

マハーバーシュヤ第一日課(Paspaśā-Āhnikā)とタン トラヴァールツティカ

針貝, 邦生

<https://doi.org/10.15017/2328672>

出版情報 : 哲學年報. 34, pp.342-318, 1975-03-31. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :

マハーバーシュヤ第一日課 (Paspasā-Āhnika) と タントラヴァールッティカ

針 貝 邦 生

I

1961年のインドの国勢調査はサンスクリットを母語とする人を 2544 人と記し、大学においても古典哲学の時間に教官はすべてサンスクリットで話し、学生との質疑応答もサンスクリットで行なうという¹⁾。サンスクリットは決して死語ではない。本稿は、この様なインド人の伝統に固執する言語的現象の一背景をなすと考えられる、サンスクリットの宗教的意義についてヴェーダ聖典解釈学派としてのミーマーンサー学派の立場を明らかにすることを目的とする。

ミーマーンサー・スートラの第一篇第一章第6論題 (JS. Adhyāya I, Pāda i, Adhikaraṇa 6, Sūtra 6-23) において「声の常住性 (śabdaniyatva)」——「ことばの永遠性」——が主張されている。ミーマーンサー学派によってここで主張されている永遠なる「ことば」とは聖典ヴェーダに他ならないが、それは広義のサンスクリットによって成っている。サンスクリットはその語の構成が示す様に「完成された」言葉であり、又「浄化された」言葉でもある²⁾。この聖語を規定するパーニニ (ca. B. C. 4c.) のスートラは、インドの正統諸学派によって聖伝 (Smṛti) としての權威を認められ、哲学用語を解釈する際にはこのパーニニのスートラを語の分析解釈の權威として依用するのが普通である。しかしパーニニ自らはサンスクリットを用いることの意義目的を説いておらず、スートラの批評的補註であるカートヤーヤナのヴァールッティカ、さらにそれらに対する

パタンジャリ (ca. B.C. 2c.) の「大疏 (Mahābhāṣya Ahnika 1)」によって文典の目的、サンスクリットを用いることの意義などは考察されることになる。そこに文典の権威づけがなされることになるが、これらのカートヤーヤナとパタンジャリによってパスパチャー・アフニカで述べられる文典の意義とされるものは多分にヴェーダ補助学 (Vedāṅga) 的なものであり³⁾、したがってヴェーダ聖典解釈学派であるミーマーンサー学派と重なる問題が多い。ミーマーンサー・スートラに疏を書いたシャバラスヴァーミン (ca. AD. 5c) は明らかにマハーバーシュヤを知っていたが⁴⁾、パスパチャー・アフニカで取り扱われている問題を特に取上げて論じてはいない。しかしクマーリラ (A. D. 7世紀後半) はタントラ・ヴァールティカの「文法学の章 (TNV ad JS. Adhyāya I, Pāda iii, Adhikaraṇa 9)」においてシャバラ疏を評釈するに際して、同時にパスパチャー・アフニカにおけるカートヤーヤナとパタンジャリの主張に対する評釈をなしミーマーンサー学派の文典に対する立場を明確にしている。

本稿はサンスクリットの使用とその結果についてのカートヤーヤナとパタンジャリの見解に対するクマーリラの批評を検討する。クマーリラは基本的にはカートヤーヤナとパタンジャリの所論に賛同しながらも、サンスクリットを用いることとその結果の関係について特に厳密な考察を加えているということができる。正理学派のジャヤンタはニヤーヤ・マンジャリーにおいて聖典論の一部として文法聖典を取上げ⁵⁾、このクマーリラの評釈と大体においてパラレルする議論を展開しているが、サンスクリットの使用とその結果という問題についてはクマーリラ説に従いつつ簡単にふれるに止どまる⁶⁾。したがってこの問題を詳細に考察する点にクマーリラのミーマーンサカとしての特徴があるということができよう。また、この点に関するクマーリラの主張が文典派、特にマハーバーシュヤのパスパチャー・アフニカを注釈する際にナーゲーシャバクに与えた影響は過看することができない、ということからしてもクマーリラの説く正しい

語 (=サンسكريット, 以下「正語」と表記する) の使用とその結果の関係を明らかにすることは重要であると思われる。本論に入るに先立ってミーマーンサー学派及びクマーリラの正語に対する考えを概観しておく必要がある。

(1) 「正語」と「誤まった語」

この対立する二つの概念はそれぞれ śabda と apaśabda または sādhuśabda と asādhuśabda という語によって表わされる。正語とはサンسكريットに他ならない。誤った正しくない語は、正しい語形から墮落したものという意味で「墮落した語 apabhraṃśa」ともいわれる。ミーマーンサー学派によれば、誤まった語は、発音する際の努力に対して発音器官の欠陥などによって生ずる過失が随伴することに基づいて生ずる (JS. I. iii. 25: śabde prayatnaniṣpatteraparādhasya bhāgitvam [Vyākaraṇādhikaraṇa Siddhāntasūtra 1])。クマーリラはそれ故次の様に言う、「(語が努力の) 過失なしに顕現されるとき正しさ (sādhutā) があり、過失を伴う場合に正しくないこと (asādhutva) がある⁷⁾ と。パスパチャー・アフニカの中でパタンジャリは「牛 (Skt. go)」の apabhraṃśa として gāvī, goṇī, gotā, gopotalikā の四語を例示している⁸⁾ が、パタンジャリと数世紀を隔てたクマーリラの時代にもこれらと同じ様な apabhraṃśa が存在したものと考えられる。そしてそれらの墮落した語の方が世間的には普通に用いられていたのであった。「いくらかの gāvī 等 (の apabhraṃśa) は古くから墮落したものであるが、それらが慣習的に用いられていることを理由に人は疑いを起して (それら gāvī 等が) 正語なのではないか、という様な錯誤を生ずる⁹⁾」というクマーリラの言辭はそのことを暗示する。またその様に gāvī 等の誤った語が慣習的に「牛」を表現する語として用いられることを理由に、想定量 (arthāpatti) によってそれらが正語であり常住な語であると決定することは不可能である、なぜなら語は発音される時にすでに過失の可能性と結びついている (= Sūtra 25) からその想定量は絶対的なもの (ekānta) ではないからであ

