

## 和合の因果と轉變の因果

松尾義海

### 一

印度の哲學思想に二つの系統が區別されてゐる。一つはこの雑多な世界を唯一のものが自ら活動し變化してできたものとみる立場で、この學説は「轉變説」(parinama-vada)とよばれてゐる。轉變説は、雑多として後に結果するものが、何らかの形で初めの唯一なる原因の中に存在するといふ、「因中有果論」(sakarya-vada)の見解に基づくものである。いま一つの系統は、雑多な世界を多くの異なる要素が結合し集積してできたものとみる「積聚説」(atram-bha-vada)である。この學説は、唯一の根本因が先在することをみとめず、雑多な果に對して、これらをたもつ中心になるものを因とする。この場合には、一因から多果が生ずるのではなく、因と果とは全く違つたものとみられるからこの見解は一般に「因中無果論」(asakarya-vada)とよばれてゐる。因中有果の因果は時間的であり、因中無果のそれは空間的因果關係と解釋されてゐるものである。因中有果に基く轉變説は、多くはバラモン正統派の哲學思想であり、因中無果の積聚説は、非正統派の思想に屬するものとみられてゐる。いづれも因果の世界を説くものではあるが、因果についての見解は全く異つてゐるやうにみえる。そこでここに因中有果論を主張する學派の代表としてサーンキヤ(數論)哲學を、因中無果論の代表としてヴィシェーシカ(勝論)哲學をえらび、因果についての兩者の見解をそれぞれ吟味し、比較検討することによつて、印度哲學思想における因果の真相を究明する一助にもしたいと思

ふ。和合の因果といふのは、因中無果の立場をとるといはれるヴィンシェーシカの因果論であり、轉變の因果はサーンキヤの因果論を示したものである。サーンキヤは必ずしも正統派とはいへない點をもつが、その學説は轉變説にもとづいてゐる。まづヴィンシェーシカの因果論から検討してみよう。

ヴィンシェーシカは積聚説であるから、この雑多な世界を多くの異なる要素の集積とみてゐる。要素の中心になるものは、ドラヴィヤ (*dravya*) といはれる。ドラヴィヤは「質」と漢譯されるが、一般に *substance* と譯されてゐるので、「質體」といふ譯語を用ゐる場合が多い。質體といつても、ドラヴィヤの眞意が含まれてゐなければならぬ。ヴィンシェーシカの經典 (勝論經) は、このやうな質として地・水・火・風・空・時・方・我・意の九質をあげてゐる (I. i. 5)。この質を中心として、性質や運動及び共通性・差別性がこの質と不離に和合してゐる世界が、ヴィンシェーシカの世界である。性質は「德」(*guna*) とよばれ、勝論經は色・味・香・觸・數・量 (分量)・別體・合・離・彼體 (時空的な遠隔性をいふ)・此體 (時空的な近接性をいふ)・覺・樂・苦・欲・順・勤勇 (努力) の十七德をあげてゐる (I. i. 6)。この中で色・味・香・觸は順次に火・水・地・風に和合し、覺以下の德は我といふ質に和合し數から此體までの德は、多くの質に和合する共通の德である。これらの德は經によれば、質に依存し、德を有することとなく、結合と分離とを生ずる原因にならぬもの、といふ性格をもつ (I. i. 6)。だから德即ち性質は、それ自ら獨立にあることはなく、必ず質に依存して存在する。質と德、即ち質體と性質は、不離に和合してゐるもので (vid. VS. VII. ii. 13)、質も實際には德をもつて現れてゐるといふべきである。現實には質そのものが獨立にあることはなく。また德を有するものは必ず質であつて、德がさらに德をもつこと、性質が性質をもつことはない。さらにまた、結合と分離を生ずる原因は、運動といはれる「業」(*karma*) であつて、德はない。德は活動性のなうもの (*niskriya*) といはれてゐる (VS. V. ii. 22)。だから質が德をもつて現はれるといつても、これは靜的にみられたもので、德は質の靜的な現はれかたとみるべきであらう。次に運動である「業」は、德や質のやうに多くの質に和合するのではなく

必ず一實に和合し、徳をもつことがなく、結合と分離とを生ずる原因になるもの、といふのが經の所説である(1.1.7)。業も徳と同じく實に和合してあるもので、業自らが獨立にあることはない。また徳をもつのは實であつて、業が徳をもつことはない。業は結合と分離とを生ずる原因といはれるが、業自らは無活動とみられてゐる(VS. V. II. 22.)から、業は運動するものではない。運動するものは實であつて、業は運動の形を指すわけである。だから業は、實の動的な現はれかたを實在視したものと**いふべきであらう**。經には業として、向上・向下・屈・伸・その他の運動といふ五種が數へられてゐる(1.1.7)。ヴィシェーシカでは、地水火風等の運動も、意識的或は無意識的な運動も、瑜伽(yoga)行や解脱の如き活動も、すべてこれらを業に攝し、すべてを客觀的にみる立場をとるものである(vid. VS. V.)。以上述べたやうに、徳(性質)や業(運動)は、必ず實に和合してあるもので、徳・業が獨立に存在することはなく、實もまた現實には徳・業をもつて現はれる。それでは實とはいかなるものであるか。經によれば、活動と徳とを有し和合因(samavyikarana)であることが、實の特質といはれてゐる(1.1.15)。この經文は實を定義したものと**思はれるが**、しかし實の中には、空・時・方のやうに無活動といはれる實もあり(VS. V. II. 21.)。また、他の實と共通な性質はもつが、自らに獨特な性質をもたない時・方・意の如き實もある。だからこの定義は、すべての實にあてはまるとはいへない。しかし性質をもち和合因であることは、實の特質といつてよい。ヴィシェーシカでは、和合因は實そのものを意味し、實と和合因とは同じものである。性質や運動が實に和合してゐる状態は果であり、この果に對して實そのものが和合因となる。具體的な事物は、徳・業と實の和合として存在し、多くの實がみとめられるとすれば事物の間には共通性もあり、また差別性もみられる。共通性を「同」(samanya)とすひ、差別性を「異」(vicesa)といふ。同・異は實・徳・業についていはれるが、同は概括してみる場合であり、異は限定してみる場合である。同異は相對的であるから、同の大なるものを求めて外延が廣まれば、遂には存在といふことに達する。存在は「有性」(satva)といはれ、同のみであつて異を含まない。實・徳・業が存在すると知られるのも、この有性によるのである

(VS. I. ii. 4, 7)。反對に外延を狭くして異の方にすめば、遂には同を含まざる邊異 (anty-viśeṣa) に達する (VS. I. ii. 6)。有性と邊異の間には、同ともなり異ともなるものがある。九實についていふのは、その實も實たる點では同であるから、實性は同とみられるが、これを有性に對してみれば、實性は異とみられる。このことは徳性や業性についていへるから、實性・徳性・業性は同ともなり、また異ともなる (VS. I. ii. 5)。同・異はこのやうに、實・徳・業についてははれるが、徳・業は實に和合してゐるから、和合因としての實が中心になる。

