

# Navyanyāya における Śābdabodha の構造分析

—Śaktivāda 研究序説—

宮 坂 宥 洪

## 序

Nyāya 学派の言語論は、古来、正しい認識を得る手段 (pramāṇa) の一つとされる śabda の問題の関連のもとで論じられてきた。学派の開祖 Gautama が *Nyāyasūtra* 1-1-1 に規定したこの学派の十六の論議項目を、Gaṅgeśa (13世紀) はその著 *Tattvacintāmaṇi* において、四つの pramāṇa, すなわち pratyakṣa, anumāna, upamāna, śabda を主題とする章 (khaṇḍa) のもとに再構成し直すとともに、Navyanyāya と呼ばれる術語体系および技法の基礎を確立した。śabda-pramāṇa によって得られる結果としての認識を śābdabodha といい、これは他の pramāṇa によって得られる認識と区別される。

「言葉 (śabda) とは何か」あるいは「正しい認識を得る手段としての言葉とはどのようなものか」、また「言葉の対象は何か」「言葉と表示対象との関係は常か無常か」といった問題は学派成立の当初から論じられてきたが、言葉によって得られる認識、すなわち śābdabodha そのものに関心が払われるようになったのは Navyanyāya の時代に入ってからのものである。

śābdabodha とは、何よりもまず、文章の意味の認識 (vākyārthajñāna) のことである。この認識の内容 (viśaya) は Navyanyāya 独特の言語 (technical language) によって記述される。したがって、哲学上の概念の定義づけと検討をその主要な研究課題とする Navyanyāya 学派にとって、śābdabodha の記述方式は極めて重要な方法論的役割を荷うものであった、と言うことが出来る。

言語論を扱った Navyanyāya 学派の論書として、Raghunātha Śiromaṇi の *Nañvāda*, *Ākhyātavāda*, Jagadīśa の *Śabdaśaktiprakāśikā*, Gadādhara の *Vyutpattivāda*, *Śaktivāda* などがある。とりわけ、Gadādhara (17世紀) の著作において、Navyanyāya の精緻を極めた分析的技法は完成の域に達したとあってよい。Gadādhara は Raghunātha の *Tattvacintāmaṇididhiti* に対する大部の注釈 *Gadādhari*<sup>①</sup> を著した人として最もよく知られているが、典型的な Navyanyāya の文体で書かれたテキストを近代語に移しかえるには多くの技術的な困難がともない、これまでのところ、彼の著作に関する近代的な研究は皆無である。

本稿は、とりあえず Gadādhara の *Śaktivāda* に照準を合らし、同テキストを理解するために必要と思われる基本的な幾つかのことがらを論じ、附随して筆者のテキスト解釈上の方法を示し、

それにもとづいて、同テキストの一部の和訳解説を試みようとしたものである。

## 1.

Viśvanāthaの学説綱要書 *Bhāṣāpariccheda* (別名 *Kārikāvalī*) には、śābdabodhaを得るプロセスが次のように記されている。

「語の知が主原因であり、語の意味の認識(=想起)がそこにはたらく作用である。その補助因は表示機能(śakti)に関する知である。そうして生じた果が言語認識(śābdabodha)である。」<sup>②</sup>

聞き手が話し手の言葉を聞くという場面を想定してみよう。聞き手には、まず個々の語(pada)が直接に知覚される。これが第一段階としての「語の知」である。次に、聞き手は知覚した語の意味を想起する。そこで必要とされるもの(補助因)は、聞き手が語と意味との関係すなわち語の意味表示機能(śakti)を知っているということである。意味の想起に引き続いて、第三段階目に果として生じる認識がśābdabodhaである。Gaṅgeśaは第四段階として、そうした認識を得たという自覚(anuvyavasāya)を掲げている。<sup>③</sup>

ここで留意すべき点は、śābdabodhaとは語(pada)の認識でも語の意味の認識でもなく、すでに述べた通り、文(vākya)の意味(artha)の認識(bodha)だということである。語そのものの認識は聴覚等による直接的な認識(pratyakṣajñāna)であり、次の段階での語の意味の認識は想起(smarāṇa)にすぎない。幾つかの語が表示するそれぞれの意味を理解したうえで、一つの文章から一つのまとまった意味を得るとするのは、それらとは異なった認識のあり方である。śābdapramāṇaがpratyakṣa等の他のpramāṇaと区別される根拠は、まさにこの点にある。つまり、“X, Y, Z”と単語が並んだ文章から〈x, y, z〉という意味が個別に認識され、最後に〈x—y—z〉というように個々の意味が結びついた全体としての意味が認識される。これがśābdabodhaであり、別名 anvayabodhaともいわれる。その理由は、śābdabodhaとは、〈x—y—z〉のような、個々の意味の結合関係(anvaya)認識(bodha)のほかならないからである。こうした認識内容を構成する個々の意味の結合関係を記述する仕方こそ、Navyanyāyaの分析的技法と称するものである。

ここで、もう一つ留意すべき点は「語(pada)」の定義である。語の本性とは何かという問題は、古くから文法学派の間で議論され、sphoṭa説<sup>⑤</sup>という独特の言語本性論を展開させてきたが、今はこの問題には立入らない。Nyāya学派によれば、語とは単なる一連の音韻(varṇa)であり、人の口から発せられた語は虚空(ākāśa)の属性(guṇa)としての音、つまり空気の振動以外の何物でもない。Nyāya学派は、sphoṭaのような語の本性を想定することなく、そうした言語音としての語に直接的な意味表示機能があるとしている。そして、Xという語(例えば、「牛」)がxというモノ(例えば、牛)を表示するということに、Xとxの間を、ごく単純に直線的に捉えている。厳密に言えば、Xという語はxのクラス{x<sub>1</sub> x<sub>2</sub>……x<sub>n</sub>}の中のどのメンバー(jatīviśiṣṭavyakti)<sup>⑥</sup>をも表示するわけである。こうした個々のメンバーは、外界に実在する事物ないし事態であり、

