

「スポーツ・シッディ」と「ブラフマ・シッディ」

伊原, 正蓮

<https://doi.org/10.15017/2543245>

出版情報 : 哲學年報. 23, pp.377-397, 1961-09-20. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :



「スポータ・シッディ」と「ブラフマ・シッディ」

伊 原 照 蓮

一

マンダナ・ミシュラの思想体系において「スポータ・シッディ」がどのような位置を占めるか、別言すればスポータ説が彼の思想全体においてどのような意味をもつか、は彼の全著作を精細に検討した上でなければ、答えられない問題である。それゆえいまここでその問題を探り上げようというのではない。ただ右の問題解明への第一歩として「スポータ・シッディ」と彼の主著と考えられる「ブラフマ・シッディ」との関係について若干の考察を以下に試みたいと思うのである。^①

まづこの両著作がマンダナの真作であることは、他書の引用からみても疑いない。^②しかし両著作が同一の立場から書かれたものかどうか、その間に立場乃至見解の推移があったのではないか、同じく「語なるブラフマン」を説くバルトリハリにおいては、スポータ説はその形而上学と密接に結びつき不可欠の要素となっているが、「スポータ・シッディ」の示すスポータ説が「ブラフマ・シッディ」の説く不二元論と、同様に密接に結びついていると考えてよ

いかどうか、これらの点はお内容に即して検討してみる必要がある。「ブラフマ・シッディ」出版本の編者クップスワーム・シャーストリはその序論においてマンダナの思想をかなり詳しく紹介しているが、右の問題を特に採り上げて説明してはいない。^③これに対して「スポータ・シッディ」をフランス訳したビアルドーはその訳書の序論で「ブラフマ・シッディ」と「スポータ・シッディ」との関係について疑問を提出し、これを種々の面から考察している。その所論を要約するとつぎの如くならう。

1、「ブラフマ・シッディ」ではなる程「語なるブラフマン」を説いてはいる。また「スポータ・シッディ」第三十六偈は「ブラフマ・シッディ」への移行を暗示しているようにも思われる。しかしこの二点を除いては両著作は、それぞれ互いに関説していない。すなわち「スポータ・シッディ」では、スポータ説の範囲を越えた他への言及乃至暗示は上記第三十六偈の外にはないし、またマンダナの思想の特色、例えば誤謬論をそこに認めることはできるが、マンダナの他の著作はまったく引用されておらない。他方「ブラフマ・シッディ」では、「ヴィディ・ヴィヴェーカ (Vidhiviveka)」「バーヴァナー・ヴィヴェーカ (Bhāvanāviveka)」等の自己の、他の著作を引用乃至関説しているが、「スポータ・シッディ」のことはなんらふれておらない。のみならず「ブラフマ・シッディ」ではスポータ説を述べておらない。要するにこの両著作においては、互いに他を予想させるような積極的証拠はなにもない。

2、「スポータ・シッディ」においてバルトリハリの「ブークヤ・パディーヤ」の偈をしばしば典拠として引用しているのは、事実であるが、そこでマンダナの説くのは単語スポータ (padasphota) であって、文章スポータ (vāk-yasphota) ではない。ところでミーマンサーはスポータを否定するが、それはヴェーダ解釈学の諸原則と矛盾する

からである。すなわちヴェーダの教令 (codana) を正しく知るためには他の文章で用いられている一つの語或いはいくつかの語によってそれを補ったり、或いは転置したりしなければならない。文章をそれぞれ真実の単位とする文章スポーツターの主張は、右の如きヴェーダ解釈上の操作と矛盾する。それゆえ文章スポーツターはミーマーンサーにとって有害である。このような観点からクマールイラもスポーツター説に反対しているのである。これに反して単語スポーツターはこれまたクマールイラの如く、ミーマーンサーにとっても実は余り有害ではないのである。^⑤

