

## サーンキヤ哲學における認識について

松尾義海

### 一

ここにサーンキヤといふのは、一般に古典サーンキヤとよばれてゐるインドの教である。この教は紀元第四世紀頃のイーシュブラ・クリシユナ (Iśvara-kṛiṣṇa) によつて「サーンキヤ頌」(Sāṅkhya-karika) としてまとめられてゐる。この「頌」は、サーンキヤの教を體系づけたものとして、現在ではもつとも古いものである。サーンキヤにおける認識の理論としては、一般には「量」(pramāṇa) についての學説がとりあげられるであらう。量といふことは、正しい認識の道具を意味するが、認識の過程、結果としての知識といふ意味もふくんでゐる。いくつの量をみとめるかは、學派によつて異なるが、サーンキヤでは、現量・比量・聖言量といふ三つの量をみとめる (P. 1)。しかしここでは、これらの三量について解説するのが趣旨ではなく、サーンキヤの教では、「知る」とはどのやうなものであるかを検討して、知ることの真相を追究してみようと思ふ。「知る」といふことを問題にすれば、認識の道具としての量に關連をもつことはいふまでもないが、ここでは三量のうちで、とくに現量を検討してみよう。といふのは、「サーンキヤ頌」(P. 1) の諸註釋をみても、またインドの論理學(量論)一般からいつても、三量のなかで基礎になるのは、現量にほかならないからである。現量は直接知覚ともいふべきもので、比量(推理)その他の量の基本になる。だから知ることを明かにするために、まづサーンキヤの現量についての理論をしらべてみよう。「サーンキヤ頌」第五

は、現量について「對塵解證量」といつてゐる。「證量」の原語ドリシユタ (*dr̥ṣṭā*) は、「見る」といふ意味の動詞からきたことばで、註釋によれば、これが現量 (*pratyakṣa*) にあたると (G. M. C. 5)。第四頌にも「證」(*dr̥ṣṭā*) といふことばで、現量の名稱だけはでてゐる。ドリシユタといふ語は、すでにヴィシニシカ (*Vaiśeṣika* 勝論派) の根本經典 (第二世紀頃の編纂) において、現量の意味に用ひられてゐたのである (VS. II. i. 15; III. ii. 6, 10, 11.)。この現量について、眞諦三藏 (六世紀後半) 譯の「金七十論」(原典が失はれた漢譯のみの註釋) は、「證量者。是知從根塵生。不可顯現。非三不定。無二。是名證量」(金) と解釋してゐる。インドで論理學派ともいふべきニヤヤ (*Nyāya* 正理) 學派は、その根本經典「正理經」(第三世紀頃) において、「現量は感官と對象との接觸から生じた知で、言詮はされず、雜亂のない、決定性のものである」と定義してゐる (NS. I. i. 4)。この定義は、「金七十論」の現量解釋とほとんど同じで、サーンキヤが、論理學派の見解になつたのであらう。「金七十論」は、現量と感官と對象との接觸による感官 (根) 知覺とみるのであり、「對塵解證量」にたいする他の諸註釋も、ほぼ同じやうな解釋になつてゐる。もともと現量 (*pratyakṣa*) といふことばそのものが、各々の感官 (*akṣa*) が、各々の對象に對して (*prativīṣyam*) 働くとか (NBh. p. 10) 各々の感官に「よつ」(*pratiya*) 生ずる (PBh. p. 276) といふ意味をもち、ドリシユタも見の意味をもつから、現量を感官知覺と解することは、不當ではないであらう。しかしこの解釋は、論理學派やヴィシニシカその他にもみられるもので、一般的な解釋といふことができよう。ところが第五頌の「對塵解證量」は、單に一般的な解釋ではつくされない意味をもつてゐる。「對塵」(*prativīṣaya*) の原意は、各々の對象に對する意味で、前にいつた現量といふことばの解釋にもふくまれてゐたが、「解」(*adhyavasāya*) と譯された原語は、第二十三頌では、「覺」(*Buddhi*) の本質として、「決智」と譯されてゐることばである。「覺」といふのは、現量その他の量によつてえられた認識、といふ意味に用ひられるが、サーンキヤでは特別の意味をもつてゐる。現量を感官知覺とみる一般的な解釋も、さらに「覺」の働きをふくむことによつて、サーンキヤの教にもついた解

釋になる。それでは「覺」とは、どのやうなものであるか。つぎにわれわれは、サーンキヤの體系における、「覺」の位置およびその本質を明かにしなければならぬ。

サーンキヤはプルシャ (purusa 神我) またはアートマン (atman 我) と、プラクリティ (prakriti 自性) との實在を主張する、二元論の教である。「サーンキヤ頌」では、プルシャはアートマンと同じ意味で、眞諦三藏はこれを「我」「人我」または「人」と譯し、プラクリティを「自性」「性」「本」と譯してゐる。プルシャにたいしては、一般に「神我」といふ漢譯を用ふことが多い。サーンキヤの世界は、これら二元の結合からできてゐる。即ちアートマンとプラクリティとの結合によつて、プラクリティから「覺」が生じ、覺から我慢 (我慢) が生じ、我慢から聲觸色味香の五唯 (五つの微細な要素) と、十一根即ち耳皮眼舌鼻の五知根 (知覺機官) ・口手足排泄生殖の五作根 (運動機官) ・心 (意) 根とが生じ、五唯から地水火風空の五大 (元素) が生ずる。「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 (金工) から、サーンキヤの教は「轉變説」ともいはれる。アートマンから五大にいたる二十五の項目は、「二十五諦」とよばれるから、サーンキヤの教では、世界は二十五諦から成立つわけである。諦 (ta-tva) は眞理を意味する。このやうにサーンキヤは、アートマンとプラクリティとの二元の結合によつて、覺から五大までの世界が成立つことを、教理の基本としてゐる。だからアートマンとプラクリティとは、もつとも重要な二諦であり、覺諦の本質をとらへるにも、まづ覺を生ずる二諦の性格が検討されなければならない。

アートマンは Seele, spirit, soul, 「精神」などと譯され、一般に精神的原理とみられてゐるが、サーンキヤでは、見るもの (見者) であり、知るもの (知者) であり、享受するもの (食者) であり、自らは働かない、「非作者」であることが、アートマンの重要な性格として説かれてゐる (K. G. V. 17, 19)。これにたゞしてプラクリティは、Materie, Umateric, nature, primordial matter, 「自然」「物質」などと譯され、一般に物質的原理とみられてゐるが、原語は「なす」とか「作る」といふ意味の動詞からでたことばで、作られた所産の前のもの、所産の因、または能生性の

