

## ジャイナ哲学の研究

——ジャイナ認識論研究序説——

安藤 嘉 則

### A Study of the Jaina Philosophy

——An Introduction to the Jaina Epistemology——

Yoshinori ANDO

#### ジャイナ教の概略と思想的背景

ジャイナ教(Jainism)とは、紀元前5世紀ごろ中インドのマカダ国において、ヴァルダマーナ(Vardhamāna)〔またはニガンタ・ナータプッタ(Nīghanṭha Nāthaputta)・マハーヴィーラ(Mahavira)]によって広められた宗教である。一般的には彼がジャイナ教の開祖であるとされているが、彼らの伝承によるとヴァルダマーナは第24代の祖師であり、彼以前に23人の祖師達がいるというのである。このうち第23代の Pāsa については実在の人物とされている<sup>1)</sup>。

ところでヴァルダマーナが布教活動をしていたちょうどその頃、釈尊も同じマガダ国そしてコーサラ国で活躍していたのである。当時ガンジス河流域の農業生産力の向上に伴い、都市における商工業の発達もめざましいものがあつた。そして彼ら商工業者の富裕な経済力を基盤に王侯の専制国家が出現し、ヴェーダの権威に支えられたそれまでのバラモン支配社会に新たな変革をもたらした。この社会変化に呼応するようにバラモン勢力に対抗する新興の自由思想家が輩出し、都市商工業者やクシャトリアに帰依を受け、沙門(Śramaṇa)の共同体として大きく発展することになるのである。沙門とは、遊行しながら、森林に入って修行し、都市や村落で乞食し、布施を得る、というバラモンとは全く系統の異なる出家者である。ジャイナ教も、そして仏教も、反バラモン主義を唱える沙門の流れに属しているという点で一致する。従って両者の思想的関連性も密接で、ある意味では両者は沙門集団において、兄弟のような関係であったということもできるであろう。事実、仏教の基本的な五つの戒

律(五戒)も、ジャイナの五戒(五大誓)も一つを除いて一致する<sup>2)</sup>。またジャイナでは、最高の位にある修行者(即ち悟りを完成した人)を仏陀(buddha)、或いは如来(tathāgata)と呼称する一方、仏教では、仏陀をジナ(jina→ジャイナjaina)と尊称している<sup>3)</sup>。つまり両者は最高の宗教的人格者に対して、各々分け隔てなく呼称しているのである。

ただし形而上学的側面では、両者の相違は明確となる。ジャイナ教は五種の有聚(pañcāstikāya)に基づく実在論の立場を<sup>4)</sup>一貫して説くのに対し、仏教では素材実在論を説く説一切有部(sarvāstivādin)から外境非実在論を主張する唯識派(vijñānavādin)に至るまで、実に多様な思想が現れることになるのである。

このように仏教が多くの部派に分かれ、さらに大乘仏教として全く革新的運動の展開をみせるのに対し、ジャイナ教は教義の固定化が堅守された傾向があり、分派活動も多くはない。彼らの分派活動で最も多きなものは、空衣派(Digambara)と白衣派(Śvetāmbara)の二大分裂であり、今日でもジャイナ教はこの二大系統に分かれている<sup>5)</sup>。しかしながらこの両者の思想も後で検討するように、教義上において仏教の部派間の如き大きな相違はみられない。

#### ジャイナ教研究の意義について

現在に至るまで仏教思想研究は Sanskrit 語、Tibet 語、Pāli 語、中国語等の各文献に亘る実に多くの成果が報告されているが、近年この仏教研究者の中から、ジャイナ教研究へと指向する者が現われるようになった。このような仏教の側からジャイナ教へのアプローチは大よそ次

の二つの場合にみることが出来る。

その第一は、原始仏教研究者からのアプローチである。仏教の原始聖典（どんな古いものでも、釈尊の時代よりも数世紀隔越して編集・筆写された）の中で如何なる経典・詩頌が最も古く、釈尊の直説のものであるのか、という問題が、現在解明されつつあるが、この問題に対して重要な資料を提供しているのが、原始ジャイナ教聖典である。即ち仏教の最古層の詩偈（例えば Suttanipāta の Atthakavagga, Mahāvagga 中の詩偈, Dhammapada 所収のものなど）の中に、しばしばジャイナ経典の古層の詩偈と一致することが報告されており<sup>6)</sup>、反バラモン主義の沙門文学という共通の思想的沙流が両者の古層の段階で確認され得るのである。従って原始仏教研究者にとっても、このように多くの平行句をもつジャイナ教聖典が思想的にも、言語学的にも大きな意義をもつものと考えられる<sup>7)</sup>（しかし、これらのジャイナとの平行句は沙門文学または Ascetic Literature として位置づけられるべきであって、釈尊の直説としてすべて認める訳ではない。）後に紹介するであろう「ジャイナ研究会」のジャイナ聖典研究者の中には、原始仏教研究を起点にしている人も少なくはない。

