

『プラマーナ・ミーマーンサー』 解読研究

Pm. 1. 1. 106~1. 1. 126.^①

長 崎 法 潤

〔他学派の直接知覚〕

§ 106 さらに、ここにおいて、順次に生起する知覚 (avagraha) 等〔の認識過程〕にとっても、何らかの同一性のあることが確立されるべきである。矛盾する属性を置くことは、同一性の認識に障害であるからである。しかし、〔知覚 (avagraha) 等が順次に生起する〕そのことは、認識手段によって認識される対象に対しては障害のかたちをとることはない。なぜならば、喜び (harṣa) や悲しみ (viṣāda) 等の矛盾する〔感情の〕変化を支配する同一の精神性 (caitanya) があることが〔一般に〕経験されるからである。矛盾する属性のあることを恐れる仏教徒 (Saugata) は、一、多の形相 (ākārā) をあらわす最上にして、一つの雑色の布という〔矛盾する属性に関する〕認識を、どうして認めるのか。あるいは、雑色をニャーヤ学派の学徒等は、どうして認めるのであるか。

§ 107 ニャーヤ学派の学徒は、「直接知覚 (現量) は、感官と対象との接触より生じた知識であり、言詮されず、無雑乱のもの、決定を本質とするものである (indriya-artha-sannikarṣa-utpannam jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakam pratyakṣam)。」〔NS 1. 1. 4〕と、直接知覚の定義を述べている。

この点について、先師 (pūrvācārya) によって作られた〔ニャーヤ・スートラの〕註釈 (vyākhyā) に対する嫌悪をもつて、学識のあるトリローチャナ (Trilocana) とヴァーチャスパティ (Vācaspati) を先頭にした論師たちによって、その意味は次のように確立されている。すなわち、直接知覚は、感官と対象との接触より生じた知識であり、無雑乱のものである (indriya-artha-

sannikarṣa-utpannam jñānam avyabhicāri pratyakṣam), というのが直接知覚の定義である。

「あるものより (yataḥ)」という語を〔そこに〕補足して^③, 「あるもの (yat)」と「それ (tat)」との本質的な関係にもとづくことによって, 〔次のように解釈している。すなわち〕前述の形容詞によって限定された知識 (jñāna) が, あるものより (yataḥ) 生じているとき, それ (tat) はそのような知識の道具 (sādhana) であって, 知識を本質とする (jñāna-rūpa), あるいは, 知識を本質としない (ajñāna-rūpa) 直接知覚としての認識手段である。その結果である知識には二種類がある。無分別 (avikalpa) と有分別 (savikalpa) とである。それら二〔種類〕とも認識手段を本質とすることを述べるために, 〔ニヤーヤ・ストラの〕「言詮されず (avyapadeśya), 決定を本質とするもの (vyavasāyātmaka)」^④というのは, 〔それを〕分類する言葉である。

§ 108 そこで, 〔無分別と有分別の〕両者の性質をもった知識の妥当性 (prāmāṇya) に無関心にして, 「あるものより (yataḥ)」という語を補足することの苦痛から, 知識を本質としない接触等に妥当性の能力があるのは適当ではない。知識を本質としない接触等は, 対象を決定する場合に, どうして最上の有効因 (sādhakatama) であろうか。雑乱があるからである。〔なぜならば〕感官と対象との接触が存在しても, 対象の認識 (upalabdhi) はないからである。知識があるときのみ〔対象の認識が〕あるからである。作具 (karaṇa) とは, 最上の有効因 (sādhakatama) であり, 中断されることなく果をもたらすものである。

§ 109 もしまた, 〔感官と対象との〕接触 (sannikarṣa) が〔感官の〕能力 (yogyatā) とは異り, 〔感官と対象との〕一時的結合 (saṃyoga) 等の関係をもつものであるならば, そのとき眼 (cakṣus) と対象とのそのような接触はありえない。眼は〔遠方であったり, 離れていても, 対象と〕合一なしにはたらく (aprāpyakāritva) からである。ガラス (kāca), 雲母 (abhra), 水晶 (sphatīka) 等によってさえぎられたものであっても, 眼によって知覚されることは認められるからである。^⑤

