

# 『アビダルマ・デー・パ』

## に言及されるサーンキヤ説について

山下 幸一

### 〈序〉

サーンキヤの学説は、*Iśvarakṛiṣṇa* が *Sāṃhhyakārikā* (SK) を纏める以前に、長期に亘る、そして多分複雑な思想史をもっていた。その SK 以前のサーンキヤ説は、断片的に処々の文献に見出されるのみで、全体像を把握することができない。しかし、かかる断片を可能な限り蒐集し整理し、サーンキヤ思想の脈絡が、ある程度は明らかにされなければならないであろう。それも一つの課題ではある<sup>①</sup>。

ところで、サーンキヤ学派と姉妹関係にあるヨーガ学派の思想的「成立」を問題にすると、その断片的にしか知られないサーンキヤ説の或るものが、ヨーガ学派成立に多大の寄与をなしたと考えられるようになった。

すなわち、*Pāṇcasīkha*, *Vārsaganya* などの *Vindyaśāsin* と続く学系が想定され、その流れの上に、*Patanjali* の *Yoga-sūtra* (YS) および *Vyāsa* の *Yoga-sūtra-bhāṣya* (YBh) を位置づけるのである<sup>②</sup>。

ヨーガ学派の思想が、佛教、特に説一切有部と関係をもっているという点は、既に指摘されている<sup>③</sup>。この点は、サーンキヤ説が佛教の主要な論争相手の一つであり、かつ、ヨーガ学派がその原理論をサーンキヤに負っている、という背景があつてのことである。文献的に説一切有部との関連から見ると、例えば、*Abhidharmakośa-bhāṣya* (AK, AKBh) においては、サーンキヤ論者として *Vārsaganya* の名が見られ、また加えて、SK 所伝のものは異なる学説が保存せられている<sup>④</sup>。また、本稿の基本資

料である *Abhidhamadīpa-vibhāṣāprabhārti* (*AD. ADv.*) は、*AKBh* におけるよりも多くサーンキヤ説を取扱っている。

本稿で筆者は、*YBh* に至るヨーガ学派成立史を探索する一助として、*ADv* に言及されたサーンキヤ説を可能な限り明らかにしようと試みるものである。

*ADv.* の校訂者 P. S. Jaini の附した Indexes によれば、*Samikhya* (p. 4, 31, 106, 149, 267, 268 (2回), 273, 416), *Varṣaganya* (p. 259), *Vindyaśāsin* (p. 35), *Kapila* (p. 396) などの名称が見られるし、その他にもサーンキヤ説と見当づけることのできるもの (p. 366) が発見でき

る。上に列挙した *ADv* がサーンキヤに言及する箇所の内容は、次の二種に大別することができる。第一に、*Samikhya* などの名称を出すのみで具体的には学説内容を述べないもの、或は、ごく一般的知識しか得られないもの。第二は、ある程度、具体的に学説内容に説き及ぶものである。

この二大別にもとづいて、以下に個々の箇所を訳出し検討し、最後に全体的なまとめを試みることにしよう。

〈1e〉 (*ADv.* p. 31, 11, 21-27)

「更にまた、識の作用の依止が存在しないとき、画上の壁の如く (*citra-kudyava*) それ (『識』が存在しないからである。生・滅が有法・法 (*dharma-dharma*) に属するときにはもろもろの矛盾が他の処に生じることになる、或は滅が同類の因 (*saiaṁ-hetu*) であるという誤りに陥ってしまう。もし『生を起すものは種子である』と言うなら、そうではない。善・不善などの心が滅したとき、種子は生起しないからである。なぜなら「根・識・境が」和合するという主張を捨てるからであり、*Samikhya* の考えを容認するという過失に陥るからである。それら (善・不善などの心) はまた、勝因 (*pradhāna*) と称せられる唯一の種子を親待しないから、一切は存在する。『性力 (*śakti*) の可能であることは別の因相 (*nimittantara*) を親待する』としても言うならば、そうではない。利那的でないことに過失するからである。すべての和合の支分に種子を認めるときには、結果の本性などが多様であることに帰結してしまう。」

