

## 印度における二元論の哲學

松 尾 義 海

一

哲學において二元論といへば、一般には精神と物質とを宇宙の根本原理とする立場が考へられるであらう。佛教の興る前後から、印度にあらはれた種々の教の中にも、このやうな二元論として解釋される教がみられるであらう。その中でも印度思想史上、特に有力な二元論としては、サーンキヤ(數論)をあげることができよう。サーンキヤ哲學は、一般に六派哲學の中に數へられてゐるが、その教は後期のウパニシアツドやマハーブハーラタその他佛教の論書などにもあらはれてゐる。これらの資料によつてみれば、サーンキヤ説も時代にしたがつて發達し、種々の異説を生じたやうに思はれる。しかしサーンキヤが、一つのまとまつた體系として組織された、現存最古の聖典は、紀元第四世紀頃の人と推定される自在黒の著「數論頌」(Sāṅkhya-kārika)であつて、一般に古典サーンキヤとよばれてゐる。古典サーンキヤは、前にあげた資料にみられる断片的なサーンキヤ説を解するにも、また十四・五世紀頃の「數論經」を理解するためにも、その標準となる重要な教である。「數論頌」には眞諦三藏譯の「金七十論」(註釋の部分は原文が失はれ漢譯のみである)をはじめ、この稿の終りに記すやうな梵文の註釋が數種のこされてゐる。古典サーンキヤ(以下單にサーンキヤとよぶ)は、二元論の哲學と

して理解されるのが普通である。二元の中の一つはプルシャ (purusa) で、サーンキヤではアートマン (atman) と同じ意味に用ひられ、眞諦三藏は「頌」のプルシャを「我」或は「人我」または「人」と譯してゐる。他の一元はブラクリティ (prakriti) で、三藏はこれを「自性」と譯し、或は單に「性」とか「本」とも譯する。「我」は一般に Seele, spirit, soul, 「精神」などと譯され、「自性」は Urmaterie, Materie, nature, primordial matter, matter, 「自然」「物質」などと譯されてゐる。しかしここでは、しばらく「我」と「自性」といふ漢譯をそのまま用ひ、この二元がいかなる性格のものであるか、また二元はどのやうに關連するかを検討して、二元論の哲學といはれてゐるものの眞相を追究したいと思ふ。「數論頌」によるサーンキヤの教は、我と自性との交渉によつて、自性から覺が生じ、覺から我慢が、我慢から聲觸色味香の五唯と十一根(耳皮眼舌鼻の五知根と口・手・足・排泄・生殖の五作根)とが、五唯から地水火風空の五大が生ずることを説く。生ずるといふのは、たとへば乳が酪になるやうな轉變生であるから(金<sup>15</sup>)、サーンキヤは「轉變説」ともいはれる。覺以下についての「頌」の説明によれば、轉變は途中でとまるのではなく、五大までの世界が同時に成立つてゐなければならぬ。だからここでは、我と自性との交渉によつて、覺から五大までの世界が成立つといふことを、サーンキヤの教の基本として、二元の性格および兩者の關連を検討してみよう。サーンキヤでは、我と自性とは密接な關連をもつために、兩者が對比して説かれる場合が多いが、便宜上まづ自性から検討しよう。

## 一一

自性の原語ブラクリティには、すでに述べたやうに種々の譯語があてられてゐるが、原語は「なす」とか「作る」といふ意味の動詞からきたもので、所産以前のものとか、所産を作りだす因といふ意味の言葉である。しかし自性の性格を明かにするには、單に原語の意味を知るだけでなく、サーンキヤで自性がどのやうに説かれてゐるかを検討しなければなら

ない。プラクリティはまたブラドハーナ (pradhāna) とはいはれ、眞諦三藏は「自性」「性」「本因」或は「勝因」などと譯してゐる。ブラドハーナは、すべての果がその中にたもたれてゐる根本因を意味し (vid. SPB. I. 125; Sāṅkhya-sāra)、プラクリティと同義に用ひられる。プラクリティはまたアヴァクタ (avyakta) とはいはれる。これは「未顯現」の意味で、これに對する三藏の譯は「自性」「性」「非變異」「不了」などである。プラクリティの同義語としては、この他にも數種あるが、以上述べた三つは最もよく用ひられる。このやうに自性といつても原語は異つてゐるが、いづれも同じ意味で、覺から五大までを現象の世界とみるならば、自性はこの現象界を作りだす根本因で、現象に對して自らは變異でない「未顯現」である。根本因としての自性を、數論頌は特に「根本自性」とよんでゐることもある。サーンキヤは、顯現した果はすでに因の中にあつたものが顯はれたので、無から有は生じないといふ「因中有果」の立場をとる。根本自性そのものが轉變して、未顯現が顯現となり變異となつたのであるから、覺から五大までの變異 (現象界) もまた自性とよばれる。

自性はこのやうに、變異である現象界の根本因であるが、變異もまた自性といはれる。しかしこれだけでは、自性の具體的内容は明かにされない。さらに自性についてのサーンキヤの所説をみよう。サーンキヤでは、自性は「三德」からなるもので、三德のほかには自性はないといはれる。「德」(guṇa) は性質とか屬性などと譯される言葉であるが、自性といふ實體があつて、それが德といふ屬性をもつのではない。自性それ自らが三德であるから、三德は構成要素であるといふのが、一般の解釋である。そしてこの見解は、サーンキヤとまつたく違つた立場にあるヴィシェーシカ (勝論派) が、「實」(dravya. 一般に實體 substance と譯される) に不可分離に和合してゐる屬性を、同じく「德」(guṇa) とよんでゐる見解に對比される。だから德についての兩學派の見解は、まつたく違つてゐるとみなければならぬ。しかしまつたく違つたものを、なにゆゑに同じ「德」といふ言葉であらしたか。同じく德といふかぎり、兩者には共通したものがあるのではなからうか。このやうな疑問がのこる。だからさらに、三德についてのサーンキヤの所説を吟味しなければならぬ。三德はサツ

