

仏教徒のジャイナ教批判(1)

若 原 雄 昭

(序)

ジャイナ教学説はしばしばアネーカーンタ・ヴァーダ (anekāntavāda) 或いはスヤード・ヴァーダ (syādvāda) と呼ばれる。前者は本来はジャイナ教の形而上学的学説或いは存在論を指す語で、実在は多様であり諸存在は多数の性質や多面的な様相からなる (アネーカーンタ anekānta←an-eka-anta 非一面的) とする学説・理論 (ヴァーダ vāda), の意である ('the theory of many-sidedness or manifoldness of reality' B. K. Matilal)。この意味では「多様性論」或いは「多面性論」とでも訳せるかもしれない。同時にこの語は、多様な実在のある特定の側面だけを捉えて主張し互いに争っている「一面的 (エーカーンタ ekānta)」な諸学説の総合、統合或いは融和を図るジャイナ教の哲学的方法を指すものとしても用いられる。この意味では「統合論」とか「中庸論」或いは「不偏不党論」と訳せよう ('the theory of non-onesidedness')。Matilal はこの点を評価して、「ジャイナ教徒が他者の生命の尊重というその非暴力 (アヒンサー ahimsā) の原理を他者の見解の尊重という知的水準にまで高め、哲学的体系として主張したものがアネーカーンタ学説であり、寛容がその特質である」と述べている。⁽¹⁾

かく多面的な存在に関して一面的・確定的な言語表現は不可能であるから、何らかの対象についての陳述は「或る観点からすると (スヤート syāt)⁽²⁾」という条件付きで初めて可能であるとされる。可能な陳述は、たとえば、(1)「或る観点からすれば (または、或る意味では) 水瓶は存在する」(2)「或る観点からすれば水瓶は存在しない」(3)「或る観点からすれば水瓶は存在し且つ存在しない」(4)「或る観点からすれば水瓶は語り得ない」(5)「或る観点からすれば水瓶は存在し且つ語り得ない」(6)「或る観点からすれば水瓶は存在せず且つ語り得ない」(7)「或る観点からすれば水瓶は存在し存在せず且つ語り得ない」のよう

な七通りであるとされ、これをサプタ・バンギー (saptabhaṅgī) 「七分法」と称する。スヤード・ヴァーダという名称は本来このサプタ・バンギーを指した。またこの場合の「観点」はナヤ (naya 方法・流儀) と呼ばれ、やはり七種が挙げられる。これはナヤ・ヴァーダ (nayavāda) 「観点の理論」 (the theory of standpoints) と呼ばれる。

このように二つの名称の原義に即して見た場合、アネーカーンタ・ヴァーダがジャイナ教の形而上学若しくは存在論であるとすれば、ナヤ・ヴァーダとサプタ・バンギーつまりスヤード・ヴァーダはその哲学的方法論と言っている。「アネーカーンタ・ヴァーダはナヤ・ヴァーダとサプタ・ヴァンギーの二つの翼によって飛翔する」 (Padmarāja, Matilal p. 25) と喩えられる通りである。しかし上述したようにアネーカーンタ・ヴァーダは哲学的方法とも解されるため、アネーカーンタ・ヴァーダとスヤード・ヴァーダはジャイナ教徒自身によってもしばしば同義語と見なされている。そして後には両語は共にジャイナ教学説そのものを指す語となった。⁽³⁾

これに対し、決定的な解答を与え得る問題については決定的な解答を示すべきである (一向記 ekāṃśavyākaraṇīya) とするのが初期仏教以来一貫した仏教徒の基本的な立場であると言えよう。ディグナーガ (Dignāga 6c.), ダルマキールティ (Dharmakīrti 7c.) 及びその学系に連なるいわゆる仏教論理学派の著者たちもまたそうであり、或いは彼らこそこうした明晰な知的伝統の最も忠実な継承者であったと言えるかも知れない。彼らにとって、他を容れる余地のない「確定説 (ekāntavāda)」としてのエーカーンタ・ヴァーダは自覚的方法であり、ジャイナ教のアネーカーンタ・ヴァーダとは徒に混乱した「不確定説 (anekāntavāda)」に他ならなかった。ダルマキールティは『知識論評釈 Pramāṇavārttika (PV)』第1章「推理 (Svārthānumāna)」章及びそれに対する彼自身の注釈『知識論評釈自注 Pramāṇavārttikasvavṛtti (PVSV)』の中で簡潔にジャイナ教学説を批判し、その際自らの立場をエーカーンタ・ヴァーダと呼ぶことに些かも躊躇していない。次いでシャーンタラクシタ (Śāntarakṣita), カマラシーラ (Kamalaśīla) 師弟 (8 c.) は大著『真理集成 Tattvasaṅgraha (TS)』及び『真理集成注解 Tattvasaṅgrahapañjikā (TSP)』の第20章「ジャイナ教学説の考察 (Syādvāda-parikṣā)」に於いて、このダルマキールティの理論にもとづいてジャイナ教徒のアネーカーンタ論を詳細に批判している。

本稿はこの『真理集成 (注解)』第20章の翻訳研究の前半であるが、始めに同章のモデルとなった、ダルマキールティによるジャイナ教学説批判を紹介し

ておきたい。

(I) ダルマキールティのジャイナ教学説批判

ダルマキールティは『知識論評釈』第1章「推理」章で長大な言語論（アポーハ論）を展開した後（vv. 40—142），實在論的インド哲学諸学派の普遍論に対する批判に移る（vv. 143—184）。ここに訳出する箇所は直前のサーンキヤ学派の普遍論への批判（vv. 163—180）⁽⁵⁾に続くもので、その附論或いは傍論としてジャイナ教学説に言及して普遍實在論批判が終了するのである。⁽⁶⁾

〈翻 訳〉

Pramānavārttikasvavṛtti vv. 181~184⁽⁷⁾

以上により、⁽⁸⁾ジャイナ教徒⁽⁹⁾が語る低俗で混乱した何事であろうと⁽¹⁰⁾退けられた；⁽¹¹⁾確定は可能だからである。（PV I—181）

このジャイナ教徒（Ahrika）が、「駱駝は、或る点では（syāt）ヨーグルトであり、或る点ではそうではない」などと、不合理な（ayukta）、（したがって）低俗な（aślīla）、全く確定性がないため採るべきと捨てるべきを示すことがない、（それ故）混乱した（ākula）、何事を語ろうとも、それは以上（上述の諸論証）により否定された；（諸存在は）本質の上で決定的に相異（ekānt-abheda）しているからである。（PVSV ad 181）

それ（相異した本質）が一致しているとすれば、

全て（の實在）は二つの本質を持つこと⁽¹²⁾になり、その（駱駝とヨーグルトの）⁽¹³⁾区別が否定されるから、「ヨーグルトを食べ」と命じられた者はどうして駱駝に向かって走り寄らないのか？

（PV I—182）

つまり、駱駝もヨーグルトであり得るのであって、駱駝は駱駝だということではない⁽¹⁴⁾から、他のものも駱駝であり得る。同様に、ヨーグルトも駱駝であり得るのであって、ヨーグルトはヨーグルトだということではないから、他のものもヨ