る。クマーリラは Sūtra 25 (Siddhāntasūtra 1) の正語に関する認識論的意義をこの様に解している¹⁰⁾。

ミーマーンサー・スートラは言葉と意味の関係を本源的 (autpattika=ursprünglich) (JS. I. i. 5 の一部: autpattikastu śabdasya-arthena saṁbandhaḥ) と説き、一対一の対応関係を認めるのみである (JS. I. iii. 26: anyāyaśca-anekaśabdatvam [Vyākaraṇādhikaraṇa Siddhāntasūtra 2])。 (ただし synonym はこの限りではない。)¹¹⁾ その立場からしても同じ「牛」を表わすのに多くの apabhraṁśa がありしかもそれらが「牛」を表わす能力 (表詮能力, vācakaśakti) を有することは承認されない。 apabhraṁśa は意味対象の表詮能力がないものである¹²⁾。しかし実際にはそれらが日常的に使用されており、特定の意味を表わしているという事実をいかに解釈すればよいのか。この点についてクマーリラは次の様に述べる。「(一つの意味対象を表わす場合に) 一以上の言葉が用いられる時でも、意味対象に合致している語はある一つのもののみである。それを介在させることによって発音者の無能力から生じた他の語 (apabhraṁśa) は意味を覚知させるものとなる¹³⁾」と。この様に gāvī 等の apabhraṁśa には表詮能力が認められない。 gāvī 等の apabhraṁśa が「牛」を表わすのは正語 go と形態が似ることによって go に存する表詮能力を明らかにするからに他ならない (JS. I. iii. 28: tadaśaktiśca-anurūpatvāt [Vyākaraṇādhikaraṇa Siddhāntasūtra 4])。また格語尾等が文法的に誤って語が発音される時、それが意味を表わすことができるのは正語の一部分であることに基づく (JS. I. iii. 29: ekadeśatvācca vibhaktivyatyaye syāt [Vyākaraṇādhikaraṇa Siddhāntasūtra 5])。たとえば「アジュマカ地方から私はやって来ました (āsmakebhyaḥ āgacchāmi)」という文を “āsmakair āgacchāmi” という様に奪格で言うべきところを誤まって具格で表現した場合でも一応の意味が理解されるのは、正しい語形の一部 āsmaka が得られその意味が理解されることによって奪格の正しい語形 āsmakebhyaḥ が想起されるからである¹⁴⁾。

では表詮能力をもつ正語はどの様にして得られるのか。この間に対してミーマーンサー・ストラは極めて当然と思われる回答を与えている。すなわち、それは文典の正語に関する定義を反復学習することによって得られる (JS. I. iii. 27: tatra tattvamabhiyogaviśeṣātsyāt [Vyākaraṇ-ādihikaraṇa Siddhāntasūtra 3]). 正語はこれこれであるという様に正語を一つ一つ読み上げること (pratipadapāṭha) は實際上不可能であるから¹⁵⁾、文典の定義に従うことのみが、漏れなく正語を決定する手段とされる。また「ヴェーダは正語から成るものであるからヴェーダを学ぶことが正語を知る手段であり文典は無用である」という主張をクマールラは否定する¹⁶⁾。その理由は、ヴェーダは可能な限りの正語すべてを含んでいる訳ではないこと、全学派 (śākhā) のヴェーダを聴き学ぶことは事実上不可能であることによる。この様に表詮能力を有する正語は文典によってのみ知られるが、先に述べた様にこのことは世間一般に慣習 (ācāra) 的に用いられている gāvī 等に表詮性があるという世間の了解を無効とすることになる。この事実はいさしきミーマーンサー学派の、聖伝 (Smṛti) は慣習 (ācāra) より権威の点で勝る (JS. I. iii. 5 Adhikaraṇa, Sūtra 8-9)、という聖典論の立場からして文典という Smṛti によって誤った語の世間的慣用 (ācāra) を無効とすること (bādha) であるから聖典の権威を保証することになるとも説明される¹⁷⁾。そして文典の定義 (lakṣaṇa) を反復学習し文典に熟達した人 (abhiyukta) にとっては言葉の正しさ (sādhutva) と正しくないこと (asādhutva) は直接知覚 (pratyakṣa) の対象となり感官所把 (indriyagrāhya) となる、それはあたかも賢者がカースト (varṇa) の区別を一目してなし得る様なものである、とクマールラは説く¹⁸⁾。また語の正しさが文典の熟練者にとっては直接知覚の対象であることは、宝石の鑑定家がガラスや水晶に混じったルビー等の宝石を見分けることにも喩えられる¹⁹⁾。

(2) 正語の使用さるべきことは天啓書 (śruti) に基づく。(文典の所依) すでに古くから文典はヴェーダ補助学の一つとして発展してきたので、

パタンジャリによって文典の意義とされているものはその色彩を強く残していることは先に述べた。ミーマーンサー・スートラ、シャバラが文典の所依について全く言及しないのは、それがヴェーダに基づくことを自明のことと考えていたからであろう。文典がヴェーダに基づくことを主張するためには、ヴェーダの中に正語の使用を規定する文章を見出すことが必要である。パタンジャリはそのためにかなりの努力を払っているが、その点クマーリラは殆んど苦勞なくパタンジャリに依存したと言ってよいであろう。クマーリラによって考察の対象とされるそれらのヴェーダの文章に次の三つがある。

Viṣayavākya

(a) tasmāna brāhmaṇena mlecchitavai²⁰ 「それゆえバラモンによって不明瞭に話さるべきではない。」

(b) ekaḥ śabdaḥ samyagjñātaḥ suprayuktaḥ śāstrānvitah svarge loke kāmadhugbhavati²¹ 「正しく知られ、巧みに用いられ聖典に適う一つの語は、天界・世間において望みをかなえる牛となる。」

(c) tasmādeṣā vyākṛtā vāgudyate²² 「それゆえこの明析な言葉が話される。」

以下これらを Viṣayavākya (a), Viṣayavākya (b) という様に呼ぶことにする。これらは (c) を除いてクマーリラはパタンジャリの引用をそのまま孫引きしていることは明らかである。これらのヴェーダの文章は正しい言葉の話すべきことを規定するものと理解されたが、同時にそのことは正語を規定する文典の權威を天啓書によって保証するものとも解せられる。そしてこれらから理解される「正語を用いるべきである」という規定はクマーリラによれば制約的規定 (niyama) とされる。すなわち、ある意味対象を表示する場合に正語の他に正しくない語が同時的に存在している (prāpta) が、「他の(手段の)停止 (anyanivṛtti)」を特相とする「正語を用いるべきである」という niyama はその場 (prāpta) に機能しそれによって正しくない語の使用が停止され (=anyanivṛtti), 正語のみ