第二の場合は、後期仏教哲学、就中仏教論理学研究方面からのジャイナへのアプローチである。これは次のような事情がある。

近年、Dignāga（陳那）・Dharmakīrti（法称）等の仏教論理学者に関する研究が長足の進展を遂げているが、Dignāga らの梵文原典はインドの仏教滅亡（13C.）以後、大半は散佚し、蔵訳・漢訳を通じてしか伝承されず、研究の大きな障害となっていた。しかしながら、この状況に光明を与えたのがジャイナ教徒達であった。彼らは非常によく仏教哲学を研究しており、仏教論理学文献を保存していたのである。1873年、G. Bühler がタール砂漠中の Jesalmer のジャイナ教寺院から仏教哲学者 Śāntarakṣita の Tattvasaṃgraha と Kamalaśīla の註釈 Pañjikā を発見したことは、仏教論理学研究にとって画期的な出来事であった<sup>8)</sup>。この Jesalmer Collection の中にはこの他に、Dignāga の Nyāyapraveśa や、Dharmakīrti の Nyāyabindu と Dharmottara の註釈が入っている<sup>9)</sup>。

さらにジャイナの諸論書には、Dharmakīrti 等の梵文（Pramāṇavārttika や Sambandhaparīkṣā 等）が、論難の対象となりながらも、実に多数に亘って引用されている<sup>\*1)</sup>。

1934年、Wien 大学の E. Frauwallner 博士は、Dharmakīrti の七部作の一つで、梵文が失なわれていた Sam-

bandhaparīkṣā（結合の観察）の全二十五偈のうち、二十偈分をジャイナ学僧 Devasūri の Syādvādaratnākara という作品中に発見し、Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes に梵文と、西蔵訳の偈文と註の部分が付記して独訳した<sup>10)</sup>。

また龍谷大学の神子上恵照教授は、ジャイナ学僧 Haribhadrasūri の著作 Anekāntajayapatākā から、仏教学者 Śubhagupta の Anyāpohavicārikā の梵文4偈を回収している<sup>11)</sup>。

この Haribhadrasūri は異教徒の文献であるにもかかわらず、Dignāga の Nyāyapraveśa に註釈を加えており、ジャイナ学僧たちが如何に仏教学派の思想を意識し、よく勉強していたかがわかるのである。

さて、このような状況によって知られる如く、仏教論理学研究にとっても、ジャイナ教文献は大きな意義をもつものであった。しかし常にジャイナ教文献が仏教研究の補助的資料としてあるはずはない。むしろ現在その全容が解明されつつある仏教論理学の研究成果を逆に利用して、未開拓の分野が多く残されたジャイナ論理学研究を進めていく、という視点も当然あって然るべきであろう。第二のジャイナ教へのアプローチとは、まさにここに存在するのである。

実は筆者自身も、仏教知識論（特に唯識思想研究）からジャイナ知識論研究へと指向した者に他ならない。昭和58年に東北大学研究科に提出した修士論文は、当初 Tattvasaṃgraha の Bahirarthaparīkṣā（外境の観察章）の研究であったが、畏友伊藤道哉氏によって知った Anekāntajayapatākā なるジャイナ論書を読み進めていくうちに、そこに引かれて論難されている学説が Bahirarthaparīkṣā の唯識説を予想させるものであることを偶々発見し、急拠唯識性論証をめぐる仏教とジャイナの論争をテーマにしたのであった。そしてジャイナ知識論が仏教知識論を吸収しつつ、独自の体系を構築していったことを知り、以後ジャイナに最も関心を寄せるようになったのである。

筆者のこれまでのジャイナ知識論研究<sup>12)</sup>は、近畿大学の宇野惇教授に依る所が非常に大きい。先生が広島大学教授であられた頃、実に多くの貴重な梵文テキスト（Nyāyakumudacandra, Tattvārthaśloka-vārttika, Akalaṅka Granthatraya 等々）を広島からお送り戴き、さらに数々の御教示を受けたことは、筆者にとって何にも代え難い財産である。

