

インドにおける神の証明

著者	木村 俊彦
雑誌名	論集
巻	28
発行年	2001-12-31
URL	http://hdl.handle.net/10097/00129787

インドにおける神の証明

木村俊彦

はじめに

ヒンドゥー教における有力な主宰神 (içvaraḥ) であるルドラ・シヴァは『ヤジュルヴェーダ』のシャタルドリーヤ・マントラに登場し、『マイトラーヤニー・サンヒター』でルドラ・ガーヤトリー (ガーヤトリー体のルドラ歌) として謳われることは既に見た (「ルドラ・ガーヤトリーの生成と展開」, 『文化』第39巻1・2号)。『アタルヴァヴェーダ』の第15巻では遊行者(ヴラートヤ)を守る神として、「シャルヴァ」とか「イーシャーナ」とも呼んでいる。後藤教授は、『アヴェスター』にも登場する牧畜の神 (paçupatiḥ) と推定する。J. Marshall がモヘンジョダロ出土の羊面結跏の印章神像を “Proto Çiva” と説明したが (*Mohenjodaro and the Indus Civilization*, London, Vol. 1, 1931, pp. 52-56), 否定する時期にきているのだろうか。

『クールマ・プラーナ』, 1, 14, 31 では、シュヴェーターシュヴァタラ仙を「大パーシュパタ派の上首」と呼ぶ (原典「Çvetâçvatara Upanishad VI, 21」, 『宗教研究』168号; 木村「クールマ・プラーナとパーシュパタ説」, 『印度學佛教學研究』32-1)。『シュヴェーターシュヴァタラ・ウパニシャッド』は、世界因としてのルドラ・シヴァを鼓吹する特異なウパニシャッドである。その「ルドラー柱のみ、第二は無し」(eko hi rudro na dvityaḥ) など、第3章がニヤーヤ学派(バールヴァジュニヤなど) に教証として引かれたりする。

パーシュパタ体系は既に『マハーバーラタ』, 12, 337, 59 で、サーンクヤ、ヨーガ、パンチャラートラ、ヴェーダと共に学ぶべき思想 (matam) として勧めている。このようにシヴァ教古派としてのパーシュパタ派は紀元前に遡る淵源を持つが、仏教文献での呼称は “maheçvaraḥ” の派生語 “Mâheçvarâḥ” が多

く、無着は『順中論義』で、証因の3規則を工夫したニヤーヤソーマ（若耶須摩）を「摩醯首羅」としている（大正藏經 No. 1565, p. 42a）。後者が属したニヤーヤ学派はその神を専ら世界の動因たる作者（kartâ）として証明しており、例えばウダヤナは『ニヤーヤクスマーンジャリ』第5章で「大地等は作者に由る、所産のゆえに」（kshityâdi kartṛpūrvakaṃ kāryatvât）を証例とする。

主宰神（içvaraḥ）が世界因であることはその語源たる動詞語根 $\sqrt{iç}$ （支配する）に現われている。その形容詞接尾辞“vara-”を加えた称号は、 \sqrt{div} （輝く）から派生した自然神的天神（devâḥ）や“dyaus”（希 Zeus），“divam”（天空），“divya-”（英 divine）よりも強烈な人格神を表わしている。パーシュパタ派の經典『パーシュパターストラ』やカウンディニヤの疏『Pañcārthabhāshyam』はそのような世界観よりも実践論（pācupatayogaḥ）と儀軌（vidhiḥ）を説くに急である。カウンディニヤが「主宰神は動力因なり」（içvaro nimittam, Pbh. 73, 11; prabhuḥ kartâ, ibid. 18-19）と述べてから、ニヤーヤ学派がヴァイシェーシカ形而上学の上に世界創造因として主宰神を置いて主張・論証する様になった。業は道具因として認めるが、それらすべてを支配するものの謂である。その端緒はブラシャスタパーダの疏における、世界創造と破壊の物理神学である（金倉圓照訳は『インドの自然哲学』117-118頁）。

また仏典では古く、Samyutta-Nikāya, (PTS.) Vol. 1, p. 173-174 に、“sabbam taṃ issaranimmānāhetū”（このすべては主宰神の創造に因る）という世界観で紹介している。この神論は大乗仏教に至って、ナーガールジュナが『中論』の始めに「諸有は他から生じない」とするのを諸註釈者が、主宰神によって創られるものではないと解釈している（宮坂宥勝『インド学密教学研究』157-203頁にそれらや他の情報を載せている）。マイトレーヤは『瑜伽師地論』で紹介、反論した（G. Chemparathy, *Two Early Buddhist Refutations of the Existence of Îçvara as the Creator of the Universe*, WZKSO. 12・13, 1969）。また木村「正理・勝論派の有神論に対する仏教論理学派の批判——シャーンタラクシタにおける」（『宗教研究』213号, 1973）のほか、渡辺重朗・広瀬智一各氏等がそれぞれの仏教文献における主宰神批判を報告している（『仏の研究』・『論集』第6号）。

