

Title	數論派の實有論
Sub Title	
Author	山本, 快龍(Yamamoto, Kairyu)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1937
Jtitle	哲學 No.17 (1937. 3) ,p.1- 27
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000017-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

數論派の實有論

山本快龍

一 序 説

所謂印度六派哲學の一たる本派は大略紀元前五〇〇—三〇〇年頃の成立で六派中で最古のものであり、又その内容に於ても六派の一代表者であつて單に宗教哲學方面のみならず文學法律醫學方面にも多大の影響を與へた有力な派である。然し他の派の場合と等しく原始數論の文獻は傳らず僅かに紀元前後の斷片が存するのみであつて、現存する最古の完本は紀元約五世紀頃の自在黒の作數論頌(Sākhya-karika)である。本書は僅か約七十程の頌からなる短篇であるが、本派の教理をよく組織的に網羅し印度哲學書の中でその類を見ない位に纏まれる書であつて數論の教理と云へば大半はこの書に基づいてゐるのである。従つて本派は

成立後約一千年後の文獻がその根本經典となつてゐる譯で、その間に内容上に於ても發達變遷の存することは頌以前の斷片からも、又他派の文獻からも容易に窺知し得られる。故に余はこの頌を中心とするものを組織數論と稱し、それ以前を原始數論となしてゐるが、勿論後者の内でも始めと後で相違が認められる。この頌には註釋書が多數あつて公刊されたもの現在までに六註に及んでゐてその中で重要なるものは次の四註である。

作者不詳 漢譯金七十論(眞諦譯大正藏經第五十四卷所輯)

マーダラ著 マーダラ註 (Mādhara-vṛtti)

ガウダパータ著 ガウダパータ註 (Gaudapāda-bhāṣya)

ヴァーチャスパテイ・ミシユラ著 數論諦月光 (Sāṅkhya-tattva-kaumudī)

數論頌に次で重要な經典は數論經 (Sāṅkhya-sūtra) である。他の六派の根本經典の名は凡て派名に經を附したものであるから、その點からすればこの數論經も名前の上では根本經典の様に見えるが内容は新しく約十四世紀頃のものである。この書の註釋書で有名なものはア Nil Ṭṭa の註と、Vaidya Nyāyānāpikṣiṇi の

註である。

かく頤を中心とする組織數論では二十五諦 (Tattva) を立て、その中で神我と自性を根本實有となし、この兩者が結合交渉して自性から他の二十三諦が轉變し、これ等に依て現象界及び個人が成立すると云ふのである。即ち二十四諦の發展順序として頤で説く定型は次の如くである。

神我
自性 — 覺 — 我慢 —

十一根 (五知根・五作根・意根)

五唯 (聲・觸・色・味・香) — 五大 (地・水・火・風・空)

今能生性のものを本とし、所生性のものを變とすれば、自性は唯本、十一根と五大は唯變、覺と我慢と五唯とは亦本亦變、神我は非本非變と云ふ (頤三) 四句分別が立てられる。この中神我を精神、自性を物質原理と解し、本派は二元論であると一般に云はれてゐるが、自性を物質原理のみと解するの誤れること、及び單に二實有を認めると云ふ意味で二元論とするならば差支ないが、然し普通解する如く根本二原理から一切が轉變或は成立するとなすのが二元論であるならば本派は決して二元論ではないと云ふこと、この二點を論證して識者の是正を仰ぎたいのが本稿の

主旨である。その爲めには本典の詳解及び各註の異説を一々列擧して比較考證すべきではあるが、その方面は他の機會に譲りこゝでは頌そのものを中心資料とし特に必要の場合に他を參照する程度に止めて置く。

