九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

ジャヤンタによる論理学の位置付け：Nyāyamañjarī「序説」和訳

片岡, 啓
九州大学大学院人文科学研究院哲学部門 : 准教授 : インド哲学、インド学

https://doi.org/10.15017/10301

出版情報：哲學年報. 67, pp.55-90, 2008-03-01. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

ジャヤンタによる論理学の位置付け
Nyāyamañjarī「序説」和訳

片　岡　　啓

はじめに

以下で訳出するのは、後 9 世紀後半頃カシミールで活躍した論理学（Nyāya）の学匠バッタ・ジャヤンタ（Bhaṭṭa Jayanta）の大著『論理の花房』（*Nyāyamañjarī*）の冒頭部である。本著作は全体として論理学派の根本経典であるアクシャパーダ（Akṣapāda）作『論理学経』（*Nyāyasūtra*）への注釈の形式をとる。したがって『論理学経』の列挙する16項目およびそれぞれの下位項目の説明が主となる。その点で、ジャヤンタの簡便な綱要書である小品『論理の蕾』（*Nyāyakalikā*）と骨組みは同様である。

しかし『論理の花房』は『論理学経』を構成する全ての短句（スートラ）への注釈ではない。ジャヤンタは定義経（lakṣaṇasūtra）のみを取り上げることを宣言している。結果として、『論理学経』の取り上げる主要項目に焦点を絞りながら、単なる字句注釈に終わることなく、それぞれの問題領域についてアップデートを図り、詳細な議論をジャヤンタは展開する。その意味で、通常の注釈とは異なり相当程度に「独立した作品」と見なすことが可能である。実際ジャヤンタは『論理学経』の本文からは相当離れた議論を随所に展開する。

『論理の花房』を著すにあたってジャヤンタが情報源とするのはニヤーヤ内部の伝統に留まらない。ヴァーツヤーヤナの『論理学疏』（*Nyāyabhāṣya*）やウッディヨータカラ（Uddyotakara）の『論理学（疏）評釈』（*Nyāya*（*bhāṣya*）*vārttika*）を踏まえるのはもちろん、「ニヤーヤの暗黒時代」と称される後 8 世紀前後に活躍したと思われるニヤーヤ内部の失われた学説・学匠に言及すると同時に、後 7 世紀前半頃に活躍した聖典解釈学派（ミーマーンサー）の学匠クマーリラ（Kumārila）や仏教論理学のダルマキールティ（Dharmakīrti）

を念頭に置きながら自身の説を組み立てていく。特に聖典解釈学者クマーリラの影響は見逃すことができない。

本稿で訳出する冒頭部は、16項目を列挙する『論理学経』1.1.1の註釈を実際に開始する前の「序説」に相当するものである。ここでジャヤンタは、『論理学経』の作者アクシャパーダ（Akṣapāda）の展開する「論理学」という学問について、その位置づけを明らかにする。すなわち四ヴェーダを主軸とする周知の「十四学処」の一つとして「論理学」を位置づけることで、ヴェーダとの関係、更には、いかに論理学が「人間の目的」に資するかを明らかにしていく。今日的に言えば「ニヤーヤ論理学の実用性・社会貢献」を鮮明にしているわけである。

人間の目的を実現する手段、言い換えれば、ゴールに到達する道には、大きく分けて二種ある。「見たことのあるもの」（dṛṣṭa）と「見たことのないもの」（adṛṣṭa）とである。言い換えるならば、経験領域と超経験領域である。

前者は例えば「ご飯を食べることで満足が得られる」（摂食→満腹感）、「沐浴することで汚れが取れる」（沐浴→無垢）といった世間周知の因果関係である。これについて教示書は不要である。というのも、わざわざ教えられるまでもなく、長い間に確立した「年長者達の慣習」から、「食べれば満腹感が得られる」「食べなければ満腹感が得られない」という肯定的随伴・否定的随伴を通じて、因果関係・手段目的関係が明らかだからである。したがって「空腹の者は食べるべし」などといった教示は無用である。

いっぽう超経験領域にある天界・解脱への道についてはどうか。超感覚的対象をも直接に知覚しうるヨーガ行者ならぬ凡人には、それを知る手立ては聖典・教示書（śāstra）をおいて他にはない。ジャヤンタは聖典・教示書を「我々のような者達にとっての天眼」と表現する。無知に覆われた我々にとっての唯一の光なのである。ここでジャヤンタは、目的と手段の関係、そして、それを知らせる認識手段という図式を念頭に置いて記述している。天界をもたらす手段はヴェーダ祭式であり、解脱をもたらす手段はアートマンについての知識である。そしてそれぞれの第一次情報源は聖典ヴェーダの祭事部（karmakāṇḍa、祭式文献）と知識部（jñānakāṇḍa、ウパニシャッド文献）とにある。

	認識手段 →	手段 →	目的
既見領域	年長者の慣習	摂食など	満腹感など
未見領域	教示書	手段	果報
	祭事部	祭式（など）	天界（など）
	知識部	知識	解脱

「十四学処」とは、ジャヤンタ以前に確立した学問分類法であり、『ヤージュニャヴァルキヤ法典』（*Yājñavalkyasmṛti*）に既に見られるものである。ジャヤンタ自身は『ヤージュニャヴァルキヤ法典』とともに『ヴィシュヌ・プラーナ』（*Viṣṇupurāṇa*）からも引用する。ニヤーヤ論理学に相当するものは、『ヤージュニャヴァルキヤ法典』ではtarka（思弁）、『ヴィシュヌ・プラーナ』ではnyāyavistara（論理広説）と呼ばれている。

	十四学処	*Yājñavalkya*	*Viṣṇupurāṇa*
1–4	４ヴェーダ	veda	vedāś catvāraḥ
5	法典	dharmaśāstra	dharmaśāstra
6	古譚	purāṇa	purāṇa
7–12	６ヴェーダ補助学	aṅga	aṅga
13	聖典解釈学	mīmāṃsā	mīmāṃsā
14	思弁学	tarka	nyāyavistara

ジャヤンタは、四ヴェーダなどの一つ一つの教示書が、いかに人間の目的に資するかを明らかにすることで、これらが独立した「学処」、すなわち、人間に有用な情報を提供する知識根拠たることを明らかにする。そして、ヴェーダを中心とした学問体系全体の中にアクシャパーダの論理学を位置づけようとする。

人間の目的に資する情報源たる知識根拠には二種ある。すなわち、ヴェーダ聖典、法典、古譚・叙事詩のように「直接に」目的達成手段である祭式などと

いうダルマを教示するものと、ヴェーダを補助することで「間接的に」役立つものとである。単語などを説明する文法学をはじめとした六補助学がヴェーダを補助することで人間の目的に間接的に資することになるのは明らかである。「ヴェーダ文（の意味）の考察」を主眼とする聖典解釈学ミーマーンサーは、ヴェーダの意味解釈に必要不可欠なものとして、いわばヴェーダと一体である。ジャヤンタは「ヴェーダの一部」とも表現する。聖典解釈学者クマーリラの言うように、ダルマの知識を生じさせる働き（bhāvanā）において、「実現すべき対象」（sādhya）はダルマの知識であり、「実現する手段」（sādhana）はヴェーダであり、「執行細目」（itikartavyatā）に相当するのはミーマーンサーである。

生じさせる働き（bhāvanā）

実現対象（sādhya）	ダルマの知識
実現手段（sādhana）	ヴェーダ
執行細目（itikartavyatā）	ミーマーンサー

この点で、他の取り巻きの六補助学に比べて、ミーマーンサーは主人であるヴェーダの「すぐ近くにいる」（pratyāsanna）、いわば秘書のようなものである。これにたいして屈強なボディーガードに相当するのがニヤーヤである。ジャヤンタはニヤーヤを「ヴェーダの権威を守ることを目的とするもの」と規定する。すなわち、仏教徒などからの攻撃によりヴェーダという主人は瀕死の状態にあり「すっかり衰弱してしまっている」のである。結果としてヴェーダの権威への信頼は揺らぎ、良き人々すら莫大な金と労力を要するヴェーダ祭式を顧みなくなっている。主人が倒れてしまっては取り巻きも存在する意味がない。仏教徒などの「悪しき思弁」からヴェーダを守ることができるのはニヤーヤ論理学だけである。その意味でニヤーヤ論理学は「全ての学処の根本の柱」にあたる「最も責任ある学処」なのである。こうしてジャヤンタは、ニヤーヤ論理学を、ヴェーダを中心とした十四学処のうちに明確に位置づける。

ここで二つのことが問題となる。まず聖典解釈学ミーマーンサーとニヤー

ヤとの役割分担・住み分けを明らかにすること、および、いわゆる「六思弁」（ṣaṭtarkī）に含まれるニヤーヤ論理学以外の「思弁」を、十四学処の最後の「思弁」から排除し、ニヤーヤだけをそこに充当することである。

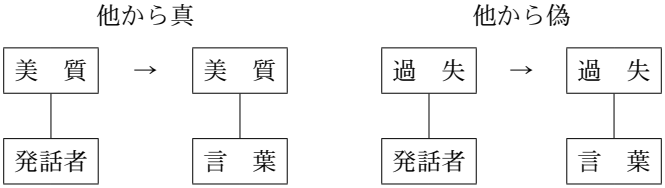
聖典解釈学は「ヴェーダ文の検討」を主眼とするものである。このような自己規定はミーマーンサー内部でも認めているものであり、ジャヤンタの一方的な他者規定ではない。いっぽうニヤーヤ論理学は、ジャヤンタによれば、「ヴェーダの権威を守ること」（vedaprāmāṇyarakṣā）を主眼とする。すなわち、ヴェーダが正しい認識手段であること（prāmāṇya）を証明することでその権威を守る「〈正しい認識の手段〉の学問」（pramāṇavidyā）である。しかし実際には、ミーマーンサーにおいても「ヴェーダが正しい認識の手段であること」が詳細に議論される。そこから「ヴェーダの権威を守ること」はミーマーンサーによっても為しうるのではないか、という疑問が当然起こりうる。

これにたいしてジャヤンタは二つの答えを用意する。まず、聖典解釈学ミーマーンサーにおいて、「正しい認識の手段であること」の議論は波及的なものであり、主要なものではないということ。さらに、「ヴェーダが正しい認識の手段であること」を示そうとするミーマーンサーの議論は、実際のところ、仏教徒などに対抗するには弱い不十分なものであることである。後者においてジャヤンタは、ミーマーンサーの「自ら真」（svataḥprāmāṇya）説とニヤーヤ論理学の「他から真」（parataḥprāmāṇya）説を念頭に置いている。