もし, 眼は作具 (karaṇa) であるから, 〔作具である〕斧 (āśya) 等のように, 〔対象と〕合一してはたらく (prāpyakārin) と言うならば, その場合, 鉄との接触がなくとも鉄を引きよせる磁石とは〔「作具であること」と「合一してはたらく」という場合には, 論理的必然関係はなく〕雑乱がある。この

場合〔磁石と鉄とは、空間のような媒介物を通しての〕結合されたものに対する一時的結合 (samyukta-samyoga) 等の接触が考えられる可能性はない。〔そのような間接的な関係は、因果関係のないものにおいても見られるから〕大きな過失があるからである。

§ 110 仏教徒 (Saugata) たちは、「直接知覚 (現量) は除分別であり、無迷乱である (pratyakṣam kalpanāpoḍham abhrāntam)。」〔NB 1. 4^⑥〕と〔直接知覚の〕定義を説いている。「分別 (kalpanā) は、名称 (abhiḥlāpa) と結びつく可能性のある顕現をもった知であって、それを離れることが、除分別 (kalpanāpoḍa) ということである。」〔NB 1. 5. 6〕

〔仏教徒の直接知覚においては〕言説 (vyavahāra) を使用することはないから、〔そのような〕認識手段の定義は不合理である。すなわち、ものを認識手段によって確定してから、目的的行為 (srthakriyā) を求める人々は、その (目的的行為を) もつ対象に向かって行動し、〔認識手段に〕欺かれることはない。〔ある認識手段によって得た知識が人を欺かないということによって、それが正しい認識手段であると言えるのであって^⑦〕そのようにして、哲学者たちは、認識手段の定義を識別するのである。

〔ところで〕言説を使用しないもの (仏教徒の直接知覚) 〔についてのこのような定義〕の考察は、烏 (vāyasa) の齒 (daśana) のあるなしの考察のように、無用な尽力である。もし、無分別 (nirvikalpa) の後に生ずる有分別知 (savikalpaka) によって言説が認められるならば、むしろ有分別知そのものの正しい認識手段であること (妥当性 prāmāṇya) が認められるべきである。シカンディン (Śikhaṇḍin) のように、無分別知は何の用があるう。

§ 111 ジャイミニの学徒 (Jaiminiya) たちは、「直接知覚は」法 (dharma) 〔を認識する〕因ではないこと (animittatva) を〔説くことを〕口実にして、「感官と有との接触において人〔の心〕に知の生起があるとき、それは直接知覚である。〔それは法 (dharma) を認識する〕因ではない。現に存在するものを認識するからである (satsamprayoge puruṣasyendriyāṇām buddhi-jaṇmatat pratyakṣam animittam vidyamānopālambhanatvāt)。」〔MS 1. 1. 4〕と、複説 (anuvāda) の方法によって直接知覚の定義を述べている。^⑧すなわち〔クマーリラによっても〕

「そのようであるとき、定義は、複説されることがありうる。」〔ŚV, sū 4.

と、語られている。そこで、「感官との接触があるとき (samprayoge sati), 人〔の心〕に生起する知 (buddhi) が直接知覚 (pratyakṣa) である」と語っている。

§ 112 この場合、疑惑 (saṁśaya) と誤謬 (viparyaya) という知の生起にも感官と有との接触がある場合、〔その定義にしたがえば〕それらも直接知覚であるという過失に堕するから、〔その定義には〕過遍充 (ativyāpti) 〔の誤り〕¹⁰がある。

もし satsamprayoga 〔という語〕が、「存在するものと〔感官と〕の接触 (satā samprayoga)」と解釈されるならば、対象に無関係に生起する、対象をもたない迷乱 (vibhrama) が除かれるであろう。疑惑と誤謬とは、対象をもつことはない。

もし [satsamprayoge という語が] 「〔感官と対象との〕接触がある場合 (sati samprayoge)」〔と解釈され] sat の於格の主張が全く棄てられていないならば、samprayoga における sam という接頭辞は、疑惑と誤謬とを除くために語られている。すなわち、

「sam という語が「正しい (samyak)」という意味である場合、間違っただけの接触が除かれる。貝 (śūktikā) との「正しい」接触は、〔間違っただけの] 銀 (rajata) の知覚〔の生ずること] を阻止する。〔銀の知覚は] 間違っているからである。」[ŚV, sū 4, 38-9]

