

ジャイナ教徒の絶対精神批判

浅 野 玄 誠

はじめに

本論は、昨年東海印度学仏教学会において発表した「ジャイナ教徒の無我論批判」の続編に相当する¹⁾。テキストとして使用している L.D. Ser. No. 19 では、k. 379 以降を Section V としてまとめ、miscellaneous と標題している。ここは特に他学派の見解を想定して Har (Haribhadrāsūri) 自身の論を展開するという形式が用いられ、当時の思想の横の関係を理解するのに好適な資料である。今回論点とする絶対精神批判は k. 478 から k. 489 にかけて論じられている。紙面の都合から、本論ではそれら相当カーリカーの訳出と検討のみをおこなう。

作者性と享受者性

絶対的な精神の存立の問題を考える時、もっとも重要な争点となるのは、絶対的精神が作者性 (kartṛtva) と享受者性 (bhokṛtva) をどのように両立的に解決するかということである。同時にこの問題は中世のインド思想界における重要課題の一つでもあった。

それにより、これ(永遠なるアートマン)は、作者 (kartṛ) たるものであるか、乃至は享受者 (bhokṛ) たるものであるかであろう。しかし、両者である(作者性と享受者性を同時に持つ)か、あるいは両者でないものである(同時に持たない)ということは決して成り立たない。//479//

この偈頌は Har の作者性と享受者性の問題への見解を定理として提示する役割をもったもので、Har は享受者性と作者性の同時的成立、あるいは同時的不成立はありえないと考えていることが理解される。

この定理に対する論拠は次の2頌に示される。

唯一なる (ekānta) 作者 (kartṛ) たるものにおいて、どのようにして享受者性 (bhokṛtva) の生起 (sambhava) があろうか。享受者たる存在の限定 (niyoga) においてもまた[同様であり]、作者性は不可得 (duḥsthita) である。//480//

また、非作者 (akṛta) の享受はなく、あるいは行為を享受しないことはない。[しかし] 両者あるいは両者でないものたるにおいて、すなわち両者の[同時的]非生起において、

二つの堅固な (dhruva) 論理的矛盾 (virodha) の生起が [あるといわれたにすぎない]。

//481//

k. 480 の論証の前提には、「作者性」(kartṛtva) が「唯一・永遠」(ekaniya) であるとする原則が認められるが、さらに周到に、たとえ享受者性が限定的決定 (niyama) を受ける場合にも、「唯一性」に享受者性は成立しないとする考えを自註に付加してもいる²⁾。この事実は、享受者と作者の問題が、いかに Har に強く意識されており、精密な議論がなされていたかを示している。

k. 481 ではさらに、「作者性に享受者性はない」「作者性、享受者性の同時に成り立つことはありえない」³⁾「作者性、享受者性の同時に成り立たないことはありえない」⁴⁾と三つの視点から、享受者性と作者性との問題への論証を完成させる。ただし、その論拠はあくまで「論理的矛盾」(virodha) というにすぎず、自註においても virodha に対する具体的な指摘はない。

ここで最も重要な争点は、享受者性と作者性とを同時に内包する唯一・永遠なるものは存在するか否か、という問題であるが、この点は以下のごとくに説示される。

それと同様に [作者性と享受者性との] 両者を特質とする場合もまた [絶対的な様相を] 主張する (対論者) をはばむ (vi√rudh)。転変を [可能性として] 内包するもの (pa-riṇāmitva) との関係 (saṅgati) によって、ここ (この認識=作者性と享受者性の両者を特質とする場合にも絶対的精神性は認められないとする認識) に別の過失 (āgas) はないのである。//482//

また、唯一にして (ekānta) 永遠なるもの (nityatā) は、それ (アートマン) と同様に [一切において] 唯一なる存在であるから、世俗 (bhava) と解脱 (apavarga) との区別といった主張もまた成立しがたいのである。//483//

