



HOKKAIDO UNIVERSITY

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	https://hdl.handle.net/2115/33324
Type	departmental bulletin paper
File Information	16(2)_PR35-96.pdf



竜樹によつて言及されたサーンキヤ思想

— 初期中觀派におけるサーンキヤ思想 (一) —

今
西
順
吉

竜樹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 (一) ―

はじめに

第一節 『中論』の考察

第二節 異端思想の分類

第三節 『大智度論』におけるサーンキヤ思想

第四節 『十二門論』の因果論批判

第五節 『十住毘婆沙論』の婆羅沙伽那について

は じ め に

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』(Sāṃkhyasūtra) 以前の状態、さらにその前後における『サーンキヤ頌』そのものの位置に関して不明な点が多い。近年この問題領域に関して新しい文献や新資料の発見によって、知識は著しく増大したが、初期サーンキヤ哲学史全体から見るならば、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ヤ思想を取上げることにした。

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『仏所行讚』などの時代からであるが、竜樹を祖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い。中観派のうち、とりあえず竜樹、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、何れの作品も羅什(三四四—四二二)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。即ち著者性に疑いがある論書の場合であっても、ほぼ四世紀中葉迄には成立していたことになる。また竜樹の年代はほぼ一五〇—二五〇年であることが一般に承認されており、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、仮りに真作でない場合であっても、竜樹より後のものである点は確実である。それ故初期中観派の諸論書は年代の上限・下限が定められ、しかも哲学書としては早期のものであると言い得る。

サーンキヤ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

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。⁽⁸⁾

(1) この呼称は中村元教授『初期のヴェーダ・哲学』二〇五

頁に従った。

(2) 宇井伯寿博士、三論解題(『国訳大蔵経』論部第五卷)五一

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

Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna, Tome I, préface
p. x.

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

第一節 『中論』の考察

竜樹の名著として第一に『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、その際に反空的思想或いは思惟として有部、サーンキヤ、ヴァイシエーシカ等が論破されていると解せられる。各章の題名が示す通り、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、その一々が破せられる。この四句分別の中にサーンキヤ的思想等が現われていると考えられる。このように、各思想体系が独立に論ぜられるのではなく、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、『中論』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ーン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、インド哲学諸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、否かが問題となる。それ故『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。⁽¹⁾そこで以下においては、『中論』の記述自体の中からサーンキヤ思想との類似を取り上げて検討することとしたい。

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

『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。

「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。」⁽²⁾

ここでは有と無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」という立場を取る。『中論』には次の頌も見出される。

「有によって無は作られない。無によって有は作られない。」⁽⁴⁾

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、無法常無、無不_レ可_レ生、有不_レ可_レ滅」⁽⁵⁾といい、『俱舍論』も同文である。「有必常有、無必常無、無必不_レ生、有必不_レ滅」⁽⁶⁾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いては『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。」⁽⁷⁾

勿論有・無の思想は既にウパニシャッ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樹の時代には未だ有力となっていない⁽⁹⁾。それ故右の頌においてサーンキヤ思想を認めることには問題はないであろうと思う。

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「縁の考察」の最初に次の頌がある。

「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⁾」

この中の「自己より生」ずるという説は、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有果の主張が、『中論』では、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らない。

『中論』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る。それ故この視点からは、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と、結果の自性が存在することを意味する、と把握され得る。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ヤとも関連を有することとなる。その限りに於いて以下に自性の問題を検討してみよう。

『中論』第五章「自性の考察」においては自性 (svabhava) と本性 (prakṛti) とが破斥される。本章は一一頌から成り、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、以下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。

「自性が縁と因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る⁽¹¹⁾」
う⁽¹²⁾ (一)

「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

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

のであるから。⁽¹⁴⁾」(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。⁽¹⁵⁾」(三)

「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。⁽¹⁶⁾」(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。⁽¹⁷⁾」(五)
次の二頌において経証ないしそれに準ずるものを引いている。

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けて生ずるということはあり得ない。⁽¹⁸⁾従って衆縁は無用であることとなる。⁽¹⁹⁾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。

「問曰諸法各有^レ性。以^レ有^ニ力用^一故。如下^下瓶有^ニ瓶性^一。布有^中布性^上。是性衆縁合時則出^出。」⁽²⁰⁾

「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。⁽²¹⁾」

諸法の自性が「力用⁽²²⁾」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。⁽²³⁾

ところで『智度論』はサーンキヤ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。

「譬如^ニ泥丸中具^有三^三瓶盆等性^一、以^レ泥為^レ瓶、破^レ瓶為^レ盆⁽²⁴⁾」

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じの概念であることは明らかであろう。そしてかかる概念は、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）の立場とは対立的である。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）とは言葉による把握（vācārāmbhāna）であり、名称（nāmadheya）である。土ということのみが真理である⁽²⁵⁾」

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）火（*aghe*）から火性（*agniva*）は解消してしまった。変異とは言葉による把握であり、名称である。三つの色ということのみが真理である⁽²⁶⁾」

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*）即ち火の火としての固有性と『智度論』などの瓶性（*ghatata*）とを比較するならば、両者の概念はほぼ同一でありながら、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、結果の多様相・特殊相は「言葉による把握」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のように言及されている。

「問曰、因不_二尽滅_一、但名_レ字滅、而因体變為_レ果。如下泥团變為_レ瓶、失_二泥团名_一、而瓶名生_上」⁽²⁷⁾

それ故当時のサーンキヤ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

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

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うとする。『中論』における方法もそれであると言えよう。有を自性として把握し、その論理的矛盾を衝くのはそのためである。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⁽²⁹⁾がそれであろう。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ヤのみを対象としない。むしろ主として有部を指示していると判断すべきであろう。⁽²⁹⁾

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⁽³⁰⁾」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なるであろう。⁽³¹⁾

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章「縁の考察」の場合と全く同様である。

「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。」⁽³²⁾ (三)

「諸の無自性なる存在者には実在性が存しない。」⁽³³⁾ (一〇)

相対的な自と他⁽³⁴⁾、有と無⁽³⁵⁾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。」 (三)

「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。」（四）
「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）
「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してこのことが言われた。」（六）

これは存在者 (bhava) 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るべし」⁽³⁷⁾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 (tattva) の語は『中論』において法と同義であるが、しかし自然的存在をも併せ含めると言われる⁽³⁸⁾。右の引用においてもこれが自然的存在を意味することは、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有と呼ばれている⁽⁴¹⁾。従って右の引用は有部の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」と置き換えるならば類似点があるであろう。

「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靜を見ない。」⁽⁴²⁾

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、「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、言語によって言い表わされるものも滅する」(XVIII, 7) 或いは思惟・分別などを戲論 (prapañca) なりと断定することと同じ立場を

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

示していると考え得る。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、直ちに原始仏教以来の「芭蕉の茎（kadalikhandha）を引裂いても何ものをも得ない」⁽⁴³⁾という慣用的な喩を想起せしめる。『中論』では（恐らく般若経典を継承して）幻・夢・蜃気楼などの喩が用いられるのみであるが、⁽⁴⁴⁾『六十頌如理論』（第二七掲）にあり、また青目は「如芭蕉樹求_レ実不可得、但有_二皮葉_一」⁽⁴⁵⁾と述べている。

右の諸点よりもさらに重要なことは、自性と他性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、しかも直前に述べたように、特に『中論』の用語を取り入れていると考えるべきであろう。⁽⁴⁶⁾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確かめられる。

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と解することが出来る。⁽⁴⁷⁾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ヤを指してはいないことが言い得ると思う。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。

「もしも本性上存在性が存するならば、そ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）

「本性が存在しないならば何に变化が起るであろうか。また本性が存在するならば何に变化が起るであろうか。」⁽⁴⁸⁾（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ヤの根本原質としての prakṛti

であるかも知れない。⁽⁵⁷⁾『中論』ではこの語は外に用いられていない。⁽⁵⁸⁾本章では第六・七頌は「自性」に関する総括であり、第一〇・一一頌は「本性」に関するものである。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は prakṛti 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とも言い得る。例えば他のところでは svabhāva が変化に對せしめられている。⁽⁵⁹⁾両者を同義として扱うことは般若經典にも見出される。例えば『二万五千頌般若』においては prakṛti, tathata, svabhāva, lakṣaṇa が並挙されて破されている。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』における svabhāva の圧倒的な用例⁽⁶⁰⁾に對する prakṛti 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『中論』において同義であるが、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ろう。

最後に第四章「五蘊の考察」において色 (rūpa) と色因 (rūpa-kāraṇa) の關係について論ずる中に次の頌がある。

「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」⁽⁶¹⁾

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ヤを予想していると解することは可能であろう。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、断定は困難である。単に類似性を指摘し得るにとどまる。⁽⁶²⁾

『中論』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として重視さるべきであるが、丁度『中論』における認識論批判が、『広破論』や『廻諍論』⁽⁶³⁾においてはじめて明白にニヤーヤ派的論理學批判としての具体的な形態を取っているのと同様に、『十二門論』においてサーンキヤ的因中

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

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。

- * 「百論両品正破二外道有無、中論品破内道有無」(吉藏『十二門論疏』巻上末、大正四二・一八七頁、二五—二六行)。
- (1) 例えば安井広済氏『中観思想の研究』一一三頁参照。
- (2) na bhāvā jāyate bhāvo bhāvo 'bhāvan na jāyate / nābhāvā jāyate' bhāvo 'bhāvo bhāvan na jāyate // XXI, 12.

なお次の頌をも参照。

「有なる法も、無なる(法)も、有として無なる(法)も生じなうなる⁴⁴」

- na san nāsan na sadasan dharma nirvartate yadā/I, 7 ab.
- (3) 拙稿「マードヴァ『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) Sata ca kriyate nāsan nāsatā kriyate ca sat / VIII, 8 ab
- (5) 巻一九九。大正二七、九九七頁、上二二—二三行。
- (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 / Bhagavadgītā II, 16 ab = Tatvakaumudi ad SK. 9; Nyayamañjarī, pt. II, p. 64. 25-26. (KSS) cp. nāsty asatāḥ sambhavaḥ, na cāsi sato vīnāśa iti (YB, intr. to YS, IV, 12); nāsata ātma-

- labhah na sata ātmahānam (NB, I, 1. 29. ChSS, p. 132)
- (8) RV. X. 129. Bṛh. Up. I, 3. 28; Chān. Up. III, 19, 1; VI, 2, 1; Taitt. Up. II, 6. 1; II, 7, 1.

- (9) 中村元教授『初期のウェーダーンタ哲学』二〇六—二二二頁参照。

- (10) na svato nāpi parato na dvābhyān nāpy ahetuḥ / utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kṛacana ke cana // I, 1.