4、では文章スポーツター乃至文章の意味 (vākyārtha) はマンダナにおいてどのように取扱われているか。「ブラフマ・シッディ」では文章の意味の基体としては、文章スポーツターではなくして、語なるブラフマン乃至語の真実 (śabda-tattva) がすぐに示されている。また文章の意味は、非存在である旋火輪 (alātacakra)、兎角 (śaśa-visāṇa) 等と並べて示されているが、これは文章の意味が特別の単位——文章スポーツターの如き——とは認められておらないことを示すものである。

5、以上の諸点からみて、マンダナはバルトリハリの徒よりはむしろパーッタ派に近く、文典派の説からはただパーッタ派の主張に合うものを採用したにすぎないのではないかと考えられうる。ともかくスポーツターがマンダナの不二一元論の学説の不可欠の側面であるとか、或いはスポーツターがブラフマンの觀念に結びついているとか、考えることを許すなものもない。

以上がビアルドーの所論の概要である。この中、マンダナの立場がどこにあるかというような点は、マンダナの全著作を検討した上で考察するべきことと思われるので、いまここでは採り上げない。ここで考察の対象としようとす

るのは前記第一条で問題にしている、「スポータ・シッディ」と「ブラフマ・シッディ」との関係である。この関係についてもいろいろの観点から検討することが可能であり、また検討すべきであろうが、本稿では「スポータ・シッディ」に示された若干の考え方を中心にして両著作の関係を検討する。マンダナは或いはバルトリハリの徒、或いはクマールラの徒といわれるような点を持っているとしても、彼等の思想を単に祖述するというような型の思想家ではないように思われるので、従ってマンダナの思想をバルトリハリなりクマールラの思想で割り切ろうとすると、どうしてもそこに困難乃至矛盾が生ずる。「スポータ・シッディ」と「ブラフマ・シッディ」の関係についても、両著作の所説が同一思想に立っているかどうか、整合的であるか或いは矛盾する考え方を含んでいないか等の点がまづ検討されるべきであると考えるところである。かかる観点からここでは上記の如く「スポータ・シッディ」に見出される若干の思想を中心として考察することにする。

註① 本稿では左記の略号を用いる。

SS. (M.): The Sphoṭasiddhi of Ācārya Maṇḍanaśāstra. Univ. of Madras. 1931.

SS. (B.): Sphoṭa Siddhi (par M. Biardeau) Pondichéry. 1958.

BS.: Brahmasiddhi. Madras. 1937.

Śy. (C.): Ślokaṅkārtika. chowkhamba Skt. Ser. No. 3.

VP.: Vākyaṇādiya. Benaras Skt. Ser.

中村「ことば」: 中村元博士「ことばの形而上学」

② S.S.よりの引用については拙稿「仏教と文典派」日本仏教学会年報第二十号（昭和三十五年号）参照。B.S.よりの引用につ

つづは出版本 Appendix V. 参照

③ cf. BS. Introduction LXI.

なおヒリヤンナの見解につづは op. cit. XXVI.

④ SS. kār. 36.

nirastabhedam padatattvametad vyādarśi yuktvyāgamasamśrayena/
vidhūtabhedagrahametayaiva dīśāparam sampratityantvabhedam//

(この、単語の真実^なは差異を離れたものであることを、△以上私は▽道理と聖典によって詳しく説明した。差異の把握を捨てて、他の差異^なきものを、△単語について説明したと▽まったく同じ方向において、人は正しく知るべきである。)ここである「他の差異^なきもの」について註釈者 Parameśvara は ① padaśphotāparam vākyasphotāntyarthah/ ② tacca Brahmasiddhan akṣaramityatra draśtavyam/ とつづ二つの解釈を挙げてゐる。

⑤ クマーリラはスポーツ家説を破した最後につづのようという。

varṇātiriktah pratiśāhyamānaḥ padeṣu mandam phalamādadhātī/

karyāni vākyaḥavaśārayāni satyāni kartum kṛta eṣa yatnah// (ŚV.) sphoṭavāda. kār. 137)

