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

スポータ存在の論証 ： 「スポータシッディ」和訳 (5)

伊原, 照蓮

https://doi.org/10.15017/2328615

出版情報：哲學年報. 40, pp.1-17, 1981-03-31. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

スポータ存在の論証

—「スポータシッディ」和訳（5）—

伊　原　照　蓮

はしがき

本和訳は拙稿「スポータ存在の論証—スポータシッディ和訳(4)—」（『哲学年報』第33輯所載）につづくものである．

略　号

G.　　: Gopālikā.

ŚV.　　: Ślokavārttika, Chowkhambhā Skt. Ser. 本.

TV. (A.) : Tantravārttika, Ānandāśrama Skt. Ser. 本.

9　また，「語から我々は意味を理解する（śabdād-arthaṃ pratipadyāmahe）[1]」と（世間では一般にいうが，この表現は，決して）集合の知（samuccaya-jñāna）に上ってくる；（もろもろの）字音（varṇa）に基ずいて，意味の理解が生ずる，ということを意図しているわけではない．（上述の表現は，）語という類（jāti）（＝語一般）（に基ずいて，意味の理解が生ずる，ということ）を意図しているのでもない．[2] すなわち，

（第9偈）

「類（jāti）を表わす，もろもろの語が，（事物の）集団（samudāya）に結びつくということは観察せられない．なぜなら，それら（類を表わす，もろもろの語）は，類（jāti）を知らしめるか，或は，類と結合した，もろもろの個物（vyakti）を（知らしめる）かであるから．」

（註）(1) śabdād-arthaṃ pratipadyāmahe/（語から我々は意味を理解する）ということは

世間一般にいわれていることであり，万人の等しく認めるところである．字音論者も，スポータ論者も，この世間慣用の表現に基ずいて，それぞれ論を立てる．

字音論者は主張する．各字音は，それぞれ知によって把握され，その後で，集合の知 (samuccaya-jñāna) が生ずる．かかる集合の知に映しだされる，もろもろの字音が意味の理解の基盤なのである．別言すれば，字音——語の本体 (śabda-ātman) ではなくして——が，意味を理解させる基礎なのである．上記の，世間慣用の表現は，このことを物語つているのであると．かかる見解は，第8偈に対する前陳(pūrvapakṣa) として示されている．(Madras University Skt. Ser. 本，p.62. *ll.* 3 *ff.*; 拙稿「スポータ存在の論証——『スポータシッディ』和訳 (4)」6頁以下)．

いまの箇所は，この前陳に示する反論である．上記の，世間慣用の表現は，敵者の主張するような，字音が意味の理解の基盤である，というようなこと，をいつているのではない，というのである．

(2) この一文の趣旨は，つぎの如く解せられる．すなわち，いま問題なのは，*śabdād*-arthaṃ pratipadyāmahe/ という世間慣用の表現の中の，*śabdād* (語から) という部分である．ここでいわれている *śabda* (語) とは，決して，字音 (varṇa) ではない．このことは，既に述べた．では，ここにいう *śabda* (語) とは，語という類 (śabda-jāti)，換言すれば，語一般 (le genre parole, the word considered as a universal) を意味するのであろうか．そうではないと．こういうことをここではいわんとしているのであろう．

G. は，この箇所で大要つぎの如くいう．「集合の知に上つてくる，もろもろの字音に基ずいて，意味の理解が生ずる，ということを意図しているわけではない．」というのは，格 (kāraka, case) の領域において指摘されたところである．これに対して，いまの「語という類 (語一般) に基づいて，意味の理解が生ずる，ということを意図しているのでもない」は，数 (vacana, number) の領域において，いわれているのであると．

また，G. によれば，(イ) na-api śabdajāty-abhiprāyam (上述の，世間慣用の表現中の「śabda＝語」は，語という類を意図しているでもない) という叙述は，一部提示 (upalakṣaṇa) であって，そこには，(ロ) na-api śabda-vyakty-abhipāyam (語なる個物＝個別の語，を意図しているのでもない)，(ハ) na-api samudāya-abhiprāyam (集団を意図しているのでもない (ニ) na-apy-antya-varṇa-abhiprāyam (末尾の字音を意図しているのでもない)，という三つの主張が暗に含まれているのであるという．第9偈の説明の箇所では事実，(イ)の主張を述べた後に，引き続いて，(ロ)(ハ)(ニ)の議論が展開されている．従つて，G. のようにいうこともできる．

第9偈の箇所の所論の大筋を述べれば，つぎのようになる．すなわち，世間慣用の表現中の「śabda＝語」は，(イ) 語という類 (śabda-jāti) を指しているのでもないし，(ロ) 個別の語 (śabda-vyakti) を意味しているのでもないし，(ハ) 集団 (sa-

mudāya）の意味でもないし，（ニ）末尾の字音（antya-varṇa）を示しているのでもない．また，この「śabda＝語」が，もろもろの字音を意味する，という可能性も既に否定せられた．このように，あらゆる可能性が否定せられるのであるから，そこに「śabda-ātman＝語の本体」とでもいうものを考えなければ，「語からわれわれは意味を理解する」というときの，「語から śabdāt」ということが成り立たなくなつてしまう．従つて世間慣用の表現が不成立ということになつてしまう．これが，第9偈の議論の大要である．

