

# ジャイナ教における靈魂と解脱

——特に多面説の立場から——

原 田 泰 教

(九州大学)

## 0. 本稿の目的

古代インド人にとって、輪廻の主体が何であるかは重要な問題であった。仏教徒が無我説を唱えて常住なる輪廻主体を否定したのに対し、ジャイナ教徒は実在するジーヴァ（jiva, 靈魂, 精神, 生命原理）を措定し、それが輪廻, 解脱の主体となると考えた。このジーヴァは、ヒンドゥー教諸学派が考えるアートマンに相当するが、その性質は異なっており、ジャイナ教独自の性質を備えている。<sup>(1)</sup>

本稿ではまず、ウマースヴァーティ（Umāsvāti, 5-6世紀頃）の『諦義証得経』（*Tattvārthadhigamasūtra*, 以下 TAAS）に基づいて靈魂と解脱との関係について伝統的ジャイナ教説を確認する。次にジャイナ教の代表的思想である多面説（*anekāntavāda*）と解脱論との関わりについて考察する。具体的には、ジャイナ教の学僧ハリバドラ・スーリ（Haribhadra Sūri, 8世紀頃）<sup>(2)</sup>の『積極的多面説入門』（*Anekāntavādapraveśa*, 以下 AVP）第5章に基づき、多面説と伝統的ジャイナ教説との間にどのような差異があるのか、あるいは、ハリバドラが AVP の中で解脱論に關説した意図を探る。<sup>(3)</sup>特に、ハリバドラが AVP を著す際に大きな存在であった仏教認識論論理学派のダルマキールティ（Dharmakīrti, 600-660年頃）が主張した刹那滅

論がどのように批判されたのかを詳しく検討する。<sup>(4)</sup>これらの検討により、ジャイナ教「論理学期」において仏教とジャイナ教との間に繰り広げられた、解脱を巡る論争の歴史の一端を提示したい。<sup>(5)</sup>

## 1. ジャイナ教の伝統的な解脱観

まず、ジャイナ教の伝統的な解脱観を、TAAS の記述によって確認したい。ウマースヴァーティの TAAS は、白衣派・空衣派両学派によってその権威が認められている綱要書である。彼の説明によれば、世界はジーヴァ（精神）とアジーヴァ（非精神）に分けられる。アジーヴァとは、ブドガラ（物質）、ダルマ、アダルマ、虚空である。ブドガラは全て、業（カルマ）になる可能性を持っており、その業がジーヴァに漏入することによってジーヴァは上昇性を損なわれ、輪廻の世界に束縛される。しかし、身体・言葉・心を統御することによって新たな業の漏入を遮断し、苦行の力によって過去の全ての業を止滅することが出来れば、ジーヴァは束縛を離れ、<sup>(6)</sup>上昇性を取り戻して世界の究極点に到達し、解脱する。

TAAS はジャイナ教の世界観や存在論、解脱論の体系化を目的としており、他学派との思想的論争を意識した哲学書ではない。また、多面説の思想もここでは見られない。しかし、これから見るように、ハリバドラが考える多面説は TAAS の記述と矛盾することはない。

## 2. 仏教徒の主張

ハリバドラはその著書 AVP において、仏教徒やニヤーヤ学派の説を一面的な (ekānta) 見方であるとして斥け、多面説 (anekāntavāda) の立場

から、有と無（第一章）、常住と無常（第二章）、普遍と特殊（第三章）、表現可能性と表現不可能性（第四章）という相互に矛盾する属性が単一の事物に共存可能であることを述べる。そして最後の第五章で解脱論に言及している。<sup>(7)</sup>

まず、議論の発端として、仏教徒はジャイナ教の多面説では解脱があり得ないとして批判する。

[資料1] さらにまた、多面論者（ジャイナ教徒）にとって、事物は相容れない属性を有する自体を持つから、解脱がないことになってしまう。すなわち、このもの——アートマン、女性、住居、宝石、黄金、財産、穀物等〔の事物〕——は無我であり、無常であり、不浄であり、苦であると何らかの方法で知ってから、実際にその様に瞑想しつつある者には、真実として、それに対する愛着の住処が存在しないのだから、特殊な瞑想の向上〔の極に達して〕、そこから離欲（vairāgya）が生じる。それに基づいて解脱がある。すなわち、無知（moha）とは、我見・我所見である。それを前提とする、自分の所有物への執着（sneha）が貪欲（rāga）である。それ（自己の所有物への執着）を前提とする、貪欲の対象を妨げるものに対する怒りこそが、嫌悪（dveṣa）である、というようにして、全てが妥当である。しかし、そのもの——アートマン、女性等——が有我等でもあるならば、その場合、上述の瞑想が存在せず、もし存在したとしても誤りであるから離欲はない。そしてそれ（離欲）がないから解脱もない、と。<sup>(8)</sup>