『神観念の比較文化論的研究』（講談社 1981）は、東北大学関係者 34 名による、日本・アジア・西洋に渉る神観念の浩瀚な報告であるが、第 44 回印度学宗教学会の神観念をめぐるシンポジウムまでには閲読できなかった。仏教側の世界観は因縁和合に因るとするものだが、更に、特にダルマキールティは刹那有なる実有の作用性に由るとし、神の論理的批判はダルマキールティが集合論理に基づいたことが発端である。仏教論理学派の神の証明の批判は木村の研究（『文化』34-3, 1970; 『印度學佛教學研究』19-1, 1970）の後、ダルマキールティ後の批判の研究が相継いだ。ニヤーヤ学派は神学的な第一動因（prima causa faciēns）的証明を、外延的集合論理から内包論理に転換した。作者を持つことと所産性等の論理的結合はあらゆる個物に内在していると言うのである。従って作者の両義性を持たせる為に、ニヤーヤ学派もトマス・アクイナスも「知的動因」（buddhimat-kāraṇam=causa intellegēns）と呼んだのは興味深い。以下、ニヤーヤ学派の主要な神の証明を見て、神観念とその論理の方向を分析していきたい。

ニヤーヤ経・疏の神論

『ニヤーヤスートラ』第 4 章は倫理学（罪過）の議論に続いて、質料因は空性ではないという存在論に並んで動力因（kāraṇam）は主宰神（içvaraḥ）であるという神学を吐く。即ち第 1 課第 19 経で「主宰神が動力因である、人間の行為が無効なるを経験するから、」とし、ヴァーツスヤーヤナは、行為の果報は他に依り、他というのは主宰神だとする。否定する論者の、人間の行為を欠いては結果は出ないではないかとの反対理由（第 20 経）に対して（一種のアヴィータ論法）、「彼によって動かされるのだから、それは理由にならない」と第 21 経で答える。この 21 経に対してウディョータカラが多量の評釈を加えたのであるが、その前にヴァーツスヤーヤナの疏を見ておく。

「主宰神は人間の行為を助ける。結果のために努力している人間の果報を主宰神は成就させるのである。彼が成就させなければ、人間の行為は果報のないものになる。ゆえに主宰神に動かされるから、人間の行為がなければ果報は成就しないからというのは〈理由にならない〉。」続いてヴァーツスヤーヤナは自身

の神論を吐露する。

「主宰神とは、徳性できわだった特別のアートマンである。それはアートマンの如きものであるから、他の様態は起り得ない。非法・虚妄知・怠惰を捨てて法・智・三昧を具えることによって、主宰神は特別のアートマンなのである。また彼には法と智の結果たる微細等八種の自在性 (aiçvāryam) がある。また彼の法は意思に従う。彼は各アートマンごとにある法・非法の積集と地等の元素を活動させる。

またこのようにして各自の爲した業の果報を見失うことなく創造は自由であるのが、主宰神の自ら爲す行為結果であると知れ。これを彼は行為果報として得たのである (âptakalpaḥ → âptakarmaphalam, iti G. Jhâ. ayam → idam? Ānandâçrama S.S.: âptakalpaç cāyam yathâ...). 子供にとっての父の如く、主宰神は生類にとっての父の如きものである。

また彼はアートマンの如きものより他なるものではあり得ない。まず彼の智なくして証相となる何の性質もあり得ない。また聖典からみて、主宰神は見る者 (drasṭā) であり悟れる者 (boddhā) であり一切知者 (sarvajñaḥ) である。アートマンの証相である知 (buddhiḥ) 等によって知覚・推理・聖教の境を超越した主宰神を理解できなければ、何が (彼の存在を証明することを) できようか。そしてこの現在の各自の業果を失うことになれば、今まで述べてきた、業を動因としない身体創造については生誕を否定するという理論すべてが矛盾したものになるろう。」 (Nyâyabhāshyam, Chowkhambā S.S., pp. 683-686)

このようにヴァーツスヤーヤナはサーンクヤ派のアートマン論にも影響された神論を展開しているが、更にヤコービは、ヨーガ派のプルシャ論を取り入れたと述べている (H. Jacobi, *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und deren Beweis für das Dasein Gottes*, Bonn 1923. 山田龍城・伊藤和男訳『印度古代神観史』, 大東出版社 1940)。

ヴァーツスヤーヤナはそれまでの一般的業論に基づく輪廻の議論と関連させて、神の御業 (みわざ) の中で有情の業も見ているのであり、輪廻についての今までの業論を否定するものではないと言う。子供の行為も父親が大所高所か

ら見て主宰しているのと同じことだと述べ、彼の神論を終える。このあたりは形而上説の議論を楽しんでいる如き経の箇所であるが、パーシュパタ神学とはライヴァルになるサーンクヤ・ヨーガに立ってヴァーツスヤーヤナは解説している。しかし〈見る者〉たるアートマンとしても神は非作者 (Sāṅkhyakārikā 19) ではなくその逆になる。ここではガウタマがパーシュパタ派の神学を意識した如くであるのに、ヴァーツスヤーヤナはその意を体していないことが重要である。主宰神が穢れなき特別のプルシャで一切知者であることは、『ヨーガスートラ』I, 24; 25 に言われている。

