

哲学研究

第六百一号

ジャイナ教における相対主義と寛容の問題について

赤松明彦

はじめに 問題の所在

紀元前五世紀半ば、ギリシア世界において「ソフィスト」と呼ばれる思想家たちが華々しく活躍していたのと同じ頃、インド世界においては、「シユラマナ／サマナ」（沙門、苦行者）と呼ばれる自由思想家たちが、その思想を競っていた。仏教の開祖ゴータマ・ブツダやジャイナ教の実質的な開祖であるマハーヴィーラもそうした思想家たちのひとりであり、多くの弟子を率いて教団を形成していた。二人は、同時期に、ほぼ同じ地方で活躍していたことが知られているが、他にも多くの自由思想家たちがいた。初期仏教のパーリ経典である長部経典（ディーガ・ニカーヤ）の第一経である『梵網経』には六十二の見解が列挙されているし、第二経である『沙門果経』は「六師外道」の教説を詳しく述べることで有名である。また、ジャイナ教の初期の経典である『スーヤガダ』などでは、当時の思想家たちの見解（「ダルシャナ」）が三百六十三種に分類されている。彼らの思想をとりあげて、概説書などは、唯物論、懐疑論、運命論などと紹介するが、なかでもジャイナ教の学説については、「相対主義」という言い

ジャイナ教における相対主義と寛容の問題について

方で、その特徴が説明されることが多い。たとえば次のようにである。

ジャイナ学説としてとくに注目されるのは、相対主義（スヤード・ヴァーダ）、あるいは不確定主義である。これが明瞭に学説化されるのは、かなり後世のことであるが、教祖の時代にサンジャヤの懐疑論があったことなどを思い合わせると、おそらく初期からの考え方であつたのであろう。相対主義は、すべての物に多面性を認めることから生まれる。たとえば壺には実体としては恒常性があるが、それを竈のなかで焼けば色が変化するから、色という属性の点から見れば恒常性がないことになる。このように「観点（ナヤ）」によつて事物は異なるから、それについて判断を下すときには、「或る点から見ると（スヤート）」という制限をつけねばならない。これが相対主義の要点である。⁽¹⁾

あるいはまた、別の概論では、次のようにも言われている。

当時の思想界においては、種々の思想が対立し、互いに争つていたが、マハーヴィーラは事物に関しては絶対的なあるいは一方的な判断を下してはならないと主張した。事物は種々の立場から多方面にわたつて考察すべきである。もしも何らかの判断を下そうとするならば、「或る点から見ると」(syād) という制限を附して述べなければならぬ。例えば事物は実体または形式という点から見ると常住であると言ひ得る。同時に状態または内容という点から見ると無常であると言ひ得る。すべては相対的に言ひ表わし、相対的に解すべきである。この観察法を「見かた」(naya) と言ひ、この点にもとづいてジャイナ教の立場は不定主義（相対主義 syādvāda, anekāntavāda）と称せられる。⁽²⁾

右の説明を読む限りでは、ジャイナ教の主要な学説である「スヤード・ヴァーダ」あるいは「アネーカーンタ・ヴァーダ」を指して、「相対主義」と言っているようであり、また「すべての物に多面性を認める」こと、あるいは「事物は種々の立場から多方面にわたって考察すべき」ことが、ここで言われる相対主義の要点であるようだが、実際にそのようなジャイナ教の学説、考え方がどの程度まで、またどのような意味において、「相対主義」であるのかは明確ではない。そこで本稿では、ここで「相対主義」と呼ばれている立場がどのようなものであるのかを、それに対してなされた批判をも含めて考察することにした。

さらに、ジャイナ教における「相対主義」との関連で考えておきたいことがある。ジャイナ教の相対主義について、それをジャイナ教の「不殺生（アヒンサー）」、すなわち「非暴力主義」と結びつけて論じられることがしばしばある。たとえば、二〇世紀の後半を代表するインド哲学者であるマティヤルは次のように言っている。

非暴力 (non-violence)、すなわち、殺すこと、他のものたちの生命を奪うことの忌避は、インドにおける シュラマナ (沙門) たちの運動全体において、とりわけ仏教とジャイナ教において、支配的に見られる動向であった。ジャイナ教の者たちは、この非暴力の原理を知的なレベルへと発展させて、そこから彼らのアネーカーンタの学説を作り出したのだと、私は考えている。このように、アネーカーンタの学説の特質は、「寛容的態度」(toleration) にあった。他のものたちの生命に対する尊重ということにおいて具現化されていた原理が、ジャイナ哲学者たちによって、知的なレベルにおいて、他のものたちの考え方に對する尊重へと変容されたのである。これは、哲学の領域におけるかたくなな不一致を調和させる他に例を見ない企てであったと、私は思っている。⁽³⁾

倫理的な行動原理としての「非暴力（不殺生）」が哲学的な領域へと拡張された結果として、ジャイナ教における相對主義的な學說が發展してきたとするこのような考え方は、多くのジャイナ教研究者によつて繰り返し唱えられてきたものである。最初にこの主張をしたドウルヴァが、これを「知的非暴力」(intellectual ahimsa)と呼んだこと⁽⁴⁾から、この用語が使われることも多い。一方で、歴史的に見れば、ジャイナ教が他の思想や他の宗教に対して常に「寛容」であつたとは当然のことながら言えず、ジャイナ教における相對的な考え方の起源を別に求める議論もありうることから、この「知的非暴力」説への批判もしばしばなされてきた。⁽⁵⁾しかしながら、文化的な不寛容がそのまま暴力に結びつくことを可とするような現代の状況を見るとき、「非暴力主義」の現実性を私は考えたいと切実に思うのである。ジャイナ教は、それでもなお、ある種の「相對主義」と「寛容（非暴力）」とが親和的に結びつきうることを、とりわけ理論的な側面において、積極的に示してきた宗教であると私には思われるのである。この点についても本稿において考えることとしたい。

一 ジャイナ教における相對主義の起源

ジャイナ教における「相對主義」について考えようとするとき、冒頭に引用した概論的説明にも見て取れるように、次の三つの教説をその特徴としてあげることが可能であろう。

- (1) 事物は、多数の面（アネーカーンタ、*anekanta*）からなる。
- (2) 事物は、観点（ナヤ、*naya*）の多様性に應じて多様に見られうる。
- (3) 事物についての言明は、「ある点から見ると」（スヤート、*syāt*）という限定をつけることによつて、相對的に真でもあれば偽でもありうる。

