

仏教徒のジャイナ教批判（2）

若原雄昭

本稿はシャーンタラクシタ、カマラシーラ師弟の『真理集成（注釈）Tattvasaṅgraha(-pañjikā)』第20章「ジャイナ教学説の考察(Syādvāda-parīkṣā)」の翻訳研究の後半であり、以下のシノプシスの第5節以下の部分(vv. 1737-1784)に相当する¹。

1. ジャイナ教学説の提示(vv. 1708-1720)
2. ジャイナ教学説に対する総括的批判(vv. 1721-1722)
3. ジャイナ学者スマティとの論争（1）(vv. 1723-1731)
4. ナラシンハを実例とする対論者との論争(vv.1732-1736)
5. 前出1715偈のジャイナ教学説に対する批判(vv. 1737-1743)
6. ミーマーンサー学者クマーリラとの論争（1）(vv. 1744-1748)
7. 前出1711偈のジャイナ教学説に対する批判(vv.1749-1753)
8. ジャイナ学者スマティとの論争（2）(vv.1754-1758)
9. サーンキヤ学派との論争(vv.1759-1775)
10. ミーマーンサー学者クマーリラとの論争（2）(vv.1776-1784)

<翻 訳>

¹本研究は、同章前半部及びダルマキールティの『知識論評釈自注(Pramāṇavārttikasavṛtti)』に於けるジャイナ教学説批判の箇所和訳研究を含む既発表の拙稿、仏教徒のジャイナ教批判（1）、龍谷大学論集第447号、に接続するものである。テキスト及び略号その他は同論文に準じる。

インド学チベット学研究 1

5. 前出1715偈のジャイナ教学説に対する批判

[B 600.24; G 492.23; De 74a3; Pek 108b2][De 63b4; Pek 77a3]

前に (ジャイナ教徒が)

[したがって、いかなるものも完全に異なっているというのは妥当ではない ;] 全てのものは、実在であるという点では、互いに異ならないからである。(TS 1715cd 再出)

と主張したが、これに対して以下の七偈を述べる—

効果的作用能力を持つことが実在性であると言われる。それが (全ての実在に) 共通であるとすれば、あらゆるものがあらゆる効果的作用をなすということになろう。(TS 1737)

或る存在が (結果を) 生むものとなるのも、それが効果的作用能力を有することによってである。しかも、それ (効果的作用能力) は他 (の存在) に於いても異ならないというのだから、(その存在も) どうして生まないものであろうか?(TS 1738)

また、青などが共通な実在性に他ならないと認めるならば、白や黄色などでも青が果たすべき効果的作用を為すことになろう。(TS 1739)

さらに、全世界は第二の本体のない種類のみになるだろうから、君たちにとって「一なるものが多なる形象を持つ」のではないことになる。

(TS 1740)

それ (青など) は実在性とはちがう、カナーシンの唱えた存在性と同様である、というならば、そうだとすると、君たちにとって、なおさら「一なるものが多なる本体を持つ」のではないことになろう、全く相違しているのだから。(TS 1741)

仏教徒のジャイナ教批判 (2) (若原)

また、諸実在間の相違の定義とは、矛盾した属性を伴うことである。そうでないとするれば、青と黄色との間に何らかの形であると認められた相違さえも存在しないことになるだろう。(TS 1742)

そして、それ(矛盾した属性を伴うこと)は普遍と特殊にもある、(両者はそれぞれ)共通であることとそうでないことなのだから。したがって、両者が相違していることは明白である。(TS 1743)

効果的作用を為し得ることが実在性(vastutva)と言われるのであり、これ以外にはない。それが全て(の実在)に共通(anugāmin)であるとすれば、全てのものが全ての効果的作用を為すことになるだろう。実際、そのこと(i.e.効果的作用を為し得ること)のみによって全て(の存在)は(結果を)生むもの(janaka)と認められるのである。しかもそれは全て(の存在)に於いて異ならないというのだから、どんなものでもどんなものからでも生まれるということになるだろう。(TSP ad TS 1737-1738)

さらに、この青や黄色などは実在性と同じものなのか違うものなのか?同じものだとすれば、それ(実在性)は(全ての実在に)共通なのだから、白や黄色などでも、布を染めるといった青が果たすべき効果的作用を為すということになるだろう。また、第二の本質はないから、つまり一つ(の本質)しかないのだから、全世界はただ一種類の実在となるだろう。したがって(君たちジャイナ教徒は)「一なるものが多なる形象を持つ」という自らの主張を放棄することになる。(TSP ad TS 1739-1740)

[反論] 実在性と青などは別のものである、(ヴァイシェシカ学派の開祖)カナーダ(Kaṇāda)が説いた存在性(sattva)と同様である、つまりカナーシン(Kaṇāśin) = カナーダが説いた、存在性(sattā)と呼ばれる、(青などの色とは)別異なる実在性と同様である。

[答論] そうだとしても、なおさら「一なるものが多性を持つ」のは有り得ないことになる; 決定的に相違しているのだから。(TSP ad TS 1741)

インド学チベット学研究 1

さらに、

[遍充] 矛盾した属性を伴っている二者は相違している；例えば冷と熱とのように。

[主題所属性] 普遍と特殊は矛盾した属性を伴っている；(普遍と特殊というのは) 共通であることとそうでないことであるから。

[結論] 故にこの両者が相違していることは明白である。

そうでないこと (anyathābhāva)、とは共通でないこと (ananugāmitva) である。そして、矛盾した属性を伴っていても相違していると認めないのなら、青と黄色との間にとにかく何らかの形で違いがあるというので認められている相違、それさえも存在しないことになるだろう。(ミーマーンサー学派の) クマーリラも「(種々に) 相違した認識がある以上、色などは一つでは有り得ない」² と言っているから、青などに相違があることを明言しているのである。(TSP ad TS 1742-1743)

6. ミーマーンサー学者クマーリラとの論争 (1)

6.1. クマーリラ説の提示

[B 602.1; G 496.25; De 74b3; Pek 109a3][De 63b7; Pek 77a7]

以下の二偈は、(我々仏教徒の論証因が) 不確定であるとする論難を、クマーリラの説によって、再度提示するものである—

多色のものについて恣意的に或る色が選定されるように、実在も多様であるから相違・非相違が特定されるのである。(TS 1745)³

²Ślokavārttika Pratyakṣa 158ab の引用である : buddhibhedāc ca naikatvaṃ rūpādīnāṃ prasajyate /158ab

³pāda b, G, varṇanigraha; B, rūpanigraha; T, kha dog hdzin; G による。本偈は ŚV Ākṛtivāda vv.57cd-58ab の引用 :

yathākalmāmavarṇasya yatheṣṭaṃ varṇanigrahaḥ //57cd//
citratvād vastuno 'py evaṃ bhedābhedāvadhāraṇam /58ab/

仏教徒のジャイナ教批判 (2) (若原)

