

## 『カタ・ウパニシャッド』における心身論

### —— ヴェーダーンタの一元論と サーンキヤの二元論の比較研究 ——

瀬 古 康 雄

(哲学研究室)

## The Mind-Body Theory in the “*Kāṭha Upaniṣad*”

### — A Comparative Study of the Advaita Vedānta and the Dualistic Sāṃkhya —

Yasuo SEKO

#### 1. 中期ウパニシャッドにおける心身の問題

インドの宗教哲学史において最も重視されている古ウパニシャッド(紀元前600~前200)のなかで、カタ(*Kāṭha*)、ムンダカ(*Mundaka*)、シュヴェーターシュヴェタラ(*Śvetāśvatara*)などは中期ウパニシャッド<sup>1)</sup>に属している。中期ウパニシャッドの成立年代は仏陀以後であり、禅定や三昧などの行法がウパニシャッド文献にはじめてあらわれるのはこの中期においてである。中期ウパニシャッドではヨーガの技法と初期ウパニシャッド以来の形而上学が接合され、そこで、心身についての新しい理解が生まれるようになる。

ゴータマ・ブッダによる仏教や、マハーヴィーラによるジャイナ教は、都市国家の興隆という新しい時代に生まれた宗教であり、伝統的なバラモン教の祭祀を否定し、人間の実存にかかわる諸問題に新しい地平をひらいて、当時のインド社会に大きな影響力を持つようになっていた。中村元<sup>2)</sup>が『インド哲学の諸問題』において示したように「苦しみの超克」ということが当時の思想家の思索の原点にあった。ゴータマ・ブッダは、苦しみの自覚から無我説に到り、瞑想による解脱を説いた。マハーヴィーラは、きびしい苦行を自らに課し、心身の浄化による救済の道を示した。こうした新しい思想潮流に対して、

正統バラモン系統の思想家たちもまた、内向的な観点へと思索の重心を移し、心身の制御法や瞑想の手法をとり入れることによって具体的な心身関係を視野に入れた形而上学を再構築しようとした。形而上学的な理論が心身の実践的な認識に深く裏づけられているということがインド思想の基本的性格であるが、このような性格は、中期ウパニシャッドのころに形成されたのではないかと考えられるのである。

心身関係の問題を現代的な観点から見ると、デカルト的な二元論が、精神と肉体の分離をもたらし、内界(こころ)と外界(もの)の断絶というところまで二極分解するに到って、今日では逆に、人間を心身合一として一元論的に見る思想が要請されている。その際に東洋思想、特にインド起源の瞑想法やヨーガなどが注目されている。事実、ウパニシャッドを始めとするインド思想には、深層心理と身体技法についての豊富な考察が見うけられる。これらの中でもサーンキヤ *Sāṃkhya* の哲学とヨーガ *Yoga* の思想は、心身の諸現象を最もリアルにとらえているものである。ところが、サーンキヤとヨーガは、サーンキヤ・ヨーガ(*Sāṃkhya-Yoga*)と併称されるように同一の理論構造を持っており、共に二元論の思想なのである。サーンキヤ・ヨーガにおいて外界と内界の関係がどのように把握されているのか、これは

西洋の二元論と比較した場合に興味のある問題である。インド思想史では、梵我一如の形而上学すなわち一元論的ヴェーダーンタ (Advaita-vedānta) と呼ばれる思想がヴェーダの時代から今日に到るまで、つねに主流の位置を占めているのだが、中期ウパニシャッド時代に、これとは異質の二元論の思想が現われることによって、心身関係の理解に独特の広がりや深さがもたらされたように思われるのである。

## 2. 内観による自己の洞察

中期ウパニシャッドの代表的文献であるカタ・ウパニシャッド (*Kaṭha Upaniṣad*)<sup>3)</sup> は、別名、「死神の秘教」とも呼ばれ、死者の国へと赴いたナチケートラスという名の若者が、死神 Yama から生と死についての秘教を授けられる物語である。

わたし(ヤマ)のいうところに注意を傾けるがよい。ナチケートラスよ、天上界に導く火のことを。そなたは(その火を)無限の世界の達成また(その世界の)支柱であると認識し、それは(心臓内部の)洞窟におかれていると知るように。 (*Kaṭha Upaniṣad*, 1. 14)

「天上界に導く火」は、人間を輪廻から救い出し、不死の世界に導く光明である。それは心臓内に住んでいるといわれるアートマン ātman に求められる。アートマンという語は、自己自身を意味する再帰代名詞としても使われる語であるが、ウパニシャッドでは、人間の本質そのものを意味している。カタ・ウパニシャッドのテーマは、次の詩節に歌われているように、自己の内界に本来の自己の姿を見出すことにある。

独立自存の神は外側に向けて孔(感覚器官)をあけた。したがって、人は外部に向かって見るが、内部のアートマンを見ない。ある賢者は不死を求めて、眼を(外界から)ひるがえし、(外界とは)反対の方向にアートマンを観察した。 (*KU*., 4. 1)

愚かな人々は外に向かうさまざまな欲望のあとを追う。彼らはあらゆるところに待ちかまえている死神の索縄にかかる。しかし、賢者たちは、不死を知って、この世で、恒常なものに移ろい行くものなかに求めることはしない。(4.2) 初期ウパニシャッドの時代には、ブラフマン brahman (梵)、すなわち、宇宙の最高実在は現象界の個物にも遍在するものであると考えられていた。