ミーマーンサーによれば、一般的に認識は「自ら正しい」ものであり、その正しさを「他から」証明する必要はない。これが（認識の点から見た）「自ら真」の立場である。したがってヴェーダ聖典が「天界を望む者はアグニホートラ献供をすべし」と命令し、聞き手の心に「アグニホートラ献供から天界が生じる」という認識の生じる時、非人為である以上「（認識）原因の過失」（kāraṇadoṣa）の入り込む余地のないヴェーダ情報について、それを疑う必要はない。「認識させるもの」（bodhaka）であるから、それは即「正しい認識の手段」（pramāṇa）であると言えるのである。

しかしジャヤンタは、このような自律的真の立場を認めない。認識は一般的に「他から真」なのであり、その正しさを他の認識によって確証する必要があ

る。水を知覚しても、その後の認識により本当に水かどうか、近づいたり飲んだりして確かめる必要がある。知覚などに依存する言葉の場合は言うまでもない。聞き手は、語り手の発言が本当かどうかを確かめる必要がある。すなわち語り手が「信頼できる人」（対象に関する正しい認識を持ち、かつ、それを正直に伝える人）であれば発言も「信頼できる」が、語り手が「信頼できない人」ならば、発言も「信頼できない」のである。すなわち語り手の「美質」（guṇa）が言葉の「美質」として転移し、逆に、語り手の「過失」（doṣa）が言葉の「過失」として転移する。認識は（生起の点で）「他から真」「他から偽」なのである。



したがって、発言の真偽を確かめるには発言者の確認が必要であり、認識の点で「他から真」となるのである。

ヴェーダの場合、その作者は世界を創造した主宰神である。それゆえ「ヴェーダは正しい認識の手段である。信頼できる主宰神によって著されたから。」という推論により、その正しさが証明されることになる。このように「他から真」の立場に立ってはじめて、ヴェーダの正しさを証明することができるのである。その意味で、ニヤーヤこそが「ヴェーダの権威を守る」という仕事に相応しい。

ミーマーンサーとの住み分けが明らかとなったが、もう一つ残るのが「六思弁」の問題である[1)]。十四学処において「思弁」（tarka）や「論理広説」（nyāyavistara）と呼称されているものが、本当にアクシャパーダの「論理学」にあたるのかどうかを検討しなければならないのである。すなわち、「六思弁」として世間では、サーンキヤ、ジャイナ、仏教、チャールヴァーカ、ヴァイシェーシカ、ニヤーヤが周知されている。このうちで、「ヴェーダを守る」に相応しい論理を展開するのはどれか、とジャヤンタは問う。

六思弁（ṣaṭṭarkī）

1　サーンキヤ学派（Sāṃkhya）
2　ジャイナ教徒（Ārhata）
3　仏教徒（Bauddha）
4　唯物論者（Cārvāka）
5　自然哲学派（Vaiśeṣika）
6　論理学派（Naiyāyika）

サーンキヤやジャイナの論理は弱すぎて話にならないとジャヤンタは答える。実際、様々な宗教伝統を描き出すジャヤンタの戯曲『聖典騒動』（*Āgamaḍambara*）にも「サーンキヤ学徒」が登場することはない。ジャヤンタ当時、すでに「サーンキヤ学派」なるものが有力な学派として意識されていたわけではないことが伺える。いっぽう裸で歩き回るジャイナ教徒は、『聖典騒動』からも伺えるように、知的に優れた存在として描かれることはない。『聖典騒動』においてもジャイナ教徒の「ジナラクシタ様」は、主人公サンカルシャナの舌鋒を恐れ、「飯の時間のようだ」といって早々に退散する。

これにたいして仏教徒の論理の強さは、ジャヤンタも一目置いていたのが明らかである。ダルマキールティそしてダルモッタラの存在が念頭にあったはずである。実際、『聖典騒動』に登場する仏教僧は「ダルモッタラ」と名づけられている。しかし、仏教徒は言うまでもなく「反ヴェーダ」であり、ヴェーダを守るための論理としては使えない。また「その論理の強さも実際のところはいかばかりか」とジャヤンタは問い、折に触れ後から明らかにすることを約束する。

自然哲学ヴァイシェーシカは、ニヤーヤに「従う者」（anuyāyin）であり別個に数える必要はない。このようにしてジャヤンタは、十四学処で言及されるヴェーダの権威を守るべき「思弁」「論理広説」を、アクシャパーダの「論理学」に比定することに成功する。

このようにしてジャヤンタは、十四学処の一つの「思弁」にあたるものと

してアクシャパーダの論理学を位置づけ、その役割を「ヴェーダを守ること」に求める。その上で、彼の説がニヤーヤの伝統説に抵触しないことを断る。ヴァーツヤーヤナの『論理学疏』は、十四学処ではなく、四学処の一つとしてニヤーヤ論理学を位置づけているからである。ジャヤンタは、十四と四という数字に矛盾のないことを示さなければならない。

四学問（caturvidyāḥ）

既見領域	農学（vārtā）
	統治術（daṇḍanīti）
未見領域	三ヴェーダ（trayī）
	省察の学（ānvīkṣikī）

ジャヤンタは、四学問に挙げられる「農学」と「統治術」は、「既見対象のみを目的とする」ので、天界や解脱といった未見対象を目的とする十四学処のうちには含まれないとする。これにより、十四学処のうちの「四ヴェーダ」と「思弁」（あるいは「論理広説」）が、四学処では「三ヴェーダ」（trayī）と「省察の学」（ānvīkṣikī）と呼ばれていることになり、両数字の想定する学問観の矛盾は解消されることになる。ただしジャヤンタは、彼にとって都合の悪い「三ヴェーダ」という表現にここで触れることはしない。ヴェーダ群の中にアタルヴァヴェーダを含めるか否かという問題については別個に一章が設けられ、そこで詳細に論じられることになる。

ニヤーヤ内部の伝統から見ると、ジャヤンタによる「ヴェーダを守るもの」としてのニヤーヤ論理学の自己規定は特異に映る。というのもアクシャパーダの『論理学経』、ヴァーツヤーヤナの『論理学疏』、そしてウッディヨータカラの『論理学疏評釈』を素直に読む限り、解脱に関してニヤーヤは独立した「アートマンの学」と自己規定されているからである。そこにジャヤンタが明確に描く、ヴェーダに従属しながら「ヴェーダを守る者」としての自画像は見られない。

スートラ1.1.1は、正しい認識の手段にはじまる16項目の「実相を認識するこ

とで至福を獲得する」（tattvajñānān niḥśreyasādhigamaḥ）ことを宣言し、スートラ1.1.2は「誤知→過失→発動→誕生→苦」という因果関係を前提にして真知により誤知を滅することで、苦の滅すなわち解脱（apavarga）に至ることを鮮明にする。ヴァーツヤーヤナは、16項目のうちの「疑惑」（saṃśaya）などの存在により、ニヤーヤ論理学がウパニシャッドの「アートマンの学」（adhyātmavidyā）に解消されないことを説いている。

> *Nyāyabhāṣya* ad 1.1.1（2.20–3.2）: tasyāḥ pṛthakprasthānaṃ* saṃśayādayaḥ padārthāḥ. teṣāṃ pṛthagvacanam antareṇādhyātma-vidyāmātram iyaṃ syāt, yathopaniṣadaḥ. tasmāt saṃśayādibhiḥ padārthaiḥ pṛthak prasthāpyate.
>
> *-prasthānaṃ] J（校訂本脚注の異読を採用）; -prasthānāḥ *ed.*
>
> それ（省察の学）にとっての〈別個の行き方〉とは疑惑などの項目のことである。それら（疑惑など）を別個に述べることをしなければ、これ（省察の学）は、ウパニシャッド群のように単なるアートマンの学になってしまおう。したがって疑惑などという項目群により［他の学問とは］別個に［この省察の学は］進行させられるのである。

すなわち、ニヤーヤ論理学は、解脱という目標に関して、ウパニシャッドに解消されることのない独立した「アートマンの学」なのである[2)]。

ウパニシャッド	アートマンの知　→　解脱
ニヤーヤ	アートマンの知　→　解脱

このことはヴァーツヤーヤナが「これら四つの学問は別々の行き方を持つ」（2.18–19: imās tu catasro vidyāḥ pṛthakprasthānāḥ）と宣言することからも伺える。すなわちヴァーツヤーヤナが四学問分類を導入した本来の意図は、ジャヤンタのようにヴェーダを中心とした学問体系ではなく、むしろ、それぞれが独立した別個の体系を示すことにあったと考えられるのである。こうして

みると、伝統説である四学問分類に替えてジャヤンタが十四学問分類を前面に押し出した真の意図が窺えるのである。すなわち、独立した学ではなく、あくまでもヴェーダに従属し、ヴェーダの正統に連なるものとしてのニヤーヤ論理学の位置づけを、他の多くの関連学問との相対図の上に位置づけることである。四学問分類と十四学問分類とに「矛盾はない」と強弁するジャヤンタであるが、客観的に見るならば二つの学問分類の意図は全く異なるのである。ジャヤンタもその違いに気が付いていたからこそ、十四学問分類を導入したに違いない。

ジャヤンタの用いる比喩あるいは前提とするイメージ

ニヤーヤ論理学の役割を描き出す中で、ジャヤンタは様々な比喩やイメージを駆使しながら、読者にニヤーヤの必要性を訴えかけ、アクシャパーダの『論理学経』の偉大さ、そして、自身の著作の果たす役割を描写する。

頻繁に使われるイメージが、『論理の花房』（*Nyāyamañjarī*）という自身の著作のタイトルからも分かる森・木・花房・果実・花といった木にまつわる比喩である。『聖典騒動』校訂本の序におけるV. ラガヴァン（V. Raghavan）の指摘のように、ジャヤンタの三部作『論理の花房』（*Nyāyamañjarī*）、『論理の新芽』（*Nyāyapallava*）、『論理の蕾』（*Nyāyakalikā*）のタイトルも、木のイメージを駆使したものである。実際「蕾（つぼみ）」の名の通り、『論理の蕾』は詳述を省いた定義集といった小品となっている。