トブ (satva) とラヂヤス (rajas) とタマス (tamas) で、順次に喜(樂)と憂(苦)と闇(痴)を本質とし (K. 15.)、また順次に輕・光と持・動と重・覆であるといはれる (K. 13.)。註釋には「喜」の中に正直・溫和・知などを、「憂」の中に瞋・惡意・殺生などを、「闇」の中に無知・傲慢・怠惰などを含ませるものもある (M. 12.; vid. G. 12.)。輕・光は肢體が輕やかであり、感官が清淨でよく自らの對境をとらへうることをしめし、持・動は刺戟し興奮させること、また心を動搖させることをいふ。重・覆は肢體が重重しく、感官が覆はれて自境をとらへる能力がないことをあらはす (G. M. 13.)。三徳はたがひに他を壓倒し、他に依り、他を生ぜしめ、他と雙び、また自ら働くと同時に他を働かしめる關係にあるもので、一徳でも缺けることはない (F. 15.)。またサットブ・ラヂヤス・タマスは順次に光照と活動と抑制の作用をもつ (F. 15.) が、サットブとタマスとは、活動性のないもので、ラヂヤスの活動せしめる力がなければ、自己の能力を顯はすことはできない (V. 15.; vid. K. G. M. 25.)。三徳のほかには自性はないから、覺から五大までの顯現した世界は、すべて三徳から成立つてゐる。地水火風空の五大に寂靜と畏怖と痴闇の差別が説かれるのも (F. 38.)、順次にサットブ等の三徳をしめしたものにほかならない。たとへば「風」大は、熱に苦しめられる者には、樂を特質とする寂靜であり、寒に苦しめられる者には、苦を特質とする畏怖であり、また砂塵をまじえて強く吹きつけるときは痴闇である。風以外の大についても三徳が差別される (G. M. 金, 38.)。また註釋によれば、雲はタマスであるが、太陽を覆へば涼しく、地上の人には樂即ちサットブであり、やがて雨をもたらすものとして、農夫に耕作を勵ますことになれば、ラヂヤスとなる (vid. G. 12.)。

このやうな三徳の説明からみれば、サーンキヤの三徳は、我々の直接經驗ともいふべきものであらう。しかしそこには經驗を成立たしめる既存の客觀が獨立にあるのではない。五大といつても、元素ではなくして直接經驗の五大である。だから「徳が働くこと」が「徳の對境」(guna-visaya) であり、したがつて知られるもの即ち外境 (Bāhyartha) は「徳の造作」(guna-kṛita) とははれる (G. 27.)。徳の働きは、サーンキヤでは「我」との交渉に關係するもので、この點が三徳の光照

・活動・抑制によつてしめされる。交渉とは我と自性との「結合」(samyoga)のことで、サーンキヤでは我が自性を「見ること」(darśana)を意味する (K. 21)。この「見る」は活動性をもたないために、観照ともいはれる。サットヴの作用である光照は、「頌」によれば我に照らされて自性が顯はになつてゐることであり (vid. K. 13, 36, 50)、顯はに照らされてゐることが、サーンキヤでは「知る」意味になる。註釋において光照が知 (jñāna)と同義語といはれ (G. 23)、また耳などの知根 (感官)の働きとされるゆえんである (G. 23)。だからサットヴを含む三徳は、知的な存在者ともいへよう。サットヴは「存在」(sat)を意味する言葉がらきたものである。前にあげた喜・樂・溫和なども、サットヴであるから、我に照らされ顯はになることに關連してゐるわけである。サットヴのサット (sat)は、言葉としては善や眞の意味ももつてゐる。解脱をもたらず眞知も、善や喜樂なども、サーンキヤでは我に照らされ顯はになつてゐること、即ちサットヴ性にもとづくのである。ところがサットヴの光照は、それ自らで照らし顯はになるのではなく、そこに抑制または抵抗がなければならぬ。これが闇としてのタマスである。我慢から眼などの十一根 (感官)と、五唯・五大とが生ずるとき、前者ではサットヴが優勢であり、後者ではタマスが優勢であること (K. G. N. 24, 25)からみれば、タマスは光照されるものの側にあるといへよう。サットヴの光照は、照らされる對境がなければ、顯はにはならない。對境といつてもそれは、自性 (三徳)の轉變であるから、三徳の働きの全體の中に働いてゐるもので、抽象された物質的な實體とは異なる。タマスの抑制に關連して痴・無知・傲慢などがあることになる。タマスの抑制はサットヴの光照とともに働いてゐるが、サットヴとタマスには活動性がないから、光照し抑制するには、ラヂヤスの活動といふ作用がなければならぬ。憂・苦・瞋などはこのラヂヤスの活動に關連してゐる。以上述べた光照と活動と抑制は「頌」(K. 12)では三徳の「作用」(artā)といはれ、眞諦三藏はこれを「事」と譯してゐる。註釋ではこれが「目的」の意味にとられることも (S. C. V. 12)、また「能力」の意味に解されることも (G. 12)ある。自性はサットヴの面においては知性をもつが、これは我の知にもとづくもので、サーンキヤでは自

性は無知といはれる (A. II, 20)。だから無知なる三徳にいはれる光照などの「目的」も、もとは我からきたもの、即ち「我の目的」(Purusārtha) に由來するものでなければならぬ。我の目的は、後に述べるやうに三徳が働いて對境の享受即ち經驗が成立ち、そこに三徳(自性)と我との區別知、即ち解脱をもたらす眞知が、サットヴ性において生ずることをいふ。だから目的は、到達點のみではなくして、三徳が働いて顯現してゐることを意味し、この働きがなければ「我の目的」は實現されえない。眞諦三藏は我の目的を「我意」とか「我意用」と譯してゐる。三徳の光照と活動と抑制の「作用」は、働きであるとともに、我の意用の實現でもあり、また我の觀照でもある。だから先にあげた註釋の解釋も、たがひに異つた意味を説いてゐるのではない。

