

生田哲学第 21 号抜刷

ヴィルヘルム・ハルプファス著『インド思想における業と再生』
— 第5章「ヒンドゥー教の哲学諸体系における業と再生」和訳 —

加 藤 隆 宏

2 0 2 0 年

専 修 大 学 哲 学 会

ヴィルヘルム・ハルプファス著
『インド思想における業と再生』

—第5章「ヒンドゥー教の哲学諸体系における業と再生」和訳—

加藤隆宏

イントロダクション

本稿はヴィルヘルム・ハルプファス（Wilhelm Halbfass, 1940-2000）著『インド思想における業と再生』（原題： *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*, 以下『業と再生』）第5章「ヒンドゥー教の哲学諸体系における業と再生」（原題： *Karma und Wiedergeburt in den philosophischen Systemen des Hinduismus*）の和訳である。本書の著者および概要については同書第4章の和訳研究である加藤2014で紹介したので参照されたい¹。

本稿で取り上げる第5章は、ヒンドゥー教の基礎となった「六つの正統派の体系（darśana）」において、業説・再生説がどのように受容されたのかを中心に論じたものである。これらの諸体系においては、仏教徒やジャイナ教徒が用いる「業」という語を使用しないケースも見られるが、原因と結果とを結びつける何らかの効力を認める点はいずれにも共通している。我々が経験から検証することが難しい、あるいは、そもそも直接的に知覚できない因果応報効力を認め、これを自説の体系に組み入れようとする

* 本研究は科研費16H03348「インドにおける因果の思想の研究」（代表者・丸井浩）の成果の一部である。

¹ 以下、脚註はすべて訳者によるものである。

加藤隆宏「ヴィルヘルム・ハルプファス著『インド思想における業と再生』—第4章「インド仏教における業—行為者のない行為」和訳—」『生田哲学』15, 2014, pp.96-137. 以下のURLにて公開している。
(https://repository.dl.itc.u-tokyo.ac.jp/?action=repository_uri&item_id=726&file_id=19&file_no=1)

る試みは時に煩瑣な手続きを伴い、またこうした理論づけが必ずしもうまくいかない（ように見える）例もある。ハルプファスは特にこのような例に注目しながら、しかし決して護教論的議論に陥ることなく各派の重要な論点を考察している。

ハルプファスは本章において自著 *Tradition and Reflection* (1992, 略号 TR) 第9章 “Competing Causalities : Karma, Vedic Rituals, and the Natural World” に言及する。また、この TR 第9章自体が拠った論文として Halbfass1980 を挙げている。両者を比較検討した結果、TR は Halbfass1980 に若干加筆したものであることが分かったため、本稿では TR を主に参照した。

本稿を和訳するにあたって、当該分野におけるテクニカルタームの扱いについてはなるべく著者の解釈に忠実に訳語を選定し、著者にしたがってサンスクリット語の原語の丸っこ内に残した。仏教用語の場合には、著者の説明のみでは原語に遡ることが難しいと訳者が判断した場合には、アスタリスクを付し、著者が念頭に置いていたであろう仏教用語を追記した。研究書名や研究者名を除き、書名や人名についてはカタカナ表記を基本とした。

本稿では同様の内容を扱った英語論文を並行して参照したが、ハルプファスの文章が長いのはドイツ語だけではなかったようである。訳者自身はハルプファスのやや長めの文章にはなかなか慣れることができないが、彼の文章は非常に論理明快で、きちんと読めばいずれもすっきり理解できるものとして定評がある。翻訳については、前章同様、ドイツ語ならではの文体をなるべく活かせるような翻訳を心がけた。文章がやや煩瑣となる箇所もたびたびあらわれるが、それは訳者のこうした意図を反映したものであることをご了解いただきたい。文章中、論旨の明瞭さが少しでも損なわれることがある場合、それは訳者の相変わらずの技術不足によるもので、著者には全く責めはない。この点については読者諸賢のさらなるご意見ご高説を賜り、今後の改善に役立てたい。

第5章

「ヒンドゥー教の哲学諸体系における業と再生」

業と再生についてももっとも時代的に古く、また理解しやすいヒントを見出すことのできるテキストとしてヴェーダ・ウパニシャッド聖典があるが、これらは全くもって体系的なテキストではない。これらのテキスト群には、

ヒンドゥー教の「教義」もなく、ヒンドゥー教的な人生の指針のための明確な教示もなく、そもそも、宗教的、神学的あるいは哲学的な学説について体系的にまとまりをもって叙述がされていない。いずれにせよ、古いテキストにおいて、業と再生に関しては、ほんのわずかな手がかりや言及があることにはあるが、概念上決定的であり、十分に展開した業の教説はみられない。同じようなことが、解脱の思想や宇宙サイクルという概念、ヒンドゥーの神々などにも当てはまる。しかしながら、これらのテキストは、後代のヒンドゥー思想とその自己理解のための核心であり、また他の学説や伝統から一線を画する核心である。ヴェーダとのつながり、すなわち、たとえ名目上であったとしても、原則として少なくともヴェーダの神聖性や拘束力を承認することは、ヒンドゥー教における正統性の基準となるものである。ヴェーダの伝承を認めるもののみが「正統派 (āstika)」とみなされうるのであって、ヴェーダの伝承を否定、もしくは疑うものは「異端 (nāstika)」である。この意味で、ヒンドゥー教から見た場合、とりわけ仏教、ジャイナ教、唯物論者たちは異端であることになる。

唯物論者たちは、死後の生ということをどのような形であれ認めず、業と再生の教説の基礎を徹底的に否定する。これに対して、ジャイナ教と仏教の伝統は、業と再生抜きには語ることができない。業と再生という概念はそもそも最初から彼らの教説の中に組み込まれており、その存在はヴェーダ・ウパニシャッド聖典におけるものより明確で首尾一貫したものであったようだ。正統派の側では、比較的新しい時代の〈ウパニシャッド〉や紀元前400年頃におそらくその初期形態がかたち作られたとされる大叙事詩『マハーバーラタ』において、ようやくこれに比肩しうのような業・再生説の発展が見られる。これとは異なり、古い時代の〈ウパニシャッド〉においては、新しいタイプの説や秘密の説に関する言及は全くない。「古典的」で理想型の業の概念を定義する二重の原理、すなわち、業は果報を生まずに消滅しないこと、業という原因なしに応報は成立しないこと、という原理 (kṛtavipraṇāśa もしくは akṛtābhyāgama) がたいてい前提となっている (TR 292 ; 329)。『マハーバーラタ』は、インドにおける業の教説の展開を記録する文書としての役割の他にも、ヴェーダ・ウパニシャッド聖典にみられるような体系化以前の思考法や叙述法から、本章でテーマとするヒンドゥー教の古典哲学諸体系の文献 (Literatur) への移行を反映するものとなっている。『マハーバーラタ』は、諸体系、とりわけサーンキヤ派やヨーガ派の初期の歴史について重要な情報を提供するものであ

る。

ヒンドゥー教における体系的な哲学の始まりや様式については共通して次のことが言える。それは、古代インドの論争の伝統、とりわけ、紀元前500年頃に形成された諸派や諸見解の間での討論や論争から重大な影響を受けたということである。論争にはルールと基準が必要である。論争をうまく切り抜けようとするものは、説得力があつて首尾一貫した議論をすることができなければならないし、また反論を回避して自らの主張を正当化することができなければならない。インドの体系的哲学において一貫性という基準は非常に厳密である。すべての古典諸体系は必ず原則としてこれらの基準に従っている。また諸体系においては、彼らの主張を根拠づけるために必要不可欠で有効な「正しい認識根拠 (pramāṇa)」についてそれぞれ独自の形式が展開された。これらの認識根拠のうち、最も重要で最も広く認められているのが、直接知覚 (pratyakṣa) と推論 (anumāna) である。証言 (śabda) もまた大変重要な、しかしながら同時に議論を惹起する役割を果たしている。このような、体系的かつ根拠づけを試みる思考の新しい文脈において、ようやく業と再生が登場する。たいていの場合、原則として、業と再生の教えは次のことを前提とする。つまり、この教えは唯物論者たち〔の論難〕からだけは確実に防衛されなければならないということである。しかしながら、特に仏教徒との論争において、そしてまた「正統派」ヒンドゥー教陣営の内部においても、その解釈や適用に関してはかなりの相違が見られる。

インドの伝統は、大規模で体系哲学的文献を生み出してきた。その大部分が特定の根本テキストに対する註釈や複註釈といった形式であるが、独立した要約や手引書という形で存在している。このような様式の六つの哲学体系の伝統が、ヒンドゥー教では特別に重要である。これらは六つの正統派の体系 (darśana) として、新しいヒンドゥー教の自己理解のための本質的かつ宗教規範的役割を果たしている。これら六つの哲学体系はふつう、次のような順序で列举される。この順序は年代論的な意味があるわけではなく、ヒンドゥー教的な、ヴェーダやヴェーダーンタからみた宗教的な価値観にもとづくものである。ヴァイシエシカ、ニヤーヤ、サーンキヤ、ヨーガ、ミーマンサー、ヴェーダーンタ。この階級的な配列において、ヴェーダーンタは残りの五つの哲学の伝統の完成形であるとみなされている。

この哲学体系において業と再生が果たす役割は、多かれ少なかれ判然た

るものであり、明らかである。ある場合には、業と再生の教えは、早い段階からその体系の有機的な構成要素としてあらわれる。また別の場合には、業と再生の教えが、いかにしてその意義を増大していったのか、また、いかにしてそれぞれの体系の文脈に吸収されていったのかが観察されうる。以下に示すように、このことはヴァイシェーシカの場合に当てはまるだろう。いくつかの体系において、中心的な諸概念は、業の教説の要請と調整して、いわば、業の教説に合わせるようにして明らかに後から追加されたものである。その例として、サーンキヤの原質 (prakṛti) とそれを構成する三つのグナ (サットヴァ・ラジャス・タマス) を挙げることができよう。その関連で、おそらく概念の変遷史的な展開、とりわけ『マハーバーラタ』における展開が思い起こされるだろう。その『マハーバーラタ』には、人々が無力にも運命のなすがままになるという、隠れた非人間的な運命 (daiva, niyati, diṣṭa 等) についての話がしばしばみられる。宇宙的な力として解釈される時間 (kāla) に同じような役割があるとみなされることは、珍しいことではない。しかしながら、これらの概念は、後になって、業の教説に照らして新たに構想されたものである。すなわち、隠れた非人間的な力としてあらわれたものは、実際には、我々自身の行為の連続、業、つまり我々が自分でなしたことの結果であり、これが我々の人生の状況を決定し、幸不幸を我々に配分するものである。この新しい解釈は、例えば『マハーバーラタ』の第12章 (シャーンティ・パルヴァン) において、印象深い神話的な形式でみられる。そこでは、見せかけの全能の神カーラが、時間 (カーラ) の人格化された力について、彼は実際には自身の力を持っておらず、全面的に業に左右されていると説明する。(Scheftelowitz 1929, 21ff.)

