

# ジャイナ論理学における kevala

長 崎 法 潤

- I ジャイナ論理学体系における kevala の位置
- II mukhya, kevala  
——ヘーマチャンドラの学説を中心にして——
- III yogi-pratyakṣa と kevala
- IV 『プラマーナ・ミーマーンサー』 Pm. 1.1.47～1.1.70 試訳

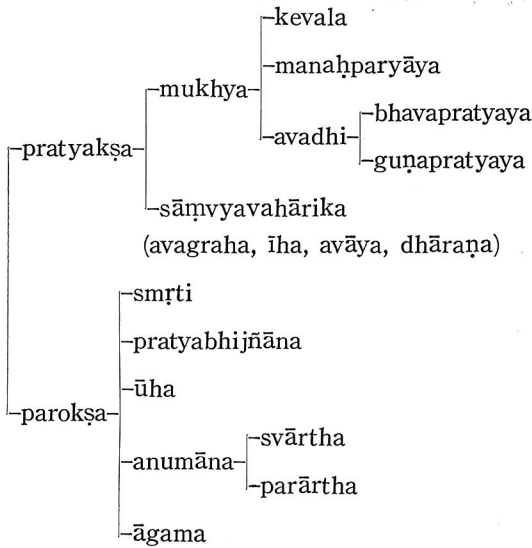
## 序

ジャイナ教では、かなり古くから kevala (完全智)を現量の中に数え、pratyakṣa をジャイナ特有の意味で用いていた。ところが学派間の交流が盛んになる六世紀頃、他の学派で一般的に使用する用法を pratyakṣa に加えるに至り、他学派とは異なる論理学体系を作りあげた。すなわち、現量に二種を認め、感官による sāmvyavahārika-pratyakṣa (世間的現量)、他方は超感官なる mukhya (最勝智)としての現量である。もちろん kevala は後者に属するが、ジャイナ論理学において kevala の占める地位は高く、ここにジャイナ論理学の特徴が示されている。

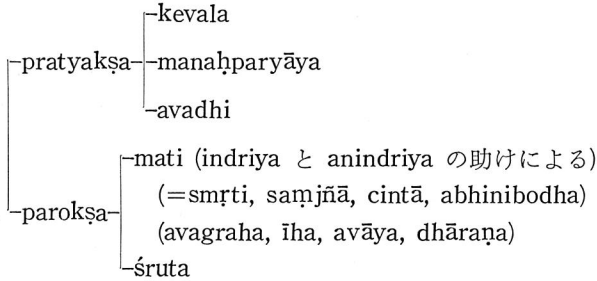
本稿では、kevala をとりあげ、kevala を中心にしたジャイナ認識論の体系及びその性格を明らかにしたい。まず、その体系の変遷を論じ、ジャイナ論理学において kevala は如何なる地位を占めるかを論ずる。次に kevala の内容を具体的に検討し、関係深い仏教のヨーガ行者の現量との比較を行い、最後にヘーマチャンドラのプラマーナ・ミーマーンサー (Pramāṇamīmāṃsā) における最勝現量を論ずる部分の和訳を試みた。

I ジャイナ論理学体系における kevala の位置

ジャイナ認識論における kevala (完全智)の位置を明らかにするために、まず Pramāṇa-mīmāṃsā (以下 Pm.) の論理学体系をとりあげることにしよう。Pm. では、pramāṇa (量, 正しい認識手段)を pratyakṣa (現量, 直接智)と parokṣa (間接智)とに分ける。pratyakṣa は、さらに、mukhya (出世間的直接智, 最勝智)と sāmṃvyavahārika (世間的直接智)とに分類し、前者には avadhi (直観智), manaḥpariyāya (他心智), kevala (完全智)が属する。この論理学体系の全体を図に示せば次のようになる。



ところでジャイナ教の伝統によれば、智をこのように分類しない。例えば Umāsvāti (約5,6世紀)の Tattvārthādhigamasūtra (以下 Tsu.) によれば、智に mati (感官智), śruta (聖典智), avadhi, manaḥpariyāya, kevala ありとし、mati と śruta とは parokṣa に、avadhi, manaḥpariyāya, kevala は pratyakṣa に属する。それを図式すれば次の如くである。



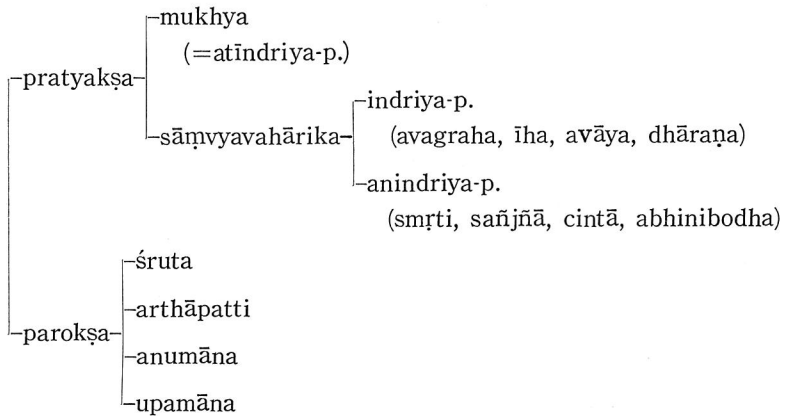
図に示すように、parokṣa は indriya (感官, 根)と anindriya (非感官, 非根=意)によって得られる知覚である。また śruta は mati を前提とし, 教授を媒介として生ずるから parokṣa である。それに対し pratyakṣa とは, 感官の媒介なくして得られる超感官智である。このような分類は初期のアーガマに見られる伝統的な考え方である。

これを Pm. の体系と比較するならば, Pm. の pratyakṣa には超感官的知覚と感官を通す直観とが含まれている。つまり Tsu. の pratyakṣa に含まれている avadhi, manaḥparyāya, kevala を mukhya とし, それに Tsu. の mati に含まれる直観的知覚のみを sāmvyavahārika と称して同じ pratyakṣa に加えている。

ところで Tsu. に説く mati は, indriya と anindriya の助けによって得られ, その認識過程は avagraha—iha—avāya—dhāraṇa であるとし, 直観と判断とを含めた認識過程である。Pm. の sāmvyavahārika も, avagraha—iha—avāya—dhāraṇa なる mati と同じ認識過程を経るとされている。sāmvyavahārika は, あくまでも pratyakṣa であるから, avagraha 云々なる語は同じであるが, その中には推理を含めない。したがって, ヘーマチャンドラは, この認識過程は直観としてのそれであることを強調している。Tsu. の場合は, mati は parokṣa であるから, 感官を通した直観も, それをもとにした推理も含まれてよいが, Pm. の場合は直観のみに限定され, 推理に関する認識は

parokṣa に入れる。

ところで、このようにジャイナ教の伝統的な体系をくずした、Pm. に説くような体系は、いつごろからなされたのであろうか。すでに指摘されているように<sup>(2)</sup>、六世紀ごろ作られた後期のアーガマにその類型が見出され、Jinabhadra は感官による pratyakṣa を sāmvyavahārika-pratyakṣa であり, avadhī, maṇḥparyāya, kevala の三智を pāramārthika-pratyakṣa (真諦的現量)と呼んでいる<sup>(3)</sup>。ジャイナ教で最初に組織的な論理学書を書いた Siddhasena Divākara (650~750) は, pratyakṣa を laukika (世間的)と alaukika (出世間的)の二種に分け, parokṣa には anumāna と śabda を数える。さらに Akalaṅka (約750) の Laghīyastraya によると, 次の図のように, pratyakṣa を mukhya と sāmvyavahārika に分け, Pm. の体系にほぼ一致する。avagraha 云々は感官による pratyakṣa の過程, smṛti 云々は, Tsū. では mati の同義語になっていたが, ここでは anindriya によって得られる pratyakṣa に含まれている。ジャイナの論理学体系は Akalaṅka によってほぼ完成し, Māṇikyā Nandī 等にうけつがれた。



ところで, pratyakṣa と parokṣa の用法に, ジャイナの伝統的体系と新体系との間に相違がなければならない。avadhī, maṇḥparyāya, kevala を pratyakṣa