それがそのまま語の意味である。逆に言えば、このように意味を表示する単位が語 (pada) であると言い得るわけで、結論的には、単一の意味を表示する単位 (minimum meaningful unit, i.e., bound morpheme) が Navyanyāya 学派の考える語 (pada) である。

これに対して、純粋に形態面からみて文構成の最少単位を pada とみなすのが Pāṇini をはじめとする文法学派の見解である。Pāṇini はサンスクリット語の全単語を、格変化語尾を有する語 (subanta) と人称変化語尾を有する語 (tinanta) とに分ち、pada とはこの二種だけであると<sup>⑦</sup>した。しかしながら、意味表示という観点に立てば、変化語尾それ自体にも意味および意味表示機能があるわけだから、語幹と変化語尾とから構成される一語は、Pāṇini によれば一つの pada (formal unit or finished form) であるが、Navyanyāya 学派によれば二つの pada である。さらに、「pada の集合が文である」<sup>⑧</sup>という定義により、それは一つの文 (vākya) であるということになる<sup>⑨</sup>。

Gautama の *Nyāyasūtra* 2-2-60 (te vibhaktyantāḥ padam)<sup>⑩</sup> は明らかに Pāṇini の pada の定義にもとづくものであり、*Nyāyabhāṣya* の説明もこれに準じている<sup>⑪</sup>。しかし、Viśvanātha の *Gautamasūtravṛtti* では、「pada とは表意機能を有するもの」(vṛttimattvaṃ padatvaṃ)<sup>⑫</sup> と定義し直されており、同様の定義は *Vaiśeṣikasūtra* 2-2-21 に対する Śaṅkara Miśra の *Upaskāra* にも「pada とは表意機能を有する一連の音韻 (saṅketavadvarṇatvaṃ padatvaṃ)<sup>⑬</sup> とみられる。同じく Viśvanātha の *Nyāyasiddhāntamuktāvalī* (*Bhāṣāpariccheda* に対する自注)、あるいは *Manikāna*, Jagadīśa の *Tarkāmṛta*, Annambhaṭṭa の *Tarkasaṃgraha* といった後代の学説綱要書には、いずれも「pada とは表意機能を有するもの」(śaktaṃ padam)<sup>⑭</sup> という定義が採用されている。

このように pada を意味論的観点から定義するようになったのは、恐らく Gaṅgeśa 以降のことであり、そのことは Gaṅgeśa が vākya (文) を「限定要素をとともなる意味を表示する言葉」(vākyatvaṃ ca viśiṣṭārthaparaśabdātvaṃ)<sup>⑮</sup> と初めて定義した事実によっても裏づけられるが、それはまた実際に śābdabodha を分析し記述するための意味論的分析言語とも言うべき technical language を創案し発展させた Navyanyāya 学派の学説上の必然的な成り行きであったと言えよう。

## 2.

śābdabodha とは “X, Y, Z” と語 (pada) が並んだ文から得られるそれぞれの意味である  $x, y, z$  が結合した関係の知であるとわれわれは了解したが、厳密に考えれば、この  $x, y, z$  はそれぞれ padārtha (語の表示対象) であるが、それらを結びつける関係そのものは padārtha ではないのである。では、このように文章の中のどの語も表示していないものを人はどうして認識することが出来るのか、言い換えれば、śābdabodha は如何にして可能かという問題が次に起ってくる。現実には、われわれが文を読んだり聞いたりして、それを理解した時点で śābdabodha が成

立しているのだから、問題というのは、śābdabodha の成立の条件と、成立に至るメカニズムをどう説明するかということである。

まず、śābdabodha 成立の条件であるが、Gaṅgeśa はそれを四つ掲げ、それぞれ論議 (vāda) を展開している。その第一は、先行する pada が後続する pada と相互依存関係 (ākāṅkṣā) にあること。例えば、“devadattaḥ grāmaṃ gacchati” という文における ‘grāmam’ の語幹 ‘grāma’ には、目的性 (karmatva) を表わす語尾 ‘am’ との間にこの相互依存関係が成立している、というように、これは文法上の語の配列に関する条件である。第二は、個々の pada が表示する意味相互の間に連関可能性 (yogyatā) があること。例えば、“vahninā siñcati” (「火を撒く」) という文は文法的には誤りではないが、火とそれを撒くという動作とが連関する可能性はないから、そこに śābdabodha が生じる余地はない。第三には、各々の pada の間に接近性 (āsatti) があること。例えば、“ghaṭam ānaya” という文を、‘ghaṭa’ ‘am’ ‘āna’ ‘ya’ と pada に分解して、それらを一時間おきに別の pada を介して発したならば、そこに接近性がないから、聞き手に śābdabodha は生じないであろう。第四は、話し手の意向 (tātparya) であり、これを文脈 (prakaraṇa) 等によって理解することである。例えば、“saindhavam ānaya” (「saindhana を持ってこい」) という文における ‘saindhava’ という語には「塩」と「馬」の両義がある。これが食卓で述べられた場合、話し手の意向がどこにあるか明白であるが、聞き手が話し手の意向を無視すれば、誤った śābdabodha が生じないとも限らない。

