

# 無記説と外教思想

茨 田 通 俊

## 一

仏教では、思想界における論議の対象であった種々の課題に対して、無記 (avyākata) の立場を取る。世界は常住か無常かといった問題に対して、仏陀はそれらに答えることは無益であるとして、肯定も否定もせず、解答しなかったのである。この無記説については、『マールンキヤ小経』(MN. No. 63 *Culamālukya-sutta*) の毒矢の喩えを初めとして、パーリ仏典中に散見される。

また、無記説で問われる課題には様々なヴァリエーションが存在するが、最も一般的なものが以下に示した十無記である。

- 1 世界は常住であるか
- 2 世界は無常であるか
- 3 世界は有限であるか

- 4 世界は無限であるか
- 5 靈魂と身体は同一であるか
- 6 靈魂と身体は異なるか
- 7 *tathagata* ①は死後存在するか
- 8 *tathagata* は死後存在しないか
- 9 *tathagata* は死後存在し、また存在しないか
- 10 *tathagata* は死後存在することもなく、存在しないこともないか

以上の四類十問のうち、世界の常住・無常、世界の有限・無限、靈魂と身体の同一・別異を問うものが各々背反の命題であり、最後の *tathagata* の死後の存在に関する問いは、いわゆる四句分別の形になっている。

さて、無記に言及する問答の一例を『ポッタパード経』(DN. No. 9 *Potthapada-sutta*) に求めるならば、仏陀は十種の課題について、

「ポッタバードよ、実にこれは、利益を伴わ(atta-samhita)ず、法を伴わ(dhamma-samhita)ず、根本梵行(adibrahmacariyaka)ではなく、厭離(nibbidā)、離貪(virāga)、滅尽(nirodha)、寂靜(upasama)、証智(abhināṇa)、正覺(sambodha)、涅槃(nibbāna)に導かない。それ故に、それを私は無記(avyākata)とする」<sup>②</sup>

として、替わりに四聖諦を説いている。このように、原始仏典中の無記が説かれる箇所では、一定の見解への固執を回避すると共に、四聖諦のような根本思想や仏教の基本的な立場が示される場合が多い。

さらに、無記説に関する場面には、仏陀自身が諸比丘に説く場合、仏弟子が仏陀に質問する場合等様々な状況があり、これらについて質問者や解答者、説者を整理する必要がある。ただ、無記説が説かれる場面の多くに、遊行者(paribajaka)が関わっていることは見逃せない。そして、諸課題の質問者としての遊行者は例外なく外道の遊行者であり、各種課題が仏弟子や仏陀自身の言葉によって語られる場合も、それが文脈上明らかに外道の主張に帰せられることが少なくない。よって無記説で問われる諸課題は、外道の主張を包括したものと見えよう。

ところで、仏陀は無記説によって、ひとつの立場に固執した外道の思想を言わば超越したのであるが、この仏陀の無記説と同じように、絶対論の立場を回避した思想が外教の主張の中にも見られる。本論では、無記を標榜する仏教が、類似した立場にある外教思想にいかに対処し、またそれらと自説との相違をいかに図ったかということに注目し、これまであまり問題とされなかった観点からも検討を加えてみたいと思う。<sup>④</sup>

## 二

*Dīgha-nikāya* 第二經の『沙門果經』(Samaññaphala-sutta)において、仏教が興った当時の代表的な思想家である六師外道の説が描かれているが、その中の一人にサンジャヤ・ヴェーラッティプッタ(Sañjaya Belatthiputta)がいる。仏教側の資料に見られる以上、その思想は多分に歪曲されていることが考えられるが、六師独自の文献は現在伝わっていないため、今は『沙門果經』の記述に従って考察を進めることにしたい。

さて、サンジャヤの思想内容であるが、以下に示すように、他世(paraloka)、化生の有情(satta opapattika)、善悪業の異熟果(sukata-dukkatāṇaṃ kammaṇaṇaṃ phalaṇaṃ

vipako) 'tatthagata の死後の存在の有無といった課題に  
対して、執拗に確答を避けていることが知られる。パー  
リ『沙門果経』におけるサンジャヤの所説は、次のよう  
なものである。

