

サーンキヤ哲學に於けるブルシャ觀の一つの問題

—adhishātr について—

今 西 順 吉

一

ブルシャに關するサーンキヤ頌の敘述には若干の問題が含まれている。その一つがここに取上げる「支配者」adhishātr といふ規定である。この問題に關して諸注釋書は大別して二つの異なる見解を述べている。即ちその一つは字義通りに解し、他は極めて消極的な意味に制限する立場をとる。ところでマードヴァはその著『全哲學綱要』Savadarśanasamgraha の「サーンキヤ哲學」章の中で、精神が支配することを否定する説を述べている。「根本原質は非精神的ではあつても精神的存在者によつて支配されることなく cetana-anadhisithita 大なるもの mahat = buddhi (統覺機能) 等として開展すること」云々 (II. 128-129)。精神的或いは精神的存在者 cetana といふ語はサーンキヤ頌においてはブルシャとのみ關係する (SK. II, 55. cf. cetana, SK. 20)。もしもここに

於ける cetana の意味がサーンキヤ頌に於ける用法と同一であるとするならば、マードヴァの述べるサーンキヤ哲學に於いては、精神即ちブルシャが支配者であることを否定する、即ちサーンキヤ頌の規定を誤りとして斥けていることとなるであろう。しからは「支配者」の意味を消極的に解する立場を更らに押し進めて、これを否定する説が存在したのであるか否か、それともここに云う cetana は別の意味に解すべきであるかどうか、が當然問題にされねばならない。

しかしこの問題に入る前に何故「支配者」といふ觀念が注釋家の間で問題になつたか、という事情を明らかにするために、サーンキヤ頌のブルシャ觀の輪郭を簡単に述べておきたい。

二

サーンキヤ頌の世界觀に於いてブルシャがどのように位置

づけられているかを述べるために、先ず經驗的現象的世界をどのように把握しているか、という問題からはじめる。現象世界を成立せしめる根本原理は根本原質 (prakṛti, pradhāna) と呼ばれる。これは單に外的世界のみならず、内的即ち主體的存在者としての個人の全ての心理作用の原因でもある。この意味で一切の現象的なるものの存在根據であると云い得る。この根本原質から二三の原理が開展すると説かれる。それらは統覺機能、自我意識、意、五知覺器官、五作業器官という、主體的存在者を可能ならしめるものと、五の微細なる要素及び五元素という、外的世界及び内的世界の兩者を成立せしめるものである。

唯一の根本原因からこのような多様性が成立する根據として、三種のグナ *guna* が説かれる。それは純質 *satva*・激質 *rajas*・翳質 *tamas* である。根本原質自體は三種のグナの平衡状態に外ならない。二三原理は一定の順序に従つて開展するが、自我意識から一一種の異なる器官が生ずるのは、グナの開展の仕方に関連があることにもとづく、とされる (*guna-parinama-videsa*, SK. 27)。また同じ自我意識から五の微細なる要素が生ずるとされるが、これらは翳質的であるのに反して、一一器官は純質的であるという區別がある (SK. 25)。即ち三種のグナのうち一が他の二を壓倒し優勢となる、などの關係 (SK. 12) によつて、多様性が可能であると説明する。

サーンキヤ哲學に於けるプルシャ觀の一つの問題 (今 西)

このことは單に二三原理についてのみ云われるのではなく、それから成る三界についてもまた、上方の世界は純質に富むなどと説かれる (SK. 54)。しかし三種のグナは順次に喜び・苦しみ・無感覺、光照・活動・抑制、或いは軽い・動搖しやすい・重いなどの概念 (SK. 12, 13) によつて説明されることからも知られるように、單に物質的であるのではなく、現象を性質的側面から把握しようとする觀點のもとに考察されている。従つて本質的には心理現象も外的現象と區別されない。一般に現象はグナに基礎を置く (SK. 16)。

根本原質から現象世界が成立する際に要するであろうと考えられる一種の力もまた、根本原質の内に存する。自我意識から純質的及び翳質的という二種の開展がなされる際に、激質もまた力としてその開展に與かる、と説かれる (SK. 25)。激質が運動の力であるという觀念はこの場合にのみ限らるべきではない。例えば根本原質が平衡状態を破つて開展物 *vya-kta* を生ずるのであるが、開展物は「活動的」 (*sakriya*, SK. 10) であるといふ、またグナが活動するものである (*gunakar-triva*, SK. 20) と云う。この場合の活動する力の根據は激質にあると解するのが妥當であろう。以上のことから、根本原質は質料因であると同時に動力因でもあると云い得る。

