Mīmāṃsāślokavārttika, Apohavāda 章の研究（上）

服　部　正　明

I　ミーマーンサー学派における語・表示対象の問題

1

Kumārila Bhaṭṭa（ca. 600—660 A. D.）の Mīmāṃsāślokavārttika（略号 ŚV）は，ミーマンサー学派の学説の綱要を述べた定句集 Mīmāṃsāsūtra（略号 MS）に対する Śabarasvāmin の注解書 Mīmāṃsābhāṣya（=Śābarabhāṣya，略号 ŚBh）[1] の第1編・第1章を精細に評釈した論著で，約 3,360 詩節から成り，24章に分けられている。[2] Śabarasvāmin は MS, I. 1. 5 の注解をなすにあたって，彼に先立つある Vṛttikāra（注釈の作者）の文を引用しているが，その文には，語の本性，語の表示対象，語と表示対象の関係についての考察がふくまれている。ŚV の Sphoṭavāda（スポータ論）章以下の数章において Kumārila は，これらの問題に関する詳論を展開し，彼の時代に行なわれていたさまざまな学説に鋭い批判を加えながら，ŚBh の発展的解釈によって自らの見解を明示する。アポーハ（apoha）論は，後述するように，語・概念に対応する実在を認めない立場から語の対象表示機能を論ずる仏教学派の学説である。Kumārila は MS, ŚBh を継承して，語は実在する普遍（sāmānya, ākṛti 形相，jāti

1) *ŚBh* のテクストとしては *TheMīmāṃsā Darśanam with the Commentary of Śabara Swāmin*, Bibl. Ind., New Ser., Nos. 44, etc., Calcutta 1963—89 ; *Srīmaj-Jaimini-praṇītam Mīmāṃsā-darśanam*, Ānandāśrama Skt. Ser., No. 97, 6 vols., Poona 1929—34 を併用したが，注における頁数・行数は前者によって示した。また，*ŚBh*, I. 1. 1—5 は，E. Frauwallner, *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*, Wien 1968 (Österr. Akad. der Wiss., philos.hist. Klasse, Sitzungsberichte, 259. Bd., 2. Abh.) に掲載されている critical edition に概ねしたがった。

2) *Mīmāṃsāślokavārttikam*, ed. with *Nyāyaratnākara* of Pārthasārathi Miśra, Chowkh. Skt. Ser., 11, Benares 1898—99 における章の区切りによる。*MS* 第1編・第1章は32の sūtra（定句）から成るが，*ŚV* においては，*ŚBh* ad sūtra 1—4 の評釈がそれぞれ1章を成し，*id.*, ad sūtra 6—23, 24—26, 27—32 が最後の3章にまとめられ，*id.*, ad sūtra 5 の内容が17の主題に分けられて，5—21章に詳説される。ただし，*Ślokavārtikavyākhyā Tātparyaṭīkā of Umveka Bhaṭṭa*, ed. by S. K. Ramanatha Sastri, Madras Univ. Skt. Ser., 13, Madras 1971² においては Saṃbandhākṣepavāda 章が Citrākṣepavāda 章の中にふくまれている。

種)[3] を表示対象とするという定説を確立したのちに，1章を設けてアポーハ論に対する綿密な反駁を試みている。

語によって表示されるのは普遍であって個物 (vyakti) ではないという見解は，MS, I. 3. 30—35 に明記されている。MS の定句は簡潔を極め，暗号文のようで，原意を確実にとらえるのは困難であるが，ŚBh に基づいて解釈すると次のようになる。[4]

定句30 〔語は普遍を表示するのではない。普遍を表示するとすれば，祭式の〕施行に関する教令が〔意味をもつものであり得〕ないから。〔語は文脈に応じて普遍を表示したり個物を表示したりするのではない。語は常に〕同一の意味をもつ〔から〕。〔語は個物を表示し，普遍の観念は個物の認識を通して生ずる。個物と普遍とは〕非分離であるから。[5]

定句31 〔語は普遍を表示するのではない。普遍を表示するとすれば〕実体〔を修飾する〕語がないことになるから。

定句32 〔語は普遍を表示するのではない。聖典の教令には〕「他」〔という語〕が見られるから。

定句33 〔語の表示対象は〕しかし，普遍である。〔普遍こそが聖典の教令が指定する祭式〕行為の目的物であるから。

定句34 〔語の表示対象が普遍であるとすれば，教令が指定する〕行為は〔あ

---

3) Kumārila は sāmānya, ākṛti, jāti を同義語とみなす。cf. *ŚV*, Akṛtivāda, k. 3: jātim evākṛtiṃ prāhur vyaktir ākriyate yayā/sāmānyaṃ tac ca piṇḍānām ekabuddhinibandhanam//同じ趣旨は *ibid.*, k. 18 にも明記されている，なお *Nyāyasūtra* においては，ākṛti と jāti とは区別され，ākṛtir jātiliṅgākhyā (II. 2. 68) と述べられている。

4) *MS*, I. 3. 30: prayogacodanābhāvād arthaikatvam avibhāgāt. 31: adravyaśabdatvāt. 32: anyadarśanāc ca. 33: ākṛtis tu kriyārthatvāt. 34: na kriyā syād iti ced arthāntare vidhānaṃ na dravyam iti cet. 35: tadarthatvāt prayogasyāvibhāgaḥ.

5) Śabarasvāmin によれば，*MS*, I. 3. 30 には2種の解釈が必要である。彼はこの定句を注釈するにあたって，「〈牛〉などという語は ākṛti の認識手段か，vyakti の認識手段か」という疑問を提示したのち，まず，世間に通用している語とヴェーダ聖典の語とは同じであるか否か，両者は同じ意味をもつか否かを吟味する必要があると述べて，この問題に関する反論者の説と，それに応答する Siddhāntin の見解とを明らかにしている (*ŚBh*, pp. 78. 14—79. 24). *MS*, I. 3. 30 はこの Siddhāntin の説を述べたものとするのが第一の解釈で，それに従えば，「〔ヴェーダ聖典に用いられる語と世人が通常用いている語とは〕同一の意味をもつ。〔そうであるときにのみ，ヴェーダ聖典における祭式の〕施行に関する教令があ〔り得〕るから。〔ヴェーダ聖典の語と世間に通用する語との間に〕区別はないから」が定句の意味となる。Śabarasvāmin は上記の吟味を終えたのち，語の表示対象はākṛti か dravya かを論じはじめる。その際には同じ定句に第二の解釈が与えられ，それは普遍論者である Siddhāntin に対する個物論者からの反論を述べたものとされるのである (*ŚBh*, pp. 79. 25—80. 10)。*ŚBh* にしたがって Maṇḍanamiśra は，*MS*, I. 3. 30—35 が "loke ca vede ca na śabdabhedaḥ" (世間とヴェーダとにおいて語の区別はない)，"gavādiśabdo 'bhidadhāti jātim" (「牛」等の語は普遍を表示する) の2事項を主題とすることを明示している。cf. *Mīmāṃsānukramaṇikā* (Chowkh. Skt. Ser., Nos. 377, etc., Benares 1930), pp. 27—28.

り得〕ないであろう，と〔反論者が〕言うならば，〔また，聖典には〕他のものに関する規定がある〔から語の表示対象は普遍ではない〕，〔語が普遍を表示するとすれば〕実体〔を修飾する語〕がない〔ことになる〕と言うならば，

定句35　〔語は〕それ（＝普遍）を表示対象とするから，〔祭式の〕施行にとっては，〔普遍と個物との〕非分離が〔普遍と結びついた個物の理解をもたらすので〕ある。

ŚBh はこれらの定句の意味を細説しているので，その内容をここに概観しておこう。

「牛」という語を聞いたときにわれわれに生ずるのは，角・頸下の垂肉（sāsnā）・背上の隆起（kakuda）などの特徴をもった動物，すなわち牛一般（普遍）の観念であって，ある特定の個物としての牛の観念ではない。しかしながら，「牛を連れて来い」という語に応ずるわれわれの行為は，個物としての牛にかかわるもので，牛一般にではあり得ない。そこで，語によって表示される対象は，個物であろうか普遍であろうかという疑問が生じてくる。このような疑問を契機として MS は語の表示対象の問題をとり上げ，語の表示対象は個物であるという個物論者の主張を紹介したのちに，それに対峙させつつ語は普遍を表示するという説を確立するのである。

A　定句30—32には個物論者の論拠が提示される。

1.　(a)ヴェーダ聖典には，祭式の施行に際して，山羊などの家畜を犠牲にすること（ālambhana），祭柱などに水を注いで聖化すること（prokṣaṇa），犠牲の家畜を刀剣で切断すること（viśasana）などが指令されている。「山羊」などという語が普遍すなわち種を表示するとすれば，これらの指令にしたがった行為を遂行することは不可能であろう。(b)語は普遍を表示するのが通例であるが，(a)の場合のように，それでは文章が意味をなさないときには，個物を表示すると理解される，という説も適切ではない。この説を認容すれば，同一の語は常に同一の意味をもつという原則[6]に悖ることになるからである。(c)それで

6) *ŚBh*, p. 80. 6—7 : uktam "anyāyaś cānekārthatvam" iti. これは *MS*, I. 3. 26 : anyāyaś cānekaśabdatvam の表現形式を模しつつ，〈śabda〉を〈artha〉に変更したものと思われる。*MS*, I. 3. 26 は，〈gauḥ〉（牛）という語の表示対象に，gāvī, goṇī などの apabhraṃśa も本有的に結合しているから，apabhraṃśa もヴェーダの語と同等に権威があるという主張に対する Siddhāntin の応答の1部を成し，「1つの対象にとって，それを表示する多数の語があることは不合理である」と述べたもので，Śabarasvāmin はこの定句の下に，apabhraṃśa によってまずそれと相似した正しい語が理解され，その語によって表示対象が理解されると説明している（*ŚBh*, p. 77. 4 : sādṛśyāt

は「牛」という語を聞いたときに，牛一般すなわち普遍が理解されるのは何故かといえば，普遍が個物を示す徴表 (cihna) となっているからである。たとえば「杖をもつ人」(daṇḍin) という語を聞いたときに表象される杖 (daṇḍa) は，この語の表示対象である人を示す徴表であって，杖それ自体が表示対象なのではない。それと同様に「牛」という語も，多数の牛に共通する牛の普遍を徴表としている個物を表示するのであって，普遍を表示するのではない。

2. 「6頭の牛を与えるべし」「24頭の牛を与えるべし」というように，牛を数によって修飾した表現が教令に見られるのは，「牛」が個物を表示することの証左である。牛の普遍はただ1つであるから，それを数によって修飾することはできない。

3. 「犠牲獣として聖化した山羊が逃げたときには，それと同年齢の，同じ色をした他の山羊を犠牲にすべし」という祭式規定がある。この文章における「山羊」が普遍すなわち山羊の種を表わすとすれば，他の (anya) 山羊という表現は不合理である。他の山羊も同じ種に属するからである。

B　定句33には，以上のような個物論者の主張に対する普遍論者の見解が示される。

1. ヴェーダの教令は祭式の実施を命じているが，教令に遵う行為の向けられる対象となるのは形相（普遍）である。したがって，語は普遍を表示すると理解される。たとえば，祭式の遂行に必要な火壇を築くことを指令する文章 "śyenacitaṃ cinvīta"（鷹の火壇を築くべし）の場合，「築く」行為の目的物を指示する「鷹」(śyena) は，言うまでもなく，鷹の形，すなち各々の鷹が所有している鷹の形相 (ākṛti) を表示している。「鷹」が特定の個物としての鷹を表示するとすれば，この規定にしたがうことは不可能である。煉瓦を積んで個物としての鷹をつくることはできない。語の表示対象は個物であるという見解にしたがえば，このヴェーダの教令は不可能なことを命ずる無意味なものとなるであろう。

---

sādhuśabde 'py avagate pratyayo 'vakalpyate)。いま個物論者はこの定句の〈śabda〉を〈arhta〉に変えて，「1つの語に多数の表示対象があることは不合理である」ということが，すでに Siddhāntin である普遍論者によって述べられたと言うのであるが，これは前注に記した *MS*, I. 3. 30 に対する第1の解釈，すなわち「ヴェーダの語と世間に通用している語とは同じ意味をもつ」という Siddhāntin の説に言及しているのである。もしヴェーダの語と日常世間の語とが意味を異にすれば，世人はヴェーダの教令の意味を理解することはできない(cf. ŚBh, p. 79. 6—8 : evam prayogacodanā sambhavati yadi ta eva śabdās ta evārthāḥ, itarathā śabdānyatve 'rtho na pratīyate. tasmād ekaśabdatvam) というのが Siddhāntin の論拠であるが，この説を一般化すれば，同一の語は必ず同一の意味をもつということになる。

個物論を正当化するためには，個物としての鷹を多数集めて火壇を築くのが教令の意図に沿う行為である，と言うことが必要であろう。その場合には，〈śyenacit〉を「多数の鷹によって築かれたもの」(śyenaiś=śyenavyaktibhiś citaḥ) と解釈することになるが，śyena は「築く」(√ci) という行為の作具ではなく，目的物でなければならないから，[7] 〈śyenacit〉を「鷹のように築かれたもの」(śyena iva citaḥ) と解釈するのが妥当である。

2. 祭式行為の向けられる対象は普遍であるから，教令の語は普遍を表示する，という上記の説に対しては，1つの疑念が提起される。——ある祭式の進行過程において，特定の呪句 (mantra) を唱えながら「米粒に水をふり注ぐ」ことが教令に規定されているが，[8]「米粒」が普遍を表示するとすれば，水をふり注ぐ行為は不可能である。米の普遍は個々の米粒のいづれとも結びついているが，この世のすべての米粒に水をふり注ぐことはできない。他方，個物を語の表示対象とするときには，1に指摘された難点を避けることができない。結局，語の表示対象が普遍であっても個物であっても，教令に遵う行為は成り立たないことになる。もし，普遍を語の表示対象とみなす者が，「米粒に水をふり注ぐ」という表現においては，直接的には普遍を表示する機能をもつ語が，間接表示機能 (lakṣaṇā) によって個物を，すなわち，特定の，祭壇に置かれた米粒を表示すると説明づけるならば，個物論者も同じ方法で自説を正当化するであろう。「鷹の火壇を築くべし」の場合には，個物を直接的表示対象とする語が，間接表示機能によって鷹の形相を表示する，という説明も成り立つからである。したがって，語の表示対象が普遍であるか個物であるかの問題については，決定的な解答を見出すことはできないのではないか。

普遍論者はこの疑念を斥けるために，別の論拠に基づいて，語が普遍を表示することを立証しようとする。——個物が語の表示対象であるとすれば，ある特定の個物に対して用いられた語を，他の個物に適用することはできないであろう。たとえば「牛」という語が，樹下に休らっている黒牛を表示するのに用いられたならば，道を歩いている斑牛を「牛」ということはできない。もし，その斑牛も「牛」とよばれるとすれば，「牛」が表示するのは個物ではない。

---

7) *ŚBh*, p. 81. 3—4 : na sādhakatamaḥ śyenaśabdārthaḥ, īpsitatamo hy asau śyenaśabdena nirdiśyate. Kumārila は *Pāṇ*, III. 2. 92 : karmaṇy agnyākhyāyām を引用する。cf. *Tantravārttika* (Ānandāśrama Skt. Ser., 97), Vol. 2, p. 147.

