

古典ニヤールヤ学派のアートマン論とその背景

服部 正明

伝統を尊重するインドにおいて、学者は自らの学説を独自の体系に組織するよりは、古い時代から存在した学派の綱要書に註釈しつつ、新しく展開してきた問題に関する自らの見解をもその中に織り込むという途を多く選んだ。インド哲学諸派の文献として、今日我々に知られているものの大部分は、学派綱要書に対する註釈、複註という形式をもつものである。Nyāya 学派の綱要書 Nyāyasūtra (NS) が現存の形に成立したのは三―四世紀頃と考えられている。この NS に対して我々は、Vatsyāyana (五世紀頃) の Bhāṣya (NBh) をはじめとして Uddyotakara (六世紀後半) の Vārtika (NV) Vacaspathiśra (九世紀又は十世紀) の NVTātparyāṅkā (NVT) Udayana (十世紀後半) の NVTātparyāparisūddhi 及び Visvanātha (十七世紀) の Vṛti を所有し、他に、註釈とどう体裁ではないが、NS, Tai に列挙される十六原理を詳説した Jayantabhaṭṭa (十世紀頃) の Nyāyanāṅgī をもつ。これらの学者、その著作によって代表される学派を古典 Nyāya 学派と呼ぶ。この名称は、十二世紀に現れた Gaṅgeśa の Tattvacintāmaṇi (TC) を基本書として学説を発展させた新 Nyāya 学派に対するものでもある。TC は NS 及びその諸註釈に取り扱われるさまざまな主題の全部を考察することなく、認識論・論理学に関心を集中させ、諸概念に Sūtra にとらわれぬ独自の定義を与え、幾多の新概念を導入しつつ精緻な学説体系を構築して、インド論理学史に新时期を劃したのである。本稿は NVT に至る諸註釈において、インド哲学史上最も重要な考察の主題の一つであるアートマン (ātman 自己、我) が如何に論ぜられているかを明らかにし、そのアートマン観をインド思想史の上に位置づけることを意図するものである。古典 Nyāya 学派を代表する諸学者の著作の中、NS から独立の書として、神の存在を論証した Udayana の Nyāyaku-śumāñjalī, 他学派、殊に仏教学派を論敵として、アートマン、神の存在を証明した同著者の Amaraṭṭavivēka が現存する。殊

に後者第四章は、Nyaya 学派のアートマン論を考察するためには言及すべきものであるが、論駁すべく取り上げられている仏教学説の詳細を知る為の資料の出版が近年ことで、論争の内容及びその意義の解明は学界の将来の課題である。此所にはただ、Nyaya 学派の主な論点は、本稿に扱うものと交りないと言ひ得るのみである。

一

Nyaya te ni vi (to go into, hincingehen) の派生語で、諸事象の根柢にあり、諸事象がそこにたち帰るものとしての原理、規則、或いは在り方、方法を意味する⁽¹⁾。Nyaya 学派は、「知識手段 (pramaṇa) によって対象を考察すること」が nyāya であると定義している⁽²⁾。知識手段として Nyaya 学派は、知覚 (pratyakṣa)、推理 (anumāna)、類比 (upamāna)、信頼すべき人のことば (śabda) を認め、これら四種の知識手段が総合的にはたらく五支の論証式 (pañcāvayava-vākya) を、特に「すべれた nyāya」(paramo nyāyah) と名づけている⁽³⁾。対象の考察は、対象に関する不確定な知識、即ち、疑い (saṁśaya) にはじまり、対象に関する真理 (artha-tatva) の決定 (nirṇaya) に終るが、決定がもたらされるためには、見解を異にする他者との討論 (vada) において、自己の見解が正しい知識手段によって論証されなければならない。かくて、「知識手段による対象の考察」を主要な関心事とする Nyaya 学派が NS の冒頭に列挙する十六原理は、論証法、討論に関連する諸事項から成っているのである⁽⁴⁾。この限りでは Nyaya 学派を、討論、就中その中核をなす論証法を主題的に考察する学派と性格づけることができる。

他方、初期の Nyaya 学説が解脱論の色彩を帯びている⁽⁵⁾とも看過すべきなう。NS, Ia9 は「知識の対象」(prameya) となる十二項目を挙げるが、その内容をなすのは、アートマン (ātman, 自己、我) 及び人間存在を構成している物理的諸要素、心理的諸機能と、人間の過去世から未来世に亘る輪廻転生、それからの解脱である⁽⁵⁾。NS, Ia2 は「人生の「苦」(duḥkha) の原因を、「出生」(janman)、前世における「活動」(pravṛiti)、貪欲等の「欠陥」(dosa) と

次第にたどって、根源的には対象に関する「誤った知識」(mithya-jñāna) が苦の原因であるとなし、対象に関する真理の認識によって誤った知識を除去するとき、人はもはや輪廻することなく、苦を離れて解脱すると説く。そして NS, IV b 38-49 には、禁戒の遵守、ヨーガの実修などによって自己を整えた後、瞑想 (samādhi) によって真理の認識を生じて解脱に達すべきことが述べられている。

然しながら解脱論は nyāya 学の本質をなすものではない。それは Nyāya 学説が、一つの哲学体系として正統バラモンの思想圏内において承認を得るために、体系の中へ導入されねばならなかったものであると考えられる。 Vātsyāyana は nyāya 学を、ヴェーダ学、政治学、農学と共に学問の四分科を成すものとして Arthasāstra に挙げられる anvikṣiki に外ならぬものとなし、その特質を「疑い (satisāya) をはじめとする諸原理によってあらゆる対象を考察する」点に認めている。そして、若し此の方法論上の特質がなければ、 anvikṣiki はワパニシャットと同じく最高我に関する学問 (adhyātma-vidyā) 即ち純然たる解脱論となってしまうであらうと言う。 Nyāya 学派にとってアトマンその他「解脱と輪廻とに関係がある」諸事項は、「知識の対象」であり、それらについて nyāya による考察を行うことを、この学派は意図するのである。この点で Nyāya 学派は、解脱論を学説体系の骨幹とする Sāṅkhya 学派や、解脱のための実践規定を説く Yoga 学派とは明瞭に異っている。

アトマンは十二項目より成る「知識の対象」の最初に挙げられる。 NS は I 章に標示し、定義し、分類した諸原理について、 II, III, IV 章で詳細な考察を行い、その際、異説をとり上げてそれを反駁し、学派の定説を論証するという構成をもっているが、アトマンは Ia10 に定義され、 IIa1-26 に詳論されている。アトマンの考察にあたって Nyāya 学派は、それが身体や感官や統覚とは異なる、過去世から未来世に亘って存続する主体として存在することの論証を中心問題とし、アトマンを解脱論的観点から取り上げて論ずる面は稀薄である。例えば解脱の状態におけるアトマンと経験的な立場におけるアトマンの関係、或はアトマンと神との関係というような問題は触れら

