

『プラマーナ・ミーマーンサー』解説研究

Pm. 1. 1. 1~1. 1. 20

長 崎 法 潤

〔1〕 解説にあたって次のテキストを使用した。

Pramāṇa-mīmāṃsā of Kalikāla Sarvajña Śrī Hemacandrācārya, edited by
Pandit Sukhlālji Saṅghavi, Siṅghī Jaina Granthamālā, 1939.

これには英訳 (Hemacandra's Pramāṇa-mīmāṃsā, translated by Satkari Moo-
kerjee, Bhāratī Mahāvīdyālaya Publications, Jaina Series No. 5, Calcutta,
1946) があり, 参照した。

〔2〕 §1, §2はそれぞれ Pm. 1. 1. 1, Pm. 1. 1. 2 に相当する。

〔3〕 [] は, サンスクリット原文の意味を補うために用いる。

〔4〕 文献の略称及び, 略号は次の通りである。

NA	Nyāyavatāra
NK	Nyāyakośa (Bombay Sanskrit & Prakrit Series No. XLIX)
Pm.	Pramāṇamīmāṃsā
PMS	Parikṣāmukhasūtra
PP	Pramāṇaparikṣā
PVBH	Pramāṇavārttikabhāṣyam (K.P. Jayaswal Research Institute, Patna)
S	Sūtra
TAS	Tattvārthādhigamasūtra
TSV	Tattvārthaśloka-vārttika

質	質問
反	反論
答	答

拙稿Ⅰ A Study of the Pramāṇamīmāṃsā—An Incomplete Work on
Jaina Logic—(印度学仏教学研究第十四卷第二号)

拙稿Ⅱ プラマーナ・ミーマーンサーの研究——著作年代を中心にして——(大

- 谷学報第四十五卷第一号, 1965)
- 拙稿Ⅲ Pramāṇamīmāṃsā 所用の経論について (印度学仏教学研究第十六卷第二号)
- 拙稿Ⅳ Pramāṇamīmāṃsā にあらわれたる正理学派の文献 (大谷学報第四十八卷第一号, 1968)
- 拙稿Ⅴ ヘーマチャンドラの論理学体系——為自比量を中心にして—— (大谷学報第四十九卷第四号, 1970)
- 拙稿Ⅵ プラマーナ・ミーマーンサーの意味——Pm. 1. 1. 5~1. 1. 27 を中心にして—— (仏教学セミナー第十七号, 1973)
- 拙稿Ⅶ ジャイナ論理学における kevala (大谷大学年報第26集, 1974)

* * * * *

カリ時代 (kalikāla) の一切智者 (sarvajña), アーチ
ャールヤ (ācārya), 吉祥なるヘーマチャンドラ (He-
macandra) によって書かれ, 自作の註を添える

「プラマーナ・ミーマーンサー (Pramāṇa-
mīmāṃsā, 量の論究)」

〔第一篇 (adhyāya)〕

〔第一章 (āhnika)〕

〔帰敬偈〕

無辺の信 (darśana), 知 (jñāna), 精進 (vīrya) と歓喜 (ānanda) よ
りなれるを体とするアルハット (arhat) にして, 慈悲 (kṛpā) [の心] か
ら出た法 (dharma) への津梁をもてる保護者 (tāyin⁽¹⁾) に帰命する。〔I〕
知慧を有する人々にとって, 真理 (tattva) を反覆することによって,
さとの種子 (bodhi-bija) を育てるために, 私自身の〔書いた〕ジャイ

(1) ジャイナ教祖 Mahāvira を指す。

ナ定説のストトラ (sūtra, 経) に註釈 (vṛtti) が [私によって] 書かれる。〔Ⅱ〕

〔第一節 序論〕

§ 1 〔質〕 [もし], これらジャイナ教説の諸ストトラが御身のもの (著作) であるならば, それでは御身の以前に, それら(ストトラ)は何であったか。あるいは誰の [書いた] ものであったか。〔答〕 汝は極めて小さなことを尋ねた [にすぎない。] パーニニ (Pāṇini), ピンガラ (Piṅgala), カナーダ (Kaṇāda), アクシャパーダ (Akṣapāda)⁽²⁾ 等 [はストトラ形式による著作をなしたとされているが, かれら] よりも以前に, 文法等 [の学問] の諸ストトラは何であったか。あるいは誰の [書いた] ものであったか, ということをも汝は質問すべきである。これらの諸の学問 (vidyā) は, 始めもなく, [時には] 簡略にして, [時には] 敷衍して説こうとすることによって, 常に新たになり, [このようにして] あれこれの作者のもの (著作) であると言われる。「世界は, いつも [現在に] 似ないことはなかった⁽³⁾」と [いう言葉を] 汝は聞いたことはないか。あるいはむしろ, 尊ヴァーチャカ (Vācaka) [と尊称されているウマースヴァーティ]⁽⁴⁾ によって作られた全論書の髻宝 (cūḍāmaṇi, 頂飾の宝石, すなわち最勝のもの) である Tattvārthasūtra [あるいは Tattvārthādhigamasūtra] を見るべきである。