8) *ŚBh*, p. 81. 7 : vrīhīn prokṣati. Cf. *Taittirīya Brāhmaṇa*, 3. 2. 5. 4.

個物は高位・低位の普遍としての一般性（sāmānya）・特殊性（viśeṣa）を離れたもの，他と共通性をもたないものであるが，同一語の対象となるかぎり，斑牛は黒牛と共通性をもつものと理解されているからである。個物として見られた斑牛は黒牛と共通性をもたない，という個物論者の強弁も予想され得るが，その場合でも，斑牛は，一般性をも特殊性をももたないという点において，黒と共通性をもっていることになるであろう。

さらに，個物とは一般性・特殊性の基体（āśraya）であり，語は対象における一般性・特殊性を表示せずに，両者の基体のみを表示するということが，「語は個物を表示対象とする」という主張の意味とも解せられる。その場合には，個物Aを表示する語を，Aと同じ一般性をもっている個物Bに適用することは可能になるであろう。しかし，この個物論者の見解を是認すれば，「牛」という語は一般性・特殊性の基体である個物としての馬に対しても適用されることになるであろう。

3. 個物論者は論点を変えて，語が表示機能をもつのは，その語がすでに適用されたことのある対象に対してのみであると提言する。「牛」という語が馬に対して適用されるのを誰も経験したことはない。したがって「牛」が馬を表示することはあり得ないと言うのである。この主張にも欠陥があることは容易に気づかれる。語が未だ適用されたことのない，生れたばかりの牛を「牛」とよぶことは不可能になるからである。さらに，この提言を受け容れれば，すでに語が適用されたことのある個々の牛について，「これは牛である」「これは牛である」という表現はあり得ても，「これも牛である」「これも牛である」というように，多数の個物に適合する普遍的な牛の観念は得られないことになるであろう。しかし実際には，以前に見たことのない個物に対しても牛の観念は生じ，「牛」という語は適用される。したがって，「牛」という語は使用経験に基づいて個物を表示する，という個物論者の説は妥当ではない。

4. 個物論者と普遍論者との論争は，さらに以下のように展開される。

〔個物論者〕語がある個物（たとえば牛）を表示して他の個物（馬）を表示しないのは，語に具わっている能力（śakti）によるのであって，火は熱く，水は冷たいのと同然である。〔普遍論者〕それが語に本然の能力によるとしても，個物に何らかの特徴がなければ，ある語を用いたとき，その語の表示する個物と他の個物との区別が理解されないであろう。〔個物論者〕個物に特徴がない

とは言っていない。たとえば，「牛」の表示対象は牛性（gotva 牛の普遍）をその特徴としている。牛性を所有している個物を「牛」という語は表示するのである。〔普遍論者〕それでは普遍によって限定された個物（〔sāmānya-〕viśiṣṭā vyaktiḥ）が語の表示対象である，と言うべきであろう。そうであるとすれば，個物に先立って，その限定要素（viśeṣaṇa）である普遍が語によって理解されていることになる。限定要素が理解されていないのに，それによって限定されたもの（viśiṣṭa）が理解されることはあり得ないからである。

〔個物論者〕語は普遍を限定要素として表示し，個物を限定されたものとして表示するのである。普遍を表示する語（ākṛtipadārthakaḥ〔śabdaḥ〕）は個物を表示せず，個物を表示する語（vyaktipadārthakaḥ〔śabdaḥ〕）は普遍を表示しない，というような定則はない。いづれの語も両者を表示対象とする。ただ，話者の意図によって，普遍・個物のいづれかが表示対象として主要なもの（pradhāna）となり，他方が二次的なもの（guṇa）となる。黒牛を表示した「牛」を斑牛に適用する場合，両者に共通の特徴である牛性という普遍は二次的な表示対象であり，話者が表示しようと意図する主対象は個物なのである。〔普遍論者〕普遍・個物の両者とも語の表示対象となるとすれば，両者の間に主たるものと二次的なものの関係が成り立つであろうが，語によって直接に理解されるのは普遍のみであるから，個物を語の表示対象であると言うことはできない。ただ，普遍は個物と常に結合しており，結合している両者の一方が理解されれば他方も理解されるのは当然なのである。語が用いられたときに個物が理解されるということは，誰しもが直接経験する事実であるが，個物の理解は直接に語によってもたらされるのか，語に表示された普遍を通して間接的にもたらされるのかは，直接経験によって知ることができない。そこで，理論的に考察してみると，(1)語が用いられない場合でも，普遍を理解する人は個物をも理解する。(2)たとえ語を聞いても，心がそれていて普遍を理解しなかった人は，決して個物を理解しない。このように，個物の理解の有無は普遍の理解の有無によって決定され，語とは無関係であるから，語によって個物が表示されるという見解を支持することはできない。

5. 〔個物論者〕語は個物に限定された普遍（vyaktiviśiṣṭākṛtiḥ）を表示するのではないか。〔普遍論者〕「牛」という語が個物としての黒牛に限定された牛の普遍を表示するとすれば，他の個物，たとえば斑牛に限定された普遍は，

「牛」という語によって表示されないことになるであろう。したがって，語は普遍の観念をもたらす原因であり，語によってもたらされた普遍の観念が個物の認識の原因である，と考えるのが妥当である。

〔個物論者〕語が普遍を表示することをわれわれは全面的に否認するのではない。ただ，普遍は二次的な表示対象として理解されると言うのである。〔普遍論者〕あらゆる場合に普遍が語の表示対象である，というのがわれわれの見解であって，それが主対象であるか二次的対象であるかは問題ではない。普遍そのものが表示されようとしているときには，それが主な表示対象であり，他のものが表示されようとしている場合には，普遍は二次的な表示対象となる。ともかく語は普遍を表示するのであって，語を用いる者の目的に応じて，それが主対象にも二次的対象にもなるのである。

6. 〔個物論者〕「杖をもつ人」という語は杖を表示対象とするのではないが，この語によって理解される人は，杖によって特徴づけられている。それと同様に，普遍は語の表示対象ではないが，語によって理解される個物は普遍によって限定されている，と考えられる。〔普遍論者〕たしかに「杖をもつ人」は杖を表示するのではないが，杖が理解されなければ杖をもつ人は理解されないであろう。われわれの見解によれば，杖は「杖をもつ人」(daṇḍin＝daṇḍa＋in) という語の1部を成している「杖」(daṇḍa) によって表示されているのである。したがって，この例が示すのは，限定要素が理解されたのちに，それに限定されたものが理解されるということである。

〔個物論者〕しかし，「牛」(gauḥ) という語からは，「杖をもつ人」の場合のように，限定要素を表示する部分を抽出することはできない。したがって，「牛」は個物の限定要素としての普遍を表示するものではない。〔普遍論者〕「杖をもつ人」は杖に限定された人を表示するのであって，限定要素である杖のみを表示するのではないということから直ちに，「牛」は普遍を表示するのではないという帰結は導き出されない。これを帰結する個物論者は，語が必ず限定されたものを表示することを前提としているが，すでに明示したように，「鷹の火壇を築くべし」という文章における「鷹」は，普遍のみを表示し，それに限定されたものを表示はしないのである。

以上に論じたところを総括すれば，個物の理解は普遍の理解に随伴して生じ，普遍が理解されなければ個物は決して理解されないから，また個物としての鷹

と無関係に「鷹」という語が用いられるから，語は普遍を表示すると考えるのが至当である。「米粒に水を注ぐ」の場合でも，「米粒」という語は普遍と無関係に個物としての米粒を表示していると言うことはできない。こうして，普遍論が個物論よりすぐれていることが証示された。

C　定句34—35には，個物論者が指摘する普遍論の難点が，普遍論者の立場から解明される。

個物論者は，語が普遍を表示するとすれば，(1)ヴェーダの教令に遵って祭式を施行することができない，(2)「他の山羊を犠牲にすべし」という教令は意味をなさない，(3)実体を修飾する語はあり得ない，ということを普遍論の弱点として指摘した。これに対しては以下のように応答することができる。

(1)語は普遍を表示するのであるから，行為は普遍と結合した個物に向けられる。たとえば，水を注ぐこと（prokṣaṇa）が聖典に述べられるとき，それは天国などの果報をもたらす新得力（apūrva）を生ずる祭式行為として指令されているのであるから，行為は祭式に用いられる特定のものに向けられるべきであると理解される。そのものを示す語が「米粒」であるが，「米粒」が表示するのは米粒一般すなわち普遍であって，それは行為のかかわる対象ではあり得ない。しかしながら，普遍が理解されればそれと結合している個物が理解されるから，水を注ぐべき対象はこの語によって指示されていることになる。

(2)「6頭の牛を与えるべし」も，布施として与えるべきものが数によって修飾されており，普遍を表示する語「牛」は，そのものを牛の普遍と結合している個物として指示する機能をもつ。

(3)「他の山羊を犠牲にすべし」の「他」という語は，失なわれたものの代替物を意味する。普遍を表示する「山羊」によって，その物が山羊の普遍と結合した個物として指示されるのである。

個物論者の指摘する難点はこれですべて解決され，語は普遍を表示するという定説が確立されたことになる。

MS, ŚBh に展開された討論によれば，語の表示対象は個物であるか普遍であるかという問題は，ヴェーダ聖典に見られる祭式規定の解釈をめぐって生じたと考えられる。まず，ヴェーダの教令は語が個物を表示するときにのみ意味をもち，普遍を表示するとすれば無意味になるという個物論者の主張が掲げら

れ（定句 30—32），それに対して，普遍こそが教令に則った祭式行為の向けられる対象であるという普遍論者の見解が示され（定句 33），普遍を語の表示対象となす立場におけるヴェーダの教令の解釈によって，さきの個物論者の批判に対する応答が与えられる（定句 34—35）。問題の中心になるのは，ヴェーダの教令の解釈なのである。祭式の意義について考察し，祭式規定を解釈するにあたっての原則を探索することに専心するミーマーンサー学派にとって，語の表示対象はなにかという問題は，取り上げられる必然性をもつものであったと考えられる。そして，定句 33 に対する Śabarasvāmin の詳論の背景には，ミーマーンサー学派内部における個物論者と普遍論者との長期に亘る論争があったと推測してよいであろう。

2

語の表示対象に関する問いは，これとは別の視点から，文法学者たちによっても提起されていた。Pāṇini の文典 Aṣṭādhyāyī（略号 Pāṇ）に対する Patañjali の大注解書 Mahābhāṣya（略号 MBh）の序論には，語・表示対象・両者の結合関係がいづれも恒久性をもつことが論ぜられている。[9] 語が恒存し，それの表示対象との結合関係が恒久的であるとすれば，語の表示対象も恒常性をもつものでなければならないであろう。こうした前提に立ちながら，語は ākṛti を表示するという見解と，dravya を表示するという見解とを，Patañjali はそこに紹介している。[10] ŚBh において〈ākṛti〉は形相ないし普遍を意味する語であったが，ここではそれと異なる意味でも用いられている。それに応じて〈dravya〉も，ŚBh における〈vyakti〉（個物）と内容的に必ずしも一致はしない。

ākṛti 論者によれば，ある dravya に存する ākṛti は，その dravya と共に

9) ***MBh*: *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali***, ed. by F. Kielhorn, 3 vols., Bombay 1880—85, Reprint: Osnabrück 1970, Vol. I, pp. 6—8. Patañjali は，語は恒常（nitya）であるか，つくられたもの（kārya）であるかという問いを提起したのち，Kātyāyana の Vārtttika の冒頭の句 "siddhe śabdārthasambandhe" を引いて，この問題を考察している。彼によれば〈siddha〉は〈nitya〉の意味である。〈śabdārthasambandha〉を śabda（語），artha（表示対象），sambandha（両者の結合関係）の 3 者の並列と理解するか，śabda（語），arthasambandha（対象との結合関係）の並列と理解するかは，ākṛti, dravya のいづれを表示対象と認めるか，また，いづれを恒常性をもつものと考えるかによって決定される事柄で，Patañjali は種々の解釈を並記している。

10) ***MBh***, I, p. 7. 8 ff: atha kam punaḥ padārthaṃ matvaiṣa vigrahaḥ kriyate siddhe śabde 'rthe sambandhe ceti. ākṛtim ity āha. kuta etat. ākṛtir hi nityā dravyam anityam. ... atha vā dravya eva padārtha eṣa vigraho nyāyaḥ siddhe śabde 'rthe sambandhe ceti. dravyaṃ hi nityam ākṛtir anityā. ...

消滅するとしても，完全に消滅してしまうのではなく，別の dravya に存することが認められるから，ākṛti は恒常性をもち，dravya は恒常性をもたない。この論者は明らかに〈ākṛti〉を形相ないし普遍を表わす語として，〈dravya〉を個物を意味する語として用いている。語の表示対象は普遍であるというその見解は，ŚBh における普遍論者と共通であるが，それは後者の場合のように，祭式規定の解釈という基盤に立って主張されているのではない。

他方 dravya 論者は，ākṛti がさまざまに変化して恒常性をもたないのに対して，dravya は常に同一性を保っている恒常のものであり，それこそが語の表示対象であると考える。たとえば，土はある ākṛti をもつときには土塊であるが，その ākṛti を失って別の ākṛti と結合すれば水甕となり，さらにそれとは別の ākṛti をもつことによって壺となる。金も ākṛti のさまざまな変化に応じて，金塊となり，首飾り，腕輪となり，鉤十字（svastika）となり，さらに耳飾りとなる。こう言われる場合，〈dravya〉という語で意味されているのは，形状の変化にもかかわらず同一のものとして存続している土・金などの実体であり，〈ākṛti〉はその実体がもつさまざまの形状である。したがって，ここに紹介された dravya 論者の見解は，ŚBh における個物論者のそれと一致するものではない。そして前者は恒常性をもつ語の表示対象を，後者はヴェーダの教令の解釈に適合する語の表示対象を問題にしている点において，ākṛti 論者に見られたのと同様な立場の相異を両者はもっているのである。

Patañjali 自身は ākṛti または draya のいづれが恒常性をもつかという問題に深く立ち入ることはせず，両者とも語の表示対象となるということを，Pāṇini の定句を引用しつつ結論する。[11] すなわち，Pāṇ, I. 2. 58 : jātyākhyāyām ekasmin bahuvacanam antarasyām（種を表示する名称の場合には，1つのものを表わすのに複数形を用いることがある）は，語が種（jāti）すなわち ākṛti を表示することを認めた上で定められた規則であり，Pāṇ, I. 2. 64 : sarūpānām ekaśeṣa ekavibhaktau（語形を同じくする数語が同格であるときには，そのうちの1語が残留する）は，語が dravya を表示するのでなければ無意味となるから，語は ākṛti（普遍）を表示することも dravya（個物）を表示することもあると言うのである。

Patañjali が引用する Pāṇ, I. 2. 64 は，「1語の残留（ekaśeṣa）を規定する

11) *ibid.*, p. 6. 8—11.

