ib.

(22) G. Bh., ib. 註11参照。

(23) M. V., ib.

(24) M. V., ib.

(25) M. V., ib.

(26) M. V., ib.

プルシアの非作者性(*akartitva*)といふことは金七十論では見者に連関して説かれる。註11参照。

(27) Deussen, A. G. d. Ph., S. 433.

四 結 論

さこ以上、われわれは主としてサンキヤ・カーリカー第四ないし第十九に於て、*vyakta* 等三種の根本原理がいかに意趣せられ論証確立せられてゐるかについて考察した。

vyakta 等三種の根本原理がはじめてあらはれるのはカーリカー第二に於てである。カーリカー第二に於て三種の根本原理は独自の基本構想——批判主義——にもとづいて、サンキヤ体系の基本的骨格として標示せられた。ここに体系全体に対する展望が用意せられたとみることができらう。しかしながら、この体系全体に対する展望はいまだ体系全体の理解、——苦の完全止滅、解脱を意味するのではない。それゆゑ体系全体の理解のためにまづ体系の綱要が体系全体の標識として開示されなければならない。この体系の綱

要はカーリカー第三に於て三種の根本原理をば定義することによつて、四種の基本命題——四種の対象と特相——をもつて開示せられた。それは理解力を有するあらゆるもの——学者・非学者——が直ちに趣入しうるやうに簡潔明瞭なる論理的連関をもつて構成せられてゐる。ここに体系全体の基本構成——設計要図が提示せられたとみることができるであらう。究極目的たる解脱の正因としての体系全体の理解といふことはこれによつてその方向を全体として誤ることとはないであらう。しかしながら、体系全体を構成する具体的組織——これに於て体系全体の理解は全からしめられるであらう——は、いまだ開示されるにいたつてゐない。かくして体系全体の理解のために、体系全体を構成する具体的組織が独自の論理的基盤にもとづいて逐次説明せられることとなる。

カーリカー第四——第六はこの論理的基盤を準備すべく与へられたものである。カーリカー第四に於て、三種の根本原理を認識対象として確立するための方法——論理として *drishta*・*anumana*・*apta-vacana* なる三種の *pramaṇa* が要請されるべき所以が明らかにせられ、カーリカー第五に於て、*drishta* 等三種の *pramaṇa* がいかなるものであるか？ 三種の *pramaṇa* がそれぞれ定義限定せられ、カーリカー第六に於て、三種の *pramaṇa* によつていかなる認識対象が確立せられるかが明らかにせられた。ここに三種の根本原理を認識対象として確立するための独自の論理的基盤が準備せられたわけであつて、この論理的基盤の上に三種の根本原理が認識対象として確立せられるのである。

ところで三種の根本原理が認識対象として確立せられるためには、三種の根本原理のうちいづれを先とし手がかりとするか？ が決定されなければならない。この問題は認識根拠の問題であるといへよう。カーリカーに於ては、*vyakta* ⁽¹⁾ をは手がかりとし認識根拠として以て他の二種の根本原理を確立しようとするのである。これは、*vyakta* が三種の *pramaṇa* のうちの最初——最普遍妥当的——なる *drishta* によつて確立せられる点からして当然のところであらう。*drishta* によつて経験的に認識せられるもののみが存在——実在であり、*drishta* によつて経験的に認識されなければ存在——実在ではないともいはれるが、しかし単に *drishta* ⁽²⁾ のみによつて爾かく断定せられてはならない (*Karika*, 7)。*anumana* によつて、とくに *sam-anyato drisṭam* なる *anumana* によつて認識せられ存在——実在であると断定せらるべきものがあるからである。*avyakta* ⁽³⁾ なるプラダハ ⁽⁴⁾ ナはまさしくかくのごときものであつて、微細なるがゆえに *drishta* によつて経験的に認識されぬにすぎず決して非存在ではない。*avyakta* なるプラダハ ⁽⁵⁾ ナの存在は *vyakta* なるマハット等を手がかりとして認識確立せられるのである。この場合、*avyakta* なるプラダハ ⁽⁵⁾ ナと *vyakta* なるマハット等とは根本原因とその結果といふ、不似相似——不一不異なる因果関係を有する (*Karika*, 8)。しからばプラダハ ⁽⁵⁾ ナはいかなる種類の原因であるか？ といふに、プラダハ ⁽⁵⁾ ナは結果がそれに於て存在——実在であるところの原因なのである。このことは五つの根拠をもつて論証せられる。プラダハ ⁽⁵⁾ ナは決して結果がそれに於て非存在——非実在であるところの原因