(字音とは異なつた△スポーツ△を否定することは、単語に関しては余り効果はない。△しかし▽文章の部分に依存している義務行為が真実であることを△示さん▽のために、かかる△スポーツ否定の▽努力が示されたのである。)

この偈の後半の意味は註釈者 Parthasārathi Miśra によれば、大要つぎの如くである。すなわち、スポーツ家に従えば、部分を有せざる (niravayava) 文章が、部分を有せざる意味を表示する。これに反して文章を構成する部分たる単語乃至字音は虚妄のもの (mṛgābhūta) である。従つて文章の部分たる単語乃至字音に依存する、ūha 等の義務行為も虚妄ということになるべし。それゆえかかる義務行為が真実であることを成就するために、スポーツを否定することは効果がないわけではない。

「スポーツ・シッディ」と「ブラフマ・シッディ」

(Eha とは祭式において、ソーマを祭る場合とかアグニを祭る場合とかそれぞれの場合に応じて、そこに使用される mantra の字の語の gender, number 等を變形せよること。cf. Renou, Vocabulaire du Rituel Védique. p. 49

二

まづ「スポータ・シッディ」において顛倒思想がどのように示されているかを調べてみる。

「性質の類似したもろもろの音響が顛倒の因となる」^① (二十偈前半)

発声器官や発音の仕方^②によって、厳密に言えば発音の都度異なっている音響に、類似が生ずるが、かく類似の生じた音響が顛倒の因であるというのである。ここで顛倒とは「他の語に對して、それとは別の語を把握している」と誤って考える (śabdāntareṣu śabdāntaragrahaṇābhīmanāḥ)^③、ことであるとマંダナは説明している。註釈者によれば^④それは、スポータより成る語に對して、字音よりなる語を把握していると誤って考えることである。かかる誤った認識は、それぞれに類似を生じた音響より起るというのである。

類似を生じた音響はかくの如く、誤った認識の原因であるが、この誤った認識の原因はまたそのものの真実の認識を生じさせるものに外ならない。

「(そのものの真実の) 認識を生じさせるものが、顛倒の原因なりと認められる。」(二十偈後半)^⑤
なぜかというところには「他の因は結びつくことがないからである。顛倒(すなわち誤った認識)も(真実の認識

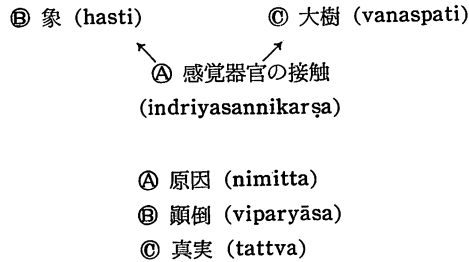
と同じく) 認知 (upalabdhi) の形態をとるものであるから、認知なきこと (anupaladdhi) に対する適合条件が、
どうしてそこに適用されようか。」^④ マンダナによれば顛倒すなわち誤った認識も、認知という点では正しい認識と同じであって、この両者は同一原因に基づくというのである。^⑦ 「スポータ・シッディ」ではさらに例を挙げてこれを説明する。

「例えば遠方にある大樹に対して、(眼等の) 感覚器官が (ぼんやりとはあるが、ともかく) 接触すること (indriyasamīkarsa) が、(それを象等と) 誤って認識すること (viparyāsa) の原因 (nimitta) である。そのまさに同じもの (|| 感覚器官の接触) が、注意を集中してくりかえし見ることより生じた潜在力 (vāsanā) が順次生ずるに従って、(それが大樹であるという正しい) 認識の (原因と) もなるのである。」^⑧