(2) Pāṇini (B. C. 350 年頃の文法家) はパーニニ・ストトラ, Piṅgala は韻律に関する書物 Chanaḥ Sūtra, Kaṇāda (B. C. 150~50 年頃, ヴァイシュエーシカ学派の開祖, 別名 Ulūka) は Vaiśeṣika-sūtra, Akṣapāda (50~150 年頃, ニャーヤ学派の開祖, 別名 Gautama) は Nyāya-sūtra の作者であると伝えられ, 彼等はすべてストトラ形式による著作をなしている。

(3) na kadācidanīdṛṣaṃ jagat.

(4) Umāsvāti (5~6 世紀, 白衣派の学僧)。ウマースヴァーティの Tattvārthādhigama-sūtra は, 単に論理学を論ずるばかりでなく, 解脱の問題, 輪廻の世界を説く一大宗教書である。ヘーマチャンドラは, Pm. を書くにあたり, それを一つの目標と考え, ストトラ形式も, 直接には TAS にならっている。

一方次に出てくる Akalaṅka Deva (720~780?, Digambara の学僧) と仏教のダルマキールティは, ストトラ形式を用いていないが, Pm. を書くにおいて, 思想的にヘーマチャンドラが最も影響を受けている。拙稿 I, II, III。

4 (長崎)

§ 2 [質] もしそのようであるならば、アカランカ (Akalaṅka), ダルマキールティ (Dharmakīrti) 等のように、何故に、正にプラカラナ (prakaraṇa, 論) を著わさないのであるか。スートラの作者 (sūtrakāra) であることを誇る必要があるか。[答] そのように言うべきではない。なぜならば、この人 (この書の作者、すなわちヘーマチャンドラ) は [自分自身の] 異った好みを持ち、それ故世間の人々の教訓も王の命令も [この論理学書を書くにあたって] 彼 (作者) の自由意志を抑えていない。だから、それ (汝の考え) はでたらめである。

§ 3 そこでアーチャールヤ (ācārya, 師, 軌範師) は、五編よりなるこの論書 (śāstra) を著作した。各の編 (adhyāya) は幾かの章 (āhnikā) によって構成され、それらは、さらに、幾かのプラカラナ (prakaraṇa, 論, 注解) に分かれる。各のプラカラナは幾かのスートラ (sūtra, 経) によって構成され、各のスートラは幾かの語 (pada) よりなり、語は、また、音節 (varṇa) から構成されている。そこで [この論書に対して] 思慮ある人の活動の [ための] 必要条件の所説を説くために、この [論書] の第一スートラが [次に] ある。

さて (atha), 量 (pramāṇa) の論究 (mīmāṃsā)。[S I]

§ 4 [このスートラにおける] 「さて (atha)」とは、主位 (adhikāra) の意味であるから、量 (pramāṇa, 正しい認識手段) [の論述] が、[この] 論書によって議論の主題とされ (adhikriyamāna), 説かれていることをあらわす。それ故全体 [にわたって] の [この] 論書の主なる目標を説くことによって、思慮ある人々は啓発され、[その研究の] 活動へと刺激をうけている。あるいは、「さて」の語は直後 (ānantarya) の意味である。文法 (śabda), 作詩 (kāvyā), 詩形論 (chandas) の教示の後に続いて、量が考察されるべきであるという意味である。これによって (この意味に解するならば)、これ (論書)

(5) この部分を直訳すれば次のようになる。「そこで、音節の集まりからなる語、語の集まりからなるスートラ、スートラの集まりからなるプラカラナ、プラカラナの集まりからなる章、章の集まりからなる五編によって、アーチャールヤはこの論書を著作した。」

この形式は、ニャーヤ・スートラの注釈書、とくに Nyāyavārttika (p. 1) から採用している。拙稿 I, II。

は文法等の教示〔の作者〕と同一の作者のものであると言ったのである。さらに、主位の意味である「さて」という語を聞くことは、他の目的に用いられている花輪とか、水〔が満ちている〕瓶などを見るように、吉祥 (maṅgala) 〔を助成するの〕にも資すると〔言われる。〕吉祥があるとき、障難、障礙は除かれるから、滞りなく論書の完成があり、また〔それを〕聞く者は、〔その結果〕長寿になる。パラメーシュティン⁽⁶⁾ (Parameṣṭhin) 〔と称される五聖人〕に対して吉祥なる 帰依等〔聖人の名の讃称〕が〔スートラの作者によって、実際は〕なされているけれども、簡潔を望むスートラの作者によって〔このスートラの中に〕挿入されていない。