と述べているからである。

けれど、接触の正しいということは超感官なるものであるから、直接知覚によって知られない。だから〔その] 果 (kārya) 〔にもとづく推理] によって認識されるといわれるべきである。〔接触 (prayoga) の] 果は知識 (jñāna) であって、知識に限定されていなければ接触の正しさを確定することができない。それを限定する特殊な語はそこにはない。

〔そこで、satsamprayoge という語は] 「存在するものと〔感官と〕の接触において (satā samprayoge)」〔と解釈される] から、むしろ対象をもたない知を減ずる。しかし、'sati' は [samprayoge の] 於格によって理解されているから、無用である。

§ 113 「〔シャバラスワミンは、satsamprayoge puruṣasyendriyāṇām buddhi-janma tat pratyakṣam というミーマーンサー・ストトラ [1. 1. 4] の定義を] tatsamprayoge puruṣasyendriyāṇām buddhi-janma sat pra-

tyakṣam となして、ある知識を生ずる対象があって、それと感官との接触において人〔の心〕に知の生起があるとき、正しい直接知覚である。他の接触において他の知識を生ずる対象があるとき、それは直接知覚ではない。」〔ŚB 1. 1. 5〕と、以上のように〔定義における〕tat と sat とを交換することによって、過失のない定義を述べている。

〔しかし〕それらもまた不明瞭な考えにすぎない。〔その定義には〕疑 (saṃśaya) なる知識による雑乱が除去されていないからである。疑惑において、知識を生ずる対象と感官との接触が必ずあるのである。たとえ疑惑なる知識が二つの対象をもつとしても、二つのうちのどちらかと感官との結合である。疑惑は二つに接触しているから、眼〔すなわち感官〕があるものと結合し、その対象をもつとき、必ず知識があるのである。だから〔直接知覚の定義は疑惑にもあてはまるから、この定義は〕過遍充 (ativyāpti) 〔の過失〕を除いてはいない。さらに〔その定義には〕不遍充 (avyāpti) 〔の過失〕がある。なぜならば、視覚の知覚は、感官との接触から生じたものでないからである。眼〔の感官〕は対象と合一せずしてはたらく (aprāpyakāri), ということは前に語られている。

§ 114 「直接知覚は耳等の無分別なる作用である (śrotrādi-vṛttir avikalpikā pratyakṣam)。」とはサーンキヤの古師たち〔の定義である。〕^⑫ この場合、耳等 (śrotrādi) 〔の感官〕は非精神なもの (acetanatva) であるから、その作用 (vṛtti) はいっそう非靈知性 (acaitanya) である。だから、どうして〔その作用が〕認識手段であろうか。精神的なもの〔である靈我〕と合することによって、その精神性 (caitanya) を得るならば、むしろ靈知 (cit) に正しい認識手段たることを認めることが適當である。

さらに無分別なる性質 (avikalpakatva) においては、正しい認識手段たることはない。

以上によって、〔サーンキヤの古師たちの〕この〔定義は〕くだらないものである。

§ 115 「直接知覚とは、それぞれの対象に対する決智である (pratiṣayā-dhyavasāyo dṛṣṭam)」〔SK 5a〕とは、直接知覚の定義である、というのがイーシュヴァラクリシュナ (自在黒) である。これもまた比量 (推理 anumāna) との雑乱があるから〔正しい〕定義ではない。

もし prati (それぞれ) 〔という語〕が「に向って、面する (ābhimukhya)」

〔という意味〕であり、それによって、直接知覚とは、向っている対象の決智 (ābhimukhyena viṣayādhyavasāya) であるとするならば、これもまた比量に等しい。「これは瓶である」〔という直接知覚は、対象に向って知られるの〕と同じく、「この山に火がある」〔という比量〕は、対象に向って知られるからである。

もし比量等と異なった、向っている対象の決智が直接知覚であるならば、直接知覚の定義はなされる必要はない。聖言量 (śabda), 比量 (anumāna) の定義と異なることによって、それ〔すなわち直接知覚の定義は自動的に〕確立されるからである。

