



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	https://hdl.handle.net/2115/33337
Type	departmental bulletin paper
File Information	18(1)_PR63-101.pdf



提婆・婆藪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 (二) ——

今
西
順
吉

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――

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ヤ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つ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ヤ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

提婆・婆藪によつて言及されたサーンキヤ思想

の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、百字の本文と注釈の問題があるが、『百論』に附随して扱ふこととした。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。

(1) *Catuhśatakaśāstrakārikā*. 影印北京版第九五卷 (no. 5246). これに対する注釈書としては *Candrakīrti: Catuhśataka-īka* (同九八巻 no. 5266) があり、この梵語断片が Haraprasad Shastri: *Catuhśatika by Arya 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『大乘広百論釈論』(同 no. 1571) がある。その他の原典出版、翻訳については、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ヤ思想について Megumu Honda: *Dharmapala's Report on Samkhya* 『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-Dīnāga 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. *Akṣaraśatakavṛtti* 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『漢藏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) 字井伯寿博士『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(『ビタカ』第四年二号以下、昭和十一年)、同「竜樹・提婆に知られたる教論、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、昭和十二年)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、因果論と純粹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⁽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、從^二冥初^一生覺、從^レ覺生我心、從^二我心^一生^二五微塵^一、從^二五微塵^一生^二五大^一、從^二五大^一生^二十一根^一。

神爲^レ主、常覺相、處^レ中、常住不壞不敗、攝^二受諸法^一。

能知^二此二十五諦^一、即得^二解脫^一、不知^レ此者、不^レ離^二生死^一」⁽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. adhishṭhātṛ, SK. XVIII) / 覺相 (cf. cetana, SK. XI, LV; cetanā, SK. XX) / 処中 (cf. madhyasthya, SK. XIX) / 常住 (cf. nitya, SK. XI) / 攝^二受諸法^一 (cf. bhoktr, SK. XVII) など云い、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 kūtasthanīya が考えられるであろう。なお覺相という訳語は注意

提婆・婆藪によって言及されたサーンキヤ思想

されるべきで、直前における二十四原理の一としての覺は明らかに buddhi の訳語があるが、ここではそれと區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らう。

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『楞伽經中外道小乘涅槃論』にも右とよく似た形式でサーンキヤ思想を紹介している。⁽³⁾

次に自性と神との關係を盲人と跛者にとたとえている。

「外曰、

(論) 如^二盲跛^一。

(釈) 譬^二如^三盲跛相假能去^一。如^レ是神有^二思惟^一、身有^二動力^一、和合而^レ去⁽⁸⁾。」

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、サーンキヤのものと見てよいであらう。⁽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^二涅槃法^一、常。無煩惱涅槃^ハ不異故。

(釈) 愛等諸煩惱永盡、是名^二涅槃^一。有^二煩惱者^一、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^レ故、無^二諸煩惱^一。若無^二煩惱^一是即涅槃者、涅槃則是作法。作法故無常。」

ここに云う外教の主張はサーンキヤに限られず一般的であるが、中論(第二五章、『涅槃の検討』)などにみられるかかる批判は、例えばサーンキヤの文獻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つても、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、サーンキヤについては次のように言う。

「(釈) 如^二迦毘羅弟子^一、誦^二僧伽經^一、説^二諸善法總相・別相^一。於^二二十五諦中^一淨覺分是名^二善法^一。」⁽¹²⁾

淨覺分とは『サーンキヤ頌』二三に説くところの、思惟機能(buddhi)の純質的なあり方(sattvika-rupa)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ヤ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^二馬祀福報常者^一、但有^二言説^一。無^二因緣^一故。

二、有漏淨福無常故尚應捨、何況雜罪福」

提婆・婆藪によつて言及されたサーンキヤ思想

これに対する婆藪の注釈では理由一に關して、

「馬祀福報實無常。何以故。

(1) 馬祀業因縁有量故。世間因若有量、果亦有量。如泥團小、瓶亦小。是故馬祀業有量故無常。

(2) 復次聞、汝天有瞋恚。共闘相惱故不應常。

(3) 又汝馬祀等業從因縁生故、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、第一項は因縁に應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、