- (11) *Prasanna-pada* p. 16 ff. 『般若灯論』大正三〇、五二頁下。チヤット訳、北京版、第九五巻、一五五頁、四、第三行以下。但しサーンキヤの外にも、『婆沙論』以来有部において実有なる法における三世の確立という問題が論ぜられている。

- (そのうち法救の説を『俱舍論』はサーンキヤと同一と断じている程である。) これも考慮するべきであろう。中村元教授『説一切有部の立場』(『倫理学年報』第七輯)二五〇頁参照。

- (12) 中村元教授「空の考察」(『十獨博士古稀記念論文集』)参照。

- (13) na sambhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ pravayahetuḥ / hetupratyayasmbhūtaḥ svabhāvaḥ kṛako bhavet //

- (14) svabhāvaḥ kṛtako nāma bhaviṣyati punaḥ katham /
akṛtinaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ parata ca //
- (15) kutaḥ svabhāvasvabhāve parabhāvo bhaviṣyati /
svabhāvaḥ parabhāvasya parabhāvo hi kathyate //
- (16) svabhāvaḥ parabhāvābhāvaḥ rite bhāvaḥ kutaḥ punaḥ /
svabhāve parabhāve vā sati bhāvo hi siddhyati //
- (17) bhāvasya ced aprasiddhir abhāvo naiva siddhyati /
bhāvasya hy anyathābhāvaḥ abhāvaḥ bruvato janāḥ //
- (18) 「若一法有自体一者則無起義」『般若灯論』大正三〇・
九三頁下。
- (19) 「もしも諸の存在者……に自性が存するならば、しからは
存在するものにとつて因縁は何の用があるうか。」(yadi bha-
vānaḥ svabhāvo 'sti kim idāniḥ vidyamanānaḥ hetupra-
tyayaḥ prajojanam. Prasamapadā p. 259, 5-6.) 羅什訳で
は第一頌の前半「縁と因とによつて生ずる」という句が「衆
縁中有」と記されている。
- (20) 青目釈『中論』大正三〇・一九頁。
- (21) attāha vidyata eva bhāvānaḥ svabhāvo tanniṣpādaka-
hetupratyayopādānāt / iha yan nāsti na tasya niṣpādakahetu-
pratyayopādānam asti yathā khaṇḍasāraḥ // Prasamapadā p.
259, 2-3. 『般若灯論』(大正三〇・九三頁中)に石女、梵行
者及びその子供の喩を出してゐるものは同じ趣意であら

- う。
- (22) 稻津紀三氏「竜樹哲学に於ける物自性の問題——(中論観有
無品の研究及び解釈)——」(『中』)『哲学研究』第二三卷第二
冊、昭和三年二月、五三頁以下参照。
- (23) 中村教授「説一切有部の立場」特に二四三—二四六頁参
照。
- (24) 『大智度論』卷七〇、大正二五卷、五四六頁下、二六一二
七行。
- (25) Chān. Up. VI, 1. 4. なお以下に銅、鉄についても同じこ
とを言ひ。
- (26) Chān. Up. VI, 4. 1. 以下に太陽・月・稲妻について同じ
ことが説かれる。
- (27) 大正三〇卷、二七頁上、四—六行。
- (28) 例えば『十二門論』などには全く言及されていない。
- (29) もしも『智度論』の瓶性が ghaṭīta の訳でなかったとす
ると、『中論』の自性とサンキヤとの関係はさらに遠くな
るであらう。しかしこの点は『智度論』が漢訳としてのみ存
するので、訳文を批判的に扱うことが困難である。玄奘の訳
した『瑜伽師地論』に「果性」という語があるが、梵本は全
て単に phala であつて、phalavā となつてはいない。大正三
〇卷、三〇三頁、ト、一〇行以下。梵本 vol. I, p. 119, 1 ff.
(30) 例えば Mahābhārata (critical ed.) XII, 204, 3; 212, 7,

青樹によって言及されたサーンキヤ思想

41 ; 215, 15, 20, 27 (aprayatnena と共に), 35 など。特に XII, 224, 51-230, 4-5 (daiva, karman と共に並義) なお Bhagavadgītā XVI, 8, 9, 20. Sieh Frauwallner ; Untersuchen zum Mokṣadharma. WZKM. Bd. 32, S. 193-195.

- (31) なお風間敏雄氏「青樹の言及するサーンキヤ思想」(宮本正尊博士編『大乘仏教の成立史的研究』二四二—三頁) 参照。(本書は藤田宏達助教授より借覧した。ここに謝意を表します。)

(32) na hi svabhāvo bhāvānām pratyayādiṣu vidyate /
avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate //

(33) bhāvānām niḥsvabhāvānām na sattā vidyate.../

(34) I, 1 ; XXI, 13 ; XXIII. 20 ; XXII, 2, 3, 4, 9 ; VII, 25, 32 ; XII, 1 ff.

(35) V, 6, 8 ; VIII, 7, 8 ; IX, 12 ; XX, 12, 14, 17 ; XXV, 10.

(36) Mbh. XII. 229, 3-6 :

yas tu paśyēt svabhāvena vinā bhāvam acetanaḥ /
puṣyate ca punaḥ sarvān prajñayā muktahetukaḥ // 3
yeṣāṃ caikāntabhāvena svabhāvaḥ kāraṇaṃ matam /
pūtvā tṛṇabusiḥ vai te labhante na kiṃcana // 4
ye cainaṃ pakṣam āśritya vartayanty alpacetasāḥ /
svabhāvaṃ kāraṇaṃ jñātvā na śreyaḥ prāpuvanti te // 5

svabhāvo hi vināśāya mohakarmamanobhavaḥ /
niruktam etayor etat svabhāvaparabhāvayoḥ // 6

- (37) 池田澄達訳、九八頁(第一章第一頌の序) dños-po-rnams
no-bo-nid yod-pa kho-na yin-te / (北京版、九五卷、三〇
頁、一、第二行) なお第五章第一頌序、第二章第一頌序
など参照。

(38) 中村教授「説一切有部の立場」二四五頁及び注三四参照。

(39) yāna-āsana-gṛhāṇi Mbh. XII. 229, 7 d.

(40) 家については MN. I. (p. 190) 乗りものについては Vajira
尼の偈 (SN. I. p. 135 など) において名のみもの (sankhā,
sammuti) と呼ばれている。青目、大正三〇、一九頁、中、
一二—四行、智度論、一一卷、大正二五、一四八頁、中、
二に屋・車をいう。他にも多い。なお提婆の『百字論』にも
家の喩を用いている。(大正三〇、二五二頁、中、一二—
四行)

(41) 中村教授、前掲論文、二四七頁参照。

(42) astitvaṃ ye tu paśyanti nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ /
bhāvānām te na paśyanti draṣṭavyopāśamaṃ śivam // V,
8. なおこの寂靜即ち叙事詩の解脱と関連して、叙事詩の
第二詩に「二元を超える」(nistarati dvayam) 知という表現
がある。この「二元」も仏教的と見てよいであろう。中村教
授『ヴェーダーンタ哲学の発展』四七〇頁参照。

(43) MN. I, 233 ; SN. III, 141 ; IV, 167.

(44) 但し busikā という語形は辞書に見出し得なかった。busikā (Sheṭṭh, Paṭasaddamahanayo, s. v. busiā) が isika (= skandha, stamba) によって影響をされて出来た語であろうか。

異本を見ると isika との連関があるらしい。
(校訂版脚注参照)

(45) VII, 34 ; XVII, 33 ; XXIII, 8, 9.

(46) 大正三〇、一七頁下、六行。

(47) 目下のところ般若經典を調査する余裕がないので、果たしてこれが『中論』のみのものであるか否かを断定し得ない。ただ般若經典には『中論』のごとき論理的論証がないのではないか、という暫定的な推定にもとづいて一応『中論』によって代表せしめた。例えば Conze : *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature* によると parabhāva と同じくは Asīdaśasahasrika の一箇所と parabhāva-sūnyatā と同じく Paracaviṃśatisahasrika (198, 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と『中論』(従って当面の叙事詩)のごとき論理構造とは無関係であると言つてよい。

なお、他性の概念そのものは比較的後代に恐らく有部系で成立したか、或いは少なくとも特に有部系統と密接な関係を有する。『品類足論』(巻二、大正二六、六九七頁、上二一四行)には未だ

「云何有執受。謂自体、所攝、眼処。」

云何無執受。謂非二自体、所攝、眼処。」

と云うのみであるが『婆沙論』(五九卷、大正二七、三〇六頁中、一五四卷、七八五頁中)では、諸法は、自性を摂して他性を摂しないと述べ、これは『阿毘曇心論』(巻一、大正二八、八一〇頁、中六行以下)以下『俱舍論』(巻一、大正二九、四頁、中一八行)に至るまで継承されている。

(48) paraṃ bhāvaṃ paramārthapāpakaṭvāt parabhāvo vidyā (校訂版附録 p. 2182) については para が sva に対する単なる相對關係にあることが全然気づかれていない。

(49) ニーラカンタのテキストには parabhāva でなく parihāva とあるので、直ちに参考とすることは出来ない。しかし一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る。「存在、即ちよりどころの存在 (adhiśṭhānasattā) なくして、自性のみによって、即ち自体 (svatūpa) のみによって我執 (ahaṅkāra) などが顯われる」と見て、「世界はよりどころなく、自性のみにもとづくという妄想を語る者。」ニールカントはこれを無我説なる空論 (sūnyavāda) であると言う。彼はその直前において空論を「(我と非我の) 両者が共に存在しない」と説くものと解しているから、虚無論と解せられた中親派を指していることになる。(中村教授「空の考察」一七一頁参照。) しかるに今、自性(従って法の有)を認め

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

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。従って自性の概念も正しく解せられていない。

彼はさらに第四詩の「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 (kāraṇa) という語に引きつられたものである。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 *Vācaspati* (vol. 6, p. 5135) は空論者を説明して「空即ち絶対無を一切世界の原因として説く」(*śūnyam abhāvanātram sarvakāraṇatayā vadau*) 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説く思想であると言つてよい。従つて第四詩以下をこれと區別すべき理由とはならない。

- (50) *yady asitvāṃ prakriyā syān na bhaved asya nāstīti / prakṛter anyathābhāvo na hi jātupadyate //*
prakṛtau kasya cāsatvāṃ anyathābhāvaṃ bhaviṣyati / prakṛtau kasya ca satvāṃ anyathābhāvaṃ bhaviṣyati //

(51) 風間敏雄氏、前掲論文参照。

- (52) 但し一度だけ「またそれは本性上無記である」(*prakṛtyāv-yakṛtaś ca sah //* 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らう。宇井博士、国訳大藏經、論部第五卷、一四二頁、注五三参照。

- (53) ここで韻律上の制限は殆んど考え得ない。例えば *prakṛtyaiva, prakṛito* などが可能である。

- (54) 「もしも自性が存在しないならば、何ものに変化があるであらうか。もしも自性が存するならば、何ものに変化があるであらうか。」

kasya syād anyathābhāvaḥ svabhāvaś cema vidyate /

kasya syād anyathābhāvaḥ svabhāvo yadi vidyate // XIII, 4.