この、大樹を象と見誤る例は、バルトリハリによってすでに使用されており、マンダナは「スポータ・シッディ」において前記とは別の箇所においてもこの例を用いている。^⑩ またブーチャスパティに知られたスポータ説でも、しばしばこの例が示されている。^⑪ スポータ論者にとってこの象↓大樹の例はその愛好する、従ってまた重要な喩えであったと考えられる。さてこの象↓大樹の例について、いまここでは象の認識と大樹の認識との両者にとって、感覚器官の対象との接触が共通の原因とされるわけである。後述する語の認識の場合及び数 (number) の認識の場合との比較対照の便宜上、これを図示すればつぎの如くなるう。(第一図)。

以上は顛倒 (誤った認識) と真実 (正しい認識) との関係の一般論であるが、これを語の誤った認識と正しい認識の場面に移していえば、△誤った認識を生ぜしめるもので、而も語の真実を認知させるもの (yadviparyāsayadeva

第 1 図



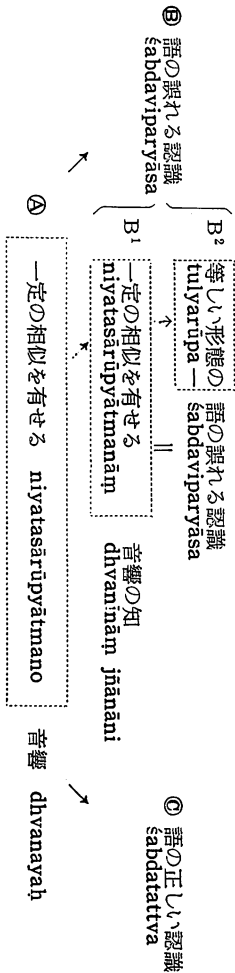
もうものの音響が一定の相似を有しているといえるか。その理由はこうである。われわれにとって語の真実が顕現 (vyakti) する場合には、意味を指示しない音響、その存在によって無顛倒がえられるような音響はわれわれには存在しないからである。^⑭ 換言すればいま問題としているのは語として用いられた音響である。そして語として用いられたもうものの音響には一定の相似がある。それゆえ音響が誤れる認識と正しい認識との原因となりうるのである。また語として用いられた音響にはかくの如く一定の相似があるから、或る聞き手にとって誤れる認識の原因となる音響と、他の聞き手にとって誤れる認識の原因となる音響とは共通 (samāna) することになる。それゆえにすべての聞

Sabdātattvamupalambhayati^⑮、かかるものが語の真実の認知の原因 (nimitta) となる。^⑯ このようにいうことができる。ここで《誤った認識を生ぜしめるもので、而も語の真実を認知させるもの》とは、それぞれに類似した音響である。それぞれに類似した音響——その類似性は上述の如く発声器官や発音の仕方の類似によって生じたものであるが——は、語は字音 (varṇa) より成るとか、部分を有する (avayavin) とか、或いは継起するもの (kramabhāvin) であるとか、いう如き誤れる認識を生ぜしめるものであるが、それはまた語の正しい認識を生ぜしめるものでもあるということになる。しからばなぜ音響が誤れる認識を生ずると共に正しい認識をも生ずるのか。それはもうものの音響が一定の相似 (niyatāsārūpya) を有しているからである。ではなぜ

の手を持つ誤れる認識は等しい形態を有する (tulyarūpaḥ sarvapratipattiṅgāṇ viparyāsaḥ, tannimitta-sya samānatvāt)。(註)

語の誤れる認識と正しい認識の原因は上述の如く一定の相似を有する音響ということになるゆえ、前の例にならうてこれを示すればつぎの如くなるう。(第二図)

第 2 図



附記 1 B²=語は字音より成る、部分を有する、總起するものである、という如き認識

2 [] =この部分は、それぞれ②に基いて、B₁が成立し、B₂に基いてB²の成立することを示す。

マンダナは右の見解をさらに数 (number) の認識の場合を例示して説明する。すなわち、

「また例えば、或る数 (saṅkhyā) —— (それは) 非存在の性質のもの (avidyamānātmaabhūta) であるが——に
 ついての知が、他の数の理解の因 (nimitta) となる。なぜならそれ (＝前者) は (後者の理解に対して) 手段