梵我一如ということは、人間(小宇宙)が大宇宙の实在性と一体化し、アートマン ātman(我)がいれば宇宙意識となって飛翔したときに至福の世界に到るという神秘体験であった。ところが、中期ウパニシャッドになると、小宇宙と大宇宙はその本質を同じくするという楽天的な等置の思想は崩壊し、移ろい行く外界から目を転じて、自己の内部にこそ本質を求めるべきであるという二元対立性が強調されるようになる。ゴンダ (Gonda, J.)<sup>4)</sup> は、『インド思想史』において、「梵我の一致ですべてが尽くされないこと、大宇宙と小宇宙とは大方の予想に反して一段と複雑化したことが明白に認められる」と中期ウパニシャッドを概観した上で、「個人存在の核心部が多数であること」の自覚が、この時代に生まれたと論じている。

梵我一如というときには、心身合一体としてのアートマン(自己)が主体的意識を担ったトータルな存在として把握されていたように思われる。しかし、外界と内界の二元対立を自覚することにより、心身合一体としての人間もまた、主体的な部分と客観的な部分とに解体されてしまうのではないか。内観によってまず見い出されるのは、このようにして解体された自己の諸相である。内的意識の多様性に光を当てること、そして、いかにしてその多様性の中から恒常不変な自己の本質を把握しようか、ということがこの時代の思想的課題であったと考えられる。

彼(プルシャ:精神原理)のすがたは目に見えず、だれも彼を目で見ることはない。彼は心によって、思惟<sup>し</sup>によって、思考力によって表象される。このことを知る人々は不死となる。

五感の知覚も思考力も静止し、理性も活動しないとき、それを人々は最高の帰趨という。

その確固とした感覚器官の保持を、人々はヨーガと理解する。そのとき人は心を散らさなくなる。なぜならば、ヨーガは(内的な力の)発現であり、(最高の帰趨への)没入であるから。

(*KU*., 6. 9-11)

プルシャ puruṣa は元来「ひと」を意味する語であるが、サーンキヤ・ヨーガでは、個人存在の最高原理を意味している。プルシャは目で見えるような対象ではなく、ヨーガによって、すなわち、心身を制御することによって外界に向かう意識作用が停止したとき、自己本来の姿となって現われる。この詩節では、そのための行法として、五感による知覚作用と

思考力 *manas* による思考作用、および理性 *buddhi* による決断作用という三種の意識作用を止滅することがあげられている。これによって、「最高の帰趨」すなわち三昧 *samādhi* が達成される。この行法は、後世、パタンジャリによって体系化された『ヨーガ根本聖典 *Yogasūtra*<sup>5)</sup>』に記されているヨーガの定義——「ヨーガは三昧であり、心の状態を指す。ヨーガとは心のはたらきを滅することである（*YS.*, 1. 1-2）」という記述に一致する。ヨーガという語がこのように意識作用の制御を意味するものとして明確に説かれたのは、カタ・ウパニシャッドのこの詩節が初めてである。

ちなみに、『ヨーガ根本聖典』には、初歩的な予備部門からヨーガの完成に至るまでの階梯が八部門として示されている。それらは、(1) 禁戒 *yama*…非暴力、誠実、不盗、禁欲、不貧、(2) 禁戒 *niyama*……清浄、知足、苦行、読誦、最高神祈念、(3) 坐法 *āsana* (4) 調息 *prānāyāma*, (5) 制感 *pratyāhāra* (6) 凝念 *dhāraṇa*, (7) 禅定 *dhyāna*, (8) 三昧 *samādhi* である。(6) (7) (8) は、「内的な段階の実修法」といわれ、これら三段階は同一の対象に対して加えられる一連の瞑想法であり、あわせて総合的制御あるいは総制 *saṁyama* (*YS.*, 3. 1-4) と呼ばれる。このうち、凝念は、「心を一(一定)の場所に結びつけること」であり、禅定は、「この(一定の場所)において、意識作用が一筋に集中する状態」であり、三昧は、「その同じもの(禅定)において、(禅定の)対象だけが輝いて、(意識作用)それ自体は空であるかのようになったとき」に達せられるとの説明が与えられている。

前出のカタ・ウパニシャッド (6.9-11) には、制感と総制によって得られる三昧の状態が、「ヨーガは(内的な力の)発現であり、(最高の帰趨への)没入である」という表現で示されている。この「発現と没入 *prabhavāpyayau*」という語の意味は必ずしも明確ではないが、三昧の段階にある内的意識の純粹状態を指しているものと考えられる。『ヨーガ根本聖典』には、総制によって達せられる境地について、次の説明がある。

これの修得によって真知の光が生ずる。総合的制御が修得されて、不動の状態になればなるほど、三昧の心に生ずる真知は、ますます透明になる。  
(*Yogasūtra*, 3-5)

三昧において「発現」するものは、ここでいわれ

ている「真知の光」である。純粹意識とでもいうべき「真知の光」が対象を照らし出し、対象を透過しさらに透明になって、照らすものと照らされるものとの対立が消えて、それ自身が輝くとき、最高の帰趨への「没入」にいたると考えられる。