これが第一五章第九頌と殆んど同文でしかも後者が *prakṛti* 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。

- (55) p. 239, 16ff. (Conze; op. cit. s. v. *prakṛti*) の用例は他にも多数挙げられている。⁹⁾ *prakṛti* と *svabhāva* の同義性については、例えば *Pañcav.* p. 198, 3: *svabhāvo hi prakṛtir aviparītātā*.....

- (56) 三村充憲、久我順両氏編「中論・梵漢藏対照語彙」参照。

- (57) *na kāraṇasya sadṛśaṃ kāryam iṣy upapadyate /*

na kāraṇasyāsadṛśaṃ kāryam iṣy upapadyate // IV, 6.

- (58) 山口益博士『月称造中論釈』II、二六頁注①参照。

- (59) 宇井博士『印哲研』第一卷、二〇五頁以下、山口博士『中観仏教論攷』一一三頁以下参照。なお例えば「五衆無常、衆生亦応ニ無常」。何以故。因果相似故。』(『智度論』第一四卷、大正二五、一六四頁、上、一四一—一五五)

第二節 異端思想の分類

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『梵網經』に端を発すること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。『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。

『中論』第二十七章は「(邪) 見の考察」と題するが、第三〇頌の「一切の見」を青目は「略説則五見 広説則六十二見」と注している。この六十二見は『梵網經』によると次の如くである。

一、過去に関するもの

一八種

1 我と世界の常・無常等

四種

2 我と世界の一分常住

四種

3 世界の有限・無限等

四種

4 詭弁論

四種

5 我と世界の無因論

二種

二 未来に関するもの

四四種

(内容省略)

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。⁽²⁾

一、過去の辺によるもの

八種

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

1 我は存在した等

四種

2 世界は常住等

四種

二、未来の辺によるもの

八種

1 我は存在しないであろう等

四種

2 世界は有限等

四種

ここでは『梵網經』と同様に過去と未来との大別を採用している如き外觀を呈しているが、内容的には著しく異っている。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、未来の辺に關してもまた同様に、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に分けられてはいても實質的には我の常・無常等の問題と同じである。（第一五、一六頌参照）

次に世界について見ると、『梵網經』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、『梵網經』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意味している。

「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。」⁽³⁾（二四）

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、独立に扱われるべきである。それ故以上は次のように要約することが可能であろう。

一、我と世界は常・無常等

二、世界は有限・無限等

四種

四種

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」(skandhānām eṣā 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からは単に概念の広狭に外ならないことになる。⁽⁴⁾

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・無限等の四句については第二二章第一二頌にも云うが、第二五章第二二頌には

「(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。」⁽⁵⁾

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』第七〇卷⁽⁷⁾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

龍樹によって言及されたサーンキヤ思想

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

二、世間||国土世間

i) 1 常、2 無常、3 常無常、4 非常非無常。

ii) 1 有辺 (i) サーンキヤ、(ii) 極微論 (ニヤーヤ、ヴァイシエーシカなど) (v) 自然 (二) 天主

(ii) (宿命論)

2 無辺 十方無辺 (五四七頁上、二〇行)

3 有辺無辺 (i) 八方有辺、上下無辺。 (ii) 上下有辺、八方無辺。

4 非有辺非無辺 (五四七頁上、二五行以下)

三、衆生世間||神

1 有辺 (i) 神在三体中¹、如芥子²、如米³。 (ii) 或言三寸⁴。 (v) 大人則神大、小人則神小⁽⁹⁾。

2 無辺 神遍三滴虚空⁵無三処不^レ有、得三身処⁶能覺三苦樂⁷。

四、身神の異同

1 身即是神

2 身異神異

五、未來世

1 如去

2 無^二所去^一、

3 如去不如去 死後神去、身不去。

4 非有如去非無如去

『大智度論』自身は以上をもつて「常無常等十四事」⁽¹⁰⁾と述べているから、これに従つてまとめるならば、

一、神と世間との常等

四種

二、世間の有辺等

四種

三、身と身との異同

二種

四、死後の有等

四種

この分類は『智度論』が注釈する『大品般若経』の卷一四、「仏母品」⁽¹¹⁾の立て方であるが、『智度論』は前表のように世間の有辺等の中に神（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うに言う。

「神及世間者、世間有三種^一、一者五衆（五蘊）世間、二者衆生世間、三者国土世間。此中說三種世間^一、五衆世間、国土世間。衆生世間即是神」⁽¹²⁾

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らう。

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

う。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ものであり、また有辺等の中にとに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。

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、明白に外教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』とは著しく態度を異にしている。また有辺等の中に我を含め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、前述のように所依の經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、敢えて經典の拡大解釈をしようとする動機は、ここに含め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等を説く例は『大般若波羅密経』卷三〇五、「仏母品」⁽¹³⁾と同じく卷四四二、「仏母品」⁽¹⁴⁾などに見出されるが、単にこれら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、我の有辺等の項目下を含めるべき種々なる外教の存在という事実への強い関心が、智度論作者を刺戟したのである、と判断すべきであろう。

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てはこれと明らかに区別して、存在の始源、究極原因としてしている。

「世間有辺者、有人求世間根本、不得其始。不得其始、則無中無後。若無初中後、則無世間。是故世間應有_レ始。始即是_レ辺」⁽¹⁵⁾

『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。それ故もしも破壊することなき実在が存在するならば、無限と呼ばれる⁽¹⁶⁾。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も、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認めることは有限（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。と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、辺を存在の原因の意味に解せしめているものは、当時行われていた種々なる世界原因論⁽¹⁷⁾に対する関心であり、それらをこの枠の中に包摂しようとしているのであると言ふ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学説と『梵網經』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の、事実的・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。

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『梵網經』などと似ているように見える点はお検討を要する。ここで述べられているサーンキヤ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^レ禪者宿命智力^ヲ乃^ハ見^ル三^ノ萬劫事^ヲ。過^シ是已往不^レ復能^ク了知^ス。但見^ル一身始中陰識^ヲ、而自思惟^シ、此識不^レ應^ニ無因無緣^ニ、必^ズ應^ニ有^ル三因緣^ヲ、宿命智所^レ不^レ能^ク知^ス。但憶想分別^シ、有^ル法名^ニ三世性^ヲ。非^ニ五情所^レ知^ス。極微細故^{ナリ}。」⁽¹⁸⁾

ここに得禪者、宿命智、八萬劫事などの語が出ていることは、確かに『梵網經』や後に述べる『婆沙論』の常住論と似通っている。し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、この序全体が実はサー

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

ンキヤ思想の形而上学的志向を代弁しているのである。身↓覺（中陰識、後出）↓世性の溯及的探究は、例えばカタ・ウパニシャッドが「実に器官の彼方に対象あり」以下、意、統覚機能、大我、未顯現、純粹精神を挙げ、最後に「純粹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。⁽¹⁹⁾⁽²⁰⁾

また禪の位置に関しては、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、として禪の限界を示し、ここ思惟、憶想分別の存在理由が表明されている。『梵網經』などでは三昧の次に推論、考察が述べ

られ、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。ところでサーンキ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、しかしサーンキヤが論理的思考に重点を置くものがあり、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し得る。

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

ところで六十二見の中にサーンキヤ思想を含めるものとしては、『大智度論』の外にも『婆沙論』⁽²²⁾があるので、一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轉變論及び隱顯論として述べられ、「我世間俱常」論の中で扱われる。しかるにこれが古來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壞成劫を憶する中で、轉變及び隱顯を述べ終った直後に「又七士身常無二動轉」。互不レ三相觸」。命不レ可レ害故、作レ是念一。

我及所憶二俱是常。」これはパーリ『沙門果經』でパクダの説とされるものであり、『梵網經』の我世間常住論に當るものであるから、転変論・隱顯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間を「又」の一語で連結するのみで、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ンキ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いたサーンキヤ思想を、常住論に最もふさわしいものとして採用しながら、しかも他方仏教内の伝承であるパクダの思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らう。思想的にもパクダの集積説とサーンキヤとは相容れない。⁽²⁶⁾

も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、サーンキヤその他と同一視されている。⁽²⁵⁾しかし例えば『チャラカ本集』では同じ六要素説が、サーンキヤの二四原理と共に列挙されている。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ではなくて、個人存在に関する常識的な六要素説が、哲学的にはサーンキヤにおいてより精細に分析究明されている、というほどの意味ではない。⁽²⁷⁾

なお附言するならば、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たのであるが、『瑜伽師地論』⁽²⁸⁾は内容をなす思想を重視して、その分類の枠組を徹底してしまっている。ここに原始仏教以来の分類法が次第に有効性を失い、新しい思想的現実に対処し得なくなっていた過程を読み取ることが出来るであらう。

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い。

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。

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

『大智度論』は次のように諸の学問を列举している。

「弊加蘭 (vyākaraṇa)、僧佉 (Sāṃkhya)、韋陀 (Veda) 等十八種大經」⁽²⁹⁾

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、八論とはミーマーンサー、ニヤヤヴィスタラ、イティハース、サーンキヤ、ヨーガ、武器論、音楽論、医論であると考えられた。⁽³⁰⁾ 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、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。⁽³¹⁾ これらと右の『百論疏』とを比べると、後者ではサーンキヤ、ヨーガが加わり、律法論 (dharmaśāstra) と実利論 (arthaśāstra) が除かれている。かかる例は外に見出されず、宇井博士も「内容において特別なもの」としておられる。

『大智度論』自身は「十八種大經」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『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、以下をB系統として区別することとする。先づ『翻譯名義集』には次のように「十八学処」を挙げている。⁽³²⁾

- | | | | |
|----|---------------------|----|-----------------|
| 1 | gandharva (音楽) | 2 | vaiśika (芸伎学) |
| 3 | vārtā (実業) | 4 | Sāṃkhya (サーンキヤ) |
| 5 | śābda (文法) | 6 | cikitsā (医学) |
| 7 | nṛti | 8 | śilpa (工芸) |
| 9 | dhanurveda (武器ヴェーダ) | 10 | hetu (因明) |
| 11 | yoga (ヨーガ) | 12 | śruti (天啓聖典) |

13 smiti (聖伝文学)

15 ganita (数学)

17 purāṇa (プラーナ)

14 jyotiṣa (天文学)

16 māya (幻術)

18 itihāsa (イティハース)