このうち(1)がジャイナ教の哲学にとつて本質的に重要なものである。(1)は、言い換えれば、認識する自己の外部に存在する認識可能な世界が実在すること、そして、諸々の普遍が実在すること、この二つの事実を存在論的に認めることに他ならない。つまりジャイナ教は、実在論なのである。この点において、ジャイナ教は、仏教とはまったく異なっている。そして、ジャイナ教は、結局のところ、正しい判断は外部の世界に基づくという前提から出発して、多様な外部世界について多様な判断がありうるのは、実在が多様な性質をもっているからだと主張するのである。したがって、(2)の主張は、認識論的な立場から、(1)の主張に妥当性を与えるものとなつていくことになる。つまり、本質的に(2)の認識論に対して(1)の立場が適用されているのである。そして、(3)は、この(1)と(2)との妥当性を説明する言明として働いているとすることができるであろう。このように見ると、ジャイナ教において「相対主義」と言われるものは、この、(1)、(2)、(3)が全体的・複合的に働いたときに成立することになると考えられるだろう。しかし、問題は、ではそのような三つの教説からなる「相対主義」が、いつ、どのような形で、全体的・複合的なものとしてジャイナ教において成立したのかということである。ジャイナ教の哲学の実際の内容について、歴史的にその発展の段階を追うことは極めて難しい。その理由は、初期の段階における諸思想家の言説を見てみると、重要な主題をめぐって様々に論じられているからである。ある者の思想を受容し、そこから発展したものととして、別の者の思想を理解するということが非常に困難であるのがジャイナ教の哲学なのである。その一方で、仏教など他の学派の思想が、あたかも自分たちの本来の主張のようにして取り込まれていることもある。一見したところ、いろいろな思想家が、自分勝手にいろいろな説を組み立てているとしか見ることができないのが、ジャイナ教の哲学の特徴であると言えるかもしれない。(あるいは、これこそがジャイナ教の「相対主義」だと言えるかもしれないのだが。)ともあれ、歴史的に忠実にテキストの叙述を追うことから、困難ではあつても概念の変遷を追つてみる必要があるであろう。

そこでまずジャイナ教の事実上の開祖であるマハーヴィーラの言説を見ることにしよう。ジャイナ教における相対主義的なものの見方の起源について考える場合に、しばしば取り上げられるのが、『ヴィヤーハパンナッティ』（「説明の解明」、別名『バガヴァティー』）において語られているマハーヴィーラの次の説教である。「世界は恒常であるか、無常であるか。靈魂（個我）は恒常であるか、無常であるか」という問いに対して、マハーヴィーラは次のように答えたときれている。

(A) 世界は恒常である。それは、これまでなかったことはないし、いまないことはないし、これからもなくなることはない。それはいままであったし、いまもあるし、これからもある。それは、定常であり、永遠であり、恒常であり、不滅であり、不変であり、常住である。世界は無常である。なぜなら、それは、周期的に前進と後退を繰り返すからである。靈魂は恒常である。それは、これまでなかったことはないし、いまないことはないし、これからもなくなることはない。それはいままであったし、いまもあるし、これからもある。それは、定常であり、永遠であり、恒常であり、不滅であり、不変であり、常住である。靈魂は無常である。地獄界から畜生界、畜生界から人界、人界から天界へと転生するからである。⁽⁶⁾

「世界は恒常であるか、無常であるか。靈魂は恒常であるか、無常であるか」という問いは、周知のように、ゴータマ・ブッダが答えなかつたとされる問いである。この他にもブッダが答えなかつたとされる問いには、「世界は有限であるか、無限であるか」とか、「靈魂と身体はひとつであるか、別であるか」、「如来は死後に存在するか、存在しないか」などがある。これらについても、右に見たのと同じ『ヴィヤーハパンナッティ』の別の箇所にも、マハーヴィーラの答えとされるものが示されているので見てみよう。「世界は有限であるか、無限であるか」という

問いに対して、マハーヴィーラは次のように答えている。

(B) 世界は有限であるか、無限であるかと問うならば、私は世界について四通りに語ろう。(1) 実体の点から、(2) 空間的場所の点から、(3) 時間の点から、(4) 状態の点から。(1) 実体の点から、世界はひとつであり、有限である。(2) 空間的場所の点から、その縦と横の長さは阿僧祇の一千万×一千万由旬あり、周囲も阿僧祇の一千万×一千万由旬あつて、世界は有限である。(3) 時間の点から、「世界は無限である。」世界は決してなかつたことはないし、決してないことはないし、決してなくなることはない。それはいままであつたし、いままもあるし、これからもある。それは、定常であり、永遠であり、恒常であり、不滅であり、不変であり、不壊であり、常住であつて、さらに限りがない。(4) 状態の点から、世界は無限である。色・香・味・触の様態は無限であるし、配置の様態は無限であるし、重い・軽いの様態は無限であるし、重さ・軽さをもたないものの様態は無限であるから、限りがないのである。⁽¹⁾

このあと、「靈魂は有限であるか、無限であるか」、「解脱した靈魂の住居(シツテイ)は有限であるか、無限であるか」、「解脱した靈魂は有限であるか、無限であるか」という問いが続くのであるが、いずれについても論述の展開は同じで、その答えも、(1) 実体の点から「有限」、(2) 空間的場所の点から「有限」、(3) 時間の点から「無限」、(4) 状態の点から「無限」という同じ答えが繰り返されている。

さて、これらの問いは、先に触れた「六十二の見解(『梵網経』)や「三百六十三の見解(『スーヤガダ』)のうちにも現れてくる問いであり、当時の自由思想家たちの間で盛んに論争された主題であつた。これらは、内容的には形而上学的なものであり、また二律背反的なものである。ブツダが答えなかつたというこれらの問いに対して、

マハーヴィーラは、選択肢の両方を肯定する形で答えているというのが、ここでの第一の要点である。先にその名をあげたマティラルは、このようなマハーヴィーラの態度を、「包括的中道」(inclusive middle path)と名付けて、ブツダの「排他的中道」(exclusive middle path)と対照的に特徴づけている。⁽⁸⁾つまり、ブツダは、結局のところ二律背反で解決不可能な形而上学的問題について、いずれか一方の見解をとることは、執着にもとづく偏見であるとして、すべての見解を拒否することによって中立的であろうとした。これに対して、マハーヴィーラは、すべての見解を自説に取り込み、包括的に肯定することによって中立的であろうとしたことである。「中立的である」ということを、ジャイナ教がどのように考えていたかについては、「寛容」の問題とも関連するので、後に見ることにはしたが、ここに示されているマハーヴィーラの態度には、確かに「ある事柄について多方面から考察する」ということが見て取れ、この点においては、その態度は確かに「相対的」であったと言えるだろう。したがって、ジャイナ教における「相対主義」の起源は、マハーヴィーラの教説のうちにあつたと言えそうではある。