「もしあなたが『他世は (para lok) 存在するか』  
と問うて、もし私が『他世は存在する』と考えたな  
ら、『他世は存在する』とあなたに答えるだろうが、  
私はこのようにも考えない。その通りにも考えない。  
異なるとも考えない。そうでないとも考えない。そ  
うでなくはないとも考えない。もしあなたが『他世  
は存在しないか』と……『他世は存在し、また存在  
しないか』……『他世は存在することもなく、存在  
しないこともないか』……」

この後化生の有情、善悪業の異熟果、tatthagata の死後  
の存在についても同様の論が展開される。これは、真理  
を正しく認識することは不可能であるとして、判断を中  
止する立場である。

このサンジャヤの説について少し整理して考えてみる  
ならば、他世以下の四つの事柄について、「存在するか」、  
「存在しないか」、「存在し、また存在しないか」、「存在  
することもなく、存在しないこともないか」といった、

いわゆる四句分別による質問が対応していることが知ら  
れる。この四類十六問に対してサンジャヤは、「このよ  
うにも考えない」、「その通りにも考えない」、「異なると  
も考えない」、「そうでないとも考えない」、「そうでなく  
はないとも考えない」と、五通りの答弁を行うものの、  
確かな解答を下すことはない。これは、捉えどころのな  
い曖昧な答弁をすることから、「amarā-vikkhepa」(鰻  
のように捕え難い論)と評されている。「このようにも考  
えない」、「その通りにも考えない」というように、どの  
命題についても正しく知り得ないとして、徹底して否定  
的に疑ってかかるところにその特徴があり、その意味で  
サンジャヤは懷疑論者と言えよう。サンジャヤは一面的  
な判断に固執することを避け、一切の判断の中止を唱え  
たのである。

### 三

それでは、サンジャヤの説について仏教の側ではいか  
に対処したのであろうか。まずパーリ『沙門果経』では、  
アジャータサットツ (Ajātasattu, 阿闍世) の言葉を借り  
て、「これらの沙門婆羅門のうちで最も愚かで最も愚鈍  
な者」と大変辛辣に非難している。しかし、こうした直

接的な批判以外に、仏陀の無記説との比較の上で案外見過されて重要な問題を指摘しておきたい。それは、サンジャヤ説と十無記の間で各々取り上げられる課題に相異が見られるという事実である。その点について、双方の説に現れる諸課題を整理すると以下ようになる。

〈サンジャヤ説〉



〈十無記〉



既に明らかなように、両者は tathagata の死後の存在の問いのみが共通で、それ以外は異なる課題を扱っている。何故こうした違いが生じたのであろうか。もし仏

陀の無記の立場が明確にサンジャヤの立場と異なるなら、サンジャヤ説で問われる課題にも、世界の常住・無常を初めとした無記説で取り上げられる課題をそのまま当てはめてよかつたはずである。そこには、わざわざ問われる課題を違えた何らかの意図が窺えないだろうか。

サンジャヤ説に見られる他世、化生の有情、善悪業の異熟果の三つの課題は、実は *Digha-nikaya* 第二十三經の『パーヤーシ經』(Pavasi-sutta)でも問題とされている。ものの価値や存在を一切認めない断滅論(断見)を主張する王族パーヤーシ (Payasi) に対して、仏弟子のクマール・カッサパ (Kumāra-kassapa) がそれとは逆に諸課題を肯定する論を主張し、最後にパーヤーシを教化するという筋である。即ちクマール・カッサパの主張は、

「実に王族よ、この理由 (pariyaya) によって、汝は以下のように信じるがよい。『他世 (paraloka) はある。化生の有情は (sattha opapātika) ある。善悪業の異熟果は (sukata-dukkatāṇam kammāṇam phalaṃ vipako) ある』と」