ここでの対論者（前主張者）は、対象物を無我・無常・不浄・苦とみなす修道体系を持つことから、仏教徒であると考えてよいであろう。仏教徒はその様に瞑想することで、アートマン・女性等の対象への執着がなくな

り、瞑想が究極点まで到達すると離欲を得る。離欲を得ることが出来れば、苦が滅し、解脱が得られる。つまり、仏教徒の瞑想においては、対象が無我・無常・不浄・苦であると一面的に見ることが解脱のための手段であり、それ以外の仕方ではありえない。ところが、ジャイナ教の多面説の立場に立てば、対象は無常・苦・無我・不浄であるのと同時に、常・楽・我・浄ともなってしまう。苦行を為しても対象の多面性を離れることが出来なければ、対象への執着を完全に捨て去ることが出来ず、離欲はないので、解脱に至ることは出来ないのではないか、と仏教徒は批判する<sup>(9)</sup>。

### 3. ハリバドラの主張

#### 3.1 刹那滅論批判（因果関係の不成立）

仏教徒からの批判を受けて、ハリバドラは、仏教徒の立場こそが解脱に到達できない、誤った見解に立っていると反論する。つまり、仏教思想の根幹にあり、またダルマキールティの著作の根底にあった刹那滅論が当時一般に認められていた輪廻・解脱思想と矛盾することを指摘する。

ハリバドラは、対象が刹那滅であることを承認すれば、因果関係が不成立となるとする。刹那滅論の立場では、原因は生じた直後に全て滅してしまふから、結果との関連はなくなり、認識主体と対象との関係、自らの行為の結果を自ら享受すること、正しい智によって修習すること等ができなくなる。その結果として、修習からもたらされる解脱もありえない。つまり、事物が刹那滅であるとの立場に立つ仏教徒は解脱不可能となる。

刹那滅論では解脱が不可能であるとの指摘を、ハリバドラは多面論者特有の選択肢を用意することによって根拠付けた。彼はある主張「XはAである」を検証する際の常套句として、「絶対的に (sarvathā) XはAで

ある」のか、「ある点で (kathamcit) X は A である」のか、という選択肢肢を用意する<sup>(10)</sup>。つまり、「絶対的に事物は刹那的である」のか、「ある点で刹那的である」のか、という場合分けを行う。

[資料2] これ(仏教徒の主張)も正しくない。いずれの選択肢もありえないからである。すなわち、それ(事物)は(1)ある点で刹那ごとに消滅するか、(2)絶対的に[刹那ごとに消滅するか]である。(1')もし、ある点で[刹那ごとに消滅する]のであれば、ジャイナ教の見解を繰り返しているに過ぎない。また、ジャイナ教の見解に従う者達(先師達)によって同様に言われている。

あらゆる個物に関して、刹那ごとに異なっていることは定まっているが、[ある点では]異なるない。付け加えても取り除いても、形相や普遍は存続するから、云々と。<sup>(11)</sup>

(2')もし絶対的に[刹那ごとに消滅する]のであるならば、ああ、その場合、この世とあの世にかかわる全ての世間的振る舞い(loka-saṃvyavahāra)が存在しないという不都合になる。すなわち、刹那ごとに残存することなく滅する場合、アートマン等の事物に関して、把握対象と把握主体との関係・想起・再認識・興味の停止等、無知な女性等に至るまでよく知っているものもまた、説明がつかなくなってしまう。

というのも、把握されるべき事物と、それを把握するものである認識に関して、ある点であっても、同時であることを他の者たち(仏教徒たち)が承認することはないからである。それら(把握されるべき事物と把握するものである認識)には、因果関係が承認されているから。<sup>(12)</sup>