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めに用いられている術語で、後者は論理学である。さて、ここでは四ヴェーダを(12) 天啓聖典として一つに数えている。ヴェーダ支に属するものとしては(5) 文法学、(14) 天文学、またヴェーダ副支に属するものとしては(10) 論理学、(13) 伝文学、(17) プラーナ、(18) イティハース、副ヴェーダに含まれるものは(6) 医学、(9) 武器ヴェーダ、(1) 音楽、(8) 工芸である。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、(7) ⁽³⁶⁾ヒマ、(11) ヨーガ、(15) 数学、(16) 幻術である。一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、サーンキヤ、ヨーガを含むと同時に著しく異っていることが判る。

右とよく似たリストが『ミリンダ王の問い』⁽³⁶⁾の中にも見出される。(数字は列挙の順序)

ヴェーダは(10) 四ヴェーダの外に、総称的に(1) 天啓聖典もある。

ヴェーダ支に相当するもの——(13) 天文学(18) 韻律学。

ヴェーダ副支相当のもの——(1) プラーナ、(12) イティハース、(15) 論理学。

副ヴェーダ相当のもの——(8) 音楽、(9) 医学。なお(17) 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であろう。

残るのは——(2) 世俗の学一般 (saṃmuti) という総称、(3) サーンキヤ、⁽³⁸⁾(4) ヨーガ、(5) ⁽³⁸⁾miti、(6) ヴァイシエーシカ、

龍樹によって言及されたサーンキヤ思想

(7) 数学、(14) 幻術、(16) 呪術、(19) 印算である。(38) このうち(5) ヨジは政治学の意味であろう。(40)

ところで学問の数を一八種と限定しないならば、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。(41) それが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(42)あたりからであるが、B系統と考えられるものはカウティリヤの『実利論』(43)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、六ヴェーダ支、哲学(ānvikṣiki)サーンキヤ、ヨーガ、順世派(44)、実業論(vartta)、政治学(daudāniti)を挙げ、このうちイティハーサは、プラーナ、ivṛitaka(45)物語(akhyāyika)、喩話(udāharana)、律法論、実利論を指すと言う。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、実業、政治のみとする。しかし『マヌ法典』(46)にはヴェーダ、政治、哲学、アートマン学、実業を数えている。Ahibudhnyasamhita(47)もヴェーダ及びその関係学問の外にサーンキヤや実業をも数えている。また仏典ではVaraṇuci(48)にはヴェーダ、サーンキヤ、ヴァイシエーシカ、天文、アーजीヴィカ等を列ね、その漢訳には「四圍陀及弥鞞婆(娑)并僧佉論・毘世史迦乃至諸論」と言う。

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を含むとしても他にサーンキ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いから、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。『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、十八種という限定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ヤを挙げていることは、やはりB系統と少な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ーダ中心的性格にもとづくことは、各グル

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、サーンキヤ、ヨーガなどを律法論の中に含めてしまつて、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点で、思想的状況により客観的であると言えるであろう。『大智度論』はサーンキヤ思想に言及することが少なくないが、十八種大經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』⁽⁴⁾に「僧佉・韓世師、尼捷」を挙げている。これは『百論』が対破するものとはほぼ同じである。なお『十住毘婆沙論』については後に検討したい。

(1) 大正三〇、三九頁中。

(2) XXVII, 1, 2.

(3) *pūrve yadi ca bhajyerann utpadyeran na cāpy ami / skandhā skandhān pratīyemān atha loka 'ntavān bhavet //*

pūrve yadi na bhajyerann utpadyeran na cāpy ami / skandhā skandhān pratīyemān loka 'nanto bhaved atha //

(4) 『世界は常住である』というこの(邪見)は『我は過去世に存在した』というこの(邪見)から区別されない。或いは次の区別がある——『世界は常住である』という邪見は一般的に過去の辺による。『我は過去世に存在した』という(邪見)はこれに対してアトマンのみの過去の辺に關して起るのであつて、一般的ではない。』(tatra śāśvato loka ity etad abhūvan aṭman adhvānam ity etasman nātibhidhaye /

atha vāyam viśeṣo yac chāśvato loka ity eṣa dīṣṭiḥ sāmānyena pūrvāntam āśrīta / abhūvan aṭman adhvānam ity eṣa tv ātmana eva pūrvāntaparāṅgaṣeṇa pravṛtta na sāmānyeneti / Prasannapadā p. 572, 9-12)

(5) *param nirodhād antadyāḥ śāśvatādyaśca dīṣṭayāḥ / nirvānam aparāntaṇ ca pūrvāntaṇ ca samāśrīṭāḥ //*

但し書目は有限等及び常等を世界に關するものとする。また月称はこれに加えて、我と世界とに關するとも云う。(p. 536, 8 ff.)

(6) 第二章第一三、一四頌をも参照。

(7) 大正二五、五四六頁中以下。

(8) 「有人説、衆生世世受三苦樂一盡自到い辺。譬如上山三投縲丸、縲盡自止上。受罪受福會三歸於盡、精進懈怠無異」

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

- (大正二五、五四七頁上、八一〇行) これについては『婆沙論』(卷一九八、大正二七、九九一頁中、二五行以下、九九二頁下、一五行以下) 及び『沙門果經』のゴーサーラの説を参照。なお宇井博士『印哲研』第三卷、三五七—八頁参照。
- (9) 青目釈『中論』、大正三〇、一三頁中、下参照。なお『大智度論』大正二五、一四九頁、中、九行以下。
- (10) 大正二五、五四七頁中、一七行。
- (11) 『摩訶般若波羅蜜多經』大正八、三三四頁中—下。なお類似的分類は四類十問ないし十六問と呼ばれて阿含以来存するが、こと全く同じものは見出されない。宇井博士『印哲研』第三卷、二八九—二九〇頁参照。
- (12) 大正二五、五四六頁中—下。なお青目も次のように云う。
「世間有三二種一、國土世間、衆生世間」(大正三〇、三九頁上、一四行)
- (13) 大正六、五五七頁上—下。
- (14) 大正七、二二八頁中—二二九頁中。但し『大智度論』ではこの形ものを普通に用いている。大正二五、七四頁、下、九行以下、一一〇頁、上、一七行以下。
- (15) 大正二七、三四六頁下、一一—一四行。
- (16) 「若先五陰不_レ壞、不_レ因_三是五陰_一而生_中後五陰_上、世間則無_レ辺、是則為_レ常」(青目釈、大正三〇、三九頁上、一一—一三行) 「世界は無限即ち不_レ滅となるであらう。自体を捨てな
- いのであるから。」(ananto 'vinaśi lokāḥ syāt svarūpād apracyutatvāt / Prasannapāda p. 588, 12)
- (17) 『智度論』は別のところでも別挙している。「邪因縁者、微塵、世性等」(大正二五、六二三頁、上)
- 「外道有三神・時・方・微塵・冥初_一。」(同、一七一頁中)
- 「復次不_レ説_二是色根本從_二世性_一中_一來、若從_二微塵_一中_一來、從_二大自在天_一來_上。亦不_レ説_二從_二時_一來_上。亦不_レ説_二自然生_一。亦不_レ説_二無因無緣而生_一。」(同、七〇二頁下)
- (18) 同、五四六頁下、一四—一八行。
- (19) Kāṭha Up. II, 10, 11; cp. VI, 7, 8; Bhagavadgītā III, 42; Mbh. XII, 238, 3-4; 286, 19 cd.
- (20) ここで勿論両者の思想内容の一致を言おうとするのではない。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ある。
- (21) 拙稿「ヨーガ」(『講座東洋思想』第一卷、一二五—六頁) 参照。
- (22) 大正二七、九九六—七頁。なお『婆沙論』におけるサーンキヤ思想に関しては別にまとめて検討したい。
- (23) 宇井博士はバクダとサーンキヤとの間に根本的な違いを認めていられる。(『印哲研』第三卷、二二—一八頁) しかし『智度論』などがサーンキヤを仏陀当時の思想家と関係づけるかの如くになっていることを重視された。(『哲学雑誌』第三八

○号、一一三六―七頁）その根拠は、広義の思想潮流としてサーンキヤが何に属するか、という別の基準に存する。（『印度哲学史』一二四頁）筆者は今はこの点を問題にしていない。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想をも含めていることについては「吠檀多学派成立当時の活動の盛なりし結果、仏教者にも注意せられたが為であらう」としておられる。（『印哲研』第一巻、一七五頁）

既存の伝説・伝承の中に、それとは本来全く関係のない事柄を持込み、或いは全く造り変えてしまう適例として、『仏所行讃』におけるアーラーダ・カーラーマとサーンキヤ説を挙げる事が出来る。（中村教授『初期のヴェーダーンタ哲学』四四六頁、注（5）参照）

(24) 宇井博士『印哲研』第三巻、三五九―三六〇頁参照。

(25) Barua : *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, p. 283.

(26) 例えは *pañcātām-gaṇ-* という慣用的表現を参照。

(27) Dasgupta (*History of Indian Philosophy*, vol. I, p. 213) は両説を「視点の相違」として扱っている。なおこのような要素説はヴァイシシェシカ的である。Jacobi, *Entwicklung der Gottesidee*, S. 41. 前注（23）参照。

(28) 卷六、大正三〇、三〇三頁、中以下。

(29) 卷二五、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) 前注に同じ。外に例えは *Nyayamūjuri*, pp. 3-4 (KSS)

(32) s. 216 (荻原本)

(33) 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る。宇井博士『印哲研』第四巻、四六四頁。

(34) *śrīveda* と同じである。Jacobi, SBE, XLV, p. 274. n. 1.

