

知行併合説 (samuccaya-vāda)

村 上 真 完

人生の目的とされる至福あるいは解脱を得るために、知行 (karma, 業とくに祭事行為、行祭) のいずれが重要であるか、両方とも必要であるか、何故か、という問題がある。

Saṃkhyā-karika (SK) 2 に対する *Yukti-dīpikā* (ed. by Ram Chandra Pandeya, Y と略。p. 22¹⁶, 23²²) にも、¹「そういう議論がある。Y は SK に従って、行祭が確実・究極的な苦滅の手段ではなく、行祭によつて生天を得るよりも、解脱がすぐれており、その解脱は知 (jñāna) から得られるといい、その根拠として聖典を引用している。このあとに知と行 (行祭) との両方が必要だという知行併合説の是非が論ぜられる。いまその議論をたどつて見よう。

『〔反対論者〕いわく「知を説く (jñāna-vādin) 〔伝統説 (amṇāya 即ち聖典) の一小部分に〕不死となる因が承認されるなら (amṛta-va-nimitābhyupagama)」、大なる他の「行祭を説く」伝統説は無用だ。〔即ち〕もし、知を説く伝統説の一小部分から不死となることが得られる、ということが承認されるならば、それ

では行為 (祭事行為) を説く (kṛtya-vādin) 大なる他の伝統説は無用となる。何故か。何となれば労苦なしに (anāyāsenā) 欲することが得られるのであれば、労苦を最も多く要する行祭 (karma) にたずさわる行為者 (krin) はいないからである。²「う。またいわく、

《家の隅 (aka) に蜜を見つけたら、何で山をうろつこう。望みのものが得られたら、利口な誰が苦労 (vāta) しよう》」

〔と〕

「サンクヤ派」いわく「しかし、もし行祭が絶対的になすべきであると主張されるならば、知を説く伝統説はどうして有意義であることが成立するのか。」

『〔反対論者〕いわく「しかし〔知と行祭との〕併合 (samuccaya) において両方とも有意義となる。〔即ち〕しかし知と行祭との併合が承認されるならば、両方とも伝統説の意義を有することが成立す。〔何となれば〕（知者は祭るべし）（知者は祭らせるべし）と説かれるから。同様に、天啓に通じていない者 (asrotṛiya) ・去勢男 (sandha) やシュードラを除いて、すべての人々には供犠祭

(krau) の資格 (adhikāra) がある。という道理 (nyāya) [がある] からである。故に知と行との併合から、欲することが成就する (īśta-prasiddhi)』 (p. 228-18)

以上反対論者の議論である。その要点は、聖典 (伝統説) は知による不死をも説いているが、大部分は行祭を教えている。そのどちらか一方を採用するなら、他方の伝統説は無用となる。それを避けるためには、知と行祭との併合が承認されなければならぬ、ということになる。

その第一の論点は、知によつて不死となるというなら、行祭を教える聖典は無用となる、というのである。この種の議論は、*Brahma-Sūtra* (BS) 3. 4. 3 に対するジャンカラの註釈にも見られる。そこでも反対論者 (Jainini またはその徒) の言として、

『もし単なる知から人間の目的の成就 (puruṣārtha-siddhi) があるならば、何のために多くの労苦 (āyāsa) を伴う行祭を彼らがなすであろうか。《家の隅 (or arka マルカ樹) に蜜を見つけたら、何で山をうろつこう》という道理 [がある] から』

という。Y と殆ど同様の論旨が、同じ引用偈とともに述べられている。知によつて解脱が達成されるなら多くの労苦を要する行祭は不用となる、という裏には、そういうことはあつてはならない。というのである。

同じ引用偈は *Sābarasvāmin* (ad *Mīmāṃsā-Sūtra* 1. 2. 4) に

知行併合説 (村 上)

もある。伝統説 (ヴェーダ) は行 [祭] (Kriyā) を目的とするが、そうでない部分 II 積義 (arthavāda) は無用である、という反対論者の議論の中に、無用な労苦を否定する意味でこの偈が引かれる。が、いまの Y の議論とは合わない。

Y における反対論者の立場は、聖典、ヴェーダの全部の權威を認め、特にヴェーダが教える祭祀の実行 (行祭) の否定を許さない。一方サーンクヤ派の立場は、行祭に対する自らの哲学の優位を主張している。以下の議論はこうである。