「如馬祀業中有殺等罪一故。

復次如僧伽經言。『祀法不淨・無常・勝負相故。』是以應捨。」

論本に云う「雜罪」が「有殺等罪」⁽¹⁵⁾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「僧伽經」を引用しているが、その不淨・無常・勝負のうち、婆藪は理由二に不淨をあて、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ヤを援用していると言いうる。但し論本における「雜罪」の概念は、パンチャシカに帰せられる断片⁽¹⁶⁾の中で、祭祀によつて生じたる主要な新得力(apurva)には、殺生などより生ずる新得力の「僅かな混入」(svalpāṇi samikṣaṇa)がある、と説かれていることと関連があるであらう。

次に引用する文もサーンキヤの文献と關係が深い⁽¹⁷⁾。

「(釈)如^二經^一說^一。能作^二馬^一祀^一、是人度^二衰^一老死^一、福報常、生處常。」

cf. anyac ca vede śrūyate ātmanikam phalam paśuvadhena—sarvā lokāṇ jayati mityuṃ tarati pāpmanam tarati. Gaudapāda ad SK. II.

祭祀批判はサーンキヤ学派のみが行ったのではないが、ここに見られるように、サーンキヤ派が、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「惡止善行法」にはじまる。この句について次の問答がある。

「外曰、

(論) 汝經有^レ過。初不吉故。

(釈) 諸師作^レ經法、初說^レ吉故、義味易^レ解法、音流^一布。若智人讀誦念知、便得^二增^一壽威德尊重^一。如^二有^一經名^二婆羅呵波帝^一主^二泰^一言^二廣^一如是經等、初皆言^レ吉。以^二初吉^一故、中後亦吉。汝經初說^レ惡故、是不吉、是以言^二汝經有^レ過^一。

内曰、

(論) 不^レ然。斷^二邪見^一故、說^二是經^一。」

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」と述べられ、パーニニがこの原則に従⁽²⁰⁾て⁽²¹⁾いることを指摘しつつパタンジャリは次のように述べる。

「吉祥を願ふ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であらう。

このように書物の最初に mangala を述べるべきことは早くから周知であつたが、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。この点でサーンキヤとの類似が気づかれる。『サーンキヤ頌』第一の最初に、丁度『百論』の最初に「惡止」があるように、「苦の三種が逼迫 (duḥkhatrayabhiḥata) 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स्प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。」⁽²³⁾

同様の議論が Yuktidipikā により詳細に展開されている。⁽²⁴⁾

Nyāyakōśa は mangala 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らう。それが『百論』とサーンキヤに見出されることは注意されるべきであるが、果たしてサーンキヤ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。特に修辭法という一般の原則であることが、両者の関係を積極的に主張することに對する妨げとなるであらう。ここでは類似性を指摘するにとどめる。⁽²⁵⁾

(1) 「論」と「釈」との区別は宇井博士「三論解題」及び「国訳百論」に従つた。『国訳大藏經』論部第五卷。宇井伯寿著作

(3) 拙稿「竜樹によつて言及されたサーンキヤ思想」(『北海道大学文学部記要』十六ノ二、七二頁参照)。

(4) 拙稿「paripama について」(『印仏研』第十六卷第二号、一七四頁、註五参照。なお「主」には svamin も可能であろう。前掲拙稿「竜樹によつて言及されたサーンキヤ思想」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、一六七頁参照)、次のごとくにサーンキヤ思想をまとめている。