しかし、右のマハーヴィーラの教説については、もう少し考察を進めてみる必要があるだろう。なぜなら、『ヴィヤーハパンナッティ』という同じテキストにおいて語られるとはいえ、(A)と(B)とでは、マハーヴィーラの答えには、その表現形式において明らかな違いが見られるからである。(A)においてはいまだ明確には現れていない「観点」の捉え方や、それを条件とした場合の判断の言明が、(B)においてははつきりと示されているのである。これらの言明が、マハーヴィーラその人の言葉を、そのまま伝えるものであるとはおそらく言えないものであるのもちろんである。また、同じテキストに述べられているからと言って、同じ時期に同じ作者によって叙述されたものであるとももちろん限らない。このテキストは、古層に属する聖典だとはいえ、「古い教義と伝承とが雑多に混淆せるもので、後世、数多くのものも付加されている」ことは、早くに指摘されていることである。⁽⁹⁾(A)と(B)を比べれば、明らかに(B)の方が、言説としてある種の発展を示しており、おそらく時代的には

後のものであることが言えそうに思える。あるいは、(B)では、弁論の形式にある種の体系化がなされていると言いうるかもしれない。つまり、(B)では、何を論すべきかの「主題」(ここでは「世界は有限か無限か」)の提示に続いて、「実体」、「空間的場所」、「時間」、「状態」という四つの「観点」が提示され、次いでそれを限定条件とした場合の判断の言明、つまり「結論」が示されているのである。⁽¹⁰⁾古層の聖典の中には、このような形式をそなえた弁論が多く見られることは、すでに指摘されていることであるが、ジャイナ教の相対主義を特徴づけるとされる三つの特徴が、すでにある程度まで明確にここには現れていると言えるだろう。もともと、ではこの(B)のような言明が、(A)に比べてどれほど新しいものであるかと言えば、実はそれほどでもないかもしれない。なぜなら、ジャイナ教の最古層の文献であり、その成立は紀元前にまで遡るとされる『イシャーシャーイム』にも、この「観点」の四つ組を含む言明が見られるからである。たとえば次のごとくである。

実体の点から、また空間的場所の点から、時間の点から、また状態の点から、輪廻のうちにあつて身体を有するすべての者の恒常と無常とが認識されるべきである。⁽¹¹⁾

あるいはまた同じく古層の聖典で根本経のひとつである『ウツタラツジャヤナ』には、次のような言明がある。

乞食行は、実体の点から、空間的場所の点から、時間の点から、そして状態の点から、四通りに言われる。それを説明する私から、聴け。(6) 実体の点から、目で見て「行く」。空間的場所の点から、一ユガの距離を「行く」。時間の点から、歩く限りの間を「行く」。状態の点から、注意して「行く」。⁽¹²⁾(7)

このように、「観点」の四つ組そのものは、最古の聖典にしばしば現れてくるのである。しかし、ここに至つて気付くのは、いまここまで「観点」という用語で見てきたものが、果たして「観点」かということである。「観点」とは、それが認識の主体による主観的なものの方や立場であることを思わせる用語であるが、いま右にみた『ウッタラツジャヤナ』の言明が明瞭に示しているように、ここまでに見てきた「実体」、「空間的场所」、「時間」、「状態」と言われるものは、いずれも事物のある側面を取り上げてその事物を限定するためのものである。主観にかかわるものではなく、あくまで存在の側にある限定的な項目であることに注意しなければならない。確かに、この四つは、後には「ニクシェーバ」と呼ばれるものうちに数え入れられて、ある種の体系化がなされるが、ここに見たような古層の聖典に現れてくるそれらは、「何が(実体)どこで(空間的场所)いつ(時間)どのように(状態)」というやり方で事物のある側面から限定する際に働く項目だと言うことができるだろう。事物に対して限定的に働くという点では、それらは「観点」と言いうるものであるが、あくまでそれらは事物の側にあるのである。つまり、事物が多様な側面をもつから、「観点」が多様であり、それゆえ判断が多様なのだと考えられているのである。

しかしながら、事物が多様な側面をもつから判断も多様だということはよいにしても、同じひとつのものについて、「恒常であり、無常である(つまり、恒常でない)」とか、「有限であり、無限である(つまり、有限でない)」と言明することは、明らかに論理的に矛盾ではないのか。この点については、ジャイナ教は、通常の矛盾律を認めなかったとか、第三者排除の法則が働かないとかと言われることもあるのだが、そしてその点からジャイナ教の「相対主義」が批判されることもあるのだが、次節ではこの問題を、ひとつのテキストに基づきながら検討するにとにしたい。

二 相対主義の基本構造 アネーカーンタ説について

ここで取り上げようとするテキストは、ハリバドラ・スーリの『アネーカーンタ・ジャヤ・パターカー』である。⁽¹⁴⁾ハリバドラ・スーリは、ジャイナ教における最も重要な思想家のひとりで、八世紀に活躍した人物である。伝説ではその生涯において一四〇〇もの著作を残したといわれているが、実際に彼に帰せられた文献で現存のものだけでも九〇近くある。そのうち、『アネーカーンタ・ジャヤ・パターカー』は、彼の主著であり、全六章からなる。タイトルの「アネーカーンタ」は、「事物が多数の面からなる」ことを意味する。「アネーカーンタ」は、またこの語の成り立ちから、「非(アン)・一(エーカ)・極端(アンタ)」を意味するから、その主張は、「非一面主義」、「非絶対主義」とも言われる。そこから、ジャイナ教におけるこの主張(「アネーカーンタ・ヴァーダ」)、「多面説」が、「相対主義」とも言われることになるのである。全六章のうち、最初の四章で、(1)「事物は有かつ無である」、(2)「事物は常かつ無常である」、(3)「事物は普遍かつ特殊である」、(4)「事物は言表可能かつ言表不可能である」という、四つの主題が扱われる。特に第一章では、その前半で、この四つの主題に対する反論者からの批判(および、(5)多面説に立つジャイナ教徒は解脱できないことになるという第五の批判)が提示され、その後で、(1)「事物は有かつ無である」というジャイナ教の立場が、反論者の批判をいちいち斥けながら主張されることになる。最初の批判は次のようなものである。

批判1 いったいどうして壺などの相(あり方)をもつ同じひとつの事物が有でありかつ無であろうか。すなわち、有性は無性の否定によって確定され、無性は有性の否定によって確定される。さもなければ、両者に区別がなくなるであろう。そして、それがもし有であれば、どうして無であろうか。あるいは、無であれば、ど

うして有であろうか。同じひとつのものにおいては有性と無性は矛盾するのだから。(AJP 11:3-6)

ジャイナ教の(1)の主張は端的に矛盾律に抵触しているという批判である。この後、(1)に対する三段階の批判がなされ、さらに(2)、(3)、(4)、(5)への批判が続くのであるが、ここでは、この批判1へのハリバドラの応答を次に見ることにはしたい。