ものといふ意味をもつ。プラクリティは、所産として顯はれた現象界の根本因といふ意味では、「勝因」ともいはれ、現象界である「變異」にたいして、自らは未顯現であるといふ意味では、「非變異」ともよばれる。顯現でも未顯現でも、ともにプラクリティであるが、未顯現のときは、とくにムーラ・プラクリティ（根本自性）ともいはれる。アートマンに相對してみられたプラクリティは、顯現も未顯現もともに、アートマンに見られるもの、知られるもの、享受されるもの、即ち對境（塵）であり、知者としてのアートマンにたいしては、無知であり、また覺などを生ずる働きをもつ「作者」である。またプラクリティは、顯現も未顯現もともに、サットヴ（sattva 純質）とラヂャス（rajās 激質）とタマス（tamas 翳質）といふ三德（guṇa）からなつてゐる（K. G. M. V. C. 金. II. 10）。しかしプラクリティといふものが、三德といふ性質をもつのではなく、三德のほかにはないものである。覺から五大まですべてが三德であるが、この場合は三德のいづれかが増大して、平衡が破れた状態であり、これにたいして三德の平衡した状態が、未顯現のプラクリティにあたる。

このやうにアートマンとプラクリティとは、たがひに相反する性格をもつが、しかし兩者はまつたく同じ性格ともみられてゐる。これらの二元は、全く相反する原理として、理解されてゐる場合が多いし、またそのやうに理解しなければ、サーンキヤがとくに二元を立てる意味がなくなるであらう。しかし「サーンキヤ頌」（K. II）は、アートマンが未顯現のプラクリティと同じ性格であることを説き、諸註釋もまたこのことをみとめてゐる（G. M. V. C. II. 10）。同じ性格として九種があげられてゐるが、註釋（G. M. V. C. II. 金. 10）を参照して、まづアートマンについていへば、つぎのやうにみられるであらう。（一）アートマンは、無因即ち生ずる因をもたない不生である。（二）不生だからアートマンは、生じたもののやうに、滅することがなく、常住不滅である。（三）アートマンは、場所にかぎられることがなく、遍在であり、どこにでもある。（四）遍在であるから、アートマンは無活動である。（五）アートマンは唯一である。しかしサーンキヤの多我説にしたがつて、唯一性を除き、アートマンの八性格をいふ註釋もある（金. II. 10）。

(六) アートマンは依止する因をもたないから、無依である。(七) アートマンは、なにものにも没入し滅することはない。だから無没 (*alīngā*) である。またアートマンは、他のものの存在を證明する證相シロガにならない意味で、無没ともいはれる。(八) アートマンは無質礙性 (形なきもの) だから、聲などの分をもたない無分である。(九) またアートマンは、自らを生ずる他の因に屬しないから、獨立である。このやうにアートマンは、自己の因をもたないから不生不滅常住であり、また遍在・唯一・無活動の形なきものであり、未顯現のプラクリティもまた、このアートマンと同じ性格をもつ。同じ性格の面では、兩元を精神的原理と物質的原理として、相對立させる二元論は成立たない。したがつてまた、知る・見る・享受するなどいふ、兩元の關係も、意味を失ふことになる。同じ性格の面は、未顯現のプラクリティであるとともに、アートマンでもあるから、この面をかりに「未顯現・我」とよぶならば、サーンキヤは「未顯現・我」において、相對立する二元 (二諦) ないし「二十五諦」を超えることになるであらう。しかし「未顯現・我」は、未顯現であるから、三徳平衡の状態にあり、したがつて覺以下の三徳顯現の可能態ともみられる。このやうにみるのは、覺以下の顯はれた果は、因 (未顯現) の中にあつたもので、無から有は生じない、といふ「因中有果」の立場にもとづくのであらう。この立場からみれば、「未顯現・我」は、未顯現ではあつても、プラクリティであるから、アートマンとは異なる「見られるもの」などの性格をもつことになる。しかし「未顯現・我」は、未顯現のプラクリティとして、顯現したプラクリティとは全く異り、アートマンと同じ性格、即ち「見るもの」などの性格をもつ。だから同じ性格の面としての「未顯現・我」は、覺以下の果として顯はれる因にあたる面と、いかにしても覺以下の果とならずに、アートマンとして「見るもの」などの性格をもつ面と、兩方面をもちながら、不生・不滅・遍在・唯一・形なきものなどといはれるやうな、いはば無性格性である。

以上述べたやうな性格をもつ二元の結合によつて、未顯現のプラクリティから、第一に生ずるものが「覺」である。結合するのは、アートマンがプラクリティを「見ること」(*darśana*) によるといはれる。「サーンキヤ頌」では、覺

のことを「大」(mahat) または「智」ともいふ。覺もブラクリティであるから、三徳の顯現であり、この三徳の顯はれが八種に分類されてゐる。第二十三頌によれば、サットブが増大したときの覺の顯はれは、法(善業)・智・離欲・自在(ヨーガの實修によつてえられる能力)であり、タマスが増大したときは、非法・非智・愛欲・不自在として覺が顯はれる(vīd. G. M. 金<sup>23</sup>)。サットブとタマスには活動性がないから、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なければならぬ(vīd. V. 13; K. G. M. 25)。さらに「サーンキヤ頌」(K. あ)は、覺の顯はれを、「疑・無能・喜・成」の四種に分け、各各を細分して、すべてで五十種に分類してゐる。これらの覺の顯はれた相をみれば、種々の働きがふくまれ、智はそのなかの一つにすぎない。しかしここでは、「知ること」が主題であるから、「智」を明かにしなければならぬ。註釋によれば、智には内智と外智とがあつて、「外智」はヴェーダやその支分(文法學・天文學など)・プラーナ(傳承)・ニヤーヤ(論理學)などによつてうる智であり、「内智」はブラクリティとアートマンとの區別知(眞知)で(G. M. 23)、眞知による解脫が、サーンキヤの目的である。このやうに「内智」「外智」その他として顯はれる覺の本質は、第二十三頌によれば「決智」(adhyavasāya)といはれる。決智の原語は、決定・決意・理解などの意味で、註釋は「これは人である」「これは布である」と決定することを實例としてあげ(金<sup>23</sup>; G. M. 23)。また「これは爲すべきである」「私はこれを爲すべきである」(V. C. 23)と例示してゐる。だから覺の本質は、判断し決意する働きとみることができよう。しかし「頌」にも、「三(覺・我慢・心)自相爲(事(vṛiti))」(K. 29)といはれるやうに、判断し決意する働き(vṛiti)が、そのまま覺の本質であり、このほかに覺とらふものはなう(V. 23; G. M. 金<sup>29</sup>)。

前に「對塵證量」といはれた現量の「解」は、「決智」と同じ原語であるから、サーンキヤの現量は、覺の判断決定する働きである、といふべきであらう。註釋家のうちでもブーチヤスパティミシュラ(Vācaspatiṃśra 九世紀)は、「對塵」のことを、存在してゐる對境と感官との接觸とみて、現量を直接知覺と解釋しながら、さらに「對塵解」