なお，G. では，(1) na-api śabda-jāty-abhiprāyam/の代りに，na-api śabda-vyakty-abhiprāyam/とある text のあること，(2) また，それとは別に，na-api śabda-jāty-abhiprāyam/も，na-api śabda-vyakty-abhiprāyam/も，存在せず，pratipadyāmahe-iti/tathā hi—と続く text のあることを報告している．

先ず[1]，これ（世間の表現＝具体的には，śabdāt の中の，śabda）は，語という類（śabda-jāti）（＝語一般）を，意図しているのではない．語という類（＝語一般）から，意味の理解が生ずることはない．なぜなら，（もし語一般から意味の理解が生ずるとすれば．）牛（gava）・馬（aśva）等の単語において，それ（＝語一般であること）に区別がないから，その意味対象にも区別がなくなるという，誤つた帰結に陥るからである．

また，「（もろもろの個物 vyakti の間の）差異が保持されないで（＝無視されて），（それら）もろもろの個物が，類（jāti＝一般者）の性質をもつたものとして，（二次的に upacarya）示されるのである．」と（このように主張[2]することも）正しくない．なぜなら，「牛という語からわれわれは意味を理解する（go-śabdād-arthaṃ pratipadyāmahe）」と（通常いうように），個別の字音（varṇa-vyakti）と，（「語 śabda」という語とが）基体を等しくしていること（sāmāna-adhikaraṇya＝同格であること）が見られるからである[3]．

（註）(1)「語から śabdāt」というときの「語 śabda」とは，語一般（śabda-jāti）ではない，ということを以下に示す．

(2) この敵者の主張は，つぎのようにいうことができよう．前節で，「語から」というときの「語」とは，語一般（śabda-jāti）ではありえないことが示された．そこで敵者はいう．意味を表わすのは，もろもろの個物（vyaktayaḥ）に外ならない．しかし個物相互の間には，差異がある．そこで，その差異を無視して，一般者（jāti）

の性質をもつたものとして，「語から」というのであると．この主張は，具体例に則していえば，つぎの如くなろう．「牛」からその意味を理解し，「馬」からその意味を理解する．というのが事実ではあるが，この「牛」「馬」等の単語の間の差異を無視して，ただ「語」というのであると．ここでも，「語から」というときの「語」は，譬論的にではあるが，あくまで一般者 (jāti) であるとの立場が貫かれているわけである．

(3) この反論の趣旨は，つがのように解されよう．敵者は，意味を表示するのは，一般者 (jāti) ではなくして，個物 (vyakti) であるといつて，一般者と個物を明瞭に区別する．しかるに，「牛という語から (go-śabdāt) 我々は意味を理解する」と通常いう．この表現の中の「牛という語 (go-śabda)」についてみると，「牛」と「語」とは，基体を等しくする，別言すれば，同一物を指している (karma-dhāraya) のである．敵者の主張に従えば，「牛」は個別者であり，「語」は一般者であることになるが，個別者と一般者とが同一物を指す，ということは不合理であると．

(「語から[1]」というときの，「語」は) 個物の語 (śabda-vyakti) を，意図しているのでもない．なぜなら，(もし「語」が個物の語を意図しているのであれば) それ (＝個物の語) は雑多であるから，「go-śabdāt (牛という語から)」というように，単数で表わすことは不可能であるからである[2]．というのは，もろもろの，類を表はす語 (jāti-śabda) は，つぎの二条件の下に使われているときには，類の数 (number) をとることはないからである．(その二条件とは，つぎの如し．) (イ) (それらの類を表わす語が) 特殊な個物 (vyakti) を意味し，かつ (ロ) それ (＝個物) を表わすもの (＝特殊な語 śabda-viśeṣa) と，基体を等しくする働きをもつ，という二条件である．「devadatta と yajñadatta という，一人のバラモン (devadatta-yajñadattau brāhmaṇaḥ)」とか，或は「dhava 樹と khadira 樹という，一本の樹木 (dhava-khadirau vṛkṣaḥ)」とは，決していわないのである[3]．

(註) (1)「語から」というときの，「語」とは，個物の語 (śabda-vyakti) ではない，ということを以下の一節で示す．

(2) この一文を，M. Biardeau (p.24, 特に註) は，つぎのように解する．すなわち，ここで「個物の語は雑多である」というのは，例えば，gauḥ という語は，g, au, ḥ という雑多な要素より成る，ということを意味する．このように gauḥ は雑

多な要素より成るのであるから，「go-śabdāt」のように，単数語尾で表わされるのは不都合であり，複数語尾をそこではとらなければならない．これがこの一文の意味であると．たしかに G. もこの Biardeau の解釈に近い．

しかし，この一文をこのように理解すると，つぎの文章との関連が不明瞭になつてしまう．つぎの文章の意味するところからみて，この一文は，以下のように理解すべきものではなかろうか．すなわち，「個物の語は雑多である」というのは，「go-śabdāt」の例に即していうならば，「go-」の代りに「aśva-」がきてもよいし，或は「vṛkṣa-」等々がきてもよい．このように「個物の語は雑多である」のだから，その後に「śabdāt」のように単数語尾が附せられるのは，不都合である．こういうことをここでは，いつているのであると．次註参照．

