

スピノザにおける神の属性

——その知性（対象認識）と自然——

安 中 隆 徳

△論文要旨▽ 「神即自然」に見られるように、スピノザの神の属性は自然認識の主題を持つ。本稿は、この複数属性の構造を、神（Ⅱ一実体）に始まる認識の問題として解釈しようとする。

スピノザ体系における認識にアプローチするため、観念と対象に注目する。複数属性の一致について、その認識への理解から、語の役割と体系についての仮設をたて、属性の考察を試みる。

第一章で、対象との一致に進む観念（知性）が、能動的であることをとりあげ、このあり方を踏まえて、属性の位置への仮設を試みる。第二章で、聖書の啓示を自然認識としてとらえるスピノザの言葉をあげ、宗教と哲学（認識の自由）のモチーフに論点を移す。そして、対象認識が実体に帰属すると言う、スピノザの思索を考える。第三章で、知性の成り立ちを論じ、認識における一致と属性の複数の構造を考える。そして最終章で、この体系における認識の意味と位置づけを考え、それを属性の主題への本稿のまとめとする。

△キーワード▽ 神即自然 永遠の相の下に 原因・結果 観念の能動性 観念Ⅱ対象 主客の一致 因果性の過程の認識 啓示・預言 実体Ⅱ原因 属性 経験（様態） 認識の帰属 知性の起源 複数と一 人格

スピノザは「神即自然」(『エチカ』第四部序)を言う。存在の原因・結果(因果性)の過程を言い観念が、同一の過程にある対象の自然をとらえる。神の一過程である主客の一致が、認識となる。神の生成の一過程としてのこの対象認識を、「永遠の相の下」の認識とする。

自然の場での神とのかかわりが、「汎神論」と呼ばれたこと(スピノザは「汎神論」の言葉を用いない)は、知られている。自然における神とのかかわりをどう理解するか。「汎神論」とは、人格の立場からの疑問と、解釈の試みであった。そして、スピノザの立場からの、自然におけるこの認識の理論の場となるのが、神の属性である。

△属性 *attributum* により、私はつぎのことを解する。属性とは、実体について、その(実体の)本質 *essentia* を構成するとして(かのように)、知性 *intellectus* が知覚する *percipere* ものである。√(『エチカ』第一部定義四)⁽¹⁾
 唯一実体(≡神)は、無限数の属性からなる(『エチカ』第一部定義六)。この一と複数をどう捉えるか。ただ二つの属性(延長 *extensio* と思维 *cogitatio*)しか知り得ない人間(『エチカ』第二部定理十三)が、無限数を想定するのは、何故か。これらが、かつてからの問いであった。問いの主題は、諸属性が諸実在であるのか、一実在(実体)へ諸知性がかかわるのか、という点にあった。⁽³⁾

本稿の理解をまとめよう。本稿は、属性とは如何なる事物かを端的に問うのではなく、体系での役割から属性を考える。属性は、実体と経験(認識)をむすぶ働きだと考える。それは何よりも、神と認識をむすぶ、かつての啓示の主題である。この自然認識で、複数属性と一(一致)として、実体と属性の数が問題になる。複数と一(一致)は、

世界像の形式のみに関係するのではなく、「永遠の相の下」⁽⁴⁾の認識という、体系の認識のモチーフにかかわっている。実体は、原因自身の一と、複数属性の一致の一で二重にあらわれる。数は、認識の出発としての複数属性と、認識内容としての属性の秩序の一致を問題にする。実体と属性の数への問いは、この認識における主客の一致の構造によって解かれ得ると考える。属性がそれ自体で或る何ものか(事物)であると想定し、複数と一の図形的な解決に問いを持って行くのみではなく、体系の認識への理解によって、属性(の数)への内的な考察を行わなければならないと思う。

議論を具体的にするために、まず人間知性の認識を紹介する(第一章)。つぎに、自然認識も啓示であるとスピノザが言う点に注目し、属性が、実体と認識を結ぶ、「帰属 *pertinere*」と「表現 *exprimere*」の構造を考える(第二章)。知性の方法(観念の秩序、幾何学的方法)をとりあげ、神にはじまり人を過程とする、体系の認識の運動として、知性を位置づけ、実体と属性における一と複数の問題を考える(第三章)。

第一章 観念の能動性の位置づけ

スピノザは、自然における神を問う。原因(神)の秩序を、結果(個物、自然)の中に見ようとする。この原因・結果とその認識は、知性において、どんな構造になるだろうか。

我々はまず人間知性をとりあげ、神が観念としてあり、それが認識に進む場面をとりあげよう。

〈十全な観念から事物の本質の十全な認識に進む〉(『エチカ』第二部定理四十三備考)

観念からの進行は、感覚(表象 *imaginatio*)⁽⁵⁾を問い直す観念の秩序、つまり理性(*ratio*)⁽⁶⁾の働きたと考えられ

る。神に始まる観念秩序（理性）が、事物に同一過程にある秩序を発見しようとする。それを、感覚を介さず、直観しようとするのだ（直感知⁷⁾）と言う。これが、ここでの「十全な認識」である。それは原因の諸観念（無限、永遠）を観念秩序の出発におく、能動 actio⁽⁹⁾としての、「永遠の相の下に」ある認識だと言う。これを成立させるのが、属性の理論である。

△観念の秩序と連結は、事物の秩序と連結とおなじである。√（『エチカ』第二部定理七）

観念への秩序の吟味は、認識のための方法的な準備になる。だから事物認識の場で、観念の「秩序と連結」の起源である、神の永遠の問題がおきる。スピノザは、デカルトの「思惟」と「延長」を、受け継いではいらぬ。しかし、一実体における主客の一致（因果性の秩序の一致）に、主題を移す。つまり、デカルトのような二属性 \parallel 二実体ではなく、一実体を「表現する」（『エチカ』第一部定義六）属性になる。

△意志と知性は一つの、そして同じものである。√（『エチカ』第二部定理四十九系）

意志も知性も、観念が行う、対象への「肯定・否定」である（同、証明）。観念からの対象へのこの働きが、知性 \parallel 意志である。

人間知性には、「同一 idem」が、最初からは与えられないことに、我々は注意しなければならない。まず、対象を欠く十全な観念（『エチカ』第二部定義四説明）のみがある。次いで、「永遠の相の下」に得る、同一の獲得としての認識（既述）がある。

因果性の「同一」は二回ある。一回は、一実体（の因果性）そのものである。二回目は、知性が得る、個々の事物の認識としての「同一」である。「同一」は、認識の達成（観念と対象の一致）でもある。ここには、複数の属性の間で働く、認識としての「同一」があり、この「同一」を問うものとして、対象への能動である知性 \parallel 意志がある。

我々は、属性の秩序（因果性）の同一を、実体自身の定義のほかに、認識の立場で考えうることになるのである。

属性の一致について、「この二属性は本来的 *eigentlich* に「一属性 *Ein Attribut* である」と考えるのは、コンスタンチン・ブルンナーである。⁽¹⁰⁾「我々は、思惟することがなければ、延長を知らない。」「思惟なくして延長を語ることはない」と言う。更に、「延長は我々に思惟を与える。なぜなら延長の本質、つまり実体は、思惟だからだ。」

「ここには、関係において自己にかかわる、一なるものがある。」⁽¹¹⁾と云う。つまり、二属性を「一属性」と解する。

ブルンナーは「一なるもの」を、「延長の本質、つまり実体」で取り出す。しかし一致は「一属性」と受け取られるよりも、むしろ、認識内容としての実体の問題だと理解するべきではないだろうか。ブルンナーは、「延長の本質」という思索で、「相互に浸透する *ineinander*」⁽¹²⁾場面を言う。この指摘は、二属性の平行→一致の過程をとりあげない。これは、属性を「本質」の一として解するか、一致へ向かう主客の場面をとらえるか、という問題になる。

我々は、主客でこそ属性が個別的であり、主客を踏まえた因果性の一過程の一致が、個々物の認識として試みられる、と理解するほうが正確だと思ふ。というのも、一致に至る過程が、スピノザとブルンナーで異なる。スピノザでは、神の創造（因果性）の過程における事物認識があり、そこで神の永遠の問題がでる。これに対して、ブルンナーは直ちに属性の本質を言う。ブルンナーは、独自に「本質」的な場面を取り出していると言えよう。⁽¹⁴⁾

ここで、この認識のあり方にかんする、体系への仮設が成り立つ。原因としての神（実体）と、経験的な主客が踏まえる神（属性）という、同一の神への二局面のアプローチがあることである。それらが、自然認識における神（因果性としての神の秩序）という、神への第三のアプローチを可能にする。主客である二属性が、対自然的な認識での神の秩序の認識を展開する。この出発が属性であり、この展開の中に属性の役割と、その数の問題があると考える仮設である。

一実体は、幾重にも問われている、と我々は仮設しよう。問う経験の多端と、認識における一致が、属性の複数と実体の一の問題なのではないか。人に二属性があるのは、神に始まる複数属性の一致 \parallel 認識が、この体系の主題だからではないか。

△ここへ導く、私が示した道は、いかに極めて困難に見られようとも、しかしそれは発見され得る。▽〔エチカ〕第五部定理四十二備考)

スピノザの認識が「発見すること inventire」の意味であることを、この言葉が明らかにする。主客の一致、神にはじまる認識の理論を、「道 via」と言う。それは、個物へのあるべき認識を、神の因果性の過程への認識とする。体系の第三の追及を表す。

