

親鸞の 大行について…………… 徳 永道雄… 四〇五
 —能所不二鑿融無尋説の根拠—
 親鸞の「自覚」の自己超越性…………… 小野 蓮明… 四三二
 —行修否定の道理—
 証空の念と声とについて…………… 徳 岡亮英… 四三〇
 浄土宗捨世派における理論と実践…………… 深 貝 慈 孝… 四二七
 —特に閩通流を中心として—
 『マハーヴァースツ』所説の菩薩思想…………… 藤 村 隆 淳… 三三
 —十地に見られる菩薩の実踐行について—
 空衣派ジャイナ教における *samācāra* の実践とその根拠…………… 奥 田 清 明… 一七
citaratanvisodhanakramalekha ……………… 白 崎 顕 成… 一
 —國王にまつた *Jhāri* の手紙—

インド哲学における知と行

— *jñāna* と *karmaṇ* に関する *Yukti-dīpikā* の議論 —

村 上 真 完

一 序

知と行の問題は種々の方向において考えられる。たとえば知行合一、実践の階梯における行と知の位置づけ、善悪の行と知と悟りの関係などである。知や行を何と規定するかに応じて種々の問題が考えられてくる。しかし、ここでは、インド哲学で、古くより論題とされてきた特殊の問題をとりあげる。すなわち、人生の目的とされる最高の幸福 (*mūṣṭreyasa*)、或いは解脱 (*mokṣa*) を得るために、知 (*jñāna, vidyā*) と業 (*karmaṇ, 行爲*)、とくに祭事行為、行祭 (のいずれが重要であるか) 一、両方とも必要であるか、何故か、という問題である。今はその問題をサーンクヤ派の *Yukti-dīpikā* (ad *Saṃkhyā-kārikā* 2) の議論を中心として考えてみたい。

Saṃkhyā-kārikā (SK) も人生は苦であること見、その苦を減する方法の探究をめざしている。苦を減する方法として、日常経験的に知られる安易な方法(医療、美女、美食、美術等)も、确实、究極的なものではない (SK 1)。また天啓聖典に従って (*anuvratika*) 祭祀の実行によって苦を避け樂を得る道があるが、それも确实・究極的ではなく、

承認されない。それと反対にサーンクヤ哲学の認識による道がよりすぐれている(SK 2)とこの趣旨が述べられる。

天啓聖典に従う道(anuśravika)を業(Karman, 行祭)とシ、これに反対しサーンクヤ哲学の道を知(jñāna)として、難解な議論を展開しているのは *Yukti-dīpikā* (Y) である。その議論(R. Ch. Pandeya's ed., pp. 14~24, ad SK 2)は SK の主旨に沿っている。特に聖典の解釈法によって行祭の絶対性を主張する反対論者との対論から成っている。ここに想定されている反対論は、以下に見るように、恐らくは主にシーマンサー派、或いはヴェーダーンタ派の一部の主張であろうと考えられる。いまその議論の筋をたどってみることによって、当時の問題の所在を探ってみよう(2)。いま反対論(pūrva-pakṣa)を(A)、自説(siddhanta)を(S)と示して、要点を示す。(以下原文の理解において必要な語を補い、冗長な議論を要約してみる)

二 導 入 部

まず、この議論の導入部において、(A)は「教典に説かれる行祭の規定(Karma-vidhi)」が、苦滅の方法として確実にして究極的だという。これに対して(S)は行祭の果は直接知覚されないから、行祭は苦滅の方法として確実ではない、という。しかし(P)にすれば、果が認められないのは方法に欠陥があると推論すべきである。何となれば因があれば必ず果がなければならぬし、業(Karman, 行祭を含む)に果がないならば輪廻もないことになってしまい、不合理である。故に行祭は確実である。また天啓聖典(*Rg-Veda* 8. 48. 3)は、ソーマを飲むことによって不死を得ると説いているから、行祭は究極的であり、そのみ実践すべきであり、サーンクヤ哲学の探究は無用だと

難している。(p. 24^{r-16} 取意要旨)