以上述べたやうな實・徳・業・同・異・和合を「句義」(padārtha — 一般には範疇を譯されることが多い)とす。ヴィシシュニカの歴史の上では、七句義説や十句義説が現はれてゐるが、ここでは勝論經の説くところにしたがつて (I. ii. 4)、ヴィシシュニカを六句義の眞知による解脱を目的とした教として考へる。句義の世界は、和合因である實を中心として、他の句義がこれに和合してゐる世界である。和合の原語はサマブーヤ (samavāya) だ。一般には *inherence* と譯されることが多く、また *combination* 或は *coexistence* などと譯されることがある。これらの譯語はいづれも、和合のもつ獨特な意味を現はしつゝしてゐるとはいへぬやうである。ここではしばらく和合といふ漢譯を使用する。經によれば「和合とは、それによつて、因と果とにつゞいてこれがこゝにゐる (ihedam) と知られるところのものの」(VII. ii. 26) である。だから和合は、因と果との關係について考へられたものである (vid. VS. X. ii. 1)。この和合と、實を和合因といふ場合とを、關連させてみるならば、性質や運動及び同・異が、實に和合してゐる状態が果であり、これに對して實そのものが因になる。だから句義の世界は、因果の世界ともいふことができよう。和合してゐる因と果とは、「これがこゝにある」といはれるやうに、同時にゐるもので、時間的な前後の關係にあるものではない。ヴィシシュニカの因果が、空間的因果と解釋される理由もこゝにある。實と和合してゐる徳や業には、前にいつたやうに活動性がみとめられない。運動するものは實だけであるが、運動と實とは、句義の上から截然と區別される。活動性をもつ實ともたぬ實とがあつても (VS. V. ii. 23)、『實のものと運動とを區別することに變りはない。

ヴィンシェーシカの句義説が、すべてを客観的に不動化してみる立場と理解されるならば、行動や時間のはいる餘地はなく、したがつて和合の因果も、不動化された必然的關係となるであらう。しかし因果といふかぎり、果は因から生じたものでなければならぬ。因から果が生ずることについては、勝論經も、實及び徳からそれぞれ實・徳・業が生じ、業から徳が生ずることを詳しく説いてゐる (vid. I. i. 17-31)。徳が實・徳・業を生ずる場合や、業が徳を生ずる場合の因は、徳・業であつて實(=和合因)ではないから、これらの因は不和合因といはれる (VS. V. ii. 24; X. ii. 3-6)。不和合因は、和合因でないことを示すものである。この不和合因の場合や、實が實を生ずる場合 (VS. Bh. I. i. 18) の因果は、和合の因果とは異つてゐる。しかし徳・業は、前に述べたやうに、實を離れては存在しないから、因から果が生ずる因果も、和合因としての實において生ずるわけである (vid. VS. X. ii. 1-6)。不和合因の因果も、實が實を生ずる因果も、すべて和合の因果に含まれることになる。しかし和合の因果も、因果であるかぎり、因から果が生ずる因果でなければならぬ。ところが和合因としての實と、果にあたる徳・業などは、句義の上からは截然と區別される。實體と徳・業などの屬性とを峻別するのがヴィンシェーシカの趣旨と解釋される所以である。だから實が、實でない徳・業などになるといふことはありえない。したがつて和合の因果には、生ずる意味がないとも解釋されよう。しかもなほ、實と徳・業などの關係が因果として現はされてゐるのは、いかなる事情によるか。この點を明らかにするには、因果の關係を示す和合の真相が検討されなければならぬ。

## 二

既に述べたやうに、和合は和合因と果との關係を現はしたものである。勝論經は、因果の間には、離れてゐることがなく、結合も分離も存在しない (VII. iii. 13.) と説き、ちつと因果は、一つも別でもなくとを述べてゐる (VII. iii. 7.)。因果はこのやうに、結合することも分離することもなく、また一つも別でもなく、本來不可分離に結びつ

である。この結びつきが和合であつて、離れては成立たないこと (ayutasiiddha) 即ち不離といふことが和合の本質である (Pbh. p. 5, VS. VII. ii. 13)。この不離性は「合」(samyoga) 句義と比較すれば、さらに明瞭となる。合は前にかかげたやうに、徳句義の一つであつて、和合句義とは全く別である。合は離れてゐたものの結合である (vid. VS. I. i. 25)。が、和合は本來不離として成立つものである。プラシャスタパーダは、合と對照して和合の特質を、次のやうに説いてゐる。和合は不離として成立つてゐるから合ではない。和合は合のやうに、關係してゐるものいづれかの業によつて生ずるのではなく、また關係してゐるものの分離によつて滅するものでもない。和合は所依と能依との間にのみ存在する關係である (Pbh. p. 172)。彼はまた和合について「結合關係してゐるものは無常であつても、「和合は」合のやうに無常性ではない。有性と同じやうに、「和合は」因から生ずるものではないからである。あたかも有性が「いかなる」量(認識手段)によつても原因が知られないために、常住といはれる如く、和合もまた同じやうに「に常住」である。蓋し「いかなる量によつても、その「和合の」原因は知られないからである」といつてゐる (Pbh. p. 174)。彼の説明によれば、和合は保つものと保たれるものとの不離の關係であり、不生不滅である。合の場合には結合してゐるものが合の和合因であつて、合は實句義の結合によつて生じた徳句義であり果であるから、結合してゐるものが滅すれば、合もしたがつて滅しなければならぬ。しかし和合の場合には、關係されてゐるものが和合の原因になつてゐるのではない。だから和合してゐるものが滅しても、和合は滅することはない。有性のやうに他の實に於いて和合は存在するからである (Viv. p. 174; NK. pp. 683-684)。徳句義の合は、實句義の結合によつて生じた果であるから、實の分離によつて滅する。しかし和合は、いかなる實によつても實現せらるゝが、實によつて生じた果ではない。果が生ずることが、既に和合「の因果」なくしては成立ちえないのである。だから和合は不生不滅であり、したがつて常住といふことになる。また和合は、自らの成立のために、いかなる他の關係も要しない、それ自ら獨立であるといはれる (Pbh. pp. 173, 174; NK. pp. 681, 684)。さらにまた、「これがこゝにある」といふ和合を現はす獨

自の觀念の間には區別がなく、また和合が多であるといふ理由もないために、和合が唯一といはれる點は、有性の場合と同様である。實・徳・業が存在すると知られるのは、有性によるが、存在すると知らしむる徴相は、いつれのものにおいても差別がなく、また有性が多であるといふ徴相もないために、有性は唯一である (vid. VS. I. ii. 17, VII. ii. 27-28)。この有性と同様に和合は唯一であるが、他の五句義について「これがここにある」といふ獨自の觀念を生ずるものであるから、和合は他の五句義からは異つた句義であり、したがつて有性と異つてゐる (Pbh. p. 172; NK. p. 679)。有性が實・徳・業についていはれることが、すでに和合にもとづいておなければならぬ。このやうに唯一である和合に、實性は實にのみ、徳性は徳にのみ、業性は業にのみ存するといふ限定があることによつて、プラシャスタパーダは次のやうにいふ。即ち實性などについて和合は唯一であるが、能顯と所顯といふ力 (gakti) の差別にもとづいて、保つものと保たれるものといふ限定がある (Pbh. p. 174) と。この限定は「實性を顯はす力は、實にだけあつて他にはなし」(Viv. p. 174) といふ意味である。和合は「これがここにある」といふやうに、實が他の句義として顯はれてゐる果の、それぞれの状態に即して實現される。この意味では、和合は多であるといふことができよう。しかし和合は、多なる果として作られた多なるものではなく、いつれの果によつても實現される唯一のものである。唯一の和合が、能顯所顯といふ力の差別によつて、現實には實性・徳性・業性の和合として顯はれる。和合はまた獨立であつて、自己の存立のために他の關係を要しないから、有性のやうに感官ではとらへられない。感官は、それと直接に接觸してゐるもの、或は接觸してゐるものに和合してゐるものだけを知覺しうる、といふのがヴィンシェーシカの見解である。感官は有性が和合してゐるものに接觸するから、有性は感官でとらへられる。しかし和合は、現量 (感官知覺) されるものに和合してゐることはないから、現量ではとらへられない (NK. p. 684)。徳句義の合は、二つ以上の實が結合するのであるから、實にしたがつて合は感官で顯はされうるが、和合によつて關係されるものは一のもの (pīṇḍbhava) として存するから、和合を感官で顯はすことはできなす (NK. p. 685; Viv. p. 175)。だか