この箇所は、*AKBh* が「眼根が見るか眼識が見るか」

(I. 41. 35) の論争を取扱う際に提示した経量部説に対する、*AD<sub>v</sub>* の反論(と同時に *AD<sub>v</sub>* 44 の導入部)の一節である。すなわち、経量部の『眼と色とに縁って眼識が生ずる。……実にこれ(『眼根』は無作用 (*nirvyaṇā*) であり、法のみ、因果のみである。……』<sup>⑥</sup>という説に対して、「因縁の和合に縁って作用のみの識 (*kriyamāraṇaṁ vijñānam*) が生ずる、ともしも言うならば、そうではない。」(*AD<sub>v</sub>*, p. 31, l. 17) で始まる反論の後半部分である。*AKBh* と *AD<sub>v</sub>* との思想の相違については措くとして、この箇所で関説されるサーンキヤ説として、「勝因と称せられる唯一の種子」という記述から勝因 (*pradhāna*) が唯一の原因であるということが抽出できる。この思想はサーンキヤの因果論に一般的であって、それ以上の何も付け加えるところがない。

ただ、この箇所で「生滅が有法・法に属するときには」と言っている点に注目すべきである。「有法・法」については後に触れる。

〈1b〉 (*AD<sub>v</sub>*, p. 149, ll. 1-4)

「俱舍作者 (*Kośa-kāra*) は『それに如何なる誤りがあるか?』と言う。もしも、如何なる煩惱も業である

とするならば、カラスが白サギになるであろう。そして、究極の自性と威力と作用と果と異なりによって区別された諸の業と煩惱とが、一つであると妄分別することによって、*Saṅkhyā* などの見解が容認されることになるであろう。』

この箇所は、『三悪行と三妙行』に関してまず三悪行を説く *AD<sub>v</sub>*. 一八八——

「身などの不善業はすべて悪行であると考えられる。貪などの三は、また、三意悪行である。」

に対する註釈の一節である。

『三悪行』については *AK. IV. 65* に説かれ、*AKBh* (p. 237) によれば、説一切有部の正義は、不善の身・語・意業が悪行であり、そのうちの意悪行に業を自性としないう・瞋・邪見を含めている。そこで世親は、貪・瞋・邪見を意業とする譬喩師 (*Darśanika*) の異説を提示し、それに対して説一切有部の立場から「しかしそうならば、業と煩惱とが同一となってしまう」(*AKBh. p. 237 l. 17*) と反論している。それと同様に *Dīpa-kāra* 々——

「貪などまろしく業を自性とする」と *Schūtibhāgiya* <sup>⑦</sup> (教条主義者) たちは言う。しかしそうではない。業

と煩惱とが同一になるという過失の故に」(ADu. p. 248,

l. 10 d)

と主張する。

『三悪行』についての論議はさておいて、この箇所においては、因である業と果である煩惱とが同一であってはならない、もしそれを認めるならば Saṅkhya などの見解を支持することになる、と言っている。そのような煩惱と業とが同一だという説は、SK には見出すことができない。しかし、YS II. 12 云々――

「業の潜在力 (karmāśya) は煩惱を根本としており、云々」

とあって、煩惱・業についての考察は、SK よりも YBh に詳しい。ここで、ヨーガ学派へ伝承されるサーンキヤ説を Dīpa-kara が指摘しているかと思われるが、確言できない。

〈1 c〉 (ADu. p. 398, II. 4-9)

「さらには、これら(六神通)に示現(示導 prāthārya)がいくつあるか？」

〔五二三〕神変・心・滅と名付ける三の示現が伝承されている。二つは邪論者から奪い、他は魔から奪

う。

神変 (iddhi)・記心 (adeśana) の示現は、実に Kapila, Uka, Aksapada などの邪論者 (Kṛśāst) たちから、所化の生類の心を奪い去って、勝義論者、覚者世尊に安置するのである。教誡示導 (anuśāsana-prāthārya) は、魔から奪い去って、道を示す一切知者に安住せしめるのである。」

この箇所では、サーンキヤ派の開祖 Kapila、ヴァイシェシカ派の開祖 Uka、ニヤーヤ派の開祖 Akṣa-pada の名前を挙げ、彼らを「邪論者」と蔑称するのみで、学説の内容には言及していない。

