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

神を否定する方法 : Nyayamañjarī「主宰神論証」前主張部の読解

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/10.15017/13925

出版情報：哲學年報. 68, pp.27-71, 2009-03-01. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン：
権利関係：

神を否定する方法
Nyāyamañjarī「主宰神論証」前主張部の読解[1]

片　岡　　啓

はじめに

Chemparathy［1972］を一つの頂点として、これまでに相当数の主宰神論研究が蓄積されてきた[2]。キリスト教における神との比較の点からも、インドにおける創造神である主宰神 īśvara に関心が向けられたのは当然である。そのような問題関心から、例えば後11世紀のウダヤナ（Udayana）の主宰神論証が大きく取り上げられてきたのは研究史上の必然といえるかもしれない。

しかし、インド哲学・宗教文献において、「主宰神の論証」ばかりが主流であったわけではない。「主宰神の存在否定」すなわち主宰神批判の伝統も脈々と受け継がれてきた。聖典解釈学のクマーリラ（Kumārila: ca. 600-650 AD）の *Ślokavārttika*、仏教論理学のダルマキールティ（Dharmakīrti: ca. 600-660）の *Pramāṇavārttika* II が双璧である。また Krasser［1999］の指摘によれば、ダルマキールティはクマーリラの主宰神批判を「参照している」（Krasser［1999：222］）。クマーリラの *Ślokavārttika* がダルマキールティに若干先行するとする Frauwallner［1962］他の年代論[3]を踏まえるなら、クマーリラの主宰神批判をもって、体系だった主宰神批判が創始されたと見なすのは的外れではない。

実際、クマーリラが組織した主宰神批判の方法は、後代に圧倒的な影響を及ぼしている。クマーリラの批判に直接・間接に言及しない主宰神論証はありえないといってよい。具体的に言うならば、監督者（adhiṣṭhātṛ）である主宰神の喩例となる陶工（ghaṭakāra、瓶作り職人・瓶をコントロールする主体）とのパラレル関係のずれの指摘などである。主宰神が「陶工の如きもの」であるなら、「（創造主たる主宰神の身体は）自在力を持たず、いずれ滅する云々という［平々

凡々な］作者を持つことになってしまう」（*Ślokavārttika* saṃbandhākṣepaparihāra, v. 80cd）。主宰神が主宰神でなくなってしまい、陶工のような平凡人になってしまう。クマーリラの指摘は、viśeṣaviruddha（論証対象の特殊と矛盾した論証因）の問題として、主宰神論証における難点として後代まで受け継がれることになる（和訳§2.2.2.3参照）[4]。

クマーリラの主宰神批判の明らかな重要性にもかかわらず、それにたいする研究は、驚くほどに少ない。クマーリラの主宰神批判を正面から取り上げた研究はない。当該箇所を含む *Ślokavārttika* の saṃbandhākṣepaparihāra 章の研究は、テクスト校訂からやり直す必要があると筆者は考える。また、註釈であるスチャリタミシュラ（Sucarita Miśra: ca. 900-950 AD？）の *Kāśikā* が未出版であることも、研究の進まない一因として挙げられよう。

〈主宰神批判〉研究の開始困難な状況の中、ジャヤンタ（Bhaṭṭa Jayanta: ca. 840-900 AD）が紹介するクマーリラの主宰神批判は、一種の註釈として活用可能である。周知のように[5]、ジャヤンタは、クマーリラを最大のライバルとして意識している。また、主宰神論だけでなく、真理論を始め様々な学説について、クマーリラ説を前主張として忠実に再現する。そして、ニヤーヤ学派の視点から定説部で批判を加える。前主張の箇所だけを取り上げてつなげれば、最良のクマーリラ入門となるのである。主宰神論も同様である。ジャヤンタはまずクマーリラを念頭において主宰神批判を紹介する[6]。このように、ジャヤンタの *Nyāyamañjarī* 研究だけでなく、クマーリラ研究の点からも、ひいては、主宰神論研究の点からも、*Nyāyamañjarī* の当該箇所は重要な突破口となりうるのである。

ジャヤンタが *Nyāyamañjarī* において展開する「主宰神論」のテクストについて、筆者は Kataoka［2005］において、二刊本と四写本に基き、解題を付した上で、批判校訂を行なった。本稿の以下の和訳はこの校訂本に基く。科文（synopsis）も校訂本に準拠している。

Nyāyamañjarī の主宰神論箇所の英訳としては Bhattacharyya［1978：401-426］、Gujarati 訳に Shah［1984：89-118］、さらに英語による内容解説として Shah［1995：135-145］がある。また主宰神論について多くの論考を発表されてき

た狩野恭氏は、狩野［2000］においてジャヤンタの主宰神論を取り上げ、当該箇所の試訳を発表された。狩野恭氏による試訳は、前主張の全体および後主張（定説）の一部をカヴァーする。以下、本稿では、ジャヤンタの紹介する前主張部に限ってであるが、いくつかのレベルに渡って、重要な先行研究である狩野訳の問題点・疑問点を取り上げる。それは以下の諸点である。

1．*Nyāyamañjarī* のテクスト構造：ジャヤンタはクマーリラ説を紹介するにあたって、どのように自身のテクストの中に取り込んだのか。そこに一貫する視点は認められるのか。
2．サンスクリットの読解：狩野試訳においてサンスクリットとして明らかに不適切・不可能な解釈はないか。
3．*Nyāyamañjarī* における平行箇所の指摘：疑問の余地を残す点について *Nyāyamañjarī* 内の平行箇所が参考になるのではないか。
4．*Ślokavārttika* における平行箇所の指摘：クマーリラの *Ślokavārttika* に遡ることで明らかになる点はないか。
5．*Nyāyamañjarī* のテクスト問題：現行刊本は信用できるのか。写本を参照する必要はないのか。
6．*Bṛhaṭṭīkā* における平行箇所の指摘：クマーリラの失われた著作 *Bṛhaṭṭīkā*（*Tattvasaṅgraha* などから断片が回収）に遡ることで明らかになる点はないか。

以上の諸点にわたって狩野訳を検討することで、今後のジャヤンタ研究および主宰神論研究への一般的視座を提供したい。なお「ジャヤンタの主宰神論」に関する一般的な解題については Kataoka［2005］を参照されたい。

1．テクスト構造

Nyāyamañjarī の「主宰神論」、その前主張部に関して、狩野氏は以下のように概要を紹介する。

狩野氏による〈概要〉紹介

Ⅰ．ヴェーダ作者としての主宰神

Ⅱ．反論

１．主宰神の存在に関する知識手段（主宰神の存在には知識手段がない）

２．推論の不成立

１）論拠の不成立（asiddha）

２）〈構造〉という論拠は不確定である（anaikāntika）

３）喩例の矛盾（viruddha）

３．主宰神と身体

４．主宰神と作用

５．創造の目的(A)（慈悲論批判）

６．主宰神とカルマン（業）(A)

７．創造の目的(B)（遊戯論批判）

８．主宰神とカルマン（業）(B)

９．「類推」もまた主宰神に対する知識根拠ではない

Ⅲ．答論（以下片岡が省略）

全体の構成に関して、狩野氏の概要は、ジャヤンタがミーマーンサーの認識論の枠組みを念頭に置いていることを十分に伝えていない。推論に関しても簡潔に三分類するのみである。実際には、ジャヤンタは、ここでまず、ミーマーンサーの推論二分類に沿って、pratyakṣatodṛṣṭa と sāmānyatodṛṣṭa に二分している。和訳部分を見ると、狩野氏は、pratyakṣatodṛṣṭa の箇所を、「推論の不成立」より前においている。また、「主宰神と身体」など、３-８の問題群は、推論の枠組みの中で展開されているのであって、推論の枠組みの外にあるわけではない。このことは、これらの問題の終了した後に、９において類推などの認識手段が検討されることからも判明する。

以上、狩野氏の構造分析に対して、筆者は以下のように分析する。

科文

1　主宰神はヴェーダ作者である
2　主宰神存在の根拠はない
　2.1　知覚の無
　2.2　推論の無
　　2.2.1　知覚に基づく推論
　　2.2.2　共通性に基づく推論
　　2.2.2.1　理由の不成立
　　2.2.2.1.1　結果性の不成立
　　2.2.2.1.2　形状の不成立
　　2.2.2.2　理由の不定
　　2.2.2.3　理由は特殊と矛盾
　　2.2.2.4　主宰神の身体
　　2.2.2.5　創造の方法
　　2.2.2.6　創造の目的
　　2.2.2.7　主宰神の無慈悲
　　2.2.2.8　業への依存
　　2.2.2.9　遊戯を目的とすることはない
　　2.2.2.10　主宰神は破壊者ではない
　2.3　類比の無
　2.4　証言の無
　2.5　論理的要請の無
　2.6　主宰神を知る根拠の無
　2.7　世間周知の否定
　2.8　世界は常にこのようである

ジャヤンタは、前主張を再構成するに当たって、ミーマーンサー・バッタ派における認識手段の組織に沿って順に、主宰神の存在根拠を検討する。すなわ

ち、知覚・推論・類比・証言・論理的要請という五つの肯定的な認識手段を検討する。たとえば主宰神が現に知覚されることはない、という具合にである。その上で、五つの認識手段いずれによっても主宰神の存在が裏付けられないので、第六の認識手段である〈正しい認識根拠の非存在〉によって「主宰神は存在しない」と結論する。

推論部分が不釣合いに大きいことから分かるように、多くの議論を推論の中に取り込んでいることが分かる。実際、クマーリラの議論は、多く、この部分に含まれている。クマーリラ自身は、ジャヤンタが行ったような六認識手段の組織を用いて論述しているわけではない。したがって、六認識手段の枠組み自体は、ジャヤンタが、ミーマーンサーを主とする前主張を紹介するにあたって導入したものである。そして、その推論部分に主要な議論を無理やり詰め込んだのである。全体的な構成バランスから見れば、必ずしも綺麗な構成とはいえない。ただ逆にこのことから、無理に、ミーマーンサーの六認識手段の組織を骨組みとして体裁を整えたことが分かるのである。

２．サンスクリットの読解

以下、狩野氏が提示したサンスクリットの読解に関して、筆者からの疑問点を挙げ検討する。なお頁・行数については、Kataoka［2005］（＝K）とともに、便宜上、マイソール版（＝NM）のものも付す。

２.１　慣用表現

ジャヤンタは、定説の立場から、冒頭、ヴェーダ作者としての主宰神について、次のような主張をする（和訳§１）。

vedasya puruṣaḥ kartā na hi yādṛśatādṛśaḥ/（K 348.4, NM I 484.5）

狩野訳：「実に、ヴェーダの作者は、およそ「人」といったような存在ではない。」

片岡訳：「なぜなら、ヴェーダを作った人はどんな者でもいい、というわけではないからである。」

狩野氏は puruṣaḥ ... yādṛśatādṛśaḥ を「およそ「人」といったような存在」と訳す。しかし yādṛśatādṛśaḥ は、「どんな人でもいい、そこらへんの人、一般の普通の人」を意味する。ヴェーダの作者は、人、すなわち、アートマンであることには変わりないが、どこにでもいるそこらへんの人ではなく、きわめて特殊なアートマンである、ということをニヤーヤ側は意図している[7]。

2.2　代名詞の指示内容

前主張のうちで、「主宰神は推論されない」という推論の否定のうち、第一の pratyakṣatodṛṣṭa なる推論について、ジャヤンタは次のように紹介している（和訳§2.2.1）。