さて、以上の如く、ジャイナ教研究は初期仏教から後期の仏教哲学の時代に至るまで、重要な意義をもっていたのであるが、単に仏教との関係如何にかかわらず、イ

インド哲学全般の中でも大きな意義をもつものである。特に彼らの実在論や極微(=原子)説は、注目すべき学説であり、また彼らの二元論もインドの二元論諸学派の中でも独特な理論と思われる。日本ではジャイナ教専門の学者として宇野惇先生や長崎法潤先生らがおられるが、その業績は後述するであろう。

## 日本におけるジャイナ教研究史 について

わが国におけるジャイナ教研究の端緒を開いたのは鈴木重信氏である。鈴木氏は高楠順次郎博士の下、それまでには全く注目されることのなかったジャイナ教の本格的な研究に着手したが、誠に残念なことに、31歳にして夭折した。遺著となった『耆那教聖典 全』は「世界聖典全集」の中に入れられ、大正9年に出版された。本書は、HemacandraのYogaśāstra, UmāsvātiのTattvārthadhigamasūtra, そしてKalpasūtraの翻訳研究(いずれも本邦初訳)と、附録の「耆那教論」によって構成されている。その当時において、海外の諸論文を渉猟し、ジャイナ教史全般に亘って概説されているのには、大変驚かされる。

続いて、昭和19年金倉圓照博士によって『印度精神文化の研究』が出版された。本書では主としてジャイナ哲学に関する考察がなされTattvārthadhigamasūtra, KundakundaのPañcāstikāyaの第一章, Pravacanasāraの第二章, Siddhasena DivākaraのNyāyavatāra, Praśnottararathamālāの各翻訳研究がなされている。特にPramāṇa論(知識論)について詳細な検討が加えられ、E.Frauwallnerに刺激され日本ではじめてApoḥa(離)論について言及していることも大きな意義をもっている。

戦後になってからは、上述の如き単行本の研究書は長い間発表されていなかったが、研究者がいなくなった訳ではなく、むしろ近年になって盛んになりつつある。宇野惇先生は、ジャイナ論理学認識論の方面で次々と研究論文を発表され、その成果の一部を『ジャイナ哲学の研究』(広島インド哲学研究叢書第1号)としてまとめられた。また大谷大学の長崎法潤先生は、ジャイナ知識論完成期の論書Pramāṇamīmāṃsā(Hemacandra作)の和訳を一貫して続けており、『ジャイナ認識論の研究』(平楽寺書店1988)として刊行された\*2)。

ところで最近の画期的な出来事として特筆されるべきことは、「ジャイナ教研究会」の発足であろう。昭和61年6月、東京大学にて印度学仏教学会が開催されたが、

この期間中に宇野惇先生が、ジャイナ教研究会設立の趣意書(長崎法潤先生と連名であった)を有志に配られ、翌月には大谷大学長崎研究室にて初の会合がもたれ、今後の会のあり方・方針などが取り決められた。これに基づき昭和62年7月に再び大谷大で研究会が開かれ、原始聖典の分野で渡辺研二氏、後期の知識論の分野で藤永伸氏が研究発表を行った。

この研究会の特長として、入手不可能な梵文テキスト・研究書で個人蔵のものを積極的に公開し、この情報交換によって研究者の便宜を図ろうとする試みが掲げられよう。これは宇野先生の発案であるが、已に先生は『The Bibliography Jaina Philosophy & Epistemology—ジャイナ教研究資料(哲学・認識論)』として蔵書を公開され、このビブリオグラフィー以外の書物の情報を集めておられる。

いずれにせよ、日本のジャイナ教研究において、この研究会が大きな役割を果たしていくことであろう。

## インド哲学における認識について

我々が如何なるものを知り得るのか、という認識論的問いは、他の哲学上の諸問題、(存在論・価値論等々)に先立たなければならない。つまり我々の認識の構造と、認識機能の発動における限界性について吟味することなしには、対象認識から生じる知識や命題の真偽決定の根拠は成立しないからである。

我々の知覚は常に不完全性が付随する。対象の世界、所謂もの自体の世界は決して知覚されることはない、と宣言したのはE.Kantであった。彼も認識論を無視しては、自らの哲学体系も砂上の楼閣になってしまうことは充分周知の上であったにちがいない。