ただし、多様な実在が〔知覚によって〕一挙に認識されるときは、別異・

非別異などの異論は全て解消する。(TS 1745)⁴

多色のもの (kalmāṣavarṇa)、つまり多様な色彩のもの (śabalo varṇaḥ)、について、「(これは) 青い」とか「黄色い」とか「紅い」とかいった具合に、恣意的に或る色が選定される (varṇanigraha)、つまり或る色が特定される (rūpāvadhāraṇa)、ということがある。これと同様に、実在も多様 (citra) である、つまり多数の本体を持つ (anekarūpa)— (例えば) それ自身の本質は有り他のものの本質は無いという点では有と無という本体を持つし、普遍なる本質と特殊なる本質をもつという点では二つの本体を持つ—から (こうした多様な実在についても) 恣意的に相違・非相違が特定されるのである。相違を特定しようと思えばそれを特定するし、非相違つまり普遍を特定しようと思えばそれを特定する訳である。

ただし、普遍と特殊とを本体とする (多様な) 実在が一挙に (yugapat) つまり瞬時に (jhaḡiti) 認識されるときは、別異・非別異などの異論 (anyānanyādibheda) つまり論難 (codya) は解消する、即ち生じる余地がない。というのは、多様な実在が (それを全体的に把握する) 知覚によって認識されているからである。ここで別異・非別異などの論難というのは次のようなものである⁵ —(1) それぞれに異なっている馬などの諸

⁴本偈も同じく ŚV Ākṛti vv.62cd-63ab の引用である：

yadā tu śabalaṃ vastu yugapat pratipadyate //62cd//
tadānyānanyabhedādi sarvaṃ eva pralīyate /63ab/

⁵以下の(1)~(5)の「論難」は ŚV Ākṛti vv. 51-53 によっている：

anekānanyavṛttitvān na sāmānyaviśeṣayoḥ /
ekavastvātmatā yuktā varaṃ tenaupacārikam //51//
bhinnebhyaś cāpy abhinnatvād bhedas tat svātmavad bhavet /
ekasmād vāpy abhinnatvād vyaktyekatvaṃ pratīyate //52//
ekānekatvam ekasya tathānyānanyatā katham /
tat sāmānyam viśeṣāś cety evamādi ca duḥkaram //53//

(1)=52ab, (2)=52cd, (3)=51, (4)=53a, (5)=53c, にそれぞれ相当する。また「別異・非別異 (anyānanya)」は直接的には 53b に対応するものであろう。これら三偈は ŚV 自体の文脈に於いてもミーマーンサー学派

インド学チベット学研究 1

個物 (piṇḍa) と別異でないから、普遍も諸個物のように多くの異なった本質を持つことになってしまう; 或いは(2) 諸相違 (bheda, i.e. 特殊) も普遍と別個でないから、普遍のように非相違 (abheda, i.e. 同一) であることになってしまう; また(3) 互に矛盾したものである相違と非相違が普遍と特殊にどうして存在し得るのか。(偈中の) 別異・非別異など (の異論)、というのは、(4) 「一なることと多なることとは互いに矛盾している」とか、(5) 「普遍と特殊が同じものになってしまう」といったものを含む。

(TSP ad TS 1744-1745)

「そうだとすれば、いつでも (実在は) 多様なものとして認識されるはずであり、間をおいて或いは同時に (普遍や特殊などの本質が認識されるの) ではないことになろう」という反論を想定し、これに答えて (クマーリラは) 言う—

多数の本質を持つ実在の或る本質が、話者の意図によって、同時にか間をおいてか選ばれる。これ以外に言語表現の方法はない。(TS 1746)⁶

これ (実在) の、同時に (yugapat) 或いは間をおいて (krameṇa) 確定される普遍や特殊などの本質は、話者の意図にもとづいている。同時に (実在の) 有と無という本質、或いは普遍と特殊という本質、を述べたいと思うときには、そうした本質が確定される。間をおいて、有なる本質と無なる本質、或いは普遍と特殊、を述べたいと思うときには、そういうものが確定される。実際、その全ての自己本質は恣意的に間をおいてか同時にか言表されるのであって、ちょうど多種の宝石の集積 (vicitraratnakośa)

への論難として示されるものである。なお以上の ŚV Ākṛtīvāda の諸偈については、山崎次彦、クマーリラの形相論 (I) —śloka-vārttika, Ākṛtīvāda の研究—、三重県立大学研究年報第 1 部人文・社会科学 8-3, 1967、を参照されたい。

⁶現在のところ本偈に相当するものをクマーリラの著作中に見だし得ない。原文を示しておく：

vastuno 'nekarūpasya rūpam iṣṭam vivakṣayā /
yugapatkramavṛttibhyāṃ nānyo 'sti vacasāṃ vidhiḥ //TS 1746

仏教徒のジャイナ教批判 (2) (若原)

の中にあるエメラルド (marakata) やルビー (padmarāga) などのようである。では間をおいてか同時にか以外の手段ではどうして表現されないのか、という問いに答えて言う—「これ以外に言語表現の方法はない」(1746d)と。同時にか間をおいてか以外には、という文脈である。方法(vidhi)とは手段(prakāra)である。(TSP ad TS 1746)

6.2. クマーリラ説に対する批判

[B 603.6; G 494.24; De 75a5; Pek 109b5][De 64a2; Pek 77b1]

以下の二偈によって(クマーリラの説を)論破する—

そうではない。一なるものが多様なものであることは先ほど否定したばかりである。多様性とは多数の本質を持つということであって、単一性とは決して相容れないのである。(TS 1747)

実際、その実在にそうした多数の真実なる形象があるとしたら、それだけの数の実在が生じたということなのだから、もはやそこに単一性はないのである。(TS 1748)

一にして多であるというのは互いに矛盾しているということは、「多なるものは単一ではない」云々(前出1733偈)によって既に示した。何故なら、多様(vicitra)であるとは多数性(anekatva)のことであり、単一性と多数性とは、相互に否定し合って存在することと定義される矛盾があるからである。したがって、一つのものに多数の真実なる(bhāvika)形象はあり得ない。

たとえあるとしても、決して「一にして多であること」が立証されたことにはならない。つまり、(多数の形象が)真実なるものであることによって、それだけの数の別の実在が生じたということは立証されるかもしれないが、「一にして多であること」は立証されはしない;(一・多は)相互に矛盾したものだからである。(TSP ad TS 1747-1748)

7. 前出1711偈のジャイナ教学説に対する批判

インド学チベット学研究 1

[B603.13; G495.9; De75b1; Pek 109b8][De 64a3; Pek 77b3]

前に (ジャイナ教徒が)

実際、(他の) 実在と完全に異なっているものには、[非実在となる以外に]
他のどんな可能な道が [有り得よう?; 虚空の蓮華と同様である。]

(TS 1711ab 再出)

と主張したが、これに対して以下の偈を述べる—

或る一つの実在と異なっているなら、同一性を欠いていることにはなろう
が、虚空の花のようになるわけではない；それには効果的作用能力がある
から。(TS 1749)