§ 116 それ故、〔検討を試みてきた直接知覚の定義に関して〕反対論者の定義は〔すべて〕間違っているの、「直接知覚は直接的で明瞭なるものである (viśadaḥ pratyakṣam)」という〔われわれの〕この定義のみが非難のないものである。

〔認識手段の対象〕

§ 117 認識手段 (pramāṇa), 〔認識の〕対象 (viṣaya), 〔認識の〕結果 (phala), 認識主体 (pramātr, 量者) の四種の形態に真理 (tattva) 〔の認識〕はまとめられるから、対象等の定義を除いては、認識手段 (pramāṇa) の定義は完全ではない。だから〔まず〕対象を〔次のように〕定義する。

認識手段の対象は、実体と様態とを本質とする実有である (pramāṇasya viṣayo dravyaparyāyātmakam vastu)。 [S XXX]

§ 118 直接知覚 (pratyakṣa) が議論の主題であるから、直接知覚のみの対象等が〔ここで〕定義されるべきであるけれども、〔スートラにおける〕「認識手段の (pramāṇasya)」〔という単数形の表現〕は、認識手段一般の意味である。〔対象等に関しては、他の認識手段においても〕相違がないので、直接知覚のように、他の認識手段の対象等の定義もまた、正にここにおいて語られるのが適当である。それは同様に〔対象等を述べる上において〕簡潔になる。以上のような意味である。

そこで〔スートラにおける認識手段 (pramāṇa) は〕一般 (jāti) をあらわしているから、諸々の認識手段、すなわち直接知覚等の対象 (viṣaya), 〔言い

かえれば] gocara (対象) は、「実体 (dravya) と様態 (paryāya) とを本質とする実有 (vastu) である。」

実体 (dravya) は、[語源は語根] $\sqrt{\text{dru}}$ (行く、走る) であり、それぞれ[異なる] 様態を[通して] 走るということであるから、実体は常住 (dhrauvya) の特性をもつ。それは、前後の変化において随伴 (anvaya) の観念によって了解される個物の概念 (ūrdhvatā-sāmānya)¹³ に等しい。

様態 (paryāya) は、[その語源は] $\text{pari}\sqrt{\text{i}}$ (変化する) ということであり、生起 (utpāda) と消滅 (vināśa) の性質をもつから、様態は変化 (vivartta) である。

さらに、[実体と様態との] それら二つがあるものにとって本質 (ātmā) であるとき、すなわち自性 (svarūpa) であるとき、それが実体と様態とを本質とする実有 (vastu) であり、それは勝義有 (paramārtha-sat) であるという意味である。ヴァーチャカムクヤ (ウマースヴァーティ) は、「実有 (sat) とは、生起 (utpāda) と消滅 (vyaya) と常住 (dhrauvya) を有するものである。」[TAAS 5. 29] と[説き]、パラマリン (大仙) はまた、「[実有は] 生起し (upannei), 消滅し (vigamei), 持続する (dhuvei)。」と[説いているからである。]

§ 119 そのうち「実体と様態 (dravyaparyāya)」[というスートラの] 表現によって、[サーンキヤ哲学や仏教のような、それぞれ] 絶対的な実体論者 (dravya-ekānta-vādin) と絶対的な様態論者 (paryāya-ekānta-vādin) とによって考えられた対象は除外されている。

さらに「本質とする (ātmā)」という[スートラの] 表現によって、[互に] 完全に相異なる実体と様態論者であるカナダ (Kaṇāda) とアクシャパーダ (Yauga)¹⁴ の徒によって認められた対象が否定されている。すなわちシッダセーナ尊師によって、

「ウルーカ (カナダ) によって[彼の説に実体と様態に関する] 二つの見解 (naya) が導入されている。けれども、それは不正である。[なぜならば、ウルーカによるならば、実体と様態は] 自らの対象において主なるものであることによって、各々関係がないからである。」[ST 3. 49]

と、[説かれているからである。]

§ 120 また諸の認識手段の対象は、なぜ実体と様態とを本質とする実有であって、実体のみでなく、あるいは様態のみでなく、あるいは、両者が[相互に] 独立した[実有では] ないのであるか。それに答えて曰く、

目的的行為の能力があるからである (arthakriyāsāmarthyāt)。[S XXXI]