ーグルトであり得る。したがって、この両者の何れにも、片方の本質の非存在はないから、或いは、片方にはない自己に限定された本質もないから、（両者の間には）如何なる区別もない。という訳で、「ヨーグルトを食え」と命じられた者は駱駝をも食うであろう。(PVSV ad 182)

（両者を）区別して行動できるような何らかの卓越した本質⁽⁴⁹⁾があれば、まさにそれがヨーグルトであり、それは他のものにはないから、（全ての実在は）二つの本質を持たない独自の⁽⁴⁹⁾ものである。

(PV I—183)

この（駱駝とヨーグルトの）両者には何らかの卓越した本質があり、それによって、この様に（ヨーグルトを食えと）命じられた者が牛乳の変異したもの（i. e. ヨーグルト）だけに向かって行動し他のものに向かわないのなら、まさにそれが、卓越した本質が、（ヨーグルトの果たす）効果的作用を求める者の行動の対象たるヨーグルトなのである；それ（ヨーグルト）に固有な効果の質量因として特徴づけられた本質をもつ（tatphalaviśeṣopādānabhāvalakṣitasvabhāva）実在こそがヨーグルトであるから。そして、それは、こうした本質は、他のもの（駱駝）にはないから——というのは（ヨーグルトを）求める者が（駱駝に向かって）行動することはない故であるが——、だから「それは二つの本質を持つ（ubhayarūpa）ことはない」というのが確定論（ekāntavāda⁽⁴⁷⁾）である。(PVSV ad 183)

さらに、

そして、全て（の存在）が全てを本体としているとすれば、観念や言葉が相異なったものでなくなるであろう。それ（観念や言葉⁽⁴⁹⁾の区別）がないから、諸相違を総合する学説は不可能である。

(PV I—184)

だからこのジャイナ教徒（Ahrīka）は、諸存在には区別がないとする以上、（駱駝やヨーグルトといった）どんなものにも、個々に限定された単一の形象を見ないのに、どうやって他の形象が混入することのない [i. e. それぞれ異なった対象を認識する] 観念によって諸対象を理解（adhi-√muc）出来るのか、

或いは〔それぞれ限定された意味を持つ言葉によって諸対象を〕語り得るのか？だから、相違を認識できないのだから、「駱駝は或る点ではヨーグルトであり、或る点ではそうではない」といった、相違を総合する学説は有り得ないのである。

〔反論〕混じり合っていない（駱駝とヨーグルトという）二つの形象（のそれぞれ）を認識してから総合することは出来る。

〔答論〕一方の本質と結合している観念はそのいずれかに限定されているから、これら（駱駝とヨーグルトという）二つの本質の間には、まさにその（観念の）顕現の相違にもとづく本質の相違も存在することになろう；一・多（＝異）なる確定は顕現（の非相違・相違）の対象である（そして駱駝とヨーグルトは相違した顕現の対象である）から。こういう訳で、一方がその両者を本質とすることは有り得ないから、これ（ジャイナ教学説）は誤った学説である。

「諸存在には如何なる本質の一致 (svabhāvanvaya) もなく、普遍は（異種のものとの）差異 (bheda) を特質とする；そして、本性 (prakṛti) によって、或るものは同一の知識（・水の保持）などの結果をもたらし、或るものはそうではない」ということが確定された。(PVSV ad 184)

（Ⅱ） シャーンタラクシタ、カマラシーラのジャイナ教批判

(1) Tattvasaṅgraha (-pañjikā) 序章の検討

『真理集成』の冒頭には六偈からなるいわゆる帰敬偈 (maṅgala) がある。ナーガールジュナ (Nāgārjuna 龍樹) の『中論』のそれを模した、縁起を説いた仏陀 (全知者 Sarvajña という語が用いられている) に帰依するという趣旨のものである。その縁起には多くの限定辞が付されていて、それぞれが本書の各章の主題を標示している。したがって、この帰敬偈に対する箇所『真理集成注解』は自ずと各章の内容の簡潔な要約となっており、それが本書のいわば「序章」を構成している。また各章に対する『注解』も必ずその章と対応する限定辞の引用で始められている。第20章「ジャイナ教の考察」の場合は、帰敬偈中の縁起の第七の限定辞がそれに相当するので、本章の翻訳研究に入る前に「序章」の対応箇所を訳出しておきたい。

〈翻 訳〉

ごく僅かな部分さえも、他のものの本体が混入していることのない〔縁起を説かれた全知者に礼拝してこの『真理集成』を著す〕
(TS 3cd)

〔反論〕この縁起（したもの＝結果である蘊⁽²⁾など）には、（原因中にある）実在性（vastutva）などといった（普遍的な）何らかの本質（rūpa）が持続（sānvaya）しているのか、例えばジャイナ教徒（Syādvādin）たちがそう主張するように？ それとも（他のものの）本質が混入することはないのか？

〔答論〕で、君たちは何を言いたいのか？

〔反論〕持続するとすれば、知覚などの（認識手段の）定義の混乱が生じるから、（縁起が）「明確に定義された二種の認識手段によって確定された」（TS 3ab）ものでないことになる。また結果と原因は本質が異ならないことになり、生じるもの（janya）と生じさせるもの（janaka）でなくなるから、縁起の意味が妥当でないことになる。逆に（普遍という共通の）本質が混入しない（asaṅkirṇa）とすると、共働因（sahakārin）は（どれも個々に）相違しているという点で区別がないから（bhedāviśeṣāt）、（結果を）生じさせないと認められたもの（i. e. 非原因）と同様に、単一の効果的作用を果たせないことになる。

〔答論〕答えて言う——「ごく僅かな部分さえも」（TS 3cd）云々と。この（反論者の提示した二つの選言の）うち後者が（我々の）主張であるが、その場合でも上述のような過失の生じる余地はない。これについては後に（第20章で）論証しよう。それ〔縁起（したもの）〕に他のものの本体が混入している（miśribhūta）つまり混じっている（saṅkirṇa）というふうに複合語を分析せよ。原因などの「他のもの」の本質が、結果⁽³⁾などの本体の中に微量でも持続する（anugama）ことはない、という意味である。ごく僅かな（añiyas）とは、ほんの微かな（sūkṣmatara）である。さえも（api）という語は、存在性（sattva）とか認識対象性（jñeyatva）などの多くのもの（が持続しないこと）は言うまでもない、ということを示す。ほんの一部でも持続するとすれば全体的に持続することになるから、という意味である。これも後で論証しよう。世尊が（『稲竿経』で）次のように説かれたのも、まさにこのことなのである——

「どうして恒常（śāśvata）ではないものとして〔縁起を見るべき〕なの

か？ 芽と種子は別のものだからである。実際、芽と種子は同一ではない。〔また、消滅した種子から芽が生じるのではないし、まだ消滅していない種子からでもない。種子が消滅するのと芽が生じるのはまさに同時なのである。だから、恒常ではないものとして（縁起を見るべき）なのである。どうして断絶 (uccheda) しないものとして（縁起を見るべき）なのか？ 前に消滅した種子から芽が生じるのではないし、まだ消滅していない種子からでもない。種子が消滅するのと芽が生じるのはまさに同時なのである；あたかも天秤の両端の上下のように。だから断絶しないものとして（縁起を見るべき）なのである。どうして移行 (saṃkrānti) ではないものとして（縁起を見るべき）なのか？〕種子と芽は類似していない。だから移行ではないものとして（縁起を見るべき）なのである。