(upāya) となるから。それと同様にいまの場合（＝語の真実を認識する場合）においても、他の語の弁別 (śabd-
āntarapariccheda = gauṇ 等) について g 等の字を弁別すること）が（語の真実を認識するための手段となるの）
ある。（前者の数がなぜ非存在の性質のものであるかという）と）なぜなら、（例えばヘバラモン達に百回食物を供養
す）satam brāhmaṇā bhojayitavyāḥ 〉という如き）或る特定の行為をなす場合には、（百なら百という）数、
が探し求められて、もろもろの事物が百等の数によって弁別される（わけであるが、その）際に、（一から九十九
までの）前の数が存在する（とはいえ）ない。なぜかという、と、数とは（ものを）弁別 (pariccheda) する性質の
ものであり、しかもそれ（弁別）がそこには（＝一から九十九までの、前の数には）存在しないからである。」^⑩

数の認識の例は「スポータ・シッディ」の如上の叙述によればつぎの如く解される。まず数とは弁別 (pariccheda)
を性質とするものである。従って弁別の性質なきものは数とはいえない、数としては非存在ということになる。いま
ここに多数の事物があつてこれを例えば百個なりと理解するとする。この百の理解は、一から九十九までの数の知に
基くものであるが、その際百という数は弁別の性質をもつが、一から九十九までの数は弁別の性質をもたない。従つ
て数とは弁別の性質をもつもの、という上述の定義からすれば一から九十九までの数は数ではなくなる、数としては
非存在ということになる。そこで一から九十九までの数そのものではなくして、一から九十九までの数の知 (jñāna)
を中心にして考えてみると、その知によって一から九十九までの数 (saṅkhyā) も成り立つのであるし、また百とい
う数の理解も成り立つのである。これは顛倒（一から九十九までの数）の原因（一から九十九までの数の知）がとり
もなおさず真実（百という数）の原因であるという、マンダナの前述の主張を例証するものである。と共に一から九

第

- ④ 非存在なる数の知（1～99の知）
(avidyamānātmabhūtasāṅkyāntarajñānam)

三八七

錯乱と同じく世間において一定して行われているのである。¹⁹⁾言葉の本体は字音のすがた (lakṣaṇa) をとるけれども、字音という部分による区分を本来もたないものであるとの見解 (abhyupagama) をスポータ論者は採るものである。しかしそのスポータ論者も、字音の区分 (bhāga)・字音の継起 (krama) が存するとの認識—例えば重母音 e は a と i とより成るとの認識²⁰⁾—、またアクセントに udātta 等があり母音に長短等があるとの認識、かかる認識が錯乱ではあるけれども一定した (niyata) ものであることを無視するものではないのである。²¹⁾かくの如くマンダナは、顛倒・錯乱の常住性をも承認している。

しかしながらかかる顛倒、錯乱はあくまでも顛倒であり、錯乱なのであって、従って語の真実を直接に把握しえない人々にとってのみ存するのである。然らざる人々はかかる顛倒を媒介とせずして語の真実を認識するのである。

「他によって伝達せられた（ものとして）語の真実 (śabdātattva) を把握する人々にとっては、他に手段 (upāya) がないのであるから、一定の顛倒 (viparyāsanīyama) が存在する。これに反して他によって呈示されたものを対象とはしない最高仙 (paramaṣi) 達は、ダルマを直観するものであり、内面の輝きは阻害されておらず、また顛倒の順序を経ることなくして言葉の真実を理解し且つ示した、と（聖伝書に）述べられている。²²⁾」従って文法学の如きは最高仙達にとっては不要である。しかしながら語の真実を直接に把握しえない人々にとっては、他に手段がないゆえ文法学は必要になる。しかし文法学そのものは、あくまでも顛倒なのであって、従って文法学が必要であるといっても、語の真実を認識するための手段として必要であるというにすぎない。