と呼ぶ場合の *pratyakṣa* とは如何なる意味であろうか。ヘーマチャンドラは Pm. 1.1.31 において、語源解釈を行っている。

*pratyakṣa* の *prati* とは「依存する」という意味である。*akṣa* の解釈に二種あり、〔I〕*akṣa*=*jīva* (命)、〔II〕*akṣa*=*indriya* (根)である。〔I〕の解釈は、*akṣa* の語源を  $\sqrt{aś}$  及び  $\sqrt{akṣ}$  に求め、いずれも‘充滿する’とか‘行きわたる’の意味を持つ。したがって、実体、範囲、時、状態のすべてに行きわたるものが *akṣa* であり、それは *jīva* である。そこで *pratyakṣa* とは、「*jīva* に依存するもの」、すなわちアートマンに依存する知覚である。〔II〕の解釈 (*akṣa*=*indriya*) は、「対象に行きわたるから *akṣa* は *indriya*」である。したがって *pratyakṣa* とは、「根に依存して起きる知覚」を意味する。さらに *parokṣa* は〔I〕*akṣa* の領域を越えている知覚、〔II〕根に接しない知覚、である。

この解釈によれば、ジャイナ教のアーガマによる伝統的体系では、〔A〕*pratyakṣa* は〔I〕、すなわち *jīva* に基づく知覚であり、*parokṣa* とは〔I〕*jīva* による以外の知覚である。この場合 *parokṣa* とは *pratyakṣa* の反意語であるから、*pratyakṣa* すなわち *jīva* による知覚以外の認識をすべて含む。ところでジャイナの論理学者の奉ずる新体系では、〔B〕*pratyakṣa* は〔I〕*jīva* による最勝智と〔II〕感官による世間的現量とを含み、*parokṣa* は〔II〕すなわち感官と接触しない *anumāna* (比量)等による認識である。

それでは何故に *pratyakṣa*, *parokṣa* において、そのような意味内容の変遷があったのであろうか。これは、他学派との対論、交流のために、6世紀ごろより、ジャイナ教特有の *pratyakṣa* の意味を守ることができなくなったからである。正理学派は *pratyakṣa* によって感官知覚を意味し、仏教でも根による知覚を *pratyakṣa* の一種に数えている。したがって、<sup>5</sup>このような他学派の用いる用法に同調せざるをえなくなった。これは学派間の対論の盛んになる六世紀ごろであり、Siddhasena のころである。したがって当時のジャイナの学僧は、

他学派と同調できうる論理学体系を考え、上述の新体系を組織した。これが Siddhasena から Akalañka に到って完成され、以後ジャイナ論書は、Akalañka の体系を踏襲している。

avadhi, manaḥparyāya, kevala を pratyakṣa とするアーガマの伝統的体系は如何なる性質をもち、如何なる規準による体系であろうか。これは、ジャイナの kevala (完全智)を頂点とし、それを中心にした宗教的知覚の体系である。kevala は、禅定によってカルマを減するところに現われる完全智であり、それは jīva に基づく智である。したがってこれは、その下の段階の manaḥparyāya, avadhi とともに pratyakṣa と呼ばれる。それに対し mati, śruta は感官を通ず世間的認識であるから parokṣa という。

ところで、このような宗教的体系の基本をくずさず、他の学派の用いる pramāṇa の体系に組織するには如何にすればよいか。この点において、仏教の yogi-pratyakṣa の影響をうけたことは否定できない。仏教では、すでに陳那が ヨーガ行者の知覚を pratyakṣa の一種であると認め、<sup>(4)</sup>法称もそれを踏襲し、四種の現量の中の一つにそれを数えている。ヨーガ行者の現量は、ジャイナ教の kevala に相当すべきものと考え、それを pāramārthika-pratyakṣa (真諦的直接智)と呼び、他方感官による直観を sāmvyavahārika-pratyakṣa (世間的直接智)と称することによって、他学派とも同調できうる体系を作りあげた。この場合、仏教の影響を特にうけたことは、pāramārthika とか sāmvyavahārika という大乘仏教でよく用いる言葉を用いたことによっても推測できる。

#### 註

- (1) 金倉円照著「印度精神文化の研究」, 培風館(昭和19), p. 104, pp. 215-216. 金倉博士は、漠然たる知覚 (avagraha), 意欲 (iḥa), 判断 (apāya), 保持 (dhāraṇa) なる訳語を与え、この認識過程について詳しく論じている。
- (2) 宇野惇「ジャイナ知識論の一問題——jñāna と pramāṇa の変遷——」(印度学仏教学研究 第16巻 第2号)
- N. Tatia: Studies in Jaina Philosophy, (Baranas, 1951) pp. 28~29
- (3) Nyāyāvātāra の ヴィブリティにおいても pāramārthikatva と vyāvahārikam と

の二種に分ける。金倉円照前掲書 p. 352 参照

(4) Masaaki Hattori: *Dignāga, On Perception*, Harvard University Press, 1968, p. 27, p. 94 etc.

## II mukhya, kevala——へーマチャンドラの

学説を中心にして——

### [1]

すでに述べたように、後期のジャイナ認識論において、現量を出世間的現量 (mukhya 最勝智) と世間的現量 (sāṃvyavahārika) とに分けているが、ここではへーマチャンドラの論理学書 *Pramāṇamīmāṃsā* を中心にして、mukhya を明らかにしたい。

へーマチャンドラは Pm. 1.1.47 より Pm. 1.1.70 にわたり mukhya をとりあげて論ずるが、まず次のようにそれを定義している。

「それはすべての障礙 (āvaraṇa) を滅したところに現われる心の自体の輝きにして、mukhya, kevala である。」 [Pm. S° 15]

ジャイナ教では、障礙が減するところに現れる完全智を kevala (完全、独存) と呼んでいるが、ここで mukhya なる語がその同意語として用いられたのは、あたかも人間にとって、顔 (mukha) が身体のもっとも主なるものであるように、出世間的現量、すなわち (顔に属する、主なる) 最勝なる現量は、一切の知識の主なるものであるからである。[Pm. 1.1.48] したがって、最勝智を最も重視するジャイナ認識論の特徴が、ここに明らかにされている。

ところで、そのような最勝智は、如何なる過程を経て得られるのであろうか。へーマチャンドラは、これについて、ジャイナの伝統説によりながら次のように説明する。

「長い間中断することなく、慎重に繰返されて (dīrghakālanirantarasatkārāsevita), 三宝 (ratnatraya) なる高い段階に達するまで、単一尋求無何な

る禅定の力によって (ekatvavitarkāvicāradyānabalena), 残りなく知の障礙 (jñānāvaraṇa) などの, 破壊的な業 (karman) の滅があるとき, 心を自性とする我 [の顕現があるのである]。』 [Pm. 1. 1. 48]

このうち, 「長い間中断することなく, 慎重に繰返されて, 三宝なる高い段階に達するまで」とは, 如何なる意味であろうか。まずこの文章の前半 (dīrghakālanirantaratasatkārāsevitā) は,

「これ(実修)は, 実に長い間, 中断することなく, 慎重に繰返されて, 確乎たる境地に到る (sa tu dīrgha-kāla-nairantarya-satkāra-āsevitō dṛḍha-bhūmiḥ<sup>(1)</sup>)。』

というヨーガーストラからの借用であり, ヨーガとの関係が明らかに考えられる。「確乎たる境地 (dṛḍha-bhūmi)」に相当すべきところに, ヘーマチャンドラは三宝 (ratnatraya) を置いている。三宝とは, 正見 (samyag-darśana), 正智 (jñāna), 正行 (cāritra) を指し, これによって解脱が得られる解脱道<sup>(2)</sup>である。ヘーマチャンドラは信仰 (śraddhāna), 智 (jñāna), 行 (cāritra) なる言葉を三宝にあてているが, その内容は全く同一である。ヘーマチャンドラの Yogaśāstra によれば,

「ヨーガは解脱の原因であり, それは智, 信仰, 行を本質とする三宝である<sup>(3)</sup>。』

と釈している。すなわちヘーマチャンドラのヨーガ観によれば, ヨーガとは智, 信仰, 行の三宝であり, それによって解脱が得られる。したがって, 「長い間中断することなく云々」なる文章は, 以上考察したヨーガーストラとの関係, ヘーマチャンドラのヨーガ観を結びつけるならば, ジャイナのヨーガの実習によって障礙の滅があることを意味していると言える。

ところで, 解脱の原因としてのヨーガとは, ヘーマチャンドラによれば三宝であるが, 三宝が如何にして解脱に導くかを明らかにするために, 三宝を具体的に説明することにしよう。<sup>(4)</sup>



正見, 正智, 正行なる三宝のうち, 正見 (samyag-darśana) とは, 諦義 (tatvārtha), すなわちジャイナの認める真理に対する信仰 (śraddhāṇa) である。śraddhāṇa は, 「感官, 非感官の全対象をしっかりと把握すること」<sup>(5)</sup> と解釈されている。ジャイナの真理とは, 言うまでもなく七諦, すなわち活命 (jīva), 非命 (ajīva), 漏 (āsrava), 縛 (bandha), 遮 (saṃvara), 滅 (nirjarā), 解脱 (mokṣa) である。