このやうに三徳は、我の「見ること」により、我の目的の實現として働き顯現することにおいて、現實に直接經驗がなりたつてゐる世界であり、サーンキヤの現象界ともいへよう。經驗を三つの面によつて言詮はすことは、サーンキヤ以前の思想的傳統にもとづくものであり、チャーンドローギャ・ウパニシアッド (VI, 13) にあるウツダーラカ説の「有」一元から流出する火水地の三要素に由來するといはれる。以上述べたやうにサーンキヤでは、自性は三徳であり、三徳の顯現が覺から五大までの世界であり「變異」とよばれる。自性(三徳)の眞相を知るには、さらに覺から五大までの變異を知らなければならぬ。

## 二

我の觀照によつて根本自性が轉變し、第一に生ずるものは「覺」(Buddhi) である。「頌」では覺は「大」ともいはれ、また「智」ともいはれるが、感覺から解脱をもたらす眞知にいたるまで、すべて覺であらはされる。覺も自性に屬するかから三徳であり、その顯はれは八種に分類されてゐる。サットヴが増大したときの覺の顯はれは、法・智・離欲・自在であ

る。法は善業であり、智には内智と外智とがあつて、内智は自性と我との區別知即ち眞知であり、外智はヴェーダやその支分（文法學・天文學等）その他プラーナ（傳承）やニヤーヤ（論理學）などによつてうる智で、サーンキヤ以外の學に屬するものといへよう。離欲にも内外があり、外の離欲は事物に對する渴愛をはなれることを意味し、内の離欲は區別知によつて根本自性にも執着しないことである。自在とはヨーガ（yoga）の實修によつてえられる身體の微細・輕妙などの八自在をいふ。タマスが増大したときの覺の顯はれは、非法・非智・愛欲・不自在である（G. M. 金、33）。このやうに覺が八種に顯はれるには、顯はす力としてラヂヤスが働いてゐることはいふまでもない。「頌」はさらに覺を細分して五十種を説いてゐるが（K. 46）、覺そのものの本質としては「決智」をあげてゐる。註釋によれば決智とは「これは人なり」とか「これは布なり」とか判斷することであり（G. 金、33）また「これは私によつて爲さるべきである」と決定することである（V. C. 23）。しかし現實には、覺だけが獨立に働くことはない。「覺與・内具・共・能取・一切塵」（P. 35）といはれるやうに、覺は我慢や心根とつねに結びついて、あらゆる對境をとらへるのである（V. 金、35）。「内具」とは私の内的な道具で、覺・我慢・心をいふ。だから覺が働いて判斷決定がなされるには、我慢や心及び感官が働いてゐなければならぬ。「我慢」(ahankāra) は我執 (abhināna) とはいはれ、すべてを「自己」(ātman) に結びつけ、自己がなす、これは自己のためのものである、これは自己である、といふやうに自己を作者となし、自己を至上とする妄執をいふ（K. M. V. 24）。だから我執においては、自己といふものが作られるわけで、これが我慢の意味である。しかしサーンキヤでは、我慢が我慢を作るのではない。我の「見ること」による根本自性の顯現として、覺や我慢は生ずる（轉變する）のである。このことが自覺されないときは、覺が顯はれて判斷決定をなしてゐることが、ただちに自己が働いてゐるかのやうにみられる。このやうに覺を自己と同一視することが我慢にほかならない。サーンキヤでは、本來は我 (ātman, puruṣa) のほかに自己はないわけであるが、覺を我と誤想することによつて我慢がなりたち覺の働きは自己の働きになる。「覺は我慢にもとづいて決智する」といはれる

ゆえんである (V. 24)。前にいつたやうに覺・我慢・心はつねに結びついて對境をとらへるから、覺を我と誤想する我慢が働くには、五大までの世界がなりたつてゐなければならぬ。だから覺から五大までの世界は、我慢にもついた自己中心の世界であり、したがつて個々の世界である。我慢は覺を我と誤想するから、我慢には覺(自性)と我との區別知即ち眞知はありえない。したがつて自己中心の世界はまた無知の世界である。我慢においてサットヴが増大すれば、十一根が生ずる。即ち耳皮眼舌鼻の「五知根」と、口・手・足・排泄・生殖の「五作根」と、さらに知根と作根との働きを分別し支配する「心根」とである。知根は聲・觸などを知覺する能力であり、作根は行爲の能力をいふ。しかしサーンキヤの「根」(感官)は、それぞれの對境をとらへる能力 (samartta) である (G. M. 25; M. 38) のみならず、同時に我の道具 (karaṇa) でもなければならぬ。覺・我慢・心の内具に對して、十根は「外具」とよばれてゐる (P. 33)。我慢においてタマスが増大すれば、聲觸色味香の「五唯」が生じ、五唯からは空風火水地の「五大」が生ずる (P. 34)。我慢から根と唯とが生ずるとき、ラヂヤスが働いてゐることはいふまでもない。「唯」(tanūtra) は註釋によれば微細 (sukṣma) と同じ意味で、極微 (paramāṇu) とはいはれ (G. 23)、普通の人間には知覺されないが、神々やヨーガ行者には知覺される (G. M. V. C. 34)。神々にとつては、五唯は著・痴をはなれた樂なる對境、即ちサットヴの増大した對境であるから、「無差別の對境」といはれる (K. G. M. 34, 38)。聲唯からは風大が生ずるといふやうに、色・味・香の唯からは、順次にそれぞれ火・水・地の大が生じ (G. 金, 13, 38)、五大は人間に寂靜と畏怖と痴闇を生ずるものであるから、「差別的對境」といはれる (K. G. M. 34, 38)。五唯から五大が生ずる場合、聲唯から風大が、聲觸唯から風大が生じ、乃至聲觸色味香唯から地大が生ずるといふ註釋もある (M. V. 12, 38; C. 23)。空風火水地の五大は、外境だけをいふのではなく、身體も五大であるから (P. G. M. 39)、我慢にもづく自己中心の無知なる世界、即ち覺から五大までの世界は、身體的な自己の世界ともいへよう。以上述べたところが、根本自性の轉變としての覺から五大までの系列である。覺から五大までが二十三諦であり、これに根