反対論(P)は天啓聖典を絶対的なものと見做し、そこに説かれる祭祀の実行も絶対的な意味を有するという立場に立ちつつ、その限りで、合理的な解釈法を採用していると考えられる。Yもその自説を述べるにあたって、同様に聖典を典拠としつつ、聖典の解釈法に従って論を進めている。

さて、以上のような論難に対して SK 2 前半が引かれる。これは Y に従えば

『天啓聖典(ヴェーダ)に従う〔苦滅の方法たる行祭〕は経験的に知られる〔安易な方法〕と同様に〔承認されない〕。何となればそれ(行祭という方法)は不浄(殺生)と消滅(無常)と優越(優劣)と結びついているからだ』

(*dīśtavād anuśravikaḥ sa hy avisuddhi-kṣayātisāya-yuktah*)

と解される。以下これをめぐって議論が展開される。その第一の論点は天啓聖典に従う道たる行祭が不浄であるか否かである。

三 不 浄

(S) ヴェーダに従う道たる行祭は不浄(avisuddhi)と結びついている。何となればヴェーダは殺生を規定している(*himśa-vidhāna*)。また殺生は不浄である。生類の愛する身体を傷つけるからである(p. 14^{rs}-15^r)。

(P) 行祭(供儀)における殺生は教典に命ぜられているから(*śāstra-coditavāt*)、不浄ではない。

(S) ヴェーダの権威性を承認する者にあつてはそうであろうが、サーンクヤ派は論理を追求する(*hetu-vāda-kusāla*, 因論に通暁している)。ヴェーダの権威性は承認されないから、やはり行祭における殺生は不浄で

ある。

(P) サーンクヤ派は聖言量 (apta-vacana, 信頼できる人の言葉) を認識根拠(量)として認めたから、聖言量たるヴェーダを認識根拠でないというのは自説に相違する。

(S) ヴェーダは聖言量ではない。

(P) ヴェーダの言葉即ち伝統説 (amṛtya) は人の意識にもとづくものでなく (apurusa-buddhi-purvakā) 独立なもので、人の至福 (mīṣṭevasa) のために行われる。またヴェーダなしには不浄であることも成立しないことになる。故にサーンクヤ派の議論は考察に値しない。(以上 p.151-152 取意要旨)

議論はヴェーダの権威を認めるか否か、という点になった。SK も聖言量 (apta-vacana) を認め (SK 4)、「信頼できる天啓聖典」(apta-sruti) と定義する (SK 5)。これについての註釈書もヴェーダと見、むしろ古伝聖典 (smṛti) を加える解釈がある。但し Jayamāngala のみはヴェーダと明記していない。また Yoga-sūtra 1.7 の註釈で Vyāsa は聖言量を説明しているが、ヴェーダとはしていない。Y にも『凡そ誰でも或ることに気づいて専念し、行為について汚れなき者は、それについて信頼できる人であり、その人の教示 (upadeśa) が聖言量 (apta-vacana) である』(p. 321-22, ad SK 5d) という説が伝えられている。つまりこれは聖言量をヴェーダとしないのである(e)。しかし後では Y も聖言量を天啓聖典とし (p. 326-28) 前掲の (P) の立場に一致する。Y においてヴェーダの権威を否定する前掲の立場と、後の肯定する立場とが混在することになった。この混在は SK (2と5) にも示唆されている。もっとも、Y においては二つの立場の会通の可能性がある。即ち天啓聖典を条件に権威と仰ぐのではなく、自説の根拠となりうる限りに於いて聖言量と認めるのであろう。

さて右においてヴェーダの権威を (S) はそのまま承認しないので、行祭における殺生が不浄であることを、論理的に根拠づけなければならない。そこで次のような対論の往復が続く。

(S) 殺生は生類の愛する身体を傷つけるから不浄であると、どうして決定できるか。

(P) 教典 (śāstra) に従って述べるべきである。

(S) 教典が供犠祭 (kratu) において殺生を説いている。供犠即ち殺生によって法(功德)が生ずるといっている根拠があり、他の殺生においてはそうでないのは何故か。(という)