というものである。つまりここでは、クマール・カッサパの言葉を借りて、仏教は他世、化生の有情、善悪業の異熟果の存在を認めているのである。無記の立場にあり

ながら、仏教がその存在を肯定した課題があったことは注目しなければならない。

また、サンジャヤと同じ六師外道の一人に数えられるアジタ・ケーサカンバリン (Ajita Kesakambalin) は、先のパーヤーシと同じく斷滅論の立場に立つ思想家である。彼は布施 (dāna) 以下の十種の課題についてその意義、存在を否定しているが、パーリ仏典中には、このアジタ説に等しい主張と対になって、全く反対に十種の課題についてその意義、存在を肯定する説が、しかも仏説として数多く認められる。

「布施 (dāna) はあり、供儀 (yijittha) はあり、供物 (buta) はある。善悪業の異熟果は (sukkādadukka-tānam kammānaṃ phalaṃ vipāko) ある。現世は (ayam loko) あり、他世は (para loko) ある。母 (mātā) はあり、父 (pitar) はある。化生の有情は (satta opapatika) ある。世間において、正しく到達し、正しく行い、現世と他世を自ら知り、悟って、

「他者に」説く沙門婆羅門はある」  
やはりサンジャヤ説に現れる課題、他世、化生の有情、善悪業の異熟果はここにも含まれている。この主張は、徳や努力を否定する斷滅論と常に対になって説かれるこ

とから、仏教における倫理、道徳に対する積極的な肯定姿勢が現れていることは疑いない。解脱を目的とした修道上では無記説が唱えられても、一般的には、業報輪廻の思想が仏教においても受容されており、それを背景とした世俗の倫理の遵守が説かれたのである。<sup>10)</sup>

さらに、『沙門果経』に描かれた六師外道の諸師の主張は、総じて唯物論的、非道德的である。人間の努力、精進を認める仏教の立場からすれば、サンジャヤとて例外ではなく、善悪業の異熟果等の存在を否定しないまでも肯定もしない者として、その主張を捉えようとしたのではないだろうか。

以上から、十無記とサンジャヤ説で取り上げられる課題の内容が異なる背景には、仏陀の無記説とサンジャヤの判断中止思想の両者の類似が原因で生じる誤解を回避する目的があったと考えられる。經典の作者は、善悪業の異熟果など仏教が肯定する課題をサンジャヤ説に混在させることにより、倫理面に関した問いに対する解答までも避けたサンジャヤの立場と仏陀のそれとを明確に区別したものと推測される。

なお、唯一サンジャヤ説と十無記の両者に共通した課題である taṭhagata の死後の存在については、原始仏典

の中で、十無記とは別に単独で問われることも多いことから、世界の常住・無常等の他の課題とは別途に捉えるべきものとして扱いたい。

#### 四

次に、バラモン教に対する非正統派の自由思想として、仏教と共にその主流を占めたジャイナ教の教説について見てみたい。十無記で取り上げられる諸課題に対して、ジャイナ教ではどのように処理したのだろうか。この点について、*Vyāharaṇī* (別名 *Bhagavati*) に以下のよう

に説かれている。  
まず、世界の常住・無常の問題は、次のように示されている。

「ジャマールリ(Jamali)よ、世界(āo)は常住(sasaa)である。「世界は過去に」決して存在しなかったことはないし、「現在」決して存在しないことはないし、「未来に」決して存在しないであろうことはない。「世界は過去に」存在したし、また「現在」存在するし、また「未来に」存在するであろう。「世界は」恒常(dhuvva)、永遠(nītia)、常住(sasaa)、不滅(akhaa)、不変(avvaa)、安住(avatītia)、恒久

(nīcca)である。ジャマールリよ、世界は無常(asasaa)である。「世界は」下降周期(osappini)を経て上昇周期(usappini)に至り、上昇周期を経て下降周期に至る」<sup>⑩</sup> (V. 9-33)