を用いるべきことに人を制約 (ni/yam) するのである。正語の使用を規定する vidhi が niyama であることをミーマーンサカの語法に従って理解するならばその様になるであろう。しかしそこで一つの疑問が生ずる。もしこれらの niyama に基づいてその後のみ文典が存在するという様なヴェーダの規定と文典との前後関係が確定しているならば、一方ではヴェーダは文法的正しさに依存しており、他方では文典はヴェーダの niyama に依存しているのであるから、ヴェーダと文典の間に相互依存の過が生ずるのではないかと。クマーリラはこの過失は生じないことを次の様に説いている²³⁾。(i) 何らかの作品として編まれた、語基・語尾等の区別を介する文法上の手順 (prakriyā) より成る文法の Smṛti を欠いた時代はない。(ii) 語を文法的に解釈すること、解釈さるべき正語、解釈されたものを使用すべき規定、解釈された正語の実際の使用、文法的に解釈されない誤った語の使用の禁止、実際に禁止された語の使用を避けること、という文典の六つの要因もヴェーダの規定によって基礎づけられている。それゆえに文典は無始であり常住であるからヴェーダと文典の前後関係は知ることができない。したがって相互依存の過は生ずることはなく、あらゆる時に文法的に正しくされて存在する語がある時それのみ使用を制約する規定 (niyamavidhi) にとって妥当性を欠くことは何もない、と。この主張は人の作ったものである文典伝承の盲人行列の道理 (andhaparamparā-nyāya) をも否定することになる²⁴⁾。このクマーリラの主張は、正語より成るヴェーダの無始性・常住性を根本主張とするミーマーンサー学派の立場からして当然の帰結と考えられる。言う迄もなくクマーリラはここでパーニニストラの無始性を主張している訳ではなく、文法学の伝統のそれを主張しているのであらうと思われる。

ヴェーダは祭式の規定を中心とするから正語の使用がヴェーダに基づくということは祭式行為において正語が用いられなければならないことを意味する。パタンジャリは “duṣṭaḥ śabdaḥ”²⁵⁾ “vibhaktiṃ kurvanti”²⁶⁾ “yo vā imām”²⁷⁾ “sārasvatīm”²⁸⁾ の説明でそれに関わることを述べて

いる。クマーリラも「破壊されていない言葉で話す人には正語は天界 (svarga) と祭式の補助 (yajña-upakāra) となる。祭式に関連した行為をなす場合に apaśabda で話す人には、真実ではないことを言う人にとってそうである様に、禁止された行為を行うことに基因する祭式の悪い果が帰結する。『ことばの密義を知る人は apaśabda によって汚れる (vāg-yogavidduṣyati cāpaśabdaiḥ)』と述べられている様に²⁹⁾」と述べており、祭式行為においては正語の使用は必須の条件とされる。さらにヴェーダの正語使用の規定は祭式行為以外の日常性 (vyavahāra) の場面にまで敷衍される。パタンジャリは “te 'surāḥ³⁰⁾” “avidvāmsaḥ³¹⁾” の説明でそのことにふれているが、クマーリラはそれについては特に論じてはいない。しかし日常生活の場面でも正語が用いられるべきであるとクマーリラが考えていたことは随処に窺うことができる。インドの古典劇の例を出すまでもなく、実際にバラモンや王族は文典を学びサンスクリットを日常的に用いていたのであった。以上ミーマーンサー学派、特にクマーリラの文典と正語サンスクリットに関する考えを略概観した。次に正語の使用とその果について考察する。

II

1

パタンジャリが引用している “yastu prayunkte³²⁾” という詩は、正しい言葉の秘義を知り正しく用いる者は来世で永遠の勝利を得ることを説き、またパタンジャリは “catvāri śṛṅgā³³⁾” “sudevo 'si³⁴⁾” の解釈ではそれぞれ、偉大な神と等しくなるべく、真実の神々となるべく正語を教える文典が学習さるべきことを説いている。これらはヴェーダの神話を介して正しい言葉が極めて素晴らしい効果をもたらすことを人に訴えることを目的とする。しかしその様な効果は現世ではもちろん生ずることはない。いな、正語を用いてもいかなる目に見える様な良い結果が生ずることもないのである。では一体正語を使用することはいかなる意義をもつのであろうか。この疑問に対して最初に理論的な解答を与えたのはカートヤーヤナ

マハーバーシュヤ第一日課 (Paspasā-Āhnikā) とタントラヴァールツィカ(針貝)

の次の主張であると考えられる。

lokato 'rthaprayukte śabdaprayoge śāstreṇa dharmaniyamaḥ³⁵⁾
(Vārtika 1 の一部)

世間に基づいた意味に用いられて語の使用がある時、聖典による dharma (法) のための制約がある。

このカートヤーヤナの主張で最も肝心な所で二つの問題が残る。一つは dharmaniyama という複合語の解釈であり、一つは dharma の意味である。先ず複合語の解釈についてはパタンジャリの次の解釈を参考にすべきであろう。

kimidaṃ dharmaniyama iti/dharmāya niyamo dharmaniyamaḥ
/dharmārtho vā niyamo dharmaniyamaḥ/dharmaprayojano vā
niyamo dharmaniyamaḥ³⁶⁾/

三つの解釈とも意味の上では同様に「dharma を目的とした niyama」と理解することができよう³⁷⁾。バルトリハリはかれのマハーバーシュヤ・ディーピカーで最後の解釈をミーマーンサカの見解と注釈しているが³⁸⁾、それは表現の仕方という点でミーマーンサーの解釈法である、という意味であろう。そしてこのパタンジャリの解釈はカートヤーヤナの意図を正しく捉えていると考える。その解釈の妥当性を確定するためには dharma の意味を明確にする必要がある。カートヤーヤナは Vārtika 6 で “jñāne dharma iti cettathādharmāḥ³⁹⁾” 「(正語を) 知る場合に dharma がある、と主張されるならば (そうではない。正語を知る人は同時に誤った語をも知るのであるから) 同様に adharma があることになる」とカートヤーヤナは述べている。この場合の dharma は目に見えない「宗教的善果」「功德」(religious merit, das Verdienst), adharma はその反対の意味である。dharmaniyama の dharma もこれと同じ意味であると思われる。パタンジャリも dharma を「功德」の意味に理解したことは明らかであるが、後世の注釈家達も dharma の意味に対して異説を唱えた形跡はない。むしろ dharma が「功德」の意味であることは自明のことと

して特に注釈を施していないと言うべきかもしれない。ミーマーンサー学派の語法に従えばこの dharma は adṛṣṭa もしくは apūrva と同義である。カイヤタはパタンジャリの第三の解釈 (dharmaprayojano niyamaḥ) に対して、バルトリハリの「ミーマーンサカの見解である」という説に呼応するかの様に、“liṅhādi-viṣayeṇa niyogākhyena dharmeṇa prayukta ityarthaḥ”⁴⁰⁾ 「liṅ (optative の語尾) 等の対象である niyoga という dharma によって動機づけられている、という意味である」と説明している。ナーゲーシャバクがウドヨータでこのプラディーパの文章をさらに “prabhākarāṅgīkṛtamatenēdam/tanmate hi liṅhādīnām *apūrvasamjñakam kāryam vācyam*⁴¹⁾” と釈している様に、カイヤタはプラバーカラ説によっており、プラバーカラの説く niyoga とは apūrva と同義でもある⁴²⁾。それ故にマハーバーシュヤの注釈家達はこの dharma がミーマーンサー学派で言う apūrva と同義であると理解していたことは明瞭である。dharma が「功德」apūrva の意味であることが明らかになれば、dharmaniyama という複合語を先に示した様にパタンジャリが解釈した意味が理解されてくる。dharmāya niyamaḥ, dharmārtho niyamaḥ, dharmaprayojano niyamaḥ というこれらの解釈が意味するのは、正語のみを用いるべきであるという文典という Śāstra による制約が功德を目的としたものである、ということに他ならない。正語を用いても何も目に見える様な効果は生じないが、聖典の制約に従うことによって功德を蓄積するのである。さらにカートヤヤナは Vārtika 9 で “śāstrapūrvake prayoge 'bhyudayaḥ”⁴³⁾ 「聖典に基づいて (正語が) 使用されるとき繁栄がおこる」と述べているが、繁栄 (abhyudaya) をおこす直接的原因は聖典の制約 (niyama) によって生じた功德 (dharma) の集積であると考えられる。この因果関係を図式的に示すと次のようになる⁴⁴⁾。