応答1 それらの批判のうちで、最初に、「いったいどうして壺などの相(あり方)をもつ同じひとつの事物が有でありかつ無であろうか」と言われたが、そのようなことは誰でも知っていることで疑うべきもないことである。なぜなら、それ(事物||壺など)は、そのもの自身の〈実体〉、〈空間的場所〉、〈時間〉、〈状態〉という相(あり方)によって〈有〉として存在し、そしてまた、他のものの〈実体〉、〈空間的場所〉、〈時間〉、〈状態〉という相(あり方)によって〈無〉として存在する。そしてそれゆえに、〈有〉としてかつ〈無〉としてあるのである。さもなければ、それ(事物||壺など)は存在しないことになるであろう。すなわち、それがそのもの自身の〈実体〉、〈空間的場所〉、〈時間〉、〈状態〉という相(あり方)によって〈有〉として存在するのと同じように、もし仮に他のものの〈実体〉などという相(あり方)によっても「〈有〉として存在するもので」あるようなことになるならば、そのときには、それは壺ではありえないことになるだろう。なぜならそれは、他のものの〈実体〉などという相(あり方)によっても〈有〉となるからである。ちょうどそれとは別のものを自分の本性とするもののように。また、それが他のものの〈実体〉、〈空間的場所〉、〈時間〉、〈状態〉という相(あり方)によっても〈無〉として存在するのと同じように、もし仮にそれ自身の〈実体〉などという相(あり方)によっても「〈無〉として存在するもので」あるようなことになるならば、この場合も、それは壺と

いう事物ではありえないことになるであろう。なぜならそれは、それ自身の〈実体〉などという相（あり方）によっても〈無〉となるからである。ロバの角のように。以上、もしこのようであれば、それ（事物∥壺など）が存在しないことになってしまふのであるから、それは〈有〉でありかつ〈無〉であるという相（あり方）をもつものであると認められるべきである。（AJP 36.3ff.）

少し長い引用になったが、繰り返し多い文章で論理的には簡単な構造であることがわかるであろう。ここでの主張を命題化すれば次のようになる。

主張命題 1 事物は、それ自身の相により有であり、かつ他のものの相により無である。それゆえ、事物は有でありかつ無である。（これを、さらに単純化して、「事物・自相有・他相無」↓「事物・有無」と示すことにしよう。）

右の単純化した命題式によって、応答 1 の内容を説明すれば、次のようになる。事物は「自相有・他相無」である。仮に「自相有・他相有」とすれば不合理（自他の区別がつかず、自として存在しえない）である。また、仮に「他相無・自相無」としても不合理（端的に自として存在しえない）である。こうして、事物は「自相有・他相無」であることによって、「有・無」であることが合理となり、そこには矛盾がないことが言えることになるのである。とはいえ、ここで言われているのは、事物の「有」は「自相有」として存在し、また事物の「無」は「他相無」として存在するということだけである。そこで、ハリバドラは続けて、これを具体的に次のように説明している。

そして、それ〈壺〉は、〈実体〉の点からは、〈土からできたもの〉として〈有〉であるが、〈水などからできたもの〉としてはそうではない〈無〉である。また、〈空間的场所〉の点からは、〈ここにあるもの〉としては〈有〉であるが、〈パーティプロ市などにあるもの〉としてはそうではない〈無〉である。また、〈時間〉の点からは、〈壺としての時間〉としては〈有〉であるが、〈土塊などとしての時間〉としてはそうではない〈無〉である。また、〈状態〉の点からは、〈黒いもの〉としては〈有〉であるが、〈赤いもの〉としてはそうではない〈無〉である。さもなければ、他のものの相〈あり方〉が生じることによって、それ自身の相〈あり方〉が消失するという事になってしまうだろう。壺は〈実体〉などを本性とするものである。それらなしには存在しないからである。(AJP 36.12ff.)

事物の限定的要素として、古層の聖典においては、時間、空間的场所、時間、状態の四つが数えられることについては、前節で見たとおりであるが、いまこのハリバドラの論述では、それら〈実体〉、〈空間的场所〉、〈時間〉、〈状態〉が、それ自身の相〈あり方〉と他のものの相〈あり方〉として、具体例をともなつて示されている。ここにおいては、この四つの項目は、明確に事物の側に属するものとしてあげられており、事物の「本性」とさえもされている。したがって、これらの四つの項目は、前節でもおおよそ指摘したとおり、「観点」のような、事物にとつて外在的なものではなく、まさしく本性として事物に内在するものである。そのような本性とされるものによつて限定されて〈有〉と〈無〉が、矛盾なく、事物〈壺〉にあるというのが、ここでのハリバドラの主張だと言えるだろう。ところで、われわれは、ここに言われる「自相有」と「他相無」とは内容的には同じ事柄であり、だからこそ矛盾がないと言えるのだと、いまもしかしたら理解したのではないだろうか。つまり、「自相有」||「非自相有」||「他相無」ということである。仏教のアポーハ論であれば、間違いないことを認めるところである。とこ

ろが、ハリバドラはこれを斥けるのである。まず、反論者の主張から見てみよう。

批判2 それ自身の相である実体などによって〈有〉であることは、他のものの相である実体などによって〈無〉であることと同じである。すなわち、壺という事物が、〈土からできたもの〉という〈実体〉によって〈有〉であることは、〈水などからできたもの〉という〈実体〉によって〈無〉であることである。〈ここ〉という〈空間的场所〉によって〈有〉であることは、〈パーティラプトラ市〉などによって〈無〉であることである。〈壺の時間〉によって〈有〉であることは、〈土塊の時間〉などによって〈無〉であることである。〈黒いもの〉として〈有〉であることは、〈赤いもの〉などとして〈無〉であることである。したがって、指摘されたような誤謬はありえない。(AJP 38:5ff)

これに対して、ハリバドラは次のように答えている。

応答2-1-1 それ(批判2)もまた正しくない。そのように想定した場合には、それ(壺)が事物(壺)でないことになってしまうから。すなわち、もし、〈土からできたもの〉という〈実体〉によって〈有〉であることが、そのまま〈水などからできたもの〉という〈実体〉によって〈無〉であることならば、まさにそれ(壺)が、〈土からできたもの〉という〈実体〉として〈有〉であるように、〈水などからできたもの〉という〈実体〉としてもあるようになるだろう。なぜなら、それとは別のものとして〈無〉であることが、それとして〈有〉であることと区別されないことになるからである。また、〈水などからできたもの〉という〈実体〉として〈無〉であるように、〈土からできたもの〉という〈実体〉としてもあるようになるだろう。なぜな