このように、世界は常住であるとも無常であるとも言えるとしており、そこには偏った見方に陥らず、多角的に捉えようとする態度が見られる。

また、世界の有限・無限に関する問いにも以下のよう

に答えている。  
「世界(āo)は四種「の観点」において施設される。それは次のようなものである。——実体(davva)に関して、空間(khetta)に関して、時間(kāla)に関して、状態(bhāva)に関して。実体に関して、世界は唯一なるものであり、有限(saanta)である。空間に関して、世界は長さ(āyama)、幅(vikkhambha)が百兆阿僧祇(asankhejja)ヨージュアナ(joyana)以上あり、周囲(parikkheva)が百兆阿僧祇ヨージュアナ以上あるが、やはりそれは有限(anta)である。時間に関して、世界は「過去に」決して存在しなかったことはないし、「現在」決して存在しないことはないし、「未来に」決して存在しないであ

るうことはない。「世界は過去に」存在したし、また

「現在」存在するし、また「未来に」存在するであろう。「世界は」恒常 (dhruva)、永遠 (nitya)、常住 (āsata)、不滅 (akhaṇa)、不変 (avva)、安住 (avathā)、恒久 (nicca)であって、またそれは有限

ではない。状態に関して、世界は限りない色 (vaṇṇa) の変化 (pañjāva)、香 (gandha) の変化、味 (rasa) の変化、感触 (phāsa) の変化を有し、限りない形状 (saṃsthāna) の変化を有し、限りない軽重 (garuyala-huṇya) の変化を有し、限りない無軽重 (agaruyala-huṇya) の変化を有するのであって、やはりそれは有限ではない。したがって、カンダヤ (Khaṇḍāya) よ、実体に関して世界は有限 (sānta) であり、空間に関して世界は有限であり、時間に関して世界は無限 (ananta) であり、状態に関して世界は無限である」

(Vij. 2-1)

ここでは、一つの対象について、実体、空間、時間、状態という四つの観点から相対的に判断している。これは *nikṣepa* と呼ばれるもので、ジャイナ教独特の考察方法であり、無記説と同じように、様々なヴァリエーションの存在が知られている。また、この *nikṣepa* は注釈文献

を中心に見られ、教義が体系化された後期に発達したものと考えられる。<sup>⑩</sup>

さらに、仏陀の十無記の第五、第六の問題である「靈魂は身体と同一であるか、靈魂と身体は異なるか」に相当する問いも、*Viyāka-parinatti* に見出される。

「尊者よ、身体 (kāya) は我 (āya) と「同一」であるか、身体は「我と」異なるか」

「ゴヤマ (Goyama) よ、身体は我と「同一」でもあるし、身体は「我と」異なってもいる」

(Vij. 13-7)

ここでもやはり矛盾した概念が同置されている。

また、十無記のうち *tathagata* の死後の存在に関する四種の問いに相当するものとしては、先の世界の有限・無限を問題とした箇所が続く成就者 (*siddha*) の有限・無限の問題が考えられるが、ここでも「実体に関して成就者は有限であり、空間に関して成就者は有限であり、時間に関して成就者は無限であり、状態に関して成就者は無限である」<sup>⑪</sup>とあるように、四種の視点を設けて課題に対処しているのである。

以上のようにジャイナ教では、世界の常住・無常といった諸々の課題に対して、偏ったものの見方をするので

はなく、相対主義の立場から判断を下している。こうした考え方が後に発展し、*svādāvāda*として、ジャイナ教の主要な論理体系を構築するに至る。

サンジャヤが真実の把握は不可能であるとして、あらゆる命題に一貫して否定的対応（ああでもない、こうでもない）と否定し続ける）を示したのに対し、ジャイナ教では、様々な観点から事物を見ることによって、対立するどの命題においても真実の可能性を考えているのである（先の引用例で言えば、世界の有限・無限という対立する命題において、空間という観点でみれば、世界は有限であるという命題は正しいし、時間という観点でみれば、世界は無限であるという命題は正しい）。即ちジャイナ教では、矛盾した概念の共存（世界は有限であるとも言えるし、無限であるとも言える）を認めていると言えよう。<sup>⑩</sup>

## 五

では、こうしたジャイナ教の考え方と、仏教の立場とはいかに異なるのだろうか。ジャイナ教では相反する性質の共存が言われるわけで、これは、四句分別における「存在し、また存在しない」という肯定と否定の両概念

