

anūśhamātra puruṣa (親指大のプルシャ)について

村上 真 完

一、序 ジョーンストン (E. H. Johnston) は *Early Saṃkhya* (London 1937) pp. 41-43 において、生命と靈魂の問題を論ずるにあたって、次のような図式的見方を示す。

「未開民族はこの主題について同じ一般的類型の信仰を持つている。(一)第一に肉体は一つ或は多くの原理によつて生命を与えらるゝとせられる。それは時々、分離した実体 *entity* と考えられる。最初期の段階ではこの生命力 *animating power* は肉体とともに死んで、それ以上重要であることを止める。(二)しかし問題を全く別の立場から見ると、原始民族は亡靈魂 *ghost-soul* の存在を信じている。ホメーロスのプシューケー *psyche* である。それは我々が非物質的と呼ぶべきものと考えられている。それは生命ある肉体に住むが、それに生命を与えもせず、他のどんな機能をも果たすでもない。尤もその存在は生命にとつて必須ではある。しかし、それは肉体なしに分離した存在でありうる。夢や或は無意識状態において、それは肉体をはなれる。その時それは他人の呪術的操作にさらされることになる。それはまた死に際して肉体を離れ、それ自体の生を続ける。一見それは肉体を具えた人間の全

くの写し *replica* であり、そのためそれは彼と同一と見做される。それは屢々親指大などと縮小形として考えられる。また例えば眼中の小人としてあらわれるであろう。通例それは精神的な及び同様な器官を欠く。肉体が死ぬか、無意識におそわれると、個人の存在の連続性はプシューケーに移行する。故にそれはしばしば、それが個人自身であるかの如くに語られ、それは彼の名をもつて、或はもつと一般的に、「人」「死者」「故人」等と呼ばれるであろう。このように、我々が個人の個性 *personality* を形成するものと認めている特徴の多くをもたないが、それはある意味では彼の個性である。一方では生命を与える肉体的原理 *animating corporeal principle*、他方ではプシューケーというこれら概念は原始的思考において別のものと考えられる。そのことは論理或は形式的理論に従うことから由来するのではなく、単にそれらの起原が別々であるからである。従つてそれらは何も関係があるとは感ぜられない。(三)しかしながら、両概念の結合は後代の観方における靈魂 *soul* にとつて重要と考えられるすべての要素を生み出すであろう。もし我々が靈魂を単一の精神的実体 *single spiritual*

entityと定義し、それが肉体の外部に独立の存在が出来るものであり、肉体の死後にも生き残るものであり、それが住んでいる肉体に生命を与える原理であり、それは何らかの意味で個人の個性を構成するものであるとするならば。その二つの最初の観念の融合はゆつくり行われ、そしてそれから必ずしも完全には行われない。原始的信仰の明かな残存が、自ら文明化したと信ずる国においてさえ残存している。」

以上のような図式が彼の初期サーンクヤの靈魂の研究の前提となつてゐる。彼によればプルシャはプシューケー¹⁾であり、アートマンは生命原理である。

古ウパニシャドの用例に即して見れば、プルシャとアートマンとは、同置せられ、また両者が属性や修飾語を共通にすることが、しばしば認められ、両者の区別は微妙である。

彼以前にもヤコービは *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern* (Bonn u. Leipzig 1923) S. 7 に *プシューケー* という概念を用いたが、それは「半ば蔭のようなものの、しかし半ば輝くものとして表象されたが、いつも何らかの状態の身体的形態 *leibliche Form* をそなえたものと表象された」死者の身体としての靈魂 *Seele* である。一方彼は靈魂をば「意識や思考の基体たる永遠の非物質的実体²⁾」と見た。ヤコービはプシューケーに形態があるものと見たが、生命原理や生活機能を全く欠くものとは見なかつた。むしろ

ろ、プラーフマナや最古のウパニシャドにおいて「プシューケーは種々なる構成要素、即ちしばしば諸生氣³⁾として表わされている、心理的物理的機能から成つてゐる」ことを彼は指摘している。

周知の如く『サーンクヤ・カリーカー』(SK)のプルシャ(及び *puras*)は生命原理でもなく、精神的心理的機能をも有しない。さてその観念が太古より、或は古ウパニシャドからでも認められるのかどうか。上述のジョンストンの図式が妥当するのかどうか。この問題を考えるにあつて、まずプルシャ特有の観念の一として、プルシャが形態をもつてゐるという根拠ともされた、「親指大のプルシャ」を中心として、プルシャ観の發展をあつてみた。