まず最初に、第二の選択肢である、「事物は絶対的に刹那ごとに消滅する」という選択肢について検討する。この場合、把握主体と把握対象との

関係・想起・再認識・興味の停止等、一般人にも当然のこととして理解されている現象を説明できなくなる。これらの現象はどれも因果関係に基づくものであるが、絶対的に刹那に消滅し、つまり<原因が存在する瞬間  $t_1$ >と<結果がもたらされる瞬間  $t_2$ >とが全く異なるのであれば、二つの瞬間を結ぶことが前提となる因果関係との矛盾が生じてしまう。よって、事物が絶対的に刹那ごとに消滅するならば、因果関係が成り立たなくなる。つまり、第二の選択肢は誤りとなる。

その一方で、もし「事物はある点で刹那ごとに消滅する」というのであれば、言い換えれば、ある点では事物は常住であるということになり、ジャイナ教の多面説を承認したことになる。ジャイナ教では事物に関して常住なる実体 (dravya) と変化を続ける様態 (paryāya) を想定するからである。<sup>(13)</sup>

結果として、いずれの選択肢の場合でも仏教徒の立場と整合性が取れなくなるから、仏教徒が考える「事物は刹那ごとに消滅する」という主張は不成立となる。<sup>(14)</sup>

### 3.2 ダルマキールティ説の論破

ハリバドらは刹那滅論の一般的な主張を論駁してから、次にダルマキールティのテキストを引用し、批判する。ダルマキールティは、対象が存在する瞬間と、認識が生じる瞬間とが異なっているという経量部の立場に立っている。

[資料3] [異なった時間にあるものがどうして把握されるのか、と言うならば、] 道理を知る者達は、知の形象を与える能力を持つ<原因たること>こそが<認識対象であること>である、と理解している。(PV 3-

経量部の立場では、第一の瞬間には対象のみが存在する。その対象は知に形象を与えた後に消滅する。そして第二の瞬間に、その形象を原因として認識が生じる。つまり、認識に形象を与える瞬間と認識が生じる瞬間には一瞬間のずれがある。

しかし、ハリバドらは対象と認識とに時間的なずれがある場合、対象の認識は不可能であるとする。

[資料4] これもまた、正しくない。それ（直前に過ぎ去った対象の形象）が直接知覚されることはありえないから。なぜなら推理されるものだからである。また、これが推論であることもない。このような不可離関係を確立するものであり、二刹那を把握する認識は存在しないからである。〔その認識は〕ない。〔認識が〕刹那的であることと矛盾しているから。<sup>(16)</sup>

ハリバドらに拠れば、対象と認識とが時間を異にしているので、直接知覚しているとは言えない。そこで、異なる瞬間に属する対象と認識の両者を把握する為には、二瞬間が必要となるが、認識が刹那に滅するという立場を取れば、二瞬間持続するのは不可能である。ダルマキールティの経量部としての立場は仏教自身の刹那滅論と相容れないのではないかと、という批判である。

### 3.3 業論とのかかわり

ウマースヴァーティが TAAS で述べていたように、ジャイナ教徒にとって解脱とは、ジーヴァに漏入した業を苦行によって滅し、新たな業を遮断することで、ジーヴァの清浄なる本性が顕現し、上昇することである。

しかし、刹那滅論の立場では、業を滅するために為された苦行の結果を自ら享受することが出来ないばかりか、来世へと引き継がれていかないことになり、因果応報の原理が否定されてしまうとハリバドラは主張する。

[資料5] 一方、あの世にかかわる振る舞いは〔原因と結果の結合等によって〕より一層、ありえない。〔自ら〕為した行為が消滅し、〔自ら〕為していない行為がやってくる (kṛtanāśākṛtābhyāgama) という不都合になるからである。すなわち、善を行う者は、その時点で完全に消滅する。さらにまた、善業は、生じた直後に、残存することなく消滅する。このため、〔自ら〕為した行為の消滅がある (kṛtanāśa)。前の刹那の、既に滅した行為から、さらに将来、果報が生じることが承認される時、〔自ら〕為していない行為がやってくる (akṛtābhyāgama) ことになる。そして、このようなことは正しくない。