(S) 不殺生は愛護 (anugraha, 恩恵) を、殺生は加害 (upahata) を特相とするから、直接知覚から成立している。

(P) 否。師の妻との情交(=愛護ともなる)や、弟子の教育(=懲罰=加害となる)の場合を見ても、愛護は正しく加害は不正であるとはいえない。

(S) 教典は不殺生を説き他方殺生(供犠)を説くから、矛盾している。

(P) 否。不殺生を一般的規定 (utsarga) とし、行祭における殺生を例外規定 (apavāda) とするという区別があるから、教典には矛盾はない。供犠祭における殺生は不浄である、とは正しくなく。

(S) 否。我々はヴェーダの権威性に反駁するのではない。むしろヴェーダの規定する行祭 (karma, 業) は天を得る因となるけれども、その実践は生類を殺すことなしには出来ないから、利を欲するものによってかえりみられない。『自らに嫌なものを他人に与える勿れ。……』(MBh. 5. 39. 57, 13. 114. 8) というのである。

(P) どうして殺生は不浄か。

インド哲学における知と行(村上真完)

(S) 殺生によって、あわれみのために、悲痛の念 (paritapa) が我々の心に生ずる。それが不浄である。結果において不浄であるのを因に対して適用して殺生は不浄である、という。

(P) どうしてそれが師の意図であると理解されるか。

(S) 天啓に従う道が讚美されるが、『その反対がよりすぐれている』(SK 2c)と説かれており、それより更にサーンクヤ説は優越していると考えられるからだ。(以上 pp. 15¹³-16¹³ 取要要旨)

以上の議論では、ヴェーダの権威と行祭を否定する論調は後退してしまい、ヴェーダの権威に妥協しているようだ。しかし、供儀における殺生が不浄である、という主張を聖典の権威とは独立に、人間本来のあわれみの心(側隠の情)によって基礎づけることに成功している。

行祭が殺生を伴うから不浄であり、欲しない果(米等に生まれること)が生ずる、という議論は *Brahma-Sūtra* 3.1.25 にも異説として出ており、それをバハースカラ (Bhaskara) はサーンクヤ説としている。それに対してヴェーダーンタ派の立場は反対である。いまジャンカラ (Sankara) の註釈によってその要旨をたどるところである。法、非法は教典(即ちヴェーダ)からのみ知られる。殺生を伴う行祭は不浄であるとはいうべきでない。一方、教典が殺生を非法としているが、それは一般的規定 (utsarṣa) であり、行祭における殺生は例外規定 (aparayada) である、という。[バハースカラも同様に解するが、一般的規定を *sāmānya-vidhi*、例外規定を *viśeṣa-vidhi* (特殊規定) とする。]

ここで、法、非法の根拠(教典=ヴェーダ)と、教典の矛盾を、一般規定(不殺生)と例外規定(行祭における殺生)によって解消するジャンカラの解釈は、ちょうど先の Y(P) の主張に一致している。但し Y がジャンカラを

知っていたかどうかという点には問題があるようである(4)。

ヴェーダの規定する祭祀(供儀)の実践をどう位置づけるか、サーンクヤ派においても異説があったらしい。パンチャシカ (Pañcasiḥka) に帰せられる断片には

『供儀には罪悪の]些少なる混濁があるべきであらう。[が、それは]除へることができ、耐えることがべき』(Taitakamundi ad SK 2, *Yoga-Sūtra-Bhāṣya* 2. 13)

とあり、供儀を否定する姿勢は見られない。これに対して Y は供儀否定の議論を精緻に追究している。

四 捨 離 (行祭の放棄)

Y は行祭(供儀)が不浄であることを論じた後に、*sannyāsa* (捨離、遁世、放棄)に関する賛否の議論を展開する(pp. 16¹³-19¹³)。 *sannyāsa* とは家庭を捨てて出家し、世捨人として、遊行の行者として生きることを意味するであろうが、ここでは、特に、行祭の放棄(捨離) (*karmaṇah...sannyāsaḥ*, p. 16¹³) を問題としていると考えられる。つまり、いままでの議論によって行祭(供儀)は不浄を伴うというところから、行祭は否定される。それに対して反対論(P)は行祭の放棄(捨離)はありえないと改めて反論することによって、新しい論点として行祭の放棄(捨離)の可否が論ぜられる。この議論は、行祭を不浄として否定する議論に付随している。だから、その議論の最後は『このように不浄との結合が成立する』(p. 19¹³)と結ばれている。

