HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	提婆・婆藪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 (二)
Author(s)	今西, 順吉
Citation	北海道大學文學部紀要, 18(1), 63-101
Issue Date	1970-03-30
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/33337
Type	bulletin (article)
File Information	18(1)_PR63-101.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

提婆・婆藪によつ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（二）――

今西順吉

提婆・婆藪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ャ思想――

今西順吉

はじめに

竜樹の弟子提婆の著作に現われたサーンキャ思想を以下に検討したい。提婆の主要な作品としては『四百論』『百論』『百字論』があるが、このうち『四百論』は全体としてはチベット訳にのみ存する。[1] しかし提婆が作ったのはその偈のみであるから、注釈を離れて偈文のみによって前提された思想体系を把握することは困難である。そして注釈書は護法（五三〇―五六〇）などやや後代の人によるものである故に、ここでは必要に応じて、特に梵語の形態を推測するために、チャンドラキールティによる注釈の梵語断片を参照する程度にとどめた。注釈書におけるサーンキャ思想は別に扱いうるであろう。[2]

『百論』は婆藪開士の注釈と共に羅什訳が存する。[3] 以下には本書を中心として検討するが、羅什訳という年代上比較

的古い注釈である故に、論と釈を併せ考察することとした。『百字論』にはチベット訳の外に菩提流支による漢訳[4]があり、百字の本文と注釈[5]の問題があるが、『百論』に附随して扱うこととした。この外疑わしい作品が一、二提婆に帰せられているが、それは適宜言及することとした。[6]

(1) Catuḥśatakaśāstrakārikā. 影印北京版第九五巻(no. 5246)。これに対する注釈書としては Candrakīrti: Catuḥśataka-ṭīkā (同九八巻、no. 5266) があり、この梵語断片が Haraprasad Shastri: *Catuḥśatikā by Ārya Deva* (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, vol. 3, 1910–4, pp. 449–514) において刊行されている。『四百論』を参照する場合にはこの梵語断片による。

外に漢訳では後半に当るものが玄奘訳『広百論本』(大正三〇、no. 1570) 及び護法の注釈書『大乗広百論釈論』(同、no. 1571) がある。その他の原典出版、飜訳については、山田竜城博士『梵語仏典の諸文献』一二三—四頁参照。

(2) 最近護法の注釈書のサーンキャ思想について Megumu Honda: Dharmapāla's Report on Sāṃkhya (『印仏研』第十七巻第一号、一九六八年、四四五—四四〇頁) が紹介しておられる。

(3) これからの英訳が、G. Tucci: Pre-Dinnāga Buddhist texts on Logic from Chinese Sources. (GOS. no. XLIX, Baroda 1929) に収められている。

(4) Akṣaraśataka. 影印北京版第九五巻、no. 5234. Akṣaraśataka-vṛtti 同、no. 5235. 漢訳、大正三〇、no. 1569. チベット訳と漢訳との対照研究は山口益博士「漢蔵対照百字論及び訳註」(『大谷学報』第一一巻第二号、昭和六年二月、一—九五頁) においてなされている。『百字論』の分節は山口博士に従うこととする。

(5) 宇井伯寿博士『印哲研』第一、二六七頁参照。

(6) 提婆の著作における外教に対する言及は五十嵐智昭氏「提婆に於ける外道説(『ピタカ』第四年二号以下、昭和一一年)、同「竜樹・提婆に知られたる数論、勝論学説に就いて」(『宗教研究』新第一一巻、昭和九年、八四二—八五九頁) においてまとめられ、『百論』の資料は宮本正尊博士『昭和校訂百論々疏会本』(『仏教大系』所収、昭和一二年) の序文附表第五 (五八—六八頁) に集輯されている。

第一節　サーンキヤ体系

『百論』及び『百字論』におけるサーンキヤに対する言及は、因果論と純粋精神とに対する批判が中心を占めている。しかしその外にも、サーンキヤの思想体系を構成する諸部分に対しても論及しているので、最初にこれらをまとめておくこととしたい。(1)

まずサーンキヤの二五原理がいかなるものであるかを次のように紹介している。

「(釈)迦毘羅言、従冥初生覺、従覺生我心、従我心生五微塵、従五微塵生五大、従五大生十一根。

神為主、常覺相、處中、常住不壞不敗、攝受諸法。

能知此二十五諦、即得解脱、不知此者、不離生死。(2)」

カピラを祖とするサーンキヤ派の二十四原理の開展の順序は『大智度論』におけるものと同一とみてよい。『智度論』では「五知根」とされていたものがここでは「十一根」とある。しかしこの相違を重視する必要はないであろう。(3)微塵からの五大の開展については特別の記述は見出されない。

次に神即ちプルシャについて、主 (cf. adhiṣṭhātṛ, SK. XVIII)、覚相 (cf. cetana, SK. XI, LV; cetanā SK. XXX)、処中 (cf. mādhyasthya, SK. XIX)、常住 (cf. nitya, SK. XI)、攝受諸法 (cf. bhoktṛ, SK. XVII) などを云い、それぞれ『サーンキヤ頌』にも対応を見出しうる。不壞不敗は果たしてその通りの原語を推定しうるか否か明らかでないが、住常の強調した表現と解すれば kūṭasthanitya(4) が考えられるであろう。なお覚相という訳語は注意

されるべきで、直前における二十四原理の一としての覚は明らかに buddhi の訳語があるが、ここではそれと区別されねばならない。これについては後に改めて論ずるであろう。

以上の二十五原理を知るものは解脱し、知らざるものは輪廻する、と云う。これによって二十五原理の基本的体系とその意義とが極めて概括的にではあるが述べられていることになる。提婆に帰せられる『楞伽経中外道小乗涅槃論』にも右とよく似た形式でサーンキャ思想を紹介している。[5]

次に自性と神との関係を盲人と跛者とにたとえている。

「外 曰、

（論） 如二盲 跛一。

（釈） 譬 如二盲 跛 相 假 能 去一。 如レ是 神 有二思 惟一、 身 有二動 力一、 和 合 而 去。[6]」

この譬喩はここではニヤーヤ批判の中に述べられているが、サーンキャのものと見てよいであろう。[7]

次に実践の問題について、まず涅槃という固定的なものがある、という外教説が論破される。

「外 曰、

（論） 有二槃 涅 法一、 常。 無 煩 惱ト涅 槃ハ不 異 故。

（釈） 愛 等 諸 煩 惱 永 盡、 是 名二涅 槃一。 有二煩 惱一者、 則 有二生 死一。 無二煩 惱一故、 永 不二復 生 死一。 是 故 涅 槃 爲レ常。

内 曰、

（論） 不レ然。 涅 槃 作 法 故。

（釈）因レ修レ道故、無二諸煩悩一。若無二煩悩一是即涅槃者、涅槃則是作法。作法故無常。[8]」

ここに云う外教の主張はサーンキャに限られず一般的[9]であるが、中論（第二五章、『涅槃の検討』）などにみられるかかる批判は、例えばサーンキャの文献の上でも次のような影響を及ぼしている。

「果は結果（＝作られたもの）なるが故に無常である、というのは正しくない。何となれば有なる結果はそのごとく（無常）であるが、苦の滅は結果ではあっても、その反対（＝常住）である故に。[10]』

さて『百論』初名の品名「捨罪福品」は、非法（dharma）と法（dharma）[11]即ち善・不善の行為を破斥することを意味するが、諸学派の修行法を紹介する中で、サーンキャについては次のように言う。

「（釈）如二迦毘羅弟子一、誦二僧佉経一、説二諸善法総相・別相一。於二十五諦中一浄覺分是名二善法一。[12]」

浄覚分とは『サーンキャ頌』二三に説くところの、思惟機能（buddhi）の純質的なあり方（sāttvika-rūpa）を指すもので、これが法・智・自在・離欲の四種であるとされる。

最後に祭祀批判に関連してサーンキャ思想が援用されている。「取福捨罪は是れ行法」であるが、「俱に捨」し、「心が福に著せずんば復た五道に往来せず、是れを不行法と名づける。」これが「無相[13]」であり、この仏教の立場から馬祀を批判するのであるが、論本によると、その理由は、