様々な文献群という遊園を巧みな者は楽しく逍遥する。その耳には、『論理の花房』という花房が飾りとして付けられる。またアクシャパーダの著作という木は広大であり、濃厚な果汁を滴らす果実でいっぱいである。しかし我々は動きが遅く、それに登ることが適わない。しかも下から見上げてもその威容の全体を見ることもできない。したがって、その一部に注釈した『論理の花房』が一部の読者には役立つということになる。ここには遊園（文献群）、木（論理学経）、花房（論理の花房）という順に次第するサイズの大小が明らかである。

また、ニヤーヤ学一般、アクシャパーダの『論理学経』、ジャヤンタの『論理の花房』は、木のほかに様々なイメージで描かれる。ニヤーヤという論理・

推論は宝石の一個一個であり、それを集め収めた宝庫がアクシャパーダの『論理学経』である。

また、アクシャパーダの教えは大海であり、ジャヤンタの著作という言葉はそれに触れ・考察することから生じる情感・快楽を求めて流れ込む。読者は、この言葉の女神（弁才天）であるサラスヴァティー河というジャヤンタの著作に「浸かる」べきである。

また、ニヤーヤ論理学は薬草の森であり、そこから集めた効能ある最高のエキス（汁・精髄・エッセンス）がジャヤンタの著作である。

また、ニヤーヤというこの「省察の学」はミルクであり、ジャヤンタの著作は、そこから抽出された美味で口当たりのよいフレッシュバターである。

また、ジャヤンタの著作という頭の花飾りは、同じ花を用いたものであり、内容的に新たなものは何も含まないが、言葉の配置の多様性という点でデザインは斬新なものである。

ジャヤンタの著作が内容的に新たなものは何も含まないという謙遜は、冒頭に一貫して見られる。「良き人々」である読者は、ジャヤンタの著作を「一目見るだけでもいいから著作の労に報いられよ」というのがジャヤンタの願いである。この「良き人々」（sādhavaḥ, santaḥ）は、「請う人の願いを打ち壊すことを教えられていない人々」であり、「請う人々に寛大」であり、また、「たとえ僅かであっても他人の美質に喜ぶ」ものである。

翻訳および先行研究

当該箇所の翻訳に以下のものがある。

Nagin J. Shah（Gujarati tr.）: *Jayanta Bhaṭṭa's Nyāyamañjarī with Gujarati Translation*. Vol. 1. Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1975.

J.V. Bhattacharyya（English tr.）: *Jayanta Bhaṭṭa's Nyāya-Mañjarī, the Compendium of Indian Speculative Logic*. Vol. 1. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.

V.N. Jha（English tr.）: *Nyāyamanjarī of Jayantabhaṭṭa*（*Āhnika-I*）. Delhi: Sri Satguru Publications, 1995.

Siddheśvara Bhaṭṭa & Śaśiprabhā Kumāra（Hindi tr.）: *Jayantabhaṭṭakṛta Nyāyamañjarī*. Dillī: Vidyānidhi Prakāśana, 2001.

また当該箇所の先行研究として以下のものがある。

Nagin J. Shah: *A Study of Jayanta Bhaṭṭa's Nyāyamañjarī. A Mature Sanskrit Work on Indian Logic. Part I.* Ahmedabad, 1992. [Introductionにおいてジャヤンタの序の内容を紹介している。]

Kei Kataoka: "Bhaṭṭa Jayanta on the Purpose of Nyāya."『南アジア古典学』(South Asian Classical Studies), 1 (2006), 147–174. (=Kataoka [2006b])

翻訳にあたって底本としたのは筆者が校訂し出版したテクストKataoka [2007a]である。その他の参考文献についてはKataoka [2007a]のBibliographyを参照されたい。以下の略号・参照文献では、そこに挙げていない文献・略号のみを記す。

Āgamaḍambara: Āgamaḍambara Otherwise Called Ṣaṇmatanāṭaka of Jayanta Bhaṭṭa. Ed. V. Raghavan & Anantalal Thakur. Darbhanga: Mithila Institute, 1964.

Kāmandakīyanītisāra: The Nītisāra, or the Elements of Polity by Kāmandaki, with a Commentary. Ed. Rājendralāla Mitra. Osnabrück: Biblio Verlag, 1980. (Reprint)

66 *Nyāyamañjarī*（NM）: *Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa with Ṭippaṇi — Nyāyasaurabha by the Editor*. Ed. K.S. Varadācārya. 2 vols. Mysore: Oriental Research Institute, 1969, 1983.

Nyāyavārttika（NV）: *Nyāyabhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara*. Ed. Anantalal Thakur. New Delhi: Indian Council of Philosophical

Research, 1997.

Gerschheimer, Gerdi 2007: "Les "Six doctrines de spéculation" (*ṣaṭṭarkī*). Sur la catégorisation variable des systèmes philosophiques dans l'Inde classique." in *Expanding and Merging Horizons*. Ed. Karin Preisendanz. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. 239–258.

Hattori, Masaaki (服部正明) 1992:「論証学入門　ニヤーヤバーシュヤ第一篇」『バラモン教典 原始仏典』、東京：中央公論社（初版1979）。

Kataoka, Kei（片岡　啓）2007a: "Critical Edition of the *Śāstrārambha* Section of Bhaṭṭa Jayanta's *Nyāyamañjarī*."『東洋文化研究所紀要』150 (2007), 204 (123)-170 (157).

————2007b: "Was Bhaṭṭa Jayanta a Paippalādin?" in *The Atharvaveda and its Paippalādaśākhā. Historical and Philological Papers on a Vedic Tradition*. Ed. A. Griffiths & A. Schmiedchen.（Indologica Halensis）Aachen: Shaker Verlag. 313–327.

Preisendanz, Karin 2000: "Debate and Independent Reasoning vs. Tradition: On the Precarious Position of Early Nyāya." in *Harānandalahari*. Ed. Ryutaro Tsuchida and Albrecht Wezler. Reinbek: Dr. Inge Wezler, Verlag für Orientalistische Fachpublikationen. 221–251.

謝辞

2007年フランス極東学院ポンディシェリ校で開催された「サンスクリット合宿」（Fourth International Intensive Sanskrit Summer Retreat）において校訂テクストKataoka [2007a]を読み合わせ、筆者の解釈について検討することができた。世界中から集まった参加者各位に感謝する。主催のDominic Goodall教授、現地スタッフのĀñjaneya Śarmā博士からは多くの助言を戴いた。また二次文献参照にあたって、志田泰盛・室屋安孝の両博士に御世話になった. オーストリア学術基金（FWF）によるプロジェクト（P 19328-GO3、

Karin C. Preisendanz教授代表）に従事する室屋博士からは、バンダルカル東洋学研究所が所蔵する樺皮のシャーラダー文字写本（BORI no. 390/1875-76）の異読情報を戴き、本文検証の参考とさせていただいた。最後に筆者の写本調査中にネパールに居合わせたHarunaga Isaacson教授からは、解釈上の諸問題について的確な教示を受けることができた。記して感謝する。（本研究は平成19年度科学研究費補助金若手研究（B）による研究成果の一部である。）

科文

1 序

1.1 帰敬頌

1.2 祝祷頌

1.3 注釈の必要性

2 教示書は人間の目標に資する

3 十四学処

3.1 人間の目標を実現する手段を直接に教示するもの

3.1.1 四ヴェーダ

3.1.2 法典

3.1.3 叙事詩・古譚

3.1.4 まとめ

3.2 人間の目標を実現する手段に間接的に役立つもの

3.2.1 六補助学

3.2.2 聖典解釈学

3.2.3 論理学

4 十四の教示書は学処である

4.1 理証と教証

4.2 「思弁」「論理広説」の指示対象

4.2.1 サーンキヤとジャイナ

4.2.2 仏教徒

4.2.3 唯物論者

4.2.4　ヴァイシェーシカ学者とニヤーヤ論理学者
4.3　「省察の学」の指すもの
4.4　数合わせ
5　ヴェーダの権威を守るニヤーヤ学を開始する意義
5.1　ニヤーヤ論理学とミーマーンサー聖典解釈学の役割分担
5.2　学問の始原
5.3　ニヤーヤ学の対象者
5.4　アクシャパーダによる著作の意義

1 序

1.1　帰敬頌

1．永遠なる歓喜・認識・自在者性に満ちた[3]アートマンを有し、企図［しただけ］で〈ブラフマーの柱[4]の創造〉が結実するシャンブ（シヴァ神）に敬礼。

2．夜の夫［である月］の線に飾られた髪の房を持ち[5]［それゆえ月より流れ出る］、輪廻世界（およびシヴァ）[6]の熱苦を吹き冷まし解脱させる[7]甘露の川であるシヴァの妻（パールヴァティー女神）に私は敬礼する。

3．［傅いた］神々・悪魔の頭［冠］にある宝玉の光線を嵌め込んだ[8]足を持ち、障害という闇［を打ち消す］太陽である〈軍勢の主〉（ガネーシャ神）に敬礼。

1.2　祝祷頌

4．都城征服者（シヴァ神）が与えた「よくやった」という声に清められた[9]、ニヤーヤ（論理学）という宝玉の宝庫（nidhāna）[10]である〈アクシャパーダ仙の声〉が勝利する。

5．アクシャパーダの見解という大海に触れそれを考察すること（parimarśa）[11]から［生じる］情感を希求する［海に］流れ込むこのサラスヴァティー［河という言葉の女神］に正しき人々が浸かるように[12]。

1.3　注釈の必要性

6．賢者達の心は［先行する諸注釈の］様々な美点の味を楽しんで既に倦んでいるが、［一目］見るだけで［いいから］私のこの［著作の］苦労に報いられよ。

7．この最高のエキスは、ニヤーヤ（論理学）という薬草の森より持ち来たったもの。これなるは、省察の学というミルクからフレッシュバターのように抽出せしもの[13]。

8．いったいどうして新たな事を私が思い付きえようか。ここ（本著作）では言葉の配置[14] の多様性のみを詮索されよ[15]。

9．以前に何度も同じ花々をもちいて花冠を作った者達は（kṛtaśekharāḥ）[16]、デザインの新しい花飾りに好奇心を抱くものである[17]。

10. あるいは優れた人というのは長所を欠いたものでも喜ぶものである。というのも彼らは［私のように］請い願う人の願いを壊す仕業を教えられてはいないから[18]。

11. それゆえ言葉からなる園林を楽しく逍遥せんとする巧者らは、この『論理の花房』を長きに渡り耳の［飾りと］されんことを[19]。

12. すなわちアクシャパーダの著した広大なニヤーヤ（論理学）の木は、濃厚な甘露の汁が流れ出す果実の連なりで一杯である。

13. 私は動きが鈍く、その［木］に登るには足が不自由なので、その威容のどれほどかを見ることすら適わない。

14. しかしながら、その一部の僅かな部分にたいして[20]、注釈のこの努力を［私は］為した。そして［私のように］請い願う人に寛容な[21] 正しき人々が、その［努力］に報いんことを。