現象世界がこのように把握された時、プルシャに残された餘地は極めて限られてくる。根本原質に缺けているものは精

神である(SK. 11)。従つてブルシヤの積極的規定としては精神のみである。そして原因をもたず、常住であり、遍在し、活動なく、依存せず、他に歸入することなく、部分を有さない自存のもの(SK. 10)と云われる。特に根本原質と對比さるべき特性はブルシヤの非作者性(akartita, SK. 12)である。ブルシヤはそれ自體何らの活動をも有しない。ブルシヤは繫縛されず、従つて解脱もしない(SK. 62)とての獨存(kaivalya, SK. 19)を本性とし、一切のあらゆる自由な存在(cf. madhyashya SK. 19, udasina SK. 20)である。

かかる二元の間にかなる關係が成り立ち得るか。頌はここに「目的」(artha, prayojana)の觀念を持ち出して来る。相互に性質を異にする三種のグナは何らの統一もなしに活動するのではない。恰かも灯火が異なる諸部分から成り立ちながらも、「照らす」といふ目的をもつように、三種のグナも目的を有する(SK. 13)。そもそもグナより成る個々の事物・現象は存在それ自體を目的としてではなく、他者たる精神の存在を前提としてはじめて存在することの意義を獲得する(Saṅghataparārthava, SK. 17)。その目的とは經驗 darsana と解脱 kaivalya とである。前者はブルシヤに屬し、後者は根本原質に屬するとされる(SK. 21)。それ故ブルシヤは享受の主體(bhoktr, SK. 17)・證人(sakṣin, SK. 19)・見者(dasir, id)と呼ばれる。しかし根本原質が「解脱」の

ために活動する、というのには、苦を感受するブルシヤ(SK. 55)を解脱させることであり、従つて根本原質自體に屬する目的ではないが、あたかも自己の目的であるかの如くにみなして活動する(SK. 56)のである、と云う。この二つの目的は勿論根本原質の働きによつて違せられる(SK. 36, 37)のであるが、以上の如く、結局は二つ共にブルシヤの目的であるとされる。即ちあらゆる活動はブルシヤのためである。それ故に根本原質は自己にとつては無益であるが、ただブルシヤのために活動する(SK. 60)と説かれる。このような思想は前述のブルシヤ觀とは相容れないが、二元論に負わされた矛盾であると考えられる。

そこで再び本質論にたちかえるならば、SK. 66はその世界觀を觀客と舞臺上の俳優になぞらえて表象化する。現象の外にあつて、單に眺める存在としてのブルシヤの觀念がここに明確にされている。

三

しからばブルシヤが「支配者」であるとはどういふことを意味するか。この問題はブルシヤの存在論證(SK. 17)のため五の理由のうち第三に挙げられるもので、原文は adhi-sīhanat である。G. はこれを次のように注解する。『支配の故に。』例えはここに跳躍、速歩、疾驅が可能な馬をつけた

馬車は御者に支配されて運動する如く、身體はアトマン（＝プルシャ）に支配されて（活動する）。それ故にシャシュティタントラに曰く——『プルシャに支配されて根本原質は活動する。』（p. 20. II. 19-21）同じ趣旨を M. も述べ、シャシテタントラに曰くとして同文を引く。Sankhyavrtti も同様である。ここではプルシャは御者にたとえられ、積極的に根本原質を支配するものとされる。

金七十論は「若人依_レ此身、身有_レ作。若無_二人依者、身則不能_レ作。如_三六十科論中說_一『自性有_二人所依_一故能生_三變異。』と云う。ここでは adhishtana を依り所の意に解しているが、その例は「にも見られる。「ここに依據する、という意味で依り所という。大なるもの乃至元素なる身體はこの世に於いては依り所として、他者によつて依據されることが經驗される。例えば馬車などのごとくである。ところで依り所としての身體は現に經驗されている。それ故にこの（身體の）依據者が存在すべきである。この依據者はプルシャである。内官は依據者ではない。内官は非精神的なるが故に。というのが平等比量である。』（p. 25. II. 6-10）「は、經驗的主體と見なされる内官が依據者ではあり得ない理由として「非精神的である」ことを擧げるが、別の箇所でもプルシャこそが依據者である。根本原質は非精神的である。』（p. 38. I. 19）と述べる。

adhishtantr に関する G. や M. の積極的な表象に比べて、「は精神的原理と物質的原理の間の「依存關係」という點に力點を置き、それ以上に、物的原理を依り所とするときの精神的原理はどうあるのか、については述べない。しかし馬車の喩を出している點は共通している。