ら和合は、「これがここである」といふ觀念から比量されるほかはなし (PBh. p. 175)。

以上述べたやうに和合は、不離を本質とし生滅せず常住であり、唯一獨立で、現量を超えたものである。このやうな和合の性格からすれば、和合は他の句義によつて實現されるが、自ら是不離といふのみで、和合がいかなるものを對象的に規定することができないであらう。和合は比量されるものといはれる。しかし比量の確實性は、現量によつて直接に實證せらるべきものである。和合が確實にとらへられてゐなければ、和合因である實を中心とした句義説は確立されないうであらう。しかし前にいつたやうに和合は、通常の現量ではとらへられない。ヴァイシェーシカはどのやうにして、和合の不離をとらへてゐるか。この點がさらに追求されなければならぬ。

和合は前にいつたやうに「これがここである」といふ觀念から比量される。「これが」としてゐるものは、實徳業の句義であらうば、徳・業にあたる。徳・業をとらへてゐるのは現量であるが、經によれば現量は、我・意・感官・對象といふ四要因の合から生ずる (vid. VS. III. i. 18; III. ii. 1, 3; VIII. i. 3)。また經には「徳・業が〔我・意・感官と〕接觸して知が生ずるのは、實を因とする」(VIII. i. 4) と説かれてゐる。この場合の接觸は、後代の「接觸」(samyukta) の分類としてくば、「〔感官と〕結合したものとあはれ和合」(samyukta-samavāya) といふ形の「接觸」にあたる (TB. pp. 5-6; TS. p. 31)。徳・業の知は、感官と結合した實において和合してゐる。この現量知は、徳句義の「覺」にあたるが、句義説では徳が同じく徳であるものから生ずることはありえない。だから徳・業の知(覺)も徳であるかぎり、實を因としなければならぬ。徳・業の知は、前にいつた四要因の合にもとづくが、句義説ではこの結合が起るのは、我と感官との媒介機關といはれる「意」の活きによる。意の活きを起すものは「不可見力」(ad-rishta) といはれる (VS. V. ii. 13)。法・非法(善惡の行爲などの餘力)を生ずるものとてはれる (vid. VS. VI. ii. 12, 14)。法・非法を同一視せられる (vid. P Bh. pp. 3, 138, 142)。だから四要因の結合も、根本にさかのぼつてみれば人間の行爲即ち「業」によるものである。常住・遍在・唯一の我 (VS. III. ii. 5, 19; VII. i. 22) が、感官と對象とに



結びついて知が生ずるのは、意の活きであり、行爲による限定といふべきである。「感育と結合したものに於ける和合」といふ「接觸」において、結合そのものは、知の前段階であり、行爲的把握ともいふべきであらう。徳・業の知は、この行爲的把握と不離に和合してゐる。この和合が實現されてゐるとき、徳・業をとらへる分別知の前段階としての、行爲的把握の段階にある實が、和合因となるのである。分つていへば、實が和合因となつて、徳・業の知といふ果が生ずることになる。句義説の上では實そのものは、徳のないものであり、もちろん業とは別であるから、分別知（現量）の對象にはならない。かかる無徳の實が、徳・業をもつて現はれ、徳・業の分別知が成立つことが、不離の和合が實現されることであり、因から果が生ずることになる。だから和合の因果は、行爲によつて實現されるもので、因（*Karana*）果（*Karya*）の原語も行爲を意味する語源からである。因果の不離は、分つていへば徳・業の知といふ有分別現量である果と、この知の前段階であり行爲的把握の段階にある無徳の實（和合因）との不離の關係になる。和合の不離は、分別知とこれを超えたものとの不離であるから、有分別現量ではとらへられない。「これがここにある」といふ分別知は、そのまま因果の不離をとらへてゐるのではない。分別知の成立ちそのものが、以上述べたやうに、和合の實現になつてゐる。因果の不離が實現されて、和合があるからこそ「これがここに」といふことができる。それでは和合の不離は、無分別現量でとらへうるだらうか。經のいふ無分別現量においても、漠然と「白いもの」がとらへられるとき、すでに白いものといふ、實・徳の和合がなければならぬ（*vid. VIII. i. 9.*）。分別にしても無分別にしても、これらは對象的な現量であるから、これらの現量知自體を存立せしむる和合に向ふことはできない。しかし前にいつたやうに、句義説が確立されるためには、和合がとらへられてゐなければならぬ。瑜伽行者が、我と意との特別な合によつて、我のみならずすべての實及び實に和合する徳・業も、我に和合する徳も、現量でとらへうるのだが、勝論經に説かれてゐる（*VS. Bh. IX. i. 15.*）。だから和合もまた、經の註釋者がいふやうに、瑜伽行者の現量でとらへられるわけである。分別知の上では、和合は比量されるほかはないが、分別知でとらへた和合は

不離とはいつても合の形をとるもので、一でも別でもない不離の和合を現はすことはできない。ここに瑜伽行者の現量を要する所以がある。前に和合の因果が行爲によつて實現されるといつたのは、瑜伽行者の現量といふ出世間的な現量（直覺）をさすものとみるべきであらう。だから和合の本質である不離は、瑜伽行者の現量といふ實踐において實現され、把握されるものといふべきであらう。したがつて實句義と徳などの他の句義との關係は、單に句義として峻別されるのみでなく、實踐において不離の關係を實現してゐるから、和合の因果といはれるわけである。以上のやうな和合の因果は、句義の眞知によつて解脱をうるといふヴィシネーシカの教と、いかなる關連をもつであらうか。

それぞれ獨立してゐる實句義が、徳・業・同・異として現はれる雜多な果に即して、前にいつた唯一性の和合が實現されてゐるとすれば、多元論と解釋されてゐるヴィシネーシカも、和合において統一をもつといふべきであらう。しかし勝論經は「業・徳には數はなりから、一切は一であることは存しない」「此の一切は一であるといふこと」は誤である（VII. ii. 4. 5.）といふ。前にかかげたやうに「數」は徳句義であるから、實句義に和合してゐなければならぬ。徳や業は、それに自らで「數」をもつことはできないから、徳・業と實などとを合して、すべてを一といふことはできない。だから句義説では、世界を一元的にみることは成立しえないわけである。しかし和合の場合の唯一は數の一ではない。徳・業などの多なる果に即して、和合は自己を實現しうるものとして、それぞれの場合を統一してゐるのが唯一の和合である。和合をこのやうにとらへるならば、實を中心として他の句義がこれに和合してゐるといつた世界は、眞實には、和合によつて統一され、他の句義がそれぞれ和合を實現してゐる世界といふべきであらう。句義が和合によつて統一されてゐるとすれば、和合の眞相をとらへることが、句義の眞知にならなければならぬ。句義の眞知は、深靜慮といふ瑜伽三昧における瑜伽行者の現量によつて、直接とらへられることが、註釋者達の説明から知られる（vid. NK. p. 602; VS. Up. IX. i. 11-13.）。このことは句義の眞相が對象的ではとらへられぬことを示してゐる。不離の和合の實現として、他の句義はそれぞれ自己を確立し、和合に統一されてゐるから、各句義が差別さ

