

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 —

長 崎 法 潤

この小論は、ジャイナ学僧ヘーマチャンドラ (Hemacandra, A. D. 1088-1171) による論理学書 *Pramāṇamīmāṃsā* を中心にして、ジャイナ論理学を明らかにするために発表した一連の拙稿 (印度学佛教学研究十四二二、十六二二・大谷学報四五一一、四八一一、四九一四) に続くものである。ここでは、この論理学書の題名に用いられているミーマーンサーの語の意味とプラマーナ (量) の定義をとりあげ、この論理学書の性格及びヘーマチャンドラの論理学的立場を検討したい。

二

Pramāṇamīmāṃsā (以下 Pm.) 第一経は、*atha pramāṇamīmāṃsā* (ちつ、量の考察) という短い言葉から成り、それに加えられた *prakaraṇa* (論) づけ、*atha* を説明し、つづつて *pramāṇamīmāṃsā* という言葉の意味をくわしく論ずる。

pramāṇa とどう言葉の *etymology* によって、次のように分析する。(prefix) *pra* (優れたはたらきによつ

つゝすなわち *samsaya* 疑惑、*anadhyavasaya* 不決断、*viparyaya* 顛倒を断することによつて) + *ma* (別する) + (suffix) *ana* 道具。したがつて、*pramaṇa* とは、「疑惑等を断することによつて、ものの真理を識別する最も力のある道具」である。*pramaṇa* の定義は、第二經になされるので、ここではとりあえず *etymological* な意味のみにとつて、次に *mimāṃsā* について述べる。

mimāṃsā とは、「標説、定義、観察といふかたちによつて主題を考察すること」であり、この語のもつ審察、熟考、研究の意味による解釈である。論書を書く場合の進め方には三種あつて、標説 (*uddesa*) とは「名のみ挙げることである」(*namadheyamātrakīrtanam*)、定義 (*lakṣaṇa*) とは、「列挙されたものの特殊な性格を述べることである」(*uddiṣṭasyasādharaṇadharmavacanam*)、それには一般的な定義と特殊な定義とがある。観察 (*parikṣā*) とは「*īdamitham bhavati netham iti nyāyataḥ parikṣanam*」と述べている。

ところで論書を書く場合の進め方に *uddesa*, *lakṣaṇa*, *parikṣā* の三種を認めるのは、ヘーマチャンドラにかぎらず、他の論理學書にも見出される伝統的な考え方であり、すべて *Nyāyabhaṣya* (1. 1. 2) に見られる。さらに *Nyāyavārttika*, *Nyāyamañjarī* や *Keśavamīmāṃsā* の *Tarkabhāṣa* にも言及され、その内容は全く同じであるが、*Tarkabhāṣa* に語られている定義 (*lakṣaṇa*) の部分は、ヘーマチャンドラにそれと、一つ一つの言葉まで類似している^①。ヘーマチャンドラは、この部分の説明に関しては、正理學派の伝統によつていふことは明らかである。したがつて、ミーマンサーとは、論理學の伝統的方法論による研究という意味になる。

以上は、本来もつ「審察・研究」の意味をふまえてミーマンサーの意味を解釈したものであるが、次に、ミーマンサーには、それだけではなく、独特の意味が含まれているために、あえてこの語を用いたことを明らかにする。

「さらに」 *mimāṃsā* の語は敬虔なる考察 (*pūjītavicāra*) の意味である。それによつて、量 (*pramāṇa*) のみの

考察がここにおいて（この論書に）言及されておらず、その（量の）一部となっていて、間違つた *naya* を滅する方法によって清められた道をもえた諸の *naya*（部分的観察法）の（考察）も「この論において言及されておる」、『証得 (*adhigama*) は *pramana* 2 *naya* 2 *hi* (生ずる)』^②と尊 *Vacaka* (*Umasvati*) が言う「のがそれである」。(Pm. 1. 1. 6)

