Title	竜樹によって言及されたサーンキヤ思想:初期中観派におけるサーンキヤ思想 (一)
Author(s)	今西, 順吉
Citation	北海道大學文學部紀要, 16(2), 35-96
Issue Date	1968-03-28
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/33324
Туре	bulletin (article)
File Information	16(2)_PR35-96.pdf



Instructions for use

竜樹によつて言及されたサーン 初期中観派におけるサーンキャ思想

キヤ思想

(-)

西

順

吉

竜樹によつて言及されたサーンキャ思想

―初期中観派におけるサーンキヤ思想 (-)

今

西

順

吉

『中論』の考察

はじめに

第二節 第一節 第三節 異端思想の分類

『大智度論』におけるサーンキャ思想

第五節 『十住毘婆沙論』の婆羅沙伽那について 『十二門論』の因果論批判

第四節

37 -

はじめに

を加えることが必要と される。 そこで以下に仏教資料のうちから竜樹の言及するサーンキャ思想を取上げることに ら見るならば、 問題領域に関して新しい文献や新資料の発見によって、 他の諸学派と同様にサーンキヤ学派もその初期に関しては根本資料を有しないので、『サーンキヤ頌』 以前の状態、 なお残されている問題の方が多いと言わねばならない。それ故種々の角度からこの問題にさらに検討 さらにその前後における『サーンキャ頌』 知識は著しく増大したが、 そのものの位置に関して不明な点が多い。 初期サーンキャ哲学史全体か (Sāmkhya-近年こ

したい。

仮りに真作でない場合であっても、 ○年であることが一般に承認されており、 れる論書の場合であっても、 とする中観派は後代に至るほど熱心に当学派に言及しており、その資料は重視されねばならな りあえず竜樹、 (三四四— 四一二)の訳として現存する故に、成立年代の下限が確実であることに存する。 提婆、 婆藪の一群を初期中観派と呼び、その諸論書を検討したいが、その理由は、 ほぼ四世紀中葉迄には成立していたことになろう。また竜樹の年代はほぼ一五〇—二五 竜樹より後のものである点は確実である。 初期中観派の作品は何れも『中論』を前提にしていると認められる故に、 それ故初期中観派の諸論書は年代の上 即ち著者性に疑 い。 何れ 中観派 の作品も羅什 のうち、 いがもた

-1)] ンキャ哲学研究の分野では、 初期中観派の論書の中に見出される諸資料は、 従来わが国において最もしばしば

しかも哲学書としては早期のものであると言い得る。

下限が定められ、

竜樹を祖

仏教が明白にサーンキヤ思想に対して論及するのは『婆沙論』や『仏所行讃』などの時代からであるが、

研究対象とされており、 以下の考察もそれら先学の研究に負うところが大きい。

この呼称は中村元教授『初期のヴェダーンタ哲学』二〇五

1

頁に従つた。

2

Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna, Tome I, préface

宇井伯寿博士、三論解題 (『国訳大蔵経』論部第五巻) 五! Þ

九頁、『印度哲学史』二八七頁。Lamotte,; Le Traité de la

(3) 以下には竜樹に関する論稿を収めた。 は別にまとめて発表する予定である。 提案等に関する部分

第一節 『中論』の考察

派が参照されているが、 竜樹自身が果たして実際にそれらを念頭に置いていたか、 のみによっては個々の記述をとらえて、サーンキヤであるか否かを断定することは困難である。思惟の傾向としてサ が独立に論ぜられるのではなく、 反空的思想或いは思惟として有部、サーンキヤ、ヴァイシェーシカ等が論破されていると解せられる。各章の題名が 一々が破せられる。 竜樹の主著として第一に『中論』を挙げることが出来るであろう。本書は空の闡明を目指すのであるが、その際に いては、『中論』 の注釈書におけるサーンキヤ等への言及は一応竜樹と切り離して、独立に扱うべきであると思う。 キヤ的である等と言いうるにすぎない。勿論注釈書、特に後代のそれになると、様々な仏教部派、 直接の主題は大部分仏教的問題であるが、その問題の理解・把握の方法として四句分別が提示され、 の記述自体の中からサーンキャ思想との類似を取り上げて検討することとしたい。 この四句分別の中にサーンキャ的思想等が現われていると考えられる。このように、各思想体系 言わば思惟の一般的形式という抽象化された型において論ぜられるので、 否かが問題となる。 そこで以下に インド哲学諸 それ故 その

北大文学部紀要

『中論』において論ぜられる主要な問題の一つに因果論がある。その中で次の頌が注意される。

ここでは有と無とに関する四句が否定されているが、『サーンキヤ頌』 第九に対する諸注釈書においてもほぼ同様の(3) 思想が取り上げられ、サーンキヤの立場から批判されている。このうちサーンキヤは「有は有から生ずる」という立 有は有から生じない。 有は無から生じない。無は無から生じない。無は有から生じない。」

「有によって無は作られない。無によって有は作られない。」場を取る。『中論』には次の頌も見出される。

これらの思想は仏教においてもサーンキヤのものとして知られていた。例えば『婆沙論』には「有法常有、 無不」可」生、 有不ゝ可ゝ滅」といい、『俱舎論』も同文である。「有必常有、 無必常無、 無必不」生、有必不」減。

後に検討する『智度論』にも内容的には通ずる思想がサーンキヤとして紹介されている。そのほかインド一般にお

ては『バガヴァッド・ギーター』に有の主張が次のようになされている。 「無が有となることはない。 有が無となることもない。」

樹の時代には未だ有力となっていない。それ故右の頌においてサーンキャ思想を認めることには問題はないであろう(*) 勿論有・無の思想は既にウパニシャツドの中に見出されるが、そのうち有の立場を継承するヴェーダーンタ学派は竜 と思う。

縁の考察」の最初に次の頭がある。 しからばこの思想が 『中論』においてどのようなものとして扱われているか、 を次に検討してみよう。本書第一 章

いかなる存在者も、 どこでも、いつでも自己より、 他者より、 両者より、 無因より生じたものとして存在する

のではない。」 (10)

せられていることになる。そこで因中有果論のかかる理解がサーンキヤ説として存在したか否かが次に問われねばな 有果の主張が、『中論』では、 し得るであろう。注釈家もこの説をサーンキヤに帰している。それ故有なる結果は有なる原因から生ずるという因中 この中の「自己より生」ずるという説は、 結果は原因の中において既に「自己」即ち結果たるものとして存在する、と説くと解 右の頌と比較すると、「有から有が生ずる」という主張を指していると解

る。それ故この視点からは、 『中論』 結果の自性が存在することを意味する、と把捉され得る。元来端的には自性批判は有部的法の概念に対して向け は無自性空の闡明を目指すのであるが、この立場からの批判は当然自性を批判することによって達せられ 結果の因中における存在を認めることは、 結果が自性として因中において存在するこ

らない。

られていると考えられるが、このように解するならば因果批判においてサーンキャとも関連を有することとなる。そ

の限りにおいて以下に自性の問題を検討してみよう。

には本性は変化し得ないものであることを述べる。そこで先づ前者について検討しよう。 ら成り、 自性が存在するならばそれは他から作られたものではあり得ないことが、第七頌までにおいて説かれ、

『中論』第一五章「自性の考察」においては自性(svabhāva)と本性(prakrti)とが破斥される。本章は一一

頌か

自性が縁と因とによって生ずることは合理的でない。 因と縁とによって生じた自性は作られ たものであろ

北大文学部紀要 「しかしどうして自性が作られたものであろうか。何となれば自性は作られざるものであり、 他に相待しないも

のであるから。」(二)

「自性が無であるならば、どうして他性が存在するであろうか。何となれば他性の自性が他性と言われるのであ るから。」 (II)

「さらに自性と他性なくしてどうして存在者があるであろうか。何となれば自性或いは他性が存在するときに存 在者が成立するのであるから。」(四)

もしも存在者が成立しないならば無は成立しない。何となれば人々は存在者の変化を無と言うから。」(タ)

至

次の二頭において経証ないしそれに準ずるものを引いている。

あり得ない。従って衆縁は無用であることとなる。この自性の概念について本章第一頌の注釈は次のように言う。(2) 右の自性主張者によれば自性の存在が説かれるのであるが、しからばその自性が衆縁をまって生ずるということは

|問曰諸法各有」性。以」有||力用|故。如ヒ瓶有||瓶性|。布有#布性」。是性衆縁合時則出。」| 敵者云わく、存在者の自性は(原因の中に予め)存在する。何となればそれを作り出す因縁を取る故に。この

世において存在しないもの、例えば空華を作り出す因縁を取ることはない。」

している。これは有部における自性の概念であると言ってよいであろう。(※) 諸法の自性が「力用」によって説明されているように、 瓶の自性とは、 瓶の瓶としての「ありかた」「本質」を意味

ところで『智度論』はサーンキャの因中有果説の立場を説明して、因中に果の性が存することであると述べてい

る。 破、瓶為、金

「譬如…泥丸中具有…瓶 盆 等性」、以、泥為、瓶、

ここに言う「瓶盆等性」は青目の言う瓶における瓶性などと同一の概念であることは明らかであろう。そしてかかる 瓶等にはそれらの本質としての泥性が存するというサーンキヤ(及びヴェーダーンタ)の立場とは対立的

ある。試みにウッダーラカの教説を見ると、 「一個の土塊によって土より成る全てが知られるであろうように、変異(vikāra)とは言葉による把捉

mbhana)であり、名称(nāmadheya)である。土ということのみが真理である。」(第)

また彼は現象的な事物は全て熱・水・食物より成ると説くが、その立場から、 「火の赤い色は熱の色であり、白い(色) は水の(色)であり、黒い(色)は食物の(色)である。(それ故に)

ということのみが真理である。」 火(agni)から火性(agnitva)は解消してしまった。変異とは言葉による把捉であり、名称である。三つの色

ら、しかも評価が対立していることは明白であろう。結果の本質は原因と同一であるが、 火の火としての固有性と『智度論』などの瓶性(ghatatva)とを比較するならば、 「言葉による把捉」にすぎないという思想は、因果関係について明確な観念を与えている。これは青目によっても次 このウッダーラカの教説がヴェーダーンタ哲学の根幹と考えられるものであるが、右における火性 (agnitva) 即ち 両者の概念はほぼ同一でありなが 結果の多様相・特殊相は

一問日、 因不;;尽滅;、但名字滅、 而因体変為、果。如上泥団変為、瓶、失二泥団名」、而瓶名生上 のように言及されている。

それ故当時のサーンキャ派もかかる学説を奉じていたに違いない。有が変化し得るためには何らかの意味において無 を媒介としなければならない。因中有果の主張は結果の因中における有を積極的に主張するために、 かかる意味の無

北大文学部紀

ろう。従って忠実な紹介ではないであろう。しからば『中論』の自性批判はサーンキャのみを対象としない。むしろ ととなる。それと同時にこれは外教の批判的把握であると言わねばならない。『大智度論』 における瓶性がそれであ ためである。このように解してよいならば、かかる自性批判は単なる有部批判をこえて反空的思想一切に向け得るこ うとする。『中論』における方法もそれであると言えよう。 が理論的な弱点となる。サーンキヤに反対する人々は、有を有として一貫せしめることによってこの弱点を暴露しよ 有を自性として把握し、 その論理的矛盾を衝くのはその

主として有部を指示していると判断すべきであろう。(タヒ) なお叙事詩などにおいて見出される世界原因としての自性は、 「おのづからなる性質、 天然自然」というほどの意

味であるから、ここで批判されている自性とは異るであろう。(タǔ) 次に『中論』は自性の否定から他性の否定に導き、最後に存在者の否定を結論している。この論理の進め方は第一

「存在者の自性は諸の縁の中には存在しない。自性が存在しないから他性も存在しない。」 (三)(②)

「縁の考察」の場合と全く同様である。

諸の無自性なる存在者には実在性が存しない。」 (一〇) (3)

相対的なる自と他、有と無の否定はこの外にも『中論』ではしばしば用いられている論法である。

ところでこれと似た論理がマハーバーラタ第一二巻に見出されるので、ここで検討しておきたい。それは次の通り

である。

「ところで存在者なしに自性によって(一切を)見る者は無知である。(誤った) 推論を離れた者は叡智によっ

て一切を養う。」

「自性が絶対的に原因であると考える者は、草のさやを除く(のと同様に)、何ものをも獲得しない。」 「この主張によって(他人に)説く少智者は、自性が原因であると考えて、解脱を獲得することがない。」(五) (四

「何となれば自性とは迷妄・業・意より生ずるものであって、破滅に導くからである。自性と他性の両者に関

てこのことが言われた。」(六)

の論法は『中論』によっていると考えられる。まず第五詩は次の『中論』の頌の「存在者の有・無」を「自性」と置 有と呼ばれている。従って右の引用は有部的立場の正反対を主張していることになる。(右の第三詩参照) しかもそ も乗りもの、家などが単に名称のみのものであることが早くから説かれており、有部においては実有と区別された仮(st) ことは、直後に耕作などと並んで、乗りもの、坐席、家が列挙されていることから知られる。ところで仏教において(巻) 法と同義であるが、しかし自然的存在をも併せ含めると言われる。右の引用においてもこれが自然的存在を意味する(※) るべし」とこの立場が述べられている。これは右の第四詩と比較し得る。存在者(bhāva)の語は『中論』において 丁度正反対である。ところで有部が自性の実在を主張したことは前に述べたが、無畏註には「諸法は自性あるのみな これは存在者(bhāva)の確立を目指すのであるが、そのために自性及び他性を否定する。この結論は『中論』と

「諸の存在者の有と無を見る少慧者は(真に)見るべき吉祥なる寂静を見ない。」(~2)

き換えるならば類似点があるであろう。

い表わされるものも滅する」(XVIII, 7) 或いは思惟・分別などを戯論(prapañca)なりと断定することと同じ立場を 「貪り・瞋り、迷妄は思惟 (samkalpa) より生ずる」(XXIII. 1)「(心 (citta) の対象が滅するならば、 第六詩の自性が迷妄等から生ずる、 ということはそのままの言葉を『中論』の中に見出し得ないようであるが、 言語によって言