§ 121 「目的の (arthasya)」とは、捨て去ること (hāna), 取得 (upādāna) などの性質をもっていることである。その「行為 (kriyā)」とは、なしとげること (niṣpatti) である。それに対する「能力があるから (sāmarthyāt)¹⁵」とは、実体と様態とを本質とする実有には、目的をなしとげる能力があるから、という意味である。

§ 122 もしそのようであるならば、それから如何なることがあろうか。それに答えて曰く。

実有はそれの特相をもつからである (tallakṣaṇatvād vastunaḥ)。

[S XXXII]

§ 123 [スートラにおける]「それ (tad)」とは、目的的行為の能力 (arthakriyā-sāmarthyā) である。「特相 (lakṣaṇam)」とは、特殊な性質 (asādhāraṇa-rūpam) である。[したがって、「それの特相をもつ」とは、目的的行為の能力を、そのものだけの特殊な性質としてもつことである。] あるものにそれの特相があるとき、それ故に、そのものにとってのその状態が真実である。何にとってであろうか。「実有にとって (vastunaḥ)」, すなわち勝義有 (paramārthasat) なる相 (rūpa) にとってである。

[したがってスートラは] このような意味である。実に、目的的行為を求めて、すべての人は認識手段 (pramāṇa) を求めるが、[その] 認識の対象 (prameya) が目的的行為の能力のあること (arthakriyā-kṣama) を確かめて、[その認識手段にもとづいて] 自分は目的を成就するであろうと希望するのであって、[何も目的的行為を考えないで、対象に] いたずらに心を向けるのではないのである。

もし認識手段の対象が目的的行為の能力がない[と人が知る]ならば、彼は[そのような対象にとっての] 認識手段の追求を重んずることはなからう。[ダルマキールティによって]

「目的的行為を欲する人々にとって、目的的行為の能力のない (arthakriyā-samartha) [対象] について考察することは何の要があろうか。恋に陥る婦人にとって、性的不能の男 (śaṇḍha)¹⁶ の美醜について吟味することは、何の要があろうか。」[PV 1. 211]

と説かれているからである。

§ 124 この場合、実体だけの相 (rūpa) をもてる事物 (artha) は、目的

行為をなすことはない。退くことのない (apraciyuta), 生ずることのない (anutpanna), 不動な (sthira) 一つの相をもっているそれ (事物) は、何故に継続的に (次第に, krameṇa), あるいは同時に (akrameṇa)^⑦ 目的的行為をなすであろうか。〔目的的行為は必ず「継続的に」あるいは「同時に」かのどちらかでなされる。「継続的に」と「同時に」とは、そのどちらかである排中律の関係であるから〕排中律 (anyonyavyavaccheda) の性質をもつものには〔第三者である〕別の種類のものはありえないからである。

その〔二者の〕うち〔目的的行為が〕継続的に (krameṇa) 〔なされることは〕ありえない^⑧。なぜならば、それ (実有) は、別の時間に生ずる諸々ののはたらき (目的的行為) を、正に第一のはたらき (目的的行為) の時間において絶対になすからである。能力のあるもの (実有) には、時間の遅延は不可能であるからである。あるいは、時間の遅延するものには能力が賦与されていないからである。

〔問〕〔実有が〕能力をもっている、それぞれの共働因 (sahakārin) と合う場合に〔のみ〕それぞれの目的をなすのではなからうか。〔答〕〔そのようなことはない。〕その場合、〔それは〕他の共働因を必要とするのはたらきをもっているから、それ (実有) には能力がなくなる。「他を必要とするものは能力がない」〔MBh III. 1. 8〕ということを汝は聞いたことがあろうか。

それ (実有、因) が諸々の共働因に依存しているのではなく、そうではなく、共働因がない場合に生ずることのない果 (kārya) のみが共働因に依存しているのではなからうか。そこで、その〔問題の〕実有 (bhāva) は〔果を生ずる〕能力をもたないのであろうか。もしそれが能力をもっているとするならば、なぜそれは〔助けを求めて〕共働因の顔を見る弱い果に期待し、そうではなく、ただちに果を生ずることはないのであるか。