(3) この箇所の趣旨を，dhava-khadirau vṛkṣaḥ / という例文に即していうと，つぎの如くなる．すなわち，先ず vṛkṣa は，この文では「類を表わす語 (jāti-śabda)」である．つぎに，dhava 樹と khadira 樹とは，それぞれ「特殊な物 (vyakti)」である．ところで，vṛkṣa という語は，この文においては，具体的には，dhava 樹と khadira 樹とを指しているのである．換言すれば，(イ) vṛkṣa という，類を表わす語は，ここでは，特殊な個物を指しているのである．つぎに，この特殊な個物である，dhava 樹と khadira 樹とを表わすのが，それぞれ，「dhava」という語と「khadira」という語とである．ところで，この文では，「dhava」と「khadira」とは，「vṛkṣa」と同格におかれている，別言すれば，同一物を指している．すなわち，(ロ) vṛkṣa という，類を表わす語が，この文では，個物を表わす，dhava と khadira という語と，基体を等しくする働きをもつているのである．以上のように，(イ) と (ロ) との二条件の下に使われているので，この文では，類を表わす語が，類の数をとることはないのである．vṛkṣa という語は，vṛkṣah という単数形をとることなく，vṛkṣau という両数形をとらなければならない．以上がこの箇所でいわんとするところである．

さて，以上の理論を，「go-śabdāt」にあてはめて考えてみると，つぎの如くなろう．すなわち，ここの「śabda」は，一応は「類を表わす語 (jāti-śabda)」であるが，いまは，この「śabda」が「個物の語 (śabda-vyakti)」である，との前提に立つのであるから，この「śabda」は個物 (vyakti) を指しているということになる．いまの例でいえば，個物牛を指していることになる．この個物牛を表わすのが「gauḥ」という語である．そして「gauḥ」と「śabda」は同格におかれている．従って，この場合も上記 (イ)(ロ) の二条件を満たしているのである．ところで，個物は多数あるのであるから，個物を表わす語も多数ということになる．別言すれば，「go-」の外に，「aśva-」「vṛkṣa-」等等があつてよいのである．そうすると，上記の理論によれば，「śabda」は，単数形をとることはありえない．しかるに，世間慣用の表現では，「go-śabdāt」というように単数形が使われている．このことは，いまの場合の前提

が誤っていることを示す．この「śabda」は，「個物の語（śabda-vyakti)」ではありえないのである．

（「語から」[1]というときの，「語」は）集団（samudāya）を，意図しているのでもない．なぜなら，（go-śabdāt」というときの，「gauḥ」は，「類を表わす語 jāti-śabda」であるが，）類を表わす語が，それ（集団 samudāya）に結びつく能力をもつことはないからである．というのは，類（jāti）は，個々の個物(vyakti)に和合しているのであるから，集団に入り込むことはない故である．[2]

なぜかとならば，それら（jāti-śabda）は，類（jāti）を知らしめるか，或は類と結びついた，もろもろの個物を，（類が）行動の原因となるということを媒介として，知らしめるか，である．（それら jāti-śabda が）集積（samūha）を（知らしめることは）ないのである．[3]

（以上のことを，ことばの用例に即していえば，つぎの如くである．すなわち，）例えば，（集団 samūha を表わす「林 vana」という語については，)「dhava 樹等の林（dhavādīnāṃ vanam, dhavādivanam)」という表現が用いられる．しかし，（「木 vṛkṣa」という語については，」「dhava 樹等の木（dhavādīnāṃ vṛkṣa, dhavādivṛkṣa)」という表現は用いられない．（このことは，「木 vṛkṣa」という語が，集団 samudāya を表わすものではないことを，示している．[4]

（註）(1)「語から」というときの，「語」とは，集団（samudāya）を意味するものではない，ということを以下に示す．

以上までは，第9偈の趣旨に添つた，いわば傍論を述べてきたのであるが，いまの個所以下では，第9偈の所説そのままを説明する．

(2) 例えば，go-śabdād-arthaṃ pratipadyāmahe（gauḥ の語から我々は意味を理解する）という表現が世間の慣用として使われている．この場合この表現に用いられている śabdāt の中の，śabda は，gauḥ という語を構成している三つの字音（g, au, ḥ）の集団を指しているわけではない．

その理由は，つぎの如くである．(1) gauḥ は，類（jāti）を表わす語である．(2) 類（jāti）は夫はの個物（vyakti）と和合しているのである．このことを別の表現でいえば，類は夫々の個物毎に完結している，換言すれば，一つの個物があればその個物に即して，類は完成した形で成立するのであつて，個物の集合をその場合必要

とすることはないのである.

(3) それ故，類が，個物の集団に「入り込む」，すなわち，関係をもつ，ということはない．従つて，かかる類を表現する jāti-śabda が，字音の集団を指すことはありえない，というのである.

G. はこの箇所で ŚV. vana-vāda の中のつぎの諸偈を引く.

na śābaleyād-go-buddhis-tato 'nyālambanāpi vā/
tadabhāve 'pi sadbhāvād-ghaṭe pārthivabuddhivat (45)
pratyekasamaveta-artha-viṣayā vāpi gomatiḥ/
pratyekaṃ kṛtsnarūpatvāt① pratyekavyaktibuddhivat// (46)
pratyekasamavetā-api jātir-ekā-ekabuddhitaḥ/ (47 a-b)
(Chowkhambā 本にては，①は kṛtsnabuddhitvāt とある.)