本自性と我を合して、サーンキヤの二十五諦の教がなりたつ。「諦」はこの教を組織する項目にあたるが、原語は眞理の意味をもち、サーンキヤとしては、二十五の各項はすべて眞理でなければならぬ。

未顯現の根本自性も、その轉變としての覺から五大までの變異(顯現)も、ともに自性である。この自性の性格を、サーンキヤはさらに我と對比して説いてゐる。それは未顯現の自性と顯現の自性との間にみられる、つぎのやうな六種の「相似」(sātīpa)である(K. G. M. V. C. 金 II; vid. K. 8)。

(一) 未顯現の根本自性も顯現した自性も、ともに三徳からなる。覺以下の果としての顯現した自性は、前にいつたやうに三徳からできてゐるが、果として顯はれたものは因の中にあつたものでなければならず、無から有は生じないといふ立場から、因としての未顯現の自性も三徳でなければならぬとみられる。しかし未顯現の自性では、三徳は平衡をたもつてゐるといはれる(vid. G. 16, 23, 37)。(二) 根本自性も顯現した自性即ち變異も、ともに不相離(aviveki)である。不相離とは、變異と三徳とが分離されないやうに、根本自性と三徳とが分離されないことをいふ(G. M. 金 II)。不相離はまた、根本自性がそれ自らと區別されないやうに、覺以下の變異も、もともと根本自性を本性とするから、根本自性からは區別されない、即ち果と因とは區別されないといふ意味にも解される(vid. G. II)。 (三) 根本自性も顯現した自性も、すべての我に受用される對境である。(四) 自性はすべての我に共通に受用されるから、平等といはれる。かくいへば我は多になるが、「頌」では我は唯一ともいはれるから、我は一でもあり多でもあることになる。この點については後に検討しよう。(五) 根本自性も顯現した自性も、すべて無知である。無知といふのは、樂苦痴を知らないことと註釋される(G. M. 金 II)が、樂苦痴は三徳(自性)であるから、自性が自性自らを知らない無知である。自性は自性自らでは顯現しえないのである(vid. G. II)。 (六) 覺から我慢が生じ、我慢から十一根と五唯が生じ、五唯から五大が生ずるやうに、根本自性からは覺が生ずる。だから根本自性も覺以下の顯現した自性も、ともに能生性をもつ。この場合、十一根・五大は所生であつて、能生で

はないともみられよう(金、校註、二)。しかし生ずるとは轉變することであり、十一根・五大も三徳であるから、たえず轉變し働いてゐるとみるべきであらう(vid. V. The II)。以上述べたやうに、未顯現の根本自性と顯現した自性とは、三徳・不相離・對境・平等・無知・能生性といふ點では相似であるから、自性はこれらの六性格をもつものといつてよい。六相似だけならば、因である根本自性と顯現した自性とは同じものになる。しかし根本自性が顯現した自性になるのは轉變であるから、因が因でない果になるのでなければならぬ。そこでサーンキヤは、根本自性とまつたく異なる(viparīta)顯現した自性の性格としてつぎの九種をあげてゐる(K. 10)。

(一) 覺以下の顯現した自性は、それぞれ自らの生ずる因をもつ。(二) 覺などはそれぞれ因から生じたものであるから、土塊から生じた瓶のやうに無常である。(三) 覺などは、根本自性や我のやうに遍在ではなく、それぞれ限定されたところにある。(四) 覺などは有事である。これは働きをもつ意味で、註釋は覺などの果が「細身」(五唯を主とした輪廻の主體)を所依として輪廻する意味に解し(G. M. V. 金、10)、さらに身體・地などが運動をもつことをあげてゐる(V. 10)。(五) 顯現した自性は、覺・我慢・十一根・五唯・五大(二十三諦)といはれるやうに多である(G. M. 10)。顯現した自性は自己の世界であるから、覺・我慢などはそれぞれがまた多でなければならぬ。だから「多者、謂大(覺)等則爲多、人人(「各我)不同故、慢等亦如是」(金、10. vid. V. C. 10)といはれる。(六) 覺が根本自性に依止するやうに、我慢以下もそれぞれ自己の因に依止する。(七) 顯現した自性はリンガ(linga)といはれる。註釋には根本自性を宇宙創造の原理とする解釋があり、これによれば宇宙の還滅(pralaya)のときには、五大は五唯に没し、五唯・十一根は我慢に、我慢は覺に、覺は根本自性に没する。だから覺以下の自性はすべて「没」であり、リンガは没の意味をもつ(G. M. 金、10)。しかし「頌」では宇宙創造を説くことが主眼ではない(vid. K. 1. 2)。覺などの顯現した果は、因である根本自性の存在を證明する徴相(Merkmal)になる。この解釋では、リンガは「證相」を意味する(V. C. 10)。(八) 覺などは、聲觸色味香といふ部分をも

つから有分 (savayava) といはれる (G. M. 10)。聲などは耳などの五知根 (外の道具) の働きであり、この働きが對境とみられてゐる (G. 27)。そして聲などからは空などが生じ、耳などは空などと「同類」といはれるから、聲などが働いてゐることとは、空などの五大が顯はれてゐることに外ならない (vid. G. 金, 36)。また作根 (外の道具) の舌は聲を對境とし、他の作根の對境は聲などの五だといはれる (F. 36)。そして外の道具の働きは、覺我慢心といふ内の道具に結びついてゐなければならぬ (F. 36, 35)。だから覺などの顯現した自性には、それぞれ聲などの働きが結びつくわけで、これが有分の意味であらう。聲などの働きは三徳の顯はれにほかならないから、三徳と結びついてゐることが有分だともいはれる (G. 10)。もちろんこれらの差別ある働きは、三徳の顯はれであつて、根本自性や變異とは不相離であることは、すでに述べたところである。(九) 覺は根本自性に、我慢は覺に、五唯・十一根は我慢に、五大は五唯に屬するやうに、覺などの顯現した自性は、それぞれ他に屬するもので獨立ではない。