能力のある種 (bija) は、土、水等の共働因と結合したときにのみ、芽 (aṅkura) を生ずるのであって、他の状態によるのではないではないか。そこで〔その場合〕共働因によって、それ (因、種) に何らかの援助が与えられるのか、あるいは、そうではないのか。もし〔因、種に〕援助が与えられないならば、なぜそれは、前のように〔共働因を想定することのない状態、すなわち共働因と〕無関係ではないのか。もし〔因、種に〕援助が与えられるならば、共働因による援助は〔因、種と〕異なるのか、あるいは不異であるのかが説明されなければならない。

もし〔因である事物と共働因による援助が〕不異である場合には、〔因である事物〕それそのものがはたらかされるから、〔資金を投資して〕富を求める者(商人)にとって元金の損失がもたらされることになる。

もし〔因である事物と共働因による援助が異なる場合には、それはそれ(因である事物)にとって、どのような援助であろうか。〔因である事物と援助とは、どのような関係があらうか。〕Sahya 山脈と Vindhya 山脈等には〔そのような関係が〕なぜないのであろうか。〔あるものが〕他のものと関係(sambandha)があるから、あるものが他のものに属するのではなかろうか。所助者(upakārya)と援助(upakāra)とには、いかなる関係(sambandha)があらうか。

合(samyoga)〔の関係は〕ありえない。二つの実体(dravya)の間にのみ合〔の関係〕があるからである。¹⁹

和合(samavāya)〔の関係〕でもありえない。和合には〔空間的な〕近接や距離はなく、一切処に同等にあるから、限定された関係における関係(niyata-sambandhi-sambandhatva)は適当ではない。あるいは、〔もし〕それが正しい場合には、〔すなわち、限定された関係における関係が可能であるとするならば、〕和合にとって、限定された関係によってなりたつ援助が認められるべきである。〔しかし、それはありえない。〕そのようであるから、援助についての異、不異の考えは〔前と〕全く同じ状態になる。

援助が和合と不異であるならば、和合そのものが〔援助と同じく〕作られたものになるであろう。さらに〔援助が和合と〕異っているとすると、和合には限定された関係における関係はない。限定された関係における関係がある場合、〔それらの関係にとっての〕和合には、限定者(viśeṣaṇa)と所限定者(viśeṣya)との関係という因があるとするならば、〔それも正しくない。なぜならば、それらの間に〕所助者(upakārya)と能助者(upakāraka)との関係がない場合、それはまた定別因(pratiniyama-hetu)とはならないからである。それに対して援助(upakāra)を認める場合、異、不異の考えの点から、それが〔新たに〕なるのである。そこで、絶対的に常住なる実有(bhāva)は継続的に目的的行為をなすことはない。

§ 125 また〔常住なる実体のみの相をもつ事物が目的的行為を〕同時に〔なすこと〕もない。

一つの実有(bhāva)は、すべての時間の部分に生ずるすべてののはたらきを

同時に (yugapat) なすということは、周知のことではない。そのように認めるべきであるとして、それでも第二刹那に何をなすであろうか。〔第二刹那に何か〕なされる場合、継続的に、すなわち〔「継続的に」「同時に」という〕二者のうち的一方が生ずるという過失がある。〔第二刹那に〕なされない場合、目的的行為をなさないから、実有ではなくなるという過失に墮する。

以上によって、〔結論として、実体のみの相をもてる事物が〕完全に常住なるによって、能遍 (vyāpaka) (継続性と同時性) が認められないことによって能遍がない場合には、継続性 (krama) と同時性 (akrama) によって遍充される目的的行為 (arthakriyā) はないのであって、〔それは〕所遍 (vyāpya) である目的的行為の作用 (arthakriyā-kāritva) を否認する。それはまた〔目的的行為の作用〕それ自らの所遍である有 (存在 sattva) を〔否認する^①〕。だから実体 (dravya) のみのものは〔目的的行為をなすということは〕正しくない。

§ 126 また、様態 (paryāya) のみの相をもち、刹那ごとに滅する実有 (bhāva) は、継続的に (krameṇa) 目的的行為の能力がない。〔なぜならば、刹那ごとに滅する実有には〕場所 (deśa) に関する継続性と時間 (kāla) に関する継続性はないからである。持続するものにのみ属する種々の場所と時間に遍転することが、場所の継続性 (deśa-krama), 時間の継続性 (kāla-krama) と名づけられる。絶対的に滅するものにおいては、その〔ような場所と時間の継続性〕はない。次のように語るからである。