「牛の観念は，一匹の黒牛 (śābaleya) に基ずくものでもないし，それ (その黒牛) 以外のもの (特定の牛) に依存するものでもない．それ (特定の牛) が存在しなくても，(牛の観念は) 存在するからである．例えば，地 (pārthiva) の観念が，瓶 (ghaṭa) に対して有する関係の如くである．(地の観念は，個々の瓶に依存して成立するものではなく，従って瓶が存在しなくても，地の観念は存在する．牛の観念の場合も，それと同様である).」(45)

「牛の観念は，(個々の牛) 夫々に和合しているもの (＝類としての牛) を対象とするものである．(牛の観念は，個々の牛) 夫々に，完成された形をとるものだからである．例えば，個物の観念 (特定の牛の観念) が，個物夫々に (特定の牛毎に)，成立するが，牛の観念の場合も同様である.」(46)

「類 (jāti) は，個物夫々に和合はしているけれども，唯一つである．唯一つの観念が (そこから) 生ずるのであるから.」(47 a-b)

G. は，これらの偈を引用した後に，つぎのようにいう．以上の偈に示された道理 (nyāya) によつて，類 (jāti) が個々の個物 (vyakti) に和合していることは成立すると.

(3) この一節は，第 9 偈の後半 (9c-d) を説明する.

この一節でいわんとするところはつぎの如くである．すなわち，jāti-śabda は，(イ) jāti を表わすか，或は (ロ) jāti を具えた vyakti を表わすか，のいずれかである．従つて，jāti-śabda が samūha を表わすことはないのであると.

この中，先ず (イ) について述べる．G. は，jāti-śabdaが jāti を表わすことは，ākṛty-adhikaraṇa の道理 (nyāya) による，という．この ākṛty-adhikaraṇa とは，Mīmāṃsā Sūtra. 1. 3. 30–35 を指す．この adhikraṇa でいうところを，略説すればつぎの如くである．例えば，śyenacitaṃ cinvīta/(鷹の形の祭坦を築くべし) という儀軌がある．この儀軌の中の，śyena (鷹) という語は，① vyakti (個物) を意味しているのか，② ākṛti (形相) を意味しているのかが，問題とされる．ところで，

śyena がもし vyakti を意味しているのであるとすると，この儀軌に従つて祭式執行者が祭坦を築くことは不可能である．鷹は，厳密にいえば，夫々その形を異にするからである．しかし儀軌が不可能なことを規定する筈はない．従って，śyena は ākṛti を意味しなければならない．

つぎに，(ロ) について述べる．例えば，gām-ānaya/(牛をつれて来い)，paśum-ālabheta/(家畜を得べし)，という表現がある．この場合に，go とか paśu は，明らかに，vyakti を意味する．では，go とか，paśu という，jāti-śabda が，どうして vyakti を表わしうるのか．jāti が，行動の原因 (pravṛtti-nimitta) となることを媒介として，jāti-śabda が，jāti を具えた vyakti を表わすことが可能となるのである．例えば，śukla (白) という語について考えてみる．「白」という性質が行動の原因となることを媒介として，「白」という性質を具えた事物 (dravya) を，「白」という語によつて表わすことが可能となる．別言すれば，例えば，「白をもつて来てくれ」といつた場合，白い布—赤い布ではなくして—をもつて来てくれ，というような意味になる．この表現では，「白」は，決して「白色」という性質を意味するのではなくして，「白」という性質を具えた布を意味しているのである．ただし，「白」という性質は，「もつて来る」という行動の原因となつている．jāti-śabda が，jāti を具えた vyakti を表わすのも，これと同様であるというのである．

jāti-śabda が表わすのは，上記の二つに限られるから，samūha を表わすことはないのである．

(4) この一節では，jāti-śabda が samūha を表わすものではないことを，語の用例の上から示す．

例えば，vana (林) という語は，samudāya (集団) を表わす．従つて，vana の場合には，dhavādīnāṃ vanam というような，基体を異にする (vaiyadhikaraṇya) 表現，或は dhavādivanam というような，基体を等しくする (sāmānādhikaraṇya) 表現が，用いられる．しかし，vṛkṣa (木) という語については，基体を異にする表現にしろ，基体を等しくする表現にしろ，かかる使用例は存在しない．従つて，vṛkṣa は samudāya を表わすことはないのである．

さて，以上は G. による本文の説明であるが，G. は，この外に，lakṣaṇā (語の間接表示機能) の概念を導入した，別の解釈をも挙げている．以下その解釈の大綱を示しおく．

この解釈において予想される反対論者の見解はつぎの如くである．すなわち，jāti-śabda は，jāti を表わす．しかし，jāti を具えた，個物を，jāti-śabda は，間接表示機能によつて表わす (lakṣayanti) のであつて，直接表示機能によつて表わす (abhidadhati) のではない．vyakti は，jāti との和合の故に，jāti-śabda によつて間接的に表示される (lakṣyante) のであるが，それと同様に，samudāya も亦，vyakti

に和合している (samaveta) から，そこには samavāya ということが成り立つている故に，jāti-śabda によつて，間接的に表示されうるのである．lakṣaṇā は sambandha に基ずいて成立するのであるからと．