原始仏教以来の 示していると考え得る。 「芭蕉の茎(kadalikhandha) を引裂いても何ものをも得ない」という慣用的な喩を想起せしめる。(4) 第四詩に「草のさやを除く(のと同様に)、何ものをも獲得しない」という表現は、 直ちに

(第二七掲)にあり、また青目は「如芭蕉樹求」実不可得、但有…皮葉:」と述べている。(第二七掲)にあり、また青目は「如芭蕉樹求」実不可得、但有…皮葉)」と述べている。 『中論』では(恐らく般若経典を継承して)幻・夢・蜃気樓などの喩が用いられるのみであるが、(タキ) 『六十頭如理論』

右の諸点よりもさらに重要なことは、自性と他性とが対比されていることである。parabhāva の語が他性の意味で

用いられることは梵語辞典には見出されないから、仏教の、 入れていると考えるべきであろう。このことは叙事詩の注訳家がこの語の意味を正しくとらえていないことからも確(エタ) かめられる。 しかも直前に述べたように、 特に『中論』 の用語を取り

られたであろう。ここからも『中論』の自性がそのまま直ちにサーンキャを指してはいないことが言い得ると思う。 と解することが出来る。そしてここに言う自性及び他性の概念が叙事詩においては極めて異質のものであることも知 以上のごとくであるから、叙事詩の右の詩句は『中論』の論理をもって有部的な仏教思想を攻撃しているのである

「もしも本性上存在性が存するならば、 それの非存在性はないであろう。何となれば本性が変化することは全く

不合理であるから。」(八)

次に再び『中論』に戻って、第八・九頌において本性が論難される。

本性が存在しないならば何に変化が起るであろうか。 また本性が存在するならば何に変化が起るであろう

九

ここでは本性が変化という視点から論破されている。その点からはこれはサー ンキャの根本原質としての prakrti

あり、 であるかも知れない。『中論』ではこの語は外に用いられていない。(②) ろう。 ている。従って『中論』もこれを承けているのであると解することも可能である。しかしそれにも拘らず『中論』に 典にも見出される。例えば『二万五千頌般若』においては prakṛti, tathatā, svabhāva, lakṣaṇa が並挙されて破され とも言い得る。例えば他のところでは svabhāva が変化に対せしめられている。両者を同義として扱うことは般若経 おける svabhāva の圧倒的な用例に対する prakṛṭi の局限性は注意さるべきであるかも知れない。それ故両語は 論』において同義であるが、 prakrti でなくて svabhāva が用いられている。この点からはむしろ両者がここでは同義語として用いられている 第一○・一一頌は「本性」に関するそれである。ところが第八頌の前半と殆んど同一の内容である第一一頌に prakṛti のうちにはサーンキヤ的な意味をも含めることが可能であると言ってよいであ 本章では第六・七頌は「自性」に関する総括で 中中

最後に第四章「五蘊の考察」において色 (rūpa) と色因 結果が原因に似ているということは不合理である。結果が原因に似ていないということも不合理である。」 (rūpa-kāraṇa) の関係について論ずる中に次の頌

は困難である。 想していると解することは可能であろう。 サーンキヤ哲学においても因たる根本原質と果たる開展物との相似・不相似を説くので、右の論難はサーンキャを予 単に類似性を指摘し得るにとどまる。(8) しかし表現自体は一般的であるから、 問題の普遍性を考えるならば、 断定

K として重視さるべきであるが、 ニヤーヤ派的論理学批判としての具体的な形態を取っているのと同様に、 中 には以上の外に各所に因果論への攻撃が見出される。その論理は中観派による因果論批判の原型たるもの 丁度 『中論』における認識論批判が、『広破論』や『廻諍論』においてはじめて明白『stable 『十二門論』 においてサーンキャ的因中

有果論への批判がまとまってなされているので、後に『十二門論』を検討する際に『中論』をも併せ考察することと

したい。

- (1) 例えば安井広済氏『中観思想の研究』 | 一三頁参照。
 na bhāvāj jāyate bhāvo 'bhāvo 'bhāvān na jāyate // XXI, nābhāvāj jāyate 'bhāvo 'bhāvo bhāvān na jāyate // XXI,

なお次の頌をも参照。

じないならば」

(3) 拙稿「マーダヴァ『全哲学綱要』の一考察」(『古代学』第

一二巻、第二・三号、九五―六頁)参照。

- (4) Satā ca kriyate nāsan nāsatā kriyate ca sat/VIII, 8 ab
- (6) 巻二〇。大正二九、一〇六頁、上、一七一一八行。 (7) nāsato vidyate bhāvo nābhāvo vidyate sataḥ / Bhagav-adgītā II, 16 ab=Tattvakaumudī ad SK. 9; Nyāyamañjarī, pt. II.p. 64. 25-26. (KSS.) cp. nāsty asataḥ sambhavaḥ, na cāsti sato vināśa iti (YB, intr. to YS, IV. 12); nāsata ātma-

- lābhaḥ na sata ātmahānam (NB, I, 1. 29. ChSS, p. 132) (∞) RV. X. 129. Brh. Up. I, 3, 28; Chān. Up. III, 19, 1; VI, 2, 1; Taitt. Up. II, 6. 1; II, 7, 1.
- 頁参照。 (①) na svato nāpi parato na dvābhyām nāpy ahetutah /

(9) 中村元教授『初期のヴェーダーンタ哲学』二〇六、二一二

(知) na svato nāpi parato na dvābhyām nāpy ahetutah / utpannā jātu vidyante bhāvāh kvacana ke cana // I, 1.
 (1) Prasannaþadā p. 16 ff. 『般若灯論』大正三〇、五二頁下。

チベット訳、北京版、第九五巻、一五五頁、四、第三行以下。

- 低。 「説一切有部の立場」(『倫理学年報』第七輯)二五○頁参 でいる程である。)これも考慮さるべきであろう。 中村元教 でいる程である。)これも考慮さるべきであろう。 中村元教 でいる法における三世の確立という問題が論ぜられている。 但しサーンキャの外にも、『婆沙論』 以来有部において実有
- na sambhavah svabhāvasya yuktah pratvayahetubhih / hetupratyayasmbhūtaḥ svabhāvaḥ kṛtako bhavet //

- 14 svabhāvah krtako nāma bhavisyati punah katham / akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca //
- 15 kutah svabhāvasyābhāve parabhāvo bhavişyati / svabhāvaḥ parabhāvasya parabhāvo hi kathyate //
- <u>16</u> svabhāvaparabhāvābhyām rte bhāvah kutah punah svabhāve parabhāve vā sati bhāvo hi sidhyati //
- bhāvasya hy anyathābhāvam abhāvam bruvato janāḥ //

bhāvasya ced aprasiddhir abhāvo naiva sidhyati/

17

18 九三頁下。) 「若一法有11自体1者則無11起義1(『般若灯論』 大正三〇、

19

tyayaih prayojanam. Prasannapadā p. 259, 5-6.) 羅什訳で は第一頭の前半「縁と因とによって生ずる」という句が「衆 vānām svabhāvo 'sti kim idānīm vidyamānām hetupra

存在するものにとつて因縁は何の用があろうか。」(yadi bhā

「もしも諸の存在者……に自性が存するならば、しからば

20 青目釈『中論』大正三〇、一九頁

atrāha vidyata eva bhāvānām svabhāvo tannispādaka

縁中有」と記されている。

21

pratyayopādānam asti yathā khapuspasya // Prasannapadā p 者及びその子供の喩を出しているのもほぼ同じ趣 意 で あろ 259, 2-3. 『般若灯論』(大三〇、 hetupratyayopādānāt / iha yan nāsti na tasya niṣpādakahetu 九三頁中)に石女、梵行

北大文学部紀要

- 22 無品の研究及び解釈)― ((中)」『哲学研究』第一三巻第二 稲津紀三氏「竜樹哲学に於ける物自性の問題― (中論観有
- Ħ 中村教授「説一切有部の立場」特に二四三―二四六頁参 昭和三年二月、五三頁以下参照。

23

- (24) 『大智度論』巻七〇、大正二五巻、 照。 五四六頁下、 二六—二
- (25) Chān. Up. VI, 1.4. なお以下に銅、鉄についても同じこ

七行。

とを言う。

(26) Chān Up. VI, 4. 1. 以下に太陽・月・稲妻について同じ

27 大正三〇巻、二七頁上、四一六行。

ことが説かれる。

- 28 例えば『十二門論』などには全く言及されていない。 もしも『智度論』の瓶性が ghatatva の訳でなかったとす
- するので、訳文を批判的に扱うことが困難である。 て単に phala であって、phalatva となってはいない。大正三 した『瑜伽師地論』に「果性」という語があるが、梵本は全 るであろう。しかしこの点は『智度論』が漢訳としてのみ存 ると、『中論』の自性とサーンキャとの関係はさらに遠くな 玄奘の訳
- 30 例えば Mahābhārata (critical ed.) XII, 204, 3; 212,7

竜樹によって言及されたサーンキャ思想

- 41; 215, 15, 20, 27 (aprayatnena 心狀以), 35 だい。 葉以 XII, 224, 51=230, 4-5 (daiva, karman 心狀以持続) だ第 Bhagavadgītā XVI, 8, 9, 20. Sieh Frauwallner; Untersuchungen zum Mokṣadharma. *WZKM*. Bd. 32, S. 193-195.
- します。) 照。(本書は藤田宏蓮助教授より借覧した。ここに謝意を表 正尊博士編『大乗仏教の成立史的研究』 二四二— 三頁) 参 (3) なお風間敏雄氏 「竜樹の言及するサーンキャ思想」(宮本
- (ℵ) na hi svabhāvo bhāvānāṃ pratyayādiṣu vidyate /
 avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate //
- (A) bhāvānām niḥsvabhāvānām na sattā vidyate.../
- (六) I, 1; XXI, 13; XXIII. 20; XXII, 2, 3, 4, 9; VII, 25, 32; XII, 1 ff.
- (5) V, 6, 8; VIII, 7, 8; IX, 12; XX, 12, 14, 17; XXV, 10.
- (※) Mbh. XII. 229, 3-6:

 yas tu paśyet svabhāvena vinā bhāvam acetanaḥ /

 puṣyate ca punaḥ sarvān prajñayā muktahetukaḥ // 3

 yeṣām caikāntabhāvena svabhāvaḥ kāranam matam /

 pūtvā tṛṇabusīkām vai te labhante na kiṃcana // 4

 ye cainaṃ pakṣam āśritya vartayanty alpacetasaḥ /

 svabhāvam kāranam iñātvā na śreyaḥ prāpnuvanti te // 5

- svabhāvo hi vināsāya mohakarmamanobhavaḥ / niruktam etayor etat svabhāvaparabhāvayoḥ // 6
- など参照。 頁、一、第二行)なお第一五章第一頭序、第二二章第一頭序 ino-bo-ñid yod-pa kho-na yin-te / (北京版、九五巻、三〇(汀) 池田澄蓮訳、九八頁(第一四章第一頭の序)dios-po-rnams
- (窓) 中村教授「説」切有部の立場」二四五頁及び注三四参照。
- (A) yāna-āsana-grhāni Mbh. XII. 229, 7 d.
- 図行) 家の喩を用いている。(大正三〇、二五二頁、中、一二一一 こに屋・車をいう。他にも多い。なお提婆の『百字論』にも 一三一一四行、智度論、一二巻、大正二五、一四八頁、中、 の傷(SN. I. p. 135 など)において名のみのもの(sankhā, 足の傷(Św. I. p. 135 など)において名のみのもの(sankhā,
- (4) 中村教政、前稿論文、二四七頁参照。
- 投『ヴェーダーン々哲学の発展』四七〇頁参照。 投『ヴェーダーン々哲学の発展』回七〇頁参照。 がある。この「二元」も仏教的と見てよいであろう。中村教第二詩に「二元を超える」(nistarati dvayam) 知という表現 後、なおこの演静即ら領事詩の解説と関連して、叙事詩の (公) astitvaṃ ye tu paśyanti nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ /

- MN. I, 233; SN. III, 141; IV. 167
- skandha, stamba)によって影響されて出来た語であろうか。 kā (Sheth, Pāiasaddamahannavo, s. v. busiā) 異本を見るとisikā 但し busīkā という語形は辞書に見出し得なかった。busi-との連関があるらしい。 が işīkā (=

校訂版脚注参照

- 45 VII, 34; XVII, 33; XXIII, 8, 9
- 46 によって代表せしめた。 はないか、という暫定的な推定にもとづいて一応『中論』 ただ般若経典には『中論』のごとき論理的論証がないので てこれが『中論』のみのものであるか否かを断定し得ない。 Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature ਪੁਸਨਮ 目下のところ般若経典を調査する余裕がないので、果たし 大正三〇、一七頁下、六行。 例えば Conze: Materials for a

49

ニーラカンタのテキストには parabhāva でなく paribhāva

係であると言ってよい。 と『中論』(従って当面の叙事詩)のごとき論理構造とは無関 6 ff.) の一箇所のみを挙げている。

しかし後者についてみる

parabhāva-śūnyatā 以りらい Pañcaviṃśatisahasrikā (198 parabhāva については Astādaśasahasrikā の一箇所と、

有する。『品類足論』(巻二、大正二六、六九七頁、上二--四 成立したか、或いは少なくとも特に有部系統と密接な関係を 行)には未だ 他性の概念そのものは比較的後代に恐らく有部系で

北大文学部紀要

云何有執受。謂自体所摂眼処。

と云うのみであるが『婆沙論』(五九巻、 大正二七、 云何無執受。謂非二自体所摂1眼処。」

三〇六

八、八一〇頁、中六行以下)以下『俱舎論』(卷一、 他性を摂しないと述べ、これは『阿毘曇心論』(巻一、大正二 頁中、一五四巻、七八五頁中)では、諸法は、自性を摂して

48 vidyā (校訂版附録 p. 2182) ここでは para が sva に対す 九、四頁、中一八行)に至るまで継承されている。 る単なる相対関係にあることが全然気づかれていない。 param bhāvayatīti paramārthaprāpakatvāt parabbhāvo

とあるので、 して、自性のみによって、 る。「存在、即ちよりどころの存在 応紹介すると彼は第三詩は次のごとき主張を意味すると解す 直ちに参考とすることは出来ない。 しかし 即ち自体 (svarūpa) のみによって (adhisthānasattā) なく