(P) 捨離 (*sannyāsa*, 不浄)は行祭の放棄(不浄)は妥当でなく (*sannyāsānupapattiḥ*)。教典は死ぬまで行祭との不離 (*avivoga*) を命じている。 [*Satapatha-Br.* 12.4.1.1 の類文 (= *Sabarasaṁin, Mīmāṁsā-Sūtra-Bhāṣya*

2. 44) 』 *Isa-Up. 2ab* を引用する。』

(S) 行祭の規定 (karma-vidhi) を成就する方法 (sādhanā) は本性的なものであることから (asvābhavikatvat) 実行 (prayoga, Chakravarti 本 niyoga) 以前に「果を」獲得することはできない。行祭は無常である。

(P) 推論上の理由と教典とで矛盾がある場合、教典がより強力である。

(S) 教典は実行者の能力を予想して行祭(業)を規定するが、それら行祭が無常であることを知らしめる。また老齢に言及することがあるので、能力を予想する行祭は無常である。

教典は行祭とその捨離(放棄)の両方を説いているから、相互に否定しあう(矛盾している)。

(P) 否。二つの教典の説が衝突して共に採用できない場合には、二者択一か順序かがある。天啓聖典と古伝聖典が衝突する場合には、天啓がより有力である。捨離(行祭の放棄)は古伝聖典の規定するところである。いまの場合、二者択一も順序もあてはまらない。

(S) 教典は捨離(行祭の放棄)を命じている。

[*Kaivalya-Up. 2-3*, 出典未詳] *Chandogya-Up. 5. 10. 1-2* (神路の記述) *Bṛhadaranyaka-Up. 4. 4. 22* を引用する。]

(P) 行祭の実践 (samanuṣṭhāna) については天啓聖典の中の規定 (vidhi, 儀軌) があるが、捨離(行祭の放棄)については天啓聖典の中の釈義 (arthavāda) があるにすぎない。実践はすぐれているが放棄 (tyāga) ではない。

(S) 規定(儀軌)とは何か。釈義とは何か。

(P) 規定(儀軌)とは行祭の規定を目的とするものとして新得力 (apūrva) を教示する。釈義とは規定されたことを明らかにすることを目的とする讚美 (stuti) である。

讚美を聞くと、果を求める祭主のために、規定が明らかになる。ここで利を欲するものは活動をする。(cf.

Sabaravamin ad *MS 1. 2. 7*)

(S) 否。捨離(行祭の放棄)は成立する。何となれば捨離を伝統説は讚美するから。釈義が捨離を讚美して、しかも捨離を明らかにしないのであれば、釈義は無用となろう。

(P) ヴェーダの一部でも無意味だということなかれ。

(S) いずれにせよ捨離は成立する。まず、伝統説(ヴェーダ)は、規定さるべきものとして捨離を讚美するのか、規定さるべきでないとして捨離を讚美するのか。前者ならば捨離が成立する。後者ならば捨離の讚美において目的があるべきであるが、それも無い。

次に、伝統説は真実の意味として捨離を明らかにするのか、非真実の意味として捨離を明らかにするのか。前者ならば、不死性を得しめる (amṛtāya-prāpaka) 捨離を採用しない理由——しかも対象への貪欲とは別の理由——を言わなければならないが、それも無い。後者ならば人は至福より脱落するし、伝統説が利益を求める生類を救うであろう、ということとは正しくないことになる。

またヴェーダに規定されたことだけを行うべきである——讚美されたことを行わない——ということとは確定していない。規定なしに讚美だけが行為をなすべきであることを明らかにしている、という場合がある。

もしヴェーダが真実あるいは不真実を語る(例えば、非真実の意味として捨離を讚美する)ならば、ヴェーダの文

章にも疑いが付随してしまう。このことは認められない。

積義は規定の一部であると汝は承認している。

従って捨離についての伝統説は積義であると認めて規定でもあると推論すべきである。

(P) 捨離を説いている伝統説は規定であると認めないから過失はない。

(S) 伝統説は種々なる区別があるから、捨離を説いている伝統説が規定であると認めるのに努力すべきである。汝が「規定が実在するから行為が主要なるものである」と言ったことも正しくない。