ところでプルシャが支配者であるとすると、非作者としてのプルシャ觀と矛盾することは明らかである。○はこの問題について次のように述べている。「（プルシャの存在論證のために）別の理由を擧げて云く、『支配の故に』と。支配者の故に、という意味である。恰かも馬車が御者によつて支配されて活動するように、同様に一切世界もまた物質的なるが故に、プルシャによつて支配されてのみ活動する、と好むと好まざるとに拘らず絶對的に akamenaty avasyam 云うべきである。それ故に三のグナの支配者としてプルシャが存在する、という趣意である。』（p. 18. II. 6-9）ここに「好むと好まざるとに拘らず」及びそれに重ねて「絶對的に」と述べている背景には、當然「支配者」という概念のもつ論理的矛盾の自覺があると云わねばならない。しかもこれを斥けて○や M. の解釋を繼承している。しからばどのような別の解釋・異説を○が知っていたか、という問題は○の中に解答を見出すことが出来ない。「を豫想してこのような強い表現を取るとは考え難いから、そこで Y. の解釋が文獻的には唯一の

材料と見なし得る。

Yは次のように云う。「この世に於いて、もしも根本原質の活動が偶然的であるならば、特殊な相關關係の定めが目的にもとずく、ということはないであろう。（しかるに）神々・人間・動物に於いて聽覺器官等と地等との（間の相關關係の定め）は、爲になるものと結合という目的及び爲にならなれものを排除するという目的である。それ故に、それに支配されてグナの多様な開展が（可能となる）ところの、グナとは異なるものが存在する。作者性の誤りが、附隨する故に（ブルシャの）支配は不合理である、と云うならば、（その場合、反對者によつて）次のことが考えられているのであろう——もしもグナがブルシャに支配されて活動する、と認めるならば、この（ブルシャ）は作者であることが歸結する。（それ故、にもしも（ブルシャが）非作者であるとするならば、その場合にはこの（ブルシャ）は支配者ではない——と。これは正しくない。何故であるか。「目的」*arthā*を比喩的にそれ（||支配）と云うからである。もしも（グナの活動は）ブルシャのためではないことが成立するならば、その場合にはグナは因果關係によつて秩序づけられる。それ故にこの（因果關係に）依存する故にグナが支配されるということは合理的である。しかるに支配者性はブルシャに屬する。それ故にこの（ブルシャが）作者であるという誤りは附隨しない。それ故

に『支配の故にブルシャは（存在する）。』ということとは正しい。」(p. 94. 1/13-21)ここに云う目的は第二節に述べた二つの目的を指している。

Yのこの目的觀は別の箇所(p. 100. 1/4-8)にも述べられ、第二節に述べたサーンキヤ頌の思想と矛盾するものではないが、「支配」の觀念をそれと同一視し、單に比喩的表現 *Epāra* にすぎないと解する點に特色がある。ここでは支配という觀念は消極的である。サーンキヤ・スートラ一・九六は「それ（||根本原質）の近くにあるが故に（ブルシャに）支配者性あり。水晶の如し。」と云う。即ちブルシャが支配者として根本原質に働きかけようと意思 (*samkalpa*, SPB) するのではなく、單に二元が近在することのみの結果として、いわば支配者となる、という趣意である。この支配者觀はYに近いが、Yよりも積極的である。

何れにしても *adhishtār* を否定する思想は見られない。サーンキヤ哲學の二元論に於いても精神原理が究極的には上位に立つ故に、目的觀と合わせて、ブルシャを支配者と呼ぶこと自體は不自然ではないに違いない。シャッシュテイタントラ、サーンキヤ・スートラに於ても同様であり、Yも次の韻文を引用する。

『統覺機能は精神に支配されて、精神であるかの如くに顯現せしめられ、アートマンは作者の内に住して享受者・作者なるが如く

に比較的表現される。』(p. 104, 17, 11-12)