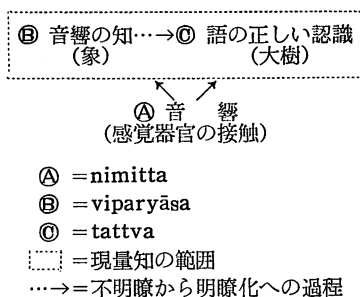
以上が「スポータ・シッディ」に見出される顛倒についての所論の概要であるが、ここに認められる顛倒思想の特

色はつぎのような点にあると考えられる。すなわち、先に図示したところからも知られる如く、語の誤った認識の成立構造を、象↓大樹の例で認められる如き誤った認識の成立構造と同一であるとする点である。例えば牛という語は「ウ」という字音と「シ」という字音とより成るという認識はスポータ論者からすれば誤った認識であって、それは顛倒に外ならない。そしてかかる認識の成り立つ構造は、大樹を遠方より象と見誤った場合の誤った認識が成り立つ構造と同一である、というのが「スポータ・シッディ」の説くところである。ところで前者、牛という語が「ウ」と「シ」との字音より成り立つという認識は、誤ったものではあっても、世間において常に一定しており、日常世間において認められているところであり、いわば世間の慣行 (vyavahārika) といってよい。これに対して後者、大樹を象と見誤る場合は、それは一時の見誤りであって、いわば illusion (bhrama) といってよいものであり、日常世間においても誤りと認められるところである。従ってこの両者は共に誤った認識であっても、通常は区別されるべきものである。然るにこの両者の成り立つ構造は同一であるとマンダナは「スポータ・シッディ」において主張する。なぜかことが主張されえたか。その一つの理由は、語の真実は現量によって把握されるところにある。マンダナは「スポータ・シッディ」において語の真実すなわちスポータが現量によって把握されることを明言している²⁴、さらにその現量による把握は始めは不明瞭に、つぎの段階ではより明瞭にという段階を経るものであることを強調している。

「(最初) ぼんやりと見られた (もろもろの事物) に対しては、(時と場合によってそれらが) 別のものなりとして照らし出されることがある。そしてそれ (ら第一次、第二次等の観察からの潜在印象 (saṃskāra) が順次生ず

るに従って、そのものであること (tattva) がはつきりと照らし出されるのである。」(第十九偈)²⁶⁾
 このように始め誤って認識されたものが漸次正しく認識されるようになる例として前述の如く、象↓大樹の例をマ
 ンダナは挙げている。²⁷⁾ 従って理解の便宜のためにこれを図示してみれば下記の如くなる。(第四図)

第 4 図



上の図において③と④とは共に現量知の範囲に属するものであり、また③から④へと漸次認識が明瞭になっていくのである。以上の点においては、△音響の知↓語の正しい認識▽の場合と△象↓大樹▽の場合とはまったく等しい。かくの如く語の真実を現量によって把握されるものと考えがゆえに、語の誤った認識の成立構造と象↓大樹の場合の誤った認識の成立構造とは同一なりといわれえたのである。このことはもっとつきつめてみれば下記の如くいつてよいであろう。例えば「牛」という語は「ウ」と「シ」という音より成る。この

「牛」という有意味の語が成り立つのか、これは一つのアポリヤである。そこでスポータ論者は、意味を開顯するものとしてのスポータなるものを考えた。しかしスポータを考えても今度は、無意味な音からどうして意味を開顯するものとしてのスポータが成立するのか。ここに問題が残る。これに対し、無意味な音響の知から有意味な語の認識への過程を、象↓大樹の場合の如く考えることによって如上の問題をマンダナは解決せんとした。そこで上記の如き主張がなされたのである。かくいうことができると思う。