同様に、解脱もまた、生類にとってやはりありえない。すなわち、より強い苦しみ (vedanā) によって身体が壊され、輪廻から離れようという〔出世間〕知によって、輪廻の欠点を思い描いた人は、輪廻を考慮することなく、存在の世界を捨てようと望み、貪欲等の煩惱 (rāgādikleśa) の側を振り落とすことが出来る涅槃を受け入れることを望み、〔正しい見解等の特徴とする〕けがれなき道に向かって、心の相続を清めつつ、この上なき、よき味を持つ幸せを味わう、というのが道理である。そしてこれ (道理) は、アートマン等の事物が、刹那ごとに、残存することなく消滅する時にはありえない。すなわち、ある者は輪廻の苦しみにによって苦しめられ、そしてある者は〔この世が〕嫌になり、またある者には離欲と解脱がある。従ってこのこと (直前に述べたこと) は正しくない。過大適用となるから。この場合、あの世にかかわる振る舞



いもまたありえない、ということが確立した。<sup>(17)</sup>

ハリバドラの指摘によれば、刹那滅論の立場では、解脱の為の善業を積むことさえ出来ない。つまり、善い行いを為したとしても、その果報は刹那に滅してしまうので、行為者が果報を享受することは出来ない。逆に、果報の享受者は行為者とは全く異なっているのであるから、善業を為していないにもかかわらず、果報を享受するという不都合が生じることになる。したがって、刹那滅論を主張すれば、自らの業の結果は自分自身で受け取るという、業論で最も基本的な原則が守られなくなってしまう。

同様に、苦行によって業を滅したり、三宝を修習することによって解脱に向かうことは、その主体たるジューヴァが存続してこそありうるものであって、仏教徒が考える無我説では解脱が不可能となってしまう。

### 3.4 多面説の優越性

このようにして、一面論的立場を取る仏教徒の刹那滅論を批判した後、多面説の優越性をハリバドラは以下のように述べる。

[資料6] そして、このもの——アートマン、女性、家等——は(1) 無我<sup>だ</sup>けであり、(2) 無常<sup>だ</sup>けであり、(3) 不浄<sup>だ</sup>けであり、(4) 苦<sup>だ</sup>けである、ということはない。(1') 存続[するもの] <sup>だ</sup>けがアートマンであるから、そしてそれ(アートマンの存続)は確立したから。(2') 同様に、決して無常<sup>だ</sup>けではない。〈その状態〉と〈それでない状態〉を持つから。そうでなければ(無常<sup>だ</sup>けであるならば)、そのようなことはありえないから。(3') 決して不浄<sup>だ</sup>けでもない。清浄な変化相(subhāpariṇāma)を持つから。世間において、水で清めることでその様なものが見られるから。(4') 同様に、苦<sup>だ</sup>けでもない。解脱の快

楽を生じさせるからである。間接的にその（解脱の）本性があるから、<sup>(18)</sup>と。

つまり、ジャイナ教徒にとっては、仏教徒が述べるような、無常・苦・無我・不浄という側面だけで対象を見ているわけではない。その対極にある常・楽・我・浄という側面も同時に存在しうるものが、解脱へとつながる見解であり、このような多面説の立場に立たなければ解脱はありえない、とハリバドラーは考える。

#### 4. ハリバドラーとサマンタバドラーの類似点・相違点

##### 4.1 類似点

ハリバドラーに先行するサマンタバドラー (Samantabhadra, 600年代) の著作と比較することにより、ハリバドラーの解脱論を浮き彫りにしたい。サマンタバドラーの主著である『聖人考究』(Āptamīmāṃsā), 『論理の言葉』(Yuktyanuśāsana) においては、次のような偈頌が見られる。

[資料7] 「絶対的利那滅の立場においても来世等はありません。再認識等がないから、行為の開始もない。なぜ、結果がありえようか。」(ĀM v. 41)

「[利那滅論では] 因果関係等は存在しない。[原因と結果が] 別であり、[両者に] 存続がないから。別の相続のように。それを持つもの(個々の要素)とは別の、単一な相続はない。」(ĀM v. 43)

「[利那滅論では、殺害] 意図を持たない心が殺害し、[殺害] 意図を持つ心が殺害しないことになる。それら(殺害意図と殺害行為)を持たない心は束縛され、束縛された心は解脱しない。」(ĀM v. 51)<sup>(19)</sup>