「第十四外道僧伽論師說二十五諦」。自性因、生三諸衆生、是涅槃因。自性は常故。從_二自性_一生_レ大、從_レ大生_レ意、從_レ意生_レ智、從_レ智生_二五分_一、從_二五分_一生_二三三_一知根、從_二三三_一知根生_二五業根_一從_二五業根_一。生_二五_一大。是故論中說、『隨二何等性_一修行、二十五諦如實知、從_二自性_一生還入_二自性_一、能離_二一切生死_一得_二涅槃_一』。如是從_二自性_一生_二一切衆生_一、是故外道僧伽說_二自性_一是常、能生三諸法、是涅槃因上」(大正三三、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

Katha Up. 3.13 には寂靜我(santāman)―大我(atman mahat)―智我(jñātāman)―語意(vac・manas)というヨーガ的洗滌の次第がある。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「論中說」と断つてゐ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ヤ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、解脱する。この点に關して疑なし。」

(Gauḍapāda ad SK I, XXIII; Māhāvīrya, p. 38; 金七十論第三、第三七頌、Guparata, Tarkarāhasyadīpikā, p. 96; Tattvasaṃgrahapāñjikā, p. 17; Sarvasiddhāntasamgraha, XI; cf. Manusmṛiti, XII, 102a, III, 50. なお修行者の髪にまつこの三種があることは Manusmṛiti, II, 219 及び大智度論(或剃髪、或長髪、或頂上留、少計髮) (大正二五、一五三頁、中)を参照。この詩はヴィジュニヤナーナビクシユの弟子バーヴアーガネーシャによつてパンチャシカに帰せられてゐる(Tattvayātharth-yadīpana, in Saṃkhyasamgraha, p. 61)。ともかく多数の引用によつて、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―二三行」。

(7) SK, XXI なお拙稿「マールダヴァ『全哲学網要』の一考察」

- (『古代学』第一二卷二・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、註一九、五十嵐智昭氏前掲論文、『ヒタカ』第四年第九号、三二頁以下参照。
- (10) na ca karyatvenānityatā phalasya yukta, bhavarūpasya karyasya tathābhavāt, duḥkhaḥpradhvaṃsanasya tu karyasya api tad-vaiparityāt. 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、六一—八行。
- (13) 同、一七〇頁十—十下。
- (14) 同、一七〇頁、中。
- (15) cf. aviśuddhi-kṣaya-atīśaya, SK. II. 宇井博士、前掲書、一一頁、註三九。Chakravartī: *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) prapavaiḥ śāstrāṇāṃ rūpam……āpyate.
- (21) Böhrling: *Paṇini's Grammar*, Bd. I. S. 2, Anm. zu I, 1. 1. (土直四郎博士より御教示を得た。ここに謝意を表します。)
- (22) māṅgalika ācārya mahataḥ śāstraughasya maṅgalārthaṃ siddhaśabdāṃ āditaḥ prayukte. maṅgalādini hi śāstrāṇi prathante virapuruṣāṇi ca bhavanti, āyusmatpuruṣāṇi cādhyetāraśca siddhārthā yathā syur iti. *Mahābhāṣya* I, 1. 1. ed. Kielhorn vol. I, p. 33. V. Trapp: *Die ersten fünf Ahnikas 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 śāstrādaṃ tat-kīrtanam 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) 『婆娑論』にもやや類似の問題がある。
「問、何故於此先立章耶。
答、爲欲顯示諸門義一故。……復次欲令此論久住世故。謂此論中雖三善立三蘊納息章

門^一、而百千衆中乃有^二一人能具誦持^二。況
不^三善立誰當^レ有^三能誦^三持^三如^レ是雜亂文句^一。無^二
誦持者^一、便速隱沒。」(大正二七、二三六頁、下、

一二行以下)
これは *madgala* 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^二因生^一。如^二兔角、龜毛、石女兒、虚空華等^一。如^レ是無法終不可得。

二、以^二因縁生^一。如^レ見^二壓油求麻、作^レ瓶求^レ泥。

三、非^下以^二一法爲^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^二氈因^一、縷能成^レ氈、不^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⁽³⁾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」の実例によつて為される。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_レ不_レ生故。