§ 5 〔接頭詞〕 pra の優れたはたらきによって、〔すなわち〕疑惑 (saṃśaya) 等〔不決断 (anadhyavasāya), 顛倒 (viparyaya)〕を断ずることによって、ものの真理 (vastu-tattva) があるもの (道具) によって量られ、識別されるとき、それが量 (pramāṇa, 正しい認識手段) であり、正知 (pramā) のうち最も有力なもの (道具) である。その〔量の〕論究 (mīmāṃsā) とは、標説等のかたちによって、〔主題を〕熟慮すること (paryālocana) である。何となれば、論書〔を書く場合〕の進め方は三種、すなわち標説 (uddeśa), 定義 (lakṣaṇa) と観察 (parīkṣā) とである。そのうち「標説」とは、名のみ挙げることである。例えば、正しくこのスートラ (第一スートラ) の如くである。「定義」とは、列挙されたものの特殊な性格を述べることである。〔さらに〕それらは二種を有し、一般的定義 (sāmānya-lakṣaṇa) と特殊な定義 (viśeṣa-lakṣaṇa) とである。「一般的定義」とは、すぐ直後のスートラ (第二スートラ) である。「特殊な定義」とは、「直接的で明瞭なるは現量 (pratyakṣa) なり」〔という第十三スートラがその例〕である。しかしながら〔例えば、「量は二種で、現量

- (6) ジャイナ教では、聖人が得た出世間的な精神的修業に従って、五段階の聖人、すなわち arhat, siddha, ācārya, upādhyāya, sādhu に分ち、それらを Parameṣṭhin (最勝者) と称する。それらに敬礼をなすことによって吉祥になると言われている。
- (7) この部分は、pramāṇa という語を etymological に分析して説明したものである。すなわち (prefix) pra (優れたはたらきによって、すなわち、疑惑等を断ずることによって) + √mā (識別する) + (suffix) aṇa (道具) ということである。したがって pramāṇa の意味は、「疑惑等を断ずることによって、もののあるがままのすがたを識別する最も力のある道具」となる。

(pratyakṣa) と間接知 (parokṣa) とである」(S 9~10) というような分類は、特殊な定義の部分にすぎないから別に語られない。「観察」とは、定義されたものにとって、「これはこのようであり、そのようではない」と正当に観察することであり、第三スートラの如くである⁽⁸⁾。

§ 6 さらに、mīmāṃsā なる語は、敬虔なる考察 (pūjita-vicāra) を意味する。それによって、量のみの考察がここにおいて(この論書に)議論の主題とされず、その[量の]一部となっていて、悪い行為を除去する方法によって清められた道をもえた諸のナヤ (naya, 部分的観察法) の[考察]も[この論書で主題とされており]、「証得 (adhigama) は量 (pramāṇa) とナヤ (naya) より(生ずる)」「TAS 1.6」と尊 Vācaṣa (Umāsvāti) [が言うのがそれである。]さらに、全人類の目的において最上なるものである解脱 (mokṣa)——[解脱への]手段 (upāya) と[その]反対 (pratipakṣa) [すなわち輪廻の状態]とともに——の[考察もこの論書に言及されている。]このように [mīmāṃsā は] 敬虔なる考察である。しかし、量のみの考察は、反対主張を否定するに終り、単なる論争になるであろう。それ(量の考察のみ)を論じようと意図するならば、「量の論究 (pramāṇa-mīmāṃsā)」のかわりに「さて、量の観察 (atha pramāṇa-parikṣā)」[PP p. 1] というように正になされるであろう。それ故、次のことが[結論として]確立されている。[すなわち]量とナヤとによって清められた所量 (prameya, 対象) を認識する道と、[解脱への]方法、その反対(輪廻)とを含めて、解脱を語ろうとするために、mīmāṃsā の語がアーチャールヤによって用いられたのである⁽⁹⁾。

(8) 論書を書く場合の進め方に uddeśa, lakṣaṇa, parikṣa の三種を認めるのは、正理学派の論理学書に見られる伝統的な方法である。ヘーマチャンドラは、この部分の説明に関しては、正理学派の伝統によっている。拙稿Ⅵ。

(9) mūrdha-abhiṣikta は「灌頂」の意味であるが、ここでは「最上なるもの」という訳を試みた。

(10) mīmāṃsā の語は、「審察・研究」の意味のほか、pūjita-vicāra (敬虔なる考察)、すなわち人間にとって最も重要な解脱の考察、換言すれば宗教的考察の意味をもつと解釈されている。世間的段階での量の研究ならば pramāṇa-parikṣā でもよいが、宗教的考察という意味に用いるならば pramāṇa-mīmāṃsā でなければならないというのがその論旨である。mīmāṃsā が pūjita-vicāra であるという解釈は、すでに Vācaspati-miśra によって与えられている。(Bhāmatī p. 27) 拙稿Ⅵ。