以上が「ジャイナ教学説の考察 (Syādvāda-parikṣā)」章の概要である。

(TSP ad TS 3cd)

(2) Tattvasaṅgraha (-Pañjikā) 第20章 Syādvāda-parikṣā

始めに本章全体の簡単なシノプシスを示す。以下の和訳の分節もそれにしたがう。本稿には第4節まで (vv. 1708—1736) を収める。

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. サーンキャ学派との論争 (vv. 1759—1775)
10. ミーマンサー学者クマーリラとの論争(2) (vv. 1776—1784)

〈翻 訳〉

1. ジャイナ教学説の提示
1. 1. ジャイナ教学説の総括的提示 [TSP B 593. 1; G 486. 20; De ḥe 70b5;

Pek ye 105a3] [TS De ze 62b3; Pek he 75b8]

ごく僅かな部分さえも、他のものの本体が混入していることのない〔縁起を……〕(TS 3cd)

これを立証するため、初めにまず(ジャイナ教徒からの)論難を説明して言う――

実在には多数の本体がある、黒玉石(mecakarātṇa)のように。本性上こうであるのだから、存在〔と非存在〕などの間にどんな矛盾があろうか。(TS 1708)

先に(直前の第19章で)、

効果的作用能力のあるものが存在であり、そうでないものが非存在であると言われる。この両者は互いに矛盾しているから同一のものに共存することは有り得ない。(TS 1674)

と我々は述べたが、これに対しジャイナ教徒(Ahrika)たちは論難する――

“全ての実在は普遍(sāmānya)なる本体と特殊(viśeṣa)なる本体とを持つという点で多数の本体を持つ;例えば多様な形象を持つ(śabalābhāsa)宝石のように。だから存在〔と非存在〕などがどうして矛盾しよう? 矛盾するという理由で(君たち仏教徒は)「[この両者は]同一のものに共存することは有り得ない」と主張しているのだが”と。

(偈中の)存在〔と非存在〕など、というのは、作用と非作用、単一性と多数性、等々を含意している。この(ジャイナ教徒の)論難は既に(第19章の)第1675—1676偈で答破したのだが、詳細に説明するために、或いは他の議論も示すために、再び(本章で)述べられるのである。(TSP ad TS 1708)

1. 2. ジャイナ教学説を立証する二つの推論式の提示とその解説

[B 593.11; G 487.3; De 71a1; Pek 105a7] [De 62b4; Pek 75a1]

ここで、ジャイナ教徒(Ahrika)は(実在が)普遍なる本体と特殊なる本体とを持つことを証明するために、この順で二つの推論式を述べる――

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

(という非実在なるもの)と区別できなくなる。等しくないという性質を欠いているとすれば、それら〔他の存在〕と異なったものであることが成り立たなくなる。(TS 1709)

或る存在、とは任意の何らかの実在 (vastu), (例えば) 水瓶など、のことである。もしこの水瓶などといった存在が、布などの他の存在と(全面的に)等しくないとすると、つまり(全面的に)異なっているとすると、それは空中の花 (khapuṣpa) (という非実在なもの)との区別がないことになるだろう; 他の実在とは全面的に異なっているのだから。実際、他の実在と完全に異なっているものには、空中の花 (i. e. 非実在)となる以外に道は有り得ないのである。したがって、この実在が空中の花と等しくはないということを認める者は、他の存在との共通性 (tulyatva), つまり実在性 (vastutva) という普遍、をどうしても認めなければならない。という訳で(実在が)普遍なる本体を持つことが証明された。

それでは(実在が)特殊なる本体を持つことはどうなのか? これに対して言う――

等しくないという性質を欠いているとすれば、それら〔他の存在〕と異なったものであることが成り立たなくなる (TS 1709cd 再出)

と。この水瓶などといった存在が、布などのような他の存在とは等しくないという性質 (aulyatva), それをもし欠いているとすると、つまり、等しくないのではないとすると、という意味である。そうだとすると、「これは水瓶であり、これは布である」というふうに、水瓶などが布などと異なったものであることが成り立たなくなるであろう; (水瓶が水瓶)それ自身の本質 (sva-svar-ūpa) と(異ならないのと)同様に。だが(実際には水瓶は布その他と)異なっているのである。これで(実在が)特殊なる本体を持つことが証明された。
(TSP ad TS 1709)

前述の二つの推論式の意味を詳しく論証するのが、以下の三偈である――

この実在が他の実在と全面的に異なっていると認めれば、必然的に実在性が否定されることになる。(TS 1710)

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 1711)

だから、この実在が空中の花に等しくはないと認める者は、その共通性 (samānatā), つまり実在性という普遍、を認めなければならぬ。(TS 1712)

1. 3. 普遍を立証する別の論証

[B 594. 11; G 487. 24; De 71a6; Pek 105b5] [De 62b6; Pek 76a4]

以下の三偈で（実在が）普遍なる本体を持つことを立証するための別の論証を述べる——

そうではないというのなら、こうした観念が鳥の歯など（といった非実在なもの）に対しては起こらず、諸存在に対してだけに限定されているのは何故なのか？ (TS 1713)

この限定は共通性にもとづいている、と言うならば、我々にとってそれこそまさに普遍に他ならない。これによって本質的な一致した能力も説明されている。(TS 1714)

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 1715)

そうではないというのなら、つまり、もし或る実在が他の実在と（全面的に）等しくないとすれば、「（これは）存在である、（これも）存在である」といった、区別のない概念が水瓶などに対してだけ生じ、鳥の歯など（という非実在なもの）に対しては生じないのは何故なのか、その原因を言え、ということである。共通性 (sārūpya) が原因である、と言うなら、それこそまさに普遍に他ならないから普遍が立証されたことになる；共通性とは普遍の同義語だからである。水瓶などだけに或る一致した (i. e. 共通の) 能力 (śakti) があり、鳥の歯などにはない；だから、本質的な一致した能力が原因である、と言

うなら、それもやはりこれによって、つまり共通性によって、説明されている、解説されている。つまり、この場合もやはり（我々の）答は共通性に対するのと同じである、という意味である；それ（一致した能力）こそまさに普遍に他ならないということになるからである。したがって、水瓶などの全てのものは、実在であるという点では、互いに異ならない、ということが証明された。（TSP ad TS 1713—1715）

1. 4. 特殊を立証する論証

[B 595.7; G 488.10; De 71b3; Pek 106a2] [De 62b7; Pek 76a5]

相違 (bheda = 特殊 viśeṣa) を立証するために以下の三偈を述べる——

〔或る実在が〕 それ以外の諸実在との異種性 (vairūpya) 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）

それらと異なった本質こそが異種性と呼ばれる。異種性があり且つ異なっていないというのは相互矛盾である。（TS 1717）

したがって、苟も諸存在が異なっていると認める者であれば、異種性を認めなければならないし、また（それが）特殊に他ならないということも認めなければならない。（TS 1718）