> pratyakṣapratiṣedhena tatpūrvakam apākṛtam/
> anumānam, anirjñāte tasmin vyāptyanupagrahāt//（K 347.11-12, NM I 484.18-19）
> 狩野訳：「直接知覚が否定されたので、それ（＝直接知覚）を前提とする推論は除外される。そこ（＝直接知覚）において認識されない場合には、遍充関係は把握されないからである。」
> 片岡訳：「知覚を否定することで、それ（知覚）を前提とする推論（すなわち pratyakṣatodṛṣṭa）も、排斥されたことになる。それ（主宰神）が［知覚により］未だ認識されていない以上、［推論の前提となる］遍充［関係］は把握されないからである。」

anirjñāte tasmin を狩野氏は、「そこ（＝直接知覚）において認識されない場合には」と訳す。しかし tasmin は、「直接知覚」ではなく、文脈上話題となっている主宰神（īśvara）を指す。「それ（主宰神）が［知覚により］認識されていない場合」の意味である。また狩野氏は、anirjñāte tasmin を locative absolute とせずに、無理に格が異なるとする。しかしその必要はない。また上で述べたように、狩野氏は、「推論の不成立」の前にこの箇所を置くが、推論否定は、既にここから始まっている。

2.3　語意・パーダの区切り

クマーリラが指摘した viśeṣaviruddha の問題を、*Nyāyamañjarī* の前主張者は次のように開始する（和訳§2.2.2.3）。

> kiñ ca vyāptyanusāreṇa kalpyamānaḥ prasidhyati/
> kulālatulyaḥ karteti syād viśeṣaviruddhatā// (K 345.7-8, NM I 486.4-5)
> 狩野訳：「さらに、遍充関係に従って考える人は論証する。〔大地等の〕作者が陶工と同様なものとなる、というように〔立証内容の〕特殊性が矛盾することになろう。」
> 片岡訳：「さらにまた、遍充［関係］にしたがって想定される作者は、陶工と同様のものとして成り立つ（＝証明される）ので、［理由は論証対象の］特殊と矛盾することになる。」

狩野氏は kalpyamānaḥ prasidhyati を「考える人は論証する」と訳す。まず kalpyamānaḥ は受動形なので、「考える人」ではなくして、「想定されるもの」である。また prasidhyati は「成り立つ」という自動詞であるから、「論証する」ほうではなく「論証される」ほうである。また、パーダ c を切り離す必要はない。主格は全て同格として連関する。したがって全体の意味は、パーダ ab と cd とをつなげ、「さらにまた（kiñ ca）、遍充［関係］にしたがって（vyāptyanusāreṇa）想定されるなら（kalpyamānaḥ）、［そのような］作者は（kartā）、陶工と同様のものとして（kulālatulyaḥ）証明されるので（prasidhyatīti）、［理由は論証対象の］特殊と矛盾することになる（viśeṣaviruddhatā syāt）」となろう。

2.4　二重の意味？

主宰神の自在性と業との衝突が問題となる箇所で、前主張者は、王の自在性と大臣との関係にたとえて次の詩節を引用してくる（和訳§2.2.2.8）。

> rājyam iva mantriparavaśam aiśvaryaṃ kvopayujyate tādṛk/
> **yatrāparanirapekṣaṃ rucyaiva na racyate ’bhimatam//** (K 341.7-8, NM I

489. 3-4）

狩野訳：「他に依存せずに、思うままに、望んだものを創造するのでないなら、大臣という他人の意志に従う王権のように、そのような自在力は何に用いられよう。〔また〕他に依拠することなく〔自らの〕意志のみで〔創造せんとする〕場合、意図されたことは成就されない。」

片岡訳：「大臣という他者に支配された王権のように、そのような主宰者性――そこにおいて、他に依存することなく、ただ意のままに思ったことをできないようなもの――が、何の役に立とう。」

狩野訳においては、太字部分は二重に訳されている。第二の和訳を消去するのが適当ではなかろうか。あるいは掛け言葉として二重に翻訳したのであろうか。しかし、tādṛk と yatra の連関が明白である以上、yatra（...tatra）とする後者の解釈は不適切である。すなわち、狩野氏は、yatrāparanirapekṣaṃ rucyaiva na racyate ’bhimatam を、いったん真ん中で切って、yatrāparanirapekṣaṃ rucyaiva, [tatra] na racyate ’bhimatam というように、yatra ... tatra の構文として tatra が省略されていると解釈する。そして、欠けた内容を補いながら、「〔また〕他に依拠することなく〔自らの〕意志のみで〔創造せんとする〕場合、意図されたことは成就されない」と訳す。しかし、このような切り方は明らかに不自然である。なお、この箇所は、マイソール版においては詩節として認知されていない。狩野訳も同様である。また、この詩節は若干の違いをもって、*Tantrālokaviveka* ad 13. 100cd-101ab に引用される[8]。

2.5　語彙とパラレルな用例

破壊と創造のサイクルを説明する中で前主張者は、ニヤーヤの想定する主宰神の破壊欲求に言及する（和訳§2. 2. 2. 10）。

atha brāhmeṇa mānena saṃvatsaraśataniṣṭhām adhitiṣṭhati parameṣṭhini maheśvarasya saṃjihīrṣā jāyate.（K 340. 13-339. 1,　NM I 490. 4-5）

狩野訳：「ブラフマンの〔時間の〕数え方による100年の状態を最勝者（＝

ヴィシュヌ）が支配しているとき、大主宰神（＝シヴァ）に破壊の願望が生じる。」

片岡訳：「もし、ブラフマンの単位で百年間、最高者が監督すると、最高主宰神に破壊欲求が生じる。」

saṃvatsaraśataniṣṭhāṃ adhitiṣṭhati parameṣṭhiniを狩野氏は「100年の状態を最勝者（＝ヴィシュヌ）が支配しているとき」と訳す。対応する *Padārthadharmasaṅgraha* に brāhmeṇa mānena **varṣaśatānte** vartamānasya brahmaṇaḥとあるので、ここの niṣṭhāmも「百年の終わりまで」という意味であって、狩野氏の言うように「100年の状態を」ではなかろう。

また、parameṣṭhin をヴィシュヌと解釈し、主宰神と別者と取る必要はない。むしろ不可能である。創造主・破壊者たる主宰神イーシュヴァラは、現在の文脈では、一者でしかありえないからである。したがって、parameṣṭhin も「大主宰神」と同じであり、maheśvara と同じと解釈すべきである。*Padārthadharmasaṅgraha* ではブラフマンとするが、ここではシヴァとしているだけである。というのも、ジャヤンタは、結部（K 305. 12, NM I 512. 22）で明らかにするように、主宰神としてシヴァを念頭に置いているからである。

2.6 語彙

業の働きを認めず、主宰神の欲求だけを創造・破壊の原因とする立場にたいして、前主張者は三つの過失を指摘する。その第一のものとして、前主張者は、苦しみに満ちた残酷な世界を作り出すという点で、主宰神が無慈悲になってしまうという問題を指摘する（和訳§2. 2. 2. 10）。

tasyaiva tāvan mahātmano niṣkaruṇatvam akāraṇam eva dāruṇasargakāriṇaḥ.（K 339. 8-9, NM I 490. 12-13）

狩野訳：「まず、そのような偉大なるアートマン（＝主宰神）は慈悲を持たないことになる。すなわち、〔自ら行う創造に関して〕他ならぬ〔自ら以外に〕原因を持たない者は、無慈悲な創造をなす者に他ならない。」

片岡訳：「第一に、まさにその偉大なる方が無慈悲となる――全く故なく残酷な創造を為すという点で。」

akāraṇam evaを狩野氏は「〔自ら行う創造に関して〕他ならぬ〔自ら以外に〕原因を持たない者は」と訳す。bahuvrīhiと解釈し、nominativeとして、ここでの主語と考えているのであろうか。しかし、そのnominativeは、どれと呼応するのであろうか。後続するdāruṇasargakāriṇaḥはgenitiveである。「〔自ら行う創造に関して〕他ならぬ〔自ら以外に〕原因を持たない者は、無慈悲な創造をなす者に他ならない」とする狩野氏は、両者が同格であるかのように訳されているが、格関係上不可能である。ここで、akāraṇamは副詞的用法のaccusativeであり、訳すならば、「故なく」くらいであろう。

2.7　接続詞の含意

主宰神の存在を証明する証言（śabda）を否定する中で前主張者は、主宰神自身が著したとされるヴェーダが主宰神存在の根拠となりえないことを、相互依存の過失という点から指摘する（和訳§2.4）。

kiñ cāgamasya prāmāṇyaṃ tatpraṇītatvahetukam/
tatprāmāṇyāc **ca** tatsiddhir ity anyonyāśrayaṃ bhavet//（K 338.9-10, NM I 491.4-5）
狩野訳：「そして、聖典が正しい知識手段であることは、〔その聖典が〕かれ（＝主宰神）によって造られたものであることが根拠となっている。**したがって**、そ〔のような聖典〕が正しい知識手段であることに基づいて、それ（＝主宰神）が成り立つというのは相互依存であろう。」（太字強調は片岡）
片岡訳：「しかも、証言が正しいことは彼が著したことに基づき、また、その［証言が］正しいことから彼が論証されるというように、相互依存となってしまう。」

狩野氏は相互依存の二状況を説明する二つの文を結ぶ ca を「したがって」と訳す。しかし、ca は、相互依存を説明する二状況をつなげているので「したがって」ではない。パーダ d の冒頭 iti が受けるのは、パーダ ab とパーダ c の二状況である。狩野氏のように c だけを受けるかのように、「したがって、そ〔のような聖典〕が正しい知識手段であることに基づいて、それ（＝主宰神）が成り立つというのは相互依存であろう」（下線強調は片岡）とするのは、相互依存の内容説明とはならない。

2.8 構文

前主張者は、五つの認識手段を否定して、「認識手段の無」を導いた後に、補足として、主宰神存在の可能な根拠として挙げられるかもしれない「（世間）周知」prasiddhi を否定する（和訳§2.7）。

> na ca prasiddhimātreṇa yuktam etasya kalpanam/
> nirmūlatvāt tathā coktaṃ prasiddhir vaṭayakṣavat//（K 337.5-6, NM I 491.11-12）
> 狩野訳：「また、世間で認められているというだけで、そのような〔存在〕（＝主宰神）を想定するのは正しくない。このように、述べられたことは根拠のないことであるから、〔主宰神が存在するという主張は〕イチジクの木にヤクシャが住むという〔〈伝承〉に基づく主張の〕ように〔根拠のないものであると〕成り立った。」
> 片岡訳「また、［世間の］周知のみにもとづいて、彼を想定するのは正しくない。［周知は］無根拠なので。すなわち言われている――周知とは、バンヤン樹にヤクシャがいるという［伝承の］ようなものである。」

狩野訳は、パーダ ab と cd とを切り離す。そして、cd をひとつながりのものと解釈する。また、その中でも、c と d とを、それぞれ、まとまりのある単位とする。まず、パーダ c について、nirmūlatvāt tathā coktam を「このように、述べられたことは根拠のないことであるから」と訳す。しかし、uktam は geni-

tive ではないので、nirmūlatvāt に直接係ることはできない。

また、パーダ d について、狩野氏は、prasiddhir　vaṭayakṣavat を「〔主宰神が存在するという主張は〕イチジクの木にヤクシャが住むという〔〈伝承〉に基づく主張の〕ように〔根拠のないものであると〕成り立った」と訳し、主語として「主宰神が存在するという主張は」と補っている。

まず、ここでの prasiddhi に関して、前半部において prasiddhi を「世間で認められている」と訳し、世間周知の意味に取ったにもかかわらず、後半部においては prasiddhir vaṭayakṣavat を「成り立った」という論証・成立の意味に取るのは不自然である。ここでも同じく世間周知に取るべきであろう。