同様にインドにおいて、批判的実在論に立脚し、有形象知識論の代表たる仏教の経量部(Sautrāntika)も、眼前に存在する対象を認識者は直接知覚されないと考えていた。これは彼らの刹那滅論(kṣaṇabhangavāda)と有形象知識論(Sākārajñānavāda)から必然的に導出される学説であったのである。

ロシアのTh. Stcherbatskyは大著‘Buddhist Logic’において、DharmakīrtiのNyāyabinduにみられる経量部説をKantの認識論を利用して解釈していることは夙に有名であるが、この経量部とKantを全く同列に扱うことは出来ないにしても、Kantより1000年以上の前のインドに、かような高度の理論を見い出せることは大変驚くべきことである。

ただインド哲学において特徴的なことは、各学派の認

識論は、その学派の開祖の定説や根本スートラの定義を大前提としており、形而上学から認識論へという方向が伺えるのである。この事実は、インド思想において聖典編纂期には解脱 (mokṣa) 論が中心的テーマであり、認識論的問題が盛んに議論されてくるのは、Dignāga (480—540年頃) 以降であったという歴史的状況に依る所も多いのであろう。

### ジャイナの伝統的認識論 五知識の体系

ジャイナの認識論的思弁の萌芽は已に聖典 (Viyāha-panṇattisutta, Paṇṇavanāṣutta 等) に伺うことが出来る。これらの聖典に説かれる認識論は、Nyāya 学派を中心に発展したインド哲学諸派の認識説とはあまり密接な関係はもっておらず<sup>13)</sup>、他学派から孤立したジャイナ独特の学説となっている。これを今、ジャイナの伝統的認識論と呼称するが、この聖典の学説は Umāsvāti の Tattvārthādhigamasūtra (以下 TAS と略) において整理・体系化がなされている。この TAS は分裂した白衣派と空衣派の両者が共に重視する綱要書であり、ジャイナ諸論書の中で最も権威ある論書といっても過言ではない。そこでこの TAS を中心的資料として、ジャイナの伝統的認識論を検討しよう。

この伝統的認識論の中核となっている学説は第1章に展開されている五知説である。TAS は冒頭、解脱に至る手段として、正見 (正しい信仰)、正知、正行 (正しい行ない) の三つを掲げるが (TAS. I. k. 1), 実はこの中の正知の内容が、感官知・聖典知・直観知・他心知・完全知という五知なのである。

ところで、ジャイナの聖典期の認識説は一様なものではなく、各々の聖典の成立年代などによって、いくつかの段階に分かれているが、この問題に対して詳細な考察を加えているが、D.Malvania 博士<sup>14)</sup>、そして日本では宇野惇教授<sup>15)</sup>である。これらの先学の業績によって、聖典の伝統的認識説が3段階に分類されたのである。この成果によると、この五知説は最初期の段階から存在し、第二期以降の学説では、この五知説を基本にしながら、さらに細かな分析がなされている。また後代の哲学論書においても受け継がれ、ジャイナ認識論において終始一貫して根本的学説であったことが理解される。

### TAS・TASBhāṣya 第一章の抄訳

TAS 第一章では、第9偈以降にこの五知説が解説さ

れている。そこでまず、TAS と Umāsvāti 自身の註釈とされる TASBhāṣya (以下 TASBh と略) の当該部分の資料を提示し、その試訳を提示したい。テキストは、  
Sabhāṣya—Tattvārthādhigamasūtra  
(Rājacandraśāstramālā) Bombay, 1932  
を使用した。尚翻訳文中において [ ] は補足、( ) は梵語や日本語などによる云い換えを表わす。

#### TAS.I.9

〔正〕知とは、感官〔知〕・聖典〔知〕・直観〔知〕  
・他心〔知〕・完全〔知の五つである〕。

(TASBh)

感官知・聖典知・直観知・他心知・完全知という、この基本配列から五種の知が〔知られる。〕しかるにこの (五知の) 区別は、後で説かれるであろう。

#### TAS.I.10

それ (五知) は二つの認識手段 (pramāṇa) に  
〔分けられる〕。

(TASBh)

この五種の知は二つの認識手段としてあるべきである。  
〔即ち〕間接的な〔認識手段〕と直接的な〔認識手段である〕。

#### TAS.I.11

最初の二つは間接的〔認識手段〕である。

(TASBh)