(釈) 有相諸法如_レ泥團、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_レ因中無_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_一。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_レ應_レ分_二別泥團瓶有_レ異_一。今實見形・時・力・知・名等有_レ異故有_レ應_レ失。

我法不生不滅。見亦不壞、不見亦不壞。何以故。我法常有故。⁽⁶⁾『百字論』
轉變都無_レ所_レ失⁽⁷⁾〔大智度論〕

若因滅爲_レ果⁽⁸⁾〔中論⁽⁷⁾〕 因爲_レメ果作_レ因已滅、而有_レ因果生。⁽⁹⁾〔青目〕

若因⁽⁹⁾〔不_レ與_レ果〕作_レ因已而滅因滅而果生是果則無_レ因⁽¹⁰⁾〔中論〕

若因果是一、生及所生一⁽¹⁰⁾〔中論〕
若果與_レ因相似、是事不_レ然。因細果麁故。因果色力等各異⁽¹¹⁾〔青目〕

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。

指喻非也。

3

外曰

(論) 如_二少壯老_一。

(釈) 如_二一人身亦少亦壯亦老_一。因果亦

如_レ是。

内曰

(論) 不_レ一故。

(釈) 少不_レ作_レ壯、壯不_レ作_レ老。是故汝喻

非也。

4

復次

(論) 若有不_レ失、無_レ失。

若謂於_二去法_一即是爲_中去者作者及作業是
事即爲_レ一、(中論₁₂)

離_二五指異、舉異不可得_一(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_一、是泥團終不_レ作_レ瓶。
何以故。色常定故。(青目₁₄)

提婆・婆藪によつて言及されたサーンキヤ思想

5

(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。

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_一等_一。

(釈) 若無_二無常_一、罪福等悉亦當無。何以故。₍₁₆₎ 罪人常爲_二罪人_一、不_レ應_レ爲_レ福、福人常爲_二福人_一、不_レ應_レ爲_レ罪。罪福等者、布施、竊盜、持戒犯戒等。如是皆無。

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_レ瓶因_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。₍₁₅₎ (青目)

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。如是則一切法無。₍₁₇₎ (百字論)
若常則無_二罪福_一等_一。₍₁₈₎ (青目)

『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」₍₂₀₎ (『百字論』)
先無爲_レ誰縁_(中論)

果。是瓶若破、應因中無果。

外曰

(論) 因果一故。

(釈) 如土因泥果、泥因瓶果、因變爲果、更無異法。是故不應因中無果。

内曰

(論) 若因果一、無未來。

(釈) 如泥團現在、瓶爲未來、若因果

一、則無未來。無未來故亦無現在。

無現在故亦無過去。如是三世亂。

外曰

(論) 名等失、名等生故。

(釈) 更無新法、而故法不失。但名隨

時異。如一泥團爲瓶、瓶破爲盆、盆

破還爲泥。如是都無去來。瓶盆安在。

但隨時得名。其實無異。

内曰

(論) 若爾因無果。

(釈) 若名失、名生者、此名先無後有

故、因中無果。若名先有、泥即是瓶。

是故知非先有果。

外曰

1 参照。

『十二門論』〔一〇〕

非生法故、則壞三世(『百字論』⁽²¹⁾)

因不盡滅、但名字滅、而因體變爲果。
如下泥團變爲瓶失泥團名而瓶名生。(青目)⁽²²⁾

提婆・婆藪によつて言及されたサリンキヤ思想

(論) 不定故。

(釈) 泥團中不定出_二器_一。是故泥中不_二定有_レ名_一。

内曰

(論) 若泥不定、果亦不定。

(釈)

若泥團中瓶不定、汝言因中先有_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_レ不可_レ知、當_レ知_三

泥中必有_二微形_一。有_二一種不可_レ知_一。或無

故不知、或有以_二因緣_一故不知。

因緣有_レ八、何等八。遠故不知。如_二遠

国土_一。近故不知。如_二眼睫_一。根壞故不_レ

知。如_二聾盲_一。心不住故不_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_二一粒米投_三大聚中_一。