ら、それとして〈有〉であることが、それとは別のものとして〈無〉であることと区別されないことになるからである。同じことが、〈空間的場所〉などについても言われなければならない。そしてそれゆえ、それとは別の相（あり方）をとるようになるなどの事実によって、「それは」事物でないことになってしまいうである。 (AJP 39.5B)

「自相有」と「他相無」が同じ事柄を指すならば、「自相」と「他相」は同じとなり、「有」と「無」も同じになる。そうなれば、「自相無」も「他相有」もまた同じ事物について言えることになってしまう。そうなると、もはやそのものはそのものでなくなってしまうというわけである。さらに、同じ事物について、「自相有」と「自相無」が同時に成り立ち、また、「他相無」と「他相有」が同時に成り立つことにもなる。これこそが矛盾であるとハリバドラは言うのである。

応答 2-2　そして、それ自身の性質である〈土からできたもの〉という〈実体〉として、〈有〉として存在しているものが、同じそれ自身の性質である〈水などからできたもの〉という〈実体〉として、〈無〉であることとはない。なぜなら、それぞれの存在の原因に区別がないときには、同じものにおいては、〈有〉と〈無〉は矛盾するからである。すなわち、まさに同じそれ自身の性質によって〈有〉であるということと〈無〉であるということとは矛盾していることだからである。 (AJP 44.9F.)

主張命題 1 をめぐっての反論者の批判とハリバドラの応答のやり取りはまだまだ続くのであるが、ここでは最後に、両者の違いを際立たせる次のような批判とそれへの応答を見ておこう。

批判3 〈無〉は目に見えないから、「壺に対して「他相無」という」観念が生じる原因とはなりえない。(AJP 55.10.)

応答3 そうではない。「無」は、「有」によって貫かれているから、いかなる場合でも、「無」が「目に見えない」ということはないから、そして、「壺に対して生じる他相による」〈無〉の観念と矛盾することはないから。また、〈有〉が〈無〉によって貫かれていなければ、「有」は、「ただそれだけの存在であることになるから、区別がありえないことになるだろう。だから、「有」と〈無〉は「互いに貫きあっているのである。したがって、どうして、「事物は〈有〉か〈無〉かのどちらか」ひとつの本性しかもたないものであるということ」が、成立するであろうか。(AJP 55.10ff.)

この後、議論は、〈有〉と〈無〉は、事物の属性(ダルマ)であるのか。また、属性であるとして、では基体(ダルミン)である事物(壺)との関係はいかなるものなのか。同一なのか別異なのか、あるいは同一にして別異なのかということをめぐる新たな批判と主張が繰り返されるのであるが、それらについてはここでは触れないことにする。以上見てきたことから、ジャイナ教の「相対主義」と言われるもののひとつの重要な特徴である「アネーカインタ」説が、徹底的な実在論によって支えられているものであることを確認してこの節を終えたい。

三 観点について、あるいは「自他を平等に見る」ということ

ジャイナ教における「相対主義」が、実在論によって支えられる特徴をもつことを前節で見たが、本節では、認識レベルでの「観点」(ナヤ)について考えたい。「ある主張は、ある観点からは真であるが、別の観点からは偽

である」というのが相対主義の一般的な形だとすれば、この「観点」をめぐる、早くから様々な議論を展開してきたジャイナ教の思想家たちを「相対主義者」と呼ぶことは、あなたがち間違いではないだろう。そして、前節で見たハリバドラが、反論者に次のように言わせているのを見れば、彼らが考えてきた「観点」が、単なる個人的な思いや信念のようなものでないことは明らかである。

もし相手（ジャイナ教徒）が、同じひとつの事物が二つのこと（有と無）を本性とすると言うならば、それは信念によつてそう理解されているのである。「正しい認識手段である」直接知覚によつて理解されるものではないし、推理によつても理解されるものではない。（AJP 27-5-6）

ハリバドラは、自分たちの主張が、単なる思い込みや信念ではあつてはならないことを知っていたからこそ、反論者の口を借りてこのように言わせているのである。では、ジャイナ教において、「観点」はいかなるものとして考えられてきたか。ジャイナ教において、「観点」（ナヤ）が、様々に論じられてきたことはすでによく知られているところである。最も一般的には七種の「観点」が挙げられるが、それらはある対象について判断を下す場合に採用されている各種の認識の枠組みと言つてよいものである。それらを列挙すれば次のようになる。（七種のナヤについては、アルダマガデー語やサンスクリットの原語は定まつているが、日本語でも外国語でも定訳はない。ここでは、それらの「観点」の特徴を説明的に示す語を掲げて、それにサンスクリットの原語を補い、あわせて日本語の訳語として最もふさわしいと思われる渡辺研二氏のものをつけ加えておく。）¹⁶（1）常識的観点（ナイイガマ・ナヤ）（2）一般世人の見方、（2）統合的観点（サングラハ・ナヤ）「まとめる見方」、（3）特殊の観点（ヴィヤヴァハーラ・ナヤ）「日常生活上の見方」、（4）直接的観点（リジューストラ・ナヤ）「直線的な見方」、（5）言語的観

点(シャブダ・ナヤ)「語に由来する見方」、(6) 語源解的観点(サマビルター)「同義語に由来する区別的な見方」、(7) 機能限定的観点(エーヴァンブータ)「はたらきに由来する見方」、以上である。これら七つの「観点」の全体は、より広い観点からより狭い観点へと並べられており、さらに、前の四つは知覚される対象と関わり、後の三つは言語の対象と関わりとされている。あるいは、この七つを、「実体的」な前三者と「様態的」な後四者に分類することもある。この場合、前者は、諸事物の本質的な同一性と同一性を保持した発展的連続性(つまり実体的側面)に注目するものであり、後者は、移ろいやすい現象とその一時的な現在化(つまり様態的側面)に注目するものであるとされる。ここに示される「観点」は、前節におけるような事物の側面に関わるようなものではなく、明らかに認識の枠組みに関わるものである。こうした論述を見ると、ジャイナ教の思想家たちは、各種の言説がこのような諸観点から成り立つことを踏まえて、自分たちの思想の表明を行ってきたことが理解できるだろう。この点について、五世紀に活躍したシツダセーナ・ディヴァーカラは、その主著『サンマティタルカ』において、次のように言っている。

それゆえすべての観点(ナヤ)は、それぞれの領域⁽¹⁷⁾だけに関連させられているときには、例外なく誤った見解である。しかしながら、「それらの観点が、」相互に依存しているものとして「全体的に理解される時に」は、それらは真理へとつながる。(STP I-21.)