[なるとなれば] その自性 (svabhāva) が消滅 (apagama) するような場合 (すなわち解脱の状態においては)、それによって、顕現した (vyakta) 転出物 (pariṇāmita) のみが [存在する]。一方、それより [転変の] 開始がない (anupagama) 場合、この性 (rūpa) は、唯一 (eka) であり、不変 (sadā) である。//484//

さらにまた、その [性質] は、輪廻世界に生ずるものであるか、あるいは解脱に至るものであるかの [いずれか] であろう。なるとなれば、その [性質] は、随時に (ākālam), また無差別に (ekam) 存在するからである。

[したがって、自性の区別があるのだから] 世俗的存在を離れた (bhava-mukti) 場合には、執着することはない。//485//

また束縛による「輪廻的」存在の成立は、種々なる所作 (kārya) から「種々なる様相をもった」集合体 (sambandha) 「を生ずること」である。アートマンが唯一なる自性をもてるもの (ekānta-svabhāvatva) である場合、それもない。原因をもたざるもの (a-nibandhana) 「であるから」。//486//

見んとする欲求 (dīṛkṣā) の停止等は、かつての賢者 (Patañjali etc.) によってもそのように語られている。アートマンが転変する時、このすべては無価値 (apārthaka) である。//489//

k. 482 は少し分かりにくい偈頌であるが、簡単にいえば、作者性と享受者性との同時的成立を認めたとしても、それは絶対的精神性を認めることにはならないという主張である。その根拠として示されるのは、「転変を「可能性として」内包するものとの関係」(pariṇāmitva-saṅgati) であるが、これは「転変が安立せるものにとってのみの他の状態の獲得」(pariṇāmo'vasthitasāyāvasthāntara-prāptis) <cf. comm. of k. 482> であり、「このような性質をもてるものの獲得によって」(tadvattva-prāptiā) <cf. comm. of k. 482> ということであるから、この内容はかなり因中有我論の発想を意識しているといえよう。つまり、因中有我論的に解釈すれば、原因と結果とは同じ原因性の変異であるから同質であるとしても、両者は同時に存在するわけではなく、一方、原因と結果が同質であるということは、結果としての享受が多である場合、その因となる作者もまた多でなくてはならないということになるから、原因としての精神性の絶対的な唯一性は失われるというのである⁵⁾。

k. 483 は、作者性と享受者性とを別異に認めるとすると、今度は逆に絶対的精神の唯一性は成り立たないという議論であって、いわゆる映像説的視点からなされる原因性の勝義と結果の世俗との折衷的議論への反駁をなしていると理解されよう。これは k. 482 のところでみたような原初的な反論への解答が、例えば Sāṃkhya の二元論、あるいは Advaita の māyā 論のような形で示された後に、そうした論理をもってしてもなお、原因と結果との間の因中有我論的思索が矛盾をかかえざるをえないという指摘であろう。

k. 483 から先は、k. 482 の主張に対する論拠となるものである。特に k. 484 以降は、おおむね、中後期思想における Sāṃkhya や Vedānta のかかえる問題を意識的に対象化して、解脱(勝義)と輪廻的存在(世俗)を区別して論理を展開しようとしている。内容的には、「自性」(svabhāva) の受容の仕方に基づく。「自性」(svabhāva) は「世俗的存在たる」(bhava-bhāvin) <cf. comm. of k. 484>

ものであり、解脱の状態にあつてはそれは「消滅する」(mukti, apagama) <cf. comm. of k. 484>。この場合はもはや唯一絶対なる精神性と、転変したものとの関係は問題外となるであろうし、一方「唯一不変の性」(eka-sadā rūpa) <comm. of k. 484> が成り立つのは、あくまで「世俗的自性の〔転変の〕開始がない場合」(anupagame tv asya bhava-svabhāvasya) <cf. comm. of k. 484> であり、それでは現象世界の実在を証明できないことになるのである。

