

『サーンキヤ頌』の譬喩

今 西 順 吉

一

サーンキヤ哲学は人間存在に関する詳細な分析を行い、その点でインド思想史上独自の意義を有する。しかるにその思想の形成過程を見ると、ヴェーダ以来の神話・宗教的觀念に対する批判的繼承のあったことが明らかである^①。従つてサーンキヤ哲学そのものは合理主義的な批判精神に立脚しているが、サーンキヤ哲学の理解のためには、合理的な部分だけではなくて、その背景にあるインド古来の宗教的觀念に対しても注意が払われねばならないであろう。

ここでは二五原理の個別的な検討とは別に、純粹精神と根本原質という二元の關係に焦点をあてて、この問題を考察することとしたい。

二

根本原質から思惟機能等の二三原理が開展し、そこに個人

存在及び現象界が成立する。根本原質と純粹精神とはその場合にどのような關係にあるのであろうか。まず世界創造は二元の結合 (samyoga) によつてなされる^②。そして解脱知を得たとき、根本原質は生産をやめ、純粹精神はそれ自身のうちに安住して、二元は分離するにいたる^③。しかるに両者ともに永遠・普遍の存在であるから、分離の後にも結合がないというわけではない^④。それ故、二元が結合して、根本原質による創造がなされるためには、別の理由・目的がなければならぬ。これについて『サーンキヤ頌』は次のように説く。

「純粹精神は見るために (darsana-arthan)、根本原質は (純粹精神の) 独存のために (kaivalya-arthan)、跛者と盲人とのごとくに、両者は結合する。それによつて創造がなされる^⑤。」

そしてこの両者の關係を踊り子の譬喩を用いて次のように説く。

「踊り子 (nartak) が舞堂に (舞踊を) 示してから (darsayitva)、舞踊 (nrya) をやめるように、それと同様に根本原質は純粹精

神に自己を顕わしてから (praktasya) 活動をやる。」

『サーンキヤ頌』にはこのほかにも次のように述べている。

『われは見られた』と考えて、再び純粹精神に見られないようにする。』(dīśā smṛti punar na darsanam upaiti puriśasaya)

「一方は『われは見た』と考えて無関心となり、他方は『われは見られた』と考えて活動をやる。」(dīśā maye'ity upēksaka
eko dīśā ham ity uparata' nva.)

以上において直ちに明らかのように、一貫して 'dīś' 及びその派生形が用いられている。『サーンキヤ頌』においては、直接知覚を dīśā と呼び、推論の一種を共見 (samanyato bhāṣā) と称する。また感覚器官の対象を dīśā と名づけて、感覚器官によらない対象 adīśā と区別することがある。(なお、感覚については upalabdhī, alocana の語も用いる。) そのほか、現に経験されるという意味でも、あるいは、ヴェーダの伝承にもとづくもの (anūśravika) ではなくて、経験的に知られるという意味でも、dīśā が用いられている。しかしながら以上の用例に比較するとき、二元の関係について用いられる 'dīś' は、このように限定、区分されうるものではなくて、より包括的、根本的な意味を有すると云いうる。

ところで、前述の「見ること」及び「独存」という二つの目的は、『サーンキヤ頌』自身において「享受」(bhoga) 及

び「根本原質と純粹精神の微妙な別異を区別する」と説かれるものと対応しており、見ることは享受することと関連をもつことが知られる。

純粹精神が知者 (jñā) 、精神 (cetana) であるのに対して、根本原質は無知なるもの (ajñā) 、非精神 (acētana) である。両者はこのように呼ばれるが、これは本質規定であって、純粹精神が知者であり、根本原質が無知なるものであることは不変である。そして不変なる二元の間に一時的に成り立つ關係が「見ること」であり、享受である。本体論的には純粹精神には束縛もなく、従って輪廻も解脱もない。それにもかかわらず、現実の生存に関しては、独存への前提として相對的にはあっても、純粹精神が根本原質を見、享受するという關係を認めることになる。また、『サーンキヤ頌』の主要部分においては、如何にして迷いの生存が成立し、苦が生じているかが分析されているのに比較するとき、踊り子の諭に示されるように、むしろ享受の意義を積極的に認めていると云えるであろう。