「観点」はひとつだけでは誤った見解であるが、多くの「観点」を総合すれば真理に通じる。これが、ジャイナ教における相対主義のもう一つの特徴と言うことができるだろう。そこで次に、これらの「観点」の類型が、実際にはどのように用いられているか、何のために「観点」(ナヤ)が言われるのかを見てみることにする。右に引用し

た『サンマティタルカ』においては、次のように言われている。

観点（ナヤ）の形式をとって正しく表現された見解は、伝統的な教説を支持するのに役立つ。しかし、同じ観点でも、誤って表現されれば、「自説も他説も」共に破壊する。（STP III-46）言説の方法に数多くの種類があるように、観点（ナヤ）の形式をとる見解にも数多くのものがある。そして、観点（ナヤ）の形式をとる見解が数多くあるように、他派の主張の数も多くある。（STP III-47）「サーンキヤ学派の」カピラの見解は、「実体的観点」のものである。他方、仏教のブツダの教説は「様態的観点」のものである。（STP III-48）「ヴァイシエーシカ学派の」カナダは、「統合的観点から」実体の実在を主張し、また「特殊的観点から」属性の実在を主張する。それらの主張はそれぞれの観点によって支えられているが、それぞれがその立場の優位を主張し、互いに相手を無視しているので、誤りである。（STP III-49）

ここに見られるのは、諸観点を、実際に存在している諸学派の思想のあり方として理解するということである。そして、他派の考えを退けるために自派の考えを択一的・専一的に主張することは、唯一の観点のあり方のみを認めることであり、それは誤りに通じるとして批判しているのである。かくして、多数の観点の並存を認めること、つまり各種の認識の枠組みを認めて、その枠組みの内部においてはある主張が真であることを認めた上で、それぞれの認識の枠組みにおいて真であるいくつもの主張の並存を認めるというのが、ここでの「相対主義」であると言うことができるだろう。

では、そのような「相対主義」を主張する当人の立場（観点）はどこにあるのか。超越した高みからそれら並存する観点を平等に見る立場を認めるとしたら、その立場は「相対主義」ではありえないだろう。ジャイナ教がその

ような超越的な立場を認めなかったわけではない。なぜなら、先に触れたように、絶対的な真理は、部分的な真理——これ自体は単独では誤った見解ではない——の集まりが、全体として理解された時にはじめて成立するのであるが、そのような絶対的な真理が存在することを明らかにできるのは「全知者」（ケーヴァラ）以外にはないということ、ジャイナ教は信じているからである。しかしこれは別の次元の話である。ここでわれわれが見ておきたいのは、ジャイナ教における「相対主義」が、通常のレベルでどの程度まで、相対主義でありうるかということである。たしかに、ジャイナ教の思想家が、みずからの主張を、並存する枠組みとは別の場所に置いたならば、それは相対主義ではなくなるだろう。みずからの主張を、そして自派の見解を、他者の主張や他派の見解と同列に置いてこそ、「相対主義」と言えるはずである。「自派の見解をも、他派の見解と同じに見ること」については、以前にも論じたことがあるが、⁽¹⁸⁾ここでもう一度触れておきたい。ハリバドラの『シャッド・ダルシヤナ・サムツチャヤ』に対する注釈書である『タルカ・ラハスヤ・ディーピカー』の中で、作者のグナラトナ（十四世紀）は、「自派の見解（ダルシヤナ）に肩入れすることなく、中立性を保持すること」を強調して次のように言う。

自派の見解に肩入れせず、中立性を保持し、論理的検討を重ねて、あらゆる見解を繰り返し吟味すべきである。そして、それらの見解のうちで、道理にかなっているように見え、前後の脈絡にほんのわずかの矛盾も見いだされないような、そのような見解をこそ、賢者たちは尊ぶべきである。「ハリバドラによって」次のように言われている。——私は、「ジャイナ教の開祖」マハーヴィーラに肩入れすることはない。「サーンキヤ学派の開祖」カピラなどに対して嫌悪を抱くこともない。大切なのは、道理を説かれるお方を受け入れることである。

ここには、みずからの主張や自派の見解をも含めて、あらゆる見解を等距離に見ることが語られ、なにかんづくそれが「中立性」という語によって明確に言われている。諸見解の内に、みずからの見解、自派の見解を含みこんで論じるといふことは必ずしも容易なことではないであろう。しかし、ジャイナ教においては、そのことの必要性がしばしば説かれてきたのである。彼らが残した「諸学説綱要集」(ドクソグラフィ)を、例えばヴェーダーンタ学派における「諸学説綱要集」と比べればそのことは明らかである。そのようないわばジャイナ教の伝統的な相対主義的態度について、十七世紀の思想家で、前近代のジャイナ教の思想史ではほぼ最後に位置するヤシヨーヴィジャヤ(二六二四—一六八八)は、「中立」ということを八つの詩節によって次のように語っている。

中立的な精神によって、非難を受けないことが保たれるべし。間違つた理屈の小石を捨て去ることによつて、子供のようにならぬ行いは捨てられるべし。(1) 中立の人の精神という子牛は、道理という母牛の後を追いかける。無価値なものに執着する精神という猿は、尻尾で道理を自分の方に引き寄せる。(2) 自分にとつては真実としてある諸見解でも、他者の行いによれば役に立たないものとなる。そのような諸見解に対して、平等に見ることに慣れている精神をもつ者が、中立の人であり、偉大なムニである。(3) 人々というものは、それぞれ自分自身の行い(カルマン)によつてなされたものに執着するものであり、自分自身の行いの果報を享受するものである。中立の人は、それらに愛着も嫌悪も抱かず行動する。(4) 精神が、他者の過失や徳質について煩わされているような場合でも、中立の人によつては、自己のアートマンの状態への専心がなされるべきである。(5) 道は様々に分かれていようと、様々な川がひとつの海に流れ込むように、中立の人々の道は異なつていても、唯一不滅絶対のブラフマンに到達する。(6) 愛着だけによつて自分たちの伝統を、ただの嫌悪から他者の伝統を、我々は抛り所にしたり、捨てたりはしない。中立的なものの方によつて

そのようにするのである。(7)我々は、中立的なものの見方によって、再び輪廻の中に巻き込まれるような束縛をもたらすことのないすべての行いのうちに、ひとつの同じメリットを期待するのである。(8)¹⁹⁾