〈1 d〉 (ADu. p. 416 II. 12-15)

「これら四つ (dhyātr, dhyaeya, dhyāna, dhyāna-phala, AD. 556 ab) のすべては、まさに前に詳しく述べられた。しかるに、

〔五六 c d〕不成立である場合、過失が説かれたことになるから、我などの四つのものはない。

実に汝にはこれら四つのものは成立しない。Vedānta 派、Saṅkhya 派、Vaiśeṣika 派などによって妄分別

された、認識主体 (pramātṛ)・認識手段 (pramāṇa)・認識対象 (prameya)・認識の果 (pramāṇa-phala) は、まさに前に過失として説かれた。」

この箇所は、禅定における認識について外道説を否定しているものであるが、「過失として説かれた」部分が散逸している<sup>⑧</sup>ので、肝腎のことが不明である。ここでもサーンキヤ説はその名前だけしか分からない。

〈2a〉(ADṛ. p. 3, ll 3-22)

「Vaiśeṣika 派によって妄分別された「……と」方と我とは、まさしく非有性 (asattva) であるから、常 (nitya) でもないし無常でもない。非有性については先に説明した。」

Sāṅkhya 派の勝因 (pradaṇa) もまた常ではない。何故か？ 三徳的なもの (triguṇya) に関して、

〔一〕純質 (sattva) などが異なって存在しない場合、顕現したものは存在しないことになってしまう。その別異ということからは、原質 (prakṛti) が、それ (＝純質など) と異ならないから、変異主体 (vikāritva) である。

もし、純質などの「三」要素 (guṇa) が減少・増大の状態と異なって存在するのでないなら、それなら、それら(三要素)から顕現したものは何物も生起しない。もしも異なって存在するなら、それならば、「それら三要素は」無常となってしまう。業という点から過失なしともしも「汝が言う」なら、それについて私は説く。

〔三a〕自己に属するものを捨離するから業はない。もしも、覚 (buddhi) にもとづく或は覚によって作されたのでない、靈我 (puruṣa) に対して諸業が、勝因のうえに存在するのなら、それなら共通する勝因 (sādhārana-pradhāna) を想定することが無意味になってしまう。さらにまた、

〔三b c d〕知者と顕現したものとを本質とすることは汚れている。前者において、且つ、解脱なし。第二のものにおいて他のものもまた邪魔である。もしもそれら諸業が靈我を本質とするなら、仮にそうなら、解脱のないことが帰結するではないか。靈我が常であるとき業も常となってしまうからである。「且つ」の語から、且つ靈我の作者であることなどが過失となる。「第二のものにおいて他のものもまた邪

悪である」というのは、勝因を本質とする場合に、それら(靈我を本質とする業)はまた過失となってしまうし、他のもの(顕現したものを本質とする業)もまた邪魔である。「勝因が全ての靈我に」共通であることから、到達の作されない無解脱に帰結するからである。それ故、一切知者によって説かれた三無為のみが常であることが定説である。

八句義<sup>⑩</sup>——五有為と三無為が説明された。そしてその限り、この一切は有為か無為かのいずれである。」

この箇所は、ヴァイシェーシカ派の実(ṛavya)もサーンキヤ派の勝因とともに常(nitya)とは言えないと反論することによって、三無為のみが常であると主張している部分の一節である。ヴァイシェーシカ説に対する反論は殆ど散逸しているが、サーンキヤ説に対する部分は幸に完全である。その論旨は次のように理解できるであろう。

サーンキヤ派によれば、三要素(tri-guṇa)が平衡状態にあるとき現象世界は存在しない。三要素に異なりが生じて、即ち平衡状態が破れて現象世界が顕現するとすれば、三要素は無常だと言わねばならない。従って、現象

世界が無常である以上、勝因も常住ではない。また、もし勝因が常住であって、意識的身体的業が靈我の享受のために勝因において作されると言うなら、多数の靈我に対して唯一の共通する(sadhāraṇa)勝因を設定することは無意味である。しかも、業が靈我(『知(bh)』を本質とすることは、靈我が常住であるから業も常住なものになつて成立しない。また、業が顕現したものの(vyakta)を本質とすることもありえない。なぜなら、勝因が共通であることから、個人の解脱がなされえないからである。