を「決智」といふ覺の働き (vyāpāra) として、サーンキヤの立場から、現量を明かにしてゐる (V. 35)。現量を有分別と無分別とに分ける立場からみれば、「對塵解」の現量は、判断し確認する意味では、有分別現量であらう。もつともブーチヤスパティは、無分別現量も有分別現量もみとめてゐる (V. 27)。さらに「對塵解」の原文に、特殊な解釋をほどこして、意の現量や、ヨーガ行者の現量も、ここにふくめる註釋もある (Yukti. pp. 172-173)。しかしこの註釋も、「解」を覺の決智と解してゐる (ibid. p. 172)。このやうにサーンキヤの現量は、覺の働きとして理解することができる。しかし頌には「覺與内具共 能取一切塵」(K. 35)といはれ、註釋は「覺與我慢及心根 恒相應」(金、35)と説明してゐる。覺はひとりでは働かず、我慢や心根とつねに結びついて働くといふわけである。覺以下の轉變は、サーンキヤでは、我慢を中心とした無知の世界になつてゐる。だから我慢は、とくに重視されるべきであらう。また「内作具有三」(K. 33)と説かれてゐるやうに、サーンキヤでは覺・我慢・心(意)を内の道具とよび、これにたいして前に述べた、五知根五作根を外の道具といふ。道具とはアトマンの道具、嚴密にいへば、後に述べるやうな「我意」または「我意用」(私の目的)の道具、といふ意味である。註釋は「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)と説明してゐる。つまりサーンキヤでは、十三の道具があることになる。これらの道具には、「覺」は決智し、「我慢」は自意識をおこし、「心」は分別し、「知根」は唯照 (ālocana-nātra) で分別しない(金、K. C. 28)といふやうに、それぞれ獨自の働きがみとめられてゐる (K. 23, 24, 27, 28)。「唯照」を無分別知と解する註釋もある (C. 28)。しかし覺が現に働いてゐるときは、さきによつたやうに、我慢も心もつねに働いてゐる。さらに「これは布である」といふ決智の例からもわかるやうに、覺の判断にも、感官(根)が働いてゐることは、いふまでもない。「覺慢心及根 或俱次第起」(K. 30)といつて、覺・我慢・心・根の働きが、同時のときと、順序次第があるときとの二つに分けられるが、次第のときも、最後の決定は覺の働きである(金、30)。サーンキヤの教では、知ることとは三つの量によるが、結果として知識が決定されるのは、覺の働

きによる。

三量の基本になる現量を検討して、それが覺の決智であり、覺は我慢・心・根（感官）とつねに結びついて働く、といふことがわかつた。だから「知る」といふことは、覺ないし根の働きといふことになる。ところがこれら四つのものが働くことは、前にいつたサーンキヤの教の基本からいへば、通常の現量でとらへられない未顯現のプラクリティ（K. G. 7）が、覺以下の顯現として、轉變してゐることである。いひかへれば、「知る」といふことは、サットワ・ラヂャス・タマスの三徳が、未顯現の平衡状態から、平衡をやぶつて顯はれてゐることにほかならない。「これは布である」と知ることも、サーンキヤでは、未顯現の顯現といふ形になる。しかし一般的にいへば、知ることが成立するには、知るものと知られるものとがなければならぬ。この點を考慮しながら、未顯現の顯現といふ、知ることの真相を、サーンキヤの教において、さらに追究してみよう。

## 二

「知られるもの」は、サーンキヤの教では、どのやうにみられてゐるか。さきにあげた現量でいへば、覺・我慢・心・根にたいする塵（visaya）を、知られるものとみることができよう。塵とは「境界」とも漢譯されることばで、一般に對象とか客觀（object, Gegenstand）といふ知られるものとは、原意がちがふともいはれよう。しかしここでは、塵をまつ對境と譯して、塵がどのやうにみられてゐるかを、検討したいと思ふ。前にいつたやうに、アートマンに相對したプラクリティの性格の一つは、アートマンに享受される對境（塵）といふことであつた。諸註釋の説明によれば（金、G. M. II）、覺から地水火風空までの、顯現した現象（變異）の世界も、未顯現のプラクリティも、ともにアートマンの享受する對境である。アートマンは享受するもの（食者）であり、プラクリティは享受されるもの（所食）である。プラクリティは三徳であり、三徳は喜（樂）・憂（苦）・闇（痴）ともいはれる（K. G. 金、12）から、プラク



リティを享受すること (bhoga) は、樂などの感受を意味する。しかしまた享受は、「受用聲等塵」(金、42) などともいはれ、聲觸色香味香の知覺 (upalabhi) といふ意味にもなる (vid. G. M. 42)。享受することは、ひろく經驗を意味するともいふことができよう。だから「知ること」も、やはり享受することになる。またサーンキヤでは、アートマンは「見るもの」であり、プラクリティは「見られるもの」ともいはれる (K. 21, 61, 66)。「見ること」は、「享受すること」と同じ意味に用ひられ (V. 21)、見ることは、ブルシャ (アートマン) が勝因 (プラクリティ) を享受することである、ともいはれる (G. 21)。したがつて、「見ること」は「知ること」にもなり、「我 (アートマン) 有知故。名爲「見者」とも説かれてゐる (金、19; vid. v. 19)。だから「見ること」「知ること」「享受すること」は、サーンキヤでは、すべて同じ意味になる。そして、見られ、知られ、享受される對境は、顯現・未顯現のプラクリティである。しかし前にもいつたやうに、同性格の面である「未顯現・我」においては、アートマンとプラクリティとは、まつたく同性格で、不生・不滅・遍在・無活動・唯一・無形であるから、兩者の間に、見る知る享受することは、實現しえないであらう。しかし「未顯現・我」において、「見られるもの」などといふ、プラクリティの性格をみる面は、前にもいつたやうに、「因中有果」の立場によるものと思はれる。アートマンの「見ること」などが實現するには、三徳が平衡をやぶり、未顯のプラクリティが、顯現した状態になければならない。以上のやうにみるならば、アートマンに「知られるもの」即ち對境は、プラクリティである、といふことになる。いひかへれば、覺から地水火風空までの顯現したプラクリティが對境である。この對境は、アートマンに知られるものとして、アートマンに對立し、アートマンの外にある、とみられるであらう。だから「對境は、捉へられるべきものであり、識 (vijñāna) の外にある」(V. 11) とか、「對境は知 (jñāna) から離れたものであるが、〔佛教の〕ヨーガーチャラの見解のやうに、知の現はれた相ではない」(G. 11) といはれる。このやうにアートマンから獨立したプラクリティが、まづ對境と考へられる。