以上の如くみてくると、象↓大樹の例に示された考え方が「スポータ・シッディ」の所説の中で非常に重要な部分を占めることが判る。もっとも上述した通り象↓大樹の例そのものはすでにバルトリハリが用いているところである。しかしマンドナは大樹を象と見誤った場合の認識も、矢張り一つの認識（*anupalabdhī*）であって、そこに大樹が認められておらない（*anupalabdhī*）ということではないという。²⁹ この主張はつぎの如く解してよいであろう。大樹を象と見誤るのは認識の誤謬（*bhṛānti*）である。なぜ誤謬かというと、そこに大樹という対象が存在するのに、その対象を認識しない（*anupalabdhī*）からである。換言すれば象という対象は存在しないのに象を認めるからである。これが通常の見解である。かかる見解に従えばその場合、象の認識は対象をもたない認識ということになろう。すなわち象の認識には原因（*nimīta*）がないということになる。これに対してマンドナの見解はつぎの如くであると考えられる。その場合象の認識も矢張り一つの認識であって、対象をたとえ大樹なりと認識しておらないにしても、そこには対象との接触（*sannikarṣa*）があるのである。この接触が象の認識の原因（*nimīta*）である。かくして象の認識は、原因をもたない認識——例えば空華、兎角等の如き——ではなくして、原因をもった一つの積極的認識ということになる。マンドナの所説は以上の如く解せられる。³⁰ 認識の誤謬についてのかかる考え方が、たとえ萌芽的な形にしろバルトリハリにあったかどうかは不明であるが、諸種の事情を考慮に入れば、象の認識にも原因ありとしてこれを積極的認識と認めたのはマンドナの功に帰せらるべきものではないかと考えられる。

さて例えば「ウシ」という音響を聞いてそこにそれぞれの音響についての知が生ずる。その場合その知にとって音響が原因（*nimīta*）であって、そこに原因がないということではできない。そこでもし、象↓大樹の場合の象の認識

は原因をもたない誤った認識であると考えらば、象の認識と音響の知とを等置することはできない、換言すれば第四図の如き主張は不可能である。象の認識をもった積極的認識と認めたからこそこれを音響の知の譬喩として、両者の成立構造は同一なりと主張したのである。かく考えると、マンダナの認識誤謬論に立つて解せられた象と大樹の例は「スポータ・シッディ」のスポータ説にとって甚だ重要な見解を示すものといえることができる。^②

註① SS. (M.) p. 145.

dhvanayah sadrśtāmāno viparyāsasya hetavaḥ/ (kār. 20, a—b.)

② 発声語言とは聲 (kañha) 等、発音の仕方とは samvṛta 等を指す (Gopālikā. p. 146, l. 16)

samvṛta (closed) とは Skt. の短母音 a を英語の but, son と木の如く発音するところから文法上の術語 cf. Renou, Terminologie Grammaticale, p. 512.

③ SS. (M.) p. 147. l. 1.

④ Gopālikā: sphoṭātmasu śabdāntareṣu varṇātmakāśabdāntaragrahaṇābhimāna iti. (op. cit. p. 147. ll. 9—10)

⑤ SS. (M.) p. 145.

upalambhakameveṣṭam viparyāsasya kāraṇam/ (kār. 20. c—d.)

⑥ SS. (M.) p. 147. l. 2—p. 148. l. 1.

hetvantarānavasandhānāt, viparyāsasyāpupalabdhirūpatvāt anupalabdhvyupayogi katham tattopayujyate ?

⑦ じじじとんたんの bhrānti といふのは主語の一端を示すといふをわびます。Gopālikā などの箇所の註釈に Vibhramavivēka 46, 117 (など)後者は出版本のそれと形を少し異にする)を用いよう。

⑧ SS. (M.) p. 148. l. 1—p. 149. l. 1.

⑥ VP. 1, 90.