また k. 486 では、唯一者が輪廻世界に転変する場合を論点としている。「束縛」(bhandha) は「行為の蓄積を本質とするもの」(karma-saṃcaya-rūpa) <cf. comm. of k. 486> であり、集合体 (samuccaya) (= 身体) という形での輪廻者を誕生させる (saṃsārōpapatti)。<cf. comm. of k. 486> 輪廻の存在の成立 (bhava-saṃsiddhi) は「原因の種々なること」(kārya-vacitrya) <comm. of k. 486> を意味する。すなわち、「種々の原因から種々なる様相をもったさまざまな結合体〔を生ずるのである〕から」(sambandhaś citro nānā-rūpaḥ, citra-kāryataḥ kārya-vaicitryāt) <cf. comm. of k. 486>、「種々ならざる原因からは、種々なる所作を生み出すことはない」(na hy acitrāt kāraṇāc citra-kārya-prasūtir) <cf. comm. of k. 486> とするのである。

まとめ

以上の検討よりおおよそ次のことがいいうるであろう。Y-bindu の絶対精神批判の中心的論点は(1)唯一絶対なる存在から多なる果の生ずる問題、(2)享受者たるべき第一原因が、同時に行為者として働くことの矛盾の2点である。さらにこの論法そのものは TS (Tattvasaṃgraha) のような仏教論者の論法にも共通性を見出すことができるが、本論ではそれには触れない。

ただし Y-bindu の場合は、TS などが Sāṃkhya の二元論的転変論に絞って論難をしているのに対し、Advaita などの幻影的一元論にも論難の対象を広げているように観察される。この相異の意味は次の「ジャイナの見解」と題されるセクションを検討することによって明らかにされるであろう。

1) 『東海仏教』第38号(1993年3月)に「ジャイナ教徒の無我論批判」として掲載。

2) cf. comm. of k. 480, bhokṭṛ-bhāva-niyoge'pi-bhokṭṛva-niyama-lakṣaṇe kiṃ punaḥ kartṛtvāika-rūpatve bhokṭṛtvābhāva ity api śabdārthaḥ

3) この部分はサーンキヤ、ヴェーダーンタ等の絶対精神に対する反論であろう。

4) この部分は仏教を意識していると考えられる。すでに仏教に対する反論は、無我論批判という形で、これらの偈頌の前 (k. 458-477) に展開されている。詳しくは前掲

拙稿参照。

- 5) これはサーンキヤが原因としてのブラクリティと精神性としてのブルシャとを分別した動機にもあたる部分であり、絶対理性論者にとっては、かなり古い課題が提示されているといえるだろう。このような議論に対しては、すでに *Brahma sūtra* もよく承知するところで、①もしブラフマンが何の差別もなく、有のみであるならば、いかにして宇宙の多様性は可能であるか (BS Ⅱ-1.24) ②純粹に精神的な現象世界がいかにして成立するのか (BS Ⅱ-1.4, 1,6) といったように、BS 自身にもこうした対論が想定されているし、それに応えようと努力している。こうした対論への最も有力な返答が *Advaita* の *māyā* 論であろうが、サーンキヤは二元論をもってすでにその議論への解答を準備していた。しかし、中、後期に相当するこの時代、サーンキヤにも二元論から一元論的な思潮へ回帰しようとする傾向がみられ、*Sāṃkhya sūtra* など、どうやら一元論的な世界観をサーンキヤの論理を利用しながら主張しようとしている。おそらく Har の時代あたりから、この問題への相当な混乱がみられるのであろう。

〈キーワード〉 *Haribhadra-sūri*, *Yoga-biudu*, ジャイナ

(同朋大学専任講師)

掲載されなかった諸氏の発表題目 (6)

ヴァードゥーラ・シュラウターストラ研究 —現状と課題—

井狩彌介 (京都大学教授)

カシミール・シャイヴァにおける知覚

戸田裕久 (東京大学大学院)

原始仏教詩の論理的構造 —宗教思想の美的表出に見られる対称性について—

中谷英明 (神戸学院大学助教授)

初期ジャイナ教の祖師研究 (2)

杉岡信行 (東方研究会)

アポーハの実在性

福田洋一 (東洋文庫)

Hetubindu における *anupalabdhi* について —*anyabhāva* と *tadabhāva*—

斉藤仙邦 (東京大学大学院)