ろなく、 自性のみにもとづくという妄想を語る者。」 ニーラ 我執(ahankāra)などが顕われる、と見て、世界はよりどこ た中親派を指していることになる。 在しない」と説くものと解しているから、虚無論と解せられ 彼はその直前において空論を「(我と非我の) 両者が共に存 カンタはこれを無我説なる空論(śūnyavāda) であると言う。 (中村教授 「空の考察」 (従って法の有)を認め

七一頁参照。)しかるに今、

自性

も正しく解せられていない。いう点で仏教と結びつけているのである。従って自性の概念る説を空論と呼ぶことには矛盾があるが、ともかく無我説と

被はさらに第四詩の「自性が原因である」という主張を所謂「自性論者」と結びつけて、第三詩とは切り離しているがこれは世界原因(kārana)という語に引きづられたものであろう。かかる原因として周知のように自性・時間などが数えられている。けれども Vācaspatyam (vol. 6. p. 5135) は空命者を説明して 「空即ち絶対無を一切世界の原因として説く」(śūnyam abhāvamātram sarvakāranatayā vadati)と述べている。かかる用法に従うならば、第三詩も自性を原因とばない。かかる用法に従うならば、第三詩も自性を原因とはない。

(公) yady astitvam prakrtyā syān na bhaved asya nāstitā / prakrter anyathābhāvo na hi jātūpapadyate // prakrtau kasya cāsatyām anyathātvam bhavisyati // prakrtau kasya ca satyām anyathātvam bhavisyati //

51

風間敏雄氏、前揭論文参照

大蔵経、論部第五巻、一四二頁、注五三参照。 対ākṛtas ca saḥ // XVII. 14 d)とある。しかしこれは正量部 説の紹介であるから今は除くべきであろう。字井博士、国訳 大蔵経、論部第五巻、一四二頁、注五三参照。

- tyaiva, prakrtito などが可能である。 例えば prakr(5)) ここで韻律上の制限は殆んど考え得ない。 例えば prakr
- (54) 「もしも自性が存在しないならば、何ものに変化があるあろうか。もしも自性が存するならば、何ものに変化があるであろうか。もしも自性が存するならば、何ものに変化があるにあろうか。」 kasya syād anyathābāvah svabhāvo yadi vidyate // XIII. 4. kasya syād anyathābāvah svabhāvo yadi vidyate // XIII. 4.
- も多数挙げられている。) prakṛti と svabhāva の同義性については、例えば Pañcav. p. 198. 3: svabhāvo hi prakṛtir aviparītatā…… .

55

を有することにおいてのみ異っていることは言うまでもない。

p. 239. 16ff. (Conze; op. cit. s. v. prakrti の用例は他に

- (5) 三村充惠、久我順両氏編「中論・梵漢蔵対照語彙」参na kāranasya sadršam kāryam ity upapadyate // IV, 6.
- (5) 山口益博士『月称造中論釈』Ⅱ、二六頁注①参照。
- 大正二五、一六四頁、上、一四―一五行)生亦応11無常1。何以故。因果相似故。」(『智度論』第一四巻、銀仏教論改』一一三頁以下参照。なお例えば「五衆無常、衆観仏教論改』一一三頁以下参照。なお例えば「五衆無常、衆

異端思想の分類

とは言うまでもないが、個々の資料についてその実質的な内容の検討を試みる必要がある。 仏教者が異端思想の分類或いは総括的把握の方法として常套的に用いる六十二見の枠が『梵網経』に端を発するこ 『大智度論』における記

述はその代表的な例であるが、その前に『中論』における取扱いを見ておきたい。 |見]|と注している。この六十二見は『梵網経』によると次の如くである。 『中論』第二七章は「(邪)見の考察」と題するが、 第三〇頌の「一切の見」を青目は 、過去に関するもの

「略説則五見

広説則六十

我と世界の常・無常等

四種

四四種

(内容省略)

未来に関するもの

5 4

我と世界の無因論

3 2 1

世界の有限・無限等 我と世界の一分常住

北大文学部紀要

これに対して『中論』の「邪見の考察」では次のように分けている。(3) 、過去の辺によるもの

1 我は存在した等

世界は常住等

未来の辺によるもの

1 我は存在しないであろう等

2

世界は有限等

八種

ている。先づ我についてみると、過去の辺に関しては、過去の我(「われ」)と現在の我との同異が取り上げられ、未 ここでは『梵網経』と同様に過去と未来との大別を採用している如き外観を呈しているが、内容的には著しく異っ

に分けられてはいても実質的には我の常・無常等の問題と同じである。(第一五、一六頌参照)

来の辺に関してもまた同様に、現在の我と未来の我との同異の問題として扱われる。従ってこれは一応過去と未来と

のに対して、『中論』では世界の有限等は未来の辺に含まれている。この分類よりもさらに著しい相違点は、『梵網経』 次に世界について見ると、『梵網経』では世界の常・無常等及び有限・無限等は過去世によるものの中に含まれる

において有限等は空間的な意味を有していたのに対して、『中論』では時間的な意味であり、限界とは存在の終末を

「もしも前にかの蘊が破壊して、この蘊によって後の蘊が生じないならば,世界は有限であろう。」(二三) -もしも前にかの蘊が破壊せずして、この蘊によって後の蘊が生じないならば、世界は無限であろう。」(二四) (3)

以上は次のように要約することが可能であろう。 これは過去の辺中に含まれた世界の常・無常等とは別の側面を指すのであるから、 独立に扱わるべきである。それ故

一、我と世界は常・無常等

世界は有限・無限等

四四種種

である。世界の有限・無限等の問題は先に引用したように、五蘊の問題であり、第二二頌は明白に「(五)蘊の相続 なおここで附言しておきたい点は、『中論』のこの章においては、 我と世界とは厳密には区別されてい な い こ と

からは単に概念の広狭に外ならないことになる。(も) (skandhānām eşa santāno) の理解の如何にかかわることを述べている。 その限りにおいて我も世界も仏教の立場

何については第二二章第一二頌にも云うが、第二五章第二一頌には ところで中論における邪見の問題は以上に尽きるのではない。右に挙げた常・無常等の四句及び有限・無限等の四

「(如来の)滅後(の有・無等) と (世界の)有限等と(我と世界との)常等の邪見は涅槃と未来の辺と過去の

辺とによる。」辺とによる。」

ここに新たに「如来は死後に存する」等の四句が得られた。(6) このように見てくるならば当然「我と身体との同異」の問題を期待するのであるが、これは第一八章第一頌の蘊と

我の異同、或いは第二七章第四頌以下の我と取の異同において見出し得るであろう。 『中論』に関してはひとまず以上にとどめ、次に『大智度論』を検討しよう。『智度論』第七〇巻における外教の分

類は次のように表示することが出来るであろう。

一、神

1 常

北大文学部紀要

礻

- 55 -

- 2 無常
- 3 常無常 細身常、現有所作身死時無常。
- 4 非常非無常
- i) 1 常、2 二、世間=国土世間
- ii) 1 有辺 2 (1) 無常、 サーンキヤ、印 3 常無常、 極微論(ニヤーヤ、ヴァイシェーシカなど) 4 非常非無常。

(1)

自然

(<u>-</u>)

天主

- 2 無辺 十方無辺 (五) (宿命論)
- 無辺 十方無辺(五四七頁上、二〇行)

3

4

- 非有辺非無辺(五四七頁上、二五行以下) 有辺無辺(イ) 八方有辺、上下無辺。() 上下有辺、八方無辺。
- 、衆生世間―神

1

有辺

(1)

- 神在11体中1、如11芥子1、如2米。印 或言::一寸1。(/) 大人則神大、小人則神小。(9)
- 【、身神の異同 2 無辺 神遍||満虚空||無||処不♪有、得||身処||能覚||苦楽|。
- 五、未来世 五、未来世

1

身即是神

- 如去
- 2 無…所去」、
- 3 如去不如去 死後神去、身不去。
- 『大智度論』自身は以上をもって「常無常等十四事」と述べているから、これに従ってまとめるならば、(ロ) 非有如去非無如去

、神と世間との常等

世間の有辺等

身と身との異同

四 四種 種

二種

死後の有等 『智度論』 が注釈する『大品般若経』の巻一四、「仏母品」(1)の立て方であるが、『智度論』 四種

(=我)の有辺等をも含めている。その理由として『智度論』は世間の概念を開いて次のよ

に言う。

に世間の有辺等の中に神

この分類は

四

衆世間、 神及世間者、 国土世間。 世間有二三種一、一者五衆 衆生世間即是神(12) (=五蘊) 世間、 二者衆生世間、 三者国土世間。 此中説||一種世間|、

Ŧi.

に由来するであろうことも、「仏母品」などが五蘊に関してこれらの問題を述べていることから推定してよいであろ **蘊によって我と世間を包摂するのと同様であると言ってよいであろう。そしてまたかかる扱い方が直接的には般若経** 世間の概念が一般には三種、 仏教では二種であることを言うのであるが、この後者の点は前述のように 『中論』 が 五

北大文学部紀

は前表のよう

中にともかくも我を含めない形式をとっている点で『大品般若経』の形態と一致している。 そして 『中論』 ははじめからここに言う衆生世間としてのアートマンを度外視しているのであり、 また有辺等

等を説く例は『大般若波羅密経』巻三〇五、「仏母品」同じく巻四四二、「仏母品」などに見出されるが、(3) く態度を異にしている。また有辺等の中に我を含ましめるために世間の概念に関して注釈を加えていることは、 を対象としていると言わざるを得ない。このように『大智度論』は外教を直接的に取り上げる点で『中論』とは著し ようとする動機は、 のように所依の経典が元来ここに我を含まない形態であることを明らかに示しているが、 これに反して『大智度論』の神は言うまでもなく外教のアートマンを指すから、般若経の立場を出て、 ここに含ましめるべき外教の存在に対する関心であろう。確かに我と世間との両者に関して有辺 敢えて経典の拡大解釈をし 単にこれら 明白に外教

る外教の存在という事実への強い関心が、 以上によって、般若経及び『中論』と比較した場合、『智度論』は外教に対する直接的関心が強いという視点を獲得 智度論作者を刺戟したのである、 と判断すべきであろう。

の影響によると見るだけでは充分ではないであろう。先に表示したように、

界の無辺などに関しては同様に空間的な意味であることは先の表示において明らかである。しかるに有辺のみに関し したのであるが、これは世界の有辺等に関する『智度論』の扱い方を理解するために有力な根拠を提供するであろう。 「辺」の概念は般若経の場合には明らかではないが、『梵網経』 においては空間的な限界であった。『智度論』でも世

世間有辺者、 有人求;;世間根本;、 始即是辺。」 不、得,,其始,。 不、得…其始 |則無」中無」後。 若無二初中後1 |則無1|世間|。

存在の始源、究極原因としている。

てはこれと明らかに区別して、

間応」有」始。

我の有辺等の項目下に含めるべき種々な

在の原因の意味に解せしめているものは、 りわけ無辺等から有辺のみが区別されている点を考慮に入れるならば、ここで『大智度論』作者を動かして、 認めることは有限 ことなき実在が存在するならば、 『中論』では前述のように辺或いは限界とは未来の方向における存在の終末を意味していた。 理論的にはやはり無限と呼ぶべきであろう。しかるに『大智度論』においてはかかる実在としての究極的原理を (有辺)と呼ばれる。それ故『中論』とは全く異った定義がなされていると考えねばならない。 無限と呼ばれる。 当時行われていた種々なる世界原因論に対する関心であり、 無限とは永遠なる実在である。これを過去の方向において考えて それ故もしも破壊する それらをこの

と『梵網経』などに六十二見などとして述べられている仏陀時代と考えられているところの諸思想家との間 枠の中に包摂しようとしているのであると言うことが出来るであろう。 大智度論』 における外教の分類を以上のように分析するならば、これは 『大智度論』 が作られた時代の諸 0 事

は なお検討を要する。ここで述べられているサーンキャ思想自体については後に改めて考察することとして、今必要 但しその場合にも『大智度論』のサーンキヤ思想に関する記述の形式が『梵網経』などと似ているように見える点 ・歴史的な関連を示す資料とみなすことは出来ないと言わねばならない。

的

とする序に当る部分を次に引用してみよう。有辺の定義は前に引用したが、これに引続いて次のように言う。

得禅者宿命智力乃 必応>有:1因縁1、 見…八萬劫事」。過」是已往不…復能上知。 宿命智所、不、能、知。但憶想分別、 有,法名;,世性;。非;,五情所,知。極微細故。」(8) 但見..身始中陰識」、 而自思惟、 此識不」応二無因

似通っている。 ここに得禅者、 宿命智、八萬劫事などの語が出ていることは、 か し前に引用した文の最初に 「世間の根本を求める」と述べているように、この序全体が実は 確かに『梵網経』や後に述べる 『婆沙論』の常住

タ 純粋精神の彼方には何ものもなし。それは究極の帰趣なり」と述べているのと比較することが出来る。(8) キャ思想の形而上学的志向を代弁しているのである。 ウパニシ ャ 'n F 19 かご 「実に器官の彼方に対象あり」以下、 身→覚(中陰識、 意 統覚機能、 後出) 大我、 →世性の溯及的探究は、 未顕現、 純粋精神を挙げ、

られ、 あり、また一般にもそのように見られていたことは叙事詩などからも知られる。右の記述もこの線に沿っていると解めり、また一般にもそのように見られていると解い 限界を示し、 ヤ派においてヨーガの実践が無視されていたとは考え得ないが、しかしサーンキャが論理的思考に重点を置くもので また禅の位置に関しては、 この順序は後者をもって前者より高いものとするのであろうが、明白には示されていない。ところでサー ここ思惟、 憶想分別の存在理由が表明されている。 それを以てしては八萬劫事を見得るのみであって、それ以上は知り得ない、 『梵網経』などでは三味の次に推論、 として禅の 考察が述べ

結びつく、と述べているのではない、と言うことが出来る。 ることは危険であると思う。 いて『梵網経』 このように考えるならば、右の序と『梵網経』との実質的なつながりは全く存しないと言ってよい。僅かな点にお が影響を及ぼしているが、しかし元来異端思想の分類がこの経に始まる以上、この点を過大に評価 それ故以上の考察の結論として、 『大智度論』はサーンキャ哲学が仏陀時代の思想家と