以上のような反対論者に対する siddhāntin の答はつぎの如くなる．すなわち，jāti-śabda が，vyakti を間接的に表示することは，認める．しかし，その場合に，nimitta (原因) となるのは，その語の，第一次の意味 (sva-abhidheya) である．だが jati-śabda が，samudāya をも，間接的に表示することはない．凡そ語の有する abhidhāna の能力は，その語に本来的なもの (svābhāvikī) であるが，これに反して，lakṣaṇā は，結合関係以上の原因 (nimitta) に依存する，ということは，汝のいう通りである．しかし，それは，観察の力に基ずいて (darśana-balāt) 承認されなければならない．jāti-śabda は，jāti に直接結合しているもの (sākṣāt-sambandhinam＝vyakti) を，第二次的に表示することはできる．しかし，samudāya という，間接的に結合しているものを第二次的に表示する，ということは，観察の力に基ずいて，承認することはできない．

G. は，上記の lakṣaṇā-pakṣa に基ずく解釈を述べる箇所で，Tantravārttika の文を引用しながら，説明を加えている．そこで，その Tantravārttika の所論の大筋を以下辿つておこう．

Kumārila はいう．lakṣaṇā には三つあると．すなわち，

「間接表示機能 (lakṣaṇā) の，或るものは，その能力に基ずいて，慣用的にその意味が確定している．それは，直接表示機能 (abhidhāna) の如くである．或る (間接表示機能) は，その (語が使われる) 時に，作り出される．然し，(その語に) 能力を欠く故に，(間接表示機能が) 全く働かない場合がある．」

nirūḍhā lakṣaṇāḥ kāś-cit-sāmarthyād-abhidhānavat/
kriyante sāmpratam kāś-cit kāścin-na-eva tv-aśaktitaḥ// TV. (A.) p.683.

Kumārila は，この偈に説明を加えてつぎのようにいう．①間接表示が慣用的に定まつているのは，例えば，śukla (白) 等の場合である．②その時に間接表示機能が作り出されるというのは，例えば ratha-aṅga の語が cakravāka 鳥を意味するように使われる場合である．③その語に能力を欠く故に間接表示機能が全く働かないのは，例えば rūpa, rasa 等の語の場合である．

この偈に引き続いて，Tantravārttika では，大要つぎの如き質疑応答がくり返えされる．すなわち，(問) 実体 (dravya) と rūpa 等との関係 (sambandha) は，実体と śukla 等との関係と異らないのに，rūpa 等の場合には，lakṣaṇā が成り立たない，というのはどうしてか．(答) そこで，偈において「それは，直接表示機能の如くである (abhidhānavat)」といつているのである．これは，つぎのような意味である．汝の見解においても，rūpa 等と śukla 等とは，等しく性質を表わす語 (guṇa-śabda) であるのにも拘らず，śukla 等は，その性質を有する実体 (例えば，白い布)

を表わすが，rūpa 等には，かかる働きは認められない〉という．私の説く lakṣaṇā の場合も，汝の示す，上記の如き，abhidhāna の場合と同様であると．（問）abhidhāna の能力（śakti）は，そのものに本来具わつたもの（svābhāvikī）である．然し，lakṣaṇā は，そうではない．関係（sambandha）以上の，原因(nimitta) に依存するのであると．〈この（問）の部分は，G. によつて引用されている〉．

（答） 固有名詞（yadṛcchā-śabda, 例えば，ḍittha, yajñadatta のような人名）の場合は，汝のいう通りである．然しながら，汝の見解においても，śukla 等の語は，和合している（samaveta）性質（guṇa）を媒介として，実体（dravya）を意味するのである．而して，rūpa 等の語の場合も，和合している性質を媒介とする点は，śukla 等の語の場合と異らないのであるから，rūpa 等の語も，実体を意味するべき筈である．然し事実においてそういうことはない．従つて，そこには，性質(guṇa) のもつ能力（sāmarthya）の区別が承認されるべきである．すなわち，或る語は，性質を有するもの（guṇin＝dravya）を意味するし，他の語は，guṇa のみに関わる，という場合にである．以上は，汝の主張において認めるところであるが，私の説く lakṣaṇā においても，事情は同様であると．

以上の如き質疑応答の後に，その締めくくりとして，つぎの偈が示される．

「従つて，もろもろの語には，直接表示（abhidhā）に関して，能力の区別がそれぞれ認められるべきである．それと同様に，もろもろの意味にも，間接表示による別の意味（lakṣya-artha-antara）に関して，（能力の区別がそれぞれ認められるべきである．」

tasmād-yathā-eva śabdānāṃ śakti-bhedo abhidhāṃ prati/
pratyetavyas-tathā-arthānāṃ lakṣya-artha-antara-gocaraḥ// TV.（A.）p.684.

以上が Tantravārttika の議論の大要であるが，ここでは lakṣaṇā 説が強調されている．そこで，G. は上掲の二偈と一文（上述の〈問〉の部分）を引用しているのである．

（問） 類を表わす語（jāti-śabda）が集団（samudāya）に結びついていることは，経験上認められる．「もろもろのマンゴー樹の林（sahakārā vanam)」という表現が用いられるが，（この表現では，sahakāra という jāti-śabda と，samudāya を表わす vana という語とは）基体等しくする（＝同格に置かれている）ことが認められるからである．(1)

（答） 然らず．(2) 集積（samūha）と集積の構成要素（samūhin）との両者（の間）には，厳密にいえば，区別があるのであるのであるが，その）区別を無視する意図の下に，もろもろの，集積の構成要素である，個物（vyakti）を表わ