筆者の解釈としては、全体はパーダ c の途中で切れると解釈し、tathā coktaṃ “prasiddhir vaṭayakṣavat”というように、prasiddhir vaṭayakṣavat という文句が引用されていると考えた。すなわち、パーダ cd は、「[周知は］無根拠なので。すなわち言われている――周知とは、バンヤン樹にヤクシャがいるという［伝承の］ようなものである。」と解釈した。ここでは（loka)prasiddhi と aitihya とが相似と見なされている。そうすることで主宰神の周知を、伝承 aitihya と同様、独立した認識根拠と認めないという主張をしているのである[9]。

3　*Nyāyamañjarī* における平行箇所の指摘

3.1　dṛśyānupalabdhi の解釈について

「結果であるから」「形状を持つから」という理由が、「作者を持つ」ということを必ずしも論証しない不定因（anaikāntika）であることを指摘する議論の中で、野生の草などが挙げられる。それを支える議論として、野生の草などに、作者の見られないことが確認される（和訳§2.2.2.2)。

teṣām utpattisamayapratyakṣatve na labhyate/

kartur dṛśyatvam ity evam abhāvo ’nupalabdhitaḥ//（NM I 485.11-12）

狩野訳：「それら〔草等〕については、〔それら（＝草等）が〕生起する時に〔作者は〕知覚可能であるのに、その作者の直接知覚されることさえ経験されない。このように、〔知覚条件があるにもかかわらず〕認識され

ないので、〔それら草等には作者は〕存在しない。」

狩野氏は、注記８）において異読に注意を促し、異読に沿った和訳も提示している。

teṣām utpattisamaye pratyakṣatvaṃ na lakṣyate/
〔草等の作者には〕それら〔草等が〕生じる時に、直接知覚によって捉えられるという性質が見られない。このように、……

筆者は、写本により本テクストを次のように訂正して読む。（略号については Kataoka［2005］を参照）

teṣām utpattisamayapratyakṣatvena lakṣyate*/
kartur dṛśyatvam ity evam abhāvo 'nupalabdhitaḥ//（K 346. 14-345. 1）
*lakṣyate] $B_1K_1L_1$; labhyate MA_1
片岡訳：「それら（野生の草等）については、生起の時が知覚対象であることから、作者が［存在するならば］〈知覚可能であること〉が知られる。とこのようなわけで、［作者は］存在しない。無知覚に基づいて。」

いずれの和訳においても、狩野氏は、utpattisamayapratyakṣatve（あるいは utpattisamaye pratyakṣatvam）にある utpattisamaya に関して「生起する時に」と locative の意味で解釈する。そして、後続する pratyakṣatva については「［作者が］知覚可能であること」と「作者」を補って考えている。しかし、後続箇所から明らかになるように、ここでは、utpattisamayapratyakṣatva は「生起の時が知覚対象であること」であって、無理に「作者が」を補う必要はない。定説の中でジャヤンタは、今一度、前主張を確認するが、その中で、大地等に関しては「生起する時は非知覚対象なので」（utpattikālasya parokṣatvāt）と述べ、それと対比する形で、樹木などに関しては「生えてくる時を、今日、我々だけが見ているわけではない」（prasavakālam adyatve na vayam eva paśyāmaḥ）と明言している[10]。

ここから確認されるように、生起の時が非知覚対象（parokṣa）であるか、我々が目にする（paśyāmaḥ）ものであるのかが問題となっている。そして、生起の時が創造時の太古であり非知覚対象であれば作者は当然見られない。いっぽう木などの場合には、生起の時が今現在であり知覚対象であるにもかかわらず、作者が見られないということが指摘されている。つまり、生起の時が知覚対象なのだから作者も知覚可能であるという論理構造である。

この対応部から推測すると、まず、「生起の時が知覚対象なので」（utpattisamayapratyakṣatvena）と読むべきことが分かる。そして、そのことを理由として、「作者が知覚可能であることが知られる」（lakṣyate kartur dṛśyatvam）とつなげるのが自然である。

また、狩野氏の解釈の場合、utpattisamayapratyakṣatve を「生起する時に〔作者は〕知覚可能であるのに」として、pratyakṣa を「知覚可能」と解釈し、逆に、kartur dṛśyatvam については「作者の直接知覚されること」と、dṛśyatva が持つべき「知覚可能性」について無視せざるを得ないという二重の苦しみがある。全体の文脈が dṛśyāupalabdhi であることを考慮すれば、素直に dṛśya を「知覚可能」と解釈すべきであろう。

3.2　業の能力

ニヤーヤの想定する破壊・創造のサイクルを説明紹介する中で、業そのものは破壊されず、その能力が隠蔽されるに過ぎないという説明がなされる（和訳§2.2.2.10）。

> tayā tirohitasvaphalārambhaśaktīni karmāṇi saṃbhavanti（K 339.1-2, NM I 490.5-6）
>
> 狩野訳：「その願望によって、カルマンが自らの結果を形成する能力が除去されたものとなる。」
>
> 片岡訳：「それ（破壊欲求）により業は、自らの結果を作る能力が隠蔽されたものとなる。」

狩野氏は tirohita を「除去された」と訳す。しかし、後続する創造の箇所において tayābhivyaktaśakīni kāryam ārapsyante とあるので、tirohita/abhivyakta が対になっていることが分かる。すなわち、能力の隠蔽・開顕が意図されているのであって、「除去」ではない。それでは、ここで披露される能力隠蔽・開顕説の妙味が失われてしまう。すぐ上で否定された「業が終わるとする立場」（karmoparamapakṣa）との違いがなくなってしまおう。

4　*Ślokavārttika* における平行箇所の指摘

クマーリラの *Ślokavārttika* に遡ることで明らかになる点がないかを以下に探る。

4.1　ヨーガ行者の存在

「主宰神は知覚されない」というように、主宰神の存在を捉える知覚を否定するにあたってジャヤンタは、前主張において三つの知覚を検討している。１．視覚器官に始まる通常の感官による知覚、２．マナスによる知覚、３．ヨーガ行者の知覚である。そのうち、ヨーガ行者の知覚について、ジャヤンタは次のように前主張を紹介する（和訳§2.1）。

> yoginām aprasiddhatvān na tatpratyakṣagocaraḥ//（K 347.8, NM I 484.16）
> 狩野訳：「ヨーギン達にとっても周知されていないので、彼らの直接知覚の対象でもない。」
> 片岡訳：「ヨーガ行者というのは周知されていないので、彼らの知覚の対象でもない。」

yoginām aprasiddhatvāt は、文法的には狩野氏が解釈したように、「ヨーギン達にとっても周知されていないので」と解釈することも可能である。しかし、内容上合わない。すなわち、クマーリラが確立したミーマーンサーの教理ではヨーガ行者の知覚を認めていない。また、もしヨーガ行者の知覚を認めるならば、逆に「ヨーガ行者達に主宰神は周知されている」はずである。実際、ヨー

ガ行者を認める立場では、ヨーガ行者達に知覚可能なものとして主宰神は周知されていると考えられるからである[11]。

そうではなく、ここでは、ミーマーンサー、特に、クマーリラの立場からの反論なので、「ヨーガ行者自体をそもそも認めていない」という意味で「ヨーガ行者というのは周知されていないので」と解釈すべきである。マイソール版の校訂者である K.S. Varadācārya も、脚注の彼自身の注釈（NM I 484）において“yady api yogipratyakṣaṃ pūrvaṃ（pu. 268）prasādhitam; tadanabhyupagamenātrākṣepaḥ”（ヨーガ行者の知覚は先に論証したが、ここではそれを認めずに反論している）と述べて、ミーマーンサーの立場から、ヨーガ行者の知覚そのものが認められていないという解釈を明らかにしている[12]。

ミーマーンサーでは、ヨーガ行者を認めないという教理背景を前提とするならば、当然ここでは、「ヨーガ行者達は（存在そのものが）不成立なので」とならざるをえないのである。クマーリラは *Ślokavārttika* の知覚章において、次のように述べる。

> *Ślokavārttika* pratyakṣa, v. 28cd:
> na lokavyatiriktaṃ hi pratyakṣaṃ yoginām api//
> なぜなら、ヨーガ行者のものといえども、知覚は世間を越えたものではないからである。
> v. 31abc:
> loke cāpy aprasiddhatvāt pratyakṣatvapramāṇataḥ/
> pratibhāvat
> また世間においても、［現在以外の対象を捉えるようなヨーガ行者の知覚は］、閃きと同様、知覚や正しい認識手段として、周知されていないからである。

クマーリラのこの aprasiddhatvāt がジャヤンタに受け継がれていると見なせる。すなわち、クマーリラが「世間においてヨーガ行者の知覚というのは正しい知覚・認識手段としては周知されていない」というのを受けて、ジャヤンタ

は、「ヨーガ行者たちは周知されていないので」と紹介したのである。

4.2 シュローカの解釈

主宰神の創造が「遊戯を目的とすることはない」という前主張の中で、次の詩節が登場する（和訳§2.2.2.9）。

> na ca krīḍāpi niḥśeṣajanatātaṅkakāriṇī/
> āyāsabahulā ceyaṃ kartuṃ yuktā mahātmanaḥ//（K 340.5-6, NM I 489.12-13）
> 狩野訳：「また、遊戯もあらゆる人々の病苦を造り出すものではない。この多大な努力を伴うこ〔の遊戯〕はこの世界の個我が為すにふさわしい。」
> 片岡訳：「また、遊戯にしても、一切の生類を苦しめ、また、［作るのに］苦労の多いこのような［遊戯を］為すのは、偉大な人にはふさわしくない。」

狩野訳はパーダ ab と cd とを切り離して解釈している。個々の単語について見ると、mahātmanaḥが「この世界の個我が」と訳されているのは不可解である。上で見た箇所で同じ mahātmanを狩野氏は「偉大なるアートマン（＝主宰神）」と訳している。また、前半部を狩野氏は「また、遊戯もあらゆる人々の病苦を造り出すものではない」と訳すが、その解釈は問題である。主宰神の創造は現に多くの人を苦しめているからである。すなわち、主宰神の遊戯が現実に人々を苦しめるような残酷な世界創造に終わっていることを前主張者はここで問題視しているのである。このことはこの直前にある「浄・不浄の姿をもつ創造された世界によって遊戯している」（狩野訳）śubhāśubharūpeṇa jagatā sṛṣṭena krīḍatiにおいて aśubha が言及されていることから確認される。なお、śubhāśubhaは śuddhāśuddhaではないので、「浄・不浄」というよりも、「善・悪」あるいは「良・悪」と解釈すべきであろう。つまるところ、楽と苦との両者を伴った世界のことである。また、既に見た「全く故なく残酷な創造を為すという点で」（K 339.8-9, NM I 490.13: akāraṇam eva dāruṇasargakāriṇaḥ）という指摘からも、この内容は確認される。

また、狩野氏は、パーダ cd のみを単独で取り出して、āyāsabahulā ceyaṃ kar-

tuṃ yuktā mahātmanaḥを「この多大な努力を伴うこ〔の遊戯〕はこの世界の個我が為すにふさわしい」とする。しかし、多大な労力を伴う遊戯が「遊び」にはならないことをここで前主張者は指摘したいはずである。このことは後主張におけるジャヤンタの回答からも確認される[13]。すなわち「なぜならば、遊戯に発動する者が［その遊戯を］苦しいと思うことは見られないから」（pravartamānā dṛśyante na hi krīḍasu duḥkhitāḥ）とジャヤンタは回答している。主宰神がたとえ遊戯のために世界創造に発動したとしても、それを「大変な作業だ」「苦しい」と思うことはないというのである。