一、「汝言二馬祀福報常一者、但有二言説一。無二因縁一故。

二、有漏浄福無常故尚應レ捨、何況雑レ罪福」

これに対する婆藪の注釈では理由一に関して、

「馬祀福報實無常。何以故。

(1) 馬祀業因縁有レ量故。世間因若有レ量、果亦有レ量。如二泥團小、瓶亦小一。是故馬祀業有レ量故無常。

(2) 復次聞、汝天有二瞋恚一。共鬪相惱故不レ應レ常。

(3) 又汝馬祀等業従二因縁一生故、皆無常。」

右のうち無常の直接的な解説は第三項のみであり、第一項は因縁に応じて果が不等であること、第二項はそのために争いが起ることを云うと解せられる。ところで理由二については、

「如二馬祀業一中有二殺等罪一故。

復次如二僧佉経言一。『祀法不淨・無常・勝負相故。』是以應レ捨。」

論本に云う「雑罪」が「有二殺等罪一」と説明され、福とみなされている馬祀が実は殺生等の罪を伴うことを明かしている。最後に「僧佉経」を引用しているが、[15] その不浄・無常・勝負のうち、婆藪は理由二に不浄をあて、理由一における三項の説明が、実は勝負と無常に相当することが知られる。このように解するとき、馬祀批判において特に婆藪が積極的にサーンキャを援用していると言いうる。但し論本における「雑罪」の概念は、パンチャシカに帰せられる断片[16]の中で、祭祀によって生じたる主要な新得力 (apūrva) には、殺生などより生ずる新得力の「僅かな混入」(svalpaḥ saṃkaraḥ) がある、と説かれていることと関連があるであろう。[17]

次に引用する文もサーンキャの文献と関係が深い。

「(釈) 如二経 説一。 能 作二馬 祀一、 是 人 度二衰 老 死一、 福 報 常、 生 處 常。」

cf. anyac ca vede śrūyate ātyantikaṃ phalaṃ paśuvadhena—sarvāl lokāñ jayati mṛtyuṃ tarati pāpmānaṃ tarati. Gauḍapāda ad SK. II.

祭祀批判はサーンキャ学派のみが行ったのではないが、ここに見られるように、サーンキャ派が、代表的なものと見られていたのであろう。

〔附論〕『百論』の本文は「悪止善行法」にはじまる。この句について次の問答がある。

「外 曰、

(論) 汝 経 有レ過。 初 不 吉 故。

(釈) 諸 師 作レ経 法、 初 説レ吉 故、 義 味 易レ解 法、音、流、布。 若 智 人 讀 誦 念 知、 便 得二増レ寿、威、徳、尊、重一。 如三有レ経 名二婆 羅 呵 波 帝一(泰言主経一)廣 如レ是 経 等、 初 皆 言レ吉。 以二初 吉一故、 中 後 亦 吉。 汝 経 初 説レ悪 故、 是 不 吉、 是 以 言二汝 経 有レ過。

内 曰、

(論) 不レ然。 斷二邪 見一故、 説二是 経一。」(19)

この議論は論書のはじめに吉祥なる言葉(maṅgala)を述べるべきことをめぐってなされているが、既にVājasaneyi-Saṃhitā XIX. 25 に「論書の形態は聖音(オーム)によって完全となる」(20)と述べられ、パーニニがこの原則に従っていることを指摘しつつパタンヂャリは次のように述べる。(21)

「吉祥を願う師は大論書の吉祥のために、「完成せる」(siddha) という語をはじめに用いたのである。何となれば吉祥にはじまる論書は広まり、読誦者が目的を達しうるように、人を勇者にし人を長命にするからである。[22]」

婆藪の注釈が右の文とよく一致することは容易に理解しうるであろう。

このように書物の最初に maṅgala を述べるべきことは早くから周知であったが、[23] その反則に対する批判と弁明が『百論』に見出されるのである。この点でサーンキャとの類似が気づかれる。『サーンキャ頌』第一の最初に、丁度『百論』の最初に「悪止」があるように、「苦の三種が逼迫 (duḥkhatrayābhighāta) する故に、それを滅する手段に対する考究がなされる」と云うが、ヴァーチャスパティミシュラはこれについて、

「苦 (という語) は不吉であるとしても、それを排除することを目的とするのであるから、それの滅は吉祥である。それ故に書物のはじめにこれを述べることは正しい。[24]」

同様の議論が Yuktidīpikā により詳細に展開されている。[25]

Nyāyakośa は maṅgala について詳しく記しているが、右のような議論については触れていない。恐らく特殊なケースなのであろう。それが『百論』とサーンキャに見出されることは注意されるべきであるが、果たしてサーンキャにおける議論を婆藪の時代にまで溯らせ、それが『百論』に影響したと云いうるか否かは問題である。特に修辞法という一般的原則であることが、両者の関係を積極的に主張することに対する妨げとなるであろう。ここでは類似性を指摘するにとどめる。[26]

(1) 「論」と「釈」との区別は宇井博士「三論解題」及び「国訳百論」に従った。『国訳大蔵経』論部第五巻。宇井伯寿著作選集第四巻。

(2) 大正三〇、一七〇頁、下、一三—一八行。

(3) 拙稿「竜樹によって言及されたサーンキャ思想」(『北海道大学文学部紀要』十六ノ二、七二頁参照。

(4) 拙稿「pariṇāma について」(『印仏研』第十六巻第二号、一七四頁、註五参照。なお「主」には svāmin も可能であろう。前掲拙稿「竜樹によって言及されたサーンキャ思想」七四頁参照。

(5) 本書は果して提婆の真作か否か疑われているが(宇井博士『印哲研』第一、二六七頁参照)、次のごとくにサーンキャ思想をまとめている。

「第十四外道僧佉論師説二十五諦一。自性因、生二諸衆生一、是涅槃因。自性是常故。従二自性一生レ大、従レ大生レ意、従レ意生レ智、従レ智生二五分一、従二五分一生二五知根一、従二五知根一生二五業根一従二五業根一。生二五大一。是故論中説、『隨二何等性一修行、二十五諦如實知、従二自性一生還入二自性一、能離二一切生死一得二涅槃一』

如レ是従二自性一生二一切衆生一、是故外道僧佉説下自性是常、能生二諸法一、是涅槃因上」

(大正三二、一五七頁下)

右において開展の順序としては十一根が、意、五知根、五業根に分割され、五業根が五大を生じ、意は大より生じ、かつ智を生ずるとされる。図示すると、自性—大—意—智—五分—五知根—五業根—五大。順序の特異性と共に我執(我心)を欠き、智が加わっていることが注意される。これは他に例をみないが Kaṭha Up. 3.13 には寂静我(śāntātman)—大我(ātman mahat)—智我(jñānātman)—語意(vāc・manas)というヨーガ的沈潜の次第がある。このうち大、知、意が強いて言えば、右の大—意—智と関連を有するかも知れない。但し原語が確定しない故にこれ以上の推測は止める。

『涅槃論』に引用された文中、「何等性」という「性」は āśrama(生活期、四住期)を指すように思われる。特に「論中説」と断っているのは引用であることを示しているが、これに類する詩がサーンキャ派の文献に伝えられている。

「二十五原理を知れる者は、いかなる生活期に住するとも、弁髪、剃髪、髻髪にするとも、解脱する。この点に関して疑なし。」

(Gauḍapāda ad SK I, XXIII; Mātharavṛtti, p. 38; 金七十論第二、第三七頌、Guṇaratna, Tarkarahasyadīpikā, p. 96; Tattvasaṃgrahapañjikā. p. 17; Sarvasiddhāntasaṃgraha, XI; cf. Manusmṛti, XII, 102a, III. 50. なお修行者の髪についてこの三種があることは Manusmṛti II. 219 及び大智度論「或剃髪、或長レ髪、或頂上留二少計髪一」(大正二五、一五三頁、中)を参照。

この詩はヴィジュニャーナビクシュの弟子バーヴァーガネーシャによってパンチャシカに帰せられている(Tattvayāthārthyadīpana, in Sāṃkhyasaṃgraha, p. 61)。ともかく多数の引用によって、古いものであることは確かである。

(6) 大正三〇、一七二頁、中、二一—二三行。

(7) SK. XXI なお拙稿「マーダヴァ『全哲学綱要』の一考察」

(『古代学』第一二巻二・三号) 一〇五—一六頁参照。

(8) 大正三〇、一八〇頁、下、二行以下。

(9) 宇井博士『国訳百論』一一五頁、註一一九、五十嵐智昭氏前掲論文、『ピタカ』第四年第九号、三一頁以下参照。

(10) na ca kāryatvenānityatā phalasya yuktā, bhāvarūpasya kāryasya tathābhāvāt, duḥkhapradhvaṃsanasya tu kāryasyāpi tad-vaiparītyāt. Vācaspatimiśra, Tattvakaumudī ad SK. II.