れながら結びついてゐる不離の和合をとらへるのでなければ、句義の眞知にはならない。だから和合の因果は眞知として實現されるといふことができよう。また句義の眞知は、解脱をもたらずから、我の眞知と結びついてゐなければならぬ。句義の眞知も知であるかぎり、句義説の上からいへば、徳句義の「覺」である。したがつてそれは、實としての我と不離の和合を實現してゐなければならぬ。對象的な知（覺）も、本來はかゝる和合の實現として「覺」句義でなければならぬ。我との和合を實現してゐない、それ自らで存するやうな「覺」は、句義説にはないわけである。前に述べた徳・業の知は、和合因としての實が、無徳の状態から徳・業の果の状態として現はれてゐることであるがこれは同時に、常住・遍在・唯一の實（無徳）としての我が、行爲の限定にしたがつて徳業の知（覺）と不離の和合を實現してゐることになる。だから句義の眞知によつて解脱をうるブイッシュニカの致は、不離の和合の因果に基礎づけられてゐるといふことができる。以上述べたやうに和合の因果は、實踐において眞知の實現として確立されるのである。

### 三

サーンキヤ哲學が轉變説をとつてゐることは、すでに述べた通りである。ここでは特に古典サーンキヤを中心として、轉變の因果を検討してみよう。サーンキヤは、我（*purusa* 或は *atman*）と自性（*Prakriti*）との交渉によつて自性から覺が生じ、覺から我慢（我執）が生じ、我慢から五唯と十一根（感官）が生じ、五唯から地水火風空の五大が生ずると説く。我から五大にいたる「二十五諦」を説くのがサーンキヤの教である。我は *Seele, spirit, soul, I'ame*、「精神」などと譯されてゐるが、その重要な性格として、見るもの（見者）であり、知るもの（知者）であり自らは活かない非作者であることが説かれてゐる（K. G. V. 19）。これは自性に相對してみられた我の性格で、我は自性の活きを見るものであり、知るものであり、自らは非作者である。しかし我そのものは、無因（不生）・常住・

遍在・唯一であり、遍在のゆえに無活動であり、他に依存せず、何ものにも没入せず、無分であり、獨立である、と云ふ九種の性格をもつ (K. 10. II.; G. M. 11.)。自性は *Materie, Urmaterie, nature, primordial matter*, 「自然」などと譯されてゐるが、原語は「なす」とか「作る」を意味する動詞からでたもので、所産以前のものとかが、所産を作りだす因といふ意味をもつた言葉である。自性はまた、あらゆる果がその中にたもたれてゐる根本因の意味で「勝因」ともいはれ、或は顯現した變異に對して、未顯現の意味で「非變異」ともよばれる。變異も非變異も、ともに自性といはれるが、非變異のときは特に「根本自性」ともいふ。この非變異の根本自性そのものは、前にあげた我の九種の性格と同じものとみられてゐる (K. 10. II.; G. M. 10.)。根本自性もしたがつて、不生・不滅・唯一・遍在・無活動等の性格をもつ。だからこの場合には、我と根本自性とを、精神と自然として區別することはできない。しかし我と相對してみられた自性は、我に見られるもの、知られるもの、即ち我に享受される對象(塵)であり、知者である我に對して無知であり、覺等を生ずる活きをもつた作者である (K. G. 11, 12.)。サーンキヤでは、この自性は「三徳」からなるもので、三徳のほかに自性はない。サットワ (*sattva*) とラヂヤス (*rajas*) とタミス (*tamas*) が三徳であり、順次に喜(樂)と憂(苦)と闇(痴)を自體とし、特質からいへば、輕・光と持・動と重・覆である。輕・光は肢體が輕やかであり、感官が清淨でよく自らの對象をとらへうることを示し、持・動は刺戟し興奮させ、心を動搖さすことをいふ。重・覆は肢體が重く覆はれて、自境をとらへえないことを現はす。三徳はたがひに他を壓倒し、他に依り、他を生ぞしめ、他と雙び、また自ら活くと同時に他を活かしめる關係にあるもので、一つも缺けることはない。三徳は順次に、光照と生起と繫縛として顯はさるべき能力をもつてゐるが、サットワとタミスとは、活動性のないもので、ラヂヤスの生起せしめる力がなければ、自己の能力を顯はすことができない (K. G. M. T. C. 命 12, 13.)。三徳のほかに自性はないから、地水火風空の五大にいたる世界は、すべて三徳から成立つてゐる。覺から五大にいたる、變異として顯現した世界は、三徳のいつれかが他を壓倒する等の關係にあるが、無から有は生じないといふ立場からして

サーンキヤは、非變異の根本自性も三徳でなければならぬと主張する。しかし根本自性は不可見である (K. 8.) から、この場合には三徳は平衡をたもつて未顯現の状態にあるといはれる。三徳が顯現した、覺から五大にいたる變異は果であり、これに對して三徳平衡の非變異は因になる。果として顯はれたものは、既に因中にあつたものでなければならぬ。「因中有果」はサーンキヤの根本的立場であり、次の五つの理由によつて説かれてゐる (K. G. 金 9.)。(一) 無不可作故。沙から油がでないやうに、もし物がなければ、造作しても成することができない。だから覺等の變異は生ずる前に根本自性になければならない。(二) 必須、取、因故。酥酪を求めんとするものは、乳を取り水を取らないやうに、物を求めんとする人は必ず物の因を取る。だから根本自性の中に、覺等の果がなければならぬ。(三) 一切不可生故。もし因中に果がなければ、一切のものは一切のものを生じ、草沙石等が金銀等を生ずるであらう。このやうなことはないから、因中に果があると知られる。(四) 能作、所作、故。瓶を作る能ある陶師は、土聚その他瓶を作るに要する一定の所作から瓶盆を作るので、草木等から作るのではない。根本自性は覺等を作るのであるから、根本自性に覺等はなければならぬ。(五) 隨、因有、果故。麥から麥が生ずるやうに、或る特質をもつ因から、同じ特質をもつ果が生ずる。もし因中に無果ならば、麥から米が生ずるであらう。このやうなことはないから、因中に果があると知られる。この主張は、因中無果を執するとみられたヴィンシェーシカに對してなされたもので (M. 金 9.)、有は無からは生じないといふサーンキヤの立場を現はしてゐる。我の見ることによつて、我と自性と交渉し、三徳が平衡を破り變異として顯現すること、即ち根本自性の非變異から覺等の變異が生ずることが轉變である。

非變異が變異になること、未顯現が顯現すること、因が果になることが轉變である。これは父母から子供が生れるやうな「非轉變生」と區別して、「如乳等生酪等」と例示され、「自性轉變作變異故。是變異是自性」といひ、轉變生は別類の生でないことを説いてゐる (金 16.)。非變異であるところのものが變異である (M. 16.) から、非變異の根本自性と覺以下の變異とは「相似」(sārūpa) といはれ、六種の相似が説かれてゐる (K. G. M. 金 II.; vid. K. 8.)。