以上のように理解されるAD<sup>⑪</sup>の議論から抽出されるサーンキヤ説は、三要素の不均衡から現象世界が顕現する、業が共通する勝因において作され、多数の靈我に供せられる、というものである。この説は中古ウベニシャッド時代以来サーンキヤに一般的であつて、特にヨーガ派あるいはSMに限定されるものではない。

〈29〉(Adv. p. 35, ll. 8-12)

「さらにそれについて、Vidyavāsinは諸根は遍行している(sarva-gatatva)と考える。それに対して次のことが説かれる。

「四七c d」遍行しているから過失はないとしても

言うなら、そうではない。胡麻油の如く正しくないからである。

胡麻に油が遍行しているといって、誰が正気と言われようか？ それと同様に、眼・耳などの依処から外の諸根を如何なる賢者が考えるだろうか。」

この箇所は、根（感官）が対象を認識する（いわゆる根見説）場合、根は対象と接触するかしないかという議論<sup>⑩</sup>の中の一節である。ここにサーンキヤの古師 Vindyavasin の説が批判されている。ここでの彼の説は、諸根が遍行している (sarva-gatatva) というものであるが、これは、*Yoktiśipihā* における、十一根が遍満する (vibhūti) という彼の説とよく一致する。AKBh が Vindyavasin の師である Vārsaganya の名のみ伝えるのに対して、ADu が Vindyavasin の名も伝えている点は注目に値する。世親は Vindyavasin を知らなかったのか。Vindyavasin は世親の後の人物か。今のところ断言できないが、Pancasika—Vārsaganya—Vindyavasin—Patanjali—Vyāsa と継承されるサーンキヤ説を想定するとき、そこに仏教と殊に説一切有部が如何に関わっているか、興味ある問題を投げかけるのである。

〈20〉 (ADu, p. 259, ll. 7-16)

「実に、この一切有論 (sarvāstivāda) は、區別して四種が知られている。どのようにか？ それを説き始めよう——

「三〇二」類・相の別異性と称せられる二つと、他に位の別異性と、もう一つは待の別異性である。第三が正理と言うべきである。

その中、類の別異性 (bhāvyāyātika) は尊者法救 (Dharmatrāta) が説く。即ち彼は次のように言った——「三」世において法が存在している (pravartanāna) 場合、未来などの類のみが異なっているのであって、実体の別異性 (dravyāyātika) があるのではない。譬えば、黄金が腕輪などの別の形態 (saṁsthānātara) をとって造られている場合、先の形態が壊れているとしても、黄金が壊れるのではないように。また譬えば、牛乳が酪として変化している場合、味・勢・熱を捨てるのであって、顯色をではない、というようなものである。そういったことは、Vārsaganya の主張にあてはまるから、全くその同類だと見なければならぬ。なぜなら、存在する (avasthita) 実体が、類の相 (jāti-lakṣaṇa) をしている。或いは、積聚色 (samu-

daya-rūpa)をもつ場合に、それぞれに異なる分位を相 (avasthāna-lakṣaṇa) とする転変 (pariṇāma) を認めるからである。」

この箇所は、いわゆる四大論師の一人、法救の説を紹介、批判する。AKBh (p. 297, l. 4) では、「転変論であるから (pariṇāma-vādityāt)」という理由で、サーンキヤ説にくみするとのみ言われる。それに比較して、この箇所では、「実体が類の相をしている。或は……云々」と言って、具体的に「それぞれに異なる分位を相とする転変」(anyathā nyathāvasthāna-lakṣaṇam pariṇāmam) を呈示し、法救を Varsaganya と同類だとしている。かかる転変説は、既知の Varsaganya の断片に見出すことはできない。しかしながら、YBh. II. 13 には、上の如き転変論があって、それは SK の問題にしないところである。

〈29〉 (ADv. p. 267, l. 4-p. 268, l. 14)

「[Paramārthaśūnyatā-sūtra の中]、世尊によって明白に未来などの存在しないことが説かれた、という」そのこともまた正しくない。どうしてか？ 経の