すなわち、ミーマンサーの語は *pūjītvacāra*（敬虔なる考察）の意味であると解釈しているが、何故にそのような意味になるのであろうか。それは、プラマーナの考察のみならず、ナヤの考察も含まれ、ウマースヴァーティが *Tattvārthadhigamasūtra* で説くように、それら二者の認識方法によって証得 (*adhigama*) が可能であるからである。証得とは、教授を以て、シャイナの七諦すなわち活命 (*īva*)、非命 (*ajīva*)、漏 (*asrava*)、縛 (*bandha*)、遮 (*sanivara*)、滅 (*nirjara*)、解脱 (*moksa*) を認識することである。したがってミーマンサーの語が *pūjītvacāra* の意味であるのは、まず第一に、プラマーナとナヤとを考察することによって、シャイナの真理の認識に結びつくとめ、単なる考察ではなく、*pūjītvacāra* であると理解することができる。

ミーマンサーが *pūjītvacāra* である理由を、さらに次のように記している。

「さらに、全人類の目的において最上なるものである解脱 (*moksa*)——(解脱への) 方法と(その) 反対^④ととも——の「考察もこの論に言及されている。」このように(ミーマンサーは) 敬虔なる考察である。けだし量のみの考察は、反対主張を否定する結果になり、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^⑤と意図するならば、(*pramāṇamīmāṃsā* のかわりに)『やむ量の観察 (*atha pramāṇa parikṣā*)』^⑤といふことが正になされるであろう。」(Pm. 1. 1. 6)

つまり、ミーマンサーという語には、人間にとって最も重要な解脱の考察が含まれ、反対論者の主張を否定したり、他の学派との論争を目的とする *parikṣā* とは異質の意味を含む。そこで結論として、

「量と *naya* とによって、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、解脱を語るうとするために、*mimamsā* の語がアーチャールヤによって用いられたのである。」[Pm. 1. 1. 6]

と説いている。すなわち量とヤナとによって、どのようにジャイナの真理を認識するかという問題、解脱に至るべき道、解脱を得ていない靈魂、すなわち輪廻の状態を論ずるとともに、解脱を明らかにするためにミーマンサーの語を用いたのである。したがって Pm. は、単に論理学書に終るのではなく、解脱の問題、それに至る道、ジャイナの輪廻の世界を説く一大宗教書であるべきである。その場合、ウマースヴァーティの *Tattvārthadhigamaśūtra* が、解脱と、その至る道、輪廻を論じて、ジャイナの実践哲学を説いていることを、一つの例と考えていたのである。ウマースヴァーティの学説と結びつけてミーマンサーの語を解釈していることによって、充分に裏づけられる。ところで現存する Pm. では、その目的が遂行されているであろうか。論理学の問題のみで終り、解脱の問題には何も言及されていない。さらにヘーマチャンドラのいだいていた輪廻の世界観についても述べられていない。Pm. の現存している部分は、構想した全体の三分の一程度である。おそらく現存しない部分で、この問題を論じようと考えていたのである。残念ながらヘーマチャンドラが考えたミーマンサーの意味が、現存するこの論書において、充分に論じ尽されていないことになる。

ところでミーマンサーの語を単なる考察とか研究の範囲をこえて、*pūjītavivāra* であると解釈したのは、ヘーマチャンドラの独創ではなく、すでに *Vaśpaśpatiśāra* が同じような解釈を与えているのが注目される。

「*mimamsā* の語は敬虔なる考察 (*pūjītavivāra*) ということである。考察が敬虔であるということは、人間の最高の目的の原因となる、最も妙なる目的の決定を結果とするものである。」^⑦

人間の最高の目的とは、言うまでもなく解脱であるが、それに結びつく、すぐれた目的の決定をもたらすものが *pūjītavivāra* である。したがってヘーマチャンドラは、ヴァーチャस्पティのこの解釈をもとにして、自分の解釈