15. 優れた人というのは、数え切れないほどあっても自分の［美点］には［喜ぶことは］なく、たとえ僅かであっても他人の美点には喜ぶものである。彼らの行いは驚くばかりである。

16. 幸運なる者達は、自らの著作を著すことで、優れた人々の顔が、真の意味を味わうにつれて開花する逆毛に彩られた頬を持つのを見る。

2　教示書は人間の目標に資する

この世で、見込みをもって行動する［まともな］人達は、〈人間の目標〉（天界等）の成就を希いつつ、それ（人間の目標）を実現する手段（祭式等）を理解する手立て（ヴェーダ等）なしに、それ（実現手段）が手に入るとは考えないので、それ（人間の目標）の手段を理解する［認識］原因のみを最初に求める[22)]。

そして［一般的に］既見・未見の別により〈人間の目標〉への道は二種類[23)]。

両者のうち既見の対象——長い間に確立した〈年長者達の振る舞い〉から確立した〈肯定的随伴・否定的随伴〉（摂食→満腹・～摂食→～満腹）によりその手段性が既に理解されている摂食など——にたいしては、人は、教示書を必要とすることのないまま行動を起こす。なぜなら、「汚れた人は沐浴すべし」「飢えた者は食べるべし」という教示書は［あったとしても］役に立たないからである[24)]。

いっぽう未見である〈天界・解脱への道〉[25)]については、生来の無知の暗闇に光を失った世間の人々にとり教示書のみが照明である。それこそ我々のような者達にとって一切の真の手立てを見るための天眼であり、ヨーガ行者達のようにヨーガによる三昧（集中）から生じた認識などという別の手立てもあるわけではない[26)]。というわけで我々のごときは教示書のみを手に入れるべきである[27)]。

3　十四学処

そしてそれ（教示書）は十四種類——学者達が十四学処と呼ぶところのもの——である[28)]。

3.1　人間の目標を実現する手段を直接に教示するもの

3.1.1　四ヴェーダ

それらのうち、ヴェーダ群は四つ。第一がアタルヴァヴェーダ[29)]。第二がリグヴェーダ。第三がヤジュルヴェーダ。第四がサーマヴェーダ。まず、以上こ

れら四つのヴェーダ群は、ただ直接に人間の目標を実現する手段を教示するという本性を有する。「天界を望む者はアグニホートラ献供をすべし」「アートマンを知るべし」などというシュルティがあるので[30]。

3.1.2　法典

マヌ等が著したスムリティ教示書も、アシュタカー［祖霊］祭・髷結いの儀式・水場の整備などという〈人間の目標を実現する手段〉を教示するものとしてのみ現に見られる。

［聖典に］その果報が［直接に］明言されていない儀礼（例えばヴィシュヴァジット祭）についても、それらが果報を持つことは、規定の働きを考察する際に、後から述べられよう。なぜなら教示書の［説く］対象［である儀礼など］は全て、人間の目標［である天界など］に収斂するのであって、［その直接の記述対象である儀礼行為］それ自体に終わるわけではないからである。

3.1.3　叙事詩・古譚

叙事詩・古譚によっても、物語などを説くことで[31]、ヴェーダが説くのと同じ対象が大体において[32] 展開されている。言われている通りである。

> 叙事詩と古譚[33] とによりヴェーダを人は補強すべきである。ヴェーダは「こいつは私を通り越す（無視する）かも」と浅学の人を恐れる。

と。

3.1.4　まとめ

それゆえ以上のような次第で、ヴェーダ・古譚・法典という教示書群は、［他に依存することなく］ただ自ら［直接に］人間の目標を実現する手段を教示するという本性を有するので「学処」（人間の目標を実現する手段についての知識根拠）である[34]。

3.2　人間の目標を実現する手段に間接的に役立つもの

3.2.1　六補助学

［ヴェーダ］補助学である文法学・祭事学・天文学・音声学・韻律学・語源学は、ヴェーダの意味に役立つ単語などの説明を通じて「学処」となる[35]。それらがもつ「補助学」という名称そのものが、それ（ヴェーダ）の従者であることを明らかにしている。

3.2.2　聖典解釈学

未確定の［疑わしい］ヴェーダ文の意味を、検討することなく［人が］決定することはないので、ミーマーンサー（聖典解釈学）は、ヴェーダ文の意味の検討を本質とするものとして、ヴェーダという行為手段にとっての執行細目の役目を果たすことで「学処」となる。そしてそのことをバッタ［クマーリラ］は［次のように］述べている。

> いっぽう、行為手段としてのヴェーダによってダルマを正しく認識する際には、執行細目部［の役割］をミーマーンサーが満たすことになる[36]。

と。

だからこそミーマーンサーが「第七の補助学」と呼ばれることはないのである。近くにあるものとしてヴェーダの一部に相当するからである。なぜなら検討を伴って［こそ］言葉は自らの意味を［文要素の何かが欠けているなどの］欲求［不満］なく認識させることができるからである[37]。

3.2.3　論理学

いっぽう論理広説（nyāyavistara）は、全ての学問にとっての根本の柱に相当する。ヴェーダが正しい認識手段であること（ヴェーダの権威）を守る原因だからである[38]。すなわち、［仏教徒などの］論理学者の作った悪しき思弁によりその権威が滅茶苦茶にされたがためにヴェーダ群への信頼が揺らいでしまったので、一体どうして優れた人々が、多くの金の浪費と労力などにより

［はじめて］実現される〈ヴェーダの［説く］対象［である祭式等］の実行〉を顧みようか。

あるいは、その時、主人が弱っているのに、彼の従者達であるミーマーンサー（聖典解釈学）などの諸学処という取り巻きが何の役に立とうか。

というわけで、一切の悪しき思弁学者（仏教徒など）を潰すことを通じて一層堅固な〈ヴェーダの権威への確信〉を植え付ける論理（推論）を教えることのできるアクシャパーダが教示したこの「論理広説」という教示書は、［ヴェーダなどの］教示書がしっかりと立つ基盤であるので、責任を担うに足る最たる学処である。

4　十四の教示書は学処である

4.1　理証と教証

また「学処であること」(vidyāsthānatva, 学処性)というのは、十四の教示書が人間の目標を実現する手段を認識する手立てであることのみを指している。なぜならば――「学」(vidyā)とは知識である[39]。それは瓶等に関する［一般］知識ではなく、人間の目標を実現する手段についての知識である。「学」の「処」とは拠り所、［言い換えれば］手立てという意味である。そして、その「人間の目標を実現する手段をよく知るための手立てという性格」を、一部のもの（ヴェーダ等）は直接的に、一部のもの（補助学等）は［ヴェーダへの］補助を通じて（upakāradvāreṇa)[40]［間接的に］持つ[41]。それゆえ上に挙げたこれらを「十四学処」と人々は呼ぶのである[42]。言われている通りである。

> 古譚、思弁（tarka)、聖典解釈学、法典、［六］補助学と一緒になった［四］ヴェーダ群が、諸学とダルマとの(dharmasya ca)[43] 十四処である。
> (*Yājñavalkyasmṛti* 1.3)

と。他の所でも言われている。

> ［六］補助学、四ヴェーダ、聖典解釈学、論理広説（nyāyavistara)、古譚、

法典、これらが十四の学である。（*Viṣṇupurāṇa* 3.6.27）

と。

4.2 「思弁」「論理広説」の指示対象

前で「思弁」(tarka) という言葉で指示され、後で「論理広説」(nyāyavistara) という言葉で同じこの教示書が指されている[44]。ニヤーヤ（論理）とは思弁 (tarka)、推論（anumāna）であり、それがまさにこの［アクシャパーダの論理学書］で解説される。

4.2.1 サーンキヤとジャイナ

というのも［六つの思弁論者の中で］、まず、サーンキヤの徒[45] とジャイナ教徒という托鉢乞食（kṣapaṇakānām）[46] に、推論を教示するいかなる才能があるというのか。彼らの思弁でヴェーダの権威がいかばかり守られようか。というわけでそれ（彼らの思弁）はここで挙げるに値しない。

4.2.2 仏教徒

いっぽう仏教徒は、推論の道に深く入り込むことのできる技巧への思い上がりで高くなった首を支えてはいるものの、ヴェーダと相対立しているのでその思弁がどうしてヴェーダ以下の学処のうちに挙げられようか。釈迦に従う［仏教徒］の推論の巧みさも［実際は］いかほどのものか、折に触れて後からお見せしよう。

4.2.3 唯物論者

いっぽう忌々しい唯物論者は、［前主張者として］否定されるだけである[47]。 75
あのような貧しい思弁をどうして、ここに列挙する暇があろうか。

4.2.4 ヴァイシェーシカ学者とニヤーヤ論理学者

さらにヴァイシェーシカ（自然哲学）の徒は、我々［ニヤーヤ論理学者］

の従者に他ならない。とこのようなわけで、人々の間でよく周知されている（suprasiddha）[48] にもかかわらずこの六つの思弁のうちで、この教示書だけが［上の引用句で］「思弁」「論理広説」という言葉で指されていたのである。

4.3 「省察の学」の指すもの

同じこのニヤーヤ学が「省察の学」（ānvīkṣikī）として四つの学のうちに挙げられている。

永遠なる（śāśvatī）[49] 省察の学、三［ヴェーダ］、農学、統治術

と。知覚と証言により「見られた」（知られた）ものを「後から見ること」が「省察」(anv-īkṣā)、推論（く「後から認識すること」）という意味である。それを解説する教示書を「省察の学」(ānvīkṣikī)という。

4.4 数合わせ

【問】 学問が四つであるならば、一体どうして十四と示されたのか[50]。

【答】 これは矛盾ではない。農学と統治術とは、［豊作や治世など］既見［目的］のみを目標とするので、一切の〈人間の目標〉［の手段］を教示する学問のうちに挙げるに値しないので、また、三ヴェーダと省察の学とはそれら［十四のうち］に挙げられているので、それら十四のみが学問である。