「〔自ら〕 為した〔業〕 が消滅し、〔自ら〕 為していない業を享受することになる。意図しない業が生じることになる。事物は無因であり、消滅を本性とするのであれば、〔解脱への〕 道は正しくなく、妨げるものもないことになる。」(YA v.14)<sup>(20)</sup>

ĀM 第41偈で「絶対的刹那滅の立場」を否定しているのを初めとして、サマンタパドらは ĀM の随所で多面説の正しさを主張している。以下の点に関しては、ハリパドらとサマンタパドらは一致した立場を取っていると言えよう。

- a. 刹那滅の立場では、因果関係において存続するものは存在しないから、原因と結果が全く異なるものとなり、善業を作ることによってもたらされる、輪廻からの解脱はありえない、との立場に立つ。
- b. 原因と結果が全く異なるものであるとすれば、善業の果報が行為者にもたらされなかったり、非行為者に果報がもたらされる不都合が起こりうる、という論理を両者共に用いている。
- c. ある者は輪廻を続け、またある者は苦行によって解脱に至る、という事実に説明が付くのは、ジャイナ教多面説の立場に立つからである。

## 4.2 相違点

その一方で、両者には相違点も見られる。対論者である仏教徒が、対象の刹那滅性の根拠をどこに求めているか、である。YA 第14偈で見られるように、サマンタパドらの対論者（仏教徒）は事物の消滅には「原因がなく、消滅を本性としている」と考えている。つまり「滅性にもとづく推理」によって対象の刹那滅性が推論できる、と主張する。刹那滅論証に「滅性に基づく推理 (vināśitvānumāna\*)」と「存在性に基づく推理 (sat-

tvānumāna\*)」があったことが既に知られているが、「滅性に基づく推理」はヴァスバンドゥ等、ダルマキールティ以前の論者が主張した立場である。しかし、ハリバドラはその著作を見れば明らかなように、「存在性に基づく推理」を主張したダルマキールティの著作を多数引用していることから、時代的にはダルマキールティ以降の人物であることが確定的である。従って、サマンタバドラとハリバドラを比較してみると、仏教徒の刹那滅論をジャイナ教の多面説を以って論駁するという立場に変化は見られないが、想定した論敵は、ダルマキールティ以前・以後という大きな隔りがあることが明らかになった。

## 5. 結 論

以上、ハリバドラの AVP の記述を中心に、ジャイナ教「論理学期」における解脱論のあり方を見てきたが、ハリバドラの主眼はウマースヴァーティによって既に体系化された靈魂観や業論、解脱論に手を加えるのではなく、一面論者である仏教徒、特にダルマキールティの刹那滅論を批判し、ジャイナ教の多面説を主張することによって論理的な補強、根拠付けを図る点にあったことが確認できた。さらに、同じくジャイナ教多面説の立場をとるサマンタバドラとハリバドラに関して、解脱を巡る立場には多くの共通点が見られるが、想定する論敵には違いが見られることが明らかになった。ハリバドラは他の著作に於いても同様の刹那滅論批判を展開したのか、分析対象を広げて検討する余地があると思われる。

### 略号

AJP : *Anekāntajayapatākā*, by Haribhadra Sūri with his own commentary and Muncandra Sūri's supercommentary, ed. by H. R. Kapadia, GOS

No. 88/ No. 105, Baroda, 1940/1947.

- ĀM : *Āptamīmāṃsā*, by Samantabhadra with Vṛtti, ed. by Pannālāl Jain, Sanātana Jaina Granthamālā 7, Benares, 1914.
- AVP : *Anekāntavādapraveśa*, by Haribhadra Sūri, saṭṭippanakaḥ, Patan, 1919.
- DS : *Davvasaṃgaha*, by Nemichandra Siddhāntachakravartī with a Commentary by Brahma Deva, The Sacred Books of the Jainas vol. 1, Arrah, 1974.
- PV : *Pramāṇavārttika*, by Dharmakīrti, with the commentary "Vṛtti" of Ācārya Manorathanandin, ed. by S. D. Shastri, Bauddha Bharati Series 3, Varanasi, 1968.
- TAAS: *Tattvārthādhigamasūtra*, by Umāsvāti, The Sacred Books of the Jainas vol. 2, Arrah, 1920.
- YA : *Yuktyanuśāsana*, by Samantabhadra anuvādak aur paricāyak, by J. Mukhtār, Vīrsevāmandir Granthamālā 10, Solapur, 1951.