体系のこの展開において、属性の問題が生じる、と我々は仮設する。一致と一実体を、どのような関係で解するか。あるいは、実体の一と、属性の複数とは何か。これらが、神に始まる体系の認識の運動から考察される、属性についての諸問題だ、と想定するのである。

第二章 啓示と、認識の帰属

スピノザは、神を起源とする一過程である主客が行う、世界への認識の理論を考えようとする。神から始まる認識とは、どこに起源を持つ思索だろうか。

△預言すなわち啓示とは、神から人間に啓示されたこと res の確かな認識 cognitio である。預言者 nabi とはしかし、神から啓示されたことの確かな認識を持ち得ず、純粹な信仰で把握し得るような人々に、神から啓示されたこ

とを仲介する（解釈する *interpretari*）者である。√（『神学政治論』第一章）⁽¹⁶⁾

預言を認識 *cognitio* だと言いつ、その「解釈・仲介」と区別する。スピノザはユダヤ教徒として、聖書を研究した時期がある。神に始まる認識は、啓示（「神から人に啓示された…確かな認識」）を念頭においたときに、はじめて了解できるものであろう。

△預言の伝統的な定義から帰結するのは、自然的な認識 *cognitio* が預言と呼ばれうることだ。なぜなら、自然的な光 *lumen* で我々が認識するのは、神の認識のみに由来し、そして神の永遠の決定に由来しているからだ。√（『神学政治論』第一章）⁽¹⁶⁾

自然的な認識も、神に「由来（依存）する *dependere*」。だから「由来（依存）」を考えれば、自然的な認識も「神から人に啓示されたあることの確かな認識」という、「預言の伝統的な定義」になる。それらは同じく「預言と呼ばれ得る」。つまりスピノザは、「由来（依存）」（＝因果性）と認識というテーマが自然にこそ該当する、と考える。自然にある神に「由来する」認識を、知性が問う。知性は預言者（解釈者）と同じモチーフを、自然に対して持つ。預言者の「解釈」が副次的だとすれば、啓示・預言は自然の場でこそ本来的になる。「伝統」を問うことで、かえってそれが含む、自然への可能性を見いだす。この因果性（由来）と認識こそ、属性の主題として、我々が考えたものであった。

スピノザの聖書研究には、啓示に関係する、認識の自由についての主題があると思う。スピノザは聖書を、「新たに、捕らわれない自由な精神をもって検証する」（『神学政治論』序）⁽¹⁷⁾。因果性（神からの由来）は、認識面からは啓示になる。聖書の諸啓示への預言者の「解釈」の成立を、『神学政治論』は個々に取り上げて研究する。この自由は、自由な認識への神の由来（因果性＝啓示）の発見に起源を持つのではなからうか。自由な認識を方向づけるの

が、啓示であり、世界観の方法としては、属性をめぐる問題になるのではなからうか。啓示とのこのかかわりに、認識と神との関係を問う、スピノザの問題意識があるのではないか。

『エチカ』にもどって考えよう。

P・ウィーンポールは属性を非実体的に解し、「形容詞的だ⁽¹⁸⁾」と言う。この指摘は、実体の全体・部分という硬直した理解を克服し、一実体(＝神)の動的なあり方を導く。しかし、どのように「形容」するか。その認識からの解明がない。これは、実体のみを明らかにする解釈だと思う。「知性が実体について：知覚するもの」(属性の定義)だから、知性(様態)から、実体に向かって問題が出る。実体でのみ、神の諸用語が整理され得るとするのは、立体的に神を問うスピノザ体系の前提ではないのではないか。

知性が様態であり、経験的な認識との関係で属性を定義する点に、問題がある。「神の本性には、知性も意志も属さない⁽¹⁹⁾」。我々は神・実体の定義を、知性のかかわりから検討しよう。

△実体により、私はつぎのものを解する。それは自己のなかに在り、自己により考えられるものである。▽(『エチカ』第一部定義二)

実体は、原因のみを語る。知性＝様態からの認識を言うのは属性である(既述)。そして、実体と属性で、神を定義する。

△神により私は絶対無限の存在を理解する。それは、無限(数)の属性から成立する constans 実体で、その属性の各々は、実体の永遠で無限の本質を表現している。▽(『エチカ』第一部定義六)

だから実体に属性が加わることで、神を、原因と結果の両面から問題にする方法を持つ。我々は属性を、経験からの角度で考える役割が想定できる。

端的な例をあげてみよう。

△個々の思惟は、神の本性をある限定した仕方では表現する様態である（第一部定理二十五系による）。それ故、（第一部定義五により）神には、個々のすべての思惟を含み、そしてそれによりこれらの思惟が考えられる一属性が帰する。故に、思惟は神の無限の属性の一つである。√（『エチカ』第二部定理一証明）

個々の思惟がある。だから、神∥原因には、「それによりこれらの思惟が考えられる一属性が帰する」。延長が神の属性であることも、「同じ仕方でなされる」（同定理二証明）。属性は、一類の経験が「それにより考えられる」神の属性を問う。思惟と延長が、神へと帰せられる。この二属性が選択された理由を、我々は、自然が神に由来し、認識面からは啓示の問題になる点に（本章既述）考え得る。『エチカ』は、はっきりと言う。「結果についての認識 cognitio は、原因の認識に依存し、その原因の認識を含む⁽²⁰⁾」。認識として、結果が原因を含む。原因は結果に内在する⁽²¹⁾（内在原因）。結果の認識は、原因へと「帰する」。

認識はどこから生じるか。そして、認識はどんな課題を持つのだろうか。これが属性の性格に関する問いとなるだろう。

△実体の本質を構成するとして、無限の知性から知覚され得る一切のものは、ただ唯一の実体に属している。√（『エチカ』第二部定理七注）

「知覚され得る一切のもの」がまずあり、それらは、ただ一実体のみに帰する、と思索は進む。一実体は認識の対象ではなく、帰属の対象である。認識（「知覚」*percipere*）は、原因に帰属する。ここには、原因と認識（経験）の二つの主題が、後者から前者への「帰属する *pertinere*」形をとる。そこで、「実体の本質を構成するとして」知覚するという、帰属と認識の、スピノザの知性の方法がでてくること、理解され得るのである。

問題は、実体と経験（認識）を結ぶ地点にある。実体（情報以前の存在）と、経験（情報、認識）の接点として、「帰属する」または「表現する」（「実体を表現する無限の属性」⁽²²⁾：神の定義）という、二領域をつなぐ認識の思考がある。我々は実体を「形容」（ウイーンポール）する仕方が、原因・経験を結ぶ認識の働き（「帰属する」、「表現する」）からだ、と言い得るのである。スピノザで認識は実体と経験の接点で起きており、それは、かつての啓示と同じ主題として、自然の認識が考えられていることを示すと言えよう。

認識の役割、この「帰属する」、「表現する」がどのような世界像の思惟を持つのかを、次に問わなければならない。我々は、属性が経験的な認識へと展開する、スピノザの知性の方法へと進もう。

第三章 因果性における知性

「永遠の相の下」の認識は、属性の秩序（因果性）をふまえて人が造る、能動としての認識である。知性は、対象へ進む。秩序の諸相は、諸処において未知だという理由で、知性にはその一つ一つが到達（認識内容）になる。だから知性は、実体の秩序自体には属さず、属性間の一過程における、觀念の自発性を意味する。実体の秩序は知性にとって、その達成（認識内容）としてあらわれる。属性は、この知性を成立させる、実体と経験の接点を言い、その両方に帰属するものとして複数となって現れる概念だと考えられよう。

かつてから、唯一実体と無限数の属性は同じか、という問いがあった。⁽²³⁾ 複数の属性が、どのように唯一の実体に遡り得るか、という問いである。さらに、遡る、という考え方が正当であるかどうか、問われる。それは「あたかも *tanquam* 実体の本質を構成しているように、知性が実体について知覚する」と言うときの、「あたかも」

tanquam (as, as if, als, als ob)、「本質」、「構成する」等にたいする問いであった。⁽²⁴⁾

我々の理解は、つぎのようなものになる。主客がとらえる神として、属性は始まる。デカルトの属性を、スピノザは唯一実体の世界に置く。そこで、実体(原因)と経験をつなぐ、スピノザの思索が生まれる。それは、経験から帰属する原因 \parallel 神の複数、結果に向かつて表現する実体の複数、人にとっては思惟と延長属性としての神である。この二属性は、自然認識としての神への展開を持つ。体系の運動の一基点としてのこの属性の読み方を証拠づけるために、原因と知性の方法がどのような関係を持つかを、取り上げてみよう。

なぜ知性の対象に、実体 \parallel 原因が現れないか。実体 \parallel 原因は、そこに帰属すべき知性の認識にとって何であるのか。方法は、原因を、方法の原因として問う。つまり、無前提の原因(自己原因)を、定義という、同じように無前提な方法で提起する。⁽²⁵⁾ 知性(観念)は、観念の整序(知性の改善 emendatio⁽²⁶⁾、幾何学的方法)の出発として、原因を問う。改善された知性(幾何学的体系)の出発は、原因であり、論証的に成立する神(『エチカ』第一部)である。だから体系は第二部で、同一の原因を持つ、対象となるもの(延長)の認識へと進む理論を語る(第一章、既述)。それは、原因の観念から始まる体系であり、原因は、方法にとってこそ原因となる。そこに、神から始まる秩序としての知性(そしてその改善 \parallel 方法)があり、知性は、自らの中に神を含むものとして、対象を問う。