水瓶などが、それ以外の諸実在との、つまり布などといった他の諸存在との、異種性を欠いているとすれば、その水瓶などは、相違がないから、それらと、布などと、異ならないことになるであろう；それ自身の本質と同様に、異なっていないことになるからである。即ち、それらと、布などと、全く異なった本質が水瓶などにはあり、それこそが正に異種性とと言われるものに他ならない。その上、「水瓶などには異種性はあるけれども布などとの相違はない」というのは自家撞着 (svavacanavyāhita) である；相違と異種性とは同義語であるから。（TS 1716—1718）

1. 5. 普遍と特殊が言語表現の根拠である

[B 495.13; G 488.22; De 71b6; Pek 106a5] [De 63a2; Pek 76a7]

このように（実在が）普遍なる本体と特殊なる本体とを持つことを証明し終わって、この普遍と特殊の両者は混同がないから言語表現 (vyavahāra) の原因であることを示すために、以下の二偈を述べる——

この同じ一つの実在に多数の形象があると認められている。そして、それらは一致の觀念の対象或いは相異の觀念の対象として存在する。(TS 1719)

これらのうち、前者は一致しているから〈普遍〉と称される。これに対し、後者は相異なっているから〈特殊〉と呼ばれる。

(TS 1720)

この（二偈の）真意 (paramārtha) はこうである：ちょうど黒玉石のように、同じ一つの実在に多数の形象がある。そして、それら諸形象には、一致の觀念 (anuvṛttibuddhi) の対象であるものと、相異の觀念 (vyāvṛttibuddhi) の対象であるものがある。このうち、一致の觀念の対象の方は、一致しているから〈普遍〉と称される。一方、後者は、つまり相異の觀念の対象の方は、相異なっているから〈特殊〉と呼ばれる。ここで、一致の觀念とは「(これは) 存在である、(これも) 存在である」という風な、無区別の形象 (abhedākāra) を伴うものであり、相異の觀念とは「これは水瓶であって布ではない」といった区別の形象 (bhedākāra) を伴うものである。(TSP ad TS 1719—1720)

2. ジャイナ教学説に対する総括的批判

[B 596.6; G 489.6; De 72a2; Pek 106b1] [De 63a3; Pek 76b1]

以上を論破するのが次の二偈である——

普遍と特殊とが互いに本質を同じくするとすれば、(両者は) 混ざり合ってしまう (sāṅkarya) ことになる。だから真実には [同じ一つの実在が普遍と特殊という] 二つの本体を持つということ は有り得ない。(TS 1721)

両者が互いに本質を同じくしないとすれば、(両者は)別個のものとなる。この場合も「同じ一つの実在が普遍と特殊という」二つの本体を持つことは有り得ない。(TS 1722)

ここで選言は二つである；(1)普遍と特殊は同一であるとするか、それとも(2)普遍と特殊は別であるとするか。(1)このうち第一の選言によれば、普遍と特殊とが互いに本質を同じくすることになるから(両者は)混じり合ってしまうことになる；かくして「これは普遍であり、これは特殊である」という区別もつかなくなる；だから真実には同じ一つの実在が(普遍と特殊という)二つの本体を持つということは有り得ない。(2)混じり合ってはならないという訳で第二の選言にもとづいて、普遍と特殊とが互いに本質を同じくしないと認めるならば、(両者は)別個のもの、本質的に異なったもの、となる；そうすると確かに両者は混じり合うことはないだろう。だが両者が別個のものであるとすると、この場合も、つまり別個である場合も、単に二つの(別の)実在が生じたということになるだけである；こういう訳で同じ一つの実在が(普遍と特殊という)二つの本体を持つということは有り得ない。

〔反論〕たとえ普遍と特殊とに互いに異なった本質が生じたとしても、普遍と特殊という本体を持つ実在は決して分割されることはないのである。

〔答論〕それは相互矛盾である。実際、普遍と特殊は同じ一つの実在と別でない^{と認めておきながら}、その両者の本質は互いに異なるなどということは成り立たない；同一物と別でないなら、その両者も(互いに)別ではないことになる他ないからである；同一の実在のそれ自身の本質のように。また、普遍と特殊とが互いに本質を異にすると認めるなら、その両者と別でない実在が単一であるということは成り立たない；その両者と別でない以上、単一であると認められたそれ(実在)もまた二つにならざるを得ないからである；普遍と特殊自身の本体のように。したがって、一つのものが二つの本体を持つというのは相互矛盾である。(TSP ad TS 1721—1722)

3. ジャイナ教徒スマティ (Sumati) との論争(1)

3. 1. スマティ説の提示

[B 597. 4; G 489. 25; De 72b2; Pek 107a1] [De 63a4; Pek 76b2]

以下の二偈によってスマティ⁽⁴⁾の説を想定する——

〔普遍と特殊が〕同一の本質を持っていても、属性の相違は成り立つし、その相違の存在に矛盾はない；格語尾の能力 (kāraśākti) の場合のように。(TS 1723)⁽⁶⁾

また経験との矛盾もない；普遍と特殊が同一の本体を持っていても、それに相違の言語表現が伴うのが経験されるからである。⁽⁶⁾
(TS 1724)

これに関して、彼は以下のような論難と答破を述べたという——

〔論難〕 普遍と特殊が互いに本質を同じくしていないということを認めなければ(両者の)混交 (sañkīrṇatā) が帰結するであろう。⁽⁶⁾

〔答破〕 そのような過失にはならない。その両者が同一の本質を持つ故に混交があるとしても、属性の相違 (dharmabheda) は立証される；格語尾の能力のように。つまり、「雲が (Nom.) 輝く」「雲から (Abl.) 輝く」といったような意味の相違にもとづいて、本体を異にする(種々の)格語尾の能力が経験される、実体の本質と別でないから混交しているにも関わらず。これを認めなければ、世間及び聖典との矛盾は避け難い。さらに、経験との矛盾 (drṣṭe 'nupapanna) というものもない。実際、普遍と特殊は同一の実在を本質としていても、混交のないものとして、相違しているという言語表現 (loka-yātra) が伴うのが確かに経験されるのである。相違の言語表現 (bheda-vyavahāra) が、つまり相違しているという言語表現が、同一の本体を持っているということに伴う、と複合語を分析せよ。推論式は——

〔遍充〕 同一の実在に対する相違の言語表現は属性の相違を根拠としている、格語尾の効力の場合のように。

〔主題所属性〕 普遍と特殊と定義されるこれは、同一の実在に対する相違の言語表現である。

〔〔結論〕 したがって普遍と特殊は属性の相違を根拠としている。〕
これは本質という論証因による推論式である。(TSP ad TS 1723—1724)

3. 2. スマティ説に対する批判

[B 597.17; G 490.13; De 72b7; Pek 107a7] [De 63a5; Pek 76b3]

以下の偈によって(スマティの説を)論破する——

【実在が】単一な本体をもつならば、属性の相違は立証されない。
というのも、仮構的でない相違とは多数性のことなのだから。
(TS 1725)

これは（相手の）論証因が矛盾因であることを述べている。意図したことの逆を立証するからである。実際、論者（スマティ）が立証したいのは真実の（pāramārthika）属性の相違なのであるが、そうした仮構的でない（akalpita）属性の相違は立証されはしない；実在が単一であることは認められており、そうした単一な実在は相違と矛盾するからである。なぜなら、相違（bheda）とは多数性（nānātva）のことであり、多数なるものは単一では有り得ないからである。（TSP ad TS 1725）