意味を遍知していないからである。そして同じそれ (『経』から、未来などの存在することが成立しているからである。

ともかく次のことが経の意味である。すなわち、およそ——『眼は生起していても、どこからも到来しないし、滅していても、集積する如何なる所へも行かない』と説かれたそのことは、Veda において説かれた論・規 (Vada-vidhi) を否定するためであり、Sāṃkhya の考えを排除するためである。

実に Veda の中に説かれている——『五つのものは、生起しているとき、眼は太陽から到来し、次には、その同じ所に帰入する。耳は虚空に、鼻は大地に、舌は水に、身体は風に、意は流れるソーマに、という意味である。』それを否定するために世尊は語った——『眼は生起していても、どこからも到来しないし云々』と。また実に Sāṃkhya 派は述べる——『眼は勝因 (Pāradhāna) から到来する。そして同じそこへ帰入する』と。そしてそれを排除するために世尊は語った——

『眼は生起していても、どこからも到来しない』実に、未来の或は過去の極微で認識せしめないもの (avijñāpta) と称せられる諸法は「それぞれ」未だ場所を有し



ていない、或は、已に場所をとった状態 (*adeśa-pradeśa-sthāḥ*) である。だから、それ(眼)は到来することも行くこともありえないのである。

それでは、「次のように」説かれる意味は何か、『かつて存在しなくて、現に存在する。そして、かつて存在して、現に滅している』と？ けれど、二種の眼は、その両者は知覚されないものであるが、勝義有 (*paramārtha-sat*) という点からまさしく実有 (*dravya-sat*) であるから。〔答えよう〕一方の知覚されたもの (*an-yat-prabuddham*) は作用を得たもの (*upātta-kriyam*) である。先のそれ(眼)知覚されないものが因に縁って作用を得たとき知覚される、という意味である。そして、作用を得たものが第二のものである。まさにそれが、作用を捨てて消滅する、と説かれたのである。

或は *Samkhyā* の考えを否定するためである。実に *Samkhyā* 派にとっては、唯一の原因が常住 (*nitya*) であり、自己の類 (*Ātmi*) を捨てて、それぞれの特殊な変異 (*vikāra-viśeṣa*) を本質として、それぞれかつて存在して、それそれ他の特殊な結果 (*Kārya-viśeṣa*) を本質として転変する。それを否定するために世尊は語った——『眼は生起していても、どこからも到来しない

し、滅していても、集積する如何なる所へも行かない』と。眼は、かつて存在しなくて、現在世において刹那の範囲で作用の性質 (*kriyā-rūpa*) を受取って「存在し」さらに捨てて非見(過去)に行くのである。』

これは、周知の三世実有論に関する箇所の一節である。俱舍論作者が、経量部の立場から第一経証 (*AKBh. V. 25 a*) を破する際に、『勝義空契經 (*Paramārtha-sūnyatā-sūtra*)』を引いている (*AKBh. p. 209, l. 14f*)。それに対して *Dīpa-kāra* は『*Paramārtha-sūnyatā-sūtra* の故に非有 (*asat*) であるとしても言うなら、そうではない』 (*Adv. p. 266, l. 5*) と説き始め、この箇所においてかかる経は、*Vedānta* や *Samkhyā* 説を破するためのものである、とするのである。

さて、この箇所から抽出されているサンキヤ説は以下の二つである。すなわち、『眼は勝因から到来する。そして同じそこへまた帰入する』<sup>②</sup> というのと、『唯一の原因が常住であり、自己の類を捨てて、それぞれの特殊な変異を本質として、それぞれかつて存在して、それそれ他の特殊な結果を本質として転変する』<sup>③</sup> というものである。図示すると次のようになる。 *pradhāna* (*ekain kā-*

raṇam, nityam) → vikāra-viśeṣa → kārya-viśeṣa (= cakṣus etc.) このような転変説は、ヨーガ派にもサーンキヤ派にも、そのままの形で見出すことはできない。ただ、YS. I. 45, II. 19 の alinga → linga → aviśeṣa → viśeṣa という転変説に何らかの関連があるように思われるが、それ以上上の事は不明である。

〈2 c〉 (ADu. p. 273, l. 29-p. 274, l. 4)