を同置した三つ目の命題に相当すると考えられなくはない。ただし、先の十無記において世界の常住・無常、有限・無限等を問題とする際に、パーリ文献には対立する命題（「世界は常住である」と「世界は無常である」等）があるのみで、肯定、否定の矛盾概念が同置する命題（「世界は常住であり、また無常である」等）は見られない。<sup>⑪</sup>

ここで注目すべき資料として、*Vāna*における象と盲目の人の喩えを取り上げたい。それは、サーヴァッテイー (*Sarathī*) の王が、生まれながらの盲目の人々に、各々象の身体の異なった部分に触らせた結果、象の鼻に触った人は象を鋤の柄のようなものだといい、象の脚に触った人は象を柱のようなものだといい、また、象の尾の先に触った人は象を箒のようなものだという具合に、彼らは、互いに自らの意見を主張して言い争うという内容である。この比喩は、十無記に見られるような諸課題に対して、外道たちが自説を譲らずに論争している様子を喩えているものである。出典の最後にある偈頌には、

「ある沙門婆羅門たちは、実にこれら〔の見解〕に執着する。一部分だけを知る者たちは異論にこだわ

り、それについて論争する」<sup>⑫</sup> (*Utt. 6-4*)

と記されている。



この象と盲目の人の喩えは、ジャイナ教の多面的な観察法を想起させよう。ジャイナ教の判断形式によれば、彼ら盲目の人々の解釈は決して象全体を正確に捉えたわけではないが、部分的には誤りではないし、象の実態を正しく表現していることに変わりはない（つまり、象を鼻という観点で捉えれば、鋤の柄のように長いというのは正しい判断であろうし、象を脚という観点で捉えれば、柱のように太いというのは正しい判断であろう）。即ちジャイナ教の立場では、ここで言う盲目の人の各々の主張を真理を体現したものとしては認めないが、個別には一応の承認をみているということになる。

この象と盲人の比喩は、バラモン教で広く用いられた他、実にジャイナ教の文献にも *andhasajanyaya* として現れる。<sup>②</sup> *Syadvadanujani* では、この比喩を *Udana* と同様ひとつの立場に拘泥するものの喩えとして批判的に論じるが、その上であらゆる存在は *syadvada* によってのみ捉えられるとする。<sup>③</sup> *syadvada* は、先の相対的な判断形式を踏襲するものであり、ここにジャイナ教独自の立場が示されている。

それに対して、*Udana* での仏教の立場は、象の身体の一部を捉えても象全体即ち物事の真実を捉えたことに

はならないというものであり、盲目の人々の主張はことごとく退けられるのである。これは種々の概念の共存を説くジャイナ教とは、明らかに一線を画している。絶対的な立場を否定する仏教は、ここで相対主義とも異なり、あらゆる主張を超越する立場を採っているのである。

この象と盲人の比喩によって語られる仏教とジャイナ教の両者の主張は、互いに共通した基盤を持ちながらも、無記と相対論 (*syadvada*) という明確な立場の相違を示す結果となっている。

## 六

ものの一面性、絶対性を否定するという立場において、仏教の無記説と、サンジャヤの懐疑論、ジャイナ教の相対論には相通するものがある。同じ沙門の宗教の中でも似通った主張をなすサンジャヤの思想やジャイナ教に対し、文献上で仏教側が彼らとの立場の相違を意図した可能性について考察を試みた。最後に、三者の間における思想的な関連を思わせる資料について論及しておきたいと思う。

ジャイナ教の古層聖典とされる *Isibhasyaini* (『聖仙の言葉』<sup>④</sup>) では、四十五の所説を挙げてゐる。この *Isi-*

phasiyānīn の中には、ジャイナ教以外の宗教の思想家に帰せられる主張もいくつが存在する。その中でも仏陀の高弟サーリプッタ (Sāriputta) とマハーカッサパ (Mahā-kāśapa) の所説とされる主張に、以下のような平行句が見られる。

「実体 (dāvva) においで、また空間 (khetta) においで、また時間 (kala) においで、またあらゆる状態 (bhāva) においで、あらゆる方法 (savvadhā) へあらゆる特相を有する命ある者 (linga-īva) のあり方 (bhāvaṇa) を明らかに知るべきである」