文典の制約 (niyama) → 正語の使用 (prayoga) → 功德 (dharma
[=apūrva]) → 繁栄 (abhyudaya)

マハーバーシュヤ第一日課 (Paspāśā-Āhnikā) とタントラヴァールツェイカ(針貝)

カートヤーヤナは聖典の規定に基づいて正語を用いることとその果の関係をこの様なシェーマで考えていたと思われる。この様に理解されるカートヤーヤナの dharmaniyama の考えはミーマーンサー学派の niyamādṛṣṭa・niyamâpūrva と通ずるものがある。ヴェーダに関連した聖典に基づく行為と結果との関係を考察する専門家はミーマーンサカであったから、カートヤーヤナは当時のミーマーンサカに影響を受けたことも充分考えられるであろう。

2

クマーリラはそれに対してどのように考察しているであろうか。以下クマーリラの見解を検討する。

パタンジャリの dharmaniyama の第三の解釈に対して「ミーマーンサカの見解」と注釈したバルトリハリを全く意に介することなく⁴⁵⁾、クマーリラは第一の解釈のみを示しつつ次の様に述べている。

dharmāya niyamaṃ ca 'ha vākyakāraḥ⁴⁶⁾ prayojanam/
vedamūlastu tatraika eko vyākaraṇāśrayaḥ⁴⁷⁾//

文章作者は法のための niyama を(文典の) 目指す有意義な意図であると説く。その場合に一つ(の niyama) はヴェーダに基づくが、他の一つは文典に依存する。

この様に niyama の二つの所依を説いてから、その各々の根拠の相違に従ってカートヤーヤナの Vārtika 1 の śāstra の意味も異なることをクマーリラは次に説く。

niyamadvayaprayuktaṃ vyākaraṇam/sādhuśabdajñānāt-tat-
pūrvaprayogādvā svargayañjñōpakāra-siddhir-ityetattāvad-veda-
mūlam-ananyapramāṇakatvāt/ataścāyaṃ tāvadvedākhyena śā-
streṇa dharmaniyamaḥ/

tathā vyākaraṇākhyena sādhurūpaṃ niyamyate/
aviśeṣeṇa siddhiḥ syād-vinā vyākaraṇasmṛteḥ//

tena vedāvagatasamyagjñātasādhuśabdaprayogātmakadhar-

māṅgatvena vyākaraṇaprakriyā-itikartavyatayā nityavācaka-
śabdarūpajñānaniyamaḥ kriyate/

文典は両方の *niyama* により動機づけられている。正語の知、あるいはそれに基づく使用により天界・供犠の補助の成就が生ずる、ということは先ずヴェーダに基づく。なぜなら（ヴェーダ以外の）他のものを根拠とするものではないからである。それ故これは先ずヴェーダという聖典による *dharmaniyama* である。

同様に文典という聖典によって正しい（語の）形態が規制 (*ni-
/yam*) される。文典という聖伝がないならば（正誤の）区別なく（語が）成立するであろう。

それ故ヴェーダによって理解され、正しく知られた正語の使用より成る *dharma* の従属的構成要素 (*aṅga*) である、文典の手順 (*prakriyā*) という方法 (*itikartavyatā*) によって、常に能詮である語の形態を知ることに対する制約がなされる。

クマーリラはヴェーダによる *dharmaniyama* の *dharma* の意味についてはふれていないが、文典による *dharmaniyama* の *dharma* については、明らかにミーマーンサー学派で普通に理解する意味、すなわちヴェーダの規定する祭式行為一般の意味に解釈していることがわかる。またクマーリラによって文典はヴェーダ補助学の機能を果たすものと考えられていることは、文典の手順 (*prakriyā*) を *Dharma* の *aṅga* たる *itikartavyatā* と明言していることから明らかであろう。クマーリラはこの様にカートヤーヤナの説く *dharmaniyama* の解釈を示しているが、ここでは正語の使用とその果との関係についてはふれていない。これより前の箇所ですべて正しい言葉が話すことが *apūrva* をもたらすことを次の様に述べている。

sati bhāṣitavye kadācidavinaṣṭena bhāṣeta kadācit-pramādā-
śaktija-apabhraṃśenāpyakṣinikocanādinā vā śabdarahitenāiva
pratyāpayet/

atra śreyo'rthino 'vaśyaṃ sādhubhāṣā niyamyate/
niyogena hi tāṃ kurvannapūrvam sādhaiṣyati//
yadyapi ca niyame 'nyanivṛttiravaśyaṃ kalpanīyā tathā 'pi
sādhuśabdasmṛtivyavahitānām kāla-rūḍha-rūpa-bhrāntivācaka-
tvagṛhītānām cāpaśabdānām sambhavati prayogaprasaṅge sād-
huniyamena vyāvṛtṭiḥ⁴⁸⁾/

他人に何か告げねばならない時、ある場合には損なわれていない(正しい)語によって告げうるであろうし、ある場合には不注意や(発音器官の)無能力によって生ずる apabhraṃśa によっても、あるいは言葉
を欠いたウインク等によっても(意図を)理解させることができよう。

この際、至福を望む人に対して必ず正しい言葉で話すことが制約
される。なぜなら、ヴェーダの教令によってそれ(sādhubhāṣā)
を行いつつかれば apūrva を成就するのであろうから。

また、たとえ niyama がある時には「他の停止」が必ず考えられな
ければならないとしても、誤った語——それは正語(を規定する)聖伝
から隔てられ、時間的隔絶・慣用・似相に基づく迷妄によって能詮性
があると考えられているが——が使用されることになる場合には正しい
(語を使用すべきであるという) niyama によって排除される。