ウッディヨータカラの神論

タルカ的な神の証明を紹介したガウタマは、「主宰神」という言葉でシヴァ＝パシュパティのそれを暗示しているが、「摩醯首羅」のニヤーヤソーマの形而上説がそれと関連しているかも知れない。なぜなら「因の三相」について「言葉は無常なり、造られしもの故」という論理モデルを述べたとアサンガは『順中論義』で伝え、それをガウタマは言葉の形而上説の証明に使っているからである (Nyāyasūtram, 2, 2, 13)。ヴァーツスヤーヤナに至っては屢々援用している。集合〔形相〕 S, P, Q の包含関係から、 $P \supset Q$ か $\sim Q \supset \sim P$ と $S \supset P$ (宗法性) によって $S \supset Q$ を証明する集合的計算の要素モデルとして〈言葉〉 (çabdaḥ) を提示し、〈造る＝発するもの〉と〈無常なもの〉が P と Q に相当する。

しかし論師が明瞭にパーシュパタ派であると名のるのは、評釈 (Nyāyavārttikam) を加えたウッディヨータカラである。彼はディグナーガに影響された論理学をニヤーヤ学派に取り入れると共に、神の主宰者性を論証しようとした。それはヴィータ法的論証である。ヴァーツスヤーヤナの神論では、特にパーシュパタ派的要素は見られなかった。そしてカウディニヤの『パンチャルタバーシュヤ』(五義疏) と呼ぶ『パーシュパタ経疏』はサーンクヤ・ヨーガへの対抗心に満ちている。『ニヤーヤヴァールッティカ』では $Ns.4, 1, 21$ に対してまず、神は人間の行為に依らず動因となるとはわれわれは言っていない、人間の行為 (puruṣa-karma) を助成する (anuḡrḥāti) のだと説明し、更に訓詁註釈を離

れて詳細に自論で評釈する (Nv. ed. by A. Thakur, Delhi 1997, pp. 433 ff.)。

「〈彼によって動かされるのだから〉という風に述べて、主宰神は動力因であることを認めている」と。「主宰神は動力因である」(nimittakāraṇam iṣvaraḥ = iṣvaro nimittam) とは、『パーシュパターストラ』に疏を加えたカウンディニヤの語である (Pañcārthabhāṣyam, Trivandrum S. S., p. 73, 11)。そしてまた彼は、主宰神は人の業に依存しないと説明する (Pbh., p. 60, 16)。しかしこの経・疏の内容は思想的というより実践理論に満ちている (木村「シヴァ教パーシュパタ派における実践体系——パーシュパタ・ヨーガ」, 『日本佛教學會年報』第 39 号)。

ウッディヨータカラの前にヴァイシェーシカ学派のプラジャスタパーダが、ディグナーガの認識論に影響を受けると共に主宰神の世界創造をヴァイシェーシカ形而上説の上に取り入れた。そこでは膨大な時間の世界展開の後、大主宰神 (maheṣvaraḥ) が不可視の業力 (adr̥shṭam) を止めて、輪廻から有情を休ませようとすると言う。すると地・水・火・風の元素 (mahābhūtāni) も原子 (paramāṇavaḥ) の状態に分離して休息する。その後再び大主宰神は有情に輪廻を享受させるべく業力を働かせる。地と火の元素をもとに金色の胚胎 (hiraṇyagarbhaḥ) ができ、生まれた梵天 (brahmā) は命ぜられてプラジャーパティ、マヌ、神々、聖仙、父祖と四つのカーストを造り上げるという。(Praçastapādabhāṣyam, Gaṅganātha Jhā Granthamālā I, pp. 121 ff., 金倉圓照訳『インドの自然哲学』117-118 頁)

プラジャスタパーダも礼拝偈で主宰神に礼拝しているから (praṇamya hetum iṣvaram), 世界因たる大主宰神を信ずるパーシュパタ派であつたらう。出版者は質料因 (upādānakāraṇam) と混同しているが、質料因はヴァイシェーシカ形而上説に説く所である。「動力因」とはトマスの言葉だが、サンスクリット語でも質料因と区別している。これを承けてウッディヨータカラは Ns. 4, 1, 21 の評釈の後で彼の神学を披瀝する。先に Ns. 4, 1, 21 を引用して、ガウタマも主宰神が動力因であると信じているとした後、ヴァイシェーシカ体系で言う和合因たる地・水・火・風の実体 (dravyam) を、神は極微な質料因として助けるとする。つまり神は世界の動因 (jagato nimittam) であり、神の存在性

(astitvam) は神が動因であることから証明できる (sidhyati) とする。そしてその動因たることの証明が続く (Nv. p. 433, 13-16)。