二、用例 親指大のプルシャ *angushtamātra puruṣa* は *Kaṭha-up.* 4. 12-13, 4. 17; *Śvetāśvatara-up.* 3. 15; *Mahānārāyaṇa-up.* 16. 3 (= *Tattirya-aranya* 10. 38); *Mahābhārata* (Critical ed.) 3. 281. 16, 5. 300* 等に見え⁴⁾。 *Kaṭha* 4. 12-13 には

『親指大のプルシャがアートマン(身体)に中央にあり、過去・未来の主(*Īśāna*, 主宰神)である。(それを知る人は)それから隠れようとはしない。まさにこれがそれである。』

親指大のプルシャは煙なき火の如く、過去・未来の主であり、それのみは今日もあり、また明日もある。まさにこれがそれであ

る。』

という。右のアートマンをシャンカラは身体 *śarīra* と解する。尤もこれを自己、自分自身の意に解してもよいであろう。身体中央というのは、後の例からも知られるように、心臓を指しているであろう。ここに「過去・未来の主」といわれるプルシャは単に蔭影の如き、生命をはなれたものではないようである。これに先立つ *Kaṭha* 4. 5 には

『誰もこの蜜を食うもの、生命としてのアートマン (*ātman* *jīva*、命我) を過去・未来の主と知るものは、それから隠れようとはしない。まさにこれがそれである。』

という。右についてジョンストンは「プルシャは主にプシキケーの概念で考えられており、*jīva ātman* に同一ではない」という。しかし、「過去・未来の主」を介して、親指大のプルシャもまた *jīva ātman* (生命としてのアートマン、命我) に同じであることになる。また *Bṛhadāraṇyaka-up.* 4. 15 には

『このアートマンが神として過去・未来の主であると明かに観ずるとき、それから隠れようとはしない。』

とある。「過去・未来の主」とは一方ではアートマンといわれ、他方では、親指大のプルシャといわれているわけである。

また *Kaṭha* 6. 17 には

『親指大のプルシャは内我 *antarātman* であり、つねに人々の心臓に入っている。それを自らの身体より、勇気をもつて引き出すべし。ムンジャ草よりみごを(引き抜く) ように。それを清浄、不死なるものと知るべし。それを清浄、不死なるものと知るべし。』

同様に *Śvetā.* 3. 13 にも前半を同一にして

『親指大のプルシャは内我であり、つねに人々の心臓に入っており、知の主 *maṇvīśa* であつて、心により意によつてとらえられる。誰でもこれを知る人たちは不死となる。』

という。親指大とは心臓内の空間を予想するのであると、後の註釈家たちは解釈する。ともかく右によれば、霊魂は心臓にやどつていたのであり、その大きさは親指大であるということになる。他にも、プルシャは心臓にやどるといふ (*Bṛhad.* 4. 3. 7, 5. 6. 1, *Tait.* 1. 6. 1, *Prasna* 6. 2, *Naiṣiṣ* 6. 1)。また心臓にやどるのはアートマンであるともいふ (*Bṛhad.* 4. 22, *Chand.* 3. 14. 3~4, 8. 8. 3, *Naiṣiṣ* 7. 7, *Prasna* 3. 6)。この点から見てもプルシャはアートマンに等しい。さきに見た例には、親指大のプルシャは内我 (*antarātman*) 即ち内なるアートマンとせられていた。一般にアートマンは広義を有するが、ここに限定詞を加えることによつて、より限定された意味を示している。ここにアートマンの分析的思弁がみとめられるといえよう。ともかく上掲の例においてはプルシャは

アートマンである。

ジョンストンはアートマン（又は *jīva ātman*）を生命原理とし、『カタ・ウパニシャド』のプルシャをプシューケーとして、生命原理でもなく、精神的心理的機能を有しない、としたが、そのような明確な区別は認められないようである。ジョンストンはプルシャは生命原理でないというが、プルシャが去れば人間は死ぬのだという資料をどう理解するのであろうか。

ヤージニヤヴァルキヤがジャナカ王にアートマンについて説く個所に、夢の説明がある。夢ではまずプルシャが種々のものを作り出すという。ところが次にはプルシャが身体から出て行くということを示唆している。即ち