以上から、詩節の前後をつなげるべきであろう。すなわち「また、遊戯にしても、一切の生類を苦しめ、また、［作るのに］苦労の多いこのような［遊戯を］為すのは、偉大な人にはふさわしくない」とすべきである。また、狩野氏は挙げていないが、この背景には *Ślokavārttika* saṃbandhākṣepaparihāra, v. 56cd: bahuvyāpāratāyāṃ ca kleśo bahutaro bhavet//がある。すなわち、「それに［彼には］沢山仕事があるので、［遊びの楽しみより］苦労のほうが多くなってしまう」というクマーリラの指摘である。

4.3　構文

前主張者は、主宰神が世界を創造する目的を問う（和訳§2.2.2.6）。

> api ca kiṃ kimapi prayojanam anusandhāya jagatsarge pravartate prajāpatir evam eva vā. niṣprayojanāyāṃ pravṛttāv aprekṣāpūrvakāritvād unmattatulyo ’sau bhavet.（K 343.4-6, NM I 487.14-16）（下線強調は片岡）
>
> 狩野訳：「また、創造主（＝主宰神）は一体如何なる目的を目論んで世界の創造に従事するのか？　あるいは、〔主宰神の現在の行為と〕全く同様〔に動機はない〕なのか？　行為が動機なく行われる場合、思慮を前提とせず行為するので、彼は正気でない者と同様の者となろう。」
>
> 片岡訳：「さらにまた、何らかの目的を念頭に置いて世界創造にプラジャーパティは発動するのか、あるいは、ただこのとおり［無目的］にか。発動が無目的であるならば、〈見込みを前提として行動する者〉ではなくなる

ので、彼は狂人と同様となってしまう。」

狩野訳においては、「何らかの」を意味する kimapi に相当する翻訳が見られない。また、kim A B vā という構文なので、「いったい A なのか、あるいは、B なのか」と訳すべきではなかろうか。A に相当する部分は「何らかの目的を念頭に置いて、世界創造にプラジャーパティは発動するのか」となろう。「創造主(＝主宰神)は一体如何なる目的を目論んで世界の創造に従事するのか？」という狩野氏の翻訳は、kim A B vā という構文から外れるのではないだろうか。

一方、evam eva vā の解釈は難しい。狩野氏は原義を生かしながら、「あるいは、〔主宰神の現在の行為と〕全く同様〔に動機はない〕なのか？」として、文脈にはない「主宰神の現在の行為」を補って考える。狩野氏の補足解釈は、訳注14）にあるようにマイソール版校訂者の注に基づくものである[14]。

筆者としては、「ただあるがまま」という意味で、「あるいは、ただこのとおり［無目的］にか」という解釈を提示しておく。すなわち、「ただそうあるのであって、何らかの目的を念頭に置いたものではない」という意味での evam eva である。

マイソール版の校訂者が意図しているのは、最終的には筆者の解釈と同様な evam eva の用法と思われる。ただそれをそのまま翻訳した狩野訳は、そのニュアンスを出し切れていないのではないか。なお、この evam　eva は、おそらく *Ślokavārttika* の表現を受けている[15]。

クマーリラ自身が意図した evam　eva は、おそらく前半部の「目的を目指さずに」という部分を受ける。しかしジャヤンタはそのように解釈せずに、「ただこのように発動するなら」という意味で解釈したと思われる。すなわち、「あるがまま」という意味で、それ以上の説明を要しない svabhāva 説に引きつけて解釈しているのである。

5　テクスト問題：写本に基づく訂正の必要性

苦に満ちた世界を創造するという点で主宰神は無慈悲となってしまうと前主張者は指摘する。これにたいしてニヤーヤ側は、「楽だけの世界を造ることは

できない」あるいは「楽だけの世界を作ったが長持ちしなかったのだ」と回答する。次の箇所は、深刻なテクスト問題があり、写本に基づく訂正なしには解釈不可能である（和訳§2.2.2.7）。

> atha kevalaṃ sukhopabhogaprāyaṃ jagat sraṣṭum eva na jānāti sṛṣṭam api vā na ciram avatiṣṭhata ity ucyate. （NM I 488.11-12）
> 狩野訳：「〔主宰神は〕単に、幸福の享受に満ちただけの世界を造ることを知らないというだけなのである。〔たとえそのような幸福に満ちた世界が主宰神によって〕創造されたとしても、〔その世界は〕長く安定することはない、と〔ニヤーヤが〕答えるなら」

まず、アラハバード、BHU、ラクナウのいずれの写本も次の読みを支持する。

> atha kevalasukhopabhogaprāyaṃ jagat sraṣṭum eva na yāti sṛṣṭam api vā na ciram avatiṣṭhata ity ucyate. （K 342.5-6）
> 片岡訳：「もし、［苦のない］ただ楽の享受に満ちた世界は創造すること自体できない、あるいは、創っても［そのような世界は］長い間存続することはないのだ、というならば」

マイソール版の読みは、二次的と思われる。そして、重大な問題は、jagat が前半部の jagat sraṣṭum ... jānāti では accusative、そして、sṛṣṭam (jagat)... avatiṣṭhate と後半部の動詞との関係では nominative とちぐはぐになってしまうことである。狩野訳においても前半では「世界を造る」と対格となっているのにたいして、後半では「〔その世界は〕長く安定することはない」と主格となっている。これは明らかにおかしい。写本の読みにより yāti にすべきである。そして、一貫して nominative の解釈をとるべきである。

この yāti の用例は、ジャヤンタが好んで模倣する Bhāṇa、その *Harṣacarita* にも見られる[16]。*Harṣacarita* の注釈者は śakyate と敷衍する。したがって、ジャ

ヤンタの現在の箇所は、「ただ楽の享受に満ちた世界は創造すること自体できない」となる。

6　*Bṛhaṭṭīkā* における平行句：na kadā cid anīdṛśaṃ jagat

ジャヤンタがクマーリラを参照して、この前主張部を再構成していることは述べた。下敷きとなるのは、クマーリラの主著 *Ślokavārttika* である。しかし、クマーリラには失われた著作として *Bṛhaṭṭīkā* があり、シャーンタラクシタの *Tattvasaṅgraha* などから詩節の断片が回収される。以下では、ジャヤンタが、*Bṛhaṭṭīkā* から引いている可能性のあることを指摘し、それに基づいて、ジャヤンタのテクストを如何に解釈すべきか論じる（和訳§2.8）。

> ata eva nirīkṣya **durghaṭaṃ** jagato janmavināśa**ḍambaram**/
> na kadā cid anīdṛśaṃ jagat kathitaṃ nītirahasyavedibhiḥ//（K 337.8-9, NM I 491.13-16）
> 狩野訳：「まさしくそれゆえ、世界の創造と帰滅の**繰り返しは成し遂げるのが困難である**と見て、秘密の論理的見方を知る人々は世界を経験世界の如きものではない（＝主宰神を作者として創造と帰滅を繰り返すような）ものとしては決して語らなかった。」（強調は片岡）
> 片岡訳：「だからこそ、世界の生起・消滅の空騒ぎがありえないことを見て取って、『世界は、かつて、このようでなかったことはない』と、教理の秘義に通じる方（クマーリラ）は述べたのである。」

まず、狩野氏が「繰り返し」と訳す ḍambara は、*Āgamaḍambara* という戯曲のタイトルに見られるように、「騒動」「空騒ぎ」を意味する。また durghaṭa は、ここでは anupapadyamāna に近い語感を持つので、「成し遂げるのが困難である」というよりも、論理的に正当化できないというニュアンスの方が近い。だからこそジャヤンタは前主張部において、いちいちの認識手段を検討していたのである。狩野氏が「秘密の論理的見方を知る人々は」と訳す nītirahasyavedibhiḥ は、素直に訳すならば「教義の秘密に通じる人々」である。具体的には、後述

のように、ミーマーンサーの教義に通じる人、クマーリラを指していると思われる。

パーダ cd を狩野氏は、na kadācid ... kathitam と取り「決して語らなかった」と訳す。しかし、パーダ c の na kadācid anīdṛśaṃ jagat は引用である。したがって kathitam は、この文章の外にある。したがって、狩野訳のように na kadācit ... kathitam とつながるわけではない。「語らなかった」のではなく、逆に、「語った」のである。これが引用であることは、*Nyāyamañjarī* の他箇所、および、ジャヤンタの戯曲 *Āgamaḍambara* からも確認できる[17]。この引用に相当する部分は、そのままの形ではないが、順序を変えて、シャーンタラクシタの *Tattvasaṅgraha* に二度引用される。

Tattvasaṅgraha 2274, 3113:
iṣyate hi jagat sarvaṃ na kadācid anīdṛśam/
na mahāpralayo nāma jñāyate pāramārthikaḥ//

ミーマーンサーの前主張部においてシャーンタラクシタがクマーリラの *Bṛhaṭṭīkā* から大量に引用していることを考慮すると、このミーマーンサー詩節も同様の可能性が高い。ラーマカンタ（Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha）の *Kiraṇavṛtti*（Goodall ed., 12. 5）、*Nareśvaraparīkṣāprakāśa* 2. 1（115. 10, 13）、*Mataṅgavṛtti*（N.R. Bhatt ed., 134. 7）にも na kadācid anīdṛśaṃ jagat 部分の引用がある。アビナヴァグプタの *Tantrāloka* 13. 82にたいするジャヤラタ注にも見られる。トリローチャナシヴァーチャーリヤ（Trilocanaśivācārya）の *Siddhāntasamuccaya* にも evaṃ karmamīmāṃsakāḥ jaiminīyāḥ punaḥ na kadācid anīdṛśaṃ jagat とある（Dominic Goodall 氏による校訂本草稿による）。おそらく、*Tattvasaṅgraha* に見られるのがクマーリラの *Bṛhaṭṭīkā* の原型と思われる。それが、世界の創造・帰滅を否定するクマーリラの定説として言及される中で、定型句として na kadācid anīdṛśaṃ jagat という表現が固まったと推測される。

7　まとめ

以上、狩野氏の試訳を手がかりに、ジャヤンタの *Nyāyamañjarī* における前主張部を再検討した。その結果、研究方法に関して、次のような視角からジャヤンタの主宰神論を研究すべきことが明らかとなった。要点を以下にまとめるとともに、今後のジャヤンタ研究に重要と筆者が考える研究の視座を記しておく。

7.1　科文作成の必要性　作者の意図を明らかにするために、テクスト構造の分析は必要不可欠である。そのために、科文作成の作業は欠かせない。ジャヤンタは、主宰神批判を紹介するにあたって、ミーマーンサーの六認識手段を念頭に置いている。そして、クマーリラが *Ślokavārttika* saṃbandhākṣepaparihāra で展開する議論を sāmānyatodṛṣṭam　anumānam の中に無理やりに入れ込んだ。結果として全体の構成は、推論部分だけが過大となり、バランスを欠くものとなったことは否めない。

7.2　サンスクリットの読解　サンスクリット読解において、語意・構文・代名詞の指示対象・接続詞などの把握が大切なことは言うまでもない。-niṣṭhām, yādṛśatādṛśa, akāraṇam の意味、ca が含意する相互依存、anirjñāte tasmin における tad の指示内容と locative absolute, kalpyamānaḥ prasidhyati における連関などである。特に、詩節において、文の切れ目をどこに置くか、パーダ ab とパーダ cd との連関をどのように解釈するかは問題である。狩野氏の試訳において詩節の切れ目を誤解したために、全体として意味の通じない例を見た。また、どこまでがひとまとまりの句や引用として意図されているのかも問題である。“prasiddhir vaṭayakṣavat”や“na kadācid anīdṛśaṃ jagat”などにその例を見た。