さて、ここではまずヴァイシェーシカに目を向けてみよう。ヴァイシェーシカとは、多元論的・実在論的思想の明らかに古い伝統の一つに属し、とりわけ古い時代の自然哲学に方向づけられ、また、我々の物理的・経験的世界の理解のために力を注ぐ哲学体系である。ヴァイシェーシカの古典的な形式は、存在するもの・知りうるもの・名付けうるものすべての包括的な部類をそこに取り込むようなある種のカテゴリー論（そこには実体・属性・普遍が含まれる）としてあらわれる。さらに、その特徴的な教説の一つとして独特の原子論がある。業という考え方は、古い時代のヴァイシェーシカにおいては明らかにそれほど重要なものではなく、十分に統合されていなかった。しかしながら、業の考え方は次第にその重要性を増

し、ヴァイシェーシカの世界観と世界についての説明に欠くことのできない構成要素となった。(TR 311ff 参照)

最初に、術語について言えば、古い時代の古典ヴァイシェーシカでは、我々の諸行為の因果効力が問題となる時、仏教・ジャイナ教およびいくつかのヒンドゥー教諸派で用いられる「業」という語をほとんど使用しない。その代わりに、経験的には理解できない我々の諸行為の因果応報効力という意味で「不可見力 (adr̥ṣṭa)」という語が使われる。

不可見力という概念は、ヴァイシェーシカ体系の根本経典である『ヴァイシェーシカ・スートラ』(カナダ著、紀元後2世紀頃)においても、また後代にプラシャスタパーダ(紀元後500年頃)による重要かつ新たな体系の記述においてもよく使われている。もっとも、歴史的な理解のためには、かなり注目すべき相違がある。それはまず、プラシャスタパーダにおいて、不可見力は、古典ヴァイシェーシカ体系において数え上げられる24の属性(guṇa)リストのうちの、功德と罪障すなわち善と悪(ダルマとアダルマ)を統合する表現とされるということである。しかも善と悪は靈魂(アートマン、プルシャ)の属性として理解されている。『ヴァイシェーシカ・スートラ』があげる17の属性リストにおいて、不可見力は靈魂の属性あるいは性質とされることはなく、またそれ以外の箇所でもそのように示されることはない。善悪の区別について、ヴァイシェーシカは正統派の法典文献(Dharmaśāstra)に依拠している。「善」とはこれら正統派の法典テキストの規定に合致するものであり、「悪」とはこれに相反するもののことである。仏教以外の諸派では、意志というものは中心的な位置を占めない。

「不可見力」という概念があらわれる『ヴァイシェーシカ・スートラ』の経文の多くは第5章の一部分にみられるが、そこでは運動(たいてい物理的な種類のもの)の原因が問題となっている。不可見力というのは、神明裁判や磁石の作用において²、説明できないような仕方では物体を運動させるものであると言われている。さらにそれは、大地や水の普通でない動

² 『ヴァイシェーシカ・スートラ』V.1.15およびその註釈等では、「神明裁判において宝石が盗人に近づいていく」現象や「鉄が磁石に近づいていく」現象が例としてあげられる。Cf. *Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda*. Ed. Muni Śrī Jambuvijayaji. Baroda : Oriental Institute, 1961, p.39.

き、炎の上昇、木々の中の流体の循環、風の水平な動きを引き起こすものである。不可見力に帰される機能のうちで特に独特なものは、宇宙サイクルの教説と関係がある。一つの新しい世界周期の始まりにおいて、「不可見力」は、まったくの寂静の中で動かない原子という世界構成要素に刺激を与え、それによって諸要素を再び有機的な構築物、すなわち業の運び手としての新たな身体—これらの身体はこれに先立つ世界の始まり以来受けついできた果報に尽くすものとなる—に繋ぎ合わせる。業の「不可見力」は新しい世界周期の始まりにおいて再び目覚めた靈魂の内にとどまるといって、古典ヴァイシェーシカにおけるプラシャスタパーダの広く認められた見解は、ここでは明確には言及されない。別の箇所（第6章）では、不可見力は（善悪ともに）明確に宗教的・儀礼的な意味、つまり、宗教的もしくは儀礼的に正しいまたは誤った行為の「不可見」な結果に関する意味で用いられるようになる。ここで註釈者たちは不可見力を「新得力（apūrva）」と置き換える、もしくはパラフレーズする。この新得力という概念は、とりわけミーマーンサーにおいて、祭式の果報を表す名称として特に用いられるものである。さらに、不可見力は、夢の形成や特別な認識方法（聖仙の知）の成り立ち等に際しての原因因子として言及される。

ここで不可見力という語の二つの異なった用法が問題となっていることははっきりしており、その場合には、この概念が本来統一的なものであったことは疑われてしかるべきであろう。ヴァイシェーシカの物理的・宇宙論的用法において、不可見力はとりわけ、そのための何らかの別の説明が見いだされないような奇妙な、あるいは、不規則な現象（例えば、磁気作用もしくは炎の上昇運動）を理解可能にする機能をもっているようだ。そのような場合、スートラのテキストにおいては明らかに、功德と罪障について、また因果応報についての含意が意図される、あるいは、前提とされることはない。ここで不可見力の一つの原因因子であって、例えば、同様に属性（guṇa）として分類される重さ（gurutva）や流動性（dravatva）といった他のものと並んで、より詳細で決定的なものではないにせよ、ありうる物理的な説明根拠の一つとしてあらわれる。『ヴァイシェーシカ・スートラ』第6章の宗教的・儀礼的文脈において、不可見力のもつ機能はこれとは明らかに異なったものである。新しい世界周期の始まりにおいて、分離した世界構成要素を再び有機的な構築物へと結びつけ、眠っている靈魂を再び経験・享受・行為というプロセスに巻き込む運動の力としての不可見力が問題になる時、宇宙論と応報とは分かちがたいものである。こ

の場合、応報の必要性そのものが、宇宙論的「説明」の原則へと高められる。「神明裁判」などにおける物理的プロセスの説明に関していえば、この二つの機能はそれほどセンセーショナルな形では結合されない。

「不可見力」すなわち業はそれぞれにふさわしい裁定を下されて諸行為にとりかかった靈魂の内に特性の一つとしてとどまる、というブラシャスタパーダにおいて前提とされている解釈は、おそらくニヤーヤ哲学体系において発展し、ヴァーツヤヤナ・パクスラスヴァーミン（紀元後400年頃）の『ニヤーヤ註解』においてしっかりと裏付けされた教説によって触発されたものであろう。その『ニヤーヤ註解』に含まれている、行為の結果(phala,「果報」;NBh IV, 1.44ff.)の状況に関する断片的な説明では、我々から始まった諸行為は、靈魂においてある種の潜勢力(saṃskāra)、つまり功德(ダルマ)と罪障(アダルマ)とを残す。そして遅かれ早かれ、それらの潜勢力はしかるべき結果、すなわち報いまたは罰を生み出すのである。『ニヤーヤ・スートラ』III, 2, 68では、不可見力(adr̥ṣṭa)という概念は、靈魂とは関連しない別の意味で用いられている。それとは反対に、ヴァイシェーシカにおいては(「運動」という意味で用いられる専門用語としての)潜勢力や業という語には、また別の用例がある。ブラシャスタパーダの場合にも前提となっていることだが、靈魂は遍在するもの、すなわち、少なくとも可能性として世界空間全体に存在するものである。靈魂が存在するには、ある特定の空間的な位置に縛られた「内的器官(manas, *意・思考器官)」と身体を通じた顕在化がもちろん必要である。この教説は、ある特定の靈魂に属している業が世界のあらゆる所でその効力を発揮することがありうるという仮定を許すことになる。しかしながらこの教説は同時に、靈魂そのものが身体から身体へと流転するものであるという可能性を排除するものでもある。死にゆく身体を離れ、成長した新しい身体に入り込み、そこで靈魂の業的潜在性を顕在化させるのは、むしろ、一般に原子ほど小さいものであるとされる内的器官である。したがって、厳密に言えば、ヴァイシェーシカにおいては、靈魂の輪廻があるのではなくて、内的器官の移動があるということになる。ただし、ふつうは、独立したマナス(思考器官)が独力で移動するのではなく、眼に見えないほどの微細な身体に伴われて、墮獄などの罰への開始に向かうと想定されている。

ヴァイシェーシカ体系の根本テキストである『ヴァイシェーシカ・スートラ』において、不可見力は特別な現象の説明のために用いられる一方、ブラシャスタパーダとその後継者たちの場合、それは生命と精神の諸事象

において遍在する一つの要因である。不可見力は常に、現にこの世において効力のある原因の複合体の一部であり、補助的原因の一部であり、生命全般、とりわけ、生命にとって重要な呼吸のプロセスならびに思考・感情・認識のすべてのプロセスの補助要因 (jīvanasahakārin) の一部である。善業もしくは悪業に関して特定の割り当て分が消耗し尽くされ、生命のプロセスを支えることが自由にならなくなった時、死が訪れる。宇宙、とりわけ生命のある世界は、不可見力という語の使用の急進化と普遍化とによって、次第に輪廻という概念を意味するもの、すなわち、因果応報の乗り物として解釈されるようになった。すべての自然の因果は、業という因果効力に潜在的に従属するものと位置付けられた。世界はもはや、基本的に、過去の諸行為の報いや罰が執行される場所とみなされるようになった。それにもかかわらず、プラシャスタパーダの場合には、不可見力の古くからの二つの役割—すなわち一方では、それ以外の仕方では説明できないものを説明すること、他方では、報いや罰を発動させること—に遭遇することがある。直接的にはないにせよ、生命や精神のプロセスとつながった状態にある物質的要素 (mahābhūta) の純粋に物質的な領域に関して、不可見力は、諸現象の二通りのあり方—他のいかなる方法によっても確認されることのない原因をもつというあり方、また、我々に利益や不利益をもたらすというあり方—にとっての原因として想定されなければならないと、プラシャスタパーダは説明する。(TR 314)

フラウワルナー (Erich Frauwallner) は古典ヴァイシェーシカについて説得力に満ち、欠くことのできない分析を行った著者であるが、彼の見解では、ヴァイシェーシカという体系は本来、挙げるに足るような救済論的な動機付けをもたない、純粋に理論的な志向をもつ自然哲学であったという。もしかすると、このいささか大胆な見解について、これを全面的に確証をもって受け入れることをためらう人もいるかもしれない。しかしながら、古いヴァイシェーシカにおいては、宗教的・救済論的方向性は中心的なものとして据えられていなかったし、このこと自体もインドの伝統内部において批判的にとらえられていたということは明らかである。そのような批判に対して、不可見力という概念は、ヴァイシェーシカの宇宙論において、因果応報の理論的視点、また、救済論的視点を包括するための好都合な装置を提供するものであった。もっとも、この超経験的な要因の潜在的で普遍的な役割は、自然界の諸現象について経験にもとづく断定と説明を得ようする方法論的な努力と両立するものではほとんどなかった。い

つでも常に不可見力を引き合いに出すことは、ヴァイシェーシカの自然哲学としての衝動と同派の学問的なポテンシャルに終止符を打つものとなった可能性は想像に難くない。(TR 314f.)

ここで我々は、不可見力のメカニズムと機能のあり方を一つ一つ議論する必要はない。しかしながら、靈魂の遍在性という構想が果たす役割についてもう一度思い出しておこう。この構想のもとでは、それぞれ個別の靈魂の業はこの世のあらゆるところで効力をもつものでありうる。というのも、この業が内在するところの靈魂それ自体が遍在するものであるからだ。ヴァイシェーシカの影響を受けているニヤーヤの註釈家ウッディヨータカラが説明するように(『ニヤーヤ・ヴァールツェティカ』IV, 1, 17)、一本の木が成長し果実を実らせることは、その木の果実を後に食べる(それによって心地よい体験をもつ)人の業に影響されるものである。その人とは、その木を植えたり、水やりをした人である必要はまったくない。これに相応した意味で、プラシャスタパーダは、瓶の製作もしくは加工に際して、後になってその瓶を使って快適なあるいは不快な経験をするであろう人々の業が役割を果たすと説明する。註釈者たち(特にシュリーダラ、『ニヤーヤ・カンダリー』108)は、このような諸々の含意を、あらゆる明確さをもって際立たせている。ここに挙げられた諸々の可能性は別として、ある魂に固有の不可見力が、それぞれの身体—この身体は罪と報いを運ぶ乗り物としてその魂に割り当てられたものであるが—の構造や組織のとりわけ決定的な原理としてあると理解すべきである。

古典期および後代のヒンドゥー哲学において例外なく前提とされていることであるが、生き物のそれぞれのあり方とは、同時に、業の果報の一つのあり方である。輪廻の領域は、生命体もしくは生物学上の領域と一致する。この信念はたしかに常に議論の余地がないものとうわけではない。正統派の内部でも、古い時代においては時として、ある特定の下位のあり方(植物や例えばじ虫などの下等動物など)は自然発生的に彼らの業の関与なしに生じてくる可能性があるという意見も見られる。特に、古いヴァイシェーシカにおいては、植物類は靈魂の宿る生命体としてではなく、単なる地元素の構成物であるとみなされていた。後代の註釈家たち、なかでもウダヤナ(1000年頃)は、これに対して、植物類も十分に感覚をともなった生命体であるという見解を強調して議論している。この点で、ウダヤナは彼の直接の師であるシュリーダラとは立場を異にする。(TR 340, n. 104)