「あるところのみにあるものは、そこにのみ存在する。ある時間にのみあるものは、その時にのみ存在する。〔種々の〕場所と時間とに広がること (継続性) は、諸々のものにとって、〔様態のみの相をもつ存在を認める〕ここでは〔可能では〕ない。」

註

- ① Pramāṇamīmāṃsā の解説研究に関しては以下のものをすでに発表している。

『プラマーナ・ミーマーンサー』解説研究 Pm. 1. 1. 1~1. 1. 20 (大谷学報第54巻第1号)

「ジャイナ論理学における kevala」(大谷大学年報, 第26集)

「ジャイナ論理学における量性の問題」——『プラマーナ・ミーマーンサー』解説研究, Pm. 1. 1. 21~1. 1. 37——

(奥田慈応先生喜寿記念「仏教思想論集」昭和51年10月 平楽寺書店)

「Dravya-indriya と Bhāva-indriya」——『プラマーナ・ミーマーンサー』

解説研究 Pm. 1. 1. 71.~1. 1. 90——(大谷学報第59巻第4号)

「認識過程 (avagraha, iha, avāya, dhāraṇā) について」(仏教学セミナー第37号)

ジャイナ教において、感官と対象との接触によって生ずる認識は、avagraha (知覚)→iha (意欲)→avāya(apāya) (判断)→dhāraṇā (保持) という過程を経て成立すると説いている。Pramāṇa-mīmāṃsā 1. 1. 96~1. 1. 105 において、認識過程の各々について論じ、Pm. 1. 1. 106 以下において、他学派の直接知覚をとりあげ、論破している。そこではニヤーヤ学派、仏教、ミーマーンサー学派、サーンキヤ学派をとりあげる。

Pm. 1. 1. 117 より認識手段の対象をとりあげる。認識手段の対象は、実体 (dravya) と様態 (paryāya) とを本質とする実有であることを論じ、その実有には目的的行為 (artha-kriyā) の能力のあることを明らかにする。ジャイナ教における目的的行為についての説は、他にくわしく論じられていない。その点で、ヘーマチャンドラの説は、ジャイナ認識論史上たいへん重要である。

- ② pūrvācāryakṛtavvyākhyāvaimukhyena. ここで先師 (pūrvācārya) とは、Vātsyāyana と Udyotakara とである。Trilocana と Vācaspati は、二師の注釈に対する嫌悪をもって (vaimukhyena), yat という語を補足して解釈したとヘーマチャンドラは述べている。Vātsyāyana と Udyotakara の注釈が無視されているのではないので、「嫌悪」という語は必ずしも適当とは思はれない。
- ③ Cf atra ca yata ityadhyāhṛtya yattador-nnityābhisambandhāt tatpratya-kṣamiti pramāṇavāci pratyakṣapadaṃ yojaniyam. (NV Tātparyā P. 108)
- ④ Vācaspati は、Nyāyasūtra の avyapadeśyam を avikalpa, vyavasāyātmakam を savikalpa であると述べている。 (NV Tātparyā P. 124)
- ⑤ ニヤーヤ学派によれば、五感官はそれぞれの対象と直接に接触して対象の認識を生ずるから、感官は prāpyakārim である。ジャイナ教の場合、眼感官は aprāpyakārim で、他の感官は prāpyakārin である。
- ⑥ PVin 222b²
- ⑦ 直接知覚 (現量) が正しい認識手段であるといえるのは、それが人を欺かない (avisamvāda) からである。比量も人を欺かないことに関しては直接知覚と同様である。戸崎宏正『仏教認識論の研究』上巻 P. 139 参照。
- ⑧ ジャイナ認識論において avagraha が生ずる直前に直観 (darśana) を認めるが、これは、表現されない、特殊なものに対する知覚であり、無分別知である。[Pm. 1. 1. 97] したがって、darśana を念頭において、仏教の無分別は正しい認識手段として認めるべきでないと批判するのである。
- ⑨ MS 1. 1. 4 は、直接知覚の定義を述べているのではない。直接知覚は法 (dharma) を認識する因ではない。直接知覚は、現に存在するものと感官との接触があるときのみ生起するからである。Śābarasvāmin が以上のように解釈し、クマーリラ