7.3　*Nyāyamañjarī* のテクスト問題　現行刊本を参照するだけで事たれりとする態度に筆者は賛成できない。*Nyāyamañjarī* には既に Vizianagaram Sanskrit Series（1895, 96）、Kashi Sanskrit Series（1934, 36）、Mysore（1969, 83）、Ahmedabad（1975, 78, 84, 89, 92）、Varanasi（1982, 83, 84）からの出版があ

る[18]。しかし、テクスト再構成のために真に価値を持つのは写本を参照していることが明らかな最初の刊本と Mysore 版のみである。残りは、写本を参照することなく、いずれかの刊本をもとに出版されたものである。したがって、前の版を写したものをいくら校合しても、有意な異読を得ることができないのは必然である。現に、筆者が示したように、現行刊本のいずれを参照しても見られない異読がある。その異読に到達するためには、写本を蒐集し参照するという作業が欠かせない。写本を蒐集し校訂するという作業は、莫大な時間とエネルギーを要する作業である。しかしその作業を怠ることはできない。たとえ現行刊本が良本だったとしても、異読表を付さない刊本は、「信頼できる校訂」とは呼べない。なぜなら、読者は、それがいかなる写本に基づいているのか、検証する術を持たないからである。言うまでもなく、検証に必要な証拠を提示しない主張は、科学の領域には属さない。それは「主張のみ」の pratijñāmātram である。Mysore 版は、Vizianagaram 版に比べれば格段にすぐれている。しかし、そこにおいても、先行刊本や写本の異読はごく僅かにしか報告されていない。異読表を付した批判的な校訂本の出版が求められる所以である。筆者は既に、*Nyāyamañjarī* におけるジャヤンタの「唯識批判」、「全ての宗教の正しさ」、「ニヤーヤ学の位置づけ」を扱う各章を取り上げ校訂した。「主宰神論証」の箇所も『東洋文化研究所紀要』において Kataoka［2005］として公刊している。

7.4　レベルの異なる三つの根拠　　語意や文意に不明点がある場合、助けとなるのはパラレルな用例である。筆者は次の三つのレベルを明確に区別する必要があると考える。

1　作者自身の用例
2　作者に先行する文献の用例（特に作者が読んでいたであろう文献）
3　作者と同時代あるいは後続する用例（註釈を含む）

ジャヤンタの場合、最も参考となるのは、ジャヤンタ自身の用例である。すなわち、*Nyāyamañjarī* の他箇所、*Nyāyakalikā*, *Āgamaḍambara* における用例が

参考となる。dṛśyānupalabdhiの問題に関して、我々は問題解決を見た。

これらを参照しても解決しない場合には、ジャヤンタに先行する文献、特に、ジャヤンタが読んでいたであろう文献が参考となる。主宰神批判の場合であれば、それは、クマーリラやダルマキールティである。特にクマーリラへの依存度は大きい。たとえばヨーガ行者の知覚に関して、クマーリラの立場を明確にしておくことは、ジャヤンタによるミーマーンサー説の紹介を理解するにあたって必要不可欠の作業である。具体的には、クマーリラの *Ślokavārttika* にパラレルを探る作業が欠かせない。また、一部では、クマーリラの失われた著作 *Bṛhaṭṭīkā* を考慮に入れる必要がある。na kadācid anīdṛśaṃ jagatという固定化した定型句がそれである。

以上、二つのレベルの根拠によっても解決しない場合に頼ることのできるのが第三の根拠である後代の用例や註釈である。しかし、註釈への無批判な依存は厳に慎まねばならない。それは、制限をもって用いるべきである。すなわち、第一の根拠と第二の根拠の次に位置する基準として参照すべきである。なぜなら、作者自身は、後代の作品である註釈を知らなかったからである。作者の意図を探るために、作者のあずかり知らぬ後代の註釈をもってくるのは、たとえ便利だといっても、方法としては誤りといわざるを得ない。特に、インドの注釈者は、その当時の最新の論争に備えるために、最新の論理を導入して、過去の説を読み替え、発展させているのが大半である。作者自身の意図を批判的に再構成する「考証学」を目標にしているのではない。サンスクリット文献研究の領域において、「作者の意図はこうである」というのを、註釈を根拠に展開するのを目にする。しかし、それは、あくまでも第一と第二の根拠を検討するという作業を踏まえた上で、批判的に行われるべきである。作者と注釈者の意図が完全に一致するとしても、それは仮説であり、これから証明されるべき事柄である。それは前提とすべき事柄ではない。作者の意図を別個に確認し、その上で注釈者の解釈と比べる必要がある。

ジャヤンタの場合、チャクラダラ（Cakradhara）による註釈 *Granthibhaṅga* は、「難語釈」であり、全体にわたって万遍なく注釈しているわけではない。また、校訂者であるK.S. Varadācāryaによる *Ṭippaṇī* は、優れたパンディット

によるものとはいえ、あくまでも現代人による注記である。ジャヤンタ自身の用例と先行用例を探る作業は、*Nyāyamañjarī*研究においては、ますます必要不可欠な作業なのである。そして、その作業は*Nyāyamañjarī*の新たな批判的校訂本の上に立って行うのが理想的である。

8　和訳について

本稿での和訳にあたって、注記は内容理解に直接に関わるものに留めた。*Nyāyamañjarī*の「正しい読解」という基礎作業を本稿は主眼とするからである。*Nyāyamañjarī*の引用句・平行句・関連箇所、および、*Ślokavārttika*の平行句等に関しては、Kataoka［2005］の apparatus に挙げてある。和訳・注記にあたっては、それらを下敷きとしながら解釈を行っている。ニヤーヤ学派の主宰神論史上におけるジャヤンタの各議論の位置づけなど、発展的事項に関しては狩野［2000］の各注記を参照されたい。

和訳

【1　主宰神はヴェーダ作者である】

【ミーマーンサー】ヴェーダというのは［ヴェーダ以外の］別の認識手段が［決して］触れることのない〈様々な祭祀行為[19]と果報との間にある実現手段と実現対象との関係〉[20]を教示するのだから［そのようなヴェーダについて］[21]、どうして、それ（ヴェーダ）の対象を直接に見る人が教示者として存在しようか。

【ニヤーヤ】答える。

なぜなら、ヴェーダを作った人はどんな者でもいい、というわけではないからである[22]。そうではなく、三界を作り上げることのできる最高主宰神［が作者］である[23]。

その神は、最高の知者（＝全知者）であり、永遠の喜悦を持ち、慈悲を伴っており、〈［欲望などの］煩悩・［それにより引き起こされる］行為・［その結果である］異熟〉などに触れられることがない。

【２　主宰神存在の根拠はない】

【前主張】これに答える[24]。何だって、三界を作り上げるに足るだって。なんともはや、単純思考の人だこと。なぜなら、そのような人が存在することを知る根拠は何もないのだから。

【2.1　知覚の無】

すなわち、主宰神の存在することが知覚を根拠とする、ということはない。

⑴なぜなら、彼（主宰神）は[25]、〈感覚器官に基づく認識〉（知覚）の上に[26]、色などと違って[27]、現れることはないから[28]。

⑵また、この者（主宰神）は、楽などと違って、〈意官に基づく認識〉[29]に意識されるものでもない。

⑶ヨーガ行者というのは周知されていないので、彼らの知覚の対象でもない[30]。

【2.2　推論の無】

【2.2.1　知覚に基づく推論】

知覚を否定することで、それ（知覚）を前提とする推論（「知覚に基づいて見られたもの」という推論）も、排斥されたことになる[31]。それ（主宰神）が［知覚により］未だ認識されていない以上、［推論の前提となる］遍充［関係］は把握されないからである[32]。

【2.2.2　共通性に基づく推論】

【2.2.2.1　理由の不成立】

【2.2.2.1.1　結果性の不成立】

54 また、〈共通性に基づいて見られたもの〉［という推論］も、これ（主宰神）に関して証因となるものは何もない[33]。大地等が結果であることは、賢者達にとっては不成立である[34]。

【2.2.2.1.2　形状の不成立】

山等にある［特定の］形状というこれも、［山等の］作者を推論させるものではない。作者を前提とする瓶等の形状とは異なるからである。

なぜなら、作者なしではありえないものとして見られた［特定の］形状、そのようなものは山等にはないので、〈結果であること〉と同様、［主題である山等において〈形状〉は］不成立だからである[35]。

【2.2.2.2　理由の不定】

［結果であることや形状が[36]、地等において］成立しているとしても、［正しい］理由とはならない。作者なしに生じた野生の（＝耕すことなく生えている）草等により不定であるので。

それら（野生の草等）については、生起の時が知覚対象であることから[37]、作者が［存在するならば］〈知覚可能であること〉が知られる。とこのようなわけで、［作者は］存在しない。無知覚に基づいて[38]。

また、地・水などという既見の原因とは別に何らかのものを、それら（野生の草等）について想定するのは正しくない。過大適用となるので。

それゆえ、作者が存在せずとも形状等[39]が見られるので理由は不定である。バラモン性［という論証対象］にたいして人間性［という理由が不定であるの］と同様に[40]。

【2.2.2.3　理由は特殊と矛盾】

さらにまた、遍充［関係］にしたがって想定される作者は、陶工と同様のものとして成り立つ（＝証明される）ので、［理由は論証対象の］特殊（諸性質）と矛盾することになる[41]。

瓶の作者が、運動を有し、非全知者で、身体を有し、煩悩に悩まされているのと全く同様に、大地の［作者］もなるはずである。

あるいは、［それとは逆の］特殊なもの（運動を持たず、全知者で、身体を有さず、煩悩に悩まされていない、陶工とは異質の作者）が論証対象であるならば、実例［である陶工］は、論証対象を欠く。いっぽう、［無

限定の］作者一般が論証されるならば、［運動を持たないなどの］特殊の理解は何に基づくのか[42]。

【2.2.2.4　主宰神の身体】

さらにまた、主宰神は、身体をもって世界を創るのか、身体を欠いてか。また、身体にしても、彼の［身体］は結果か、あるいは、常住か、いずれかであろう。いずれにしても不都合である。

なぜならば、身体を持たない如何なる者も、作者であることは見られていないから。彼の身体にしても生起したものである。身体なので。チャイトラの身体と同様に。

結果であるとしても、主宰神の身体は、彼自身を作者とするのか、あるいは、別の主宰神を作者とするのか[43]、いずれかであろう。そのうち、

みずから彼自身の身体を作り出すというのは暴論である。それ（彼自身の身体）が別の作者によって作られたのなら、主宰神が無限にいることになってしまう。

【ニヤーヤ】それでよいではないか。何の問題があるのか。
【前主張】というならば、根拠がないというそのことが問題である。まず［たった］一人の主宰神ですら、それを論証するのにオタオタしているのに、まして無数の［主宰神］では何をかいわんや。

【2.2.2.5　創造の方法】

さらにまた、主宰神は、陶工などのように運動をもって諸結果を創出するのか、あるいは、意欲だけでか、いずれかであろう。いずれもありえない。

たとえ何百ユガ年たっても[44]、運動をもって、どうして世界を創造できよ

うか。また、無情な諸原子が彼の意欲にしたがうことはない。

【2.2.2.6　創造の目的】

さらにまた、何らかの目的を念頭に置いて世界創造にプラジャーパティは発動するのか、あるいは、ただこのとおり［無目的］にか。発動が無目的であるならば、〈見込みを前提として行動する者〉ではなくなるので、彼は狂人と同様となってしまう[45]。後者[46]の可能性もない。

一切の喜悦を既に獲得しており、欲望などを欠いた本性を持つ者が[47]、世界を創造する目的が何であるのか、私にはわからない。

【2.2.2.7　主宰神の無慈悲】

【ニヤーヤ】慈悲により発動するのだ。

【前主張】というならば、そうではない。

なぜなら、諸アートマンは、創造以前には、あたかも解脱した者達のように、一切の煩悩に触れられることがないので、彼の慈悲の対象とはならないからである。

最高に慈悲深い者達であっても、耐え難い苦しみの火に心が焦がされた生類を見て［初めて］慈悲を持つのであって、解脱状態におけるように一切の苦しみを欠いた［生類］を［見て］ではない、と。