「最初 (ādya)」とは最初に存在するもの〔を示す〕。  
「最初の二つ (adhye)」とは〔I.9 の〕スートラの順序に基づくから、第一番目と第二番目を示すのである。この最初の二つ、〔即ち〕感官知と聖典知の二つが間接的な認識手段であるべきである。何故か? [まず感官知は] 根拠 (nimitta) に依るから。感官知は実在の決定として〔存在する〕。即ちそれは感官と意 (anindriya=manas) を根拠とするといわれている。そして聖典知は、それ (感官知) を前提にし、また他者の教示によって生じたものであるから、〔間接知である〕。

#### TAS.I.12

もう一方は直接的〔認識手段〕である。

(TASBh)

感官知と聖典知の他に三種の知があったが、それが直接的認識手段である。何故か? [これらは] 超感官的であるから。これら (三種の知) により、諸々の対象が認識される (pramiyante) というので、認識手段 (pramāṇa) [というのである]。これに対して〔問う

て] 曰く。「ここで直接的〔認識手段〕と間接的〔認識手段〕の二種の認識手段が決定された。しかるに推理(anumāna)・類推(upamāna)・聖言〔量〕(āgama)・生起〔量〕(sambhava)・無〔量〕(abhāva)もまた認識手段である。と或る人々は考える。これはどうであろうか。」と。これに対して〔答えて〕曰く。これらはすべて感官知と聖典知に内包される。〔推理等はいずれも〕感官と対象の接触を根拠とするから。さらに〔これらは〕また認識手段とならない。何故か? 誤った見解に従うことになるから。また顛倒した教説であるから。なぜなら誤った知覚の感官知・聖典知・直観知は、限定された非知(顛倒知)であるといわれるから。しかし Naya 論以外に、惑感知・聖典知の区分から生じたものが存在するように、後で我々は述べるであろう。

これに対して〔次のように〕述べる。

「汝によって感官知等の知についていわれた。それら(五知)を、我々は後で詳細に(1)配列(vidhāna)から、(2)定義(lakṣana)から述べるであろう。」と。ここで〔次のストラガ〕述べられる。

#### TAS.I.13

感官知は、想起(smṛti)と想念(samjñā)と思考(cintā)と覚知(abhinibodha)と同義語である。

(TASBh)

感官知は、想起知・想念知・思考知・覚知知と同義語である。

#### TAS.I.14

それ(感官知)は感官と非感官(意)を根拠とする。

(TASBh)

感官知は二種類である。感官を根拠とするのと非感官を根拠とするのとである。このうち感官を根拠とするものは、触覚器官等の五(感官)が、触れられるもの等の五つの対象に対して〔機能する場合である〕。非感官を根拠とするものは、意の作用(manovṛtti)と一般性の知(oghajñāna)〔との二つである〕。

#### TAS.I.15

〔感官知には〕直覚(avagraha)・希求(ihā)・決定(apāya)・憶念(dhāraṇā)〔の四段階がある〕。

(TASBh)

そしてこの感官知には二つの根拠(感官と意)があるけれども、それぞれ四種類〔に分けられる〕。即ち直

覚・希求・決定・憶持とである。このうち、未顕現で各々感官によって対象を知覚するのが直覚である。直覚は、把握(grahaṇa)・観照(ālocana)・知覚(avadhāraṇa)と同義語である。直覚された対象に対して、一部分から残りの部分を理解しようとする事、〔もしくは〕特別な決定を望むことが希求である。希求とは、熟慮(ūhā)・吟味(tarka)・観察(parikṣā)・熟考(vicāranā)・探求心(jijñāsā)と同義である。直観された対象に対して、「正しい」「誤っている」というような長所・短所を熟考し、決知し、〔それ以外のものを〕排除するのが決定である。決定は、滅除(upagama)・除去(apānodha)・排除(avyādha)・排除されたもの(apeta)・滅除されたもの(apagata)・否定されたもの(aviddha)・除去されたもの(apanutta)と同義である。憶念とは各々の把握であり、感覚知を保って知覚することである。憶持は、把握(pratipatti)・知覚(avadhāraṇa)・定着(avasthāna)・決定(nisṛaya)・理解(avagama)と同義である。

#### TAS.I.20

聖典知は感官知に基づき、二〔種である。即ち〕多数と十二種の区別がある。

(TASBh)