以上述べたやうに顯現した自性は、有因・無常・不遍在・有活動・多・因に依る・根本自性の證相または没・有分・屬他といふ九種の性格をもつ。因である根本自性は、果である顯現した自性とはまつたく違つて、無因・常住・遍在・無活動・唯一・無依・證相でない、または無没・無分・獨立といふ性格をもつわけである (G. M. 10)。因である未顯現の根本自性が、果である顯現した自性に轉變してゐるのが、サーンキヤの自性である。しかしこの轉變の因果は時間的ではない。根本自性は時ではなく、時は顯現した自性 (變異) に屬する (金, 36) から、自性はつねに「未顯現の顯現」としてゐるのである。このやうな自性が、覺から五大までの世界として顯はれ、知根・作根とともに覺・我慢・心の道具による認識・行爲の働きとして顯現する。この顯現が、我慢にもとづく身體的な自己中心の世界にほかならない。そしてこの自性が、前にあげた三徳・不相離などの六性格をもつのである。しかしこの六性格は、我をはなれては成立たない。三徳は私の目的の實現として顯現するものであり、對境・平等も我に對してのことである。無知も私の知に對していはれ、不相離も後

に述べるやうに無知に關連をもち、また能生も我の見ることなくしてはありえない。だから自性の六性格も、私の性格と併せて検討しなければ、明かにはならないであらう。

## 四

第一項で述べたやうに、私の原語はブルシャで、眞諦三藏は我・人我・人と譯し、また知者ともいふ。註釋ではアートルマン（我）もブルシャと同じ意味に用ひられる。私は第三項でいつた自性の六性格とは、まったく違つた六性格をもつ（K.G.M. 金, II）。（一）私は自性のやうに樂苦痴の三徳からなるものではない。（二）私は相離（viveki）である。相離については、どの註釋も詳しく説明はしてゐない。しかし「離」は自性と我との區別の意味に用ひられる（V. G. S.）。そしてこの區別はサーンキヤでは眞知であり、相離の原語も眞知を意味するから、我を相離といふのは、眞知の意味を含むとみることができよう。だから自性の不相離も、終局においては自性の無知に關連するであらう。（三）自性はすべて私の對境であるが、私は對境とはならない。（四）根本自性も顯現した自性も、すべての我に平等に受用されるが、我には平等性はない。この點について註釋は説明してゐないが、私のこの性格は多我に關連するものとみるべきであらう。（五）自性はすべて無知であるが、私は知といはれる。自性の無知は、自性が自己（三徳・自性）を知らない無知、自らを顯現しえない無知であるから（G.M.C. II）、我を知といふときの知は、自性を知る知、自性を顯現する知である。（六）自性は能生性をもつが、私は能生性をもたない。我からはなにも生じないからである（G. II）。我はこのやうに、三徳（自性）とはまったく異つたもので、自性からは相離であり、自性を對境とし、平等でなく、知であり、能生性をもたない。

しかしサーンキヤは、自性と同じ私の性格も説いてゐる。前にいつたやうに、顯現した自性は、根本自性とは異つた九性格をもつが、我はこの九種に「翻」ずといはれる（K.G.M. 10, II）。だから私は、根本自性についていはれた無因・常住な

どの九性格をもつことになる(G.M.C.II)。即ち(一)我は因をもつものではない。因をもつとは「生ずる因をもつ」(M.10) ことであるが、我は根本自性のやうに、かかる因をもたない。我は「所生性ではない」(G.II) からである。つまりサーンキヤでは、我も根本自性も不生である。もちろん「生ずる」とは轉變の生とみるべきであらう。(二)土塊から生じた瓶が無常であるやうに、「他のものから生ずる」(G.II)ものは無常であるが、我はなにものからも生じない。不生だから我は常住である。顯現した自性は、根本自性から生ずる(顯現 *Evibhava* する)から無常であり、したがって根本自性に滅する(消失 *Urobhava* する)(M.C.10)。しかし根本自性は、なにものからも生じないし、またなにものへも滅しないから、不生・不滅であり、我もまたこれと同じ性格とみられる。(三)顯現した自性は、覺などのやうに、それぞれ限定されたものであるが、我は根本自性と同じく、ある場所に限定されることはなく、どこにでもある。(四)我は根本自性と同じく無活動である。活動は前にいつたやうに、輪廻することであり、身體・地などの運動であるが、「我は遍在であるから無活動である」(G.II: vid. C.10)。(五)顯現した自性は多であるが、我と根本自性とは唯一である。我を唯一とすれば、「頌」が他のところで(K.18)我を多とみてるのとは一致しない。だからこの唯一性をのぞいて「我翻於八種」とことはつてゐる註釋もある(金, II)。しかしこの唯一我をみとめる註釋も、多我を註するときには多我として、これを矛盾とはいつてゐない。覺・我慢・心の働きとして、自己を實現するとき、我は多となる。サーンキヤの我は唯一であり、また多である。根本自性が唯一であるのは、三世間の因、すべてのものの因だからである(M.C.II)。(六)我は無依である。依は自己の因に依止することであるが、根本自性は「果でないから」無依といはれ(G.II)、我も同じく無依である。(七)我はリング(沒)ではない。根本自性は、常住性即ち不生であるから、なにものにも沒しない。我も同じく無沒といはれる(G.M.10, II)。リングを證相とみれば、根本自性と我は、他のものの存在を證明する證相にならぬものである。(八)根本自性と同じく「我には聲などの部分がないから」、我は無分といはれる(G.II)。また聲觸色味香といふ部分をもつことが