「質料因 (pradhānam) たる原子と業は活動の前に知的動因に主宰されて (adhiṣṭhitāni) から働く。非思惟のもの故に。斧等の如し。斧等が非思惟の故に知的な匠みに主宰されて働くように、非思惟の質料因たる原子と業も働く (pravartante)。故にそれらも知的動因に主宰される。」

サーンクヤ派等への批判の後、更に論証を試みる。「元素等は知的動因 (buddhimatkāraṇam) に主宰されて顕現し、苦・楽の動因になる。色等を有する故に。梭等の如し。知的動因に主宰された法・非法は人に享受される。道具の故に。斧等の如し。」これらの論証は三支作法などでディグナーガの影響下にあり、主張命題 (S⇒Q)、証因 (S⇒P)、例示の三支について論理的に検証してみる。主張命題は「知的動因——主宰神——に主宰されている」ことが眼目である。事例に人間の所業を挙げる。S, P, Q の中に神と人間を故意に含めている。人と神とでは無常の知と永遠の知という違いがあるから事例にはならないとグルマキールティは批判した ([文化]34-3 の小稿参照。但し、量→認識所依、質量因→質料因と訂す)。つまり同じ「知的動因」という集合は成立しないと言うのである。この批判は、ウッディヨータカラのすべての神の証明にあてはまる。

所でこれらの命題は単純に「S は Q である」つまり S⇒Q という推移式を表わしていない。つまり名辞論理学ではなく命題論理学のようになっている。従ってヴィータ論法とウッディヨータカラがサーンクヤ派にあやかって名付けたように、因辞→主張命題の証明法に近くなっている。「純肯定・純否定的根拠 (kevalānvayī, kevalavyatirekī hetuḥ) という論理は厳密な集合論からは出てこないのである。

彼は神論の終りに神の証明をもう一度総括する。「風を終わりとする元素等は保持 (dhāraṇam) 等各自の働きにおいて、知的動因に主宰されて展開する。斧等の如し。このように葉等を命題主辞として〈所産の故に、見・触の対象故に〉と言え。このようにして異解がある毎に〈所産性のもの故に〉というこの論理によって、斧等のこの事例を挙げて命題化して証明せよ。」(Nv. p. 441, 6-10)

ここの総括はウッディヨータカラが神の証明の創始者であることを表わしている。主張命題は「知的動因に主宰されて」(buddhimatkāraṇādḥshṭhita-) という分詞構文と共に、「展開する」(pravartate)という動詞を賓辞にする。知的動因を人間に見た事例を挙げれば良い。これに倣ったのが、シャーントラクシタとカマラシーラが伝えるアヴィツダカルナとバーヴィヴィクタであり、前者はカルナカゴーミンが『プラマーナヴァールツィカ』第一章複註において、論理説の一家言を吐く者として二箇処挙げている (Pramāṇavārttikaṭīkā, p. 19; 24)。後者はシャーントラクシタが『ヴァーダニヤーヤ註』で挙げている (p. 134)。

アヴィツダカルナの神の証明は次の如し。「身体・世界・感官の質料因は智あるものに主宰されて自己の所作を構成すると我々は主張する。色等を持つから。糸等の如し。」(Kamaḷaṣīla, Tattvasaṅgraha-pañjikā, p. 54, 4; Cf. Vādanyāyaḥ, p. 66, 13)* 「所論の、二感官に把握されるものされないものは知的動因に従う。自己を構成する諸部分の形態に種々の別異性があるから。瓶等の如し。逆(の例)では、(動因に依らない)原子の如し。」(ibid. p. 52) またダルマキールティが例示した証因の一つはカマラシーラに引用されたウッディヨータカラのものとする次の証明があるが、『ニヤーヤヴァールツィカ』には見出せない。

「世界の質料因である原子と不可視の力は、自己の所作を起こすときに卓越した智を持つ者に依存する。静止の後に働くからから (sthitvā pravṛtteḥ)。糸と梭のように。」以上いずれも「知的動因に依存する」(buddhimatkāraṇādḥshṭhita-) という複合分詞を賓辞にする命題論理学で、根拠 p から事例と共に命題 q を論証する $p \rightarrow q$ という推移形式であり、命題論理的だ。

彼以後の神の証明

ウッディヨータカラ達の証明 (sādhanam) はダルマキールティの批判を呼

* カマラシーラの引用文は、“tanubhuvanakaranopādānāni cetanāvadadḥshṭhītāni svakāryam ārabhante”, ダルマキールティの『ヴァーダニヤーヤ』での引用では“purushāṭīcayapūrvakāni tanubhuvanakaranādīni” (身体・世界・感官等は特別な人を動因とする)である。二文は別の主張命題であろうが、散文中でダルマキールティが神の命題を引用している貴重な資料である。

び、この後仏教哲学者のシャーンタラクシタやジュニャーナシュリーミトラも批判に従事したが、彼らのテキストから、埋もれた神の証明が発掘されたのである。またパーシュパタ派の神学が始めにプラシャスタパーダの疏に現われたことは、『サーンクヤカーリカー』の評釈『ユクティディーピカー』で、正理学派の弁証神学がヴァイシェーシカ派の工夫(upajñam)に成ると言っている事で理解される。