〔第二節 量の一般的定義〕

§ 7 そこで量の一般的定義について曰く。

量とは、対象の正しい決定知 (*samyak-artha-nirṇaya*)である。〔S II〕

§ 8 [このスートラにおける]「量」とは、定義さるべきもの (*lakṣya*) を詮はし、余 [の言葉] は定義するもの (*lakṣaṇa*) である。あまねく知られたものの反復によって、あまねく知られていないものにとって規定することが定義の意味である。この場合、有法 (*dharmin*) が明白に「量」であると一般に認められているものであるとき、そのものにとって、「対象の正しい決定知」よりなる法 (*dharma*) が規定されている。この場合、「量たることの故に」ということが因 (*hetu*) である。有法が因であることは不合理ではない。なぜならば、特殊性 (*viśeṣa*) が有法であるとき、その一般性 (*sāmānya*) が因である。例えば、「この煙は火を有するものなり。煙なる性質の故に、前に知覚した煙の如し」[というのがその例である。この論証式に] 比喩 (*dṛṣṭānta*) がなくとも、能証性 (*gamakatva*) がないことはない。[この場合ならば、煙と火との] 内的遍充 (*antarvyāpti*) のみによって、所立 (*sādhya*) が成立するからである。「生命ある身体は有我 (*sātmaka*) なるべし。プラーナ (*prāṇa*, 呼吸) 等を有する性質なるが故に」⁽¹⁾ 等の如く、後に示されるであろう。

§ 9 そこ(スートラ)における「決定知 (*nirṇaya*)」とは、疑惑 (*saṃśaya*), 不決断 (*anadhyavasāya*), 無分別 (*avikalpaka*) なる性質を離れた知 (*jñāna*) である。だから決定知という語によって、知を本質としない、感官 (*indriya*, 根) の接触等の [量であることが否定され、]⁽²⁾ 知を本質としていても、疑惑等の量であることが否定されている。

(1) Pm. 1. 2. 68~71 にわたり、「比喩 (*dṛṣṭānta*) が比量 (*anumāna*) の要素ではない」と述べていることを指す。 *sādhana* (因) と *sādhya* (所立) との不離の関係にもとづいて、*sādhana* から比量が成立するから、比喩は比量にとって必要要素ではない。

(2) 決定知とは、「無分別なる性質を離れた知」であるとは、仏教の現量に向けられた批判であり、「知を本質としない、感官の接触等の [量であることが否定され]」とは正理学派の量に対する批判である。cf. Pm. 1. 1. 19, 拙稿Ⅵ。

§ 10 「対象 (artha)」とは、[知によって] 到達される (aryate), あるいは、希求される (arthyate) ものであって、捨せらるべきもの (heya), 取せらるべきもの (upādeya), 無関心たるべきもの (upekṣaṇīya) の相を有する。捨せらるべきものが捨せられること [が希求され], 取せらるべきものが取せられること [が希求され], 無関心たるべきものが無関心たることが希求されているからである。無関心たるべきものが、[それが] 取せらるべきものでないから、捨せらるべきものの中のみ内在することはない。[無関心たるべきものは] 捨せらるべきものでない [という単なる反対の理由] から、取せらるべきもののみ内在することが可能であるからである [という論理と全く同じく, heya の中に upekṣaṇīya を入れることはできない。] しかしながら、無関心たるべきものこそは、最上なる対象である。⁽¹³⁾ [それは] 諸のヨーガ行者 (yogin) によって、それ (無関心たるべきこと) だけが達せられているからである。われわれにとっても捨せらるべきものと取せらるべきものよりも、無関心たるべき対象は一層重要である。だから、それは無視することができない。

「対象の決定知 (arthasya nirṇayaḥ)」という [arthasya] は、目的格の意味における属格 (śaṣṭhi) である。[対象は] 確定されるという性質によって、対象は [知に] とり入れられるからである。さらに [スートラにある] 対象 (artha) の語は、自己決定知 (svanirṇaya) を除くためである [ことを明らかにしている。] それ (自己決定知) があっても、[それは定義として] かたちをとらないからである、⁽¹⁴⁾ とわれわれは語るであろう。

§ 11 [スートラにおける] 'samyak (正しい)' とは、'顛倒せざる (avipa-

(13) 認識の対象に対して heya, upādeya, upekṣaṇīya の観念を認めるのは、すでにニャーヤ学派で一般に見られるところである。(Nyāyabhāṣya 1.1.32, Nyāyavārtikā-tātparyāṭikā, Khasi Sanskrit Series 24, p.21) それに対し仏教の Dharmottara は、upekṣaṇīya を heya の中に入れ、heya と upādeya の二種を認める。(puruṣaṣyārthaḥ arthyata ityārthaḥ kāmyata iti yāvat. heyo'rthaḥ upādeyo vā, heyo hyartha hātumiṣyate upādeyopupādātum. na ca heyopādeyābhyāmanyō rāśir-asti. upekṣaṇīyo hyanupādeyatvāt heya eva.) ヘーマチャンドラは、仏教の立場を批判し、三種を認めなければならぬとし、そのうえ、upekṣaṇīya は最上なる対象であると述べている。