「空中の花に異ならないこと (i.e. 非実在性)」という証明さるべき属性 (sādhya) に
ついて、「実在一般と完全に異なっていること」が論証因とされているのなら、この論
証因は (主張の主題に於て) 不成立 (asiddha) である。成立するのは、水瓶が実在一般
と異なるということではなくて、(水瓶の) 自己本質を除いた他の特定の实在と異なる
ということであるから。「特定の实在と異なっていること」が論証因として用いられて
いるのなら、論証因は不確定 (anaikāntika) である。つまり、例えば水瓶などのような
実在は (それ以外の) 布などといった (特定の) 或る一つの実在と異なっているので、
(布などとの) 同一性 (tādātmya) を欠いているとは立証されるにしても、全面的に本質
を欠いている (niḥsvabhāva, i.e. 非実在) と立証されるわけではない；それはやはり
効果的作用を為し得るからである。(TSP ad TS 1749)

次の二偈によって上述の (論証因の) 不確定性を証明する—

また、或る一つのものに備わる効果的作用能力ある本体は、それ以外の実
在には存在しない；結果も認識の顕現も異なるなどの故に、と既に説明し
た。(TS 1750)

仏教徒のジャイナ教批判 (2) (若原)

その実在と同一でないということだけが、それに包含されないこと（という論証因）によって（立証）可能であり、無区別な非実在性ではない；実在の特質は存在するから。（TS 1751）

効果的作用能力を特質 (lakṣaṇa) とする実在性が（諸実在に）共通な (anuyāyin) ものであるとすれば、それと異なるものは本質を欠いたもの（非実在）となるであろう；実在の特質は効果的作用能力なのだから。ところが、青などという（特定の）或る一つのものに備わる効果的作用能力ある本体は、それ以外の白などには存在しないのである。このことは前に、

また、青などが共通な実在性に他ならないと認めるならば、[白や黄色などでも青が果たすべき効果的作用を為すことになるう。]（TS 1739ab 再出）

という偈で述べたとおりである。何故かという、結果が異なるからであり、また認識の顕現が異なるからである。認識 (upalambha) とは知識 (jñāna) であり、その顕現 (nirbhāsa) とは形象 (ākāra) のことである。などの故に、というのは、生起 (utpāda) 存続 (sthiti) 消滅 (nirodha) など（も全て異なること）を含意している⁷。

したがって、「それ（特定の实在）に包含されないこと (tadaśleṣa)」(i.e. それと異なること) という論証因によって立証可能なのは「その実在と同一でない」ということだけであって、無区別な (aviśeṣa)、つまり無限定な (aviśeṣaṇa)、非実在性ではない。何故なら、その場合も効果的作用能力という実在の特質は存在するからである。

(TSP ad TS 1750-1751)

[反論] (諸実在が) 完全に相違している (atyantabheda) のなら、「(これは) 実在である、(これも) 実在である」という一致した (anugāmin) 観念はどうして生じるのか？

⁷Cf. PV I-171bc: pratibhāso 'pi bhedakaḥ / ananyabhāk

PVSV ad I-171bc: utpattisthitivinaśādibhedaś cety apīśabdāt

インド学チベット学研究 1

また、共通性(sādrśya) (i.e. 普遍 sāmānya) が存在しないとしたら、空中の花と実在との相違はどうやって成立するのか？

[答論] これに対して次の二偈を述べる—

「これもまた効果的作用能力がある」というので「(これも) 実在である」という概念知が起り、能力の無いものとの差異が共通性(sādrśya)として仮構される。(TS 1752)

こういう訳で、完全に相違していても仮構された等同性(tulyatā)は存在する。したがって、或る存在は他の諸存在とは等しく、空中の花とは区別される。(TS 1753)

能力の無いものとの差異、というのは、例えば石女の子などといった、(効果的作用)能力の無いもの、それらとの相違、つまり非同一性(atadātmatā)である。そして、仮構された共通性は存在するから、前に(ジャイナ教徒が)、

或る存在が他の存在と[全面的に]等しくないのなら、[空中の花(という非実在なもの)と区別できなくなる。](TS 1709ab 再出)

と主張したことは成り立たないのである。(TSP ad TS 1752-1753)

8. ジャイナ学者スマティとの論争(2)

8.1. スマティ説の提示

[B 605.3; G 496.13; De 76a3; Pek 110b3][De 64a5; Pek 77b6]

以下の三偈によって、スマティの(仏教説に対する)論難を想定する—

或る実在が、等しく且つ他なる実在と異なったものとなるような本体と、それ(実在)が同種のもの共通なものとなるような本体とが、同一であるとすれば、(TS 1754)

(その実在は)異種のものとも等しいものとして認識されるはずである；その本体には区別がないとされるのだから。ところが、それはそのよう

仏教徒のジャイナ教批判 (2) (若原)

には認識されない。(TS 1755)

したがって、これ(実在)が同種のものと同しくないものとなるような本体と、それらと等しいものとなるような本体と、この二つの本質の間には相違がある。(TS 1756)

彼は言う—「実在が、同種のもの及び異種のものと同なったものとなるような本体(ātman)と、それ、実在、が同種のもので共通なものとなるような本体とが同一であるとすれば、(実在は)異種のものとも等しいものとして認識されるはずである；その本体には区別がないとされるのだから。ところがそのようには認識されない。したがって、(実在が)同種のものと同しくないものとなるような本質と、それら(同種のもの)と共通なもの(tatsadṛśa)となるような本質と、この二つの本質の間には相違があると認めなければならない」と。

[反論] それ(実在)が同種であれば、どうしてそれ(同種のもの)と同しくないであろう？それと同しくないのなら、どうして同種であろう？だから、このこと(同種のものと同しくないということ)は相互矛盾である。

[答論] そのような過失はない。他学派(ジャイナ教徒)は、あらゆる実在が普遍なる本体と特殊なる本体を持つと認めているからである。だから、実在性などの普遍によって全ては同種であると言われ、特殊なる本体によって異種であると認められるという訳である。そして、その(後者の)観点から(tadapekṣayā)、(同種のもの)と同しくない(asamāna)と言われるのである。だから(上述の)過失はない。

等しく且つ他なる実在と(samānāparavastunaḥ, v.1754b)、とあるのは、等しくもあり他でもある実在(という同格限定複合語)である。他なる(apara)とは等しくない(asamāna)ということである。これ以外の箇所は理解し易いから分析しない。

(TSP ad TS 1754-1756)

8.2. スマティ説に対する批判

インド学チベット学研究 1

[B 605.14; G 597.3; De 76a7; Pek 111a1][De 64a7; Pek 77b8]

以下の偈によって（スマティ説を）論破する—

まさにその本質によって、他のものとの相違にもとづいて、「これは（同種のもの）等しい」と理解されるのである；同一の判断をもたらす原因であるから。(TS 1757)⁸

まさにその本質によって「(同種のもの) 等しい(samāna)」と言われるのである；(その本質は) 同一の判断知(ekapratyavamarśapratyaya)をもたらす原因であるから。以下のような趣旨である：同一の判断に対する原因とならないものは「等しくない」と言われ、その原因となるものは「等しい」と言われるのである。(TSP ad TS 1757)