(例えば遠方から、或は暗黒の中で、はじめ見た時は、対象を別のものゝ例えば象或は蛇と解し、その後にはそれとは異なる) へ大樹或は繩と判断する如く。「スポータ・シッディ」では第十九偈の説明の最後にこの VP. を典拠として引用している (SS. (M.) p. 143)。ここでベルトリハリの示している譬喩が、遠くから大樹を象と見誤り、或は暗やみの中で繩を蛇と見誤る等の場合を意味していると解することは、Punyarāja と Gopālikā の作者 Paramesvara も同様である。中村「ことば」二九三頁

⑪ ブーチャスパティは Tattvabindu (Annamalai Skt. Ser. No. 3, p. 21, ll. 4—5) における M. Bi-

⑫ SS. (M.) 本文には śabdāmupalam° とあるが Gopālika では śabdatattvamupalam° とあるに於てこれに従う。

⑭ SS. (M.) p. 150, ll. 4—5.

「スポーター・シツデイ」と「ブラフマ・シツデイ」

右の和訳は *Gopālikā* に従った。 *Puṇyārāja* に従えば (Benares ed. p. 34) この偈の最後の部分 *tathā* 以下をくぎのようによむ。

この偈の最後の部分 *śabdāntara* は SS. (M.) 本文には *varṇāntara* とある。マンドンナが「スポーク・シッディ」にてこの偈を典拠として引用した趣旨からすれば、*varṇāntara* の方が意味が明瞭となつて適切ともいえる。しかし VP. Benares ed. ♪ Lahore ed. (cf. SS. (B.) p. 92, note 7) も *śabdāntara* とあり、また Puṇyārāja のすみ方も上記の如く偈に *śabdāntara* とあつたのでなければ不可能な解し方をしてゐるゆゑ、VP. 原文の形は *śabdāntara* とあつたと考えられる。また Gopālikā (SS. (M.) p. 158, l. 21) も原文に *śabdāntara* とあつた如くに註してゐる。

- yathā ca jñānasyāśadgrāhyākārānukāraviparyāśopaplavo
niyataḥ Gopālikā せうものやうに証明つたべ。

「スポータ・シツデイ」と「ブラフマ・シツデイ」

24 SS. (M.) p. 171, ll. 1—2.

spñojātmā tu pratyakṣavedanīya itī niravadīyam//

(しかしスポーツより成るものが現量によって覚知されるということには非難の余地がない。)

なお拙稿「スポーツと現量」一六五頁註(8)参照

25 SS. (M.) p. 139.

āyupālōcīteṣvasti hyanyathātvaparakāśanam/ tatsaṃskārakramācāpi vyaktam tattvaṃ prakāśate// (kāṛ. 19)
Gopālikā १३ ārūpa° & ārūpanavyaktam/ avyaktarūpeṇālōcitāḥ २३ १३ २°

26 註⑩参照

27 この外、薄暗い内殿に外から入った人が、繩を蛇と見誤る例を挙げる。p. 139, l. 5—p. 140, l. 1.

28 註⑨参照

29 註⑥参照

30 マンダナの認識誤謬論は anyathakhyāti を少し変えたもののじやないかと。cf. BS. Introduction p. LXII.; P. Hacker (Schubring Festschrift. p. 167)

なほ anyathākhyāti について cf. Buddhist Logic. vol. II. p. 403.

31 khyāti についての議論が種々、論ぜられるのは、ダルマキールティ乃至クマールラ以降である点、また、マンダナには Vibhramavivēka という、認識の誤謬についての独立の著作がある点などである。

32 ビアルドもマンダナの誤謬論が「スポーツ・シッディ」に認められることは指摘している(前節参照)しかしその誤謬論は「スポーツ・シッディ」においてたまたま闕説されたというようなものではない。それは「スポーツ・シッディ」のスポーツ説の骨格の一部を構成する重要な位置を占めていることを注意しておきたい。(未完)