(一) 根本自性も變異も、ともに三徳からなるものである。(二) 根本自性と變異とはともに不相離である。變異と徳とを分離することができないやうに、根本自性の非變異においても、根本自性と徳とを分離することはできない。(三) 根本自性も變異も、すべての我に受用される對象(塵)であり、(四) しかもすべての我に平等に受用される。(五) 根本自性であつても變異であつても、自性は常に無知であつて、樂・苦・痴(三徳 || 自性)を知らないものである。(六) 覺から我慢が生じ、我慢から十一根と五唯が、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。だから覺等の變異も根本自性もともに能生性をもつといはれる。以上のやうに、三徳・不相離・塵・平等・無知・能生といふ點で、根本自性と變異とは相似である。しかし根本自性の因から變異の果が生ずるのは、轉變といはれるやうに、因が因でない果になるのである。根本自性の因が、自己を主張するかぎり、因から果が生ずることはありえない。だからサーンキヤは、根本自性と變異との相似をいふとともに、兩者が全く異なること(viparita)を説くてゐる(K. 10)。前にいつた根本自性の九種の性格が、變異と違ふ點である。果である變異は、根本自性の因とは違つて、次のやうな九種の性格をもつ(K. 10)。(一) 五大は五唯を因とし、五唯・十一根は我慢を因とし、我慢は覺を因とし、覺は根本自性を因とするやうに、覺以下の變異は、自己の生ずる因をもつてゐる。根本自性のやうに不生ではない。(二) 覺等の變異は、根本自性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) 根本自性は天人獸の三界を遍充するが、覺等の果は一切處にあるものではない。(四) 覺等の果は活動性をもち、細身(輪廻の主體)に依存して輪廻する。(五) 覺・我慢・五唯・十一根・五大(二十三諦)といはれるやうに、覺等の變異は多である(G. M. 10)。「金七十論」によれば、覺等はそれぞれの我に結びついてゐるから、同じではなく多である。(六) 覺が根本自性に依止するやうに、我慢以下の變異も、それぞれの因に依止する。(七) 覺等の變異は、それぞれ自己の直前のものに没し、最後に覺は根本自性に没するから、變異はリンガ(linga || 没)といはれる(G. M. 金 10)。(八) 變異は、聲・觸・色・味・香の分をもつて有分である(G. M. 10)。(九) 覺は根本自性に依り、我

慢は覺に依る等の如く、覺等の變異は屬他であり、獨立ではない。かかる九種の性格をもつ果としての變異は、要するに根本自性から生じたもので、したがつて無常なものであり、根本自性に依存し、雑多な現象としてそれぞれ限定され、活動的なものである。このやうな變異は、前に述べた不生・不滅・唯一・遍在・無活動・獨立の根本自性とは、全く違つてゐる。根本自性と變異との間の、前にあげた三徳・不相離等の六種の相似も、不生・不滅の根本自性には、適合しないやうに思はれる。自性が我と交渉し、三徳が顯現してゐる状態については、三徳・不相離等もいひうるが、三徳平衡の根本自性にこれをいふことは、實質的な意味がないやうに思はれる。根本自性が我と同じく、常住・遍在・唯一・無活動・獨立の性格をもつ場合に、根本自性を我に見られ或は知られる對象として、塵・平等・無知といふことも、また能生といふ活動性とみること、これも實質的な意味をもちえないであらう。しかもなほ、根本自性と變異との六種の相似を説くのは、因中有果の立場によるものである。不生・不滅等の性格をもつ根本自性は我と同じ性格であるから、三徳が顯はれた變異とは、全く違つてゐなければならぬ。この點からみれば、我が自性（變異）になることがありえないやうに、根本自性が變異になること、即ち因から果が轉變することは不可能であらう。しかし我と同じ性格の根本自性が説かれてゐる以上は、根本自性が變異し、因から果が生じ、因果の間に連続がなければ、轉變の教は成立しない。全く性格を異にした、根本自性と變異の結びつきが、さらに検討されなければならぬ。

#### 四

「覺與ニ内具共 能取ニ一切塵」(K. 35)といはれ、「覺與ニ我慢及心根ニ恒相應」(金 35)と註釋されてゐるやうに、覺と我慢と心根とは、現實には常に結びついて活き、心根はまた眼等の知根及び手・足等の作根の活きを分別する(金 27)。覺が活つてゐることは、實際には五大までの世界が成立つてゐることである。だからここでは、因である

非變異が轉變して、覺から五大までの變異の果界が成立つ、といふ點を中心に因果の關連を考へてみよう。覺も自性であるかぎり三徳からなるもので、その活きの顯はれは「八分」として、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。法は善業であつて、不殺生・不偷盜・眞實を語ることに・梵行（禁欲等）・すべてを自己のものとしないうこと、といふ五戒をたもち、また内外清淨・知足・苦行・學修・自在神に對する歸依を實行することをいふ。智には内智と外智があり、外智はヴェーダ及びその支分（文法學・天文學等）その他プラナー（傳承）・ニャーヤ（論理學）等によつてうる智を指し、内智はサーンキヤでいふ眞知、即ち自性と我との區別知である。離欲にも内と外があり、外の離欲は事物に對する渴愛を離れることを意味し、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、瑜伽を實行してえられる八種の力をいふ。タマスが増大した場合の覺の顯はれた相は、非法・非智・愛欲・不自在である（G. M. 金 23）。サットヴとタマスのほかに、覺の顯はれる力としてラヂヤスが活いてゐることはいふまでもない。このやうに覺は、當時の倫理道德・學問・宗教などに關する活きを含んでゐるが、覺の特質は「決智」といはれてゐる（K. 23）。決智といふのは、「これは人なり」「これは布なり」と例示され（G. 金 23）、また「これは私によつて爲さるべきである」といはれる（V. C. 28）やうに、判斷し決定することをいふ。この場合に、我慢や諸根が活いてゐることはいふまでもなく（vid. V. 28）。「我慢」(ahankāra) は我慢を特質とするもので、すべてを自己 (aham) 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、自己を作者として自己を至上とする妄執である（K. M. V. 24）。この場合は、自己が作られてゐるわけであるが、自己が自己を作ること、我慢が我慢を作ることではできなく。我の見ることに（觀照）による非變異の轉變として、覺等の變異は生ずるのである。このことが自覺されないときは、覺が活いて知的な活動を行つてゐることを、自己の活きとするほかはなく。覺を自己と同一視することが我慢である（vid. Ybh. II. 6）。サーンキヤでは我 (purusa, ātman) のほかに自己はなからずであるが、覺を我と誤想することによつて我慢がなり



たち、覺の活きが自己の活きになる。覺は我慢にもとづいて決定する (V. 24) といはれる所以である。覺が判断決定するには、五大までの世界がなりたつてゐなければならぬ。だから覺以下の變異の世界は、我慢にもとづいた自己中心の世界である。非變異から轉變した、果としての現象界(變異)は、自己の世界といふことができよう。しかしこの自己は、覺を自己と誤想して作られたもので、サーンキヤにおける眞の我ではない。果として現象してゐる自己の世界は、眞の我には達しないのである。したがつてそこには、自己の世界が私の觀照による非變異の轉變である、といふ自覺はない。覺以下の變異の果界は、自己中心の世界であり、無知の世界である。サーンキヤでは自性は常に無知であり、樂苦痴を知らぬといはれる (G. M. 11)。樂苦痴は三徳であり、三徳は自性にほかならない。だから自性の無知は、自性が自己を知らぬ無知、自己の存立の所以を自覺しない無知である。覺以下の變異の果界は、自己存立の所以を自覺せず、非變異といふ根本因の轉變であるといふ自覺をもたない。果には因との結びつきがなくしたがつて覺以下の變異を、果界といふこともなりたちえないであらう。無知なる自性だけの立場では、非變異の因が變異の果に轉變するといふ因果は成立しないのである。