を行なったことが明らかである。

ところでミーマーンサーなる語を *puṭīavācā* 敬虔なる考察、すなわち宗教的な考察であると解釈するに至った理由を明らかにする前に、この語の用法について述べておきたい。この語は、すでにブラーフマナで用いられ、祭式の実行についての論議を意味した。ブラーフマナの祭事篇 (*karma-kāṇḍa*) に記す祭祀に関する規定が、時代とともに矛盾や相違が生じ、不明瞭となったので、その規定を整理し、明らかにする専門的な研究が行なわれ、これをミーマーンサーと呼んでいた。したがって、祭事篇の研究を *karma-mīmāṃsā*, *purva-mīmāṃsā* といふ。同様に、ブラーフマナの知篇 (*jñāna-kāṇḍa*) の研究も行なわれ、それを *jñāna-mīmāṃsā*, *uttara-mīmāṃsā* とか *Brahma-mīmāṃsā* といふ。このようにミーマーンサーは、討究、研究、審察を意味する語であり、*nyāya* とか *tarka* と同義に用いられていたが、次第に後世のミーマーンサー学派の基礎となる祭式の研究に用いられるようになった。

本来ミーマーンサーの語は、審察とか熟考の意味であるが、*karma-mīmāṃsā* とか *jñāna-mīmāṃsā* と呼ばれる段階においては、少なくとも世俗的な討究とか審察ではなく、宗教的色彩をおびた審察を意味したはずである。祭式の研究にもっぱら用いられるにしたがって、その語は、宗教的審察に用いられる傾向が強まったのではなからうか。ちなみに、*mīmāṃsā* は、パーリ語では *vimamsa* であり、単独で使用されている場合も *vimamsa-iddhipada* (観神足) *vimamsā-samādhi* (観三昧) などの合成語の場合も、世間的な審察の意味では用いられていない。時代がさがるが、*Haribhadra* の *Sodasaka-prakarana* には、*シャイナにおけるヨーガの実修について論じている*。まずヨーガ実修の過程において次第に除かれるべき心の諸作用について述べ、最終的に真理を体得するために必要な八つの智 (*advēṣa*, *jñāna*, *sūstrīṣā*, *śravaṇa*, *bodha*, *mīmāṃsā*, *parīśuddha pratipatti*, *pravṛitti*) を教えている。これらの智は、ヨーガの実修によって煩惱を滅したところにひらける清浄な智ともいうべきものであり、ミーマーンサーもその中に含まれている。したがって、ミーマーンサーの語は、一方では世間的な審察とか研究の意味にも用いられたの

であろうが、他方では出世間的な審察とか宗教的考察という意味に用いられたことが明らかである。ヴァーチヤスパティは、後者の意味を *pūjītvacāra* と解釈したのである。ホームチャンドラは、世間的なミーマンサーの意味を最初に述べ、次に出世間的なミーマンサーは、ヴァーチヤスパティの解釈を採用し、思想的には、ウマースヴァーティの所説によりながら、シャイナの解脱の研究であると解釈した。

註

- ① *Tarkabhāṣā by Keśavamīśra*, ed. by N. N. Kulkarni, Oriental Book Agency, Poona, 1953, p. 1.
- ② *Tattvārthadhigamasūtra* 1. 6.
- ③ *mūrtvābhisikta* は「頭に灌頂を施せる」という意味であるが、ここでは「最上なるもの」という和訳を試みた。
- ④ 輪廻の状態を意味する。
- ⑤ *Pramāṇaparīkṣā* p. 1.
- ⑥ 拙稿 A Study of the *Pramāṇamīmāṃsā*—An Incomplete Work on Jaina Logic——(印度学佛教学研究第十四卷第二号)
- ⑦ *Bhāmati* (p. 27)
- ⑧ SN V. 280, DN III. 77, 222, AN 1. 39, 297; III. 37, 346; V. 24, 90, 338 etc.
- ⑨ *Śoḍaśaka-prakarana of Haribhadra with Yaśobhadra's tīkā*, Jaimnagar (V. S. 1992) XVI. 14.