ではない。もしやうであるとするれば、原因と結果との関係はいかにして確立せられるか。(Karika, 9)

このやうにして vyakta から avyakta の存在、および avyakta と vyakta との関係が独自の因果観——同一律にもとづいて説示せられる。原因・avyakta は結果・vyakta と本質上同一とみなされるべきものであるが、しかし全体としては不似にして相似、不一にして不異なる関係にある。しからば不似なる関係とはいかなるものであるか?、といふに、これには九種のものがある。vyakta は hetumat (有因)・anilya (無常)等九種の特性を有するが avyakta はこれに翻する、すなはち vyakta のもつ九種の特性に翻する特性を有するのじある (Karika, 10)。この点、avyakta と vyakta とは不一であるといひうるであらう。しかし、avyakta と vyakta とはこのやうに不似——不一の関係にあると同時に相似の関係にある。相似の関係とはいかなるものであるか?、といふに、これには六種のものがある。vyakta は triguna (三徳)所成・avivekin (不相離)等六種の特性を有するが avyakta もこれと同様、triguna 所成・avivekin 等六種の特性を有するのじある (Karika, 11)。この点、avyakta と vyakta とは不異であるといひうるであらう。

しからば triguna 所成といはれた、その triguna とはさうした何であるか?、といふに、triguna とは sattva・rajas・tamas なる三種の guna のことであるが、この三種の guna はそれぞれ順次に喜・憂・闇を本質となし、順次に照・造・縛に役立ち、交互に伏し依り生じ變ふことを機能とする (Karika, 12)。而して sattva

は軽光なるもの、rajas は持動なるもの、tamas は重覆なるものあり、しかも三種の guna は一つの特定目的——プルシアの独存——をめざして造作——活動するものじある (Karika, 13)。

このやうに triguna とは何であるか? の問題が解明せられる。しかしながら、triguna 所成といふは vyakta・avyakta 両原理の相似——不異を意味する avivekin 等五種の特性は何によつて確立せられるか?、といふに avivekin 等五種の特性は triguna 所成によつて確立せられる、なぜならばその翻対が存在しないからである。而して結果は本質上原因の guna を有するから、avyakta もまた vyakta と同様であることが明かされる (Karika, 14)。

このやうに triguna を中心として vyakta・avyakta 両原理の基本組織——構造連関が開示せられる。而して個々の存在は制限せられるから等、五つの根拠により結果・vyakta を手がかりとして原因・avyakta の存在を総括的に論証確立したのじある (Karika, 15)。原因・avyakta の活動によつて総括的に説示する、唯一なる原因・avyakta より多なる結果・vyakta はいかにして生ずるか?、といふに avyakta は triguna として、聚合の結果として顕現するのであり、また転変によつて、それぞれの guna の依拠の相異によつて多なる結果・vyakta を生ずるのである (Karika, 16)。

以上の摘要に於て、vyakta・avyakta 両原理がいかに意趣せられ論証確立せられてゐるかを具体的に知ることができようであらう。vyakta・avyakta 両原理はのちのカーリカーに於ての転変説の展開に際して不可欠の役割を担当することとなる。転変説は要するに