二 自性

自性 (prakṛti) は或は又勝因 (pradhāna)、非變異 (avyakta 不了事)、無變異 (avikṛti)、根本自性 (mulaprakṛti) などとも云はれ、その他頌の註では梵 (brahman)、衆持 (bahudhānaka)、幻 (māyā) が同義語として擧げられてゐる。これ等の中で最も屢々用ゐられるものは自性と勝因と非變異であつて、自性とは能生性を有するものと云ふ意味で、勝因とは第一原因を意味し、非變異は他から變異轉變したものでないと云ふ意で、從つて變異を豫想するからこの非變異が轉變して變異となるのである。これ等の名稱に依て自性は根本因たるを知るのであるが、然らばその内容は如何なるものであるかと云ふにそれは三德 (triṣṭva) からなり然もその平均狀態 (samyavastha) が自性そのものの當體であると云ふのである。三德とは薩埵 (sattva) と羅闍 (rajas) と

多磨 (tamasa) であつて頌一二と一三には三徳は夫々喜と憂と闇とを自體とし、照と造と縛たる所作をなし、又輕光と持動と重覆と認めらると説かれてゐる。従つて三徳に對するこの三種の説明は順次に體と用と相の三方面、或は性質と運動と状態とに別けた分類と見ることが出来る。註では喜憂闇を夫々樂苦痴と解釋してゐる。

かくの如き三徳の平均状態が自性の當相であると云ふのであるが然らばその平均状態とは如何なる意味か。勢力的平均状態、關係的中和不動状態、或は後に發展すべき可能状態としての状態などと色々に考へられるが、數論經一・一二六のヱイヂニニヤーナピクシニ註に三徳の集合が自性で木に對する森の如しと説いてゐる如く量的平均状態とするのが最も妥當と云はなければならぬ。従つて三徳の自性に對する關係は三屬性でもなければ三作用でもなければ、或は一が開いて三となるのでも、一のもの、の三方面でもなくて三徳の等き總和が即ち自性であるとして解さなければならぬ。故に本派の意味する轉變は、違量的轉變とも云ふべきものでウパニシヤツドの如き轉變とその内容を異にする。後者は一切は梵以外を出

でぬが然し唯一純智たる梵が分化分祕して雜多となると云ふのであるから寧ろ創造的轉變である。かく自性と現象界との相違は單に量的でありとすれば自性は一切の本源であるから物質的原理のみならず精神的原理でもあると云はなければならぬ。勿論轉變には神我との交渉を必要とするから精神的方面は神我に基づくと一應考へられるが、然し後に述べる如く兩者の交渉には何等質的關係はないから一切は凡て自性屬のものである。又神我を智、自性を無智となす所から自性を物質にのみ限らんとするが無智即ち物質ではない。これは神我を智即ち純智とする所からそれと對照せしめて云つたので、喜憂闡即ち樂苦痴は凡て無智である。この點無明を直ちに物質と解することの出来ないと同じである。この無智たる自性から決智を相となす覺、我執たる我慢、思惟たる意が轉變すると云ふ點からも自性を物質のみに解することは出来ない。又吠檀多派の梵經一・一・五に數論の自性は梵の如く宇宙の根本原理ではあり得ないと云ふ理由に對して、ウパニシャッドでは梵に *ikṣati* (見る、考へる) と云ふ言葉が用ゐられてゐるが自性にはかゝる言葉は用ゐないからと云つてゐる。この理由をシャンカラはその註で敷

衍して更に一切智性 (Sarvajñatva) や證義性 (Saksitva) が自性にあり得ないからと云つてゐる。これ等は神我の特質であるから自性にないのは勿論であるが然しその爲めに自性を直ちに物質と解してゐない。三徳中の薩埵に對して、薩埵の性質たる智 (Jñāna) に依ても自性は一切智たることは出來ぬとか、自性の状態では三徳の平均たることから薩埵の性質は智を起し得ないなどと云つてゐる。即ち神我の性質のないと云ふ意味で無智と解してゐるので純粹の物質とは見てゐないのである。或は自性は物質でそれを喜憂闇とするのは主觀に映じた感じからかく云ふのであると考へられ得るが、然し喜憂闇を自體とするとあるから自性は喜それ自身、憂それ自身、闇それ自身である。又薩埵を精神、羅闍をエネルギー、多磨を物質と見んとする試もあるが、然し天上には薩埵多く、人類には羅闍多く、獸類等には多磨多し (頌五四) とあり、即ち場所に依つて多少があるからこれも無理な解釋である。