(11) 羅什は『中論』(VIII. 5 etc.) においてこの意味の dharma, adharma を福・罪と訳している。cf. Saigusa, Studien zum Mahāprajñāpāramitā(upadeśa)śāstra, S. 132. Anm. 46.

(12) 大正三〇、一六八頁、中、六—八行。

(13) 同、一七〇頁上—下。

(14) 同、一七〇頁、中。

(15) cf. aviśuddhi-kṣaya-atiśaya, SK. II. 宇井博士、前掲書、一一頁、註三九。Chakravarti: *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought*. Calc. SS. no. xxx. 1951 p. 5. note 2.

(16) Vyāsa ad YS. II. 13, Vācaspatimiśra ad SK. II.

(17) 宇井博士、前掲書、一九頁、註三七。

(18) 大正三〇、一七〇頁、中、九—一〇行。

(19) 大正三〇、一六八頁、中、二九行以下。

(20) praṇavaiḥ śāstrāṇāṃ rūpam……āpyate.

(21) Böhtlingk: *Pāṇini's Grammatik*, Bd. I. S. 2, Anm. zu I, 1. 1. (辻直四郎博士より御教示を得た。ここに謝意を表します。)

(22) māṇgalika ācāryo mahataḥ śāstraughasya maṇgalārthaṃ siddhaśabdam āditaḥ prayuṇkte. maṅgalādīni hi śāstrāṇi prathante vīrapuruṣāṇi ca bhavanti, āyuṣmatpuruṣāṇi cādhyetāraśca siddhārthā yathā syur iti. *Mahābhāṣya* I, 1. 1. ed. Kielhorn vol. I, p. 33. V. Trapp: *Die ersten fünf Āhnikas des Mahābhāṣyam*, München 1933, S. 13; Danielsson, ZDMG. Bd. 37, S. 33

(23) 碑文における maṅgala については s. Bühler: Indische Palaeographie, S. 85.

(24) yady api duḥkham amaṅgalam, tathāpi tat-parihārārthatvena tadapaghāto maṅgalam eveti yuktaṃ śāstrādau tatkīrtanam iti. Vācaspatimiśra ad SK. I.

(25) ed. R. C. Pandey, pp. 6–7. 本書には Mahābhāṣya と明らかに一致する文があり、校訂者はそのことを指摘している。

(26) 『婆藪論』にもやや類似の問題がある。

「問、何故於此先立章耶。

答、爲欲顯示諸門義故。……復次欲令此論久住世故。謂此論中雖善立纏納息章

門一、而百千衆中乃有二一人能具誦持一。況　一二行以下）

不二善立一誰當レ有三能誦二持如レ是雑亂文句一。無二

誦持者一、便速隠没。」（大正二七、二三六頁、下、

これは maṅgala と同じではないが、類似の思惟傾向を示していると言えよう。

第二節　因中有果論

個別的な問題では因果論批判と精神原理批判が、サーンキヤ思想との関係においては、最も重要な主題として、提婆の著作において論ぜられている。まず因中有果論から検討してみよう。

『サーンキヤ頌』との関係で最も注目すべきものは、『百字論』第九節である。(1)

「外曰、

一、無法非三因生一。如三兎角、亀毛、石女児、虚空華等一。如レ是無法終不可得。

二、以三因縁一生。如レ見三麻レ油求レ麻、作レ瓶求レ泥。

三、非下以二一法一爲レ因能生中多法上。

四、而物各有レ因。如下泥能成レ瓶、不レ爲二甑因一、縷能成レ甑、不上レ爲二瓶因一。以二此類一求二

餘法一亦爾。」

右のように区切るならば、(2)『サーンキヤ頌』九の因中有果の論証の五理由のうち四つまでがまとめて挙げてあるのを見る。しかし『十二門論』におけるものが五種全てを予想するのに対してみると不完全である。(3)

これに対する論破は、甲の主張と同じ資格において、それと矛盾する乙の主張が可能である、という中観派の一般

的論法、並びに「声法是常」と「声無常」の実例によって為される。かかる立言は青目釈『中論』にも見られる。(4)

さて、次に『百論』の記述を検討するが、『百字論』及び青目釈『中論』をも併せ考察することとしたい。(5)（上段が『百論』の文章を意味する。）

1 「外曰

（論）諸法非レ不レ住。有不レ失故、無不レ生故。

（釈）有相諸法如下泥團、從レ團底、從レ底腹、從レ腹咽、從レ咽口、前後爲二因果一。種々果生時、種々因不レ失。若因中無レ果、果則不レ生。但因變爲レ果。是故有二諸法一。

内曰、

（論）若果生故有不レ失、因失故有失。

（釈）汝言二瓶果生時泥團不レ失。瓶即是泥團。若瓶果生、是時失二泥團因一故、是則無レ因。

若泥團不レ失、不レ応レ分二別泥團瓶有レ異。

今實見形・時・力・知・名等有レ異故有應レ失。

我法不生不滅。見亦不壞、(6)不見亦不壞。何以故。我法常有故。（『百字論』）

轉變都無レ所レ失（『大智度論』）

若因滅爲レ果（『中論』(7)）因爲レメニ果作レ因已滅、而有レ因果生。（青目(8)）

若因（不レ與レ果）作レ因已而滅因滅而果生是果則無因（『中論』(9)）

若因果是一、生及所生一（『中論』(10)）

若果與レ因相似、是事不レ然。因細果麁故。因果色力等各異（青目(11)）

2

外曰

(論) 如二指屈申一。

(釈) 指雖二屈申形異一、實是一指。如レ是泥團形・瓶形雖レ異、而泥不レ異。

内曰

(論) 不レ然。業能異故。

(釈) 屈申是指業。指是能。若業即是能者、屈時應レ失レ指。復次屈申應二是一一。如二汝經一泥團即是瓶故。指喩非也。

3

外曰

(論) 如二少壮老一。

(釈) 如二一人身亦少亦壮亦老一。因果亦如レ是。

内曰

(論) 不レ一故。

(釈) 少不レ作レ壮、壮不レ作レ老。是故汝喩非也。

4

復次

(論) 若有不レ失、無レ失。

若謂下於二去法一即是爲中去者上作者及作業是事即爲レ一、(『中論』)[12]

離二五指異一、畢異不可得(青目)[13]

若嬰兒色即是匍匐色、乃至老年色者、如レ是則是一色皆爲二嬰兒一、無レ有二匍匐乃至老年一。又如二泥團常、是泥團終不一レ作レ瓶。何以故。色常定故。(青目)[14]

(釈) 若有不レ失者、泥團不レ應二變爲レ瓶。是則無瓶。若有不レ失者、無無故、亦不レ應レ失。然則都無レ失。

5

外曰

(論) 無レ失有二何咎一。

(釈) 若常故無レ失、泥團不レ應二變爲レ瓶、無二無常一有二何過一。

内曰

(論) 若無二無常一無二罪福等一。

(釈) 若無二無常一、罪福等悉亦當レ無。何以故。罪人常爲二罪人一、不レ應レ爲レ福、福人常爲[16]二福人一、不レ應レ爲レ罪。罪福等者、布施、竊盗、持戒犯戒等。如レ是皆無。

6

外曰

(論) 因中先有レ果。因有故。

(釈) 若泥中先無レ瓶、泥不レ應レ爲二瓶因一。

内曰

(論) 若因中先有レ果故有レ果、果無故因無レ果。

(釈) 若泥團作レ瓶、泥不レ失故、因中有レ若嬰兒色不レ滅而相續者、則嬰兒色不レ滅。常住本相亦無二相續一(青目)[15]