す（sahakāra という語）が，（vana という語と）同格に置かれているのである．従つて（sahakāra という語は個物を示すのであるから）複数形（bahuvacana）が用いられているのである．[3] もし然らずんば（＝①sahakāra の語が個物 vyakti を示すということ，②上記の区別を無視するということ，この二条件が欠けている場合には），それ（集団samudāya）に結びつく（sahakāra の語）の後には，単数形（ekavacana）が用いられるべきである．（集団と結びついている）「林（vana）」という語の場合の如くである．[4]

而もいまの場合（go-śabdād-arthaṃ pratipadyāmahe/という文の場合），そのようなこと（＝sumūha と samūhin との間の区別を無視して，個物を表わす語が，集団を表わす語と同格に置かれる，ということ）は存しない．なぜなら，（sahakārā vanam/という文の場合の如くには，いま問題としている文の場合には），集団を表わす語は存しないからである．

（問．gaur-ity-ekaṃ padam/という．この場合，gauḥ というのは，一つのまとまつた集団 samudāya を表わす語であるのではないか．）

（答．そうではない．）gauḥ という語においては，g の字音その他が，（集合体を形成することなしに）ばらばらの形で配列されているのであるから．[5]

（更に百歩をゆずって，gauḥ という語が，集団を表わす語 samudāya-śabda であるとしよう．その場合には，sahakārā vanaṃ/の場合の如くに，そこに随伴する語は複数形をとるべきである．換言すれば，gaur-iti śabdāt/のところが，gaur-iti śabdehyaḥ/の如くなるべきである．而もいまの文の場合には，そのような）複数形は用いられていない．それ故（gauḥ という語が集団を表わすということはないのである．）

（註）(1) この反対論の趣旨を敷衍すれば，つぎの如くである．すなわち sahakārā vanam/（マンゴー樹の林）という表現は通常用いられているところである．ところで，この表現においては，sahakārāḥ の語と vanam の語とは，同格（apposition）に置かれている．換言すれば，sahakārāḥ の語と vanam の語とは，基体を等しくする（sāmānādhikaraṇya）のである．このことは，この両語が同一物を指していることを意味する．而して vana（林）は，樹木の集団（samudāya）を表わす．従つて，sah-

akārāḥ の語も，同一の集団を表わすことになる，sahakāra の語は，類を表わす語 (jāti-śabda) とされるが，上記の点からいえば，集団を表わすともいえるのではないか．以上が敵者の見解である．

(2) sahakāra の語は，個物 (vyakti) のみを表わすのであつて，集団 (samudāya) を表わすのではない．これが，ここでの siddhāntin の答である．

(3) sahakāra の語は，個物を表わすのであるから，従つてこの表現においては，複数形をとっている，というのである．

では，個物を表わす sahakāra の語と，集団を表わす vana の語とが，同一物を指すような形（同格の形）で，用いられているのはなぜか．集積 (samūha, vana) と，集積の構成要素 (samūhin, sahakāra) と，の間には，厳密には区別があるのであるが，その区別を無視することによつて，かかる表現が成立しているのである，というのである．

(4) G. は，前節におけると同様に，この箇所においても，lakṣaṇā-pakṣa に立つての説明をも述べている．すなわち，その説明によれば，jāti-śabda が samudāya に結びつく (anupātin) というのは，〈samudāya を間接的に表示するもの lakṣaka である〉という意味である．また「集団の構成要である，個物を表わす (sahakāra という語)」という場合の，「表わす (ācakṣāṇa)」は，第一の説明では，〈直接表示する abhidadhāna〉の意味であるが，lakṣaṇā-pakṣa に立てば，〈間接表示する lakṣayat〉の意味である，という．

ところで，この一節を lakṣaṇā-pakṣa に立つて解釈した場合，この箇所の議論と類似の見解が Tantravārttik に見出される．そして，G. は Tantravārttika の文を一部引用しながら，その見解に立つての説明を述べている．そこでその見解の大要を示すとつぎの如くである．

先に（前節，註(4)）訳出して説明した如く，語の中には，能力を欠く故に，間接表示機能が全く働かないものがある．例えば，rūpa, rasa 等の語の場合である．これらの語には，実体 (dravya) を間接表示する能力が存しないのである．このことは，既に述べたところである．然しながら，Tantravārttika の中には，そういう，それ自体では実体を間接表示する能力をもたない語であつても，実体を表わす語と同格に置かれることによつて，実体を間接表示する能力を有するようになる，という場合が指摘されている．その箇所を，G. は引用しているので，以下に示す．

「また，（文典の）理解なくしても，或る場合には，その語と結合している．別の語の力によつて，それ（間接表示機能）が認められる．例えば，〈甘味は，脂こくて冷えており胃にもたれる．madhuro rasaḥ snigdhaḥ śīto guruś-ca/〉というような場合である．この場合，〈脂こいこと〉，〈冷えていること〉等は，（味とは）別の，特殊な性質 (guṇa) であるのだから，（同じく guṇa である）味 (rasa) と結びつくことはない．従つて，(snigdhatva, śītatva 等は) rasa（の語）によつて間接表示さ

れた (lakṣita) 実体 (dravya) と結びついているのである.」

vinā-api ca-anugamāt-① sambandhy-antara-vaśena sā kadācit-upalabhyate/tad-yathā madhuro rasaḥ snigdhaḥ śīto gurur-iti snigdha-③śītatva-ādīnaṃ guṇa-antara-viśeṣatvān-③na rasena saṃbandho 'sti-iti rasa-lakṣitena dravyena saṃbadhyate/TV. (A.) p. 684.