然らばかくの如き超認識的の自性が實有なることは如何にして知られるや、即ち自性存在の證明に就いて頌一五に五種の理由を上げてゐる。

- (一) 個別には制限がある故に、(別類有量故)
- (二) 同性の故に、(三) 能生の故に、(同性能生故)
- (四) 因果差別の故に、(因果差別故)
- (五) 一切無差別の故に、(遍相無別故)

諸註を参照して簡単に説明すれば、(一) 個物は有量的で果であるから必ず因を必要とする。(二) 凡て變異界は三徳たることに於て一であるからその根本に因の存するを知る。(三) 凡て物の生ずるには能が必要であるからこの能の依として自性のあることを知る。(四) 現象界には因と果の差別がある、従つてこの變異たる果から因を知り得る。(五) この現象界が一度破壊してその本源に歸入し、且つ再び轉變する爲めにはその第一原因が豫想されると云ふので、即ち宇宙の輪廻たる劫滅説に基づく理由である。要するに第四まではこの現象界は果であると云ふを根本立場として自性を要請したのである。故に金七十論にも第四の理由の説明の中で『大等變異定是果、見此果知有別因不相似』とあり、又數論經にも自性は大即ち覺より知らる(一・六五)とか、果を見ることからその存在を知る(一・一一〇)と云つてゐる。

る。然も本派ではこの因と果との關係に就いて因中有果論を主張して頌九に矢張り五種の理由に依つて論證してゐる。

- (一) 無は不作の故に、
(無不可作故)
- (二) 質料因を取るが故に、
(必須取因故)
- (三) 一切の生なきが故に、
(一切不生故)
- (四) 能作が所作をなす故に、
(能作所作故)
- (五) 因に存するが故に、
(隨因有果故)

因中有果なり、
(故說因有果)

今金七十論に従つて要約すれば、(一)無からは如何に造作するも何物も生じない。沙から油が取れないと同じである。(二)ある果を得んとすれば必らずその果を含むものを求める。酥酪を得んとすれば牛乳を取つて水を求めない。(三)若し因の中に果がなければ一切から一切が生ずる筈であるのに實際上かゝることはない。(四)作る能力は一定してゐる。譬へば陶師は土聚から瓶盆等を作り草木等に依らない。自性も大覺等を作るから自性の中に大等がある。(五)因の種類に随つて果の種

類も決定される、譬へば麥の芽は必ず麥種に隨ふ様なものである。故に因中に定んで果があることを知ると云ふのである。即ち本派の因中有果論は此現象界は果であつてそれは因たる自性に先在したものが顯了したに過ぎない、因と果及び果相互の相違は單に量的のものと見るので即ち違量的轉變である。頌一二に三徳は更互に伏と依と生と雙と起とであると説いてゐるが、これはこの現象界の轉變發展及び現象界相互の變化に就いて云つたので、要するに三徳は常に各自單獨にあることは決してなく、相互に相依りその増長性と被伏逼性とに依れる増減から千變萬化の現象を起すると云ふのである。かくの如き因果關係にある自性と變異は神我に對する場合に六種の相似があると頌一一に説いてゐる。即ち三徳、不相離、塵、平等、無智、能生であつて、三徳とは何れも三徳からなるから、從つて不相離とは自性も變異も共に三徳を離れない點で相似と云ふのである。塵とは何れも神我の所受用である點で、平等とはその所受用を一切の神我が共に用ふるから神我に對して共に平等と云ふのである。無智に就いては多くの註は樂苦痴を分別せぬと解釋してゐるが、前述の如く無智即ち物質でなく神我の如き純智でな