三

この部分の『サーンキヤ頌』の与える印象がかなり違うのは、そこに至るまでの部分において個別的な分析がなされ、ここでは二三原理に分解されるのではない単一概念として

の根本原質が純粹精神とどのように關係するかを全体的に眺めようとしているからであろう。根本原質はここでは明らかに單一概念である。しかも女性として描かれている。即ち根本原質は種々の方法をもつて男性（puma）に仕える有徳の女性（gunavati）である。しかるに男性即ち純粹精神はこれに対して何ら報いることのない無徳者（asunava）であるとする。つまり二元は男性・女性に置きかえられているのである。サーンキヤ哲学を成立史的にみると、純粹精神及び根本原質の概念の背景には男性、女性の觀念が存在したのであるが、それがここにも継承・發展されていると云わねばならない。しかも根本原質は純粹精神に対して独立の原理である故に、単に補助的な女性原理である以上に、女神的な性格すらのぞかせている。

四

根本原質が純粹精神の前に現われて、様々な享受を提供するという關係は、ヴェーダの祭祀において、神々が人間の前に現われて、その祈願たる享受を実現する、という關係と丁度平行的である。『リグ・ヴェーダ』によると、太陽が昇るのは「一切（万物）がスーリアを見んがため」である。そして「太陽が昇るのを見る」ということは「生きる」ということであつた。「大いなる光をもたらし、遠く見はるかし、輝

きわたり、あらゆる眼にとつての喜びであり、高き形象から昇る汝（太陽）を、われらは生きて再び見んと欲す。」同様のことがヴァルナについても云われる。「万人の見るにふさわしき（神）をわれは見んと欲す。」そして祈願の聞き届けられることを願う。ウシヤスの場合も、ウシヤスの出現は人々がウシヤスを「見んがため」である。そしてウシヤスは「多くの望ましきもの、享樂をもたらず。」人々はそれを「享受せんと欲する。」ウシヤスは女神であるが、「幸福をもたらしつつ現われる」ウシヤスは、「胸をあらわにする。」あるいは「情夫のもとに来る女のように」現われる。裸身をさらす女神としてのウシヤスは、ヴィーナスのように描かれる。

「この〔女神〕は、〔おのが〕肌身を自覚する美女のごとく、いわば沐浴しつつ直ぐ立てり。われらが見んがために。」

「この〔女神〕、天の娘は、男の子らに向かいて〔その〕胸をあらわにす、うら若き美女のごとくに。」

祭祀を行う人間にとつて、神は目のあたり現われて享受をもたらすのみならず、神そのものが女性としての性的特性を明瞭に示すと考えられている。『サーンキヤ頌』の思想も、『リグ・ヴェーダ』のこのような思想と基本的には共通していると考えられる。勿論『サーンキヤ頌』自身の表現はこの点では控え目であるが、註釈書において顕著になっている。

第二一頌の注において、二元の結合による創造は、男女の結

合による出産にたとえられている。(なお、三種の構成要素に
関しては「相互に対をなす」(anyo'nyan-nidhana) 関係を注
釈は男女の場合に比している。)そして二元の比較検討の中で、
『サーンキヤ頌』は根本原質である未顕現及び顕現は三種の
構成要素から成ってこれと不可分であり、対象である、等の
特質を挙げ、純粹精神はその反対である、とするが、その特
質の中に、顕現・未顕現は共通(samaya)であるという。
多くの註釈書によると、「顕現・未顕現は娼婦のごとくに一
切の純粹精神に共通である」という意味である。即ち、同
一の顕現・未顕現が多数存在する純粹精神と関係すること
を、娼婦の譬喩によって表現しているのである。二元の関係を
娼婦にたとえるなどということは、概念の体系としての哲
学の見地のみからは理解し難い問題である。しかし、それ
もかかわらず、前述のように二元を男性、女性として把握す
ることが前提となっているならば、これは避けられない自然
な理解なのであろう。『シュヴェーターシュヴァタラ・ウパ
マシャッド』(IV, 5)には、一匹の牝山羊のもとに多数の牡
山羊が添い臥して、享受し終ってから去る、と云う譬喩的表
現がある。この句については別に詳細に論じなければならな
いが、基本的にはいまの問題と同じ事柄を扱っていると云い
うる。従って注釈家達のみ固有の解釈とは言えないのであ
る。

もっともヴァーチヤスパティは娼婦の譬喩ではなくて、踊
り子を例として出している。これは前述の第五九頌を指すこ
とになる。しかしながら踊り子と娼婦とは全く無関係とは言
えないのである。娼婦の歴史は古く、既に『リグ・ヴェー
ダ』に記されている。他方、踊りの起源も同様に古く、しか
も後代になると、各地のヒンドゥー教寺院において、踊り子
と娼婦を兼ねる神殿娼婦(Devadasi)が存在した。彼女達は
歌と踊りを神々に奉納したが、卑猥な内容のものであった。
また「娼婦にまみえることは善であり、悪を滅ぼす」(Vysya
datsanam pujan papantsanam)などと歌う。彼女達は寺院で
の日々の宗教的なつとめや、祭りの際以外に、結婚式などの
家庭的な儀式にも招かれた。歌・舞が重んぜられたのである
が、その一方で男性との性的交渉も持った。本来はバラモン
の相手をしたというが、一定の浄化法を経て誰でも近づくこ
とが出来たという。