内観的ヨーガの行法を一応は以上のように解してみた。しかし、三昧において「意識作用それ自体は空であるかのように」なるとは、具体的にどのよう<sup>6)</sup>な意識の状態をいうのか、意識はつねにあるもの<sup>7)</sup>についての意識であるという現象学の観点からすれば、内的意識にとって、主体と客体の区別がどのように止揚されるのか、これらの詩節だけではなお明確ではない。この点をめぐって『ヨーガ根本聖典』では、対象的意識を制御する段階である有想三昧の次に、対象的世界の滅した、いわば無意識の領域を制御する無想三昧にまで分け入っていくのであるが、中期ウパニシャッドの時代には、まだそのような区別はなされていない。中期ウパニシャッドは、意識の主体のみが真理であるのか、主体と客体の二つの世界が真理であるのか、という、一元論と二元論の分岐点に立っている。以下の節で見ると、個人存在の核心部に主体と客体についての二分法のメスを入れていくことが、中期ウパニシャッドで示された階梯なのである。

### 3. カタ・ウパニシャッドにおける一元論

万物の内部にあるアートマンは、唯一の主であり、一つのすがたを多様にする。それが自分のなかに存在するのを洞察する賢者たち、——永遠の幸福は彼らにあり、他の者にはない。

(*KU.*, 5. 12)

ここには、唯一者でありながら多様な形で万物の内部に存在するという、「遍在するアートマン (2. 12)」が歌われている。東洋思想の研究者である井筒俊彦<sup>6)</sup>は、意識が本質をとらえる際には、普遍的本質把握と個体的本質把握という二つの道があるとしている。この区別に従えば、「遍在するアートマン」は個体的本質に属するものである。普遍的本質としてのアートマンは形而上学的実体であり、経験を超えている。これはいわば、初期ウパニシャッド<sup>7)</sup>以来の「哲学の与件 *datum* (*Cornford, F.M.*)」であって、中期の思想家たちに課せられた問題は、多様な形をとる個人存在の核心部から、いかにして個体的本質としてのアートマンを洞察するか、ということ

に移行している。

五つの祭火について知り、また三種のナチケータ祭火を点ずるブラフマンを知る人々は、善行の世界において天則（自然現象、道徳、祭祀を秩序づける理法）を飲む両者——（心臓の内部の）洞窟にはいりこんだもの（個我としてのアートマン）と、最も遠いかなた（の最高天）にはいりこんだもの（普遍我としてのアートマン）——を影と光とよぶ。（*KU.*, 3.1）

ここでは、個体的本質と普遍的本質が、「影と光 *chāya-tapau*」という差異のもとに語られている。これと同様の表現が、「（アートマンは）ブラフマの世界においては、影と光にあるもののように（明確に）見られる。（6.5）」という詩句にも現われている。個我が普遍我であること、私が（自己本来の）わたしであるという言明には、差異における同一性という動的な過程が含まれている。「影と光」という表象はこのような内的体験を語っているであろう。佐保田鶴治<sup>8)</sup>は、この「影と光」を単なる比喩とみなさず、「ヨーガ行者の内観における神秘体験の表白」であるとしており、これは示唆に富んだ解釈である。

秘奥に潜入し、（心臓内の）洞窟におかれ、深淵にある、容易には見られない、かの太古以来のもの（アートマン）を、自己に関する瞑想の達成によって神と考へて、賢者は喜びと悲しみを離れる。（*KU.*, 2.12）

「自己に関する瞑想 *adhyātmayoga*」という行法は、自己自身を総制の対象とすることによって三昧に到れば、意識作用の止滅によって、本来的な自己が現出すること、いかえれば、差異化の終局において意識作用そのものが空となることによって、三昧の対境に自己本来の姿であるアートマンが輝き出ることであろう。このようなサマディ・ヨーガ *samādhiyoga* によって個人存在は、「神 *deva*」（単数形）すなわち唯一者としてのアートマンに没入すると解することができる。差異における同一性ということは、次の詩節により明解に説かれている。

叙知ある者は、ことばと思考力とを抑制すべきである。それを知識としてのアートマンのなかに抑制すべきである。知識を大きいものとしてのアートマンのなかに抑制すべきであり、それを平安なアートマンのなかに抑制すべきである。（*KU.*, 3.13）

この詩節には三種のアートマンが述べられている。それらを順次に、個我、普遍我、絶対我と解する説もある（*Gonda, J.*<sup>9)</sup>）。しかし、普遍我と絶対我の区別は明瞭ではない。「ことばと思考力 *vānmanasi*」は外的な対象に向う意識作用であり、これらを制御して内側に向けることは総制に入る前の外的部門に属すから、その段階の次に来る三種のアートマンは総制の三段階に対応するものとして、次のように理解することもできる。

「知識としてのアートマン *jñāna ātman*」は、ヴェーダ以来の「哲学の与件」としてのアートマンである。知識 *jñāna* という語は、中期ウパニシャッドのころから、サーンキヤ哲学の用語である理性 *buddhi* と同義に使われるから、「知識としてのアートマン」は、ブッディ・ヨーガ *buddhiyoga*、すなわち、理性によって心を自己自身に結びつけておくという凝念の段階に対応している。次の「大きいものとしてのアートマン *mahānātman*」は初期ウパニシャッド時代の最高原理であった「偉大なアートマン（*Bṛhadāranyaka Upaniṣad*, 4.4. 24-25）<sup>10)</sup>と同じ語であり、意識の主体性を強調した用語である。凝念において对象的に据えられた自己は、この段階で禅定の対象となり、意識するものと意識されるものとの集中的な流れの状態となる。この意識作用そのものが空となり、三昧の状態になれば「平安なアートマン *śānta ātman*」といわれる主客の対立の消えた境地が現われる。