以上の四条件のうち、最初の三つ、ākāṅkṣā と yogyatā と āsatti は、既に Mimāṃsā 学派では文義理解のための前提条件として自明のこととされてきたようである。<sup>⑭</sup> Veda 解釈学を学派的使命とする Mimāṃsā 学派では、文章の意味認識のあり方は早くから問題とされてきた。しかし、Nyāya 学派の側から文章の意味認識に関わる問題を初めて批判的に取りあげたのは、A. D. 890 年頃の Jayantabhaṭṭa である。彼はその著 *Nyāyamañjarī* の中で、Mimāṃsā 学派および文法学派の言語論を詳しく紹介し、それらを批判している。<sup>⑮</sup> その中に紹介されている Mimāṃsā 学派の Bhaṭṭa 派が主張する abhihitānvayavāda と Prabhākara 派が主張する anvitābhidhānavāda とは、<sup>⑯</sup> 言語認識のメカニズムを説明する二つの有名な理論である。われわれの Śaktivāda における Mimāṃsā 批判もこの二つの理論が予想されているから、ここで簡単に触れておこう。

まず、Prabhākara 派の anvitābhidhānavāda とは、文学通りには「語が結合し合った意味を表示する」と考える理論である。Prabhākara によれば、文中の各語はそれぞれ個有の意味を表示すると同時に、意味相互の関係をも表示している。pramāṇa としての śabda を Veda に限定するこの派にとって、有意義な文とは実は injunctive sentence に限るのであって、そうした文によって表示された意味相互の関係は究極的にはある種の結果 (kārya) につながるものである。これを詮じつめて言うならば、言語の単位は語ではなく、一つのもたらされるべき結果を表現する文である、ということになる。例えば、子供は年長者達が話す言葉を聞いていて、その言葉が必ず決まった行為と結びつくのを知って、やがて文義を理解するに至る。この例が示すように、文全体の意味理解がまず起こり、その後結合し合った意味 (anvita-artha) を語が表示している

こと (abhidhāna) が確認される、というのである。Śalikanātha は Prabhākara の *Byhatī* の釈 *Rjvimalā* の中で、「語は単独では如何なる意味も表示することはない」とすら述べている。<sup>22)</sup>

これに対する Bhaṭṭa 派の abhihitānvayaavāda とは、「表示された意味同士が結合し合う」と考える理論である。これによれば、文中の各語はそれぞれ個有の意味だけを表示する。こうして表示された意味 (abhihita-artha) 相互の関係 (anvaya) が理解されるのは、意味自体にその力 (śakti) が潜んでいて、それは前述の三条件がそろったときに発現する、というのである。

この二つの理論は、Vācaspatimīśra の *Tattvabindu* の中でも紹介されている。<sup>23)</sup> 彼は五種の言語理論を紹介し、五番目に Bhaṭṭa 派の説を定説として掲げている。Nyāya 学派の方法論的見地からすれば、Nyāya 学派の立場は大綱において Bhaṭṭa 派の abhihitānvaya 説に近いといえるが、Jayantabhaṭṭa はこのいずれの理論をも手厳しく批判し、独自の説として、tātparyavāda を唱えている。<sup>25)</sup>

tātparya とは話し手の意向ないし意図 (vaktuḥ icchā) のことであり、既に見た通り、Gaṅgeśa はこれを śābdabodha 成立の条件として加えている。前述の四条件は、Viśvanātha とか Annambhaṭṭa にも受け継がれており、Navyanyāya 学派の定説とみてよいが、Jayantabhaṭṭa はそれらとはやや異なった考えのもとで、この tātparya の理論を提唱した。彼によれば、語はその表意機能によって直接的な意味表示 (abhidhāna) を行うのであるが、語が文中で用いられた場合には、もう一つの別の機能、すなわち tātparyaśakti、つまり「意図力」ともいべき機能を発揮し、これが語義相互の関係の理解をもたらす、とした。

ただし、Jayantabhaṭṭa 以後、Nyāya 学派の間で、この tātparyaśakti なるものがそのままの形で承認された形跡はない。また、批判の対象ともならなかったようである。しかしながら、この tātparyaśakti は Gadādhara が *Vyutpattivāda* の冒頭に記すところの śamsargamaryādā と、術語こそ違え本質的には寸分も変わらないものである。<sup>24)</sup> その意味で、Jayantabhaṭṭa が Nyāya 学派の立場から文義理解のあり方について初めて見解を表明したことは意義深い。しかも、Gaṅgeśa が tātparya を śābdabodha 成立の一条件として加えた事実をもってしても、少なくとも Jayantabhaṭṭa が Vācaspatimīśra を一歩進めて 'tātparya' の概念を導入した意義は看過すべきでない。もっとも、Jayantabhaṭṭa の著作においては、先述の pada の定義は明確にされておらず、したがって、śābdabodha の内容に立入った議論は、他の学派同様、この時点ではまた現われていない、ということを付言しておく。

### 3.

さて、認識を得る手段が言葉であれ、あるいは直接知覚であれ、認識の内容は常に一定の構造を持つ、と Navyanyāya 学派の人たちは考えた。いかなる認識も、それが明瞭な像を結ぶものであれば、その認識には必ずただ一つの焦点とそれを限定する種々の要素とがある。これが大原則である。

杖を持った人を見て、その対象に関する認識を得たとする。その場合、認識の焦点は人であり、これを限定する要素は杖である。その限定関係は物理的な接触 (saṃyoga) である。同様に、壺を見て、その対象に関する認識を得たとすれば、個物としての壺が認識の焦点であり、壺を壺たらしめている一般性としての壺性 (ghaṭatva) が、その焦点の限定要素である。この場合の限定関係は内属 (samavāya, 和合) である。逆に言えば、こうした限定要素ならびに限定関係を伴わない事物が単独で認識の内容となり得ることはない。もっとも、一つの確たる認識が生じる前段階としての無分別知 (nirvikalpakajñāna) はそのかぎりではないが、Nyāya 学派によれば、それは論理的に仮設されたものに外ならず、記述の対象とはなり得ないものである。