ここでクマーリラは正語の niyama の実際の説明と、正しい言葉で話
すことが apūrva という結果をもたらすことを主張する。この apūrva
は他の手段の停止を特相とする niyama によって生ずるから niyamā-
pūrva といわれる。apūrva は未来に至福等の良い果を生ずる不可見力
でもあるから、niyamāpūrva は niyamādr̥ṣṭa でもある。そしてこの
apūrva は結合の別異性(samyogapṛthaktva⁴⁹⁾)に従って祭式に資する
もの(kratvartha)と人の幸福に資するもの(puruṣārtha)となること
をクマーリラは説く。すなわち、

yattu dṛṣṭārthapratyāyananirākāṅkṣād-adr̥ṣṭārtha-prayogōtp-
attyasāstratvamiti/tatrōcyate——

dr̥ṣṭe satyapi sarvatra niyamādr̥ṣṭam iṣyate/
 kratvarthaṃ puruṣārthaṃ ca tatsaṃyogapṛthaktvataḥ//
 'ekasya t̥bhayatve saṃyogapṛthaktvam' (JS. IV. iii. 5) tac-
 cēha prakaraṇānārabhyavādābhyāmavagatam/

(前主張において)「dr̥ṣṭārtha (可見の事柄)である(語の)意味表
 詮が必要とするものは何もないから、(文典は)adr̥ṣṭārtha (不可見の
 事柄)に関する行為を生起する聖典ではない」と主張された。その前主
 張に対して答えて述べられる。

たとえ可見の果がある時でもあらゆる場合に niyamādr̥ṣṭa が認
 められる。祭りに資するものと人に資するものとは、その結合の別
 異性に従って。

「一つのものが(kratvartha と puruṣārtha の)いずれともなる場
 合には、結合の別異性(という道理)がある(JS. IV. iii. 5).」又こ
 の場合それは特定の祭式の過程中の規定と、特定の祭式過程に関わらな
 い規定の両者から理解される。

このクマーリラの主張を Someśvara の Nyāyasudhā によって説明
 する⁵⁰⁾。

Viṣayavākya (a) brāhmaṇena na mlecchitavai という禁令は特定
 の祭式(Jyotiṣṭoma)の過程中の禁令(prākaraṇika-niṣedha)である
 から、正しくない語を話せば祭式の悪い結果が生ずることが理解される。
 それ故目的からして、この禁令によって理解される正語を話すべきである
 という(sādhubhāṣaṇa-)niyama は祭りに資するもの(kratvartha)
 であることが確定される。

Viṣayavākya (b) ekaḥ śabdaḥ samyagjñātaḥ suprayuktaḥ sā-
 strānvitaḥ svarge loke kāmadhugbhavati という文章は祭式過程に
 関わらない規定(anārabhyavāda)であるが、この文中の śāstra とい
 う語は慣用的に学問部門を表わしヴェーダを表わすものとは理解されない
 から、文典という学術書に伴われた sādhubhāṣaṇa-niyama が天界を成

就する手段であることが理解される。それ故この場合の *niyama* は人に資するもの (*puruṣārtha*) であることが確定される。Someśvaraはこの様にこの場合の *saṃyogaṛthaktva* を説明している。 *kratvartha* と *puruṣārtha* という概念はミーマーンサー学派によるヴェーダに基づく行為の二分法であり、 *kratvartha* でも *puruṣārtha* でもない行為をも数えて三つに分類する考えもある⁵¹⁾。 *puruṣārtha* は JS. IV. i. 2: *yasmin prītiḥ puruṣasya tasya lipsā 'rthalakṣaṇā 'vibhaktatvāt*に定義される様に端的に「人に喜びを生ずるもの」と理解され、たとえば新・満月祭等のすべての主祭がこれに含まれる。 *kratvartha* は *puruṣārtha* の実現を助けるもので、祭主に直接果をもたらすものではなく、たとえば主祭に附随する前駆祭等の従属的行為一切がこれに含まれる⁵²⁾。従って *kratvartha* とされる *niyamādr̥ṣṭa* はそれによって祭式の成就を助けることになるが、 *puruṣārtha* である *niyamādr̥ṣṭa* は直接的に人に善果を生ずる原因となる。ここで *puruṣa* 「人」とは祭主をさす。又 *Viṣaya-vākya* (a) は *niyamādr̥ṣṭa* が *kratvartha* であるという一つの結合関係 (*saṃyoga*) を示し、 *Viṣayavākya* (b) はこれが *puruṣārtha* であるという別の結合関係を示している。スートラの *saṃyogaṛthaktva* 「結合の別異性」というのはこの場合このことを表わしている。

クマーリラはさらにこの *niyamādr̥ṣṭa* のもたらす果について次の様に述べている。

*kratvarthāṃśe parārthatvādarthavādaḥ phalaśrutiḥ/
puruṣārthe tu nirdeśātpalamātreyadarśanāt//*

*kratvarthaṃ hyanirjñātōpāyatvāt-sarvādr̥ṣṭōpasamgraha-kṣa-
mamiti niyamāpūrvamātmasātkurvātpuruṣārthāṃśe phalaśru-
tim-arthavādī karoti/puruṣārthasya niyamasya tvavaśyakalpa-
nīyaprayojanatvād-arthapratipatteścāpabhraṃśe 'pyakṣinikocā-
dibhyo vā sutarāṃ siddhatvādanākāṅkṣita-niyamāpūrvōpajīva-
nasāmārthyaṃ nāstityavaśyam-arthavādōpāttameva svargaloke*

kāmadhugēva phalatvenā "śrayaṇīyam"⁵³⁾/

kratvartha の部分においては、果の明言は他を目的とするから Arthavāda である。それに対して puruṣārtha においては（果の明言は）Ātreya の見解に基づく指示があるから果である。

すなわち kratvartha（である apūrva）は、その実現手段が知られないからすべての adṛṣṭa を含むことができる。それ故（正語の使用から生ずる）niyamāpūrva を自分のものとしつつ puruṣārtha の部分にある果の明言を Arthavāda とする。他方、puruṣārtha である niyama はその意図が必ず考えられなければならない。また意味の理解は apabhraṃśa やウインク等によってもたやすく得られる。それ故、欲求なきものとされた niyama には apūrva を維持する能力がない。従って必然的に Arthavāda として得られた“svargaloke kāmadhuk”等が果として依存されねばならない。

このクマーリラの主張は Viṣayavākya(b)の“svarge loke kāmadhug bhavati”「天界・世間で如意牛となる」という正語の使用から生ずる果の明言（phalaśruti: 善果を述べるヴェーダの言辞）の解釈法について説かれている。先ず（sādhubhāṣaṇa-）niyama が kratvartha である場合には果の明言は Arthavāda である、という主張は JS. IV. iii. 1: dravyasaṃskārakarmasu parārthatvātphalāśrutirarthavādaḥ syāt 「祭材・浄化・行為に関連して説かれる果の明言は他を目的とするから Arthavāda である」に基づく。このストラダで述べられる祭材・浄化・行為はすべて kratvartha である⁵⁴⁾。従って Viṣayavākya (b) は特定の祭式過程の文章ではないが、正語を用いることが kratvartha である時その中の“svarge loke kāmadhugbhavati”という果の明言は Arthavāda として機能し正語を用いることを称讃しつつ祭主をその niyama へと勧誘する働きをなす。果の明言が「他を目的とする（parārthatva）」というのはその様な Arthavāda の機能を指している。またその際 niyama は kratvartha であるから apūrva を生じて、祭式全