しかしこの項(二)の初めにもふれたやうに、覺・我慢・心・根にたいする塵も對境である。この對境は、「對塵解證量」の塵であり、覺ないし根が働いてゐるところの、覺の判断決定といふ現量の對境である。ところが覺ないし根は、顯現したブラクリティであり、したがつてアートマンの對境とみられたものである。アートマンの對境である覺などのなかに、さらに覺などの知る働き、即ち現量の決智と、決智の對境とがはいることになつて、對境がせまくなり、塵が移動したやうにみえるであらう。塵がアートマンの對境から、覺ないし根の對境に移つたことになるであらう。この塵の移動については、後に考へることにして、覺我慢心根の對境から檢討してみよう。この場合にも、根の對境は、根に對立し、根の外にあると考へられるであらう。しかし、ここでは「知ること」を問題にしてゐるから、知覺に關係する知根をとつても、その對境は、たんなる自然現象または物質元素とみられた、地水火風空(五大)ではない。「サーンキヤ頌」は「唯見<sub>二</sub>色等塵<sub>一</sub> 是五知根事」(K. 28)といひ、註釋は「眼唯見<sub>二</sub>色塵<sub>一</sub> 是眼事。唯見不能<sub>二</sub>分別<sub>一</sub>云々」(金、88)と説明してゐる。この頌は、眼・舌などの五知根の働き(vijñāna)が、色味香聲觸の塵における、唯見または唯照であつて、分別ではない、といふことを意味する。對境はこのやうに、地などの五大そのものではなく、色味香聲觸として顯はれた五大である。「唯照」は前にもいつたやうに、知根のみの働きで、現實には知根も、覺・我慢・心に結びつかねばならない。しかも「サーンキヤ頌」では、聲・觸などの五知根の對境には、人間の場合においては、樂苦痴といふ三徳の差別があるといはれる(K. G. M. 34)。だから色味などとして顯はれた對境は、三徳の顯はれにほかならない。この三徳の差別に關連して、「頌」にはまた「五唯無<sub>二</sub>差別<sub>一</sub> 從<sub>レ</sub>此生<sub>二</sub>五大<sub>一</sub> 大塵有<sub>二</sub>差別<sub>一</sub> 謂寂靜畏癡」(K. 88)と説かれる。「[五]大<sub>レ</sub>塵<sub>二</sub>有<sub>二</sub>差別<sub>一</sub>」の「塵」は、現存の梵文頌にはないが、註釋によれば入れてもさしつかへない。寂靜・畏・癡は、樂苦痴の三徳にあたる。地水火風空の五大は、三徳の顯現として、人間の知根の對境となるのである。五大が三徳の顯はれであることは、つぎのやうに例示されてゐる。たとへば「風」大は、熱に苦しめられる人には、樂を特質とする寂靜であり、寒に苦しめられる人には、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。その他の大についても、それぞれ三徳が差別される（金、G. M. 38; vid. Wilson p. 163.）。樂苦痴とか、寂畏痴とか、喜憂闇などといふ、三徳の顯はれた相は、人間の直接經驗の相ともいふべきであらう。かかる三徳の顯はれが、根の對境になつてゐる。根はプラクリティであり、したがつて三徳であるから、根の働きの、三徳の顯はれ以外にはない。三徳の顯はれが、對境でもあり、また根の働いてゐる相でもある。前に引用した「三（覺慢心）自相爲事（viti）」といふ句が、ここに思ひ合されねばならない。覺慢心といふ内の道具は、決智と自意識と分別といふ働きをなすが、この働きが道具の本質で、働きのほかに道具はない。内の道具の働きの、現實には外の道具（根）の働きと結びついてゐる。色・香などの根の對境をはなれては、心の分別もありえない。覺慢心根が働いてゐること、つまり三徳の顯はれてゐる相が、對境にはかならない。だから「知られるもの」としての對境は、根に對立し、根の外にあるとは考へられない。根も對境も、ともに三徳の顯はれの中にある。

このやうに對境が三徳の顯はれた相で、この三徳の顯現が、覺慢心根の働く相にほかならぬとすれば、覺などの知る働きも、「知られるもの」としての對境も、三徳顯現の中に解消するやうにみえる。しかし知ることが成立つためには、知る働きによつて、知られるものが、はつきり限定されなければならない。知る働きと、「知られるもの」即ち對境との關係について、「サーンキヤ頌」は、

「作具數十三 能作三牽執照<sup>二</sup> 其事有二十種<sup>一</sup> 應引持照<sup>二</sup>」(K. 32)

と説いてゐる。覺などの道具は十三種で、その働きは、捉へること (āharaṇa)、『保持すること』 (dhāraṇa)、『照らすこと』 (prakāśa) であり、その「事」は、捉へられるもの、保たれるもの、照らされるものである、といふことをこの頌は説いてゐる。「事」と譯されたことは、カールヤ (kārya) で果を意味し、註釋によれば果は對境 (viśaya) のことである (M. 32)。だからこの頌は、覺などの道具の働きと、その對境とを説いたものといへよう。捉へ、保ち、

照らす、といふ働きを、覺などの十三根（道具）に、どのやうにあてはめるかは、註釋によつてちがふ。いま四註釋によつて表はせば、つぎのやうになるであらう。

註釋號	G	M	V, G
āharaṇa	作 根	根(作根)	作 根
dharaṇa	作 根	我慢(作根)	我慢 心
prākāya	知 根	覺(知根)	知 根

マータラは、三つの働きを、表のやうに「十一」根と我慢と覺とにあて、さらに十對境を、知根が照らし、作根が捉へ保つことを説いてゐる（表に括弧で示したもの）。「金七十論」は、十種の「事」についてのみ「是中三（覺慢心）有所牽」。五知「根」具「所照」。五作「根」具「所」執持」と説明してゐる。この中の所牽・所照・所執持が「事」（果＝塵＝對境）にあたる。ガウダ・パーダは、働きと塵とについて、覺慢心に言及してはゐない。このやうに註釋によつて見解がちがふので、この頌の眞意をきめることは困難である。ただ「照らすこと」が知根の働きである、といふ點では、ここに用ひた五註釋のすべてが一致してゐる。つぎに「事」即ち對境の十種については、諸註釋はこれを五知根と五作根との對境としてゐる。しかしこの十種の對境を、捉へられるものと、保たれるものと、照らされるものとの、三種に分類したとき、この三種を十三作具のいづれにあてはめるかは、「働き」の場合と同じで、一致してゐない。だからこの點についても、頌の眞意をたしかめることは困難であらう。しかし、さきにもいつたやうに、この頌が覺などの道具の働きと、その對境とを説いてゐることは明かで、しかも働きと對境とは、たがひに相對して用ひられてゐる。捉へる（と）(āharaṇa) は、捉へられるもの (dharaṇa) に、保つ（と）(dharaṇa) は、保たれるもの