人は個物の経験のみに終始する。これは、実体が対象になる不可能を言うのではなく、実体を起点とした対象認識が新たに生じることを試みる。それが、神に始まる観念の行う個物認識である。実体を認識不可能な否定神学にあて、属性を肯定神学にあてる対応は、結果的には成立する。しかし、認識の起点が、 \wedge 人から \vee と \wedge 神から \vee で、逆も可能であることに注意しなければならない。スピノザでは、実体が、認識への光源になることにより、光源を照らす他からの光を欠く、と言えよう。言いかえれば、人を起点として一切を客に置く、人を中心とする認識の思想を、

それは欠く。属性は、人を神からの運動過程におく因果性の認識の発想なのであって、神を対象とする可能・不可能の対応はこの意味で、異なった起点（神と人）から描かれる図が対応してしまいう意味を含む。

観念は、自己原因の過程を、主客の一致で経験しようとする。認識は原因の過程で活動し、知性の自発性が、対象への運動になる。『エチカ』で果たす役割の違いから、属性∥神の宇宙論的な存在証明、実体∥存在論的証明を言うヴァルターの説は、⁽²⁷⁾起源としての実体と、世界認識にかかわる属性の違いを言って正当だと考えられよう。実体と属性には、認識が実体に「帰属する」、実体が認識に「表現する」という、静的な整合を可能とさせない、レベルの違いがある。

だから、「実体の本質を構成するものとして *tantum*（あたかも…かのように）知覚する」（属性の定義）とは、対象において、実体∥原因に帰属する認識が成立する仕方を言うのだ、と考えられる。それは、帰属と認識（∥世界）のあり方を言う。スピノザは、「我々はより多く事物を認識すればするほど、より多く神を認識する⁽²⁸⁾」と言う。それは、一実体にはじまる秩序を、個物に認識することで、原因の内的本質を認識しよう、という試みであろう。それは、一原因の因果性を個物認識として問う、実体に帰属する認識そのものの成り立ちを言うのだ、と言えよう。

ここで、神に知性はないとスピノザが言う時の意味が、明らかになると思われる。スピノザは神に知性はないと言いながら、「ふつう神に帰せられている知性と意志にかんしてのべよう⁽²⁹⁾」と譲歩して、人と神の知性の違いを次のように言う。

∧∴星座の犬と現実の吠える犬が、名前によって一致しているのと異なる。√（同）

理由として、対象のある知性と、対象をもたない神との違いをあげる（同）。違いは、対象への運動の有無である。実体は既に認識の達成（内容）なので、そこに新たに対象への運動、知性は生じないと言えよう。実体は認識の課

題を持たない。知性は、諸属性の間で（認識としての）一致を試み、個々の事物認識で創造的に活動する。主客が別に立てられる状況とは、認識として改めて一実体の因果性の一致を発見するべき状況だと言えよう。これが、スピノザが言う、知性が実体への過程（道）である時の位置なのであって、この活動の場が、一致を目標とする知性の活動の場としての属性の複数ではないか。だから属性の定義は、知性の対象認識を語るのではないか。

違いは、知性が属性間の、対象への運動である性格と、統一的な因果性自身の違いと言えよう。この点で、ブルンナーの「一属性」の指摘は、対象に関わる運動の不可能を言うことになり、一致自体（因果性自体、実体）への洞察として、極めて鋭い指摘を行うものと言えよう。

ジョアキムは言う。「厳密に言えば、実体は \wedge — \vee ではない。なぜなら、 \wedge — \vee は他の実体と区別される意味を含まずから。あるいは、他の諸実在の一つに数えられるから」³⁰。この「諸実在の一つ」でない実体が、諸実在としての、無限になる。属性の無限も、神の無限も、この無限の発想の例であろう。では、実在としての無限と、実体（の一）は、どう出会うのだろうか。これが、我々が解する属性の複数と、体系がもつ認識の主題だと思う。

一実体の存在は、人間の経験としては、諸属性の一致に証明される。この一致で、複数と一が交流する。実体を対象として知るのではなく、実体（の過程）が、つまり複数属性の共通の秩序が、認識の達成になる。経験世界における実体の因果性が、一致という形で、その存在を問われる。ここには、神の観念に始まる主体の達成が、認識における客観の獲得になるという、対象認識においてスピノザが語る理想がある。「私が示した道は、いかに極めて困難に見られようと、しかしそれは発見され得る」（既出）。この困難は、認識における理想の発見の困難を言う。神の観念が、認識に発展する。これが、他の自然認識と同じ得ない理由は、感覚によらない、神の観念の秩序が認識を達成する、という点にある。認識が神と接点を持つ過程をとらえることで、神の因果性の過程としての認識を、属性は

理論化する。認識は、実体の過程に生じ、その過程（因果性）を知る課題を持つ。実体の因果性は、自然の中で主体の問題の達成として発見される秩序として、極めて困難な真理になる。

諸家は、否定神学・肯定神学、神の本体論的証明・宇宙論的証明等の、ヘブライの思想との、スピノザの対応を言う⁽³⁾。我々も、この大筋を追証した。对象的な知にはならない神、その神からはじまる主体の活動。この思想の伝統を受け継ぎ、スピノザは、原因（実体）からはじまる（属性を踏まえた）認識という思索を試みる。スピノザは伝統的な思索に、対象認識の主題を、属性によって持ち込み、神の過程としての自然認識を、属性の過程の一致で得られる真理として、認識の理想を語っている。それは認識（哲学）の課題としての理想を、神によって試みているものだと言えよう。

これが、「 \wedge 知性には起源としてしかあらわれない \vee 実体について、実体の本質を構成するとして、知性が知覚する \wedge 各々が無限の世界であり、経験的領域である \vee もの」と補う、属性の定義へ我々が試みる、読み方である。

結 び

スピノザの神の属性は、どのような主張の展開を持つだろうか。

\wedge 彼らによって、少なくとも私が知る全ての人々によって、神に帰せられている多くの属性を、わたしは、被造物として考える。そして反対に、先入見のため彼らによって被造物として考えられた、他もの（自然的 \downarrow 引用者注⁽³²⁾）が神の属性であり、彼ら自身によって誤って認識されてきたのだと、私は強く主張する。 \vee 〔書簡〕六

神の属性はかつて被造物とされた、延長であり、思惟である。属性は、認識の理論を展開する。かつて神に帰せら

れた人格の諸活動は、認識される領域になる。人格への洞察が、スピノザの倫理（『エチカ』第三、四、五部）になり、そこでの自由（主体の達成）への過程が、洞察の主題となる。認識こそが、神に始まるものであり、人格すらをも認識し、自由への方向を教える役割を持つものになる。

スピノザについて、超越の否定を言うのは、少なくとも人の位置（認識の理論）の点からのみ、言わなければならぬ。神の絶対性は揺るがず、変わるのは、人が認識の起点となることである。人に起点があれば、神をも対象に想定できる。しかし、観念 \parallel 対象の出発が神であるという理由で、人は、神に始まる過程になる。人を中心とする認識の思想（人格 \parallel 主体、自然 \parallel 対象 \parallel 非主体）と異質の、この神からの過程である主客の認識に、スピノザの属性の方法がある。問題は、認識における人の位置にある。神からの因果性の運動を、天地創造のみならず、認識の問題としてスピノザは提出するのである。

この神の過程としての認識を理解する時、スピノザの方法（「幾何学的整序」）が、理解できる。幾何学は静的だとして、動の実体にふさわしくない、という指摘もかつてなされた。しかし、神に始まる観念の整序にこそ、認識が、神の動的過程を捉える方法がある。この整序なくして実体の動的を言うのは、観念と人の動的過程（因果性）を排した、半分の正当ではないか。観念と対象は、等しい秩序で動的であり、この二系列の一致が、体系が語る認識であろう。認識の動性（因果性）を逃すと、スピノザの認識のための諸概念（と我々が属性を理解してきた）は、矛盾しあうと思う。実体と属性の数の問題は、一例ではないか。認識が因果性の過程に生じる動的な意味を考えたとき、方法のモチーフが、対象 \parallel 思惟として主客の二面から明らかになると思う。この一致 \parallel 認識こそが、体系が意図する、無限の諸実在の世界における、一実体の因果性が存することの（「困難」な）実証に他ならないのではないか。

神の動的な過程として人と世界をとらえるヘブライ思想の伝統が、スピノザでは認識で試みられていると言えよ

う。体系への仮説をもう一度、検討しよう。

(A) 自己原因 || 実体 || *existentia*.