## 注

- (1) ジーヴァの特徴として、DS 第2偈で8種類をあげている。すなわち、(1) 精神性を本質とする (*upayogamaya*)。 (2) 無形体である (*amūrti*)。 (3) 行為主体である (*karṭṛ*)。 (4) [業の] 享受主体である (*bhokṭṛ*)。 (5) 自分の身体と同じ大きさを持つ (*svadehaparimāṇa*)。 (6) 輪廻の中に存在する (*saṃsāraṣṭha*)。 (7) 完成しているものである (*siddha*)。 (8) 業が壊れることにより上昇する (*visrasā ūrdhvagati*)。
- (2) ハリバドラの生存年代については多くの学者によって議論されてきたが、現在も確定していない。最近の研究として Christopher Key Chapple 氏の著書 (*Christopher Key Chapple, Reconciling Yogas, Haribhadra's Collection of Views on Yoga with a New Translation of Haribhadra's Yogadṛṣṭi-samuccaya*, SUNY, 2003) があり、その第一章でこれまで出された説がハリバドラの伝記とともにまとめられている。「伝統的」にジャイナ教徒たちが認めてきた年代は459-529年である。1919年に Jinavijayaji 氏によって書かれたエッセイでは、700-770年頃と想定される (Muni Jinavijayaji, Haribhadra Sūri kā samayanirṇaya, *Jaina Sāhitya Saṃśodhaka* 1-1, pp. 38-58, 1919)。ジャイナ教徒の学者や西洋の学者の多くがこの年代を認めているという。また、R. Williams 氏は写本の奥付を調査し、ハリバドラ二人説 (6世紀と8世紀) を立てているため、問題は複雑である (R. Williams, Hari-

bhadra, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London 28, pp. 101-111, 1965)。私が見た範囲で確実なのは、AJP, AVP でダルマキールティが多く引用されること。また AJP 自註にシャークヤブッディの *Pramāṇavārttikaṭīkā* が引用されること。さらにハリバドラによる *Śāstravārttāsamuccaya* の自註にシャーンタラクシタ (725-788年) が登場することである。以上のことから、8世紀頃という年代想定はある程度妥当なものではないだろうか。

- (3) AVP はハリバドラの主著 AJP の抄本として位置づけられている。AVP を直接取り扱った研究は少ないが、藤永博士によって冒頭部分のテキスト校訂と訳註研究が行われている。(藤永伸「Haribhadra 作 *Anekāntavāda-praveśa* 『積極的多面説入門』 翻訳解説 (1)」『ジャイナ教研究』3, 1997, pp. 53-78. 同「(2)」『ジャイナ教研究』4, 1998, pp. 55-64.) また、本稿で使用したテキストはバタンの出版本に基づいたが、二本の写本により適宜校訂した。校訂箇所は特に明示しなかった。貴重な写本を提供して頂いた藤永博士に感謝申し上げる。
- (4) ダルマキールティの著作からの直接の引用は、AVP においては5箇所であるが、AJP ではテキストの大きさに比例して36箇所になる。そのほとんどは PV であり、他に *Pramāṇavārttikasavṛtti*, *Nyāyabindu*, *Hetubindu* からも引用される。
- (5) 仏教とジャイナ教における解脱を巡る論争を扱った論文として藤永博士の次の論文がある。ここでは、苦行のあり方を巡るダルマキールティとブラバナーチャンドラの論争の分析が行われている。藤永伸「解脱をめぐるジャイナ教と仏教の対論」『日本仏教学会年報』52, 1988, pp. 57-70.
- (6) TAAS 1.4: *jīvaḥjīvasravabandhasaṃvaranirjarāmokṣās tattvam.*, TAAS 10.3: *kṛtsnakarmakṣayo mokṣaḥ.*, TAAS 10.6: *pūrvaprayogād asanīgatvād bandhacchedāt tathāgatipariṇāmāc ca tadgatiḥ.*
- (7) AJP においても解脱論が論じられるが、第5章で唯識学派批判が為されるため、解脱論は第6章となる。
- (8) AVP p. 8, l. 18-p. 9, l. 8: *kiṃ ca virodhidharmādhyāsitavarūpatvād vastuno 'nekāntavādinō muktyabhāvaprasaṅgaḥ. tathā hi — etad ātmānīganābhavanamaṇīkanakadhanadhānyādīkam anātmakam anityam aśuci duḥkham iti kathaṃcid vijñāya, bhāvatas tathāiva bhāvayataḥ, vastutas tatrabhiṣvaṅgāspadābhāvāt, bhāvanāprakarṣaviśeṣato vairāgyam upajāyate, tato muktiḥ. tathā hi — ātmātmīyadarśanam eva mohaḥ, tatpūrvaka evātmīyasneho rāgaḥ, tatpūrvikaivānūrāgaviṣayopar-*