(dharya) に「照らすこと」(prakāśa) は「照らされるもの」(prakāśya) に相對し、關連してゐる。捉へ、保ち、照らす、といふ働きは、覺などの道具の働きであり、捉へられ、保たれ、照らされるものは、道具の働きの對境である。この中で「照らすこと」が、知根の働きであるのは、諸註釋もみとめることで、確實な點であらう。知根の「照らすこと」の對境は、「照らされるもの」であり、諸註釋は、聲觸色味香をあげてゐる。聲觸などの對境には、前にいつたやうに、人間の場合は、三徳の差別があることになる。ここで注意すべき點は、「照らすこと」と、「照らされるもの」とが、相關連し結びつけられてゐることである。「照らすこと」は知根の働きであり、根の働きは前にもいつたやうに、三徳の顯はれにほかならない。「照らされるもの」即ち聲觸などの對境も、三徳の顯現である。だから「照らすこと」と、「照らされるもの」とは、働きと對境として、相對して説かれてゐながら、ともに三徳の顯はれとして、連續してゐなければならぬ。「照らすこと」は知根の働きで、「知ること」ともいへるが、照らす働きそのものだけでは、形がないから「照らすこと」は實現しえない。照らす働きが、「照らされるもの」と結びついてゐなければ、知根が働いてゐる相にはならない。「照らすこと」は、「照らされるもの」になつて、はじめて實現されるのである。「照らされるもの」としての對境(塵<sub>二</sub>果)は、知根の照らす働きが、照らされるべき顯はな果の形をとつたものといへよう。だから「知る」といふことは、既存の對象があつて、覺などの道具の働き、即ち知る働きが、これを捉へることではなく、道具の知る働きが、果として形を顯はし、對境として境涯(塵)をつくることになるであらう。と同時に、境涯によつて、知る働きが明かにされることになるであらう。働きも實現すれば、境涯(塵)をつくるのである。前に引用した「唯見<sub>三</sub>色等塵<sub>一</sub> 是五知根事」(K. 28.) の「事」(viti) は働きをなすが、この知根の働きが、註釋によつて「塵」(對境)といはれてゐる(G. 28.)。また徳の働きが徳の塵(viśaya 對境)であり、知られるもの、即ち外境(Bāhyārtha)は、徳の造作(guṇakṛitā)であるとも説かれてゐる(G. 27.)。だから働きの作る境涯が、塵といふものである。覺などの道具の知る働きが、「知られるもの」として境涯(塵)をつくるならば、知る働きは、

「知られるもの」に相對しながら、現實には境涯となり、三徳の顯現といふことになる。境涯をつくらなければ、知る働きは明かにならない。このやうな對境（塵）の性格によつて、さきに三徳顯現の中に解消するかにみえた、覺などの知る働きと、その對境との相對する關係が、理解されるであらう。

三徳の顯現は、覺我慢心根といふ道具の、知る働きの顯はな相をふくみ、したがつて聲觸などとして顯はれる五大をふくむから、覺以下の顯現したブラクリティにはかならない。覺ないし根の知る働きの、「知られるもの」（對境）として形をとれば、このやうな對境は、覺ないし根の知る働きの、相對する對境といふ性質を失ふとともに、覺などをふくんで、アートマンの對境になる。覺ないし根の對境が、覺ないし根をふくむ對境に、移動したともいへるであらう。また「サーンキヤ頌」に「十外具三塵 (trayaśya viśayakhyam)」(K. 33)とあるのは、この譯文では、五知五作の十根が、覺慢心（内作具）の塵になるとも解され、註釋にも「これら「十根」は、三つのもの（覺慢心）の塵である。即ちこれら「十根」は、覺慢心にとつて享受されるもの (bhogya)である」と解釋されるものもある (G. 33; Shama pp. 34, 47)。十根（外の道具）の働いてゐる相（塵）によつて、覺慢心の享受する働きの、はじめて享受されるものとして、形をとり境涯（塵）をつくることになる。もしこのやうに理解されるならば、ここにいふ塵（對境）は、覺ないし根の對境から、アートマンの對境にいたる中間にはいる。したがつて對境は、覺ないし根の對境から、覺慢心の對境へ、さらにアートマンの對境へ移動するともみられよう。しかしこの頌文は、十根が、覺慢心にたいして、對境を知らしめる仲介者である、といふ意味にもなる (vid. V. 33; Garbe. 33)。サーンキヤでは、十根もブラクリティであり、作者として働くものであるから、自らは働かぬ單なる仲介者ではありえない。十根は自ら働いてゐる相によつて、塵を知らしめる仲介者であるならば、その働いてゐる相によつて、覺慢心の働きのまた、形あるものになる。さうすればやはり十根は、覺慢心の對境（塵）である、といふことにもなるであらう。また前に引用した「覺與三内具共 能取一切塵」といふ頌の後半に、「故三具有門 餘根（十根）悉是門」と説かれてゐる。内の道

具である覺慢心を「有門」(dvāri, gate-keeper)とし、外の道具である十根を門とみることは、本來は知るものとしてのアートマンに關連したことであらう。しかしここでは、覺ないし根と對境との關係を考へるならば、根の門を通じて、引きよせられた對境を、内の道具である覺慢心が決定することになる (vid. v. 35)。しかし根の「唯照」である對境が、次第に明かになり、覺慢心がこれを決定するのは覺慢心の働きが、對境として形をとり境涯をつくることにほかならない。

以上述べたやうな、知る働きが果として顯はな形をとつたものが對境(塵)である、といふ對境の性質にしたがへば、知るといふことは、「知られるもの」としての既存の對象があつて、覺などの知る働きがこれを知る、といふことにはならない。却つて對境によつて、知る働きは明かになる。また對境が移動することは、根と對境とが三徳であることにもとづくが、知る働きとその對境とが相對的であることを示すであらう。と同時に、對境のありかたによつて、知る働きの性格が限定され明かになる、といふこともできるであらう。「知られるもの」としての對境が、覺ないし根の知る働きにたいする對境から、覺などをふくむ對境になれば、覺以下の顯現したプラクリティになり、アートマンに知られる對境になる。この對境即ち「知られるもの」は、「知るもの」であるアートマンの境涯であるから、「知るもの」との關連において、明かにされなければならぬ。

## 三

「知るもの」は、サーンキヤの教では、アートマンである。これまで覺ないし根の知る働きを考へ、覺の判斷決定の働きをとりあげた。いかにも覺は、「知るもの」であるかのやうにみえる。しかしサーンキヤでは、覺もプラクリティであるかぎり、無知でなければならぬ。無知の覺が、どうして判斷や決意をなしうるか。これに答へて、「サーンキヤ類」は、「三徳合」人(アートマン)故 無知如<sub>二</sub>知者<sub>一</sub>」(K. 20)といふ。無知である覺も、知者であるアート