5 ヴェーダの権威を守るニヤーヤ学を開始する意義

5.1 ニヤーヤ論理学とミーマーンサー聖典解釈学の役割分担

【問】 論理広説がヴェーダの権威（正しい認識手段であること）の確定を目的とするなら、これ（論理広説）は無用である。ミーマーンサー（聖典解釈学）だけからそれ（ヴェーダの権威の確定）は確立しているからである。なぜならそこ（ミーマーンサー）では、［ヴェーダの］意味の検討と同様に、正しい認識手段であることの検討もやはり為されているからである[51]。

【答】 たしかに。しかしながらそれ（ミーマーンサーにおける正しい認識手

段であることの検討）は［本題ではなく］派生的話題である[52]。そこ（ミーマーンサー）で主要なのは、［ヴェーダの］意味の検討だけである。なぜならこれら諸学は個別の行き方を持つからである[53]。そしてそれ（ミーマーンサー）は文の意味の学であって、正しい認識の手段についての学ではない、と。

また［認識の自律的真の立場をとる］聖典解釈学者達は、ヴェーダが正しい認識手段であることを守ることのできる筋道をよく（samyag）[54] 見ることができない[55]。周知のように、悪しき思弁の棘の山で行く手を阻まれた誤った道にすっかり迷っているのが彼らだということは後で述べよう。というのも、［認識の他律的真の立場で説かれる］他の正しい認識手段との合致［検証］による基礎付けなくしては、知覚などですら正しい認識手段たりえないからである。ましてそれら（知覚など）に依存して働くこの言葉は言うまでもない。というのも［言葉と意味に関する］言語協約に補助された言葉は、［意味を］認識させることに関しては［他に依存せず］自律的であるが、［それが認識させる］対象が正しいのか誤っているのかの確定に関しては、［話者である］「人［の経験］に依存すること」（puruṣamukhaprekṣitva）[56] が、これ（言葉）には不可欠だからである。したがって、［「他から真」であるので］〈信頼できる人に説かれたこと〉［という他］に基づいて初めて言葉は正しい認識手段となるのであって、他の仕方による（自律的に正しい）のではない、と。またこのことは、この論書のみで後から解説されよう。

5.2　学問の始原

【問】　アクシャパーダ以前には、何に基づいてヴェーダの権威の確定があったのか。

【答】　これは瑣末なことが言われた。［ミーマーンサーの祖］ジャイミニ以前には誰がヴェーダの意味を解釈したのか。［文法学の祖］パーニニ以前には誰が諸単語を派生させたのか。［韻律学の祖］ピンガラ以前には誰が諸韻律を構成したのか。太初の［世界］創造以来、ヴェーダと同様、これら諸学は始まったのである。しかし、要約［を作った］か詳説［を作った］か［の違い］を意図して、それぞれの分野でそれぞれの人を「作った人」として人々は挙げるの

である[57]。

5.3　ニヤーヤ学の対象者

【問】 ヴェーダの権威は検討するまでもなく常に成り立っていると優れた人々が認めているのだから、ここで［それを］検討する努力が何になろうか。

【答】 そうではない。疑惑・錯誤を取り除くのを目的とするから。なぜならヴェーダの権威に関して［ヴェーダが正しいのか誤っているのか］疑っている見解を持つ人、あるいは、［ヴェーダは誤っているとする］誤った見解を持つ人にたいして、［ニヤーヤ］教示書が開始されるからである。というのも、ヴェーダの意味を既に知っている人にたいしてミーマーンサー（聖典解釈学）が開始されることはないからである。そのことが［次のように］言われている。

> また他からヴェーダに通じた者達のために、［ヴェーダを解釈する］スートラや［スートラへの］注釈を作る作業が必要とされるわけではない。

と。そして［一般的に］四種の人がいる[58]。無知の者・疑っている者・錯誤している者・確定した見解を持つ者である。それらのうち、確定した見解を持つこの聖者［アクシャパーダ］が、この教示書でもって、無知者に知識を生じさせてやり、疑惑者の疑惑を討ち除き、錯誤者の錯誤を取り除くので、彼らにたいして教示書の開始は理に適っている[59]。

5.4　アクシャパーダによる著作の意義

【問】 ではどうやってこの聖仙も、確定した見解を持つ者となったのか。

【答】 答える。まず彼は確定した見解を持つ者として現に存在する。いっぽう彼が［そうなったのは］、苦行の力によるのか、神格を喜ばせることによるのか、別の教示書を学んだことによるのか、いずれでもよい。そんなこと［を詮索して］何になるのか。

【問】 その場合、次のことが考えられるのである。他ならぬその〈別の教示書〉から我々のような者達にも真実知が生じてもよいだろうから、アクシャ

パーダが著したこの教示書が何になろうか。

【答】 このことは既に否定した。まとめるか広げるか［の違い］を意図することで、［異なる］教示書を作ることに意義はあるからである。また様々な理解［レベル］の人々が現にいるということは既に述べた。これ（アクシャパーダの教示書）だけに基づいて無知・疑惑・錯誤がなくなる人々にたいして、この［教示書を］著すことは有意義であるから、これを［アクシャパーダ］師は著したのである。

注

1）いわゆる「六派哲学」(ṣaṭtarkī) の「六」が何を指すのかに関してはGerschheimer [2007] が、ジャヤンタの記述も含め広く資料を渉猟して論じている。

2）ヴァーツヤーヤナにおける「ニヤーヤの自画像」については、Preisendanz [2000]が先行研究を概観した上で詳しく論じている。ヴァーツヤーヤナにとってニヤーヤ学は、四学問分野の一つとして他と並び立ちながら独立し、さらに言えば、他の学問を支え照らす論証学として最も重要な位置を与えられるものである。が同時に、伝統的な学問と矛盾するものではなく、むしろ、調和するものとして描かれている。

3）「～に満ちた」「～から成る」(-maya) には二通りの解釈がある。歓喜等それ自体がアートマンであるとするならば、不二一元論と同じ立場に立つことになる。一方、「～を有する」として、アートマンの上に歓喜等があるとすれば、アートマンそれ自体は無色透明の実体であるとするニヤーヤの立場となる。註釈者Cakradharaはこの点を問題にして、あくまでも、「歓喜等を常に有するが故に賞賛されるアートマンを有するシヴァ」と解釈する。

4）brahmastambha（ブラフマーの柱）の他にbrahmastamba（ブラフマー［から］雑草［に至る全てのもの］）という異読が見られる。註釈者Cakradharaは、明らかに後者の読みを前提としている。「ブラフマーの柱」にせよ、「ブラフマー［から］雑草［に至るもの］」にせよ、結果として世界全体を指すことに変わりはない。しかし通常後者はābrahmastambaparyantam（jagat sarvam）という形を取る。ここではstambhaをオリジナルとして採用した。Jayantaがここで念頭に置いているのは、*Harṣacarita*冒頭に歌われる「高き頭頂部に付けられた月という払子で美しい、三界という都市の創造の根本の柱であるシヴァ」（都市の造成に際して設けられる高い根本柱は頭頂部に払子を付けられている＝世界を創造する高いシヴァの頭頂部には月が付いている）である。シヴァによる世界創造を謳う両詩節は、創造という内容の他に、形式的にも、namaḥ ... śambhaveという基本構造に、シヴァにかかる二つの長い形容句、さらに、ārambhaとstambhaという語彙の点での顕著な共通性がある。Jayantaが*Harṣacarita*に範を取ったのは明らかである。

namas tuṅgaśiraścumbicandracāmaracārave/
trailokyanagarā**rambha**mūla**stambhāya** śambhave//
namaḥ śāśvatikānandajñānaiśvaryamayātmane/
saṃkalpasaphalabrahma**stambhārambhāya** śambhave//

*Harṣacarita*におけるbrahmastambhaの用例については、そのほか、例えば*Harṣacarita* 7th ucchvāsaにstabakam iva brahmastambhasya（ブラフマーの柱の花房）とある。したがって、brahmastambaの可能性はない。また*Harṣacarita*冒頭のmūlastambha（根本の柱）という表現は、Jayantaにも見出される。すなわち、§ 3.2.3においてJayantaは、「ニヤーヤ広説」（nyāyavistara）を「一切の学問にとって、根本の柱に相当するもの」（mūlastambhabhūtaḥ sarvavidyānām）と表現している。これもBāṇaに影響を受けた語彙選択である。なお、namaḥ ... śambhaveという詩節の形式は*Nyāyamañjarī*結部でも繰り返される。

NM II 718.9–10:
namaḥ śaśikalākoṭikalpyamānāṅkuraśriye/
prapannajanasaṃkalpakalpavṛkṣāya śambhave//
月の線の端により設えられた芽の美しさを有し、近づいてきた人々の願いを［叶える］如意樹であるシヴァに敬礼。

ここでは如意樹（kalpavṛkṣa）そのものとして「新芽＝三日月の先端」を有するシヴァが賞賛されている。（*Harṣacarita*との類同性その他、ジャヤンタの詩節の解釈にあたってHarunaga Isaacson教授から多くの教示を得た。）

5）パールヴァティーが三日月を有するということに関して、シヴァとの抱擁によりシヴァの三日月がパールヴァティーの髪に付いていると解釈することも可能かもしれない。しかし「［三日月に］飾られた（alaṃkṛta）髪の房」という表現は、三日月がパールヴァティーの髪の房に属していることを示唆する。また、パールヴァティーが三日月を持つのを、シヴァと一体となったアルダナーリーシュヴァラの姿を取ったものとして考えることも可能かもしれない。しかし、パールヴァティーを描くべき本詩節の主題としては不自然である。単純に、シヴァと同様に、パールヴァティーが頭部に三日月を持つと考えるほうが自然である。

6）bhavaは輪廻（saṃsāra）とシヴァの二つを指しうる。後者の解釈が可能であることは、パールヴァティー女神がbhavānīすなわち「bhavaの妻」と表現されていることから十分に裏付けられる。輪廻の苦を吹き消し解脱させる甘露の川という意味と、シヴァの愛苦を吹き冷ます甘露の川という二つの意味がある。

7）nirvāpaṇaは、吹き消し冷ますという意味であるが、これはまたnirvāṇaつまり解脱とも結びつく。すなわち、解脱させるという意味も込められている。世界創造はシヴァによるが、輪廻の苦からの解脱は女神によるものとして描かれている。また別離等による愛の