れることがないのである。

知識の対象を列挙した NS, Ia9 に対する註釈の中で、Vatsyāyana はアートルマンを「すべてのものを認識する主体 (drashtā)」、すべてのことがらを經驗する主体 (bhoktr) となし、かかる主体は身體を經驗の場所とし、感官を經驗の道具とし、經驗さるべき対象をもち、快感・不快感等の心理作用を經驗内容とし、また多様な感官の知覚を統覚 (manas) によって統合すると説明している。かかるものとしてのアートルマンは、通常の人には直証することができないが、⁽⁸⁾その存在は推理によって知ることができると明示するのが NS, Ia10 である。——「欲求 (icchā)」、嫌悪 (dvesā)、「意志的努力 (prayatna)」、快感 (sukha)、「不快感 (duḥkha)」、認識知 (jñāna) はアートルマンの徴表 (linga) である。」Vatsyāyana は次のように註釈する。「〔過去〕に或る種の対象に触れて快感を得た人は、それと同種の対象を〔現在〕見て、獲得しようとする欲求する。此の獲得しようとする欲求は、〔過去・現在にかけて〕多数の対象を見る一個〔の主体〕に、經驗の想起 (prāśādhāna) によっておこるのであって、「かかる主体としての」アートルマンの〔存在を示す〕徴表である。何となれば、「夫々に」定まった対象をもつ個々の知覚〔が継起する〕のみ〔で、過去・現在に亘る同一の主体が無い〕とすれば、「過去の經驗の想起による対象を獲得しようとする欲求は」あり得ないからである。あたかも〔甲が〕乙の身體〔における經驗を想起して、或る対象を獲得しようとする欲求することがあり得ないの〕と同じように。」嫌悪以下についても同じ説明を繰返して、Vatsyāyana は結論する。「自ら經驗したものを想起し、他人の經驗したものや、經驗しなかったものは想起しないのが一人の人間の所為であり、同じく甲の經驗したものを乙が想起しないのが多数の人間の所為である。この両者はアートルマン否認論者によっては確立され得ない。かくて、アートルマンは存在するということが証明された。」

周知の如く NS, Ia9 は、アートルマンの徴表を列挙する Vaisesīkasūtra, IIa4 の後半に一致する⁽⁹⁾。ただ Vaisesīka がアートルマンを、欲求その他の属性 (guṇa) が内属 (samavāya) する実体 (dravya) として、即ち、実体・属性間

の内属關係に基いて推理するのに対して、Vatsyayana は時間の推移の中における人格の同一性をアトマンの存在論証に用いている点が注目される。⁽¹⁰⁾ この論証は、アトマンの存在を否認し、人間存在を瞬間ごとに更新されつつ継起する心理的・物理的諸要素の集合体としてとらえる仏教徒の説に対する反駁を、直接的動機としてなされたと考えられるが、本質的にはインド思想史を貫流する「業」(karma) の思想、即ち、人間は自らの行為の果報を必ずうけるという思想に根ざしているのである。この点には後に立ち帰ることとして、差し当って NS, IIIa1-26 におけるアトマン論の内容を概観しておきたい。

Uddyotakara は NS, IIIa1 の導入部分に、アトマンは存在しないという仏教徒の主張を、詳細な議論を展開しつつ反駁して居る。⁽¹¹⁾ Vatsyayana も NS, IIIa1-26 の註釈に当って、スートラに仏教学説批判を読みこもうとする傾向が強い。然し NS がとり上げる反論のすべてを、仏教徒に帰するのは適切ではない。唯物論者、決定論者等、すべてのアトマン否認論者の主張がここには関説されている。NBa 以下の註釈が示すのは、無我論の上に精緻な学説体系を樹立した仏教が、次第に論難の矢面に立つことになったという事実である。以下には NS の叙述する順序に従って、Nyaya 学派の提示する主要な論点をあげ、それに関連する論議を NYa1 に至る諸註釈に基づいて要約する。⁽¹²⁾ A 「視覚と触覚とによって同一物を把握するから、〔両知覚を統合する主体としてのアトマンは存在する〕。」(IIIa1)

感覚器官として、鼻・舌・眼・皮膚・耳の五種を数え、それらは夫々対応する元素(地・水・火・風・虚空)より成り、元素の属性たる香・味・色・可触性・音を把握するとす説は古くよりあらわれ、細部において異説はあるが、各学派とも受けいられている。かくて感官は自らに固有の対象のみを捉え (nyatanta)、それ以外の対象を捉えることはできない。視覚も触覚も、夫々に対応する対象を知覚するのみである。若し一つの感官が他の感官の対象をも知覚することができるのであれば、感官は五種もあることを要せぬであろう。

ところで、元素それ自体が心的機能をもつと主張する唯物論者 (bhūta-caitanyika) は、感官の有無がそれに対応する対象の知覚の有無を決定するのであるから、感官こそ知覚の主体であり、それ以外の主体を想定する必要はないと考える。然し Nyāya 学派はこの見解を斥ける。例えば、物の色や形は、燈火があるときには知覚し得るが、暗闇の中では見ることができない。このように燈火の有無は知覚の有無を条件づけるが、燈火は決して知覚する主体ではなく、ただ知覚の助成的原因であるに過ぎない。同様に、知覚の有無を条件づける感官も、それとは別個に存する主体の知覚作用を助成するものと考えて差支ないのである。

感官とは別の知覚主体の存在を認めなければならぬ決定的な理由は、一つの物体に触れながらその物体をさきに見たと知る経験が我々にあることである。若し把握する対象を異にする視覚と触覚があるのみで、両知覚を統合する主体が存在しないとすれば、夫々の知覚によって捉えられた対象の同一性を我々は知ることができない。かくて、視覚と触覚との器官を道具 (karaṇa) として使用し、⁽⁴⁾ 両知覚を統合する主体が存在することが知られる。その主体がアートマンである。(IIIa1-3)

B 「死人の」身体を焼いた場合に、「殺生」罪は存しないから、「身体と異なる生命そのものとしてのアートマンは存在する」。(IIIa4)

若し唯物論者が考えるように、四元素以外のものは実在せず、四元素より成る身体や感官が生命であるとすれば、死人にも身体や感官はあるから、屍体を焼くことは殺生罪を犯すことになる。然し屍体を焼いても殺生罪に問われることはない。そのことは、生命が身体とは異なる何ものであることを意味する。この生命こそアートマンに外ならぬのである。

NBh 以下の註釈はストートラを右とは異った意味に解釈する。——人間が恒存性をもたない諸要素の集合体にならざるにすれば、諸要素の集合・離散によって、そのつど別の人間が新たに生ずることになる。かくて、殺生を行う

人間と、その結果として罪に問われる人間とは別人であることになり、人は自ら為した行為の果報を受けとるといふ「業」説を否認することになる。従って、「[時間の経過の中に同一性をもって存続する主体がなければ] 身体〔等の諸要素の集合体である生命〕を焼い〔て殺害し〕た場合に、〔殺生〕罪は存しないことになるから、〔恒存する主体としてのアートマンがある〕のである。この解釈は明らかに仏教説への批判を NS, IIIa4 の中に読みとろうとするものであるが、Ruben が指摘している通り、⁽¹⁵⁾ スートラの原意とは受けとりがたい不自然さをもつ。

屍体を焼いても殺生罪にならないが、生きた人を殺害すれば殺生罪に問われる。ところが、アートマンが存在するとすれば、およそ殺生ということとは不可能であり、従って殺生行為の結果としての罪もあり得ないと、アートマン否認論者は反論する。その際彼らの念頭にあるのは、万古不易、不生不滅で、「肉体は殺されても殺されることはない」と言われているアートマンである。Kuruksetra における大会戦に際して、敵軍の中に居並ぶ骨肉同族の者を殺害するにしのびず、意気沮喪して戦意を失った勇士 Arjuna を鼓舞するために、Kṛiṣṇa はかかるものとしてのアートマンを説き明かしている。⁽¹⁶⁾ 反論に答えて Nyaya 学派は、殺害とはアートマンそのものを殺すことではなく、アートマンが苦楽を感受する場処 (adhishṭhana) である身体、苦楽を感受するための道具である感官を害うことにほかならなうと言っているのである。⁽¹⁷⁾ (IIIa4-6)

C 「左〔眼〕によって見られたものを、他方〔の眼〕で再認するから、〔別々に知覚されたものを同一物と知る主体としてのアートマンは存在する〕。」(IIIa7)

右眼を蔽って左眼のみで対象を見た後、逆に左眼を蔽って右眼のみで見ると、同一の対象が知覚される。左右の眼はただ夫々の対象を知覚するのみであるから、両知覚を統合する主体の存在を認めなければ、対象が同一であるという意識は成立し得ない。かかる主体がアートマンである。