三

すべし Pm. 1. 1. 5 では、量の語源による定義がなされたが、インド論理学者がそれぞれその学派の立場に立つて量の定義をしてきたように、ホームチャンドラもその定義を与える。

「量とは対象の正しい決定知 (*saṃyaktarthanirṇaya*) である。」[Pm. S°II]

この量の定義における決定知 (nirvaya) という語を解釈して、次のように言う。

「決定知とは、疑惑 (saṃsaya)、不決断 (anadhyavasāya)、無分別 (avikalpaka) なる性格を離れた知 (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、根の接触 (indriyasamīkarsa) 等の「量であることが否定され」、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。」[Pm. 1. 1. 9]

ところで決定知とは、「無分別なる性格を離れた知」であるとは、どのような意味を含むのであろうか。さらに「知を本質としない、根の接触等の「量であることが否定され」とは、具体的に何を指すのであろうか。言うまでもなく、前者は佛教の量に対し、後者は正理学派の量に向けられた批判である。ところが、Pm. 1. 1. 19 では不決断 (anadhyavasāya) の語を「もの特殊な性格が明らかでないことである」と言い、無分別も不決断にすぎないと解釈している。すなわち、

「他の者にとって、第一刹那に生ずる無分別なるものは現量 (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らかにすることがないからである。」[Pm. 1. 1. 19]

ここで「他の者にとって (paraśam)」とは、明らかに佛教徒をさしている。周知の如く、佛教では、たとえば陳那が「現量とは分別を離れたものである (pratyakṣam kalpanāpōdham)」と定義し、法称は「分別を離れ、かつ誤りのないものである (kalpanāpōdham abhīraṅgam)」と規定しているように、現量とは分別を離れたものである。このような無分別なる現量がヘーマチャンドラによって批判されたのである。

以上によって明らかのように、「量とは対象の正しい決定知である」というヘーマチャンドラの定義は、正理学派と佛教の量に対する批判の上になされたと言える。それでは、両学派に対するヘーマチャンドラの論破の仕方を見ることにしよう。

Pm. 1. 1. 25 では、「量とは対象の知覚の因である (arthopalabdhinetuḥ pramāṇam)」という正理学派の定義を

とりあげ、次のように批判する。

「主格、目的格等と異った具格が因 (Hetu) なる語によって表現されているならば、それは知 (jñāna) そのものが適当である。根、あるいは (根と対象との) 接触等はそうではない。実に、それがあるとき、対象が知覚されているならば、それがそれ (対象の知覚) の作具である。根、接触という原因の総体等が存在しても、知がなければそれ (対象の知覚) が存在しない。作具とは最上の有効因 (sādhakatana) であり、それは果と不離なものであると考えられる。」 [Pm. 1. 1. 25]

これによって明らかなように、根、あるいは根と対象との接触を量であるとする立場を批判し、知を除いては量たるものはないことを主張している。同じく Pm. 1. 1. 26 では、「量とは正しい覚受 (samyak-anubhava) の因 (sādhana) である」 [Nyāyasāra p. 1] と同じく Bhasarvajña の定義をとりあげているが、その場合も次のように主張する。

「この場合においても、sādhana (因) なる語によって、主格、目的格を除き、作具が量であることが確立される。そうであっても、(因は) 果と不離であることによって、知そのものが最上の有効因である。だからそれ (知) のみが量であると認められるべきである。」 [Pm. 1. 1. 26]

以上によって正理学派の量に対する論破は、根とか根と対象の接触という物質的なものが量とはなりえないことに向けられ、それは知そのものでなければならぬと述べている。したがって、すでに述べたように、ヘーマチャンドラは、量の定義にある決定知という語によって、「知を本質としない根の接触等の「量であることが否定され」と解釈したのである。

次にヘーマチャンドラは、「量とは斉合性のある知である (pramāṇam avisamvādi jñānam)」^① という法称の定義をとりあげ、「斉合的な知」という点を批判する。