正智 (jñāna) とは, ジャイナの認める個々の正しい智であり, それは感官智 (mati), 聖典智 (śruta), 直観智 (avadhi), 他心智 (manaḥparyāya), 完全智 (kevala) の五種である。

次に正行 (cāritra) をとりあげよう。

「遮 (saṃvara) とは漏 (āsrava) の静止である。」<sup>(6)</sup>

「これは紀律と用心と法と反省と艱難の克服と行 (cāritra) とによる。」<sup>(7)</sup>

と説かれるように, cāritra は遮が生ずるための修行徳目の一つに加えられている。人間が身, 口, 意の業 (karman) をおこすと, そのために外界の物質が活命に入り込み, 附着する。これを漏 (āsrava) と称するが, このために活命の本性が覆われ, 縛 (bandha) がある。このような業に束縛された状態から脱するためには, 新たな業の漏入を遮 (saṃvara), すなわち制御し, すでに漏入した業の滅 (nirjarā) がなければならない。

業の漏入を制御するためには, (1)身, 口, 意の作為をおさえること, すなわち紀律 (gupti)。 (2)生活を行うために必要な五つの主な行為, すなわち進止, 談話, 食, 執捉放下, 排泄を規則正しく行う用心 (samiti)。 (3)忍耐, 謙和, 正直, 廉潔, 真実, 禁戒, 苦行, 喜捨, 欠乏, 梵行なる十の徳を増進させる法 (dharma)。 (4)無常, 無援, 輪廻, 孤立, (身我の)別, (身の)不浄, 漏, 遮, 滅, 世界, 覚証の困難, 法によりて善く説かれし真理に対する反省 (anupekṣā)。 (5) (解脱の)道より退転せず, (業を)滅するために, 二十二種の艱難に堪えること。 (6)五種の行 (caritra), すなわち sāmāyika (害になる行為を思いとまること),

chedopa-sthāya (放逸による行為を改めること), parihāraviśuddhi (特殊な清浄なる状態に達し, その行履を知り, 行ずることができること), sūkṣma-samparāya (穢濁の作用が微細となった状態), yathākhyāta (その行履が法にかなって完全となった状態)によらなければならない。

以上によって解脱道としての三宝が明らかになった。正見とは真理への信仰であり, 真理に対する精神的愛である。三昧によって初めて, われわれは正見を得ることができる。正見が得られれば, 正智を得る基礎ができる。最後に残った業は正行によって滅せられ, かくて愚癡 (mohaṇīya), 智の障礙 (jñānāvaraṇa), 見の障礙 (darśanāvaraṇa), 妨害 (antarāya) の業を完全に滅尽することによって完全智 (kevala), すなわち解脱に入りうる。<sup>(8)</sup>

ところで解脱道としての三宝を得るためには禪・三昧によらなければならないが, ジャイナでは禪 (dhyāna) に苦想 (arta), 悪想 (raudra), 法想 (dharma), 浄想 (śukla) の四観を数え, 苦想と悪想とは悪の禪定であり, 輪廻の因である。法想と浄想とは解脱の因である。<sup>(9)</sup> 輪廻の因としての禪定は, われわれの主題から離れるので, ここでは法想と浄想とをとりあげることにしよう。

まず法想 (dharma-dhyāna) とは, 聖教 (ājñā), 損失 (apāya, 世界的な苦やその状態), 異熟 (vipāka, 業の異熟), 形状 (saṃsthāna, 宇宙の構造)を対象として観ずることであり,<sup>(10)</sup> グナスターナでは第七位 (apramatta-saṃyata-guṇasthāna) に生じ, 第十一位 (upaśānta-kaṣāya-vītarāga-chandmastha-guṇasthāna), 第十二位 (kṣīṇa-kaṣāya-vītarāga-chandmastha-guṇasthāna) にも生ずる。<sup>(11)</sup>

次に浄想 (śukla-dhyāna) は, 各種尋求 (pṛthaktva-vitarka), 単一尋求 (ekaktva-vitarka), 細作抑制 (sūkṣmakriyāpratipāti), 寂作不還 (vyuparatarīyā-'nīvartin) の四種に分かれる。<sup>(12)</sup> 最初の二想には尋求 (vitarka) すなわち聖典智 (śruta) がその基礎にある。各種尋求とは, 生滅するものの種々の様態を観ずることであり, 換言すれば, 聖典に説かれている対象を各種の面において観ずることである。さらに第一想には伺察 (vicāra) がある。観念作用がものの一つの面から

他の面へ、一つの文より他の文へ、一つの作為から他の作為へ移行することである。次の第二想単一尋求に到れば、無伺 (avicāra) となり、観念の対象は一つに限られ、ものの一つの様態を観ずる。したがって第二想は単一尋求無伺 (ekatva-vitarkā-<sup>(13)</sup>vicāra) とも称される。次の細作抑制とは、わずかに残っている<sup>(14)</sup> 作為を抑制することである。すでに語意の作為はすべて滅し、粗大な身作為も滅したが、微細な身作為のみを残し、その抑制に専想することである。第四の浄想、すなわち寂作不還では、作為は全く滅し、不退転の状態に達する。グナスターナでは、浄想の第一、二想は第十一位と第十二位とに生じ、第三、第四想は、独存位、すなわち第十三位 (sayogi-kevali-guṇasthāna)、第十四位 (ayogi-kevali-guṇasthāna) に生ずる。

ところで、すでに本節の初に引用したヘーマチャンドラの Pm. 1.1.48 では、「単一尋求無伺なる禪定の力によって (ekatvavitarkāvicāra-dhyānabalena)、残りなく知障礙などの、破壊的な業の滅があるとき、云々」と記されていたが、これは如何に理解すべきであろうか。「単一尋求無伺なる禪定」とは、前述した浄想の第二想、すなわち単一尋求に相当する。しかしながら第二想には、いまだ身語意中のいずれかの一作為が残っており、完全な業の滅には第四想に入らなければならない。「単一尋求無伺なる禪定」という第二想によって、一般的に浄想を指したと解さなければならない。したがって Pm. 1.1.48 の意味は次のようになる。浄想によって、破壊的な業を滅し、解脱道としての三宝を具足することによって、光そのものを自性とする我の顕現、すなわち我の自由、解脱が得られるのである。これが mukhya であり、kevala である。

[2]

以上、最勝智のうち kevala を中心にして論究を試みたが、kevala のみが最勝智ではない。kevala は、完全に障礙を滅したところに現われる完全智であるが、障礙の滅、抑止の相違段階によって、最勝智には、さらに avadhi (直観智) と manahparyāya (他心智) との種類が認められる。

そのうち *avadhi* とは、形態あるもの (*rūpin*) のみを認識する直観智である。したがって形態のないもの、すなわち命我, *dharma* (運動の条件), *adharmā* (静止の条件), 形態のない虚空及び時間には関与しない。この直観智には *bhavapratyaya* (先天的)と *guṇapratyaya* (徳による)とがある。前者は、生まれながらにして直観智を有している場合であり、諸天及び地獄に住するものに属する。後者は人間及び傍生にとって可能であり、徳を積むことによって得られる。

次に *manaḥpariyāya* とは、他人の心を知る直観であり、それは、現在はたらいっている他人の思考を知るのみならず、過去及び未来の思考にまで及ぶ高度のはたらきを持っている。この智は人間のみに与えられ、とくに精神修業を行った聖者にのみ現われる。この智の性格をさらに明らかにするためには、*avadhi* との比較において論ずるのが適当である。ヘーマチャンドラは、Pm. 1.1. 66~70 において、清浄 (*viśudhi*), 範囲 (*kṣetra*), 所有者 (*svāmin*), 対象 (*viśaya*) の四点からその相違を明示している。<sup>(4)</sup>

まず清浄という点からの相違を述べれば、*manaḥpariyāya* は *avadhi* より清浄である。「直観智を有する人が心の実体を認識するとき、他心智を有する人は、その同じものを更に清浄に知る」。[Pm. 1. 1. 67]

次にその範囲の相違に関しては、*avadhi* の作用はアングラの極めて細かい部分から全世界にまで及ぶ。それに対し *manaḥpariyāya* の及ぶ範囲は、人間にのみ限られる。[Pm. 1. 1. 68]

所有者という点では、*avadhi* は、制御された、制御されない、一部制御され且制御されない、四趣の有情にとって可能である。*manaḥpariyāya* は、制御され、高い行を得て、グナスターナでは、第六位 (*pramatta-samyāta-guṇasthāna*) から第十二位 (*kṣīṇa-kaṣāya-vītarāga-chadmastha-guṇasthāna*) のいずれかに達した聖者ののみが得ることができる。しかもその聖者のうちでも、精神的に常に高揚し、神通を持ち、少数の人にのみ他心智が現われる。[Pm. 1. 1. 69]