反対論者は、元来一つの視覚器官が鼻骨によって隔てられて左右の眼となっているのであるから、左眼の見るもの

と右眼の見るものが同一なのは当然であると言う。此の見解を Nyāya 学派は、一方の眼が害われても他方の眼は健全であるという事実を論拠に拒斥する。然しこれに対して抗弁がなされる。——一方の眼の毀損は視覚器官全体の機能を不能にはさせない。一部分が害われても全体が害われるのではないことは、一本の枝を伐り落しても、樹木は依然として同じ樹木であることから見ても明らかである。NS はこれを *distanta-virodha* であるから抗弁にならないと言うが、*Vatsyāyana* はその意味を兩様に解釈している。(1) 樹木の实例 (*distanta*) のふくんでいる矛盾——構成要素の集合の結果として産出された実体 (*kārya-draya*) は恒存するものではなく、構成要素間の分離によって壊れるから、枝を伐り落しても樹木は同じ樹木であると言うことはできない。以前とは異なる樹木となったものを、類似性に基づいて同じ樹木となしているにすぎないのである。(2) 経験的事実 (*distanta*) との矛盾——(a) 屍体の頭骸骨を見ると眼の位置に二つの窩がある。(b) 一方の眼が視覚能力を失っても、他方の眼は対象を見ることが出来る。(c) 一方の眼瞼を圧えると対象が二重に見える。これは圧えられた眼の光線の方向が変って、対象を以前とは異なる位置に見るのに対して、他方の眼は以前の位置に対象を見ているからである。視覚器官が一つであるとすれば、この事実合理的説明を与えることができない。(IIIa7-11)

別々の知覚を統合する主体としてアートマンの存在を論証することは、既に A においてなされた。NS が此処で同じ論証を繰返しているとは解するのは適切でないと考える *Uddyotakara* は、解釈を全く変質させた。左眼と右眼というこの二つの視覚の存することを彼は否認する。外官が受容した対象の印象をアートマンに媒介するのは内官 *manas* であり、*manas* はただ一個であるから、仮に二種の視覚があっても *manas* はその一方をしかアートマンに媒介することができない。更に感官の数を五種とする Nyāya 学派の定説に徴しても、二つの視覚器官を認めるわけには行かない。従って、本来視覚は火から成る (*tajasa*) 一つのものであるが、地を成分とする (*parthiva*) 二つの瞳孔を廻り処 (*adhishṭhāna*) としているのび、二種あるかのように誤られるのである。かくて *Uddyotakara* によれば、NS、

IIIa7-11 はアートマンの存在論証ではなく、視覚に関する誤った見解の除去を意図するものであり、何れのストラを Nyaya 学派の定説を述べたものと解するかという点も、已述の解釈とは甚だ異なるものとなるのである。⁽¹⁹⁾

D 「(一つの) 感官が対象と接触したときに、」他の感官が変化するから、「感官に接触した対象が過去に経験したものと同種であることを知る、経験の想起の主体としてのアートマンは存在する」。(IIIa12)

酸い果物の色や香を眼あるいは鼻で知覚した際、味覚器官に唾液が流れるという変化がおこる。これはアートマンが、以前に味った同じ果物の味を想起するからである。若し感官以外に、感官を経験の道具として用いる主体があるのでなければ、色と味とを同じ果物に属するものと知ることもできず、また想起という心理現象も発生し得ない。甲感官の知覚したものを乙感官が想起することはあり得ないからである。

「他の感官の変化」はアートマンの存在を示す徴表として、VS, IIb4 にも挙げられている。Uddyotakara が言う様に、「他の感官の変化」はその感官の属性であるから、アートマンの徴表ではない。それを惹き起す原因たる「想起」がアートマンの徴表なのである。ところで、想起の原因は過去に知覚した対象そのものであると反対論者は言う。即ち、感官が対象の印象を自らの内に残留せしめ、それが現勢化したときに想起が生ずるのであるから、アートマンを想定する必要はないと彼らは考えるのである。この見解を Nyaya 学派は、想起の構造を明示して論駁する。想起されるのはただ対象そのものではなく、過去における対象の知覚である。即ち、想起とは、甲を以前に見たことを現在知ること以外ならない。かかる構造をもつ想起は、過去の知覚の主体と、現在の知識主体との同一性を、従ってアートマンの存在を、立証するのである。(IIIa13-14)

E アートマンを多様の知覚を統合する主体とする Nyaya 学派に対して、知覚統合の機能は統覚たる manas に存するから、それとは別にアートマンを想定する必要がないという反論が提出される。然し Nyaya 学派の見解によれば、感覚が知覚の道具であるのと同様に、manas は思惟の道具であるにすぎない。その道具を用いる認識主体は別

に存在しなければならぬのである。「認識の道具 (jñāna-sadhana) は認識主体 (jñātur) にとってあり得るのであるから、「道具とは別の認識主体の存在を認めさせざるならば、それをアートマンと名づけるかわりに、汝が manas とよぶにしても」名称の相違にすぎない。」(IIIa16) 若し、認識主体は、思惟するものに思惟の道具を必要としないから、manas そのものを認識主体とみなすべきであるとすれば、彼は知覚するにも知覚の道具を必要としないであろう。即ち、感官も無用ということになるであろう。「知覚するには感官が必要であるが、思惟するには如何なる道具も必要ではないと言うような」制限は、論証を欠くものである。」(IIIa17) 更に、外的対象の知覚には外官が必要であるように、苦楽等の感受には内官が必要である。manas はかかる内官であって、それを使用する主体としてアートマンは存在するのである。(IIIa15-17)

F₁ 「前生において繰返されたことの記憶の継続によって、初生児が、喜び、怖れ、悲しみを解するから、「前世から現世へと存続するアートマンは存在する。」(IIIa18)

過去の経験の想起という事実に基づくアートマンの存在論証は、既にDに於いて示されたが、Nyāya 学派は更に、生得の本能を過去世における経験の想起によって説明し、アートマンを過去世から現世へ、そして未来世へと存続する主体と理解するのである。

初生児が泣いたり笑ったりするのは、蓮華の花の開閉と同じ様に、全く無因無縁であると、決定論者は反論する。⁽²⁰⁾ 然し、物理・心理的諸現象をすべて合理的に説明する Vaiśeṣika 学説を継承する Nyāya 学派の見解によれば、作用のある限り必ずその原因がある。蓮華の花の開閉など、およそ五元素から成るものの変化は、温熱、寒冷、雨、時間を原因としている。同様に、現世において何事も経験してない初生児が、喜び、怖れ、悲しみを理解して、泣いたり笑ったりするのにも原因があると考えられなければならない。かかる原因としては、前世に繰返し経験したことの想起以外に想定さるべきものはなく、この想起は前世から現世へと存続するアートマンの存在を推理せしめるのであ

F₂ 「死んだ後〔初生児として再生した者は〕、前世における食事の繰返しを原因とする〔記憶〕によって、〔母親の〕乳房を求めるから、〔前世から現世へと存続するアートマンは存在する〕。」(IIIa21)

人は食事の経験に基づいて、空腹になれば食物への欲望をおこす。ところで、初生児は、食事の経験もないのに、空腹を満たすものを求めて母親の乳房にすが。これは、前世における食事の経験が記憶されているからと考えられる。かくて前世から現世へと存続して、前世の経験を想起する主体として、アートマンは存在するのである。

決定論者は母親の乳房を求める嬰兒の行為を、鉄が磁石に引きつけられるのと同様に、自然に具った本性に基づくもので無原因であると言う。然し Nyaya 学派は反駁する。——若し鉄が磁石に近づくのが無原因であるとすれば、任意に選んだ石も磁石に引きよせられ、また鉄は磁石以外のものにも引きつけられるであろう。然し鉄の運動は磁石以外のものでない。従って、鉄が磁石にのみ引きよせられるには原因があると考へなければならぬ。