「この場合も、もし知が無分別知であるならば、それは世間的はたらきを生じえない。さらに汝等が、それは世間的はたらきをもった量の定義であるとすれば、その（無分別知の）妥当性は、どのように「確定するか。」後に生ずる世間的はたらきを生じうる有分別知によって、その（無分別知の）妥当性が考えられる場合、借りもによる装飾の格言「の通り」である。むしろ世間的はたらきの因である有分別知の妥当性が認められるべきである。このようにして、まわりまわった労力が除かれる。さらに有分別知に妥当性がない場合、それに条件づけられた世間的はたらきが、どうして斉合性をもつか。眼病の人の認識のように、見られ、分別されたものと対象とが一つであるということによって、斉合性が認められるならば、斉合性とは仮設されたもの (upacārita) となるであろう。それ故（佛教徒が）量の定義として、仮設されたものではない斉合性を望むならば、「斉合性という語をやめ、」量とは決定知 (nirṇaya) であることが認められるべきである。」[Pa. 1. 1. 27]

佛教徒に対するこの論破の論点は、次のように要約できる。世間的はたらきをもたない無分別知には妥当性が認められない。したがって正しい認識手段にはなりえない。むしろ有分別知にだけ妥当性が認められるべきである。次に斉合性という点を取りあげ、有分別知に妥当性がない場合、世間的はたらきとの間に一貫性がありうるか。分別されたものと対象との一貫性という意味に斉合性を用いるとするならば、眼病の人がものを認識する場合のように、全く虚構の斉合性と言える。斉合性という言葉は、以上のような意味を含みうるから、不適当である。それを避けるために、量の定義として斉合性という言葉を用いず、ヘーマチャンドラの定義のように、量とは決定知であると言うべきである。

ところでヘーマチャンドラは、斉合性という言葉を見られ、分別されたものと対象とが一つであるということと解釈しているが、それは分別されたもの、すなわち対象の知識と対象の本性との一貫性を意味する。そのように理解するならば、眼病の人の認識にも、正しい認識ではないにもかかわらず、その知識と対象の本性の間の斉合性があ

りうる。

斉合性をこのように解釈するのはヘーマチャンドラばかりでなく、アカランカもそのように解し、「眼病の害をうけた認識は、月等に対しては、斉合性のある量である」と述べている。^②もちろんアカランカの場合には、法称の影響をうけて、量とは斉合性のある知であることを認めて、このように述べているわけであるが、ヘーマチャンドラはこれを過失と見ていたことは明らかである。つまり、斉合性という言葉に対して、このような解釈も成立するから、この言葉を量の定義に用いるのは不適當であると論破したのである。

アカランカは、ジャイナの伝統に従って量を定義するとともに、法称の影響をうけて、「量とは斉合性のある知である。以前に知られていない対象を得る相を有するからである。」^④と記している。ヘーマチャンドラは、アカランカのこの定義に対して何も言及していないが、アカランカの曖昧な態度に対する批判も、法称批判の中に含まれているのではなからうか。

以上、正理学派及び佛教の論破を通じ、ヘーマチャンドラは、量とは決定知であることを主張する。したがって、「量とは、対象の正しい決定知である」というヘーマチャンドラの定義は、正理学派と佛教批判の上になされたことが明らかである。

註

- ① Pramānavārtika 2. 1.
- ② Akalankagrāhāntraya (Singhī Jaina Granthamālā, 12, Ahmedabad-Calcutta, 1939) p. 8.
- ③ Ibid., p. 17.
- ④ Aśāśatī (Aptamīmāṃsā with Aśāśatī and Aśāśaharī, Nirṇayasagar, Bombay) p. 175.