(14) svanirṇaya は、すべての知識に本来そなわっているから、あらためて量の定義中に加える必要がないことを Pm. 1.1.13 で明らかにする。

rita, 正しい, 事実に反しない)’ という意味にして, 不変化語 (avyaya) である。あるいは sam [接頭語] $\sqrt{\text{añc}}$ (屈する, 行く) からの派生語 (rūpa) である。またそれは, 決定知 (nirṇaya) の形容詞 (viśeṣana) である。それ (決定知) のみが, 正, 不正に応じて形容されることが適当であるからである。それに対して対象 (artha) は, 自らは正でもなく, 不正でもないから, 可能性 (sambhava)⁽¹⁵⁾ と偶然性 (vyabhicāra) とがない故に, 形容されるべきものではない。それ故, 対象の決定知が「正である」と形容することによって, [その] 反対 (viparyaya) が除かれる。だからこの量の一般的定義は, 過遍充 (ativyāpti)⁽¹⁶⁾, 不遍充 (avyāpti), 不可能 (asambhava) なる [定義の有する] 誤りが無い。

§ 12 対象の決定知 (artha-nirṇaya) のように, 自己の決定知 (svanirṇaya) も長老 (vṛddha) たちによって, 量の定義として, 「量とは自他を照らす [知] である (pramāṇam sva-para-ābhāsi)⁽¹⁷⁾」 [NA, 1] とか, 「量とは自己と対象と

(15) 形容詞 (viśeṣaṇa) は, sambhava と vyabhicāra とがある場合に, その作用をはたす。たとえば, 「火は冷たい」は sambhava が無い例であり, 「火」は「冷たい」という形容が与えられる可能性がない。したがって, これは不合理であって, 「冷たい」という形容詞はその役をはたさない。「火は熱い」とか「日本人は人間である」という例は vyabhicāra が無い例である。「日本人」と「人間である」とは, 必然的に結びついているため, あたりまえのことであり, 言う必要のないことである。

対象は, 自ら正でも不正でもなく, sambhava と vyabhicāra との形容詞が用いられる条件をそなえていない。したがって, samyak は nirṇaya の形容詞であり, artha のそれではない。

(16) ativyāpti, avyāpti, asambhava は, 定義の欠陥 (lakṣaṇadoṣa) である。

ativyāpti とは, 牛を動物たるものとして定義したり, バラモンを人間たるものとして定義する場合である。「動物たるもの」, 「人間たるもの」は, 牛, バラモンだけでなく, それ以外の動物, スードラにもあてはまるからである。垂肉を有することが牛たることを結果する条件である。さらに牛以外の動物, すなわち異品にも, 動物という因があるから, 所遍性不成 (vyāpyatvāsiddha) に相当する。

avyāpti とは, 牛を褐色たるものとして定義したり, 斑点あるものとして定義したりする場合である。褐色の牛とか斑点のある牛は, 牛の一部にすぎないから, 部分的不成 (bhāgāsiddha) といわれる。

asambhava とは, 牛を単蹄をもつものであるというかたちの定義を与えることで, それは不可能である。(Tarkabhāṣā by Keśavamīśra, the Haridas Sanskrit Series 229, p. 215, NK, ativyāpti, avyāpti, asambhava の項目参照。)

(17) pramāṇam svaparābhāsijñānam, bādha-vivarjitam. NA, 1.

の確定を本質とする知である (sva-artha-vyavasāyātmakam jñānam pramānam) [TSV, 10. 10. 77] と言われているのではないか。これ(自己の決定知)は不正ではない。「私は瓶を知る」など [の認識] における主観 (karṭṛ) と客観 (karma) とのように、知 (jñapti) もまた顕現しているからである。知覚 [自身] を直接知覚していない者には、対象を知見することが起らない⁽¹⁸⁾。[それとは] 別の知覚によって、その知覚 (自己の決定知) [が起る] 可能性はない。それ (別の知覚) はまた、[それ自身] 知覚されていないから、問題になっている [最初の] 知覚を知るものではない。さらに別の [第三番目の] 知覚を仮定する場合、無窮 (anavasthā) になる。[したがって知識には自己決定知がなければならない。] 対象を知ることからそれ (自己決定知) が知られる場合、相互依存 (anyonya-āśraya) の過失になる。