インドの神殿娼婦の歴史は明らかではない。しかしシュメ
ール、バビロニアのイシュタル神殿、ギリシアのアプロディ
テ(ヴァイナス)神殿には早くから存在していた。そしてイ
ンダス文明遺跡にある大浴場にもそれが存在していたとする
ならば、インドにおいても後代のそれに類するものが早くか
ら存在していたことになるであろう。「踊る少女」の像の存
在や、インダス文明との関係が一般に認められているシヴァ

神が「舞踊者の王」(natesvara)と呼ばれることも、この観点から重視される。

なおこの問題において注目されるのは、バビロニア等において、職業的な神殿娼婦の外に、いかなる身分の女性も結婚のための必要な条件として、一度は神殿娼婦となる義務を負っていたという点である。そして結婚後は結婚生活の義務に忠実であつて、他からのいかなる誘惑にも屈してはならないという習慣が存在した⁽⁵⁶⁾。ところで、『リグ・ヴェーダ』によると、結婚式において新婦はソーマ、ガンダルヴァ、アグニに与えられてから、その後にはじめて夫に子孫、富、長寿とともに返される。これがバビロニア等における慣習の変形であると認めうるならば、類似の慣習、観念がインドにも存在したことになるであらう。さて、『サーンキヤ頌』第六一は次のように説く。

「根本原質よりも繊細なるもの(sukumaratara)は存在しない、というのがわが見解である。(根本原質は)『われは見られた』と考えて、再び純粹精神に見られないようにする。」

『ジャヤマンガラ』は「より繊細なるもの」を「より微細なもの」(sukumarata)と注し、顕現とは別の、認識困難な未顕現を指すと云う⁽⁵⁷⁾。しかしこれは適切ではない。ガウダパターダは「より享受し易いもの」(subhogyatara)と解し⁽⁵⁸⁾、それに従うならば、根本原質は純粹精神の求めに応じて容易に享

受される、という意味になる。この解釈も不可能ではない。しかしこの語本来の意味からはそれてしまふであらう。

これに対してマータラは、嫁(sunusā⁽⁵⁹⁾)又は良家の婦人(kulā⁽⁶⁰⁾)が門際に立っていて、突然やつて来た男に見られ、恥じて家の中に入ると共に、他の男から見られるのに耐えないことである、とする。この場合、何故恥じるのかが明瞭でないが、ヴァーチャスパティは次のように云う。

「繊細とは極めて感じ易いこと(aupēsataḥ)、他の男から見られるのに耐えられないこと、という程の意味である。実に、日をも見ることのない良家の花嫁(śulavati)は極度の恥かしさから、ゆるゆると歩いていくとき、もしもうっかりして着物の縁をすり落して(肌をさらし)、(夫以外の)他の男によって見られたならば、別の、他の男達が彼女を見ることがないように注意して努めるごとくである。」

単にしとやかな女性像以上に、夫以外の男性に肌を見せることが重要なモチーフとなっている。ここに、前述の神殿娼婦の観念との関連が認めうるであらう。

五

以上のように二元の関係に関する譬喩を考察すると、概念的理論のみでは解決のつかない、当時の宗教的観念が問題となって来る。一見するとこれらはサーンキヤ哲学とは無縁で

あると考えられるかも知れないが、サーンキヤ哲学の成立の背景に存在していた古代的観念と云わねばならない。そしてこれらは大地母神の問題に結びついて来るのであるが、その問題については別に論ずることとしたい。