有分であり、根本自性は無質礙性 (amūrtatva, formlessness) だから無分だともいはれる (M. 10)。つまり「形なきもの」だから、根本自性は聲などの分をもたないわけで、我もこの意味で無分である。(九) 我は獨立 (svatantra) で、他に即ち自己を生ずる因に、屬するものではない。根本自性は「一切を生ずる因であるから獨立である」といはれる (M. 10)。だから根本自性の獨立性は、一切を生ずるが、自らはなにもものからも生じない點になりたつ。我と根本自性との獨立性は「自らを支配する」意味にも解釋される (G. 11)。自らを支配することは、なにもものからも生ぜず、自ら生ずる意味にもなるのである。

我は以上述べた九性格をもつ點では、根本自性と同様である (B. 11) といはれる (F. 11)。九性格をたがひに關連さして、つぎのやうにみる事ができよう。我は不生・不滅であり、なにもものからも生じないし、またなにもものへも滅しないから、無依であり無没であり、したがつて獨立自主である。不生・不滅のものは、場所的に限定されえないから、無質礙 (形なきもの) といふほかはない。だから我は遍在であり無分であり唯一である。遍在だから無活動である。もちろんこのやうな我は、他のものの存在の證相にはならない。これらの性格においては、我と根本自性とはまったく同じであるから、ここでは我と根本自性とを、心と物、または精神と自然として區別することはできない。したがつてここでは、二元論といふことも成立たないわけである。しかし前にもいつたやうに、根本自性も顯現した自性も、ともに三徳・不相離などの六性格をもつ點では、我とまったく違つてゐる。これらの六性格をもつといはれる根本自性は、前にいつた三徳平衡の未顯現としての自性とみるべきで、我と同じ根本自性に三徳・不相離などの性格をあたへることは適切でない。六性格をもつ根本自性は、三徳が平衡を破つて顯現した自性になる可能態ともみられよう。しかし不生・不滅などの性格そのものに立つてみれば、根本自性は我とまったく同じで、三徳顯現の可能態ともいへない。このやうに根本自性 (因) は、顯現した自性 (果) と同じ面と、まったく違つた面をもつ。だからこそ轉變の因果も成立つわけである。三徳・不相離などの六

性格の自性は、これとまつたく違つたと我との関係においてみられた自性で、我をはなれては三徳などの六性格は無意味であり成立たない。我と自性との二元が成立つのは、このやうな我と自性との関係交渉においてであつて、根本自性と同じ性格の我においてではない。我がこのやうに、三徳などの六性格の自性とまつたく違つてをり、また根本自性と同じであることは、我は二元のうちの一元であるとともに、二元を出る性格をもつことを示すであらう。この性格が、不生・不滅の根本自性にもあてはまることは、いふまでもない。この三徳でない根本自性が三徳の顯現した自性になるところに、ヴィンシェーシカの無徳の「實」が徳と和合し、徳をもつて顯はれる點との類似がある。

サーンキヤではさらに、自性に「酬ずる」點から、我が證者・獨存・中直・見者・非作者であることを説く(K. 19)。(一)證者 (saksin, Zeuge) とは註釋によれば、對境がその人のために示されたやうな人をいふ。自性は自らの働きを對境として我に見させるから、我は證者であるが、非知者や對境に對しては、對境が見させられることはありえない。我は、知者であり對境でないから、證者になりうるのである(V. 19)。この註釋の説明からもわかるやうに、證者は自らは働かない非作者であり、知者でなければならぬ(v. 19)。「證者は活動もしないし、また活動の停止もしない」(G. 19)といはれるが、證者といふ私の性格は「三徳(自性)が作者であるときに成立つ」(G. 19)もので、働きに無縁な傍觀者ではない。(二)獨存 (kaivalya) とは、三徳(自性)からまつたく別異であることをいふ(G. 19)。サーンキヤでは自性が顯現し働いてゐることは苦であるから、獨存は「苦の無」ともいはれる(V. 19)。(三)中直 (madhyasthya, udasina) については、樂を感じる人は樂をよるこび、苦を感じる人は苦を憎むから、中直ではない、この兩者をはなれたものが中直であるといはれる(V. 19)。また「三徳者能伸縮生死、唯有我一我人(atman)、能見如是事、是故爲中直」とも説明される(金, 19)。樂苦を感じるのは自性の働きであり、これに對して我は、自らは働かずこの働きを見ることにおいて、中直となるのである。しかし中直が「傍觀者」と譯されても、サーンキヤの「見る」意味が含まれてゐなければならぬ。中直は單に働きを見るの

ではない。後に述べるやうにサーンキヤでは、自性が働いてゐることが我の「見る」の實現である。(四) 見者については「中直であるから見者である」(G. 10)とか、「我有知故、名爲見者」(金、10)とか、「知者が見者であつて、非知者はさうではない」(V. 10)とか説明される。我は自性の働きを見るものであり、知るものである。(五) 我は自性の働きを見るのであつて、自らは働かない非作者である。以上述べた我の五性格は、要するに自性とはまつたく「別異」である(翻ずる)から、我は自性の働きを見るものであり、知るものであり、自らは働かない非作者であることを説いたものにはかならない。我のこれらの性格は、自性とまつたく違つてゐるからこそ成立ちうるところの、自性との密接な關係をあらはしてゐる。

またサーンキヤは、我の存在を證明するときにも、自性との關係において我の性格を説いてゐる(V. 11)。 (一) 三徳からなる自性は聚合物であるから、たとへば寢具などの聚合物がこれを使用する人のためにあるやうに、自性は他のためにあるものでなければならぬ。この他なるものが我である。(二) 前に自性の性格として三徳・不相離などの六種が説かれたが、これらの性格があることは、三徳(自性)から異つた我の存在をしめすものである。(三) 自性が働き顯現するには、車が御者によつて進むやうに、自性の働きを支配する我がなければならぬ。(四) 樂苦などからなる自性は、自らが樂苦などを享受することはできない。自性は享受されるものであるから、自性のほかに享受者としての我がなければならぬ。(五) 諸聖典や聖者たちに、解脱(獨存)のための努力がみられるが、苦などから離れることを意味する解脱は、苦などを本性とする自性にはありえない。解脱への努力があるかぎり、自性のほかに獨存としての我がなければならぬ。解脱への努力は自性の働きであるから、自性の働きが獨存を目的とすることにもなる(vid. G. M. V. 17; K. 57, 58)。サーンキヤは、これら五つの理由で我の存在を證明しようと主張するが、ここに我の性格がでてゐる。即ち我は自性とは別異であり、自性を支配し使用し享受するものであり、自性から解脱する獨存で、自性の働きの目的である。