若因中已有レ果者、則無二未來法一。若無二未來法一則無二生滅一。無二生滅一、亦無二善惡一。無二善惡一、亦無二作業罪福果報一。如レ是則一切法無。(『百字論』)[17]

若常則無二罪福等一(青目)[18]

『十二門論』破因中無果(五)、『百字論』(第九節)、「因ある故に果もまた有り」(『百字論』)[19]

先無爲レ誰緣(『中論』)[20]

7

果。是瓶若破、應二因中無レ果。

外曰

（論）因果一故。

（釈）如三土因泥果、泥因瓶果、因變爲レ果、更無二異法一。是故不レ應二因中無レ果。

内曰

（論）若因果一、無二未來一。

（釈）如三泥團現在、瓶爲二未來一、若因果一、則無二未來一。無二未來一故亦無二現在一。無二現在一故亦無二過去一。如レ是三世亂。

8

外曰

（論）名等失、名等生故。

（釈）更無二新法一、而故法不レ失。但名隨レ時異。如二一泥團爲レ瓶、瓶破爲レ瓷、瓷破還爲レ泥。如レ是都無二去來一。瓶瓷安在。但隨レ時得レ名。其實無レ異。

内曰

（論）若爾因無レ果。

（釈）若名失、名生者、此名先無後有故、因中無レ果。若名先有、泥即是瓶。是故知レ非二先有レ果。

9

外曰

1参照。

『十二門論』〔一〇〕

非二生法一故、則壞二三世一（『百字論』(21)）

因不二盡滅一、但名字滅、而因體變爲レ果。如下泥團變爲レ瓶失二泥團名一而瓶名生上。（青目）(22)

(論) 不定故。

(釈) 泥團中不二定出一器一。是故泥中不二定有レ名。

内曰

(論) 若泥不定、果亦不定。

(釈)

若泥團中瓶不定、汝言二因中先有レ果亦不定。

外曰

(論) 微形有故。

(釈) 泥團中瓶形微故難レ知。陶師力故是時明了。泥中瓶雖レ不レ可レ知、當レ知三泥中必有二微形一。有二二種不可知一。或無故不知、或有以二因縁一故不知。因縁有レ八、何等八。遠故不レ知。如二遠国土一。近故不レ知。如二眼睫一。根壞故不レ知。如二聾盲一。心不レ住故不レ知。如二人意亂一。細故不レ知。如二微塵一。障故不レ知。如二壁外事一。勝故不レ知。如二大水少鹽一。相似故不レ知。如三一粒米投二大聚中一。如レ是泥團中瓶、眼雖レ不レ見、要不二從レ蒲出一。是故微瓶定在二泥中一。

泥団体不二獨生レ瓶、瓮甕等皆從二泥中一出。(青目)[23]

『十二門論』〔五〕(2)

因中有レ果。微細不レ現。以二先有一故、後得レ成レ大。(『百字論』)[24]

『十二門論』〔五〕(2)

11

内曰

（論）若先有二微形一、因無レ果。

（釈）若瓶未レ生時、泥中有二微形一、後麁時可レ知者、是則因中無レ果。何以故。本無二麁相一、後乃生故。是以因中無レ果。

外曰

（論）因中應レ有レ果。各取レ因故。

（釈）因中應二先有レ果。何以故。作レ瓶取レ泥、不レ取レ蒲。若因中無レ果者、亦可レ取レ蒲。而人定知二泥能生レ瓶。挺レ埴成レ器、堪レ受レ燒故、是以因中有レ果。

12

内曰

（論）若當レ有有、若當レ無無。

（釈）汝言二泥中當レ出レ瓶故、因中先有レ果、今瓶破故應二當無レ果。是以因中無レ果。

外曰

（論）生住壞次第有故無レ過。

（釈）瓶中雖レ有二破相一、要先生、次住、後破。何以故。末生無レ破故。

内曰

（論）若先生非レ後、無レ果同。

『十二門論』〔五〕(2)

復次若因中先有二微細果一、而無レ麁者、是麁便先無而後有。是則生滅。違二汝先説一。（『百字論』[25]）

『十二門論』破因中無果〔一〕、『百字論』第九節、

6参照。

（釈）
若泥中有レ瓶、　生住壊者、　何故要先生後壊、　不二先壊後生一。汝言二未生故無レ破。如レ是瓶未レ生時、　無住無レ壊。　此二先無後有故、　因中無レ果。

13
外曰
（論）汝破二有果一故有二斷過一。
（釈）若因中有レ果爲レ非者、　應二因中無レ果、若因中無レ果、　則墮二斷滅一。
内曰
（論）續故不レ斷、　斷故不レ常。
（釈）汝不レ知耶。　從二穀子一牙等相續故、不レ斷。　穀子等因壊故、　不レ常。　如レ是諸佛説二十二分因縁生法一。離二因中有果無果一故、　不レ著二斷常一、　行二中道一、　入二涅槃一。

行止亦如レ是。　行者、　如下從二穀子一相續至中芽莖葉等上。止者、　穀子滅故芽莖葉滅。　相續故名レ行、　斷故名レ止。　又如下無明縁諸行乃至老死、(26)是名レ行、　無明滅故諸行等滅、是名上レ止（青目）

以上が『百論』において因中有果論に関してまとまって論議している部分である。しかし『百字論』にはこの外にもなお若干の記述が見出される。

14　「内曰、　先有不レ須レ作。
如下泥有レ瓶不上レ　須二陶師一、　如下縷有レ疊不上レ須二織師一。　以下瓶疊待二功匠一成上故、　知二因中

無果[27]。」

「燃不二待二可燃一、則不二従レ縁生一
火若常燃者、人功則應レ空」（『中論』[28]）

15 「若因中先有レ果、乳中已有レ酪。若言二先無而後有一者、當レ知是作法[29]」

また

16 「又受身爲二自生一、従レ他生[30]。」云々

と述べているのは、『中論』(1. 1) が因中有果無果の問題に関連することを示す。さらに冒頭に

17 「一切法一相」

という立言が漢訳ではサーンキヤの主張と明記されてある[31]。

以上煩を顧みずに類文を比較したのであるが、『中論』に関しては必らずしも厳密でなく、単に論理の類似によって引用した場合がある。この比較の結果、『百論』と『百字論』は別としても、青目釈『中論』が意外に類似性を有することが気づかれる[32]。(1　3　5　8　9　13) しかも『十二門論』よりも共通点が多く、『十二門論』に欠けているもの（特に8）を青目釈と『百論』が共有する[33]。

思想内容においては、『百論』は小論であるに拘らず因中有果論の諸側面を示している。

一、有は滅しない。因が変じて果となるが、その場合、何ら失われることがない。(1)従ってその意味では因果は一である。

二、変化とはそれ故存在形態を変えることであるに外ならない。(2　3) 換言すればある名称を捨てて他の名称を

得ることである。(8) しかしこの名称自体は因の中にあるのではない。(9)

三、このことは因中無果を意味しない。果は因のうちに可能性(微形)として存在し、それに具体的な形態を与えることによって果となるのである。それ故に因の状態にあるときに果を知覚することは出来ない。(10)

なお因中有果論が宗教・道徳の面にまで拡げられて論議されていることが注意される。(5)

因中有果の論証としては「因有」(6)「取因」(11)が出されていることが注目される。

(1) 山口博士、前掲論文、四〇頁。大正三〇、二五一頁、上、一六行以下。

(2) 大友芳雄氏「漢訳百字論に於ける二、三の問題」(『大谷学報』第十六巻第四号、昭和十年十二月、六八一—五頁)参照。

(3) 『サーンキャ頌』における第四の理由「能力あるものが可能なるものを作る故に」に当るものが欠けているのである。或いはこれが一つの形態であったと考えられるかも知れないが、その可能性は少ない。チベット訳は漢訳に比べると、例証を全て除き、且つ『サーンキャ頌』と殆んど同じである。「(1)無は作られない故に、(2)質料が取られる故に、(3)一切から生ずることはない故に、(4)無能力なる有能力者はない故に、(5)因が有である故に。」