(B) 経験への情報としての神 || 複数属性 || (伝統的には、啓示)。

(C) (B) を踏まえる、人の創造性へのアプローチ。

属性では、啓示である神に主題がある。神が経験世界にも存する、かつて、啓示、預言、キリストであった問題が、スピノザでは属性の認識の主題になる。スピノザのこの地点に、常に疑惑が集まってきた理由が、了解できると思う。問題は、経験において或る神的存在を言う、啓示という主題自体にある。かつての啓示・預言・人格(キリスト)を介さず、属性を介する自然認識(認識における真理 || 実体)がスピノザの立場である。またスピノザへの疑惑を、人格(キリスト、三位一体)を介する立場から問うたのが、汎神論という評言であろう。

そもそもスピノザ自身の聖書への研究も、かつての聖書の啓示にたいして、それを認識することによる、実証的な限定と克服の試みであろう。啓示に疑惑が集まるのは、あえてスピノザをめぐる問題にかぎらず、あらゆる生きた宗教の生命の不可避的な表現なのではないだろうか。汎神論が神の超越性を否定するという主張は、「神が人の本性をそなえると言うことについては、… 真実を言えば、円が四角形の本性を備えたと、誰かが私に言おうとするのにおとらず、不条理に見える」⁽³³⁾ と言う、スピノザの主張と同一の構造を持っているように思われる。共に、神が経験になる他の啓示の立場を、神の絶対性と自己の啓示の立場から懷疑している。しかし宗教は、この経験とつながる部分の神への思索でこそ生命をもつのではないか。だからこそ、ここに種々の思索と懷疑も生じた。観点を変えて言えば、神が情報となる以前を本来として、種々の経験的なアプローチを必要ならしめる、人間精神がもつ問いかけのその構造自身に問題の起源があるとも考えられよう。

我々はスピノザに、神の啓示への哲学的なアプローチを見る。そこに、宗教的な理想を客観とする、自然＝認識を神に帰属する課題がある。

創造＝啓示として、スピノザは属性という(デカルトを受け継ぐ)認識に関係する概念を用いて、神の創造の一過程を捉えようとする。そこで、主体の課題(神の観念)の連関を、対象洞察の主題に掲げる。啓示が、神に始まる主体の問題(存在↓自由)の世界における洞察という、一つの普遍的な課題にまで造り上げられる。そこには、啓示を自己の概念の中に問題化した、主体にかかわる世界認識を主題とする一つの哲学があると言えよう。

註

スピノザの著作は、Gebhardt 版 Spinoza Opera I～IV

- (1) *tantum eas, als et sic* as if, als ob と訳すか? R, J, Delahunty "Spinoza" 1985, p. 116
- (2) 「構成する」を、全体と部分のように読む E, M, Curley ("Spinoza's Metaphysics" 1969, p.16)。更に「同一化 identify」の方向に訳す見解 (J, Bennett "A study of Spinoza's ethics" 1984, p. 65) がある。
- (3) 神の属性を主観的に考えるか客観的に考えるかは、既に中世トマス思想の問題であった (H, A, Wolfson "The Philosophy of Spinoza" 1966, p. 86)。それは、現在も続く問題である。(参照: Delahunty ibid: p. 116—117)
- (4) 『エチカ』第二部定理四十四系二
- (5) 『エチカ』第二部定理四十四注二
- (6) *ibid.*
- (7) *ibid.*
- (8) 『エチカ』第二部定理四十四
- (9) 『エチカ』第五部定理二十注
- (10) C, Brunner "Die Attribute" ("Spinoza in neuer Sicht" 1977 所収) s. 18—21。この研究は1928年当時のものだが、

独創に富み、最近の著作、“Auf den Pfaden der Philosophie Spinozas und Constantin Brunners” 1982 でも新たに取り上げられている。本稿も、啓発と教示を得ている。

- (11) *ibid.*
- (12) *ibid.*
- (13) *ibid.*
- (14) 属性の数についてメルシーナは、スピノザが言う *Omnia animata* を手がかりに、他の生物における「一属性」を考えろ。*Omnia animata* にこの理解もあり得ようが、属性と認識に関しては、我々はこれを中心には取らない。
- (15) 『神学政治論』p. 15
- (16) *ibid.*
- (17) *ibid.* p. 9
- (18) P. Wienpaul “The Radical Spinoza” 1979, Chap, 5
- (19) 『エチカ』第一部定理十七注
- (20) 『エチカ』第一部公理四
- (21) 『エチカ』第一部定理十八
- (22) 『エチカ』第一部定義六
- (23) 注²既述
- (24) 注¹既述
- (25) 『エチカ』第一部定義一
- (26) 『知性改善論』は、定義の仕方の問題を考察する。この意味で、『エチカ』の背後に方法の思想がある。
- (27) M. Walther “Metaphysik als Anti-theologie” 1971, s. 42—43
- (28) 『エチカ』第五部定理二十四
- (29) 『エチカ』第一部定理十七注
- (30) H. H. Joachim “A Study of the Ethics of Spinoza” 1901, p. 21注11。シエフキムは、*deus* 「神即ち *sive* 神の全属性」(『エチカ』第一部定理二十二系二)の言葉をあげて、論じている(*ibid.* p. 18—20)。この語から、この観点か

ら同一視が可能なのか、違いはなにかが、直ちに問題になる。我々はこの言葉から出発せず、むしろ認識への理解から同一視が可能になる根拠を考えようとした。

(31) ウオルフソンは言う。中世ユダヤ思想では「神は本質において知られない」(ibid. p.142—144)。W. Cramer "Spino-

zas Philosophie des Absoluten" 1966, s. 13—15。M. ヴァルター ibid. s. 42—43

(32) さうに「私は神と自然を離さない」と、この書簡は続いている。

(33) 『書簡』七十三

ニヤーヤ派の主宰神論

— 存在論証を中心として —

石 飛 道 子

〔論文要旨〕 ニヤーヤーストトラにおける、唯一の主宰神への言及をめぐって、後の注釈家達は個々に主宰神論を展開していった。まず、ヴァーツヤヤナは、当時進んだ主宰神観を伝えていたヨーガ派に依って、ヨーガの実践的性格をもつ人間主義的
主宰神を説いた。彼の神観念はほとんどヨーガ思想に基づいていることが指摘できるが、中に一つ、知 (Duddhi) に関して
ヴァイシェーシカ派の影響の可能性もある。次に、アヴィッダカルナは最初の主宰神論証を行って、ウィッディョータカラに
伝えた。これらは、サンキヤのプルシャ思想を依り所とした *Kārya* 型の論証と考察され、形式的には未完成である。ウッ
ディョータカラはさらにサンキヤ化を徹底して *acelana* 型の論証を説き、論理的に主宰神の存在を確立した。この主宰神
はプルシャに等しく、動力因とはなり得ない。この一方で、彼は、ヨーガ派に依らず、ヴァイシェーシカ哲学に基づく理論的
な性格の神も説き、ストトラ解釈に従う動力因としての主宰神観も展開している。

〔キーワード〕 神の存在証明、イーシュヴァラ、ニヤーヤ派、ウッディョータカラ、アヴィッダカルナ

ニヤーヤーストトラの作者ガウタマ (Gautama) が、主宰神 (Isvata) に言及しているのは、ただ一個所である。⁽¹⁾
それも、世界原因について諸説を列記する中に、主宰神を世界原因とする一説をあげるにすぎない。彼の思想体系の
どこにも主宰神の名は見られないし、又学説上主宰神の存在を必要とするようにも思われない。この結果、ガウタマ

一 ニヤーヤ派における主宰神の性格

主宰神を説くニヤーヤスートラの解釈には異論が多く、⁽⁴⁾ 確定的な解釈を示すことは難しい。詳細な検討は紙面の都合上省略し、ここではウッディヨータカラの解釈に従って訳出してみよう。

「主宰神が（世界の）原因である。人間の行為（karma）に果報のないことが経験されるから。」（4-1-19）

「（反論）そうではない。人間の業（karma）のない時、果報はないから。」（4-1-20）

「答えて言う。」この（反論）は、正しい理由にはならない。（人間の業は）彼（主宰神）によって行為せしめられるから。」（4-1-21）

ヴァーツヤヤナは、主として karma の語を業ではなく、行為の意味に解する解釈を行なっているが、このような主宰神と業の關係に絡んだ解釈も行なっている。⁽⁵⁾ 彼らによると、スートラ 19 はガウタマの主張ではなく他の人々の主張である。⁽⁶⁾ ウッディヨータカラは 19 を、行為の結果の享受について、何ものにも依らない、つまり自己の業は自己自身が支配しようと、主張する人々に対して為された反論と解している。⁽⁷⁾ 20 は、19 の主張に対する反論者の説である。ここで、反論者達は、19 を何ものをも依り所としない（nirapeksa）神が世界の原因であると主張すると理解し、「神が（世界の）原因であるなら、人間の業（karma）のない時でも、苦楽の享受があることになろう」と⁽⁸⁾ 考えて、20 のように説くのである。これに対し 21 で「神は人間の業を助ける」⁽⁹⁾ と、業を依り所とする主宰神を世界原因とする

ニヤーヤ派の主張が説かれる。

ヴァーツヤヤーナは、ヨーガ派の思想を背景に、このストトラ解釈と同じ立場から「(神の法が) 個我の法と非法の集積と地等の元素とを活動させる。このように、(個我) 自らが為した行為の果報を妨げないように(行った)、主宰神の自由な(Prakamyā) 創造が、主宰神が自ら為した業の結果であると知らねばならない」と述べるのである。⁽¹⁰⁾ この一文が、ヴァーツヤヤーナの説く宇宙論のすべてである。

一方、ウッディヨータカラは、独自に主宰神論を展開するが、その中でストトラ解釈に関する問題を論じている。⁽¹¹⁾ 彼は、そこで、主宰神は何らかのものを依り所として一切を作るのか、依り所なしで一切を作るのかという問題を再び採り上げている。さらに、反論者は、主宰神が何らかのものを依り所とするなら、あるものを作る時、手段となるものを作ることはないかと反駁する。彼は、主宰神は手段である法・非法をも作る旨を述べる。さらに、太初(adi)における創造において成立手段がないと疑う者達に、太初(adi)の創造を認めないと述べるのである。なぜなら、輪廻は無始であるからと答える。以上の議論をまとめて、ウッディヨータカラは「輪廻が無始であり、作り手(即ち主宰神)が何らかのものを依り所として(作る)時にのみ、他の生あるものに内属する法・非法は果報をもつ」と述べる。⁽¹²⁾ これ⁽¹²⁾が、彼のストトラ解釈による主宰神観と考えられる。