し得る。

で扱われる。 応ここで検討しなければならない。ここではサーンキヤは転変論及び隠顕論として述べられ、「我世間倶常」 |を憶する中で、転変及び隠顕を述べ終った直後に「又七士身常無||動転|。互不||相触|。 ところで六十二見の中にサーンキャ思想を含めるものとしては、 しかるにこれが古来の伝承ではないことを『婆沙論』自身が漏らしている。即ち最初の一乃至八十壊成 『大智度論』 の外にも『婆沙論』があるので、 命不」可」害故、 作二是念1。 論の中

P 我及所憶二倶是常。」これはパーリ『沙門果経』でパクダの説とされるものであり、『梵網経』の我世間常住 想をここから排除することが出来なかった、という事情を看取すべきであろう。思想的にもパクダの集積説とサー た 間を「又」の一語で連結するのみで、 キ ・ヤとは相容れない。 サーンキャ思想を、 ヤとパクダの思想とを同一と見ていないことを示している。ここからは『婆沙論』編者が当時既に有力となって のであるから、 転変論・隠顕論に対する補足的説明ではない。『婆沙論』 自身はサーンキヤ思想とこれとの記述の 常住論に最もふさわしいものとして採用しながら、 両者の間に思想的脈絡を与えておらず、このことは却って本書の編者がサー しかも他方仏教内の伝承であるパ クダの思

教以来の分類法が次第に有効性を失い、新らしい思想的現実に対処し得なくなっていった過程を読み取ることが出来 たのであるが、 挙されている。 ヤその他と同一視されている。 なお附言するならば、 っともパクダの七要素説と実質的には同じ六要素説が後代のジャイナ教学者によってギーターの思想、GD 哲学的にはサーンキャにおいてより精細に分析究明されている、 『瑜伽師地論』は内容をなす思想を重視して、その分類の枠組を徹廃してしまってい しかしこれは一方から他方への思想的発展に関する証言なのではなくて、 伝統説に対して『大智度論』は内容的変更を加えることによって形式に同時代的意義を与え しかし例えば『チャラカ本集』では同じ六要素説が、 というほどの意味でしか サーンキヤ 個人存在に関する常 の二四原理と共に列 . る。 75 V 27 ここに サ 原始

それ故これらの資料を歴史的連関に関する報告として評価することは出来な

以上で六十二見と関係ある分類についての考察を終ったので、次に諸の学問の列挙について少し触れておきたい。

北大文学部紀要

ĺ

"大智度論』は次のように諸の学問を列挙している。

宇井博士は吉蔵の『百論疏』にもとづいて、これは四ヴェーダ、六ヴェーダ支、及び八論の計一八種を意味し、 「弊加蘭 (vyākaraņa) ′ 僧佉 (Sāmkhya)、章陀 (Veda) 等十八種大経

れた。一般に一八種という場合、若干の相違はあるが、四ヴェーダ、六ヴェーダ文、四ヴェーダ副支、(㎝) とはミー マーンサー、ニヤーヤヴィスタラ、イティハーサ、サーンキヤ、ヨーガ、武器論、音楽論、医論であるとさ 四副ヴェーダ

を指し、最後の四種を除いて一四種とすることもある。 これらと右の『百論疏』とを比べると、後者ではサーンキ(ホェ)

ず、宇井博士も「内容において特別なもの」としておられる。

ヨーガが加わり、

律法論

(dharmśsāstra) と実利論

(arthaśāstra) が除かれている。

かかる例は外に見出され

大智度論』自身は「十八種大経」の内容を一々挙げないので正確なことは判らないが、 一八種とする場合でも

以下をB系統として区別することとする。先づ『飜訳名義集』には次のように「十八学処」を挙げている。(ミシ) 『百論疏』とはかなり違った内容が伝えられている。説明の便宜上前述の一般に用いられる一八種をA系統と呼び、

gandharva(音楽)
 4 Sāmkhya(サーンキャ)

8 śilpa (日芸)

6

cikitsita (医学)

5

nıti

śabda (文法)

(武器ヴェーダ) 10 hetu (因明)

12 **ś**ruti (天啓聖典)

11 9 7

yoga (ヨーガ)

dhanurveda

- 62 -

13 smrti (聖伝文学)

15 gaṇita(数学)

17

māyā (幻術)

jyotisa (天文学)

16 14

purāna (プラーナイ) 18

itihāsa (イティハーサ)

めに用いられている術語で、後者は論理学である。 さて、 ヴェーダ支に属するものとしては⑤文法学、例天文学、またヴェーダ副支に属するものとしては印論理学、印聖

この列挙の順序に何らかの基準があるとは考えられない。⑤文法学及び⑩因明の語は仏教の五明を予想しているた ここでは四ヴェーダを凶天啓聖典として一つに数えてい

伝文学、切プラーナ、19イティハーサ、副ヴェーダに含まれるものは16医学、19武器ヴェーダ、11音楽、81工芸である。

る。以上の何れにも入らないものは②芸伎学、③実業、④サーンキヤ、⑺ niti、(36) 応このように分類し得るであろうが、A系統と比較するならば、サーンキャ、

いることが判る。

ーダは60四ヴェーダの外に、総称的に(1)天啓聖典もある。

右とよく似たリストが『ミリンダ王の間い』の中にも見出される。(数字は列挙の順序)(86)

ーダ支に相当するもの― - (3)天文学(8)韻律学。

ダ副支相当のもの---⑴プラーナ、14イティハーサ、15論理学。

副ヴ ダ相当のもの (8)音楽、 (9)医学。なお切戦争学も武器ヴェーダの代わりと見なしてここに含めてよい

残るのは ②世俗の学一般 (sammuti) という総称(si) (3)サーンキャ、(3) (4) ヨーガ、 (5) niti((6)ヴァイシ エーシカ、

北大文学部紀要

ヨーガを含むと同時に著しく異って

(1)ヨーガ、

15数学、16幻術である。

(4) 幻術、 (16) 呪術、 (9) 印算である。このうち (5) nīti は政治学の意味であろう。

はヴェ 外にサーンキヤや実業をも数えている。また仏典ではVairasūciにはヴェーダ、サーンキヤ、外にサーンキヤや実業をも数えている。また仏典ではVairasūciにはヴェーダ、サーンキヤ、 本書は他学派の異説を挙げているが、その中のマヌ派は、ヴェーダ、 ちイティハーサは、 ェーダ支、 えられるものはカウティリヤの『実利論』あたりから見出される。ここではイティハーサを加えた五ヴェーダ、(3) 今問題にしているリストに近い形を示すようになるのは、A系統については律法書あたりからであるが、B系統と考 ところで学問の数を一八種と限定しないならば、 ーダ、 哲学 政治、 (ānviksiki=サーンキャ、 哲学、 プラーナ、itivrttaka、 アートマン学、実業を数えている。Ahirbudhnyasamhitā もヴェーダ及びその関係学問 物語 ョーガ、順世派)、実業論 (vārttā)、政治学 (ākhyāyikā)′ 詹牐 種々なる学問がブラーフマナ時代以来まとめられている。 実業、政治のみとする。 (udāharaṇa)、律法論、 (daudanīti) しかし『マヌ法典』 実利論を指すと言う。 を挙げ、このら それが K

くとも無縁ではないことを示している。そしてA系統の形式的整備がヴェ には注意を払わねばならないとしても、その代表の一つとしてサーンキャを挙げていることは、 ヤその他をも含む別系統が存在したことが明らかである。勿論後者には一貫した組織と言い得るものは明らかではな してよいで あろう。 そして吉蔵の記すものが両系統の中間的・折衷的性格を有することも承認され得るであろう。 いから、 『大智度論』の十八種大経が何であるかを断定することは、以上の諸例からみても困難であるが、 以上の諸例を見るならば、形式的に整ったA系統の外に、四ヴェーダと六ヴェーダ支は含むとしても他に アリ 厳密な意味ではこれを全て単一な系統と呼ぶことは無理であるが、Aと区別する意味でこれをひとまとめに ジーヴィ カ等を列ね、その漢訳には「四圍陀及弥蛿婆(=娑)并僧佉論・尾世史迦乃至諸論」と言う。 ーダ中心的性格にもとづくことは、各グル ヴァイシェー やはりB系統と少な 十八種という限定 -1)-シ 1 カ、 ン 天

点で、思想史的状況により客観的であると言えるであろう。『大智度論』はサーンキャ思想に言及することが少なく てしまって、リストの中には独立に立てないのに比べるならば、B系統のリストはこれらに独自の意義を与えている ープの名称に現われているが、例えば『種々なる道』がその立場から、サーンキャ、ヨーガなどを律法論の中に含め

破するものとほぼ同じである。なお『十住毘婆沙論』については後に検討したい。 ないが、十八種大経の一つとしてサーンキヤを出していることにこのような意義を認め得るであろう。 竜樹に帰せられている他の著書では『宝行王正論』に「僧佉・鞞世師、尼揵」を挙げている。これは『百論』(マロ)

が対

1 大正三〇、三九頁中。

2 XXVII, 1, 2

pūrve yadi ca bhajyerann utpadyeran na cāpy amī/ skan pūrve yadi na bhajyerann utpadyerann na cāpy amī, skandḥāh skandhān pratītyemān loko 'nanto bhaved atha // dhāḥ skandhān pratītyemān atha loko 'ntavān bhavet//

(4)「『世界は常住である』というこの(邪見)は『我は過去世 etad abhūvam atītam adhvānam ity etasmān nātibhidyate, 見)はこれに対してアートマンのみの過去の辺に関して起る 的に過去の辺による。『我は過去世に存在した』 という(邪 次の区別がある――-『世界は常住である』という邪見は一般 に存在した』というこの(邪見)から区別されない。或いは のであって、一般的にではない。」 (tatra śāśvato loka ity

> na sāmānyeneti / Prasannapadā p. 572, 9-12) am ity eşā tv ātmana eva pūrvāntaparāmarķeņa pravṛttā sāmānyena pūrvāntam āśritā / abhūvam atītam adhvān atha vāyam viśeso yac chāśvato loka ity esā

(い) param nirodhād antādyāḥ śāśvatādyāśca dṛṣṭayaḥ/ 月称はこれに加えて、 但し青目は有限等及び常等を世界に関するものとする。 nırvānam aparāntam ca pūrvāntam ca samāśritāḥ // 我と世界とに関するとも云う (p. 536

8 ff.)

6 第二二章第一三、一四頌をも参照。

大正二五、五四六頁中以下。

縷丸 | 縷盡自止占。受レ罪受レ福會||歸於盡 | **、**精進懈怠無レ異 「有人説、 衆生世世受11苦楽1盡自到2辺。 譬如下山上1段

北大文学部紀要

参照。なお宇井博士『印哲研』第三巻、三五七―八頁参照。二頁下、一五行以下)及び『沙門果経』のゴーサーラの説を論』(巻一九八、大正二七、 九九一頁中、 二五行以下、九九(大正二五、五四七頁上、八―一〇行)これについては『婆沙

- 智度論』大正二五、一四九頁、中、九行以下。(9) 青目釈『中論』、大正三〇、一三頁中、下参照。 なお『大
- (10) 大正二五、五四七頁中、一七行。
- (1) 『摩訶般若波羅蜜多経』大正八、三二四頁中─下。 なお類(1) 『摩訶般若波羅蜜多経』大正八、三二四頁中─下。 なお類
- (12) 大正二五、五四六頁中―下。なお青目も次のように云う。
- (13) 大正六、五五七頁上一下。
- 九行以下、一一〇頁、上、一七行以下。 この形のものを普通に用いている。大正二五、七四頁、下、(4) 大正七、二二八頁中―二二九頁中。但し『大智度論』では
- 三行)「世界は無限即ち不滅となるであろう。 自体を捨てな無辺、是則為」常」(青目釈、大正三〇、三九頁上、一一一一(16) 「若先五陰不」壌、不下因二是五陰 | 而生中後五陰上、世間則(15) 大正二七、三四六頁下、一一―一四行。

- ンのであるかの」 (ananto 'vināśī lokah syāt svarūpād apracyutatvāt / Prasannapadā p. 588, 12)
- 従ニ大自在天中!来」。亦不ゝ説二従ゝ時来」。亦不ゝ説二自然「復次不ゝ説」是色根本従二世性中!来、若従二微塵中!来、塵、世性等」(大正二五、六二三頁、上)塵、世性等」(大正二五、六二三頁、上)
- (18) 同、五四六頁下、一四一一八行。

生1。亦不レ説||無因無縁而生|。」(同、七〇二頁下)

- (2) Katha Up III, 10, 11; cp. VI, 7, 8; Bhagavadgītā III, 42; Mbh. XII, 238, 3-4; 286, 19 cd.
- (2) ここで勿論両者の思想内容の一致を注意してみたいのでい。表現において見られる志向の一致を注意してみたいのではな
- 参照。(21) 拙稿「ヨーガ」(『講座東洋思想』第一巻、一二五―六頁)
- キャ思想に関しては別にまとめて検討したい。(2)) 大正二七、九九六―七頁。なお『婆沙論』におけるサーン
- の如くになしていることを重視された。(『哲学雑誌』第三八度論』などがサーンキャを仏陀当時の思想家と関係づけるかめていられる。(『印哲研』第三巻、二一二―八頁」しかし『智(3) 宇井博士はパクダとサーンキャとの間に根本的な違いを認

度哲学史』一二四頁)筆者は今はこの点を問題にしていない。 サーンキャが何に属するか、という別の基準に存する。 ○号、一一三六--七頁)その根拠は、広義の思想潮流として

動の盛なりし結果、仏教者にも注意せられたが為であらう」 想をも含めていることについては「吹檀多学派成立当時の活 宇井博士も『婆沙論』が六十二見の中にヴェーダーンタ的思 としておられる。(『印哲研』第一巻、一七五頁)

所行讚』におけるアーラーダ・カーラーマとサーンキャ説を を持込み、 或いは全く造り変えてしまう適例として、『仏 既存の伝説・伝承の中に、それとは本来全く関係のない事