さらに対象という点からすれば、avadhi は、形態をもった実体に限られ、すべての様態には関与しない。manaḥparyāya は、その ananta と称する微細な部分にまで及ぶ。〔Pm. 1. 1. 70〕

avadhi と manaḥparyāya の相違を以上の四点において明らかにするのは、ヘーマチャンドラのみならず、Umāsvāti も言及し、ジャイナ教では一般的な説明である。しかしその一点一点を具体的に考察するならば、その二つの智は全く本質的に異なる知であろうか。したがって Siddhasena Divākara のように、二つの智の相違を認めようとし<sup>め</sup>ない、極端な説をとる学僧もありうる。それに対してヘーマチャンドラは、障礙の滅、抑止の相違段階によって avadhi と manaḥparyāya とを分けている。すなわち、manaḥparyāya はグナスターナの第六位から第十二位に達した聖者のみ<sup>め</sup>が得ることができる。この段階では完全にカルマは滅していない。kevala すなわち完全智は第十三、十四位に到って初めて得られる。この点から考えるならば、avadhi は第五位以下のグナスターナに達した有情によって得られることになる。

註

- (1) Yoga-sūtra 1. 14
- (2) Tattvārthadhigama-sūtra [以下 Tsū.] 1. 1
- (3) Yogaśāstra 1. 15
- (4) 三宝の説明は Tsū. によるが、訳語は主に金倉博士のそれにしたがった。金倉円照「印度精神文化の研究」pp. 98~207 参照
- (5) Bhāṣya, Tsū. 1. 1.
- (6) Tsū. 9. 1
- (7) Tsū. 9. 2
- (8) Tsū. 10. 1
- (9) N.Tatia: Studies in Jaina Philosophy, Baranas 1951, pp. 281~293, 松濤誠廉著「仏教における信と行」pp. 213~252 にジャイナ教の禪定について詳しく論じている。
- (10) Tsū. 9. 37, 金倉前掲書 p. 198
- (11) guṇasthāna
  1. mithyādṛṣṭi-g.
  2. sāsvādāna-samyagdṛṣṭi-g.

14 ジャイナ論理学における kevala

3. samyag-mithyādṛṣṭi-g.
4. avirata-samyagḍṛṣṭi-g.
5. deśavirata-samyagḍṛṣṭi-g
6. pramatta-samyata-g.
7. apramatta-samyata-g.
8. apūrva-karaṇa-g.
9. anivṛtti-bādara-samparāya-g.
10. sūkṣma-samparāya-g.
11. upaśāntakaṣāya-vitarāga-chadmastha-g.
12. kṣīṇa-kaṣāya-vitarāga-ch.-g.
13. sayogi-kevali-g.
14. ayogi-kevali-g.

グナスーナについては金倉 (p. 199), 松濤前掲書 (p. 233), Tatia (p. 268 fol.) 参照。  
とくに Tatia 博士は詳しく論じている。

(12) Tsū. 9. 41

(13) Tsū. 9. 46

(14) Dhyānaśataka (Sri Vinayabhakti-sundaracaraṇa Granthamālā No. 3 Jamnagar) 77-78

(15) Tsū. 1. 26 にすでにこの四つの差別をあげている。ヘーマチャンドラはこの伝統説によりながら論じている。

(16) aṅgula 約1インチの4分の3。

(17) Tatia 前掲書 p. 68

### III yogi-pratyakṣa と kevala

正しい認識手段として parokṣa と pratyakṣa とに分け、前者には mati と śruta, 後者には avadhi, manaḥparyāya, kevala が含まれるのがジャイナ教の伝統説であったが、それを覆し、pratyakṣa を mukhya と sāmvyavahārika に分類し、mukhya に avadhi, manaḥparyāya, kevala が属すると、再組織を企てたのは、仏教の認める yogi-pratyakṣa (ヨーガ行者の現量)の影響があることを指摘した。そこでここでは、仏教の yogi-pratyakṣa とジャイナの kevala とを比較検討するために、まず仏教の yogi-pratyakṣa を明らかにすることにしよう。

陳那は yogi-pratyakṣa に関して次のように言及する。

「諸々のヨーガ行者 (yogin) の、師の教示に関連しない対象そのものを見るのは〔現量の一様である。〕

教 (āgama) 分別の雑わらない対象そのものを知るヨーガ行者の知覚は現量<sup>(1)</sup>である。」

陳那は、現量を除分別 (kalpanāpoḍha) と定義し、現量の対象は、ものの個々の相、すなわち自相 (svalakṣana) であると言う。したがって、ヨーガ行者の知覚も、分別作用の雑わらない対象を認識するから、それは現量の一様であると考えられる。ところで陳那の言う yogi-pratyakṣa とは、ヨーガ行者が深い禅定の中で行う知覚を指すのか、それとも解脱の智を言うのか、ここでは明らかにされていない。さらにヨーガ行者の知覚の対象とは何であるか。それらを明示したのは法称である。

「および、如実義の修習の勝進の辺際より生ずるヨーガ行者の智とである。  
(bhūtārthabhāvanāprakarṣaparyantaṃ yogi-jñānaṃ ceti)<sup>(2)</sup>」

この法称の定義によって、yogi-pratyakṣa の定義が確立され、後期の仏教論理学者も、それを踏襲している。ところで法称の定義に対し、Dharmottara (法上) は次のような釈を与えている。

『如実義』とは、真実の対象である。さらに真実は正しい認識手段によって知られる。四聖諦の如くである。『如実義の修習 (bhāvanā)』とは、〔真実の対象を〕くりかえし、くりかえし心におくことである。『修習の勝進 (prakarṣa)』とは、所修の対象の影像に関する智が明瞭に顕現し始めることである。『勝進の辺際 (paryanta)』とは、明瞭の顕現が多少不完全であるときである。明瞭の顕現が不完全なときは、それに対して勝進の進行があるが、完全なときには勝進の進行はない。だから完全の位より前の〔明瞭の顕現の〕分位が『勝進の辺際』と言われる。この辺際より生じた智は、目の前に現われたような、所修の対象の最も明瞭な行相 (ākāra) を取る智

であり、〔これが〕 ヨーガ行者の現量である。<sup>(3)</sup>

Dharmottara の釈によって、yogi-pratyakṣa とは、真実の対象、すなわち四聖諦を観ずる最後に生ずる知覚であることが明らかになったが、Dharmottara は、さらに続けて、

「ここに明瞭に顕現し始める分位が『修習の勝進 (bhāvanāprakarṣa)』であり、雲母によって覆われているように所修のものを観ずるとき、それは『勝進の辺際分位 (prakarṣaparyantāvasthā)』であり、手の中の余甘子のように、所修の対象を〔はっきりと〕観ずるとき、それは『ヨーガ行者の現量 (yoginaḥ pratyakṣa)』である。<sup>(4)</sup>

と釈し、ヨーガ行者の修習及び、それによって得られる最高の知覚を、bhāvanāprakarṣa, prakarṣaparyantāvasthā, yoginaḥ pratyakṣam の三段階に分類している。<sup>(5)</sup>

ところで Vinitadeva の注釈では、次のように解釈している。すなわち、bhūta とは四聖諦である。『如実義の修習の勝進 (bhūtārtha-bhāvanāprakarṣa)』とは、念処 (smṛty-upasthāna) と、煨 (uṣmagata) と、頂 (mūrdhan) と、忍 (kṣānti) との分位 (avasthā) であり、『如実義の修習の勝進の辺際 (bhūtārtha-bhāvanā-prakarṣaparyanta)』が第一法 (agradharma) である。<sup>(6)</sup> 第一法は世第一法 (laukikāgradharma) とも称し、煨、頂、忍、世第一法なる修行階位は四善根位と呼ばれる。したがって、Vinitadeva は、念処、四善根位なる修行階位を経て、それによって yogi-pratyakṣa が生ずると釈したが、はたして、当時、そのような修習を行っていたヨーガ行者があったのであろうか。

念処、四善根位に関して、まず想起されるのは、三賢位と四善根位とを合して見道に入るための準備的修行の階位としていることである。<sup>(7)</sup> そのうち三賢位とは、五停心(観)位、別相念住位(別相念処位)、総相念住位(総相念処位)である。五停心(観)位とは、五停心観(不浄観、慈悲観、因縁観、界分別観、数息観)のうちのいずれかを修して貪、瞋、癡、我見、散乱心をおさえる位である。