『答えて』いわく「否。(1) 先述の過誤は排除されないから。〔即ち〕もし決定的に知者のみによつて行祭が行わるべきである、と承認されるならば、それによつて輪廻がないという結果になるという先述の過誤は排除されない。(2) さらに教典 (śāstra) [の説] が否定されるから。〔即ち〕また教典 (Ch. 5. 10. 3) は、祭祀と善行 (īśāpūrte) を尊重する (samupāsate) 彼らは煙となる (abhisambhavanī) 、『というのも、その考え方 (kalpanā) においては否定される。(3) さらに〔知と行祭とは〕果を異にするから。〔即ち〕ここに不異の果を有する物は一緒にされる。例えば食事の部分であるスूप等が〔そうである〕。それら (スूप等) には満足の特徴とする不異の果がある、と〔いわれる〕。しかし知と行祭との果は異ならないのではない。何となれば、〔行祭は〕生天の因、〔知は〕解脱の因であるからだ (svargāpavarganeturvā) 』 (p. 2219-23)

以上が知行併合説批判の要点をなす。(1) の「先述の過誤」と

知行併合説(村 上)

は、先に行祭の果は無常であつて滅と結合しているという議論 (p. 19³-20⁸) の中で、行祭の不滅の果が実現されるとすれば輪廻がなくなるであろうが、そういうことはない、と論じている。いまその議論を承けているであろう。知によつて解脱があり輪廻がなくなるのであるが、行祭によれば生天の果があるのであつて輪廻の段階に止まる。両者は(3)に示されるように果を異にするのに、両者を併合すると、行祭の果としての生天等もなくなり、輪廻がなくなる。知によつて輪廻がなくなること自体には問題がないにしても、行祭の果たる生天等がなくなるのは、不都合であるというのであろう。(2)は聖典を根拠にする議論である。五火二道説の祖道を通る者は「煙になる」といわれるから、無常な存在である。祖道を進む者は行祭によるのである。ところで知(明)によつて神路、行祭(業)によつて祖道を得る、と明確に示したのはシャンカラ (ad BS. 3. 1. 17) であるが、Yもほぼ同じである。(但しYがシャンカラを知つていたかどうかは問題である。)

さて以上のような主張に対して、反対論者は恐らくは知と行祭との両方によつて独存(解脱)を得る、と考えるのであろう。そこでこういう。

『論者が』『知の功能 (jñāna-samarthyā) から、独存という不思議の果がある』ともしいうならば「答」「前と違ひがない。」「即ち」輪廻がないという結果になると言つたことも、排除されない

ままである。さらに、「汝の説は」天啓に説かれている果と矛盾する。「即ち」また行「祭」(kriyā)には果があると天啓に説かれていること、「即ち」〈生〉天を欲する者は供火祭を捧げるべし(「アグニシュトーマ」[祭]によつて国土を勝ち得る)ということとは「汝の説と」矛盾する。』(p. 22²⁴⁻²⁶)

反対論の趣旨は明確でないが知行併合によつて独存を得るというのであろう。それに対して輪廻がなくなる、と反復する。次にこういう。

『また行祭(業)は「知」の補遺である (śeṣa-bhāva)。それ自体の意味が従属的となると (svārtha-upasājanatve) 他の意味を表わすから (arthantaraniṣpadakatva)。例えば「打ち倒す」などの行為 (kriyā) はそれ自体の果を従属的と見做して (upasāri-janikṛtvā) それによつて祭祀 (yaj) を補助するものとし、その「祭祀」の補遺となつている。そのように行為もまた知の果であるから、その「知」の補遺であるであらう。』(pp. 22²⁶-23³)

行祭 (karmaṇ, kriyā) は知に従属し知の補遺であるという大胆な主張である。これはミーマンサー派が、「明(知)は業(行祭)の補遺である」(karmasēṣatva) (Sādhara ad BS. 3. 4. 7) というのを逆にしたような主張である。反対論者はもちろん納得しない。

『論者いわく』『「行祭」の規定(儀軌)が実在するから (vidhi-sādhivāt) 行為(祭事行為)が主である (kriyā-prādhānyam)』

ともいふならば、

〔答〕否。〔聖典に〕説かれてゐるから。それはどのようにか〔と
いうと、知についても〕規定による差別はない。〔即ち〕或いは
〔規定を〕認めると、それ〔知〕についてもそれ〔規定〕が妥当
するから。何となれば知をも規定する教典がある。どのようにか
〔と〕いうと、次のようにいうからである。〔即ち〕