以上の如く否定説が見出されない故に、SDS. の文章の資料的意義から問題にしなければならぬ。ところで SDS. のサーンキヤ哲學章の大部分はヴァーチヤスパティミシュラの著作に依存していると考えられる。そこで TK. について調査すると次の如くである。SK. 17 の注に於て云う。『支配の故に』三つのグナを本質とするものは支配されている故に。樂・苦・癡を本質とするものはすべて他者によつて支配されていることが經驗される。例えば馬車などが御者などによつて(支配される)ごとくである。統覺機能は樂・苦・癡を本質とするものである。それ故にこれもまた他者によつて支配されねばならぬ。この他者が三つのグナと異なるアートマンである。』(p. 36, 17, 17-21)この趣意は G. M. などと同一と考えてよいであろう。ところが SK. 56 の注に於いては別の解釋も可能であるかの如き述べ方をする。(現象世界は)ブラフマンを質料因とするものではない。精神能力は不變なるが故に。イーシュヴァラによつて支配された, *isvaradhishita* 根本原質から作られたものでもない。活動力のないものが支配者であることは不可能なるが故に。ただし木樵が活動しないときには斧などを支配することはない。(p. 70, 17, 9-10)ここでブラフマン、イーシュヴァラを否定する理由そのものはブルシャにも當然適用さるべきものである。また SK. 57

サーンキヤ哲學に於けるブルシャ觀の一つの問題(今 西)

の序では次のような反對主張を紹介する。「反對論者は次のように主張するかも知れぬ。精神あるものは自分のために或いは他者のために活動する。しかし根本原質は非精神的であるからその如くではあり得ない。それ故に根本原質にとつて精神的なる支配者が存在する。……それ故に一切の事物を照覽する *sarvābhāṣin* ところの、根本原質の支配者が存在する。それがイーシュヴァラである。』(p. 70, 17, 19-23)ヴァーチヤスパティミシュラは勿論この主張を排斥する。しかしその際に「精神的なもの」を常にブラフマン、イーシュヴァラに置き換えている。

サーンキヤ頌の理解の上で「支配者」の觀念が問題になるのは、第二節で述べたように、根本原質は質料因のみならず動力因でもあり、さらにブルシャの目的を自己の内に引き移して、いわば根本原質の活動は自律的にしてかつ合目的である、という思想を含んでいるからである。SK. 57 は云う、「仔牛の成長のために非精神的なる乳の流出があるごとくに、云々。」ここでは「支配」の觀念は後退し、諸注釋書に混亂が見られる。乳の譬喩はシャンカラも取り上げて批判し、「乳や水は精神に支配されてのみ活動する *payombunoś ce-tanādhiśrityor eva pravṛtir* と我々は推論しようとする。』(S. ad. BS. II, 2, 3, p. 420, 1, 5)と述べる。ヴァーチヤ

の攻撃があり、特に右の SK. 57 について精神による支配を否定した。しかし彼はこの精神をイーシヴァラに置き換えている。

マードヴァが精神による支配の否定を述べるのもこれと同じ文脈に於いてである。「反對者は次のように主張するであろう。非精神的なる根本原質は精神によつて支配されずしては大なるもの等の結果を生ずるために活動することはない。それ故に何らかの精神的支配者が存在すべきである。それ故に一切の事物を照覽する sarvārthadarśin 最高神 parameśvara の存在することが認められねばならぬ」と。(U. 114-116) これは TK. 57 の序の文と類似し、「しかも parameśvara vāthadarśin の語は共通する。しかもそれを parameśvara と呼んでゐる。それ故 U. 117, 128-129 に於ける cetana もまたフルシヤではなく、イーシヴァラを指すと解すべきであらう。従つて SK. 17 を否定する思想を述べてゐるのではない。文獻的に見る限りこのように結論することが妥當であると考へられる。

- 1 但し SK. のみは逆である。
- 2 SK. 57, 58, 63, 69.
- 3 SK. 45 を前説の darśana, kaivalya (SK. 21. 68) の外に upabhoga, pradhānapuruṣāntara (SK. 37) aparavga (SK. 44) vimokṣa (SK. 56-58, cf. 63) 45 を加へて G. 45

はナンシヤの二つの目的を śabdādyupalabdhi 及び guṇapurūṣāntaropalabdhi を以て表現する。(G. 42. p. 40, U. 6-8; 56, p. 51. U. 17-18; M. 42. p. 59. k. 10; 56. p. 73. U. 5-7; 66. p. 79. l. 24-p. 80. l. 2. Y. p. 112. l. 24 ff.; p. 113. U. 25-26; p. 139. U. 26-27; p. 164. l. 6. 金十論と同様) これは TK. J. C. には見出されず、早期の傳承に屬するものであらうと推定される。