一連の定句[12]の最初に置かれるものであるが，パーニニ文典に対する評釈 Vārttika の著者である Kātyāyana は，この定句の下において，語が表示するのは普遍（ākṛti）か個物（dravya）かという問題を論じ，Patañjali は Vārttika の意味を細説している。「1語の残留」は両数・複数語形を形成するにあたっての重要な規定で，まず I. 2. 64 においては，たとえば3本の木を表示するためには，vṛkṣaś ca vṛkṣaś ca vṛkṣaś ca（木と木と木）のかわりに，1個の複数語尾の前に同一語形の3語に代る1語のみを残置した vṛkṣāḥ という語形が用いられることが規定されている。この規定は明らかに語が個物を表示することを前提としている。語の表示対象は普遍であるという見解をとれば，複数語尾の前の vṛkṣa はもともと1語であって数語に代置されたものではないから，「1語の残留」は無用の規定となるであろう。このように考える Kātyāyana は，語の表示対象は普遍（ākṛti）であるという Vājapyāyana の学説を挙げ，これに対峙させて，語は個物（dravya）を表示するという Vyāḍi の学説を紹介し，後者を前者の立場から批判することによって普遍論を採用するのである。Patañjali は上述したように語は普遍・個物のいづれをも表示するという見解をとるが，ここではそれを顕説せず，細部の異見を除けば，全体としては Vārttika の内容を敷衍することに終始している。[13]

Vārttika, MBh に展開された語の表示対象に関する討論を綿密にたどることは，いまの主題ではない。[14] 概括的にいえば，この討論は必ずしも文法学的な観点からなされているのではなく，当面の問題である「1語の残留」も，討論の全過程を通して，ごく稀れに附論的に述べられるにすぎない。詳論されるのは，むしろ，1つの普遍が同時に多数の個物に存在することが可能か否かという問題である。Vājapyāyana における〈ākṛti〉は形相ないし普遍を意味するが，Vyāḍi の学説における〈dravya〉は，個物を意味する点において，さきに関説した MBh 序論に見られる学説とは異なっている。そして，Vājapyāyana

12) *Pāṇ*, I. 2. 64—72.
13) *MBh*, I, pp. 242. 10—247. 16.
14) O. Strauss, "Altindische Spekulationen über die Sprache und ihre Probleme," ***ZDMG*** 81 (1927), pp. 137—150 に Vārttika, MBh の当該個処は全訳されている。また H. Scharfe, ***Die Logik im Mahābhāṣya***, Berlin 1961, pp. 133—136, p. 147 ; M. Biardeau, ***Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique***, Paris-La Haye 1964, pp. 50—54, etc. にも大部分が訳出されている。E. Frauwallner, "Sprachtheorie und Philosophie im Mahābhāṣyam des Patañjali," ***WZKSO*** IV (1960), pp. 99—118 は Patañjali の記述が古い資料に依拠していることに注目し，***ŚBh*** に見られるのと同一の文などを手懸りとして，Patañjali に用いられたと推定される古い祭事ミーマーンサーの教本の再構成を試みた論文である。

の普遍論も Vyāḍi の個物論も，語の表示対象の恒常性を基点として主張されているのではない。

Vyāḍi の個物論は，その主要な論拠を，単語の性（liṅga）・数（vacana）は個物が語の表示対象である場合にのみ成り立つという点にもつ。これに対して Kātyāyana は，語が普遍を表示するときにも単語の性・数が成り立つことを証示して，普遍論を擁護している。彼は2種の論拠をあげる。すなわち，(1)性・数は普遍の属性（guṇa）であって，普遍が男・中・女性，または1・2・多という属性と結合するに応じて，普遍を表示する単語の性・数が決定される，あるいは，(2)性質を表わす形容詞がその性質の所属する実体の性・数に支配されて，実体を表わす名詞と同じ接尾辞をもつように，普遍を表示する語も，普遍が所属している個物の性・数に支配される，というのがその論拠である。[15]

Vyāḍi はまた，同一語に表示されるものにも形状の相異があり，相互に形状を異にする個物を個々の語が表示するからこそ，両数・複数形の語を2または3以上の単数形の同一語に分解する文法学的操作も成り立つと主張するが，普遍論の立場からはこれに対して，同一語で表示されるものの形状の相異や，両・複数形の語の分解は，普遍に結合している個物の差別ということによって説明し得る，という応答が与えられる。[16] 文法学に関係ある内容をもつのは，このほかに，同音異義語に関する討論である。多数の同音異義語は，同格の場合，「1語の残留」の規則によって，複数語尾をもつ1語となるが，たとえば車軸・賽・感官を意味する〈akṣa〉の複数形 akṣāḥ は，語の表示対象が普遍であるとすれば，これら3者のいづれの普遍を表示するのか不明確である，と Vyāḍi は普遍論を批判する。しかし Kātyāyana はこれに答えて，〈akṣa〉の3義はいづれも √aś（達する）に由来し，〈pāda〉の2義（足，4分の1）はいづれも √pad（行く）に由来するというように，同音異義語が表示する多数のものには共通性があることを指摘し，語は多数のものに共通する普遍を表示するという Vājapyāyana の学説を保守するのである。[17]

注目を惹くのはヴェーダ教令の解釈が Vyāḍi の個物論の論拠とされていることである。「犠牲の牛を祭柱につなぐべし」という教令に則った行為は，個物としての牛に向けられるから，この教令における「牛」は個物を表示すると

15) *MBh*, I, p. 244. 10—12 ; p. 245. 6—20, p. 246. 18—23.
16) *ibid.*, pp. 244. 23—245. 2 ; p. 247. 13—15.
17) *ibid.*, p. 245. 3—5 ; p. 247. 13—15.

理解されなければならない，と Vyāḍi は主張している。これに対して普遍論の立場からは，教令の語は普遍を表示対象とするが，人はその語によって普遍に結合している個物を理解するから，教令に基づく行為はその個物に向けられる，という応答が与えられる。[18] この討論は，前章に検討した MS, I. 3. 30—35 における個物論者と普遍論者の討論と全く内容を同じくする。ここでは祭式解釈学的な視点が文法学的視点に優先しているのである。祭式を背景とする立言はこれ以外にも見られる。すなわち，1柱のインドラ神が幾百の祭式に勧請されて，同時にすべての祭場に現前するということが，1つの普遍が同時に多数の個物に内在することを立証するための事例とされているのである。[19] 文法学はもともとヴェーダ補助学（vedāṅga）の一分科として発達したもので，祭事ミーマーンサーとの関係は深い。MS の成立年代は A. D. 100 年ごろとされ，Kātyāyana や Patañjali の時代より遅れるが，祭事ミーマーンサーの伝統は MS よりはるか古代に溯るから，語の表示対象が普遍であるか個物であるかをヴェーダ教令の解釈に基づいて立証しようとする討論の内容は，文法学派が古いミーマーンサー派の教本から採用したと考えるのが至当であろう。[20] 単語

18) *ibid.*, p. 244. 13—16 ; "codanāsu ca tasyārambhāt" (Vār. 47) codanāsu ca tasyārambhān manyāmahe dravyam abhidhīyata iti. gaur anubandhyo 'jo 'gnīṣomīya iti. ākṛtau coditāyāṃ dravya ārambhaṇālambhanaprokṣaṇaviśasanādīni kriyante ; p. 246. 24—26 ; "adhikaraṇagatiḥ sāhacaryāt" (Vār. 55) ākṛtāv ārambhaṇādīnāṃ sambhavo nāstīti kṛtvākṛtisahacarite dravya ārambhaṇādīni bhaviṣyanti.

19) *ibid.*, pp. 246. 27—247. 4 : "na caikam anekādhikaraṇasthaṃ yugapad ity ādityavadviṣayaḥ" (Vār. 56) na khalv apy anekam ekādhikaraṇasthaṃ yugapad upalabhyata ity ādityavadviṣayo bhaviṣyati. tadyathā, ***eka ādityo 'nekādhikaraṇastho yugapad upalabhyate. viṣama upanyāsaḥ. naiko draṣṭānekādhikaraṇastham ādityaṃ yugapad upalabhate. evaṃ tarhītīndravadviṣayaḥ. tadyathā, eka indro 'nekasmin kratuśata āhuto yugapat sarvatra bhavati. evam ākṛtir yugapat sarvatra bhaviṣyati.*** 斜字体の部分は Vājapyāyana の学説を紹述する個処にある *ibid.*, p. 243. 6—11 と全く同文である（"itīndravadviṣayaḥ" は Vār. 40 として MBh の文から区別される）。インドラ神の例に先行する āditya の例は，多数の個物に同時に存する普遍をではなく，同時に多くの場所で聞かれる字音を例示するためにも用いられている。cf. *ibid.*, p. 18. 15—19 : yadi punar ime varṇā ādityavat syuḥ. ***tadyathā, eka ādityo..... naiko draṣṭā°..... yugapad*** deśapṛthaktveṣ***ūpalabhate*** 'kāraṃ punar upalabhyate. akāram api nopalabhate ... ほとんど同文であるから，普遍論と字音論とのいづれかに用いられていた例が，他方にも適用されたと考えられる。因に，1つの普遍は同時に多数の個物に内在し得ないことを主張するために個物論者が述べる「1人の Devadatta が同時に Srughna にも居り，Mathurā にも居ることはない」という事例（p. 244, 18—19）も，字音論の個処（p. 18. 11—12）に全く同文で見出される。***MS, ŚBh,*** I. 1. 15 : "ādityavad yaugapadyam" (MS). ... ādityam paśya devānāmpriya. ekaḥ san anekadeśāvasthita iva lakṣyate は，「同一の śabda が同時にさまざまの場所で聞かれるから，śabda は単一ではなく，したがって永遠ではあり得ない」という反論（***MS, ŚBh,*** I. 1. 9）に答えるもので，内容的に上記 ***MBh,*** p. 18 に近い。後述するように「語（＝音声）は永遠である」というミーマーンサー学説は，文法学派の影響のもとに形成されたと考えられるから，āditya の例も ***MBh,*** p. 18 に見られるような文法学派の討論内容がミーマーンサー学派にも受容されたと推定される。

20) Cf. Frauwallner, ***WZKSO*** IV（注14参照）。

の性・数や語の永遠性に関連する考察とは異なって，純然たる祭式解釈学の立場に立つその討議が，言語現象をその形式的側面から問題とする文法学派の内部から発生したとは考え難いからである。

他方，ミーマーンサー学派の学説にも，文法学派からの影響が認められる。本稿の最初に述べたように，ŚV, Sphoṭavāda（スポータ論）章以下の数章は，MS, I. 1. 5 に対する ŚBh に引用される Vṛttikāra の文の評釈である。この文中において Vṛttikāra は，語とはなにか，語はなにを表示するか，語と表示対象の関係はどのように性格づけられるかを論じている。さきに概観した MS, I. 3. 30—35 が，語の表示対象の問題を単独に取り上げるのとは異なって，他の2問題が併論されている点が注目されるであろう。ミーマーンサー学派にとって，「語」(śabda) とはヴェーダの教令にほかならない。教令を離れて語一般に関する考察を行なうことは，ミーマーンサー学派の本来的な課題ではなかった。Vṛttikāra が語とはなにかを問題にするのは，文法学派における言語論の発達に影響されてのことであったと推測されるのである。

「言語に関する教え」(śabdānuśāsana) である文法学において，「語」の概念を明確にすることが必要とされたのは当然である。Patañjali は MBh の冒頭に，「言語に関する教え」はヴェーダ聖典の語と通常の語とのいづれをも対象とすると明説したのち，「さて，＜牛＞ (gauḥ) というこの場合，語(śabda) とは何であるか」という問いを立て，語を実体・属性・運動・普遍（形相）から区別して，「それが発声されれば，頸下の垂肉・尾・背上の隆起・蹄・角をもつものの観念 (sampratyaya) が生ずるものが語である」と述べている。[21] さらに Patañjali は，世人が *śabdaṃ* kuru（声を出せ），mā *śabdaṃ* kārsīḥ（声をたてるな）という場合，〈śabda〉は音声を意味しているという事実を指摘して，語とは人々が「語」(śabda) ということばの意味として理解するもの，すなわち音声 (dhvani) である，という見解をも並記している。[22] 語に関するこの2つの見解を，Patañjali は同列に置いていたのではない。後述するように，語はスポータ (sphoṭa) であって，音声は語の属性 (guṇa) であると彼は考え

21) ***MBh***, I, p. 1. 6—11 : atha gaur ity atra kaḥ śabdaḥ. . . . yenoccāritena sāsnālāṅgūlakakudakhuraviṣāṇināṃ saṃpratyayo bhavati sa śabdaḥ.

22) ***ibid.***, p. 1. 11—13 : atha vā pratītapadārthakaḥ. loke dhvaniḥ śabda ity ucyate. tadyathā, śabdaṃ kuru, mā śabdaṃ kārṣīḥ, śabdakāry ayaṃ māṇavaka iti. dhvaniṃ kurvann evam ucyate. tasmād dhvaniḥ śabdaḥ. cf. ***Mahābhāṣyadīpikā***, ed, by K. V. Abhyankar and V. P. Limaye, Poona 1970, p. 4. 8—9 : ***atha vā pratītapadārthaka*** iti, śabda ity etasya pratītaḥ padārthaḥ dhvaniḥ. dhvanir asyābhidheyaḥ.