如是泥團中瓶、眼雖_レ不見、要不_二從_レ蒲

出_一。是故微瓶定在_二泥中_一。

泥團₍₂₃₎体不_二獨生_レ瓶、盆甕等皆從_二泥中_一出。

(青目)

『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)

内曰

(論) 若先有微形、因無果。

(釈) 若瓶未生時、泥中有微形、後龜時可知者、是則因中無果。何以故。

本無龜相、後乃生故。是以因中無果。

外曰

(論) 因中應有果。各取因故。

(釈) 因中應先有果。何以故。作瓶取

泥、不取薄。若因中無果者、亦可取

薄。而人定知泥能生瓶。埏埴成器、

堪受燒故、是以因中有果。

内曰

(論) 若當有有、若當無無。

(釈) 汝言泥中當出瓶故、因中先有果、今瓶破故應當無果。是以因中無果。

外曰

(論) 生住壞次第有故無過。

(釈) 瓶中雖有破相、要先生、次住、後破。何以故。末生無破故。

内曰

(論) 若先生非後、無果同。

北大文学部紀要

『十二門論』(五)(2)

復次若因中先有微細果、而無龜者、是龜便先無而後有。是則生滅。違汝先說。

(『百字論』)

『十二門論』破因中無果(二)、『百字論』第九節、

6 参照。

提婆・婆藪によつて言及されたサーンキヤ思想

(釈)

若泥中有瓶、生住壞者、何故要先生後壞、不先壞後生。汝言未生故無破。如是瓶未生時、無住無壞。此二先無後有故、因中無果。

外曰

(論) 汝破有果故有斷過。

(釈) 若因中有果爲非者、應因中無果、若因中無果、則墮斷滅。

内曰

(論) 續故不斷、斷故不常。

(釈) 汝不知耶。從穀子牙等相續故、不斷。穀子等因壞故、不常。如是諸佛說十二分因緣生法。離因中有果無果故、不著斷常、行中道、入涅槃。

以上が『百論』において因中有果論に関してまとまつ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、先有不須作。

如下泥有瓶不須陶師、如下縷有疊不須織師。以瓶疊待功匠成故、知因中

行止亦如是。行者、如下從穀子相續至芽莖葉等上。止者、穀子滅故芽莖葉滅。相續故名行、斷故名止。又如無明緣諸行乃至老死、是名行、無明滅故諸行等滅、是名止(青目)

無果⁽²⁷⁾」。

「燃不^ニ待^ニ可燃^一、則不^ニ從^レ緣生^一」

火若常燃者、人功則應^レ空⁽²⁸⁾」(『中論』)

15 「若因中先有^レ果、乳中已有^レ酪。若言^ニ先無而後有^一者、當^レ知是作^法⁽²⁹⁾」

また

16 「又受身爲^ニ自生^一、從^レ他生⁽³⁰⁾」云々

と述べているのは、『中論』(I・I)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

提婆・婆藪によつて言及されたサーンキヤ思想

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つ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・道德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』第十六卷第四号、昭和十年十二月、六八一—五頁)参照。

(3) 『サーンキヤ頌』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つ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『サーンキヤ頌』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。」

らう(3)ihams-cad-las hbyun-da med-pahi phyir (5)rgy-ni ho-bo yin-pahi phyir はそれぞれ sarvasambhāvabhāvāt, kāraṇa-bhāvāt の一つの読み方として可能であらう。(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るものを作る」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_レ不_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) 第五節。大正三〇、二五一頁、下、三一四行。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』『俱舍論』等にもある。

(7) XX, 9a. *niruddhe cet phalam 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. *Tattvasamgraha-panjikā*, ad v. 16.

(11) 大正三〇、七頁、上、七一八行。

(12) II, 19.