「諸見解に対して平等に見ることに慣れている精神をもつ者が、中立の人であり、偉大なムニである」。このヤシローヴィジャヤの言葉は、ジャイナ教の歴史全体を貫くひとつの精神であつたと言つてもよいであろう。さて、本節を終えるにあつて追記としてどうしても言つておきたいことがある。いま見たヤシローヴィジャヤが活躍していた時代は、ムガル帝国の最盛期、ジャハーンギール、シャー・ジャハーン、アウラングゼーブ三代の治世下にあつている。この時代はまた、シャー・ジャハーンの子で、アクバルの孫にあたるダーラー・シコーが文人・学者として活躍した時期にも重なる。ダーラー・シコーは当時ヴァラーナシーにいた学者たちを集めてウパニシャッドのペルシャ語訳である『ウブネカト』を編纂した人物である。つまり、ヤシローヴィジャヤが活躍した時代は、すでにインドはイスラームの支配下にあつたということである。アクバルが、宗教的には融和策をとつたことは有名だが、そのような時代の状況が、ジャイナ教の相対主義的な精神にどのような影響を与えたのかは、ヤシローヴィジャヤが残した多くの著書を読んでみても、実はあまりはつきりしない。ヤシローヴィジャヤはいま見たように、ある意味で伝統的な相対主義的観念を、そのままの形で保持し、表明しているように見える。そうした中で、当時のジャイナ教の聖者としてその名を残しているヒーラヴィジャヤ・スーリ(一五二七—一五九六)の伝記である『ヒーラヴィジャヤの幸運』(*Hirasubhāgā*)や、ヒーラヴィジャヤの後継者となつたヴィジャヤセーナ・スーリの伝記『ヴィジャヤセーナ讃歌』(*Vijayaprasastināḥikāya*)などを読むと、当時のジャイナ教徒がイスラームと対峙した時の様子が描かれており、そこにもジャイナ教における「相対主義」についての、やはりいままで見えてきたような言説が出てくるのである。それを紹介しておこう。アクバルから「神」について問われたヴィ

ジャヤセーナは、次のように答えるのである。

シヴァ教徒は神を「シヴァ」として崇め、ヴェーダーンタ教徒は「ブラフマー」として崇める。論理学に長けた仏教徒は神を「ブツダ」とし、ミーマンサー教徒は「カルマ」とする。ジャイナ教の經典に通じた者は「アルハット」とし、ニヤーヤ教徒は「創造者（イーシュヴァラ）」とする。三世界の主であるかのハリ神が、あなたの欲する通りのものをあなたに与えますように。⁽²⁰⁾

絶対者は一であるが、その呼び名は様々である。ここまですれば、果たしてこれを「相対主義」と呼ぶべきかは問題であるし、このような観念は、何もジャイナ教に限らず、ヒンドゥー教にも、仏教にも見られるものであり、シンクレティズム、あるいはインクルシヴィズムの問題として捉えるべきものであるかもしれない。しかし、ジャイナ教の「相対主義」が、時代状況の中でこのように展開したとすることはできるであろう。

おわりに 「知的非暴力」ということ

ジャイナ教における「相対主義」のあり方について、以上見てきたのであるが、最後に、相対主義と寛容の関係の問題について触れておきたい。はじめにでも述べたように、ジャイナ教の「相対主義」が、この宗教が最初期から絶対的な倫理的行動規範としてもってきた「不殺生（アヒンサー）」、すなわち「非暴力」の原理から発展してきたものだと、多くのジャイナ教研究者やジャイナ教徒は考えてきたのであった。そして、「知的非暴力」というキーワードまでがそこでは生み出された。つまり、ジャイナ教における「相対主義」は、「非暴力」の行動規範が知的なレベルにおいて現れてきたものであるというわけである。しかし、このことが果たして歴史的に言えるか

どうかは甚だ疑問であつて、ジャイナ教における「相対主義」の起源を歴史的にさかのぼるならば、その起源にあったのは、「不殺生」の倫理規範ではなく、マハーヴィーラの言説に見られるような当初からの相対主義的な傾向であつたと言わざるをえないことは、本論において述べた通りである。つまり、相対主義の起源は、思想家たちによる百家争鳴の時代状況の中で、その開祖がとつた相対主義的な思想態度にあつたと言ふほかないのである。しかしながら、歴史的な問題とは別に、「非暴力的であるためには相対主義を信奉しなければならぬか」、あるいは「相対主義者であるためには非暴力的である必要があるか」と問ふことは可能であろう。ジャイナ教において、「知的非暴力」ということが、しばしば積極的に語られてきたのも、おそらくは歴史的な事実とは別に、他者の肉体に対して暴力を振るわないのと同様に、他者の思想・言論に対して暴力を振るわないという、この考え方に共感が寄せられてきたからにはほかならないであろう。そして、この問いを言いかえれば、「寛容であるためには、相対主義者でなければならぬか」。あるいは、「相対主義者であるためには、寛容でなければならぬか」ということにならう。寛容であることと、相対主義者であることは、何の関係もない。二つは全く別の問題である。おそらくこれが正しい答えだろう。なぜなら、相対主義は外部的な「観点」の取り方の問題であるのに対して、寛容であることはなんらかのある運動へのコミットの問題であるからである。コミットしたとたんに「観点」は捨てられるのである。相対主義者は、相対主義者である限り活動に対しては外部的な観察者であり続けなければならないのである。寛容という活動にコミットしたとたんに、もはや外部に観察者としてとどまることはできなくなるのである。おそらくこのように考えることが正しいのであろう。しかし、本論において見てきたように、ジャイナ教はその思想において常に相対主義的であつた。そして、その宗教的な実践活動においては、間違いなくその全歴史を通じて「非暴力」的である。つまり、寛容であることと、相対主義であることが、たとえまったく何の関係もない別の問題であるとしても、この両方が、両立している豊富な実例がこの世界にはあるということである。ジャイナ教にお

いては、相対主義と寛容が矛盾することなく共存しているということは認めなければならないだろう。

注

- (1) 『バラモン教典・原始仏典』（世界の名著 第一巻）「インド思想の潮流」、中央公論社、一九六九年、三二頁。
- (2) 中村元『インド思想史 第2版』（岩波全書、岩波書店、一九六八年、四七―四八頁）。
- (3) Matilal 1985: 313-314.
- (4) Cf. Dhruva 1933.
- (5) Cf. Cort 2000.
- (6) *Iyāṭapannatti (Bhagavatī)* 9.33.221 (in *Puṣpabhikkhū* (ed.) p. 610, *Suttāgame*, vol. 1.) Gurgaon, 1953.
- (7) *Iyāṭapannatti (Bhagavatī)* 2.1.90 (in *Puṣpabhikkhū* (ed.) p. 420, *Suttāgame*, vol. 1.) Gurgaon, 1953.
- (8) Cf. Matilal 1981:19.
- (9) ヴィンテルニッツ『ジャイナ教文献』（中野義照訳、日本印度学会、一九七六年、二八頁）。
- (10) Cf. Bhatt 1978.
- (11) *Iṣṭhāyānī* 9. 32. Cf. Walther Schubring (1969): *Iṣṭhāyānī. Aussprüche der Weisen. Aus dem Prakrit der Janas übersetzt von Walther Schubring nebst dem revidierten Text. Alt- und Neu-Indische Studien* 14. Hamburg 1969.
- (12) *Uharādhyāyanasūtra* 24.6-7.
- (13) 「ニクシエーパ」については、藤永伸「ニクシエーパ」、『ジャイナ教研究』第12号、二〇〇六年、一一―十六頁を参照せよ。
- (14) 使用したテキストは、Kāpādiā, H. R. (1940). *Anekantajyoparāka by Haribhadra Śrī with his own commentary and Muntacandra Śrī's supercommentary*, Vol. 1. Baroda: Oriental Institute (Gaekwad's Oriental Series, No. 88). [略記 AP]
- (15) 宇野惇1990を参照のこと。また赤松2006.
- (16) 渡辺研二『ジャイナ教』論創社、二〇〇五年、二一四―二一六頁参照。
- (17) *Siddhasena Divākara: Sammatīaraka-prakarana*. [略記 STP] Sukhalal Sanghavi (ed.), 1924/1931, *Sammatīaraka-prakarana* by