24 学』四四六頁、注(5)参照) 宇井博士『印哲研』第三巻、三五九一三六〇頁参照。

挙げることが出来る。

(中村教授

『初期のヴェーダーンタ哲

- 25 phy, p. 283 Barua: A History of Pre-Buddhistic Indian Philoso-
- 26 Dasgupta (History of Indian Philosophy, vol. I, p. 213) 例えば pańcatām gam-という慣用的表現を参照。
- 要素説はヴァイシェーシヵ的である。 der Gottesidee, S. 41. 前注(2)参照。 両説を「視点の相違」として扱っている。なおこのような六 Jacobi, Entwicklung
- 卷二五、 卷六、大正三〇、三〇三頁、中以下。 大正二五、二四三頁、中、一二行以下。

北大文学部紀要

- 30 『印哲研』第四巻、四六二—八頁。
- 31 § 216 (荻原本) 前注に同じ。 外に例えば Nyāyamañjarī, pp. 3-4 (KSS)

32

- 33 る。 通常は実利論が出されるが、工芸がそれに代わることもあ 宇井博士『印哲研』第四巻、 四六四頁。
- 34 strīveda と同じである。 Jacobi, SBE, XLV, p. 274. n.
- 36 35 Milindapañho, ed. Trenckner London 1880. pp. 3-4. 下注 (40) 参照。

但

し合計一九種とされている。 Rhys Davids (SBE, XXXV, p. 6): secular law; Horner

37

- 通りの意味であると解することは不可能であろうから、やは tho (文法書) と注するが、これが sammuti (世俗) の言葉 所引の『婆沙論』に言うところの四明 り総称されたもののうちから、このリストに出されていない കര° Milindatikā (ed. Jaini, 1961. p. 6. 12) 🖰 saddagan-とを意味する「世俗諸論」と同一であろう。しからば総称で (『婆沙論』を標準とすると、 文法学と工芸) のうちか (内明を除く) と王論
- 38 Sankhyā プラークリットでは音量の制限から う形はあり得ない。

ら文法学を特に指示しているのであろう。

sānkhya ~

『翻訳名義集』と右とを比較すると次のごくである。

(Milinda's Quesuions, vol. I, p. 5): secular lore. 下坻(泵)

Mil.		Mvp.		Mil.	Μvp.
suti (cp.	10)	=12	2.	sammuti	
sankhyā		4	4.	yogā	=11
nīti		= 7	6.	visesikā	
gaņikā		=15	. 8.	gandhabbā	= 1
tikicchä		9	10.	cātubbec' ā (cp. 1)	
purāņā		=17	12.	itihāsa	=18
jotisā		=14	14.	māyā	=16
hetu		<u></u> =10	16.	mantanā	
yuddhā	•	р. 9	18.	chandasā	
muddā					
	MII. 1. suti (cp. 3. sankhyā 5. nīti 7. ganikā 9. tikicchā 1. purāṇā 1. purāṇā 3. jotisā 5. hetu 7. yuddhā 9. muddā	p. 10)	Mul. Mvp. 1. suti (cp. 10) = 12 3. sankhyā = 4 5. nīti = 7 7. ganikā = 15 9. tikiochā = 6 1. purāṇā = 17 3. jotisā = 14 5. hetu = 10 7. yuddhā cp. 9 9. muddā	Mvp p $10) = 12$ $rad = 4$ $= 7$ $= 15$ $rad = 6$ $rad = 17$ $= 14$ $= 10$ $rad = 9$	Mvp. Mil. p. 10) =12 2. sammuti \begin{align*} \b

とは言えない。 Mvp. smrti, vaiśika とは音の類似があるが、 現形では同一Mvp. smrti, vaiśika とは音の類似があるが、 現形では同一とは言えない。

(4) この語は Trenckner 以来ニヤーヤ (Nyāya) 派の意味に解されている。 PTS. Pāli Dictionary, s. v; S. C. Vidyabhu-shana, History of the Mediaeval School of Indian Logic, pp. 61, 62; ditto, Ancient Indian Logic: an outline, Bhandarkar Comm. Vol., Poona 1917, p. 156; Keith, Indian Logic and Atomism, p. 14; Rhys Davids, SBE, XXXV, p. 6. 金森西俊氏、『南伝大蔵経』第五九巻上、四〇六頁、注一五。 Horner, Milindas' Questions, vol. I. p. 5. 中村元・早島鏡正両博士訳『ッリンダ王の問い』第一巻、七頁。

なみに nyāya の語原は ni+i- である。) しこれもニヤーヤ派の名称として用いられることはない。 の派生語 naya は「道理」というほどの意味を有する。しか Dictionary にはその例は見出されない。(もっとも動詞 nī-とも梵語辞典 及び nīti が存在したか、という問題になってくる。 語のみの問題ではなくなる。 集』についても言えなければならない。しからば単にパー 学が重復することになる。さらに nīti=Nyāya は『翻訳名義 hstu と miti を挙げており、miti をニヤーヤと解すると論理 味において用いられている実例があるか否か、疑問である。 という推定が可能であるかも知れないが、この語がかかる意 『翻訳名義集』 と 『ミリンダ王の問い』 の双方のリストは 「導き」であるから、 しかしその根拠は明確でない。 Edgerton, Buddlist Hybrid Sanskrii 思惟の導きとして論理学を意味し得る 従ってニーヤ派の名称として nīti (Skt., Pāli) しかし少なく は元来

第二にA系統のリストには確かに Nyāya (-vistara) が存在するが、B系統には必らずしも Nyāya を含まない。それ故するが、B系統には必らずしも Nyāya を含まない。それ故するが、B系統には必らずしも Nyāya を含まない。それ故する。

第三にB系統に属するリストにおいては明白に行為論を含

p. xix による。)俗語(ブラークリット) において nāya は論書として vāyaraṇa (vyākaraṇa), chaṃda (chandas), ṇāya (nyāya) を列挙している。(Thomas, *Pravacanasāra*, Intr.

四部hannavo, s. v.)、一応ここでは除くが、(但しその反対に mahannavo, s. v.)、一応ここでは除くが、(但しその反対に niti が論理学を意味することはない。同上参照。同じことが にンデイ語にも妥当する。Bhargava's Standard Illustrated Dictionary of the Hindi language, s. v.) vavahāra は日常的な行為一般を意味しうる。そしてこれは nīti の一部であり得る。(nīti: Lebensklugheit, Moral. Politik, Winternitz, GIL. Bd. II, S. 99; Bd. I, S. 349) また後に述べるように、 のウティリヤの『実利論』、Ahirbudhnyasaṃhitā, 『マス法典』のリストには政治学(dandanīti)を挙げている。従って

籍四に仏教の文献において実際に政治学に注意が払われて 第四に仏教の文献において実際に政治学に注意が払われるがいる。 その場合には「王論」(rājśsāstra) として現われるがいる。 その場合には「王論」(rājśsāstra) として現われるがいる。 その場合には「王論」(rājśsāstra) として現われるがいる。 その場合には「王論」(rājśsāstra) として現われるがいる。 その場合には「王論」(rājśsāstra) として現われるがいる。 その場合には「王論」(rājśsāstra) として現われるがいる。 その場合には「王論」(rājśsāstra) とこう。(大正三〇、一六八頁、下、第四に仏教の文献において実際に政治学に注意が払われて

nīti をこの方向において考える方が自然であろう。

ところの「実利論」とも関連することになるであろう。 であろう。 そしてこれは実はA系統においても普通に言う mīti) とが並挙されている。 諸論として「記論、因論、王論、諸医方論、工巧論等」を列数論、明論、順世間論、離繋論等」を挙げ、その直前に世俗 ダ王の問い』などと同様に hetu (vidyā) と rājaśāstra (= こでは外道の中にニヤーヤは含まれておらず、かつ『ミリン 挙している。 数論、明論、 い』においてもニャーヤではなくて政治学の意味に解すべき している。)ところで『婆沙論』は外道の諸論として「勝論、 あると云ってよいであるう。(但しカウティリヤは スパティへの帰命を述べているが、王論と実利論とは関連が 三行)カウティリヤの『実利論』も冒頭にシユクラとブリ (大正二七、 八八五頁、中、 従ってやはり 『ミリンダ王の問 - 1 - 1 三行) こ

と思う。

(41) 4 veda, 6 (vedānga), vidyā (nyāya, mīmāṃsā etc.), vākovākya, itihāsa, purāna, śloka, nārāśaṃsi, gāthā, ŚBr. 11, 5, 6, 7-8. また vidyā の内に数えられるものとしてsarpa-vidyā など多数がブラーフマナなどに知られている。

(藤謙教氏、『宮本博士記念論文集』三六頁以下参照。)られる。

ชช ป Bṛh. Up. II, 4, 10; IV, 1, 2; IV, 5, 11, Chān. Up. VII, 1, 2, Maitr. Up. VI, 32, 33. Mahābhāṣya I, 1, 1, (A. Weber, Ind. Stud. Bd. XIII, S. 459, Anm. 2. 参照)

- (纪) 宇井博士『印哲研』第四巻、四六八頁参照。
- (3) Arthaśāstra, I, 3. 1-5. 14.
- (牡) 前田恵学博士『原始仏教聖典の成立史研究』三七二頁、

注

- 四参照。
- (5) Manusmrti VII, 43.
- (4) XII, 14 ff.
- (4) Vishva-Bharati Annals, vol. II, 1949. p. 136, 2-3.
- (铅) 『金剛針論』、大正三二、一七○頁、上、一七行以下。
- sannapadā p. 275, 7 f. に引用されている。

『大智度論』におけるサーンキャ思想

第三節

教分類中の有辺論に関する序に当る部分を引用したが、これに続いて次の如く述べている。

『大智度論』の中でサーンキャ思想はしばしば言及される。ここでそれを検討することとしよう。(1)

前節において外

¯於!!世性中」初生↘覚、覚即是中陰識。 従↘覚生↘我、従↘我生!;五種微塵」。 所謂色声香味触。 大1、従11声触1生11風大1、従11色声触1生11火大1、従11色声触味1生11水大1、従11色声触味香1生11地大1。 従11声微塵1生11空 従ゝ空

生||耳根|、従\風生||身根|、従\火生||眼根|、従\水生||舌根|、従\地生||鼻根|、 如、是等漸漸従、細至、焦。

世性者、 如、是転変都無、所、失。 従,1世性,1已来至,施、従,麁転、細還至,1世性,、譬如,泥丸中具有1瓶盆等性,。以、泥為、瓶、 世性亦如ゝ是転変為ゝ麁。 世性是常法、 無、所;说来;。 如||僧佉経広||説世性|| 破り瓶

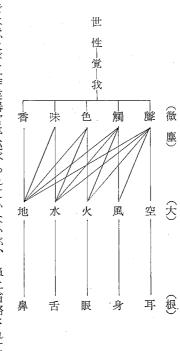
ている。(4) 身は覚その他の諸原理から成るとされるのであって、覚のみではなく、従って覚を直ちに中陰と見なす思想があった ている。 出ている。 れている。 世性即ち根本原質 しかし例えばヴィンドゥヤヴァーシンがそれの存在を否定した、という記述中にクマーリラはこの語を用 覚 (buddhi) の同義語として識 中陰は antarābhava であるが、サーンキヤでは細身 この語は前節に引用した序の部分の最後に、 (prakṛti) からの展開がまず最初に説かれている。その中で覚(buddhi)が中陰識として説明さ (vijñāna) を用いることは殆んどないが、不可能ではない。 「身始中陰識」もまた必らず原因を有する、 (linga-śarīra, sūkṣmaśarīra) の語が普通に用いられ という文章中に しかし 通常細

れているのであって、仏教説と見てよいものである。事実仏教には原始仏教以来識によって輪廻を説明することが見て て識を説く思想がある。 という確証はないのである。 ることも出来ようが、 このように見て来ると、 右の用例からみると中陰識は一つの概念と解すべきであろうから、 この場合の主体は三世に通ずる故に中陰の問題と関係するが、この識説は無我説として出さ クマーリラの記述によると、 中陰識の表現は仏教的な響が強いように思われる。 業の作者とその果報の享受者とにおいて連続する主体とし 勿論 覚に対する仏教からの批評 「中陰における識」と解す

次に世性からの開展は次のように図示し得る。

北大文学部紀要

的解釈と考えておきたい



を認めなかったのではないであろう。十一根説は『婆沙論』もサーンキヤの特徴に数えている。 微塵から生ずるとなす点で『サーンキャ頌』と同一である。 の訳語であろうと思う。五微塵からの五大の成立は漸増説によっている。 以上の開展の順序を全体として見ると、大乗『涅槃経』と興味ある対照を示している。慢 これら諸根が五大から生起するとなす点で叙事詩におけるサーンキャ思想と共通性を示しているが、この五大が五 ここでは意及び五作業器官が述べられていないが、 単に省略されているのであって、 このサーンキャ説がこれら 微塵は通常は aṇu の訳であるが、ここでは tanmātra (=我)以下について記

-五知根 地・水・火・風・空 -色・・声・香・味・触

すと、

-乙平等根

となっている。 五大から色等が生ずるとなすのは叙事詩の思想と一致するが、十一根が五大と共に慢から生ずるとな

す点は『サーンキャ頌』と同一である。

相互に 理の系列の中に位置づけることを主たる契機とし、 に成り立つと言わねばならない。 あろう。 より生ずるとされること、この二つが重要な点であると言ってよいであろう。前者は色・声等を明確に実体として原 が定まること、 たか、という点に注視するならば、一方において五微塵の観念が確立して、色・声等から五大が生ずる、 は注目してよい。この両資料による限り、 原理 そしてこの二つの契機が、 かに関係づけるか、ということに存する。 0) 、開展の順序に関しては『頌』の前後においても諸説が存在したが、その相違点は五大、(B) 他方において十一根は五微塵あるいは五大と直接因果関係に入るのではなく、それらと並行的に我慢 前者は『大智度論』に、後者は『涅槃経』に、それぞれ別々に現われていること 理論的には、 後者は感覚器管等と対象との平行の思想にもとづくと言い得るで しかし叙事詩の学説からどのようにして『頌』が説く型が 古典サーンキャは別々に現われたこの二つの契機の綜合の上 五微塵、 という順序 + 成立し 一根を