この詩節で注目すべきことは、瞑想の三段階におけるアートマンの差異が語られていることである。三種のアートマンは、ウパニシャッドにおける自己認識の思想史的な発展を、差異における同一性という形で総合したものとみなすことができる。このように新しい思想を次々と主流派であるヴェーダーンター元論の中に吸収するという、インド思想の変らぬ特徴がここにも見い出せる。しかし、ここでより重要なことは、同一性における差異として内的意識の多様性が語られ、内部の人間が解体されつつ再構築されている点である。梵我一如という神秘的直観の形而上学はヨーガという内向的実践の行法によって裏うちされ、万人に経験可能な手法と結びついたのである。ヴェーダーンタ哲学は、現象的世界は迷妄の所産であるとして、その実在性を否定し、唯一の実在としてのアートマン（ブラフマン）を立てるがその実在は多様な現象界に現われる意識の差異性を契機として把握されるようになった。

睡眠の状態と覚醒の状態との両者を知るよすがであるアートマンを、偉大な主であると考えて、賢者は憂いをもたない。(KU., 4. 4) 一元論的ヴェーダーンタの立場で言えば、睡眠と覚醒の両者は共に幻影(māyā)である。夢から覚めたときに現実がわかるように、現実から目覚めたときに彼岸の世界が現われる。現実もまた一つの夢であり、その夢を見ている主がアートマンであるといわれる。ヴェーダーンタの思想は、こうして一元論の構図を保守しながら、同時に現象界の多様性をすくい上げ、それらを否定的契機として再編成する構造を獲得したのである。

#### 4. カタ・ウパニシャッドにおける二元論

カタ・ウパニシャッドには、明らかにサーンキヤの思想圏に入ると思われる二元論の萌芽的な思想がいくつか見られる。

アートマンを馬車に乗る者と、身体を実に馬車と知れ。他方、理性を御者と、思考力をまさに手綱と知れ。

諸感覚器官を馬と人は呼び、対象をその走路という。身体・感覚器官・思考力と結合したものを、賢者たちは享受者(経験の主体)とよぶ。

(KU., 3. 3-4)

この詩節には、個人存在の核心部の多数性が、差異の体系によって、巧妙に説かれている。まず、アートマンと身体との区別がある。心身合一 jīva としての人間(jīva puruṣa)は、主体的部分と客体的部分に分かれる。しかし、この単純な心身二分法は、サーンキヤの見解によると、すでにある誤想を含んでいる。個人存在の最も純粋な部分はプルシャ(精神原理)である。プルシャは世界のできごとを単に見守るだけの見者であるにすぎないが、このプルシャは身体に宿ることによって物質的なものと結合し、自らを享受者 bhoktā であると誤想してしまう。こうして真の自己と見分けのつかなくなった人間(avivekī puruṣa)が経験の主体として活動しているのである。

『サーンキヤ体系概説 Sāṃkhya Kārikā』<sup>11)</sup>によれば、物質的なものの根源は「根本原質 prakṛti(物質原理)」と呼ばれる。これは世界の質料因であり、純質 sattva、激質 rajas、翳質 tamas という三種の構成要素 guṇa から成っている。これらが均衡を得て未発の無の状態にあるとき、「未開展のもの」と呼

ばれるが、プルシャが世界のできごとを見ようとしてそれに働きかけたとき、根本原質は開展を始める。この世界開展は、三種の構成要素のゆらぎによって、軽いものから重いものへと、心理的なものから物質的なものへと進む。これらを順次に列挙すると、三種の内的器官(理性 buddhi・自我意識 ahaṅkāra・思考力 manas)、十種の外的器官(五知根・五作根)、五素粒子(音・触感・色・味・香)および五元素(虚空・風・火・水・地)である。前出の詩節には自我意識の項が明記されていないが、サーンキヤ哲学の研究者であるアニマ・セン・グプタ(Sen Gupta, A.)<sup>12)</sup>が解釈しているように、「身体・感覚器官・思考力と結合した享受者(ātmendriyamanoyuktabhoktā)」を自我意識に相当するものとみなすことができる。自我意識は感覚器官や思考力がとらえた対象を自己に結びつけるという一つの機能にすぎないのであるが、輪廻の世界に住む人間には自我が主体であるという思い込みが生じ、真の自己(プルシャ)との混同 aviveka が起こる。

(知性は精神原理のみに属するもので)知性を持たない微細な有機体は、それ(精神原理)との結合によって、あたかも知性をもっているかのようになるのである。——(中略)——そして、(微細な有機体となっている諸原理を構成する三種の)構成要素が(実際には)活動の主体であるにもかかわらず、(活動に)無関心な者(である精神原理)が活動の主体であるかのよう(に誤想されるの)である。

(Sāṃkhya Kārikā, 20)

純粋なプルシャは活動に無関心な者 udāsīnaḥ であり、知性 jñāna を本質とする。プルシャが現実の肉体に宿ったとき、内的器官、外的器官および五種の微細な素粒子と結合して「微細な有機体 liṅga」が構成される。この微細身(sūkṣma śarīra)が輪廻転生すると考えられており(SK., 40)、いわば霊的次元の存在である。サーンキヤの心身論は、プルシャ、微細身、肉体という三つの層にわたる三身説である。微細身は客体としての身体であると同時に主体としての身体でもある。ここに身体の両義性が集中して現われる。