(① G. では anugamanāt, ② G. では snigdhatva. ③ G. では antarāviśeṣaṇatvāt とある.)

Tantravārttika では, 上掲の文の前のところで, 大要以下のような議論が展開されている. すなわち,

(A) rūpa, rasa 等の語には, lakṣaṇā の働きがないのであるから, 後接字 matup (所有を表わす mant, vart) を附さなければ, dravya を意味することはできない. そこで文典でも, rasādibhyaś-ca//(Pāṇini, 5. 2. 95) (所有の意味を表わす後接字 matup は rasa 等の語の後でも, 有効である.) 等の規定が与えられている.

(B) dravya と guṇa との間で, いずれが主要なもの (pradhāna) となるかは, それぞれに定まつている. rūpa 等の語の場合には, rūpa 等が主要なものとして表示されるから, その場合には, dravya は修飾語 (viśeṣaṇa) として示される. śukla 等の語の場合には, dravya は被修飾語 (viśeṣya) として示される. これらのことは, 無始時以来定まっているので, matup の省略についての文典の規定を理解しなければならない.

(C) 然しながら, 近時の, 必ずしも確定しているわけではない用例については, 文典の理解を必要としない. 文典の理解なくしても, rasa 等の語に, dravya を間接表示する機能の存することが認められる.

以上が, いまの所論に展開してくるまでの議論の道筋である. この道筋をふまえてみると, G. によつて引用されている所論は, つぎのようにいうことができよう. すなわち, 例えば śukla (白) の語は, guṇa を表わすと共に, dravya (例えば, 白い布) を間接表示することもできる. 然しながら, rūpa, rasa 等の語には, dravya を間接表示する, このような能力は存在しない. rūpa, rasa 等の語が dravya を表示するためには, それらの語に matup が附されなければならない. ところが, rūpa, rasa 等の語に matup を附さなくても, これらの語が dravya を間接表示することがある. それは, dravya を表示する (vācaka) 語と, これら rūpa, rasa 等の語とが, 同格に置かれた場合である. 例えば, madhuro rasaḥ snigdhaḥ śīto guruś-ca/の文の中の, rasa の語の場合の如くである. 以上が, ここの所論である.

さて, 以上の Tantravārttika の見解を, いまの場合にあてはめると, つぎの如くなる. すなわち, sahakārā vanam/ の文についてみると, vana は samudāya を直接表示する (vācaka) 語である. sahakāra の語は, かかる vana の語と同格に置かれているから, 上記の Tantravārttika の見解に従えば, 同じ samudāya を間接表

示する (lakṣaka) ということになる．これが，いまの場合の敵者の見解である．siddhāntin は，かかる見解を否定しているのである．

(5) 集合体 (saṅghata) を直接表示する (vācaka) ものはなにもここには存しない，という意味である．(G.)

正しくその故に (gaur-iti śabdebhyaḥ/というように複数形が用いられていないから)，(gauḥ という語が) 複合体 (samāhāra) を示すことはないのである．[1] なぜなら，「dhava 樹と khadira 樹との，一本の樹木を持って来い (dhava-khadiraṃ vṛkṣam-ānaya)」という用例はなくして，「dhava 樹と khadira 樹との，二本の樹を (持つて来い) (dhava-khadiraṃ vṛkṣau)」というようにいわれるからである．[2] (ではなぜ後者の表現が成り立つのか．dhava-khadiraṃ の語は，集積 samūha を表わす．vṛkṣa の語は，集積の構成要素 samūhin である個物 vyakti を表わす．両者は異るにも拘らず，両語を同格に置くのは) 集積 (samūha) と集積の構成要素 (samūhin) との間には，区別なしと仮に考える (upacāra) からである．[3]

[4] また (「語から」というときの，「語」とは) 最後の字音 (antya-varṇa) を，意図しているのでもない．(世間の人々は) 先行の字音をも考慮に入れて (発言するのである) から．

以上の次第であるから，一つの語の本体 (ekaṃ śabdātmānam) を想定しなくては，世間一般のことばを証明することはできないのである．

(註) (1) G. では，つぎのような反対論を示す．すなわち，gauḥ というのは，複合体 (samāhāra) を表わす，dvandva-compound である．従つて，pañca-pūlī (五房の菓物) の語の場合の如く，集団 (samudāya) を直接表示するのであると．この samāhāra は，文典の術語で，かかる複合体は，dvigu-compound によつても表わされるし，dvandva-compound によつても表わされる．samāhāra の語は，時に samūha ともいい換えられるし，また時には samudāya ともいわれることもある．Terminologie Grammaticale, samāhāra の項参照．pañcapūlī については，Pāṇini 2, 1, 51, をみよ．

いまの一節は，かかる反対論を予想しての叙述であるというのである．

(2) dhava-khadiraṃ vṛkṣam-ānaya / とはいわないで，dhava-khadiraṃ vṛkṣāv-

ānaya/という．なぜか．G. によれば，dhava-khadiram というのは，samūha——これは samāhāra の別名である——を直接表示する．従つて，単数 (ekavacana) の語尾をとる．これに対して，vṛkṣa の語は，個物 (vyakti) を直接表示するから，samūhin を示す．従つて，両数 (dvivacana) の語尾をとるのであつて，単数の語尾をとることはない．samudāya との結びつきが，そこには存しないからであると．