マンと結合するから、知者である「かの如く」(G. M. II)になる。この頤の後半には、アートマンが作者の如くになることが説かれる。覺の判断決意も、かの如き知であり、眞實の知ではなく、サーンキヤとしては、無知でなければならぬ。この無知は、「樂苦痴を知らない」(G. M. II) 無知といはれる。樂苦痴は三徳であり、三徳はプラクリティにほかならない。だからこの無知は、プラクリティが自らを知らない無知である。プラクリティが自らを知らないことは、プラクリティがアートマンに知られ、アートマンに顯現される、といふ自らの性格を知らないことである。したがつてプラクリティは、自らに無知であるとともに、アートマンをも知らない。つまりプラクリティには、兩元の區別知(眞知)がないのである。兩元が結合してゐるのは、兩元の區別を知らない無知による(vid. *ys. ybh. II. 24*)。兩元の區別を知らないから、プラクリティは兩元を混同して、覺が判断決意の働きとして顯はれてゐることを、ただちに自己が働いてゐるやうにみる。サーンキヤの教では、アートマンのほかに、眞の自己はないのである。しかし無知によつて、覺を自己と同一にみる(1)ことが、「我慢」(ahankāra)にほかならない(vid. *ybh. II. 6*)。我慢は我執ともいはれ、すべてを自己(aham)に結びつける妄執である(K. M. V. 24)。我慢によつて覺の働きも自己の働きになる。前にいつたやうに、覺慢心根が結びついて働く(2)とすれば、覺ないし根の働きは、我慢即ち己れの働きになり、アートマンはプラクリティの方に没入して、アートマンを失つた無知の働きになる。覺ないし根の働く相は、覺から五大までの三徳顯現のプラクリティであり、したがつて區別知(眞知)からみれば、アートマンに知られる對境でなければならぬ。しかしプラクリティは、無知であるから、アートマンの眞の對境即ち「知られるもの」にはなつてゐない。兩元の結合は、アートマンがプラクリティを「見ること」によるといはれる(3)。この結合によつて、覺以下の現象が轉變するのである。しかしこのことは、サーンキヤの教として、眞知の立場から説かれたことで、三徳顯現のプラクリティだけからは、自覺されえない。覺などの知が、かの如き知で、眞の知でないことも、同じ立場で説かれたことで、覺などのプラクリティだけでは、「かの如き」といふ自覺もありえないであらう。このやうなプラクリティの



無知は、「知るもの」であるアートマンの知と關連して、さらに検討されねばならない。

「知るもの」といはれるアートマンの知は、ブラクリティを知る知である。前にアートマンとブラクリティとの同じ性格の面を、「未顯現・我」とよんだが、ここでは兩元ともに、不生・不滅・遍在・唯一・無活動・形なきものなどといふ、まったく同じ性格をもつ。だから「未顯現・我」においては、アートマンがブラクリティを知ることは、意味をもたない。アートマンが知るのは、三徳平衡といはれる未顯現のブラクリティが、覺以下の現象界に轉變し、三徳が顯はになつたブラクリティである。このブラクリティは、覺ないし根の知る働きが、形をとり境涯をつくり、「知られるもの」になつた對境にほかならない。この顯現したブラクリティを、アートマンは知るのである。しかし「サーンキヤ頌」は、アートマンを「智人」(cetanaḥ puruṣaḥ) (K. 55) とか「知者」(K. 20) といひ、また「由・智……人我見三自性」(K. 55) とも説いてゐる。この頌には、「智」といふことははないが、前頌との關係から、智と譯されてゐるもので、清淨な絶對知をいふ。「サーンキヤ頌」(K. 20) はまた、一度だけであるが、アートマンを知者 (jñā) とよんでゐる。だからアートマンの本質は知である、といふこともできるであらう。したがつてまた、アートマンは、自らを照らすものだともみられよう (vid. C. II)。しかしアートマンが「智人」とか「知者」とか「智」とかいはれるのは、これらを説いてゐる「頌」ではすべて、ブラクリティと關連したアートマンについてである。第二頌が知者とよぶアートマンは、未顯現のブラクリティと顯現したブラクリティとアートマンとの區別知 (眞知)、といふときのアートマンで、アートマンだけをとりあげたのではない。アートマンの知は、ブラクリティと何らかの關連にある知、あるひはブラクリティを知る (見る) 享受する) 知といふべきであらう。またアートマンの本質が知であるとしても、このことがどこから決つたかが、反省されるべきであらう。單にアートマンが知である、といふのは抽象的なことにすぎない。アートマンの絶對知も、ブラクリティを通らずには、達しえられぬであらう。また覺などの享受されるものから、享受者としてのアートマンの存在が推定されてゐる (K. G. 17)。「享受するもの」は「知るもの」であり、

知者としてのアートマンである。この「知者」といふことは、推定（比量）されたのであるから、「量」による認識であり、覺の働きとみることができよう。前にいつた「外智」の説明を思ひ合せるならば、「知者」といふ決定も、單なる比量知として、「外智」なる覺の働きといふべきであり、覺の段階にあることで、アートマンには達しない。

このやうにみるならば、アートマンの知は、未顯現のプラクリティが、覺以下の現象として顯現しなければ、實現されえない。覺ないし根が道具といはれる所以である。覺の働きが最後の決定をなすから、「我一切用事。以て覺能成就」（K. 37）といはれ、「唯一覺。是我眞作具」（金, 37）とも説明されてゐる。覺などの道具が働いてゐることが、アートマンが知つてゐる、見てゐる、享受してゐることである。ところが覺ないし根の働きは、無知のプラクリティであるから、自らの働きが、眞實には、アートマンの知る、見る、享受するの實現であり、したがつてまた、未顯現のプラクリティが、三德顯現のプラクリティになつたものである、といふことを自覺しない。覺ないし根の働きは、その働きの出所を自覺しえないで、我慢の働きになり、無知の働きになつてゐる。さきにプラクリティの無知といつたのは、このやうな自覺のない無知である。即ち、覺ないし根の働いてゐる相が、アートマンの知るの實現であり、そしてまた未顯現のプラクリティが、アートマンの「見ること」によつて顯現したものである、といふことを自覺しない無知である。このことを自覺した區別知が、眞知にほかならない。だからこの區別知は、「サーンキヤ頌」では「顯現したプラクリティと、未顯現のプラクリティと、アートマンとの眞知」（K. 12. 2）といはれてゐる。ところがアートマンの眞知は、覺の内智をほかにしては、顯はれえないのである。覺が自らの出所を自覺することが、アートマンの眞知、即ち絶對知（區別知）にほかならない。