る。 とが出来る。『十二門論』その他において、 細にして果は麁であることを意味するが、因果同一の立場からは、 次に根本原質たる世性の開展は細より麁に至ることであると言う。それ故「転変為ゝ麁」と言われる。 因中の果を微細となす思想が論及されているが、同一の思想を指してい 細として存したものが麁となる、 と言いか これ は因は えるこ

性 の概念がサーンキャにそのまま当てはまらないであろうことは、 既に第一節で論じた。

僧佉経」に説くと述べている。体系的な学説が存在する以上、その経典

(sūtra 叉は śāstra)

北大文学部紀要

引用

の最後に広くは

が存在したとしても不思議はないし、仏典にはしばしば「僧佉経」又は「僧佉論」が言及されている。しかし現存のが存在したとしても不思議はないし、仏典にはしばしば「僧佉経」又は「僧佉論」が言及されている。しかし現存の

文献と同一のものではないであろう。

う。

しサーンキヤであるという限定はなされていないから、 以上においては精神的原理たる純粋精神(purusa)に関しては言及がないが、他のところに散説されている。 必らずしもサーンキヤ説とのみ言うことは出来ないであろ しか

問日、応、有、我。 使」心、 有2心使12身。為2受11五欲楽1故。」 何以故。 心能使、身、亦応川有、我能使」、心。 譬如11国主使5将、 将使い兵。 如,是応

精神原理にとってふさわしいが、ここでは精神の不動性については述べられず、心・身に対する主体たる関係が説か れているにすぎない。しかしサーンキャの文献においても右と同様の記述は見出し得る。 自らは国王の如く不動に住しながら、実際に活動する臣下の行為の結果を享受する、 という観念は二元論に おける

る。 例えば村役人が戸主から税を徴収して州知事に納め、 純粋精神の目的が動因であるから、その直接的手段が主要なものである。しかるに覚はそれの直接的手段であ それ故にこれは主たるものである。 例えば総理大臣は直接国王の目的を実現する故に主たるものであり、 州知事は総理大臣に、 総理大臣は国王に納める。」(第)

他の村役人などはこれに対して従属的なものである。」(ロ)

『ヨーガスートラ』(II, 23) に云ら所有主(svāmin)と所有物 (sva) の観念もこれと関連があるであろう。

第二節で検討した外教分類の中に、神を無辺とする説があり、 無辺者。有人說。 神遍||満虚空|、無||処不|>有。得||身処||能覚||苦楽|。是名||神無辺||

- 74

る。この記述にはアートマンの一・多の問題は論ぜられておらず、 と述べている。ここでは神 (ātman) は遍在するものであり、 それに知覚が起るのは身体を得ることによる、とされ その限りでは遍在する唯一のアートマンを認める

説のごとくであるが、 別のところではこの問題に参照し得る次の記述をなしている。

「問曰、何以識!!無我!。

(-)切人各於11自身中1生11計我1、 不下於三他身中一生上入我。 若自身中無我、 而妄見為」我者、 他身中無我、 亦

□ 復次若内無我、色識念念生滅。云何分別知;;是色青黄赤白;。応ェ於;;他身;而妄見為ц;我。

如」是種種內緣故、 復次若無我、 今現在人識漸漸生滅。身命断時亦尽;;諸行罪福;。 知ゝ有ゝ我。」(*因の誤植であろう。 国訳一切経、 誰随誰受。 釈経論部一、三一七頁は因と読む) 誰受…苦楽」、 誰解脱者。

取り上げられており、その理解のためにも『大智度論』における「神遍満」の思想がいかなるものかを明らかにした これは反対者の説であるが、 いかなる学派かは明記されない。しかし『百論』においてもここで論ぜられたる問題が

「汝言…神遍」。亦応ト計…他身・為よれ我」(3)いのであるが、本書はこれに対する返答において次のように言う。

遍在するという『サーンキャ頌』の思想と同類であると考えたい。 を見出した筈であるから、 ځ の批判をみると、 ーンタ的ブラフマンの思想を指しているのであるならば、 神無辺における外教者の神遍満に関する記述以上には新しい知識を与えていない。 少なくともそれではないであろう。自他の区別に立脚して多数我を認め、 自他の区別不成立に関する攻撃はより有効な方法 且つそれぞれが しかしもしも

なお前引の反対者の主張に対する返答もここに挙げておきたい。 神無辺論下の主張に対しては、

若神常者亦応、不、受!!苦楽」。何以故。苦来則憂、 楽至則喜。 若為11憂喜1所2変者、 則非常也。

また右の口に対して

||に対しては神無常という結論から罪福の無をもって応えている。 |若神常者、則無」起無」滅。不」応有||妄失|。以「其無」神識無常」故、 有ゝ忘有ゝ失。」(*忘の誤りか

次に微細身に関する紹介が、 前節の神常無常論の下にあったが、同じことが別のところにも述べられている。

問曰、身有二二種一。 麁身及細身。 麁身無常細身是神。.....

問曰、 神通聖人1乃能得2見。」 此細身微細、 初死時已去。 若活時則不」可॥求得」。 汝云何能、見。

しかしこれは必らずしもサーンキヤ説のみとは言えないかも知れな

出している。 運動に関する分析はヴァイシェーシカ派に特有のものであるが、 サーンキャも恐らく同学派の影響の下に異説を提

「若挙、若下、若来、若往、若屈、若申、若出、若入等有||所作|」(3)

資料として扱って良いであろう。 本書は主張者を明示しないが、『婆沙論』 が既にサーンキャに関してほぼ同様に述べているので、 りし ンキャの参考

福品」と比較しらる形の記述の中で言及されているのであるが、 最後に「八清浄道」の紹介が注目される。これは外教の修業論に当るものを紹介し、丁度『百論』の第一品「捨罪

又此細身非!!五情能見能知!。

唯

「亦更有言、 八清浄道。 一自覚、二聞、 三読経、 四畏11内苦1、五畏11大衆生苦1、 六畏;;天苦;、七得;;好師;、

八大布施。但説||第八|名||清浄道||

これが『サーンキャ頌』五一と内容的に同じであることは疑い得ない。

ūhah śabdo 'dhyayanam duhkhavighātās trayh suhṛtprāptiḥ / dānam ca siddhayo' stau,…… //

のように羅什は理解したのであろう。好師は suhrd の批評的な訳であろう。清浄道はこの八種のみを指すのでなく、(SS) 苦の三種が『大智度論』では各々列挙する形をとっている。 またその解釈は「畏苦」としてい るが、 vighāta をこ

外教一般の修業法を指す通名である。 しかし第八の布施のみを清浄道とみなす、 と言うのは、 他派に関する記述か サーンキャ自身の下している評価である。そうだとすると、この八種を段階的に究竟するものと解してい

たことになるであろう。

らみても、

1

『大智度論』の作者が竜樹であるか否かはなお検討を要す

2

一号、第三号、第一一号、昭和一○年)及び「竜樹・提婆に知

五十嵐智昭氏「竜樹に於ける外道説」(『ピタカ』第三年第

た。「大智度論の作者について」(『印仏研』第七巻、第一号、 ド以外の人のものではあり得ない部分があることを論ぜられ るが、干潟博士は羅什の加筆があるが、竜樹、少なくともイン 一—一二頁)特に本書と『中論』との関係については、三枝

充惠教授「大智度論所収偈頌と中論頌」(『印仏研』第一五巻

八五頁以下)が詳細な研究を行っている。

なお羅什

3 4 八四三頁以下)がこれらの資料をまとめておられる。 られたる数論・勝論学説に就いて」(『宗教研究』新第一一巻 大正二五、五四六頁、下、一八—二九行。 Slokavārttika, sūtra 5, Atmavāda v. 62

6 3 id. vv. 3, id. vv. 4, 33 ff.

「クマーラジーヴァ(羅什)の思想的特徴」(『金倉博士古 7 (8),木村泰賢『小乗仏教思想論』第四篇第一章、 Keith, Karma-Mimamsa, p. 65

稀記念論文集』)が論じておられる。

訳には訳者の変容があることを、

『維摩経』 について中村教

77

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

縁の小乗的解釈として同様に言う。第二六章第二頌。 八頁(『現代仏教名著全集』第三巻所収)『中論』でも十二因

- 9 例えば『百論』は二十五諦と言いつつも全てを挙げてはい
- (⑴) 大正二七、七二九頁、下、二七行以下。
- ii rsuchungen zum Moksadharma. Die Sāmkhyistischen Texte (『印仏研』第九巻、 第二号、 一七六頁) Frauwallner, Unte 拙稿「大乗『大般涅槃経』に言及されたサーンキャ思想」
- 12 前注所揭拙稿、一七五頁参照。

WZKM. Bd. XXXII, S. 198, 203

13 拙稿、同。 — 5 bhāta

する型が述べられている。(影印北京版、 第九七巻、一〇三 Tarkajvālā 以世 ahamkāra-tanmātra ---五、第六行—一〇四頁、一、第一行)Yuktidīpikā にも 1—11 indriya

Bd. I, S. 347. 叙事詩における開展の順序は前記のように解 しうるが、その中で色等の意義及び位置は実は明確とは言え Vgl. Frauwaliner, Geschichte der indischen Philosophie.

14

諸説が伝えられている。

16 15 本田恵氏「カーリカー以前のサーンキャの典籍」(『印仏研』 金倉円照博士 『自我思想』七三頁参照。

- 17 第二巻第二号、一三五—六頁)参照。. 大正二五、二〇〇頁、中一下。
- 18 Tattvakaumudī ad SK. 36
- id. ad SK. 37.
- 19
- ば Brh. Up. II, 1, 18 における大王。また『俱舎論』(第 但し国王の喩そのものは一般的であると言ってよい。 五左二行)の「帝王臣」。しかし例えば「種々なる手段の

集合せる身体は、自体上非集合体にして国王の座を占むべき

- Katha Up. V. 1) の如き表現はすぐれてサーンキャ的 所有主 (svāmin) のためのものでありうる」 (Sankara ad SK. 17) であると言えよう。
- 21 大正二五、五四七頁、上。
- 22 大正二五、一四八頁、中、一一行以下。
- 23 24 manisūtravat に対する批判参照。 同、一四八頁、二八行。
- 26 25 大正二五、一四九頁、上、一二—一四行。 一四九頁、上、一七—一九行以下。
- 一四九頁、上、一九行以下
- 一〇二頁、下、一七—一八行。 一四九頁、中、一六行以下。

28 27

29 を除く。これがよい。 同 八〇頁、中、二一一二三行。三本と宮本は大布施の大

漢訳そのままから訳したためである。 Lamotte (op. cit. Tome I, p. 205) の還然は違っているが、

32 -duhkhabhaya, Lamotte

『大智度論』には苦の分類として、内苦と外苦に大別し、

前者を更らに身・心に二分し、 依天苦に相当するものに分ける分類を伝えている。 後者をサーンキヤの依外苦

一頁中)内容的にはサーンキャと同じであるが、この分類も

般に見られる。

第四節 『十二門論』の因果論批判

『智度論』は「世間有11因中説>果、果中説 |>因」と述べているが、 このような「因見」(~)(~) これはまとまった形としては因果論批判の最初のものであるから、『中論』 を『十二門論』 を参照しながら以下に検 は詳細に

討してみたい。

批判している。

第二章「観有果無果門」における因中有果論が実際にいかなる学派を指示しているか、本文には明言がないが、

1 ンキャに対するものであることは、後代の文献との比較によって確かめ得る。

を同じ趣旨において展開する。 因果関係の概念的把握に対する論難は「不生」によってなされるのが『中論』(6) の立場であるが、 本書も因果論批判

復次諸法不生、何以故。

先有則不生、先無亦不生

有無亦不生、確当>有11生者1

若果因中先有、則不ゝ応ゝ生、先無亦不ゝ応ゝ生、先有無亦不ゝ応ゝ生。何以故」

右の偈文及び注釈は全体の趣意を先取しているが、『中論』VII, 20; XX, 16 が内容上一致する。 次にまづ因中有果

論の批判が開始され (®)

⑴「若果因中先有而生、 是有辺」復応11更生1、 是則無窮 是則無窮、如!!果先未」生而生!者、今生已復応!!更生!、 何以故、 因中常有故、

この「有辺」からして、未生が生ずるのと同様に、生已もまた生じなければならなくなる、と論難している。 以下⑤までが一連の議論であるが、ここでは無窮の過が指彈される。未生と生已との果は共に有とされるが故に、 一因中

異ならない。これは「已生が更らに生ず」という徴難を基礎づけている。『中論』(VII, 15) 参照。 常有故」とは、「巳生之果不」異;彼未生,」「因外之有不」異;因内之有,」 それ故に已生の果と言えども因中にあると(②)

②「若謂」生已更不ゝ生、未生而生」者、是中無ゝ有」生理」、是故先有而生、是事不ゝ然

無窮の過失を避けるべく、未生なる因中の果は生ずるが、生已なる因外の果は更らに生ずることはない、との反論

となるべきである。これは(1)の無窮の逆である。 に対して、 かかる区別の不合理性を指摘する。両者共に有たる以上、已生の不生を主張するならば、

「復次若因中先有」果、 而謂;|未生而生、生已不」、生者、是二俱有、而一生一不生、無、有;|是処;」

拘らず、 未生は生ずるが已生は更らに生じない、と強いて区別を立てるならば、未生も已生も有であることは同じであるに かかる区別を立てることは正しくない。

「復次若未生定有者、生已則応」無、 何以故、生未生共相違故、生未生相違故是二作相亦相違

未生と生已との区別の方を主張するのであるならば、 未生が有であるから、生已は有と区別され矛盾対立するとこ

ろの無でなければならない。

80 __

未生もまた不生

(5)「復次有与>無相違、無与>有相違、若生已亦有、 未生時亦有者、則生未生不、応、有、異、何以故、 若有生、

生已亦有、 未生亦有、 如、是生未生有11何差別1、生未生無1差別1、是事不2然、是故有不2生

しかるに未生も生已も共に有であると主張するならば、未生と生已の差別が否定されることになる。これは道理に

「復次有已先成、 何用!!更生」、如!!作已不」応」作、 成已不い応い成、 是故有法不、応、生」

因中有果が因中において果が完全な形において存在することを意味するならば、已に出来上っている果がさらに生

ずるには及ばない。

「復次若有生、

因中未生時果応…可見一、

而実不!!可見!、

如上泥中瓶蒲中席応二可見,而実不中可見上、

これは梵文『中論』VII, 17 とは合わないが、それに対応する諸訳に一致が見られる。

果として知覚されねばならない、と言う。これは『中論』XX,3 と比較し得る。 前項を承けて、ここでも因中の果を完成された果と解して、もしもかかる果が生ずるとすれば、

次にサーンキャ派の返答がなされる。

問曰、果雖川先有一、以、未、変故不、見」

なされたのであるが、ここに変化という概念がサーンキャ派から提出された。以下はこの観点をめぐって批判がなさ これまでは単に結果の因中における有、そしてまたその有は、生已たる果としての形態における有として、論難が

北大文学部紀要

れる。

是故有

既に因中において

(1) 答曰、若城未〉生時、 瓶体未、変故不、見者、 以11何相1知、 言:|泥中先有|>瓶、 為上以11瓶相1有上1瓶、

以11牛相馬相1有上瓶耶

若泥中無||瓶相|者、亦無||牛相馬相|、是豈不>名>無耶、 是故汝説,,因中先有,果而生,者、是事不,然.