(13) 大正三〇、一九頁、中、二二行。なお三〇頁、上、一五一—一六行参照。『大智度論』にも云う。大正二五、一六三頁、下、一六行。

(14) 大正三〇、一七頁、中、一五一—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) 第五節。大正三〇、二五一頁、下、八一—二行。

(18) 大正三〇、三頁、上、二二行。なお『中論』XVII, 21-24; VII, 5 参照。

(19) チベット訳、第五節。相当漢訳は「以是故、知有因果」(大正三〇、二五一頁、下、五一—六行)

(20) I, 6. c.

(21) 第五節。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) 第五節。大正三〇、二五一頁、下、四—五行。

(25) 第五節。大正三〇、二五一頁、下、一一—二行。

(26) 大正三〇、五頁、上、一四—一八行。

(27) 第五節。大正三〇、二五一頁、下、六—八行。なお第一六節「若瓶泥中已有、不須三輪繩人功等一成。」(同、二五一頁、下、一九—二〇行)。

(28) X, 3. なお X, 2 及び青目積をも参照。

(29) 第五節。同二五一頁、下、一四—一五行。

(30) 第六節。同、二五一頁、下、二二行以下。

(31) かかる一、異による論議は提婆に帰せられる『外道小乘四宗論』や堅意の『入大乘論』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。R. A. Gard: On the authenticity of the *Pai-lun* and *Shih-eh-men-lun* 『印仏研』第二巻第二号、七四七頁。

第三節 純粹精神の問題

『百論』破神品はサーンキヤ派の神即ち純粹精神（プルンヤ）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_二僧佉經中說_一。『覺相是神』

内曰、神覺爲_レ一耶爲_レ異耶。

外曰、神覺一也」。

神と覺とは同一であつて両者は別異ではない、という。ここに覺という訳語があるが、神と同一のものと言われたとき、覺は、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_一故。⁽¹⁾

「相各異」「属因縁」などの表現が示すように、ここでの覺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)覺は無常。汝說_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關してのみ起る認識としての覺の關係について、前者は遍在するのに対して後者は不遍である故に、神と覺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_二神相者_一、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。

あるいは神が覺と同様に不遍でなければならない。遍にし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、覺に相應する面と相應しない面、即ち覺と不覺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。その議論において覺が對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、覺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。若如是說_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覺力と覺用の概念を提出する。覺力は遍在するが、その個別的な働きとしての覺用には限定があると説く。覺力は個々の對象認識などの覺用が可能となる根拠であると言いうる。覺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、
「ストトラ」『正しくない。同時に把握することがない故に。』

作用と作用を有するもの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。それ故対象の諸把握は定在する。それ故に同時に諸対象を把握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の同一性を主張するが、ヴァーツヤナーナの右の議論と『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覺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、是覺屬_二因縁_一故、則墮_二生相_一。若覺神不_レ異、神

提婆・婆藪によつて言及されたサーンキヤ思想

亦是生相。」

覺力は因縁を待つて作用する。これは Nyaya-Sutra 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』の違いが明らかになる。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、覺力従つて神自体の生起性が指摘される。ここからも覺の問題が buddhi のそれとは異ると言わねばならない。

〔四〕(1)「外曰、

(論) 如燈。

(釈) 譬燈能照物不能作物。因縁亦如是。能令覺有用、不能生覺。

内曰、

(論) 不然。

(釈) 燈雖照瓶等、而瓶可得、亦可持用。若因縁不合時、覺不可得、神亦不能覺苦樂。是故汝喻非也。」

覺は實在し、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、覺の働かないときには無であることを指摘する。

〔四〕(2)「外曰、

(論) 如色。

(釈) 譬如色雖先有、燈不照則不了、如是覺雖先有、因縁未合故亦不了。

内曰、

(論) 不_レ然。 自相 不_レ了_レ故。

(釈) 若 未_レ有_レ照、 人 雖_レ不_レ了_レ了、 色相 自_レ了。 汝 覺相 自 不_レ了。 是故 汝 喻 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、覺の場合にはそうではない。それ故用なきときにも覺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_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)する与否とに拘らず存在するが、知に關してはそうには言い得ない。「無知」においても「知」があるとはなしえない。そして「知」は「覺」と同一義であるから、知がないことは覺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、經驗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らう。⁽⁶⁾