あるいは、慈悲の甘露で潤った心を持つ者が、世界を創造するのに、どうして、抑え難い苦しみの山で酷な［世界］を創造するのか。

もし、［苦のない］ただ楽の享受に満ちた世界は創造すること自体できない、あるいは、創っても［そのような世界は］長い間存続することはないのだ、というならば[48]、それも受け入れられない。無上の自在者性の極にあり、自らの

意欲にしたがって一切のものが定立する最高主宰神にとり、達成できない何があろうか。

【2.2.2.8　業への依存】

【ニヤーヤ】様々なアートマンの上にある善・悪の業の集合を前提としてプラジャーパティは創造するのだ。

【前主張】それならば、諸業そのものが世界を創造するとすればよいのであって、プラジャーパティが何になろう。

【ニヤーヤ】無情というのは、有情に監督されることなくしては創造者たりえないので、それら［諸業の］監督者として有情が想定されるのだ。

【前主張】というならば、そうではない。それら（諸業）の拠り所である諸アートマン自身、有情なのだから、彼ら自身を監督者とすればよいのであって、別の監督者なる主宰神が何になろう。彼にとっても、他者にある他の業への依存によりその自在性が縮小させられたそのような主宰者性が何になろう[49]。

> 大臣という他者に支配された王権のように、そのような主宰者性――そこにおいて、他に依存することなく、ただ意のままに思ったことをできないようなもの――が、何の役に立とう[50]。

別の者によっても言われている。

> 主宰神が、もし自らの意欲通りに働くことがないなら、［彼の］主宰者性は何になろう。なぜなら、力ある者達にとり、行為をするのに根拠は求められないから。

と。

【2.2.2.9　遊戯を目的とすることはない】

もし、主が世界創造に発動するのは遊戯のためであり、善悪からなるこのよう

な世界を創って最高主宰神は遊んでいるのだ、と言うならば、遊戯によって達成される楽を欠いていたことになるので、創造以前には、〈一切の喜悦を既に獲得した者であること〉という彼の本質が失われよう[51]。

また、遊戯にしても、一切の生類を苦しめ、また、［作るのに］苦労の多いこのような［遊戯を］為すのは、偉大な人にはふさわしくない[52]。

【2.2.2.10　主宰神は破壊者ではない】

したがって、世界を［思いのままに］主宰する創造者が、破壊者となることもない。

なぜならば、人々の業が保持されるならば[53]、三界全てを一気に[54]根こそぎにしようという彼の欲求は満たされないので。

いっぽう、業が終わるとする立場では[55]、次の創造がありえない[56]。なぜなら、業に依拠しないと、創造の多様性は不可能なので。

【ニヤーヤ】ブラフマンの単位で百年間[57]、最高者が監督すると、最高主宰神に破壊欲求が生じる[58]。それ（破壊欲求）により業は、自らの結果を作る能力が隠蔽されたものとなる[59]。それゆえ一切世界の帰滅が起こる。また再び同じ長さの夜に相当する[60]時が過ぎると、創造欲求が主に生じる。それ（創造欲求）により顕在化した能力を持つ［業］が結果を作るとすればよい。

【前主張】というならば、それも正しくない。

主宰神の欲求により、それら（業）が顕勢化・隠在化するならば、それ（欲求）のみを世界の創造・破壊の原因とすればよい。

業が何になろうか。

【ニヤーヤ】そうすればよい[61]。

【前主張】というならば、そうではない。なぜなら、主宰神の欲求が支配する

とする立場では、三つの超えがたい過失があるからである。１．第一に、まさにその偉大なる方が無慈悲となる――全く故なく残酷な創造を為すという点で[62]。２．また、ヴェーダにある命令・禁止という教令が無駄となる。なぜならば、主宰神の欲求のみにより、好悪の果報の享受が可能なので。３．また、解脱がないことになってしまう。解脱しても、帰滅時と同様、諸々の個我は、再び、主宰神の欲求により輪廻することになってしまう。したがって、世界の創造あるいは帰滅は、主宰神に依拠することはない。

【2.3　類比の無】

と直前に述べた仕方で、主宰神論証にたいして推論は力を持たない。類比については言うまでもない[63]。

【2.4　証言の無】

証言も、［ヴェーダのように］常住なものが、彼（創造主）を主眼とすることはありえない[64]。いっぽう、彼自身が著した［証言］にたいしては、信用が、私のようなものに、どうして生じるだろうか[65]。

しかも、証言が正しいことは彼が著したことに基づき、また、その［証言が］正しいことから彼が論証されるというように、相互依存となってしまう[66]。

【2.5　論理的要請の無】

いっぽう、〈他様ではありえないこと〉によって、主宰神が得られることはありえない。なぜならば、彼なしでは成立しないような結果は見られてはいないので[67]。

【2.6　主宰神を知る根拠の無】

したがって、存在を対象とする全認識手段[68]によりその本体が理解されないので、主宰神は非存在に他ならないということが成立した。

【2.7　世間周知の否定】

また、［世間の］周知のみにもとづいて彼を想定するのは正しくない。［周知は］無根拠なので。すなわち言われている――周知とは、バンヤン樹にヤクシャがいるという［伝承の］ようなものである[69]。

【2.8　世界は常にこのようである】

だからこそ、世界の生起・消滅の空騒ぎがありえないことを見て取って、「世界は、かつて、このようでなかったことはない」と、教理の秘義に通じる方（クマーリラ）は述べたのである[70]。

略号および参照文献

Āgamaḍambara: *Much Ado About Religion by Bhaṭṭa Jayanta*. Ed. Csaba Dezső. New York University Press and the JJC Foundation, 2005.

Kiraṇavṛtti: *Bhaṭṭarāmakaṇṭhaviracitā Kiraṇavṛttiḥ*. Ed. & Tr. Dominic Goodall. Pondichéry: Institut Français de Pondichéry, École française d'Extrême-Orient, 1998.

Tattvasaṅgraha (pañjikā): *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarakṣita with the Commentary Pañjikā of Shri Kamalashīla*. Ed. Dvārikadāsa Śāstrī. 2 vols. Varanasi: Baudha Bharati, [2]1981, [2]1982.

Tantrāloka viveka: *Tantrāloka of Abhinava-gupta with Commentary by Rājānaka Jayaratha*. Vol. VIII. Ed. Madhusudan Kaul Shāstrī. Srinagar, 1926.

Nareśvaraparīkṣāprakāśa: *The Nareshvarapariksha of Sadyojyotih with Commentary by Ramakantha*. Ed. Madhusudan Kaul Shastri. Srinagar, 1926.

Nyāyakalikā: *The Nyāyakalikā of Jayanta*. Ed. Ganganath Jha. Princess of Wales Sarasvati Bhavana Texts, No.17. Benares, 1925.

Nyāyamañjarī

K: See Kataoka [2005].

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

Padārthadharmasaṅgraha: *Word Index to the Praśastapādabhāṣya*. Johannes Bronkhorst & Yves Ramseier. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.

Pramāṇavārttika: *Pramāṇavārttika*. Ed. Yūsho Miyasaka. Acta Indologica II (Naritasan Shinshoji), 1971-72, 1-206.

Pramāṇavārttikasvavṛtti: Raniero Gnoli (ed.), *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti: the First Chapter with the Autocommentary.* Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960.

Bṛhatī: *Bṛhatī of Prabhākara Miśra*. Part I. Ed. S.K. Rāmanātha Śāstrī. Madras: The University of Madras, 1934.

Mataṅgavṛtti: *Mataṅgapārameśvarāgama, Vidyāpāda, with Commentary -Vṛtti of Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha*. Ed. N.R. Bhatt. Institut Français d'Indologie, 1977.

Yogasūtra (bhāṣya): *Pātañjala-yogasūtra-bhāṣya-vivaraṇam of Śaṅkara-bhagavatpāda.* Ed. Polakam Sri Rama Sastri & S.R. Krishnamurthi Sastri. Madras: Government Oriental Manuscripts Library, 1952.

Viṣṇupurāṇa: *Śrīmanmaharṣivedavyāsapraṇītam Viṣṇupurāṇam*. Ed. H.H. Wilson. Delhi: Nag Publishers, 1989 (Reprint).

Śābarabhāṣya: *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*. Wien: Hermann Bölaus Nachf, 1968.

Ślokavārttika: *Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa with the Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārathi Miśra*. Ed. Dvārikadāsa Śāstrī. Varanasi: Tara Publications, 1978.

Harṣacarita: *The Harshacarita of Bāṇabhaṭṭa*. Ed. P.V. Kane. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.

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

Chemparathy, George 1972: *An Indian Rational Theology.* Wien: De Nobili Research Library.

Frauwallner, Erich 1962: "Kumārila's Bṛhaṭṭīkā." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens,* 6, 78-90.

——1982: *Kleine Schriften.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH.

Kano, Kyo（狩野　恭）2000:「ジャヤンタ・バッタの主宰神論」、赤松明彦編『インドの文化と論理』（九州大学出版会）、685-716.

Kataoka, Kei（片岡　啓）1999:「類似性理解と新規情報供与性—クマーリラのupamāna論—」、『印度學仏教學研究』47-2, 968-965.

——2003: “Critical Edition of the *Vijñānādvaitavāda* Section of Bhaṭṭa Jayanta’s *Nyāyamañjarī*.”『東洋文化研究所紀要』144, 318 (115)-278 (155).

——2004: “Critical Edition of the *Āgamaprāmāṇya* Section of Bhaṭṭa Jayanta’s *Nyāyamañjarī*.”『東洋文化研究所紀要』146, 222 (131)-178 (175).

——2005: “Critical Edition of the *Īśvarasiddhi* Section of Bhaṭṭa Jayanta’s *Nyāyamañjarī*.”『東洋文化研究所紀要』148, 350 (79)-297 (132).

——2007: “Critical Edition of the *Śāstrārambha* Section of Bhaṭṭa Jayanta’s *Nyāyamañjarī*.”『東洋文化研究所紀要』150, 204 (123)-170 (157).

Kellner, Birgit 2003: “Integrating Negative Knowledge into *Pramāṇa* Theory: The Development of the *Dṛśyānupalabdhi* in Dharmakīrti’s Earlier Works.” *Journal of Indian Philosophy,* 31, 121-159.

Krasser, Helmut 1999: “Dharmakīrti’s and Kumārila’s Refutations of the Existence of God: A Consideration of Their Chronological Order.” in *Dharmakīrti’s Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy.* Ed. Shoryu Katsura. Wien. 215-223.

——2001: “On Dharmakīrti’s Understanding of *Pramāṇabhūta* and His Definitions of *Pramāṇa*.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie,* 45, 173-199.

——2002: *Śaṅkaranandanas Īśvarāpākaraṇasaṅkṣepa*. Teil 2. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Shah, Nagin J. 1984: *Jayanta Bhaṭṭa’s Nyāyamañjarī* [*Tṛtīya Āhnika*], *with Gujarati Translation.* Ahmedabad: L.D. Institute of Indology.

——1995: *A Study of Jayanta Bhaṭṭa’s Nyāyamañjarī. A Mature Sanskrit Work on Indian Logic.* Part II. Ahmedabad.

Steinkellner, Ernst 1997: “Kumārila, Īśvarasena, and Dharmakīrti in Dialogue. A New Interpretation of Pramāṇavārttika I 33.” in *Bauddhavidyāsudhākaraḥ*. Ed. Petra Kieffer-Pülz & Jens-Uwe Hartmann. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag.