ているのである。

対象の観念を生じさせるものとしての語とは，それを構成する字音（varṇa）に解体することのできない，単一のものでなければならないであろう。音韻の連接（saṃhitā）を定義する Pāṇ, I. 4. 109 : paraḥ saṃnikarṣaḥ saṃhitā（最も近接した連繋が連接である）に対する Vārttika は，すでに Kātyāyana が語の単一性を明瞭に意識していたことを示している。彼は Pāṇini の定義に対して提起された反論に言及する。ある字音が急速度で発音されたときには，次に発音される字音への近接度は，普通の速度で，またはゆっくりと発音されたときよりも一層高いことになるから，発音の緩速を考慮の外におくためには，「時間に隔てられない前後関係が連接である」（paurvāparyam akālavyapetaṃ saṃhitā）と定義を修正すべきである，というのが反論の趣旨である。これを Kātyāyana は，字音の前後関係は成り立たないという理由で斥ける。字音は発声されると直ぐに消滅するものであるから，後の字音が発声されるときには先の字音はすでに消滅しており，2個の字音が前後関係をもって並存することはない。前後関係をもった幾つかの字音が語をつくるのではなく，語は個々の字音の中に存するというのが彼の見解であった。[23]

この Kātyāyana の見解は，彼を承けた Patañjali によっていっそう明確化された。Patañjali は語を構成している諸字音の前後関係は必ず観念をその領域とする（buddhiviṣayam eva śabdānāṃ paurvāparyam）と述べ，考察力を具えた人は，「この対象に対してはこの語が用いられるべきである。この語においては，先ずこの字音が，次にこの字音が，その次にこの字音が用いられるべきである」と認める，と説明するのである。[24] すなわち，彼によれば，語は発声される以前に観念の内部において，前後関係をもった一定数の字音から成るものとしてすでに存在しており，その語が音声（dhvani）を通して顕現するのであるから，個々の字音の中に語そのものが存していると考えられるのである。彼がスポータ（sphoṭa）と名づけるのは，このようなものとしての語であったと解せられる。

Patañjali がスポータの概念を明示するのは，Pāṇ, I. 1. 70 の下においてであ

23) Vārttika ad *Pāṇ*, I. 4. 109 : paurvāparyam akālavyapetam saṃhitā cet pūrvāparābhāvād asaṃhitam (9). ekaikavarṇavartitvād vāca uccaritapradhvaṃsitvāc ca varṇānām (10).

24) *MBh*, I, p. 346. 11—13 : ... sa paśyaty asminn arthe 'yaṃ śabdaḥ prayoktavyo 'smiṃs tāvac chabde 'yaṃ tāvad varṇas tato 'yaṃ tato 'yam iti.

る。「スポータ」は語根 √sphuṭ（破裂する，裂け開く，急に顕現する）に由来する語で，音声によってそれが sphuṭ される——開顕される（vyajyate），または，それに由って意味が sphuṭ する——明瞭になる（sphuṭībhavati）という両様の語源解釈が後代の文献に見られるが，[25] Patañjali もスポータをこの両義をもつものと理解していた。

Pāṇini の体系においては，文法学上の符号 a は，短音 a，および同種の長音 ā，延長音 $ā^3$ を表わし，文法規則の適用を短音 a のみに限定する必要があるときには，t をつけた at を符号として用いる。そのことを規定するのが Pāṇ, I. 1. 70: taparas tatkālasya であるが，この定句によれば，at は時間量の等しい a を表わすことになる。そこで生じてくる疑問を Kātyāyana はこの定句の下で取り上げる。at によって短音 a の 2 倍，3 倍の時間量をもつ ā，$ā^3$ は除かれるが，短音 a でも，急いで発音するか，普通の速度で，あるいはゆっくりと発音するかによって時間量は異なるのではないか，というのがその疑問である (cf. Vārttika 4)。これに対して Kātyāyana は，字音（varṇa）そのものは，発音の急速・中間・緩慢にかかわりなく一定しており，話者の発音様式（vṛtti）が区別されるのであると答えている (Vārttika 5)。Vārttika の趣旨を説明するために Patañjali は，同じ道のりを行くのに馭者は速く，乗馬者はゆっくりと，徒歩者は一層ゆっくりと行くという実例をあげる。しかしながら，この実例は適切ではない。道は行く作用によって生ぜられるのではなく，作用のよりどころとして一定しているが，字音は発声作用によって生ぜられるのであるから，速くまたはゆっくりと発声する作用のよりどころとして一定していると考えることはできないからである。この点を指摘する反論に当面して彼は，「語はスポータであり，音声は語の属性である」(sphoṭaḥ śabdo dhvaniḥ śabdaguṇaḥ) と言明し，そのことを別の例によって説明する。「たとえば太鼓を打ったのち，ある音は20フィート響いて行き，ある音は30フィート，ある音は40フィート行くようなものである。スポータは同じ分量である。時間量の増大は音声によってつくられたものである。」[26]

25) *Sarvadarśanasaṃgraha of Sāyaṇa-Mādhava*, ed. by V. S. Abhyankar, Poona 1951 (Govt. Oriental Ser., Class A, No. 4), p. 300. 5—7: sphuṭyate vyajyate varṇair iti sphoṭo varṇa-vyaṅgyaḥ, sphuṭati sphuṭībhavaty asmād artha iti sphoṭo 'rthapratyāyaka iti ...

26) *MBh*, I, p. 181. 15—22: vaktā kaścid āśvabhidhāyi bhavati. āśu varṇān abhidhatte. kaścic cireṇa kaścic ciratareṇa. tadyathā, tam evādhvānaṃ kaścid āśu gacchati kaścic cireṇa gacchati kaścic ciratareṇa gacchati. rathika āśu gacchaty āśvikaś cireṇa padātiś ciratareṇa. viṣama upanyāsaḥ. adhikaraṇam atrādhvā vrajatikriyāyāḥ. tatrāyuktaṃ yad adhikaraṇasya

Patañjali はスポータの概念をこれ以上に詳説していないが,[27]「スポータは同じ分量である」(sphoṭaḥ ... tāvān eva bhavati) という表現は，彼がスポータを一定数の字音から成り，絶対的な時間量をもつものと考えていたことを示すであろう。[28] 音声には緩速の区別がある。g-au-ḥ という音声がさまざまの人によって発せられるとき，その音声の速度，発音に要する時間量は，厳密に言えば，決して相互に同じではない。しかし，発せられた音声 g-au-ḥ はいづれも，同一の対象「牛」(gauḥ) を表示するものとして理解される。それは発声された語とは異なる語の範型が観念の内部にあって，それが音声によって開顕されるからにほかならない。太鼓の音は衝撃の強弱その他の諸条件によってさまざまに異なるが，近距離まで響いて行く音も，遠方にまで達する音も，同じ太鼓の音である。それと同じように，g-au-ḥ という音声は，急速度で発音されても緩速度で発音されても，いづれも同一の語〈gauḥ〉を開顕するものである。〈gauḥ〉という語そのものは，発音の時間量に影響されない絶対的な時間量をもつものとして，観念の内部にあると考えられる。このような語がスポータであり，音声はその属性であるというのが Patañjali の見解であった。

語は恒久的なもの (nitya) とつくられたもの (kārya) とであると Patañjali は述べているが,[29] 恒久的な語とはスポータであり，つくられた語とは音声であると理解してよいであろう。語が恒久的なものであるか否かは，Vyāḍi がその著作 Saṃgrara において詳しく検討したと言われ,[30] 文法学派にとっては古

---

vṛddhihrāsau syātām. evaṃ tarhi sphoṭaḥ śabdo dhvaniḥ śabdaguṇaḥ. katham. bheryāghātavat. tadyathā bheryāghātaḥ. bherīm āhatya kaścid viṃśati padāni gacchati kaścit triṃśat kaścic catvāriṃśat. sphoṭaś ca tāvān eva bhavati dhvanikṛtā vṛddhiḥ. cf. J. Brough, "Theories of General Linguistics in the Sanskrit Grammarians," ***Transactions of Philological Society***, Oxford, 1951, pp. 34—36; D. S. Ruegg, ***Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne***, Paris 1950, pp. 50—51.

27) Patañjali が〈sphoṭa〉という語を用いるのは，前注の個処以外には，***MBh***, I, p. 26. 1 においてのみである。そこでは varṇa (字音) の sphoṭa が意味されている。すなわち，***Pāṇ***, 8. 2. 18: kṛpo ro laḥ (語根 kṛp- の r は l に交替する) における r, l は sphoṭa を示すのであるから，ṛ, ḷ も含まれている (したがって kḷpta<*kṛpta が説明づけられる)，と Patañjali は述べている。sphoṭa としては r, ṛ は同じあるというのである。Cf. Brough, ***op. cit.***, pp. 36—37; Ruegg, ***op. cit.***, p. 50.

28) Cf. Brough, ***op. cit.***, pp. 35—36.

29) ***MBh***, I, p. 3. 18: ... dvau śabdātmānau nityaḥ kāryaś ca. これは神酒ソーマを牡牛に擬して「彼は4本の角，3本の足，2つの頭，7本の手をもつ」という Ṛgveda, 4. 58. 3 を，文法学者の立場から解釈する個処に見られる文で，永遠の語とつくられた語とは「2つの頭」である。角は4種の語 (名詞 nāman, 動詞 ākhyāta, 前・後置詞 upasarga, 不変化詞 nipāta) を，足は3時制 (過去・現在・未来) を，手は名詞の7格をあらわす。

30) ***MBh***, I, p. 6. 12—13: kiṃ punar nityaḥ śabda āhosvit kāryaḥ. ***Saṃgraha*** etat prādhānyena parīkṣitaṃ nityo vā syāt kāryo veti. tatroktā doṣāḥ prayojanāny apy uktāni ...

い問題であった。Kātyāyana の Vārttika の冒頭にある〈siddhe śabdārthasambandhe〉を注釈するにあたって Patañjali は，Saṃgraha において〈siddha〉は〈kārya〉に対立する意味をもつ語として用いられているから，この Vārttika の文における〈siddha〉も〈nitya〉という意味に解釈されるべきであると述べ，「語・表示対象・両者の結合関係はいづれも恒常性をもつ」ということを Kātyāyana はこの文に明示したと理解する。[31] そして彼は語が恒常性をもつことを証示するために，さまざまな対象を表示するにあたって，人は特別な努力を必要とはしない，という事実を指摘している。もし，語が恒常性をもたず，使用のつどにつくり出されるものであるならば，あたかも壺を用いようとする人が陶工のところへ必要な壺の整造をたのみに行くように，ある対象を表示しようとする人は，その対象に適合する語をつくってもらうために，文法学者のところへ行かなければならないであろう。しかしその労を俟つまでもなく，語は自発的に観念の内部に生じてくる。したがって，語はつくられたものではなく，恒久的なものであると彼は考える。[32] そして語が恒常性をもつということは，MBh 全巻を通してしばしば繰り返される。恒常性をもつ語は音声ではない。発音された音声は直ちに消滅し，全く同一の音声が再び発音されることはない。しかしながら，人が頸下の垂肉・背上の隆起・角などに特徴づけられた対象を表示しようとするとき，自発的に観念の内部に生じてくる語は常に同一の〈gauḥ〉である。したがって，この観念の中にある語，換言すればスポータは，消滅することなく，そのつど新たにつくり出されることなく，常に同一性を保って存続していると考えられる。こうして，語は恒常性をもつ (nityaḥ śabdaḥ) という文法学派の主張は，スポータ論にその論拠を見出すことができるのである。

MBh は序論において「語とはなにか」を明らかにしたのち，「言語に関する教え」の目的を説明し，それに続いて，語の表示対象は ākṛti か dravya か，語は恒常性をもつかつくられたものかという問題を提起し，Vārttika を引いて，語・表示対象・両者の結合関係の恒常性を論述している。MS, I. 3. 30—35 が語の表示対象の問題のみを取り上げているのと異なって，ŚBh, I. 1. 5 の下に引用される Vṛttikāra が，語とはなにか，語はなにを表示するか，語と表示対

31) *ibid.*, p. 6. 10 ff.: ... atha siddhaśabdasya kaḥ padārthaḥ. nityaparyāyavācī siddhaśabdaḥ ... *Saṃgrahe* tāvat kāryapratidvandvibhāvān manyāmahe nityaparyāyavācino grahaṇam iti.

32) Cf. *ibid.*, pp. 7. 26—8. 1.

象の結合関係を一連の問題として考察しているのは，ミーマーンサー学派においてこれらの問題が，文法学派の言語論の影響のもとに提起されてきたことを示していると考えられる。語の本性に関する Vṛttikāra の論述内容を見るとき，このことはいっそう明らかになるであろう。

3

Vṛttikāra はまず MBh の序論に見られたのと同じように，「<牛> (gauḥ) というこの場合，語とは何であるか」という問いを立て，「g 音，au 面，ヴィサルガ音 (ḥ) である」という Upavarṣa の定義を引用している。[33] Upavarṣa は MS の注釈のほかに，Brahmasūtra にも注釈を書いたと伝えられる 5 世紀ごろの学者であるが，[34] 語とは字音であるという彼の説が，語の本性に関するミーマーンサー学派の見解としてわれわれが知り得る最も古いものである。この Upavarṣa の説に賛同して Vṛttikāra は，「語」(śabda) ということばが聴覚器官によって捉えられる対象を意味することは世間に周知の事実であるが，聴覚器官によって捉えられるのは字音であると述べ，反論者との弁証を経て，「単語は諸々の字音にほかならない」(akṣarāṇy eva padam) という結論によって語の本性の考察を終える。いま注目する必要があるのはそこに紹介されている反論の内容である。——「もしそうであるとすれば（すなわち，g 音，au 音，ḥ 音が語 〈gauḥ〉 であるとすれば)，〔語によって〕表示対象の観念は成り立たない。どうしてか。個々の字音を知覚するときに対象は認識されないからである。そして〔個々の〕字音とは異なった，対象の理解がそれに基づくような，〔字音の〕総体 (samudāya) という何か別のものは存在しない。なぜならば，g 音があるときには au 音・ヴィサルガ音は無く，au 音，ヴィサルガ音があるときには g 音は無いからである。したがって，g 音等とは別の，対象の理解をもたらす 〈gauḥ〉 (牛) という語がある。」[35]

この反論に見られるのは明らかに文法学派の学説である。聴覚器官の対象となる音声 (dhvani) とは別に，対象の観念を生ぜしめるものとして，単一不可分の語 (śabda) があるというのが文法学派の主張であり，そのような語が

33) *ŚBh*, p. 13. 7—8 : atha gaur ity atra kaḥ śabdaḥ. gakāraukāravisarjanīyā iti bhagavān Upavarṣaḥ.
34) 中村元『ヴェーダーンタ哲学の発展』東京：岩波書店，1955, pp. 38—42.
35) *ŚBh*, p. 13. 9—14.

Patañjali によってスポータと称せられた。反論者は語を字音から区別する理由として，1つの字音があるときに他の字音が無いことを指摘しているが，これは Pāṇ, I. 4. 109 における音韻の連接の定義に対する反論を斥けるために Kātyāyana—Patañjali が，字音は発声されると直ぐに消滅するもので，後の字音が発声されるときには先の字音はすでに消滅している，と述べているのと内容を同じくする。Kumārila の ŚV においては，Vṛttikāra が「語とはなにか」を論じている一節に対する評釈が Sphoṭavāda（スポータ論）と名づけられる一章を成し，「字音の知覚によって，部分をもたないスポータが開顕されると考える者」に対する批判がそこに展開されている。[36] Maṇḍanamiśra もその著 Mīmāṃsānukramaṇikā の中で，同じ一節を「スポータ論」と名づけている。[37]

「語とは字音にほかならない」という Upavarṣa の学説は，Śaṅkara の Brahmasūtrabhāṣya, I. 3. 28 にも，スポータ論に対する批判の典拠としてあげられている。Śaṅkara が紹介するスポータ論は，Upavarṣa より年代が新しいと推定される Bhartṛhari の学説に近似しているから，[38] Upavarṣa がそのスポータ論を意識して自らの学説を立てたと考えることはできないにしても，その学説は語を字音とは別のものとする文法学派の見解と著しい対照をなすものであった。そして彼を権威として引用する Vṛttikāra は，明らかに文法学派の反論を念頭におきつつ語の本性を論じているのである。そのことはミーマーンサー学派における語の本性に関する考察が，文法学派によって展開された言語論の影響の下に端緒づけられたことを示すといってよいであろう。

語の永遠性の問題についても，ミーマーンサー派の学説には明らかに文法学派の影響が認められる。[39] さきに述べたように，ミーマーンサー学派にとって，語とは本来ヴェーダの教令にほかならない。ヴェーダの教令は宗教的義務 (dharma) を認識するための正しい手段である，というのがこの学派の基本的な学説である。この学説はヴェーダの絶対的な信憑性を前提としているが，ヴ

---

36) Cf. *ŚV*, Sphoṭavāda, k. 91 : yasyānavayavaḥ sphoṭo vyajyate varṇabuddhibhiḥ so 'pi ...