「(個々に) 相違しているという点では区別がないのに、あらゆるものがそうした同一の判断をもたらす原因とならないのは何故か？」という反論を想定し、これに答えて言う—

相違してはいるが、効果的作用能力ある本質の限定によって、或る特定のものだけが同一の判断をもたらす原因となる；感官などやアムリター草などのように [または、アクシャの実やアムリター草などのように]。

(TS 1758)⁹⁸Cf. PV I-109:

ekapratyavamarśasya hetutvāt dhīr abhedinī /
ekadhīhetubhāvena vyakīnām apy abhinntā //

⁹Cf. PV I-73~74

ekapratyavamarśārthajñānādyekārthasādhane /
bhede 'pi niyatāḥ kecit svabhāvenendriyādivat //
jvarādīsamane kāścit saha pratyeka eva vā /
dr̥ṣṭā yathā vauśadhayo nānātve 'pi na cāparāḥ //

PVSV ad PV I-73, svabhāvena = prakṛtyā; ekapratyavamarśa = ekākāraṃ praty abhijñānam;
PVV ad PV I-73, ekapratyavamarśa = ekākārādhivasāya

仏教徒のジャイナ教批判 (2) (若原)

実際、(諸實在の) 本質については、「どうして火は燃えたり熱かったりするの、水はそうではないのか？」などというように問うことは出来ない。ただし、「このもののこの本質は何にもとづくのか？」というように(原因を)問うことは出来る；原因を持たないとすると、(他のものに)依存しないことになるから、限定が有り得なくなり、(何でもどんな本質でも持ち得るといふ)過大適用となるからである。したがって、「(このものの本質は) それ自身の原因から」と答えるべきである。「それはまた何にもとづくのか」というなら、「(それにもまたそれ自身の原因があるという訳で) 原因の連続は始め無きものである (anādir hetuparamparā)」なのである¹⁰。

感官 (akṣa) とは感覚器官 (indriya) のことで、アムリター草 (amṛtā) というのはグドゥーチー草 (guḍūcī) のことである。など、という語は (この二語の) それぞれと結合する。例えば、熱などを下げる能力はグドゥーチー草などだけにあり他のものにはなく、特定の (色形の) 知識を生じさせる能力は感官・対象・光・注意 (manaskāra) などだけにあり他のものにはない。これと同様に、同一の判断 (を生じさせること) についても、或る特定のものだけに能力が限定されているのである。或いは、akṣa という語はヴィピータカ樹 (の実) (vibhītaka) を表す。(この場合は) など、という語は複合語全体と結合する。(TSP ad TS 1758)

9. サーンキヤ学派との論争¹¹

9.1. 反論の提示

¹⁰以上の一節は PVSV ad PV I-167abc(p.84, ll.19-23) の殆ど逐語的な引用である。Cf. ŚV Ākr̥ti, v.28cd-29ab:

na ca paryanuyogo 'sti vastuśakteḥ kadācana //28cd//
vahnir dahati nākāṣaṃ ko 'tra paryanuyujyatām /29ab/

¹¹以下の反論と答論 (vv.1759-1775) は、PV(SV) に於けるサーンキヤ学派の普遍論に対する批判の箇所 (vv. 163-180) に概ね並行するから、スマティとの対論は前節までと見なしてここで分節する。PVSV の対応箇所については Shinikai Ota, Dharmakīrti's Criticism of Sāṅkhya Theory of Universal, A Translation of Pramāṇavārttika I and Svavṛtti (Verses 163-180), 佐賀龍谷短大紀要 27号, 1981、を参照。

インド学チベット学研究 1

[B 606.12; G 497.20; De 76b6; Pek 111a7][De 64b1; Pek 78a1]

次の三偈によって、(前述の仏教徒の論証の) 実例が不成立であるという反論を想定する—

眼は青などと相異した本質を持つのみだと認めるのなら、どうやって眼は青などの知識を生じさせられるのか?(TS 1759)

青などの知識を生じさせるものである青などと相違したものである耳は、それ(青などの知識)を生じさせるものではない;眼もそれと同様だと認めなければなるまい。(TS 1760)

実際、生じさせるものと異なっている別の存在が、どうして生じさせるものとなり得よう?したがって、諸存在には一致(i.e. 普遍)もあると確定される。(TS 1761)¹²

眼は青などと異なった本質を持つのみだと認めるなら、つまり(青などと)一致した本質は持たないということが限定辞「のみ(eva)」によって示されている訳だが、それなら眼は青などの知識を生じさせるものではないことになる;それを生じさせる本質と異なっているというのだから。(推論式は—)

[遍充] Xを生じさせる本質と異なっているものはXを生じさせるものではない;青などの知識を生じさせるものである青などと相異している耳が、それ、青などの知識、を生じさせるものではないように。

[主題所属性] 眼は、青などの知識を生じさせるものである青などと相異している。

[結論] (したがって、眼は青などの知識を生じさせるものではない)

これは能遍と矛盾したものの認識(という非認識の能証)による帰謬論証(vyāpakaviruddhopalabdhiprasaṅga)である。しかし、実際にはそうではない(i.e. 眼は青などの

¹²Cf. PV I-170ab: yat tasya janakaṃ rūpaṃ tato 'nyo janakaḥ katham /

仏教徒のジャイナ教批判 (2) (若原)

知識を生じさせる)。したがって、(上記の帰謬論証の) 還元法 (の推論式) (viparyaya) は—

[遍充] Xを生じさせるものはXを生じさせる本質と異なっていない；青の知識を生じさせるものである青が（青の知識を生じさせるという）それ自身の本質と異なっていないように。

[主題所属性] 眼は青の知識を生じさせるものである。

[結論] したがって眼は青の（青の知識を生じさせるという）本質と異なっていない、つまり両者には或る共通の本質＝普遍がある）

これは本質を論証因とする（推論式である）。同じように青なども論証主題として陳述することが出来る。したがって、諸存在には一致 (i.e. 普遍) がある。かくして帰謬還元法 (prasaṅgaviparyaya) によって (仏教徒の挙げる) 実例が不成立であることが示された。(TSP ad TS 1759-1761)

「Xと異なっていて且つXを生じさせるものである、ということもあり得るから、(上述の) 帰謬論証は不確定である」という反論に対して (他学派が) 言う—

さもなければ、(青などと) 相違しているという点では (眼と) 区別がないから、耳などでさえそれ (青などの知識) を生じさせるものだと何故認めないのか？ (青) 色などと相違している眼のように。(TS 1762)

(さもなければ) 耳などでさえ青などの知識を生じるものになってしまう、というのが逆を否定する論証 (viparyaye bādhakaṃ pramāṇaṃ) である；(青などと) 相違しているという点では (眼などと) 区別がないからである。つまり、眼は青などと相違しているが、耳などもその相違の点では眼などと等しいからである。眼が青などと異なっていると全く同様に、耳もまた (青などと異なっている) という意味である。

(TSP ad TS 1762)