苦しみからシヴァを解放するものとしても女神は描かれている。

8）光線（marīci）を「嵌め込んだ」(khacita）という強い表現を用いているのは、光線に常に彩られているという状況を指している。

9）マイソール校訂本のエディターK.S. Varadācāryaが注記するように、巻末でJayanta自身が同じ状況を描き出している。NM II 718.1–4: nyāyodgāragambhīranirmalagirā gaurīpatis toṣitaḥ vāde yena kirīṭineva samare devaḥ kirātākṛtiḥ/ prāptodāravaras tataḥ sa jayati jñānāmṛtaprārthanānamrānekamaharṣimastakavalatpādo 'kṣapādo muniḥ //「論議において論理の咆哮という深く穢れなき声により、ガウリーの夫（シヴァ）が喜ばされた。戦闘においてキラータ山岳狩猟民の格好をした神がアルジュナにより喜ばされたように。それゆえ、高貴な願いを叶えられたかの聖者アクシャパーダ――その足は、知識という甘露を請い求めて頭を下げる多数の大聖仙の頭がつけられている――が勝利する。」これによれば、Arjunaがキラータの姿を取ったシヴァと戦い満足させて武器を得たように、Akṣapādaはシヴァと論戦して満足させることで、高貴な願い（おそらく論争における最強の武器である論理・知識を得るという願い）を叶えられたということになる。

10）nidhāna（宝庫、蔵、置き場）には異読にnidāna（原因）がある。諸ニヤーヤ（ここではニヤーヤスートラでの諸定説を指すと考えるのが自然）という諸宝石の宝庫という意味のほうが自然である。

11）校訂本においては写本に基づいてparimarṣaをオリジナルの読みとして採用した。ただしG_2写本は校訂本に記したようにparimarṣaではなく実際にはparimarśaと読んでいる。ここで訂正する。また筆者のコピーでこの箇所が欠落していたB_1についてもparimarśaとあると室屋安孝博士より指摘を戴いた。意味上はparimarśaと同じであり、*Nyāyamañjarī*の他で用例が見られるvimarśaに合わせて、parimarṣaについてもテクストを訂正しparimarśaを採用する。Jayantaがparimarṣaと書いていた、また、カシミールにおいて両者の区別が重要でなかった（あるいは発音上の区別が難しかった）ので書写においてṣと書かれたということが考えられるが、カシミールの他文献を見ても特にparimarṣaを強く採用する根拠は見当たらない。統一という観点からparimarśaに変更する。

12）Jayantaの言葉はサラスヴァティー河という女神（女性）であり、それがAkṣapādaの見解という大海（男性）に（性的に）触れ、流れ込む。その言葉の女神サラスヴァティーは、大海に触れること、すなわち、Akṣapādaの見解を考察することから生じる情感・快楽（性的・知的な悦楽）を希求しながら、大海に流れ込む。

13）材料（薬草・ミルク）からエッセンスを抽出し集めたものとして自身の著作を描き出している。薬草が病を治すように、そこから抽出されたエキスである著作は効果的である。薬草のエキスは苦いものだが、このエキスはフレッシュバターのように最高の味を有する。フレッシュバターのように口当たりがよくなっているという点に力点がある。

14）具体的には、凝った詩的表現や韻律を指していると思われる。実際Jayantaは、随所に多様な韻律を用いている。

15）同じ材料を使っているので実質的に何も目新しい内容はないが、それを表現する形式・デザイン・表現に新奇性があるので、内容ではなく形態を「考察せよ」という意図である。

16）kṛtaを直訳すれば「同じ花で花冠を作った者達」となる。ここではその意味で取った。なお「同じ花をもちいて花冠とした者達」すなわち「同じ花を使った花冠を頭につけた者達」と解釈することも可能かもしれない。あとで*Nyāyamañjarī*を花房として耳に挿すイメージが描かれる。それと同じイメージだとすると、読者は花冠を「作る」のではなく「身に付ける」者として描かれていると捉えることもできるかもしれない。しかし、頭の上につけるために花から作る花冠と、耳に挿す花房とでは違いがある。ここでは素直に「花から作った」と解釈した。

17）ここでも*Nyāyamañjarī*の長所を、実質的な内容の新しさではなく、デザインの新奇性にあるものとJayantaは描き出す。すなわち材料的には用いているのは「同じ花々」である。

18）cdパーダを別文とすれば、「［いっぽう］教養のない人は請う人の願いを壊す仕業を［喜ぶものである］」とも取れる。しかし、ここでは、前半と後半を一文とした。すなわち後者の形容句を理由的限定句（hetugarbhitaviśeṣaṇa）と解釈した。aśikṣitāḥは「習っていない」「教えられていない」対象に対格を取りうる。例えばNM I 268: śikṣitāḥ smaḥ prāmāṇikavṛttam.「プラマーナ論者のやり口を私は知ったぞ。」「優れた人々」（sādhavaḥ）が「教えられていない」（aśikṣitāḥ）というのは意外かもしれないが、ここでは一種の遊びに富んだ表現と考えられる。なお註釈者Cakradharaは、śikṣitaを使役の受身「教えられた者」「習わされた者」と解釈している。*Nyāyamañjarī*がたとえ長所を欠いているとしても、読者のためを思って著作を著したJayantaの願いを、正しき人々は打ち壊さないものである。というのも、彼らは、そのような振る舞いは習っていないからである——という趣意となる。

19）内容的には「同じ花々」を使っているが、デザインだけは少なくとも新しいこの*Nyāyamañjarī*という花房を耳に挿すというイメージである。様々な文献の森を逍遙するのに、苦労してではなく楽しく逍遙しようとする「巧みな者」にとって、この*Nyāyamañjarī*は最適の物である。

20）「しかし私は定義スートラのみに注釈しよう」（NM I 30.8–9: asmābhis tu lakṣaṇasūtrāṇy eva vyākhyāsyante）とJayanta自身が断るように、Jayantaは、*Nyāyasūtra*のうちでも、定義スートラのみに注釈する。提示（uddeśa）すなわち分類（vibhāga）、および考察（parīkṣā）のスートラは除外される。

21）praṇayivatsalāḥの異読として、praṇayavatsalāḥも写本に見られる。その場合、「愛情をもって寛容である」となる。この場合、「親切心をもって親切である」というように意味が冗長となる。また内容的にも、上で見たpraṇayiprārthanāが明らかに「懇願する人の願い」であったことから、同じ状況を描き出していると考えられる。すなわち、正しき人々は、「どうか読んでください」と希う人にたいして寛容であり、快く受け入れる人々として描かれていると考えるのが自然である。

22）高度に抽象的な表現を用いることで、人間の目標一般にたいする構造の一般化を図っているが、最も具体的には「祭式→天界」という手段・目的関係、そして、そのような因果関係を知らせる認識手段としてのヴェーダ聖典を念頭に置いている。一般構造と具体例を示すと以下のようになる。

実現手段 → 実現対象（目的）　　祭式 → 天界

↑　　↑

認識原因　　ヴェーダ

23）dṛṣṭaとadṛṣṭaへの二分は一見*Nyāyavārttika* ad 1.1.1 (NV 2.2–3: tac chreyo bhidyamānaṃ dvedhā vyavatiṣṭhate dṛṣṭādṛṣṭabhedena）の記述に類似する。しかしUddyotakaraの後続説明から明らかとなるように、その内実においてJayantaとUddyotakaraの発想は異なる。Jayantaの二分は、むしろ、ミーマーンサーの発想法に連なるものである。

24）「摂食→満足」という手段・目的関係は、年長者達の振る舞いを観察することで「摂食すれば満足する」「摂食しなければ満足がない」という肯定的随伴・否定的随伴を通して確定可能である。すなわち、このような既見領域にある世間的な事柄に関して教示書は不要である。

摂食 → 満足

↑

年長者達の振る舞い

25）ヴェーダの中でも祭事部（karmakāṇḍa）は「祭式（等）→天界（等）」の手段目的関係を教え，知識部（jñānakāṇḍa）は「アートマンの知→解脱」の手段目的関係を教える。

26）ヨーガ行者はヴェーダ聖典に頼ることなく、通常は知覚されえない領域にある「祭式→天界」「アートマンの知→解脱」の因果関係を直接に見ることができる。

27）Jayantaは、ヨーガ行者を認めるニヤーヤ学派の立場から、ここでヨーガ行者の可能性に言及することを忘れてはいない。しかし基本的にここでは、ミーマーンサー学派、なかでもŚabaraやKumārila（いわゆるバッタ派）の祭式観・聖典観を踏襲している。その祭式観によれば、天界等が実現されるべき対象（sādhya）となり、ヴェーダの規定する祭式等がそれを実現する手段（sādhana）となる。ヴェーダ聖典が担当する範囲（非知覚領域・超経験領域・宗教倫理の領域）は、天界実現手段としての祭式などのダルマに限定される。それ以外の領域、すなわち、経験内領域（知覚領域）である世俗に関してヴェーダは関知しない。経験内領域、すなわち「既見」の対象については、年長者の日常行為の観察からその因果関係が理解可能だからである。これによりヴェーダの一つの重要な性格である「未知対象を知らせる」という側面が保たれ、知覚と聖典の住み分け・役割分担が保障されることになる。

認識手段	実現手段	→	人間の目標
日常経験	摂食	→	満腹（既見）
ヴェーダ	祭式	→	天界（未見）

28）後からJayanta自身が引用するように、十四学処の分類方法は、*Yājñavalkyasmṛti*や*Viṣṇupurāṇa*に既に見られる。またJayantaが強く意識するミーマーンサー学派のKumārilaも、学問の分類として14あるい18の分類に言及する（*Tantravārttika* ad 1.3.6, 201.23）。ここでJayantaが予想する十四学処のヒエラルキーは以下の通り。

1–4	4ヴェーダ　veda 呪詞　atharvaveda 讃歌　ṛgveda 祭詞　yajurveda 旋律　sāmaveda
5	スムリティ　smṛti（法典類）
6	叙事詩・古譚　itihāsa-purāṇa
7–12	6ヴェーダ補助学　vedāṅga 文法学　vyākaraṇa 祭事学　kalpa 天文学　jyotis 音声学　śikṣā 韻律学　chandas 語源学　nirukta
13	聖典解釈学　mīmāṃsā
14	論理学・討論術　nyāya （自然哲学vaiśeṣikaを含む）