《悪を除き飢をはなれ渴をはなれ、老なく死なく、憂いなく、思
惟をはなれた (samyastā-samkalpa) アートマンは、追ひ求めら
るべく、探究さるべきである。そして誰でもアートマンを求めて
認識するものは、あらゆる欲望を達成する》(Ch. 8. 7. 1) と、
ブラジャーパティの言葉が天啓に説かれてゐる。さらにまた〔次
のように〕いう。

《高次と低次との二種の明知 (vidyā 明) を知るべきである》
(Mundaka-Up. 1. 1. 4)

それ故に〔汝が行祭の〕「規定が実在するから、行為が主であ
る」といふのは、自説に食着するにすぎない。』(B. 33. 3)

反対論者は行祭の規定（儀軌）が聖典にあるから、行祭が主
であり、恐らくは知が従である、というのであろう。しかし
知の規定も聖典にあるから、そうではない、と答える。とこ
ろがここで知は規定されないという異説が出され、その説に
おいても知行併合説は否定されることを示す。

『ある者たちは「〔知には〕目に見える効果があるから (dṛṣṭi-
thauvat) 〔知は規定されない〕』という。〔即ち〕しかし、或る師

知行併合説（村 上）

たちは、〔次のように〕考える。〔即ち〕知には無知の停止を特徴と
する (cāṭāna-nivṛtti-lakṣaṇa) まさに目に見える (dṛṣṭa) 果があ
る。それ故に教典によつて「知は」規定されない。何故か。即
ち、目に見える効果がある行為 (karma, 業) を教典が命ずるの
ではない。〔目に見える効果がある行為は、それ〕自体で求めら
れるのであるから、それに対する活動があるからである。〔例え
ば〕食事等のように。それら知を規定する (jñāna-vidhāyaka)
文章は〔行為の〕方法に付随する規定のために (upāya-guṇa-
vidhārtan) 複説（釈義の一種）となつたもの (anuvāda-
bhūta) として依用される。例えば《発酵乳をもつて祭る》（牛乳
をもつて祭る）という〔のは〕《供火祭を捧げる》という根本規定
に付随する規定である〕ように。

しかしおよそ〔知者は祭るべし。知者は祭らせるべし。また天
啓に通じてゐる者には行祭に対して資格 (adhikāra) がある〕と
いわれていることの意味はこうである。〔即ち〕ヴェーダを学ん
でそして行為（祭事行為）の次第を知つて、行祭に対して活動す
べきである。そしてこのようであると、何の過誤もない。』(B.
23. 1. 3)

ミーマンサー派の主張では、目に見える効果のある行為
は、将来の果報をもたらす新得力 (apūrvā) を生じない。そ
の新得力こそ生天等の果をもたらす。しかし知は無知を除く
という目に見える（直接的）効果を有するから、新得力を生じ
ない。教典（聖典）は新得力をもたらす行為（即ち行祭）のみ

を規定する。だから知は規定されない。ここで知を行祭に付随するものに限定する。従つて知と行祭とは対立しない。が、解脱をもたらす知を問題とするのではない。それについては次のようにいう。

『さらに、もし決定的にアートマンを知る者に行祭に対する資格があるのであれば、それによつて輪廻がないという結果になる。

〔知は〕本性的なものであるから (svābhavikavai)。認識 (vijñāna) の教典には全ての資格との矛盾がある。それゆえに、知と行祭との併合 (samuccayo jñāna-kamanoh) はない。』(p. 23¹⁸⁻¹⁹)

これは前述の異説に連続するが、自説としても承認できるものであろう。アートマンの知がある者は解脱を得るから輪廻はなく、従つて行祭の果として生天等を得ることもない。知はこれを得ればその人の本性となるのであつて、知は人の資格に関係がなく、認識即ち知を説く教典の理解は、人の行祭の資格とは相いれない。このように知行併合説を否定する。次にそれをうけて、行祭を主張する論者の説が引かれる。

『他の者はいわく「その通りである。これら〔知と行祭との〕両者の併合はなく、むしろ行為 (kriyā 即ち祭事行為) はあらゆるものを対象とする。知は「行祭を」禁ぜられた者を対象とする。何となれば、性的不能者・盲者・聾者等は全く行祭から排除されているが、彼等には知によつて、「家住期以外の」他の住期にお

いて不死性の達成 (amritatva-prāpti) があるからである。しかし他の者には根本の住期 (即ち家住期) において、行祭のみがある。という論者の排除はない」という。』(p. 23¹⁶⁻¹⁹)