我々があげたリストの2番目にあらわれるニヤーヤの体系は、その成立当初にはヴァイシェシカに依存しないものであったが、後代になると色々な形で結びつきをもつに至った。この結びつきは時として非常に強く、両体系がそれぞれ一つの結合した体系の一部分であるかのように見なされるほどである。ヴァイシェシカの場合とは異なって、ニヤーヤにおいては討論術・論理学・認識理論に関する問題が最優先とされ、このことによって両体系は互いに補足し合うことが可能となった。伝説的なアクシャパダ・ガウタマに帰せられるニヤーヤの根本テキスト『ニヤーヤ・スートラ』はおそらく西暦紀元の始まり頃にはすでに成立していた。現存する最古の註釈『ニヤーヤ註解』はヴァーツヤヤナ・パクシラスヴァーミンの手によるものであるが、400年頃のものである。続く長い註釈書のシリーズ（ウディヨータカラ、ヴァーチャスパティ、ウダヤナ等による）はこの両体系を補って、我々のテーマにとって基礎的なテキストとなっている。専門用語については、古典期のニヤーヤにおいて業（カルマ、karma）とは、ヴァイシェシカにおいて普通に使われる不可見力という表現ではなく、たいていはカルマン（karman）と呼ばれていることをここで思い出しておこう。

『ニヤーヤ・スートラ』の冒頭（NS I, 1, 2）においてすでに、因果の連鎖について紹介されている。この因果の連鎖とは、仏教でいう「縁って生じること（pratītyasamutpāda, *縁起）」の定式の習得と単純化と見なすことができる。「苦（duḥkha）、生（janman）、活動（pravṛtti）、煩惱（doṣa, 字義通りには欠陥）、誤った認識（mithyājñāna）[の連続]において、後続の要因をそれぞれ除去していくことで、そのすぐ前のものがそれぞれ除去されることによって、解脱は生じる。」このことは、人はまず根本的な誤った認識を捨て去るべきであり、それによって連続的に煩惱もしくは汚れ（Befleckung, doṣa；あるいはたいていは kleśa といわれる）、活動もしくは行為、生、苦が消える。仏教徒のいう連鎖の十二の支分（*十二支縁起）は、ニヤーヤの体系においては五つに減っている。十二からなるリストは少し後に登場する（I, 1, 9）。「靈魂（ātman）、身体、感覚器官、対象、認識、内的器官、活動、煩惱（汚れ、doṣa）、転生（pretyabhāva；『ニヤーヤ・スートラ』 I, 1, 18³では「再び生じること punarutpatti」と言い換えられる）、業の果報（phala）、苦、解脱。これらは（救済論的に重要な）認識の対象

³ 『ニヤーヤ・スートラ』 I, 1, 19の誤りか？

(prameya) である。」これら十二の対象は、確かに、一貫した因果連鎖にはめ込まれてはいないが、例外なく、しかも多かれ少なかれ直接的に、業や再生や解脱と結びついている。ここにすでに、業と再生がニヤーヤにとって中心的主題であり、ニヤーヤの体系は認識理論と論理学を通じて最終的な解脱に貢献することができると主張している、ということを読み取ることができる。ヴァイシェシカの場合よりも、救済論的な動機づけがより明らかに強調されている。それに反して、自然哲学的な関心はそれほど明確には展開されていない。

『ニヤーヤ・スートラ』I, 1, 2とI, 1, 9において挙げられた諸々の概念とテーマについては、『ニヤーヤ・スートラ』およびその諸註釈の第3章と第4章において、十二の「認識の対象」に関する導入に続き、より詳細に論じられる。ここではまた、例えば『ニヤーヤ・スートラ』IV, 1, 64において、すでにその人の煩惱(汚れ)が取り除かれているならば、行為はもはやその人を再生に導くものとはならないと説明される例、また、その際、再生を意味して、典型的に仏教的な表現であるプラティサンディ(pratisamdhī, *結生。パーリ語では『ミリンダ王の問い⁴』以来、patisamdhīとして広く知られている)が用いられる例、また汚れはニヤーヤにおいて普通はドーシャ(doṣa, 欠陥)と呼ばれるがその代わりにクレーシャ(kleśa)という表現が用いられる例など、多くの箇所ですでに仏教の影響が推定される。ニヤーヤにおいて汚れあるいは煩惱は、仏教においてよく用いられる三つのグループ、渴望(*貪)・憎悪(*瞋、しん)・迷妄または誤った認識(*痴、ち)にぴったりと適合する。パクスラスヴァーミンの『ニヤーヤ註解』においては、誤った認識、煩惱、活動、再生の間の因果のつながりがより詳しく説明されており、それに加えて、仏教およびヨーガにおいてみられるような諸概念とのパラレルがあらわれる。仏教の影響を素直に取り入れる姿勢は、偉大なる論客ウディヨータカラ(7世紀)において完全なる終わりを迎える。

十二の「認識の対象(prameya)」のうち他のものについては極めて詳細な議論がなされるなか、活動(pravṛtti)そのものは比較的簡潔に扱われている。活動については、これを「声、内的器官、身体のはたらき」であるとする『ニヤーヤ・スートラ』I, 1, 17で与えられた定義に戻って言及される。さらに続いて、先に活動の契機または原因と定義された煩惱

⁴ 『ミリンダ王の問い』(Milindapañha)

(doṣa) がより詳細に議論される (NS および NBh I, 1, 18)。汚れ (煩惱) は、活動の根源であり、それをもって業の土台となるものである。三つのグループ、すなわち、渴望 (*貪^{とん})・憎悪 (*瞋^{しん})・迷妄 (誤った認識、*痴^ち)のうち、迷妄が再びもっとも重要な位置を占める。迷妄は、そこにおいてその他の汚れ (煩惱) が破滅的な効力を発揮し、我々を惑わして利己主義的で罪過をもたらす行動をおこさせ、その結果、輪廻に留めておくといふことの基礎となるものである。他方、『ニヤーヤ註解』の作者は、汚れ (煩惱) の相互のつながりにおいて互いの因果性 (itaretaranimittatva) を強調する。それら三つは、相互依存関係にあって、互いに影響しながら発生し、互いに増大しあう。渴望 (*貪^{とん}) は、迷妄 (誤った認識, moha, mithyājñāna, avidyā) を土台として発展する。他方、迷妄は眠らずにいて、別の汚れ (煩惱) の影響下で、特に渴望 (*貪^{とん}) と憎悪 (*瞋^{しん}) を深化させる (NBh IV, 1, 68)。その他の点では、ニヤーヤの註釈家たち、とくにウディヨータカラは、仏教徒のように、さらに加わる一連の汚れ (煩惱) —これはしかしながら、束縛と業の三つの「根源」すなわち、渴望 (*貪^{とん})・憎悪 (*瞋^{しん})・迷妄 (*痴^ち) に分類され、その下位に置かれるものではあるが—を認めている。

煩惱の内的で心理的な因果性について、これと比較可能な議論を古典ヴァイシェシカに見出すことはできない。すでに述べたように、この点について、ニヤーヤは仏教やヨーガの立場に近い。しかしながら、ウディヨータカラ以来、ニヤーヤとヴァイシェシカとの間にはより接近した関係が発達する。その両者は業と再生という主題とも関連し、両者の区別はますますぼやけてくる。自然哲学的、生理学的質問に対する回答のため、また自然現象を説明するために、業を引き合いに出してくる準備は、もっとも古典ニヤーヤにおいて基本的にすでに存在していた。それはヴァイシェシカとの結びつきを通じてただ強化されただけである。

この両者の連携において最も重要でまとまりのあるテキストの一つが『ニヤーヤ・スートラ』の第三章 (NS III, 2, 60-72 およびその諸註釈) にみられる。ここでとりわけ問題となっているのは、有機的な身体、すなわち何らかの生き物の身体がどのようにして出来上がるのかということである。ニヤーヤによって支持され、それに反する意見に対して擁護された主張は、かつての行為によってつくられた業の傾向 (saṃskāra, *潜勢力) を内にもつ靈魂を想定しない限り、そのような構築物を説明することができない、ということである。

まず、ヴァーツヤーヤナ・パクスラスヴァーミンは、内的器官 (manas) は何らかの身体 (śarīra) と結びついた時に、その機能を実行し、現実の精神をともなった生命の存在を可能とする、と説明する。では、いったい何がそのような身体の発生を引き起こすのか？ これについて『ニヤーヤ・スートラ』(NS III, 2, 60) は説明する。「諸身体の発生は、それまでの諸行為の結果との結びつきにもとづいておこる。」この結果、すなわち功罪は、靈魂の潜勢力 (Disposition) もしくは属性 (guṇa) であって、身体はいわばそれらのための目的達成に役立つ道具である。また別の場合、例えば、一台の車を作る時に、靈魂のある一つの属性の影響のもとに、その目的達成に役立つ物体が生じる。著者の説明によれば、車の場合、その属性とは靈魂に内在する努力 (prayatna) であり、身体の場合にはまさに業であるという。引き続き、論敵の側、くわえて異端の見解が引用され、それによれば、諸々の有機体はまったく自然発生的に、靈魂の関与なしに発生することが可能であるという。例えば、物質的要素から岩石が組成されるケースはそれにあたる。この見解への反論として、純粋な物質的構造物とは対照的に、有機的な身体は繁殖を通じて発生し、栄養摂取はそれに依存している、ということに言及する (『ニヤーヤ・スートラ』III, 2, 63f)。

新しい生命体の発生の原因として、両親を挙げることも十分ではない。両親とその性的な結合はかならずしも子供を生み出すものではない。追加の要因が共働原因として考慮されるべきである。それはまさしく、業が内在するところの靈魂それ自身の業の潜勢力である。業は、新たな生き物、つまりそれが生まれ出た種の生物学上の序列、その成長と繁殖、その個々の特性を決定する。ここで身体は、報いや罰のため、先行する生涯において成し遂げられた諸行為に相応しい経験様式や情態のための容器もしくは道具である。ただし、一人の子供の性質や成長は親の健全性に影響を及ぼし、そこに親の業が影響しているかどうか、という疑問が生じるのはもっともである。ウディヨータカラの見解によれば、これは実際そのようなケースにあてはまるという。ある集団のメンバーの運不運について、あるものをそれ以外から分けることができない場合、業の効力を相互に厳密に分離することはあり得ない。ある個人が業の連続に入り込むということは、それによって促進されたり、抑制されたり、あるいは、別様に変更されうるということである。業は個人と結びついたものであり、また、個人的問題にとどまるものであるが、その因果の有効性は厳密には個人的事柄にとどまらず、因果の有効性の文脈や人間相互間のつながりのネットにまで伸張

している。ウディヨータカラによれば、このことは、「業の行く末 (karmagati)」すなわち、業の連続に入ることの本質を見抜くことは難しく、人間にとってあらかじめ決めることができないものである、ということの意味している（『ニヤーヤ・ヴァールツェティカ』III, 2, 60）。

ニヤーヤの見解によれば、業が生命体の個別な特殊性を説明することによって、同時に、我々の世界において大勢を占める変化にとんだ多様性、不平等、そして少なくとも見かけ上の不正を理解可能としたという（『ニヤーヤ・ヴァールツェティカ』III, 2, 67）。もしかりに、諸靈魂に対してそれぞれに相応しい身体を割り当てる業がないとしたら、人間がかくも異なっているということをいったいどうやって説明することができるだろうか。ある人間が善良な両親のもとに生まれる一方で、ある人間は不良な両親のもとに生まれること、あるものは素晴らしい身体をもつ一方で、あるものはみすばらしい身体をもつこと、あるものは病気がちである一方で、あるものは健康であること、あるものは痛みに苦しむ一方で、あるものは自身の人生を謳歌していること。このようなことをどうやって理解することができるだろうか。物質的な身体においてと同様、靈魂の本質において、そのような相違を説明することができるようなものはない。『ニヤーヤ註解』では、それを説明できる根拠として業だけが考慮の対象となっている。ここでも業は、それ以外には説明できないことを説明するための原理であり、見かけ上不規則なものとしての規則としてある。業は無数に変化するため、まさしくその業を原因として生じたものも無数に変化する。ここで我々が「説明する」という時には、もちろん、それは単に実際上の自然現象に関することだけではない、ということを付言しなければならない。我々が今ここで問題としている生命体とその情態の多様性は、同時に正当化を必要とする。というのもその多様性はそれ自体不当なものであるからである。すでに仏教徒の説においてみた神義論的あるいは世界正義論的題材はニヤーヤでも有効で、それよりもかなり頻繁に見出される。