このうち (3)thams-cad-las ḥbyuṅ-ba med-paḥi phyir (5)rgyu-ni ṅo-bo yin-paḥi phyir はそれぞれ sarvasambhavābhāvāt, kāraṇa-bhāvāt の一つの読み方として可能であろう。(4)は『頌』の表現そのままとは言えないが、「能力あるものが可能なものを作る」ということと、「能力あるものは無能力ではない」ということは同じ事柄を意味しうる。

(4)「問 者 若 欲レ説二其 過一、 不レ依二於 空一而 説二諸 法 無 常一、 則 不レ名二問 難一。 何 以 故。 汝 因二無 常一破二我 常一。 我 亦 因レ常 破二汝 無 常一。 若 實 無 常則 無二業 報一。 眼 耳 等 諸 法 念 念 滅、 亦 無レ有二分 別一。 有二如レ是 等 過一。 皆 不レ成二問 難一。 同二彼所 疑一。

若 依レ空 破レ常 者、 則 無レ有レ過。 何 以 故。 此人 不レ取二空 相一故。 是 故 若 欲二問 答一、 尚 應レ依二於 空 法一。 何 況 欲レ求二離 苦 寂 滅 相一者。」(大正三〇、七頁上、二五行以下)

(5) 大友芳雄氏「提婆における因中有果無果の問題」(『哲学研究』第三一巻、第六冊)参照。

(6) 第一五節。大正三〇、二五一頁、下、三—四行。見亦不壞不見亦不壞に当るところがチベット訳では「見られるものにおける滅と生は（実には）存しない。」この方がよい。山口博士、前掲論文、六四頁、註六参照。
なお類似の文が『婆沙論』『倶舎論』等にもある。

(7) XX, 9a. niruddhe cet phalaṃ hetau.

(8) 大正三〇、二六頁、中、二七行。但し三本に依る。

(9) XX,6. なお青目、大正三〇、一七頁、中、二三行以下参照。

(10) XX, 20. なお cp. Tattvasaṃgraha-pañjikā, ad v. 16.

(11) 大正三〇、七頁、上、七—八行。

(12) II, 19.

(13) 大正三〇、一九頁、中、二一行。なお三〇頁、上、一五—一六行参照。『大智度論』にも云う。大正二五、一六三頁、下、二六行。

(14) 大正三〇、一七頁、中、一五—一八行。

(15) 大正三〇、一七頁、中、二八—下、一行。

(16) 無とあるも誤植であろう。

(17) 第一五節。大正三〇、二五一頁、下、八—一一行。

(18) 大正三〇、三頁、上、二一行。なお『中論』XVII, 21-24; VIII, 5 参照。

(19) チベット訳、第一五節。相当漢訳は「以レ是 故、知レ有二因 果一」（大正三〇、二五一頁、下、五—六行）

(20) I. 6. c.

(21) 第一五節。大正三〇、二五一頁、下、一三行。

(22) 大正三〇、二七頁、上、四—六行。

(23) 大正三〇、二七頁、上、七—八行。

(24) 第一五節、大正三〇、二五一頁、下、四—五行。

(25) 第一五節。大正三〇、二五一頁、下、一一—一二行。

(26) 大正三〇、五頁、上、一四—一八行。

(27) 第一五節。大正三〇、二五一頁、下、六—八行。なお第一六節「若瓶泥中已有、不レ須二輪 繩 人 功 等一成。」（同、二五一頁、下、一九—二〇行。）

(28) X, 3. なお X, 2 及び青目釈をも参照。

(29) 第一五節。同二五一頁、下、一四—一五行。

(30) 第一六節。同、二五一頁、下、二一行以下。

(31) かかる一、異による論議は提婆に帰せられる『外道小乗四宗論』や堅意の『入大乗論』が行っているが、提婆とは切り離して考えるべきであろう。宇井博士『印哲研』第一、二六七頁参照。

(32) 両者の類似について宇井博士も次のように述べられる。「故に青目と婆藪とは殆んど同時の人となる。此点は中論釈と百論釈とを比較するも首肯し得る所なり。」（『三論解題』四六頁）

(33) ガード氏は『十二門論』と『中論』釈との作者を同一視されるが、以上の点に関する限り疑わしい。R. A. Gard: On the authenticity of the *Pai-lun* and *Shih-erh-men-lun*『印仏研』第二巻第二号、七四七頁。

第三節　純粋精神の問題

『百論』破神品はサーンキヤ派の神即ち純粋精神（プルシャ）の批判にかなりの言を費している。そのはじめにサーンキヤ説を次のように紹介する。

「外曰、實有レ神、如二僧佉經中説一。『覺相是神』
内曰、神覺爲レ一耶爲レ異耶。
外曰、神覺一也」。

神と覚とは同一であって両者は別異ではない、という。ここに覚という訳語があるが、神と同一のものと言われたとき、覚は、サーンキヤの術語用例に照らして buddhi を原語とするとは解しえない。この問題は既に第一節でも言及したが、まず『百論』における議論の内容を検討することからはじめたい。

〔一〕(1)「内曰（論）覺若神相、神無常。
（釈）若覺是神相者、覺無常故、神應二無常一。譬如二熱是火相、熱無常故、火亦無常一。
今覺實無常。所以者何。相各異故。属二因縁一故。本無今有故。已有還無故」。[1]

「相各異」「属因縁」などの表現が示すように、ここでの覚は個々の認識を意味している。それ故に「本無今有、已有還無」と云われる。[2]

〔一〕(2)「外曰、（論）不生故常。

（釈）生相法無常。神非二生相一故常。

内曰（論）若爾覺非二神相一。

（釈）覺是無常。汝説二神常一。神應二與レ覺異一。若神覺不レ異者、覺無常故、神亦應二無常一。

これは右の(1)と表裏する議論である。

〔二〕(1)「復次若覺是神相、無レ有二是處一。所以者何。

（論）覺行二一處一故。

（釈）若覺是神相者、汝法中神遍二一切處一。覺亦應二一時遍行二五道一。而覺行二一處一、不レ能二周遍一。是故覺非二神相一。

神が遍在することについては全七十論など[3]に述べられているが、遍在する神と、限られた特定の対象に関してのみ起る認識としての覚の関係について、前者は遍在するのに対して後者は不遍である故に、神と覚とが同一であるとは云えない。

〔二〕(2)「復次、

（論）若爾神與レ覺等。

（釈）汝以レ覺爲二神相一者、神應二與レ覺等一。神則不レ遍。譬如二火無二熱不熱相一、神亦如レ是不レ應レ有二遍不遍相一」。

あるいは神が覚と同様に不遍でなければならない。遍にしてかつ不遍ということはあり得ないから。

〔二〕(3)「復 次、

(論) 若 以 爲レ遍、 則 有二覺 不 覺 相一。

(釈) 汝 欲レ令二神 遍一、 神 則 二相。 覺 不 覺 相。 何 以 故。 覺 不 遍 故。 神 若 墮二覺 處一、 是 則 覺、 若 墮二不 覺 處一、 是 則 不 覺」。

しかもなお神が遍であるとするならば、覚に相応する面と相応しない面、即ち覚と不覚とであらねばならない。

以上、無常及び不遍について論ぜられた。その議論において覚が対象的認識を意味することは明らかであるが、以下において、覚が単にそれにとどまらないことが知られる。

〔三〕(1)「外 曰

(論) 力 遍 故 無レ過。

(釈) 有 處 覺 雖二無 用一、 此 中 亦 有二覺 力一。 是 故 無二無 覺 過一。

内 曰

(論) 不レ然。 力 有 力 不レ異 故。

(釈) 若 有二覺 力一處 是 中 覺 應レ有レ用 而 無レ用。 是 故 汝 語 非 也。 若 如レ是 説二覺 無レ用 處 亦 有二覺 力一者、 但 有二是 語一。」

ここでサーンキヤ派は覚力と覚用の概念を提出する。覚力は遍在するが、その個別的な働きとしての覚用には限定があると説く。覚力は個々の対象認識などの覚用が可能となる根拠であると言いうる。覚がかかる内容を含みうるな

らば、それは単なる認識と同一ではないことになる。

この点は後にまとめて検討するが、これに対する『百論』の批判は Vātsyāyana ad NS. III. 2. 4 と比較して考えることが出来る。そこでは次のように云う。