(P) このようになすべきであるということが教示されていないから (tikartavyatanupadesāt) 捨離はありえない (sannyāsānupapatti)。

(S) 否。このようになすべきであるということのないのが捨離である。それについて、いかなる教典が教示するであろうか。

このようになすべきであるということがある限り、教典はそれを捨離の部分 (sannyāsāṅga) として教示する。〔*Mundaka-Up. 1. 2. 11*を引用し解釈する。〕

また捨離はこのようになすべきである、ということについて、『*イマ法典*』等に述べられている。(pp. 16^{3a}-19⁹ 取意要約)

以上が捨離(=行祭の放棄)の是非をめぐる議論と考えられる。まず反対論(P)は捨離を否定する議論を「教典のいうことは必ずなすべきである」という立場から始める。ここで

『*凡そ供火祭 (agnihotra) と新満月祭 (darsapaurṇamasa) とは、老死に終る (jaramarya, または老を限りと*

*た*の) サトトラ祭 (satra = sattra) 祭である。そして老にまつて、また死にまつて、このサトトラ祭から解放をせよ。』(p. 16¹⁶⁻¹⁷)

『*ムンダカ論の業(行祭)をなす者ののみ、百年を生かすべしと願ふべし*』(p. 16¹⁷) (= *Īśā-Up. 2 ab*)

と二つの引用がある。前の引用は *Mīmāṃsā-Sūtra (MS) 2. 4. 4* に於ける Sabarasyāmin の註釈に引かれる文に等しい。シャムラスヴァーミンは行祭は随意 (kāmya-pakṣa, 随意説) ではなく、必ず行わなければならない (niyama-pakṣa, 決定説) とする趣旨に於いて、これを引くのである。この引用は *Satapatha-Br. 12. 4. 1. 1 (A. Weber's ed. p. 916⁶⁻⁷)* に由来しているが、やや相違があり、そこでは新満月祭の語を出ていない。

シャムカラは *Brahma-Sūtra (BS) 3. 4. 7* の註釈で、前記の *Īśā-Up 2* と *Satapatha-Br. 12. 4. 1. 1* を引くのである。そこでは、『*明知 (vidya, 明) は行祭(業)の補遺である (karma-śeṣatva)*』と云ふ説の根拠として引くのである。その説は *BS 3. 4. 2* の Jaimini 説に連続しており、ミーラーンサー派の主張と考えられ、そこに触れたシャムラスヴァーミンに關係があるように思われる。

反対論者(P)は聖典(教典)の權威の上下關係に言及しつつ、捨離を否定する論理を述べる。まず、天啓聖典 (śruti) と古伝聖典 (smṛti) とでは前者が有力であるが、捨離は後者の規定するところである。しかし天啓聖典も捨離を命じていると(S)は主張する。そこを(Q)は天啓聖典(ヴェーダ)には規定(vidhi, 儀軌)と積義(arthavāda)とがあるが、前者が重要であり、積義は規定されたことを明らかにするための讚美(stuti)にすぎないので、行祭の実践については規定があるが、捨離については積義があるに過ぎない、という。

これに対して自説(S)としては、天啓聖典が捨離を讚美している以上、捨離が成立すると論ずる。

最後に「このようになすべきである」といふこと (itikartavyata, 当為) が教示されていないから、捨離は成立しない (P) はいうが、それに対して (S) は「なすべきことのないのが捨離であるともいい、また、なすべきことがある限り、教典はそれを捨離の一部分として教示する」として典拠を示す。

捨離 (sannyāsa) は出家、遁世を意味けれども、以上の議論は行祭の放棄という点において進行していると考えられる。けれども、出家、遁世をも意味していることは、典拠として引かれる聖典の文句などからも、うかがわれる。捨離は四住期 (āśrama) の第四の遊行期 (parivrajya) の生き方である。