（本研究は平成20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。）

注

1　本稿の前半部「はじめに」は第16回西日本インド学仏教学会（2005年７月23日、広島大学）で発表・配布した原稿に基く。

2　主宰神論研究については例えば Krasser［2002］巻末の Bibliography を参照。

3　Steinkellner［1997］, Krasser［2001］, Kellner［2003］.

4　ただし狩野［2000：709, n. 9］は「喩例に関するこの一連の批判も早くから対論者（主に仏教徒）によって主張された典型的なものである」として、仏教徒を主たる主張者としている。

5　Kataoka［2003］［2004］の Introduction 参照。

6　主宰神を批判するグループとしてジャヤンタは、ミーマーンサー学派のほかに、仏教と唯物論を念頭においている。K 336. 10-11（§3. 1. 1）, NM I 492. 5-6：ka evam ācaṣṭe cārvākaḥ śākyo mīmāṃsako vā.

7　K 313. 7-8（§3. 9. 5）, NM I 507. 11-12：āha ca patañjaliḥ（*Yogasūtra* 1. 24）— kleśakarmavipākāśayair aparāmṛṣṭaḥ puruṣaviśeṣa īśvaraḥ — iti.「またパタンジャリは述べている。『煩悩・行為・異熟・性向に触れられることがない〈特殊な人〉が主宰神である』と。」

8　rājyam iva mantriparavaśam aiśvaryaṃ kvopayujyate tādṛk/ yatrāparanirapekṣaṃ rucyaiva na racyate kiṃcit//本詩節の引用については Harunaga Isaacson 教授の指摘を受けた。記して感謝する。

9　*Nyāyamañjarī* の先行箇所（NM I 168. 1-2）においてジャヤンタは、aitihya に言及する際に、例として iha vaṭe yakṣaḥ prativasati と挙げており、定義として、「話者が特定化されていない噂話の伝承」（anirdiṣṭapravaktṛkapravādaparaṃparā）としている。

10　K 330. 2-6（§3. 2. 1）, NM I 495. 15-19：nanu ca pṛthivyāder utpattikālasya parokṣatvāt kartā na dṛśyata iti tadanupalabdhyā tadasattvaniścayānupapatteḥ kāmaṃ saṃśayo ’stu. vanaspatiprabhṛtīnāṃ tu prasavakālam adyatve na vayam eva paśyāmaḥ. na ca yatnato ’py anveṣamāṇāḥ kartāram eṣām upalabhāmahe. tasmād asau dṛśyānupalabdher nāsty evety avagacchāmaḥ.「【問】大地などが生起する時は非知覚対象なので、作者が見られることはないので、それ（作者）が把捉されないことをもって、それ（作者）がいないと確定することはできないので、［君が］望むように［いるかいないか］疑いがあるとすればよい。しかし木などの場合は、生えて

くる時を、今日、我々だけが見ているわけではない。そして、一生懸命探し求めてもそれらの作者を把捉することはない。したがって、そのような者は、〈見られ得るものが把捉されないこと〉に基づいて、存在し得ないと我々は理解する。」

11　例えば *Yogabhāṣya* ad 1. 28は「オーム音へのヨーガの完成により最高アートマンが［ヨーガ行者に］輝き出してくる」（79. 10：svādhyāyayogasampattyā paramātmā prakāśate）という *Viṣṇupurāṇa* 6. 6. 2cd を引用する。

12　Cf. Shah［1995：136］：“God is not cognised through perception ... through no yogic perception because there is no such perception.”

13　マイソール版の校訂者 K.S. Varadācārya は、NM I 509の *Ṭippaṇī* において、この箇所が回答になっていることを指摘している。

14　sṛṣṭenānena jagatā yathā na kiñcit prayojanaṃ bhavad īśvarasyedānīṃ paśyāmaḥ tathaiva sṛṣṭyādāv api vety arthaḥ.「創造されたこの世界によって、如何なる主宰神の動機が存在するのも我々は見ない。ちょうどそのように、創造の初めにも同様であるという意味である。」（狩野訳）

15　*Ślokavārttika* saṃbandhākṣepaparihāra, v. 55: prayojanam anuddiśya na mando ’pi pravartate/ evam eva pravṛttiś cec caitanyenāsya kiṃ bhavet//

16　Harunaga Isaacson 教授からの私信による。*Harṣacarita* 24. 24-27: svecchopajātaviṣayo ’pi na yāti vaktuṃ dehīti mārgaṇaśataiś ca dadāti duḥkham/ mohāt samākṣipati jīvanam apy akāṇḍe kaṣṭaṃ manobhava iveśvaradurvidagdhaḥ//

17　Kataoka［2005：337］の脚注参照。

18　Kataoka［2003］［2004］の Introduction を参照。

19　vicitrakarman は「様々な祭祀行為」であり、vicitra は karman のみにかかる。karma-phala の両者にかかるわけでも、sādhyasādhanabhāva にかかるわけでもない。Cf. Kataoka［2004：187. 4-5］, NM I 643. 11: adhikārabhedāc ca vicitrakarmacodanā nānupapannā.

20　pramāṇāntarasaṃsparśarahita は、karman にかかるのではなく、sādhyasādhanabhāva にかかる。すなわち、他の認識手段によって知られることがないのは、祭祀行為そのものではなく、祭祀行為と果報の間にある手段目的関係である。Cf. *Ślokavārttika* codanā, vv. 13cd-14: teṣām aindriyakatve ’pi na tādrūpyeṇa dharmatā// śreyaḥsādhanatā hy eṣāṃ nityaṃ vedāt pratīyate/ tādrūpyeṇa ca dharmatvaṃ tasmān nendriyagocaraḥ//「それら（物体等）は、感覚器官の対象ではあるが、そのようなものとしてダルマなのではない。なぜなら、これら（物体等）が至福を実現する手段であることは、常にヴェーダ［のみ］から理解されるからであり、そのようなものとして［物体等は］ダルマだからである。それゆえ［ダルマは］感覚器官の対象ではない。」

21　直前の文章は kiṃ vede vaktā vidyate na veti（ヴェーダに作者（説いた人）がいるのかどうか）となっているので、ここでも、基本的構造を、locative absolute ではなく、vede ... upadeṣṭā bhavet と取った。ただし、内容上は理由を説明しているので、結果的に locative absolute の場合と訳文は、それほど異ならない。

22　「はじめに」§2. 1参照。

23　Kataoka［2005］の Introduction で説明したように、ジャヤンタにあっては主宰神はまずヴェーダとは無関係に独立して、大地・山などという結果やその形状の作者として推論される。その後、そのような全能者・全知者である主宰神が、ヴェーダ作者と同定されるという手順を取る。

24　ここへの注釈 *Ṭippaṇī*（NM　I 484）において、マイソール版の校訂者である Varadācārya は「ここで誰か特定の前主張者がいるわけではない。四種の認識手段を提示しているからである。そうではなくミーマーンサカとともに、主宰神を否定するチャールヴァーカ・仏教徒・ジャイナ・ニヤーヤ学派などの議論をまとめて前主張が提示されて、当該文脈に即して再構成されている。」と述べている。しかしテクスト構造の分析（「はじめに」§１の科文参照）から明らかなように、提示される認識手段は四種ではなく六種であり、ミーマーンサー・バッタ派を主眼としているのは明らかである。Varadācārya は arthāpatti 以下に関してパラグラフを分割しておらず、この点を見落としている様子である（NM　I 491）。ただし前主張にダルマキールティの議論が組み込まれているのは明らかであり、ミーマーンサーだけではないとするのは正しい。

25　asau が受けるものを īśvaraḥ と解釈した。狩野［2000：688］が「それ（＝主宰神の存在）は」と訳すように、直前の īśvarasadbhāvaḥ を指すとするのも可能である。筆者としては、rūpādir iva との平行関係を重視した。sukhādivat と平行関係にある次行の ayam についても同様である。

26　akṣavijñāne を狩野［2000：688］は「視覚認識において」と訳すが、知覚の三分類を考慮しても、ここは視覚に限らず、五感覚器官による認識を指しているはずである。Shah［1984：89］も pratyakṣajñānothī としている。

27　rūpādir　iva を狩野［2000：688］は「色形のようには」と訳すが、ここだけを特に仏教、特にアビダルマの存在論を背景にしているとするのは不自然である。ミーマーンサーも従うヴァイシェーシカの存在論に沿って、色（color）に始まるもの、すなわち、五感の対象である色・味・香・触・音とするのが自然である。Bhattacharyya［1978：401］も、（一詩節全体をまとめてという大雑把な形ではあるが）“God is not perceived like colour etc.”と訳している。

28　ジャヤンタは如何なる意味で知覚されないのか詳述していない。山等の作者とされる主宰神は、ヨーガ行者でもない平凡人の我々には知覚不可能である、という意味と思われる。定説部（Kataoka［2005］の§3.2.1）においてジャヤンタは、主宰神が身体を持たず、それゆえに知覚不可能な存在であることを主張する。なおクマーリラは念の入った議論を展開しており、「たとえ［主宰神］それ自体が知覚されたとしても、［彼が］創造主であることは理解されない」（*Ślokavārttika* saṃbandhākṣepaparihāra, v. 58ab）とし、たとえ目の前に世界を創造した主宰神がいたとしても、彼が創造主たる主宰神であることは分からないとする。

29　狩野［2000：708，n. 5］は「一般に、ニヤーヤ学派やヴァイシェーシカ学派では、快・苦等はマナスとアートマンとの結合によって認識されるとされる。ジャヤンタがここで、単なる manas の代わりに仏教で用いられる mānasavijñāna という語を用いていることは注

意されてよい。」と注記する。しかし mānasavijñāna という語は仏教において一般的に用いられる語ではない。少なくともそれが仏教において用いられる代表的な用例を挙げるべきであろう。ジャヤンタがここで mānasavijñāna という見慣れない語を用いたのは、固定した用語というよりは、韻律の都合上と思われる。単に「意官に基づく」という意味で語源から派生させた語と見るべきであろう。他の用例を見るとジャヤンタが通常用いるのは mānasam [jñānam]（NM I 207. 12），mānasam [pramāṇam]（NM I 208. 2），mānasaṃ pratyakṣam（NM I 276. 2，319. 7，437. 9）や mānasapratyakṣa（NM I 183. 6，184. 3，322. 3）である。しかし、これらでは韻律を乱してしまう。なお仏教において一般的な用語は manovijñāna である。

30　「はじめに」§4. 1参照。

31　対象が知覚されないことから、知覚を前提とする推論も、その対象を知る根拠として機能しえないという論法は、ダルマを知る根拠に関してシャバラが用いるものと同じものである。*Śābarabhāṣya* ad 1. 1. 4（22. 19-20）: pratyakṣapūrvakatvāc cānumānopamānārthāpattīnām apy akāraṇatvam.「また知覚を前提とするので、推論・類比・論理的要請も［ダルマを知る］根拠ではない。」また「はじめに」§ 1 で触れたように、ここでの推論の pratyakṣatodṛṣṭa と sāmānyatodṛṣṭa への二分は、『シャバラ注』（Vṛttikāra から引用）の二分法に基づく。ただし『シャバラ注』（30. 19-20）の推論定義においては、pratyakṣatodṛṣṭasaṃbandham（知覚に基づいて関係が見られた［推論］）および sāmānyatodṛṣṭasaṃbandham（共通性に基づいて関係が見られた［推論］）と呼ばれている。後者についてシャバラ（e.g.　ad 2. 3. 16）やクマーリラ（e.g. codanā　v. 175）は sāmānyatodṛṣṭam という名称も用いている。なお、大元となったサーンキヤにおいて、二つは viśeṣatodṛṣṭam と sāmānyatodṛṣṭam と呼ばれていた（Cf. Frauwallner［1982：213，267］，*Tattvasaṅgrahapañjikā* I 518. 9-10）。