「定在せる思惟機能（buddhi）の作用（vṛtti）である認識（jñāna）が対象に応じて現われる。そして作用は作用を有するもの（vṛttimat）と別異ではない、と（サーンキヤ派が）考えることは、

〔スートラ〕『正しくない。同時に把捉することがない故に。』

作用と作用を有するものとが同一であるならば、作用を有するものが定在するのであるから諸作用（も）定在する。それ故対象の諸把捉は定在する。それ故に同時に諸対象を把捉するという誤が附随する」。(4)

サーンキヤ派は作用と作用を有するものとの同一性を主張するが、(5) ヴァーツヤーヤナの右の議論と『百論』と比較すると、前者があくまでも思惟機能（buddhi）を問題にするのに対して、後者は類似の議論をなしつつも、神と同一のものとしての覚力を問題にしているという大きな違いがある。

〔三〕(2)「外 曰、

（論）因 縁 合 故、 覺 力 有レ用。

（釈）神 雖レ有二覺 力一。 要 待二因 縁 合一故、 乃 能 有レ用。

内 曰、

（論）墮二生 相一故。

（釈）若 因 縁 合 時 覺 有レ用 者、 是 覺 属二因 縁一故、 則 墮二生 相一。 若 覺 神 不レ異、 神

亦 是 生 相。」

覺力は因縁を待って作用する。これは Nyāya-Sūtra III. 2. 20-21 の議論と比較すると、前項に引続き『百論』と『ニヤーヤ・スートラ』の違いが明らにかなる。そこでは意 (manas) との接触が同時認識の非存在の根拠とされるのであるが、ここではかかる問題ではなく、覚力従って神自体の生起性が指摘される。ここからも覚の問題が buddhi のそれとは異ると言わねばならない。

〔四〕(1)「外 曰、

(論) 如レ燈。

(釈) 譬 燈 能 照レ物 不レ能レ作レ物。 因 縁 亦 如レ是。 能 令二覺 有レ用、 不レ能レ生レ覺。

内 曰、

(論) 不レ然。

(釈) 燈 雖レ照二瓶 等一、 而 瓶 可レ得、 亦 可レ持レ用。 若 因 縁 不レ合 時、 覺 不レ可レ得、 神 亦 不レ能レ覺二苦 樂一。 是 故 汝 喩 非 也。」

覚は実在し、因縁は単にそれを働かしめるのみである、というサーンキヤの主張は、因中有果論にもとづいているが、これに対する批判は、因中有果批判と同じく、覚の働きがないときには無であることを指摘する。

〔四〕(2)「外 曰、

(論) 如レ色。

(釈) 譬 如下色 雖二先 有一、 燈 不レ照 則 不上レ了、 如レ是 覺 雖二先 有一、 因 縁 未レ合 故 亦 不レ了。

内曰、

（論）不レ然。　自相不レ了故。

（釈）若未レ有レ照、　人雖レ不レ了、　色相自了。　汝覺相自不レ了。　是故汝喩非也。」

色の場合には燈が照らさなくとも、色相はおのづから了得されるが、覚の場合にはそうではない。それ故用なきときにも覚があること色のごとしというのは正しくない、と批判する。

〔四〕(3)「復次以二無相一故。　色相不下以二人知一故爲中色相上。　是故若不レ見時常有レ色。

汝知是神相。　不レ應下以二無知處一爲上レ知。　無知處爲レ知、　是事不レ然。　汝法中知覺一義」。

これは前二項を総括するものと云える。色相は人がそれとして「知」（認識）すると否とに拘らず存在するが、知に関してはそのようには言い得ない。「無知」においても「知」があるとはなしえない。そして「知」は「覚」と同一義であるから、知がないことは覚がないことを意味する。このようにサーンキヤの主張が攻撃される。

サーンキヤの神（プルシャ）に対する批判を以上に引用紹介したが、ここには二つの問題があると思われる。第一には神が遍在すると言われることである（〔三〕以下）、しかるにその神があくまでも同一個人存在の認識、経験の上でのみ語られている。唯一絶対の最高神と個人我という明瞭な図式はここには見出されないと云いうるであろう。(6)

第二に「覚」の原語の問題がある。覚が buddhi の訳語ではあり得ないことは先にも言及したが、ここで検討したい。

批判者としての『百論』作者の側からは「神と覚とは同一である」と云われる場合の覚は、具体的な認識・知覚の

意味に解せられた。しかしこれは単に『百論』に限らず Tattvasaṃgraha についても云いうる。[7] そしてかかる認識・知覚という立場からサーンキヤの形而上学的問題に批判を加えている。これが批判全体を一貫していると云いうるであろう。これに対してサーンキヤ派が力説しているのは、かかる個別的認識を成立せしめる根拠としてのプルシャである「覚」、及びその覚用の可能態として「覚力」が存在する、ということである。従って批判者とサーンキヤとでは議論の前提が全く異っている。それ故右の二つの立場の何れに重点をおくかによって同一の覚という訳語の意味・原語推定が大きく変わりうることになる。[8] そこで覚の原語は何であったかが問題であるが、その最も重要な根拠は「覚力」という特徴的な表現である。これは釈文のみならず論にも現われている。。力（論）、覚力（釈）、力（論）、覚力（釈、以上〔三〕(1)、覚力（論）、覚力（釈、以上〔三〕(2)

ところで護法の『大乗広百論釈論』破我品を見ると、功能という語が用いられている。特にそれは思功能と熟して用いられる。例えば、

「若汝（＝数論外道）復謂下隠時思我雖レ無二思慮一、而有中功能上。（攻撃）如レ是功能不レ異二思慮一。既無二思慮一。何有二功能一。又思功能必依二思體一。體既非有、能何所依[9]」。

これは第二品第十頌の注釈文の一部であるが、本頌の前半は漢訳で

「若謂三我思常、縁助成二邪執[10]一」

とあり、チャンドラキールティの『四百論注釈』梵文断片では幸いにこの部分が第十一頌の注釈の中に引用されており、

karaṇaṃ jāyate mithyā caitanyaṃ śāśvataṃ yadi[11]

となっいる。従って「思」という漢字の原語は caitanya であることを知る。同様に梵文断片と漢訳とを比較すると、

思　caitanya (11c)

思界　cetanādhātu (12a)

思　cetanā (12b)

思　caitanya (13a)

不見於思　acaitanyaṃ …… dṛśyate (13c)

非思　acaitanya (15b)

この対比によれば caitanya の外に cetanā も用いられていたことになる。頌には功能に当る語はないが（但し思界を参照）、チャンドラキールティの注釈によると、護法の思功能に当る語として caitanyaśakti がある。例えば、

「精神の力 (caitanya-śakti) の存在にもとづいて、プルシャの存在を想定することも正しくない。よりどころをもたない力 (śakti) は存在しない故に」[12]。

この語形は本章に外に四例あり[13]、その外に第十二頌の cetanā-dhātu を注して cetanā-bīja と並んで cetanāśakti が二度用いられている[14]。

以上によって cetanā 又は caitanya-śakti という語の存在を知った。そしてこれが『百論』の「覚力」という訳語のもとになっていると考えることに支障はないであろう。つまり、神批判における覚の原語は cetanā 又は caitanya であろうと云いうることになる。これがサーンキャ派においても通常用いられることは前述の通りであるが、これに

śakti という語のついた形があったか否かがなお問われねばならない。

パンチャシカに帰せられる断片[15]には「享受者の力」(bhoktṛ-śakti) という語があるが、『ヨーガ・スートラ』では śakti は単に主体についてのみならず、客体についても言われる。[16] しかし「精神の力」(citi-śakti) という表現が最も注意される。

「独存とはプルシャの目的がなくなったグナが帰滅すること、又は精神の力が自体に住することである。[17]」

ここで「精神の力」は言うまでもなくプルシャを指している。これらは『サーンキャ頌』の所謂古註には見出されないが、Tattvakaumudī, Yuktidīpikā などにはしばしば用いられている。[18]『ブラフマ・スートラ』(II. 2.9) の jñaśakti も類似の観念である。[19] ともかく、citi-, cetanā-, caitanya-śakti という表現がサーンキャ、ヨーガ派で用いられていたことは明らかである。śakti 観念の成立という点ではなお問題があるが[補注]、パンチャシカの断片、『ヨーガ・スートラ』などにおける用例からみて、『百論』はサーンキャ、ヨーガ派での用法を採用していると解しておいてよいと思われる。