「Sāṅkhya は考える——『存在しているもの (vidyamāna) のみが生じる。譬えば、牛乳の中に酪が存在している。結果と原因とが同一であるからである』それに対して反論する——

〔三一〇 a b〕第二の生 (janman) は、すでに生じた事物 (vastu) には起こりえない。」

実にもしも、牛乳の中に酪などの変異が、そして種子の中に芽などが、精液の中に胎児などが存在するとしても、それらの既に生じたものには、牛乳などの如き生 (janman) は後では適合しない。そして、適合しないのと同様に、前のことについても明らかである」

この箇所は、AKBhにおける『存在するもののみが存

在する。存在しないものは決して存在しない。存在しないものが生ずることはないし、存在するものが滅することはない』(p. 301. l. 11) という Vātsāganyā の説<sup>②</sup>を承けていると考えられる。が、ただ Vātsāganyā は Vātsāganyā の定句を引用しているわけではないし、牛乳の譬えは已に『大毘婆沙論』(大二七・一〇一・c)にも見えることから、原因と結果とが同一であるというサーンキヤ説に一般の因中有果論を言っているにすぎないとも考えられる。

〈2 f〉 (ADu. p. 106, ll. 1-12)

「それ(経量部が頌を引用して異を立てることに反論する)に対して、次のことが説かれる——

〔一四〇 a〕性力 (śakti) の退失によって老 (jarā) が成立する。」

実に、法は開いて生じ、満ちて果を引くのである。もしも、それ(『法』の性力が老によって退失しないならば、それは第二の果をも引くであろう。しかし引くことはありえない。従って、或る老と称せられる破壊者が、鬼神の無常性によってそれ(『法』を老いさせて、功能の減退 (upahṛta-samāthyā) を賦与することが理

解される。だから『性力の過失によって老が成立する』  
と言われたのは正しい。だから「有部が異を立てること  
とは」転変という過失に帰結するから「認められない」  
と〔経量部によって〕説かれたことは正しくない。同  
様に〔経量部が〕軽卒な説をなし汝（有部）によって  
Saṃkhyā 派の転変が承認されたことになる、という  
ならば〔Saṃkhyā 派の転変は〕承認されない。なぜ  
なら——

「一四〇b」異なる (anyatva) から転変するもので  
はない。

けどし、老 (jaya) と称せられる法が異なるのでは  
なくて、有法が異なるのである。しかるに、Saṃkhyā  
派にとっては、存立する有法に関して、自己の性質が  
存在する (svātma-bhūta) 法が捨てられ、自己の性質で  
存在する「他の法」の生起することが転変である。」

こは有為の四相に関する一節である。すなわち、俱  
舍論作者は、経量部の立場から老 (jara, 異) を立てるこ  
とに反論し、次のような頌を掲げる。

tathāvena jarā 'siddhir anyathāve' nya eva  
seḥ / tasmān naikasya bhāvasya jarā namopa-

padāte //

こういった経量部からの反論に対して、Dīpa-kara は、  
サーンキヤ説との相違を強調しつつ、自説を宣揚するの  
である。

さて、ここで抽出できるサーンキヤ説は、常住なる有  
法 (dharmin) が自己の性質をもって存在する法 (dharma)  
として転変する、というものである。dharmin → dharma  
のように図式化される転変説は、SK のあずかり知らな  
いもので、YBh に伝承されている説である。<sup>②</sup>

ところで、説一切有部の思想として、AKBh は「有  
法 (dharmin)」という概念を用いないにもかかわらず、  
Dīpa-kara はこの箇所「老と称せられる法 (dharma)  
が異なるのではなくて、有法 (dharmin) が異なるので  
ある」と言って、「有法」を説一切有部の思想の文脈に  
おいて用いているようである。この言い方からすれば、  
「有法」とは各刹那における「実体 (atyaśya)」の如きも  
のを指すようであるが、具体的な概念は明確にできない。<sup>③</sup>  
ただし「有法」は刹那滅のものようであり、サーンキ  
ヤの説く pradhāna なる唯一の有法は認めない。すなわ  
ち次のように説く。