第二に「覺」の原語の問題がある。覺が 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「神と覺とは同一である」と云われる場合の覺は、具体的な認識・知覺の

提婆・婆藪によって言及されたサーンキヤ思想

意味に解せられた。しかしこれは単に『百論』に限らず Tattvasamgraha 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らう。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ブルシャである「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『大乘広百論釈論』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、我雖無思慮、而有中功能上。

(攻撃)如是功能、不異思慮^一。既無思慮^一。何有功能^一。又思功能必依思體^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

「若謂我思常、緣助成邪執⁽¹⁰⁾」

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 śaśvataṃ yadi⁽¹⁷⁾

となっている。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 *acaitanyam 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⁾

この語形は本章の外に四例あり、⁽¹³⁾ その外に第十二頌の *cetanā-dhātu* を注して *cetanā-bija* 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。これがサーンキヤ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

sakti 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」(bhoktr-sakti) という語があるが、『ヨーガ・スートラ』では sakti 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-sakti) 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『サーンキヤ頌』の所謂古註には見出されなうが、Tattvakaumudi, Yuktidipikā 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 jñā-sakti も類いの観念である⁽¹⁹⁾。ともかく、citi-, cetanā-, caitanya-sakti という表現がサーンキヤ、ヨーガ派で用いられていたことは明らかである。sakti 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』はサーンキヤ、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) であるといふごとくである。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らう。

さて『百論』ではサーンキヤ派の神批判についてヴァイシェ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_二覺相爲_レ神_一。是故常覺無_レ不_レ覺₍₂₎」

「知」と「覺」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、プルシャの本性は覺(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、今當_二更說_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_一、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、相則不レ一。汝言^三珠一者、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とし、というサーンキヤの提言に対して、陶師と瓶等とは異なるが、「益^レ他覚」と「損^レ他覚」等は覺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。サーンキヤ派はここで水晶の喩によつて説明する。サーンキヤ派の問題としては、本質を全く異にする根本原質と純粹精神との間に何故認識が成り立つかという問題を説明するために「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な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」、ヴィンドウヤヴァーシンは「水晶」を喩として用いている。⁽²²⁾

サーンキヤ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。ここではブ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、というサーンキヤ派の主張に対して、一なる内官に多様な認識が成立する理由が問われる。サーンキヤ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(ksanikavadin)⁽²⁴⁾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」(cetana, 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らう。⁽²⁵⁾

(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ちやうどとらえることは特に仏教的である。Poussin: *Madhyamakavṛiti*, 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」(『大乘広百論釈論』大正三〇、二〇四頁、上、一七行)。これがサーンキヤの立場にならうとせうとせう cf. *Tattvasaṃgrahapañjikā* ad v. 304.

なお *Nyāyabhāṣya* ad NS. I. 1. 36, p. 54. II. 7-8; *Bhagavadgītā* II. 20 なる参照。

(3) 金七十論六二、六六、Gaudapāda ad SK. XI.

(4) p. 236. II. 1-6(ĀṇṢṢ.)

(5) 一般的には実体と属性を区別しなうとみられるが、¹ 其の思惟機能のいうところをば、Gaudapāda は次のように云う。

「未来に作用する芽が種子の中に(あるやうに)同様と決定(とらう作用)は(思惟機能のいうところをば)」(yathā bīje bha-viśvadyatitiko 'hikuras tadvad adhyasāyah. ad SK. XXIII)

(6) 拙稿「竜樹のちやうどとみられたサーンキヤ思想」(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 (*cetana*) 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、² 二つと扱う議論では覚を全う intelligence と訳し、³ buddhi とは明確に区別しなうと解やれる。

(9) 大正三〇、一九九頁、上、四一七行。

(10) 同、一九八頁、下。

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

(12) ad X. 11. op. cit. p. 488. II. 14-15.