（スマティの示す）事例では、証明さるべき属性が欠けているだけでなく、証明さるべき属性の逆によって論証因が遍充されている、ということを示すために以下の偈を述べる――

【格語尾の】能力が多数の本体を持つのは話者の意図のみにもとづくのである。実際、この場合も単一な実在を本体としているならば相違は有り得ないのである。（TS 1726）

【反論】相違とは多数性のことであるとしても、そのような多数性が一つの実在にあることは矛盾ではない。したがって、（我々の論証因が我々の意図の）逆を立証するから矛盾因となるということにはならない。

【答論】これに対して次の二偈を述べる――

「これはそれと同じである」と言われるもの、それが「一」と呼ばれる。一方、「これはそれではない」というのが「多（＝異）」なるものである。（TS 1727）

同じであること（i.e. 一）と同じでないこと（i.e. 多）とは相互に矛盾するから、一つの実在にこれ（属性の相違）があることは全く不可能である。（TS 1728）

「これはそれである」というように、同じものだと言われるもの、それが「一 (eka)」と呼ばれる；例えば精神 (caitanya) と靈魂 (puruṣa) とがそうであるように。或る実在について同じであることが否定されれば「多 (=異) (nānā)」である、例えば物質 (bhūta) と精神 (caitanya) とがそうであるように。そして、同一のものを同時に肯定し否定することはできないから、同じであることと定義される「一」と、同じでないことと定義される「多」とは相互に矛盾している。だから、一つのものにある属性の相違 (i. e. 多数の属性) とは仮構されたものに他ならない。(TSP ad TS 1727—1728)

〔反論〕 同じであることと同じでないこととがどうして矛盾するのか？

〔答論〕 これに対して言う——

同じ一つのものを肯定し否定するなどという矛盾した行為は、正気の人間には到底出来ることではない。(TS 1729)

〔反論〕 属性の相違が仮構されたものだとしても、その根拠 (nibandhana) は何なのか。実際、この仮構にも必ず相異な⁶⁰った根拠がなければならない；さもないと実在の混同が生じるであろう。そして、この相異な⁶⁰った根拠こそ我々の言う真実の属性の相違なのである。

〔答論〕 これに対して以下の二偈を述べる——

同種及び異種の多数のものと相異した実在の、それぞれとの差異にもとづいて、属性の相違が仮構されるのである。(TS 1730)⁶¹

こういう訳で、一つ (の実在) であっても無数の仮構された本体を持つことができる。だから一つの存在が二つの実在的本体を持つということも有り得ないのである。(TS 1731)

同種及び異種 (sajātīyavijātīya) の多数のもの、という同格限定複合語、それと相異した (vyāvṛtta) 実在、というように複合語を分析せよ。そのような一つの実在の、それぞれとの、つまり同種のもの及び異種のものとの、差異 (parāvṛtti), これが属性の相違を定める根拠なのである。こういう訳で、多数性は、仮構されたものではあるが、可能である。だから一つのものが二つの実

在的本体を持つということは有り得ないのである。「一つ（の实在）であっても」というのは、（世人の相違の言語表現が）一般的に属性の相違を前提としているという限りのことを（ジャイナ教徒が）証明しようとするのであれば、（それは我々も認めているから）既に証明済みのものを立証する（sidhasādh-yatā）という過失になる、ということをも示している。

（TSP ad TS 1730—1731）

4. ナラシンハを実例とする対論者との論争⁶⁸

[B 599.9; G 491.22; De 73b2; Pek 108a] [De 63b1; Pek 76b7]

[反論] ナラシンハ（Narasimha 人獅子⁶⁹）などによって（仏教徒の論証は）不確定である；実際、ナラシンハなどの本質は単一であるけれども（人と獅子という）実在的な二つの本体を持つことと矛盾していないことが経験されるのである。

[答論] これに対して以下の三偈を述べる——

ナラシンハなどは二つの本体を持つと言われているが、それらの二つの本体は実在的なものとして存在しているのではない。

（TS 1732）

実際、彼は多数の原子の集積体であることを本質としているから、単一の本体を持つものではないのである。多なるものは単一ではない；多種類の宝石〔の集積〕のように。（TS 1733）

単一であるとすれば、二つの本体を持つことにもとづいて多数の形象が顕現することは有り得ない。また、（単一であるとすれば）蠅の足ほどの部分でも覆われれば、（全体が）覆われずには済まないはずである。（TS 1734）

ナラシンハなどというのは、他に黒玉石なども含まれるということである。彼とはナラシンハである。集積体（sandoha）とは集合体（samūha）のことである。単一の本体を持つもの、つまり、その本体が単一なもの、というように複合語を分析せよ。これによって、（ナラシンハという）実例が論争相手（仏

教徒)にとって成り立たないということを示している。実際、仏教徒 (Buddha) にとってはナラシンハが単一な全体であるということは成り立たない; 多数の原子の集積体であるから。これが単一であることを否定する論証を (1733 偈後半で) 述べる——

〔遍充〕 多なるものは単一ではない; 多種類の宝石の集積のように。

〔主題所属性〕 ナラシンハは多なるものである。

〔結論〕 故にナラシンハは単一ではない。

これは、本質と矛盾するものの認識、或いは能遍と矛盾するものの認識、(という論証因にもとづく推論式) である。単一であるとすれば、二つの本質を持つことにもとづく多数の形象の顕現は有り得ない (1734 偈前半)、というのが (この推論式の逆を) 否定する論証 (bādhakam pramāṇam) である。相違の確定は顕現の相違にもとづいているからである。また、(単一であるとすれば) 一部が覆われれば全体が覆われることになる (1734 偈後半)、というのも (逆を) 否定する論証である。実際、単一のものが、覆われることと覆われないことという矛盾した属性を同時に持つことは有り得ないのである。

(TSP ad TS 1732—1734)

〔反論〕 ナラシンハが多数の原子の集積体に過ぎないとすれば、(彼が) 二つの本体を持つ単一の実在であると判断する (adhyavasāyin) 認識はどうして生じるのか?

〔答論〕 これに対して以下の二偈を述べる——

他ならぬそれら諸原子が、特別な縁から生じることによって、本性上、人と獅子との諸部分を伴う判断 (知) の原因となる。

(TS 1735)

この同じ論法で多様な (形象を持つ) 宝石などのことも理解される。実際、多なる本体を持つことによる多様性 (vaicitrya) は、単一性と矛盾するのである。(TS 1736)

人と獅子との諸部分を伴う、表象する、判断 (pratyabhijñāna)、という複合語である。他ならぬそれら諸原子そのものが本性上こうした判断の原因とな

るのだから、(諸部分と)別個の全体などというものを仮構して何の意味があるのか。

[反論] それら(諸原子)にそのような本性があるのはどうしてなのか?