「[対象の] 知識がなければ、対象があるということはあるえないであろう」という義準量 (arthāpatti) によっても、その知覚 [自己決定知があること] が答えられる。[対象は知識によってのみ知られ、それ以外のものによるのではない。したがって対象が知られていることは、知識があることを意味する。このように考えられるとしても] それ (義準量) もまた、令知 (jñāpaka) として認められていないので、令知には相応しくないからである。別の義準量によって [最初の] 義準量が知られる場合、無窮か相互依存の過失に墮するから、この立場は無視されている。それ故、対象を見るものと同様に、自己を見るものとしても知識 (jñāna) が表象しているから、自己の決定知を本質とするものでもある。

[反] 知覚 (anubhūti) が知られるもの (anubhāvyaiva, 知覚の対象) である場合、瓶等のように [知覚は] 非知覚になるのではないか。[答] そのよう

(18) na ca apratyakṣopālabhasyārthadrṣṭiḥ prasiddhyati. cf. Pramānaviniścaya 1. 55

(19) もしAがAの因である場合は ātmāśraya すなわち self-dependence と呼ぶ。AがBの因であるが、BはまたAの因である場合は相互依存 (anyonyaśraya, itaretarāśraya) の関係である。もしAがBの因であり、BがCの因であり、CがDの因であり、DがAの因である場合を cakrakam と呼ぶ。もしAがBの因であり、BがC、CがD、DがE……と終ることなく無限に続く場合、これを anavasthā と称する。

に言うべきではない。知者 (jñātṛ) が知者として感じられるように、知覚 (anubhūti) は知覚としてだけ感じられるのである。それで知覚が知られる (知覚の対象) のは、過失ではない。対象に関係することによって [それは] 知覚であり、自己に関係することによって、[それは] 知られるもの (知覚の対象) であるからである。自分の父 (pitṛ) と子 (putra) に関係して、同一人物が子であり、父であるように、[そこには] 矛盾がないからである。また自己自身に対するはたらきは矛盾ではない。知覚によって [正しいと] 証明されたものには矛盾が成立しないからである。

さらに比量 (anumāna) によって、[知識には] 自己認識 (svasaṃvedana) [があること] が証明される。例えば、「[宗] 知識 (jñāna) は、[それ自身を] 照らしている場合のみ、対象 (artha) を照らす。[因] 照らし出すものであるから (prakāśakatvāt)。[喩] 灯火の如し」[というのがその論証式である。] [質] 知識 (saṃvedana) は照らされるもの (照らされる対象) であるから、[それが] 照らし出すものであることは成立しないのではなからうか。[答] そうではない。無知 (ajñāna) を除く等の点から、照らし出すもの (主体) であることは理に應ずるからである。しかしながら、眼 (netra) 等の [感官の] 場合、[それらは照らし出すものであるが、自己認識があるとは思われない。したがって「照らし出すもの」と自己認識とは必然的關係はないと考えられるけれども、この場合も上述のことが] かわることがない。それら [眼等の] 作用根 (bhāvendriya)^(x) の性格をもつもののみが照らし出すものであるからである。そして作用根が正しく自己認識の性格をもつから [上述のことから] それることはない。それは [次の] ような [論証式で表わされる。] 「[宗] 知識

(x) ジャイナ教では根 (indriya, 感官) を dravya-indriya (実体根) と bhāva-indriya (作用根) とに分ける。前者は外的な肉体的感官であり、また、nirvṛtti (根本体) と upakaraṇa (補助根) とに分かれる。後者は内的な作用をもった感官である。bhāva とは「真の状態、真実、精神」を意味するから、精神的感官である。それは、障礙を滅し、正しい認識をもつ能力の獲得、具備を意味する labdhi と、知の対象に向う私の作用活動を意味する upayoga とがある。したがって、ここで主題になっている眼根において、その bhāva-indriya は、我がものを見るための能力をそなえ、作用活動をもっている内的な根であるから、それは自己認識の性格をもっているというのがその論旨である。

(saṃvit) は自己を照らすものである。〔因〕 対象の知識であるから (arthapratitivāt)。〔喩〕 凡そ自己を照らすことのないものは、対象の知識ではない。瓶の如し。〕 同様に、知識たるものは、自己認識のためには、他の〔知識の〕はたらきとは無関係なるものである。たとえば、他の対象 (gocara) を知覚する知より前に生ずる〔知、すなわち〕他の対象を知覚する知の相続の最後の知の如くである。議論中の色等の知は〔確かに〕知である。〔したがって〕「知識 (saṃvit) は自己を照らす場合、同一の種類、あるいは異なる種類〔の別の知〕を要求しない。〔それは〕もの〔の如く〕であるが故に。瓶の如し。」「という論証式が言われるが、それは次のような意味である。もの、例えば瓶は、それが瓶であるためには、その瓶と同種の別の瓶が必要でもないし、異種の別の瓶も必要でない。知識の場合も、ものと同様に考えられ、自己認識のためには同種の知識も異種の知識も必要ではない。このように言われたので、それに対して次のような反論が予想される。〕〔反〕「知識 (saṃvit) は、他によって照らされるものである。〔それが〕もの〔の如く〕であるから。瓶の如し」ということになるではないか。〔答〕そうではない。それ(「ものであるから」という因)は〔論理的〕要因ではないからである。実に瓶が他〔の知識〕によって照らされるというのは、ものであるということではなく、知 (buddhi) 以外のものであるということであるからである。それ故自己決定知 (svanirṇaya) もまた量の定義に〔加えられて〕あるべきであるという疑問が提出されたものと想像して、〔次のように〕曰く。