「この一切は法のみ即ち十二処のみ、という意味で

ある。そこには、一切の部分に関係する類なる実体 (jati-draya) と称せられる一の有法は何ら存在しない。それにはまた、靈我 (puruṣa)・命 (iva)・ブドガラなる恒常に存在するもの (bhūta-koti) は存しない。兎角と同じく無我である。」(ADu. p. 366, II, 11-15)

#### 〈結語〉

以上で ADu. において言及されたサーンキヤ説は尽くされるであろう。論師の個人名を挙げるもの以外は、ADu. が著わされた当時に行なわれたサーンキヤ説であろう。纏めると次のようになる。

存在の原因・種子と言えるのは勝因 (pradhāna) で、(1a)、それは三要素 (tri-guṇa) で、三要素の均衡が破れて現象世界が展開する (2a)、そして、それは再び勝因に帰入する (2b)、転変論的な説明をするなら、常住なる唯一の原因が、自己の類 (jati) を捨て、まず特殊な変異 (vikāra-viśeṣa) を本質として存在していて、特殊な結果 (kārya-viśeṣa) を本質として転変する (2b)。因果論的には、原因と結果とは同一である。それは牛乳の中に酪がすでに存在しているようなもので、存在しているもののみが生じる (2c) のである。換言すれば、

常住なる有法 (dharma) が自己の本性で存在する法 (dharma) として転変する (2f)。この因果同一の立場から、業は勝因において多数の靈我 (puruṣa) に対してなされ (2a)、業と煩惱とは同一である (1b) と言わなければならない。

サーンキヤ論師として二人の名があがっている。根 (indriya) が通行している Vidyavāsin (2b) と存在する実体 (dravya) が類の相 (jati-lakṣaṇa) をもつ場合、或は、積聚の色 (samudaya-rūpa) をもつ場合に、それぞれに異なる分位を相とする転変を説く Varsaganya (2c) とである。

以上の断片的サーンキヤ説から判断するに、Dipakāra は SK を知らない。知っているのは今は文献の伝わらない Varsaganya—Vidyavāsin 系統のサーンキヤ説である、と言うことができる。

〔なお、本稿のレジュメは、すでに、大谷学報第六十巻第二号に発表した。〕

注

① 最近、本多恵『サーンキヤ哲学研究』上、(春秋社、昭和五五) にまとめられた。

② 高木神元「雨衆外道について(1)」(密教文化第六号) な

とを参見。

- ③ 木村泰賢全集、第四卷、三七四—三七七頁。
- ④ 田村庄司「世親に知られた教論説」(印佛研十三—一二三〇—一二三三頁)参見。
- ⑤ Cf. P. S. Jaini's "Introduction" to *AD*, p. 89. Criticisms of the Sāṅkhya.
- ⑥ *atra Sautrāntikā āhuḥ.....cakṣur hi pratītya rūpāni copadyate cakṣur-vijñānam.....nirvāpārāṇaḥ hīdan dharmaṃātrāṇaḥ hetu-phalamātrāṇaḥ ca.....* (*AKBh.* p. 31, ll. 11-14)『國訳一切経』毗二五、九二頁以下。
- ⑦ *AKBh.* 639 *Dāśtāntika* にあつて。
- ⑧ See, *ADu.* p. 416, Jaini's foot note,
- ⑨ 欠損部分。
- ⑩ 実 (*dravya*) が有 (*sat*) にしつゝ、常住 (*nitya*) であること、*Vaiśeṣika-sūtra*, IV. 1. 1, なほ有性にしてしつゝ、金倉田照『インシュの自然哲学』二七頁。
- ⑪ 「八句義」を説くのは、佛教文献においては、*ADu.* 以外に、『入阿毘達磨論』のみであらう。桜部建『佛教語の研究』一二四頁、参見。
- ⑫ Cf. *SK.* 2
- ⑬ Cf. *SK.* 13, 15, 16 etc.
- ⑭ Cf. *SK.* 11, 18.
- ⑮ See. Johnston, *Early Sāṅkhya*, p. 25 ff., P. Chakravarti; *Origin and Development of the Sāṅkhya System of thought.* etc.
- ⑯ *ADu.* p. 34, l. 3ff, Cf. *AKBh.* p. 31, l. 23 ff. 桜部建