BS 3. 4. 18~20 に対するシャンカラの註釈には「禁欲の行者 (udhva-retas, 精液を上方に留める者) の生活たる遊行期の生活を実践すべきか否かが論ぜられる。シャイニニ (Jainini) は否定し、ナーダラーヤナ (Bādarāyaṇa) は肯定するといふ。前者は家住期を重んじ、遊行期については天啓聖典の規定(儀軌)もなく、むしろ天啓聖典は他の住期(遊行期)を非難している」といふ (ad BS 3. 4. 18)⁽⁵⁾。

五 消 滅 (無常)

(S) 業 (Karma, 特に行祭) は永遠ではない。「天啓聖典に従う因 (= 苦滅の方法たる行祭は確実でない) ということは真実である。何となれば業(行祭)の果が承認されるべきである。そうでないと輪廻がないことになり、不都合となる。

(P) 天啓聖典に従う苦滅の方法たる行祭が確実でない」とどうして推論されるか。

(S) 行祭には滅があるといふことがいふから (ksaya-grahana-samartyāt)。

(P) 前の SK1d の「究極的でない」といふことから、更に滅といふことは無用であろう。

行祭における滅との結合はどのように推論されるか。

(S) 滅との結合は、祭祀の支分(獣や餅等)が限定されていることから、また業(行祭)による輪廻が認められていることから知られる。もし業(行祭)の不滅の果 (karmakṣaya-phala) が実現されるならば、輪廻が認められなくてはならないが、さういふことはありえない。

(P) ヴェーダの言葉の力から行祭は永遠である。『ヴェーダの』言葉のいうことは我々の根拠である』 (Mahābhāṣya 1. 1. 1, Kielhorn's ed. p. 11¹⁻²)。ヴェーダの言葉は「因 (= 行祭) は不死であることを示して『死を越える』 (cf. Īśa-Up. 11, Maitri-Up. 7. 9, Katha-Up. 1. 17) 『悪(罪)を越える』 (Mundaka-Up. 3. 2. 9) といふことである。

(S) 否。他のヴェーダの言葉と矛盾する。即ち行祭は無常であるとヴェーダは承認する。一説の祖道をとる者は「祭祀と善行 (śāpārte) は布施である」と崇拜観想する者であって、死後月界に達してから、再び雲となって雨となって降り、植物に生まれ、食物として男に食われて精液となる (Chandogya-Up. 5. 10. 3 ~6)。ここで祭祀の果は無常であることがわかる。

(P) 行祭は永遠であるとも無常であるとも両様に述べられているから、教典は矛盾している。

(S) 否。天啓聖典が不可能なことを命ずるといふことは他の意味を考へる。[Sabarasvāmin ad Mīmāṃsā-Sūtra 1. 2. 1, 1. 2. 2 と同文引用。] 行祭が永遠であると述べている教典については比喩 (bhakti) として他の意味を考へよう。

(P) 別に行祭が無常であると説く教典についても比喩と考えられるであろう。

(S) 否。行祭の果の消滅について比喩と考えられると(=つまり、行祭が無常であるとは比喩的であって、実は行祭が永遠であるとする)あらゆる認識根拠と矛盾する。

まず、輪廻がみとめられるから、行祭が永遠であるということは直接知覚(現量)と矛盾する。第二に祭祀の部分の限定があるので部分を有する祭祀が永遠であることはありえないから、推論(比量)と矛盾する。第三に聖言量と矛盾する。天啓聖典には、祭祀等を行った者が死後祖道を進むときに「煙になる」(Chandogya-Up. 5.10.3)というからである。

逆に行祭が永遠であるというのは比喩的であると考えたと、以上のような過失はおこらない。

(P) どのように比喩的であると考えられるか。

(S) 行祭によって「死を越える」というのは、絶対的に死を越えるのではなく、長時間死を越えるのである。長時間に対して永遠という語が比喩的に用いられるからである。

このように行祭は滅と結びついているということが成立する。(pp. 19^a-20^a)

以上、サンクヤ派(S)は行祭の果は永遠ではなく、消滅するものである。従って確実な苦滅の方法たり得ない、というのである。その理由としては、祭祀の支分が限定されているから祭祀は有限であるし、行祭(業)による輪廻が認められる。教典も、例えば祭祀等によって人は死後月界に達して後再び雨となって地上に降り、植物に生まれ、男に食われ精液となる等、輪廻があること(祖道)を示している。即ち行祭は無常であることをヴェーダの言葉は承認しているのである、という。