(*Isibh.* 38-29)

「実体 (dāvva) においで、また空間 (khetta) においで、また時間 (kala) においで、また状態 (bhāvato) へ、輪廻の中にある一切の身体を有する者 (dehi) の常住 (nicca) と無常 (anicca) を知るべきである」

(*Isibh.* 9-32)

これらと同一の *Isibhasiyānīn* に伝わるサンジャヤ (Sāmjā) 説の記述を比べると、両者の類似は明瞭である。

「実に友よ、秘かに悪業を (pāvaṇa kammaṇi) 犯した者は、実体 (dāvva) においで、空間 (khetta) へ、時間 (kala) へ、状態 (bhāvato) へ、行

為 (kamma) へ、努力 (ajjhavasāyo) へ、正しく、隠すことなく、如実に熟考すべきである」

(*Isibh.* 39)

また、マハーヴィーラも含めたジャイナ教に伝わる二十四人の祖師のうち第二十三番目に位置し、その実在もほぼ確実とされるパーサ (Pasa) の思想にもよく似た箇所が見られる。

「「世界 (loa) はいくつあるか」の問いに対して四種の世界が述べられる。実体より見た (dāvva) 世界、空間より見た (khetta) 世界、時間より見た

(kala) 世界、状態より見た (bhāvato) 世界である」

(*Isibh.* 31)

以上のように、*Isibhasiyānīn* に見られるサンジャヤと仏教、ジャイナ教の各師の思想は、少なくとも実体、空間、時間、状態に関する多面的な観察法が各々に共通していることが知られる。実は近年の研究で、*Isibhasiyānīn* の記述にはジャイナ的色彩が濃厚であることが指摘されている<sup>31)</sup>。むしろここに見られる四種の視点を設けて相対的に判断する方法は、先述した *Viyāhapannatti* における判断形式と同じものであり、そこに描かれているのは紛れもなくジャイナ教の思想である。また、こ

に見られる思想家が仏典等他の文献に伝わる人々と同一人物であるかについては、一部を除いて確認されていない。

しかしながら、詳細な研究の必要は承知の上で敢えて注意を喚起したいのは、実体以下四種の視点により相対的に判断する方法が、*Isibhasiyāyin*に描かれた四十五の思想のうち、主として先の四者の説に見られるという点である。この四種の観点から見る判断形式が、*Isibhasiyāyin*の中で、非バラモン系統にあって物事の絶対性を否定する立場の思想家の主張に共通して現れることは、単なる偶然として済ますわけにはいかないだろう。平行句ばかりでなく、他の記述も含めて検討を加える必要はあろうが、相対論を主張するジャイナ教の立場に相通するものを仏陀の無記説やサンジャヤの思想に見出していた *Isibhasiyāyin* の編者が、ジャイナ教の判断形式を彼らの主張に帰して示したと考えられないだろうか。仏弟子、サンジャヤといった言わば外教の指導者の名前を敢えて冠することは、ジャイナ教布教のためのひとつの手段であったと捉えるとしても、あながち過ぎた解釈ではないと思われる。

以上は安易な推測の域を出るものではないが、*Isibha-*

*siyāyin*に現れる思想家の名前と思想内容との関連は、全く根拠のないものとして忌避すべきではなからう。*Isibhasiyāyin*の編者が、サンジャヤや仏教の思想の中にもジャイナ教の相対的な考察方法に通ずる思潮を見出していた可能性は否定できない。