右はミーマンサー派の主張であらう。行祭には資格が必要であつて、身体に欠陥のある者にはその資格はない。四住期の中では家住期が根本の住期である。Y には先に、遊行期の生活法たる捨離 (saṃnyāsa) を、行祭の放棄という観点から非難する反対論者との間に議論の往復があつた (p. 16¹⁸⁻¹⁹)。ところで、遊行期の生活をなすべきか否かについで、Jaimini は否定し、Bādarāyana は肯定したという (Śaṅkara ad B.S. 4. 18-20)。家住期を除く『他の住期は無資格者によつて実践さるべし (anadhikṛāṇasītheya) という考えを排除する』(ad B.S. 3. 4. 18) とジャンカラはいうが、Y におけるその反対論はジャイミニ説に近く、自説はヴェーダーンタ説に近いようだ。さて、議論は次のような自説によつて結ばれる。

『〔答へ〕 いわく「否。〔聖典〕自体の教義と矛盾するから (śra-samāya-virodhat)。このように論者がいうならば、〔聖典〕自体の教義そのものが矛盾する。《知者達は子孫を欲しなかつた。子孫をもつて何をしようか》(Br. 4. 4. 22) といわれ、それから《また子供を求めることと財を求めらることを離れて乞食行 (bhikṣa-carya) をする》(ibid) といわれている場合、性的不能者たちが子供を求めらることを離れることは有意味ではない。〔性

的不能は」神のなすものだから。さらにまた秘密なものであるから。即ちヴェーダの知は秘密なものであるから。何となれば〔次のように〕いう。

《そこで、ウッダーラカの子アールニはこれを長子にいつた。父は長子にこの梵を説くべし。愛する弟子に「説くべし。」他の何人にも「説くべか」らず。もし、この海をもつて囲まれ、財宝満ちた大地を与えようともし、その功德よりこれ（梵）がすぐれつゝる》(cf. Ch. 3. 11. 46) ㄴ°』(p. 23¹⁸⁻²⁴) (下略)

知は行祭の資格のない不具者に限るといふ説を、聖典の權威によつて否定する。祭祀に対するに知の優位を、既に古ウパニシヤドも示していたが、ミーマーンサー派は祭祀を専ら尊重する。サーンクヤ派(Y)は反対に知の優位を説き、知行併合説にも反対する。

ヴェーダーンタ派では、シャンカラは Bhartṛprapañca の知行併合説を批判し、後に Bhaṣkara は知行併合説に立つてシャンカラを批判する。その知行併合説は梵の解釈(不二不異論)にもとづく。それに対して Y に引かれる知行併合説は、行祭と知とを説く聖典とともに權威として認めるもの、及び知を行祭に關する知に限定する場合との二種と見ても、梵の解釈を併わない。それへの批判は輪廻がなくなる、知と行祭との果は各々異なる、知を説く聖典に反する、という。その中で、輪廻がなくなると繰返される批判が Y の特色をなす。

1 以上については『日本仏教学会年報』第四五号に論ずる。

2 ĀnSS. 21 (2) p. 315) には arka とあるが脚註によれば akka, atka の読みもある。Sābarasvāmin は arka を用いた。

3 『例えは道に生えてゐるアルカ(樹)にある蜜をさしおいて、同じ道によつて蜜を求める者は山に行かないであらう』云々といつてから引用している。なお Tatṭvakanṇḍī ㄹ SK. 1 の註釈において、苦を滅するには簡易な手段があるから、労苦を多く要する真実知を求めるには及ばない、という反対論者の立場から、この偈を引く。同様に Māhāvartti (ad SK. 1) も同じ偈(但し後半が異なる)を引いてゐる。また Jayamaṅgala (ad SK. 58 序) も類似の偈を引いてゐる。

4 saṃpāśyaite を訂正する。

5 「入ㄹ」(pass into) とも訳されるが、Y は「なる」(bhavati, become) と考えてゐるようである。

6 拙稿「五火二道説の展開」(『印仏研』二七—二八) 参照。

7 F. Edgerton, *The Mīmāṃsā Nyāya Prākāśa*, New Haven 1929, §§60-61 参照。

8 金倉圓照『吠檀多哲学の研究』(昭和七年)第一章参照。

9 金倉圓照『インド哲学仏教学研究』(Ⅲ)インド哲学篇2『二九ページ以下参照。

10 ちなみにシャンカラは、知行併合を認める不二不異論を批判するに、解脱がなくなるといふ。思うに知行併合を許すといふのは、梵我一如、不二一元の知が未だ得られていない、といふのである (ad BS 2. 1. 14)。