同様に、嬰兒が乳房に向って動くのにも原因がある。それは前世において繰返した食事行為の記憶である。(IIIa21-23) F₃ 「〔生まれて来る者は必ず欲望をもっており、〕欲望を離れた人の出生は認められないから、〔過去世以来存続して、過去世の経験を想起する主体としてのアートマンは存在する〕。」(IIIa24)

欲望は、知覚された対象が、過去に経験して快感を得た対象と同じものであると知ることによって生ずるもので、過去の経験の想起を原因としている。過去の経験はその依処として過去世の身体を予想せしめ、経験の想起は、身体解体後にもその経験を記憶する主体として存続するアートマンを推知せしめるのである。

此の説に対して反対論者は、例えば水壺という実体が、特定の原因なしに、自然に、その色を属性として生ずる様に、人間も特定の原因なしに、自ずから欲望を伴って生れて来るのであるという見解を表明する。これはさきに蓮華の開閉、鉄の磁石への運動の例をあげた決定論者の主張である。⁽²⁾ 然し Nyaya 学派は、過去世に経験した対象を想い

起す意志 (samkalpa) が欲望の原因であると述べた後に、欲望が不可見力 (adīṣṭa) によって起るとす Vaisṣika 説にも闕説して、不可見力は前世における行為の余力としての功德 (dharma)・罪過 (adhama) であるから、前世から現世へと存続するアートマンの存在は否認できないとなす。更に、VS, VI b 16 には「出生の差別によって欲望の差別がある」と述べられているが、出生の差別は前世の行為の結果であるから、前世を予想せしめ、かくてアートマンが過去世から現世へと存続していることが立証されるのである。(III, 24-26)

二

前章に概観した NS, IIIa1-26 は、要約すれば、(1) 諸知覚器官を道具として用い、多様の知覚を統合する主体として (A, C, E)。(2) 身体や感官とは異なる生命そのものとして (B)。(3) 経験を想起する主体として (D, F, a)。(4) アートマンの存在を論証したものである。多様の知覚の統合は、過去の知覚を想起して現在の知覚に結合することに外ならないから、(1)も(3)にふくまれると言ってよい。想起は現在における想起の主体と、過去の知識・行為の主体の同一性を前提とする。そして過去は、その主体が単に現世において過した時のみでなく、過去世にまでさかのぼる。かくて、過去世から現世へ、更に未来世へと、常恒不変なものとして存続する主体がアートマンである。

想起にアートマンの存在論証の最も重要な役割を与えるのは、まさに NS, Ia10 に対する Vātsyāyana の註釈に見たように、また「I」にも見られるように、欲求、嫌悪等すべての心理作用が想起によって説明されるからである。アートマンを知覚作用の主体としてのみとらえようとする意図からではない。他方、アートマンは過去の経験を想起するという能動的な面からのみでなく、過去の行為に制約され、その結果を受けとるという受動的な面からも、その存在が要請されなければならない。若し過去から現在にかけて不変に存続するアートマンが無ければ、人は自らの行為の果報をうけとることがなくなり (kṛiā-nāsa, °-vaiphalya, °-hana, °-lopa) 、「また自分が為したのではない行

為の果報を受ける (akriahyagama) という不合理な結論が導き出されるのである。Vatsyāyana をはじめとする註釈者たちは、Bをこの意味に解釈し、また同じ論旨は他の箇所でも屢々繰返されている。⁽²⁵⁾ かくしてアートマンは知・情・意の活動の主体として、過去世から未来世に亘って常恒不変に存在すること、そしてアートマンがかかるものとして存在するが故に、人は必ず自らの行為の果報を受けるとする。「業」の思想が根拠づけられることを、Nyāya 学派は nyāya によって論証したのである。

この論証は、アートマンを否認する仏教徒、更に業を認めぬ唯物論者に対する有力な武器として、正統バラモンの思想圏に受け入れられ、Vedānta 学派や Mīmāṃsā 学派が彼らの思想を反駁する際に屢々依用している。このことは、然し、Nyāya 学派が Vaiśeṣika から派生したものであることを考慮に入れるならば興味深い事実と言わなければならぬ。

自然の諸現象を原子論的・機械論的に説明する Vaiśeṣika の自然哲学は、その源流を正統バラモンの思想的伝統の中に求めることは困難である。それはむしろ、仏陀時代に輩出した自由思想家たちの属する思想圏から発生したものと推定される。四元素のみを實在とする唯物論や、宿命論、懷疑論を唱道する彼らは、万象の根源に、或は主体の根底に、一者——中性の原理「梵」⁽²⁶⁾、創造神 Prajapati 等——を認め、一切がそれより発生し、或はそれに根拠づけられることを説く、そして、祭儀を通し或は哲学的直観を通して、一者に帰一し、生天・解脱することを説く正統派の思想潮流の外にあった。Vaiśeṣika がこの非正統的思想圏内に発生した Jaina 教に殊に親近性をもつことが指摘されている。⁽²⁶⁾ 前者における、実体 (dravya)、屬性 (guṇa)、運動 (karman) という範疇は、後者における、物質 (pudgala)、静止の条件 (adharma)、運動の条件 (dharma) に対応し、また原子論も両者に共通する。Vaiśeṣika が Jaina 教と親縁関係にあったとすれば、Vaiśeṣika のアートマン観もまた Jaina 教のそれと近いと考えてよいであろう。Jaina 教はアニミズム的傾向をもち、物質的原理と並んで、地・水・火・風、植物、動物に存する生命力を、霊

魂 (Iva) という一原理として認める。Vaiśeṣika は無生物にまでアートマンが存在するとは考えないが、生存者にはみとめられて死者にはみとめられぬ呼吸作用や目の開閉などを、アートマンの存在を示す徴表として挙げているのは、⁽²⁸⁾そのアートマン観がもと Jaina 教の靈魂觀に準ずる傾向のものであったことを示している。Vaiśeṣika 学説の上で、アートマンは一つの実体であり、而も原子の複合によって生ぜられるのではなく、単体であるから、恒存するが、かかるものとしてのアートマンに Vaiśeṣika は、過去・現在の経験の統合者、過去の行為の果報の享受者という性格を附与してゐない。Vaiśeṣika にとって、アートマンの恒久性は、物質を構成する原理としての原子の恒久性と全く同性質のもので、知覚や欲望などの属性をもった生命としてのアートマンが恒存するのではない。属性や運動を所しない純粹の実体 (dravya) として恒存するアートマンと、生命に宿る靈魂としてのアートマンとが、Vaiśeṣika のアートマン観には共存していると言えるであろう。個体の生命に宿る靈魂としてのアートマンは、個体の死と共に消滅する。呼吸作用や目の開閉は死者にはみとめられないのである。

NS, Ia10 はアートマンの徴表として、Vaiśeṣikasūtra, IIIb4 の挙げるものうち、呼吸、目の開閉等を削除して、欲求その他の心理作用のみを採用している。即ち Nyāya 学派は、Vaiśeṣika に残留する原始的な靈魂觀から脱して、アートマンが諸心理作用の主宰者であるという点を重視しているのである。その際アートマンと諸心理作用との関係を、実体と属性との間の内属関係として、論理的に、無時間的にとらえる Vaiśeṣika とは異って、Nyāya 学派はアートマンを、時間の推移の中に恒存して、現世における諸心理作用を統合するのみではなく、過去世における経験をも想起する主体として把握する。更に、このような性格のアートマンの恒存こそ、行為者とその果報の享受者との同一性を、従って「業」を成立させるための条件であると説明するのである。此の様にアートマンを、一つの生から次の生への転生、即ち輪廻において、経験を忘失しない主体として、また業の主体として、宗教的・倫理的にとらえる見解は、地・水・火・風が香や味等を属性として所有するのと同様に、心理作用を属性とする一実体として、即ち、