聖典知は感官知に基づいている。聖典とは、信頼されるべき人の言葉(āptavacana)・聖典(āgama)・教説(upadeśa)・口伝(aitihya)・伝承(āmnāya)・教義(pravacana)と同義である。それは聖典の肢分(aṅga)と肢分外(upāṅga)の二種である。それぞれ多数と十二種である。

#### TAS.I.21

直観知は二種である。

(TASBh)

先天的に生じるもの(bhavapratyaya)と滅尽抑止を原因とするもの(ksayopasāmanimitta)との〔二種である〕。

#### TAS.I.22

先天的に生じる〔直観知〕は、地獄の住人と諸神に対して〔ある〕。

(TASBh)

先天的に生じる直観知は、それぞれ地獄の住人と諸神に対して生じる。「先天的に生じる事」とは、〔その〕存在〔自体〕を原因とし、存在〔自体〕を根拠とする。という意味である。なぜならば彼ら(地獄の住

人と諸神)が存在を得るだけで、それ(直接知)の原因が生じるから。鳥が虚空を飛ぶが如し。[そこには]学習も苦行もない。

#### TAS.I.23

残余の〔直接知〕は前述の〔滅尽・抑止〕を原因とする。〔それは〕六つに別される。

(TASBh)

「前述のものを原因とする」とは、〔第21偈に説かれた〕滅尽・抑止を原因とする。という意味である。そして残余のものには、この滅尽・抑止を原因とする直観知が六種ある。残余の者とは、地獄の住人や諸神以外のもので、畜生・胎生・人間〔を意味する〕。直接知を覆う業(karma)の滅尽・抑止に六種ある。即ち、(1)消滅しないもの・(2)消滅するもの・(3)減少しつつあるもの・(4)増大しつつある者・(5)安定しないもの・(6)安定したもの、〔という六種である〕。

#### TAS.I.24

他心知は単純知覚と複雑知覚の二つに分けられる。

(TASBh)

他心知は二種類である。〔即ち〕単純知覚の他心知と、複雑知覚の他心智とである。これについて〔問うて〕曰く。「この両者の区別は何であるか。」これに対して〔次のスートラで答えて〕曰く。

#### TAS.I.25

その差別は清浄と不壊の両者に〔基づく〕。

(TASBh)

清浄として作られたものと、不壊として作られたものとが、この両者の区別である。即ち単純知覚の他心知よりも、複雑知覚の他心知の方が清浄である。そしてまた、単純知覚の他心知を獲得しても、さらに複雑知覚の他心知を獲得することはない。これに対して〔問うて〕曰く。「それでは、直観知と他心知の両者は如何なる区別があるのか。」これについて〔次のスートラで答えて〕曰く。

#### TAS.I.26

直観知と他心知の〔区別は〕清浄(viśuddhi)・範圍(kṣetra)・所有者(svāmi)・認識対象(viśaya)から〔なされる〕。

(TASBh)

両者の区別は、(1)清浄によってなされ、(2)範囲によっ

てなされ、(3)所有者によってなされ、(4)認識対象によってなされるのである。即ち直観知よりも他心知の方が、清浄である。なぜなら直観知を有する人は諸々の形・色の実体を知るが、他心知を有する人はそれを、意に内在する、より清浄なものとして知るからである。

さらにまた、両者は範囲によって区別される。直観知は無限のアンガラ(一指の長さ)の範囲等において生じる。全世界的に〔存在する〕から。しかし他心知は人間〔界〕の範囲にしか存在せず、〔畜生等の〕他の範囲には存在しないから。さらにまた所有者によって両者は区別される。直観知はすべての趣生(gati)において、〔即ち〕限定的なものにも非限定的なものにも存在する。しかし他心知は人間に限定されたものとして存在するのであり、他〔の趣生〕には存在しない。さらにまた、両者は認識対象によって区別される。すべての様態に対してではなく、形色を有する実体に対して〔のみ〕直観知が認識対象の根拠をもつ。〔しかし〕他心知の〔場合〕その無限の部分において〔認識根拠をもつのである〕。

これに対して曰く。「他心知について以上の如く説明された。それでは完全知とは何であるか？」これに対して〔答えて〕曰く。「完全知は第十章で〔次の如く〕語られるのであろう。『愚かさの滅尽によって、また知見の覆障業・妨害の滅尽によって完全〔知が生じる〕。』(TAS.X.1)」これに対して曰く。これらの感官知等にとって、何が、それ(知)にとって認識対象たりうる根拠であるのか？」これに対して〔次のスートラにおいて〕答える。