理性がなく、思考力を欠き、つねに汚れている者は、かの境地に到達することなく輪廻におもむく。

しかし、理性があり、思考力をそなえ、つね

に清浄なる者は、かの境地に到達し、そこからさらに（輪廻の世界に）生まれることはない。

理性を御者とし、思考力を手綱とする者は、行路の終極に到達する。それはヴィシュヌ（神）の最高の居所である。（*KU.*, 3. 7-9）

ここには肉体から微細身へ、さらに原因身（プルシャ）へ、という解脱の行路が示されている。この行路は、質料因との混同 *aviveka* を来たしたプルシャを識別知 *vivekā jñāna* によって独存位へと導く行程である。この行路の難所は、誤想の状態にある人間には、質料因の側からしか識別の手だてが与えられていない、という点にある。微細身は本来「知性を持たないもの（*SK.*, 20）」と規定されるが、それがプルシャの参与を得て生きもの *jīva* として活性化されたとき、知性を含む存在となる。意識はつねに何ものかについての意識である、というときの二元的な意識の構造は、意識が活性化され、外界の対象をとらえたときにはじめて出現するものといえる。セン・グプタ<sup>13)</sup>は、意識が発動状態に入ったときの理性を、「知性化された理性（*intellized buddhi*）」としてとらえている。理性の状態を外界から内界へと向けかえ、「知性化された理性」によって識別知を得ようとするのがサーンキヤの中心テーマであると理解することができる。

このアートマン（個我）は万物のなかに潜められていてすがたをあらわさない。しかし、明敏な観察力をもつ人々によって、鋭く微妙な理性をもって見られる。（*KU.*, 3. 12）

ここで「明敏な観察力をもつ人々 *sūkṣmadarśins*」とは、微細身 *sūkṣma śarīra* という次元に自己を観察（瞑想）する人のことを意味すると考えられる。禪定の対象としての微細身に意識を集中させることによって、「鋭く微妙な理性 *sūkṣma buddhi*」が生まれる。理性の構成要素が純化され、最も軽い純質の理性 *sāttvika buddhi* が輝く。純質の理性は照明作用を持ち、三昧の状態において自己本来の姿であるアートマン（プルシャ）を照らし出す。識別知はこのよう一連のヨーガによって獲得されるものであろう。識別知によって照らし出され、プルシャのみが輝く独存位は、「行路の終局」であり、「ヴィシュヌ（神）の最高の居所（*KU.*, 3. 9）」とよばれる。ヴィシュヌ神は、ヒンドゥー教の最高神であり、世界を維持する光の神といわれる。プルシャの本来の姿は意識の光であり、もろもろの实在の中を透過

する光明である。しかしそれが物質的なものの中に座を占める時には物質の影に隠れて、それ自身は認められない。このような光と影の位相を逆転する行法が三昧の実修 *samādhiyoga* である。

三昧の実修には、外的な対象物や身体の一部（鼻の先・心臓の蓮華など）や内的な心理器官など、さまざまな対象が選ばれるが、どの場合でも対象への注意集中によって意識作用そのものを止滅させることが目的である。意識作用が空の状態に保持されているとき対象のみが輝くといわれる。この対象の輝きは意識の光が対象を透過するときの輝きである。意識と対象の関係は、光が物質を通してしかそこにあると確認できないのに似ている。意識作用が空となったとき、意識するものと意識されるもの、見るものと見られるものといった主客の対立は消失し、存在 *asti* そのものがただ「ある」という状態が出現する。この点について、カタ・ウパニシャッドは次のように説いている。

ことばによっても、思考力によっても、視覚によっても、それ（アートマン）は得られない。それは、「ある」という以外には、どのようにして理解されよう。

ただ「ある」というようにのみ、それは理解されるべきである。両者（理解するものとされるもの）の同一である状態として、ただ「ある」というように理解されたとき、（両者の）同一である状態が明らかとなる。（*KU.*, 6. 13）

理解するものとされるもの、私が（自己本来の）わたしである、という自己撞着的な二元対立性は、「知性化された理性」を始めとするさまざまな意識作用によって持ち込まれた対立である。この対立を克服する方法として、対立を止揚するより高次の第三者を立てるのではなく、対立そのものを生み出している意識作用に反省を加え、それを制御するヨーガの道がとられる。サーンキヤ思想にとっては、主体と客体の二元的世界は修業のために要請される足場であり、究極の目的は、差異の体系そのものを無化して主客融合の一元的世界に入ることである。

アートマンの認識について、見るものと見られるもの、知るもの（認識の主体）と知られるべきもの（真の自己）との二元対立性のあることは、すでに初期ウパニシャッドの時代に自覚されていた。ヤージニャヴァルキヤ（*Brhad.*<sup>10)</sup>, 4.4. 15）は、「この世界のすべてがそれ（アートマン）によって認識するそ