#### 註

- ① この死後の存在を問う定型句の *tathagata* の意味用法については定説を見ないため、今は原語のまま記す。拙稿「サンジャヤ説の *tathagata* 考」(『印度学仏教学研究』38-1、1989)、「続サンジャヤ説の *tathagata* 考」(『同』40-2、1992)、「サンジャヤ説の *tathagata* 考Ⅲ」(『同』41-2、1993) 参照。
- ② *DN. Vol. I*, pp. 188-189.
- ③ 石上善応「ハリバージャカについて」(『三康文化研究所年報』第4・5号合併号、1971・1972)、「同」無記説とハリバージャカ」(『佐藤博士古稀記念 佛教思想論叢』、山喜房仏書林、1972、p. 34) 参照。
- ④ 本論は、拙稿「仏教興起時代の思想家と形而上学的課題——サンジャヤ、仏教、ジャイナ教を比較して——」(『大谷大学大学院研究紀要』第7号、1990)を基に、さらに考察を展開するものである。
- ⑤ *DN. Vol. I*, p. 58.
- ⑥ *DN. Vol. I*, p. 27.
- ⑦ *DN. Vol. I*, p. 59.

- ⑧ DN. Vol. II, p. 319.
- ⑨ MN. Vol. I, p. 402 etc.
- ⑩ 十無記で問われる課題とサンシヤヤアビジタ説で問われる課題とは、次元が異なるものと考えられる。拙稿「無記説等に現れる諸課題について」『宗教研究』66—4、1993, pp. 195—196。雲井昭善『仏教興起時代の思想研究』(平楽寺書店 1967) pp. 276—277 参照。なお、アビジタ説等と問われる十種の課題は *dasavatthuka micchaditthi* (十事邪見)・十無記で問われる課題は *dasavatthuka antaggahikā ditthi* (十事辺見)と呼ばれ、厭は退けられる (Mn. Parts I and II, p. 49, 『南伝大蔵経』第四十二巻、p. 89 参照)。
- ⑪ SN. Vol. II, pp. 222—223 etc.
- ⑫ *Jaina-āgama-series* 4-1, p. 479. 引き続や靈魂 (jīva) の常住・無常について説かせる。
- ⑬ *Ibid.* 4-1, pp. 82—83. 引き続や靈魂 (jīva)・成就 (siddhi)・成就者 (siddha) の有限・無限について説かれる。
- ⑭ *nikṣepa* に関する研究として、L. Alsdorf, *Nikṣepa — A Jaina Contribution to Scholastic Methodology* (*Kleine Schriften*, Wiesbaden, 1974, p. 257 ff.); Bansidhar Bhatt, *The Canonical Nikṣepa: Studies in Jaina Dialectics* (*Indologia Barolinensis*, Band 5), Leiden, 1978 がある。後者は、文献に現れる *nikṣepa* の種々のヴァリエーションを整理検討したものである。
- ⑮ 宇野惇「シャイナ教哲学の展開」(岩波講座・東洋思想第五卷『インダ思想』、岩波書店 1988, p. 92)・谷川泰教「原始シャイナ教」(同、p. 82)・同「Ishibāshiyām 第6章の研究」(『高野山大学論叢』第23巻、1988, p. 21) 参照。
- ⑯ *Jaina-āgama-series* 4-2, p. 648.
- ⑰ これについて K. N. Jayatilke は、ある点からみれば我は身体と同一であり、別の観点からみれば我は身体と異なるという二重の意味に解釈している (K. N. Jayatilke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Delhi, 1963, p. 164)。
- ⑱ *Jaina-āgama-series* 4-1, p. 84.
- ⑲ 以上のシャイナ教の考察法については、中村元『思想の自由とシャイナ教』(『中村元選集 〔決定版〕』第10巻、春秋社 1991) pp. 188—190 に触れられている。また、Bimal Krishna Matilal, *The Central Philosophy of Jainism* (*Anekānta-vāda*), L. D. Series 79, Ahmedabad, 1981 は、シャイナ教の相対論について、仏教の無記説やサンシヤヤの懐疑論との比較の上で詳しく論じている。
- ⑳ 無記説における矛盾した概念が同置する命題は、漢訳仏典には見られる (大正藏 第一巻、p. 111a etc.)。
- ㉑ *Uā*, p. 69.
- ㉒ S. Radhakrishnan の記述については、シャイナ教徒はこの象と盲人の話をよく用いるという (S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. I, p. 301)。また、これを受けて K. N. Jayatilke は、仏教文献におけるこの象と盲人の喩えは、シャイナ教にその起源があると考えている (K. N. Jayatilke, *op. cit.*, p. 356)。
- ㉓ 中村元前掲書、p. 196 参照。