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

(14) op. cit. p. 488. II. 21, 22.

(15) *Frag. IX. Vyāsa* ad YS. II, 20, IV, 22. cf. SDS. XV. 1.

25. Poona ed. *Sāṃkhyaparacanabhāṣya* ad SS I. 99 にはこの断片は *citi-śakti* の誤り、⁴ なる *Vyāsa* と書しなう。

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

(17) YS. IV. 34.

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

提婆・婆藪によつて言及されたサーンキヤ思想

が、Yuktiḍipikā には cetanāsakti (p. 21. l. 22; p. 35. ll. 10-11) caitanyāsakti (p. 84. l. 1) が用ゐられてゐる。これは NVTJ ad NS. IV. 1. 19 (p. 593. l. 14) には cetanāsakti Guṇaratna: Tarkarhasyadīpikā (p. 104) には caitanyāsakti がある。

(19) Siddhāntabindu には caitanyāsakti (p. 6. l. 1) の外に jñanāsakti (p. 96. l. 6; p. 98. ll. 6, 7) がある。

(20) p. 14. ll. 1-3 (ĀnSS.)

(21) 大正三〇、一七一頁、下、一七二〇行。

(22) 羽田野伯猷教授「数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『文化』

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つたが、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、古藏⁽²⁾、法藏⁽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、例えばシチエルバツキーはやはり同一人視するが、『俱舍論』作者ではなく、それ以前の vidhacārya 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、宇井博士は『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『俱舍論』作者と同一人ではあり得ないから、結局婆藪と世親との同

る用例については、同論文一七頁以下参照。

(23) Nyāyabhaṣya ad NS. III. 2. 2.

(24) これはサーンキヤ説であるという W. Ruben: Die Nyāyazītra's, S. 78; A. B. Keith: Indian Logic and Atomism, pp. 51-2. 参照。

(25) Nyāyabhaṣya 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「サーンキヤの sakti 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

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すべ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、『サーンキヤ頌』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、原因とするものがある。¹⁰⁾『十二門論』『百字論』(チベット訳)では「能力ある原因」の意味としていと解される。

第五の理由 *kāraṇabbāvāt* 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 *Jayamaṅgala* 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ヤ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」(*śaktiḥ*…… *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 (*akāryāśiṣya*) 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

提婆・婆藪によって言及されたサーンキヤ思想

なり」。(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、かかるサーンキヤ説の存在を他の資料から主張しうるであろう。すなわち、Vācaspatiṃśra は Nyāyakanīka において第四理由を「能力ある原因」(śaktiś 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 Varsāganya 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ヤ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）二二頁。

(3) 法蔵『入楞伽心玄義』大正三九、四三〇頁、下。

- (4) 『至元法宝勘同總錄』(昭和法宝總目錄第二卷、二二八頁、中、no. 1308)『大藏聖教法寶標目』(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) 例えは 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『俱舍論』の説とは異つてゐる。拙稿「pariṇāma とつらと」(前出)参照。
- (10) 『全七十論』陶師、G. kulāla; Mātharavṛtti, kumbha-kāra p. 17. l. 14. Yuktidīpikā, vemādi p. 54, l. 20. これに次いで 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是。譬麥芽者必隨二於麥種一。
- Gauḍapāda: kāraṇaṃ yallakṣaṇaṃ tallakṣaṇaṃ eva kāryam

- api, yathā yavebhyo yavāḥ, vṛhiḥbhyo vṛhiyāḥ.
- Māthara : iha loka yallakṣaṇaṃ kāraṇaṃ tallakṣaṇaṃ kāryaṃ syāt, yathā kodravebhyāḥ kodravā, vṛhiḥbhyo vṛhiyāḥ syuḥ. p. 17. ll. 21-23. Tattvakaumudī : kāryasya kāraṇātmakatvāt, 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「因果關係」(kāraṇabhāvas tantupatayas, 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つてゐた。(atha vā kāraṇa-svabhāvat, 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』第十七卷第二号)参照。