#### TAS.I.27

感官知と聖典知の両者の根拠は、すべての実体に〔存在するが〕、すべての様態(paryāya)には〔存在し〕ない。

(TASBh)

感官知と聖典知の両者は、すべての実体に対して認識対象の根拠が存在するが、すべての様態に対しては〔存在し〕ない。なぜなら両者によってすべての実体を知るが、すべての様態として〔知ることは〕ないからである。

#### TAS.I.28

直観知は形体を有するもの(rūpin)に〔認識対象〕の根拠をもっている。

(TASBh)

直観知の認識対象の根拠は、形体を有する実体におい

て存在する。しかしすべての様態においては、直観知を有する人は、大変清浄な直観知によっても形体を有する実体しか知ることはなく、それ（形体を有する実体）をすべての様態によって〔知ることは〕ない。

#### TAS.I.29

他心知はその無限の部分に〔認識対象の根拠をもっている〕。

(TASBh)

直観知を有する人は、形体をもつ実体を知るが、それ（形体をもつ実体）から無限の部分に、他心知の認識対象の根拠は存在する。他心知を有する人は、直観知の対象の無限の部分を知る。〔即ち〕形体をもつ実体と意の迅速な思考に存するものを〔知る〕のであり、両者は各々人間〔界〕の範囲に遍満するものと、より清浄なものとのである。

#### TAS.I.30

完全者 (kevala) の〔知は〕すべての実体と様態に〔認識対象の根拠をもつ〕。

(TASBh)

完全知の認識対象の根拠は、すべての実体とすべての様態において存在する。なぜならそれ（完全知）はすべての存在を把握し、混合した世間・非世間を認識対象とするからである。これ（完全知）よりも優れた知はない。また、完全知の対象よりも優れたいかなる所知（知の対象）もない。「完全な (kevala)」とは、円満な (sāmpūrṇa)、完成した (samagra)、個有の (asādhāraṇa)、何にも依拠しない (nirapekṣā)、清浄な (viśuddha)、全存在を知らしめる (sarvabhāvajñāpaka)、世間・非世間を対象とする (lokālokaviśaya)、無限の様態 (anantaparyāya) という意味である。

### ジャイナ認識論における五知説と Pramāṇa 論の結合について

以上の如く TAS 第一章では、五知説に関する仔細な議論が展開されている。特に感官知と聖典知を parokṣa、直観知・他心知・完全知を pratyakṣa に位置づけている点が注目され、ここに五知説に対する pramāṇa 論の導入を見ることができるのである。この学説は Sthānāṅgasūtra 第71偈等に見え、恐らく TAS の著者 Umāsvatī は、このような聖典の記述を採用したのであろう。前述の Malvania・宇野説、即ち聖典の認識論の三段階によると、この学説は第二段階に位置づけられている。

しかしながら感知官を間接的 (parokṣa) 認識手段とするこの説は、他のインド哲学諸派の学説と大きく相違する。このジャイナ特有の学説は彼らの認識主体論即ち○我 (jīva) 説と密接な関係を有している。彼らによると、命我が本来的に認識能力をもっているのであり、感官を介さずとも一切の業の束縛から解放されるならば、無限のものを認識し得る、と考えられている<sup>16)</sup>。従って直接的 (pratyakṣa) 認識手段とは、感官を媒介としなくとも、命我の本来的認識能力によって対象を把握する知を意味するのであり、一方の間接的 (parokṣa) 認識手段とは、業の束縛によって本来の認識能力を発揮できない命我が感官を介在させて対象を把握するものである。

つまりこのジャイナ独特の分類は、あくまで命我という認識主体の性格を反映した分類、または命我の側から見て、直接的か、間接事か、という分類として考えられるのである。

従ってこの TAS 第一章の五知説と Pramāṇa 論では、五知説が中心課題であり、Pramāṇa 論の方はまだ副次的な役割しか果たしておらず、本格的なものではない。しかしながらインベ哲学史全般に亘り、認識論が Pramāṇa 論を中心に展開していくようになると、後代のジャイナ論理学者達も、五知説や後述するウパヨーガ説から Pramāṇa 論を本格的に導入するようになる。そこでは、課題であった感官知の位置づけを間接知から直接知へと転換させていく課程を見ることができるのである。

注)