の当体（アートマン）を、人は何によって認識することができるか」と問いつつ、「非ず非ずのアートマン」という否定的認識によって認識即存在という直観的な飛躍を行い、形而上学的な思想に達した。認識即存在ということは、中期ウパニシャッドにも継承されている。この時代には、否定的認識という方法よりも、差異における同一性の認識が重要な課題になっている。この変化は、自己への問いに際してあらわれる二元対立性が、自己の内部においてなお見出されるようになった時代の特徴である。湯浅泰雄<sup>14)</sup>は、「仏教哲学の基本性格は、存在論であると同時に認識論でもある」として、東洋の伝統的な思想の特質を仏教の中に見ている。これと同じ性格は、初期ウパニシャッドから仏教の時代を経て中期ウパニシャッドへと一貫して継承されているインド哲学の基本性格でもある。

アートマン（プルシャ）が、ただ、「ある」という状態になるヨーガの究極の段階では、すべての心的機能は「空であるかのように」なる。「開展したもの」が完全に未発の無へと陥没し、元の「未開展のもの」に戻るのには、個人存在の死に際して、プルシャが肉体から抜け出て、さらに微細身からも自由になり不死界に到るときに生起する。それ以外のときには、プルシャが「ある」ということに対応して、「開展したもの」もまた空の状態でも自動的に、ただ流れるように生起している。この状態は、主体としての心理的・身体的機能が外界の客体に自動的に反応している状態である。サーンキヤの観点でいえば、行為の世界は「開展したもの」だけで構成されるべきものなのである。これは、いわば主観のない身体的行為とでもいえるものである。心身一如といわれ、「われなきわれ」として行為するといわれる行為が三昧の境地はこれに当たるといえよう。

サーンキヤ哲学では、心理的・身体的諸機能は、理性から五作根に到るまで、そのどれをとってみても行為の主体となりうるものである。その場合、物質的な要素の強いものが客体となり、精神的な要素の強いものが主体となる。こうして両義的存在である心身の諸相は段階的に序列づけされる。もともとサーンキヤ（数論哲学）という語は、もろもろの存在を数えあげるという意味を持っている。両義的な存在性格をもつ実在を数えあげ、ヨーガの観点から制御するものとさわるものという二分法を適要して優劣をつける。個人存在の核心部に存在する差異を序列によって体系化しながら最も主体的なリアリティ

に到達しようとするのがサーンキヤ・ヨーガの思想である。

実に、感覚器官よりも対象がすぐれ、そして対象よりも思考力が上位にある。しかし、思考力よりも理性がすぐれ、大きいアートマン（自我）は理性にまさる。

「大きいもの」よりも「未開展のもの」が上位にあり、「未開展のもの」より精神原理がすぐれている。精神原理にまさるものは何もない。それは頂点、それは最高の帰趨である。

(KU, 3. 10-11)

これと同じ序列が他の詩節(6.7)にも見られるが、そこでは対象の項が欠けている。それで、感覚器官よりも対象がすぐれているという詩句を誤伝とみなす見解もある。あるいは、ヨーガの階梯で制感<sup>15)</sup>は外的部門であるが、対象へ意識を集中する凝念などの段階はより高度な内的部門に入るから、対象は感覚器官を外界へ向けさせる働きを持つ時点で上位に置かれているとも考えられる。思考力は外界へ向かう感覚器官を制御しつつ対象を選びとることができるからそれらよりも上位におかれ、理性は思考されたものに対する決断作用を持つからさらに上位におかれる。「大きいアートマン mahānātman」は、初期ウパニシャッドで説かれた最高原理であるが、これとその次の「大きいもの mahat tattva」との関係については諸説がある。『サーンキヤ体系概説(SK., 22)』には「未開展のもの」から「大きいもの(理性)」が、そしてそれから自我意識などが開展すると説かれているから、「大きいもの」は理性の意であると解するのが妥当である。そうすると直前の詩節との間に不整合をきたすから、この二つの詩節は起源を異にする思想が接合されたものであるという解釈もなされる。あるいはこの不整合を解消するために、「大きいもの」を、通常<sup>16)</sup>の理性の純化された形である「純質の理性 sātṭvika buddhi」と解することもできる。「純質の理性」は「未開展のもの」からまっ先に開展したものであり、他の心理器官よりもすぐれ、プルシャを照らし出す機能を持っている。他方、通常<sup>17)</sup>の理性は御者にたとえられ、これは馬車に乗る者といわれるアートマンよりも下位に置かれる。

「大きいアートマン」が通常<sup>18)</sup>の理性と「純質の理性」との中間に置かれるのは、心身合一体(梵我一如)として立てられたアートマンが、サーンキヤの観点から見れば、まだ外向的な意識のあり方を克服していない段階とみなされているからであろう。佐

<sup>15)</sup> 保田が、「大きいアートマン」を、「神秘的体験中における宇宙意識」とみなしているのは、それがまだ外向的意識の段階であるとする点で妥当な見解だと思われる。佐保田は、また、「大きいもの」よりも上位にある「未開展のもの」を、「禅定三昧の心理状態」である「平安なアートマン（寂静我）」と解釈している。禅定三昧のときの主体は、その意識作用が空となったとき、単にそこに「ある」という形で自動的に生起している寂滅の世界に直面している。「未開展のもの」という形而上学的実在がこの序列に入っているのは、ヨーガの修業段階においてそれが寂滅の世界として「ある」と認識されるからであろう。もちろんこのときには、主体と客体の対立もまた消滅している。最後に「未開展のもの」よりもプルシャが上位に立てられていることは、サーンキヤ・ヨーガの思想がプルシャの独存を最高位とみなすことから来る形而上学的な位置づけである。これはまた、有想三昧から無想三昧へと進むヨーガの最終段階を暗示しているように思われるのであるが、中期ウパニシャッドではそれはまだ明確ではない。