avyakta——プラダハーナより vyakta——マハット等二十三原理の生成展開といふことを説くものにはかならないからである。

しかも以上の摘要に連関しつつプルシア原理が論証確立せられてゐるのである。このことはとくに注目せらるべき点であらう。なほ vyakta・avyakta は hetumat・anitya 等九種に於て不似であり triguṇa 所成・avivekin 等六種に於て相似であると説かれたが、プルシアはこの相似不似に翻する特性を有する。すなはち hetumat・anitya 等九種に翻して anetumat・nitya 等であり、triguṇa 所成・avivekin 等六種に翻して triguṇa 非所成・vivekin 等である (Karika, 10; 11)。実にこの点に連関してプルシアの存在が論証せられるのである。プルシアは微細なるがゆえに drisṭa によつて直接把握されることはできないけれども、つぎの五つの根拠をもつて存在—実在するものであることは明らかである。聚集は他のために存在するから、triguṇa 所成の翻対があるから、主宰者があるから、享受者があるから、独存をめざす活動があるから (Karika, 17)。これらの根拠は triguṇa 所成なる avyakta—vyakta の活動に連関して成立し、プルシアの本質が triguṇa 非所成—atriguṇatva に存するといふことを意味するものである。プルシアは triguṇa 所成でなく、triguṇa 所成に翻する triguṇa 非所成を本質とする。プルシアは triguṇa 非所成を本質とするといふことはしかし、プルシアの本質を消極的否定的に示すにすぎない。プルシアの本質を積極的肯定的に示すものはなんであるか？といふにそれは cetana—jñā (智) である。 (Karika, 2; 11; 20; 55ff.) プルシアは cetana—jñā を本質とす

る智者である。(15) これに対して vyakta・avyakta は cetana—jñā を有たない。すなはち無智者である。(16) 総じて triguṇa 所成なる vyakta・avyakta は無智の作者—活動者であり、cetana—jñā 所成なるプルシアはこれに対して無作の智者—認識者である。プルシアは決して造作—活動するといふことはない。この点はまたプルシアの五種の特性——saksitva (現証)・kaivalya (独存)・madhyasthya (中直)・drasṭitva (見者)・akartṛbhava (非作者) なる特性として開示せられる (Karika, 19)。而してつらに注目せらるべきことはプルシアが多であるといふことである。プルシアは唯一でなく多数として存在するのである。なぜか？といへば、これにはつぎの五つの根拠がある。生と死と器官との各別決定なること、活動の非同時的なること、triguṇa 所成の別異なること、これらの根拠をもつてプルシアは多数として存在することは明らかである。プルシアは決して唯一ではない (Karika, 18)。

以上の摘要に於てプルシア原理が vyakta・avyakta 両原理を手がかりとしてついに意趣せられ論証確立せられてゐるかを具体的に知ることができらるであらう。プルシア原理は vyakta・avyakta 両原理とともに、のちのカーリカーに於ける転変説の展開に際して不可缺の役割を担当することとなる。転変、すなはち avyakta——プラダハーナより vyakta——マハット等二十三原理の生成展開といふことは、実に avyakta——プラダハーナと jñā——プルシアとの結合 (samyoga) を契機としてはじまるのである。転変の秘密は実に avyakta——プラダハーナと jñā——プルシアとの結合に

存する。ゆえにカーリカーでは、転変説の展開に際してまづこの結合といふことを説示する⁽²⁰⁾。而してプルシアは転変説の展開につづく解脱説の展開に際して vyakta・avyakta ともに不可缺の役割を担当することとなる。解脱すなはち結合の翻対なる独存といふことは転変がなければ実現せられえない、どこまでも転変を前提とするところの必然的帰結を意味するのである⁽²¹⁾。いかなる転変からしていかなる解脱—独存が実現せられるか？カーリカーに於ける解脱説は要するにこの課題の解明を目的とする。

かくして、vyakta・avyakta およびプルシアなる三種の根本原理は転変説・解脱説の全体をおおふものであり、vyakta・avyakta およびプルシアなる三種の根本原理の論証確立といふことは全体として転変説・解脱説の展開を基礎づけ準備するものであることが明らかとなつたであらう。而してカーリカーのサンキヤ哲学体系は vyakta 等三種の根本原理を枢軸として成立する転変説・解脱説のほかには存しないのであるから、vyakta 等三種の根本原理の論証確立といふことは全体としてカーリカーのサンキヤ哲学体系を基礎づけ準備するところのものにはかならない⁽²²⁾。したがつて、vyakta 等三種の根本原理の論証確立を主要課題とすることはカーリカーのサンキヤ哲学体系の、全体的解明のための必須なる手続であるといはなければならない⁽²³⁾。(一九五六・九)