壺を見た人が「ここに壺がある」と話したとしよう。この文を聞いた人は、一つの認識すなわち śābdabodha を得る。その場合、この文が予想する限りの要素、つまり個物としての壺、その属性としての壺性、壺と壺性との間の内属関係、壺のある場所、その場所と壺との間の接触関係、これらは全て śābdabodha の内容 (viśaya) となる。この内容は、大きく分けると一つの焦点とそれ以外の要素とから成り、それらを含む全体としての認識そのものは、したがって一つの構造体 (viśayin) なのである。

ひとたび、以上のことがらが Navyanyāya 学派によって明確にされると、他学派でも、認識内容を記述する仕方を、Navyanyāya の術語を借りて、それぞれの立場から打ち出すようになった。ここで問題となるのは、śābdabodha という認識の焦点をどう定めるかということである。

その前に、ここで筆者の用いる訳語について説明しておきたい。われわれが、「認識の焦点」と呼んできたものは、原語では 'viśeṣya' という。直訳すれば、「被限定要素」とすべき語であるが、これからは「基相」という訳語を用いたい。これに対して、「限定要素」の語は 'viśeṣaṇa' の直訳語としてそのまま用いるが、特に認識の構成要素としての viśeṣaṇa には 'prakāra' の語が用いられることが多い。この prakāra に対して、「表相」という訳語を用いることにしたい。「基相」「表相」はいずれも認識の中の一つの相に外ならないからであり、また、これらにもとづいて 'viśeṣyatā' を「基相性」、'prakāratā' を「表相性」と容易に訳せる利点があるからである。

さて、直接知覚の場合は、視覚を例にとれば、まさしく視線の向うところが認識の焦点すなわち基相となる。机上の壺を見れば、壺がそうであり、逆に、壺が置かれた机を見れば、机が基相となる。そして、それぞれ基相以外の要素は全て基相を限定する表相として認識内容を構成することになる。では、文章から得た認識の基相はどこにあると考えればよいだろうか。

文章の中で第一格 (主格) 語尾が付された語の表示対象が常に śābdabodha の基相になる。これが Navyanyāya 学派の見解である。それに対して、完全な文章には必ず動詞 (tīnanta) があり、その動詞語根が表示する対象が śābdabodha の基相になる、と主張するのが文法学派である。また、動詞の人称語尾が表示する対象は志向 (bhāvanā) であり、これが śābdabodha の基相になる、と Mīmāṃsā 学派では考える。(動詞語尾の表示対象については学派によって見解が異なり、Mīmāṃsā 学派では bhāvanā であるが、文法学派によれば kartṛ であり、Nyāya 学派によれば kṛti

である。)

“devadattaḥ taṇḍulam pacati” (「デーヴァダッタが米を調理する」) という文を例にとって、この文から得られる śābdabodha の内容を分析してみよう。Nyāya 学派によれば、第一格語尾 ‘su’ が付いた語 ‘devadatta’ が表示する devadatta その人が śābdabodha の基相となるのであるから、その他の語の表示対象が何らかの仕方、これを限定するように記述すればよい。まず、その結果を示せば、 taṇḍula-niṣṭha-viklitti-janaka-pākānukūla-kṛtimān devadattaḥ というのが、この文から得られる śābdabodha である。

参考までに、文法学派による記述方法を示せば、 devadattābhinnaika-kartṛkaḥ taṇḍulakarma-kaḥ pākaḥ であり、Mīmāṃsā 学派ならば、 devadattābhinnaikāśrayā taṇḍulakarmikā pākānukūla bhāvanā とするであろう。三学派の記述方式を比較することは、われわれの本題からそれることになるので、ここでは Nyāya 学派の方式だけをもう少し検討してみよう。

まず、Nyāya 学派が示す śābdabodha の内容を図式化すれば、次のような構造として捉えられていることがわかる

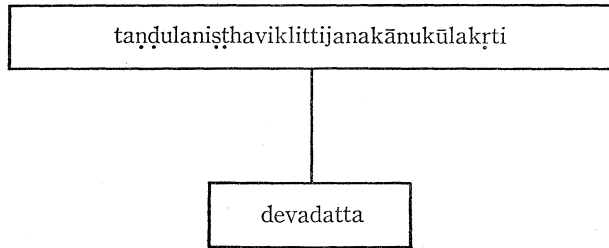


図 1.

上の囲みが表相 (prakāra) であり、下の囲みが基相 (viśeṣya) である。両者を結ぶ線は、前者が後者を限定している関係 (saṃbandha) を示している。既に述べた通り、この三つの要素は全て、この śābdabodha の内容 (viśaya) である。ところで、この表相すなわち限定要素じたいの中にも各要素の間に限定被限定関係が含まれている。詳細にみていくと、‘taṇḍula’ という pada が表示する taṇḍula (米) は、動詞語根  $\sqrt{pac}$  が表示する pāka (調理) の目的であり、そうした目的性 (karmatna) は ‘taṇḍulam’ の第二格語尾 ‘am’ によって表示されているわけだが、「米を目的とする調理」とは「米における柔化 (viklitti) をもたらす調理」ということであるから、調理には能成性 (janakatā) がある、ということが出来る。さらに、この調理は、‘pacati’ の語尾 ‘ti’ が表示する意欲 (kṛti) が引き起こすものであるから、意欲にも能成性 (anukūlatva = janakatva) がある。そして、この意欲の所有者がデーヴァダッタというわけである。このようにみると、認識の基相を構成する devadatta は、いわば根本基相 (mūlavīśeṣya) であって、それを限定する表相じたいの中にも幾つかの限定関係 (viśeṣaṇavīśeṣyabhāva) あるいは生成関係 (janakajanyabhāva) が含まれている。この事実に沿って、先の図式をより明確に書き直すと、