## 5. 降り道と登り道

——カタ・ウパニシャッドの神秘思想

初期ウパニシャッド時代に現われた輪廻思想に二道五火説<sup>16)</sup> (*C hāndoḡya U pa ni śad*, 5. 10)がある。人間が死後に迎えるべき道は二つあり、一つは「神の道 *devayāna*」で、五つの祭火についての知識 *vidyā* など、形而上学 (*brahma vidyā*, *ātma vidyā*) の秘教を知る人々の迎える道である。これは不死界に達し、人々は永遠の生を神々と共に楽しむ。もう一つの道は、「祖霊の道 *pitṛyāna*」といわれ、伝統的な祭祀に固執している人々の迎える道である。これは月の世界に到る。そこで祭祀徳行の果報が尽きるまで生存し、再び死して雨と共にこの地上に再生するという、輪廻転生する人々の迎える道である。

中期ウパニシャッドの時代になると、この二道説の思想はさらに内面化され、カタ・ウパニシャッド (3. 7-9) に説かれているように、感覚器官・思考力・理性を十分に制御しえない者は輪廻に赴き、それらをよく制御し、意識本来の純粋な輝きに自己の本質を見い出した者が輪廻を脱し、不死不滅の行路に赴くと説かれるようになった。ヴェーダ神話からブラフマニズムを経て初期ウパニシャッドに到るまでの思想史は、概観していえば、神話から祭祀へ、さ

らに哲学（形而上学）へという発展であるが、中期ウパニシャッドになると、形而上学の内面化という地平がひらかれ、形而上学的実在はヨーガの内面的実践に裏づけられて心身の場にそのリアリティをあらわすようになったのである。

インド思想史においては、意識についての問いは、つねに、輪廻の苦しみからいかにして解放されるのか、という彼岸に向けての問いに重なっている。人間はなぜ意識をもつ存在になったのか、意識は苦しみの原因であると同時に、その根源において、究極の存在（解脱）に到る原因でもある。意識性の根源は彼岸の世界にあり、意識が永劫に回帰すべき形としてアートマン、あるいはプルシャという存在が表象されている。ヴェーダーンター元論においても、サーンキヤ二元論においても、意識の根は地上にではなく天界に下ろされている、というべきである。

サーンキヤ思想によれば、意識は、世界のできごとを見ようとして物質的なものに働きかけ、それを活性化し、ここから世界の開展ははじまる。意識の諸形態の発生と世界の開展は重なり、二つは同時に進行していく。この行程の果てで意識は物質的なものとの見分けがつかなくなり、本来的な自己の姿を見失なう。人間のなす経験は、いわば苦しみのための経験であり、これは宗教学でいうところの「降り道」である。この行程を逆にたどり、内面的実践によって自己本来の姿に帰ろうとするのが「登り道」であり、その際に導きとなるのがヨーガの行法である。思想史として見れば、サーンキヤの哲学はヨーガの諸階梯を形而上学的な用語に移しかえ、降り道と登り道というヨーガの認識を二元論の構図によって形而上学に再構築したものである。東洋と西洋の多くの神秘思想が、至福に満ちた一元論の傾向の強い世界を描くのに比べて、サーンキヤ・ヨーガの思想は奇妙な二元論の機構を持っている。この点に関して、宗教学者でありヨーガの研究者でもあった岸本英夫は、日常経験の世界と神秘体験の世界という、<sup>17)</sup> 「神秘家の心の中における、両者の対立と相克」が、「神秘思想の機構を決定する根本的な条件」であるとみなし、ヨーガの体系は、「神秘思想の中に潜む二元的現実を、生地のまま露出させているもの」であると論じている。この見解は、ヨーガ思想の二元論を精神と物質に関するデカルト的な二元論とみなさず、内面的な世界における降り道（日常経験）と登り道（神秘体験）の対立と相克という二元対立



性においてとらえている点でインドの形而上学の本質をつく見解である。しかも、インドにあっては、このような影と光の交錯する二元的現実が、「生地のままに露出」しているといわれる。ヨーガは形而上学よりも歴史が古く、リグ・ヴェーダ (*Rg-Veda*<sup>18)</sup>, 10.136) にはすでに、シャーマンに似た長髪のヨーガ行者についての歌があり、ヨーガの起源はおそらくもっと古く、インダス文明にまでさかのぼるであろうと見られている。心身のトランス状態への移行ということを追求していたヨーガには、すでに日常から非日常へという志向があった。中期ウパニシャッドの時代にそれが内観的ヨーガという形で純化されたのであるが、初期ウパニシャッドから仏教の時代にかけてあらわれた人間の意識性への問いが、ヨーガの流れをも内面的志向へと変えていったと考えられる。

この小論では、カタ・ウパニシャッドにみられる思想的に重要な詩節をとりあげ、それらを、ヴェーダーンター元論とサーンキヤ二元論の双方の立場から可能なかぎりにおいてどのように再構成し得るか、両者の相違点と共通点を明確にしつつ解釈を試みたものである。その中には、どちらの思想にも解釈できる詩節がいくつもあるのだが、そのことはむしろ、双方の思想が共にヨーガという心身の技法に裏うちされたものであるという認識に立てば、当然のことだといえるようである。ヨーガによって両思想は通底されているのである。