生命をも含んだ自然の諸現象を説明する原理の一つとして扱つた Vaisesika のアートマン論よりも、むしろ古代 Upanisad に見られるアートマン論の一面に連なるものである。

もっとも Vaisesika においても、人間の現世における行為は「不可見のもの」(adrisia) と名づけられる潜勢的な力となって存続し、その潜勢力は行為の善悪に対応して功德 (dharma) ・ 罪過 (adharna) とよばれ、彼に次の生における幸・不幸の果報をもたらすとされている。然しこの功德・罪過を、アートマンが自らの属性として所有しつつ輪廻するという思想は、初期の Vaisesika には認められない。輪廻の主体の問題や業の問題は、仏教徒もこれを取り上げ、無我説の上にそれらの問題の解決をはかろうとした。Nyaya 学派はアートマンの存在論証にあたって、その議論の鋒先を、専ら仏教徒や唯物論者に向けている。Vaisesika を基盤として発生した Nyaya 学派は、かくて正統派的思想潮流に合流して行ったことが知られるのである。

アートマンは元来は Prana, asu などと共に氣息を意味する語であつたと言われる。⁽²⁹⁾そして人間の諸機能の中で、呼吸が最も重要なものと考えられるところから、アートマンは生命、生命原理とされる様になった。但し生命と言っても、物質と区別された精神的のものを意味するのではない。古代インド人にとって、生命とは、身体を構成している粗大な物質及び、息 (prana)、語 (vac)、視覚 (cakṣus)、聴覚 (śrotra)、思考力 (manas) など、幾つかの生気のあるもので、これらを所有する一つの実体という思想は彼らにはなかつた。⁽³⁰⁾諸生気の中で何が最も重要なものであり、生命そのものであるかという問いは Brahmana の時代に既に生じ、古代 Upanisad にも諸生気間の優位決定の争いが物語られている。⁽³¹⁾他の諸生気が睡眠や重病によって活動しなくなるにもその機能を停止せず、その機能停止が人に死をもたらす Prana (息) が、早くから他の諸生気に対して優位をかちとつたのは当然であろう。Prana と同様に氣息を意味するアートマンも同じ理由で生命原理とされ、そして呼吸機能と切りはなすことが出来ない Prana (prāṇa) に対して、その機能の明確さを欠き、更に「自己自身」と再帰代名詞的に用いられるアートマンは、よ

り本質的な生命原理とみなされるに至った。⁽³²⁾

生命を構成する諸生氣は、人が死ぬとき、息は風に、語は火にというように、夫々対応する自然の要素の中へ解消するという思想は、*Rigveda* 以来しばしば表明されているが、然し、他方には、死後に人類の祖先 *Yama* の世界に到り、諸神や祖霊と共に歓楽の生活を送る、微細な物質から成る死者の主体があることも認められていた。この矛盾する二つの見解は、次第にまとめられて、人が死ぬとき、身体を構成する粗大な要素は対応する自然の中に解消するが、微細な要素と生氣とは身体をぬけ出して死後にも存続すると考えられるようになる。そして、この死後にも存続する主体こそがアートマンにはかならない。⁽³³⁾ かかるものとしてのアートマンは心臓内の空間にいる拇指大の人間 (*angushta-matrah purushah*) として表象される。⁽³⁴⁾ 人が瀕死の状態になると、諸生氣はこの心臓内のアートマンのところに集り、人の視覚・聴覚等は機能を停止する。最後に心臓の尖端が輝いて、その光明と共にアートマンは身体からぬけ出し、諸生氣もこれに従うのである。⁽³⁵⁾ 身体を出て行ったアートマンは、生殖の際に母胎内に入って次の生をうけ、かくて輪廻するのであるが、この輪廻の思想と、人間の行為と結果の間の因果関係、即ち「業」の思想とが古代 *Upanisad* においてははっきりと結びつけられる。

人が死んで、彼の身体の諸要素や諸生氣が夫々に対応する自然の中へ還帰してしまったとき、彼は一体どこに居るかといふ *Jaratkarava Artahāga* の問いに対して、*Yājñavalkya* は彼を人のいない処に導いて、「人は善業によって善人になり、悪業によって悪人になる」という業の思想を語る。⁽³⁶⁾ 死後祖道 (*pitr-yana*) によって月の世界に到った者は、再び地上に降って母胎に入るが、その際、善悪の業が浄い母胎に宿るか汚れた母胎に入るかを決定すると、*Pravahana Jarvahi* は *Uddalaka* に教える。⁽³⁷⁾ 月の世界から降下する者が、地上において虫・魚・禽獣・人間等の何れの形態をとるか、彼の業と知識とによって定まることを、*Citra Gāṅgāyāni* は説く。⁽³⁸⁾ そして *Mahābhārata* には、アートマンが人の死に際して身体から出て行くとき、諸生氣と共に彼の善悪の業がそれに随うという思想が明

確に表現されているのである。⁽³⁹⁾

かく見てくると、Nyāya 学派がアートマンの存在論証において、過去世から未来世へと存続する人格の同一性を強調し、またそれが業の思想を成立せしめる条件であることを明らかにしているのは、この学派が最古から一貫して流れて来たインド思想の主潮流に諧和していることを意味するであろう。

然しながら、業の主体としてのアートマンという思想は、Upanisad におけるアートマン論の中核をなすものではない。Upanisad の中心思想は、個体の本質としてのアートマンが宇宙の本質たる「梵」^{MAHA} に一致すること、いわゆる梵我一如 (brahmanaika) を直観することによって、人は永遠の淨福に達するという点にある。アートマンを諸生氣に対して優位に立たしめ、諸生氣をその支配下におく最高の生氣となす思想は、やがてアートマンを、万有の根源たる「梵」、造物主 Prajapati と一致せしめるところにまで発展し、アートマンからの万有の創造が説かれるようになる。「太初には、この世は人間 (puruṣa) の形をしたアートマンのみであった」にはじまる Bṛhadaranyaka-Upanisad, I, 4 は、Rgveda 後期以来「黄金の胎子」(hiranya-garbhā)、「原人」(puruṣa) 或は「無でも有でもない一者」などとして探究されきた一元的原理の位置にアートマンを置き、アートマンから万有が出生したという神話を叙述している。Upanisad における思索の中心になるアートマンは、かかる最高原理として万有の根底にある、従って個人の本質である、不老、不死、不生、不滅のアートマンである。これに対して、輪廻と業の主体としてのアートマンの觀念は、さきに見てきたように、より古い時代からの原始的な觀念を継承し発展させたものと言うことができる。Nyāya 学派においては、最高原理としてのアートマンは説かれることなく、専ら過去・現在の経験の統合者、過去世から未来世に亘る行為の主体という観点からアートマンがとらえられている。その点で Nyāya 学派は、Upanisad の中心的思想を基礎とし、更に発展させて学説体系を形成した Samkhya 学派や Vedānta 学派とは明瞭に異り、世界觀的には正統バラモン思想圏内のいわば周辺部にあったと言えるであろう。Samkhya 学派は多様に開

展する現象界を全面的に原物質 (prakṛti) に帰せしめて、アートマン (|| puruṣa, 靈我) を、現象を全く超越し、現象界の開展にはあらずからぬ傍観者となし、Vedānta 学派はアートマンを現象の根底にある不老不死の実在となして、現象界の多様性を、この唯一にして普遍的なアートマン、即ち「梵」の顯現とみる知的直観を強調するのである。