[答論] 特別な縁から生じることによって、つまり、特別な原因から生起することによって、である。ここで、特別な縁とは、特定の生存(gati 趣)に生まれさせるような(過去世の)行為とか、自らの種(jāti)から生じた母胎(kalala)などのことである。このナラシンハに関する考察によって、黒玉石などのことも理解される、つまり説明される、から、それらについて特に論難はしない。(TSP ad TS 1735—1736)

⁵⁰
(未完)

註

- (1) Bimal Krishna Matilal, *The Central Philosophy of Jainism (Anekāntavāda)*, L. D. Series 79, Ahmedabad 1981, p. 61.
- (2) syāt については Matilal, op. cit. pp. 52—53 を見よ。Matilal によれば、このジャイナ教的な syāt は「条件付きの肯定 (conditional YES)」を意味し、定言的命題 'A is B' を仮言的命題 'If p then A is B' に変える機能を果たす。
- (3) 以上 Matilal 上掲書による。なお、宇野惇、ジャイナ教概説(ナヤ及びスヤードヴァーダの項)、ジャイナ教の研究、広島インド学研究会叢書第1号、広島インド学研究会 1986, pp. 74—79; Atsushi Uno, *A Study of Syādvāda—With special reference to Syādvādamāñjarī—*, Proceedings of the Faculty of Letters of Tokai University, No. 12, 1969 (宇野前掲書 pp. 85—104 に再録)をも見よ。
- (4) Aṅguttara-Nikāya III—67. Matilal は、いわゆる一向記 (ekāṃśavyākaraṇīya)・分別記 (vibhajyavādena vyākaraṇīya)・反詰記 (pratiprasnena vy-)・捨置記 (sthāpanīya) の四記中の反詰記と捨置記は第二の分別記の sub-variety に過ぎないとし、無記答 (avyākata) 或いは捨置記 (thāpanīya) に対して仏陀は単に沈黙して無視したのではなく、分析と分離の方法 (i.e. 分別記 vibhajyavāda) によって明確に答えているのである、と言う (Matilal, op. cit. p. 9 & p. 17)。そして仏陀の沈黙を transcendental truth と結び付ける見方を退け、仏陀が確然とした立場をとる ekāntavādin であったことを強調している (pp. 14—18)。無記答はしばしば話題にされるが、確かに、重要なのは仏陀が確定的に答えた法 (ekāmsika pi dhamma) であろう。ダルマキールティやシャーンタラクンタが ekāntavāda をとるのも、ことが無常、無我、縁起という ekāmsika dhamma に関わるからである。なお Matilal は仏教徒の vibhajya が主辞に関わるものであるのに対し、ジャイナ教のそれは賓辞に関わり、後者が anekāntavāda へと展開したという興味深い見解も示している (p. 11)。
- (5) 本稿次節以下で示すとおり、この部分は Tattvasaṅgraha 第20章に於けるジャイナ教学説批判の主要な典拠となっており、時には逐語的に引用されている。一方、

以下に訳出するジャイナ教学説批判の箇所は同章で直接的に言及されている訳ではない。

- (6) 先行する vv. 143—180 の部分については、太田心海氏による一連の訳業がある：太田、ダルマキールティ（法称）著『正しい認識に関する評釈——自己推理章』および自註・和訳（四）第143偈～第162偈、佐賀龍谷短大紀要34号，1988; Shinnkai Ota, Dharmakīrti's Criticism of Sāṃkhya Theory of Universal, A Translation of Pramāṇavārttika I and Svavṛtti (Verses 163—180), 同27号，1981。なお、金倉円照、法稱の量釋頌とチャイナ教義、印度精神文化の研究、培風館 1944, pp. 355—396 (esp. 392f.) をも見よ。
- (7) テキストは Gnoli 本による (Raniero Gnoli, The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti, Serie Orientale Roma XXIII, Roma 1960, p. 89, l. 22—p. 90, l. 26)。同チベット訳：sDe dge ed. Tohoku No. 4216 Ce 311a7—312a4; Peking ed. Otani No. 5717 (a) Ce 465b2—466a4。なお北京版は v. 184 d 以下 (466a4—) が一葉半分程欠落している (Gnoli 90. 15—92. 9; sDe sge 311b6—313a1 相当部分)。PVkārikā チベット訳 sDe dge ed. No. 4210 Ce 101b2—4。三注釈については以下のテキストと略号を用いる：
- Ś=Śākyabuddhi, Pramāṇavārttikaṭīkā; M. Inami, K. Matsuda and T. Tani, A Study of the Pramāṇavārttikaṭīkā by Śākyabuddhi from the National Archives Collection, Kathmandu, Part I Sanskrit Fragments Transcribed, Studia Tibetica No. 23, The Toyo Bunko, Tokyo 1992 (p. 27, l. 1—p. 28, l. 13) 同チベット訳：sDe dge ed. Tohoku No. 4220 ñe 207b5—209b2
- K=Karnakagomin, Pramāṇavārttikaṭīkā; R. Sāṃkṛtyāyana ed. Ācārya-Dharmakīrteḥ Pramāṇavārttikam, rep. Rinsen, Kyoto 1982 (p. 339, l. 4—p. 342, l. 11)
- M=Manorathanandin, Pramāṇavārttikavṛtti; S. D. Shastri ed. Pramāṇavārttika of Acharya Dharmakīrti, Bauddhabhārati Series 3, Varanasi 1968 (p. 313, l. 5—p. 314, l. 6)
- (8) Ś=K: 全ての対象の相違の立証により (sarvasyārthasya bhedasādhanena) によれば広くここまでの普遍論批判全体を指し、M: サーンキヤ説の否定により (Sāṃkhyamatanirākaraṇena) によれば直前のサーンキヤ学派批判の部分を目指す。
- (9) 原語 ahrika は「恥知らずな者」を意味し、「裸体で恥知らずな苦行者たち (nagnatayā nirlajjāḥ kṣapaṇakāḥ, Ś=K)」、「空衣派 (Digambarāḥ, M)」と注釈されている。ジャイナ教徒に対して当時用いられた一種の pejorative であろう。T訳は PV-Kārikā (101b2) では ḥdzem med pa 「恥知らずな者」、PVSV 所引の偈では ño tsha med mkhaḥ gos can 「恥知らずな空衣派」と補訳し、PVSV 中では二度とも nam khaḥi gos can (=Digambara) とする。この語は TSP でも二度用いられているが (後注30参照)、PVSV の記述を受けたものであろう。
- (10) Ś=K, 「全ては全てを本質としており、且つ全ては全てを本質としていない」などといった何事を語ろうと (sarvaḥ sarvasvabhāvo na ca sarvaḥ sarvasvabhāva iti pralapanti)。
- (11) Ś=K, 全面的な相違という種類の確定が可能だから (ekāntasya atyantabhedapra-

kārasya sambhavāt), にしたがう。Mは、相違という確定が(或いは字義通りに、一方が?)可能だから(ekāntasya bhedasya sambhavāt), とする。なお後出 PVSV ad 183 末尾を見よ。