このようなストトラ解釈とは別に、ヴァーツヤヤーナ、ウッディヨータカラはそれぞれ主宰神の性質について独自の見解を説いている。

まず、ヴァーツヤヤーナは神を「非法、誤った知識、過失を捨て、法、知識(jñāna)、三昧をとまなうこと」によって極立つ、特殊なアートマンである⁽¹³⁾と規定する。彼の神観念は、当時思想的に進んだ主宰神観を展開していたヨーガ派の影響を受けていることが既に指摘されている。⁽¹⁴⁾ ヨーガストトラに「主宰神とは煩惱、業、果報、残存余力

(asaya) に触れられない特殊なブルシャである」(1-24)とある。ヴァーツヤーナが神を「特殊なアートマン」と言うのはこれに依っている⁽¹⁶⁾。さらにヨーガバーシャの「主宰神は、すぐれた純質(sattva)を質料因としているから⁽¹⁶⁾」という説明と、サンキヤカリーカリーの「法、知識、離欲、自在力、これらは純質からなるものである」⁽²³⁾という表現に従って、ヴァーツヤーナは、離欲の代りに三昧をあげて、上述の如く「法、知識、三昧を伴う」と説くのである。自在力は主宰神の法の結果として提示されている。さらに、主宰神は「一切を得たに等しく」「父のように生類に対して(ふるまう)」と説かれる⁽¹⁷⁾。これは広い意味で主宰神の慈悲心について説くものと考えられる。これは、ヨーガバーシャの「彼(主宰神)は自己を助けることはないが、生類を助けることを目的とする。即ち『私は法と知を説くことによって、却滅時、大帰滅時に、輪廻する者達を救おう』と。」⁽¹⁸⁾に対応すると考えられる。又、主宰神は一切知者である。これも、ヨーガーストラ「この(主宰神の)中には、この上ない一切知者の種子がある」⁽²⁵⁾によっている。

以上のように、ヴァーツヤーナは主宰神の觀念のほとんどをヨーガ派に依存しているが、これとは無関係と思われる性質も一つあげている。「知(Buddhi)以外にはいかなる属性も(主宰神存在の)証因(linga)として、(主宰神を)証明することはできない。」⁽¹⁹⁾というのがそれである。ニヤーヤーストラは、アートマンの属性として知識(jñana)をあげ(1-1-10)、「知(Buddhi)」「知覚(upalabdhī)」「知識(jñana)の三語を同義である(1-1-15)とするので、ヴァーツヤーナが特殊なアートマンである主宰神を知(buddhi)によって特質づけるのは、何ら不思議はないのであるが、前後の文脈から考えていかにも唐突であること、又、知識(jñana)を性質にもつことは既に述べていることから、他に典拠をもつことも考えられる。可能性としてあげられるのは、ヴァイシェンカーストラである。

「ヴェーダにおける文章の配列は(主宰神の)知(buddhi)に基⁽²⁰⁾づいてゐる。」(6-1-1)「聖仙の証因(linga)

は、我々の知 (buddhi) とは (同じでは) ない。」(6-1-2) 「同様にブラーフマナにおける名称を告げる行為の成立が (主宰神の知の) 証因 (linga) である。」(6-1-3)

これらのスートラ解釈は、後代の注釈家によるもので、カナダが、ヴェーダが我々よりすぐれた知の所産であることを証因として、主宰神による啓示を説こうとしていたのかは、断定できない。ただ、当時既にこのようなスートラ解釈があったとすれば、ヴァーツヤヤーナがこれらに基づいて、先のように知 (buddhi) を主宰神の証因と述べることも十分に推定できる。この知 (buddhi) という語は、主宰神論証に重要な役割を果すことになる。

ヨーガ派の主宰神は、実践的なヨーガの師としての性格をもち、人間主義的である。⁽²⁰⁾ この派では、宇宙論的な観点では主宰神を説かなかつた。⁽²¹⁾ ヴァーツヤヤーナの主宰神観も、これを受け継いで、理論的というよりは人間中心の素朴なものである。宇宙論的展開は、わずかにスートラ解釈で見られるにすぎない。

これに対して、ウッディヨータカラはヨーガ派の人間主義を捨てている。彼は、ヴァイシェシカ派の哲学体系を基礎に主宰神の観念の建て直しをはかっている。

彼によると、主宰神はアーツマンではなく実体である。⁽²²⁾ 恒常なる知を持つという点で卓越した存在であり、他の実体と相違しているが、これ以外に数、量、別体、接触、分離という他と共通の性質もそなえている。⁽²³⁾ これ故、彼は、サンキヤ・ヨーガ派の認める法、知識、離欲、自在という性質が、神において卓越しているという点について、認識根拠がないという理由でその卓越性を認めないのである。⁽²⁴⁾ 又、主宰神には身体がないというの間接的に説かれる。⁽²⁵⁾ それから、主宰神は繫縛したものでも解脱したものでもない。⁽²⁶⁾ これは、ヨーガバーシャの「主宰神は常に解脱している」⁽²⁷⁾ 点と対立している。創造の動機については、戯れからでもなく、威力を顕示するためでもない。⁽²⁸⁾ 主宰神自らの本質から活動するのである。⁽²⁹⁾

ウッディヨータカラは、ヴァーツヤヤーナのもつ主宰神観を脱却し、人間的な神から、自らの哲学思想の制約を受けた理念的な神観念を構築していった。同時に、スートラ解釈に従って、何らかのものを依り所として一切を作る動力因として主宰神の観念を積極的に打ち出している。

タットヴァサングラハ・パンジカー (Tattvasaṅgraha-panjika) は両者の主宰神の性質を簡潔に述べている。「このうち、ある人々は、主宰神はすぐれた徳性 (guṇa) をもつ特殊なアートマンに他ならず、一切世界の作り手であり一切知者であると述べる。別の者達は (主宰神は) 一切の事物を対象とする恒常にして唯一なる知 (buddhi) をそなえているので、(アートマンとは) 性質 (guṇa) において相違しているから、特殊な実体に他ならない (と述べるのである。³⁰)」前者が、ヴァーツヤヤーナの説く主宰神の性質、後者がウッディヨータカラのそれであることは明らかである。

以上のように、それぞれ主宰神の観念を概観したが、この中でウッディヨータカラの主宰神観は、彼の存在論証にどのように反映されているのだろうか。次に、主宰神の存在論証を考察し、今検討した主宰神の観念と比較してみたい。

二 主宰神の存在論証——Kārya 型——

ウッディヨータカラは、主宰神の存在論証をいくつか述べているが、彼の他にも存在論証を行なった人物がいる。ヴァーツヤヤーナのパーシヤに対して注釈パーシヤ・ティーカー (Bhāṣya-tīkā) を著わしたと言われるアヴィッドカルナ (Avidhakarṇa)³¹ である。彼については我々はほとんど何も知ることができない。ただ、タットヴァサンダ

ラハ (Tattvasaṅgraha) の中に、二つの論証が彼のものとして保存されているのみである。⁽³²⁾

アヴィッダカルナがウッディヨータカラより年代的に先立つのかどうかはつきりしたことはわからない。一応、アヴィッダカルナをウッディヨータカラ以前の人物と見るようであるが、その反対にウッディヨータカラをアヴィッダカルナの前に位置づける研究者もいる。⁽³³⁾ 私は、アヴィッダカルナはウッディヨータカラの前に既に存在論証を行っていたと考える。その理由は、以下の検討で明らかになると思うが、一つにはアヴィッダカルナの論証が論証形式の面から未完成であることがあげられる。それに比べ、ウッディヨータカラの論証は形式的に整っておりほとんど難がない。又、もう一つには、ウッディヨータカラは、アヴィッダカルナの説く存在論証を二つとも知っていたと思われることである。彼はいくつか論証を説いており、宮元啓一氏がそれらを分類して、理由 (hetu) の相違に基づいて kārya (va) 型と acetana (va) 型の二つに分けている。⁽³⁴⁾ アヴィッダカルナの二つの論証は、このウッディヨータカラの kārya 型の論証に類似しており、これらより内容的に未完成である。一方、ウッディヨータカラは、これら kārya 型の論証を説いてはいるものの、acetana 型程熱意は見られず補足するような形をとっているにすぎない。さて我々もこの二つの分類名を借りて、これらに基づいて検討していきたい。

手はじめに、アヴィッダカルナの二つの論証とウッディヨータカラの kārya 型の論証を考察しよう。

(アヴィッダカルナの論証)

A-1 「主張」見解の相違する問題をかかえる、感覚器官によって把握されるものとされないものとは、知ある原因 (buddhimat-karana) に基づいている。

(理由) 自らの構成部分の配置 (sanniveśa) に限定されているから。

(実例) つぼの如くに。相違する(喩え)としては、原子が(あげられる。)⁽³⁵⁾」

(ウッディヨータカラの論証)