い迷ひと見なければならぬ。能生とは轉變を云ふので覺から我慢、我慢から五唯及び十一根と生じ、自性も覺を生ずるからその點で相似と云ふのである。

この六相似は神我に對して自性と變異の共通點であるが、然し兩者は非變異と變異、因と果たる點からすれば相違があるので九種の不似を頌一〇に上げてゐる。即ち變異は有因、無常、不遍、有事、多、依、沒、有分、屬他であつて非變異はこれに翻すと云ふのである。各不似を對象的に上げて説明すれば變異は何れも因を有するに對して自性はそれ自身が根本因であるから無因であり、生ずるが故に無常であるが自性はかゝることがないから常住である。變異は一切處に行かぬに對して自性は遍在であり、變異は活動即ち輪廻するが自性は無活動である。多に對して自性は唯一であり、生じたものはその根本に依止してゐるが自性は不生だから無依である。變異は轉變と逆の順序で次第に沒し最後に自性に還沒し終るが自性は無沒であり、變異は聲觸色味香などの部分を有してゐるが自性は無分であり、又變異は夫々屬他であるに對して自性は一切の生因たることから自主であると云ふ意味である。

要するに自性は心物兩界に互る一切の現象界の根本因であつて三徳平均状態がその當相で、この平均状態の破れたものが現象界であると云ふのである。故に決して純物質のみではないので、普通の精神と物質と云ふ範疇は本派では用ゐてゐないのである。この點は尙後に説く如く神我が普通の精神でないことから裏書される。但しこゝで問題となるのは現象界が現存する時でも自性は尙依然としてその状態を持續するや否やと云ふ點で、即ち轉變後の自性そのもの、有無問題である。平均状態の破れたものが現象界であるとすれば現象界の存する時には自性はないと考へなければならぬ。覺以下のものとなれば順次に轉變してもこれ等は皆三徳不平均状態であるから同時にあり得るのであるが、平均状態と不平均状態とは同時にあると云ふことは出来ぬ。然し又一方で自性は常住遍在と云はれる所からすれば假令一時的にせよ存在せぬと云ふは不合理である。この場合に現象界は自性以外のものでないと云ふ意味で自性を常住と云ふのであると解しても非變異たる自性が常住で變異は無常と云ふから釋明にはならぬ。或は自性の中のある一部分の三徳が破れるのであると云ふ様に考へて見ても、無分

たる自性に破れない自性と破れる自性との區別を如何にして認め得るか。吠檀多經二・一・二六―二七には梵から一切が生じた後でも梵は尙唯一不可分離に恒存すると云つてゐるが、吠檀多經では梵を幾分神的に解し又前述の如く創造的轉變説を取るから、かく云つたからとて全く不合理とは云へぬが、違量的轉變説を主張する本派では轉變して然も不可分離と云ふのは全く矛盾せる表現である。前述した性没も現象界が没して初めて自性となるのか、恒存する自性に還没するのかわ不明である。兎も角、この問題に就いては頗も經も直接には何等觸れてゐないから、聖言量からも乃至比量からも確定的解釋は不可能と云はなければならぬ。

尙本派は最初から自性を中心として演繹的立場を取つたか、或は最初は現象界を出發點とした歸納的立場であつたかと云ふに、初めは後者の立場を取つたのである。何んとなれば本派は現世多苦觀を出發點としてこの苦を脱する爲めに欲智を起したのであつて、かゝる立場を取るものは凡て現象界に据りを置くので、佛教や耆那教の如き皆然りである。然も苦の依つて起る原因を知らんが爲めに本派も個人の解剖から進んだのである。何んとなれば覺や我慢の如き諦は全然個