以上述べたところは、私の性格についてのサーンキヤの所説を検討したものであるが、私は第一に根本自性と同じく不生・不滅・遍在・唯一などの九性格をもつ。第二に我は、三徳でない・相離などの六性格、證者・獨存などの五性格、および支配者・享受者などの五性格をもつことがわかる。第二の場合は、自性と我との相對關係においてみられた私の性格で、この場合の自性は、實質的には三徳の顯現した自性であつて、我と同じにみられた根本自性ではありえない。第二の場合における私の性格をまとめて、つぎのやうにみる事ができよう。(一)我は自性(三徳)とはまつたく相離し別異であり、自性に翻じ、自性からは獨存し、自性の働きの目的になる。(二)自性は能生性をもち自ら働く作者であるが、我は非作者で働かない。(三)我は自性を對境として、自性の働きを見るもの、知るもの、享受するもの、使用するものである。知者・見者であるから、我は中直ともなり、證者ともなりうる。(四)我は働かないものであるが、私の支配または監督がなければ、自性は働きえない(G.N.TI)。(五)顯現した自性に關係してゐる我は多とみられる。このやうにまとめてみたとき重要な點は、働かない我が働く自性から相離・別異であり、自性に翻するゆえに、兩者の間に我の見る・知る・享受する・支配するなどの關係が成立つてゐることであらう。しかし見る・知る・享受する・支配するなどが、働かないことは、一般には理解しがたいことである。だから見る・享受するなどは、布や瓶を見、食物を享受するなどの相對的な働くと、ただちに同じではないであらう。見・知・享受・支配などが、どのやうなものであるかは、これらが成立つ場となつてゐるところの、相離・翻などといはれる「別異」をいかにとらへるか、たがひに關連してゐる。働きでない見る・知る・享受するなどの真相をとらへることは、また「別異」の真相をとらへることでなければならぬ。だから我と自性との性格を明かにするには、たがひに相關連してゐる兩者を検討しなければならぬ。

## 五

サーンキヤの目的は、自性と我との區別知（眞知）によつて、詳しくいへば根本自性と變異（顯現した自性）と我との眞知によつて、さらに詳しくいへば二十五諦の眞知によつて、苦界を解脱することにある。苦があることは、私の觀照によつて根本自性が顯現し三徳が顯はれて、我慢にもとづく自己の世界が成立つてゐることを意味する。だからサーンキヤは、我と自性とがすでに關係してゐるところから出發するといつてよい。それでは我と自性とが「結合」してゐるのは、何のためであるか。それは我が自性を見るためであり、また解脱（獨存）のためであるといはれる（K.V.21）。我が自性を「見る」といふことが、我と自性との關係をあらはす。「見る」は「享受する」といはれ（V.C.21）、また第四項でもいつたやうに、私は知るものであるから、見ることができるのであり、私は知によつて自性を見るときもいはれる（M.23）。だから見ることは享受することであり、知ることである。しかし不生不滅・形なきものなどの九性格をもつ根本自性と我との間に「見る」をいつても、實質的な意味がないであらう。我が自性を見るのは、根本自性が轉變し、三徳が顯はれ働いてゐる自性を見るのでなければならぬ。自性が働いてゐることは前にいつたやうに、覺から五大までの世界、我慢にもとづく身體的な自己の世界が成立つてゐること、したがつて覺・我慢・心といふ私の内的な道具が働き、外具の感官が働き對境が成立つてゐることである。覺の本質は既に述べたやうに、判斷決定をすること即ち決智といはれた。覺のこの本質はそのままそれが覺の働き（V.11）であつて（K.M.C.29）、このほかに覺といふものはない。ここに我慢や心がつねに結びついて働くことも前に述べた。ところがこの覺の働きも、三徳（自性）の顯はれであり、サーンキヤでは自性はつねに無知である。しかし「三徳合人（我）故、無知如知者」（K.23）といはれ、知者である我と結合するから、無知なる覺も知をもつかの如くなる。覺の判斷決定も、かの如き知で眞の知ではなく、サーンキヤとしては無知でなければならぬ。この無知は前にいつたやうに、覺を我と誤想する我慢にもとづく。我慢によつて自己が作られるといふことは、我が自性の中に没入することであるから、そこには自性と我との別異はありえない。したがつて自性と我との區別知（眞知）がないから、判斷