アートマンの知が、顯現のプラクリティによらなければ、實現しえないとするならば、三德が顯現してゐることが、眞實には、プラクリティが「知られるもの」即ち對境になつてゐることである。三德の顯現は、どのやうにして「知られるもの」としての様相をとるか。三德については、前にもふれたが、「サーンキヤ頌」（K. 12. 2）では、サットヴとラ

ヂャスとタマスが、順次に光照と抑制との作用をもつといはれる。サットヴの作用である光照 (Prakāśa) は、「頌」によれば、プラクリティがアートマンにたいして、顯はに照らされてゐることをいふ (vid. K. 36. 59)。註釋では、光照が知 (jñāna) と同義ともいはれ (G. 23)、また前にいつたやうに、知根の働きともみられる。だから顯はに照らされてゐることは、知られてゐることである、といふことができよう。しかしサットヴの光照は、それ自らで照らされ顯はになるのではなく、そこに抑制または抵抗としての質料がなければならぬ。これがタマスにあたる。轉變において、我慢から十一根 (知・作・心根) と五唯・五大 (地水火風空) とが生ずるとき、前の方ではサットヴが優勢であり、後の方ではタマスが優勢であること (K. G. M. 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、顯はに照らされるもの、即ちタマスがなければ、形をとることができない。サットヴとタマスとは、前にいつたやうに活動性がないから、光照し抑制するには、ラヂャスの力が働いてゐなければならぬ。このやうな光照・活動・抑制としての三徳の顯現が、「知られるもの」即ち對境である。

光照・活動・抑制といふ、三徳顯現の様相は、「知られるもの」、即ち對境としての性質をそなへてゐる。しかし三徳が顯現してゐることは、アートマンがプラクリティと結合してゐることである。結合はアートマンの「見ること」によるが、プラクリティには區別知 (眞知) がなければ、「見ること」は自覺されず、無知の結合になつてゐる。アートマンと結合するから、すでに述べたやうに、覺我慢などは、知者であるかのやうに、判斷決定をなすのである (G. 20)。前に「智人」といつたのも、老死の苦を受けるアートマンであるから、プラクリティに没入した、無知の状態にある (G. M. 53)。區別知 (眞知) からいへば、「知るもの」はアートマンのほかにないから、兩元が結合しても、眞實には、アートマンが知るので、プラクリティは、かの如き知をもつであらう。しかしこのアートマンは、前にも述べたやうに、眞實には我慢であり、覺などの知る働きを、自己の働きとなすもの、即ち働くものである。したがつて、光照・活動・抑制といふ三徳の顯現も、眞實には、アートマンの對境であるが、このことが自覺されず、我慢を

ふくむ覺などの、知る働きの對境になつてゐる。三徳顯現の對境が、覺などの對境からアートマンの對境になるといはれても、知る働きの境涯が顯はしてゐるものは、知る働き即ち覺我慢などの知る働きである。そして知る働きは、前にいつたやうに、知られる對境に、相對して説かれた。光照活動抑制といふ三徳顯現の境涯によつて、顯はに照らされるものは、覺我慢などの知る働きであり、働かないアートマンの「見る」は隠されてゐる。すでに検討した對境（塵）の性質は、働くものの境涯であり、そのままでは、働かないアートマンの「見る」を顯はにすることはできない。アートマンの「見る」は、前にいつたやうに、區別知の自覺即ち眞知によつて達せられる。眞知は、ヨーガの如き實踐によつてえられる（金、37, 51; K. V. 66.）が、すでに述べたやうに、覺の内智によらなければ、アートマンの眞知はえられない。覺はアートマンの享受の道具でもあり、また解脱をもたらす眞知（區別知）も、覺において實現する（vid. K. 37.）。享受と解脱とは、サーンキヤでは「我の目的」（*puruṣārtha*）といはれ、眞諦三藏は、我の目的を、「我意」とか「我意用」と譯する。覺などの十三作具が働くのも、「サーンキヤ頌」がいふやうに、「我意」實現のためにほかならない（K. 31.）。三徳が働いて享受が成立し、そこに見られるものとしてのプラクリティと、見るものとしてのアートマンとの區別が明かになり（vid. xs. YBh. I. 23.）、解脱をもたらす區別知（眞知）が、覺のサットブ性において實現する。このやうなことが、享受と解脱とを、ともに「我の意用」として説いてゐる趣旨であらう。この眞知が顯はれて、前にいつたやうに、三徳顯現のプラクリティ（享受）が、その出所即ち根據を自覺するとき、三徳の顯現は、我慢などの働きとか生ずるとかいふ意味を失つて止息（*nivṛti*）の状態になる。しかし三徳が空無に歸するのではない。前にいつた覺の八種の顯はれのうち、智以外の七相が止息したプラクリティを、アートマンは「靜住」して「無分別」に「見る」といはれる（K. 59, 65; M. C. 65.）。また「自性（プラクリティ）我（アートマン）雖合 無用故不生」（*不 66*）とも説かれ、眞知が生じて、身體を以て住するともいはれる（K. 51.）。この身體をもつといふのは、生存しながら解脱してゐる状態である。三徳の顯現である、覺我慢などの、見る、知る、享受する働きの止息し、

働かないアートマンの「見る」などが、サツトブ性の覺の内智において實現される。アートマンがプラクリティを享受するのは、アートマンが自らを見ることにほかならない。境涯（對境）のありかたによつて、知る働きの性格が明かにされるといふ、對境の性質にしたがへば、三徳顯現といふ覺我慢などの知る働きの境涯は、性格を一變し止息の様相によつて、働きでない「見る」を實現するともいへよう。働きでない「見る」は對境に對立しない。アートマンは、自らを照らすものともいへよう。

これまで検討した對境（塵）の性質によれば、サーンキヤで「知る」といふことは、既存の對象があつて、知るものが、これを知るといふのではなく、「知るもの」は、却つて「知られるもの」としての對境によつて、その性格が顯はにされることになる。また「知る」といふことは、未顯現のプラクリティが、顯現のプラクリティになる、即ち「未顯現の顯現」、といふ形をとるものであつた。サーンキヤの眞知が、「顯現のプラクリティと、未顯現のプラクリティと、アートマンとの區別知（眞知）」、といはれたことを思へば、未顯現と顯現との結びつきは、眞知によらなければ、眞實には成立つてゐないことになる。眞知即ち區別知といふのは、我慢中心の三徳顯現は、「未顯現・我」（因）の位置にある三徳平衡の未顯現が、果の状態に顯現したものであり、また「未顯現・我」（因）の位置にあつて、三徳顯現の果にならない、アートマンの「見る」とによる顯現である、といふことの自覺である。即ち三徳顯現といふ働く相が、自らの出所または根據を自覺することであり、三徳顯現の果が、自らの因を自覺することにほかならない。いひかへれば、覺などが、自らの根據を自覺することである。覺が自覺すること（覺の内智）が、前にいつたやうに、アートマンの絶對知（區別知）にほかならない。「未顯現・我」としてのアートマンは、覺などの三徳顯現によらなければ、知者としての、自らの本性を自覺しえない。このやうにみるならば、「未顯現の顯現」といふ意味は、三徳顯現といふ働きの相、即ち對境（塵）が、終局においては、非作者のアートマンを顯はにする、即ちアートマンが自らを照らすことになるのと、同じ意味をもつといふことができるであらう。以上のやうにみるならば、サーンキ