自己決定知 (svanirṇaya) は、たとえあっても、定義するものではない。

〔それは〕量でないものにもあるからである。〔S III〕

§ 13 [スートラにある]「たとえあっても」とは、反対者の所言を認可しているのである。次のことがその意味である。実にあるというだけで、すべて定義として述べられるべきではなく、性質が反対の例に欠けている〔という理由で定義に述べられるのである。〕しかしながら、自己決定知は疑惑等の量ではないものにもある。自己認識されていないいかなる知識も存在しない。だから自己決定知 (svanirṇaya) は、われわれによって定義として述べられなかったのである。しかしながら〔初学者の〕研究のために、長老たちによって〔「量

とは自他を照らす知である」とか、「量とは自己と対象との確定を本質とする知である」というように、自己決定知が] 述べられたのであるが、[それは決して] 誤りではない。⁽²¹⁾

§ 14 [反] すでに認識されたものが量によって知られるならば、すでに挽いて粉にしたものを [再び] 挽いて粉にするという [ように余分な] ことになるであろう。同様に、すでに把捉されたものを把捉する連続的認識 (dhārāvāhijñāna) も量たることになるという過失に墮するではないか。それ故、「自己及び前に知られない対象の決定を本質とする知識が量である (sva-apūrvārtha-vyavasāyātmakaṃ jñānaṃ pramāṇam)」[PMS, 1. 1], または「前に知られていない対象の知 (tatrāpūrvārthavijñānam)」[PVBH, p. 21] といわれているように、[量の] 定義は、「前に知られていない対象の決定知 [が量である]」⁽²²⁾ ということになるべきである。[答] それに対して曰く。

[未来に] 把捉されるものを把捉するように、すでに把捉されたものを把捉するの量でないことはない。 [S IV]

§ 15 これは次のような意味である。すでに把捉したものを把捉すること (gr̥hitagr̥hitva) が、実体 (dravya) に関係して、否定されようか、あるいは様態 (paryāya) に関係して [否定されようか。] そのうち、様態に関係する場合、連続的知識すら、すでに把捉した [同じ] ものを把捉するものであることはありえない。[なぜならば] 様態は刹那性 (kṣaṇika) であるからである。それ (すでに把捉した 同じものを把捉する知識) [が量であること] を否定するために、いかなる差別によるのであるか。そこで実体に関係する場合、それ

(21) ヘーマチャンドラは、アカランカと同様、自己認識を承認するが、そこには仏教、とくにダルマキールティの自己認識の影響があることを否定することができない。仏教における自己認識については、山口益著「仏教における無と有との対論」273～361頁、一郷正道：「中観莊嚴論註」の和訳研究(1) (京都産業大学論集第2巻), 桂紹隆：ダルマキールティにおける「自己認識の理論」(南都仏教第23号) に詳しく論じられている。

(22) 反論の論旨は次の如くである。すでに認識されたものが再び量によって知られるとするならば、それは余分な認識になる。しかし反対に、もしそれを正しい量であると認めるならば、すでに把捉した対象を再び把捉する連続的認識も、正しい認識になるではないか。これは間違いである。したがって、このような不正をさけるために、量を定義して「前に知られていない対象の決定知」とすべきである。

もまた不適當である。実体は常住であるからである。同一性 (ekatva) の理由で、すでに把捉されたものと〔未来に〕把捉されるものとの分位 (avasthā, 状態) には区別がない。それ故、いかなる差別によって〔未来に〕把捉されるものを把捉するものが量であり、すでに把捉されたものを把捉するものがそうではないのか。⁽²³⁾

さらに「漠然たる知覚 (avagraha)」、⁽²⁴⁾「認識の意欲 (iha)」等は、〔前の知によって〕すでに把捉せるものを〔後の知が〕把捉するとはいえ、量であることが認められる。そして、それら〔の知〕には、異った対象があるわけではない。そのようであるならば (異った対象をもつとするならば)「漠然たる知覚」によって捉えられたもの (対象) は「認識の意欲」の対象ではないし、「認識の意欲」によって捉えられたもの (対象) は「確定知 (niścaya)」の対象ではないから、〔認識過程が〕不正確になるだろう。