別相念住位とは、身、受、心、法を別々に、それぞれ不浄、苦、非常、非我であると其の自相を觀じ、またそのいずれもが非常、苦、空、非我であると其の共相を觀ずる位である。總相念住とは、四念住の全体がただちに非常、苦、空、非我であると總じて其の共相を觀ずる位である。<sup>(8)</sup>

以上の三賢位を外凡位または順解脱分ともいうが、それらの觀を修し已りて、次に四善根に進む。まず煖位では、欲界及び上二界の四諦を觀じ、十六行相を修して有漏の觀慧を生ずる。頂位では動善根の最上の善根が生じ、同様に四諦十六行相を修する。忍位は四諦の理を明確に認め、善根が定まって動かぬ位である。世第一法位では、有漏法のうちの最上の善根を生ずる。欲界の苦諦下の一行相を修めること唯一刹那にして、次の刹那には無漏の慧が生じ、四諦の理を現觀する見道に入って聖者となる。

上述の三賢位と四善根位のうち、最初の五停心(觀)位は、心を静めるための位である。次の位から觀法に入り、そこで、次第に見道に近づくために有漏の善根を修める。Vinītadeva が *yogi-pratyakṣa* を得るための修習として数える念處、煖、頂、忍、第一法とは、まさに三賢位、四善根位のうちの最初の五停心(觀)位を除く觀法と一致する。

ところで法称によってなされた *yogi-pratyakṣa* の定義の最初にある『如実義の修習 (bhūtārtha-bhāvanā)』の *bhūtārtha* を、どの注釈家も四聖諦であると解釈し、後世の論書にも踏襲されている。したがって Vinītadeva の言う念處、煖、頂、忍、第一法なる修習も、四聖諦を觀ずる修行段階でなければならぬ。煖、頂、忍、世第一法の四善根位では四聖諦を觀ずることについて、すでに述べたが、四念處では四聖諦との関係が見られない。この点、Vinītadeva の言及する念處は、有部の伝える四念處とは多少異り、四聖諦との関係で修されたことを意味する。Madhyāntavibhāga-bhāṣya では、四念處を四聖諦との関係において次のように語る。

「身 (kāya) によって羸重が顕了される。それ(身)を觀察することによって

苦諦に入る。それ(身)は羸重を有する諸行を相とするからである。羸重こそは行苦である。それ(行苦)によって、諸聖人は有漏の一切法を苦と観ずる。

渴愛の因は受 (vedanā) である。それを観ずることによって集諦に入る。

我を執著する依処は心(citta)である。それ(心)を観ずることによって滅諦に入る。我を断ずることに対する怖畏を離れるからである。

法 (dharma) を観ずることによって、雑染と清浄との法に対して愚迷なきが故に道諦に入る。だから〔菩提分修習の〕始めに、四聖諦に入るために念処の修習が安立されたのである。<sup>(9)</sup>

以上によって、四聖諦に入るために四念処が修せられたことが明らかになり、Vinītadeva の言及する修習段階が更に具体的に把握できうるが、はたして、大乘仏教の実践道として、ヨーガ行者が四念処、四善根を修していたのであろうか。Madhyāntavibhāga-bhāṣya では、真実 (tattva) 説示の次に対治の修習 (pratipakṣa-bhāvanā) と、その分位と得果とを説くが、対治の修習は菩提分、すなわち三十七菩提分の修習である。<sup>(10)</sup> したがって、四念処乃至八聖道なる三十七菩提分を説いている。これは、言うまでもなく、涅槃のための智慧を得るための実践道の種類であって、そのすべてを順次に修すべきものではないはずであるが、それを修行の段階として考えている。すなわち念処修習を経て四正断の修習が行われ、次に四如意足、五根、五力が修される。そこで興味深いことは、五根、五力に四善根が配当されている。すなわち

「諸煖と諸頂とは諸根である。諸忍と諸世第一法とは諸力である。」<sup>(11)</sup>

安慧は根と力とを分類し、根の下品が煖、中品が頂、力の下、中、上品が忍、上上品が世第一法に当てている。<sup>(12)</sup>

次に修せられる七覚支は、世第一法の次に見道が起きるという理由で見道に当て、次の八正道支は修道である。<sup>(13)</sup>

ここでは三十七菩提分の修習が説かれたわけであるが、明らかにその背景に

念処→四善根→見道という実践道があって、それによって三十七菩提分が統一されて説かれていると言ってもよいであろう。したがって、Vinitadeva の言う念処、四善根なる修習は、実際に大乘のヨーガ行者によって当時修されていたと言える。それは、四聖諦を観ずる修習であり、それによってヨーガ行者が、見道の位に相当する yogi-pratyakṣa を得ることができる。したがって yogi-pratyakṣa とは、四聖諦を観ずる修習によって得られるさとり智慧であると言える。

ところで、もう一度、陳那による yogi-pratyakṣa の定義に目を注ごう。「教分別の雑わらない対象そのものを知るヨーガ行者の知覚」という定義から、それはさとり智慧とは断定できない。分別作用の加わらない、対象そのものの知覚は、深い禅定三昧中にもありうることである。したがって陳那では、禅定三昧を行わずヨーガ行者に顕現する知覚を yogi-pratyakṣa と称したのである。法称の場合、真実の対象を修習し続ける最後に生ずる知覚が yogi-pratyakṣa であるから、長い修習によって生じる智慧を意味したようである。それは、ジャイナ教では出世間的な知覚に含まれる。したがって、現量の中に出世間的な kevala を認めるジャイナ教の側から仏教で yogi-pratyakṣa を認めることに対して何の批判もなされず、認められている。むしろ仏教の yogi-pratyakṣa が分別を欠くという定義に対して批判している。アカランカは、

「もし四諦を観ずるヨーガ行者の知覚が分別を離れたものであるならば、  
おそらく、ヨーガ行者によってそれが語られることはない。」<sup>(14)</sup>

と述べ、除分別であることに批判を向け、yogi-pratyakṣa そのものは認めている。さらにヘーマチャンドラは、svasaṃvedana (自己認識)<sup>(15)</sup>を論ずるところで、次のようにヨーガ行者の現量に言及している。

「感官知の自己認識は感官現量に、意より生ずる楽等の自己認識は意現量に、ヨーガ行者の現量の自己認識はヨーガ行者の現量に含まれている。それに対し、記憶等の自己認識は意知覚にすぎない。だから別に自己認識と

いう名の現量はないから、〔現量の種類として〕分けて語られるべきでない。〕〔Pm. 1. 1. 73〕

これは、仏教で認める四種の現量に対するヘーマチャンドラの批判であるが、ヨーガ行者の現量は、ジャイナ認識論における出世間的現量に相当すべきものであるから、それは認められている。したがって仏教の *yogi-pratyakṣa* は、仏教において出世間的な現量を意味するに至ったばかりでなく、ジャイナ教では、少なくとも最初からそのように解していたと言える。

以上によって、仏教で現量の一種として数えられている *yogi-pratyakṣa* は、ジャイナ認識論における *kevala* に相当することが明らかになった。ジャイナでは現量を *mukhya* (最勝智)と *sāṃvya vahārika* (世間的現量)に分け、前者には *avadhi*, *manaḥparyāya*, *kevala* が含まれている。そこでジャイナの論書では常に、現量のうち最も主となる *mukhya* を最初に論じ、次に *sāṃvya vahārika* を説く。それは、ジャイナ認識論において占める *mukhya* の高い地位を示すものである。また、これは、*Umāsvāti* が *avadhi*, *manaḥparyāya*, *kevala* を現量と称していた前の体系を尊重したことにもよるかもしれない。したがって、現量中に *mukhya* と *sāṃvya vahārika* とを認める認識論体系は、必ずしも前の体系を全く否定したものではなく、*mukhya* を重視することにおいて前体系との調和を企てた。もちろん現量に世間的現量と出世間的現量を置くことに関しては、*yogi-pratyakṣa* を現量の一種と考える仏教の影響をうけたことは否定することができない。

ところで仏教論理学では、*yogi-pratyakṣa* は四種の現量の中の一つに数えるが、他の三種と同等にしか取扱われていない。もし、最初からそれがさとり智慧として考えられていたならば、このような論じ方をしなかったであろう。要するに、仏教では、本来 *yogi-pratyakṣa* は、勝論等のそれと同じく、単なる定中の直観と<sup>06</sup>考えて現量の一種として考え、特別重視しなかったのであろう。しかし、四聖諦を観ずる修習の最後に生ずる智であると解釈されるようになる

と、見道の位、すなわちさとの智慧であるとする註釈家が現われた。ジャイナの学僧達は、仏教の *yogi-pratyakṣa* を、少くともそのように理解し、現量に含まれる *kevala* に相当する内容をもつと考えた。ジャイナの論理学体系を組織する上において影響をうけたのは、勝論等の *yogi-pratyakṣa* ではなく、仏教のそれである。