ヤにあらじ、知るものごとくは、知るものであるアートマンが、三徳の顯現といふ對境の自覺を通して、「知る」を顯はじし、知るものごとくのアートマンの絶對知即ち我の本性を顯はにすることにほかならざる。(一)

附記 本稿には次のような略語を用いた。

- C. - Nārāyaṇatīrtha : Sāṅkhya-candrikā.  
G. - Gāṇḍapāda : Sāṅkhyakārikā-bhāṣya.  
Garbe- : -Richard Garbe : Der Mondschein der Sāṅkhya-Wahrheit.  
K. - Īvarakriṣṇa : Sāṅkhyā-kārikā.  
M. - Māhara : Sāṅkhyā-kārikā-vṛtti.  
NBh. - Vātsyāyana : Nyāya-bhāṣya (Vizianagaram Skt. S. No. 11.)  
NS. - Nyāya-sūtra.  
Pbh. - Praçastapādabhāṣya, Kāçī Skt. S. No. 3.  
Sharma. - Dr. Har Dut Sharma : The Sāṅkhya-Kārikā. Poona 1933.  
V. - Vācaspatiṃçra : Sāṅkhyā-tattvākāṇḍī.  
VS. - Vāçeṣika-sūtra.  
Wilson. - The Sāṅkhya Kārikā, by Iswara Krishna; Translated, and Illustrated by an original comment, by Horace Hayman Wilson, Bombay.  
YBh. - Vyāsa : Yogasūtra-bhāṣya.  
YS. - Yoga-sūtra.  
Yukti. - Origin and Development of the Sāṅkhya System of Thought By Pulihitari Chakravarti (Calcutta Skt. Series No. xxx.). Calcutta 1952.

金一巻十編

(筆者 京都大學文學部〔印度哲學史〕教授)

bedeutet, daß das Licht die geradlinige Richtung nimmt. Die faktische Existenz, daß ein Ding ist oder es dem Menschen in Sicht kommt, setzt natürlich das Faktum voraus, daß es etwas Unsichtbares gibt. Solche unsichtbare Existenz ist die Dunkelheit.

Der Hintergrund hat überhaupt keine Kontur. Wenn ein Ding, das die Kontur hat, hinter das andere als sein Hintergrund gestellt wird, da verliert es seine Kontur und Vorderseite. Je größer der Grad von Charakter des Dinges als Hintergrund wird und je näher es zum blauen Himmel, der keine Kontur hat, kommt, desto schwächer wird die Erscheinung als Form und Vorderseite eines Dinges. Dies ist der Sinn der *Perspektive*. Es bedeutet mehr als die einfache Vergrößerung der Distanz zwischen Augen und Objekt. Es bedeutet also, daß das fernliegende Objekt weit entfernt ist vom Interesse, welches die anschauende Augen haben.

## “Cognition” in the Sāṃkhya Philosophy

by Gikai Matsuo

The philosophy of classical Sāṃkhya assumes the two ultimate principles of Nature (*prakṛiti*) and Spirit (*ātman*), to account for all experience. The *prakṛiti* as the unmanifested primary cause transforms into its effect or the manifested *prakṛiti*, through the contemplation or seeing (*darśana*) by the *ātman* of the *prakṛiti*. In the Sāṃkhya philosophy, the act of knowing is regarded as the action of the Intellect (*buddhi*) working together with the sense-organs, the Mind (*manas*), and the Ego (*ahaṃkāra*). Since the action of the Intellect, etc. belongs to the manifested *prakṛiti*, “to know or cognize” is nothing but the manifestation of the unmanifested *prakṛiti*. And the “thing to be known” or the known object (*viśaya*), according to Sāṃkhya, does not exist as a finished product independently of the knowing or cognizing action of the *buddhi*, etc. Rather, it means the very sphere in which the said action actually operates and receives its form. Without providing such a sphere, the formless knowing action cannot manifest or form itself. Thus the Sphere (*viśaya*) in which the self-formation of the formless knowing action takes place, is the object or scope of action of the

sense-organs, as well as the field in which the Mind, the Ego and the Intellect operate. In accordance with this meaning of the Sphere, the manifested *prakṛiti* like *buddhi*, etc. is called the object or sphere (*viśaya*) which is the *ātman*'s medium for realizing itself. The knowing or contemplation on the part of the *ātman*, which is the knower of the *prakṛiti* but is in itself inactive, cannot be realized without the mediation of the Sphere, that is, the manifested *prakṛiti*. The Sphere is, however, by itself ignorant of the distinction between itself and the *ātman*. Accordingly it cannot by itself bring into completion the action-less *ātman*'s true knowledge. All that it can do is to give a form to the ignorant knowing action of the acting Ego (*ahañkāra*). In order to realize the true knowledge of the *ātman*, the manifested *prakṛiti* itself has to attain the same true knowledge (*ābhyañtara-jñāna* or internal knowledge). Only when the ignorant manifested *prakṛiti* comprehends its own true nature as the evolution (*pariṇāma*) of the unmanifested *prakṛiti*, which is also the self-realization of the *ātman*'s inactive contemplation, can the *prakṛiti* reach the true knowledge of the *ātman*. For the realization of this true knowledge, according to Sāṃkhya, the manifested *prakṛiti*, the sphere of *buddhi*, etc., must be in the state of cessation (*nivṛitti*) from the ignorant knowing action. In the Sāṃkhya philosophy, therefore, to know or cognize is no more than the self-realization of the true knowledge of the *ātman*, which is the knowing subject but inactive, through the cessation of the state in which an object is known, namely, by putting an end to the sphere in which the Intellect, the Ego, the Mind and the sense-organs operate.

## **Die eschatologischen Grundlagen der idealistischen Geschichtsphilosophie**

von Ernst Benz

Der Denktypus der Philosophen des deutschen Idealismus zeigt nicht nur die Tendenz, den Glauben zur Schau zu erheben, sondern auch eine charakteristische Orientierung an der Geschichte, nämlich einen Versuch, den Sinn des Seins auf dem Wege über ein Verständnis der Geschichte zu