次のようになるであろう。(矢印の方向は生成の関係を表わす。)

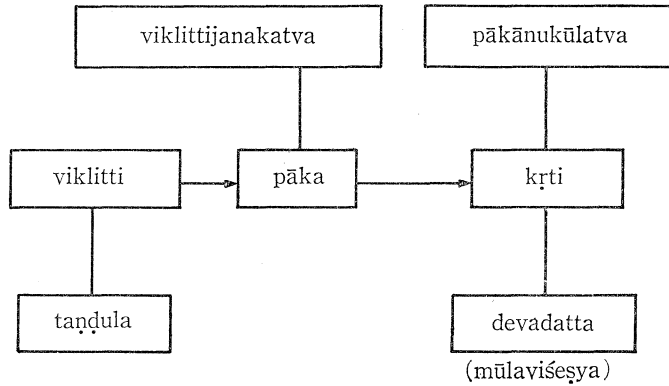


図 2.

これはごく簡単な作図例であるが、この図式方法は、Navyanyāya の分析的言語をその思考のプロセスおよび枠組みをそこなうことなく提示する最も有効な仕方であると筆者は考える。Navyanyāya の Text を記号論理学の手法を用いて再構成することが一部の学者の間で試みられているが、それはそれなりに意義があるとしても、その重大な欠点は、インド人の思考のプロセスを無視してしまうことである。Navyanyāya の分析的言語は、インド人がみずからの思考回路を分析し記述するために工夫した technical language であり、それはまたサンスクリット語の特性を最大限に生かした人工言語でもあった。したがって、その分析方法がサンスクリット語という言葉の枠を超えてどこまで普遍妥当性を持ち得るかということは今後の課題であるが、Navyanyāya の研究がほとんど未開拓の現状のもとでは、当面の課題は何よりもまず、インド人の思考のプロセスを忠実に辿って、その思考の枠組みをそこなうことなく、現代の読者に理解可能な形で再現してみせることではないだろうか。

#### 4.

以上で、śābdabodha の構造についての概略はほぼ明らかになったと思われる。次に、この構造を分析するための、Navyanyāya 特有の二、三の術語について説明しよう。

まず、「関係」(saṃbandha) について。Nyāya 学派が承認している Vaiśeṣika の体系において「関係」といえば、実体と属性などとの間に存する内属関係 (samavāya)、或は具体的な事物間相互の物理的な接触関係 (saṃyoga) である。これらに加えて、Navyanyāya 学派では夥しい数の svarūpasambandha というものを想定する。

そもそも、関係とは二つのものを結びつけるもの (connecting factor) の謂である。物理的な事物を結びつける factor としての接触 (saṃyoga) は一種の属性 (guṇa) であるから、属性としての接触と事物とを結びつける factor として内属関係がある。では、さらにこの内属関係と事



物とを結びつける factor があるかという、それが svarūpasambandha である。これを想定することによって、もはやさらに「結びつける factor」を必要としない。何故ならば、svarūpasambandha とはそれが結びつける事物そのものを関係とみなしたものだからである。したがって、この関係は、無限に「結びつける factor」を想定することを防ぐために論理的に仮設された関係<sup>29</sup>であって、詮じつめれば、それは「接触関係と内属関係以外の全ての〔直接的な〕関係」である。

具体的には次のような場面で活用される。任意の  $x$  と  $y$  とがともに認識の対象であり、「 $x$  は  $y$  の  $A$  である」と同時に「 $y$  は  $x$  の  $B$  である」というように、両者の間に相対的な  $A \cdot B$  関係（例えば、因果関係）の成立が認められたとする。この場合、 $x$  の  $A$  そのもの ( $A$ -svarūpa) であること ( $kāraṇatā$ )、および  $y$  の  $B$  そのもの ( $B$ -svarūpa) であること ( $kāryatā$ )、これらはそのまま両者間の、一方が他方に対するそれぞれの関係 ( $sambandha$ ) を表わしている、と考えるのである。

因果関係を例にとれば、 $x$  が  $y$  の因であり、 $y$  が  $x$  の果であるという場合、常識的には、下図のように、われわれは  $x$   $y$  の二者間に一つの関係があると考えがちである。

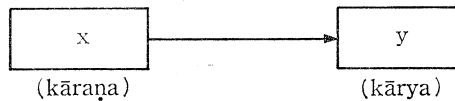


図 3.