37) *Mīmāṃsānukramaṇikā*, p. 11 :

idānīṃ nityasambandhasādhanāyāśrayadvayam /
nirṇetuṃ prathamaḥ śabdaḥ *sphoṭavāde* nirūpyate //

38) 中村元，前掲書，p. 50 参照。

39) E. Frauwallner, "Mīmāṃsāsūtram, I. 1. 6—23," *WZKSO* V (1961), pp. 113—123 は，「語（＝音声）の永遠性」を論証する *MS*, I. 1. 6—23 が，*MS* 第1編第1章の本来の主題との連関を欠くもので，そこには文法学派・ヴァイシェーシカ学派の言語（音声）論の影響が見られ，*MS* の中で比較的新らしい層を成すと考えらることを明示した論文で，以下の筆者の論述はこの論文に多くを負っている。

ェーダの信憑性を立証するためにミーマーンサー派は，ヴェーダが人間の著作ではない（apauruṣeya）ことを明示する（cf. MS, I. 1. 27—32)。学生はヴェーダを師から学ぶが，師にはさらにその師があり，このようにして順次にヴェーダを教示した師をたづねて行けば，無限の過去に溯ることになる。最初の教示者を想定しても，さらにその師の存在を予想しなければならないから，結局ヴェーダの創始者を求めることはできない。したがってヴェーダは人間の著作ではない。人間の為すことには誤謬が生ずる可能性があるが，人間の著作ではないヴェーダには誤謬があり得ない。このようにしてその信憑性が立証されるヴェーダがどうして宗教的義務を認識する手段となるかを明らかにするために，MS, I. 1. 5 には，語と表示対象との結合関係が本有的なもの（autpattika）であることが述べられる。すなわち，語は発生したとき以来表示対象と結合しているのであって，人為によって語と対象の結合関係が創始されたのではないから，ヴェーダの語は，知覚や推理によって捉えることのできない対象を認識する正しい手段となるのである。

ミーマーンサー学派の基本的な立場は以上によって確立されている。[40] 語の永遠性を主張する必要性はそこには認められない。ヴェーダが人間の創作ではないということは，ヴェーダが永遠であるということを意味するであろう。しかしそれはヴェーダの語が恒常不変の本質をもつということではなく，人間が用いるときにヴェーダは常に先在しているということである。語と対象との結合関係が本有的なものであるということも，語を使用すれば常にその表示対象が理解されるということ以上に，語と表示対象との永遠性を意味しはしない。

しかしながら，MS, I. 1. 6—23 には，語の永遠性が論ぜられ，しかも主題とされる語は，ヴェーダの教令ではなく，音声である。音声は虚空（ākāśa）の属性であり，虚空と同じく単一で部分をもたず，つくり出されたものではなく，恒存している。しかし音声は常には聞かれない。恒存する音声はただ開顕（abhivyakti）されたときにのみ聴覚器官の対象となる。音声を開顕するのは，発声器官の運動によって生ぜられた風が周囲の風に当ってひきおこす風の結合（saṃyoga）・分離（vibhāga）である。風に勢い（vega）がある限り，結合・分離は次第に周囲にひろがって行き，それが聴覚器官に達したときに音声が聞か

40) ただ，ヴェーダの教令は単語ではなくて文章であるから，単語と文章の関係が *MS*, I. 1. 24—26 に論じられている。

れるのである。概ね以上のような音声の永遠性の論証は，ミーマーンサー学派の基本的な学説に何ら必然的な関連をもっていない。音声が恒常不変であるということは，ヴェーダの無謬性を立証することにはならないのである。

語とはなにかについての考察が文法学派の言語論を前提としていると認められるように，音声は永遠であるというミーマーンサー学派の特異な学説も，消滅する音声とは異なる永遠性をもった語が音声によって開顕される，という文法学派の学説の影響下に形成されたと考えてよいであろう。音声は虚空の属性であり，結合・分離によって生ぜられるというのは，MS の成立とほぼ同じころに自然哲学の体系を樹立したヴァイシェーシカ学派の定説である。[41] 文法学派とは異なって，語とは字音にほかならないと主張するミーマーンサー学派は，恒存する音声の開顕を説明するにあたっては，ヴァイシェーシカ学説を採用しているのである。

語の本性に関する定説の確立，語の永遠性の立証は，ミーマーンサー学派が文法学派における言語論の発達に刺戟をうけつつ，ヴェーダの教令ということを離れて，語一般についての考察を進めるようになったことを示している。Vṛttikāra が語の表示対象を論ずる一節にも，ミーマーンサー学派におけるこの主題の推移が明らかに認められる。すでに検討したように，MS, I. 3. 30—35 においては，語の表示対象は普遍（ākṛti 形相）か個物（vyakti）かという問題が，ヴェーダの教令の解釈との密接な関連のもとに論ぜられていた。それは MBh 序論に見られる文法学派の立場，すなわち，恒常性をもつ語と本有的に結合している表示対象は恒常性をもつものでなければならないということを前提としつつ語の表示対象を論ずる立場とは，著しく対照的なものであった。しかしながら Vṛttikāra の文には，「牛」という語の表示対象は「垂肉などによって特徴づけられた形相（ākṛti）である」ことが明説されているが，[42] その論拠としてヴェーダの教令の解釈をあげることはなされていない。ただ，語の表示対象としての形相は直接に知覚されるものであるから，その存在を論証する

41) ***Vaiśeṣikasūtra*** (ed. by Muni Jambuvijaya, Baroda 1961, Gaekwad's Oriental Ser., No. 136), 1. 1. 4 に列挙される guṇa の中に śabda はふくまれていないが，***ibid.***, 2. 1. 26 : liṅgam ākāśasya（〔śabda は〕虚空の〔存在を示す〕徴表である）は，śabda を guṇa とする実体（dravya）として，虚空の存在を推理するのであるから，śabda が虚空の guṇa であることは認められていたことになる。śabda が聴覚器官の対象であること，結合・分離（・音声）によって生ぜられるものであることは，***ibid.***, 2. 2. 24 : śrotragrahaṇo yo 'rthaḥ sa śabdaḥ, 2. 2. 36 : saṃyogād vibhāgāc chabdāc ca śabdaniṣpatteḥ と明記されている。

42) ***Śbh***, p. 14. 17—18 : atha gaur ity asya padasya ko 'rthaḥ. sāsnādiviśiṣṭākṛtir iti brūmaḥ.

必要はないと言明されるのみである。[43] この Vṛttikāra の文を評釈する ŚV, Ākṛtivāda（形相論）章は，教令の解釈という立場から全く離れて，形相すなわち普遍を純然たる哲学的問題として論ずるのである。

Vṛttikāra による語・表示対象の考察は，語は発生以来表示対象と結合しているというミーマーンサー学説に対する反論を機縁としてはじめられる。[44] 反論者はまず，語と表示対象との間にはどのような結合関係もないことを指摘する。語が対象と合致（saṃśleṣa）しているとすれば，「剃刀」という語を発するときには唇が切れ，「菓子」と言えば口が満たされるであろう。また語は対象の質料因でも動力因でもなく，対象の存在の基盤でもなく，対象と配偶関係にあるのでもない。このような反論に対して Vṛttikāra は，語と対象との関係は，認識させるもの（pratyāyaka）と認識させられるもの（pratyāyya）の関係であると述べている。MBh の序論に，語とは音声であるという通念と対比させて，語は対象の観念（sampratyaya）を生じさせるものであるという見解が表明されていたが，Vṛttikāra はそれに従っていると考えられる。音声とは異なる語としてのスポータを想定する文法学派の言語論を意識しつつ，語とは字音にほかならないと主張したのちにも，字音としての語がどうして表示対象の観念を生じさせ得るかを彼は説明しているからである。反論者はさらに，語が対象を認識させるものであるとすれば，ある語をはじめて聞いたときにはその表示対象の観念が生じないのは何故かという疑念を提示し，語と表示対象との関係は人為的なものではないかと問う。これに対して Vṛttikāra は直接には応答せず，語の本性の考察をはじめるのである。ŚV, Sphoṭavāda（スポータ論）章の冒頭において Kumārila は，Vṛttikāra が語とはなにか，語の表示対象はなにかを討究した目的を説明して，語と表示対象の本有的な結合関係の認識を容易にするためには，その結合作用の基体（ādhāra）である語・対象の本質をまず認識する必要があると述べている。[45] これは Vṛttikāra の意図を適確に説明

43) この言明に続いて，知覚によって得られた観念は誤謬ではないことが強調されるのに対して，反論者は，実在として知覚される対象を欠く「森」（vana）「列」（paṅkti）等の観念を問題にする。Vṛttikāra は，「牛」という語に基づく表示対象の観念は，「森」の場合と異なって常に同一であり，後になって誤謬とわかるようなものではないことを力説し，さらに「森」の観念も多数の木という対象があるから誤謬ではないと述べる。論旨不明瞭の点があるが，Kumārila は *ŚV*, Vanavāda において，普遍「牛性」（gotva）の観念は「多数の木」の観念と同じく，対象の知覚によって得られた観念であることを明示し，また，多数の木の知覚から「森」の観念が如何にして生ずるかについてさまざまな説明を与えている。

44) *ŚBh*, p. 12. 11 ff.

45) *ŚV*, Sphoṭavāda, k. 1 :

しているが，語は発生以来表示対象と結合しているというミーマーンサー学派の主張が，当初から語・対象の本質の考察を前提していたのではないことは，もはや言うまでもないであろう。

語とはなにかという問題を最初にとり上げたのは文法学派であったと考えられるが，Kumārila の時代には，語の本性・語の表示対象を明らかにすることは，さまざまの学派に共通の哲学的課題となっている。ŚV, Ākṛtivāda 章をはじめるに当って Kumārila は，「〔語の〕表示対象が形相以外のものである場合には，〔語と表示対象の〕関係，およびその〔関係の〕恒常性は成り立たないであろう，という認識に基づいて，それ（形相）が〔語の〕表示対象であることが本章において説かれる」[46] と述べ，語の表示対象の考察が，語と対象との本有的な結合関係を確立するための前提となるという見解をここにも明示している。語が宗教的義務を認識するための正しい手段であることを根拠づけるのが，語と対象との本有的な結合関係であるが，その関係の確立を主題とするŚV, Sambandhākṣepaparihāra（結合否定論の排撃）章は，語と対象の結合関係を創始した者があり得ないことを，Vṛttikāra の文に基づいて論証することを主な内容としている。語と対象との関係が本有的であるという説は，元来は，「アグニホートラ祭を行なう者は天国に生まれる」などという，知覚や推理の及ばない事柄を述べるヴェーダの教令の信憑性を確立する意図の下に立てられたのであって，語の表示対象が普遍であるか個物であるかという問題と直接には連関していなかった。しかしながら Kumārila は，語の表示対象が個物であるとすれば，無数の個物を表示するために語と対象との関係はたえず新たに創出されなければならないであろうと考える。[47] したがって語は普遍を表示するのでなければならない，というのが彼の帰結である。そして，語は普遍を表示するという学説を定立するために彼が必要と認めたのは，普遍の存在を論証し，普遍と個物の関係を明らかにすることであった。ŚV, Ākṛtivāda 章はこのこと

ādhārātmani vijñāte sukham ādheyabodhanam /
tasyaiva tāvat prastāvād atha gaur ity ato 'bravīt //

46) *ŚV*, Ākṛtivāda, k. 1:
ākṛtivyatirikte 'rthe sambandho nityatāsya ca /
na sidhyetām iti jñātvā tadvācyatvam ihocyate //

47) また，1つの語は相互に特異を異にする無数の個物と結合し得ない，ということも普遍論の論拠とされる。Cf. *ŚV*, Akṛtivāda, k. 15a—c: parasparavibhinnatvād viśeṣā naikabuddhibhiḥ gṛhyante ...; *ibid.*, k. 39: aniṣyamāṇe sāmānye vṛttiḥ śabdānumānayoḥ / naiva syān na hi sambandho bhedair ānantyato bhavet //

を課題とする。ヴェーダの教令に遵う行為は教令の語が普遍を表示するときにのみ成り立つ，すなわち，その前提の下にのみ教令は宗教的義務を認識する手段となる，という祭式解釈学の色彩は，そこでは全く拭い去られているのである。

アポーハ論に対する Kumārila の批判を検討するに先立って，Ākṛtivāda 章における彼の論述の主内容を瞥見しておきたい。唯識学派の観念論を否認し，観念は必ず外界に存在するものを対象とすることを強く主張する[48] Kumārila は，相互に特質を異にする多数の個物を対象とする単一の観念 (ekabuddhi) があることを論拠として，多数の個物に随伴 (anugata) する単一の普遍が存在することを帰結する (kk. 15—18)。その普遍は個物以外のところには認められないから，個物に於いてのみ存在すると考えられる。あるいは，あらゆるところに遍在するとしても，個物に本来具わっている普遍を顕わし出す能力 (śakti) によって，個物のあるところにのみ顕現するのである (kk. 25—31ab)。普遍と個物の結合関係は，両者の本性にもとづく関係 (svābhāvikaḥ sambandhaḥ) であって，結合関係を成り立たせる他の要因は認められない (kk. 31cd—33)。牛の普遍〈gotva〉・普遍を表示する徴表としての垂肉等・個物としての牛の間には，相互に絶対的な区別 (atyantabheda) はない。換言すれば，これらは相互に同一性 (tādātmya) の関係にある。したがって，牛の普遍〈gotva〉は垂肉等をもつものにのみ存在し，他のものには存在しない (kk. 45—48ab)。最高位の普遍である存在性 (vastutva) が，それを顕現させる要因 (vyañjaka) の差別によって，牛の普遍〈gotva〉，馬の普遍〈aśvatva〉などとなるというヴェーダーンタ学説は，顕現の要因となるものは何かの説明に難点をもつ。異種の普遍間の区別，異種の個物間の区別は，それぞれの本性にもとづくもの (svābhāvika) で，他の原因を想定する必要はない (kk. 48cd—50)。多数のものに存在する (anekavṛtti) 普遍も，他のものには存在しない (ananyavṛtti) 特殊も，ともに個物に内在しているから，諸個物はある本質によっては単一であり，ある本質によっては多であると言える。多様な本質をもつ実在を，一と多・同と異のいづれか一方に割り切ることはできない。実在を多彩なままに捉えるのは直接知覚であり，語は実在から普遍部分を抽出 (apoddhāra) して，それを表示