一方、反対論(P)は典拠となるヴェーダの言葉は行祭によって「死を越える」などと説いているから、行祭は永遠であるという。それに対して(S)はヴェーダが行祭は無常であると示している例(祖道)をあげる。

このような教典の矛盾について、(S)は行祭が永遠であると教典が説いているのは、比喩的な意味であると考ええる。逆に行祭が無常であるというのを比喩的な意味であると考えると、前掲のようにすべての認識根拠と矛盾する。そこで行祭によって「死を越える」というのは、絶対的に死を越えるのではなく、長時間死を越える、という意味だということ。

六 優越(優劣)

天啓聖典の定める行祭には「優越との結合」(atsaya-yoga)があるという。祭祀を行ってもそれより優越した祭祀がありうるし、それらの果には当然に優劣の差がある。「優劣があれば、不平や嫉妬の苦が生ずるであろう。」(6)優越がある理由として、行為が反復されること、祭祀の支分に優越があるという。

これに対して反論者(P)は神格が行祭の支分であるから、行祭には滅と優越はない、という。が、神格が無限定であることは証明を要する。結局『凡そヴェーダに説かれる行祭(Karma, 業)を行って、目的を達成することができるのか。生類を滅する因たる供犠祭(Kratu)によってか。どのようにしてなのか』(p. 20²⁰⁻²¹)という批判となり、究極的な因(手段)としての行祭を否定することになる。

行祭については『凡そ身体が「その行祭の」支分でないような、いかなる行祭(業)もなり』(p. 20²¹⁻²²)とごっつ行祭と身体との不離の関係を考えているが、『アーマン(我、霊我)は行為(行祭の行為)の支分ではない』(na ca-atma

Kriyāṅgam, Chakravarti 本 p. 23⁸⁰), Pandeya 本 p. 20¹⁸ na ca-ātmapriyāṅgatvam)。「靈我」中立無関心なるものだから (udāsīnatvāt)』と云う。靈我が中立無関心なることは SK 20 に明言をされているところである。しかし、ここには「アトマンが行祭(祭祀)の支分である」というシーマーンサー派の見解と反対の立場を表明したものと考へられる。

BS 3. 4. 2 にはシャイミニの見解が出されるが、シャンカラの註釈には

『「アトマン(我)は」能作者であることにより、アトマンは行祭(業)の補遺であるから (karma-śeṣatvāt)』
 その「アトマン」の認識もまた(中略)……行祭(業)と結びついているだけである』

という。アトマンが能作者(行為主体)であること、サーンタヤ派は否定する。さきのYの記述は、シャンカラが紹介するようなシーマーンサー派の見解(シャイミニの見解を否定している)のである。

七 ち す び

以上のようにYは行祭の批判をした後、SK 2の後半の解釈に移行する。Yの解釈に従えばSK 2後半の初めは『それ(一)行祭の規定によってもたらされる生天を得ることを特徴とする果』の反対な「解脱」がよりすぐれており「清淨にして不滅、無上である』(tad-viparītaḥ śreyān)

という意味となる。これはY独特の解釈である。まず、「その反対」を *Tattvakaumudī* を除く他の全ての註釈書は、「日常経験的な苦滅方法と天啓聖典に従う苦滅方法の両方の反対の苦滅方法」の意味に解している。*Tattvakaumudī* は「天啓聖典に従う苦滅方法」と解している。Yと部分的に一致するが、苦滅方法とする点で違う。Y

のみは果としての生天と解脱とを対比している。

そこで解脱はいかにして得られるか、と云うと、靈我 (puruṣa) と勝因 (pradhāna) との結合 (samyoga) がなければならぬ。結合がなくなることは、すなわち「分離 (vivyoga) はいかなる因からあるのか」(2)と云う問いに対する答えとして、SK 2の最後句が引かれる。即ち

『顯現・未顯現(勝因)・知者(靈我)の認識から』(vyakta-avyakta-jñā-vijñānat) (p. 21¹⁰)