odhini pratihatir dveṣa iti kṛtvā sarvam upapadyate. yadā tu tad ātmāniganādikaṃ sātmakādy api, tadā yathoktabhāvanābhāvāt, bhāve 'pi mithyārūpatvāt, vairāgyābhāvaḥ, tadabhāvāc ca muktyabhāva iti.

- (9) ここで、我見・我所見に基づいて自己の所有物への執着が生じ、その執着を妨げるものへの怒りが生じるとの主張が見られる。つまり、所謂三毒の煩惱である無知 (moha) と貪欲 (rāga), 嫌悪 (dveṣa) が順に因果関係にあるとされているが、この関係が仏教徒によってもともと主張されるものなのかは検討の余地があろう。
- (10) kathaṃcit という語は不変化詞 (nipāta) としての syāt と同義である (藤永伸「Syādvāda の分析と批判」『哲学』37, 1985, pp. 117-146. p. 119)。anekāntavāda の別の呼び名である syādvāda につながる。
- (11) AJP の編者である Kapadia 氏は、補遺の中で sarvavyaktiṣu … というこの偈の典拠は不明であるとするも、*Jaina Uddharaṇa Kośa* (Kamalesh Kumar Jain, *Jaina Uddharaṇa Kośa, A Collection of the Citations of the Prakrit and Sanskrit Languages as found in the Jaina Texts, Commentaries and the like* vol. 1, Delhi. p. 505, no. 7646) によれば、*Tattvārthādhigamasūtra svopajñabhāṣya* ad TAAS 5. 29, p. 278, *Naṃdīvṛtti* p. 14, *Āvaśyaka-vṛtti* p. 600, *Tattvārthādhigamasūtrabhāṣyavṛtti* p. 233, *Sūtrakṛtāṅgaṭīkā (śīlacārya)* p. 25 にも引用される。
- (12) AVP p. 51, ll. 14-24 : etad apy asāram, vikalpānupapatteḥ. tathā hi — tat kathaṃcit pratikṣaṇanaśvaraṃ syāt, sarvathā vā.  
yadi kathaṃcit, arhanmatānūvāda eva. tathā coktam arhanmatānū-sāribhiḥ.  
sarvavyaktiṣu niyatam kṣaṇe kṣaṇe 'nyatvam atha ca na viśeṣaḥ /  
satyoś cityapacityor ākṛtijātivavyavasthānāt //27// ityadi /  
atha sarvathā, hanta tarhy aihikāmuṣmikasakalalokasaṃvyavahārābhāvaprasaṅgaḥ. tathā hi — pratikṣaṇaniranvayena naśvaratve saty ātmādivastuno grāhyagrāhakabhāvasmaraṇapratyabhijñānakutūhalavir-amaṇādy āvidvadanīganādipratītam api nopapadyeta, na hi grāhyārthata-dgrāhakaśaṃvedanayoḥ kathaṃcid api tulyakālatābhyupagamyate paraiḥ, tayor hetuphalabhāvābhyupagamāt.
- (13) TAAS 5. 37 : guṇaparyāyavad dravyam.
- (14) また、ここで見られるような二つの選択肢のうち、「絶対的に X は A である」という選択肢の矛盾を指摘し、「ある点で X は A である」という選択肢の優越性を導こうとする傾向は、ハリバドラの、少なくとも AJP,