異なるのは、より古いテキスト断片（『ニヤーヤ・ヴァールツェティカ』III, 1, 18ff）において見られるような説明の観点である。ここで重要なことは、新たに生まれた生命体の能力、行動様式、あるいは本能を説明し、それによって、それらは生まれる前からさまざまな身体化においてすでに存在しており、その靈魂はそれゆえに不滅である、という仮定を正当化することである。たった今生まれた赤ん坊は、すでに恐れや喜びといった感情を知っている。赤ん坊は栄養を摂取することの重要性の知っており、母

親の乳房で栄養を得るために何が必要なのかということを知っている。これについては、ほかならぬ前世の生存において獲得することができた知識と順応とが必要である。ここでは我々は、世界（または神）を正当化しようとする試みとは関係ない。また、これは厳密に言えば業にかかわることではまったくなく、単に再生が問題になっているのである。再生があるという仮定によって説明されるべき諸現象は、事実あるものである。これらは、報いと罰とか正当性とか不当性といった観点のもとにおかれるものではない。しかしながらここで業と再生との明確な分離については、主題として展開されることはない。

ニヤーヤとヴァイシェーシカにおける業と再生の役割について概観してきたが、その締めくくりとして、両体系における解脱、あるいは輪廻からの最終的な解放 (apavarga, mokṣa, mukti) の考え方について簡潔に述べよう。ニヤーヤにせよヴァイシェーシカにせよ、最終的な解放という目標を世俗的な幸福や喜び、またそれについての要求や欲望についての含意と関係づけて考えないよう非常に注意深く配慮している。輪廻からの解脱は、世俗的な意味で手に入れたくなるような、もしくは魅力的なゴールであるべきではないだろう。というのも、そのことは欲望の新しい形を生む結果となり、すぐに我々の世俗的束縛を強めることになってしまうからである。ヴァーツヤヤーナ・パクスラスヴァーミンは述べる。「我々が永続的な幸福を欲することをやめなければ、最終的な解放は得られない。というのも、渴望 (rāga) とはよく知られているように束縛であるから」(『ニヤーヤ註解』 I, 1, 22 ; I, 1, 2 : 9を参照)。彼はこの点に関連して、永続的で対象をもたない歓喜 (ānanda) が自己 (ātman, *我) の本質に属しており、したがって、最終的な解放—これはヴェーダーンタによれば自己の真の本質の認識との一致のことであるが—とは、永続的、あるいはより厳密には、時間を超越した幸福が含意されている、というヴェーダーンタ説について議論し、これを排斥する。ヴァーツヤヤーナ・パクスラスヴァーミンにとって、最終的な解放とは、とりわけ、苦痛の完全で確定的な消滅のこと、および、楽苦の二分法を超越することである。

解脱という概念に関するニヤーヤとヴァイシェーシカの見解は、様々な形で批判されることになる。批判者は、そのような考えは、救済論的動機と輪廻からの解放にむかう努力を説明または正当化する力がないと論駁する。よく知られた詩節に、ヴァイシェーシカの見解で解脱として描かれる、それぞれの精神的な経験から解放された状態に至ることよりも、ヴリン

ダーの森でジャッカルになるほうがましであると述べるものがある。また別の詩節は、そのような非精神的な解放は「石の状態 (śilātva)」と同じであるという（これについては Halbfass1997 を参照）。その両派自身の内部において、このテーマの取り扱いには内的矛盾をはらみ、議論の余地がある。重要なニヤーヤの論師であるパーサルヴァジュニヤは、その著『ニヤーヤ・ブーシャナ』において⁵、解脱という概念を「恒常的な幸福」であると説明し、『ニヤーヤ註解』の見解に反する立場をとる。ヴァーツヤヤーナ自身は、解放の状態における幸福の可能性について断定的ではないにせよ否定しているが、そのような幸福によって、いかなる方法であっても心が惹かれ、または動機づけられることは悪影響を及ぼし得る、ということを繰り返し強調している。解放された自己にとって永続的な幸福があるのかないのか。重要なのは、解脱を求めて努めるものは、世俗的な欲求を捨ててから、同じように、通常の現世における幸福のあり方を捨て去ってしまうべきであるということである（『ニヤーヤ註解』I, 1, 22）。

さて次に、ヒンドゥー教の六つの正統派の体系のリストにあげた別の一組、サーンキヤとヨーガに取り組もう。この両体系は、形而上学的基礎に関して広範囲にわたって見解が一致しており、古い時代から互いに補完し合う二つの伝統派とみなされている。とりわけ、本質的なところでは、世界を基本的に二つの異なる領域に分けるという原理的な二元論である。その一面においては、現実の経験上の世界、客観的な出来事の世界（ここには客観化可能な心的現象が属している）がそこから生じてくる、動的で生産的な原質もしくは根本物質 (prakṛti, pradhāna, *プラクリティ) がある。その根本物質は尽きることのないエネルギーに満ちているが、精神性を全くともなわない。それに対して、もう一方においては、純粹で、その本質にしたがって対象をもたない精神 (puruṣa, *プルシャ) がある。そのプルシャ（精神）は根本物質の流出 (Emanation, *開展) や投射とは原則的に別であり、実際、そうしたことから全く影響を受けるはずがないのであるが、根本的な形而上学的な混乱が原因で、自然界や対象世界に巻き込まれているのである。これに関してサーンキヤはむしろ理論的、形而上学的方法で論じる一方、ヨーガは特に、自己規律とりわけ瞑想の方法論と実践を挙げ、その混乱が実際には何によって克服されるべきであるかということを示そうとする。しかしながら、単純化には気を付けるべきであら

⁵ *Nyāyabhāṣaṇa*. Ed. by Yogīndrānanda, Varanasi, 1968, p.594ff.

う。サーンキヤにおいても実践的なテーマや動機付けは見られるし、ヨーガにおいても理論的な興味は決して些末なものではない。

両体系によれば、根本物質とその開展の領域—これは精神的ないしは心的な領域をもそこに含むのだが—の中で行為、すなわち自己決定とそして当然因果応報が起こる。プルシャはまったく活動しない。しかしながら、それは別として、サーンキヤとヨーガにおける業と再生の取り扱いにははっきりとした相違が見てとれる。まずは、現存最古の古典サーンキヤ体系を記述するイーシュヴァラ・クリシュナの『サーンキヤ・カーリカー』(4世紀頃)にみられるようなサーンキヤの立場から始めよう。しかしながら、サーンキヤの基礎的教説はそれよりもおよそ数百年古く、例えば、叙事詩『マハーバーラタ』が伝えるようなものがある。

サーンキヤにおいては、業の教説の受入と習得とはとりわけ困難なものであったと言ってよいだろう。古い体系の基本的構造は、業の教説に適したのではなく、組織的で調和のとれた組入れは時代が下ってもなされなかった。原質の経験的な世界における周期的な展開は、もともと、業、つまり功罪をなす本質と関連付けられないというエリッヒ・フロウワルナー(1953, 404)の見解を受け入れてよいだろう。それは、非常に単純に、根本物質それ自体の本質のなかにあるものであった。ヴァイシェシカとそれに類似した教説の影響のもとで、その後、業にはさらに重要な宇宙論的役割があるとみなされるようになった。しかし、困難はより深いものであった。というのも、行為を行う主体、またその行為に対して責任のある主体とともにあるような行為自体、サーンキヤの文脈にはまったくそぐわないものであるように思われるからである。純粹な精神(プルシャ)は行為を行うことができない。それはまた報われたり、罰せられたりするすることができない。また、『サーンキヤ・カーリカー』62偈が強調するように、その純粹精神は輪廻にさまようことはない。他方、精神をもたない自然界は、行為を行う主体、またその行為に対して責任のある主体とはならず、客観的な出来事の創作者である。我々が行為や決断とみているものは、実際には、それらの出来事の一部であり、原質のもつ宇宙的で精神物理的な効力の遠隔流出である。自然界はいわば、演劇あるいは宇宙のダンスを演じており、最終的にはそれに関与しない観客がプルシャ(純粹精神)である。業と再生はその劇の一部である。確かに、古典期およびその後のサーンキヤでは、その体系の枠組みの中で、行為、行為主体、応報という構想に概念上の基礎をつくり出すことに多大な苦勞を費やしている。業の役割はし

かしながら厄介であり、アンビヴァレントなものである。業の役割が同時に、サーンキヤの理解のために、および業の問題点全般のために非常に示唆に富んだものであるということは、そのことと決して矛盾しない。

サーンキヤの見解では、プラクリティ（根本物質）は、プラクリティの中に配置されて、経験世界を生み出す三つの基本要素もしくは基礎的能力（グナ, *guṇa*, 字義通りには「属性」）、すなわち、サットヴァ（「善」「透明性」*純質）、ラジャス（「苦痛」「エネルギー」*激質）、タマス（「暗黒」「怠惰」*翳質）を通じて作用する。これら三属性は同じ程度に物質的かつ精神的、客観的かつ主観的意味合いをもつ。これらは外的で物質的な領域にあらわれると同時に、感情、性質特性、行動傾向といった領域においてもあらわれる。これらはともに作用することも、互いに反目して作用することもある。それらの均衡が損なわれるやいなや、細分化されていない原質（プラクリティ）が経験世界の多様性へと展開する。原質は、一連の展開あるいは顕現をそれ自身から放出し、その展開（顕現）が生命や世界の構造をだいたいにおいて決定する、とサーンキヤは言う。その過程はまず、「大なる自己（*mahān ātmā*）」とも呼ばれ、世界の認識を可能にする個別性を超えた宇宙的な原理である「認識（*buddhi*, *覚）」があらわれるところから始まる。続いて、自我意識（*ahaṁkāra*, *我執）、内的器官（*manas*, *意・思考器官）、五つの感覚器官、五つの行動器官、および五つの微細な要素（*五唯）と五つの粗大な元素（*五大）という原理があらわれる。我々が日々の生活の中で、主体である「私」としてあらわれているものは、実際には、そのような開展の構造の一つ、もしくは原質の産物であって、永続的で同一でありつづける靈魂のようなものではない。実際には非人格的なプラクリティ（原質）から生まれた見かけ上の「私」は、決して恒常でも不変でもない。仏教徒の場合に見たような、行為者とその果報の享受者との同一性あるいは少なくとも連続性に関する疑問は、サーンキヤでも少なくとも潜在的な問題であることが明らかである。

古典サーンキヤでは、輪廻において「さまよう」のは「微細な身体（*liṅgaśarīra*, *sūkṣmaśarīra*）」であり、五つの粗大な元素を除いて、原質の産物すべてから成り立っている、と教える（『サーンキヤ・カーリカー』40偈）。いずれにせよ、支配的なヴァージョンの教説においては、ある世界周期の始まりからその終わりまで、つまり経験世界が原質に帰滅していくまでのしばらくのあいだ、この微細な身体は存続すると想定された。この世界の終わりと次の始まりまでの期間、微細な身体は、確かにそれ自身

とともに原質の中に入っているのであるが、両者を橋渡しすることはできない。それゆえ、業の連続性は一つの世界周期が終わるとそれぞれ帳消しされるものであるように見える。つまり、新たな宇宙の開始は、新たな業の開始であるということになるだろう。この見解は確かに業と再生の教えの発展において一般的に優勢な傾向と一致するようなものではない。この難問を回避し、業の連続性を保証するための、後代の註釈家たちのいささか骨の折れる試みをここで個別に論じる必要はないだろう。微細な身体がその中をさまよう再生の領域は、『サーンキヤ・カーリカー』では十四層に描かれる。その領域は「ブラフマー神に始まり草束にいたるまで (brahmādistambaparyanta)」、すなわち、神的存在は少なくとも人間を超越した存在の様々な姿形から爬虫類や植物にまで至る (SK 53-54 偈および諸註釈)。