人的であり、又グナラトナの六派哲學綱要と云ふ書の註に『原始數論は一々の我に對して一々別の自性を立てたが、後の數論は凡ての我に對して唯一常住の自性を立てた』とある文章からこの點證明し得られる。即ち本派は個人的立脚地から出發し五大十一根の如き粗なるものから覺我慢の如き細なるものに進み、これ等を果として最後に自性たる因に到達したのであつてこの點ウパニシャッドの如きと相違するのである。然し後に到つて自性を中心として一切が轉變すると解して遂に組織數論となつたのである。

三 神 我

神我 (purusa) は我 (atman) 或は人 (puru) とも云はれその他金七十論では人我とか眞我と云ふ譯語を用ゐてゐる。その特質は頤に依れば見者 (drasht) 證者 (sakshi) 非作者 (akarti) 食者 (bhoktr) 無德 (aguna) 中直 (madhyasthya, ndasina) 獨存 (kaivalya) であり、無恩者 (anupakarina) で觀舞者 (preksaka) の如きものとなし特に智 (cetana, jna) を本質としてゐるとされてゐる。その他經では常住・清淨・覺者・解脱者と纏めて云ひ(一・一

九)又無屬性 (nirgrantha)とも云つてゐる(五・七四)。即ち神我はそれ自體としては無活動の獨存清淨唯智であつてこの外には何等の屬性を持たない實有である。従つて我と云つても單なる精神ではないのであつて、我は覺・樂・苦・欲・瞋・勤・勇の如き徳即ち屬性を有するとなす勝論派の説の如きとは大に異なつてゐる。又實有と云つても自性の如く根本因ではないのでこれも神我觀に對する重要な一つである。故に神我と自性と變異との相似と不似とに就いて頌一一に神我は自性と變異の六相似に對しては不似であり、この兩者の相違たる九不似の中では自性の方と相似すると述べてゐる。即ち神我は自性や變異と異つて無徳・相離・不平等・智・不能生であつて、又一面自性の如く無因・常住・遍在・無作用・唯一・無依・無沒・無分・獨立の存在と云ふのである。この中で問題となるのは神我を唯一とする點が普通神我を多とする説と相反するので、金七十論ではこの唯一性だけを除いて神我と自性は八相似であるとしてゐる。但しマータラ註やガウタパーダ註の如くこの唯一性を除く必要はないのでその理由は後に説く。

神我は自性と同じく本派では自明の實有であるが然し超認識のものであるか

らその存在の證明が必要である。頌一七が矢張り五理由を上げて論證してゐる。

(一) 聚集は他の爲めなるが故に、 (聚集爲他故)

(二) 三徳等に矛盾するが故に、

(異三徳依故)

(三) 支配の故に、

(四) 食者あるが故に、

(食者獨離故)

(五) 獨存の爲めに努力あるが故に、

神我實有す。

(五因立我有)

諸註に依つて要約すれば凡て一切の聚集せるものはそれ自身に存在の意義があるのではなくて他用の爲めに存するのである。譬へば牀席が人の爲めに存在するが如きである。故に三徳から異り然もこれ等に作用をなさしめ、それを能觀する支配者であり食者たるものがなければならぬ。又解脱に向つて人々が努力する限りその解脱の當體がなければならぬ。以上の理由で神我が存在すると云ふのである。要するに本派の根本立場として解脱は萬人の獲得すべき理想體であるが、それは因中有果論に基づく限り自性側には當體そのものは存在せぬと云ふ

のが根本理由であつて、これから聚集は他の爲めと云ふ理由も云ひ得るのである。即ちこの自性屬の現象界はその自身の爲めに單に存在するのでなく、現在交渉關係を有する神我に對して二種の用 (prayojana) をなす (頌六六) のであつてその爲めに初めて存在の價値を有すると見るのである。二用とは註に依れば輪轉用と解脱用で金七十論の表現を用ふれば『初令我與塵相應、後令我見自性差別』であつて、一は聲等の境を認識することであり、他は三徳と神我の別異を分別することである。換言すれば人事自然の一切は凡て神我の閱覽に供せんが爲めであり又一面では分別智に依て神我を獨存解脱たらしむると云ふのである。先に自性存在の證明の根據は現象界を果と見るにあつたが、その果は同時に他用の爲めに存すると云ふ立場に基づいて神我を要請したのである。この點、本派が解脱哲學であり目的論に立つてゐるのを雄辯に語つてゐる。