カタ・ウパニシャッドには、天界に根を下ろし、地上に枝を広げているといわれる「アシュヴァッタ樹 *āśvattha*」のことが、次のように歌われている。

根が上方にあり、枝が下方にある、このアシュヴァッタ樹は永遠である。それこそ光輝、それがブラフマン、それがまさしく不死といわれる。世の人々すべてはそれを抛りどころとしている。それをこえる者はだれもない。これこそまさしくそれである。

生気が胎動するときに生まれたこの全世界は、大きな恐怖、ふりかざされた金剛杵（武勇神インドラの武器）である。これを（永遠なアシュヴァッタ樹の、下方にのびた枝であると）知る人々は不死となる。

火はそれ（アートマン）をおそれて燃え、太陽はそれをおそれて灼熱する。インドラも風神も、第五には死神も、それをおそれて遁走する。

(*KU.*, 6.1-3)

アシュヴァッタ樹は、地上に根を下ろしているバニヤン樹（ベンガル産ボダイジュ）を逆にして形容されたものである。アシュヴァッタ樹の根は天界にあり、それは意識の光明として永遠に輝いている。そこから地上へと伸びる枝はブラフマンの世界あるいは、「開展したもの」だけで作られた世界であり、まばゆい光がそれらを透過している。このように歌われているアシュヴァッタ樹は神秘体験によって見られたものであり、降り道の果てにいる人間には、その枝をたどれば己れがどこに導かれるのか、それが見えない。というより、樹そのものの存在が見えず、ただ、夜の闇を通して、あるいは時のあわいに得体の知れない存在が自己のすぐそばにひかえていることを気味悪く気づくだけであるかもしれない。

生気の胎動とともにこの世に生まれ出た人間は、やがて自我意識をはじめとするさまざまな意識を持つようになり、この地上に根を下ろす努力をする。このような自我にとって、アシュヴァッタ樹は、その努力を無化するような、死にも似た存在に映り、「大いなる恐怖」となってあらわれる。ブラフマンの世界、あるいはプルシャの世界は大いなる光明の世界である。しかし、地上の人間には、この至福の世界は「影」を媒介にして踏みこんでいくしか手だてがない。「大いなる恐怖」は、影の中に見え隠れする死に対する恐れでもあり、あるいはまた、禅定の際に生じる魔境でもある。アシュヴァッタ樹の教えは、生と死という究極の二元対立性があらゆるところに露呈していることを示している。大地に根を広げて立つバニヤン樹は、夜になると闇にしずみ、黒々とした枝葉の裏側から、図と地を反転したように明かるい枝葉が輝き、闇を包むようになる。そんなときには、アシュヴァッタ樹は、われわれの現実のすぐそばにあるように思われるのである。

## 文献および注

- 1) Roer, E. *Isa, Kena, Katha, Prasna, Mundaka, Mandukya, Taittiriya, Aitareya, Svetasvatara Upanisads* (Delhi: Nag Publishers, 1978)
- 2) 中村 元 「インド思想の諸問題」中村元選集 第10巻（春秋社 1974）p.4
- 3) Roer, E. *Ibid.*  
服部正明訳「死神の秘教 カタ・ウパニシャ

- ッド』『バラモン教典・原始仏典』（中央公論社 1979）
- 原典からの引用はすべて服部訳に従ったが、他に次の邦訳を参照した。
- 岩本 裕訳「カタ・ウパニシャッド」『ヴェーダ・アヴェスタ』（筑摩書房 1967）
- 佐保田鶴治訳「ウパニシャッド」（平河出版社 1979）
- 4) Gonda, J. 鎧 淳訳「インド思想史」p. 143
  - 5) Woods, H. *The Yoga system of Patañjali* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1914)  
松尾義海訳「ヨーガ根本聖典」『バラモン教典・原始仏典』（中央公論社 1979）
  - 6) 井筒俊彦 「意識と本質——精神的東洋を求めて」（岩波書店 1983）p.37
  - 7) Cornford, F.M. 廣川洋一訳「宗教から哲学へ——西歐的思考の起源の研究」（東海大学出版会）p.152
  - 8) 佐保田 前掲書 p.372
  - 9) Gonda, J. *Ibid.* p.144
  - 10) Roer, E. *Brihadaranyaka — Upanisads*, (Delhi: Nag Publishers, 1978)
  - 11) Larson, G.L. *Classical Sāṃkhya*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1969)  
服部正明訳「古典サーンキヤ体系概説」『バラモン教典・原始仏典』（中央公論社 1979）
  - 12) Sen Gupta, A. *Kaṭha Upaniṣad: Sāṃkhya Point of View*, (Patna: The United Press, 1967) pp.12-15
  - 13) Sen Gupta, *Ibid*, p.24
  - 14) 湯浅泰雄 「唯識論と深層心理学」『東洋学術研究 第17巻第4号』（東洋哲学研究所 1978）p.17
  - 15) 佐保田 前掲書 p.373
  - 16) Mitra, R. & Cowell, *Chandogya & Kausitaki-Brahmana Upanisads*, (Delhi: Nag Publishers, 1979)
  - 17) 岸本英夫 「宗教神秘主義」（大明堂 1958）p.62
  - 18) 辻直四郎訳 「リグ・ヴェーダ讃歌」（岩波書店 1970）

（昭和60年10月31日受理）