U—1 「同様に(草等は)結果である(karya)から、それらを主題とする時は、『視覚器官(darsana)と触覚器官(sparśana)の対象であるから』(という理由を)言わねばならない。同様に、どのようなものであれ、それについて異論があり、かつ結果である(karyatva)時には、全く同じ理論(nyaya)と、同じ『斧等の(如し)』という実例をもとに、それを主題として、論証すべきである。⁽³⁶⁾」

U—1の前には、法、大なる元素等が知ある原因に支配されるという理論(nyaya)が説かれている。この理論によって補いながら論証形式を完成させると次のようになる。

U—1' 「(主張) 草等は、知ある原因に支配されている。

(理由) 視覚器官と触覚器官の対象であるから。

(実例) 斧等の如くに。」

同様に、異論があり結果である個々の事物を対象とする場合は、この「草等」の代りにそれを主語として論証すればよいと注釈している。

まず、主張命題の主語(pakṣa)について二つの論証を考察してみよう。A—1の「見解の相違する問題をかかえ

る」と、ウッディヨータカラの説く「異論のある (vipratipatti)」とは同義と考えられる⁽³⁷⁾。即ち、知ある原因に基づくかどうか問題となっているものという意味である。例えば、つぼ等は陶工という知あるアートマンに基づくことが認められているので、これを主語とすれば「既に成立済みのものを再び論証する (siddhasādhana)」という誤りに陥いることになる。又、ニヤーヤ派では、原子や虚空は知ある原因に基づくとはされない⁽³⁸⁾ので、これを主語とすれば「(白の) 承認する説と矛盾する (abhyupeta-badha)」ということになる。従って、知ある原因に基づくかどうか「異論のある」対象が、採りあげられるのである。それらは、具体的には身体 (Sarira)、感覚器官 (indriya)、世界 (bhuvana) 等であるとアヴィツダカルナは注釈する⁽³⁹⁾。この区分は、ヴァーチヤस्पティ・ミシュラの論証にも採用されている。彼は、一切の対象を精神的な (cetana) 作り手によるものと、よらぬもの、疑わしいものの三種に分け、最後のものについて主宰神の存在論証を行なっている。

次にA—1では「感覚器官によって把握されるものとされないもの」とあるが、感覚器官とは、視覚器官 (darśana) と触覚器官 (sparsana) の二つをさし、それらによって把握されるものとされないものとで、地、水、火、風の原子とそれらの結果を指していると考えられる。ウッディヨータカラは、この表現の前半の「感覚器官によって把握される」という部分を理由に用いている。

主張の述語の部分を検討しよう。「知ある原因 (buddhimat-karana)」が主宰神を示す言葉として説かれている。アヴィツダカルナがこの「知ある (buddhimat)」という言葉を用いるのは、先にヴァーツヤヤナが、知 (Buddhi) のみが主宰神を示す証因となる⁽⁴⁰⁾と言うのを受けていると思われるが、そればかりではなくサーンキヤ派のプルシャを意識してのことである。サーンキヤ派は、精神原理であるプルシャと物質原理である根本原質の二元論を説く。世界の諸相は、質料因である根本原質の開展によって作られる。プルシャは精神的なもの (cetana) と言われ、一方根本

原質とその開展物 (vyakta) は非精神的なもの (acetana) と言われるのである。ここで「知ある原因」の代りに「精神的なもの」と置くならば、これはプルシャの存在論証と理解することができる。これを避けるため、buddhi という語をあえて用いるのである。buddhi (統覚機能) は、サーンキヤ派においては根本原質から開展した開展物であるから、プルシャを指して用いることはないからである。⁽⁴¹⁾ この言葉によって、主宰神の存在論証であることを示している。

しかし、何故これがプルシャの存在論証と考えられるのだろうか。それを示すのは、理由表現である。「自らの構成部分の配置に限定されている (svārambhakāvayava-sanniveśa-viśiṣṭa)」の中で、「自らの構成部分 (svārambhakāvayava)」を除いた言葉は、「サーンキヤ派においては開展物 (vyakta) を説明する独得の表現である。⁽⁴²⁾ ニヤーヤ派の解釈では、「自らの構成部分」とは個々の結果を構成している元素を指し、「(その)配列」とは「集合を本質とする接触 (Sannivoga)」を示している。つまり、全体として、個々の結果がこのような存在としてあることを表わしている。言い換えれば、かくの如くにある世界の多様性を示したものと考えられる。一方、サーンキヤ派の解釈によれば、世界の多様性はグナの様々な開展に基づいており、⁽⁴³⁾ 又、それは個々の開展物についてグナの特殊な配分の決定 (sanniveśa-viśeṣa-niyama) があるからである。⁽⁴⁴⁾ プルシャの目的は、それら対象の享受であって、このためプルシャは享受者であると言われる。⁽⁴⁵⁾ 従って、多様な世界が、精神的なプルシャに基づくという考えが成立するので、この論証はプルシャの存在証明と考えられるわけである。

アヴィツダカルナは、当時発達していたサーンキヤ思想に基づいて、プルシャを主宰神に置き換えることによって主宰神の存在論証を行なったのである。

ウツディヨータカラも、この点同様であるが、アヴィツダカルナとの相違点は、理由にニヤーヤ派で説く「視覚器

官と触覚器官の対象であるから」という表現を採用して、表面的にはサーンキヤの影響を消し去っていること、又、享受者という概念ではなく、支配者という概念を主宰神に与えていることである。この概念も、サーンキヤ思想に由来するのであるが、これは後に検討しよう。

次の論証も、サーンキヤ思想の影響の強さを物語っている。

(アヴィツダカルナの論証)

A-2 「(主張) 肉体等の質料因は、精神的なもの (Cetanavat) に支配されて、自らの結果を作り出すことが経験されている。

(理由) 色等をもつから。

(実例) 糸等の如くに。⁽⁴⁶⁾」

(ウツディヨーダカラの論証)

U-2 「(主張) 大なる元素 (mahabhūta) に始まる感覚的事物 (vyakta) は、知ある原因に支配されて、苦楽の発生因となる。

(理由) 色等をもつから。

(実例) 杼等の如くに。⁽⁴⁷⁾」

二つの論証は理由が共通である。この「色等をもつから」という理由によって、この論証はニヤーヤ派の因中無果

論 (śaṭkārya-vāda) に基づいていることが知られる。ニヤーヤ派は、サーンキヤ派の説く因中有果に対し、原因の集合が結果を形成するという因中無果を説く。これの根拠としてニヤーヤストトラは「感覺的事物 (vyakta) は、感覺的事物 (vyakta) から (生ずる) (4-1-11) と説くのである。感覺的事物とは、身体、感覺器官、対象、(それらに) 付属するものの、依り所として知られる実体であつて、それらは恒常で微細な地等の元素から生ずる。⁽⁴⁸⁾原因となる元素も、結果である身体等も、共に感覺的事物と (vyakta) と言われるのは「色等をもつ」という点で共通しているからである。⁽⁴⁹⁾この「色等をもつ」という理由は、「結果である (kārya)」ということと同義であると解釈されてきたが、この場合に限つては正しくない。なぜなら、原因にも共通だからである。しかも、アヴィツダカルナの論証では、主張命題の主語が、質料因たる元素であるから、理由は「主張命題の主語の性質であること (pakṣa-dharmata)」という条件に基づくなら、論証形式上「結果である」ことは成り立たない。元素が、結果であるという矛盾が生じてしまふからである。又、論証としては、結果ではなく元素に対し「色等をもつ」と理由づけても意味をなさない。このような欠陥を正すため、ウツディヨータカラは、「大なる元素 (maha-bhūta) に始まる感覺的事物 (vyakta)」という表現で結果を総称していると考えられる。ここで元素 (bhūta) に「大なる (mahat)」という一語を付加するのは、いわゆる質料因たる原子を除くためで、三原子体以上の結果を指すのではないかと推定される。

ウツディヨータカラの論証は、アヴィツダカルナの論証上の不備を訂正しており、「色等をもつ」ことは、「結果である」ことと同義であると解しうる。これを立証するもう一つの根拠をあげよう。

ウツディヨータカラは、ニヤーヤストトラ 3-2-60 に対する注釈で、⁽⁵⁰⁾身体が業を依り所として元素から形成されることを論証するが、そこで理由として、(1)「苦楽の発生因であるから」、(2)「結果であるから」、(3)「外官によって把捉され、かつ色等をもつものであるから」の三つを並記している。これら三つのいずれによつても主張命題を証明で

きるのであるから、互いに同義であると考えられる。

ところで、理由の一つにあげられる(1)「苦樂の發生因である」は、U—2では主張命題の中に説かれている。右の三つの理由が、身体の生成を演繹しうるとすれば、同じ因中無果の立場で論証するU—2において、主宰神が介入する必然性などにもない。主宰神は全く余分である。世界の創造は、原因である vyakta から自動的、機械的に形成され、主宰神はその秩序を維持するため「支配する」という名目で、その存在を許されているにすぎない。アヴィツダカルナの論証ではそれが明白に現われている。質料因が、自らの結果を作ると述べており、主宰神が作るとは言われない。このように、A—2、U—2どちらにおいても、主宰神は作り手 (kartī) として活動する積極的な動力因としては説かれない。