『そこでこれらの詩節がある。

眠りによつて身体に属するものに打ち勝ち、（自らは）眠らずして眠っているものどもを眺め、

光をとつて再び（その）場所に来る。（それが）黄金より成るプルシャ、一羽の白鳥。^{（11）}

生氣によつて下方の巢を護り、巢の外に不死となつて（出で）ゆき、

不死のものとして欲するところにゆく。（それが）黄金より成るプルシャ、一羽の白鳥。^{（12）}

夢の中で高きところ低きところにゆきつつ、神として多くの形像

anṣuṣṭhāmātra puruṣa（親指大のプルシャ）についで（村 上）

をつくり、或は女性たちと共にたのしみ笑うかのように、或はまた恐しいことを見るかのようだ。^{（13）}

彼の園林を人々は見るが、誰も彼を見ない。と。

「彼（眠っている人）を急に目覚めさせるな」と（人々は）いう。これ（プルシャ）が戻つて来ないものについては治療しがたいのである。』（*Bṛhad.* 4. 3. 11~14）

睡眠中にプルシャが身体から出てゆくとすれば、プルシャは生命と関係がない、とも考えられるかも知れない。しかし右には「生氣によつて下方の巢を護り」という。プルシャは生氣によつて身体の生命活動を保持していることを指すのであろう。プルシャが生命と関係がないのではない。

『マハーバハラータ』の貞女サーウィトリ物語は、死神ヤマが彼女の夫サトヤヴァートの身体から親指大のプルシャを、縄で縛つて取り出して、連れ去つてゆくのに、彼女は追いかけてゆき、懇願の末に、ヤマに夫を返してもらふという話である。そこには

『それから、サトヤヴァートの身体から、縄で縛つて支配下において親指大のプルシャを、ヤマは力づくで取り出した。^{（16）}

すると生氣が失われ、息が止まり、つやが失われ、その身体は動かなくなり、見るもむさんになった。^{（17）}

しかしヤマはそれから彼を縛つて、南方に向つて行つた。（下略）』（*M.Bh.* 3. 281. 16~18）

という。親指大のブルシャが身体から取り去られると、呼吸も止まり、生命が失われる、と考えられていたことが、ここに知られる。かかるブルシャは生命原理と無縁どころか、生命原理そのものである、といつてよからう。

ジョンストンはブルシャを生命原理でもなく、精神的心理的機能をもたないものと見たが、そのようなブルシャは後のサーンクヤ派の觀念としては正しいであらう。けれどもそこでは親指大という形容も見られない。

アートマンの分析的思弁と共にブルシャをアートマンから区別する思弁も、徐々に行われたもののようである。その端緒は *Kaṭha* に見られ、*Maitrī*. において更に進められ、後に *SK* において、ブルシャの觀念が明確にせられ、アートマンとは区別して用いられた。尤も、その後の註釈書類では再びブルシャの意味でアートマンをも用いている。

三、後の解釈 『カタ』等という「親指大のブルシャ」は、後の学派において議論せられることになる。そして「親指大のブルシャ」は(一)個我、(二)最高我、又は(三)微細身であるという三種の解釈が見られる。

Brahmasūtra (BS) 1. 3. 24-25 はこの親指大のブルシャは個我ではなくて、最高我である、と論結する如くである。

まずシャンカラ (S) は『カタ』四・一二(前半) 及び同一三の文を引いて、これについて反対論者の見解をあげる。

『その中で凡そ親指大のブルシャと天啓に説かれるものは、認識我 *viñāṇātmān* か、それとも最高我 *paramātmān* か、という疑いがある。そこで大きさが示されているから、まず認識我であると理解せられる。何となれば無限の大きさと広がりを持つ最高我には、親指の大きさはありえない。しかし認識我は限定条件 *upādhi* を有するものだから、或る考え方によつては、親指大であることは可能である。また古伝書によつても(「前略」)……親指大のブルシャをヤマは力づくで取り出した」(*MBh.* 3. 281. 16) というから。何となれば最高自在神 *paramāśvara* は力づくでヤマによつて取り出されることはできない。故にそこでは親指大のものとは輪廻するもの *samsāra* であると決定される。まさにそれがここでも(いわれているのである)』

この反対論者の主張はバハスカラ (Bh) やラーマヌジャ (R) においてもほぼ同様である。S は認識我 *viñāṇātmān* というが、Bh は他に命我 *jīva* ともいい、R は内我 *pratyakṣātman* 又は命我^{ジイヴァ}という。いずれにしても個我即ち個体の靈魂であり、それが親指大のブルシャといわれたのであると解するのである。