さらに〔今問題になっているこれらの認識は、刹那性の〕様態に関係して、いまだ認識されていない個々のものを知るから、以前に知られていない対象を知るものであると言うべきではない。もしそうであるならば、いかなる認識も、すでに把捉したものを把捉するものではないと言わばいわれる。

§ 16 量たることが認められている記憶 (smṛti) の真の性格は、正しくすでに把捉されたものを把捉することである。ある人によって、記憶の量ではないことが意趣されている場合でさえ、対象から〔直接〕生じないという根拠から言われるのであって、すでに把捉されたものを把捉するということからではない。すなわち、〔ジャヤンタバッタが〕次のように述べている。

「記憶が量でないことは、すでに把捉されたものを把捉する知識だからなされるのではない。そうではなく、対象から生じたものではないということが、その量たることではない原因である。」〔NM, p. 23〕

§ 17 さて、量の定義から除かれた疑惑、不決断、顛倒の定義を曰く。

兩方〔の性質〕をもたないもの (anubhayatra) に対して、兩辺に關係

(23) 実体、様態のどちらによっても、すでに把捉したものを再び把捉する認識が量ではないとして否定する根拠がない。したがって、それを正しい認識手段の中に入れうるから、「以前に知られていない対象の決定知 [が量である]」という量の定義を主張する反対論者の説は認められない、というのが論旨である。

する観念が疑惑 (saṃśaya) である。[S V]

§ 18 〔疑惑とは〕二つの性質をもたないもの (vastu) に対して、両辺 (ubhayānta) に関係する傾向のある知識にして、[saṃśaya の etymology から説明すれば、] あたかも我 (ātman) が存在しているときに、全く (sarvātmanā) 眠っている (śete) ように、それが疑惑 (saṃśaya) である。たとえば、暗闇で遠方から高いすがたのものを了知することによって、肯定したり否定したりする量がない場合、「柱であるか、人であるか」という観念 (pratyaya) [がある] 如くである。[スートラにおける]「両方 [の性質] をもたないものに対して」なる言葉は、両方の性質をもつものに対して、両辺に関係する [知識である] 場合、[それは] 疑惑であることを除くためである。例えば、「瓶は存在し、そして存在しない」、「我は常住であって無常である」等の如くである。

特殊 [な性格] を明示しないことが不決断 (anadhyavasāya) である。

[S VI]

§ 19 遠方、暗闇などのために、[ものの] 特殊な性格 (asādhāraṇa-dharma) の考慮を欠いた知識は、「それは何であるか」という [かたちで] 不決定からなるために、[それは] 不決断である。他の者にとって、第一刹那に生ずる無分別なるもの (avikalpaka) は、現量 (pratyakṣa) という量であると考えられているが、そのものも不決断にすぎない。そこにおいても特殊な性格を明示することがないからである。⁽²⁴⁾

そうでないものに対して、正しくそうであるという [知識] が誤謬 (viparyaya) である。[S VII]

§ 20 知が顕現しているとき、本質から離れたものに対する、「正にそれで

(24) Pm. 1.1.9 では、決定知とは、「疑惑 (saṃśaya)、不決断 (anadhyavasāya)、無分別 (avikalpaka) なる性質を離れた知である」と定義し、anadhyavasāya と avikalpaka とを分けているが、ここでは、同一なる間違った知識であるとしている。「他の者」とは、明らかに仏教徒を指し、仏教の認める現量とは、陳那が「現量とは分別を離れたものである (pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham)」と定義し、法称が「分別を離れ、かつ誤りのないものである (kalpanāpoḍham abhrāntam)」と規定しているように、分別を離れた知覚である。ヘーマチャンドラは、無分別なる仏教の現量は、ものの特異な性格を明示することがないから、不決断にすぎないと批判している。

ある」という〔迷乱した〕知識が誤謬である。〔それは〕誤った考え (viparyāsa) を本質とするからである。例えば, [人が] 体の根本要素が不調和 (dhātvaiṣāmya, 界互違, 除四大) のために, 甘い等のものに対して, にかい等の知識をもったり, 眼病のために, 一つの月に対して二つの月という知識をもったり, 〔動いている〕船に乗っているために, 木々が動いていないのに, 動いているという知識をもったり, 〔たいまつが〕早く旋回しているために, たいまつ等が輪でなくとも, 輪という知識をもったりする。⁽²⁾

量の定義は〔ここで〕終った。

[未完]

(2) Cf. tayā rahitaṃ timirāsubhramaṇanauyānaśaṃkṣobhādyanāhitavibhramaṇjñānaṃ pratyakṣam (Nyāyabindu 1. 6)。なお Nyāyabinduṭīkā 1. 6 では, くわしく言及している。