32　「はじめに」§2. 2参照。

33　創造主たる主宰神の存在論証としてニヤーヤ側が立てるのは、概略、以下の二つである（定説部冒頭 Kataoka［2005：336. 4-7］の§ 3 を参照）。

　　1．「大地などには作者がいる。結果なので。瓶などのように」

　　2．「山などには作者がいる。形状を有するので。瓶などのように」。

34　主宰神の存在論証にたいして、地等が結果であることが用いられるが、その場合、理由である〈結果であること〉は、主題である〈地等〉について不成立である。すなわち、地等は、そもそも誰かによって作られたような結果ではない。この批判は次の「形状」に関する批判と同様、ダルマキールティを念頭に置いて、その線に即してジャヤンタが組み込んだものと思われる。

35　ここでの批判に答える定説部（§3. 1. 2. 1）からも明らかになるように、ジャヤンタはダルマキールティの主宰神批判を組み込んでいる。すなわち同じ「形状」といっても、（作者のいる）皿等の形状と（作者のいない）山等の形状とは全く別物であり、単に名前が同じに過ぎないという批判である。

36　不定を扱う結び（§2. 2. 2. 2，K 345. 4）において、tena kartur abhāve ’pi sanniveśādidarśanāt と述べ、「形状等」としているので、ここで、不定の議論は、〈結果であること〉〈形状〉

の両者を含むと考えられる。

37 「はじめに」§3.1参照。utpattisamayapratyakṣatvena は「生起の時が知覚対象であるので」であって、「生起の時に［野生の草等が］知覚対象であるので」ではない。後でジャヤンタは、nanu ca pṛthivyādeṛ utpattikālasya parokṣatvāt と述べて、生起の時が知覚対象かそうでないかを問題にしているからである。

38 「はじめに」§3.1参照。知覚可能なものの無知覚（dṛśyānupalabdhi）により、無（abhāva）が認識される。知覚不可能なものの無知覚は、無の認識根拠とはならない。dṛśyānupalabdhi という用語自体は、本来、ミーマーンサーよりも仏教のものである。

39 ādi は、〈結果であること〉（kāryatva）を指す。

40 「人間だからバラモンである」とは言えない様に、「形状等があるから作者がいるはずだ」とは必ずしも言えない。人間であってもクシャトリヤ等の可能性があるのと同様に、形状等があっても、作者がいない可能性も考えられるからである。

41 「はじめに」§2.3参照。定説部（Kataoka［2005：323-322］の§3.3）で詳述するように、viśeṣaviruddha という矛盾因そのものをジャヤンタは擬似理由の一つとして認めないという立場を取る。

42 「特殊が何に基づいて理解されるのか」という問題に関してジャヤンタは定説部（Kataoka［2005：319-317］の§3.9.1）において三つの回答法を示して詳しく論じることになる。

43 狩野［2000：690］は「あるいは主宰神とは別なものを作者とするのか」と訳し、īśvarāntara を「主宰神とは別なもの」と解釈するが、サンスクリットの語形上から明らかに「他の主宰神」である。Bhattacharyya［1978：403］も正しく“or is it created by another God?”と訳している。

44 yugaśatair api を狩野［2000：690］は「たとえ100ユガかかっても」と訳すが、Bhattacharyya［1978：403］も“by **hundreds** of cycle of the worlds”と訳すように、「何百ユガ」である。

45 「はじめに」§4.3参照。

46 順番から言えば「前者」となるべきであり、マイソール版の校訂者は pūrvo という読みを採用している。しかし筆者の参照した写本にはいずれも uttaro とある。こちらをオリジナルと判断した。

47 定説部（§3.9.2.1）の rāgādayaḥ kathaṃ te syur nityānandātmake śive（K 316.11, NM I 505.5）を参照すると、ここでの ātman は、自我としてのアートマンよりも、本質・本性を指しているとするのが適当である。

48 「はじめに」§5参照。

49 kim aiśvaryeṇa kāryam を狩野［2000：691］は「自在力によっていかなる結果があるというのか」と直訳するが、Bhattacharyya［1978：404］も“Such limited majesty has no use at all”と訳すように、明確に「不要」のニュアンスを訳出すべきであろう。

50 「はじめに」§2.4参照。

51 狩野［2000：692］は「その場合、〔主宰神は〕遊戯によって為されるべき快楽を欠いている者として、**創造より以前に**あらゆる歓喜を得ているという彼の本性と乖離することになろう。」と訳出する（太字強調は筆者）。しかしこの日本語では、「創造より以前にあら

ゆる歓喜を得ている」のか、「創造より以前に彼の本性と乖離することになる」のか不明瞭である。むしろ日本語としては前者の解釈が自然かと思われる。しかし、創造という遊戯をする前は、楽を欠き退屈しており、いわば欲求不満の状態にあったという文脈から求められるのは、後者の解釈である。すなわち「創造以前には彼の本質が失われることになる」という趣旨となる。

52　「はじめに」§4.2参照。

53　dhriyamāṇeṣu ... jantukarmasuについて狩野［2000：692］は「人々の行為が〔因果の連鎖として〕継続されている場合」と訳出した上で、注記20）において「Ṭippaṇi による」と断り、Varadā cāryaの注記（NM I 489）である dhriyamāṇeṣu---anuvartamāneṣv iti yāvat以下を「継続されているとは、追従されているということである。……行為の結果の享受も創造において目論まれているから、〔破壊によって〕様々な諸カルマン（＝行為余力）が一度に止むことは有り得ない。」と訳している。結果として Varadā cāryaに依拠する狩野の解釈は、人々の行為が因果の連鎖として継続されている、すなわち、追従されている、ということになる。しかし、dhriyamāṇeṣuの意味は不明瞭なままである。まず狩野が「追従されている」と訳した Varadā cāryaの anuvartamāṇeṣuの意味は「存続している」、つまり、世界の帰滅後も、業が継続して残っていることを意図している。したがって dhriyamāṇeṣuは業が帰滅時も破壊されずに保持・保存されている状況を指している。

54　狩野［2000：692］では sakṛt の訳が抜け落ちている。

55　「業が終わるとする立場」（karmoparamapakṣa）とは、NM II 455. 11-12の記述からも明らかとなるように、「［業が］存続するとする立場」（avasthānapakṣa）と対比される立場である。後者の立場はここでは直前の「業が保持される」とする立場にあたる。前者は、対応する *Ślokavārttika* saṃbandhākṣepaparihāra, v. 71ab においては「一切の業が消滅する場合には」（aśeṣakarmanāśe）と表現されている。

56　マイソール版（NM I 490. 1）では、karmoparamapakṣe tu **punaḥ** sṛṣṭir na yujyate と、punaḥ を切り離して読んでいる。狩野［2000：692］も「**さらに、**行為の余力（カルマン）が〔世界の破壊により〕やむという主張では、創造はふさわしくない。」と訳出する（強調太字は筆者）。しかし文全体の接続詞としては tu が既にあるので、「さらに」という狩野の解釈のように punaḥ を接続詞とするのは不適当である。再度の創造、次の創造という意味で punaḥsṛṣṭir と一語として読むのが適切である。Bhattacharyya［1978：404］も“the recreation of the world”と訳出している。対応する *Ślokavārttika* saṃbandhākṣepaparihāra, v. 71ab にも aśeṣakarmanāśe vā **punaḥsṛṣṭir** na yujyate とある。なお少し後の部分への注記において狩野［2000：711, n. 22］は、この *Ślokavārttika* 詩節を引用して「再び創造されるのは」と訳すが、テクストは punaḥ sṛṣṭir と切り離したものを挙げている。

57　マヌ法典によるならば、人間の一年（360日）が神々の一日（夜と昼）。（よって神々の１年は人間の360年。）神々の一万二千年が神々の１ユガ（360×12000＝4, 320, 000人間年が、神々の１ユガ）。一千の神々のユガがブラフマンの昼（4, 320, 000×1000＝4, 320, 000, 000人間年）。夜も同数。したがって、ブラフマンの一日は4, 320, 000, 000×２＝8, 640, 000, 000。したがって、ブラフマンの単位で百年間は864, 000, 000, 000人間年となる。

58 「はじめに」§2.5参照。

59 「はじめに」§3.2参照。

60 rātripraye kāleについて狩野［2000：693］は「夜の時」とするのみで、-prāyaについては無視している。グジャラーティー訳（Shah［1984：94］）がrātri jevoとするように、「夜に似た」「夜に相当する」という意味で筆者は解釈した。

61 evam astuを狩野［2000：693］は「このようでなければならない」と訳出する。しかし、そうしたければ、そうだとすればよいではないか、何の問題があるのか、という放任のニュアンスがこの命令形にはある。Bhattacharyya［1978：405］も“Let it be so”と訳している。グジャラーティー訳もbhale, em hoとして「じゃあ、そうすればいいではないか」とbhaleを付け加えてニュアンスを出している。

62 「はじめに」§2.6参照。

63 注釈*Ṭippaṇī*（NM I 490）においてマイソール版の校訂者Varadācāryaは、「類比というのは単に能力（＝単語と意味の関係）を把握する認識手段だからである」と述べ、類比をニヤーヤの定義に沿って考えている。しかしミーマーンサーにおける類比の実質はニヤーヤのように、目の前のものを「ガヴァヤ」と同定する語意習得過程ではない（ミーマーンサー・バッタ派の類比定義については片岡［1999］参照）。ここでジャヤンタが念頭に置いている前主張の構成が、ミーマーンサーの六認識手段に沿っている以上、この類比の説明は適切とは言えない。Varadācāryaがニヤーヤの四認識手段という構成に引きずられていることが、ここからも判明する。

64 常住なヴェーダが創造時の主宰神という歴史的人物に言及することはありえないからである。

65 彼は創造主でなくても、自身の偉さを示すために嘘をつくかもしれないからである。

66 「はじめに」§2.7参照。

67 論理的要請（arthāpatti）では、「他様ではありえないこと」（anyathānupapatti）に基づいて未知対象を想定する。しかし今の場合「大地などという結果は主宰神なしにはありえない」という論理的要請が働くことはない。というのも大地などという結果は主宰神という未知対象を想定せずとも説明可能なものだからである。狩野［2000：694］においてはdṛśyateに対応する訳が抜け落ちている。arthāpattiが*Śābarabhāṣya*（32.6）においてdṛṣṭaḥ śruto vārtho ’nyathā nopapadyate云々と定義され、既見事実から未見の想定対象を導く手順であることを考慮すると、ここでのdṛśyateは既見事実を「見る」という要素に対応することが分かる。

68 sarvasadviṣayapramāṇaを狩野［2000：694］は「あらゆる実在を対象とする知識手段」と訳出するが、この場合、「あらゆる」が「実在」にかかるのか、「知識手段」にかかるのか不明瞭である。グジャラーティー訳（Shah［1984：96］）は、わざわざ語順を入れ替えることで明瞭にpramāṇaにかけている。ミーマーンサーの教理上（*Ślokavārttika* abhāva, v. 1）から考えても、存在を対象とする五種類の認識手段（pramāṇapañcaka）全てを指すとするのが適切であり、また現在の文脈にも適合する。

69 「はじめに」§2.8参照。

70　「はじめに」§ 6 参照。なお注釈 *Ṭippaṇī*（NM I 491）においてマイソール版の校訂者 Varadā cārya は nīti を「チャールヴァーカの教義」（cārvākatantram）とするが、この詩節がクマーリラの *Bṛhaṭṭīkā* からのものと推定されることを考慮すると、ミーマーンサーを指すとするのが自然である。