体の成就から生じ祭式の果である svarga 等をもたらす直接的原因となる phala-apūrva (= parama-apūrva) を助けるのである。他方 Viṣaya-vākya (b) より理解される sādhubhāṣaṇa-niyama が puruṣārtha である場合には、puruṣārtha とは人に喜び幸福等の利益を与えるものに他ならず、また adṛṣṭa をもたらす niyama 自体はその様な利益を与えるものではないので、Arthavāda である “svarge loke kāmadhugbhavati” という果の明言が niyamādrṣṭa の果として依存される。Arthavāda 中の果の明言が果として依存される例外的場合を規定するのが JS. IV. iii. 18: phalam-ātreyo nirdeśādaśrutau hyanumānaṃ syāt 「アートレーヤが (Arthavāda 中の果の明言は実際に) 果である、と示しているから。(果の) 明言がない時 (果が) 推量さるべし」で、Rātrisatran-yāya といわれる。

この様に Viṣayavākya(b) をめぐって正語を用いるべきことの niyama が kratvartha の場合には apūrva をもたらすが果の明言は Arthavāda にすぎないものとなし、puruṣārtha の場合は apūrva は生ずることなく Arthavāda 中の果の明言が実際に果となることをクマーリラは論定した。以上はカートヤーヤナが文典の意義として説いた dharmaniyama をクマーリラがミーマーンサカの立場から批評解釈したものである。

3

上の問題と関連して、功徳としての dharma は正語を知る時生ずるのか、あるいは正語を使用する時生ずるのか、という問題がある。クマーリラはパタンジャリのこの問題に対する主張を評釈するに際して、祭式執行の前提となる認識の一般的性格をアートマンの認識と区別して定義している。その点重要な説と思われるので、以下この問題についてのクマーリラのパタンジャリに対する批評を紹介したい。

Vārtika 6 の導入としてパタンジャリは “kiṃ punaḥ śabdasya jñāne dharmāḥ, āhosvitprayoge?⁵⁵¹” 「さらに正語の知において dharma は生ずるのか、あるいは使用においてか？」という問を掲げる。これはカイ

ヤタ⁵⁶⁾ によれば Viṣayavākya (b) による問題提起である。すなわち “svarge loke kāmādhughbhavati” という果の原因は「正しく知られた語 (saṃyagjñāta-śabda)」であるのか、あるいは「巧みに用いられた語 (suprayukta-śabda)」であるのか、という問題である。この間に対して カートヤヤーナは次の様に「知において dharma が生ずる」ことを否定する。

Vārtika 6 : jñāne dharma iti cettathādharmāḥ (和訳前出 cf. p. 55)

すなわち、正語を知る人は同時に誤った語をも知るのであるから、しかも「牛」の例でもわかる様に誤った語の方が多いのであるから、正語の知において dharma が生ずることになれば同時に誤った語の知から一層多くの adharma が生ずることになる、というのである。

Vārtika 7 : ācāre niyamaḥ 「(語の) 使用に際して (正語使用の) 制約が (ヴェーダによって示されている).」

Vārtika 8 : prayoge sarvalokasya 「(語の正・誤に関係なく) 使用がある時 (dharma が生ずることになれば), 一切の世間の人々に (dharma が生じその結果 abhyudaya が生ずることになってしまう).」

この様に単なる語の使用 (prayoga) からだけでも dharma は生じない、と述べたあと Vārtika 9 で定説を掲げる。

Vārtika 9 : śāstrapūrvake prayoge 'bhyudayastat-tulyaṃ vedaśabdena 「(文法) 聖典に基づいて (正語を) 使用する時繁栄がおこる。そのこと⁵⁷⁾ はヴェーダの言葉と等しい。」

パタンジャリは “tattulyaṃ vedaśabdena” の二つの解釈を示した後、に次の様に Vārtika 6 で否定された見解を再び持ち出してくる。

athavā punarastu jñāna eva dharma iti/nanu cōktaṃ, jñāne dharma iti cettathādharmāḥ (=Vārtika 6) iti/naiṣa doṣaḥ/śabdapramāṇakā vayam, yacchabda āha tadasmākaṃ pramāṇam /śabdaśca śabdajñāne dharmamāha nāpaśabdajñāne 'dharmam

/58)

あるいはさらに知においてこそ dharma が生ずる。〔問〕 “jñāne dharma iti cettathādharmah (Vārtika 6)” とすでにその見解は否定されたではないか。〔答〕 その過失はない。われわれはヴェーダを根拠とする。ヴェーダの説くことがわれわれの根拠である。またヴェーダは正語を知る時 dharma が生ずると説き、誤った語を知る時 adharma が生ずると説いてはいない。

ナーゲーシャバクツの説明⁵⁹⁾によると、パタンジャリがここで言う (veda-) śabda は例えば、Viṣayavākya (b) の “ekah śabdaḥ samyagjñātaḥ” である。すなわちこのヴェーダの文章は正語の知を述べており誤ったものの知は述べていない。また Viṣayavākya (a) の導入をなす “te 'surā helayo helaya iti kurvantaḥ parābabhūvuḥ” 「かれらアストラ達は “helayo helayaḥ” と誤って発音したので戦いに敗れた」というヴェーダの文が述べているのは、誤った語を使用する時に adharma が生ずるということであって、誤った語を知る時に adharma が生ずると述べている訳ではない、ともナーゲーシャバクツは説明している。

しかしこの見解をクマーリラは認めない。先ず次の様に述べてパタンジャリの Trimuni としての権威を擁護する。

yacca kātyāyana “jñāne dharma iti cettathā 'dharmah (= Vārtika 6)” iti tantreṇa prasaṅgena vā 'paśabdajñānād-adharmatvāpattidoṣam-abhidhāya “śāstrapūrvaprayoge 'bhyudayaḥ (=Vārtika 9)” iti niḥśreyasasiddhyupāye 'vadhārite yatpunaḥ parāvṛtṭya bhāṣyakāreṇōktam, “atha vā punarastu jñāne dharmah” ityabhyupetyavādamātraṃ tatpūrvōktadoṣaparihārasāmarthya-pradarśanārthaṃ kṛtvācintānyāyenōktam⁶⁰⁾/

カートヤーヤナによって “jñāne dharma iti cettathā 'dharmah (=Vārtika 6)” と原理的にあるいは必然的帰結として、誤った語の知から adharma が生ずるという過失が表明されてから、 “śāstrapūrva-

prayoge 'bhyudayaḥ (=Vārtika 9)”と至福成就の手段が確定された時、再び後戻って（マハー）パーシュヤ作者によって“athavā punarastu jñāne eva dharmāḥ”と（すでに Vārtika 6 で否定された見解に）同意したにすぎない主張が述べられた。（しかし）その（パタンジャリの）主張は、前に（Vārtika 6 で）述べられた過失を排斥する能力を示すために kṛtvācintā-nyāya によって述べられたのである。