註

(一) Karika, 2b; 10 b; 11 a. vyakta がリテラリにあらはれる場合は以上のごとくであるが、内容的には勿論、転変——多の生成の問題を解明すべくマハット等なる二、三原理として開示される点に注意し

四、結 論

なければならぬ。

- (2) cf. Karika, 1b; 2a; 6a; 30b; 43b.
- (3) Karika, 2b; 10b; 16a; 58b.
- (4) Karika, 11b; 21a; 37b; 57b; 68a. プラクリティとしても関説せられ。Karika, 3a, b; 8b; 22a; 42b; 45a, b; 50a; 56a; 59b; 61a; 62b; 63a; 65b.
- (5) Karika, 3a; 8b; 22a; 40a; 56a. vyakta なる二十三原理の代表は、*サキヤニヤニヤニヤニヤ*としても関説せられる。Karika, 23a; 35a; 36b; 37a; 49a; 56a. この原理はいはば存在—認識的、或は認識—存在的原理として転変説の展開に於て重要な役割を演ずる。
- (6) vyakta なる結果をば avyakta なる原因から區別する第一基点と *サキヤニヤニヤ* cf. Karika, 1a; 31a, b; 42a.
- (7) vyakta・avyakta を連関せしめる第一の共通特性 cf. Karika, 14a; 16a; 17a; 18b.
- (8) 解脱説の展開に於て不可欠の役割を演ずるもの cf. Karika, 20b; 27b; 36a; 46b; 60b.
- (9) cf. Karika, 54a.
- (10) cf. Karika, 45a; 54b.
- (11) cf. Karika, 23b; 25b; 48a; 54a.
- (12) 活動—造作 (pravritti < pra-vrit) は転変の主動力。cf. Karika, 12a; 17b; 18a; 24a; 25b; 52b; 58a, b. 活動と變化するのが不生—變難 (mivriti < ni-vrit) である。Karika, 39b; 58a; 59a; 65a.
- (13) cf. Karika, 11b; 21a; 36b; 37a, b; 55b; 57b; 58b; 59b; 60a; 61b; 65b; 69a.
- (14) cf. Karika, 60b.

(15) cf. *Kārikā*, 2b; 20a; 55a.

(16) cf. *Kārikā*, 11a; 20a; 57a.

(17) cf. *Kārikā*, 17b; 21a; 64b; 68b.

(18) cf. *Kārikā*, 61b; 66a.

(19) cf. *Kārikā*, 10a.

(20) *Kārikā*, 20; 21.

(21) いはゆる結合は転変の契機として転変開始の基点をなすが、ここに解脱の契機も意趣せられてゐる。このことは一見、自己矛盾の事柄に属するが、しかし結合は分離を予想し分離と不可分離的であるとも考へられるであらう。結合——和合とは異なる——は実際に於て二目的——*darśanārtha*・*kaivalyārtha*——をもつて成立すると説かれる点に注意 (*Kārikā*, 21)。

(22) 如上の意味に於てカーリカーの科段は基本的につきの三つに分類せられるといふことは明らかであらう。

一、*vyākṛta* 等三種の根本原理の論証確立

二、転変説の展開

三、解脱説の展開

ここにわれわれはサーンキヤ哲学体系の基本構成を見ることができらるであらう。

(23) 上記の科段分類は従来一般に行はれた科段分類——たとへば *Garbe*・*Deussen* 等が試みたそのごとき——とは明らかにその根拠を異にする点、注目せらるべきである。それはカーリカーのサーンキヤ哲学に對する新たな体系的解釈——サーンキヤ哲学のいはばサーンキヤ哲学的把握をめざす——の基礎となるであらう。それはしかし、既成のいはゆる教相判釈的方法——ヴェーダーンタ学派や仏教学派の伝統に

於ての批判せらるべき外教観にも連関する——と無批判的に結合せられてはならない。もし無批判的に結合せられるやうであるならば、サーンキヤ哲学のサーンキヤ哲学としての価値は正しくとらへられえないであらう。