註

- (1) Masaaki Hattori: *Dignāga, On Perception*, Harvard University Press, 1968, p. 27, p. 94.
- (2) *Nyāyabindu* I. S. 11
- (3) *Nyāyabinduṭīkā* (Dharmottarapradīpa, Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. II. Patna, 1955, pp. 67~68.
- (4) *ibid.* pp. 68~69.
- (5) Yuichi Kajiyama: *An Introduction to Buddhist Philosophy*, Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University, No. 10, 1966, p. 53n.
- (6) 渡辺照宏：調伏天 (Vinitadeva) 造正理一滴論釈(インド古典研究 ACTA INDO-LOGICA 1. 成田山新勝寺) p. 254  
Th. Stcherbatsky: *Buddhist Logic Vol. II*, Leningrad, 1930, pp. 31-32n.
- (7) 阿毘達磨俱舍論卷第二十三
- (8) 仏教学辞典 法蔵館 p. 156
- (9) *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, ed. by Gadjin M. Nagao, Tokyo, 1964, p. 50  
山口益訳註 中辺分別論釈疏(鈴木学術財団 昭和41) pp. 268~274 参照
- (10) 山口益訳註 前掲書 p. 267
- (11) *Madhyāntavibhāga-bhāṣya*, p. 53
- (12) 山口益訳註 前掲書 pp. 286~288
- (13) 同 pp. 288~296
- (14) *Nyāyaviniścaya, kā 264* (Akalaṅkagrantha-trayam, Siṅghī Jaina Granthamālā)
- (15) *svasaṃvedana* については、拙稿「プラマナー・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)に詳しく論じている。
- (16) 山上證道氏は、*Nyāya Sāra* における *yogi-pratyakṣa* を詳しく論じ、勝論の *yogi-pratyakṣa* にも言及している。「N(yāya) Sāra における *Yogipratyakṣa*」(印度学佛教学研究, 第十六卷, 第二号)

Ⅳ 『プラマーナ・ミーマーンサー』試訳<sup>(1)</sup>

Pm. 1. 1. 47~1. 1. 70

- A 完全智の定義
- B 超感官智の証明
- C 一切智者を否定する量なきことの論証
- D 直観智と他心智
- E 直観智と他心智との差別

A 完全智の定義

§ 47 さて、最勝 (mukhya) と世間的 (sāṃvyavahārika) との種別によって、現量 (pratyakṣa) には二種あることを心において、〔まず最初に〕最勝現量の定義を述べる。

それは、すべての障礙 (āvaraṇa) を減したところに現われる心の自体の輝きにして、最勝現量 (mukhya), 完全智 (kevala) である。〔S° 15〕

§ 48 〔ストトラにある指示代名詞〕「それは」とは、現量を指示するために〔用いられている。〕それがなかったならば、直前の「直接的で明瞭なる現量 (vaiśadyam)」〔という言葉〕が結びつけられるべきである。長い間中断することなく、慎重に繰返されて (dīrghakālanirantarasatkārāsevita)<sup>(3)</sup>、三宝 (ratna-

(1) 和訳にあたって次のテキストを使用した。

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

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

(2) Pm. S° 13 では、現量を定義して viśadaḥ pratyakṣam (直接的で明瞭なるは現量なり)と述べ、S° 14 では、現量を vaiśadyam (直接的で明瞭なる現量)と記している。

(3) cf, Yogasūtra 1. 14

traya) なる高い段階に達するまで、単一尋求無伺 (ekatva-vitarkāvicāra) なる禪定の力によって、残りなく知の障礙 (jñānāvaraṇa) などの、破壊的な業 (karma) の減があるとき、心を自性とする我、〔それは〕光そのものを自性とするものと言われるように、自性すなわち光を自性とするものがあるときにのみ、障礙の減によって顕現 (āvīrbhāva), すなわち顕現した〔我の〕自性がある。〔それが〕最勝 (mukhya) 現量であり、あたかも顔 (mukha) が身体の主なるものであるように、〔それは〕一切の知の主なるものである。それは、感官 (indriya, 根) 等の助けを離れ、すべての対象に関係するものであり、〔したがって他の諸知との〕共通性がないから、完全智 (kevala, 独存) とアーガマに通説されている。

§ 49 〔問〕我 (ātman) が照明を自性とすることは、どのように証明されるか。〔答〕われわれは、〔次のように答えて〕言う。「我は照明を自性とするものなり。疑惑のない自性を有するが故に。照明を自性としないものは疑惑のない自性を有しない。例えば瓶の如し。我はかくの如くにあらず。確かに、わたくしは存在するや否や、と何人も疑わないから、因 (hetu, 疑惑のない自性を有すること) は〔宗、すなわち我に〕存しない。」同様に、「我は照明を自性とするものなり。知者(＝知る主体者)なるが故に (bodhḥrtvāt)。おおよそ照明を自性としないものは知者にあらず。例えば瓶の如し。我は知者にあらざることはなし。」さらに、「おおよそ行為の作者はその対象にあらず。例えばチャイトラは行く行為の作者であり、その対象にあらず。我は知る行為の作者なり。」

§ 50 〔問〕もし我が照明を自性とするものであるならば、何故に障礙があるろうか。障礙があるならば、常に障礙があるという過失に墮する。〔答〕そうではない。月や太陽等は、照明を自性とするものであるけれども、塵や霧や雲等によって覆われるように、知の障礙 (jñāna-āvaraṇīya) 等の業 (karma) によって、〔我の〕障礙がありうるからである。そこで月や太陽等の障礙が強い風の

(4) Nandi Sūtra 42 に類似の譬えがある。

ようなものによって取り除かれるように、禪定 (dhyāna) と修習 (bhāvanā) 等によって〔私の障礙の〕除去がありうる。

§ 51 〔問〕〔障礙に〕始めがあるならば、〔ある〕手段によって、障礙の除去があるではないか。〔答〕そうではない。金 (suvarṇa) の鉱石 (mala) は、始めがなくとも、アルカリ土 (kṣāra-mṛt) と煨焼等〔による冶金〕によって、取除かれることが見られるから、正にそのように、知の障礙等の業は、始めがなくとも、対治となる三宝の修習 (ratnatraya-abhyāsa) によって、除去が可能である。

§ 52 さらに、無形なる我には、どのようにして障礙がありえようか、と言われるべきではない。心の力は、無形であるとしても、酒 (madirā), 麻薬 (madana), 麻子 (kodrava) 等によって、掩われることが見られる。

§ 53 〔問〕さて、障礙、及びその反対によって我が変化をうけるであろうか、なかろうか。〔答〕これより何が求められるのか。〔問〕

「雨や太陽光線によって、虚空には何〔の結果〕があろうか。〔しかし〕皮膚にはそれらの結果がある。もし〔我が〕皮膚のようであるならば、我は無常である。〔しかし我が〕虚空に等しければ、その結果はない。」<sup>(5)</sup>

と説かれているではないか。〔答〕否、〔私の〕不動、常住性のみを主張するならば、その過 (dūṣaṇa) がありうる。我は轉變 (pariṇāmin) し、並びに常住 (nitya) であるから、それ(我)は、前の様態 (paryāya) の滅が後の様態の生起と同時にあり、随転 (anuvṛtti) を本質とし、一向なる常住及び刹那滅なる〔ヴェーダーンタ派と仏教の〕両主張は、すべての点においてアルタクリヤー (artha-kriyā, 効果的作用) を離れるから、次のように言う。

「常住及び刹那滅なる両主張には、アルタクリヤーは相応じないだろう。それは相続と非相続とをそなえた諸のものの相であると認められている。」<sup>(6)</sup>

(5) 出典不明, Nyāyamañjarī (Kāshi Sanskrit Series) Part II, p.16 にも引用されている。

(6) Laghiyastrayī II. 1



## B 超感官智の証明

§ 54 [問] 所比 (prameya, 対象)の確定は量 (pramāṇa) による。最勝現量 (mukhya-pratyakṣa), あるいはその智を有する人の証明には如何なる量もない。なぜならば、現量 (pratyakṣa) は、色等の〔感官による〕対象に限定された作用を有し、超感官(atindriya)の 対象に転ずることができない。比量 (anumāna) もまたそうではない。それ(比量)は、現量によって見られたリンガ (liṅga 因)とリンガを有するもの (liṅgin, 所立法)との〔必然的〕関係の力より生まれる性質を有するからである。アーガマ (āgama, 聖言量)に関しては、それを証明するアーガマが超感官智より生じたものであるとするならば、それは相互依存 (itaretāśraya)<sup>(7)</sup>〔の関係〕である。すなわち、

それ(超感官智)はアーガマなしには生じないであろう。さらにアーガマはそれ(超感官智)なしにはありえない。<sup>(8)</sup>

人に由来しない聖典 (apauruṣeya, すなわち ヴェーダ) に関しては、それを証明するものではない。なお、

手足なくとも彼は早く走り、〔ものを〕つかむ。眼なくとも見、耳なくとも聞く。彼は全宇宙を知り、彼を知る者なし。彼を最勝なる者、偉大なる最高者と言う。<sup>(9)</sup>

などとあるが、〔それは〕ある釈義 (arthavāda) の性質をもったものであり、それは正しい認識手段ではない。儀軌 (vidhi) のみに妥当性 (pramāṇya) が認められるからである。他の諸量は、またこの点に関しては全く適当ではない。以上のような疑問が提出されたものと考えて、曰く。〔答〕

その(完全智の)証明は、智 (prajñā) の卓越 (atiśaya) の終り等の証明よ

(7) AがBの因であり、BはまたAの因である場合、相互依存の関係と称し、anyonyāśraya ともいう。

(8) Ślokavārttika v. 142 ad sūtra II

(9) Śvetāśvatara Upaniṣad III. 19.