それと無関係な牛相 らば、どうして結果が原因中に存すると知り得るのであろうか。瓶が存在すると知るのは、瓶相によるのであって、 瓶体即ち具体的な瓶の形態は、原因中においては未だ変化・現成していない故に知覚されないのである、と言うな 馬相によるのではないが、瓶相が泥の中に知覚されないならば、 瓶は無であると言う外ない。

因中に果は無であることになる。

(2)

「復次変法即是果者、

可見」、而実不可得、是故汝言;;未>変故不;>見、是事不>然」

即応…因中先有い変、

何以故、

汝法因中先有、果故。

若瓶等先有、

変亦先有、

応当:

得でなければならない。 前項に反してなおも因中有果を主張するならば、果とは変化・現成せるものたるべきであるから、 しかし実際には不可得である。 それ故「有果」という固定化・概念化の中に「変」(化) 因中にお いて可 O)

「若謂…未変不…名為」、果、 則果畢竟不可得、 何以故、 是変先無、後亦応、無。 故瓶等果畢竟不可得

概念をもち込む余地はない。『中論』(XIII, 7)

参照。

中には無であるから、果はどこにも存しないことになる。これについては『中論』VIII、8 果は因中にあるときは未だ変化していない故に、これを果とは呼ばないのである、と言うならば、 が参照される。 変化せる果は因

「若謂」一変已是果」者、則因中先無、 如、是則不定、 或因中先有」果、 或先無>果

未変は果ではないが、 変化・現成せるものは果である、と言うならば、 因中に予め果があるともないとも確定しな

いことになる。

ーンキャ派は次に、 存在するものでも諸種の条件によって知覚されないことがある、 と言って、 その一般的条件

を提示する。 問日、 知、 (iii) 先有ン変、 或根壞故不可知、 但不」可」得」見、 (iv) 或心不住故不可知、(v) 凡物自有、 有而不可得者、 障故不可知、vi) 如 (i) 同故不可知、 物或有、近而不可知、 (vii) 勝故不可知、(viii) (ii) 或有」遠而 微細故

不可知一、

- ii) 遠而不可知者、如: 為喉: 虚空(i) 近而不可知者、如: 眼中薬: 、
- (ii) 遠而不可知者、如□鳥飛□虚空」高翔遠逝山、

(iii)

根壞故不可知者、

如言不、見、色、

壟不、聞、声、

鼻塞不り聞い香、

口爽不ゝ知ゝ味、

身頑不ゝ知ゝ触、

不12知2実

- (i) 心不住故不可知者、如上心在1,色等1則不少知之声、
- (以) 障故不可知者、如止地障川大水」、壁障中外物上、
- (v) 同故不可知者、如₁₁黒上墨点₁、
- (vii) 細微故不可知者、如||微塵等不|>現、(vii) 勝故不可知者、如||有||鐘鼓音|、不+>聞||捎払声|、
- 、是諸法雖」有、 以...八因緣 |故不可知、 汝説:因中変不可得、 瓶等 不可得,者是事不,然、 何以故、 是事雖ん

部紀要

心狂

以八因緣 1故不可得

有

直接知覚不成立の八種条件は

一サ

ンキヤ頭』

第七に説かれているほか、

サーンキャ派と結びついて伝えられてい

る<u>i</u>j

至 (1) 「答曰、 変法及瓶等果、 不>同:1八因緣不可得:、 何以故、

若変法及瓶等果、 極近不可得者、 小遠応三可得一、

極遠不可得者、 小近応11可得1、

若根壞不可得者、 根浄応…可得」、

若心不住不可得者、 若障不可得者、 変法及瓶法無」障応!|可得!、 心住心。可得一、

若同不可得者、 異時応11可得1、

若勝不可得者、 勝止応11可得1、

若細微不可得者、 而瓶等果庭応||可得|、若瓶細故不可得者、生已亦応||不可得|、何以故、生已未生細相

故、 生已未生俱定有故。」

八種の条件が特定の情況において認められるとしても、

さるべきであり、 て一々につい吟味するのであるが、 もしもそれが因中においては微細である。 特に最後の「微細故不可得」については、果は麁であるから因中にあっても知覚 情況を変化させるならば実有なるものは知覚される。 と言うならば生じ已った後のものもまた微細不可得でな か く

ければならない、と論難する。

84

サーンキヤ派はここでも〔四〕におけると同様の説を出す、

問曰、未生時細、生已転、麁、是故生已可得、未生不可得」

(2)「答曰、若爾者、因中則無」果、何以故、因中無」麁故。」

果たるものは麁であるが、それが因中には無であるならば、因中に果は存しないことになる。

もしも因中に既に麁があるとするならば、

(3) 「又因中先無ゝ麁、若因中先有ゝ麁者、則不ゝ応ゝ言1細故不可得」」

それが知覚されない理由として「微細故」と言うことは出来な

(1)参照)

([四] 2) 参照

(4)「今果是麁、汝言:|細故不可得|、是麁不:|名為;>果、今果畢竟不>応:|可得;、而果実可得、 不可得!、」 是故不以以知故

果は微細なるが故に不可得であると主張する以上は、現にあるところの麁なる果を果と呼ばないことになる。 微細なるが故に しか

らばサーンキャの意味する果なるものは不可得であるべきであるのに、実際の果は可得であるから、

不可得という理由は正しくない。(〔四〕③ と類似がある。)

以上〔五〕の検討の結論として言う。

「如」是有」法、因中先有」果、以二八因縁」故不可得、先因中有」果、是事不」然

次に因中有果論によっては因及び果が成立しないことを言う。

云 「復次若因中先有」果生者、是則因因壞、果果相壞、何以故、 如川畳在」、縷、如川果在」、器、但是住処

名為12因、何以故、 縷器非11畳果因1故

若因壞果亦壞、是故縷等非1畳等因 1、因無故果亦無、何以故、因 1因故有11果成 1、因不 1成果云何成

ないのと同様に、因が因でなく、従ってまた果も果でないことになる。(器中の果の喩は青目釈の『中論』にもある。) 単に果が因の中にあることによって因果関係を説明しようとするならば、 器の中にある果実に対して器が原因では

如」是則無因無果、若因果俱無、則不」応」求11因中若先有」果、 若先無」、果」

(2)

「復次若不」作

不、名、果、

縷等因不ゝ能ゝ作11畳等果1、

何以故、

如片縷等不下以二畳等住一故、

能作心置等

因は果の住処、 よりどころなのではなくて、果を作ることにおいて因であり得る。そうでないならば無因無果であ

る。

この [六]の議論はサーンキヤ派の用いる亀と肢体の喩(ほ) 刀と鞘の喩などと連関があるであろう。また縷と畳の喩

はサーンキャでもしばしば用いられながら、 性格的には集積説的である。

「復次若因中有」果而不可得、応」有一相現一、如一聞」香、 烟知」有」火、見」鵠知」有」池、 如、是因中若先有、果、 応」有11相現1、 知」有」華、 聞、声知、有、鳥、聞、笑知、有、人、 今果體亦不可得、 相亦不可得

当、知、因中先無、果。」

因中における果そのものも不可得であるから、因中無果と言わねばならない。 もしも因中に果が存するならば、 かく推論し得る根拠が存しなければならない。 しかるにかかる根拠はない上に、

(1)「復次若因中先有,果生、 果、若果無、因亦無、 可:1従、蒲作|耶、 如||先説|、是故従||因中先有果|生、是則不ゝ然。」 則不ゝ応ゝ言言因ゝ縷有ゝ畳、 若縷不、作、 蒲亦不、作、 因」蒲有」」席、 可以得以言以無い所従作し、 若因不」作、 若無11所従作1則不11名為12 他亦不」作、 如》量非11樓

外のものが作るということもない。よって果は従来するところがないから、 もしも因中に果が既に果として存在するならば、 因が果を作るということはない。(〔六〕 かかるものは果と言えない。 参照) また因たるもの以 従って因も

また存しない。

これについては『中論』I, 6 d; IV, 4; VIII, 2 参照。

「復次若果無二所従作」、則為二是常」、如二涅槃性」、若果是常、 皆是果故、 若一切法皆常則無,無常,、若無,無常,亦無,有,常、 何以故、 因、常有二無常1、 因1無常1有

諸有為法則皆是常、

何以故、

切有為法

常、是故常無常二俱無者、是事不ゝ然、是故不ゝ得ゝ言;因中先有果生;」

がなくなり、従って相対的である常もなくなってしまう。(8) 果がその由来する因を有しないならば、果は常住であることとなり、しからば一切の有為法は常住となる故に無常

[九] ①「復次若因中先有」果生、 為」ン因、而実不ヒ与リ異果」作ムン因、是故不シ得シ言リ因中先有果生リ」 則果更与11 異果1作2因、 如川畳与ン著為」ン因、 如一席与、障為一、因、 如川車与ン載

ければならないが、 果は何らかの作用を有するものであるから、もしも因中に果が存するならば、因中において既に何らかの作用がな 実際にはかかることはない。〔七〕を参照。

(2)「若謂」如下地先有」香、不二以」水灑」香則不上、発、 果亦如」是、 若未」有二縁会一則不正」能」作」因、

何以故、 如二汝所説一可了時名〉果、 瓶等物非、果、何以故、 可了是作、瓶等先有非心作、 是則以と作為

もしも因中に存する果に何らかの条件が備わらねば作用は生じない、と言うならば、果は作られたものであるとの

是故因中先有果生、是事不以然」

原則 (云)(2)、 [八](1) 参照) があるから、 因中に存在するとされる瓶等は果ではなく、 認識された時にはじめて果

と呼ばれる。しからばそれは因中には無である。

(3) 「復次了因但能顕発不」能」生」物、 合衆縁|不レ能レ生||余臥具等物|、是故当レ知、 如上為」照一層中瓶一故然」燈、 非:1先因中有果生;_] 亦能照中余臥具等物上、 為、作、瓶故、

和

もまた因中に有なのではない。 象のみならず他の諸物をも照らすのであるが、因はそのごとくではない。それ故に因は了因ではないから、 前 頭にお いて認識の問題が出たが、もしも因が実有なる果を単に開顕せしめる了因であるならば、 了因は 目指す対

因中に果が存在するならば、果を現に作り、 [一〇] 「復次若因中先有>果生、 則不ゝ応ゝ有二今作当作差別一、而汝受二今作当作一、是故非二先因中有」、果」 或いは未来に作るという時間の区別が成立しないことになる。

を指摘し得た。 以上が因中有果論に対する論難である。 その論難の方法全てが『中論』に見出されるとは言えないが、 若干の対応

右の議論を通じてサーンキヤ派の因中有果の思想を次のように要約し得るであろう。

ない。この点をめぐって『十二門論』は執拗なまでに追求するが、因中に有なる果は微細である、 は積極的な返答は与えられない。そして「微細」に関しては認識不可能ということ以外の説明は与えられていない。 一、もら一つの立場は変化の概念である。(〔四〕を参照。)原因が変化して結果となる。(この点で集積説と区別さ 結果は原因の中に予め存在する。しかし原因中における結果は、原因によって作られた後の結果そのままでは ということ以外に

れる。)

るが、 サーンキャ派としては、因が変じて果となり、しかも果は微細なる形において、即ち何らかの意味において原 因中有果と変化(=転変)という右の二つの立場は字義通りに解する限り両立しない。その点も攻撃されてい

因中に内在する、と主張する。

う₂₀ 因中有果論の問題は以上で終るが、これに続く因中無果論批判はこれに劣らず重要である。そこで以下に検討しよ

「若謂」因中先無、果而果生」者、是亦不、然。 何以故。

若無而生、応ゝ有二第二頭第三手生」。何以故。無而生故。」

無は生じないことについては『中論』I, 7; XXI, 12 を参照。チャンドラキールティも「無なるもの、例えば空華

を成立せしめる因縁を取ることはない」と言う。

問曰、瓶等物有一因緣一、第二頭第三手無一因緣一。云何得之生。是故汝説不之然。

答曰。第二頭第三手及瓶等果因中俱無。如11泥団中無2瓶、 為三瓶因一。 何故名、乳為二酪因一、縷為二畳因一、不二名、蒲為、因。」 石中亦無い瓶、 何故名||泥団|為||瓶因||不||名>石

これは『中論』I, 12 と一致する。

のであろうか。」

「それ(=結果)は無であってもその諸縁から生ずる(とするならば)、どうして結果は非縁からもまた生じない

[三] 「復次若因中先無」果而果生者、則一一物応」生二一切物」。 如|指端応|>生||車馬飲食等|、如>是縷不>応||但

出」」是、 亦応>出||車馬飲食等物|。 何以故。 若無而能生者、 何故縷但能生、畳而不、生二車馬飲食等物」。以二

倶無」故。」

様に非縁からも生ずべきことを述べるのに対して、これは各一因から一切の果が生ずべきであると説く。 因中に無であることは等しい故に、 いかなるものも一切のものを作り出すべきである。〔二〕 が一果は縁からと同