Nyāya 学派がアートマンをさまざまな心理作用、殊に知識活動の主宰者となすのに関連して、我々はアートマンを、人間の内部にあつて諸機能を統轄する「内制者」(antarāyamin)、思考、叡智、或は認識より成るもの (manomaya, prañā, vijāna^o) とする Yājñavalkya の思想を連想する³⁹⁾ことが出来る。asu, prāṇa としてアートマンが呼吸の意味から生命原理へと意味を開展させたのに対して、思考力をあらわす manas もまた諸生氣に比してより重要な生命の要素と考えられたが、アートマンが最高原理たる地位を確保すると、manas は他の生氣と並ぶ一つの心理器官となる。そしてアートマンこそが真の認識者であり、知性を本質とするものとされるのである。⁽⁴⁰⁾

然し、アートマンを認識主体としながらも Nyāya 学派は、正統派の潮流の上に立つ Sāṅkhya 学派や Vedānta 学派と本質的な相違を示す。Sāṅkhya 学派は、認識の機能をもつ理性 (buddhi)、自我意識 (ahaṅkāra)、統覚 (manas) などをすべて原物質から開展したものとなし、靈我 (||アートマン) を経験的認識の領域から全く超越させてしまうが、而も靈我を純粹知性となしている。Vedānta 学派においても、アートマン (||「梵」) は、純粹有であると共に、純粹知であり、歓喜であるとされる。Nyāya 学派においてもアートマンは認識主体ではあるが、それは知性を本質とするものではなく、認識知を属性の一つとして所有する本来は非情の実体にはかならない。この点で Nyāya 学派は、アートマンを四元素などと並ぶ一原理と見なす Vaiśeṣika 説を、そのまま踏襲しているのである。

そしてこのアートマン観が Nyāya 学派の解脱論に一つの難点を与えることになる。即ち、対象に関する真理の認識によって人は解脱するというとき、その認識知という属性を所有するアートマンは、当然他の属性たる欲求・嫌悪等も同時に所有しなければならぬ。これらの属性は宗教的通念からすれば、人間を束縛するものである。対象に関す

る真理の認識が解脱であるならば、かかる認識の帰属する主体は、あらゆる心理作用が同一資格でその属性となる如き、常に等質的な実体としてのアートマンではないであろう。アートマンにおいては宗教的・倫理的な観点からとらえながら、解脱論にその観点を滲透させようとしていないのは、Nyaya 学派が Vaisesika 哲学の基礎の上に成立したことから来る制約であり、同時に Nyaya 学派体系を解脱論であるかの如くにする装いが、外面的なものにすぎないことを示している。かくて Nyaya 学派はヨーガの実修などによる準備を経た後、瞑想によってあらゆる属性を離れた、従って認識知をも属性としてもたぬ、全く無活動のアートマンそのものとなることを説かなければならなくなる。これは、心の作用の全き止息を解脱とするヨーガ学派の解脱論ではあり得ても、対象に関する真理の認識によって解脱するという Nyaya 学派の基本的立場には悖ると言わなくてはならない。Nyaya 学派は知性を本質とする神 (Isvara) の存在を認めている。人間の手足の合目的活動は、それらを動かす知性的な主体の統轄によるということから、現象界の活動の根源に、知性的な第一原因としての神の存在を比論するのである。⁽⁴⁾ 然しながら、解脱は決してこの神との合一としては説かれていない。

要するに Nyaya 学派のアートマン論は、Vaisesika 説に残留する原始的靈魂觀を脱し、また Vaisesika 学派における自然哲学的原理の一つとしてのアートマン觀を、根本的に変質させるには至らなかったが、過去世から未来世へと恒存して認識・經驗を統合する主体、行為とその結果の帰属する主体として、アートマンを人格的にとらえる傾向を強めたと言ふことができる。Upanisad 思想の核心をなす如き、超越的なアートマンはこの学派によっては全く説かれなかったが、それにも拘らずこの学派が、初期の Vaisesika よりも更に、正統バラモン思想との諧和を深めたことは認めてよいであろう。そのことはまた、アートマンの存在が聖伝 (śruti) によって知られるという主張を明白に否定する Vaisesika に対して⁽⁴³⁾、Nyaya 学派がアートマンを推理以外に聖伝によっても知られるとなす点、或はアートマンの存在論証においてではないが、啓示を知識根拠とする傾向を強くしている点などにも明らかにみとめるこ

とができるのである。⁽⁴⁴⁾

討論や論証法に関連する諸事項を、考察の主題となる十六原理として掲げながら、人はその真理を認識することに
よって解脱すると述べ、知識の対象として、アートマンにはじまり解脱に終る十二項を、輪廻と解脱とに關係あるこ
とがらという観点から列挙し、学説体系それ自身が解脱論であるかの如き外装をととのえ、正統バラモンの思想圏内
にその位置を確定した古典 Nyāya 学派は、そのアートマン論に、後期に至るまで本質的な改変をほとんどなかつた。
発展したのは nyāya 学を純然たる解脱論として adhyātma-vidyā から区別する所以のものによる nyāya による主
題の考察の面である。NS, IIIal-26 に展開される nyāya によるアートマンの存在論証を、NVTI に至る諸註釈に
基づきつらざるに概観したが、Jayanta や Udayana のアートマン論も、新たな論点を提示するものではなく、異説
を論駁する nyāya にならざる精緻の度を加えつらざるのみである。そして nyāya 学の核心をなす知識手段そのものの吟
味を主たる関心とする新 Nyāya 学派にならざるは、アートマン論は不要なものとなるのである。(一)

(1) Nyāya 学派にあらざるは、普通 nyāya を *nyā* (to lead, to guide) の派生語として、*nyate* *prāpyate* *vivakṣitārtha-sid-*
dhir *anentī* *nyāyah* (cf. Nyāyakośa) なる語義解釈をたす。

(2) NBh (Poona Oriental Ser., No. 58), introd., p. 3: *kah punar ayan nyāyah. pramāṇair artha-parikṣaṇaṁ nyāyah.*

(3) NBh, p. 5. Cf. *ibid.*, pp. 50-51.

(4) NS, Ial に挙げられる十六原理は、知識手段 (pramāṇa) 知識の対象 (prameya) 疑い (samsāya) 動機 (prayojana) 実例 (dṛṣṭānta) 学説 (siddhānta) 論証式構成要素 (avyaya) 方法上の思弁 (tarka) 決定 (nirṇaya) 論議 (vāda) 論評 (japa) 論詰 (viraṇḍa) 疑った理由 (hetv-ābhāsa) 詭弁 (chala) 疑った非難 (jān) 取北の立場 (migrāha-sthāna) である。