- 1) 金倉圓照『インド哲学史』p.38参照。
- 2) 仏教の五戒は、(1)不殺生、(2)不偷盜、(3)不邪淫、(4)不妄語、(5)不飲酒であるが、ジャイナの五大誓戒は、(1)不殺生、(2)不妄語、(3)不偷盜、(4)不淫、(5)無所有であり、両者の違いは各々の戒律だけである。
- 3) 例えば『十地経』では、金剛藏菩薩などに対して、jinaputra (勝者の子) という呼称の用例が実におびただしい数で用いられる。
- 4) 五有聚の他に、時間 (kāla) を加えて六実体説を採用するのが空衣派である。
- 5) 宇野惇「ジャイナ教教団の変遷」(『東海史学』3, 昭和42年)には、さらに仔細な分派状況が報告されている。
- 6) この試みは大阪大学教授荒牧典俊氏らによって探究されている。「Attadandasutta (Sn 935—954) は『釈尊の言葉』であり得るか」(『日本仏教学会年報』第50号, 昭和59年度)等々の優れた業績がある。
- 7) このような研究として、佐伯真光「Isibhāsiyāim

- について」(『印度学仏教学研究』第6巻第1号, 昭和33年) The Padas of The Suttanipāta With Parallels From The Āyāraṅga, Sūyagaḍa, Uttarajjhāyā, Dasaveyaliya and Isibhāsiyāim (Studien Zur Indologie Und Iranistik, Monographie 7), ed. by Willem B. Bollée, Reinbek 1980 などが掲げられる。
- 8) Tattvasaṃgraha of Śāntaraksita, Vol.I. (Gaekwad's Oriental Series No.30) 1984 (rep.) の Forward による。
- 9) Jesarmer Collection, compiled by Shri Punyavijayaji (L.D.Series 36) Ahmedabad, 1972, pp. 159—160.
- 10) WZKM, XLI Band, 1934. 金倉圓照「法称における結合の観察」(『宗教研究』新第12巻第3号, 昭和10年, 『インド哲学仏教学研究 I』に再録) 参照。
- 11) 神子上恵生「シュバグブタの Anyāpohavicārikā のサンスクリット断片について」(『仏教学研究』第34号, 昭和53年)。
- 12) 以下ジャイナ研究に関する拙稿を並記する。
- (1) 「ハリバドラスーリの唯識説批判」(『印度学仏教学研究』第32巻第1号, 昭和59年)
- (2) 「唯識性論証に関する一考察 —Anekāntajayapatākā と Tattvasaṃgraha を中心に—」(『曹洞宗研究紀要』第16号, 昭和59年)
- (3) 「ジャイナ認識論のウパヨーガ説をめぐる諸問題 —感官知と完全知を中心に—」(『東北印度学宗教学会論集』第12号, 昭和60年)
- (4) 「ジャイナ知識論の感官認識説について —仏教知識論との対比において—」(『曹洞宗研究紀要』第17号, 昭和61年)
- (5) 「ジャイナ認識論における自己認識説について」(『曹洞宗研究紀要』第18号, 昭和61年)
- (6) 「Parikṣāmukhasūtra における svavyavasāya について」(『印度学仏教学研究』第35巻第1号, 昭和61年)
- (7) 「ジャイナ哲学における śabda の問題」(『東北印度学宗教学会論集』第14号, 昭和62年)
- 13) ただし Nyāya 派の四種の Pramāṇa (pratyakṣa, anumāna, upamāna, āgama) 説を取り入れている聖典もある。(Bhagavatisūtra や Anuogadvārasūtra 等) しかし名称が列挙されているだけで、具体的な議論はなされていない。宇野惇「ジャイナ教知識論の一考察—『認識』の概念の発展—」(『密教学』第1号, 昭和40年) p.175参照。
- 14) D.Malvania, Nyāyāvātāravārttikavṛtti of Śri Śānti Sūri (Singhi Jain Series No.20), introduction, pp.58 ff.
- 15) 宇野惇前掲論文, 参照。
- 16) D.Malvania, op. cid, p.59. 宇野惇, 前掲論文, p.173.
- \*1) cf. 拙稿「インド哲学諸文献に引用された Pramāṇavārttika (知覚章) について」(『曹洞宗研究員紀要』第21号, 平成2年12月)
- \*2) また中村元先生に近年の大著も特筆される。中村元『思想の自由とジャイナ教』(中村元選集〔決定版〕第10巻) 1991年3月。