すなわちパタンジャリが Vārtika 9 の下で示している“atha vā punarastu jñāne dharmāḥ”という説は、議論を尽すため、実際には存在しない主張を想定する場合の論理、すなわち kṛtvācintānyāya⁶¹⁾によって、Vārtika 6 で主張された過失が排除され得る可能性があることをパタンジャリが示したのである、とクマーリラは解釈していることになる。しかしこれはあくまでもクマーリラの解釈であって、パタンジャリはヴェーダに依存すれば“jñāne dharmāḥ”ということも成り立つと主張していると考えられる。クマーリラは続いて正語の知のみによって dharma は生ずることはなく、知に基づいて使用する時のみ生ずることを次の様に主張する。

paramārthatastv-anyānarthakyaprasaṅgavijñāta-pārārthyāpāditārthavādatvāt-phalāśrutirna phalapratipattikṣamā vijñāyate /yathā “yo 'śvamedhena yajate ya u cāinamevaṃ veda (Tai. Saṃ. 5. 3. 12. 2)” iti jñānamātrādeva brahmahatyātaraṇaṃ yadi siddhyetko jātucidbahudravavyayāyāsasādhyam-aśvamedhaṃ kuryāt/tadvidhānaṃ cānarthakameva syāt/evaṃ śabdajñānācced-dharmāḥ sidhyet ko nāmāneka-tālvādivyāpārāyāsakhedamanubhavet? tasmātkratuvadeva jñānapūrvaprayogasyāiva phalam⁶²⁾/

しかし勝義には（知から生ずる）果の明言は（それが文字通りに受け取られるならば）別のもの（である vidhi や niyama）を無意味としてしまうものとして認識され（その vidhi, niyama を称讃するとい

う) 他を目的とするものとして得られた Arthavāda であるから、実際に果を与え得るものとは判断されない。たとえば「馬祠祭を行う者、それをその様に知る者は (バラモン殺しの罪過を渡る) (Taittirīya Saṃhitā 5. 3. 12. 2)」と (いう文中の「それをその様に知る者は」という句によって) 単に知ることのみからバラモン殺し (の罪) を逃れることが成就するならば、一体誰が多くの祭材の消耗と労力とによって完成される馬祠祭を執行するであろうか。またその (馬祠祭の) 規定は無意味となるであろう。同様にもし正語の知から dharma が成就するとすれば、一体誰が (正語の発音に際して必要な) 口蓋等の多くの働きと労力の苦痛を味わうであろうか。それ故、祭式と同様に (正語の) 知に基づく使用にのみよき果は所属する。

と述べてクマーリラは結局 Vārtika 9 と一致した見解をとっていることになる。さらにクマーリラは、この主張の根拠をミーマーンサー・ストラに求めつつ、正語の知が祭式行為の場面でいかなる機能をもっているかを次の様に説く。

“dravyasaṃskāra-karmasu parārthatvāt (phalaśrutir-arthavādaḥ syāt) (JS. IV. iii. 1)” ityanena nyāyena jñānasya puruṣaśabdasaṃskāratvena nirākāṅkṣasya phalasaṃbandhāsambhavāt⁶³⁾ /

“dravyasaṃskāra-karmasu parārthatvātphalaśrutir-arthavādaḥ syāt” (和訳前出) というこの道理によって、(正語の) 知は人の言葉を浄化するものとして充足されたものであるから、それには果との結合がありえないからである。

この様にクマーリラは正語の認識を浄化行為と規定しそれ故 dharma・果を生ずるものではないと述べた後、正語の知を知識一般に敷衍しつつアトマンの認識と区別して次の様に述べる。

sarvatrāiva hi vijñānaṃ saṃskāratvena gamyate/
parāṅgaṃ cā ”tmavijñānād-anyatra-ityavadhāraṇāt//

ātmañjānaṃ hi saṃyogaṃrthaktvātkratvarthapurūṣārthatve-
na jñāyate tena vinā paralokaphaleṣu karmasu pravṛttinivṛtṭy-
asambhavāt⁶⁴⁾/

なぜなら、あらゆる場合に認識は浄化作用として他に仕えるもの
と理解される、アートマンの認識以外の場合は、と確定されている
からである。

すなわち、アートマンの認識は結合の別異性に従って kratvartha,
purūṣārtha として知られる。なぜならアートマンの知がないならば、
他の世を果とする祭式行為に対して転ずることや（禁止行為を）行わな
いことがありえないからである。

以下クマーリラはアートマンの認識はそれ自体重要な意義をもつことを
チャンドーグヤ・ウパニシャッドの文章を数箇所にもわたって引用しながら
論じている。この箇所はシュローカ・ヴァールティカの「アートマンの
章 (Ātmavāda)」には全く論及されていないアートマン認識の実践的場
面についての論点を含み、クマーリラのアートマン観、ウパニシャッド観
という点からみても重要であるが、本稿の主題から外れるので他の機会に
紹介したい。

以上マハーバーシュヤのパスパチャー・アーフニカでカートヤーヤナと
パタンジャリによって論ぜられている文典の意義に関する諸問題の中で、
クマーリラによってミーマーンサー学派の立場から評釈が加えられた部分
を解明した。

略 号

MBh (K): The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali, edited by F. Kiel-
horn. Reprint ed., Osnabrück 1970

MBh (C): Śrīmadbhagavat-Patañjalimuninirmitaṃ Vyākaraṇa-mahābh-
āṣyam, śrīmadupādya-Kaiyaṭanirmita- 'Pradīpa' -prakāṣi-
tam, sarvatantrasvatantraśrīman-Nāgeśabhaṭṭa -viracita-
'Uddyota'-udbhāṣitam, pañḍitaśrī-Rudradharajhāśarma-pra-

ñitayā 'Tattvāloka'-ṭikayā samullasitam, Kāśī Sanskrit Series No. 154, Benares 1954

TNV(A): Tantravārttika, Ānandāśrama Sanskrit Series No. 97, Poona 1929

TNV(B): The Tantravārttika, Benares Sanskrit Series No. 5 & C., Benares 1882 f.