覺も自性に屬するかぎり、無知でなければならぬ。無知なる覺がいかにして判断決定をなしうるか。この疑問に對してサーンキヤは、「三徳(自性)合人(我)故、無知如知者」(K. 20)と答へる。知者である我と結びつくから、無知なる覺も知をもつかの如くみられる。覺の判断決定する知は、そのままでは「かの如き知」であつてサーンキヤにおいては無知でなければならぬ。この無知は、私の知を覺が自覺しない無知である。私の知は前に述べた如く、自性の活きを知る知であり、自性の活きをはなれて、不生・不滅等といはれた我そのものに知をいつても、その知は無内容であり、我そのものにすぎない。私の知は、自性が活いて覺・我慢及び諸根が轉變してゐなければ、自己を實現しえない。「覺慢心三種是名内作具」。不取外塵故。是故立名内。能成就我意方便故。是故說名具」(金 33) といはれる。覺・我慢及び心根は、私の目的を成就する内の作具である。私の目的は、對象を受用すること

及び自性と我の區別知（眞知）によつて解脱をうることの二種といはれる（K. G. 金 42; G. 38; 金 72）。我の知が實現するには、覺等の道具を必要とし、道具をはなれて我に獨立の活きがあるのではなく、道具が活いてゐることが、我の知が實現し、對象が受用されることにほかならない。これが道具の意味である。道具が活いて覺から五大にいたる世界が成立つてゐることが、非變異の因が變異の果に轉變してゐることである。しかしこのことは、無知なる覺の立場では自覺されえない。覺が知的な活きを行つてゐる根柢に、自己とは全く異つた我の「見る」を自覺し、自己の活きは我の「見る」の實現であり、我の知の實現であることを自覺するとき、この自覺が自性（＝覺）と我の區別知（眞知）にほかならない。眞知は覺の「内智」といはれる（K. 金 23）が、覺の内智によらなければ、我の知は實現しえないから、覺の内智は同時に我の眞知でなければならぬ。眞知が我についてもいはれる所以である（G. 64; vid. K. 37）。覺が自己の活きを自覺し、區別知（眞知）が實現することは、覺の活きが非變異の轉變であるとして、覺が自己の出所を究めることにほかならない。覺の内智即ち眞知が實現することが、我の見ることに我の知ることの自己實現であり、根本自性の非變異が覺等の活きとして、即ち變異として轉變することである。だから非變異の因が、變異の果として轉變することは、區別知（眞知）の實現としてなりたち、因果は眞知の實現によつて確立されるといふことができよう。非變異の根本自性と變異は、眞知によつて結びつくわけである。

以上のやうにみるならば、眞知である區別知は、非變異と變異の區別にもなるであらう。しかしサーンキヤの區別知は、しばしば説かれてゐるやうに、自性と我の區別知である。ところがこの場合の非變異は、前にいつた我と同じ性格の根本自性である。無因（不生）・常住等の性格をもつ我は、前にも述べたやうに、遍在のゆえに無活動であつた。これは「人（＝我）無縛無脱」（K. 62）。といはれる我とみるべきもので、遍在・無活動の我は、輪廻するともなく、したがつて解脱することもない。同じく非變異の根本自性も、遍在性のゆえに無活動で、生死に輪廻しなると説かれてゐる（金 10）。輪廻しなうものには解脱の要もなうから、非變異もまた無縛無脱といふことができよう。

このやうに非變異と我は、全く同じ性格であるから、我と自性の區別は、同時に非變異と變異（自性）の區別とみることができよう。この非變異が、無から有は生じないといふ因中有果の立場から、三徳が顯現した覺等の變異の因として比量され、三徳平衡の非變異とみられたのである（K. M. 金 8: G. 6）。かくして三徳平衡の非變異が變異の顯現になるといふ轉變説がなりたつ。この轉變の因果が、すでに述べたやうに、眞知の實現によつて確立されるわけである。それではこの眞知は、いかにしてえられるか。

眞知即ち區別知は、二つのものを對象的に區別して知る知ではない。このやうに區別して知ることは、前に述べた「決智」を本質とする覺の相對的な活きであり、サーンキヤとしては無知に屬する。眞知としての區別知は、この覺の活き自らが、根本自性の轉變であり、我の見ることに知ることの實現として、自己と我の區別を悟り、自己を自覺することであつて、覺の對象的な知ではない。この覺の區別知が、前にいつた覺の「内智」であり、同時に我の眞知でもある。蓋し「我一切用事 以覺能成就」（K. 37）とすひ「唯一覺、是我眞作具」（金 37）と説かれ、覺が區別知を我に知らしめるからである。だから區別知は、我と變異とを對象的に區別すること（決智）ではなく、覺等が轉變して決智が活いてゐることに即して、我の知と不離の形で實現されるものといふべきであらう。したがつてこの區別は、極めて難知である（M. C. 37）ために「細異」といはれ（K. 37）、「此別異者、未修聖行人不能見故、故説爲細微」（金 37）として、細異を見るには聖行を要することが説かれてゐる（vid. G. M. 37）。聖行の内容は説明されてゐないが、註釋にしたがへば聖行は「六行觀」を意味する（按註金七十論中十六）。六行觀は五大・十一根・五唯・我慢及び八自在・覺・自性について、順次に五大の過失を觀じ失をみて厭を生じ五大を離れる思量位から、持位・如位・至位・縮位と進み、最後に自性の過失を觀じこれを離れる獨存位（解脱）に達する修行で（金 51）、一種の瑜伽行とみるべきであらう。また自性と我の區別知は「諦の修習」から生ずる現證（saksatkara）の知であるといはれる（K. V. 64）。修習とは深禪慮（nididhyasana）とも解釋され（Tika 64; vid. C. 64）、瑜伽の實修ともみることが

できよう。だから自性と我の區別知は、瑜伽の實踐による一つの直覺ともいふべきで、現證はこのやうな性格を示してゐると思はれる。區別知は瑜伽の實踐において實現される眞知といふべきであらう。

以上述べたやうに、根本自性の非變異といふ因が、覺以下の變異である果として轉變すること、即ち因から果が生ずることは、無知の自性だけでは成立しえないもので、實踐による眞知の實現によつて基礎づけられてゐる。三徳が顯はれた覺以下の果界から、因中有果の立場によつて、三徳平衡の非變異といふ因を比量して立てられた轉變の因果は、眞知の實現といふ實踐において確立される。眞知の實現において、我は覺等の變異として自己を實現し、我に等しい根本自性が覺等の變異として轉變することがなりたつのである。

## 五

以上は積聚説をとるヴァイシュエーシカの因果と、轉變説をとるサーンキヤの因果とを、それぞれ個別に検討したものであるが、さらに二つの因果を比較して考へてみよう。サーンキヤはすでに述べたやうに、ヴァイシュエーシカの因中無果の執を破るために、因中有果を主張した。これが轉變の因果である。因中無果は因と果との別異をみるものであるが、ヴァイシュエーシカは單に因果の別異を主張するのではない。因果は一でも別でもなく不離に和合してゐることを説くのがヴァイシュエーシカであり、因から果が生ずる場合も、和合因としての質が根抵になつてゐる。サーンキヤのいふ因中無果は、ヴァイシュエーシカの因果の眞相をとらへたものではない。だから因中無果と有果の對立によつて、ヴァイシュエーシカとサーンキヤとの因果をみることはできないであらう。しかし和合の因果は、和合因としての質に他の句義が不離に和合してゐる關係であるから、空間的な同時併存の因果であり、因中有果の立場は、因から果が生ずる時間的な前後の因果關係とみられる。したがつて和合の因果と、因中有果の轉變の因果とでは、因果のみかたが違ふ。一應はこのやうに考へられるであらう。しかし和合してゐる因果について、「これがここにある」と知られるのは、和合