この神我の數に就いて頌一八では多我説を主張してゐる。即ち

生と死と根の別なるが故に、(生死根別故)

作事の同時ならざるが故に、(作事不共故)

三徳の相反するが故に、

(三徳別異故)

神我の多性極成す。

(各我義成立)

即ち一人が生れても他の一切が生れないから、死の場合も然りであり、又根も各人が別である。活動も異なり、三徳もある者は薩埵の徳を多く有し聰明歡樂し、ある者は羅闍の徳を多く有し可畏困苦し、ある者は多磨の徳を多く有し闇黒愚癡であるから神我は多數であると云ふのである。又頌五六にも各我の解脱と云ふ言葉があるが何れも輪廻位にある神我に就いて多數と云つたので解脱後の神我に就いては言及してゐない。然るに前述の如く自性が無因常住遍在唯一である如く神我もかくなければならぬから、この唯一遍在は神我の當體即ち解脱後の神我に就いて云ふのである。何んとなれば唯智無分無屬性たる神我そのものに區別のある筈はないからである。従つて自性と云へば一般に自性そのもの即ち三徳平均状態にあるものを指し、不平均状態の場合は變異であるから自性は常に唯一と云はざるを得ないが、然るに神我の場合は解脱位も輪廻位も共に神我であるから前者では唯一であるも、後者では三徳と結合の爲めに個人我となつて夫々状態

を異にするから多である。その爲めに普通自性は唯一、神我は多と云はれるのである。かく神我と云へば多であると云ふ點からも本派が現象界を考察の出發點としたと云ふ事實を窺知することが出来る。兎も角、一我説にせよ多我説にせよ神我は唯智のみであつて八面玲瓏玉の如き清淨なる見者であるから決して神の如きものではないので、この無神論が正統數論派の一特色をなすものである。但しこれは現世多苦觀を出發點とする限り當然の歸結であつてこの點も佛教や耆那教と類似するのである。

四 二實有の合離問題

神我と自性との結合状態が輪廻でこの結合を脱して神我が獨存を得るのが解脱であつてこれが本派の最高理想であるから、教理も實踐も凡てこの解脱の爲めにのみ存在し、これに役立つことに於て意義を有するのである。従つてこの二實有それ自身に對しても常に解脱を豫想して説明を與へてゐるのであるから、この兩者の合離問題こそ本派の中心課題となつてゐるのである。特に兩者の結合交

涉に關する説明は本派特有のもので單に學說内容から見ても多大の妙味を含んでゐる。

先づ兩者の結合原因に對して數論經六・六七—六九に業(*saṃhāra*)と無分別智(*avivēka*)と細身(*linga-sarira*)の三説が述べられてゐる。業は一般に輪廻の原因とされてゐるものであつて、結合に依つて輪廻界があるから業を因と見たのである。細身は粗身から區別された死後も尙存續するものでその構成要素に就いては異説があるが兎も角、覺や我慢を中心とする諸諦から成る身である。無分別智とは神我と自性或は三徳の別異を知らぬ智で、別異を悟る即ち解脱智たる分別智と相矛盾するものであるから、これを結合の原因とするのは本派としては最も合理的で、然も第三祖が説いたと云はれてゐるから原始數論から已に認められてゐた説に相違ない。但しこれ等は自性屬のもので、これ等の存在は當然自性と神我の結合を豫想するから、若しこれ等を兩者を結合せしめる最初の原因とするならば因果顛倒の過となる。然し第三祖の斷片にも已に無始の結合が説かれてあり、眞理諦月光の中にも結合を無始としてゐる(頌二一の註)からこれ等の原因も無始以來の