微細な身体は、輪廻をさまよううちに、ある特定の状態 (bhāva) にすっかり浸される (adhivāsita, 「熏習される」) と言われる (SK 40 偈)。この認識 (buddhi) に属する特別な状態もしくは潜勢力 (Disposition) は結果的には8つのグループとして詳述される。それは、功德と罪過 (dharma, adharma)、知と無知 (jñāna, ajñāna)、離欲と貪欲 (virāga, rāga)、自在と不自在 (aiśvarya, anaiśvarya) である。ある一つの生命体が一部は好ましい状態、一部は不都合な状態をもつようなその配分は、輪廻におけるその生命体のステータスを決定する。当然ながら、功德は生命体のヒエラルキー内での上昇に、罪過は下降につながる (SK 44 偈)。その諸状態は、根本物質の様々な顕現として、三つのグナ、あるいは基礎的能力によって特徴づけられている。優勢となっている何らかのグナに応じて、諸状態は有利な方法、あるいは不利な方法で感化される。その程度が特別なものとして、ラジャス (激質)、すなわち宇宙的なエネルギーとラーガ (欲望) との相互の結びつきがある。ラーガはラジャスによって感化される (rājasa, SK 45 偈)。8つのリストと部分的に一致する、50の精神的な状態と事象のさらなるリストについてはここでは詳しく論じる必要はないだろう。

両学説は、5つの「行為の源 (karmayoni)」と5つの「身体の風 (vāyu)」という構想によって補完される。これらはまた、根本物質 (プラクリティ) 本来の原動力の諸々の顕現、諸々の変容であり、3グナの効果を反映する。「行為の源」すなわち、我々の行為にとっての根本的な原動力と動機として次のものが挙げられる。固執 (dṛti)、信念 (śraddhā)、幸福の希求 (sukhā)、知りたいという欲求 (vividhiḥ ā)、知りたいという欲求がないこ

と (avividiṣā)。我々はこれら諸々の動機を我々自身、すなわち、我々の自覚的な意志とか我々の決定力と結び付けて考える。しかし、実際、ここには非精神的な原質が作用している。イーシュヴァラ・クリシュナ著『サーンキヤ・カーリカー』に対する最も重要かつ充実した註釈『ユクティ・ディーピカー⁶』は、プラクリティによって産み出され顕れ出た世界に属するのは、ここで色形 (rūpa) といわれる一次的展開から粗大な物質的要素に至るだけでなく、行為の発動 (pravṛtti) とその結果 (phala) もまたその世界に属するということを明確に説明している。複註釈者ヴァーチャスパティは、「不可見力 (adr̥ṣṭa)」として示された業は「グナの変容 (guṇapariṇāma)」の一つであり、したがって、原質の産物であると説明する (SK 27偈への『タットヴァカウムディー』註⁷)。しかしながらこのことは、サーンキヤの見解によれば、瞑想上の努力や救済論的努力がそれぞれその意義を失ってしまうということを意味しない。理論的な省察は、特に氣息 (SK 29偈への『ユクティ・ディーピカー』参照) と間接的な「行為の源泉」に影響を与えようような瞑想実践にまさに転じうる。これとは逆に、業を最終的にはプラクリティとその基礎的能力の活動として解釈したとしても、必ずしも矛盾とみなす必要はない。

サーンキヤでは、このプルシャとプラクリティとの関係と根本的な相違の認識が、解脱、すなわち純粋な精神の本来的な純粋性と「独存 (kaivalya)」の前提条件であると教えている。ただし、解脱とそれに向かう努力とが現世におけるプロセスである限り、解脱をもたらすものは自然界である、ということが当てはまることになる。プルシャ (精神) は行為をすることができない。プルシャはそれ自身の解脱のために活動することができない。プラクリティ (原質) はたしかに非精神的ではあるが、にもかかわらず、プルシャの意味で、またプルシャのために作用することができる。その因果効力は、根本的な意味で、目的論的である。プラクリティはプルシャに解脱をもたらす。そうすることで、プラクリティはプルシャから引き上げる (SK 57-65偈)。プラクリティは、それによって最終的にはプルシャを輪廻から解放し、それをそのまま自由にさせておくことを可能にするためだけ一少なくともそのように見える—to、プルシャを輪廻に巻き込んでい

⁶ 『ユクティ・ディーピカー』 (Yuktidīpikā)

⁷ 『サーンキヤ・タットヴァカウムディー』 (Sāṃkhyatattvakaumudī)

すでに述べたように、ヨーガにおいては、サーンキヤの二元論的形而上学を基本的には借用している。にもかかわらず、業と再生の取り扱いについては、サーンキヤに見られるものとはかなり異なっている。このことは、遅くとも、サーンキヤとヨーガのいずれにも註釈を著したヴァーチャスパティ（10世紀）以降、ヨーガのモデルや専門用語がサーンキヤの叙述において借用されることになり、その結果、両者の境界が最終的には流動的になり、とりわけ術語の問題と関係してくる。我々にとって重要な資料は、おそらく西暦始め頃に成立したパタンジャリの『ヨーガ・スートラ』とそれに対するヴィヤーサによる現存最古の註釈『ヨーガ註解』（5世紀頃）とである。特にヴィヤーサにおいては、ヒンドゥー教の哲学文献の中にたいていみられるような業と再生についての最も一貫した議論うちのいくつかがみられる。仏教との共通点も見落としてはならない。パタンジャリのヨーガは仏教の影響を積極的に迎え入れたように思われる。その際、第一に問題となるのは、すでに本書第4章で詳しく論じられた上座部仏教（AN III, 33を参照）ではなく、とりわけ説一切有部と経量部とである（La Vallée Poussin 1936/37）。

ヨーガとは瞑想実践と解脱実践を志向する体系であり、そこでは結局のところ、再生の循環のための構造的な要因の理論的説明は問題ではなく、実践的な制御と克己とが重要である。その点では、業と再生という主題が、三昧（samādhi）、すなわち、ヨーガの集中の最高の段階の達成が課題とされる文脈に落とし込まれていることはまったく驚きではない。そのため前提条件として、汚れもしくは煩惱（kleśa）を体系的に弱体化させ、最終的に克服することが挙げられている。『ヨーガ・スートラ』II, 3では、以下のような煩惱を列挙する。誤った認識（avidyā）、自己意識（asmitā）、貪欲（rāga）、憎悪（dveṣa）、そして生命欲（abhiniveśa）である。汚れ（煩惱）とは、行為の根源である。

ヴィヤーサの『ヨーガ註解』が解説するように、これらの煩惱は根本物質のもつ三つの根本的要因（guṇa, グナ）の力を我々に及ぼし、それらの根本的要因の中におかれた原動力を動かすものである。その原動力が我々を行為や再生に巻き込むものである。煩惱が取り除かれ、その煩惱をヨーガの瞑想の炎の中で干からびさせ、実を結ばないものへとしない限り、我々は新しい業をつくり続け、輪廻に巻き込まれ続ける。汚れ（煩惱）のグループの中で、またしても、「誤った認識」が極めて重要な役割を果たしている。それは、そこにおいてその他の不吉な資質や傾向が発達可能な「場（kṣ etra,

＊田)」、すなわち、そこにおいて輪廻の種子 (bija) が膨らみ、結実を可能にする温床である (YBh II, 15 参照)。輪廻は、その点で、業と再生のプロセスを可能にする前提条件である。ここでは、そのプロセスの描写のために主要で模範的な章句をいくつか引用し、それぞれを解説しよう (『ヨーガ・スートラ』 II, 12-14)。

「煩惱によって引き起こされた業の蓄積 (karmāśaya) は、(その結果として) 現世もしくは来世において享受されなければならない。

その基礎 (mūla, 「根」) がある限り、業の成熟 (tadvipāka, ＊業異熟) が (ある特定の種としての) 誕生、寿命、享受 (bhoga, 快・不快な経験) の質というあり方で生じる。

これら (成熟の三つのあり方) は、それらが功德 (punya) と罪惡 (apunya) によって引き起こされるものであるという点で、結果として苦楽に帰着する。

『ヨーガ・スートラ』は、業と再生の教説についてさらに詳細なことをこの文脈においては提供しない。しかしながら、引用箇所との関連で、仏教徒のいう「四つの聖なる真実 (＊四聖諦)」を取り入れ、それを解釈し直したことは注目に値する (YS II, 16ff)。詳しい解説と補足は、註解書、とりわけ、ヴィヤーサの『ヨーガ註解』やシャンカラに帰せられる『ヴィヴァラナ⁸』にみられる。ヴィヤーサは『ヨーガ・スートラ』II, 13に対する註釈で、実際にはところどころ問題含みではあるものの、業の教説の重要な観点について体系的で簡潔な議論を我々に提供している。その議論は、我々がヒンドゥー教の諸体系においてすでに見出したものからは明らかに際立って見える。

ヴィヤーサは、新しい生が始まるのにどれだけの行為と一行為数犯 (Tateinheit⁹) とが必要または十分であるのかという点を疑問視する。ただ一つの業が一つの完璧な行為の産物や一つの再生の原因となるのか？ それとも、一つの業が複数の再生という結果となるのか？ しかしまた、

⁸ シャンカラ著『ヨーガ・スートラ・パーシュヤ・ヴィヴァラナ』は『ヨーガ・スートラ』の『ヨーガ註解 (パーシュヤ)』に対する複註釈書。

⁹ 一所為数法、観念的競合ともいう法律用語。一つの行為が複数の罪にあたる場合をいう。

次のような二者択一についても考慮すべきであろう。一つの生において成し遂げられた数多くの行為が、それぞれ対応する数多くの再生の原因となるのか？ それとも、複数の行為はそれら業の効力をただ一つの再生に統合するのか？ ヴィヤーサは、最後にあげた可能性（複数）を容認しうるとし、それ以外の選択肢では、行為とその結果との間にゆるぎない確かな相関が可能とならないと説明する。というのも、例えば、もしたった一つの行為が数回のあとに一つの再生どころか複数の再生が続くとしたら、かつてなされたすべての諸行為の報いはいったいどうなるのだろうか？ それぞれの生において数多くの行為がなされ、それら諸行為の報いの受け皿となる生ないしは再生の数は、その報いを生み出す諸行為に対して常に足りていないことになるだろう。

ヴィヤーサは、この一行為が数回が何か、あるいは、いかなる意味で諸々の業が分離可能、および可算なまとまりとしてあるのか、ということを説明していない。確かに、ここでは、個別で単一の行為だけが重要なのではなく、ある決定的な意図によって導かれ、多かれ少なかれその下位におかれた諸行為の一連を必要とする組織的行為もまたとりわけ重要であると仮定することができるかもしれない。ヴィヤーサ自身も付随的に、主要な行為と二次的な従属行為との区別について指摘している。この区別はとりわけミーマーンサーの祭式の文脈において明確化されることになった。それ自身独立した目標をもたず、主要な行為の完備と補足のために資する数多くの従属的な諸行為は、儀式的で、宗教的もしくは世俗的な目標に向けられた主要な諸行為に割り当てられるかもしくはその下位に置かれる。しかし、同一性が確認可能であり可算な行為とは何かという問いは、ヴィヤーサにとってはこの場合まったく関心の的ではない。彼によって支持されている主張は、一つの生において成し遂げられた諸行為の総体が、通例では一もっとも、ヴィヤーサ自身はその通例の例外をさまざまに認めているのだが―その直後に続く生における諸々の前提条件に影響を与えると想定する。一つの生の終わりに、善悪の業や一次的・二次的行為の業の統合の集積は、普通、いわば総決算のようにまとめられる、まさしく、一まとまり (sammūrchita; 『ヴィ ヴアラナ』 ekībhūta) となる。この「集塊化 (zusammenballung)」あるいは、正負の業の統合が、一つの生に結末をもたらすものであり、また同時に、新しい生における誕生の原因となるのである。

一つの生において作り出され、死の時点で「集塊化」される業は、ヴィ

ヤーサが特有の、さもなくばあまり一般的ではない表現を用いて言うところの「一つの生に終始する (ekabhavika)」ものである。このことは、ふつう、ただ一つの生の間に生み出されたものが、ただ一つの（つまり、それに続く）生を生み出す、ということの意味する。その点で、そのことは、ただそれ自体では因果応報の支配下にはない潜在的な印象 (vāsanā) として我々に内在する本能、煩悩、記憶とは異なる。これらのものはかつての数多の生に由来し、その始まりを確定できず、将来の数えきれないほどの生に対して効果を発揮することが可能である。単なる潜在的な印象 (vāsanā) と同様、業の蓄積 (karmāśaya) もまた、ヨーガの用例でいえば、サーンキヤの開展の三つであるブッディ、アハンカーラ、マナスを含む我々の心的な有機体 (citta) における潜勢力 (saṃskāra) である。業は、ふつう、ただ一つの生においてその都度なされたことと引き換えに、我々に報いをもたらし、罰を与えるものである。その他の潜在印象は我々の魂に付随してその後のいくつもの生存を超え、それらの潜在印象は、その場で、それらの生存に相応しい業によって、顕在化され、活発化される。その総体において、潜勢力 (saṃskāra) や煩悩 (kleśa) は、サーンキヤにおいてバーヴァ (存在) という名であられるものに広く適合することになる。