りある。〔S° 16〕

§ 55 智の卓越とは、すなわち、「増大はどこかに終りをもつ。〔それは〕卓越であるが故に。大きさの卓越の如し」なる比量 (anumāna) によって、つまり最上の智 (niratiśaya-prajñā) の証明によって、その完全智 (kevala-jñāna) の証明がある。〔なぜならば、〕完全智の証明はその〔同じ〕証明のかたちをもつからである。〔スートラ中の〕等 (ādi) の語より、「妙なる、隔った、遠い諸の対象は、ある人にとって知覚される。知覚の対象なるが故に。瓶の如し」とか、更に天文学的知識の確実なること (avisamvāda) は、他〔の方法〕によっては不合理であることより、その証明ができる。次のように言う。

全く間接的な対象に対する知覚が人々にないとするならば、それではどのようにして天文学的知識の確実なることがあるか。聖典 (śruta) によるとするならば、それは別の証明である。<sup>(10)</sup>

§ 56 さらに「〔ヴェーダの〕教令 (codanā) は、過去、現在、未来、妙なる、隔離した、遠い、そのような種類の対象を知らせる。他の如何なる感官も〔それは〕不可能である。」<sup>(11)</sup>と語ることによって、ある人に過去等の遍知が〔あることが、反対論者によっても〕認められるべきである。そうでなかったならば、誰のためにヴェーダは三時に関係する対象を告げようか。それ (ヴェーダ) は告知の中に、三時に関係する真理を知る有資格者を認める。すなわち、誰のためにヴェーダは三時に関係する真理 (tattva) を告げよう。もし、障礙が絶対的に滅尽されないものであり、人は、それらをそのように知覚できないとするならば。<sup>(12)</sup>

と語っているから、三時に関係する事柄の告知によって、超感官なる完全智 (kevala-jñāna) が証明される。他の方法にては、それは不可能である。

(10) Siddhiviniścaya p. 413 A

(11) Śabarabhāṣya 1. 1. 2.

(12) Siddhiviniścaya p. 413 A

§ 57 さらに、現量と比量によって証明された確実なることを有する論 (śāstra) そのものは、超感官の対象の知覚をもつ人の存在することに対する量となる。正に論の対象がスャードヴァーダ (syādvāda) であるとき、その同じものが現量等の〔対象〕でもあるから、〔その〕確証を持っている。

一切は自体としてあり、また他体としてなし。そうでなければ、一切の存在が〔同様に〕あるであろう。自体はまたありえない<sup>(13)</sup>。

このように指すことによって、アーガマは量によって確立されたスャードヴァーダを説き、〔アーガマの作者である〕アルハット (arhat) が一切知者であることをも説明する。次のようにわれわれが讃称する如くである。

悪い習気 (kuvāsanā) の繩を滅するために、かの御身の教えに帰依さるべきである。その教えの正しさの力により、われわれは、御身の如き人々の最高我としての地位 (paramātmabhāva) を知る<sup>(14)</sup>。

しかし、たとえ感官現量 (aindriyakam) が超感官智を対象としなくとも (= 超感官智の存することを知ることができなくとも)、三昧 (samādhi) の力によって得られ、生じたヨーガ行者の現量 (yogi-pratyakṣa) のみは、外の対象と同じように自己を知るものであるから、現量によってもそれ(完全智)が証明される。

§ 58 〔問〕さて、

世間の主には、本来そなえた四種よりなるものあり。智 (jñāna), 離貪 (vai-rāgya), 自在 (aiśvarya) 及び法 (dharma) であるが、それらは無礙である<sup>(15)</sup>。なる所説によって、自在神 (Īśvara) 等に一切知 (sarvajñatvam) を認めてもよかるう。しかし人間には、いくらかの学問 (vidyā 明) と行 (ācaraṇa) をもっていても、それはあるべきではない。クマーリラは〔次のように語っている。〕

ブラフマン (Brahman) とヴィシュヌ (Viṣṇu) とマヘーシュヴァラ (Mahe-

(13) 出典不明

(14) Ayogavyavacchedikā 21

(15) 出典不明

śvara) とは、ヴェーダを身とし、一切智者であることを認めるとして、人間には一切智 (sarvajñya) があろうか。<sup>(16)</sup>

〔答〕 おお、一切智者を否定する罪深い者よ。誹謗する者よ。人間性を批判する釈義 (arthavāda) を口実にして、天の諸主を汝は批判するのか。聖者たちは、他の生で得た優れた功德の多くをもち、天的な生より生ずる無比の楽を享受し、苦しみの泥に沈んだすべての生類を救おうとして、地獄にも一瞬幸福の甘露の雨を降らせてから、〔彼等は〕人間界におりてきた。〔彼等の〕誕生の時、同時に御座が動いた天の主の群によって、誕生の祝福がなされ、〔そのため〕神の集りが召使の役をなし、礼拝の儀式を互に争って始めた。自然に現れた沢山の、帝国の幸福を草の葉のように捨て、草の葉、宝石、怨敵、友人の扱いに平等であり、自らの力で疫病、災患 (itis)<sup>(17)</sup> なる世界の災難を鎮圧し、浄想 (śukladhyāna) の火によって破壊的な業を燃えつくし、現れた全ての存在、非存在の自性を照らす完全智 (kevala) の力によって、すべての生類の迷妄の現われが減され、神やアスラの造った集会所に住して、それぞれの方言で法の道を説き、三十四の卓越 (atīśaya) を具した宗教的支配の吉祥を享受し、最高の梵、常住なる歓喜、すべての業からの解脱 (mirmokṣa) に達した者(聖者)たちがあるとき、それらの人々を、人間性と共通な性質を口実にして批判し、〔諸天の住所である〕須弥山をも、土からできているという性質によって、土のかたまりと同等であると、汝は批判するかもしれない。さらに、たえず女の肉体を楽しむことによる汚れた行いをし、無作法な行いをし、種々の武器の多くを着け、珠数の珠〔を数える〕等による心の総制をし、貪、瞋、癡によって汚濁されたブラフマン等の一切智の帝国を〔汝は批判するかもしれない。〕次のように讃歌の中にわれわれが述べたごとくである。

憍慢 (mada), 慢心 (māna), 愛 (manobhava), 怒 (krodha), 貪欲 (lobha),

(16) Tattvasaṃgraha kā 3208

(17) 多雨、水害、ねずみ、いなご、鳥による害、外敵の侵入

得意 (sasammada) によって無理に敗北した他の神々の帝国は、空しく害<sup>(18)</sup>されている。

ブラフマン等が貪等の過失の汚れから離れ、常の、智と歓喜よりなれる権化であるならば、そのようなそれら(ブラフマン等)に対し、われわれは反対しない。なぜならば、われわれは次のように語るからである。

御身が、どのような時であろうとも、どのような状態であろうとも、どのような者であろうとも、名称がどのようにあろうが、神よ。御身一人のみ過失の汚れから離れているならば、御身に帰依すべきである。<sup>(19)</sup>

[しかしその場合] ただ、ブラフマン等の天を対象にするシュルティ (śruti, 天啓聖典), スムリティ (smṛti, 聖伝文学), プラーナ (prāṇa), イティハーサ (itihāsa) の [中の] 説話は虚偽であると批判されるべきである。以上のように、能証明なる諸量によって、超感官智の証明が説かれた。

### C 一切智者を否定する量なきことの論証

[一切智者を] 否定するもの(量) (bādhaka) がないからである。

[S° 17]