シャンカラも『ブラフマースートラ疏』で言う。「しかるにパーシュパタ派は、結果、原因、ヨーガ、儀軌、苦の終焉という五つの句義が有情主(pañcupatīḥ)なる神によって有情(paçavaḥ)の繫縛の解放の為に説かれたと考えている。有情主は動力因であると説明し、ヴァイシェーシカ派なども同様に彼らなりに主宰神は動力因(nimittakâraṇam)であると説明する。」(Kâçi S.S., p. 567, 1-4) ゴーヴィンダーナンドの注解によれば「家畜(paçuḥ)」とは有情のこと、このような神論を「弁証神学」(ānumānikeçvaramatam)と呼ぶ(Ratnaprabhā ad hoc)。

シヴァ神の主宰者性を認めないシャンカラは、この神学に神と業の相互依存の矛盾があると指摘している。ダルマキールティがこれらの神学を主著宗教章で批判したことは正理学派に衝撃を与え、彼らは理論武装していった。シャンカラスヴァーミンについてはシャーンタラクシタとカマラシーラが伝えているのでそれ以前(E. Steinkellner, *Die Literatur des älteren Nyāya*, WZKSO. 5)。いま一人のトリローチャナはヴァーチャスパティミシュラの師である。

バーサルヴァジュニャの『ニヤーヤブーシャナ』、ジャヤンタの『ニヤーヤマンジャリー』、ヴァーチャスパティの『タートパリヤティーカー』、ウダヤナの複註や『ニヤーヤクスマンジャリ』が、彼らを踏まえて神の証明を敷衍した。著書が散逸したシャンカラスヴァーミンとトリローチャナについての研究は、フラウワルナー門下のウィーン学派に遂行され、われわれが紹介したことがある(羽田野伯猷・木村俊彦「学会展望」正理・勝論派神論の研究——ウィーン学派における——, 『文化』35-4)。

シャンカラスヴァーミンは「非思惟のもの故に」(acetanatvât)なる証因に

ついて、「非思惟の質料因の故に」と一層限定し、「この世界」(jagad etat)なる命題主辞から質料因自体を除いた。その存在自体は神を前提としないからである。また証因の「所産(結果)なる故に」の証因をダルマキールティは、神の所作か人間の所作か判然としないと難じたが、シャンカラスヴァーミンは、所産性と動因性は不可分の形而上的關係(avinābhāvaḥ)にあるとした。更にヴァーチャスパティミシュラの師トリローチャナは、このことを「不可分の結合」(svābhāvikasambandhaḥ)とした。主宰者性と証因を内包化することによって、永遠の智の神か無常な知の人間かと詰問したダルマキールティ(木村俊彦『ダルマキールティにおける哲学と宗教』第2篇第2章)に対処したのである。

ジャヤンタの伝える所では、一般的な「作者」の中に神という特殊な作者も含めるとした。賓辞も因辞に続いて内包化させたのである。ウィーン学派は散逸した文献の回復に優れているが、この証明の背景にあるシヴァ教パーシュパタ派にまで考察を延ばしていない。また論理学的問題点を摘出することもない。ヨーロッパの神の証明の伝統から、インドのそれを対照的に引き出すことを関心事としている如くである。特にトマスやライプニッツのいわゆる物理神学的(カント)な証明がニヤーヤ学派と似ているのである。世界(宇宙)の運行と秩序の背景に神が第一動因としてあるとする証明で、元はプラトンが『法律』第十巻で、動く天体は全能な魂つまり神が動かしていると弁証したものである。

ヴァーチャスパティミシュラはヤコービの言うように多くの註釈書でシヴァ神に祈り、ニヤーヤ学派の伝統的パーシュパタ者である。Ns. 4, 1, 21 に対する評釈に注目すべき文がある。「かの所遍性とは、条件に拘束されない場合に限って(upādhivirahe)生ずる本来の結合関係を有することである。」(Tātparyaṭīkā, p. 600, 5-7)これはオーバーハンマー教授の報告した師トリローチャナの理論である(*Der Svābhāvikasambandha, Ein geschichtlicher Beitrag zur Nyāya-Logik*, WZKSO. 8)。

この理論によって、「生起性」と「質料因を熟知せる作者の有」が無条件に結合していることで、作者たる神の存在を証明するのだとヴァーチャスパティは言う(ibid. p. 601, 16-17)。彼自身の論証は次の如し。「問題となれる肉体・樹

木・山岳等は質料因を熟知せる作者を持つ。生起の物故に。宮殿等の如し。」(Nvt. p. 598, 24-p. 599, 1) 余は山田龍城・伊藤和男両氏がヤコービのドイツ語訳と対照して和訳している(前掲書 166 頁以下)。