AVP における多面説のあり方の一つの特徴であると考えてよいのではないだろうか。

- (15) AVP p. 52, l. 1 = PV 3-247 (以下の [ ] 内は PV により補う。) :  
[bhinnakālaṃ katham grāhyam iti ced] grāhyatām viduḥ / hetutvam  
eva yuktijñā jñānakārārpanakṣamam //
- (16) AVP p. 52, ll. 14-16 : etad apy ayuktam — tatpratyakṣatānupapatteḥ,  
anumiyamānatvāt. na cānumānatāpy atra, evaṃvidhāvinābhāva-  
vyavasthākāriṇaḥ kṣaṇadvayagrāhiṇo vijñānasyābhāvāt, abhāvaś ca  
kṣaṇikatvavirodhāt.
- (17) AVP p. 53, l. 10-p. 54, l. 2 : āmuṣmikavyavahāras tu sutarām asaṅgataḥ,  
kṛtanāśākṛtābhyāgamaprasaṅgāt. tathā hi — yaḥ kuśale pravartate sa  
tadaiva sarvathā vinaśyati, kuśalam api ca karmātmalābhasamananta-  
ram eva niranvayam apaiti, ataḥ kṛtanāśaḥ, kṣaṇāntarasya ciravinaśāt  
karmaṇaḥ punar āyatyāṃ phalodayābhyupagame saty akṛtābhyāgama  
iti. etac cāsamañjasam.  
tathā muktir api prāṇinām asaṅgataiva. tathā hi — tivrataraveda-  
nāvibhinnaśarīraḥ saṃsāravimukhayā prajñayā vibhāvitasamśaradoṣo  
nirāsthō jihāsūr bhavam upādīsur nirvāṇaṃ rāgādikleśapakṣavikṣobha-  
kṣamam āmukhīkṛtya mārgam amalāṃ krameṇādvādayamānacittasanta-  
tīr niratīśayapeśalarasām āsvādayati nirvṛtīm iti nyāyaḥ, ayaṃ ca prati-  
kṣaṇaniranvayanaśvaratve saty ātmādivastuno na ghaṭām upaiti. tathā  
hi — anya eva duḥkhaiḥ sāmsārikaiḥ pīḍyate, anyāś ca nirvidyate,  
anyasya ca virāgamuktīti, aśobhanam etat, atiprasaṅgāt, evam āmuṣmi-  
kavyavahāro 'py asaṅgata iti sthitam.
- (18) AVP p. 62, ll. 7-12 : na caitad ātmāṅganābhavanādy anātmakam  
anīyam aśuci duḥkham eva, anvayasyaivātmatvāt, tasya ca vyavasthā-  
pitatvāt. evaṃ nānīyam eva, tadatādavasthyāt. anyathā tadanupapatteḥ.  
nāśucy eva, śubhaparīṇāmbhāvāt, loke jalena śucikaraṇena tathopa-  
labdheḥ. evaṃ na duḥkham eva, muktisukhajanakatvāt, pāraparyeṇa  
tatsvabhāvadvād iti.
- (19) ĀM vv. 41, 43, 51 : kṣaṇikaikāntapakṣe 'pi pretyabhāvādyasaṃbha-  
vaḥ / pratyabhijñādyabhāvān na kāryārambhaḥ kutaḥ phalaṃ //41//  
na hetuphalabhāvādir anyabhāvād ananvayāt / santānāntaravan naikaḥ  
santānas tadvataḥ pṛthak //43//  
hinasty anabhisandhātṛ na hinasty abhisandhimat / badhyate tad-



dvayāpetam cittam baddham na mucyate //51//

(20) YA v. 14 : kṛtapraṇāśākṛtakarmabhogau syātām asaṃcetitakarma ca syāt / ākasmike 'rthe pralayasvabhāve mārgo na yukto bādhakaś ca na syāt //14//

YA 刊本 vadhakaś を藤永 [1991] により bādhakaś に修正した。また、翻訳に際しては藤永博士の和訳を参照した。(藤永伸「サマンタパドラ研究(2)」『都城工業高等専門学校研究報告』23, 1989, pp. 57-63. 同「(4)」『都城工業高等専門学校研究報告』25, 1991, pp. 63-71.)