(5) NS, Ial9 は「知識の対象」として、アートマン、身体、感官、対象、認識知、統覚、活動、欠陥、転生、結果、苦、解脱の十二項をあげる。

- (6) NBh, p. 3.
- (7) Cf. NBh, p. 23 (ad NS, Ia9) : *asya tu tattva-jñānād apavargo mūṭhyā-jñānāi saṁsāra ity ata etad upadīṣṭam viśeṣeṇīti*.
- (8) NBh, p. 23 : *tatratnā tāvat pratyakṣato na gṛhyate...* ヨーガの実修者は「マートマンと統覚との特殊な結合により、マートマンを種識^{ブダ}の^{ブダ}の^{ブダ}」 cf. NBh, p. 11 (ad NS, Ia3) : *yuñjānasya yoga-samādhi-jam ātma-manasah samyogavīṣeṣād ātma pratyakṣa itī*; *Vaiśeṣikasūtra* (VS), IX, 13.
- (9) VS, IIIa4 の前半は「^{ブダ}呼吸 (prāṇa)・^{ブダ}吸気 (apāna)・^{ブダ}閉田 (nimesa)・^{ブダ}開田 (unmesa)・^{ブダ}生命 (jivana)・^{ブダ}特定の感官と結合するための統覚器官の運動 (mano-gati)・^{ブダ}一つの感官の知覚に基因する他の感官の変化 (Indriyāntara-vikāra)」が「マートマンの存在を^{ブダ}徴表として挙げられる」。
- (10) *Vatsyāyana* 及 *Vaiśeṣika* の用いる実体・属性間の内属関係に基へ「マートマンの存在論証」 NS, Ia5 の註釈の中で *sāmānyato dīṣṭam anumānam* の実例として挙げられる (NBh, p. 18)° *Uddyotakara* 及 NS, Ia10 及 *Vatsyāyana* に従って解釈しようが、また、右の *Vaiśeṣika* 説を援用しよう (NV, Kashi Skt. Ser., p. 68, l. 8 以下)°。
- (11) 同じ題名の仏教学説批判を *Uddyotakara* 及 NV, ad NS, Ia10 (pp. 64-67) に展開しよう°。
- (12) NS, IIIa1-26 の内容は「金倉田照『印度哲学の自我思想』(大蔵出版株式会社昭二四)・中村元「マートマン思想と大乘仏教」(宮本正尊編『大乘仏教の成立史的研究』三省堂昭二九、一九三頁以下)にも紹介されている。他学派の典籍に見られる同種の議論は、後者に詳しく述べられているので、ここでは関説しなう°。
- (13) 五種の感官は初期 *Upaṇisad* の時代から数え上げられているが、感官とそれを構成する元素並びに対象となる元素の属性の間の対応関係は、叙事詩時代に確定されたと考えられている。元素は微細なものから粗大なものへの順(虚空→地)に発生し、後に発生した元素は、自らの属性と共に、先立って発生した全元素の属性をも所有するとうい説もある。 Cf. Ruben, *Die Nyayasūtra's*, Leipzig 1928, Ann. 200 (S. 203), 42 (S. 168) : *Frauwalher, Geschichte der indischen Philosophie*, I. Bd., S. 104, 109, 203, 354; *ibid.*, II. Bd., S. 47-48.
- (14) *Vatsyāyana* 及 NS, IIIa1 を註釈するに際して、先ず *kartṛ* としての「マートマン」は、単に *karana* の集合体であるか、或は *karana* とは別個のものとして存在するか、とうい疑問を提出する。「木が根に、よって立つ」(*mūlāy viśeṣaḥ tīṣṭhatī*) と「言はるる^{ブダ} *karana* である根は *kartṛ* である木の一部分であり、「彼は斧によつて伐る」(*paratanū viścati*) と「言はるる^{ブダ} *karana*

である筈は karti である人間とは別個の存在だからである。かくは Vātsyāyana は「彼は眼によつて見る」(彼は思考器官によつて認識する)と云ふやうな karti たる karana とも karti と別個のものに云ふべきを論証するのが IIIa1 以下であると云ふ。なほ Uddyotakara は darśana, sparsana 等 karana 以外の bhāva (状態) なる解釈を著し (darśana = dṛṣṭi, sparsana = spṛṣṭi) bhāva 等 bhavir (状態の主体) に依存するが、bhavir としてのノーメンの存在は IIIa1 等論語に云ふ如く (NV, pp. 347-348)。

(19) Ruben, op. cit., Ann. 177.

(19) Bhagavadgītā, II, 19-20; Kāṭha Upaniṣad, II, 18-19. 中村氏は Vācaspatimītra なる反対者や Sāṅkhya 派となつたのと同様に、更に Uddyotakara と同様に著すべしな様である。と言つて NV の文を引く(前掲論文二一四頁)。然つて Vācaspatimītra は「仏教徒 (vaiśāṅika) 等 Nyāya 学派の主張になつて同く Sāṅkhya の主張になつて、殺生との結果【この種の罪】は成立しなうと云ふ難点のあることを示す」として「先づ」殺生との結果【この種の罪】は【我々の学説によれば】あり得る」と云ふ [Sāṅkhya 〇] 主張を掲げるのにも「と云ふ」iyam ca hinā Sāṅkhya-pakṣe sam-bhavati, buddheḥ pariṇāmivāt とうな中村氏所引の NV の文を指す。従つて、反対論者が Sāṅkhya なのではない、反対論者 (NVT) によれば仏教徒) が、永遠なるノーメン (= 靈魂) を認める点に於て Nyāya 学派と同く難点がある。Sāṅkhya 論は pūrvapakṣa として云つた通りである。NV には、説く na, pūrvāvasthāparivyāgat 等 Sāṅkhya 論を反駁する反対論者の所説を云ふ。中村氏は Ruben, op. cit., Ann. 178: "Vācaspatimītra sieht als Gegner einen Sāṅkhya an" と釋して NV, NVT を誤解したと云ふのである。

(21) NS, IIIa6 なる複合詞 kāryāśraya-karti- 亦 Vātsyāyana は (1) kāryāśraya = kāryasādhishānam = śarīra 等 karti = indriya などの様に dvandva なる解釈を、(2) kāryāśraya = kāryasādhishānam = dehendriya-buddhi-samīghāta なる意味が karti であるなどの様に karmadharaya なる解釈を云ふ。何れの場合も kārya = sukha-duḥkha-samīvedana である。本文は(二)によつた。

(21) NS, IIIa2: ghrāṇa-rasana-cakṣus- tvak-śrottrāṅhndriyāni bhūtrebhyah.

(21) Cf. Ruben, op. cit., Ann. 183.

(20) Vātsyāyana は「花の開閉と云ふ変化をもつ蓮華は恒存するものでないと同じ様に、人間における喜び、怖れ等の状態の変化は、ノーメンが恒存しないことを示す」と云ふ意味に比喩を理解するが (NBh, ad NS, IIIa19) これは仏教徒を反論

- 者と想定した上での解釈である。此所の反論は、NS IVa22に「存在物の発生は原因をもたない。棘の鋭さ等」〔各存在物の性状は夫々に本性的に具わっているもので、特定の原因によって生じたのではないこと〕を〔我々は〕経験上知る〕からとこの学説が引かれている。Svabhāvavādin のものと見らるべきであろう。因に「棘の鋭さ」は Svabhāvavādin に帰するものとして伝えられる次の頌を想起せしめる。——「棘の鋭さを、獣や小鳥たちの様々の性状を、誰がつくったのであろう。これらはみな、自然に発生したのだ。自由な行動などない。努力が何にならぬ」(Tarkarāhasyaḍipikā ad Śāddarsanasamuccaya, p. 13) なる Pramāṇavārttika, II, 182cd-183ab; Tatvasamgraha, k. 112 参照。
- (21) Vaiśeṣika 学説によれば、鉄の磁石へ向つての運動は adṛṣṭya を原因とする。cf. VS, Val5: maṇi-gamanān śicy-abhi-sarṇaṇam ity adṛṣṭya-kāritāni.
- (22) 中村氏は反対論者の主張を、例えば瓶の色は「質料因である陶土の色から」現れ出る様に、人間の生得の欲望も「何らかの原因の属性から」現れ出たものである、という意味に解釈し、Viśvavāda の Vṛtti の趣旨に従ったところ(前掲論文、二一〇頁、二二一頁註5)。然し Vṛtti には yathā ghaṭādi svata eva rūpādīman bhavati tathavātmāpi svata eva sarāgo bhavati... とあるから、欲望は、瓶の色の場合と同く、自ずから、特定の原因なくして生ずるという Svabhāvavādin の主張を見らるべきであろう。NBh に atṛāyam uditānūvādo nidarsanārthah とあるのは NVTT に uditam idam codyam ayask ānta-dṣyāntena codyena, tathāpi tasyānūvādo nidarsanārthah と説明しているから、この比喩は、鉄が磁石に引かれる例と同く趣旨のものと理解しなければならぬ。Vātsyāyana が yathōpātīdharmakasya dravyasya guṇāḥ kāraṇata utpadyate... と言っているのは適切ではない。この表現が中村氏の誤解の原因かと思われるが、瓶の色に発生の原因があるのと同く、欲望にも発生の原因があるという解釈は、反論を Vaiśeṣika-Nyāya 学説と同一のものとする結果になるであろう。
- (23) VS, Vb15: adṛṣṭāt (rāgo jāyate).
- (24) VS, Vb16: jāti-viśeṣāc ca rāga-viśeṣāḥ.
- (25) Cf. NS, IIb72; NBh, IIb38, IVa10; NY, IVa10.
- (26) 宇井伯寿『印度哲学研究』第三、四二八頁以下参照。
- (27) Jaina 教では物質的原因としてこの外に虚空 (ākāśa) を挙げ、霊魂と合せて五つの實在 (pañcaśtikāya) とする。虚空は Vaiśeṣika には実体の一種とされる。
- (28) 註(9)参照。