インド学チベット学研究 1

9.2. 著者による答論 (vv.1763-1775)

[B 606.11; G 497.16; De 77a5; Pek 111b8][De 64b2; Pek 78a4]

以下の1 2偈によって論破する—

眼などが（青などの知識を）生じさせるものと無条件に異なっているという
ことは成立しない；それら（眼など）の本体もまた、生じさせるもので
あると認められるからである。(TS 1763)

しかも、諸存在が（それ自身の）本質と異なっているということは有り得
ない；本質と異なっているとすれば、本質を持たないことになるから。

(TS 1764)

それら（眼など）が、他の生じさせるものと異なっている、ということが
（上述の帰謬論証の論証因として）陳述されているのなら、（論証因は不確
定である；帰謬還元論証の結論として）「その（別の）生じさせるもの（e.g.
青）にある本質を持たないこと」が述べられるのならば、それは我々も認
めていることである。(TS 1765)

それ（青の知といった同一の結果）を生じさせるものもまた本質のみによ
ると（我々は）説く；それら（眼など）は全てそれぞれの自己原因によって、
それ（同一の結果）に限定されたものとして生じるのである。(TS 1766)¹³
ところが、これら（眼など）は同一の本体を共有しているために同一（の
結果）を生じさせるものになるのだとすれば、その本体は単独（の原因）
の中にもあるのだから、それ以外の諸共働因が何の役に立つのか？

¹³pāda ab, G & B, na hy apy utpādakaṃ tasya svarūpeṇaiva varṇyate であるが、T: de yi skyed
byed de yañ ni // rañ bshin ñid du brjod pa yin // により tad dhy apy (or tac cāpy) utpādakaṃ...
と訂正する。

仏教徒のジャイナ教批判 (2) (若原)

(TS 1767)¹⁴

「他の特殊が欠けているから単独（の原因だけ）では（結果を）生じさせるものとなり得ないのだ」と言うなら—否である；それら（特殊）は（結果を生む能力ある普遍的本質と）相違しているから能力がないのである。相違していないのなら、どうして欠けているだろう？ (TS 1768)¹⁵

（君たちにとって）一致（＝普遍）には区別がないにも関わらず全てが全ての原因となるわけではないのと同様に、（我々にとっても）多異であるという点では区別がないにも関わらず（或る特定のものだけが結果を生じさせるという）限定は有り得る。(TS 1769)¹⁶

（我々にとっては）相違してい（るという点では区別がなく）ても、本質による限定があるから、或る特定のものだけが（結果を）生じるものとなり得る。しかし、（君たちの主張する）一致（＝普遍）の場合は、同一のもの（である普遍）が同一のもの（＝結果）を生じさせるものでもあり生じさせないものでもあるなどということがどうして出来るのか？(TS 1770)¹⁷

¹⁴Cf. PV I-164:

yady ekātmatayānekaḥ kāryasyaikasya kārakaḥ /
ātmaikatrāpi so 'stīti vyarthāḥ syuḥ sahakāriṇaḥ //

¹⁵pāda c, B, asaktās を G & T により aśaktās に訂。

¹⁶pāda a, G & B, yathā tv ayaṃ viśeṣe 'pi を、T, ji ltar rjes 'gro khyad med kyañ により yathānvayāviśeṣe 'pi に訂正。Cf. PV I-173:

yathābhedāviśeṣe 'pi na sarvaṃ sarvasādhanam /
tathā bhedāviśeṣe 'pi na sarvaṃ sarvasādhanam //

¹⁷Cf. PV I-174:

bhede hi kārakaṃ kiṃcid vastudharmatayā bhavet /
abhede tu virudhyete tasyaikasya kriyākriye //

インド学チベット学研究 1

この場合、相違もある（から矛盾はない）というならば、あるとしても、それはその同じ實在にどうして有り得よう？ 実際、その同一のものが相違によって生じさせないものとなるとしても、君、一致と別なものではないのだ [から矛盾は解決されない]。(TS 1771)¹⁸

効果的作用能力あるものだけが真の實在であり、それは一致していることはない；一致しているもの（＝普遍）から結果が生じることはない。

(TS 1772)¹⁹

そして、人がそれを求めて行動するような（効果的作用能力ある）本体に属する、仮構のものではない相違・非相違が考察されるのである。(TS 1773) そうでないのなら、本体としての（真実の）相違と、差異としての（仮構の）共通性は、ともに確かに存在する [から我々に異論はない]。實在は一致することはない；（人の）行動（の混乱）などの不都合が生じるから。

(TS 1774)²⁰

¹⁸Cf. PV I-177-178

tayor api bhaved bhedo yadi, yenātmanā tayoh /
 bhedaḥ sāmānyam ity etad yadi bhedas tadātmanā //
 bheda eva; tathā ca syān niḥsāmānyaviśeṣatā /
 bhedasāmānyayor, yadvad ghaṭādināṃ parasparam //

¹⁹Cf. PV I-166:

sa pāramārthiko bhāvo ya evārthakriyākṣamaḥ /
 sa ca nānveti yo 'nveti na tasmāt kāryasaṃbhavaḥ //

²⁰Cf. PV I-179~180

yam ātmānaṃ puraskṛtya puruṣo 'yam pravartate /
 tat sādhyaphalavānchāvān bhedaḥbhedaḥ tadāśrayau //
 cintyete; svātmanā bhedo vyāvṛtṭyā ca samānatā /
 asty eva, vastu nānveti pravṛtṭyādiprasaṅgataḥ //

仏教徒のジャイナ教批判 (2) (若原)

それ（青などの知識）を生じさせる本質との無条件な差異一般が（上述の帰謬論証の）論証因として陳述されているのなら、論証因は不成立である。というのも、眼などが青などの知識を生じさせる本質と無条件に異なっているということは成立しない；それら眼などの本質もまた、生じさせるものであると認められるからである。実際、この場合、その結果を生じさせるのはこれだけで、これ以外のものではない、というような如何なる限定があろう？これも、これ以外のものも（その同一の結果を）生じさせるといふことに何の矛盾も見られないのである。(TSP ad TS 1763)

さらに、無条件な相異があるとすれば、（眼などは）それ自身の本質とも相異していることになり、かくして如何なる本質も持たない (i.e. 非実在である) ということになるであろう。だから、諸存在が（それ自身の）本質と異なっているということ是有り得ないのである。(TSP ad TS 1764)

眼などが、自身の本質を除いた他の生じさせるものと異なっているということが（上述の帰謬論証の）論証因として意図されているのなら、論証因は不確定である。実際、他の本質と異なっているものは、それを本質とすることは出来ないが、それを生じさせないもの (ajanaka) ではない；あらゆるものは自身の本質のみによって生じさせるものとなるのであり、他の本質によってではないからである。そして、「これは生じさせるものである」と認められる自身の本質とは異なっていないのだから、どうして生じさせないものとなるだろう？したがって論証因は不確定である²¹。(TSP ad TS 1765ab)

（上述の帰謬還元論証で）相対否定 (paryudāsavṛtti) によって、同一本質ではないことが立証されるのなら、既に証明されたことを証明する過失になる；諸存在が互いに本質を異にすることは（我々仏教徒は）認めているからである²²。

²¹Cf. PVSV ad PV I-170 (Gnoli, 86.4-9): tatra na brūmo 'nyasya tajjanakaṃ rūpaṃ nāstīti, kiṃ tarhi, yad ekasya tajjanakaṃ tad anyasya nety anyo 'pi svarūpeṇaiva janako, na pararūpeṇātattvāt. te yathāsvaṃ bhinnās ca tajjanakās ca svabhāveneti ko 'tra virodhaḥ? ekarūpavikalas tadrūpo na syāt, nātakāryaḥ. tenaiva ca tatkāryaṃ kartavyam iti ko 'tra nyāyaḥ?