(35) 下注（40）参照。

(36) *Mitundapāṇḍho*, ed. Tempelner London 1880. pp. 3-4. 但し合計一九種とされている。

(37) Rhys Davids (SBE, XXXV, p. 6) : secular law ; Horner (*Mitunda's Questions*, vol. I, p. 5) : secular lore. 上注（2）所引の『婆沙論』に言うところの四明（内明を除く）と王論とを意味する「世俗諸論」と同一であらう。しからば総称である。 *Mitundatika* (ed. Jaini, 1961, p. 6. 12) は *saddagantho* (文法書) と注するが、これが *sammuti* (世俗) の言葉通りの意味であると解することは不可能であらうから、やはり総称されたもののうちから、このリストに出されているものの『婆沙論』を標準とすると、文法学と工芸) のうちから文法学を特に指示しているのである。

(38) *Sankhya* フラックリットでは音量の制限から *sankhya* という形はあり得ない。

(39) 『翻訳名義集』と右とを比較すると次のいくである。

龍樹によつて言及されたサーンキヤ思想

Mil.	Mvp.	Mil.	Mvp.
1. sūti (cp. 10)	= 12	2. sammūti	
3. sankhyā	= 4	4. yogā	= 11
5. nīti	= 7	6. viśeṣikā	
7. gaṇikā	= 15	8. gandhabhā	= 1
9. tikicchā	= 6	10. cārubhecā (cp. 1)	
11. purāṇā	= 17	12. itihāsa	= 18
13. jōtisā	= 14	14. māyā	= 16
15. hetu	= 10	16. nantaṇā	
17. yuddhā	cp. 9	18. chandasā	
19. mudā			

対応を見出し得たものの Mil. sammūti, viśeṣikā と Mvp. smṛti, vaiśika とは音の類似があるが、現形は同一とは言えない。

- (40) この語は Trenchner 以来ニヤーヤ (Nyāya) 派の意味に解せらる。PTS. Pāli Dictionary, s. v; S. C. Vidyabhusana, *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『南伝大藏經』第五九卷上、四〇六頁、注一五。Horner, *Mihindas' Questions*, vol. I, p. 5. 中村元・早島鏡正両博士訳『ミリンダ王の問』第一巻、七頁。

しかしその根拠は明確でない。nīti (Skt., Pali) は元来「導き」であるから、思惟の導きとして論理学を意味し得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。『翻訳名義集』と『ミリンダ王の問』の双方のリストは hīti と nīti を挙げており、nīti をニヤーヤと解すると論理学が重複することになる。さらに hīti Ⅱ Nyāya は『翻訳名義集』についても言えなければならない。しからば単にパーリ語のみの問題ではなくなる。従ってニヤーヤ派の名称として nīti が存在したか、という問題になってくる。しかし少なくとも梵語辞典及び Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* にはその例は見出されない。(もっとも動詞 nī- の派生語 naya は「道理」というほどの意味を有する。しか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。ちなみに nyāya の語原は nīti である。)

第二に A 系統のリストには確かニ Nyāya (-vīstara) が存在するが、B 系統には必ずしも Nyāya を含まない。それ故たといサーンキヤ、ヨーガ、ヴァイシエーシカが並挙されていても、B 系統の場合には必ずニヤーヤを含まねばならないと考える理由はない。まして今の場合「因明」が存在する。

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

む例が多い。例えば Kundakunda の Śhīparābhṛta (v. 16) は論書として vāraṇa (vyākaraṇa), chandpa (chandasa), pāya (nyāya) を列挙している。(Thomas, *Pravacanasāra*, Intr. p. xix にある。) 俗語(ノアークリマツ)における pāya は論理学の外に政治学をも意味し得るから (Sheth, *Pāśāddamahanāvato*, 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。同じことがヒンディ語にも妥当である。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 niti の一部であり得る。(niti: Lebensklugheit, Moral, Politik, Winternitz, *GL*, Bd. II, S. 99; Bd. I, S. 349) また後に述べるように、カウティリヤの『実利論』 *Ahīrbudhnyasamhitā*, 『マヌ法典』のリストには政治学 (dandaṇiti) を挙げている。従って niti をこの方向において考える方が自然であろう。

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いる。その場合には「王論」(rāśāsāstra) として現われるが (niti=rāśāsāstra, *Vācaspatyam*, vol. 5, s. v.)、『仏所行讃』には Vyāsa の諸経論、Atri の医学書と並んで Bṛhaspati 及び Sūtra の王論が挙げつあり (*Buddhacarita*, ed. Johnson, I, 41, 大正四(二頁中)、『百論』でも「婆羅呵波帝」経 (Bṛhaspatya-sūtra) を言う。(大正三〇、一六八頁、下

三行) カウティリヤの『実利論』も冒頭にシヌクラとブリハスバティへの帰命を述べているが、王論と実利論とは関連があると言つてよいであろう。(但しカウティリヤは一応区別している。) ところで『婆沙論』は外道の諸論として「勝論、数論、明論、順世間論、離繫論等」を挙げ、その直前に世俗諸論として「記論、因論、王論、諸医方論、工巧論等」を列挙している。(大正二七、八八五頁、中、一一一—一三行) ここでは外道の中にニヤーヤは含まれておらず、かつ『ミリンダ王の問』などと同様に heu (vidyā) と rāśāsāstra (|| niti) とが並挙されている。従つてやはり『ミリンダ王の問』においてもニヤーヤではなくて政治学の意味に解すべきであろう。そしてこれは実は A 系統においても普通に言うところの「実利論」とも関連することになるであろう。

最後に附言するならば、『ミリンダ王の問』の漢訳二卷本は西紀二五〇年以前とされるが(中村教授『インド的思惟』一九頁)、ここではパリー本のリストに対応する箇所では、単に「弥蘭少好説」経学「異道一悉知」異道経法一(大正三二、六九五頁、中、五一—六行。三卷本も殆んど同じ。同七〇五頁、上、二四—二五行)と言うのみであるから、パリー本のリストはそれ以後の附加であると言つてよい。従つて時代的に見ても他の諸資料と同様に扱わなければならない。それ故にここだけにニヤーヤの意味を認めることは困難であろう

龍樹によって言及されたサーンキヤ思想

と equal。

- (41) 4 veda, 6 (vedāṅga), vidyā (nyāya, mīmāṃsā etc.), vakro-
vākya, iṭihāsa, puṇa, śloka, nārāṇsi, 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。
(A. Weber, *Ind. Stud.* Bd. XIII, S. 459, Ann. 2. 参照)
40 & Brh. Up. II, 4, 10; IV, 1, 2; IV, 5, 11, Chān. Up.
VII, 1, 2, Maitr. Up. VI, 32, 33. Mahābhāṣya I, 1, 1.
5. (ed. Kielhorn, vol. I, p. 9) などにおいて変容・附加が見
られる。
(藤謙教氏, 『宮本博士記念論文集』三六頁以下参照。)

第三節 『大智度論』におけるサーンキヤ思想

『大智度論』⁽¹⁾の中でサーンキヤ思想はしばしば言及される。⁽²⁾ここでそれを検討することとしよう。前節において外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。

「於三世性中、初生覺、覺即是中陰識。從覺生我、從我生五種微塵。所謂色声香味触。從三微塵生三空大、從三声触生三風大、從三色声触生三火大、從三色声触味生三水大、從三色声触味香生三地大。從空

- (42) 宇井博士『印哲研』第四卷、四六八頁参照。
(43) Arthaśāstra, I, 3. 1-5. 14.
(44) 前田惠孝博士『原始仏教聖典の成立史研究』三七二頁、注
四参照。
(45) Manusmṛti VII, 43.
(46) XII, 14 ff.
(47) Vishva-Bharati Annals, vol. II, 1949, p. 136, 2-3.
(48) 『金剛針論』大正三三、一七〇頁、上、一七行以下。
(49) 安樂解脱品第一、大正三三、四九四頁、下、原文は Pa-
sannapadā p. 275, 7 f. に引用されている。

生^三耳根^一、從^レ風生^三身根^一、從^レ火生^三眼根^一、從^レ水生^三舌根^一、從^レ地生^三鼻根^一、如^レ是等漸漸從^レ細至^レ麤。

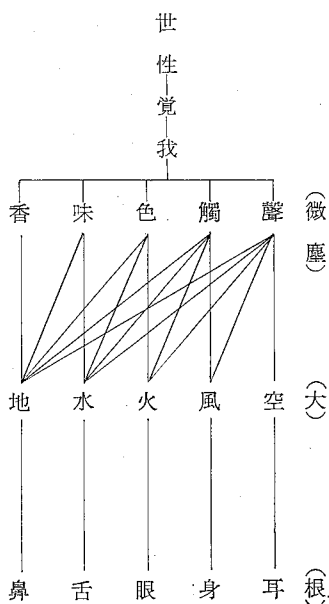
世性者、從^三世性^二已來至^レ麤、從^レ麤轉^レ細還至^三世性^一、譬如^下泥丸中具^三有^二瓶^一、破^レ瓶為^上土^レ。

盒。如^レ是轉變都無^レ所^レ失。世性亦如^レ是轉變為^レ麤。世性是常法、無^レ所^三從來^一。如^三僧伽經^二廣^三說世性^一」⁽³⁾

世性即ち根本原質 (prakṛti) からの展開がまず最初に説かれている。その中で覺 (buddhi) が中陰識として説明されている。この語は前節に引用した序の部分の最後に、「身始中陰識」もまた必ず原因を有する、という文章中に⁽⁴⁾出ている。中陰は antarābhava であるが、サーンキヤでは細身 (linga-sarira, suksma-sarira) の語が普通に用いられている。しかし例えばヴィンドウヤヴァーシンのその存在を否定した、という記述中にクマーリラはこの語を用いている。覺 (buddhi) の同義語として識 (vijñāna) を用いることは殆んどないが、不可能ではない。しかし通常細身は覺その他の諸原理から成るとされるのであって、覺のみではなく、從つて覺を直ちに中陰と見なす思想があったという確証はないのである。クマーリラの記述によると、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て識を説く思想がある。⁽⁵⁾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⁽⁶⁾出されているのであって、仏教説と見てよいものである。⁽⁷⁾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られる。⁽⁸⁾このように見て来ると、中陰識の表現は仏教的な響が強いように思われる。勿論「中陰における識」と解することも出来ようが、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らうから、覺に対する仏教からの批評的解釈と考えておきたい。

次に世性からの開展は次のように図示し得る。

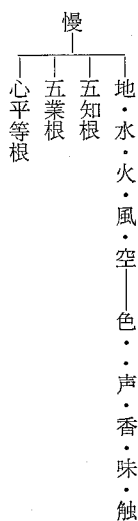
竜樹によって言及されたサーンキヤ思想



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、このサーンキヤ説がこれらを認めなかったのではないであろう。十一根説は『婆沙論』⁽¹⁰⁾もサーンキヤの特徴に数えている。

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ヤ思想と共通性を示しているが、この五大が五微塵から生じるとなす点で『サーンキヤ頌』と同一である。微塵は通常は *anu* の訳であるが、ここでは *tannatira* 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、大乘『涅槃経』と興味ある対照を示している。慢(我)以下について記すと、



となつてゐる。⁽¹²⁾ 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『サーンキヤ頌』と同一である。

諸原理の開展の順序に關しては『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、五微塵、十一根を相互にいかに関係づけるか、ということに存する。しかし叙事詩の学説からどのようにして『頌』が説く型が成立したか、という点に注視するならば、一方において五微塵の觀念が確立して、色・声等から五大が生ずる、という順序が定まること、他方において十一根は五微塵あるいは五大と直接因果關係に入るのではなく、それらと並行的に我慢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つてよいであらう。前者は色・声等を明確に実体として原理の系列の中に位置づけることを主たる契機とし、⁽¹⁴⁾ 後者は感覺器官等と対象との平行の思想にもとづくと言ひ得るであらう。そしてこの二つの契機が、前者は『大智度論』に、後者は『涅槃經』に、それぞれ別々に現われていることは注目してよい。この両資料による限り、理論的には、古典サーンキヤは別々に現われたこの二つの契機の綜合の上に成り立つと言わねばならない。