29）通常、ヴェーダに言及する順序は、Kumārilaが引用するように、リグヴェーダ、ヤジュルヴェーダ、サーマヴェーダ、アタルヴァヴェーダである。*Tantravārttika* ad 1.3.7, 202.23–25: evaṃ hy upaniṣatsūktam “ṛgvedaṃ bhagavo 'dhyemi yajurvedaṃ sāmavedam atharvavedaṃ caturtham itihāsaṃ purāṇaṃ pañcamam” iti. ここでJayantaがアタルヴァヴェーダを第一にもってくるのは、上位三ヴェーダ（trivedī）のみの権威を認め、通常第四に置かれ、権威の劣ったものと看做されるアタルヴァヴェーダについて、完全にその権威を認めない者に対抗した措置である。ヴェーダが三ヴェーダではなく四ヴェーダであること、さらには、アタルヴァヴェーダの権威が最上位にあることについてJayantaは特に一章を設けて詳細に議論している。背景としては、Jayanta自身がアタルヴァヴェーダを伝承する家系に属していたことが想定される（Kataoka [2007b]参照）。

30）Jayantaがここで二例を挙げるのは、祭事部（karmakāṇḍa）のみでなく、知識部

（jñānakāṇḍa）であるウパニシャッドも念頭に入れているからである。

認識手段	実現手段	→	人間の目標
祭事部	祭式	→	天界
知識部	アートマンの知	→	解脱

31）「物語など」（upākhyānādi）の「など」として意図されている叙事詩・古譚の内容分類は、itihāsapurāṇaの役割を記述するKumārilaの説明（*Tantravārttika* ad 1.3.2, 166.28–167.4; 針貝［2002:82］）から明らかになる。すなわち、物語upākhyānaのほか、大地の区分の記述pṛthivīvibhāgakathana、家系譜vaṃśānukramaṇa、（天文学に関わる）空間の距離と時間の長さdeśakālaparimāṇa、予言bhāvikathanaである。

32）Kumārilaの記述から明らかなように、叙事詩・古譚の内容は様々であり、全てがヴェーダに基づくわけではない。例えば「大地の区分の記述」は「一部は経験に基づき、一部はヴェーダに基づく」のである。

33）*Mahābhārata*からの引用である。原文の意図についてMehendale［2002:194–195］の論じるところによれば、原文でのvedaは「クリシュナ［ドヴァイパーヤナ］の著したヴェーダ」すなわちマハーバーラタそのものを指す。しかしJayantaの引用意図は明らかに異なる。

34）Jayanta自身の記述（NM I 635.4–5, Kataoka［2004b:202.4–201.1］）から明らかなように、十四学処のうち、ヴェーダ群、スムリティ文献、叙事詩・古譚の上位6学処は、「直接」に人間の目標を実現する手段を教示するものである。これにたいして下位の補助学、聖典解釈学、論理学の8学処は、ヴェーダに資することを通して間接的に役立つものである。

35）六補助学が実際どのようにヴェーダを補助するのか、Jayantaはここで詳述していない。それは先行するKumārilaの記述から明らかになる。Cf. *Tantravārttika* ad 1.3.2（167.4–16）、針貝［2002:83–84］.

36）果報（phala）・行為手段（karaṇa）・執行細目（itikartavyatā）、すなわち、実現対象（sādhya）・実現手段（sādhana）・執行細目（itikartavyatā）という行為分析手法は、本来、祭式の構造を分析するためのものであり、既にŚabaraの記述に明らかである。具体的には、天界などが果報、新月満月祭（darśapūrṇamāsa）などの主祭が行為手段、主祭に従属する前祭（prayāja）・後祭（anuyāja）などが執行細目に相当する。Kumārilaの失われた著作である*Bṛhaṭṭīkā*からのものであると推測される本詩節は、その構造をヴェーダに応用したものである。そこでは、ダルマの正しい理解（dharmapramiti）が果報として実現されるべき対象、ヴェーダがその知識を実現する手段、聖典解釈学であるミーマーンサーがヴェーダという行為手段を補助する執行細目と看做される。このようにしてヴェーダに資するミーマーンサーの位置が明確にされている。なお執行細目は、分かりやすく言えば、「行為手段の補助者」（karaṇopakāraka）である。

執行細目	行為手段（実現手段）	果報（実現対象）
従属祭	主祭	果報
前祭・後祭	新月満月祭	天界
ミーマーンサー	ヴェーダ	ダルマの知識

37）文意理解の四条件として、文意構成要素間の適合性（yogyatā）、（相互）期待（ākāṅkṣā, 欲求）、近接（sannidhi）、それを主眼とすること（tātparya）がある（NM II 187.10–11）。「期待・欲求のない」（nirākāṅkṣa）状態とは、文意構成要素間の相互期待が満たされた状態のことである。

38）Jayantaはここで明確に、ヴェーダを頂点とする十四学処内におけるニヤーヤ論理学独自の役割を「ヴェーダの権威を守ること」と規定する。このような明確な規定はJayanta以前の論理学者、たとえばVātsyāyanaなどには見られないものである。Jayantaの描くニヤーヤの役割について詳しくはKataoka [2006b]を参照。

39）校訂テクストではyato vedanaṃの異読についてyato vedanaṃとvedanaṃの両方の異読にG_2を挙げている。ここで校訂テクストを訂正する．G_2はvedanaṃではなくyato vedanaṃと読んでいる。（室屋安孝博士より指摘を戴いた。）

40）校訂テクストで採用したupāyadvāreṇetiに替えて、upakāradvāreṇetiという写本にない読みを新たに提案する。写本には幾つかの異読が見られる。upakāradvāreṇeti darśitaṃという写本にある異読も可能である。その場合、「［ヴェーダへの］補助を通じて［間接的に］持つということが既に示された」という意味となる。しかし、darśitaṃで終わる場合、後の文章との繋がりが悪くなる。そこで、darśitaṃを省き、写本に見られないupakāradvāreṇetiという読みを提案する。内容的にはupakāradvāreṇaの方がupāyadvāreṇaよりも分かりやすい。上で説明されていた「単語などの説明」というのは「手段」というよりも「補助作用」だからである。upāyadvāreṇaという読みを採用する場合、upāyaである一部のvidyāsthānaが「upāyaを通じて」人間の目的を実現する手段を知る手立てとなる。すなわちupāya→parijñānaが直接の場合であるのにたいしてupāya→upāya→parijñānaが間接の場合となる。この場合、upāyaの意味の使い分けに困難を感じることになる。むしろupāyāntaradvāreṇaと欲しいところである。逆にupāya→upakāra→parijñānaであれば、六補助学（aṅga）などの補助者としての性格規定に合致する。確かにここで、単に「直接に」（sākṣātkāreṇa）か「間接に（upāyadvāreṇa）かという軽い意味でupāyadvāreṇaを用いていることも考えられる。しかし、upāyadvāreṇaという用例は*Nyāyamañjarī*中に他に見当たらない。これにたいしてupakāradvāreṇaという用例は見られる。NM I 27.7: nyāyapravivekopakāradvāreṇa; NM II 91.10: dṛṣṭopakāradvārena.　また戯曲*Āgamaḍambara* 174.18-19（Dezső's edition）: upakārāpakāradvāreṇaの用例も参考となる。なお、バンダルカル東洋学研究所所蔵の樺皮シャーラダー写本（Bhandarkar Oriental Research Institute, no. 390/1875-76, Śāka 1394=1472AD書写）は、upāya[na]dvāreṇeti [darśitam]（括弧内は削除）とあるとのことである。したがってBORI写本を書いたŚitikaṇṭhasvāmīが意

図したオリジナルの形は、他の写本にはないが、それらの異読から十分再構築されうるupāyadvāreṇeti darśitamであったと推測される。樺皮のシャーラダー写本であり、おそらく現存最古の写本である以上、その異読の重要性は看過できない。しかし当然のことながら、現存最古の写本といえども盲従すべきものではない。上に述べた理由から筆者としては、やはり、upakāradvāreṇetiを提案する。すぐ上で出てくるupāyaという単語に引かれてupakāradvāreṇaがupāyadvāreṇaへと変化したこと、および、本来無かったdarśitamが欄外ノートから本文に紛れ込んだことは十分考えられる。

41）十四学処の二つの分類法に関しては§3.1.4も参照。

42）以下、§4.2.4結部に至るまでの箇所についてはGerschheimer [2007:246–248]が論じている。

43）dharmasya vidyānāṃ sthānāni（ダルマの諸学の処）と取れないこともないが、その場合、caを文章全体の頭にくる「そして」と解釈しなければならなくなる。*Yājñavalkyasmṛti*原文の文脈では、文頭をつなぐ必要性はない。発話の先頭なので、前後をつなぐ必要はないからである。したがって、原文の文脈ではcaは、vidyānāṃ sthānāniとdharmasya sthānāniとをつなぐcaとなる。ジャヤンタの解釈も同じと考えた。

44）「思弁」（tarka）の学問体系の可能性としては、Jayantaが以下で議論するように、六つのtarkaが考えられる。すなわち、Sāṅkhya, Jaina, Bauddha, Cārvāka, Nyāya, Vaiśeṣikaである。以下、兄弟学派であるVaiśeṣikaを除いて、他の学問がtarkaとして言及される可能性をJayantaは排除する。すなわちここでJayantaは教証を挙げて、tarkaがニヤーヤのみであることを示している。

45）外教批判にあたってサーンキヤを最初に持ってくるのは、Śaṅkaraの*Brahmasūtrabhāṣya* ad 2.2.1においても同様である。

46）kṣapaṇaka（乞食遊行者）は、ジャイナ教徒の形容には一般的だが、サーンキヤの徒の形容には一般的ではない。かといってtapasvināmと同じように侮蔑的に「哀れな」という意味で用いているのは考えにくい。ジャヤンタの時代、実際にサーンキヤを奉じている学派・宗派が、ジャイナのように重要なセクトとして認識されていたわけではないようである。ジャヤンタの戯曲*Āgamaḍambara*の描写においては、ジャイナ教徒の実在は明らかだが、サーンキヤ「教徒」の存在は描かれていない。あるいはジャヤンタは、ヨーガやサーンキヤの徒を、実際に苦行者として念頭に置いていたのかもしれない。J. BhattacharyyaとV.N.Jhaがkṣapaṇakaを「仏教徒」と解釈し、全体を「サーンキヤの徒とジャイナ教徒と仏教徒」と理解していることについてはGerschheimer [2007:247,fn.36]が指摘し批判している。

47）Kataoka [2004b:181–180]におけるJayantaの記述から明らかなように、唯物論者は彼ら自身の積極的な主張を持たない単なる詭弁論者に過ぎない。したがって学処として列挙されるに値しないものであり、単独の学処・学派・宗派とは看做されえない。その主張の一部はウパニシャッドの前主張部に根拠を持ち、ウパニシャッド自体の中でも否定されるものである。