- (12) 駱駝はヨーグルトである; 固有相が同一であるから (Ś, svalakṣaṇasyaikyāt), 実体などを本質とするという点で同一だから (K, dravyādirūpatayaikatvāt), 実在であるから (M, vastutvāt)。駱駝はヨーグルトではない; 状態が異なるから (Ś=K, avasthābheda), 特殊を本質とするという点では (M, viśeṣarūpatayā)。
- (13) 二つという語は多数を意味する比喩的表現である (ubhayagrahaṇam anekatvopalakṣaṇam (Ś=K)); 二つの本質とは自と他の二つの本質である (ubhayarūpatve svapararūpatve, M)。
- (14) 「駱駝は駱駝だ」という「確定論」ではない (nāpi sa eveti, uṣtra evoṣtra ity ekāntavādah, Ś=K)。
- (15) atīśaya=bheda, svarūpātīśaya (K); viśeṣa (M)。
- (16) pāda d:anubhayam param について三注釈は必ずしも一致しない——Ś: 全ての実在は無二であり、つまり固有の本質を持ち、それだけが最高のもの、即ち真実のものであって、同一性は仮構されたものである (anubhayaṁ vibhaktasvarūpaṁ sarvaṁ vastu, tad eva paramārthaḥ [T, de nīd ni mchog te don dam-tad eva param paramārthaḥ], ekatvaṁ tu kalpitam); K: 全ての実在は無二の、つまり普遍と特殊を欠いた、別異な、すなわち独自のものであり、同一性は仮構されたものである (anubhayaṁ sāmānyaviśeṣarahitaṁ sarvaṁ vastu, paraṁ kevalaṁ, ekatvaṁ tu kalpitam); M: 全ての実在は無二であり、つまり自と他を本質とするのではなく、他のものと別異であるのみである (sarvaṁ vastv anubhayaṁ na svapararūpaṁ, kin tu param eva parasmat)。Ś は para を最高のもの、勝義 (paramārtha) と解する点で特異である。T は PVSV 所引の偈では mchog tu gñi ga med 「最高の無二」、PV-Kārikā では gñis ka min gshan min 「二でなく他でない(?)」である。前者は Ś (T) と同じ訳語であり Ś 釈の影響下にあることを思わせる。後者は奇妙な訳であるが、ともかく para を「他」或いは「異」と解する点で K, M に通じる訳であろう。拙訳は Ś を採らなかつた。
- (17) T, mthaḥ cig du smra ba. ここで明らかにダルマキールティはジャイナ教徒の「不確定論 (anekāntavāda)」に自らの「確定論 (ekāntavāda)」を対置させていることがわかる。なお、ここまでの箇所は (v. 181 を除き) Nagin J. Sha, Aka-lāṅka's Criticism of Dhermakīrti's Philosophy, A Study, L. D. Series 11, L. D. Institute of Indology, Ahmedabad 1967, pp. 123—124 に訳出されている。
- (18) Ś=K, 諸相違を統合する学説とは、(諸個物を)合一する学説 (ekikaraṇavāda) であり、相違として認識された或いは聞かれた二つのものを同一のものとして統合する教説、「駱駝はヨーグルトであり」云々といった、である (bhadena gṛhitayoḥ śrutayor vā ekatvenopasamhāro nirdeśaḥ, syād uṣtro dadhityādi). M (614. 2—3), uṣṭrād bhinnam dadhīti bhedavyavahāra, dadhy evoṣtra iti ca tādātmato-pasamhāravavyavahāraś ca によれば「相違の言明と統合の言明」となるが、不適切であろう。この samhāravāda はジャイナの七つのナヤの第2 samgraha に(或い

は第1 nigama にも) 関わるものと思われる (ナヤについては Matilal, p. 41f)。ちなみに Matilal によれば, saṃhāravāda (the philosophy of integration, Matilal) という名称は, sarvavastuśabalavāda (the theory of manifoldness of every real entity), ākulavāda (the philosophy of 'that' and 'not that'), saṃkirṇavāda (the philosophy of intermixture) とともに anekāntavāda の同義語として Haribhadra (9c. 前半) の Anekāntajayapatākā (H. R. Kapadia ed. Vol. I, Baroda 1940, p. 13 & 26) に見いだされるという (Matilal, p. 25)。これらの語 (統合 saṃhāra, 多数 śabala, 混乱 ākula, 混同 saṃkirṇa) がいずれも仏教論理学派の著者たちがジャイナ教学説に対して批判的に用いた語であることは注意していい。Anekāntajayapatākā のこの箇所ではダルマキールティのジャイナ教批判に対して直接偈を引用して反批判が加えられている。こうしたジャイナ教文献についての検討は今後の課題としたい。

- (19) Ś=K, mithyāvāda eva Syādvādaḥ. なお、直接的なジャイナ教学説批判はここまでであり、次の一文は本章に於ける普遍論批判全体の総括と見なすべきものである。
- (20) G, p. 13, 11. 10—23; B, 16. 22—17. 12; De. 144a3—144b3 (略号については後注25参照)。
- (21) TSP p. 15, 1. 10 以下は帰敬偈 (TS v. 6a) 中の「縁起」の語義解釈について三説を挙げる。その第一釈によれば、縁起 (pratityasamutpāda) とは「諸因と諸縁に縁る、もとづく、蘊などの生起」である；この第6偈は「因と縁によって生起した蘊などをお説きになった方 (=全知者天尊)」という意味である；蘊などの生起 (skandhādīnām utpāda) というふうに Gen. + Nom. つまり dharmin-dharma としてこの二つが別のもののように (vyatirekiva) 説かれてはいるが、示されているのは実は「縁起したもの (pratityasamutpannam eva vastu)」に他ならない、と説明している。pratityasamutpāda はここでは「縁已生」つまり「結果」である「蘊など」を意味すると Kamalaśīla は解していることになる。また、直後の第21章「三世 (実有) 批判」に関する解説 (v. 4a 「[縁起 (したもの) には] 移行することがない (asaṃkrāntim)」に対する注釈) の冒頭でも、「蘊などは、(他のものの) 本質が混入していることはないとしても、三世に於いてその本質を捨てないものとして存在するのではないか、移行論者である説一切有部の徒が言うように (atha kim asaṃkirṇasvabhāvā api skandhādayo 'dhvasv ajahatsvabhāvā eva vartante, yathāhur eke saṃkrātivādīnaḥ Sarvāstivādāḥ)」と述べられる。
- (22) これは帰敬偈中の縁起の第六の限定辞で、第17章「知覚の考察」第18章「推理の考察」第19章「その他の認識手段の考察」の三章の内容に相当する。
- (23) B (17. 3), ajanakābhimatapadārthakriyākāritvaṃ は誤植であろう。G (13. 15), ajanakābhimatapadārthavad ekārthakriyākāritvaṃ=T (144a5), skyed par byed pa ma yin par mñon par ḥdod paḥi dños po bshin du don gyi bya ba gcig byed pa ñid, に従う。
- (24) 全ての存在は完全に別異であり相互に全く混入がないことは PVSV にしばしば述べられる : sarva eva hi bhāvāḥ svarūpasthitayaḥ. te nātmānam pareṇa misra-yanti (PVSV ad PV 1—40, p. 24, 11. 24—25); niveditam etad yathā na bhā-

vānām svabhāvasaṃsargo 'stīti. tatra saṃsṛṣṭākārā buddhir bhrāntir eva (ad PV I—109, p. 56, 11. 18—19), etc.