『俱舍論の研究』二二三—二二七頁。

- ⑰ *Yuktiṭīpikā*, ad *SK.* 22 (p. 91 Pandeya's ed.) 中村了昭「教論師ヴィンドヤヴァーシンの所説」(印佛研八一、三〇〇—三〇二頁)
  - ⑱ 前掲、高木「兩衆外道について(1)」
  - ⑲ 拙稿、「ヨーガ哲学における転変と時間」(佛教学セミナー第二九号)
  - ⑳ *ADu.* p. 268, l. 1 f.
  - ㉑ *ADu.* p. 268, ll. 10-12.
  - ㉒ 前掲、拙稿七四頁。
  - ㉓ *AKBh.* p. 79, l. 5 f.『國訳一切経』毗二五、二三九頁。桜部、前掲書三四三頁。なお、異相を立てることについて、サーンキヤの転変と同じになるといふ議論は、すでに大毘婆沙論(大・二七・二〇一・b—二〇二・a)にある。
  - ㉔ 前掲、拙稿。cf. *AKBh.* p. 159.
  - ㉕ *AKBh.* におつて *dharmāḥ* という語が用いられるのは、ただサーンキヤの転変を言う箇所(p. 159)のみである。
  - ㉖ すでに(1a)において見たが、それでも「有法・法」は具体的でない。
- 【付記】 *ADu.* の成立年代に関して、二、三、気づいた点を、次下に記しておく。
- (一) *ADu.* に *SK.* の説が反映してないことから、*ADu.* 当時、*SK.* が未だ世に出ていなかった、と、仮に推定することが許されるならば、*ADu.* は、真諦が『金七十論』

を伝えた、五二五～五三五年（服部正明『ディグナーガ及びその周辺の年代』塚本博士頌寿記念佛教史学論集、八六頁）より以前に著わされたことになる。しかし、Dipa-kāra が SK を知らないだけで、SK はすでに世にあったことも考えうる。従って、五三五年以前と簡単に結論づけることはできない。

(二) *Adv* は、蘊・処・界の撰・相应を説く箇所 (p. 7, 11 ff) において、*Vaiśeṣika* の「存在性 (*Sattā* 有性)」を取りあげ、批判するが、そこで、次のように言う。

「また語義解釈 (*mīrkti*) もまた転訛している——存在性に結合するから存在する (*sattā-yogāt santi*) と。或は、存在性を有するもの (*sattāvān*) は、花輪の如く、作用の如く「存在する」と。」(*Adv*, p. 9, 11, 8-9)

この「われわれは *Padārtha-dharma-saṃgraha* (or *Prāśastapāda-bhāṣya*) の、次の如き記述に気づく。

「この他のものこそ、正に有性 (*sattā*) とつて一般に認められるものである。有性に結合するが故にそれぞれに「有なり」との理解の随伴がある (*sattānu-sambandhāt sat sad iti pretyānyavṛttiḥ*)。それ故

此(の有性)は、同に他ならない。」(金倉『インドの自然哲学』所収の訳による。*Prāśastā-pāda-bhāṣya*, Kāśī, Skt. Series, p. 277. *Vaiśeṣika-sūtra* の *sattā* については、金倉、同書、二七頁を見よ)

この *sattā* の解釈は、*Vaiśeṣika-sūtra* にも『勝宗十句義論』にも見出せない。*Adv* が伝える “*sattā-yogāt santi*” と、*Padārtha-dharma-saṃgraha* の “*sattā-nusambandhāt sat sad iti*” との相似性から、両者には何らかの関係がある。Dipa-kāra が、後者を知っていたとすれば、*Prāśastapāda* 以後と考えることになる。*(Prāśastapāda* の年代については、金倉、前掲書、第五篇「慧月とブラシャスタパーダ」参照。)

(三) 本稿、(1 p) において見たように、*Adv* によると、サーンキヤ派は、*pramātṛ pramāṇa*, *prameya*, *pramā-phala* の四つを立てる、と云っている。SK に見られなく、三古話の中の *Māhāvācyati* と “*pramāṇa-prameya-pramātṛ-pramiti-krameṇa hi sakalasya siddhir dṛṣṭā*” (Chow. Skt. Series, No. 296, p. 8, 11, 1-2) とある。