ただし、業とは異なる潜在印象もまた単に静的な現象ではない。それらは特別なあり方の動力と創造力をもっている。確かに、それらは純粹にそれ自体では、業的な力や応報、また再生を生み出すことはない。しかし、それらは根本的な仕方で、世俗的行為に我々が繰り返し縛られることに参与している。仏教と同じようにヨーガにおいては行為の根源に相当する煩悩や汚れそのものは、潜在印象や潜勢力の範疇に属するものである。それらは我々を行為に駆り立てるばかりか、我々の行為の結果として我々に与えられる経験や体験との関係にまで影響を与える。繰り返される享受、またたとえ自覚がなくとも、かつての享受についての蓄積された記憶は、煩悩からくるさらなる享受への渴望および我々の感覚器官の享受能力を高める。『ヨーガ・スートラ』II, 15に対する註釈においてヴィヤーサは、心地よいもしくは楽しい体験とそれへの順応がいかにして渴望へと転ずるのか、また、いかにしてそこから行為とその結果とが繰り返し生まれるのかということについて説得力をもって説明している。我々を苦しみの世界に縛り付けるものは行為でも煩悩でもない。「輪廻の輪 (saṃsāracakra『ヨーガ・スートラ』IV, 11)」を動かし続けるのは、善と悪 (dharma,

adharma)、楽と苦 (sukha, duḥkha)、貪欲と憎悪 (rāga, dveṣa) のダイナミックな相互作用である。

一つの新しい生存を得るとすぐに特定の種に特有の行動様式に従うという生き物の素質は、潜在的なあり方で我々の心的な有機体の中に保存された記憶の潜勢力や本能によって説明される。我々はみなかつて一度存在し、また、再び存在しうるものである。何らかの種における生誕はたしかに業の果報の一部分であり、これらの種に固有の本能や成長の可能性を活性化するものである。『ヨーガ註解』IV, 9では、猫としての再生が、同時にその動物の種に相応しい、しかも、おそらく数多くの世界周期のうちに潜在していた行為とその結果の可能性を顕在化することができるという例を挙げている。それに続き (YBh IV, 10)、すでに前もって呼び起こされた死の恐怖という現象についてさらにもう一度言及されるが、このことは、ヴィヤーサの見解では、昔の記憶について、過去の生存について、また過去の死の経験についての無意識の記憶を裏付けるものとなる。加えて、精神的に発達したヨーガ行者たちは、彼らの発生や成長の環境とともに潜在的な潜勢力を直接意識することができ、さらには過去の生存について思い出すことができることみなされた。また、ヨーガ行者は別の生き物の過去の生存を把握することができると言われる。

すでに見てきたように、ヴィヤーサは、一般的なケース、ないしは、理想的なケースにおいて、一つの生において蓄積された業がそれに続く諸々の生の諸条件を決定すると想定する。この見方は古典ヨーガの文脈では納得のいくものであるかもしれないが、ヒンドゥー教において優勢となるような見解ではない。一つの生において実行された諸行為によって数多くの再生がある、それどころか、たった一つの行為によって数多くの再生があるという見解は、ヴィヤーサによって退けられたが、ヒンドゥー教においては決して異例なことではない。さらに、すべての行為が一度も贖われないことがあるかもしれないといった議論はここでは妥当ではない。というのも、いずれにせよ、たいていの存在形態において、未来を動的に生み出す新たな業が生み出されることはないとい一般には考えられるからである。人間以外の存在形態や人間という存在の様々な姿形や段階は、業の果報や享受 (bhoga) のための単なる場 (Stadion) として説明され、そのことによって、業の自発性や業と関わりのある諸行為を可能にする存在形態とは区別される。その意味では、たった一つの行為が多種多様な享受の存在形態によって償われるとしても全く問題がないということになるだろう。

これについて最もよく知られた例として「大罪 (mahāpātaka)」と言われる極端な悪行、例えば、バラモン殺しだとか師の妻との不貞行為などがある。広く受け入れられた見解によれば、こうした大罪は、多数の苦しみに満ちた、もしくは、貶められた生存を経ることによってのみ解消されうるものであるという。別の諸伝統と比べて、ヨーガにおいては、業の自発性が捉えられる場としての享受の存在形態の範囲は縮小されている。動物たちは、責任をもった振舞いをせず、新しい業を生み出すことができないというのが有力な意見であるが、シャンカラに帰せられる『ヴィヴェラナ』(『ヨーガ・スートラ』『ヨーガ註解』II, 12に対する複註)は、動物たちには原則としてそのような能力が全く欠けているということにはならないはずであると特に強調する。ヴィヤーサの見解もまた同様である。

ヴィヤーサのモデルとそれ以外の伝統的な一般の観念との間にある諸々の対立は『ヴィヴェラナ』においてははっきりと認められていた。一方、ヴィヤーサ自身は、すでに説明してきたように、妥協をまったくいとわず、たくさん例外を容認している。ヴィヤーサは、極端な行動様式が標準的な業の影響を打ち破り、多くの場合に行為の結果の発現が促進されたり抑制されたりすることがあり、直接的に後に続く生には必ずしも結び付けられないということを認めている。結局、ヴィヤーサにとっても、「業の帰結 (karmagati)」すなわち行為の結果の発現はその本質を見抜くことが難しい (durvijñāna) ということなのである (『ヨーガ註解』II, 13)。成就への道をすでにかなり先に進んでいるヨーガ実践の師たちには、彼らに属する業を洞察することによって自らの死期を予言することができるという能力があるとみなされた (YBh III, 22)。しかし、そこから一貫した決定論を読み取るべきではない。『ヨーガ・スートラ』IV, 7とそれに対する諸註解においては、汚れ (煩惱) を完全に克服し、彼らの最後の肉体的生存 (caramadeha) に到達したヨーガ行者たちには、あるタイプの業があるとみなされている。その業とは「黒でも白でもなく」、「善悪」の対立を超越し、その結果として新たな肉体を得ることがないような、そのようなタイプのものである。他の哲学諸派では「生解脱 (jīvanmukti)」とよばれ、サーンキヤにおいては製陶のろくろのイメージによって叙述される (『サーンキヤ・カーリカー』67偈) 状態—これはろくろが最終的に止まる前に直前の動きの余韻のために一定の時間ろくろが回り続ける状態のことであるが—と合致している。初期仏教 (例えば『マッジマ・ニカーヤ』57) においてすでに一般的になっていた業の色の比喻によれば、「生解脱者」以

外のすべての生き物は、「黒」業、「白」業、あるいは「黒白」すなわち色が混合した業を持っている。ところで、道徳に関する考えにおいて、サーンキヤとヨーガは、ミーマーンサーやヴェーダーンタは言うまでもなく、ニヤーヤやヴァイシェシカに比べてもそれほどヴェーダ聖典や正統派の法典類（ダルマ・シャーストラ）に即しているわけではない。ヨーガにおいて善悪業の区別を決定する道徳的な根本的諸規範は、八支のヨーガ道（アシュタアンガ）の最初に述べられる五つの「禁戒（yama）」あるいは自己修練の様式に要約されている（『ヨーガ・スートラ』『ヨーガ註解』）。この五つの「禁戒」とは、不殺生（ahimsā）、真実語（satya）、不偷盗（asteya）、禁欲もしくは性的活動に従事しないこと（brahmacarya）、所有欲を棄てること（aparigraha, 無所有）である。列挙されたこれらの項目が、仏教徒やジャイナ教徒の対応するリストと類似していることは見逃すべきではないだろう。

サーンキヤと同様、ヨーガにおいても結局のところ、純粋な意識それ自体が純粋な精神（ブルシャ, puruṣa）となることを許容し、ブルシャ（純粋精神）とプラクリティ（根本原質）の混交を克服し、そして、純粋精神ブルシャは行為をすることができず、したがって、行為とその因果応報はブルシャに関係することも影響を与えることもできないということを悟ることが大事である。ブルシャの解放、根本原質からの分離は、根本原質がブルシャ（純粋精神）の方から引き上げていくというあり方で起こる。根本原質はブルシャのために劇を演じてきた。そして次は、ブルシャのために独存（kaivalya）をもたらしなければならない。解脱をもとめて活動的に励むことは最終的には瞑想、そして、プラクリティの目的論的因果関係によってコントロールされた客観的な出来事を受入へと移行しなければならない。『ヨーガ・スートラ』の結論（YS IV, 28-34）は、この点において、また、基本的な形而上学的点においてサーンキヤとヨーガが一致するという点について何ら疑問を生じさせない。しかしながら、両者において、ゴールへと向かう道筋の描写は大きくかつ著しく異なっている。ヨーガは最初からサーンキヤと関連があったわけではない。ヨーガはそれに加えて他の様々な影響、特に、仏教からの影響を受けている。諸々の行為と活動は、サーンキヤからではほとんど理解できないような、重要な役割を果たしている。そして、それら諸々の行為と活動は最初から、根本原質とその構成要素である三つのグナ（guṇa）の普遍的な効力に起因するものとみなされることは決してない。ヨーガにおける業と再生に関する記述はサー

ンキヤの場合とは異なる帰結とならざるを得ないということは、このような事情のもとで理解することができる。

先に挙げられたヒンドゥー哲学の六つの体系のうちの最後の二つであるミーマーンサーとヴェーダーンタは、もっとも狭義にヴェーダに続くものであり、その限りににおいて両者はヒンドゥーの「正統」の中心を代表するものである。両者は第一に解釈学として理解される。ミーマーンサー（正確には、前ミーマーンサー、もしくはカルマ・ミーマーンサー）はとりわけ、犠牲祭について論じる古いヴェーダ聖典を取り扱う。ミーマーンサーではブラーフマナ文献の解釈に取り組んでいる。ミーマーンサーは、儀礼の解釈学から次第に完全な意味で哲学体系へと成長し、とりわけ、言語の哲学と認識論に対して本質的な貢献を成し遂げた。ミーマーンサーがヴェーダ聖典の祭式部門と確固たる接続をもつことは、確かに、後代のヒンドゥー教では十分に知られているような教説の多くがここではほとんど役割を果たしていないということを意味する。後代のヒンドゥー教には、業と再生、輪廻と解脱といった、古い時代のミーマーンサー文献、ジャイミニの『ミーマーンサー・スートラ¹⁰』やシャバラの『ミーマーンサー・スートラ註解¹¹』においてはほとんどあらわれない複合的テーマが属している。再生についてはおそらく基本的には認められていたようである（例えば、シャバラの『ミーマーンサー・スートラ註解』I, 3, 2）。ミーマーンサーは、少なくとも部分的には、業の教説が広まって整理されるよりも前のインド思想史上早い時期に属するテキスト層と結びつきがある。

紀元後5世紀頃から、ミーマーンサーは、他の諸体系との哲学的議論に応じ、しかもそれら諸体系から多くを取り入れながら、それ自体が一つの哲学体系として確立していく。そうなると単に供犠祭について語り、その効力やその正統性を当然の前提とするわけにはいなくなる。このようなものについて、その時代の哲学的な言葉や概念によって語らなければならない。また、彼ら自身の存在論的な立場を明確にし、ヴェーダ祭式を批判する仏教徒や他の批判者たちに対して論拠を示してそれを擁護しなければならない。そのような弁明的なプログラムの最大にして最も活躍した代表

¹⁰ 『ミーマーンサー・スートラ』 (*Mīmāṃsāsūtra*)

¹¹ 本書には『ミーマーンサー・スートラ註解』の底本が挙げられていないため、関連文献より補足する。*Mīmāṃsāsūtra*, 7 vols. Ed. by K.V. Abhyankar, G. Josī et al., ASS 97, Poona, 1976-84.