4 SK. 31, 42.

5 身體を依り所と呼ぶ例は S. p. 27. l. 1.; p. 28. l. 4 28 46 J. p. 29. l. 16 25 adhiṣṭhātṛ がナンシヤの依り所である、と云ふ。

6 馬車の喻は以上と同じ意味ではしばしば用ゐられ、その際の adhiṣṭhātṛ 27 5 21 通りの解釋があると思はれる。Kātha Up. III, 3-4a には馬車 || 身體 || 意、馬 || 器官、境 || 對象の同一視と並んで、御者 || 統覺機能、馬車の所有主 (rahin) || ノートマンと云ふ。Matir. Up. II, 6 も同様にして御者 || 意と述べて、IV, 4 には意と馬車に乗る者 (rahitā) は個我である。Ait. Ār. II. 3.8 には意が御者 (samgrahitā) である、prāna がこれを乗る (adhitiṣṭhātṛ) と云ふ。これらに於ては馬車を實際に制する御者と、馬車の目的地などを決定する乗り手とが區別されてゐる。J. はこれに近いと云へるかも知れない。これに反して Chāgaleya Up. (但し Rawson, Katha-upanishad, p. 219 246) はノートマンが行動を驅り立てる者 (pracodayitr) である、別に御者を立てなす。Mbh. XII. 211. 7-8 個我な adhiṣṭhātṛ であるの云ふ。その限らば

はじつらば G. や M. の解釋と通ずる。しかし以上の類似から直ちに直接的關係があつたとは言へなからであらう。しかしまた Mbh. XIV. 51. 2-5 のように意が御者についてか adhiṣṭhātī であつて「元素我がこれに乗る」とする例もある。なお因みに個人存在を車輪 (cakra) とたとへることは RV. I, 164. 2 を嚆矢とし、佛敎のマンシヤー尼の偈 (SN. I, 135. 雜阿含第四五・大ニ・三二七中、別譯雜阿含第一二・大ニ・四五四一、Mahānidāsa 439) 以來 Milindapañhā 28 に受むつたが、AN. I, 111, Khuddakapāṭha IX, 1 など參照せよ。同様の體法として Carakasamhita, Śariraśāhana 3. 20 (cf. Dasgupta, HIP, vol. 1 p. 308) など見出され、Mbh. XIV, 45. 1 も同じ譬喩である。また車輪の全ての輻が一つの中心點に集中しつゝあることはリツツキーマ以來種々の譬喩に用ゐられてゐる。(RV. V. 58. 5. X. 78, 4 Vājasaneyi Samhitā 34, 5 など) 天地の對峙は兩輪にたとえられる。(RV. III. 35. 20 usw.) 車輪の回轉を世界の推移にたえることは極く一般的である。(Mbh. XII. 212, 17; 217, 34) など) また内面的に vṛttisamskāra-cakra などの表現も見られる。(YB. I, 5. p. 10. 7. 3. AṢS.) シャイナ敎では一年を一つの車輪にたとへる。(Jacobi, SBE. XLV. p. 17 n) 個我を輻の尖端大 (āraṅgramātra, Śve. Up. V. 8) ととらふ。その他 brahmacakra (Śve. Up. I. 6; VI. 1); brahmacakka (Pāli); cakravartin など cakra と關係する表現は非常に多く、cakra はインド人の極めて好む象徴の一つと言ひ得る。

7 この關係は G. の次の文と比較し得るであらう。yatās cāce-

サーンキヤ哲學に於けるブルシヤ觀の一つの問題(今 西)

- tanam cetanam ivābhāti, ato' anyo'dhiṣṭhātā puruṣa iti, 6. p. 8. II. 7-8.
- 8 拙稿「テーダウツ『全哲學綱要』の一考察——第一四章「サーンキヤ哲學」の文獻學的研究——」『古代學』Ⅻ—3 號。
- 9 G. 27 ヲ M. 27 には svabhāva の扱ひ方が違ひある。pravṛttir na cetananyata kimrūdbuddhādṛṣṭamātrāsādhyā, c. 57. p. 43. I. 7.
- 10 Bhamati I. 4. 3. p. 297. II 10-11 など參照。

學術大會開催豫告

第十六回日本印度學佛敎學會學術大會は、東京・駒澤大學において次の日程で開催されます。

五月二十九日(土)
三十日(日)