にもとづくものではあるが、そのままで和合をとらへ和合に達してゐるのではない。だから和合は「これがここにある」から比量されるものといはれた。しかし比量された和合もまた、和合をじかにとらへてゐるのではない。和合をとらへるために、瑜伽行者の現量といふ特別な現量が説かれた所以である。和合はすでに述べたやうに、行爲によつて實現され、行爲的實現が特別な現量として眞知の實現である。和合の因果は行爲的に實現されるもので、對象的にとらへられるものではない。實を實體とし屬性にあたる他の句義と併存せしめて、兩者の和合を考へても、これは空間的に不動化された結合の關係で、不離の和合ではなく、また因果として現はす要もないであらう。眞知として實現する和合の因果は、すでに述べたやうに無徳の實が徳・業などとして限定された實になることであり、常住・遍在・唯一の我、即ち限定されない無徳の我が、徳・業などの知として限定され、有徳の我になることである。このやうにいへば和合の因果も、同時併存ではなく時間的な前後の關係とみられるであらう。ここでヴィシェーシカのいふ時を檢討してみよう。後なるものにおいて後なりといふこと、及び同時遅速といふことが、時の證相 (*linga*) といはれる (VS. II. ii. 6)。時は九實の中に數へられる實句義であり、これによつて後・同時・遅速といふ日常の觀念が生ずる。だからこれらの觀念を證相として時の實在を推知しうる、といふのがヴィシェーシカの見方である。同時・遅速などの證相は、樂・苦・欲・厭などが我の證相といはれる (VS. III. ii. 4) やうに、實句義である「時」の現はれた相せしむ。また同時などの觀念 (*pratyaya*) とし (PBh. p. 26) 觀念は「聲」と同じ意味をもつから (PBh. p. 88) されは實我の現はれにほかならなす。だから同時・遅速などは、時の現はれた果の状態とみられてゐる。これに對して和合因といふ實句義の時分は、常住 (VS. II. ii. 7)・遍在 (VS. VII. i. 25; vid. Up. Bh.)・唯一 (VS. II. i. 8. vid. Up.)・無活動 (VS. V. ii. 21) の點では經て「空」實と全く同じである (II. i. 28; VII. i. 22; II. i. 29; V. ii. 21)。我もまたすでに述べたやうに、常住・遍在・唯一といはれる。實としてこの我は活動性で、業 (運動) 句義との和合を實現しうるが、句義の上では我と業とは峻別されるべきで、我そのものは無活動ともみられるやうに

なつた (Pbh. Viv. p. 8)。このやうに空や我に等しい時そのものは、無徳の質としての時であり、同時・遅速などの時からみれば、むしろ時でないものといへよう。無徳の質であり、したがつて和合因である時が、同時・遅速などの果の状態として和合を實現するのであり、このことは同じやうに無徳の質我が、同時・遅速などの觀念として和合を實現することである。時の現はれそのものが和合の因果によらなければならぬ。このやうにみれば、和合の因果に同時とか前後をいふことは適切でなく、同時・前後などが和合の因果によつてあることになる。因と果を同時とか前後とみることが、因と果との二つの關係をみるものであり、合の立場であつて不離の和合にはならない。時についてのみかたはサーンキヤでも同様である。

サーンキヤの因中有果の立場は、因から果が生ずる時間的な因果關係ともみられる。因から果が生ずるといふのは轉變生であり轉變の因果である。しかしこの場合の因は、すでに述べたやうに非變異の根本自性であり、常住・遍在・唯一・無活動・獨立のものといはれた。サーンキヤでは非變異の根本自性は時ではない。常住といつても、すでに述べた如くそれは不生の意味であり、したがつて不滅を意味する。「變異體説名ニ時節」。過去變異名ニ過去時。現在未來亦復如是。故知時節者是變異別名」(金 91)といはれるやうに、過現未の時は變異に屬する。變異の時からみれば、常住・遍在などといはれ、我と等しいとされた非變異は、過現未のほかにあるともいへよう。このやうな非變異の因から變異の果が生ずることが、轉變の因果であり、過現未の變異も轉變の因果によつてあるのである。だからサーンキヤにおいては、轉變生の因果は時間的な前後の關係にはなつてゐない。しかし非變異の根本自性を宇宙創造の原理とみるならば、この非變異を根本として古ウパニシアッドなどにみられるやうな創造説がなりたつてあらう。けれどもサーンキヤの趣旨は、宇宙の創造を説くことにあるのではない。根本自性と變異と我との眞知によつて、結局は自性と我との區別知によつて、三苦(依天・依内・依外)に逼められる自性轉變の苦界を解脱するのがサーンキヤの目的である (vid. K. 1. 2)。以上のやうにみるならば、和合の因果と轉變の因果とを、同時併存の因果と生

する因果として、たがひに區別することは困難であらう。同時とか前後とかいふことが、因果によつてなりたつてゐるのである。

三徳平衡の非變異といふ因が、三徳顯現の變異といふ果になるといへば、因果の間には同一性がみとめられ、必然的な關係が考へられるであらう。しかし單に三徳平衡が三徳顯現になることによつて、轉變の因果が實現されるのではない。轉變の因果は前にいつたやうに、我の「見る」が覺等の活きである變異を通して自己を實現することがなければ、なりたない。我の「見る」が實現することは、知者としての我が實現することであり、我の眞知が現はれることである。我の眞知が現はれることは、覺等の活き（自性）が自らを、自己とは全く異つた我の「見る」の實現であるとして自覺すること、即ち自性と我との區別知（眞知）にほかならない。だから轉變の因果は、同一性とか連続とかのない、全く異つた我の「見る」と覺等との結びつきがなければ、なりたぢえない。この場合に分つていへば、我の「見る」は因にあたり、覺等は果になる。我の「見る」それ自體は、前にいつた不生・不滅などといはれる我そのものであり、我と同じにみられた非變異の根本自性もこの位置にあるものといへよう。このやうな我や根本自性は覺等の變異からみれば、何らの限定もうけない無に等しいものである。因中有果の立場から、三徳平衡とみられた非變異の根本自性は、やがて三徳が顯現する可能態ともいへるが、我に同じとみられた根本自性は、全く三徳のないもので可能態ともいへない。かかる無に等しい我或は根本自性が、それと全く異なる覺等（三徳顯現）と結びつく、といふかたちをとるのが轉變の因果である。この結びつきは、覺等とその出所或は根據との不離といふかたちをとるから覺の對象的認識ではとらへられない。瑜伽の實踐における直覺が説かれたのは、このためである。この直覺が我の眞知即ち覺の區別知にほかならない。眞知によつて解脱をうるといふのがサーンキヤの教である。だから轉變の因果は解脱をもたらす眞知の實現として、はじめて確立されうるといふべきであらう。覺等の果が自己の根據を自覺することが、因である根據が果を通して自己を實現することになるのである。したがつて轉變の因果は、三徳平衡が三徳顯

現になるといふ、單なる必然的な因中有果の因果ではないやうになつてゐる。眞實にはかかる因中有果の因果も、眞知の實現としての因果を根柢にしてゐるわけである。自性は前にいつたやうに自然と譯され、また自然と解釋されることもあるが、サーンキヤのいふ轉變の因果は、以上のやうに我の参加なくしては實現しえないもので、自然の成立に關する根本規定ではない。以上述べたやうな因果の關連は、和合の因果においてもみることが出来る。