的人物であり、加えてミーマーンサーを体系立てた卓越した人物がクマーリラ（7世紀）である。彼の考える祭式の果報（apūrva, 新得力）は、そうした文脈において典型的な意義をもつものである。（この点についてはTR 302ffを参照せよ。）

クマーリラによれば、新得力（apūrva）とは、祭式によって生み出され、その祭式が実際に執行された後にも持続し、そのことによって、その祭式行為がかなり時間が経過した後に果報を生み出すということを可能にするような能力のことである。この概念は明らかに、ある特定の解釈上、弁明上の機能を果たすものである。しかしながら、クマーリラ自身は、新得力という概念が解決すべき問題は、農耕や食事や学習といった祭式以外の世俗的な活動にもあるということを自覚していた。意図された結果は、直接的にそれに対応する行為の完結を必ずしも待つわけではない。ここでまた、行為と結果との連続を保証するために、ある種の持続的な能力（śakti）も必要不可欠である。ここで新得力理論の複雑な詳細、すなわち、部分的に非常に複雑で冗長な祭式行為の雑多な執行細目や末節にそれぞれ従属する部分的新得力がどのように分類され、またそれら諸々の部分的新得力が全体的新得力を構成するのかということについて立ち入る必要はないだろう。ここで特に重要なのは、クマーリラが祭式の果報の場所を存在論的にどうやって突き止めるかということである。新得力の持続性は祭式の効果を表すものではあるものの、人間の能力を表すものではない。クマーリラによれば、その新得力の持続性は、祭主の靈魂に蓄えられた潜在能力もしくは潜勢力（saṃskāra）として理解することによってのみ説明可能であるという（TR 308f.）。

祭式の功德が靈魂の潜勢力として貯蓄もしくは保管されるという教説はクマーリラによってミーマーンサーに挿入された革新のように見える。これはニヤーヤやヴァイシェシカにおけるそれに相当するモデルに強く影響されたものであるといつてよいだろう。すでにみたように、ヴァイシェシカのカテゴリー論において、善悪行（dharma, adharma）の果報は「不可見力（adr̥ṣṭa）」の名のもとに統合され、アートマン（靈魂, ātman, puruṣa）の属性（guṇa）として分類される。新得力（apūrva）と不可見力（adr̥ṣṭa）の共属性、あるいは、少なくとも両者の類似性については、多くのミーマーンサー学者、またクマーリラ以降の著者たちによって気が付かれているか、もしくは前提とされている。この二つの術語は、同義語として用いられることはないにせよ、時として明確に区別されることがな

い。ただし、クマーリラ自身は不可見力という表現を避け、その代わりに、ニヤーヤ、すなわちヴァーツヤヤーナ・パクスラスヴァーミンの『ニヤーヤ註解』においてよく使われているサンスカーラ（潜勢力, *samskāra*）という表現を用いている。そのうえクマーリラはミーマーンサーの祭式の文脈のためにその表現を我が物としている。

クマーリラとその後継者たちにとって、ヴェーダの供犠祭の結果だけがほとんど唯一の関心事である。祭式の正確さとその特別な効力とがここでは重要なのである。一般的には、業や再生についてはあまり触れられていない。業の教説を特定の宇宙論に適用すること、つまり、ヴァイシェーシカにおいて「不可見力」に割り当てられている、新たな世界サイクルの始まりを再編成するための機能があるとするものについては、明確に否定している。このことから、業や再生に関しての立場を明らかにすることはかなり付随的なことであり、散発的なことであるということがわかる。クマーリラの場合、祭式の正確性と道徳的な諸々の善行の諸領域を体系的に相互に関連付けようとする試みや、新得力（*apūrva*）の特別な効力をいかにして業の一般的な因果効力と関係があるのかを説明しようとする試みはどこにも見られない。クマーリラは、原則的には、祭式の特別な効力が、業の一般的な因果効力の影響下にはないということを想定しているようである。祭主の道徳的、業的な欠陥（*kartṛvaigunya*）は、祭式行為への努力に対してネガティブな、あるいは妨げとなる影響を与えうるという、ニヤーヤにおいてみられる見解をクマーリラは受け入れない。確かに、クマーリラにとって、祭主が、聖典にもとづいて自身に規定された特定の諸前提、例えば、適切なカーストの所属、あるいは、民族的なアイデンティティなどといった条件を満たしていなければならないということは重要なことである。その意味で、ヴェーダ聖典にはっきりと定められた儀礼は、あらゆる「単なる道徳的」行為に比してより強力である。誰がそのヴェーダ聖典によって規定された儀礼を遂行することができ、また、誰がその果報を得る正当な権利をもつものであるかを定めるのはヴェーダ聖典それ自体である。ヴェーダ聖典に依存しない、人間に共通する普遍的な道徳的規準や価値は、ヴェーダ聖典遵法を旨とする原理主義者であるクマーリラにとって重要ではない。ヴェーダ聖典は、反普遍主義的できわめて制限的なひとつのダルマ¹²—このダルマとは、完全に本来的な意味での行為、即ち祭式行為をヴェーダの専有によって定義づけられ正当と認められた「聖なるものたち（*ārya*）」の権限にゆだねるものであるが—の監督者として理解され

る。それに対して、解脱というテーマは周縁的なものとどまっている。

クマーリラの新得力 (apūrva) に関する議論は、特定の目標設定と結びつき、願望祭 (kāmyakarman) と呼ばれるような、肯定的な教令 (vidhi) によって規定された行為に広範にわたって頼っている。ヴェーダの禁令 (pratiśedha) に反することから結果として生ずる否定的な新得力が存在するのか否かという問いについて、クマーリラはごく簡単に触れるのみである。基本的にクマーリラは、そのような否定的な反対の力が祭式の功德となることを完全に認めている。否定的な新得力 (apūrva) は、バラモン殺しを禁ずるヴェーダの禁令に反すれば、まさしくそのものを死後に地獄に移動させる。確かに、クマーリラはこのテーマについてもそれ以上論じることはない。いずれにせよ、この文脈で、クマーリラが新得力という概念を否定的な方法ではあるものの、ヴェーダ聖典と結び付けているということは注目すべきことに変わりはない。「単なる道徳的な」規範に反すること、例えば、ヴェーダの動物供犠において不殺生 (ahimsā) という道徳的な規範に反することは、クマーリラによれば、いずれにせよ否定的な新得力を生み出すことはなく、また何か特に否定的な副次的作用をもたらすことはないだろうという (TR 306)。

クマーリラの新得力説を業の教説における単なる珍奇な説として、あるいは、その真の意義を滑稽なものとして軽視することは誤りであろう。彼の新得力説は、ヒンドゥー教の「正統派」において広く一般に効力をもち、限定的で排他的な、業の理解にも関係している傾向を十分に代表するものである。少なくとも暗黙裡に広く普及しながら、しかしまたしばしばあらわれる自明なものとして、バラタの地、あるいはインドのみが種姓 (ヴァルナ, varna) と住期 (アーシュラマ, āśrama) のダルマの及ぶ範囲、すなわち、カーストと段階的人生についての宗教的規範の対象領域であり、「諸行為の地 (karmabhūmi)」であるという見解がある。ただここにおいてだけ、新しい業の潜在力がつくられ、将来の諸存在が形成されうと考えるかもしれない。それ以外の場所では、新しい業の主導の可能性なしで行為の結果が受動的に発揮されるということが、本質的には問題である。他方、インドにおいては、厳密に正統的な意味では、自身の業の先行きを能動的に制御し、最終的に解脱への道を選び取ることができるのは高カー

¹² ダルマ (dharma) とは、ここでは「ヴェーダ聖典の權威にもとづく宗教的価値」という意味。

ストに属する人々だけである。

さて、締めくくりに、ヒンドゥー教の六つの正統派の体系の中で最後の、また、後代に広がったインドの見解によれば最も高い位置にあるヴェーダーンタ、あるいはより正確には非二元論的ヴェーダーンタ（Advaita-Vedānta、*不二元論ヴェーダーンタ）についてみることにしよう。この体系は後ミーマーンサー（Uttaramīmāṃsā）と呼ばれている。ここで取り上げるものは非常に選択的なものとなるだろう。不二元論ヴェーダーンタがサーンキヤやヨーガから借用したものについて、ここでは繰り返すことはしない。また、クマールラに代表されるような前ミーマーンサーとの共通点についても詳しく検討することはしない。ヴェーダーンタの体系におけるその他の重要な観点、特に、解脱論、実在論、祭式と知識との関係に関する解釈については、後にもう一度検討する（第8章参照）。ここでは、さしあたり、ヴェーダーンタ体系において最も有名かつ影響力をもつ論者であり、同時にヒンドゥーの思想家として一般的に最もよく知られているシャンカラ（おそらく紀元後700年頃）に依拠することにしよう。その際、いくつかのテーマと該当テキストに絞り、彼の著作に関して繰り返し広げられた数多くの論述（例えば『バガヴァッドギーター』第18章第23詩節の註釈におけるように）について詳しく検討することはしない。

前ミーマーンサーの解釈学とは異なり、シャンカラのヴェーダーンタでは、犠牲祭については取り上げず、認識、しかも解脱へと向かう自己認識を問題としている。シャンカラによれば、真の自己は唯一の絶対的な実在そのもの、〈ウパニシャッド〉にいうアートマンもしくはブラフマンと同一である。しかしながら、シャンカラの学説では、この最高次の絶対的な実在以外にもう一つの相対的、暫定的、現実主義的に理由付けられた実在がある。この実在は、最終的には超越されるべきものではあるのだが、決して、始めから取るに足りないものというものではない。この実在は、空間と時間の中にある我々の現実の生や、ものと人とが外見上は分離したこの世界における我々の行為に関係するものである。前ミーマーンサーによって扱われる祭式文献および業や再生といった総体的なテーマはこの領域に属するものである。

シャンカラにとって、〈ウパニシャッド〉の聖なるテキストは拘束力のある権威であり、それは決して、アートマンもしくはブラフマンの絶対的な実在にかかわることのみに限ったことではない。相対的、現実的で、最終的には超越されるべき実在の領域における我々の思想的方向付けにとって

も、ヴェーダ・ウパニシャッドの啓示は重要なのである。なんといっても、そのことは業の教説にも当てはまる。シャンカラは、このヴェーダ・ウパニシャッドの啓示のみが、拘束力のある原典として、我々の業と再生についての理解にとって有効でありうると強調する。我々人間の知性(vernunft)のみを使ってこのテーマを解明し、克服しようとする諸々の試みは、失敗する運命にある。そのような失敗は、シャンカラの信念によれば、ヴェーダと両立しないだけでなくそれぞれに矛盾するサーンキヤやヴェイシェシカ、また仏教やジャイナ教に試みによっても明らかに示されている。業の作用は、単純明瞭で我々の知性の力に適した法則や型に還元されうるものではない。(TR 325ff.)

にもかかわらず、シャンカラは、このテーマを〈ウパニシャッド〉に見出される記述と調和させ、そこで体系づけるために自ら多大なる概念上の努力を行っている。特に、彼が骨を折ったのは、『プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』と『チャンドーギヤ・ウパニシャッド』に説かれる「祖道」の教え(これについてはすでに第2章で取り扱った¹³⁾)を〈ウパニシャッド〉の他の諸構想、特に、靈魂の輪廻を「祖道」といった宇宙的な経由点を介さずに一つの身体から次の身体へ直接移動することであるとするような考え(例えば『プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』IV, 4, 3-4参照)と一致させることであった。それだけでなく、シャンカラは、古い〈ウパニシャッド〉にみられる業と再生の教説の祖型を後代に体系的に展開した諸々のヴァージョンと結合させよう—それはそれほど容易なことではないことが判明するのだが—と試みている。一般に、この後代の諸ヴァージョンは、古い〈ウパニシャッド〉よりも総じてより厳密な、因果効力と因果関係の概念にもとづくものである。そうになると、「祖道」を形成する諸々の局面と出来事の連鎖もまたその基準と比べられることになる。既に第2章で注目を促したことであるが、ここで特に問題があるのは、雨というあり方で地上に降り、まず先に植物に戻ってくる生き物が、その植物を食物として摂取し吸収した動物もしくは人間という一つの新しい生命体に移動するということである。それを食べるもの、それとともに、新しい生存形態の地位や資質を決定づけるものは何か? 『プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』はこれについて何も説明していない。『チャンドーギヤ・ウパニシャッド』は、過去の「振舞い」について漠

¹³ 本書第2章, p.47ff.