と。結局、『知を以て解脱がある (jñānan mokṣah) と云うことが成立する』(p. 21¹⁰)と云う、また典拠として天啓聖典 *Taittirya-Up. 2. 1.; 2. 4. 1; Śvetāśvatara-Up. 3. 8, Chāndogya-Up. 7. 1. 3*等を引く。この「知を説く聖典から不死が得られるなら、祭事行為を説く聖典は無用となる(D)」。行祭が必ずなすべきであるなら知を説く聖典は無用となる(S)』という議論を承けて、反対論(D)は知と行祭との併合 (jñāna-karmaṇoh samuccayaḥ, 知行併合説)(8)を主張する。これをも(S)は否定する(輪廻の否定になる。教典に相違する。知と行祭との果が異なる)議論を進めている。以下については別に論及したい。

以上のように、Yはウェーダの規定する行祭に対しては積極的な意味を認めず、ただ知のみが解脱をもたらす(9)、という立場を明らかにしたのである。その趣旨はSKとその註釈書類にも認められるのであるが、行祭との対決という形で、しかも聖典を典拠とし、聖典の解釈法にもとづいて論を進めたのはYの特色をなすと考えられる。

(1) この問題の発端は五火二道説とその解釈にも見られる。拙稿「五火二道説の展開」(『印仏研』第二七卷第二号四七頁以下)参照。

(2) この中 pp. 14¹-16¹³の部分については、中田直道「祭祀の規定としてのダルマと社会規範としてのダルマ」(平川彰博『インド哲学における知と行』(村上真澄)

- 土還曆記念『仏教における法の研究』が和訳研究している。
- (3) 高木神元『教論偶』第二頌に対する一考察—教論の起原—『密教文化』第七一・七二号(一五〇頁参照)。
- (4) Yにおける引用はシャンカラの頃のものに及んでいないようだ。認識論においてYは陳那に触れるが法称には触れない。但し中田直道博士は、Yは法称を知っているという(中村元還曆記念論集『インド思想と仏教』四〇頁。Y p. 40: Nyāyabindu 2. 17)。
- (5) 正信公章「Vedānta 学者 Bhaskara の研究(一)——Sāṅkhya の Brahma Sūtra bhāṣya に言及される一異見をめぐって——」(『印仏研』第二七卷第二号九三〇頁以下)参照。
- (6) *Māihara-Yrtti, Sāṅkhya-Yrtti* (V), *Sāṅkhya-Sūtrāṅgi-Yrtti* (V) 参照。
- (7) 結合 (samyoga) は SK 21, 22, 66 にみ出すが、*Yoga-sūtra* (2. 17; 2. 23~26) に説かれるところだが、今のYの説に近かった。
- (8) 『印仏研』第二八卷第一号(昭和五四年十二月)一六〇二頁に「知行併合説 (samuccaya-vāda)」と題して掲載。
- (9) 拙著『サーンクヤ哲学研究——インド哲学における自我観——』(春秋社、昭和五三年)第三章および第七章参照。

部派仏教の修行道論

森 章 司

—

先に筆者は、『有部阿毘達磨仏教における四諦説』⁽¹⁾と『南方上座部の行道論』⁽²⁾という二論において、説一切有部と南方上座部の修行体系とその理念を整理し、それらが阿含・ニカーヤからどのように展開したかの一端を考察した。本論は以上の二論を承けるものであって、従ってここにいる部派仏教とは、先の説一切有部と南方上座部の二部派を除く、余他の部派を主な内容とする。

しかしながらそれらの部派については、これを考察するための文献資料が皆無に等しい。『異部宗輪論』や『Kathāvatthu』などの諸部派の学説を紹介するもの⁽³⁾や、『成実論』や『舍利弗阿毘曇論』などの先の部派には属さないと見られる論書⁽⁴⁾、あるいは『婆沙論』や『俱舍論』などが引用し、破折する他部派の思想などがその主な資料となるのであるが、修行道論の考察のためには、いずれも断片的資料たるを免れない。これらからそれぞれの部派がどのような修道理念を持ち、どのような修行体系を持っていたかを組織的に考察することは到底不可能である。