②4 V. S. Ghate, *Some Maxims or Nyāyas Met within*

*Sanskrit Literature, The Indian Antiquary, Vol. XLII, 1913, p. 251.*

②5 谷川泰教氏は、*Isibhasiyāim* にては、教義の体系化が進展した時代の影響が見られるとして、これを古層聖典とする従来の考え方に対して否定的な見解を示している(前掲「*Isibhasiyāim* 第9章の研究」p. 23, 参照)。

②6 Walthar Schubring ed., *Isibhasiyāim, I, D. Series 45, Ahmedabad, 1974, p. 86.* ; *Isibhasiyāim* に於ける *Sātiputta* の説に於ては、中村元『原始仏教の成立』(『中村元選集[決定版]』第14巻、春秋社、1992) p. 487頁、谷川泰教『*Isibhasiyāim* 第3章の研究—*Isibhasiyāim* 研究Ⅱ—』(『高野山大学論叢』第26巻、1991) 等の研究がある。こゝで中村博士は、*Isibhasiyāim* に於ける *Sātiputta* は、仏弟子のサーリプッタに比定し得るとしている。一方谷川氏は、*Isibhasiyāim* の *Sātiputta* を *Sākraputra Buddha* (釈迦牟尼仏) と考え、その所説はシャイナ教思想の宣布を目的としたもので、シャイナ教に於ける仏教批判の文脈で読み得る可能性を示唆している。

②7 *Ibid.*, p. 20. ; *Isibhasiyāim* に於ける *Mahākāśava* の説に於ては、高木神元『聖仙の語録』雑攷』(『奥田慈應先生喜寿記念 仏教思想論集』平楽寺書店、1976, p. 1172 中) 、谷川泰教『*Isibhasiyāim* 第9章の研究』(前掲) 、同『*Isibhasiyāim* 第9章の研究(Ⅱ)—*Isibhasiyāim* 研究Ⅲ—』(『密教文化』第17号、1991) 等の研究がある。これらの研究では、*Isibhasiyāim* の *Mahākāśava* の所説は、

シャイナ教特有の術語やシャイナ教的思想が顕著に認められることを指摘している。

②8 サンジャヤはサーリプッタの先師とされる(*Vm.* Vol. I, pp. 39-42)。サーリプッタの帰仏の問題については、高木神元「舍利弗の帰仏に関する一、二の問題」(伊藤真城・田中順照両教授頌徳記念 仏教学論文集) 東方出版、1979, p. 103頁) 参照。

②9 Walthar Schubring ed., *op. cit.*, p. 88. ; *Isibhasiyāim* に於ける *Samjāa* の説に関する研究には、中村元『思想の自由とシャイナ教』(前掲) pp. 137-139 がある。

③0 *Ibid.*, p. 66. ; *Isibhasiyāim* に於ける *Pasa* の説に関する研究には、中村元『思想の自由とシャイナ教』(前掲) pp. 178-180, 高木神元前掲論文(前掲書) p. 1169頁) がある。③1 註②参照。中村元博士は、*Isibhasiyāim* は、シャイナ教と緊密な関係にある修行者グループによって編纂され、シャイナ教徒によって後代に伝えられたと考える(前掲『思想の自由とシャイナ教』p. 147)。

【略号】

<i>DN.</i>	<i>Dīgha-nikāya</i>	<i>Isibh.</i>	<i>Isibhasiyāim</i>
<i>MN.</i>	<i>Majjhima-nikāya</i>	<i>Mn.</i>	<i>Mahā-middesa</i>
<i>SN.</i>	<i>Samyutta-nikāya</i>	<i>Ud.</i>	<i>Udana</i>
<i>Vn.</i>	<i>Vinaya</i>	<i>Vy.</i>	<i>Vyākāraṇīyāni</i>
	大正蔵		大正新脩大蔵經

\* ペーリ仏典のテキストとして、Pali Text Society から出版されたものを使用した。