- (29) ātman の語源と *at* (to breath), *at* (to move), *av* = *va* (to blow) が想定されているが、確認された定説となるに至っていない。Veda, Brāhmaṇa 文献には *ātman* の意味は闕しているが、*Grassmann, Wörterbuch zum R̥gveda*; Renou, *On the Word Ātmān Vāk*, No. 2, Poona 1952, pp. 151-157; Arbman, *Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien, II: Altindischer Seelenglaube, sein Ursprung und seine Entwicklung, Le Monde Oriental*, XXI (1927); Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, p. 450 等参照。
- (30) <ルベン・ヤロー> 著 山田・伊藤共訳『印度古代神観史』(大東出版社昭一五)一三一—一三頁、坂井尚夫「古代印度に於ける靈魂観念」『北海道大学文学部紀要』一、一九五二年、一一—一八頁)等参照。
- (31) Chāndogya Upaniṣad, V, 1, 6-2, 2; Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, VI, 7-14.
- (32) Cf. Renou, op. cit. 高崎直道「中村元編『自我と無我』平楽寺書店一九六三年、一四—一五頁)。
- (33) Oldenberg, *Die Religion des Veda*, 3 und 4 Aufl., Stuttgart u. Berlin 1923, S. 523 ff.; Arbman, op. cit.; 辻直四郎『マヘータとウパニシヤヒ』(創元社昭二八)一、坂井前掲論文等に、この点の点は詳説される。死後に存続する微細な要素を生気より成るローペンが、後述 Samkhya 学派 (Kārikā, 38-40) と Vedānta 学派 (Sūtra, IV, 2, 6-11) とおなじ *linga*, *sūkṣma-śarira* とする。
- (34) Kāṭha Up., 12 f.; Mahābhārata, III, 297, 17.
- (35) Bṛhad. Up., IV, 4, 1-2 (= Śatapatha Brāhmaṇa, XIV, 7, 2, 1-3).
- (36) *ibid.*, III, 2, 13.
- (37) Chand. Up., V, 10, 7.
- (38) Kauśīnaki Up., 1, 2.
- (39) MBh, XII, 204, cf. Frauwallner, op. cit., I, Bd., S. 104. Bṛhad. Up., IV, 4, 2 *śo* '死者の身体から出ているローペンと、知識 (vidyā) と業 (karma) と前世の意識 (pūrvaprajñā) とは附随するとは述べられる。
- (40) Frauwallner, op. cit., S. 69.
- (41) Cf. NS, IVa19-21.
- (42) Cf. VS, IIIb8-9.

- (43) NBh, introd. to NS, Ia10.
- (44) NS, IIa31. このストーリーには註釈の中で Vātsyāyana は Rgveda, X, 16, 3; Śatapatha Brāhmaṇa, XI, 8, 4, 6 を引用している。また NS, IIa58-69 は Veda が知識根拠であることが論証されている。更に NBh, IIa58 (p. 118, 3, 5), IVa60 (p. 279, 14-15; p. 280, 12ff.), IVa62 (p. 283, 1ff.) にも聖典の引用がある。
- (筆者 京都大学文学部〔印度哲学史〕助教授)

wertende Denken der traditionellen Metaphysik aus. Trotz seiner Betonung der menschlichen Freiheit, die in der Unabhängigkeit von Gott und Natur besteht (Stuttgarter Privatvorlesung), hält Schelling im Unterschied zu Meister Eckhart z. B. die Freiheit von der „Eigenheit“, d. h. der „eigenschaft“ für fast unmöglich, obwohl er einmal sagt, daß ein Mensch seiner Eigenheit absterben muß, um im Zentrum leben zu können. Auf Grund dieser beiden Sachverhalte mußte der „Ungrund“ in die „Indifferenz“ und die „Liebe“ geteilt und am „Anfang“ und am „Ende“ verteilt erscheinen, anstatt daß er gerade als Ungrund der menschlichen Freiheit inmitten der Gegenwart zur Anwesenheit kommt.

The Characteristic Features and the Historical Background of the Naiyāyika Arguments Concerning ‘ātman’

by Masaaki Hattori

The early Naiyāyikas, who were primarily concerned with the investigation of the method of discussion (*vāda*), tried to incorporate the doctrine of liberation (*adhyātmavidyā*) into their system by dealing under the category ‘objects to be known’ (*prameya*) with those topics which are related with transmigration and liberation. The *ātman* is recognized by them as one of the ‘objects to be known’. Through various arguments, the Naiyāyikas proved the existence of *ātman*, which synthesizes the experiences of body, sense-organs and mind, subsists unchangeably from past life to future life, and becomes receptacle of the fruits of past deeds. It is known that the Naiyāyikas established their system on the basis of the natural philosophy of the Vaiśeṣikas, which originally was formed in the milieu of heterodoxy where materialistic, deterministic and animistic views were prevalent. While proving that there exists the everlasting *ātman*, the Naiyāyikas made attacks upon the materialist and Buddhist views, and we see in their arguments that they came to be harmonized with the main current of Indian thought. However, the Naiyāyikas confined their view to the empirical aspect of the *ātman*: the universal *ātman*, the knowledge of which led the Upaniṣadic

philosophers to final liberation, was totally unfamiliar to them. In this respect they differed essentially from the Vedāntins and the Sāṅkhya, who, following the Upaniṣadic tradition, regarded the *ātman* as being transcendent of all phenomena, and whose systems were permeated with the doctrine of liberation. For the Naiyāyikas, there was no discrimination between empirical knowledge and liberating knowledge, both being attributed to the same *ātman*. Although the Naiyāyikas asserted that the liberation is attained through the true knowledge of the 'objects to be known', we find that their system was merely in the guise of the doctrine of liberation.

'Norms and the Actual Life' in Chinese Ethical Thought

by Yukihiko Yuasa

Confucian ethics does not take norms as something which would give rise to the strains of our life. According to Confucianism, we should accommodate norms into our individual situations rather than follow a few number of moral principles too rigidly. Probably we can say that Confucianism is on the whole not an idealistic but rather a naturalistic ethics. It tries to minimize the tension between the person who acts in some social situations and the norms which govern the society to which he belongs. In this sense, it is a kind of rational ethics.

Chinese ethical thinkers, in a way, stand to the position of western thinkers in a strong contrast; Chinese thinkers, Confucian or Taoist, have no idea of the religious devaluation of the actual world. To Chinese philosophers, the actual world, as a matter of fact, is the best of all possible worlds, and human nature, as they teach us, should be subject not only to the laws of nature but also to natural laws which imply the concept of norms in any case. In other words, all men are put under the rule of their destiny, and yet, in principle, should be able to fulfil the moral law by adapting themselves to their situations rationally.

At any rate, the author will explain some basic problems of ethics vested with Chinese traditional thought.