ところで Vyāsa に帰せられる『ヨーガ・スートラ注解』は「分別 (vikalpa) とは言葉上の知に従うが、実体としては無である」(I, 9) というスートラを注解して、その実例を次のように述べている。「例えば精神性 (caitanya) はプルシャの本性 (svarūpa) であるというごとくである。プルシャが精神 (citi) に外ならぬならば、この場合何が何によって示されるのであろうか。[20]」この記述は『百論』『四百論』以来の議論の問題点を衝いていると解されるであろう。

さて『百論』ではサーンキャ派の神批判についてヴァイシェーシカ派が破せられる。そこでは神の属性としての

「知」が論ぜられるが、その後に婆藪は、

「外 曰、 僧佉人復言、 若知、與レ神 異、 有二如レ上 過一。 我 經 中 無二如レ是 過一。 所 以 何。 覺、即 神 相 故。 我 以二覺 相一爲レ神。 是 故 常 覺 無レ不レ覺」[21]

「知」と「覚」が同義的に用いられることは前項の最後にあるが、サーンキヤの用法としては、プルシャの本性は覚(cetanā, etc.)であることがここにもみられる。この以下に次の議論がある。

「内 曰、 雖二已 先 破一、 今 当二更 説一。

(1)(論) 若 覺 相 神 不レ一。

(釈) 覺 有二種 々 苦 樂 覺 等一。 若 覺 是 神 相、 神 應二種 々一。

(2)外 曰、

(論) 不レ然。 一 爲二種 々 相一如二頗 梨一。

(釈) 如二一 頗 梨 珠 隨レ色 而 變、 或 青 黃 赤 白 等一。 如レ是 一 覺 隨レ塵 別 異。 或 覺レ苦 或 覺レ樂 等。 覺 雖二種 々 相一實 是 一 覺。

内 曰、

(論) 若 爾 罪 福 一 相。

(釈) (イ) 若 益レ他 覺 是 名レ福、 若 損レ他 覺 是 名レ罪。 一 切 慧 人 心 信二是 法一。 若 益レ他 覺 損レ他 覺 是 一 者、 應二罪 福 一 相一。 如二施 盜 等一亦 應レ 一。

(ロ) 復 次 如レ珠、 先 有 隨レ色 而 變、 然 覺 共レ緣 生。 是 故 汝 喩 非 也。

(ハ) 復次珠新新生滅故、相則不一。汝言珠一者、是亦非也。」

このあとに第三項として陶師は一人であるが、種々の果を作り出すごとし、というサーンキャの提言に対して、陶師と瓶等とは異るが、「益ㇾ他覚」と「損ㇾ他覚」等は覚たる点で不異である故に、陶師の喩は正しくない、と破する。

右に引用した議論の主題は、唯一なるものに何故種々相が成立するか、という問題である。サーンキャ派はここで水晶の喩によって説明する。サーンキャ派の問題としては、本質を全く異にする根本原質と純粋精神との間に何故認識が成り立つかという問題を解明するために「反映」の理論が説かれる。『百論』の議論と問題の提起の仕方は異るごとくではあるが、本質的には同じことになる。これについてアースリは「清澄なる水」、ヴィンドゥヤヴァーシンは「水晶」を喩として用いている。[22]

サーンキャ派のこの主張に対して、右の引用文第二項に(イ)(ロ)(ハ)三種の論難が加えられているが、特に(ハ)水晶も刹那毎に生滅している故に、常住とされる「覚」の喩とはなしえないという論難が注意される。それはかかる議論の構造が『ニヤーヤ・スートラ』(III. 2. 1-17)にも見出されるからである。ここではプルシャの内官として思惟機能(buddhi)[23]が独立の実体として存在する、というサーンキャ派の主張[24]に対して、一なる内官に多様な認識が成立する理由が問われる。サーンキャ派は水晶の喩を提出し(III. 2. 9)、『ニヤーヤ・スートラ』は刹那論者(kṣaṇikavādin)[25]からの「水晶は刹那滅である」という批判を述べる。ここでは思惟機能について問われているのに対して、『百論』では神と同一である「覚」(cetanā, etc.)について云われる、という違いがあるが、議論の構造はよく似ている。このずれは前に紹介した「神」批判にもみられたが、『百論』及び『ニヤーヤ・スートラ』の間に影響関係があったか、或いは共通の典拠をもっていた可能性が想定されるであろう。[26]

(1) 大正三〇、一七〇頁下。以下連続して引用する場合には出典を省略する。

(2) 結果の成立と消滅をこのようにとらえることは特に仏教的である。Poussin: Madhyamakavṛtti, p. 263, n, 2, 中村元教授「説一切有部の立場」(『倫理学年報』第六集) 二五〇—二五一頁、及び註八〇参照。「本有而生、有已還無」(『大乗広百論釈論』大正三〇、二〇四頁、上、一七行)。これがサーンキャの立場でないことについては cf. Tattvasaṃgrahapañjikā ad v. 304.

なお Nyāyabhāṣya ad NS. I. 1. 36, p. 54. *ll.* 7–8; Bhagavadgītā II. 20 など参照。

(3) 金七十論六二、六六、Gauḍapāda ad SK. XI.

(4) p. 236. *ll.* 1–6 (ĀnSS.)

(5) 一般的には実体と属性を区別しない点にみられるが、いまの思惟機能について云えば、Gauḍapāda は次のように云う。「未来に作用する芽が種子の中に(あるように)同様に決定(という作用)は(思惟機能のうちにある。)」(yathā bije bhaviṣyadvṛttiko 'ṅkuras tadvad adhyvasāyaḥ. ad SK. XXIII)

(6) 拙稿「竜樹によって言及されたサーンキャ思想」(前出)七五頁参照。

(7) Tattvasaṃgraha, v. 302. cf. Nyāyabhāṣya III. 2. 3. (p. 236.)

(8) 宇井博士は「数論派の神我の本質は知 (jñā, cit) 又は (cetanā) 思なりとし、知を以て神我の属性となすことなし、故に後文に神と覚とは一なりというなり」と述べられる。しかしここで必らずしも覚＝知又は思、と主張されるのではない。続いて覚の意味としては二十五原理の一として覚と知又は思との両義が可能であるとしておられる。『国訳百論』二四頁、註四五参照。これに対して英訳者 Tucci は二十五原理の一として最初にある覚は intellect と訳すのに対して、ここに扱う議論では覚を全て intelligence に訳し、buddhi とは明確に区別していると解される。

(9) 大正三〇、一九九頁、上、四—七行。

(10) 同、一九八頁、下。

(11) ed. Haraprasad Sastri. p. 488. *l.* 18.

(12) ad X. 11. op. cit. p. 488. *ll.* 14–15.

(13) op. cit. p. 488. *ll.* 2, 16, 19. 25.

(14) op. cit. p. 488. *ll.* 21, 22.

(15) Frag. IX. Vyāsa ad YS. II, 20, IV, 22. cf. SDS. XV. *l.* 25. Poona ed. Sāṃkhyapravacanabhāṣya ad SS I. 99 にはこの断片は citi-śakti の形で、かつ Vyāsa に帰している。

(16) YS. II, 6:23; III, 21.

(17) YS. IV. 34.

(18) Tattvakaumudī (ad SK. V, LVI etc.) には citiśakti の形

が、Yuktidīpikā には cetanāśakti (p. 21. *l.* 22; p. 35. *ll.* 10-11) caitanyaśakti (p. 84. *l.* 1) が用いられている。このほか NVTṬ ad NS. IV. 1. 19 (p. 593. *l.* 14) には cetanāśakti Guṇaratna: Tarkarahasyadīpikā (p. 104) には caitanyaśakti がある。

(19) Siddhāntabindu には caitanyaśakti (p. 6. *l.* 1) の外に jñānaśakti (p. 96. *l.* 6; p. 98. *ll.* 6, 7) も云う。

(20) p. 14. *ll.* 1-3 (Ān SS.)