ヘーマチャンドラが「対象の正しい決定知」と量を定義したのに対し、彼以前のジャイナの学僧は、そのような定義をなしていない。Siddhasena は、「量とは自体を照らす知である。(pramāṇam svaparabhāsi jñānam)」と定義し、アカランカは、前述したように、この伝統的な定義を否定していない。^② さらに Vidyānanda は「量とは自他の確定を本質とする知である。(svārthavyavasāyatmakam jñānam pramāṇam)」と言ふ、^③ Vādi Devasūri は「量とは自他の確定知である。(svaparavyavasāyi jñānam pramāṇam)」^④ という定義を与えている。つまり、これらの伝統的な定義では、自己の決定知 (svanirṇaya) も量の定義に加えられている。ヘーマチャンドラはこの点に関して、どのように考えているであろうか。

結論を先に述べれば、ヘーマチャンドラは、この伝統的な量の定義も間違いではない、と言う。なぜならば、svānirṇaya はすべての知識になければならないものであるからである。それで svanirṇaya を証明するために Pm. 1. 1. 12 において詳しく論じているが、その要約を記せば次のようになる。

「私は瓶を知る」という認識における主観 (kartṛ) と客観 (karma) とのようには、知識 (jñapti) もまた照らされているからである。知識自身が知られていない者には、対象が知られているということはおこらない。それとは別の知識によって自己の決定知がおこる可能性もない。別の知識はまた、それ自体知覚されていないから、問題の最初の知識を知るものではない。さらに別の第三番目の知識を予想する場合、第四、第五、第六と無限に遡及する無窮 (anavastha) となる。したがって知識に自己の決定知がなければならぬ。さらに、対象を知ることから、自己の決定知が知られる場合、相互依存 (anyonyasāyaya) の過失におさめる。

さらに、「対象の知識がなければ、対象があるということはありえないであろう」という義準量によっても自己決

定知があることがわかる。すなわち、もの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、知るということは、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、義準量自身令知として認められていない。そこで義準量が他の義準量によって知られるというように、別の知識を立てるならば、無窮になる。したがって、知識には、対象を知るということと同様に、自己決定知がそなわっていないなければならない。

さて、知識には自己決定というはたらきがあることによって、知識自身が知られるもの、すなわち知識の対象であると言える。その場合、知識は瓶などの対象のように、知識ではなくなるではないか、という疑問が当然出てくる。しかし知識は知識としてのみあるのであって、自己認識において知られるもの、すなわち知識の対象となるとも、それは知識の一面であって、瓶等のような対象物にはなりえない。対象に関係することによって、それは知識であり、知識自身に関係することによって、それは知られるもの、すなわち知識の対象となるのである。このことは、あなたも自分の父親と自分の子供との関係において明らかである。同一人物でありながら、自分の父親との関係においては自分は子供であるし、自分の子供との関係においては、自分は親となりうるようなものである。さらに比量によっても自己認識 (svasamvedana) の存在を証明することができる。それを論式で示せば次のようになる。

(宗) 知識は、(自己を) 照らしている場合のみ、対象を照らす

(因) 照らしめるものであるから (praksakatvat)

(喩) 灯火の如し。

さらに、

(宗) 知識は自己を照らすものである

(因) 対象の知識であるから

(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。^⑤

以上によって知識に自己の決定知があることが証明された。この証明の過程において注目されることは、比量による証明を語るように、svaminaya とは自己認識にすぎない。

それではヘーマチャンドラは何故に伝統的な量の定義に従って、量の定義中に svaminaya を入れなかったのでしょうか。これに対して次のように語る。

「自己の決定知は、たとえあっても、定義に入れるものではない。「それは」量にあらざるものにもあるからである。」 [Pm. s. III]

この第三スートラに続く Pm. 1. 1. 13 では、自己の決定知は疑惑等の量ではないものにも存在すると記し、すべての知識にあるから、量の定義中に加える必要がないことを明らかにしている。さらに彼の先輩諸学者がそれを定義中に入れたのは、初心者のためを思っていることであると、自派の定義を守る態度をとっているが、批判していることには間違いない。