(26) Śālistamba-sūtra, P. L. Vaidya ed., Buddhist Sanskrit Texts No. 17, Darbhanga 1961, p. 102, 11. 8—13 に相当する。同経のこの前後の文脈は「外的な縁起 (bāhyaḥ pratītyasamutpādaḥ)」を五種の形相で見るときを言うもので、そのうち最初の三種 (na śāsvatatas, na ucchedatas, na saṃkrāntitas) を説く箇所を Kamalaśīla は中略の形で引用している。B, G, T が一致せず何れも正確な読みを提供しないので、拙訳は上掲テキストによる。略されている部分を [] 内に補って訳出した。なお、渡辺照宏、撰真実論序章の翻訳研究、東洋学研究 2, 東洋大学東洋学研究所 1967, の当該箇所の翻訳は、經典の比定を經ていないための誤訳である。

(27) Tは前出の Syādvādin を ḥgyur ba smra ba と直訳するのに対し、この箇所の Syādvāda は ma nes pa smras ba (=anekāntavāda) と訳している。TS 章末のコロフォンは ḥgyur bar smra ba brtag pa, TSP のそれは ḥbyuñ ba (!) brtag pa である。

(28) 使用した主なテキストと略号は以下の通りである：

G=E. Krishnamacharya ed. Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla, Vol. I, Gaekward Oriental Series No. XXX, Rep. Baroda 1984

B=S. D. Shastri ed. Tattvasaṅgraha of Ācārya Śāntarakṣita with the Commentary Pañjikā of Shri Kamalashila, Vol. 2, Bauddha Bharati Series 2, Varanasi 1968

T=同チベット訳：TS, sDe sge ed. (De), Tohoku No. 4266, ze 62b3—65a7; Peking ed. (Pek), Otani No. 5764, ḥe 75b8—79a3; TSP, sDe sge ed. No. 4267 ḥe 70b5—80a7; Peking ed. No. 5767, ye 105a3—115a5

Bを底本とし偈番号もこれによる。B, G, T の異同については、底本の読みに従わない場合或いは底本に重要な訂正を施す場合に限り注記する。

ŚVT=C. K. Raja ed. Ślokaṅkārikā (Śāntarakṣita) of Bhaṭṭaputra-Jayamiśra, Madras University Sanskrit Series No. 17, Madras 1946

NR=S. D. Shastri ed. Ślokaṅkārikā of Śrī Kumārila Bhaṭṭa with the Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārathi Miśra, Prāchyabhāratī Series 10, Varanasi 1978

G. Jha tr. The Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla, Vol. II, Rep. Delhi 1986

(29) この引用については本稿前節に述べた。

(30) 具体的にどのような宝石であるか不明。辞書によれば mecaka は形容詞として「黒い」を意味するが、名詞としては「孔雀の羽の目玉模様」でもある。ジャイナ教の多様性論 (anekāntavāda) の実例としては後者はふさわしいかも知れない。Jha はサファイアと訳している。

(31) Ahrika については前注(9)参照。T, no tsha med pa pa (dag) は明らかにセクト

名として訳している。次節でもう一度この語が現れる箇所では何故か *kha yar ba* という意味不明の訳語が用いられている。なお、G, Foreword, p. lxvii に *Ahrika* を個人名として論じているのは不適切であろう。

- (31) *pāda c*, G, *cet*; B, *ca*; T, *gal te*; G に従う。
- (32) 普遍と特殊を立証する前述の二つの推論式の中、ここでは前者しか触れられていない。*Kamalaśīla* の錯誤か? 特殊についての推論式は後出1. 4. である。
- (33) *pāda b*, G, *atulyatve*; B, *atulytvād*; T, *mtshuñs min phyir*; G に従う。
- (34) *pāda c*, G, *hi*; B, *ca*; T, *gañ phyir*; G に従う。
- (35) T, *spyi grub ste* により補う。
- (36) G & B, *svabhāvānugatā śaktiḥ kāraṇam*; T, *rje su hgro ba'i nus pa'i rañ bshin de rgyu yin no (=svabhāvo 'nugatā śaktiḥ kāraṇam?)*; T によれば「一致した能力という本質が原因である」となる。
- (37) Cf. *ŚV Ākṛtivāda* vv. 12—14.
- (38) *pāda d*, G & B, *abhedas* を T, *dbye med phyir* により *abhedāt* と訂正する。
- (39) G & B *paṭādinām* を T, *bum pa la sogs pa rnam*s により *ghaṭādinām* に訂正。
- (40) G & B, *ghaṭādibhyo* を T, *snam bu la sogs pa las* により *paṭādibhyo* に訂正。
- (41) 以下の本章で相違の論証についての批判は殆ど為されない。章末 (TSP ad TS 1784) で *siddha-sādhyatā* であると簡単に退けられる程度である。諸存在が時間的にも空間的にもそれぞれ全く別個のものであることは仏教説の当然の前提だからであろう。
- (42) この二偈の主旨は本稿Ⅱ章に訳出したダルマキールティのジャイナ教批判を簡潔に要約したものと云える。或いは PV I—176:
atyantabhedābhedau ca syātām tadvati vastuni /
anyonyaṁ vā tayor bhedaḥ sadrśāsadrśātmanoh //
 の前半と後半をそれぞれ一偈ずつに振り分けたものかもしれない。この論法は以下繰り返し用いられる。
- (43) このスマティなるジャイナ学者については、その学説が本章で二箇所、本書第17章「知覚の考察 (Pratyakṣaparīkṣā)」で三箇所 (B 463. 11, Sumater Digambarasya; 467. 9, Sumatinā; 468. 5; Sumatinā) 言及される他は全く知られていない (G, Foreword, lxvii)。後者についてここで詳論することは出来ないで、今は以下のような見解がスマティに帰せられていることを示すにとどめる——「全ての実在は普遍なる本体と特殊なる本体を持つという点で二つの本質を有する。普遍には、特殊によって限定された (*viśeṣeṇāvacchinna*) 普遍、例えば牛性 (*gotva*) と、特殊によって限定されていない普遍、例えば存在性 (*sattā*) とか実在性 (*vastutva*)、との二種がある。このうち前者は概念知を伴わない知覚 (*nirvikalpapakratyakṣa*) の対象であり、後者は概念知を伴う知覚の対象である。」(B 463. 12—15, TSP ad TS 1264)
- (44) *pāda c*, G, *avirodhaś ca*; B, *anirodhaś ca*; T, *ḥgal min*; G による。
- (45) *pāda b*, G, *yat*; B, *tat*; T, *gañ phyir*; G による。

- (46) G & B, *taṭ* を T, *ḥon te . . . ma yin nam shes na* により *nanu* と訂正。
- (47) G, *ityādikārthabhedāt* による。B, *—kārya—*に従えば「結果の相違にもとづいて」となる (Tはこの部分を欠く)。
- (48) G & B, *kāraṇaśaktayaḥ* を T, *byed pa po* により *kāraśaktayaḥ* と訂正する。
- (49) G & B, *asaṅkirṇatāyā* を T, *ma ḥchol bar* により *asaṅkirṇatayā* と訂正。
- (50) G & B, *vastusāṅkarya* にしたがうが: T, は *rnam par gshag pa ḥkhrul ba* (= *vyavasthāsāṅkarya?*) である。
- (51) *pāda d*, G & B *kathyate* を T, *rab tu rtags pa* により *kalpyate* に訂正。
- (52) スマティとの論争とは別のもので分節したが、この対論者を現在のところ特定できていない。
- (53) *Narasimha* はヴィシュヌ神の第四の化身 (*avatāra*) である。
- (54) これ以後の部分はインド学・チベット学研究1, インド哲学研究会, 1996年3月刊行予定, に掲載。

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

スヤード・ヴァーダ