しかし、「 $y$  の  $x$  に対する」関係は、 $x$  が因であること、すなわち  $x$  に因としての性質 ( $kāraṇatā$ ) を認めて成立することであり、同時に、全く同様に「 $x$  の  $y$  に対する関係」は  $y$  が果であることすなわち  $y$  に果としての性質 ( $kāryatā$ ) を認めて初めて成立する。これらの性質は  $x$   $y$  にそれぞれ本来的なものでなく、 $x$   $y$  が並列された時点で臨時に添加された限定的性質であるから限定的添性というべきもの（原語は  $upādhi$ ）である。これらがそのまま「 $y$  の  $x$  に対する」関係および「 $x$  の  $y$  に対する」関係にほかならないのである。だから、「因果関係」 ( $kāraṇakāryabhāva$ ) とは実はこの二方向の関係の総称にすぎず、端的に言えば、因果関係という一つの関係がどこかにあるわけではないのである。強いて図示すれば、むしろ次のようなものになる。

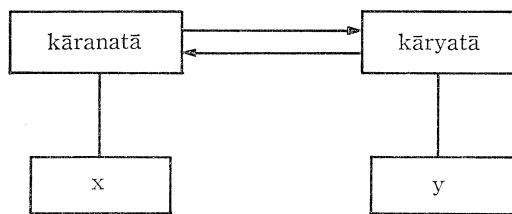


図 4.

図 4 の読み方は、「 $y$  は  $x$  に対して  $kāraṇatāsambandha$  によって関係し、かつ、 $x$  は  $y$  に対して  $kāryatāsambandha$  によって関係している」である。前者の場合、 $kāraṇatā$  の関係所依 ( $anuy-$

ogin) は  $x$  であり、関係能依 (pratiyogin) は  $y$  である。後者の kāryatā の場合はこの逆である。基本的には、一方の限定的添性の基体 (ādhāra) が関係所依となり、そこに他方の限定的添性の基体が関係能依として結びついている、と考える。

$x$  の kāraṇatā および  $y$  の kāryatā が限定的添性 (upādhi) であるということは、それぞれ相互に一方が他方を条件づけていることに由来する。もしも、この条件づけ合っている事実が認められなければ、こうした限定的添性も想定されることはなかったし、したがってまた  $x$   $y$  間の「関係」の認知もあり得なかったはずである。そこで、 $x$  の kāraṇatā は  $y$  の kāryatā を条件づけている (nirūpakā), と同時に  $y$  の kāryatā によって条件づけられている (nirūpitā), ということが出来る。このように、条件づけ合う関係 (nirūpanirūpyabhāna) が、相対的な二つの項 (二基体) におけるそれぞれの限定的添性の間に成立している。

条件づける方向は、 $x$  と  $y$  のいずれを関係所依とみなすかによって決定される。もし、 $x$  に着目して、「 $y$  が kāraṇatāsaṃbandha によって  $x$  に関係している」というように、を関係所依とする場合を設定すれば、 $x$  の kāraṇatā は  $y$  の kāryatā によって条件づけられている (nirūpitā) ことになる。さらに進んで、「 $y$  の kāryatā は nirūpitatvasaṃbandha によって  $x$  の kāraṇatā に関係している」(図 5) という事も出来るであろう。

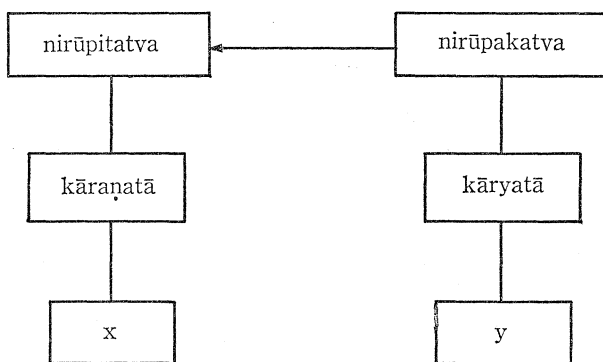


図 5.

上述の「関係」概念に関連して、言及すべき (恐らく最も) 最要な術語は、avacchedaka とその対をなす avacchinna である。詳論を避けて簡単に述べると、nirūpaka-nirūpita 関係が、異なった基体に存する属性間の関係であったのに対し、avacchedaka-avacchinna 関係は、基本的には同一基体に存する二つの属性の間関係だ、ということである。

「ここに壺がない」という表現を例にとってみよう。否定の対象となった壺には、ただちに、所否性 (pratiyogitā) すなわち否定されるべきものとしての性質という限定的添性が想定される。ところで、壺の無が指摘されている場所には、壺以外にも存在しないものがあるにもかかわらず、特に壺の無が指摘された以上、所否性は漠然としたものではなく、制限されていなければならない。つまり、壺が壺として (ghaṭatvena) 否定されたのであって、他の何物として否定され

ているのではない。すべての壺が、そして壺だけが否定されているのであるから、全ての壺を壺たらしめている一般性である壺性がまさに壺における所否性を制限する要素 (avacchedaka, i.e., avacchedakadharmā) である。またもし、ある特定の壺だけが否定されているとするならば、所否性の制限者は、この壺であること (etadghāṭatva) あるいは個物性 (tadvyaktitva) としななければならない。また、実際に壺が存在している、壺は机の上に「内属関係によって」は存在していないから、内属関係を壺の所否性の制限関係 (avacchedakasambandha) として捉えれば、「ここに壺はない」という命題も成立し得ることになる。

これは何も詭弁ではない。われわれは、日常、一つの文章からさまざまな意味を理解することがあるし、ときには相反する意味を読みとる場合すらもある。しかし、一般的な文章から得られる認識の内容を可能な限り精密に分析してみるならば、その分析図は本来の意味を確定するための有効な手がかりとなるはずであり、多義性や矛盾が生じた起因をその分析図の中に探りあてることも可能であろう。まして、哲学上の議論の為の術語の定義に多義性、矛盾性、曖昧性は許されない以上、それらを排除するために工夫された Navyanyāya の分析的技法は外見上いかに煩雑なものになろうとも、そこにその真価を発揮したのである。avacchedaka, avacchinna を始めとする術語が Navyanyāya 学派の人たちによって考案されたのは、まさにそうした目的のもとで思考回路の分析図を緻密に描出するためであった。その図の基本構造がはからずもインド人の思考の枠組みそのものであったことは当然であり、われわれはただそのことを忘れてはならないのである。