さて，以上の説明をふまえた上で，この一節の冒頭の文を検討してみよう．そこでは，〈いま問題としている文には，複数形が用いられていないから，gauḥ という語が，複合体 samāhāra を示すことはない．〉という．この一文は具体的には，どのようなことを意味するのか．いま筆者の理解に従つて述べれば，つぎの如くなる．すなわち，もし gauḥ の語が複合体 (samāhāra) を表わすのであれば，そこに随伴する語は複数形をとるべきである．sahakārā vanam/という文の場合の如くである．go-śabdāt/或は gaur-iti śabdāt に即していえば，go, 或は gauḥ が，もし複合体を表わすのであれば，それと同格に置かれている śabda の語は，当然複数形をとるべきである．然るに事実においては，複数形をとつていない．それ故に，go, 或は gauḥ の語が複合体を表わすということはありえないと．

(3) G. によれば，以上によつて，ŚV. sphoṭavāda 116 に示されている主張が否定されたのである，という．

「その場合，それ (＝想起 smṛti) に載つた，もろもろの字音は，意味を覚知させることから，遠くはない．それ故に〈語から意味の理解がある〉と世間の人々はいうのである．」(ŚV. sphoṭavāda, 116)

tad-ārūḍhās-tadā varṇā na dūre 'rtha-avabodhanāt/
śabdād-arthamatis-tena laukikair-abhidhīyate// (116)

なお，この偈は，スポータシッディ第八偈に対する註の中でも引用されている．拙稿「スポータシッディ」和訳 (4)．7 頁参照．

(4) G. によれば，以下は，つぎのような Kumārila の見解を破したものである．

「もし，先行の潜在印象 (pūrva-saṃskāra) が，(意味の理解のための) 必要条件 (itikartavyatā) として承認されるならば，最後の字音が，(かかる先行の潜在印象を) 表示するのである．それ (最後の字音) が，語 (śabda) なのであるから，(そこに) 重要性がおかれるべきである．」(ŚV. sphoṭavāda, 130)

yadi vā pūrvasaṃskāra itikartavyatā-iṣyate/
varṇo 'ntyo gamakas-tasya śabdatvān-mukhyatā bhavet// (130)

(Chowkhambhā 本には，①は cāpūrva° とあるも，いまは G. 所引文に従う．)

(問) (世間のことばは) 証明する必要はない．なぜなら，世間のことばには，㋑その意味が証明せられたものと，㋺その意味が証明せられないものとの，両面が見出されるからである．というのは，ことばが証明せられないというこ

とだけでは，認識手段（pramāṇa）を欠いたものを，承認することはできないからである.[1]

（答） それは，正しくない.（世間のことばが如何なる認識手段によっても）証明せられないということは，認められないからである. というのは，「老牛（jarad-gava）」の語で始まる文章においては，その意味が判らないということは，認められる.[2] 然しここでは，そうではない. というのは，全ての世間の人々が，矛盾なしに，（語の）使用の道に参加しているのに，（世間のことばが）判らないというのは，道理に合わないからである. 語[3]に関して（我々と）見解を異にする人々でも，かかる（語の）使用（=śabdād-arthaṃ pratipadyāmahe/等）を是認しないわけではない・また（我々の主張する，一つの語の本体 ekaṃ śabdātmānaṃ が）認識手段をもたないということはないのである.[4]（世間の人々は）認識手段に基ずいて，確かに，一つの語の本体を認めているのである. なぜなら，邪見を去った人は，そのように（語を）使用しているからである. それ故に，後時の知に留まる，もろもろの字音（varṇa）から，意味の理解が生ずるのではない.

（註）(1) G. は，この（問）の一文の註の末尾で，Śabara-bhāṣya を引用する. すなわち，「もし（世間のことば laukikaṃ vacanaṃ が）信頼できない人に由来するか，或は超感覚的なものに関するものである場合には，それは，人間の知より生じたものであつて，根拠とはならない.」

atha-apratyayitāt puruṣād-①anindriyaviṣayaṃ vā ②tat-puruṣa-buddhi-prabhavam-apramāṇam/ Śabara ad. codanā-sūtra. Ānanda-āśrama 本，p.17.

（Ānanda-āśrama 本では，① puruṣād を欠き，② tat は tāvat とある.）

いまの（問）の文は，この bhāṣya の内容を示ししたものである，と G. はいう.

(2) G. によれば，jarad-gava で始まる文章とは，つぎの如きものである.

jarad-gavaḥ kambala-pādukābhyāṃ dvāri sthito gāyati madrakāṇi / taṃ brāhmaṇī pṛcchati putrakāmā rājan rumāyāṃ laśunasya ko 'rthaḥ//

G. はまた，つぎの文を引用する.

daśa dāḍimāni ṣaḍ-apūpāḥ/

（十個の，ざくろの実. 六個の菓子）

この文は，Śabara-bhāṣya（Ānanda-āśrama 本，p.56）にも引用されている.

これらは，無意味な文章の例である．

(3) G. は，「スポータより成る語に関して」とよむ．

(4) G. によれば，この一文は，反対論者が「認識手段（pramāṇa）を欠いたものを，承認することはできない．」と述べていることに答えたものである．