さて、A—1とA—2を比較してみると、A—1では「知ある原因 (buddhimat-karana)」とあるが、A—2では「精神あるもの (cetanavat)」と述べられ、プルシャを想起させる語が使われている。ここで、主宰神の論証ではなくプルシャの存在論証となるのではないかという心配がおこるが、「色等をもつ」という理由で、この論証がニヤヤ派の因中無果論に基づいていることが明らかなので、その心配は無用と考えたのであろう。他にも、ウッディョータカラは論証の中で常に「知ある原因」という語を用いているが、タットヴァサングラハに引用される彼の論証では「精神あるもの (cetanavat)」に置き換えられている場合も見られる。このように、ウッディョータカラを別にして、サーンキヤ派のプルシャと混同する恐れのない時には、cetana という語も主宰神を示す言葉として用いられていたと考えられる。⁽⁵²⁾

以上まとめると、主宰神は「精神的なもの (cetana, cetanavat)」(=「知ある原因」) であり、質料因の支配者であるが、自らは作り手 (kartī) となることはない。これはサーンキヤ派のプルシャそのものである。

kārya 型の論証についてまとめてみたい。

タットヴァサングラハ・パンジカーにU—2の論証が引用されているが、そこでは「色等をもつから」という理由の他に「非精神的であるから」「結果であるから」「消滅するものであるから」という理由を並べて説いている⁽⁵³⁾。このように数多くの理由が知られているということは、ある意味では、理由である前提から主張命題である結論の演繹(vyapti)に未だ決め手を欠いていたということを示しているとも言えよう。

A—1、U—1'においてもU—1'の理由がA—1では主張命題で説かれるなど、論拠の確立を模索している様子が見えがえる。

以上の如く、kārya 型の論証はまだ主宰神の存在に理論的根拠を示し得ず、効力を発揮しているとは言えない。ウィッディヨータカラもこれを十分承知しており、このためさらに acetana 型の論証を行うのである。

U—1、U—2の論証について、U—1'の論証とU—1中の「結果であること(karyatvam ca)」という部分に関しては、kāryatva という言葉が今まで検討されることがなかったという理由で、U—2の論証については、あいまいさを理由に、後代の注釈家の挿入であろうとしている⁽⁵⁴⁾。多くの研究者達は既にこの意見を否定している⁽⁵⁵⁾。ヤコービは、これらをヴァーチャスパティ・ミシュラの説く、主宰神の一切知者性・作者性を問題とする論証に、関係するものとしているが、むしろ、これらはウィッディヨータカラ以前の体系内に未だ確立されていない未熟な神観念を伝えるものと考えられる。主宰神の存在論証は acetana 型から kārya 型へと発展していったのではなく、逆に kārya 型から acetana 型へ、さらにヴァーチャスパティ・ミシュラの論証へと展開していったと思われる。その理由は既に検討した通りである。ただ、いくつかの点については、kārya 型の論証がヴァーチャスパティ・ミシュラの論証に影

響を及ぼしていることは事実である。しかし、これらの論証は理由や主題で結果 (karma) を扱っているにもかかわらず、この「結果であること」が神の存在を直接論証する根拠に結びついていない。結果に対して主宰神が作り手 (kartā) となる、つまり主体的に動力因となるという主張は全く見られない。この点で、ヴァーチャスパティ・ミシュラの論証とは断絶している。

三 主宰神の存在論証——acetana 型——

さて、ウッド・イョータカラは、acetana 型の論証を三つ説いている。そのうち一つは、主張命題が U—2 と一致しており、karma 型と acetana 型の中間的形態である。これは内容的には karma 型に含まれると考えられるので、これを除く二つの論証をとりあげよう。

U—3 「(主張) 第一質料因、原子、業は、活動する前に知ある原因に支配されて活動する。(pradhāna-paramānu-karmāṇi prak pravṛtter buddhimat-kāraṇādhiṣṭhitāni pravartante)

(理由) 非精神的である (acetanatva) から。

(実例) 斧等の如くに。

(適用) 斧等は非精神的であるから、知ある樵に支配されて活動するように、同様に、非精神的である第一質料因、原子、業も活動する。

(結論) それ故に、これらも又、知ある原因に支配されている。⁽⁵⁶⁾

U—4 「主張」法と非法は、知ある原因に支配されて、人間に苦樂の享受をなすのである。

(理由) 器官である (karaṇatva) から。

(实例) 斧の如く⁽⁵⁷⁾。」

U—3は、ウッディヨータカラの論証中、最も完成している。前の *karīya* 型の論証と比較して相違点をあげると、理由に「非精神的 (acetana)」という言葉を用いていること、主張命題の主語に結果ではなく原因である質料因をとりあげていることである。又、業 (|| 法・非法) を質料因と共に説くのは、スートラ解釈に、主宰神はこれを依り所にすることが述べられているからであらう。

さて、結論を先に言うならば、これはサーンキヤ派のプルシャの存在論証の完成と言った方が良からう。ウッディヨータカラは、もはやニヤーヤ思想の中に主宰神存在の理論的根拠を求めることを全く諦めている。原子、業、知ある原因というわずかのニヤーヤの概念を除くなら、この論証はすべてサーンキヤのプルシャ思想に由来するのである。

まず、サーンキヤカーリカー17にプルシャ實在の根拠を説くが、その中で三番目に「支配 (adhishāna) の故に」と説かれている。諸注釈はこれについて、シャシュティタントラを引用し「第一質料因は、プルシャに支配されて活動する (puruṣādhiṣṭhīṇam pradhānam pravartate)」と述べるのである。この一文がU—3の主張命題の基礎に置かれているの言うまでもない。この論証の中で、ニヤーヤ派の質料因である原子の前に、サーンキヤ派の説く第一質料因 (即ち根本原質) を置くのは、この一文に依拠するが故である。

さて、ジャヤマンガラーは *adhishāna* の語を依り所と解して、プルシャが依拠者であると説明し、経験的主体と

される内官が依拠者になりえない理由として「非精神的であるから」をあげている。⁽⁵⁸⁾ サーンキヤ派でプルシャを精神的なものとするのに対し、内官等の開展物および根本原質を非精神的なものとするのは既に述べた。ウッディヨータカラも、非精神的なものと精神的なものとの関係を次のように述べている。「何であれ、非精神的なものが活動する時はいつでも、これら一切は精神的なもの(cetana)に支配されている。⁽⁵⁹⁾」あるいは又「いかなるものであれ、非精神的なものが自立的に支配者となることはないと經驗的に知られているから」⁽⁶⁰⁾とも言う。彼は主宰神論の中では一貫して「知ある原因(Buddhimat-karaṇa)」という語を用いており、このcetanaという語を避けている。ただ一つの例外がこの原則を説く一文である。またacetanaという語についても同様で、彼は主宰神論証との関わりでしかこの語を説かず、他では「無知である(aīṇa)」を用いている。⁽⁶¹⁾ 従って cetana, acetana の二語が、彼の独創によるのではなくサーンキヤ派に由来することは明らかである。

次の法・非法に関する論証も、この原則を適用しうる。器官(karaṇa)は非精神的なものと同義であるから。即ち、単に器官にすぎないものが、行為を完成しているのを知覚することはないと注釈されるのである。⁽⁶²⁾

ところで、プルシャは根本原質を支配することが説かれるが、又一方で非行為主体(akartṛ)であることも言われている。今西助教授によれば、⁽⁶³⁾ サーンキヤカーリカーの諸注釈の中には、支配者という概念を字義通りに解釈する立場と、消極的な意味に制限する立場の二通りある。一つは、比喻を用いて、御者が馬車を支配するようにプルシャは根本原質を支配すると積極的に支配の観念を打ち出す立場である。その場合、支配者と非行為主体という概念は相容れないが、一体どのように理解されるのだろうか。ユクティディーピーカーは、プルシャの目的を比喩的に支配と述べていると答えている。⁽⁶⁴⁾ ここでは支配の観念は消極的になっている。⁽⁶⁵⁾ この消極的姿勢をさらに示す例として「何の作用もないにもかかわらず磁石が近くにあるだけで、鉄が作用するように、何ら作用のない純粹精神が近くにあるだけで

第一質料因は作用する⁽⁶⁶⁾」をあげることができる。この場合は、単に近くにあるということそのものが、支配を意味している。

ウッディヨータカラは、諸説ある支配者の観念のいずれを支持していたのだろうか。主張命題の表現から、非行為主体 (akartu) と考えていたことは理解できる。従って、御者に比せられる積極的な支配者の観念を抱いていたのではないことは確かである。しかし、それ以上のことはわからない。彼は支配という観念に、いかなる内容も盛り込まなかったために、後代無神論の立場から「何の作用も持たない主 (isa) を説くもの⁽⁶⁷⁾」と評されることになるのである。

アヴィッタダカルナとウッディヨータカラの論証に関して形式面から少し考察してみたい。

両者の論証は皆同一の形式で説かれている。それらは、神の存在を直接立証しようとするのではなく、神が動力因であることを証明しようとするものである。ウッディヨータカラはこれについて「主宰神が原因であることを成り立たしめる、まさにその道理に基づいて (主宰神が) 実在であることが成り立つ。なぜなら、存在しないものは決して原因となることはないからである⁽⁶⁸⁾」と解説している。こうして、彼は極めて巧みに、主宰神の存在論証を五分作法の形式にのせたのである。

U—3 を例にとると、主張命題の主語 (paksa) に質料因をとりあげ、述語 (sadhya) に神の観念を含めている。

しかも、直接主宰神を説かず間接的に表示している。これによって、理由から主張への演繹を可能にしている。非精神的であれば、それは必ず知ある原因に支配されるというように。又、同類のものを例示する実例までも可能にしている。質料因と同じように、非精神的であって、かつ知ある原因に支配されて活動するもの、例えば斧のようなものがそれに当る。斧は結果であるから、質料因に含まれることがなく、実例として適当である。