48）校訂テクストのjanatāsu prasiddhāyāmをjanatāsuprasiddhāyāmと訂正する

(Āñjaneya Śarmā氏の指摘による)。janatāは人々の集合体なので、複数になる必要はない。したがって、janatāsuの可能性は低い。合成語としてjanatā-suprasiddhāyāmのほうがよい。

49) śāśvatīは、daṇḍanītiḥのみにかかるともとれるが、内容上、全てにかかるとした。*Kāmandakīyanītisāra*の校訂テクストに付属する注釈*Upādhyāyanirapekṣānusāriṇī*もśāśvatī pratyekam avināśinīと注釈する。統治術のみが永遠であるとすれば、他、特にヴェーダが永遠でないということを含意してしまう。また、この引用は、このśāśvatīという表現から、*Kāmandakīyanītisāra* 2.2abからの引用であると考えられる。(もちろん*Kāmandakīyanītisāra*自体に幾つかの異読が可能であることも考えられるであろうが。)この引用に関しては、D. Goodall博士から指摘を受けた。

50) VātsyāyanaのNyāyabhāṣyaは、四学処を挙げて、その中の「省察の学」としてニヤーヤを位置づける。これにたいしてJayantaは十四学処の分類法を採用し、その中にニヤーヤを位置づける。したがってニヤーヤ論理学の伝統から見れば、当然、四学処ではなく十四学処を導入するJayantaの意図が問われることになる。

51) Jayantaが念頭に置いているのは、KumārilaがŚlokavārttika codanā, vv. 32–102abで展開するprāmāṇya論である。Jayanta自身、Kumārilaの議論を踏まえた上で、*Nyāyamañjarī* I 419.20–451.21でprāmāṇyaについて詳細に論じる。

52)「ヴェーダ文の意味の検討」を本務とすべきミーマーンサー学におけるprāmāṇya論の役割・位置づけについては、Jayantaが、Kumārilaのprāmāṇya論を踏まえてミーマーンサーの立場を紹介する際、冒頭で論じている。*Nyāyamañjarī* I 420.2–6: nanu śabdaprāmāṇyacintāvasare sakalapramāṇaprāmāṇyavicārasya kaḥ prasaṅgaḥ. na svātantryeṇa parīkṣaṇam, api tu tadartham eva, samānamārgatvāt. yathānyeṣāṃ svataḥ parato vā prāmāṇyam, tathā śabdasyāpi bhaviṣyatīti. na hi tasya svarūpam iva prāmāṇyam api tadvisadṛśam iti.「【問】言葉が正しい認識手段であることを考察する［べき］時に、一切の認識手段について正しい認識手段であることを検討するのは、何の連関があるのか？【答】［一切の認識手段について正しい認識手段であることを］それ自体単独で考察するわけではなく、あくまでもそれ（言葉が正しい認識手段であること）のために［する］である。というのも［両者は］道を同じくするからである。ちょうど他の諸々［の認識手段］が自ら、あるいは、他から、正しい認識手段であるのと同様に、言葉の場合もなるであろうから。というのも、それ（言葉）自体の形［が他の認識手段の形とは異なるの］とは違って、［それが］正しい認識手段であることは、その他［の認識手段］と異ならないからである。」

53) 諸学が互いに異なる行き方を持つ、すなわち、いずれかに解消されてしまうことなく独自性が保たれるべきであるという「諸学の役割分担・住み分け」の考え方は、VātsyāyanaのNyāyabhāṣyaに既に見られる。*Nyāyabhāṣya* 2.17–3.2: tatra saṃśayādīnāṃ pṛthagvacanam anarthakam. saṃśayādayo yathāsaṃbhavaṃ pramāṇeṣu prameyeṣu vāntarbhavanto (vāntarbhavanto] *corr.*; cāntarbhavanto *ed.*) na vyatiricyanta iti. satyam evam etat. imās tu catasro vidyāḥ pṛthakprasthānāḥ

prāṇabhṛtām anugrahāyopadiśyante, yāsāṃ caturthīyam ānvīkṣikī nyāyavidyā. tasyāḥ pṛthakprasthānaṃ(-prasthānaṃ] J (reported in the footnote) ; -prasthānāḥ *ed.*) saṃśayādayaḥ padārthāḥ. teṣāṃ pṛthagvacanam antareṇādhyātmavidyāmātram iyaṃ syāt, yathopaniṣadaḥ. tasmāt saṃśayādibhiḥ padārthaiḥ pṛthak prasthāpyate.「【問】そこ（*Nyāyasūtra* 1.1.1）で疑惑などが別個に述べられているのは無駄である。というのも疑惑などは適宜、諸認識手段あるいは諸認識対象［のいずれか］に含まれるので［いずれかに解消不可能な］別個のものではないからである。【答】それは確かにその通りである。しかしながらこれら四つの学問は、異なる行き方を持つものとして、生類を助けるために教示されているのであり、その第四のものがこの省察の学、すなわち、論理学である。それ（省察の学）にとっての〈別個の行き方〉とは疑惑などの項目のことである。それら（疑惑など）を別個に述べることをしなければ、これ（省察の学）は、ウパニシャッド群のように単なるアートマンの学になってしまおう。したがって疑惑などという項目群により［他の学問とは］別個に［この省察の学は］進行させられるのである。」なお、旧校訂本に基づく服部［1992:336］は次のように訳す。「そこ（定句一・一・一）に、疑いなどを別々に述べるのは無意味である。疑いなどはそれぞれ「知識手段」か「知識の対象」のなかにふくまれていて、独立してはいない、と（いう反論があるかもしれない）。確かにそうである。しかし、それぞれ方法を異にする四種の学問が、生命あるものに役だつように説かれており、そのなかの第四のものが、この（論理的）追察の学問、すなわち、論証学である。それの原理が、それぞれ経過を異にする「疑い」などなのである。それら（「疑い」など）を別々に述べるのでなければ、こ（の論証学）は、ウパニシャッドと同じく、純然たるアートマンに関する学問となってしまうであろう。したがって、「疑い」などの諸原理によって、（論証学が、他の学問とは）別に確立されるのである。」 服部はpṛthakprasthānāḥを「方法を異にする」「経過を異にする」と、そしてpṛthak prasthāpyateを「別に確立される」と訳す。問題となるのは Thakur校訂本（Mithila Instituteから1967年に出版された旧版*Nyāyadarśana of Gautama*においても同様）において異読の見られるtasyāḥ pṛthakprasthānāḥ（*ed.*; pṛthakprasthānaṃ J）saṃśayādayaḥ padārthāḥである。「「疑い」などの諸原理によって、（論証学が、他の学問とは）別に確立されるのである。」のであるから、論理的に考えれば、「疑い」などは、「それぞれ経過を異にする」（pṛthakprasthānāḥ）のではなく、別立ての原因となる「個別の方法・行き方」（pṛthakprasthānam）となるはずである。それゆえ筆者としては、Thakur校訂本の脚注に見られる異読を採用する。また、saṃśayādi=prasthānaとする*Nyāyavārttika*も異読を支持する。NV 11.20: tasyāḥ saṃśayādi prasthānam antareṇādhyātmavidyāmātram iyaṃ syāt. またPreisendanz [2000:224,fn.17]は、pṛthakprasthānaṃという異読をlectio faciliorとして斥けた上で、pṛthakprasthānāyāḥという写本にない新たな読みを提案している。しかし筆者としては、J写本に支持されること、および、上掲の*Nyāyavārttika*に支持されることからpṛthakprasthānaṃを採用する。なおprasthānaの意味については Kataoka[2006b]の解釈を訂正し、Preisendanz [2000:224,fn.17]の採用する“procedure”という解釈に従う。そこに先行研究における諸解釈もまとめられている。

54）samyagはrakṣaṇaあるいはavalokayitumのいずれかに掛かりうる。ここでは、道に迷っているというイメージから、「正しい道を見ることができない」という意味で後者にとった。前者ならば「正しく守る」となる。

55）校訂テクストで採用したkṣamāḥの他に、異読にkuśalāḥが見られる。kṣamāḥの場合、同一文にkṣamaという同一表現が二つあることになり、スタイルとしてよくない。しかし、avalokayituṃ kṣamāḥというように、kṣamaが不定詞と関係するのが一般的であるのにたいして、kuśalaが不定詞と関係するのは通常見られない。通常ならばavalokane kuśalāḥあるいはavalokanakuśalāḥとなるはずである。したがってスタイルとして不味いにもかかわらず、kṣamāḥを採用する。

56）puruṣamukhaprekṣitvaのX-mukha-prekṣという語は、慣用（顔を窺う→依存する）から、無生物のXに対しても用いられる。すなわち「顔を見ること」という原義ではなく、「依存すること」という意味で一般的に用いられる。同じ内容が別の箇所(NM I 481.11–12）で「人の経験に依存する」(puruṣadarśanādhīna）とも表現されている。したがってmukhaprekṣinはadhīnaと置換可能である。ただし、ここでは原義の「人の顔を見ること（チェックすること）」という意味も若干は匂わせている可能性も考えられる。が、それは主意ではない。

57）論理学の体系はnyāyavistara, ānvīkṣikī, tarkaなどと呼ばれる。Jayantaによればそれは永遠であるが、詳細にするか簡潔にするかに応じて様々な教師に説かれる。Akṣapādaの説いたものは論理学書の代表的なものであるが、Akṣapādaが論理学自体を創始したわけではない。彼はあくまでも一人の教師である。このようなJayantaの発想の背景として、非人為あるいは神のヴェーダに「カタ」(Kaṭha）などの人名が付される理由を論じるミーマーンサーの議論が考えられる。

58）この四種の分類はUddyotakaraの*Nyāyavārttika* ad 1.1.1に見られるものと同じである。NV 1.16–17: puruṣaḥ punaś caturdhā bhidyate—pratipanno ’pratipannaḥ sandigdho viparyastaś ceti.「また人は四種に分かれる。理解した人、理解していない人、疑っている人、錯誤している人である。」

59）四種のうち、理解した者が他の者達に教えるという構図は*Nyāyavārttika*に見られる。NV 1.17–18: tatra pratipannaḥ pratipādayitā, itare *sāpekṣāḥ (sāpekṣāḥ] J; sāpekṣāḥ santaḥ *ed.*) pratipādyāḥ.「それら［四種の人］のうち、理解した人が理解させる者である。他の者達は［理解した人に］依存して理解させられる者である。」