²²この「眼は青の（青の知識を生じさせるという）本質と異なっていない」という他学派の結論が、相対否定として、青の知識という同一の結果を生じさせる本質という点では眼の本質と青の本質は「異なってい

インド学チベット学研究 1

「その (別の) 生じさせるもの (e.g. 青) にある本質を持たないこと」 (atajjanakarūpa-tva, 1765c)、とは、(1) その生じさせるもの (Kdh)、つまり (青のような) 色など、それにある (Gen.Tp) 本質=自己本質、を持たない (Bv)、そういうこと (tattva)、即ちそういう性質 (tadbhāva)、(という複合語) である。そうした (青などといった) 他の (生じさせる) ものにある、生じさせるものという本質、それを欠いていること、という意味である。或いは、(2) その生じさせるものという本質、という同格限定複合語に、否定の接頭辞 (a-) を添えた所有複合語である。或いは、(3) 三語からなる所有複合語である²³。(TSP ad TS 1765cd)

[反論] 同一の結果がもたらされる場合、それら眼などには互いに混じり合うことのない (asaṅkirṇa, i.e. それぞれ全く別個の) 生じさせるものという本質があり、それ (本質) によってそれら (眼など) だけがそれ、つまり結果、に限定されるというのだが、そうした本質は何にもとづくのか?

[答論] これに答えて1766偈を述べる。前に (他学派が我々を批判して)、

[さもなければ、] (青などと) 相違しているという点では (眼と) 区別がないから、耳などでさえそれ (青などの知識) を生じさせるものだと何故認めないのか? [(青) 色などと相違している眼のように。] (TS 1762 再出)

と主張したのも、これによって退けられたことになる。したがって、本質による限定があるから、(個々に) 相違してい (るという点では区別がなく) ても或る特定のものだけが生じさせるものとなり他のものはそうではない、ということに何ら矛盾はない。(TSP ad TS 1766)

ところが (反論者の説のように) 眼などは (個々に) 別個ではあるが、同一の本質を共有しているために (同一の結果を) 生じさせるものとなるのだとすれば、それら

ない」が、両者の本質そのものが同一であるわけではない、ということの意味するなら siddhasādhyaṭā である、という趣旨であろうか。

²³T. は(2)(3)を分けず、前の三語をKdhとなし、この三語と否定辞 a とによる Bv. とする。

仏教徒のジャイナ教批判 (2) (若原)

の [その(T. de)] 生じさせるものという同一の本体は単独の原因の中にもあるのだから、その単独 (の原因) だけから結果が生じることになってしまう。かくして、残余の共働原因 (sahakārikāraṇa) が無意味であるということになる。 (TSP ad TS 1767)

[反論] 他の特殊が欠けているために、単独 (の原因) からは結果は生じないのだ。

[答論] そういうことはない²⁴ ; 欠けていると (君たちが) 考えているそれら特殊には能力がないからである。どうしてかという、相違しているから、つまり (それらの特殊は) 能力があると (君たちが) 考えている共通の本質と異なっているから、という意味である。そして、能力のないものが欠けているからといって、結果が生じないということは有り得ない; (さもないと) 如何なるものも生じないということになるからである。 (TSP ad TS 1768abc)

[反論] 我々は普遍と特殊が相互に絶対的に相違しているとは考えていないのである。だから「相違しているから」という論証因は不成立である。

[再答論] 答えて言う—「相違していないのなら、どうして欠けているだろう?」(1768d) と。特殊が普遍と相違していないと認めるなら、(君たちは)「他の特殊が欠けているから単独では生じさせるものとなり得ないのだ」(1768ab) などと主張すべきではない。だから、そうした普遍が存在し、欠けてはいないのに、それと分離していない特殊も欠けているはずがないのである。実際、或るものと運命を共にする (ekayogakṣema) ものでなければ、その或るものを本質とする (i.e. それと同一である) ことは出来ないのである²⁵。 (TSP ad TS 1768)

また、(君たちが前に我々に対して指摘した) この不都合 (prasaṅga) は君たちにとっても同じである; 一致 (anvaya = 普遍) には区別がないのだから、どうして全てが全てを生じさせることにならないのか? 君たちにとって、一致は区別がないにも関わらず全てが全てを生じさせるものになるわけではないのなら、我々にとっても同様であ

²⁴T(De 78a2, Pek 112b5), ma yin te により補う。

²⁵Cf. PVSV ad I-168(85.16): tad ime naikayogakṣemā bhāvāḥ bhinnā eva

インド学チベット学研究 1

る。だから、これは全く取るに足りない。(TSP ad TS 1769)

さらに、(我々の見解では) 或るものの本質は他のものの本質とは異なっているから生じさせるものという本質は個々に限定されており、したがって相違しているという点では区別がないにも関わらず或る特定のものだけが(結果を)生じさせ他のものはそうではないのである。そしてこの場合には何も矛盾はない。しかし、(君たちにとっては) 一致した(anugata)、同一の本体を持つ(普遍)が(結果を)生じるものなのだから、同一のものが、同一の結果を生じさせるものであり且つ生じさせないものでもあるということになるが、(このような)肯定と否定とが同一の基体(ekādhāra)についてどうして可能なのか?しかし、基体を異にする場合には(両者は)矛盾しない、という訳で(偈中に)「同一のものを」と言うのである。(TSP ad TS 1770)

[反論]我々が一方的に(ekāntena)一致(anvaya = 普遍)だけを認めているとすれば、同一のものが同一のものを生じさせるものであり生じさせないものでもあるという矛盾もあろうが、そうではない。我々は相違(=特殊)もあると認めているから、(同一のものが)生じさせないものでもあることに矛盾はない。

[答論]相違があるとしても、それ、生じさせるものという本質との相違、はその同じ一致した生じさせるものにあると考えるのか、それとも別のものにあるとするのかを言い給え。まず、その同じものにあるとは言えない;実際、存在がその本質と異なっていること(i.e. 相違)はあり得ないのである;あるとすれば存在は)本質を持たないことになってしまうから。また別のものにあるとも言えない;別のものに相違があるのなら、その生じさせるものという本質は欠けるところがないから、生じさせないものではあり得ない;全てが生じさせないものとなるという)過大適用になるからである。或いは、仮にその同じものに自身の本質との相違があるとしても、同一のものが生じさせるものでもあり生じさせないものでもあるという矛盾はやはり避けられない。つまり、相違によってその同一のものが生じさせないものとなるとしても、君、