48) このことは ŚV, Nirālambanavāda 章，Śūnyavāda 章に詳論されている。Akṛtivāda 章においても，k. 6 : viśeṣamātra iṣṭe ca na sāmānyamatir bhavet / sāmānyamātrabodhe tu nirnimittā viśeṣadhīḥ // k. 37 : viṣayeṇa hi buddhīnāṃ vinā notpattir iṣyate / などと述べられている。

対象とするのである（kk. 51—65ab)。普遍は諸個物の相似性（sārūpya）ではない。多数の個物が相似しているというときには，いづれかが原形態をもち，他はそれと相似した形態をもつと考えられるが，多数の牛のいづれを原形態をもつものとしても，「牛」という観念は根拠のないものとなる。個物としての牛から「牛」の観念は生じ得ないからである。「牛」という観念・語があるかぎり，牛の普遍〈gotva〉は存在する（kk. 66cd—76)。

アポーハ論を創設したのは Dignāga（ca. 480—530 A. D.）である。彼は主著 Pramāṇasamuccaya（略号 PS)，第5章の冒頭に，「語にもとづく認識（śābda）は推理と別のものではない。なぜならば，それ（語）は，所作性（kṛtakatva）等〔という証因（liṅga）が，論証されるべきこと（sādhya）を，他者の排除によって証示するの〕と同じように，自らの表示対象を，他者の排除（anypāoha）によって言い表わすからである」[49] と述べ，以下に個物（bheda）・種（jāti）・両者の関係（sambandha）・種の基体（jātimat，種に限定された個物，その他さまざまな解釈をあげる）が語の表示対象ではあり得ないことを詳論している。

推理における証因は，論証されるべきことを「他者の排除」によって証示するということを，Dignāga は PS，第2章（Svārthānumāna）において明説する。[50] たとえば「山に火がある」ことを「煙」を証因として推理する場合，火は特殊な炎や熱などの諸性質をもった実在する火ではなく，個々の火のいづれにも共通する火一般である。ところが火一般というものは，それ自体として独自の存在性をもつものではなく，ただ，火でないものの否定，すなわち「他者の排除」にほかならない。「対象のもつ性質は多数であるが，証因によって〔それらが〕全面的に認識されるのではない。〔証因は，自らが〕結びつけられている〔性質〕を，他者の排除（anyavyavaccheda）によって認識させるのである」というのが，証因の機能に関する彼の見解であった。

語の対象表示機能も全く同様である。「表示対象は多様であるが，語によって〔対象の多様性が〕全面的に理解されるのではない。それ（語）は，自らの〔対象への〕結合関係に応じて，〔他者の〕排除という効用をなす。」[51] たとえ

49) *PS*, V, k. 1 (cf. *Tattvasaṃgrahapañjikā*, Buddha Bharati Ser., 1, p. 539):
na pramāṇāntaraṃ śābdam anumānāt tathā hi tat /
kṛtakatvādivat svārtham anyāpohena bhāṣate //

50) Cf. *PS*, II, k. 13 & Vṛtti. 北川秀則『インド古典論理学の研究—陳那（Dignāga）の体系—』鈴木学術財団，1965，p. 112; E. Frauwallner, "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung," *WZKSO* III (1959), p. 102 参照。

51) *PS*, V, k. 12 (cf. *Ślokavārtikaṭīkā* (*Śarkarikā*) *of Jayamiśra*, Madras Univ. Skt. Ser.,

ばここに1本の木がある。人はそれを「カディラ」(khadira) という語で表示することもあり，「木」(vṛkṣa)・「実体」(dravya)「地元素から成るもの」(pārthiva)「存在するもの」(sat) という語で表示することもできる。それらの語はすべて同一のものを表示するのである。換言すれば，語が表示するものには，カディラ性・樹木性・実体性等，多数の性質があり，語はその1部を表わすにすぎない。語にそのまま対応する実在はないのである。もし語が実在をそのまま表示するとすれば，多数の語はすべて同義語となるか，それら多数の語によって表示されるものは1でありながら多実在であるということになるかであろう。したが数の語によって，語の機能は，単に表示対象をそれ以外のものから区別するという点にあると認められる。「木」(vṛkṣa) という語は，対象を「木に非ざるもの」(avṛkṣa) から区別する機能をもつのみで，この語に対応する実在があるのではない。すなわち，語は「他者の排除」(anyâpoha, °vyavaccheda, °vyāvṛtti) によって対象を表示する，あるいは，対象の他者から区別された部分 (aṃśa, bhāga) を表示するにすぎない，というのが Dignāga のアポーハ論の論旨である。

多数の個物に随伴する観念が経験的事実としてある限り，その観念に対応する普遍が外界に実在すると考える Kumārila は，アポーハ論に対してはげしい反駁を試みる。本稿の第II部には，ŚV, Apohavāda 章の本文をたどりつつ，Dignāga のアポーハ論[52] の内容と，それを批判する Kumārila の実在論の性格を明らかにしたい。

No. 17, p. 46. 7—8) :

bahudhāpy abhidheyasya na śabdāt sarvathā gatiḥ /
svasambandhānurūpyeṇa vyavacchedārthakāry asau //

52) Dignāga によって創説されたアポーハ論を，さらに精緻な学説へと発展させたのは Dharmakīrti (ca. 600—660 A. D.) である。彼のアポーハ論は ***Pramāṇavārttika*** (略号 PV), I (R. Gnolli, ***The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti***, the First Chapter with the Autocommentary, Roma 1960, Serie Orientale Roma, XXIII), kk. 40—185 に論述されている。cf. Frauwallner, "Beiträge zur Apohalehre. I. Dharmakīrti," ***WZKM*** 37 (1930), 39 ('32), 40 ('33), 42 ('35). Kumārila の批判の対象となっているのが Dignāga の学説であることは，本稿の第II部を成す Apohavāda 章の本文の研究において明示される筈である。Dharmakīrti の論述には，明らかにアポーハ論に対する Kumārila の見解を排撃していると解せられる表現が見られる。Kumārila と Dharmakīrti との年代的先後関係については，cf. Frauwallner, "Kumārila's Bṛhaṭṭīkā," ***WZKSO*** VI (1962), pp. 78—90.

Ⅱ Apohavāda 章の和訳と解説

ŚV の本文は下記の4種の刊本に収められている。

A Mīmāṃsāślokavārt(t)ikam, ed. with Nyāyaratnākara of Pārthasārathimiśra by Rama Sastri Tailaṅga Manavalli, Vārānasī 1898 (Chowkhambā Skt. Ser., 3).

B The Mīmāṃsāślokavārt(t)ika, with the commentary Kāśikā of Sucaritamiśra, Trivandrum, Pt. I, 1926, Pt. II, 1929, Pt. III, 1943 (Trivandrum Skt. Ser., XC, XCIX, CL).

C Ślokavārt(t)ikavyākhyā Tātparyaṭīkā of Uṃveka Bhaṭṭa, ed. by S. K. Ramanatha Sastri, Madras 1940; revised by K. Kunjunni Raja and R. Thangaswamy, Madras 1971 (Madras University Skt. Ser., No. 13).

D Ślokavārt(t)ikaṭīkā (Śarkarikā) of Bhaṭṭaputra-Jayamiśra, ed. by C. Kunhan Raja, Madras 1946 (Madras University Skt. Ser., No. 17).

Apohavāda 章は ŚV の第 XVIII 章を成す。4種の刊本のうちで ŚV の全章をふくむのはAのみで，B, C はそれぞれ XVI Sphoṭavāda 章，XVII Ākṛtivāda 章以下を欠き，Dは XVII 章以下の4章のみを収める。したがって Apohavāda 章が得られるのはAとDにおいてのみである。

以下には Apohavāda 章の本文を A, D を対校して掲げ，それを和訳し，Pārthasārathimiśra, Jayamiśra の注釈に基づいて解説するが，なお併用した資料がある。仏教学派の Śāntarakṣita は Tattvasaṃgraha, Śabdārthaparīkṣā（語の意味の考察）章において，アポーハ論に対する Bhāmaha, Kumārila, Uddyotakara 等の批判を排撃するが，それに先立って，まず批判者の見解をそれぞれの原著に基づいて適確に紹介している。そこに ŚV, Apohavāda 章の本文が夥しく引用されているのである。本稿には上記の A, D に併せて Tattvasaṃgraha（略号 TS）における引用をも本文の対校に用い，解釈には Śāntarakṣita の弟子 Kamalaśīla の TS に対する注釈 Pañjikā（略号 TSP）をも参照した。TS および TSP の刊本としては，

（1） Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita, with Pañjikā of Kamalaśīla, ed. by E. Krishnamacharya, 2 vols., Baroda 1926 (Gaekwad's Oriental Ser., XXX–XXXI)

（2） Tattvasaṃgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Shrī Kamalashīla, ed. by Dwarikadas Shastri, 2 vols., Varanasi 1968 (Bauddha Bharati Ser., 1)

の2種があり，また，チベット語訳として，

de kho na ñid bsdus pa (Tattvasaṃgraha), Sde-dge ed., Tohoku No.4266, Peking ed., The Tibetan Tripitaka, Vol. 138, No. 5764.

de kho na ñid bsdus paḥi bkaḥ ḥgrel (Tattvasaṃgrahapañjikā), Sde-dge ed., Tohoku No.4267, Peking ed., The Tibetan Tripitaka, Vol. 138—139, No. 5765.

がある。(1)は欠損部分の多い写本に基づいているので，空白のまま残された個処，注釈によって校訂者が補充した個処がしばしば見られる。(2)は新たに発見された写本と共に(1)をも参照しているので，本文の対校には主として(2)を用い，これを TS で表わし，特に(1)およびチベット訳に言及するときには，それぞれを TS_1, TS Tib. と略記する。

TS における ŚV, Apohavāda 章からの引用を詩節番号によって対比すると次の通りである（TS_1 の詩節番号は下記に 1 を加えた数である）。

ŚV, Apohavāda	1 — 3	TS	914 — 916
	10		917
	36 cd		918 cd
	37 — 42		919 — 924
	45 — 47		925 — 927
	48 — 49		929 — 930
	52		928
	71 — 79		931 — 939
	81 — 100		940 — 959
	102		960
	104 — 105		961 — 962
	108 — 110		963 — 965
	115 — 120		966 — 971
	135		972
	139 — 146		973 — 981
	163 — 164		1000 —1001

以上の対比が示すように，引用詩節は68½という数にのぼる。Apohavāda 章は 176 詩節から成るので，約40%が TS に引用されていることになる。

Apohavāda 章の詩節を比較的数多く引用するものとして，TS のほかに，ジャイナ学派の文献 Sammatitarkaprakaraṇa, Prameyakamalamārtaṇḍa 等をあげることができるが，そこに見られる ŚV の引用・解釈は明らかに TS に基づいている。Kumārila の見解は，彼以後の学者にアポーハ論批判の視点を提供しているので，多くの文献に言及されているが，その際引用される詩節は概ね同一のものである。A, D, TS の対校によって得られる詩節に比して，これらの諸文献に引用される詩節が

些細な異同を示す場合もあるが，特に重要な相異以外は注記の必要はないと思われる。詩節番号に附した*は，その詩節が TS に引用されていることを示す。NR, Śar. はそれぞれ A, D の本文にともなう Pārthasārathimiśra の Nyāyaratnākara, Jayamiśra の Śarkarikā の略号である。

1* agonivṛttiḥ sāmānyaṃ vācyaṃ yaiḥ parikalpitam
gotvaṃ vastv eva tair uktam ago'pohagirā sphuṭam

2* bhāvāntaram abhāvo hi purastāt pratipāditaḥ[1]
tatrāśvādinivṛttyātmā bhāvāḥ[2] ka iti kathyatām

3* neṣṭo 'sādhāraṇas tāvad viśeṣo[3] nirvikalpanāt
tathā ca[4] śābaleyādir[5] asāmānyaprasaṅgataḥ

4 śābaleyādirūpaṃ hi na sāmānyaṃ parasparam
na caikam[6] itareṣāṃ vas tatrānantārthatā bhavet

5 na ca sākṣād viśeṣasya te 'pohyā iti yuktimat
na śābaleyavijñānam agovyāvṛttibandhanam

6 nivṛttyā bāhuleyādes tadvijñānaṃ pravartate
kuryād agonivṛttiṃ cen nāpohetātmavad dhi tān

7 tenāṃśenānapohaś ca svarūpeṇāpy apohanam
kalpyate ced virodhaḥ syāt samam[7] ākṣepavāraṇe[8]

8 tasmāt pratyātmakai[9] rūpair ago'poho na yujyate
samudāyo[10] 'pi naiteṣām agovyāvṛttisaṃmataḥ[11]

9 sarvopalabdhau tadbuddhir vyāsajyaiva[12] pravartate[13]
na pratyekaṃ bhaved eṣā na samasteṣv aśaktitaḥ

10* tasmāt sarveṣu yad rūpaṃ pratyekaṃ[14] pariniṣṭhitam[15]
gobuddhis tannimittā syād gotvād anyac ca nāsti tat

(1) TS bhāvāntarātmako 'bhāvo yena sarvo vyavasthitaḥ
(2) TS °ātmābhāvaḥ (3) A,D viṣayo (4) D na (5) A, D śābaleyāder
(6) A vaikam (7) D katham (8) D °vāraṇam (9) A prātyātmikai
(10) A samudāye (11) A °sambhavaḥ (12) A vyāsajyaivam (13) D prasajyate
(14) TS sarveṣv ayadrūpaṃ (TS_1 sarveṣu yad rūpam) (15) TS pratiniṣṭhitam

NR はまずアポーハ論の要点を次のように説明している。「ともかく，〔他から〕区別された形状をもつ，〔互に〕全く特質を異にする多数の個物(svalakṣaṇa) には，〔それらのすべてに〕随伴する何らかの本質はあり得ない。また，

個物は，〔多数のものを同一化する〕思惟作用を離れている (avikalpa) ので，〔個物が〕無数であること (ānantya)，〔語と表示対象の関係が〕不定 (vyabhicāra) 〔になること〕という2種の理由から，語に表示されるべきものとはならない。したがって，すべて〔の個物〕に随伴する「他者の否定」(atadvyāvṛtti) こそが語の表示対象である。〔斑牛と黒牛とは互に特質を異にする個物であるが〕「非牛の否定」は斑牛にあると同じく黒牛にもある。『斑牛の形状は黒牛にはない。しかし，同じ効用をもたぬものからの区別 (atatkāryavyāvṛtti) は両者のいづれにもある』と〔PV, I. 139 に〕述べられている通りである。」*1