ヴイシェーシカの和合の因果は、質句義に他の句義が和合してゐる因果である。和合因としての質は質體であり、和合してゐる徳・業などは屬性とみられるから、この因果は質體と屬性との必然的な關係であり、サーンキヤとは違つて因と果とは全く別異になる。しかし和合の因果にも、因果であるかぎり因が果になるといふ連續があり、同一性がなければならぬ。質と徳などとして、句義の上から峻別された因果の結びつきが、前にいつた不離の和合である。不離の和合は、合のやうに二つのものの結びつきではない。和合の因果を分つていへば、前に検討したやうに、因は無徳の質にあたり、何ら限定されない質そのものである。無徳の質が徳・業などとして現はれるところに因果がなりたつ。かく現はれることは、徳・業などがとらへられてゐること、即ち「覺」句義が現はれることにほかならない。このことは前にいつたやうに、常住・遍在・唯一・無活動の我が、行爲の限定によつて徳・業などの覺(知)と不離の和合を實現してゐることである。我そのものは無徳であるから、和合を實現しなければ自己を實現しえない。このやうな因果は、サーンキヤの不生・不滅などといはれた無に等しい我或は根本自性が、覺等の變異(三徳の顯現)に轉變する因果と、同じかたちをとつてゐるとみることができよう。和合の因果においても因果の關係は、徳・業などとその根據になる和合因(質)との不離であるから、覺(徳句義)に屬する認識ではとらへられない。覺の現はれそのものが、我との不離の和合によつてゐるのである。瑜伽行者の直覺といふ行爲的把握が説かれたもののためである。この直覺が前に検討したやうに、解脱をもたらす句義の眞知であり、我の眞知にもなる。和合の因果もまた、解脱をもたらす眞知の實現として確立されるといふことができよう。この因果も我の参加なくしては實現し



ないもので、單に實體と屬性との必然的な關係ではない。實と徳業などとの關係が因果として説かれてゐることも、眞知の實現として確立される因果にもとづいてゐるわけである。句義説も通常は自然哲學と解釋されてゐるが、句義を統一してゐる和合の因果は、單に多様な自然の統一的な説明を主眼とするものではない。ここではヴィシエーシカを經の説くところにしたがつて、句義の眞知によつて解脱せうる教と解した (I. i. 4)。

以上述べたやうに、轉變の因果も和合の因果も、單に因中有果や無果の因果ではなく、眞知の實現として行爲的に確立されるものである。眞知の實現として確立される因果が、三徳平衡が三徳顯現になり、實が徳・業などとして現はれる必然的な因果の根柢になつてゐるとみることをできるであらう。

(一)

附記 本稿では次のやうな略號を用ひた。

Bh.—Chandrakanta; Vaiṣṣṭhika-bhāṣya.

C.—Nārāyaṇatīrtha; Sāṅkhya-cāndrikā.

G.—Gāudapāda; Sāṅkhya-kārikā-bhāṣya.

K.—Īyārakīṣṇa; Sāṅkhya-kārikā.

M.—Mādhava; Sāṅkhya-kārikā-vṛtti.

NK.—Īrīdhara; Nyāyakaṇṭhali (Jha); Padārtha-dharmasamgraha of Praśastapāda with the Nyāyakaṇṭhali of Īrīdhara,

Reprinted from the Pandit)

PBh.—Praśastapādabhāṣya, Kaṭi S. S. No. 3.

TB.—Keṭavamiṭra; Tarka-bhāṣā, Poona 1924.

TS.—Annambhatta; Tarkasamgraha, Bombay S. S. No. 55.

Tika—Rameçacandra Siddhantaçāstri's Guṇamayī tika on the Sāṅkhyatattvakaṇḍi.

Up.—Çankaramiçra : Vaiçesikasūtra-upaskāra.

V.—Vācaspatimiçra : Sāṅkhya-tattvakaṇḍi.

VS.—Vaiçesika-sūtra.

Viv.—Dhruvhirājaçri : Praçastrapādabhāṣyavivarāna, Kāçī S. S. No. 3.

YBh.—Vyāsa : Yogasūtra-bhāṣya.

余一金十論

(筆者 京都大學文學部〔印度哲學史〕教授)

### 前 號 目 次

聖トマスに於ける esse と  
 existere の區別 (承前)……………山田 晶  
 —existence の意味の探究・第二エッセイの誤り  
 の問題 (承前)……………辻村 公一

新著外國雜誌所載論文一覽

generally satisfactory name can be found, begun by Wittgenstein in the same period. It avoids both extremes of existentialist irrationalism and that of scientism. This influence is now dominating the scene in British and American philosophy. It shows sympathy for and understanding of the various uses of language, scientific, ordinary, poetic, etc., without making any one of them primary at the expense of the others. In this way it respects what I call the phenomenological principle of initial neutrality.

But it needs to be developed into a sort of descriptive metaphysics, to become philosophically adequate. This stage of development is already showing some signs of having begun.

## Causality of Inherence (*samavāya*) and Causality of Evolution (*pariṇāma*)

by Gikai Matsuo

The Sāṃkhya doctrine that the cause is continually transforming into its effect is known as *pariṇāma-vāda* (doctrine of evolution). It is also termed *satkārya-vāda* (doctrine of the potentially pre-existence of effect in its cause). On the other hand, the Vaiṣeṣika maintains that the effect is not pre-existent in its cause. This view of causation is called *asatkārya-vāda* (doctrine of non-existent effect), which is also termed *ārambha-vāda* (doctrine of new creation). In this article the present writer has tried to make clear the fundamental view-point of the doctrine of causation by a comparative study of these two types of doctrine.

In the first place, the Vaiṣeṣika doctrine of *asatkārya* does not mean that an effect can exist apart from its cause, though these two categories must be kept separate from each other. The effect inheres in the cause in such a way that cause and effect are neither the same nor separated. *Samavāya* (inherence) is such an inseparable or intimate relation subsisting between cause and effect. The perception of the

*samavāya* relation, in so far as it is, according to Vaiṣeṣika, obtainable through the profound meditation of a yogin or ascetic, is not an objective but direct and practical knowledge whereby the true knowledge of the *padārtha* (categories of Vaiṣeṣika) as well as *ātman*, the perceiver of the *padārtha*, may be realized and salvation be attained.

In the second place, it should be noted that the Sāṅkhya doctrine of *pariṇāma-vāda* does not mean a mere identity of content between cause and effect. Rather, the cause (*prakṛiti* or *avyakta*, the unmanifested) is, according to Sāṅkhya, essentially different from the effect (*vyakta*, the manifested) and is endowed with eternity, omnipresence, singleness, and immutability, the same traits that Sāṅkhya gives to the *ātman* or soul. Hence the relation of cause and effect should be expressed as one of identity-in-difference. The subtle (*sūkṣma*) relation like this can not be realized without the true knowledge arising from making a distinction between the *ātman*—this is the very same as *avyakta*—and *vyakta*. Such a discriminative knowledge that is essential to salvation, so assert the commentaries on Sāṅkhya, should be acquired intuitively through a practice of profound meditation on the Sāṅkhya's twenty-five principles which are summarized by the above mentioned three terms: *vyakta*, *avyakta*, and *ātman*. Accordingly, it may be said in conclusion that the two doctrines of causality are both established in a practical way on the ground of the realization of true knowledge, which brings salvation to man.