- Siddhaseṇa Dhvākara with Abhayadevasūri's Turva-bodha-vīdhāyini*. Gujarāt-purā-tattva-mandir-granthavalī 10, 16, 18, 19, 21. Ahmedabad: Gujarāt-purā-tattva-mandir. [Reprint. 2 Vols. Kyoto: Rinsen. Rinsen Buddhist Text Series VI-1, 2. Kyoto 1984.]
- (8) Cf. 赤松 2006.
- (9) ヤシローバユシヤヤ (1624-1687) 『知恵の精髄』 (ñānasāra) ㊦㊧。
- (20) 『ヒンヤヤヤヤノナ講談』 178. *Vijayaprasastinahārāṇya* of Hemarājaya with the Commentary of Guṇavijaya. Mumbai: Shri Jinashasan Aradhana Trust, 1988.

参考文献

- Akamatsu, Akihiko. 赤松明彦. 2006. 「インドにおける哲学誌の成立とバースベクテイヴィズム」『哲学研究』 582: 25-41.
- . 2010. 「バースベクテイヴィズムにおける空華」『インド論理学研究』 1: 41-58.
- . forthcoming. “Doxography and Perspectivism in Premodern India—How is it possible to be neutral?—”. In: *Proceedings of the 7th IN-DAS International Conference on the structural transformation in globalizing South Asia: Comprehensive Area Studies for Sustainable, Inclusive, and Peaceful Development*. The National Museum of Ethnology (Mitsukaku) 19-20, December 2015. The Center for Contemporary India Area Studies.
- Balcerowicz, Piotr. 2001. “The Logical Structure of the Naya Method of the Jainas.” *Journal of Indian Philosophy* 29: 379-403.
- . 2003. “Some Remarks on the Naya Method.” In *Essays in Jaina Philosophy and Religion*, ed. P. Balcerowicz and M. Meijor, 37-68. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bhatt, Bansidhar 1978. *The Canonical Nikṣepa: Studies in Jaina dialectics*. Leiden: E.J.Brill.
- Bronkhorst, Johannes. 2003b. “Jainism’s First Heretic and the Origin of anekānta-vāda”. In *Jainism and Early Buddhism. Essays in Honor of Padmanabh S. Jaini*, ed. Olle Qvarnström, 95-111. Fremont (California): Asian Humanities Press.
- Cort, John E. 2000. “Intellectual Ahimsā Revisited: Jain Tolerance and Intolerance of Others.” *Philosophy East and West* 50.3: 324-347.
- Dhruva, A. B. 1933. “Introduction.” In *Śatāhadamanjari of Mallisena: With the Aṅgavagga-Vyanacheda-Dvātrimsika of Hemachandra*, xiii-cxxv.

Bombay: Department of Public Instruction.

Dundas, Paul. 2002. *The Jains*. 2nd ed. London: Routledge.

———. 2004. “Beyond Anekāntavāda: A Jain Approach to Religious Tolerance.” In *Ahimsā, Anekānta, and Jainism*, ed. Tara Sethia, 123–136.

Delhi: Motilal Banarsidas.

Folkert, Kendall W. 1993. *Scripture and Community: Selected Essays on the Jains*. Atlanta: Scholars Press.

Martial, Bimal Krishna. 1981. *The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda)*. Ahmedabad, India: L.D. Institute of Indology.

———. 1985. *Logic, Language, and Reality: An Introduction to Indian Philosophical Studies*. Delhi: Motilal Banarsidas.

Truschke, Audrey. 2016. *Culture of Encounters: Sanskrit at the Mughal Court*. New York: Columbia University Press.

Uno, Atsushi. 宇野惇. 1965. 「ジャイナ教のシャードウマータ」（“Syadvāda: a study of the Syadvādamāṅjarī” 23–25）. 『インド学試論集』

Nos. 6–7: 105–121. 京都大学印度・仏教学会。

———. 1990. 「ジャイナ教のナヤ説」『佛教學研究』45・46。龍谷大学。

Van Den Bossche, Frank. 1995. “Existence and Non-Existence in Haribhadra Suri’s Anekānta–Jaya–Parākā.” *Journal of Indian Philosophy* 23:

429–468.

（筆者 あかまじ・あきひこ 京都大学大学院文学研究科教授／インド哲学）

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

On the Problem of Relativism and Tolerance in Jainism

by

Akihiko AKAMATSU

Professor of Indian Philosophy
Graduate School of Letters
Kyoto University

Jain philosophy is often characterized by 'relativism'. 'Relativism' in this context refers generally to three distinct but internally coherent doctrines: *syādvāda*, *anekāntavāda*, and *nayavāda*. According to *syādvāda*, all claims are, *in a certain sense* (*syāt*), true, depending on the *perspective* (*naya*) from which the claims are made; the variety of perspectives is ontologically contingent on the *non-one-sidedness* (*anekānta*) of reality. This article brings to light the nature of Jain 'relativism' in more detail through analysing the text of the *Anekāntajayapatākā* ('*The Victory Banner of Non-One-Sidedness*') of Haribhadra Sūri (8th century), a Jain scholar-monk. The article first examines the origin of the doctrines of relativity in a text called the *Bhagavatī*, an important ancient source for a biography of Mahāvira, the virtual founder of Jainism.

I rise one more issue in relation to Jain 'relativism.' Previous research discussed these relativistic doctrines as being articulated along with the Jain philosophy of tolerance or nonviolence (*ahiṃsā*). Bimal Matilal, regarded as one of the most intelligent scholars of Indian philosophy, thought that 'the Jainas carried the principle of non-violence to the intellectual level, and thus propounded their *anekānta* doctrine' (Matilal 1985: 314). In fact, discussions regarding the Jain attitude of 'intellectual *ahiṃsā*' as being the origin of *anekāntavāda* have often been criticised. In addition, I understand that there is not necessarily a relationship between relativism and tolerance. I would insist, however, that Jainism is a religion representing an affinity between relativism and tolerance.