認識の対象を個別相 (svalakṣaṇa) と一般相 (sāmānyalakṣaṇa) とに区別し，実在するのは個別相であって，一般相は思惟 (vikalpa) によって実在の上に附託されたものにすぎないということを明説したのは Dignāga である。この対象の2様性に対応させて彼は，実在をとらえる手段としての思惟を離れた直接知覚 (pratyakṣa) と，実在しない一般相を対象とする概念・判断・推理 (anumāna) との質的な区別を明確にした (PS, 第I章)。Kumārila の立場においては，個別相・一般相は個物 (vyakti)・普遍 (sāmānya) として，いづれも実在と考えられる。

すでに述べたように，Dignāga は語の対象表示機能を推理の一種とみなしている。語のもたらす認識すなわち概念は，直接に実在と対応するのではなく，ただ他のものからの区別によって実在のある様相を示すにすぎない。それは煙から推理される火が特殊の炎や熱をもつ実在としての火ではなく，煙をもたない地・水等から区別された火の一般相であるのと同然である。実在は無限の様相の統合体として全く個別的なものであり，それから抽出された1つの様相は，思惟によって仮構されたものであって実在しない，というが彼の見解であった。この見解に基づいて彼は，語の表示対象に関する諸説に対する批判を，PS, 第5章に展開しているのである。

最初にとり上げられるのは，jātiśabda (種を表わす語) は種に属するすべての個物を表示するという学説である。たとえば「婆羅門に危害を加えるな」というとき，Kauṇḍinya にせよ Māṭhara にせよ，個々の婆羅門のすべては「婆羅門」という語によって表示されている。ただ，多数の個物の中の特定のものに表示対象を限定する必要があるときには，さらに bhedaśabda (個物を表わす語) が用いられる。「婆羅門 Kauṇḍinya を連れてこい」と言うとき，Kauṇ-

ḍinya はすでに「婆羅門」によって表示されているが，表示対象を多数の婆羅門のうちで Māṭhara 等ではない特定の1人に限定するために，〈Kauṇḍinya〉という語が用いられるのである。この学説に対して Dignāga は，語の表示対象が個物ではあり得ないことを，2種の理由によって明示している。(1)個物は無数である（ānāntya）から，1つの語とすべての個物との関係を協約によって確定することは不可能である。そして表示対象との関係が確定されていない語は，ただ自らの語形を理解させるのみで，何ものをも表示することはできない。(2)たとえば〈sat〉（在るもの）という jātiśabda は，実体（dravya）に対して適用されるばかりではなく，属性（guṇa）・運動（karman）に対しても適用される。したがって，〈sat〉という語を聞いたとき，その表示対象が実体であるか属性・運動であるかは明らかにならない。換言すれば，〈sat〉の表示対象に対する関係には決定性がなく，〈sat〉は実体との関係から逸脱（vyabhicāra）して属性または運動との関係をもつことができるのであるから，個別的な実体，属性，または運動を〈sat〉の表示対象と認めることはできないのである*2。NR におけるアポーハ論の要約が，この Dignāga の論述に基づいていることは明らかであろう。

Śar. は PV の詩節を多数引用しながらアポーハ論の要義を説いているが，その論旨は後に Kumārila が取り上げる Dignāga の Hetumukha の断片にも示されているので，ここには詳論を差控えたい。個物は語の表示対象ではあり得ないという Dignāga の見解を紹述した後に NR が引用する PV, I. 139 は，Śar. にも言及されているが，これは Dignāga を継承した Dharmakīrti が，先行の諸詩節に細論した自らの学説を要約する個処（kk. 137—142）に見出されるものである。斑牛・黒牛等は互に特質を異にしていて，それらに共通する1個の普遍は存在しない。ただ，牛の観念を生ぜしめる効用をもたないものからの区別，すなわち「非牛（馬等）の否定」のみがそれらに共通する性質であり，それが「牛」という共通の語によって表示されるのである。

語の表示対象は普遍であり，それは実在であると考える Kumārila は，アポーハ論批判をはじめるに当って，まず総括的に次のように述べる。

1. 「非牛の否定」という普遍を〔語の〕表示対象と想定する人々は，明らかに「非牛の排除」ということばによって，ほかならぬ牛性という実在を言い表わしているのである。

Kumārila によれば，非牛（馬等）の否定（apoha, nivṛtti, vyāvṛtti）とは馬等の無（abhāva）であるが，彼は ŚV, Abhāva 章において，無は非実在（avastu）ではないことを明らかにしている。「牛乳において凝乳等が〔未だ〕存在しないことが未生無（prāgabhāva）と言われ，凝乳において牛乳が〔もはや〕存在しないことが已滅無（pradhvaṃsābhāva）の特質である。牛における馬等の無は交互無（anyonyābhāva）と言われ，突起して固くなっておらず，平たい頭の部分は，兎の角などの形としては畢竟無（atyantābhāva）であると言われる。……非実在にはこれらの区別はないであろう。したがって，これ（無）は実在である」（kk. 2cd—4, 8ab）。無が4種に区別されるかぎり，無も実在するというのである。

2. 〔あるものの否定とはそのものの無であると理解されるが〕無は〔肯定的な存在と並ぶ〕別の存在であると，さきに〔Abhāva 章において〕立証した。〔君たち仏教学派の者が「牛」という語の表示対象であるという〕馬等の否定〔すなわち無〕という本性をもった存在とは，どのようなものであるかを述べていただきたい。

以下には馬等の無と性格づけられる存在が，概念化作用を離れた個物でもなく（3ab），斑牛・黒牛等の特殊でもなく（3cd—8ab），また斑牛等の総体（samudāya）でもあり得ない（8cd—9）ことが論ぜられ，語の表示対象であるその存在は普遍 gotva（牛性）にほかならないことが結論される（10）。

3ab. まず，〔それは全く他のものとの〕共通性をもたない個物とは認められない。〔個物は〕概念化作用を離れている〔ので，語によって表示されない〕からである。

3cd—4. また〔個物と普遍の中間に位する特殊（下位の普遍）としての〕斑牛〔・黒牛〕等でもない。〔その場合，語の表示対象は，すべての牛に共通する〕普遍ではないものということになるから。なぜならば，斑牛〔・黒牛〕等の形状は，互に共通ではなく，また，君にとって，1つのもの〔たとえば斑牛〕がその他〔黒牛等のすべて〕に共通なのでもないからである。その〔ように語の表示対象が1個の普遍でない〕場合には，〔1つの語は互に異なった〕無限の表示対象をもつ〔という不合理な〕ことになるであろう。

5—8ab. さらに，特殊〔である斑牛〕にとって，それら〔馬等〕が直接に

否定される対象であるというのは正しくない。斑牛の観念は，非牛〔すなわち馬等〕の否定にもとづくものではない。その観念は〔非斑牛である〕黒牛等の否定によって生ずるのである。もし〔斑牛の観念が，非斑牛（＝黒牛等）をではなく〕非牛（＝馬等）を否定するのであれば，〔その観念は〕実に，自ら〔の観念内容である斑牛を否定しないの〕と同じように，それら〔黒牛等〕を否定しないであろう。〔換言すれば，「牛」という語がもたらす斑牛（＝非牛の否定）の観念は，黒牛をも包括することになる。この不合理な帰結を避けるために，斑牛の観念は，黒牛を〕かの〔牛という〕部分によっては否定しないが，しかし〔黒牛〕自体としては否定する，と想定されるとすれば，〔1つの観念が同じものを〕同時に包含し拒斥するのは矛盾であろう。

したがって，〔斑牛・黒牛等という〕個々の形体によって「非牛の否定」はあり得ない。〔こうして斑牛等の特殊も，「牛」という語の表示対象としての「非牛の否定」とは認められないのである。〕

8cd—9. これら〔斑牛等〕の総体も，「非牛の否定」〔という存在〕とは認められない。〔もし認めれば〕それ（「非牛の否定」＝牛）の観念は，すべて〔の牛〕を〔一時に〕知覚したときに，〔それらのすべてに〕附着してのみ生じ，此〔の観念〕は個別的に〔斑牛・黒牛等のそれぞれに対して〕は生じないであろう。〔また，牛の観念は〕すべて〔の牛〕に対して〔生ずるの〕ではない。〔すべての牛を一時に知覚することはあり得ず，観念がそれらを対象とすることは〕不可能であるから。

10. したがって，「牛」の観念は，個別的にすべて〔の牛〕に確乎として存しているある形体にもとづいているのである。そして，それは牛性〔という普遍〕を措いてほかには無い。

*1 NR, p. 566. 3—9. *l.* 3: vilakṣānāṃ→vilakṣaṇānāṃ. *l.* 9: ***atadrūpa***parāvṛttir dvayor api na ***bhidyate*** (PV, I. 139cd) を Gnoli ed. によって atatkārya° ... vidyate と修正する。Śar., p. 25. 4 にもこの詩節が NR と同じ形で引用されている。

*2 Cf. PSV (ṛtti), K (Kanakavarman's version, Peking ed. No. 5702), 156a. 6—156b. 1; V (Vasudhararakṣita's version, Peking ed. No. 5701), 70b. 2—4. PS, V. 2a—c: na jātiśabdo bhedānām ānantyavyabhicārataḥ / vācakaḥ ... は NR, Śar., TS, Nyāyavārttika 等に引用されている。

11 nanu ca prāgabhāvādau sāmānyaṃ vastu neṣyate
sattaiva hy atra sāmānyam anutpattyādirūṣitā

12 tām utpattyādyanusyūtāṃ satteti pratijānate
anyāpohānuviddhā tu saivābhāvaḥ pratīyate

13ab anityatvaṃ vināśākhyakriyāsāmānyam ucyate

語の表示対象としての普遍は実在であるという Kumārila の見解に対しては，1つの疑問が提起される。すなわち，Abhāva 章において示された通り，無 (abhāva) は4種に区別されるが，それらに共通する無の普遍 abhāvatva は非実在ではないか，という疑問である。

11ab. 未生無など〔4種の無〕においては，〔それらに共通する〕普遍は実在とは認められないではないか。

しかしながら，すでに述べたように，Kumārila によれば無もまた実在である。牛乳の無とは凝乳の存在であり，馬の無とは牛の存在にほかならない。このような彼の見解にしたがえば，無の普遍 abhāvatva は，存在の普遍 sattā (存在性) と異なるものではないのである。

11cd—12. 実にこの場合には，未発生等によって修飾された存在性こそが普遍である。それ (存在性) が発生など〔という作用 (kriyā)〕に貫穿されているとき，それを「存在性」というように〔肯定的なかたちで〕人々は認めるのであるが，その同じものが「他のものの否定」に貫穿されているときには「無」と理解されるのである。

観念は必ず外界の実在を対象とすると考える Kumārila は，多数の個物に随伴する1つの観念があるという事実に基づいて，それらの個物に内在する1個の普遍を認めた。しかし，たとえば壺と音声と意識というように，互に特質を異にし，1個の普遍が内在するとは認められない多数のものに関して，同一の「恒存しない」(anitya) という否定的観念が生じてくることが経験される。したがって，「牛」という語がもたらす「非牛の否定」の観念も，1個の普遍を前提する必要はないと考えられるのではないか。このような疑念に対して Kumārila は次のように答えている。

13ab. 〔存在性を限定する〕消滅という作用の普遍が，〔多数のものに関して「非恒存」という共通の観念をもたらす根拠としての〕非恒久性と言われるのである。

意識の非恒久性とは，消滅という作用に限定された意識の存在性にほかならない。

13cd abrāhmaṇatvaṃ kiṃ nu[1] syād bhinneṣu kṣatriyādiṣu

14 puruṣatvaṃ catuḥsaṃsthaṃ[2] viśeṣeṣu ca nāsti dhīḥ
sāmānyapratyayaś caiṣu pratyekam upajāyate

15 tenātra brāhmaṇābhāvaḥ sāmānyaṃ syād avastu tat
gotvādāv api tenaiva[3] sāmānyapratyayo bhavet

(1) A tu (2) D catussaṃkhyaṃ (3) D tenaivam

同じ疑念は，互に特質を異にする王族 (kṣatriya)・庶民 (vaiśya)・隷民 (śūdra) の三者に対する「非婆羅門」(abrāhmaṇa) という共通の観念の根拠についても生じてくる。三者に共通する普遍を実在として索めることはできない。結局，普遍は「婆羅門の欠如」(brāhmaṇābhāva) と考えられなければならない。そのことが認められるならば，牛の普遍を「非牛の否定」とするアポーハ説も是認されてよいことになるであろう。

13cd—14. 王族をはじめとする別々の〔社会階層の〕者に，どうして〔共通の〕非婆羅門性があり得るであろうか。〔非婆羅門性とは〕人間性 (puruṣatva)〔であるというならば，それは婆羅門をもふくめた〕4者〔のいづれ〕に〔も〕存する。特殊〔すなわち王族・庶民・隷民のいづれか〕に関しては，〔それぞれに対応する観念があるのみで，「非婆羅門」という共通の〕観念はない。また，〔「非婆羅門」という〕共通の観念は，これら〔3者〕に関して個別的に生ずる〔から，3者の総体を対象とするのでもない〕。

15. したがって，この場合，「婆羅門の欠如 (無)」が〔3者に共通する〕普遍であろう。そして，それは非実在である。牛の普遍に関しても，同じもの (非実在=「非牛の否定」) によって共通の観念があるのであろう。

16 kaiś cit[1] tatraikaśabdatvam akṣādāv[2] iva kalpitam
jātitrayasya naivaṃ tu sambhavaty aghaṭādiṣu

17 nātra hy anantake bhede sādhāraṇyaṃ nirūpyate
tasmāt kriyāguṇāḥ ke cid dhetavo 'nanyavartinaḥ

(1) A tv atraika° (2) D akṣādiṣv

上述の疑念に対して Kumārila は，まず1部の学者の見解と，それに対する反論とを呈示する。

16a—c_1. 1部の人々は，その場合，〔相互に異なる車軸・賽・感官の3者が，同じ〕〈akṣa〉〔という語で表わされる〕などの場合のように，3種姓が〔「非婆羅門」という〕語を同じくしている〔のみであって，3者に共通する普遍があるのではない〕と考える。

この見解が誰に帰せられるものであるかは，NR にも Śar. にも明らかにされていない。ただ，〈akṣa〉に表示される3種のものに共通する普遍があるか否かは，MBh において語の表示対象は個物か普遍かが論ぜられた際に言及された問題であった (cf. MBh, I, p. 245. 4; p. 247. 14)。「非婆羅門」という共通の観念をもたらすものは，王族・庶民・隷民という相異なる3種の特殊に対して用いられる同一の語であるというこの説明は，「非婆羅門」に関する限り一応首肯し得るとしても，あらゆる場合に適用させることはできない。たとえば「壷でないもの」(aghaṭa) という観念は木や布や牛等のすべてを包括するが，人はそれらのものを表わすのに「壷でないもの」という共通の語を用いることはせず，「木」などという異なった語を用いるからである。