仏教徒のジャイナ教批判 (2) (若原)

一致（普遍）と別なものではなく、一致そのものなのである。だから同一のものが生じさせるものでもあり生じさせないものでもあるという先の矛盾は依然として残ったままである。（諸個物に）一致している (*anu-√i*) から一致 (*anvaya*) という。（この偈中では）生じさせるものという本質 (*janaka eva svabhāva*) を指している。君 (*nanu*) とは呼びかけの言葉 (*abhimukhikaraṇa*) である。（TSP ad TS 1771）

更に、(XがあればYがあり、XがなければYもないという) 一致法・差異法 (*anvaya-vyatireka*) により、諸特殊だけから結果が（生じると）立証される故、それら（特殊）だけが実在の特質 (*vastulakṣaṇa*)²⁶ を備えており、（実在の特質は）普遍を意味しない²⁷；実在性とは効果的作用能力（＝結果を生じさせる能力）を特質とするからである。そして、「普遍は固有の特質 (*svalakṣaṇa* = 特殊 *viśeṣa*) と別異であるかそれとも別異ではないか」といった相違・非相違の考察が、効果的作用（目的達成）を求める人にとってこの際何になるのか？ 実際、効果的作用を求める人がそれを目指して行動を起こすような効果的作用能力ある本体に属する相違・非相違だけを、効果的作用を求め人々は考察するのであり、もの好きでやる訳ではない (*na vyasanitayā*)。

「そうでないのなら」(1774a)、つまり、仮構のものではない相違・非相違が意図されているのではないのなら、そうした効果的作用能力あるものの本体としての、自己本質としての、相違は真実なるもの (*pāramārthika*) として確かに存在する。また、概念知の形象に一致する差異として確定された共通性は、判断された同一性を持つ (*adhyavasitadhbhāva*)（仮構の）ものとして確かに存在する。だから異論は全くない。効果的作用を求め人にとっては、相違と普遍についての考察はここまでで充分であるから、効果的作用能力のない普遍について相違・非相違を考察して何になるのか？²⁸

[反論] 実在こそが普遍であろう。仮構された差異（としての普遍）が何になるのか？

²⁶G, *svalakṣaṇa*; T, *mtshan nīd*;

²⁷*na sāmānyārtham* G & B; T, *spyi ni ma yin = na sāmānyam?*

²⁸以上の記述はPV(SV) I-179,180に対するŚākyabuddhi注によく一致する。

インド学チベット学研究 1

[答論] 答えて言う—実在は（一致することはない）(1774cd) と。水瓶などが布などの本質に一致しているとすれば、蜂蜜入りの水 (mdhūdaka) などを運ぶこと（という効果的作用）を求める人が布などに対しても行動を起こすことになる、といった行動の混乱など²⁹ の不都合が生じるであろう。など、という語が意味するのは、（全てのものが）同時に生起したり消滅したりするなどの不都合である。(TSP ad TS 1772-1774)

[反論] 仏教徒 (Saugata) と同じように、他学派も、

したがって、諸対象にはあれこれのものとの差異があり、そのあれこれを根拠として、その諸特殊を包摂する様々な種 (jāti = 普遍) が（言葉の表示対象として）仮構される³⁰。

ということ（仮構された普遍）を認めている。

[答論] これに対して言う—

いずれも仮構された多様性 (= 様々な種) のみを説いているというのなら、バラモン (Vipra) やジャイナ教徒 (Nirgrantha) やサーンキヤ学派 (Kāpila) の主張がどうして区々なのか? (1775)

多様性 (vaicitrya) とは様々な種 (jātibheda)³¹ のことである。(TS ad TS 1775)

10. ミーマンサー学者クマーリラとの論争 (2)

10.1. クマーリラ説の提示³²

²⁹B & G pravṛṭtyādeḥ prasaṅgaḥ syāt であるが、T(79a5, 114a2), ḥjug pa ḥchol bar thal bar ḥgyuro (=pravṛṭti-saṅkarādeḥ prasaṅgaḥ syāt?) によって補う。

³⁰他学派の著作からの引用のような文脈であるが、PV I-43:

tasmād yato yato 'rthānāṃ vyāvṛttis tannibandhanāḥ /
jātibhedāḥ prakalpyante tadviśeṣāvagāhinaḥ //

とほぼ全同である (TSP 所引の偈は pāda bc: 'rtho nāvāvyāvṛttas となっている)。

³¹G & B, bheda; T, tha dad pa であるが、上引の偈の jātibheda を言うものと思われる (B の注記にも jātibhedādirūpasya とある)。偈中のバラモン (vipra) はミーマンサー学派を指すものか。

³²本節のクマーリラ説に類似したものが PVSV の Karṇakagomin 注に言及されており、ジャイナ教徒に帰せられている (PVSVT ad PVSV I-176, K, 332.22-333.15: yo 'pi Digambaro manyate ...)。

仏教徒のジャイナ教批判 (2) (若原)

[B611.7; G 501.21; De 79a7; Pek 114a4][De 65a2; Pek 78b4]

以下の二偈によってクマーリラの学説を想定する—

金盃を壊して（金の）首飾りが作られたら、前者を求める者は悲しみ、後者を求める者は喜ぶ。(TS 1776)³³

しかし金（そのもの）を求める者は無関心である。したがって、実在には三つの本体がある。生起と存続と消滅がなければ三つの観念も起こらないであろう。(TS 1777)³⁴

彼は言う—「全ての実在には、生起と存続と消滅の本質があるから、三つの本体がある；一つのものから喜びなどの三つの結果が経験されるからである。例えば、金盃 (vardhamānaka) を壊して（金の）首飾り (rucaka) が作られたら、金盃を求める者には悲しみが生じ、首飾りを求める者には喜びが生じるが、金（そのもの）を求める者に生じるのは無関心 (mādhyasthya) である。実在に一つの本質しかないとしたら、生じる観念は一種類だけで三種類にはならないであろう」と。

金盃 (vardhamānaka) というのは容器の一種であり、首飾り (rucaka) とは装身具の一種である³⁵。(TSP ad TS 1776-1777)

[反論] 実在に三つの本体があるということはこれで証明されたとしても、その三つの本体が消滅（・生起・存続）という本質であるというのは何故なのか？

³³本偈は ŚV Vanavāda v. 21 の引用：

vardhamānakabhāṅge ca rucakaḥ kriyate yadā /
tadā pūrvārthinaḥ śokaḥ prītiś cāpy uttarārthinaḥ //21//

³⁴同じく ŚV Vanavāda v.22 :

hemārthinas tu mādhyasthaṃ tasmād vastu tryātmakam /
notpādasthitibhāṅgānām abhāve syān matitrayam //22//

³⁵G & B: varddhamānakarucakau bhājanaviśeṣau; T:gser phor ni snod kyi khyad par yin la / gdu bu ni rgyan gyi khyad par yin no (De 79b2, Pek 114a7); T により補って訳す。