バーサルヴァジュニャは独立の論理学書『ニヤーヤサーラ』に対する自註『ニヤーヤブーシャナ』において、靈魂(ātma)論に関連して主宰神を論じている。身体なき主宰神は輪廻と業を享受することはない、と。教証としては『シュヴェーターシュヴァタラ・ウパニシャッド』VI, 8:「彼に果報(身体)も器官(眼等)もなく、それと同様のものも更なるものも見られない。彼の最高の種々なる力能は、本具のものとして又智と力の所作として伝えらる」を引用する。このウパニシャッドの第一章序や第六章はことにシヴァ信仰を鼓吹している。

「有情は無知なり」云々については後述する。理証として次のような論証を彼は試みる。「所論のものは叡知ある者を動因とする。無から有になる故に。衣等の如し。」(vivādādhyaśitam upalabdhimatkāraṇakam abhūtvā bhāvitvād vastrādivat/p. 464) 靈魂に上等下等とある中で、最高の靈魂が主宰神であるとし、ヴァーツスヤーヤナに準じている。動因が人間であれば、既に承知の議論(ishtasiddhiḥ)としたダルマキールティに対して、大地等の作者については仏教徒は認めていないから、証明は有効であると彼は言う。そして、余りに厳密な賓辞の限定では、如何なる使用もできないと言う。この証因、“abhūtvā bhāvitvāt”は、6世紀のそれ“sthītvā pravṛtteḥ”と同巧である。

ダルマキールティは仏陀の智を無常であると論じたが、バーサルヴァジュニャは対照的に、神の智の永遠性を証明する。「神は永遠の智に依る。最高の作者だから。逆の事例としては、我等のものなど。」(nityajñānācraṇo bhagavān niratiṣayakartṛtvād vaidharṃyadr̥ṣṭānto asmadādiḥ/p. 464) この証因は仏教徒などに認められない。だから証因と賓辞の含意関係を還質還位した、下等の作者は無常の知に依ることを、逆の事例(vaidharṃya-dr̥ṣṭāntaḥ)として挙げる。これはトリローチャナやジャヤンタバッタの使う、肯定・否定的含意関係を基本とした純否定的含意関係(anvayavyatirekamūla-kevalavyatireki hetuḥ)である。この論理も当時のニヤーヤ学派に一般的になっていた(Cf.

Nyāyamāñjarī, p. 183, 23)。P \supset Q を \sim Q \supset \sim P から理解せしめるのである。

いまひとつの証明は次の如し。「最高主宰神の智は永遠である。香・非法・音声の和合因とは他物なる永遠の特別の実体の属性なる故に。星座などの原子の色などの如し。」(p. 463) 香・非法・音声の和合因とは大地や下等な靈魂などの実体 (dravyam) である。この後に上記の純否定的含意関係に基づく証明を述べている。永遠の智なくして世界創造といった最高の作者たることはあり得ないと彼は言う。一切知者性も無始無終の時に断絶することなく神に認められるのだとしている (p. 465)。10 世紀末のウダヤナはニヤーヤ学派とヴァイシェーシカ学派を統合した学匠で、靈魂論と神学を独立にも論じた。後者の領域ではヴァーチャスパティミシュラの『ニヤーヤヴァールツティカ・タートパリヤティーカー』に複註『パリシュツディ』を加えて、『正理経』4, 1, 19-21 の、ことに第 21 経についての説明がそれに当るほか、独立の神論に『ニヤーヤクスマーンジャリ』を捧げた。これらのいちいちの解釈は紙数を要するので、ここでは後者について紹介するに留めたい。

『ニヤーヤクスマーンジャリ』(正理一握の花)は「神についての思慮を表明する為に」(içasya mananavyapadeṣabhāk) という目的で、全 5 章に分れる。超越的動因を、現象界の一時性と依存性、無限生起性、種々性という三つの証因のほか、祭祀における神の働きと個我における受容の確定という二つの証因を加えて、世界作者たる神を証明しようとする。

現世主義者(ローカーヤタ派)に対しては、靈魂ばかりでなく身体も業の享受を為して来世に向うとし、全体の輪廻を神が主宰することを理解せしめる。また姿が見えないことが神の非存在の証拠とする(現世派は知覚のみ認識手段と言う)のに対して、ダルマキールティの認識理論、知覚可能なものの不知覚が対象の非存在を示す事をウダヤナは提示して、神は元来精神的な最高霊で知覚不可能なものだと言う。ことに第 5 章で祭祀と果報の文法学的解釈学が展開していることは泰本融氏の研究がある(『東洋文化研究所紀要』58 号)。しかしウダヤナの神学については、1972 年に出た G. Chemparathy, *An Indian Rational Theology, Introduction to Udayana's Nyāyakusumāñjali* (Wien) が最も包括

的な研究であるが、『ニヤーヤクスマーンジャリ』の英訳の部分に欠き、その後もその出版については寡聞にして聞かない。

シャンカラスヴァーミンやトリローチャナの内包論理は、ダルマキールティの集合論的な証明批判を回避するものであった。それはウダヤナを経て、ガンゲーシャの『タットヴァチンターマニ』(真理の如意宝珠)に至って完成する。新論理学(ナヴァニヤーヤ)と呼ばれる。神の証明はその比量篇にあり、やはり「地等は作者を持つ。結果であるから。壺の如し」という簡単な証明を取り上げるのである。壺と大地の間に同一の「所産性」はあり得ないという批判に対して、「所産性」という属性の一なることを論ずる(J. Vattanky, *Gaṅgeṣa's Philosophy of God*, Madras 1984)。ここではウダヤナの靈魂論も含めた神学が、ヴァイシェーシカの内包論理に替っていることを見る。