これに対して自派の定説は、親指大のブルシャとは最高我であるという。その論旨はS によれば次の通り。

『この親指大と限定されたブルシャはまさに最高我であるはずである。何故か。「過去・未来の主である」という(聖典の)語から

(理解される)。というのは、最高自在神以外のものが、無制約に過去・未来の主であることはない。また「まさにこれがそれである」とは、主題とせられ質問せられたことに、ここで関連する。「まさにこれがそれである」とは、質問せられていた梵であるという意味である。またここに「法以外に非法以外に、この行われたこと行われなかつたこと以外に、また過去と未来以外に、(汝が)見るところのものを語られよ」(Katha. 2. 14)と請われたものは梵である。まさに(聖典の)語からとは主(主宰神)という名称が天啓に説かれるから、これが最高自在神であると理解せられる、という意味である。』(S. ad BS. 1. 3. 24. 傍点部は BS の語句)

この主張は『カタ』の文脈の理解(解釈)にもとづいている。Bh や R も「過去・未来の主」という語から、最高我であると解する。しかし最高我が親指大であるとは理解しがたい。そこで次のストロでこれを説明する。S はこう説明する。

『一切にゆきわたる最高我も、心臓に住することを予想して、この親指大であることがいわれる。(例えば)虚空は竹の節を予想して肘ほどであるように。というのは極めて大なる最高我が直ちに親指大であることは、ありえない。また最高我以外のものがここに主の語によつて、言及されることはできないといわれた。(問)それぞれ生類の種類に対して心臓(の大きさ)は一定しないから、それ(心臓)を予想しても、親指大であることはありえないではないかという、ここに答えがいわれる。(即ち)人間、

を有資格者とするからと。というのは教典は無差別に行われても人間のみを有資格とする。(下略)』(S ad BS. 1. 3. 25)

Bh 及び R の解釈も大体同様であるが、R は特に崇拜観想 upasana の点から説明する。即ち

『最高我を崇拜観想するため、崇拜観想者の心臓に最高我があるから、崇拜観想者の心臓は親指大であるから、それを予想することによつて、この親指(大)に限定されたことは妥当である。(下略)』(R. ad BS. 1. 3. 24)

という。このように「親指大のブルシャ」とは最高我である、と、三註釈はいう。尤も私なりには、親指大という制約をうけたものが、どうして最高我といえるのか、という疑問がある。S によれば個我(認識我)が最高我と同一である(ad BS. 1. 3. 25)。同一であるとなれば個我といつてもよいとも思えるが、S は最高我のみを実在と考えているから、個我と見る必要はないというのであろうか。Bh はちぎの MBh. の例について「命我を意味する」とし(ad BS. 1. 3. 25) R もまた「命我も親指(大)と限定せられてゐる」(ad BS. 1. 3. 24)という。とすれば共に反対説に接近することになる。Bh は「親指(大)」という天啓説は比喩的(二次的) gaunī であり、主宰神という天啓説が本来的意味 mukhya であると、いかなる区別があるか」という設問をしているが、これが Bh の真意であろう。即ち親指大のブルシャは個我であるが、

Kaṭha. 2. 12-13 に親指大のブルシャというのは最高我であつて、親指大というのは比喩的二次的な意味である、というのであろう。R は後にも *Kaṭha* の親指大のブルシャは最高梵であるという (ad BS. 1. 3. 40-41)。これも *Kaṭha* の文脈の解釈から来ている。BS の真意も的確にとらえがたいのであるが、*Kaṭha* の文の解釈として、親指大のブルシャは最高我であると解するのであろう。

サーンキヤ派はブルシャを非作者とし、心理的諸機能をもはなれた存在と把握した。またブルシャの形や大きさをも言わない。SK はブルシャは遍在 *vyāpin* であるというが、これは形式や大きさの限定のないことのようにである。

SK に対するヴァーチャスバティニシユラの註釈 *Samkhyatattvakaumudī* (ad SK. 41) は *MBh.* のサーヴィトリ一物語の親指大のブルシャに言及して

『親指大であることにちがついて、微細身であること *sūkṣmaśarīratva* を示唆する。アトマンを引き抜くことはありえないから、ブルシャとは微細なる身体 *sūkṣma śarīra* のみである。それもまた城に *puri* 即ち粗大身 *sthūlasarīra* に憩う *śete* というから (ブルシャといわれる)』

と説明する。また『サーンキヤ・スートラ』(SS) 五・一〇三に対する *Aniruddha* (A) の註釈も同じ個所を引いて、『城即ち粗大身に憩うというからブルシャであり、微細身 *sūkṣ-*

madeha である』という。またヴィジュニヤーナ・ピクシユ (Vb) も『また運搬身 *ativānika-śarīra* についての典拠』といつて *Kaṭha*. 6. 17 及び *MBh.* 3. 281. 16 cd を引いている。所で SS 五・一〇三は粗大身の外に運搬身を説く。それについて A は『依所がないと意には移動がないから、死に際して、(次の) 身体を得るために、意の依所が説かるべきである。まさにそれが運搬 (身) *ativānika* 即ち微細身 *sūkṣmaśarīra* である』というから、運搬身とは微細身であり、それが親指大といわれる。マハーデーワの註釈も同意である。しかるに Vb は次のように説明する (傍点部は SS の文)。