インド学チベット学研究 1

[答論] これに答えて (クマーリラが) 次の偈を述べる—

消滅がなければ悲しみはなく、生起がなければ楽しみはない。そして存続
がなければ無関心はない。それ故に普遍は恒常である。(TS 1778)³⁶

「それ故に普遍は恒常である」とは、存続がなければ無関心もないのだから、それ故に、つまり無関心が存続と必然的関係にある (avinābhāvitva) 故に、金性 (suvarṇatva) という普遍は恒常であるということが分かるのである。

10.2. クマーリラ説に対する批判

[B 612.1; G 502.10; De 79b4; Pek 114a8][De 65a3; Pek 78b6]

以下の四偈によって (クマーリラ説を) 論破する—

これも正しくない; 基体が同一でないからである。実際、生起と存続と消滅は同一の対象を基体としていないのである。(TS 1779)

相互に矛盾した (この三つの) ものが同時であることになってしまうからである。しかし、この全ては、刹那滅であれば解決する。(TS 1780)

黄金を本体とする金盃という存在が、自ら、持続なく (ananvaya) 消滅すると、(それを求める) 或る者には悲しみが生じる。(TS 1781)³⁷

全く新たなものである、それ (金) を本体とする首飾りが生まれると、(それを求める者に) 喜びが生じる。しかし、いかなるものの存続もない。

(TS 1782)³⁸

³⁶ŚV Vanavāda v.23 の引用:

na nāśena vinā śoko notpādena vinā sukham /
sthityā vinā na mādhyasthyam tena sāmānyanīyatā //23//

以上の ŚV Vanavāda の諸偈については山崎次彦、クマーリラの形相論 (II) —Śloka-vārttika, Vanavāda の研究一、三重県立大学研究年報第 1 部人文・社会科学 6-1, 1968、を参照。

³⁷pāda b, G & B, katham を、T(De. 65a4, Pek. 78b8), rañ bshin las 及び TSP により svataḥ に訂正。

³⁸pāda a, G & B, sarvathā pūrvarūpasya を、T(De. 65a6, Pek. 78b8), rnam kun sñon ni med ño boḥi 及び TSP により sarvathāpūrvarūpasya に訂正。

仏教徒のジャイナ教批判 (2) (若原)

「基体が同一でないからである」(1779b)、というのが説明されるべき文³⁹であり、その説明が「実際、生起と存続と消滅は」(1779cd)云々である。実際、実在は単一であるにも関わらず生起などを本質とするという点で三つの本体を持つとすれば、生起と存続と消滅という相互に矛盾したものが同時であることになる。だが、矛盾したものが同一の空間に同時に存在することは有り得ない；さもなければ、そもそも矛盾したものではないことになる。

[反論] それでは三種の観念の発生はどうして可能なのか？

[答論] 可能である次第を聞き給え、というのが「しかし、この全ては」(1780b)云々である。金盃という存在とは、金盃を本体とする存在である。それを限定して、黄金を本体とする、と言う。黄金(kaladhauta)つまり金(suvarṇa)を本体即ち本質とする、と(複合語を)分析せよ。それが自ら(svataḥ)、つまり(他によらず)自身で(svarasena)、消滅すると、それを求める或る者には悲しみが生じる。いっぽう、新しい(apūrva)、それを本体とする、つまり金(hemaṇ)を本体とする、首飾りと呼ばれる存在が生まれると、生じると、首飾りに執心した(adhyavasita)或る者には喜びが生じる。しかし、金を本体とするいかなるものの存続(avasthāna)もない；生起も消滅も共に持続なきもの(niranvaya)だからである。(TSP ad TS 1779-1782)

[反論] もしそうなら、それでは無関心という観念はどうして生じるのか？

[答論] これに答えて次の二偈を述べる—

共に金を本体とする(金盃と首飾りの)二つの存在を知性の乏しい者が見ると、同種の別のものの発生によって(欺かれて)、(金は)恒常だと思ひこむのである。(TS 1783)

金の本質が存続するとすれば、それを本質とする首飾りなども以前や以後の位置に於いて見られるはずであろう；そうでないのなら、(金も)多異

³⁹grahaṇakavākya, T, bśad par bya baḥi tshig; principal sentence(Jha)

インド学チベット学研究 1

(*anekatā*) となろう。(TS 1784)

知性の乏しい者 (*mūḍhamati*) が、共に金を本体とする、金を本質とする、金盃及び首飾りと呼ばれる二つの存在を順次に (*kramaṇa*) 見ると、本質の区別を見ているにも関わらず同種の別のものの生起 (*sadrśāparotpatti*) に欺かれて区別することが出来ない。まさにこの理由で、同種の別のものの発生という誤謬の原因 (*bhrāntinimitta*) によって欺かれて (金盃と首飾りの) 二つの位置 (*avasthādvaya*) のいずれに於いても金が恒常である (*sthiratva*) と思ひこむのである⁴⁰。「同種の別のものの発生」 (*saṁānāparabhāva*, v.1783c) とは、金でないものとの差異であるにすぎない共通性 (*ahemavyāvṛttimātrasādharmya*) によって同種である、別のものの発生、生起 (*utpāda*)、ということである。

(TSP ad TS 1783)

[反論] それでは、同種の別のものの発生によって欺かれるために恒常であると思ひこむのであって、実在そのものがそう (恒常) であるからではないということは、どうして確定されるのか

[答論] これに答えて「金の ...」 (1784a) 云々と言う。もし金が恒常であるとすれば、それと別でない首飾りなども金盃など⁴¹ の位置に於いて見られるはずであろう；認識可能な条件を備えているのだから。そうでないのなら、つまり、首飾りは金盃の位置に於いて見られず、また金盃は認識可能な条件を備えているにも関わらず首飾りの位置に於いて見られないならば、この両者は互いに相違しているのである。だから、またこの両者と別でないから、両者の本質と同様に、金もやはり相違していると立証されたことになろう。こう考えて、「そうでないのなら (金も) 多異となろう」 (1784d) と言う。また、前に (他学派が)、

⁴⁰Cf. PVSV ad PV I-44(G, 26.20-22):*tathā sadrśāpar(āpar)otpattiyā 'lakṣitanānātvasya tadbhāvasamāropāt sthitibhrāntiḥ*

⁴¹*vardhamānāvasthāsu* を T, *gser phor la sogs paḥi gnas skabs su* により *vardhamānādyavasthāsu* に訂正。

仏教徒のジャイナ教批判 (2) (若原)

[或る実在が] それ以外の諸実在との [異種性を欠いているとすれば、その実在はそれらと異ならないことになるであろう；相違がないから；その本体と同様に。] (TS 1716 再出)

云々と相違の論証を陳述したが、それは既に証明済みの事柄を証明するものだという論難も (ここで) 述べられている訳である。(TSP ad TS 1783-1784)

以上「ジャイナ教学説の考察」

キーワード ダルマキールティ, シャーンタラクシタ, アネーカーンタヴァーダ