16c_2—17ab. しかしながら，「壷でないもの」などの場合には，それと同じではない。なぜならば，この場合，〔壷ではない〕無限の個物〔は，それぞれ異なった語で表わされ，それら〕において〔語の〕共通性は認められないからである。

17cd. したがって，〔王族等の3者にのみあって，〕他の者〔すなわち婆羅門〕には無い何らかの性質や作用が，〔「非婆羅門」という3者に共通の観念の〕原因である〔と主張する者もある〕。

たとえば，布施を受ける特権は婆羅門にのみあり，また，武器をもつことは婆羅門には禁ぜられているから，布施を受ける特権をもたないという性質 (apratigrāhakatva) や武器の携行 (śastradhāraṇa) という作用は，王族以下の3階級に共通すると理解される。「非婆羅門」という共通の観念の根拠は，これら共通の性質や作用にあるというのである。しかし，この主張も，「壷でないもの」の場合を説明づけるには不充分である。木，布，牛その他，壷ではないもののすべてに共通する性質や作用はないからである。そこで Kumārila は，この問題に関する自らの見解を以下に述べる。

18 puruṣatvaṃ nañā caitad brāhmaṇebhyo nivartitam
cāturvarṇyaprasaktaṃ sad gamyate 'rthādibhir yathā

19 yady apy avāntarā nāsti triṣu jātir vyavasthitā
nañsāmarthyān[(1)] naratvaṃ tu tryādhāraṃ sampratīyate

20 śabdasāmarthyabhedena varṇeṣu matibhinnatā
puṃstve tricaturādhāre paryudāsasvarūpataḥ

21 dūrāntikekṣaṇe śaktir gṛdhravāyasacakṣuṣoḥ
yathā rūpe tathā puṃstve pumabrāhmaṇaśabdayoḥ

22 brāhmaṇavyatiriktārthavṛtti puṃstvam itīdṛśam
vākyaṃ yatra pravarteta tatrābrāhmaṇadhīpade

23 pārthivatvādisāmānyam evam evāghaṭādiṣu
ghaṭatvādivinirmuktaṃ viṣayaḥ sampratīyate

(1) A °arthyan

18. 人間性〔という普遍〕は4種姓〔のすべて〕に結合しているが，〔a-brāhmaṇa（非婆羅門）というときには〕それ（人間性）が，否定詞a-によって婆羅門から拒斥されたものとして理解される。〔4種姓のいづれをも表わす「人」という語が〕目的などによって〔特定の種姓の者のみを表わす場合〕のように。

王族等の3種姓に共通する「非婆羅門」という観念の根拠になるのは，3者に存する普遍としての人間性である，と Kumārila は考えるのである。人間性は本来4種姓に共通の普遍であるが，「婆羅門」に附された否定詞は，その普遍の婆羅門への機能を阻止する。普遍の機能範囲の限定は，他の条件によっても行なわれることで，異とするには及ばない。たとえば「酒を片づけるために人をよべ」と言うとき，「人」という語の本来の表示対象である人間性は，この文に示された目的によって，婆羅門等の3種姓からは拒斥され，したがって「人」は召使（隷民）のみを表わすのである。

19. たとえ〔婆羅門を除いた〕3者には，〔人間性と特殊（王族等）との間にある〕中間的な種（普遍）が無くとも，〔非婆羅門」といえば〕否定詞の力によって，〔婆羅門を除く〕3者を拠りどころとする人間性が理解される。

20. 〔〈a-brāhmaṇa〉（非婆羅門）という語の場合には，否定詞a-による婆

羅門の〕除外によって，〔王族等の〕3者を拠りどころとする人間性に対して語の能力〔があり，〈puruṣa〉（人間）という語の場合には，否定詞の附せられていない〕本来の語形によって，〔婆羅門をもふくむ〕4者を拠りどころとする人間性に対して語の能力〔がある。このような語の能力〕の差別によって，種姓に関する観念の相異があるのである。

21.　たとえばものの形について，鷲の眼には遠方から見る能力があり，烏の眼には近くで見る能力がある。人間性に関して，「人」という語と「非婆羅門」という語に〔それぞれ異っれ表示能力があるの〕もそれと同じである。

それでは「非婆羅門」という1語に，婆羅門の排除と，王族以下の3者に内属する人間性の表示という2つの機能を認めることになるのではないか，という疑問を予想して Kumārila は言う。

22.「婆羅門以外の対象に機能する人間性〔がある〕」というような文章が意味するのと同じことを，「非婆羅門」という観念・語は表わすのである。

NR はここで，婆羅門の無（abhāva）を示す a- を構成部分とする合成語〈a-brāhmaṇa〉は，間接表示機能（lakṣaṇā）によって brāhmaṇyābhāvayuktaḥ pumān（〔彼は〕婆羅門性の欠如を具えた人間〔である〕）という文章と同じ意味を表わす，と説明している。Kumārila はさきに無とは存在の1形態であると述べたが，無を表わす否定詞を伴った合成語は，存在を肯定する文章に置換し得るのである。婆羅門の否定は文章の構成要素である単語の機能で，文章全体は肯定的意味を表示するというのが，上述の疑問に対する Kumārila の応答と解せられる。さきに指摘された1部の人々の説における難点もこれで除去されるであろう。「壺でないもの」とは単に壺の欠如を表わすのではなく，肯定的内容をもつと解せられ，その内容が，壺ではない無数の個物に共通すると考えられるからである。

23.　全く同じように，「壺でないもの」等〔の観念〕においても，壺性を除外した地所成性（地の元素から成るものに共通する普遍）等という普遍が対象として理解されるのである。

24　asādhāraṇabhāvāc ca nañā śabdo viśeṣitaḥ
　　tāvanmātreṇa rahite sāmānye vyavatiṣṭhate

25 viśeṣe pratiṣiddhe ca[1] sāmānyaṃ yad anantaram
sāmānyākāṅkṣiṇaṃ śabdaṃ niruṇaddhi tad ātmani

26 prathamātikrame tasya[2] kāraṇaṃ naiva vidyate
brāhmaṇatvād ato 'petaṃ naratvam avaśiṣyate[3]

27 vyudasya brāhmaṇatvaṃ na[4] nañi jāte viśeṣaṇe
naratvodasanaṃ yat tu kalpetāśrutam eva tat

28 tasmād yasyaiva te bhedā niṣidhyeraṃs tad arthataḥ
bhedāntarasthaṃ sāmānyaṃ loke 'py evaṃ pratīyate

29ab prasaṅginyāṃ ca tadbuddhau niṣedho 'rthād apīṣyate

(1) A hi (2) D cāsya (3) D avatiṣṭhate (4) D ca

婆羅門，王族等を包括する普遍は人間性のみではない。生物性 (prāṇitva)，地所成性 (pārthivatva)，実体性 (dravyatva)，存在性 (sattva, sattā) と，多数の普遍が階位をなして存在している。「非婆羅門」は婆羅門性を除外した人間性を表示するのであって，存在性を表示するのではないと考えられるのは，どのような理由によってであるか。

24. 否定詞によって〔婆羅門のみに〕特有の性状〔である婆羅門性〕から隔離された〔「非婆羅門」という〕語は，それ（婆羅門性）だけを欠いた〔人間性という〕普遍を拠りどころと〔して機能〕する。

25. そして，特殊（下位の普遍）が否定されたときには，〔下位・上位の順序においてそれの〕直後にある普遍が，普遍を〔表示対象として〕期待する語を自らの〔外延〕内に閉じこめる。

26. それ（「非婆羅門」という〕語）にとって，最初〔の普遍の外延〕を超え出る理由は全くない。したがって，婆羅門性を離れた人間性が〔「非婆羅門」の表示対象として〕残存する。

27. 〔「婆羅門」に〕限定要素としての「非」が附せられたとき，〔その否定詞は〕婆羅門性を除外した後に，人間性の否定はしない。そのこと（人間性の否定）が想定されるかも知れないが，それは〔「非婆羅門」という〕語に基づくものではな〔く，恣意的に想定されるにすぎな〕い。

28. したがって，ある普遍に属する諸特殊が否定されるときには，その普遍は，〔特殊を欠いたままであることはできないという〕事情によって，別の〔否定された残りの〕特殊を拠りどころとするのである。世間におい

てもそのように〔して，「非婆羅門」は王族等を表示すると〕理解される。

名詞に附せられた否定詞の機能は，絶対否定 (niṣedha) ではなく，除外 (paryudāsa) であるから，a- によって婆羅門性が除かれるとしても，婆羅門におけるその他の性質は肯定されることになる。したがって「非婆羅門」の観念は婆羅門をも包括することになるのではないか，という疑問がここで予想される。しかし，婆羅門性を欠いた婆羅門はあり得ないから，a- は婆羅門を全面的に否定し，婆羅門以外の者を肯定すると理解されなければならない。

29ab. それ（非婆羅門）の観念は，〔婆羅門性を欠いた婆羅門にも〕結合する〔可能性をもつ〕ものであるが，〔否定詞a- の機能としては〕意味の上から，〔婆羅門の部分否定に限らず〕絶対否定も認められる。

29cd tanmātrarahite cārthe sādṛśyāt tanmatir bhavet

30 sādṛśyam eva vā vācyam iṣṭam abrāhmaṇādiṣu
tac cāvayavasāmānyād vināpy[(1)] etena lakṣyate

31 kva cid vināpi sādṛśyāt sāhacaryādihetukā
nañyuktaśabdavṛttiḥ syād yathā vakṣyaty anīkṣaṇe

32 īkṣaṇavyatiriktā hi kriyā tatrāpy apekṣitā
pratyāsatter na saṃkalpam atikramya pratīyate[(2)]

(1) D ṛte 'py (2) D pravartate

「非婆羅門」の観念は，王族等の 3 者に存する人間性を根拠とするもので，高位の普遍である存在性にもとづくものではないことは，別の論拠によっても明示し得る。

29cd. また，その〔「非婆羅門」の〕観念は，〔婆羅門との〕相似性によって，それ（婆羅門）のみを除いた〔王族等という〕対象に対して生ずるであろう。

王族等と婆羅門との相似性は，両者が同じく人間である点に存する。したがって，人間性が「非婆羅門」という王族以下に共通する観念の根拠になるのである。それに比して存在性は，存在するという点では婆羅門に相似していても，人間ではない点において婆羅門との相似性をもたないものにも内属するから，「非婆羅門」の観念の根拠とはなり得ないのである。Kumārila はさらに，「非婆羅門」における否定詞は，婆羅門性の無 (abhāva) を表示するのではなく，

婆羅門との相似性（sādṛśya）を表わすとみなしてもよいと述べる。

30.　あるいは，「非婆羅門」〔という語〕などにおいて，〔否定詞が表わすのは婆羅門性の無ではなく〕相似性そのものが〔否定詞の〕表示対象であると認められる。そして，それ（相似性）は〔婆羅門と王族等との〕構成部分〔である手足等〕の共通性によって，〔また〕それ（部分の共通性）がなくとも，〔人間性という同じ普遍に包括されることによって〕認められる。

しかし，否定詞が常に相似性を表わすとは言えない。たとえば祭式規定書にある「昇る太陽を注視してはならない」という文章においては，注視（īkṣaṇa）を意味する語に否定詞が附せられているが，注視との相似性をもつ表示対象は考えられない。この場合について Kumārila は説明を与える。

31—32.　否定詞を伴った語は，ある場合には相似性がなくとも，相伴〔または近接〕などを〔発効〕原因として機能するであろう。たとえば〔昇った太陽の〕「非—注視」(an-īkṣaṇa) について次に述べるように。——すなわち，その場合，īkṣaṇa（注視）〔に附せられた否定詞 an- によって，それ〕を離れた行為が〔表示対象として〕期待されるが，〔その行為は，否定された īkṣaṇa との〕近接によって，〔太陽を注視しまいという〕意思〔と考えられ，それ〕を超えて〔後に行なわれる行為と〕は理解されない。

33　nāmadhātvarthayogī ca naiva nañ pratiṣedhakaḥ
vadato 'brāhmaṇādharmāv anyamātravirodhinau

34　yatrāpy ākhyātasambandhāt pratiṣedhaḥ pratīyate
tatraudāsīnyavastv eva pratipattāvalambate[1]

35　tasmād vastuny apohāḥ syur api cāvastukalpane
prāg antyebhyo viśeṣebhyo na kiṃcid vastu labhyate[2]

36*　na cāntyair vyavahāro 'sti śakyaṃ naiṣāṃ nirūpaṇam
[3]apohaśabdavācyātha[4] śūnyatānyaprakārikā

(1) D pratipattyava°　(2) D gamyate　(3) TS abhāvaśabdavācyā syāc chūnyatā°　(4) D °vācyā ca

「非婆羅門」の例によって Kumārila は，否定的観念も実在をその根拠とすることを明らかにしてきた。彼はここに，否定詞の機能は，それが名詞に附せられたときにも，動詞に伴なうときにも，単なる否定ではなくて実在の表示であるという見解を明示し，語に表示されるのは多数の個物に共通する「他者の否定」であるというアポーハ論に対する批判の序説を終える。

33.　名詞・動詞語根の価値をもつ語に結合した否定詞は，〔他のものの肯定をその機能とするもので〕否定をあらわすものではない。〔たとえば〕「非婆羅門」「不道徳」〔という語〕は〔それぞれ，婆羅門とは〕異るだけのもの，〔道徳と〕矛盾するものを表示する。

34.　〔否定詞と〕動詞との結合によって否定が理解される場合でも，〔語に表示されるものを〕認識する人は，〔動詞の表わす作用を為さない〕中立的な実在をこそ対象とするのである。

35—36.　したがって，〔君たちが語の表示対象とみなす「他者の否定」すなわち〕アポーハ〔の観念〕は，〔実際には〕実在するものに関してあるであろう。さらに，〔実在するのは個物のみで，多数の個物に共通する普遍としてのアポーハは〕非実在であると〔君たちが〕考えるときには，究極的な特殊〔としての原子〕に至るまでは〔すべては他との共通性をもつ普遍であるから〕実在は何も得られない〔ことになる〕。究極のもの〔である原子は語の表示対象とはならないので，それら〕によっては言語活動もない。〔また，〕これら〔の原子〕は知覚することもできない。

そうであれば，〔すでに Nirālambanavāda 章，Śūnyavāda 章において，認識の対象は実在せず，「空」であるという唯識学派の学説を批判したが〕アポーハという語で表わされているものは別種の空〔にほかならないの〕である。

アポーハ論に対する総括的な批判をこのように結語し，自らの実在論との相異を明らかにした Kumārila は，以下には頻りに Dignāga の語に言及しながら，アポーハ論の問題点をさまざまの角度から指摘して行くのである。

〔未　完〕