註

- 1) 中村元博士「生きているサンスクリット」印度学仏教学研究, 21卷1号, p. 14 f.
- 2) Cf. Lewis Renou; Histoire de la Langue Sanskrite, Paris 1956, p. 5
- 3) 例えば Patañjali の説く “rakṣā-ūha-āgama-laghu-asamdehāḥ” という文典の意義 (prayojana) 中の rakṣā, ūha, āgama, asamdeha は Veda・祭式に関わる。MBh (K) p. 1, l. 4
- 4) D. V. Carge; Citations in Śabarabhāṣya, Poona 1952, pp. 23-26 & pp. 239-242
- 5) Nyāyamañjarī, Kāśī S. S. No. 106, pp. 372-392. 6) Nyāyamañjarī, p. 390, ll. 6-10
- 7) TNV (A) p. 275, ll. 28-29=TNV (B) p. 223, ll. 11-12
- 8) MBh (K) p. 2, l. 24; p. 10, l. 9
- 9) TNV (A) p. 277, l. 6=TNV (B) p. 224, ll. 21-22
- 10) TNV (A) p. 275, ll. 6-19=TNV (B) p. 222, ll. 7-22
- 11) TNV (A) p. 278, ll. 7-8=TNV (B) p. 226, ll. 7-8
- 12) バルトリハリも同様に考えていた。Cf. Vākyapadīya I. 152, 中村博士「ことばの形而上学」p. 368
- 13) TNV (A) p. 278, ll. 15-16=TNV (B) p. 226, ll. 16-17
- 14) Cf. Śabara ad JS. I. iii. 29
- 15) MBh (K) p. 5, l. 23 f.; TNV (A) p. 278, ll. 22-23 = TNV (B) p. 227, ll. 3-4; Cf. A. Weber, Indische Studien, Band 13, S. 334
- 16) TNV (A) p. 279, ll. 13-19=TNV (B) p. 227 l. 22-p. 228, l. 6
- 17) TNV (A) p. 280, ll. 6-19=TNV (B) p. 229, ll. 5-13
- 18) TNV (A) p. 280, ll. 20-27=TNV (B) p. 229, l. 22- p. 230, l. 7
- 19) TNV (A) p. 282, ll. 5-6=TNV (B) p. 232, ll. 9-10
- 20) MBh (K) p. 2, ll. 7-8, 但しこの原文と考えられる Śatapatha-Brahmaṇa 3. 2. 1. 24 には “tasmāna brāhmaṇo mlecchet” とある。Śatapathab-

rāhmaṇa, ed. Weber, p. 235

- 21) MBh ad Pāṇini 6.1.84, Vārtika 5, MBh (K) Vol. III, p. 58, Śruti の出典は不明. Sarvadarśanasamgraha (G. O. S., Poona) p. 296, Sāhityadarpaṇa, Kaśī S. S. No. 145, p. 5 等にも引用されている。
- 22) Taittirīya-Saṃhitā 6.4.7.3, 但し原文には eṣā ではなく iyam とある。
- 23) TNV (A) p. 279, l. 20- p. 280, l. 2=TNV (B) p. 228, ll. 9-23
- 24) TNV (A) p. 282, ll. 9-10=TNV (B) p. 232, ll. 11-13
- 25) MBh (K) p. 2, ll. 10-13
- 26) MBh (K) p. 3, ll. 10-11
- 27) MBh (K) p. 3, ll. 12-13
- 28) MBh (K) p. 4, ll. 19-21
- 29) TNV (A) p. 281, ll. 10-12=TNV (B) p. 230, l. 22- p. 231, l. 2
- 30) MBh (K) p. 2, ll. 7-9
- 31) MBh (K) p. 3, ll. 6-9
- 32) MBh (K) p. 2, ll. 19-20
- 33) MBh (K) p. 3, ll. 17-22
- 34) MBh (K) p. 4, l. 26- p. 5, l. 4
- 35) MBh (K) p. 8, l. 3
- 36) MBh (K) p. 8, ll. 4-6
- 37) P. Thieme: Jñānyama 即 dharma という Karmadhāraya の解釈を示している. Zeitschrift für Indologie und Iranistik, 1931, S. 29-30
- 38) Mahābhāṣyadīpikā of Bhartṛhari, BORI 1970, p. 31, l. 2
- 39) MBh (K) p. 10, l. 5
- 40) MBh (C) p. 45 右
- 41) MBh (C) p. 46 左
- 42) Nyāyaratnamālā, Gaekwad O. S., No. 75, Introduction, p. 37; G. Jhā, Pūrvamīmāṃsā, p. 228
- 43) MBh (K) p. 10, l. 21
- 44) この図式は Patañjali の “yadi prayoge dharmāḥ sarvo loko 'bhyudayena yujyate (MBh (K) p. 10, l. 14) によっても支持されよう。
- 45) Vākyapadīya を知っていた Kumārila が Mahābhāṣyadīpikā を知っている形跡を見つけることはできなかった。
- 46) “vākyakāra” は “bhāṣyakāra” の誤りかもしれない。Jhā は Vārtika の作者、すなわち Kātyāyana と理解している。
- 47) TNV (A) p. 287, ll. 11-12=TNV (B) p. 239, ll. 13-14
- 48) TNV (A) p. 282, ll. 18-24=TNV (B) p. 232, l. 23- p. 233, l. 6

- 49) Jhā は “connection and disconnection” と訳しているが, Apte の訳 “severalty of conjunction” をとる. vide, Apte; Sanskrit English Dictionary, Part III, p. 1587
- 50) Nyāyasudhā, Chowkhambā S. S. 1901 & ff., p. 319, II. 17-23
- 51) G. Jhā, Pūrvamīmāṃsā, p. 236
- 52) Cf. “aṅgaṃ kratvarthaḥ, pradhānaṃ puruṣārthaḥ/phalavidhiḥ puruṣārthaḥ, arthavadaḥ kratvarthaḥ/prayojakaḥ kaścitpuruṣārtho 'prayojakaḥ kratvarthaḥ/Śabara ad JS. IV. i. 1
- 53) TNV (A) p. 283, I. 26- p. 284, I. 1=TNV (B) p. 234, II. 14-21
- 54) Cf. “kratvarthāni etāni”, Sabara ad JS. IV. iii. 1
- 55) MBh (K) p. 10, I. 4
- 56) MBh (C) p. 53 左
- 57) P. Thieme は tat を (vyākaraṇa-) śāstra と解したいと言っている. ZII, 1931, S. 31
- 58) MBh (K) p. 10, I. 26- p. 11, I. 2
- 59) MBh (C) p. 56 右
- 60) TNV (A) p. 287, II. 18-22=TNV (B) p. 239, I. 22- p. 240, I. 3
- 61) Cf. Apte, Sanskrit English Dictionary, Appendix p. 59
- 62) TNV (A) p. 287, II. 22-26=TNV (B) p. 240, II. 3-9
- 63) TNV (A) p. 288, II. 2-4=TNV (B) p. 240, II. 12-14
- 64) TNV (A) p. 288, II. 5-8=TNV (B) p. 240, II. 15-18, この Śloka は Nāgeśa によって Uddyota に引用されている. イタリックで示した様に variant が二箇所ある.

sarvatrāiva hi vijñānaṃ saṃskāritvena gamyate/

parāṅgaṃ cātma vijñānādanyatrēty-avadhāryatām // iti nyāyena ...

MBh (C) p. 53 左