(21) 大正三〇、一七一頁、下、一七—二〇行。

(22) 羽田野伯猷教授「教論派のプラティビンバ（反影）説について」『文化』（第十巻第九号）一四—一五頁参照。後代における用例については、同論文一七頁以下参照。

(23) Nyāyabhāṣya ad NS. III. 2. 2.

(24) これがサーンキヤ説であることについて W. Ruben: *Die Nyāyasūtra's*, S. 78; A. B. Keith: Indian Logic and Atomism, pp. 51-2. 参照。

(25) Nyāyabhāṣya ad NS. III, 2, 10.

(26) この部分の扱い方について、宇井博士『国訳百論』三三頁、註六〇、四八頁、註九五、五十嵐智昭氏『ビタカ』第四年、二月号、三八頁参照。

〔補注〕古坂紘一「サーンクヤの śakti 概念——般若燈論及び広註を中心に」東北印度学宗教学会『論集』第二号、一九六九参照

結　語

以上竜樹、提婆、婆藪の記述の中からサーンキヤ思想をたどったが、[1] その問題点はその都度指摘したので、なお残された問題について述べておきたい。

その一つは婆藪と世親との同異である。Vasu と Vasubandhu という名称の類似から、吉蔵、[2] 法蔵[3] などはこれを同一視し、経録[4] にも天親の注として『百論』を出すものもある。近代の学者の中でも、例えばシチェルバツキーはやはり同一人視するが、『倶舎論』作者ではなく、それ以前の vṛddhācārya Vasubandhu があるとする。[5] フラウワルナーもこれを仮定しうるかもしれないとみる。[6] しかし懐疑的な学者もあり、[7] 宇井博士[8] は『唯識二十論』や『仏性論』の作者と同一人ではあり得ないとみる。また『倶舎論』作者と同一人ではあり得ないから、[9] 結局婆藪と世親との同

一視は困難であると思われる。

次に因中有果論の論拠をここでまとめて検討しておきたい。『百字論』『十二門論』にはまとめて説かれているが、『百論』には「因有故」（第六項）「取因故」（第一一項）を見出す。その解釈についてみると、『サーンキャ頌』の第四「能力あるものは可能なものを作る故に」という理由のうち、「能力あるもの」は『頌』の注釈書では陶師又は作具とするものと、原因とするものとがある。[10]『十二門論』『百字論』（チベット釈）では「能力ある原因」の意味としていると解される。

第五の理由 kāraṇabhāvāt に当る「因有」は文字通り原因の存在を指すが（『百字論』『百論』また『十二門論』）、『頌』の注釈書では Jayamaṅgalā と Yuktidīpikā を除く全てが「原因の性質（を有する）故に」と解している。[11]

以上の比較によると、この二つの理由の解釈に当って古註は初期中観派の文献の記述と全く異っているが、他の注釈書には第四の理由に関しては中観派の記述と同じ解釈を伝えており、第五の理由に関しては僅かな例外の外にはサーンキャ文献では中観派の報告と異っていることになる。しかし中観派の伝える解釈がこの外にも見出される。その一つに Tattvasaṃgraha がある。第九頌以下に因中有果論を紹介するが、前三理由は特に問題はないが、第四理由は「能力ある原因」（śaktāḥ …… hetavaḥ, v. 11）と解せられ、第五理由について、

「しかるに無体にして不変成であり、添加的特性を附しえないもの（akāryātiśaya）はどうしてそれらの（原因）によって作られるであろうか。（もしも作られるならば）変成する際に（無という）本質をおのづから捨て去ることになる故に」。（v. 12）「かくの如く（因中無果説では）結果（の形成）は不可能である故に、（種子等の）原因は何を作り出すのであろうか。それ故に（因中無果説においては）種子等が原因であることもまた想定され

ない」。(v. 13)

カマラシーラは第一三頌の注の中で、

「それ故に次のように云うことが出来る。種子等は原因ではない。結果が存在しない故に。空中の蓮華の如し、と。しかるに（実際には）かくの如くではない。それ故に反対である」。[12]

かかる理解が初期中観派におけるそれと容易に連絡することは明らかであるが、中観派による解釈ではなくして、かかるサーンキャ説の存在を他の資料から主張しうるであろう。すなわち、Vācaspatimiśra は Nyāyakaṇikā において第四理由を「能力ある原因」（śaktād eva kāraṇāt）[13] と述べ、第五については次のように云う。

「さらに原因というのは、結果によって限定されているから、もしもそれ（＝結果）が存在しないならば（原因では）あり得ない。実に甲が乙によって限定されているならば、甲は乙が存在しないときには存在しない。例えば蜷局によって限定されている蛇は蜷局がないならば存在しない。それ故に原因が存在する故に、その中に結果は存在する」。[14]

ここでは明らかに「原因の存在」と解せられている。第五理由のかかる解釈の存在は『瑜伽師地論』からも知られる。ここでは Varṣāgaṇya による因中有果論証の第一に「原因の存在」が挙げられている。[15]

以上のように考察するとき、因中有果の論証及びその解釈について初期中観派の伝える資料はサーンキャ哲学史の一断面を伝える貴重な意義をもつと言いうるであろう。

(1) 特に竜樹に関する部分には多くの誤植と共に訂正補足すべき点があるが、近い機会に改めることにしたい。

(2) 吉蔵『百論疏』（『仏教大系』所収）一二頁。

(3) 法蔵『入楞伽心玄義』大正三九、四三〇頁、下。

(4) 『至元法宝勘同総録』(昭和法宝総目録第二巻、二二八頁、中、no. 1308)『大蔵聖教法宝標目』(同、八一〇頁、中、no. 572)

(5) Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, vol. I, p. 32. note 1.

(6) E. Franwallner, Die Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems. WZKSO. Bd. II, 1958, S. 130-131.

(7) 例えば Tucci, op. cit, p. xiv.

(8) 「三論解題」四五頁。

(9) 『百論』における因中有果論と『倶舎論』の説とでは異っている。拙稿「pariṇāma について」(前出)参照。

(10) 『全七十論』陶師、G. kulāla; Māṭharavṛtti, kumbhakāra p. 17. *l*. 14. Yuktidīpikā, vemādi p. 54, *l*. 20. これに対して Tattvakaumudī, śaktakāraṇa p. 21, *l*. 18 (Sharma's ed.); Jayamaṅgalā. kāraṇa, p. 12. *l*. 6; Candrikā, upādāna, p. 10. *l*. 7; Vijñānabhikṣu ad SS. I, 117, upādānakāraṇa; Aniruddha ad SS. I, 117, kāraṇa.

(11) 『全七十論』隨因有果故者、謂隨二因種類一果種亦如レ是。譬麥芽者必隨二於麥種一。

Gauḍapāda: kāraṇaṃ yallakṣaṇam tallakṣaṇam eva kāryam api, yathā yavebhyo yavāḥ, vrīhibhyo vrīhayaḥ.

Māṭhara: iha loke yallakṣaṇaṃ kāraṇaṃ tallakṣaṇaṃ kāryaṃ syāt, yathā kodravebhyaḥ kodravā, vrīhibhyo vrīhayaḥ syuḥ. p. 17. *ll*. 21-23. Tattvakaumudī: kāryasyakāraṇātmakatvāt, p. 21. *ll*. 25-26

Candrikā: kāryasya kāryasya kāraṇātmakatvād, p. 10. *l*. 12. Vijñānabhikṣu ad SS. I, 118: utpatteḥ prāg api kāryasya kāraṇābhedaḥ.

Aniruddha ad SS. I. 118: kāryakāraṇayor ekatvāt. 例外は Yuktidīpikā の「因果関係」(kāraṇabhāvas tantupaṭayos, p. 54. *l*. 33) の外に Jayamaṅgalā (kāraṇasya sattvād, p. 12. *l*. 11) であるが、前者は通常の解釈も知っていた。(atha vā kāraṇa-svabhāvāt, p. 12. *l*. 13)

(12) Tattvasaṃgraha, p. 20.

(13) The Paṇḍit, 1903—6. p. 30. *l*. 12.

(14) op. cit. p. 30. *ll*. 14-17.

(15) 詳細は拙稿「因中有果の論証法」(『印仏研』第十七巻第二号)参照。