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ふ。それ故「轉變為麁」と言われる。これは因は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、細として存したものが麁となる、と言いかえることが出来る。『十二門論』その他において、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る。

「瓶性」の概念がサーンキヤ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。

引用の最後に広くは「僧伽經」に説くと述べている。体系的な学説が存在する以上、その經典(sutra 又は śāstra)

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

が存在したとしても不思議はないし、仏典にはしばしば「僧伽論」⁽¹⁶⁾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。

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

「問曰、応レ有レ我。何以故。心能使_レ身、亦応レ有レ我能使_レ心。譬如_三国主使_レ将、将使_レ兵。如是応レ有レ我使_レ心、有_レ心使_レ身。為_レ受_三五欲樂_一故₍₁₇₎」

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、という觀念は二元論における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關係が説かれているにすぎない。しかしサーンキヤの文献においても右と同様の記述は見出し得る。

「例えば村役人が戸主から税を徴収して州知事に納め、州知事は總理大臣に、總理大臣は国王に納める₍₁₈₎」

「純粹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。しかるに覺はその直接的手段である。それ故にこれは主たるものである。例えば總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、他の村役人などはこれに対して従属的なものである₍₁₉₎」

『ヨーガストラ』(II, 23) に云う所有主 (svamin) と所有物 (sva) の觀念もこれと関連があるであろう₍₂₀₎。

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。有人説。神遍_三満虚空_一、無_二処不_レ有_一。得_三身処_一能覺_三苦樂_一。是名_三神無辺_一₍₂₁₎」

と述べている。ここでは神(atman)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、とされる。この記述にはアトマンの一・多の問題は論ぜられておらず、その限りでは遍在する唯一のア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、何以識ニ無我^一。」

(一) 一切人各於ニ自身中ニ生^二計我^一、不^下於ニ他身中ニ生^上我^一。若自身中無我、而妄見為^レ我者、他身中無我、亦^下於ニ他身^一而妄見為^レ我。

(二) 復次若内無我、意識念念生滅。云何分別知^ニ是色青黃赤白^一。

(三) 復次若無我、今現在人識漸漸生滅。身命斷時亦尽^ニ諸行罪福^一。誰隨誰受。誰受^ニ苦樂^一、誰解脫者。

如^レ是種種^{*}內緣故、知^レ有^レ我²²。」(* 因の誤植であろう。国訳一切経、釈経論部一、三二七頁は因と読む)

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。

「汝言^ニ神遍^一。亦^下於^ニ計^二他身^一為^レ我²³」

この批判をみると、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。しかししもヴェーダ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、自他の区別不成立に関する攻撃はより有効な方法を見出した筈であるから、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、且つそれぞれが遍在するという『サーンキヤ頌』の思想と同類であると考えたい。

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

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_レ不_レ受_三苦樂_一。何以故。苦来則憂、樂至則喜。若為_三憂喜_一所_レ變者、則非_レ常也。」⁽²⁵⁾
また右の(二)に対して、

「若神常者、則無_レ起無_レ滅。不_レ応有_三妄失_一。以下其無_レ神識無常_上故、有_レ忘有_レ失。」⁽²⁶⁾（*忘の誤りか）
(三)に対しては神無常という結論から罪福の無をもつて応えている。⁽²⁷⁾

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、身有三_一種_一。麤身及細身。麤身無常細身是神。……」

問曰、此細身微細、初死時已去。若活時則不_レ可_三求得_一。汝云何能_レ見。又此細身非_三五情能見能知_一。唯有_二神通聖人_一乃能得_レ見。⁽²⁸⁾

しかしこれは必ずしもサーンキヤ説のみとは言えないかも知れない。

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

「若挙、若下、若来、若往、若屈、若伸、若出、若入等有_三所作_一」⁽²⁹⁾

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

最後に「八清淨道」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「捨罪福品」と比較しうる形の記述の中で言及されているのであるが、

「亦更有言、八清淨道。一自覺、二聞、三誦經、四畏三内苦⁽⁸¹⁾、五畏三大眾生苦⁽⁸¹⁾、六畏三天苦⁽⁸¹⁾、七得好師⁽⁸¹⁾、八大布施。但説第八名三清淨道⁽⁸¹⁾」

これが『サーンキヤ頌』五一と内容的に同じであることは疑い得ない⁽⁸¹⁾。

ubah śabdo 'dhayanam duḥkhaṣṭatāṣ trayḥ suhṛtprapit / dānam ca siddhayo' stau,…… //

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⁽⁸²⁾」としているが、vigṛhataをいのように羅什は理解したのであろう⁽⁸³⁾。好師は suhṛd の批評的な訳であらう。清淨道はこの八種のみを指すのではなく、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淨道とみなす、と言うのは、他派に関する記述からみても、サーンキヤ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らう。

(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た。『大智度論』の作者について「『印仏研』第七卷、第一号、一―二頁」特に本書と『中論』との関係については、三枝充恵教授「大智度論所収偈頌と中論頌」(『印仏研』第一五巻第一号、八五頁以下)が詳細な研究を行っている。なお羅什訳には訳者の変容があることを、『維摩経』について中村教授「クマールジヴァ(羅什)の思想的特徴」(『金倉博士古稀記念論文集』)が論じておられる。

- (2) 五十嵐智昭氏「竜樹に於ける外道説」(『ビタカ』第三年第二号、第三号、第一一―一〇年)及び「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、八四―三頁以下)がこれらの資料をまとめておられる。
- (3) 大正二五、五四六頁、下、一八一―二九行。
- (4) *Ślokaṣṭaka, sūtra 5, Āṃavāda v. 62.*
- (5) *id. vv. 4, 33 ff.*
- (6) *id. vv. 3, 32.*
- (7) Keith, *Karma-Mīmāṃsā*, p. 65.
- (8) 木村泰賢『小乗仏教思想論』第四篇第一章、四三五、四三

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

八頁(『現代仏教名著全集』第三卷所収)『中論』でも十二因縁の小乗的解釈として同様に言う。第二章第二頌。

- (9) 例えば『百論』は二十五論と言いつつも全てを挙げていない。

- (10) 大正二七、七二九頁、下、二七行以下。

- (11) 拙稿「大乘『大般涅槃經』に言及されたサーンキヤ思想」(『印仏研』第九卷、第二号、一七六頁) Frauwallner, Untersuchungen zum Moksadharma. Die Sankhyistischen Texte. WZKM. Bd. XXXII, S. 198, 203.

- (12) 前注所掲拙稿、一七五頁参照。

- (13) 拙稿、同。

Tarkajñāla とは abamkāra-tannātra — 5 bhāta と
— 11 indriya と

する型が述べられている。(影印北京版、第九七卷、一〇三頁、五、第六行—一〇四頁、一、第一行) Yuktidhikā とは諸説が伝えられている。

- (14) Vgl. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*. 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ない。

- (15) 金倉円照博士『自我思想』七三頁参照。

- (16) 本田恵氏「カリリカー以前のサーンキヤの典籍」(『印仏研』

第二卷第二号、一三五—一六頁) 参照。

- (17) 大正二五、二〇〇頁、中一下。

- (18) *Tattvacandamūdi* ad SK. 36.

- (19) id. ad SK. 37.

- (20) 但し国王の喩そのものは一般的であると言つてよい。例えば Bṛh. Up. II, 1, 18 における大王。また『俱舍論』(第一卷、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所有主 (svāmin) のためのものでありうる」(Sankara ad Kaṭha Up. V. 1) の如き表現はすぐれてサーンキヤ的 (cp. 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) 同、一四八頁、二八行。

- (24) *manisūtravat* に対する批判参照。

- (25) 大正二五、一四九頁、上、二二—一四行。

- (26) 同、一四九頁、上、一七一—一九行以下。

- (27) 同、一四九頁、上、一九行以下。

- (28) 同、一四九頁、中、一六行以下。

- (29) 同、一〇二頁、下、一七一—一八行。

- (30) 同、八〇頁、中、二二—二三行。三本と宮本は大布施の大家を除く。これがよい。

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

(32) -dukkhabhaya, Lamotte

(33) 『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、後者をサーンキヤの依外苦・依天苦に相当するものに分ける分類を伝えている。(二〇二頁中) 内容的にはサーンキヤと同じであるが、この分類も一般に見られる。

第四節 『十二門論』の因果論批判

『智度論』は「世間有三因中説果、果中説二因⁽¹⁾」と述べているが、このような「因見⁽²⁾」を『十二門論』⁽³⁾は詳細に批判している。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』を参照しながら以下に検討してみたい。

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、サーンキヤ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。⁽⁴⁾

因果関係の概念的把握に対する論難は「不生⁽⁵⁾」によってなされるのが『中論』の立場であるが、本書も因果論批判を同じ趣旨において展開する。⁽⁶⁾

「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^レ有^二生者^一

若果因中先有、則不^レ応^レ生、先無亦不^レ応^レ生、先有無亦不^レ応^レ生。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る。

〔一〕(1)「若果因中先有而生、是則無窮、如_レ果先未_レ生而生_二者、今生已復_レ應_二更生_一、何以故、因中常有故、從_二是有_レ因_一復_レ應_二更生_一、是則無窮」

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摘される。未生と生已との果は共に有とされるが故に、この「有因」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。「因中常有故」とは、「已生之果不_レ異_二彼未生_一」「因外之有不_レ異_二因内之有_一」⁽⁹⁾。それ故に已生の果と言えども因中にあると異ならない。これは「已生が更らに生ず」という徴難を基礎づけている。⁽¹⁰⁾『中論』(VII, 15) 参照。

(2)「若謂_二生已更不_レ生、未生而生者、是中無_レ有_二生理_一、是故先有而生、是事不_レ然」

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、未生もまた不生となるべきである。これは(1)の無窮の逆である。

(3)「復次若因中先有_レ果、而謂_二未生而生、生已不_レ生者、是_二俱有、而一生一不生、無_レ有_二是_レ処_一」

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拘らず、かかる区別を立てることは正しくない。

(4)「復次若未生定有者、生已則_レ應_レ無、何以故、生未生共相違故、生未生相違故是_二作相亦相違_一」

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ぬ⁽¹¹⁾。

(5) 「復次有_レ与_レ無相違、無与_レ有相違、若生已亦有、未生時亦有者、則生未生不_レ應_レ有_レ異、何以故、若有生、生已亦有、未生亦有、如_レ是生未生有_二何差別_一、生未生無_二差別_一、是事不_レ然、是故有不_レ生」

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。これは道理に合わない。

「(二) 「復次有已先成、何用_二更生_一、如_二作已不_レ應_レ作、成已不_レ應_レ成、是故有法不_レ應_レ生」

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。

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。⁽¹²⁾

「(三) 「復次若有生、因中未生時果應_二可見_一、而実不_二可見_一、如_下泥中瓶蒲中席應_二可見_一而実不_レ可見_上、是故有不_レ生」

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、既に因中において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。⁽¹³⁾