『このような直接知覚できる粗大身のみがあるというきまりはない。何故か。直接知覚できないものとして微細な、物質的な *dhātuka*、運搬する *ativānika* 他の身もあるから、という意味である。世界から他の世界に細相身 *linga-deha* を運搬する *ativāna* *yati* というので、運搬 (身) である。元素に依ることなしには (例えば所依たる画布等がないと) 絵等 (もない) ように、細相身が進行することはありえないことが、まさに前述されたからである (SS. 3. 12)。またこの経はまさにそれを明白にするだけの意味がある。また細相が身体であることは享受の依所として、或はブルシャの反映の依所といつて *puruṣapratibimbāśrayataya* であると覚るべきである。また運搬身についで典拠には、(*Kaṭha* 6. 17, *MBh.* 3. 281. 16 cd 引用。省略) という天啓と古伝があ

る。何となれば全身にゆきわたる細相身 *linga-sarira* は自ら親指大であることはできない。故に拠所 *adhara* が親指大であることが意味上成立する。例えば燈光は全家(中)にゆきわたるものであつても、(花の)蕾の形をしている。地(の元素)から成るものの部分である油・芯等微細な部分が、燈芯の上に集つて(燃えて)いる(焰)が蕾の形をしている。それと同様に細相身も身体にゆきわたっているものであつても、親指の大きさであることは、自らの依所である微細な元素 *svāśraya-sūkṣma-bhūta* が親指の大きさであるものとして、推論せられる。』

Vb の解釈では細相身 *linga-sarira*, *linga-deha* の拠所 *adhara* が運搬身 *ativahika-sarira* であつて、それが親指大であるということになろう。それは恐らく Vb の新説であらう。

微細身即ち細相は 32 40—42 に説かれ、普通、覺・我慢・意・五知根・五作根及び五唯から成り、解脱がないかぎり、永遠に存続して輪廻する、といわれる。微細身は物質原理(原質 *prakṛti*) の開展したもので成るのであり、精神原理ブルシャとは全く異なるのである。サンクヤでは精神原理ブルシャが物質原理と異なることを知れば解脱を得るといふ。古き聖典にいう「親指大のブルシャ」はブルシャではなくして、物質原理と解せられたのである。

1 ホメーロスのプシューケーは陰や煙の如き存在であつて力なく意識もない。ただ乳・蜜・酒・穀物・血等を死者に捧げて、
aṅguṣṭhamātra puruṣa (親指大のブルシャ) について (村上)

亡者がそれをすると、物の見分けがつき、友を認めて語り始めるという。このホメーロスの靈魂観は、古い信仰の破壊だつたといわれる。亡者は生者に恐しい力を振いうる、というのがギリシャ人一般の信仰であつた、という。これについては岩田靖夫教授の教示を得た。岩田靖夫「魂」(岩崎武雄編『哲学』高文社、昭和40年、所収) 参照。ジョンストンはホメーロスのプシューケーに類する觀念が太古のものであると見たが、ギリシャにおいてはそれは逆に新しい観方である。ここでも彼の図式そのものに検討の余地がある。詳しくは他日に期したい。

2 *na tato viṅguṣṭhate*. シャンカラは『それから』その(アートマンの)認識より後には、自分を隠そうと守ろうと欲しない。無畏に達しているのだから』(ad *Kaṭha* 4.5) と解し、また別の箇所では『それから』その主なる神から、自分を、区別をして、隠そうと守ろうと欲しない』(ad *Bṛh.* 4.4.15) となう(傍点部は up. の文)。私には後者の解釈がわかりやすい。3 シャンカラは「ヴァシシュタの最高処」(ad *Kaṭha* 4.3) 又は梵と解する (ad *BS.* 1.3.24)。

4 *manīṣa* (反省により) とする本もある。manvīṣa = jñāneśa と解するのはシャンカラ (二) の註釈の説である。

5 *Yuktidrīpika* (Pandeya's ed.) p. 121⁸ ʔ *ativahika* や *stū-kṣmaśarira* と同格に用いる。勝論の *Prāśasta-pada-bhāṣya* (KSS. 3, p. 164) は「意が法・非法にまつて生じた *ātiva-hikāśarira* と結合して、天や地獄にゆき、志力にあざわしい身体と結合する」という。