存在と見て、現に存在する結合の原因とすれば何等不合理とはならないのである。前述の如く本派は始め現象界に据りを置いて解剖的に粗から細へと進んで多くの諦を立てたのであるから無始の考へを入れるのは印度思想としては當然である。然らばこの無始説と轉變説とは如何にして兩立し得るかが問題である。何んとなれば轉變説と云へばウパニシャッドなどで説く如く太初に本源的なものが存在し、それから現象界が新らたに發展すると考へられ易いが、無始以來現象界があるとすればかゝる轉變説とは到底兩立しないからである。こゝに於て劫滅説を採用して兩説の調和を計るのである。劫滅説とは現象界の輪廻であつて一般的に云へばこの現象界は本源から轉變し再びそれに還没する、この経過を反覆すると云ふ考へであつて、本派から云へば現象界たる變異は神我と結合せる自性から轉變し、再び自性に還没すると云ふこの経過を無始以來から神我が解脱を得るまで反覆すると云ふので、つまり無始有終の宇宙觀であつて、前述の如く自性存在の證明の第五の理由はこの説に基づいてゐるのである。故に單に現象界が自性に還没する即ち性没だけでは神我の獨存は未だ得られないので依然として神

我と自性は結合してゐるのであつて、頌四四と四五に智に依つて解脱、離欲に依つて性没ありと明瞭に區別してゐる。

かく二實有は永遠の過去から結合交渉してゐると解するのであるが、神我存在の證明の場合に述べた如く本派は現象界を解脱に到る階梯と爲す所から、この結合も單なる自然乃至必然的な現象と見ないで目的論的見解で説明してゐる。頌二一がそれであつて有名な比喩を用ゐて巧みに次の如く述べてゐるのである。

神我の見の爲めに、又勝因が神我の解脱をなす爲めに、跛者と盲者の如く兩者にも結合あり。それに依りて創造が爲さる(我求見三徳 自性爲獨存 如跛盲人合 由義生世間)。

即ち跛者が盲者の背に乗つて二人共同して目的地に到着し得る如く、跛者たる神我(非作者)と盲者たる自性(無智)も解脱を目的として結合してゐるのであると云ふ意味である。但し註の中には比喩に囚はれ過ぎて始めに離れてゐたものが解脱の爲めに結合すると云ふ様に解してゐるがこれは誤れる解釋である。全く離れ解脱してゐるとすればその神我には再び離れる爲めに結合する必要はないの

である。兩者は無始以來結合してゐるのであるから結合があると解すべきで原文も全くその通りである。従つてこの比喻もある目的の爲めに現に結合しつゝあると云ふ點だけに限るべきで結合しない以前までも比喻として用ゐてはならないのである。比喻は多くは一分であると云ふのを忘れてゐる譯である。又神我の見る爲めと云ふのは、元來神我は中直非作者であるから自ら目的を以て見ると云ふ意味ではない。自性に依て自己を解脱せしめて貰ふ爲めには自分が見ることを絶対に要する所から、即ち見ることが目的到達に必要な所からかく云つたのである。

従つて兩者の結合關係は見ると見られる即ち能照所照關係であつて、その爲めに非作者の神我は作者の如くなり、一方自性側は神我に依て見られて無智のものが智の如く(IVA)なつて(頌二〇)前述の如く神我の爲めに一方では經驗界のことをなして神我の閱覽に供し、他方では神我を解脱に導くと云ふ二種の用をなすのである。この意味で神我は無縛無脫無輪轉生生で、自性が輪廻し縛され且つ解かれ(頌六二)と云はれ、神我は常住解脱性を有し(經一・一六二)神我の縛は名のみ(經一・五