も基本的にはそれを踏襲している。ヘーマチャンドラは、それらのミーマーンサー学派の解釈をもとにして論述しているが、ここでは、直接知覚は法を認識する因ではないと述べると同時に、直接知覚の定義もまた二次的なかたちで述べられていると解釈しているようである。

- ⑩ *ativyāpti* とは、牛を動物たるものと定義したり、バラモンを人間たるものと定義する場合の過失である。「動物たるもの」は牛だけでなく、それ以外の動物にもあてはまる定義である。「人間たるもの」は、バラモンだけではなく、クシャトリヤ、バイジャ、スードラにも通用する定義である。

この場合、「感官との接触があるときに、人〔の心〕に生起する知が直接知覚である」という定義において、「感官との接触がある」という定義は、疑惑、誤謬にもあてはまるから、疑惑、誤謬が直接知覚であるということになる。したがって、これは *ativyāpti* の過失である。

- ⑪ 牛を褐色たるもの、斑点あるものとして定義する場合は *avyāpti* の過失である。褐色の牛とか、斑点のある牛は、牛の一部にすぎないからである。

問題の定義において、感官と対象との接触ということは、対象と直接合一せずして生ずる視覚にあてはまらない。それ故、その定義は感官の一部にすぎない。すべての感官を含むことができないから不遍充 (*avyāpti*) の過失である。

- ⑫ サーンキヤの古師とは、*Vārṣagāṇya* (*Vṛṣagaṇa*, 雨衆) を指す。この定義は、*NV Tātparyā* 1.1.4, 陳那の *Pramāṇa-samuccaya-vṛtti* 等に引用されている。Masaaki Hattori: *Dignāga, On Perception*, HOS 47, pp. 52, 210-211; 村上真完『サーンキヤ哲学研究——インド哲学における自我観——』(春秋社) pp. 262-263.

- ⑬ 後期の仏教論理学においてもこの概念が説かれている。一般相は、個物の概念 (*ūrdhvatā-lakṣaṇam sāmānyam*) と種類の概念 (*tiryaglakṣaṇam sāmānyam*) との二種に分けられる。各瞬間を連続させて「このもの」というとき、これは個物の概念である。梶山雄一『仏教における存在と知識』(紀伊国屋書店) pp. 137-138.

- ⑭ ジャイナ教の論書では *Akṣapāda* を *Yauga* と呼んでいる。

- ⑮ テキストでは *sāmārthyāt*, で切っているが, ", " は不必要である。

- ⑯ カルナカゴーミンは *ṣaṇḍha* を *puṇstvarahita* (男性を離れた者) と注釈している。*Kaṇṇakagomin, Pramāṇavārttika-svavṛtti-ṭīkā*, (Kitab Mahal 1943) p. 387.

- ⑰ *akrameṇa* は *Pm.* 1.1.125 では *yugapat* (同時に) という語で説明されているから、ここでは「同時に」という訳語を用いた。

- ⑱ 実体のみの相をもつ事物は目的的行為をなすことはない。目的的行為は「継続的に」か「同時に」かのどちらかではたらく。そこで「継続的に」はたらくと仮定して、それはありえないことを以下明らかにする。

①⑨ この場合、事物は dravya であるが、upakāra は dravya ではないから saṃyoga の関係はありえない。saṃyoga は、二つの dravya の間になり立つ関係である。

②⑩ krama, akrama と目的的行為の作用 (arthakriyā-kāritva) とは、能遍 (vyāpaka) と所遍 (vyāpya) との関係である。以上の考察において、実体 (dravya) のみの相をもつ、常住なるものには、能遍 (krama, akrama) が認められないから、能遍はない。能遍がないとき、所遍 (目的的行為の作用) もないことになる。次に目的的行為の作用を能遍として考えれば、その能力のある有 (sattva) は所遍である。目的的行為の作用がなければ、有がないことになる。したがって実体のみの有は存在しないことになる。

(本学教授 仏教学)