- 1 この問題については昭和五五年度の本学会において口頭発表し、別に詳論を発表する予定である。
- 2 『サーンキヤ頌』第二一。
- 3 同、第六四、六五d、六七、六八。
- 4 同、第一〇、一一。 5 同、第六六c。
- 6 同、第二一。 7 同、第五九。
- 8 同、第六一c。 9 同、第六六ab。
- 10 カウダンダーの注 (G) のみは raṅgastha ity राङ्गस्थ इत्येव。
- 11 同、第四。 12 同、第六。 13 同、第三〇。
- 14 同、第八、二八。 15 同、第四三。
- 16 同、第一、二。 17 同、第三七。
- 18 山口恵照教授『サーンキヤ哲学体系の展開』五三〇頁参照。
注釈においては upahoga 以上の bhoga の語が用いられる。
- 19 『サーンキヤ頌』第二一。
- 20 同、第二〇、五五。
- 21 同、第五七。
- 22 同、第一一。なお第二〇参照。
- 23 同、第六二。
- 24 R. Garbe: Die Sāṅkhya-Philosophie. Leipzig 1917. S. 347.
- 25 『サーンキヤ頌』第六〇。

『サーンキヤ頌』の譬喩 (今 西)

- 26 前注 (1) 参照。
- 27 D. Chattopadhyaya: *Lokayata. A Study in Ancient Indian Materialism*. 3rd ed. 1973. pp. 60-63. (佐藤壬訳『ローカーヤタ』六九—七二頁)。
- 28 以下同じのは辻直四郎博士訳『リン・ウキータ讃歌』にも見られる。
- 29 RV. I. 50. 1. cp. v. 5.
- 30 cf. A. Bergaigne: *La Religion Vedique*, Tome 1. p. 6. RV. IV. 25, 4; VI. 52. 5. cf. I. 23, 21; II. 33, 1.
- 31 RV. X. 37. 8. cf. v. 7. Bergaigne, *op. cit.* p. 6.
- 32 RV. I. 25. 18. 33 RV. I. 25, 18-20.
- 34 cakṣase, RV. VII. 81. 1. 35 RV. VII. 81. 3.
- 36 bhujjāmahai RV. VII. 81. 5.
- 37 RV. VI. 64. 2.
- 38 RV. VII. 76. 3.
- 39 RV. V. 80. 5-6 (參)。
- 40 G. p. 24. l. 6. M. p. 26. ll. 23-24.
- 41 『サーンキヤ頌』第一一〇注釈参照。
- 42 『サーンキヤ頌』第一一。
- 43 G.: *mūlyadaśivat sarvasādharapavāt.* (p. 13. l. 1.) J.: *sarvapurṇasopahogyatvān malladaśivat.* (p. 76. l. 4.) M.: *gani-kāvat sarvapuruṣaṅgam.* (p. 14. last line.) 『全七十論』——一切我共用、如一婢使有衆多主、同共驅役故。(大正五四、一二四 八頁中)
- 44 V. ad SK. II. p. 27. ll. 12-13.

- 45 Macdonell and Keith: *Vedic Index*. vol. 1. pp. 395-6. ERE.
vol. 10. pp. 406-7.
- 46 *Vedic Index*. vol. II. p. 381. s. v. śilpa. 辻直四郎博士『チ
ンスタンニヤ文藝史』六一七頁。
- 47 ERE. vol. 10. p. 407 b. 中村元博士『ジャンヌー教史』一
六、二二二頁参照。
- 48 𑀧𑀲𑀭𑀯𑀭𑀮 *Encyclopaedia Asiatica*, ed. by Edward Balfour,
vol. III. 1858 (reprint 1976) pp. 922 ff. 𑀲𑀭𑀮𑀭𑀮°
- 50 *op. cit.* p. 923a.
- 51 Dubois: *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, pp. 310
-311.
- 52 Dubois, *op. cit.* p. 585.
- 53 *Ency. As.* p. 923a.
- 54 *Ency. As.* p. 922b. ERE. vpl. VI, pp. 672-6.
ローサンヌー著、山崎利男訳『インヤ古代史』九六頁以下。
- 55 *Ency. As.* p. 922b. ローサンヌー、前掲書、九八頁参照。
- 56 RV. X, 85. 38-41.
- 57 J. p. 113. ll. 16-19.
- 58 G. p. 55. l. 8.
- 60 M. p. 75. l. 5 𑀲𑀭𑀮𑀭𑀮𑀭𑀮𑀭𑀮𑀭𑀮𑀭𑀮 Ch. SS. 2 nd ed. 1970.
p. 55. l. 24 𑀲𑀭𑀮𑀭𑀮°
- 61 M. p. 76. ll. 16 ff. (2nd ed. p. 56. ll. 25 ff.)
- 62 V. p. 73. l. 7-p. 74. l. 1.

(文部省科学研究費による成果の一部)

(北海道大学助教授)

新刊紹介

本多惠著

「サーンキヤ哲学研究 下」

A 5判・本文五七三十四頁・定価九〇〇〇円
春秋社・昭和五十六年二月二十八日刊