八)とあり、或は自性は色々の用を爲すから作恩者であるが神我はそれに對して何等報いないから無恩者(頌六〇)と云はれ、又神我は觀舞者(頌六五)に、自性は伎女(頌五九)に譬へられてゐる。かく兩者の結合は見ると見られる、無作と活動との關係であるからそこには何等質的變化は起らないのであつて、頌二一のマータラ註にも兩者の結合は柱と鷹の如く隨一業生でも、二指の合する如く俱合生でも、火と熱の如く本質的でも、魚と水の如く能生因的でも、日と月の如く偶然的でもないといふ力説してゐる。故にヴィヂェナーナピクシユは數論經の註で反影(Pratidinba)結合を屢々説き、又恰も水晶が薔薇の花に依て赤くなり、それを除けば無色に住するが如く神我もかくの如し(經二・三五の註)と述べてゐる。即ち神我の透明性は赤色に依て蔽はれるがそれは單なる反影であつて神我の内容には何等變化が起らないと主張するのである。この反影と云ふ言葉は頌に於ける「如し」に相當するものであつて、已に本派の第二祖の偈文にこの反影と云ふ文字があるから古くから本派内に於て反影説は認められてゐたに相違ない。又内容上から見てもこの説が神我と自性との關係を最くよく説明してゐるのである。何んとなれば元來神我は

解脱の當體即ち我々の理想體として立てたものであるから、これを輪廻さるものと全く無關係に置くことも出來ず、さりとて質的に關係せしめれば神我の純粹性を失ふことになるから結局反影關係に置くのが最も合理的である。勿論この説は質的には兩者は何等結合せぬと云ふ方面を云つたので、影響關係からすれば單なる反影ではない。神我の能照が自性側へ偉大なる影響を與へてゐるのであつて、丁度役者と見物人との一致融合に依て眞の芝居が演せられる様なものである。かく質的關係がなく神我は原理ではないとすれば自性のみが現象界の根本原理であるから本派は寧ろ一元論であると云つて差支ない。或は一方働きの二元論とも云ひ得る。従つて前述の如く自性は物心兩界に通ずる根本實有であり原理と見なければならぬのである。

かくの如き結合關係にある兩者の分離即ち神我の獨存を爲さしめるものは自性側の特に覺であつて、その内智たる分別智に依て神我と自性とは全然別異なることを悟る所に(頌三七)存する。こゝに於て極めて柔軟なる自性(頌六一)は余は見られたと云つて(頌六六)、恰も伎女が舞臺に現はれて踊りから退く如く神我に自體

を示して退き(頌五九)三徳平均状態たる自性そのものとなり、一方神我も余に依て見られたと云つて最早他を見ることを止めて清淨無活動唯智の寂靜態に獨存するのである。かく神我は唯智のみであるから梵の有するが如き歡喜も缺くので經五・七四に「解脱は無屬性なるが故に歡喜たる顯現なし」と明言してゐる。かくして解脱後は二實有は遍在の故に結合はあつても已に神我の解脱と云ふ目的は成就したのであるから創造發展はない(頌六六)と云ふのである。

要するに本派は離苦解脱を目標として最初は現象界の觀察を出發點として、この現象界を果とする立場からその全體の根本として自性を要請し、又一方現象界はそれ自身の存在價值はなく他用の爲めに存するとし、その他とは解脱の當體であるとして神我を要請したのである。かくしてこゝに二實有を認めたとのであるが、根本因は自性のみであり、神我は絶對價值存在であるから寧ろ二實有論(實有は金七十論の譯語である)と稱するが妥當である。勿論二實有と云つても解脱後に於ては自性は結局捨離さるべきものであるから價值的には神我のみが唯一の最高實有である。かゝる價值至上觀は印度思想に於ける最大特色をなすもので、普

通梵論に於て梵一元論が云はれるが然し實際は梵不二論(advaita-vada)であつて、單に存在が唯一と云ふ意味よりは絶對價值として唯一となす考へが強いのである。即ち例令現象界の存在を許しても尙價值の相違から梵不二論を主張し得るのである。かくの如く神我が絶對價值存在である限りそれは單なる思考の對象でなく、て體得さるべき當體でその實現に本派の最高生命が存するのである。