決定といふ自性の働きは無知になる。このやうな無知である自性の働きを、我が「見る」とはどのやうなことであるか。我が「見る」が實現するには、覺・我慢・心といふ内の道具が必要で、道具をはなれた我そのものは、不生不滅・形なきものなどといはれた我である。道具が働いてゐることが、我が「見る」が實現してゐることであり、道具が働くとは、根本自性が覺などの顯現した自性に轉變することにほかならない。だから根本自性が轉變し、三徳が顯はれてゐることが、我が自性の働きを見てゐることになる。しかし自性の働きは、我慢にもとづいた無知であるから、その働きが我が「見る」の實現であること、即ち根本自性の轉變であり三徳の顯はれであることを自覺しない。根本自性は、三徳の顯現した自性即ち果に對して、因であり依所であるといはれた。だから自性の働きの無知は、自己の依所または根據を自覺しない無知といふことができよう。自性の働きが我が「見る」の實現になるためには、無知である自性の働きが根據づけられて、その働きが不生不滅・形なきものである根本自性の顯現として、自覺されなければならぬ。この自覺は同時に、不生不滅・形なきものである我が、顯現した自性として、「見る」を實現したことの自覺である。だから我が「見る」の實現には、根本自性と顯現した自性と區別知がなければならぬ。この區別知は、根本自性に同じといはれた我と顯現した自性と區別知、即ち眞知にほかならない。サーンキヤの眞知が「顯現した自性と根本自性と我との眞知」といはれるゆえんである (S. G. S.)。だから我が自性を「見る」といふことは、區別知即ち眞知の顯はれといふことになる。前に我が「相離」をもつといはれたのは、我が眞知であり、眞知は我についていはれてゐる (G. M. G. S.)。ところが我そのものは不生不滅で形なきものであるから、我が眞知 (自性と我との區別知) は覺などの内具によらなければ實現しえない。覺の内智 (自性と我との區別知) をほかにしては、我が眞知は顯はれないから、我が眞知は即ち覺の内智である。この眞知によつて獨存の解脱に達するのがサーンキヤの趣旨である。「見る」ことは眞知の顯はれであるから、「見るため」の結合は、「解脱のため」の結合になつてゐるわけである。享受すること (見る) と解脱とが、第二項でいつたやうにサーンキヤでは、「我が目

的(意用)」といはれ、「我の意用は「應作」(kartavya)として、「實現されなければならないものである(K. G. M. 金 31, 42; G. M. 56, 58; G. 66)。だから見と解脱との「ため」(artha)の結合は、我の意用(artha)の實現にほかならない。

以上述べたやうな、我が自性を「見る」ことによる兩者の結合から、我と自性とがたがひに不離の關係にあることが知られる。覺などの自性の働きが、我の「見る」の實現として自己を自覺することは、我の「見る」を見るのであるから、「我によつて自性が見られる」ときはまた、「自性によつて我が見られる」ともいはれてゐる(M. 65)。我の眞知(區別知)は、自性の眞知(區別知)にほかならない。自性が我の「見る」を自覺し、眞知(區別知)に達するのであるから、自性が解脱するともいはれ(K. 62)、また享受(見ること)と解脱とは、「自性の目的」ともいはれる(G. 66)。だから自性と我とは、別異でありながら一であるといふやうな、不離即ち不二の關係にあるものといへよう。したがつて兩者の別異は、たがひに異なる二つの対象物の區別ではない。かかる區別は、前にいつた「これは布なり」と判断する覺の相對的な働きであらう。この覺の働きが、自らを根本自性の顯現として、自己とはまつたく異なる我の「見る」の實現として、自己の依所または根據を自覺するとき、そこに別異がある。だから自性と我との別異は、根本自性が轉變し三徳が顯現して成立つところの、覺から五大までの我慢にもとづく世界と、その根據との別異である。依所とか根據といふのは、不生不滅などの九性格をもつ根本自性であり、これはまた同じ性格をもつ我でもある。しかしこの「根本自性・我」は不生不滅・無質礙であり、三徳の顯現なくしては、自己を顯はに實現しえない。だから根據との別異は、三徳が顯現してゐることを通してみらるべきであらう。三徳が顯現し「光照」されて、對境が見られ享受(經驗)されること、即ち聲・觸などの享受が成立つことは、根本自性の轉變であり、我の「見る」(觀照)の實現であるが、これが自己(自性)の享受であり、自己の光照である。と誤想されるところに、我慢にもとづく自性轉變の世界が成立つ。我慢にもとづく自己の世界では、見ることに即ち享受は主客相對の働きであらう。無知であり相對的である我慢の働きも、もとは我の「見る」が實現するための根本自性の顯現

であるとして、根據が自覺されるとき、三徳が顯はに照らされてゐることが、私の觀照の顯はれとして自覺されるとき、即ち眞知（區別知）が顯はれるときには、束縛となる相對的な活動は止息し、止息した自性を我は「靜住」して、「無分別」に見るといはれる（K. 59, 65; M. C. 65）。しかし我と自性とが、まつたく分離してしまふのではない。眞知が生ずれば「自性我雖<sup>レ</sup>合、無<sup>レ</sup>用故不<sup>レ</sup>生」（K. 66）ともいはれ、また眞知が到達されても、身體をもつて住するとも説かれてゐる（K. 67）。我慢にもとづく相對的な享受（經驗）は、不生・不滅・形なき根據が顯はになり眞知が顯現することによつて、活動とか生といふ意味を失つて止息するから、我の見・知・享受は働きではなくなり、無分別に見ることがなりたつ。見・知・享受のなりたつ場である「別異」が、區別知即ち眞知になることによつて、見・知・享受は眞知の顯はれになる。このやうにみるならば、自性と我との二元の區別は、無知と眞知との別異ともいふことができよう。ここでも無知なる自性が働いてゐることが、實は眞知の顯現であり、區別知（眞知）は自性の働きがなければ實現しえないといふ、無知と眞知との不離の關係がみられるであらう。しかし我と自性とがまつたく別異でありながら、しかも一であるといふ不離の關係は、不生・不滅・形なきものといはれた「根本自性・我」との別異（眞知）がなければ、なりたちえないのである。

註

本稿では次のやうな略號を用ひた。

G. — Nāṅyapaṭīrtha : Sāṅkhyā. caudrikā.

G. — Gāudapāda : Sāṅkhyā-kārikā-Bhāṣya.

K. — Iṅvarakriśṇa : Sāṅkhyā-kārikā.

M. — Māphara : Sāṅkhyā-kārikā-vṛitti.

S.P.B. — Sāṅkhyaprapaścana-Bhāṣya.

Tikā. — Rāṅgeśacandra Siddhāntaśāstri's Guṇamayi tikā on the Sāṅkhyā-tattva-kāṇḍī.

V. — Vācaspatiṅcra : Sāṅkhyā-tattva-kāṇḍī.

金—金七十論（第六十三頌は缺として數へた。）

尚數字は頌の番號を示す。