§ 59 楽 (sukha) 等のように、よく決定した否定する量がないということによって、それ(一切智者)が証明される、というように、[ここで]結びつけて考えられる。例えば完全智 (kevala) を否定する量は現量であるか、あるいは別の量であるか。且らく現量はそうではない。それ(現量)は実有 (vidhi) のみを支配するからである。

眼等によって、現に存在しているもの、及びそれに関係したものが把握<sup>(20)</sup>される。

(18) Ayogavyavacchedikā 25

(19) Ayogavyavacchedikā 31

(20) Ślokavārttika S IV, v 84

というのが〔クマーリラ〕自身の言葉であるからである。

§ 60 現にはたらいっている現量が、それ〔一切智者〕を否定する量ではなく、それは、現にはたらいっていない現量であるとするならば、もし、〔そのような〕否定する量が限定された場所 (deśa) と時 (kāla) を対象にすれば、われわれは承認する。しかし〔それは〕全ての場所と時間を対象にするならば、全ての場所と時間に住む人類 (puruṣapariṣat) の直観 (sākṣātkāra) を除いては、それはありえないから、〔一切智者を否定する量が存在しないという〕われわれの望みが証明される。そこでジャイミニ、あるいは他の人が、道路にいる人のように、有情、人間であるなどということから、全ての場所等の直観者 (sākṣātkārin) であることはありえない。もし〔人々の〕智が特にすぐれている (sātīśayatva 卓越性) という理由で、〔そのような人の〕最勝 (prakarṣa) も比量されるならば、その同じことから、全対象の知覚をもつ人は、なぜ比量されないのか。さらに、自らの議論において不認得の妥当性を認めない者が、どうして一切智者の否定において、不認得の妥当性を無差別に認めるのだろうか。

§ 61 さらに比量 (anumāna) がそれ(一切智者)を否定する量ではありえない。有法 (dharmin, 一切智者) の知を除いては、比量は機能しないからである。有法の知があるとしても、〔比量は〕それを知る量たることが否定されるから、〔そのような〕比量は成立することがない。「議論されている人は、一切智者 (sarvajña) にあらず。説者であるから (vaktṛtvāt), あるいは、人間であるから (puruṣatvāt)。路上の人の如し」なる、それ(一切智者)を否定する比量が言われるかもしれない。しかし〔それは〕正しくない。もし、因 (hetu) である「説者たること」を、「量によって知られたもの (artha) の説者たること」であるとするならば、〔それは〕相違 (viruddha) 〔因〕である。そのような、「真理を語る説者たること」は、「一切智者」にのみあるからである。もし〔「説者たること」とは〕「非実有 (asadbhūta) のものの説者たること」であるならば、その場合、すでに認められていることを証すること (siddha-sādhyatā) にな

る。〔なぜならば、すべての〕量〔の知識〕に相違するものを語る者は、一切智者ではないと認められているからである。それに対し、「単なる説者たること」〔と解釈するならば〕不定 (anaikāntika) 因である。〔因が〕異品 (vipakṣa) 〔＝一切智者〕に存しない、すなわち疑惑 (sandigdha) であるからである。知の卓越〔の段階〕において、説者たることの欠陥が見られるからである。むしろ、知の卓越をもつこと<sup>21)</sup>によって、説者たることの卓越が見られるからである。

これによって「〔説者たること〕の因を否定することによって」「人間たること」も排斥される。なぜならば、もし「人間たること」とは、「貪等に害されていない〔人間たる〕こと」であるならば、その場合、相違〔因〕である。一切智者たることを除いては、智 (jñāna)、離貪 (vairāgya) 等の徳を有する人間たることは、不合理であるからである。それに反し、「人間たること」が「貪等に害された人間たること」とする場合、すでに認められていることを証することになる。それに対し、「人間たること」は一般的〔に単なる人間たることと理解する〕ならば、異品に〔因の〕存しない疑惑となる。だから〔比量は一切智者を〕否定するものではない。

§ 62 さらにアーガマはそれ〔一切智者を〕否定するものではない。〔もし人に由来しない聖典が一切智者を否定すると考えるとしても、われわれには〕その、人に由来しない聖典は存在しないから、〔存在しない聖典にその根拠を求めることはできない。〕〔そのような聖典が〕あるとしても、それ（一切智者）を否定するものは見られない。さらに一切智者の考えたアーガマは、どうしてそれ（一切知者）を否定するものでありえよう。〔充分論じ尽された。〕だから、さらに敷衍する必要なし。

21) vaktṛtvāpakarṣādarsānāt を °karṣadarśanāt にする。

## D 直観智と他心智

§ 63 完全智 (kevala) のみが最勝智としての現量 (mukhyaṃ pratyakṣam, 出世間的現量)ではなく、他〔の種類〕もありと言って次のように曰く。

それ(障礙の減)の割合 (tāratamya) において、〔最勝智には〕直観智 (avadhi) と他心智 (manaḥparyāya) あり。[S° 18]

§ 64 一切の障礙が減するところに完全智 (kevala) がある。この障礙が減する割合において、すなわち障礙の滅除と寂滅の差別において、それを原因とするもの(智)、つまり、avadhi、すなわち avadhijñāna (直観智)、と manaḥparyāya すなわち manaḥparyāyajñāna (他心智)との、感官 (indriya) に依らない〔二種の〕最勝智としての現量がある。そのうち、avadhi とは、〔語源的解釈によれば〕ava-√dhā のPassive すなわち「限定される」の意味によって「限界」である。そこで「直観智は形態あるもの (rūpin) にもみ関与する<sup>22</sup>」と言われるから、形態を有するものを対象とする。avadhi (限界)に特徴づけられた智もまた avadhi とされる。それは二種を有する。先天的なもの (bhava-pratyaya) と徳によるもの (guṇapratyaya) とである。そのうち前者は天、地獄に住するものの〔智である。〕空における動作は鳥のものであるように。徳によるもの (guṇapratyaya) は人と動物とに属する。

§ 65 実 (dravya) を体とする心 (manas) の諸の様態 (paryāya) は、考えに相応し〔て現れ〕、種々の変化をもつ。その〔心の様態を〕対象にもつ知覚が manaḥparyāya である。それに反し、同種の manaḥparyāya にして、別様には不合理であるということから、心の外の対象を知覚するならば、それは正しく比量であり、他心智としての現量 (manaḥparyāyapratyakṣa) ではない。次のように人々は説いた。

<sup>22</sup> Tattvārthādhigamasūtra 1. 27



外の対象は比量によって知られる。<sup>23)</sup>

## E 直観智と他心智との差別

§ 66 直観智と他心智とが形態あるものを対象とし、滅除、寂滅を有する点で同等であるならば、両知覚の差別は何であろうか。次のように〔ストラに〕曰く。

〔両知覚の〕その差別は、清浄 (viśuddhi)、範圍 (kṣetra)、所有者 (svāmin)、対象 (viśaya) の差別による。〔S° 19〕

§ 67 いくらか共通の性質があるとしても、清浄等の差別により、直観智と他心智とに差別がある。そのうち、直観智は他心智より清浄である。直観智を持てる人が心の実体を知るとき、他心智をもてる人は、その同じ対象をより清浄に知覚する。

§ 68 さらに範圍 (kṣetra) に関して両者の差別がある。直観智はアングラ<sup>24)</sup>の極めて細かい部分から全世界にまで存在する。それに反し、他心智は人間の〔住する〕範圍のみに存する。

§ 69 所有者 (svāmin) に関しても〔両智に差別がある。〕直観智は、〔精神的に〕制御された、制御されていない、部分的に制御され且制御されていない、全趣(四趣)〔の有情〕にとって存する。それに反し、他心智は、〔精神的に〕制御され、最勝の行を具し、第六位<sup>25)</sup>より第十二位までの凡聖位(グナスターナ)に住する人々に存する。そのうちでも又、〔精神的に〕増上し、発展している者にとって、〔他心智が〕存し、他の者にとってではない。〔精神的に〕増上し、発展している者であっても、神通を得た者に可能であり、他の者にはありえない。

<sup>23)</sup> Viśeṣāvaśyakabhāṣya g. 814

<sup>24)</sup> aṅgula 約1インチの4分の3

<sup>25)</sup> 第六位 apramatta-samyata-guṇasthāna  
第十二位 kṣīṇakaṣāya-vitarāga-chadmastha-g.

神通を得た者のうちでも少数者のみに〔他心智〕はあり、そのすべての人にあるのではない。

§ 70 さらに対象 (viṣaya) に関して〔両智に差別がある。〕直観智の対象は、形態をもった実体に関与し、すべての様態にではない。他心智の〔対象は〕アナタ〔と称する微細な〕部分に関与する。最勝智としての現量はここに終わった。

(文部省科学研究費，総合研究の一部)