則諸因不以応二各各有以力能生」以果。

如川須ゝ油者要従、麻取不」、斧川於沙」。

若俱

無者、何故麻中求而不ゝ笮ゝ沙。」

「若因中先無」果而果生者、

る。麻の中に油がないのであれば、どうして油を有しない砂を搾らないのであるか。 油を得ようとすれば必らず麻を質量として取り、砂を搾ることがないのは、 麻に油を生ずる能力があるからであ

「若謂」曾見||麻出|>油、不>見||從>沙出|。是故麻中求而不よ>答>沙、是事不>然。何以故。若生相成者、応>

 Ξ

言上余時見二麻出」、油不、見二沙出」。是故於一麻中一求不上、取、沙。 而一切法生相不、成故、 不以得以言下余見時日

麻出 1>油故麻中求不よ>取11於沙1」

立場からなされる。 敵者が、因果関係を経験的事実にもとづいて確定せしめようとするのに対して、 論難は生相の不成即ち不生という

因中無果論批判は以上で終るのであるが、右の五項において、因中無果を破する論拠は次のごとくである。

無を生じな

因であり得ない。

三、一切のものが生ずることとなる。

四、因は果を生ずる能力をもたなくなる。

五、(経験的因果関係の否定)

但し『頌』の注釈書においては能力あるものとは陶師などとされる点が異なる。第五は因中無果論者の論拠を不生に 縁 | 故」という理由がこれに当ることからも確かめられる。 第三、 第四はそれぞれ『頌』の第三、第四と一致する。 いことで、『頌』の「(特定の)質料を取る故に」(upādānagrahaṇāt)に相当する。そのことは『百字論』に「以…因 すれば「不生」という高次の立場からなされる外はない。従って『頌』の第五(kāraṇabhāvāt)と一致する。それは よって破しているが、経験的に「因がある」と知ることは有果無果論者に共許のことである。それ故これを破そらと 『サーンキヤ頌』九の論拠と同じものに立つ批判であろう。第一は問題ない。第二は特定のものが因たり得な

論 字論』が『十二門論』に近いのであるが、『真理綱要』(Tattvasamgraha)の因中有果論紹介は、 従って『十二門論』の因中無果の破は『サーンキャ頌』九と同じものを前提していることが知られる。そして『百紀』 が前提とするものに従っている。注釈者カマラシーラはそれを一々『頌』に比定しているが、 文献的に見る限り 実はこの『十二門

また『百字論』からも確かめられる。

この問題は更らに複雑な問題をひき起すので、ここでは論じつくすことは不可能である。それ故別の機会にゆづる

『十二門論』以来の中観派の理解に従っていると言わねばならない。

- 等1」(大三〇、七頁、上二―三行) 第1」(大三〇、七頁、上二―三行) 大正二五、二〇七頁上。 なお 青目注にも「以1無明愛染1
- 等」大正二五、四一七頁上—中。
 (2) 「因見云何、答曰、一切有為法展転為;|因果」、是法中著、(2) 「因見云何、答曰、一切有為法展転為;|因果」、是法中著、
- 論』のみならず、青目釈『中論』など『中論』そのものの解えると、 著者も言われるように、 この問題は単に 『十二門よると、 著者も言われるように、 この問題は単に 『十二門論以名と、 安井広済氏 『十二門論は果たして竜樹の の作者が竜樹であるか否かについて強い疑問

釈史を含めた原典批判を経た後でないと、結論は出されない

と思う。そこで今は通説に従ってここに扱うことにした。

- (4) N. Aiyaswami Sastri: Dvādaśamukha Sāstra of Nāgārijuna, Vishva-Bharati Annals, vol. VI, 1954. p. 185 ff. は本書の還梵である。なお本書が因中有果について最初に言及していることの紹介としては、 N. Aiyaswami Sastri: Nāgārjuna and Satkārya vāda of the Sāṃkhya. Sino-Indian Studies vol. IV, pt, 1. 1951. pp. 47-50.
- (6) 八不偈の「不生」(anutpāda) 参照。 (『国訳大蔵経』論部第五巻、九頁注三三)参照。

- する。 用するので『十二門論』の一々の文の出所は記さないことに用するので『十二門論』の一々の文の出所は記さないことにする。 大正三〇、一六〇頁、中、七行以下。以下本文に従って引
- (8) 但し「因中有果論」という語は出ていない。同じ概念を指 sadvāda (因中における果の存在論 hetau phalam paśyanti, Ygācārabhūmi, vol. I, p. 118; p. 119, 3) がある。
- 八行、下、八—九行。(9) 吉蔵『十二門論疏』巻上末、大正四二、一八八頁、中、二
- において、次の如くになっている。「若生已復生、是生即無題が別であるが、安慧の『大乗中観釈論』の訳文に従う限り〔1)『中論』 VII, 19 は生相について論ずるのであるから、問
- (11) 有・無の矛盾対立については 『中論』 V, 6, 8; VIII, 7. 8; IX, 12; XV, 8, 9; XXI, 12, 14, 17; XXV, 10.

窮」(大正三〇、一五〇頁上、四行)

(12) 「若有二未生法」 説言 > 有二生者

此法先已有。更復何用」生」(青目、大正三〇、一〇頁

「随処若一物 未起而有体下、二六---二七行)

「若法未生時 如瓶等何有 七頁、上、二二行以下) 已有何須ℷ起 体有起無故」(『般若燈論』大正三○、七

前掲論文参照。なお『中論』(XX,1)を参照。 一四九頁、下、二二—二三行)『無畏註』も同様。安井氏、縁法仮和会 生已復何生」(『大乗中観釈論』大正三〇、

(g;h-) を注釈書は「眼見、意知」(青目、大三〇、二六頁、破しているが、その形式は同一と見なしてよい。「把捉する」合のうちには把捉されない。」 ここでは集積説的な主張を論合のうちには無は)把捉さるべきではないか。しかるに和

 (15) 大正三〇、四頁、上、六行、二九頁、下、一八一一九行、 一五八一九頁)参照。なお Prasannapadā, p. 392. 10 ff. いは viii, i, ii, iii, v, vi, iv. の順序で七種が挙げてある。
 (15) 大正三〇、四頁、上、六行、二九頁、下、一八一一九行、

一八、一九行)の意味に解している。

(16) 拙稿「マーダヴァ『全哲学綱要』の一考察」一○○─一○ なお同二一─二二行参照。 たい 大正三○、四頁、上、六行、二九頁、下、一八─一九行、

一頁参照。

17

前注所揭拙稿九九、一〇〇頁参照。

- (18) 注(11)参照。
- 也」(大正四二、一九二頁、中、一八一二〇行)と言う。なお本有則生因成||於了因|、了因既有||多用|、生因亦作||多用|) この項の論旨はほぼ以上のごとくであろう。吉蔵も「果若
- えているが、こことは直接関係しない。 『中論』(VII, 8) は生相が自他の体を生ずることと灯にたと

大正三〇、一六一頁、下、一二行以下。

(인) Prasannapadā, p. 259, 3.

20

- 門論』のこの部分に注意しておられるが、『サーンキャ頌』説に就いて」(『宗教研究』新第十一巻、八四八頁)が『十二(22) 既に五十嵐智昭氏「竜樹・提婆に知られたる数論・勝論学
- と同じものが前提されていることは指摘されない。門論』のこの部分に注意しておられるが「『キーン

第五節 『十住毘婆沙論』の婆羅沙伽那について

右に言ら一種のリストがある。その終りの方に 称が見出される。巻第三「釈願品」は菩薩の十大願の第七として「浄||仏土||」を挙げ、不浄の因を種々列挙する中に 『十住毘婆沙論』 の中にはサーンキャ思想に対するまとまった言及は見出されないが、外教を羅列する中にその名

「世性者、 和合知者、 大者、我者、 変知者、眼知者、 色等者、声等者、香等者、味等者、触等者、 耳知者、鼻知者、舌知者、身知者、意知者、 地知者、水知者、火知者、 神知者。」 風知者、 虚空知

荘厳経』)pithivy-āp(sic)-tajo-vāyv-ākāśaṃ cāśrayante (Lalitavistara) に当る部分が右のように書きかえられたので 拡大された形では の中の一部分を拡大したもので、 と言う。この次に結語があって結びとなる。ここに列挙されたものは元来は、仏教文学における様々な行者のリスト あると思う。『大智度論』(巻一二、大二五、一四八頁、下、一行以下)も参照される。 『ラリタヴィスタラ』 に見られる。 かかるリストは 『仏所行讚』『過去現在因果経』『普曜経』『方広大荘厳経』さらに(4) (5) この中の「事!|水火|」(『普曜経』)「帰依水火風空」(『方広大

は共に種々の世界原因の中に青目によって数えられているが、ここにかかる世界原因のリストの一部がまぎれ込んだ(8) は『大智度論』におけると同一と見てよい。ただここでは意が加わっているという違いがあるのみである。 のであろう。従ってこの記述は『大智度論』や『百論』青目釈『中論』などと同じ系統のものを伝えていると言うこ えねばならない。世性以下神に至るまで、和合と変を除くならば何れも二五諦に帰属するものである。色などの順序 ところがその拡大の方向は明らかにサーンキヤ説、それも『大智度論』や『百論』におけるそれによっていると考 和合、変

ところで『十住毘婆沙論』のリストの最初に

とが出来る。

「僧佉・楡伽、憂楼迦

「婆羅沙伽那・頗羅堕闍」を挙げ、約十五項ほど無関係と思われるものがあって、その次に

を記す、以下は殆んど仏伝におけるリストに対応を見出し得るものが続き、 ただ末迦梨沙門、 薩耆遮子のみがその中に固有名詞として見出される。ともかくかかるリストの中にサーンキャ、 毘羅哆子、 ヨーガ、ヴァイ 迦栴延尼

羅沙伽那は シェーシカを加えることは他に例を見ないようである。ところで頗羅堕闍 Vārṣagaṇya (or-gaṇa) 又は Vṛṣagaṇa と考えられる。そこでサーンキャ派の Vārṣagaṇya (or Vṛṣagaṇa) (Bhāradvāja) は問題ないであろうが、婆

早期の文献としては『マハーバーラタ』にサーンキヤの学問の伝統の中に Vārsaganya が数えられており、ここではサ との関係が問題となる。 これらの名称はヴェーダ以来存するものであるが、(18) 後代にはかかる連関においては用いられていないようである。

ンキャ学派のそれが言及されているのであろうと考えられている。(3) これに反して仏典には全く言及が見出されない。例えば『仏本行集経』 は過去の得正道の仙人をアーラーラの弟子

が列挙するが、波羅奢羅以下二七人ほど数える中にも見出されない。

サーンキャの哲人を意味していると思われる。 Bhāradvāja はともかくとして、ヴェーダ時代の師たる Vārsaganya (or Vṛṣagaṇa) が、他のヴェーダ的諸師を併挙することなく、突然ここに現われるということは、不自然であると思う。

『十住毘婆沙論』においても列挙される位置は僧佉等より離れて置かれているが、このような事情から見て、やはり

羅什訳の他の諸文献にもこの哲人への言及は全くないので、これ以上は追求し得ない。しかし年代的には羅什以前

(1) 『十住毘婆沙論』と『大智度論』とが一人の作ではあり得 仏研』

いことを平川彰教授「十住毘婆沙論の著者について」(『印

北大文学部紀要

であってさしつかえないが、年代論の詳細については別の機会に論じたい。

故この両者を共に竜樹の作として扱うことは正しくないが、仏研』第五巻第二号一七六―一八一頁)は論定された。それ

従ってここに扱っておきたい。 (『中仏班』 第七巻第一号、一一頁、注四)は『七、前掲論文(『印仏研』第七巻第一号、一一頁、注四)は『七のし他方別の根拠から本書の偈文は竜樹の作であり得たとしかし他方別の根拠から本書の偈文は竜樹の作であり得たとしても、少なくとも長行はそうではない、という説もある。しても、少なくとも長行はそうではない、という説もある。しても、少なくとも長行はそうではない、という説もある。

- (2) 大正二六、三一頁以下。
- (3) 大正四、一二頁、下、二七行以下。 Buddhacarita VII, 14 ff.
- (4) 大正三、六三四頁、下、二一行以下。
- (6) 大正三、五八〇頁、下以下。(5) 大正三、五一〇頁、下。
- (r) Lalitavistra, ed. Leffman. vol. I, p. 248. 16 ff.
- (8) 『中論』大正三〇、一頁、中。
- (9) Varsagana も勿論可能であるが、文法家の名称として存するのみである。(PW.s.v.) 従って極めて限定されるから今は除いてよい。なお母韻rは羅什によって ara のように写されている。摩多羅迦=mātrkā. これに従えば Vrsagana も可能であるが、文法家の名称として存す
- (二) Vṛṣagaṇa: RV. IX, 97, 8. Vārṣagaṇa: Bṛh. Up. VI, 5,
 3 (Kāṇva). Vāṛṣagaṇya; Lāṭyāyaṇa Śr. S. 10, 9, 10. (Ma-

- cdonell and Keith: Vedic Index; PW.; A. Weber: The History of Indian Literature. ChS. Studies. vol. VIII. p. 77)
- (1) 音楽の方面で一派を開いた Bhāskara の祖としてカシミールの Vārṣaganya があると言う。(K. Ch. Randey: Comperative Aesthetics, vol. I, Varanasi 1959. ChS. Studies vol. 2. p. 542) これは或いはリグヴェーダの Vṛṣagaṇa と関係が
- (\(\Omega\)) Mbh. XII. 306. 57 ff=11782 ff. Jaigişavya, Asita Devala Parāśara, Vārṣaganya, Bhṛgu, Pañcaśikha, Kapila, Suki

あるのかも知れない。

- 博士「Sāmkhyayoga に就いて」(『哲学雑誌』第三七九号、(1) Garbe; Die Samkhya-Philosophie, 2. Anfl. S. 73. 宇井
- (4) 大正三、七五六頁、下以下。

八三頁)参照。

(5) 年代論についてはここで立入ることをひかえる。『世親伝』 明係は周知のこととして省略し、Frauwallner: Die Erkenn-II, S. 130-131 (300 n. Ch.), 138-9 (竜樹より以後) だけを記す。なお『瑜伽師地論』よりも以前である。