周知の如く佛教では現量を四種に分け、その中に svasamvedana が含まれているが、^⑥ この点ヘーマチャンドラはどのように見ているであろうか。

「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觉にすぎない。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]

すなわち佛教のように現量の種類とする立場に反対し、自己認識はそれぞれの知識に含まれているとする。これは自己の決定知すなわち自己認識はすべての知識に存在するという考えに立てば、当然自己認識という名の現量はない

ことになり、感官現量、意現量、ヨーガ行者の現量にそれぞれ自己認識があることになる。^⑦

註

- ① Nyāyavatāra 1.
- ② Akalanīkagranthatraya, p. 17.
- ③ Tattvārthasūlokavārtika of Vidyānandīsvāmin, (NSP, 1918) 1. 10. 17.
- ④ Pramāna-naya-tattvālokaśālikāra of Vādi Devasūri (Bombay, 1967) 1.
- ⑤ 以上が Pm. 1. 1. 12 の要旨である。
- ⑥ Nyāyabindu I, 7-11. Y. Kajiyama: An Introduction to Buddhist Philosophy (Memoirs of the Faculty of Letters, Kyoto University, No. 10, 1966) p. 47.
- ⑦ なお集量論の自証説に関しては、山口益博士の「佛教における無と有との対論」(弘文堂書房)二七三—三六二に詳しく論じられている。

五

アカランカは法称の影響をうけて、「量とは斉合性のある知である。以前に知られていない対象を得る相を有するからである」と定義したが、シャイナ僧 Manikyānandin も「自己及び前に知られない対象の決定を本質とする知が量である。(svāpūrvarthavyavasāyatmakam jñānam pramānam)」と記している^①。そこで量とは、以前に知られない対象を知る知のみに限られるであろうか。

ヘーマチャンドラの立場は次のように答えられる。

「未来に」把握されるものを把握するように、すでに把握されたものを把握するのも量でないことはない。」

[Pm. S^oIV]

続く Pm. 1. 1. 15 では、把捉されたものを把捉する認識も正しい認識手段であることを、ジャイナ教で言う dravya (実体) と paryaya (様態) という点から逆説的に証明しようとする。ジャイナ教の哲学によれば、dravya とはその本性であり、その真の相においては永遠不滅である。それに対して paryaya とは、現実に現われている dravya の姿であり、それは滅する。そこで、すでに把捉したものを把捉する連続的認識が paryaya に関係する場合、それはすでに把捉せるものを把捉するものであることは成立しなくなる。なぜならば、paryaya は刹那滅であるから、認識した同じ対象を認識することはありえない。それでは連続的認識が実体を認識するとするならばどうであろうか。それも不適當である。なぜならば、実体は常住であり、同一性であるために、すでに認識されたものと未来に認識されるもの状態との間には全く区別がない。したがって、前に知られていないものを知る認識が量であり、すでに知られたものを知る認識が、どのような条件によって量とはならないのであろうか、と述べ、すでに知られたものを知る認識も正しい認識手段であることを明らかにする。

さらに avagraha 等は、前の知によって把捉したものを後の知が把捉するとはいえ、量である。avagraha (漠然たる知覚)、iha (認識の意欲)、 apāya (判断)、 dharaṇa (意識の保持) とは、認識の過程であるが、これら四つの知はそれぞれ異なった対象をとるわけではない。以上により未来に把捉するものを把捉する認識と同様に、すでに把捉されたものを把捉する認識も正しい認識手段である。^③

註

- ① Parīkṣāmukha-sūtra (Bibliotheca Indica, New Series, No. 1209, Calcutta 1909) 1. 1.
- ② 金倉円照「印度精神文化の研究」二三八頁 S. Mookerjee: The Jaina Philosophy of Non-absolutism (Bhārati Mahā-vidyālaya Publications, Jaina Series No. 2) p. 130, 156, 157 etc. Pm. 1. 1. 118.

③ Pm. 1. 1. 15.