このように、ウッディヨータカラは、ディグナーガの説いた正しい理由の三条件を考慮し、五分作法の形式に当てはめたのである。この意味で、論証は完成したと言えるのであるが、勿論難点は指摘できる。実例は適当かどうかである。即ち、斧が知あるアートマンの存在を証明するとすれば、質料因は同じく知あるアートマンの存在を証明するだけではないかと言うものである。⁽⁶⁹⁾これは的を得た反論である。この問題を解決するためには、ヴァーチャスパティ・ミシュラの論証を待たねばならない。

四 結 び

ヴァーツヤヤナは、ヨーガ派の主宰神に多大な影響を受け、ヨーガの実践論から生れたヨーガの師という人格的性情を有する神を説いた。ヨーガ派は、主宰神を人間との関係で把えており、宇宙論的な考察はほとんど行なわなかった。従ってヴァーツヤヤナにもこのような神観念はほとんど見あたらぬ。彼は、ニヤーヤスートラに従って、主宰神は個我の爲した行為の結果を妨げないように、法・非法の集りと地等の元素等を活動させると説くのみである。彼においては、主宰神観はまだ理論的に未消化である。ニヤーヤ派の立場からすれば、自己の体系内に主宰神を矛盾なく確立することは急務であった。そこで、アヴィッダカルナ、ウッディヨータカラは、宇宙論的、理論的に主宰神の存在を確立しなければならなかったのである。アヴィッダカルナの説いた二つの論証は、ウッディヨータカラの *kārya* 型の論証に継承されている。しかし、ウッディヨータカラは、これらに満足せず *acetana* 型の論証を説いて主宰神の存在を確立するのである。この目的のために、彼らはサーンキヤ思想に全面的に依存する結果となった。これにより、主宰神は、サーンキヤ派の説くブルンチャに等しいものとなってしまった。そこでは、主宰神は精神的な

ものなるが故に、非精神的な質料因と業を活動させるが、自らが作り手 (kartā) として積極的に活動することはない。このような神は、ニヤーヤの体系を損うことはなかったかもしれないが、実際には何の役割を担うことがなかった。さらに又、ウッディヨータカラが別に説く神の観念とも対立することになった。彼の説く神観念は、ヴァーツヤナーヤが依ったヨーガ派の影響を完全に脱している。主宰神は、人間を離れ、ヴァイシェーシカ哲学の制約のもとに理論的に性格づけられる。神の卓越性を示すものは、ただ恒常な知 (buddhi) のみである。主宰神の「知を有する (buddhimat)」という特質は、プルシヤの「精神的なもの (cetana)」という性質と同一視され、論証の中で多用されるが、論証の中で説かれる主宰神はプルシヤと性格上共通点をほとんど持たない。わずかに「解脱したのもでもなく、繫縛したのもでもない」という点に一致を見るぐらいである。ウッディヨータカラは、プルシヤに等しい主宰神観とは別に、スートラ解釈に従う独自の主宰神観を持っていた。というのは、論証では目的としつつも実際には決して説かれなかった、神の動力因としての立場が積極的に説かれるからである。主宰神は活動を本質とし、欲望を有し、世界を作るのである。そればかりではなく、論証中では「業は神に支配される」のみであったが、ここでは積極的に自己の依り所となる業を作る神が描かれている。これら二つの主宰神観は、ウッディヨータカラにおいては統合を見るまでには至らなかった。これらが合致するのは、ヴァーチャスパティ・ミシュラになってからである。ここにおいて、本当の意味でニヤーヤ派の思想体系に主宰神が確立したと言えるであろう。

註

(1) Nyūyasūtra 4-1-19~21.

(2) C. Bulcke, *The Theism of Nyūya-Vaiśeṣika, Its Origin and Early Development*, 2nd ed. (Delhi: Motilal Banarsidass, 1968), pp. 34~5.

- (3) G. N. Jha 持伽南ターを有神論者ではなかつたとしていふが、Bulcke は、有神論者とする考えに賛同してゐる。Bulcke, *ibid.*, p. 31.
- (4) *Ibid.*, pp. 31~4.
- (5) Nyāyabhāṣya (Nyāyadarśanam with Vaiśyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyatīkā & Viśvanātha's Vṛtti, Rinsen Sanskrit Text Series, I-2, 1936~44; rpt. Kyoto, 1982), p. 944.
- (6) *Ibid.*, p. 940, l. 4. Nyāyavārttika (Nyāyadarśanam), p. 940, l. 12.
- (7) Bulcke, *ibid.*, p. 33.
- (8) Nyāyavārttika, p. 942, ll. 6~7.
- (9) *Ibid.*, p. 943, ll. 9~10.
- (10) Nyāyabhāṣya, p. 944, ll. 2~4. (釋 6) 持伽南の言葉の意義をこの言葉が、モーガ派の影響を示してゐる。
- (11) Nyāyavārttika, p. 949, ll. 2~18.
- (12) *Ibid.*, p. 949, ll. 17~8.
- (13) Nyāyabhāṣya, p. 943, l. 7.
- (14) Hermann Jacobi, *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern* (Bonn und Leipzig, 1923), S. 51~2.
- (15) *Ibid.*, S. 51.
- (16) Yogabhāṣya ad Yogasūtra I-24.
- (17) Nyāyabhāṣya, p. 944, l. 5.
- (18) Yogabhāṣya ad Yogasūtra I-25.
- (19) Nyāyabhāṣya, p. 944, ll. 6~7.
- (20) 今西順吉「モーガの師——自在神について——」(『日本仏教学会年報』第三十六号、昭和四十五年)、四ページ。
- (21) Bulcke, *ibid.*, p. 22. ヴァーチャスパティ・ミンネラは、モーガパーシャに注釈を書いているが、その中で宇宙論的な問題を扱ふ、ニャーヤ派からの主宰神論を導入している。これについては、今西前掲論文、八~十ページ参照。
- (22) Nyāyavārttika, p. 951, ll. 2~3.
- (23) *Ibid.*, p. 951, ll. 13~4.

- (24) *Ibid.*, p. 951, ll. 5~7.
- (25) *Ibid.*, pp. 951~2.
- (26) *Ibid.*, p. 952, ll. 15~6.
- (27) *Yogabhāṣya ad Yogasūtra* 1-24.
- (28) *Nyāyavārttika*, p. 949, ll. 21~5.
- (29) *Ibid.*, p. 949, l. 25 ~ p. 950, l. 3.
- (30) *Tattvasaṅgraha of Śāntarāśīta, with the Commentary of Kamalaśīla*, Gaekwad's Oriental Series, No. 30 (1926; rpt. Baroda, 1984), pp. 40~1.
- (31) Erich Frauwallner, *History of Indian Philosophy*, trans. by V. M. Bedekar (Delhi: Motilal Banarsidass, 1973), II, p. 8.
- (32) *Tattvasaṅgraha*, pp. 41~2. 彼の論証と類似のものは、ニクタイディーユカー (*Nikhidībhikā*)、シホローカニールテヤナ (*Śohavārttika*) の中で批判されている。
- (33) フツマツダカルナを年代的不確切なラハムデーモータカラの前とする説は次に説かれる。Pramāṇavārttikam (1943; rpt. Kyoto: Rinsen Book Co. 1982) の Rahula Samkṛtsyāyana の註。J. Vattanky, *Gaṅgeśa's Philosophy of God* (Madras, 1984), pp. 15~17. フツマツダカルナをマヒン、モータカラの後とするのは、*Tattvasaṅgraha* の註を参照して B. Bhattacharya の註を。Cf. *Tattvasaṅgraha*, pp. loi~lxiv.
- (34) 宮元健一「Uddyotakara の isvara 論 (一)——isvara の存在証明——」、『印度学仏教学研究』三十一—「昭和四十八年」、四〇九〜一〇。
- (35) *Tattvasaṅgraha-panjikā (Tattvasaṅgraha)*, p. 41.
- (36) *Nyāyavārttika*, p. 957, ll. 11~3.
- (37) Cf. *Tattvasaṅgraha-panjikā*, p. 42, ll. 2~3.
- (38) *Ibid.*, p. 41, l. 26 ~ p. 42, l. 1.
- (39) *Ibid.*, p. 42, l. 4.
- (40) *Nyāyabhāṣya*, p. 944, ll. 6~7.

- (63) 今西順吉「サーンキヤ哲学に於けるブルシヤ觀の二つの問題——adhishthār について——」(『印度仏教学研究』十三—二、昭和四十年)、『六〇七〜九ページ。
- (64) *Yuktidīpikā*, p. 78, l. 7.
- (65) 今西順吉「サーンキヤ哲学に於けるブルシヤ觀の二つの問題」、『六〇九ページ。
- (66) *Sarvadarśanasāṅgraha of Sūyana-mādhava*, Government Oriental Series Class A, No. 1 (Poona, 1978), pp. 329, ll. 130~2.
- (67) *Tattvasaṅgraha-panīkā*, p. 40, l. 22.
- (68) *Nyāyavārttika*, p. 945, ll. 10~11.
- (69) Cf. *Yuktidīpikā*, p. 70, ll. 31~3. *Ślokanvārttika*, Saṃbandhāksepaparihara 79.