## 5.

以上述べてきたことは、われわれが Text とした Gadādhara 作 Śaktivāda を理解するうえで、十分ではないが必要最少限の予備的考察であった。

本 Text は *Tattvacintāmaṇi* の Śabdakhaṇḍa (Book 4) における Śaktivāda<sup>⑤</sup> の所説を踏まえて、その論議を一層徹底させたものである。三部構成であり、それぞれに Sāmānya-kāṇḍa, Viśeṣa-kāṇḍa, Parisiṣṭha-kāṇḍa の標題が付いている。ほとんど全篇が Mimāṃsā 学派との論議 (vāda) であり、第一部 Sāmānya-kāṇḍa の冒頭に Nyāya 学派の定説 (siddhānta) が手短かに述べられている。その冒頭部分は、Gaṅgeśa の所説の焼き直しであり、同時代の学説綱要書に記されている内容とも変わりがないが、その定説の提示の仕方に、Gadādhara ならではの表現方法もみられる。紙数の都合上、また定説の紹介も兼ねて、‘iti Nyāyasiddhāntaḥ’ までの冒頭部分だけを以下に訳出し、今後の研究の備えとしたい。

Text は数種刊行されているが、以下の三本を参照した。便宜上、(C) を底本とし、ローマナイズしたものを随意に区切って番号を付し、段落ごとに掲載し、和訳、解説の順に配列した。

(A) Edited, with editor's *Ādarśākhyavyākhyā*, by Sudarśanācāryśārya Śāstri. Bombay 1913.

(B) Edited, with Kṛṣṇabhāṭṭa's *Mañjūṣā*, Mādhava Bhaṭṭācārya's *Vivṛtti* and editor's *Vinodinī*, by Gosvāmi Dāmodara Śāstri. Kashi Sanskrit Series No. 57, 1927.

(C) Edited, with Harinātha Tarkasiddhānta Bhaṭṭācārya's commentary, by Gosvāmi Dāmodar Śāstri. Kashi Sanskrit Series No. 77, 1929.

## ŚAKTIVĀDAḤ (SĀMĀNYAKĀṆḌAM)

[Text 1] saṅketo lakṣaṇā ca arthe padavṛttiḥ. vṛtṭyā padapratipādyā eva padārtha ity abhidhiyate. idam padam imam artham bodhayatv iti, asmāt padād ayam artho bodhavya iti ca icchā saṅketarūpā vṛttiḥ.

[和訳] saṅketa (直接表示) と lakṣaṇā (間接表示) とが意味に対する語の機能である。この機能にもとづいて理解されるのが語の意味である、と言われている。「この語がこの意味を知らしめよ」あるいは「この意味はこの語によって知られるべし」という欲求が saṅketa という機能である。

[解語] 'saṅketa' の語は *Nyāyamañjarī* では 'samaya' と同義に用いられている。<sup>32</sup> 'samaya' は、*Nyāyasūtra* 以来の古典 Nyāya 学派で主に用いられた語で、「慣習」すなわち「表示する語とされるものとの間を確定する一定の取り決め」を意味した。<sup>33</sup> Gautama は *Nyāyasūtra* の中で、言葉 (śabda) と対象 (artha) との間には何ら実質的な関係はなく、言葉による対象理解は専ら慣習的用法による (sāmayika) のであると述べている。<sup>34</sup> Mimāṃsā 学派では、Veda の永遠性を主張する立場から、言葉と対象との間の関係は先験的なもの (svābhāvika) であり、言葉には表意能力 (śakti) があると主張した。Jayantabhāṭṭa は samaya 説に立腹して、これを批判し、samaya は恒常的なものではないが、それはもとを正せば神 (Īśvara) によって制定され、人々に継承されてきたものであるから、Veda の権証性は揺るがないと反論している。<sup>35</sup>

Navyanyāya では、'samaya' のかわりに主として 'saṅketa' の語を用いる。しかも、'saṅketa' と 'śakti' とは同義である。ただし、Mimāṃsā 学派のように śakti を独立した category の一つとしての可能性、すなわち表意能力とはみなさない。category としては、実に ātman の一属性としての欲求 (icchā) とみる。この見解は恐らく Jayantabhāṭṭa にさかのぼる。<sup>36</sup> 言葉とその意味 (= 対象) とを結びつけた factor は、要するに「誰か」の欲求である。その「誰か」を結局 Īśvara (神) に帰して、saṅketa = īśvara-icchā としたのである。Text の 'vṛtti' を「機能」と訳したが、これは単に 'saṁbandha' と同じく、「結びつくあり方」という程の意味である。

Gaṅgeśa はその vṛtti を saṅketa と lakṣaṇā とに分類した。語がその第一義的意味を表示する

関係を *saṅketa* または *śakti* というのに対して、*lakṣaṇā* とは厳密には直接表示された第一義的意味と第二義的意味との関係 (*śakyasambandha*) をいう。しかし、いずれにしても表示する主体は語に外ならないから、*saṅketa* と並んで、語の間接的表示機能として *lakṣaṇā* をも学説では認めている<sup>⑩</sup>。*Saktivāda* は標題が示す通り、*śakti* だけを専門に論じたものである。

ところで、*Gaṅgeśa* は *saṅketa* を、さらに神に由来するものと人為的なものとに分類し、前者を特に *śakti* と呼び、後者を *paribhāṣā* と呼んで区別した。この学説を紹介して、*Gadādhara* は次のように言う。