次にサーンキヤ派の返答がなされる。

「問曰、果雖_二先有_一、以_レ未_レ變故不_レ見」

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、論難がなされたのであるが、ここに変化という概念がサーンキヤ派から提出された。以下はこの観点をめぐって批判がなされる。

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

〔四〕(1) 答曰、若瓶未_レ生時、瓶体未_レ變故不_レ見者、以_二何相_一知、言_二泥中先有_レ瓶_一、為_二以_二瓶相_一有_レ瓶_一、為_二以_二牛相馬相_一有_レ瓶耶、

若泥中無_二瓶相_一者、亦無_二牛相馬相_一、是豈不_レ名_レ無耶、是故汝說_二因中先有_レ果而生_二者_一、是事不_レ然_一

瓶体即ち具體的な瓶の形態は、原因中においては未だ變化・現成していない故に知覺されないのである、と言うならば、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、それと無關係な牛相 馬相によるのではないが、瓶相が泥の中に知覺されないならば、瓶は無であると言ふ外ない。因中に果は無であることになる。

(2) 「復次變法即是果者、即_二因中先有_レ變_一、何以故、汝法因中先有_レ果故。若瓶等先有、變亦先有、應當_二可見_一、而実不可得、是故汝言_二未_レ變故不_レ見_一、是事不_レ然_一」

前項に反してなおも因中有果を主張するならば、果とは變化・現成せるものたるべきであるから、因中において可得でなければならぬ。しかし實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「變」(化)の概念をもち込む余地はない。『中論』(XIII, 7) 参照。

(3) 「若謂_二未變不_二名_一為_レ果_一、則果畢竟不可得、何以故、是變先無、後亦_レ應_レ無。故瓶等果畢竟不可得_一」

果は因中にあるときは未だ變化していない故に、これを果とは呼ばないのである、と言ふならば、變化せる果は因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 が参照される。

(4) 「若謂_二變已_二是果_一者_一、則因中先無、如是則不定、或因中先有_レ果、或先無_レ果_一」

未變は果ではないが、變化・現成せるものは果である、と言ふならば、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。

サーンキヤ派は次に、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、と言つて、その一般的条件を提示する。

「問曰、先有_レ變、但不_レ可_レ得_レ見、凡物自有、有而不可得者、如_二(i)物或有_レ近而不可知、(ii)或有_レ遠而不可知、(iii)或根壞故不可知、(iv)或心不住故不可知、(v)障故不可知、(vi)同故不可知、(vii)勝故不可知、(viii)微細故不可知_一、

(i) 近而不可知者、如_二眼中藥_一、

(ii) 遠而不可知者、如_下鳥飛_二虛空_一高翔遠逝_上、

(iii) 根壞故不可知者、如_二盲不_レ見_レ色、聾不_レ聞_レ聲、鼻塞不_レ聞_レ香、口爽不_レ知_レ味、身頑不_レ知_レ触、心狂不_レ知_レ實、

(iv) 心不住故不可知者、如_下心在_二色等_一則不_上知_レ聲、

(v) 障故不可知者、如_下地障_二大水_一、壁障_中外物_上、

(vi) 同故不可知者、如_二黑上墨点_一、

(vii) 勝故不可知者、如_下有_二鐘鼓音_一、不_上聞_二搗搗聲_一、

(viii) 細微故不可知者、如_二微塵等不_レ現、

如_レ是諸法雖_レ有、以_二三八因緣_一故不可知、汝說_二因中變不可得_一、瓶等_モ不可得_一者是事不_レ然、何以故、是事雖_レ

龍樹によって言及されたサーンキヤ思想

有、以八因縁^二故不可得、

直接知覚不成立の八種条件は『サーンキヤ頌』第七に説かれているほか、サーンキヤ派と結びついて伝えられている。⁽¹⁴⁾

〔五〕(1)「答曰、変法及瓶等果、不^レ同^二八因縁不可得^一、何以故、

若変法及瓶等果、極近不可得者、小遠^三可得^一、

極遠不可得者、小近^三可得^一、

若根壞不可得者、根淨^三可得^一、

若心不住不可得者、心住^三可得^一、

若障不可得者、変法及瓶法無^レ障^三可得^一、

若同不可得者、異時^三可得^一、

若勝不可得者、勝止^三可得^一、

若細微不可得者、而瓶等果^三可得^一、若瓶細故不可得者、生已亦^三不可得^一、何以故、生已未生細相一

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、情況を変化させるならば実有なるものは知覚される。かくて一々について吟味するのであるが、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るとしても知覚さるべきであり、もしもそれが因中においては微細である。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ければならぬ、と論難する。

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、生已転レ鹿、是故生已可得、未生不可得」

(2) 「答曰、若爾者、因中則無レ果、何以故、因中無レ鹿故。」

果たるものは鹿であるが、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。(〔四〕(1)参照)

(3) 「又因中先無レ鹿、若因中先有レ鹿者、則不レ応レ言ニ細故不可得」

もしも因中に既に鹿があるとすれば、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い。

(〔四〕(2)参照)

(4) 「今果是鹿、汝言ニ細故不可得、是鹿不ニ名為レ果、今果畢竟不レ応ニ可得、而果实可得、是故不ニ以レ細故不可得、」

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

「如レ是有レ法、因中先有レ果、以ニ八因縁ニ故不可得、先因中有レ果、是事不レ然」

次に因中有果論によつては因及び果が成立しないことを言う。

〔六〕(1) 「復次若因中先有レ果生者、是則因因壊、果果相壊、何以故、如ニ疊在ニ縷、如ニ果在ニ器、但是住处不ニ名為レ因、何以故、縷器非ニ疊果因ニ故、

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

若因壞果亦壞、是故縛等非_二疊等因_一、因無故果亦無、何以故、因_レ因故有_二果成_一、因_{不レ}成果云何成_レ

単に果が因の中にあることによつて因果關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ないのと同様に、因が因でなく、従つ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。)⁽¹⁶⁾

(2) 「復次若不_レ作_二不_レ名_レ果、縛等因_{不レ}能_レ作_二疊等果_一、何以故、如_二縛等不可_レ以_二疊等住_一故、能作_二疊等

果_一、如_レ是則無因無果、若因果俱無、則不_レ必_レ求_二因中若先有_レ果、若先無_レ果_一

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⁽¹⁶⁾、刀と鞘の喩などと連関があるであろう。また縛と疊の喩はサーンキヤ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。

〔七〕「復次若因中有果而不可得、應_レ有_二相現_一、如_二聞_レ香、知_レ有_レ華、聞_レ声知_レ有_レ鳥、聞_レ笑知_レ有_レ人、見_レ烟知_レ有_レ火、見_レ鵠知_レ有_レ池、如_レ是因中若先有_レ果、應_レ有_二相現_一、今果體亦不可得、相亦不可得、如_レ是当_レ知、因中先無_レ果。」

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ぬ。しかるにかかる根拠はない上に、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。

〔八〕(1) 「復次若因中先有_レ果生、則不_レ必_レ言_二因_レ縛有_レ疊、因_レ蒲有_レ席、若因_{不レ}作、他亦_{不レ}作、如_レ疊非_二縛所作_一、可_二從_レ蒲作_一耶、若縛_{不レ}作、蒲亦_{不レ}作、可_レ得_レ言_二無_三所從作_一、若無_三所從作_一則不_二名_レ為_二果、若果無、因亦無、如_二先說_一、是故從_二因中先有_レ果_一生、是則不_レ然。」

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」参照) また因たるものの外のものが作るといふこともない。よつて果は從來するところが無いから、かかるものは果と言えない。従つ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。

(2) 「復次若果無_二所從作_一、則為_二是常_一、如_二涅槃性_一、若果是常、諸有為法則皆是常、何以故、一切有為法皆是果故、若一切法皆常則無_二無常_一、若無_二無常_一亦無_レ有_レ常、何以故、因_レ常有_二無常_一、因_二無常_一有_レ常、是故常無常_二俱無者_一、是事不_レ然、是故不_レ得_レ言_二因中先有果生_一」

果がその由來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がなくなり、従つて相對的である常もなくなつてしまふ。

〔九〕(1) 「復次若因中先有_レ果生、則果更与_二異果_一作_レ因、如_二疊与_レ著為_レ因、如_二席与_レ障為_レ因、如_二車与_レ載為_レ因、而実不下与_二異果_一作_レ因、是故不_レ得_レ言_二因中先有果生_一」

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ければならぬが、実際にはかかることはない。〔七〕を参照。

(2) 「若謂_二如_レ地先有_レ香、不_二以_レ水灑_レ香則不_レ発、果亦如_レ是、若未_レ有_二緣会_一則不_レ能_レ作_レ因、是事不_レ然、何以故、如_二汝所說_一可了時名_レ果、瓶等物非_レ果、何以故、可了是作、瓶等先有非_レ作、是則以_レ作為_レ果、是故因中先有果生、是事不_レ然」

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

原則（〔六〕（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）「復次了因但能顯発不能生レ物、如下為レ照闇中瓶二故然レ燈、亦能照余臥具等物上、為レ作レ瓶故、和合衆縁不能生レ余臥具等物一、是故当レ知、非二先因中有果生二」

前項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顯せしめる了因であるならば、了因は目指す対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、従って果もまた因中に有なのではない。^{（19）}

〔二〇〕「復次若因中先有果生、則不能レ応有今作当作差別一、而汝受今作当作一、是故非二先因中有果」
因中に果が存在するならば、果を現に作り、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。

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、若干の対応を指摘し得た。

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。

一、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、ということ以外に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。

二、もう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れる。）

三、因中有果と變化（『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るが、サーンキヤ派としては、因が變じて果となり、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に内在する、と主張する。

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う。²⁰⁾

「若謂『因中先無_レ果而果生_二者、是亦不_レ然。何以故。

〔一〕 若無而生、応_レ有_二第二頭第三手生_一。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。⁽¹⁾

「問曰、瓶等物有_二因縁_一、第二頭第三手無_二因縁_一。云何得_レ生。是故汝説不_レ然。

〔二〕 答曰。第二頭第三手及瓶等果因中俱無。如_二泥団中無_レ瓶、石中亦無_レ瓶、何故名_二泥団_一為_二瓶因_一不_二名_レ石為_二瓶因_一。何故名_二乳為_二酪因_一、縷為_二疊因_一、不_二名_レ蒲為_二因_一。」