然とではあるが言及している。この点についてシャンカラは、より正確で、彼の時代の概念的な要求に応える説明を得ようと努力している。バーダラーヤナの『ブラフマ・スートラ』に対する彼の註解のなかに詳細な議論が見られる。(『ブラフマ・スートラ註解』III, 1, 1-27)

バーダラーヤナの先達であるカールシュナジニによってすでに与えられた説明にならない、天から帰還した後にも、諸々の靈魂 (jīva, *個我) には依然として業の残余、行為の結果に固有の滓 (anuśaya) があり、それが、どのようにして、いつ植物の状態から別の生体へとなるのかを決めるとシャンカラは解説する。もっとも「祖道」の教えは、十分に発展した業の教説と完全に統合するには至らなかったし、それを達成しようとすらされていない。それどころか、『ブラフマ・スートラ』のテキストが暗示するところと合致するよう、シャンカラは結局、一つの同じ生体において、その時その時の自身の業を付与された二つの靈魂が特有のあり方で共存すると仮定する。「祖道」が雨の助けをかりて、あるいは雨というあり方によってある植物という生体へと導いていく個人存在 (jīva) とは、それ自身の生命原理として植物に属するようなものでは決してない。その植物に導かれた個人存在とは、別の靈魂の身体にある、いわばただの一過性の靈魂 (Gastseele) に過ぎない。シャンカラはより詳細にその区別を説明する。植物の中に生じ、それを通じて具現化した個人存在にとって、この存在のあり方は、特定の諸行為と引き換えの業の果報の特定の形態の一つである。それに比べ、「一過性の靈魂」にとっては、業にもとづく果報の特別な経由点は重要ではない。「祖道」を通ると定められた彼らにとって、地上へ帰還する際の諸々の経由点は、各々それ自身の順序と規則性をもち、業によってコントロールされるようなものではない。業の果報は、それ自身のための一つの身体を獲得してはじめて、再び効力をもつようになる。(TR 326ff. 参照)

一つの生体に二つの靈魂が共存するということは、インド思想の発展の段階と伝承の階層にはっきりと反映している。思想状況が変化するなかで、シャンカラは古い〈ウパニシャッド〉の型を忠実に維持し、またその正しさを擁護しようと試みている。もっとも彼は、こうした古い〈ウパニシャッド〉の諸々の型がこの新しい文脈においていわば一貫性を欠いた枷のようにあらわれることを防ぐことはできなかった。二つのモデルを頑なに共存させることは、そのような古い〈ウパニシャッド〉における「祖道」のような構想からの連続した発展という意味で古典的な業の教説を導き出すこ

とが難しいということを実例で示すこととなった。この点についても、古い〈ウパニシャッド〉に記録されていないその他の影響が一役買っている。

その他の点では、シャンカラは、前ミーマンサーに引き続き、行為という概念の中心にヴェーダの儀礼を据え、ヴェーダの教令を諸行為の業的な質を判断する基準であると捉える傾向にある。儀礼における諸々の振舞いは、文字通り世界—もっとも、完全な意味では現実的な世界ではないのだが—の維持のために必要なものであり、またそれは自然や社会の秩序および生物のヒエラルキー（tāratamya）を守るものである。ヴェーダに依存せず、合理的原則、例えば、非暴力という原則（ahimsā, *不殺生）を基礎とする、普遍的な倫理観を定式化しようとする試みを、クマーリラがそうしたように、シャンカラも拒絶した。

それらすべてにもかかわらず、我々がすでに簡単に示したこと、また、重要な仏教思想家であるナーガールジュナについても同じような方法で述べたことを忘れてはならないだろう。それはつまり、シャンカラにとって、業の教説というのは、より低い暫定的な実在のレベルのみにおいて有効なものであり、真の絶対的な意義（paramārtha, *勝義）のレベルにおいては有効ではないということである。ブラフマンを直観した時、暫定的、現実主義的、慣習的な（vyavahāra, *世俗）領域のすべては超越される。このブラフマンの直観という視点からすると、輪廻、すなわち、行為と果報の世界、そして意味のないゴールに向かって常に励むこの世界全体は、宇宙的な幻影と無知（māyā, avidyā, *無明）の領域として、夢のごとくにあらわれており、人はこの夢から覚めなければならない。シャンカラの見解によれば、このことは〈ウパニシャッド〉の教説の本来の意義であるという。行為を行うものは、常に幻影の中にあって、束縛されている。ブラフマンの直観のみによって我々は解放される。

そうではあるものの、我々は、シャンカラおよびその他の一元論ヴェーダンタ学者の思想における業と再生の役割について過少評価すべきではない。ヒンドゥー教の体系においてシャンカラの場合ほど、言葉通りの意味で行為や振舞いとして理解される業が、解脱またはそれ相当のものへの出発点として鋭くかつ厳格に概念化されたことはなかった。世界の存在は業の因果によって構成され、その因果の中で打ち消される。我々の世界における現存在、まさしく世界の存在というべきものは、我々がその世界の中で行為をし、それらを手段と目的の網目として、つまり、我々自身がそこに巻き込まれるような因果関係や実際上の関係のネットワークとして認

めることにその本質がある。シャンカラの先達であるガウダパーダのいわゆる「原因と結果との関わり合い」、文字通り「因果への関与 (hetuphalāveśa; 『ガウダパーダ・カーリカー』 IV, 56)」というものが、結局は夢の中のような輪廻に我々が所属する原理である。シャンカラにとって、真実としては、ただ一つの永遠なる輪廻の主体があり、しかもそれは神的なブラフマンそのものであり、世界の主宰者 (īśvara; 『ブラフマ・スートラ註解』 I, 1, 5) である。よりラディカルな意味では、輪廻そのものなければ、輪廻の主体もない。

アルトゥール・ショーペンハウアーは、業の教説と「靈魂の輪廻」(彼はこれを「再生 "Palingenese"」もしくは「輪廻 "Metempsychose"」の法則という)を「神話」として、あるいは、誰にでもわかるかたちで比喩などを使いながら、真には実在せず、空間と時間、そして因果関係によって支配された多様性において、諸々の現実在の一致の認識を投影する神話的な「真実の写像」(Handschr. Nachlaß I, 440)として説明する。未来において私は何か別な生き物として再生することになるかもしれないということは、結局、私は今すでにその生き物と同一であり、根本において我々はすべて、ブラフマン、意志 (Wille)、あるいは同様に構想された一つの実在として彼と同一である、ということの意味する。再生あるいは輪廻 (Metempsychose) の考えは、「私の内なる本質そのものは私の死後にはじめて別のものの中に生じるとするが、実際その本質はすでにそれらの中で生きており、死はそのただの錯覚—その錯覚のせいで私は内なる本質が気が付かずにいるのだが—を消滅させる。」(WWV II, 688 ff; Seelig 1996, 99.) このことは、ショーペンハウアーの考えでは、再生の教えと諸々の現実在の絶対的な一致の教えとは、互いに協調するだけでなく重なりあって結びつく、まさしく、互いに融合しあっている、ということの意味する。したがって、再生の教えは、シャンカラ等によって主張されるように、あたかも、単に一致の教えを補足するもの、もしくは、一致の教えが神話的に顕現したものにすぎないとされているようだ。

ショーペンハウアーの解釈を歴史的・文献学的な正確さという基準によって判定することは不適切かもしれない。それは世界のヴィジョンについてのある思想家の一つの回答である。それはショーペンハウアーにとって観念上のものであるだけでなく、実存にかかわる意味をもち、また、業と再生の教えはただ単に歴史的・文献学的な問題ではないということを我々に思い出させてくれるものでもあろう。パウル・ドイセンはショー

ペンハウアーの解釈を引き継いでいる。ヴェーダーンタの「秘教的な観点」からはまったく存在しない「靈魂の輪廻」は (Deussen 1920, 387f.)、ドイセンにとっては「我々の理解の及ばない不変の真実を主張する (AGPh I/2, 284)」神話としてみなされている。

〈略号及び参考文献表〉

以下、著者に従って、原典資料については使用テキストについての書誌情報を記載せず、章番号、詩節番号によって参照情報を示す。以下には本章において言及された資料のみを巻末の略号表 (pp.314-315) と参考文献表 (pp.316-325) より抜粋して挙げる。

AGPh	Paul Deussen. <i>Allgemeine Geschichte der Philosophie</i> . 6 Bde. (s. Bibliographie)
AN	<i>Aṅguttaranikāya</i> . 『アングッタラ・ニカーヤ (増支部)』
BAU	Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad. 『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』
BS	<i>Brahmasūtra</i> . 『ブラフマ・スートラ』
BSBh	Śaṅkara. <i>Brahmasūtrabhāṣya</i> . 『ブラフマ・スートラ註解』
CU	Chāndogya-Upaniṣad. 『チャンドーギヤ・ウパニシャッド』
GK	<i>Gauḍapāḍakārikā</i> . 『ガウダパーダ・カーリカー』
Handschr. Nachlaß	Arthur Schopenhauer. <i>Der Handschriftliche Nachlaß</i> .
MN	<i>Majjhimanikāya</i> . 『マッジマ・ニカーヤ (中部)』
NBh	Vātsyāyana Pakṣilasvāmin. <i>Nyāyabhāṣya</i> . (Calcutta Sanskrit Series) 『ニヤーヤ註解』

- NK Śrīdhara. *Nyāyakakandalī*. (in : The *Bhāṣya* of Praśastapāda, together with the *Nyāyakandalī* of Śrīdhara) Hg. V. P. Dvivedin. Benares 1896. (Nachdruck Delhi 1984.) 『ニヤーヤ・カンダリー』
- NS Gautama. *Nyāyasūtra*. 『ニヤーヤ・スートラ』
- NV Uddyotakara. *Nyāyavārttika*. 『ニヤーヤ・ヴァールッティカ』
- SK Īśvarakṛṣṇa. *Sāṃkhyakārikā*. 『サーンキヤ・カリカー』
- TR W. Halbfass. *Tradition and Reflection : Exploration in Indian Thought*. Albany 1992.
- WWV A. Schopenhauer. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Hg. A. Hübscher. 3. Aufl. Wiesbaden. 1972.
- YBh Vyāsa. *Yogasūtrabhāṣya*. 『ヨーガ註解』
- YS *Yogasūtra*. 『ヨーガ・スートラ』
- Deussen 1920 Paul Deussen. *Das System des Vedānta*. 3. Aufl. (1. Aufl. : 1883). Leipzig.
- Frauwallner 1956 Erich Frauwallner. *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin.
- Halbfass 1980 Wilhelm Halbfass. "Karma, Apūrva, and 'Natural' Causes : Observations on the Growth and Limits of the Theory of Saṃsāra." In : *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Ed. W. D. O'Flaherty. Berkeley. 1980, pp.268-302.
- Halbfass 1982 Id., *Indien und Europa*. Schwabe, Basel/Stuttgart.
- Halbfass 1991 Id., *Tradition and Reflection*, State University of New York Press, Albany.
- Halbfass 1992 Id., *On Being and what there is*, State University of New York Press, Albany.

- Halbfass 1995 Id., "Zum Verhältnis von Karma und Tod im indischen Denken." In : *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst*, Das Phänomen des Todes in asiatischer und abendländischer Religionstradition, pp.75–95, Wien.
- Halbfass 1997 Id., "Happiness : A Nyāya-Vaiśeṣika Perspective." In : *Relativism, Suffering and Beyond*. Ed. P. Bilimoria and J. N. Mohanty. Delhi, pp.150–163.
- La Vallée Poussin 1936/37 Louis de La Vallée Poussin. "Le Bouddhisme et la Yoga de Patañjali." In : *Mélanges chinois et bouddhiques* 5, pp.223–242.
- Scheftelowitz 1929 J. Scheftelowitz. *Die Zeit als Schicksal-gottheit in der indischen und iranischen Religion*. Stuttgart.
- Seelig 1996 W. Seelig. "Schopenhauers und Wagners Verarbeitung des indischen Reinkarnationsgedankens." In : *Die Idee der Reinkarnation in Ost und West*. München. Hg. Schmidt-Leukel. 1996, pp.95–114.