ダルマキールティの証明批判は彼の嗟嘆(木村『ダルマキールティにおける哲学と宗教』, 大東出版社, 序論第3章第1節参照)とうらはらに、後世の哲学史に大きな影響を与えたことが理解される。所でウッディヨータカラが教証として引く次の偈は『マハーバーラタ』, 3, 31, 27 であり、以後ニヤーヤ学派の教証にシヴァ神の顕彰としてよく引かれる。

「有情は無知だわ。そは自分の苦・楽も支配せずして、主宰神に促されて天国にも地獄にも趣くのよ。」(ajñō jantur anīṣo 'yam ātmanaḥ sukhaduḥkhaḥyoḥ/ iṣvaraprerito gacchet svargaṃ vā ṣvabhram eva vā//)

これはヒロインのドラウパディーが、流浪の憂き目に遇って嘆く場面で、主宰神(iṣvaraḥ)が強力な神として登場するが、文学であるから単にそれだけではなく、最後に修辞学的なオチがつく。「為した業がもしや報いるなら、よそではなく行為者にこそ趣くべきだわ。その悪業によって主宰神も今や穢されるのよ。」(karma cet kṛtam anveti kartāraṃ nānyam ṛcchati/karmaṇā tena pāpena lipyate nūnam iṣvaraḥ //) (41) 「さても造りし悪業が行為者に報いないのなら、この世で実力こそ動因なれ。非力な人達を哀れむわ。」(atha karma kṛtam pāpaṃ na cet kartāraṃ ṛcchati/kāraṇam balam eveha janāñ ṣocāmi durbalān //) (42)

主宰神さえ善因善果・悪因悪果のしめしをつけられないなら、その罪は神にある。悪人の実力こそが世の動因なのよとドラウパディーは嘆くのである。「主宰神 (içvaraḥ)」の語と「動因 (kāraṇam)」の語が出てくるのが注目され、神への恨みとはいえ、パーシュパタ派の愛好する箇所になったのであろう。

結論

アサンガに紹介されたパーシュパタ派は既にニヤーヤ学派と結び付いていた。勿論『クールマ・プラーナ』に出てくるパーシュパタ者は論理学派と関係なく、実践の姿が『パーシュパタ・スートラ』の通りに描かれている。ニヤーヤ学派の神論はしかし特に弁証神学 (ānumāniķeçvaramatam) 的である。内容はディグナーガの集合論的証因規則の影響で少しづつ論理的にはなっていたが、ダルマキールティの批判のように名辞論理学としては破綻があった。それ以後のニヤーヤ学派は内包の論理学に向かって批判をかわそうとした。それは集合の論理から離れて存在論的になる。ウダヤナのそういった傾向はガンゲーシャの『タットヴァチンターマニ』に至って「ナヴァヤ・ニヤーヤ」=「新論理学」と呼ばれるものになる。

神を世界の造り主とするシヴァ神学はパーリ『サンユッタニカーヤ』に引かれ、中観派では早くからその様な神学を破している。そしてニヤーヤ学派のウッディヨータカラは、明瞭に神の主宰者性を証明しようとした。その根幹の論理は、人間の所作から類推させる比論的なものである。指摘されてヴァイシェーシカ形而上説を改良した内包論理になった。しかし証明の根幹は「作者」を中心とする超集合に変わらなかった。

但し“içvaraḥ”の語はヴィシュヌ神をも意味することがある上、『クールマ・プラーナ』ではナイミシャの森の聖者を“muniçvaraḥ”とか“yogiçvaraḥ”と呼んでいる。

<キーワード> 神の証明 ニヤーヤ学派 主宰神 パーシュパタ派

基本資料 (順不同)