これは『中論』I, 12と一致する。

「それ（『結果』）は無であつ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のであろうか。」

〔三〕 「復次若因中先無_レ果而果生者、則_二一物応_レ生_二一切物_一。如_二指端応_レ生_二車馬飲食等_一、如_レ是縷不_レ応_二但

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

出_レ量、亦_レ出_二車馬飲食等物_一。何以故。若無而能生者、何故縷但能生_レ量而不_レ生_二車馬飲食等物_一。以_二俱無_一故。」

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。

〔四〕「若因中先無_レ果而果生者、則諸因不_レ應_二各各有_レ力能生_レ果_一。如_二須_レ油者要從_レ麻取不_レ筭_二於沙_一。若俱無者、何故麻中求而不_レ筭_レ沙。」

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。

〔五〕「若謂_二曾見_レ麻出_レ油、不_レ見_二從_レ沙出_一。是故麻中求而不_レ筭_レ沙、是事不_レ然。何以故。若生相成者、應_レ言_二余時見_レ麻出_レ油不_レ見_二沙出_一。是故於_二麻中_一求不_レ取_レ沙。而一切法生相不_レ成故、不_レ得_レ言_二余見時_二麻出_レ油故麻中求不_レ取_二於沙_一」

敵者が、因果關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立場からなされる。

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。

一、無を生じない。

二、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、(經驗的因果關係の否定)

これは『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いことで、『頌』の「(特定の)質料を取る故に」(upādānagrahanaṭ)に相当する。そのことは『百字論』に「以三因縁「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。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よつて破しているが、經驗的に「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。それ故これを破そうとすれば「不生」という高次の立場からなされる外はない。従つて『頌』の第五(kāraṇabhāva)と一致する。それはまた『百字論』からも確かめられる。

従つて『十二門論』の因中無果の破は『サーンキヤ頌』九と同じものを前提していることが知られる。そして『百字論』が『十二門論』に近いのであるが、『真理綱要』(Tattvasaṃgraha)の因中有果論紹介は、実はこの『十二門論』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『十二門論』以来の中観派の理解に従つていと言わねばならない。

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こととしたい。

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

- (1) 大正二五、二〇七頁上。なお青目注にも「以二無明愛染一貪二著色一、然後以二邪見二生二分別戲論一、説二因中有果無果等二」(大正三〇、七頁、上二—三行)
- (2) 「因見云何、答曰、一切有為法展転為二因果一、是法中著心取レ相生レ見、是名二因見一、所謂非因説レ因、或因果一異等」大正二五、四一七頁上—中。
- (3) 『十二門論』の作者が竜樹であるか否かについて強い疑問が提出されている。安井広済氏「十二門論は果たして竜樹の真作か」(『印仏研』第六卷第一号、四四頁以下)その論拠によると、著者も言われるように、この問題は単に『十二門論』のみならず、青目釈『中論』など『中論』そのものの解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: *Dvadasamukha Sāstra of Nāgārjuna, Vistva-Bhūratī Amala*, vol. VI, 1954. p. 185 ff. 本書の選梵である。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 Saikarya vāda of the Saṃkhya. Sino-Indian Studies* vol. IV, pt. 1, 1951. pp. 47-50.
- (5) 例えば以下の第五項(一)を参照。宇井博士「国訳十二門論」(『国訳大藏經』論部第五卷、九頁注三三)参照。
- (6) 八不偈の「不生」(anupāda) 参照。
- (7) 大正三〇、一六〇頁、中、七行以下。以下本文に従って引用するので『十二門論』の一々の文の出所は記さないことにする。
- (8) 但し「因中有果論」という語は出ていない。同じ概念を指示する語として *saṅkāravāda* の外に、仏典では *hetuphalasādvāda* (因中における果の存在論 *hetu phalaṃ paśyanti, Ygacrabhūmi*, vol. I, p. 118; p. 119, 3) がある。
- (9) 吉蔵『十二門論疏』卷上末、大正四二、一八八頁、中、二八行、下、八—九行。
- (10) 『中論』VII, 19 は生相について論ずるのであるから、問題が別であるが、安慧の『大乘中観釈論』の訳文に従う限りにおいて、次の如くになっている。「若生已復生、是生即無窮」(大正三〇、一五〇頁上、四行)
- (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.
- (12) 「若生已復生、是生即無窮」(大正三〇、一五〇頁上、四行)
此法先已生、更復何用生(青目、大正三〇、一〇頁、下、二六一—二七行)
「随处若一物、未起而有体、已有何須起、体有起無故」(『般若燈論』大正三〇、七頁、上、二二行以下)
「若法未生時、如瓶等何有」

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

- (13) 「もしも結果が因縁の和合のうちにあるとするならば、和合のうちに(結果は)把握するべきではないか。しかるに和合のうちには把握されない。」ここでは集積説的な主張を論破しているが、その形式は同一と見なしてよい。「把握する」(grhī)を注釈書は「眼見、意知」(青目、大三〇、二六頁、中、一八、一九行)の意味に解している。

- (14) 拙稿「サーンキヤ頌の系譜」(『印仏研』第八卷、第二号、一五八—一九頁)参照。なお *Prasnapada*, p. 392. 10 ff. には viii, i, ii, iii, v, vi, iv. の順序で七種が挙げられている。

- (15) 大正三〇、四頁、上、六行、二九頁、下、一八—一九行、なお同二—二三行参照。

- (16) 拙稿「マードヴァ『全哲学綱要』の一考察」一〇〇—一〇

第五節 『十住毘婆沙論』の婆羅沙伽那について

『十住毘婆沙論』⁽¹⁾の中にはサーンキヤ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右に言う一種のリストがある。⁽²⁾その終りの方に

一頁参照。

- (17) 前注所掲拙稿九九、一〇〇頁参照。

- (18) 注(11)参照。

- (19) この項の論旨はほぼ以上のごとくであろう。吉藏も「果若本有則生因成二於了因一、了因既有二多用一、生因亦作二多用一也」(大正四二、一九二頁、中、一八—二〇行)と言う。なお『中論』(VII, 8)は生相が自他の体を生ずることと灯にたとえているが、こことは直接関係しない。

- (20) 大正三〇、一六一頁、下、一二行以下。

- (21) *Prasnapada*, p. 299, 3.

- (22) 既に五十嵐智昭氏「竜樹・提婆に知られたる数論・勝論学説に就いて」(『宗教研究』新第十一卷、八四八頁)が『十二門論』のこの部分に注意しておられるが、『サーンキヤ頌』と同じものが前提されていることは指摘されない。

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

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

と言う。この次に結語があつて結びとなる。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の中の一部分を拡大したもので、かかるリストは『仏所行讚』³『過去現在因果經』⁴『普曜經』⁵『方广大莊嚴經』⁶さらに拡大された形では『ラリタヴィスタラ』⁷に見られる。この中の「事二水火」(『普曜經』)「帰依水火風空」(『方广大莊嚴經』) pihiv-āp(sic)-ta-o-vāy-ākāṣaṇ cāstayante (Lalitavistara) に当る部分が右のように書きかえられたのであると思う。『大智度論』(卷一二、大二五、一四八頁、下、一行以下)も参照される。

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考えるとえねばならない。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。和合、変は共に種々の世界原因の中に青目⁸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のであろう。従つてこの記述は『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とが出来る。

ところで『十住毘婆沙論』のリストの最初に

「僧伽・楡伽、憂楼迦」

を挙げ、約十五項ほど無関係と思われるものがあつて、その次に

「婆羅沙伽那・頗羅墮闍」

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、毘羅哆子、迦梅延尼子、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ヤ、ヨーガ、ヴァイシェシカを加えることは他に例を見ないようである。ところで頗羅墮闍(Bharadvāja)は問題ないであろうが、婆羅沙伽那(Varsaganya(or-gana)又はVisaganaと考えられる。そこでサーンキヤ派のVarsaganya(or Visagana)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、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。⁽¹⁰⁾ 早期の文献としては『マハーバータ』⁽¹¹⁾にサーンキヤの学問の伝統の中にVarsaganyaが数えられており、ここではサーンキヤ派のそれが言及されているのであらうと考えられている。⁽¹²⁾

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』⁽¹³⁾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。

『十住毘婆沙論』においても列挙される位置は僧侶等より離れて置かれているが、このような事情から見て、やはりサーンキヤの哲人を意味していると思われる。Bharadvājaはともかくとして、ヴェーダ時代の師たるVarsaganya(or Visagana)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。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であつてさしつかえないが、⁽¹⁴⁾年代論の詳細については別の機会に論じたい。

(1) 『十住毘婆沙論』と『大智度論』とが一人の作ではあり得ないことを平川彰教授「十住毘婆沙論の著者について」(『印

仏研』第五卷第二号一七六一—一八一頁)は論定された。それ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、

竜樹によって言及されたサーンキヤ思想

何れを竜樹の作とすべきかが確定してゐない。例をば千鶴博士、前掲論文(『印仏研』第七卷第一号、一一頁、注四)は『十住毘婆沙論』を大体竜樹のものとしてよい、と述べられる。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、とどう説くもある。(岩本裕博士『極楽と他獄』一一三—一六頁)のこひは伝承に従つてここに扱つておきたい。

- (2) 大正二六、三二頁以下。
- (3) 大正四、一二頁、一、二、三行以下。Buddhacarita VII, 14 ff.
- (4) 大正三、六三四頁、下、二二行以下。
- (5) 大正三、五一〇頁、下。
- (6) 大正三、五八〇頁、下以下。
- (7) *Latitavistara*, ed. Lefman, 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.) 従つて極めて限定されるから今は除いてよい。なお母韻には羅什によつて ara のように写されてゐる。摩多羅迦=matrkā. これに従ふ *Varsagana* も可能であるかも知れなう。
- (9) *Varsagana*: RV. IX, 97, 8. *Varsagana*: Brl. Up. VI, 5, 3 (Kāṇva). *Varsaganya*; *Lāṭiyāyana* 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)

- (11) 音楽の方面で一派を開いた Bhāskara の祖としてカンニールの *Varsaganya* がある(註六)。(K. Ch. Randey: *Comparative Aesthetics*, vol. I, Varanasi 1959. Chs. Studies vol. 2, p. 542) これは或うはリシマンハートの *Varsagana* と関係があるのかも知れなう。

- (12) Mbh. XII. 306. 57 ff=11782 ff. Jaisiavya, Asita Devala, Parāśara, *Varsaganya*, Bhṛgu, Parāśarika, Kapila, Śuka その他。

- (13) Garbe; *Die Samkhya-Philosophie*, 2. Aufl. S. 73. 宇井博士「Sāṃkhyayoga と就つて」(『哲学雑誌』第三七九号、八三頁)参照。

- (14) 大正三、七五六頁、下以下。

- (15) 年代論についてはこひを立入ることをひかえる。『世親伝』関係は周知のこととして省略し、Frauwallner: *Die Erkenntnistheorie des klassischen Sāṃkhya-Systems*. WZKSQ. Bd. II, S. 130-131 (300 n. Ch.) 138-9 (竜樹より以後) だけを記す。なお『婆伽婆聖論』より前にある。