- Nyāyasūtras of Gautama and Nyāyabhāṣya of Vātsyāyana, edited by G. Jhā and Dhundhirāja Ṣāstrī, Benares 1925 (Chowkhambā Sanskrit Series 55).
- Nyāyavārttikam of Uddyotakara, edited by A. Thakur, New Delhi 1997.
- Nyāyavārttika-tātparyāṭīkā of Vācaspatimiṣra, edited by Rājeṣvara Ṣāstrī Dravid, Benares 1925 (Kāṣī Sanskrit Series 24).
- Nyāyabhūṣhaṇam of Bhāsarvajña, edited by S.Yogindrānand, Varanasi 1968.
- Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa, edited by Sūryanārāyana Ṣarma Ṣukla, Benares 1936 (Kāṣī Sanskrit Series 106).
- Nyāyakusumāñjalī of Udayana, edited by Padmaprasāda Upādhyāya and Dhundhirāja Ṣāstrī, Varanasi 1957 (Kāṣī Sanskrit Series 30).
- Pācupatasūtras and Pañcārthabhāṣya of Kaundinya, edited by R. Anantakṛṣhna Ṣāstrī, Trivandrum 1940 (Trivandrum Sanskrit Series 143).
- Kūmapurāṇam, edited by R.C. Bhattacharya, Varanasi 1967.
- Praṣastapādabhāṣya with the Commentary Nyāyakaṇḍalī, edited by Durgādharma Jhā, Varanasi 1977.
- E. Steinkellner, Dissertation, Augenblicklichkeitsbeweis und Gottesbeweis bei Ṣaṅkarasvāmin, Wien 1963.
- Ṣvetāṣvatara-Upanishat with Ṣaṅkarabhāṣyam, Ānandāṣrama Sanskrit Series 17, 1982.
- Brahmasūtra-Ṣaṅkarabhāṣyam with the Ratnaprabhā Commentary by Govindānda, edited by Dhundhirāja Ṣāstrī, Benares 1931 (Kāṣī Sanskrit Series, 71).
- Mahābhāratam, published from the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona 1957. (徳永宗雄氏作成のデジタル版を Power Macintosh 4400/200 で検索した。これについては林隆夫氏のお世話になった。)
- The Nyāyasūtras of Gautama with Vātsyāyana's Bhāṣya and Uddyotakara's Vārttika, translated into English by Gaṅganātha Jhā, Allahabad 1915. (臨川書店複製版)
- 無着, 『順中論義入般若波羅蜜經初品法門』, 大正新脩大藏經第 1565。
- Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, Wien, Bd.5, 1959; Bd. 8, 1962; Bde. 12-13, 1969.
- Tattvasaṅgrahapañjikā, edited by Dvarikadas Ṣāstrī, Varanasi 1968 (Bauddha Bharati Series 1).
- Vādanyāyaprakaraṇam, edited by D. Ṣāstrī, Varanasi 1972 (Bauddha Bharati Ser. 8).
- Nyāyavārttikatātparyapariṣuddhi of Udayanācārya, edited by Anantalal Thakul, New Delhi 1996.

DIE GOTTESBEWEISE BEI DEN INDERN

KIMURA Toshihiko

Die Naiyāyika Schule, die Logiker in Indien, hatte den Glaube an Gott Çiva als die Pāçupata Schule auch, und strebte den Gottesbeweis (içvarānumānam). Wir möchten die Geschichte und die Struktur der Gottesbeweise von den Naiyāyiken erzählen, indem wir drei Abschnitte machen : 1. Die Gottesidee des Pāçupatasūtram und des Pañcārthabhāshyam von Kaundinya, ebensogut des Nyāyasūtram und des Nyāyabhāshyam von Vātsyāyana ; 2. Die Gottesbeweise von Uddyotakara und anderen Naiyāyiken in 6. Jahrhundert ; 3. Die Gottesbeweise von den späteren Naiyāyiken der Post-Dharmakīrti-Periode.

1. Das Pāçupata Sūtram bestimmt die praktischen Täten, aber kaum erzählt die Theologie so gut wie das Kūrmapurāṇam. Andererseits Kaundinya erst benutzte den Begriff "Kraftursache" (nimitta-kāraṇam) für Gott Çiva. Weiter gewöhnlich gebrauchten die Naiyāyiken und andere Schulen das Epitheton "Herrscher" (içvaraḥ). Bereits erkannten Gautama und Vātsyāyana den "Schöpfer" (kartā) der Welt an.

2. Praçastapāda der Vaiçeshika Schule bot die theologische Kosmologie in seinem Praçastapādabhāshyam. Er sagt, daß Herrscher Gott die Atomen (paramāṇavaḥ) und Energie (adrshṭam) herrscht und die Welt schafft. Dignāga, der buddhistischer Logiker, war einflußreich auf die Gelehrten in der letzten Hälfte des 6. Jahrhunderts. Von Praçastapāda und Dignāga abhängig, richtete Uddyotakara die Gottesbeweise in seinem Nyāyavārttikam. Aviddhakarṇa und Bhāvivikta setzen mit ihm an.

3. Dharmakīrti (c. 550-620) griff die Gottesbeweise welche den "Schöpfer" (kartā) der Welt argumentierten an, denn der Schöpfer des Gebäude und der Schöpfer der Welt in einer Menge (Klasse) nicht zusammengesetzt werden. Deshalb verteidigten Çāṅkarasvāmin und Trilocana die Gottesbeweise, sagend, daß der Schöpfer des Gebäude und der Schöpfer der Welt dieselbe Menge waren. Vācaspatimiçra, Bhāsarvajña, Jayanta und Udayana diskutierten über die Gottesbeweise weit, aber gründlich konnten sie nicht mehr neue Gottesbeweise vorrichteten, sondern richteten folgendermaßen vor : Die Welt hat Schöpfer, denn sie ist ein Geschöpf (kāryatvāt).