[Text 2] *tatra ādhunikasaṅketaḥ paribhāṣā tayā ca arthabodhakaṃ padaṃ pāribhāṣikaṃ yathā śāstrakārādi-saṅketitanadvṛddyādipadam. īśvarasaṅketaḥ śaktiḥ tayā ca arthabodhakaṃ padaṃ vācakaṃ yathā gotvādiviśiṣṭabodhakaṃ gavādipadamṭ adbodhyo 'rtho gavādir vācyāḥ sa eva mukhyārtha ity ucyate.*

[和訳] その [*saṅketa* の] 中で、人為的な *saṅketa* は規定 (*paribhāṣā*) である。これによって意味を知らせる語が術語 (*pāribhāṣika*) である。聖典学者によって規定された '*nadi*' とか '*vṛddhi*' などの語がそうである。[それに対して] 神の *saṅketa* が *śakti* である。これによって意味を知らせる語が直接表示語 (*vācaka*, 能詮) である。例えば、牛性に限定された個体の認識をもたらす「牛」という語などがそうである。こうした語によって認識される意味であるところの牛が直接表示物 (*vācyā*, 所詮) であり、これが第一義的意味である。以上のように言われている。

[解説] '*ādhunika*' の原義は「現代的」であるが、注釈にもとづいて「人為的」(*jīvakṛta*) と訳した。聖典学者とは、ここでは *Pāṇini* を指す。*'nadi*' は (河を意味する語ではなく) *i, ū* で終わる女性名詞を指す術語のこと<sup>⑪</sup>。また、'*vṛddhi*' とは母音 *ā, ai, au* を指す術語である<sup>⑫</sup>。

この節によれば、*śakti* は *īśvara-icchā* に限定される。言い換えれば、学者の造語である術語などには *śakti* はないことになる。この学説はやがて *Śaktivāda* の中で多くの反論に遭って修正される。参考までに、*Nyāyasiddhāntamuktāvalī* をみると、「しかし、新しい学説を奉ずる人たちは、次のように言う。神の欲求が *śakti* なのではない。どのような欲求でも *śakti* である。したがって、人為的な表意関係も *śakti* にほかならない<sup>⑬</sup>」となっている。だが、とりあえず今は「旧」学説に従って Text を見ていこう。

さて、次節に移る前に明らかにしておかなければならないことがある。*Nyāya* 学派では認識 (*jñāna*=*bodha*) と欲求 (*icchā*) と意欲 (*kṛti*) の三つを *saviṣayakapadārtha* と呼んでいる。つまり、この三つには必ず対象がある。認識とは、必ず何かの認識であって、対象なき認識には意味がない。欲求も意欲も同様である。*ātman* の属性としてのこの三つは一連の心の働きでもある。例えば、水を飲むという動作には、それに意欲が先行しているはずであり、さらに欲求が先行し、さらにまた水の知が先行していなければならない。そして、一つの確たる知には必ずその焦点す

なわち基相 (viśeṣya) とそれを限定する表相 (prakāra) とがあるように、欲求にも意欲にも同様の構造がある。Text の第一節には、二種類の文で表明される欲求が述べられていた。すなわち、(a)「この語がこの意味を知らしめよ」という文で表明される欲求と、(b)「この意味はこの語によって知られるべし」という文で表明される欲求である。ここで、śābdabodha 分析の手法を用いてみると、(a)は主語の 'idaṃ padam' が表示する etatpada (この語) が欲求の対象すなわち内容 (viśaya) の基相であり、(b)は主語の 'ayam arthaḥ' が表示する etadārtha (この意味) が欲求の内容の基相となっており、この二つの欲求の内容は全く異なったものであることがわかる。以下に、(a)(b)を分析して、それを図示してみよう。

- (a) "idaṃ padam imam arthaṃ bodhayatu" iti īśvarecchā.  
 = "etadārthaviśayakabodhajanakam idaṃ padaṃ bhavatu" iti īśvarecchā.  
 = etadārthaviśayakabodhajanakatvaprakāraka-etatpadaviśeṣyakā īśvarecchā.
- (b) "asmāt padāt ayam arthaḥ bodhavyaḥ" iti īśvarecchā.  
 = "etatpadajanyabodhaviśayaḥ ayam arthaḥ bhavatu" iti īśvarecchā.  
 = etatpadajanyabodhaviśayatvaprakāraka-etadārthaviśeṣyakā īśvarecchā.

欲求(a)の構造

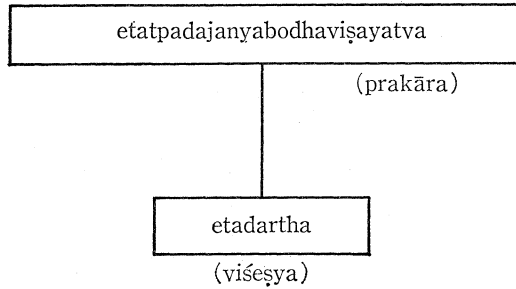


図 6.

欲求(b)の構造

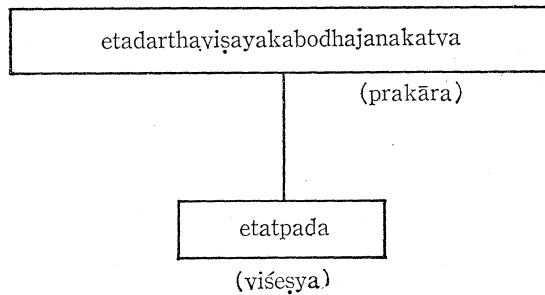


図 7.

個別的な語 (etatpada) が能成因 (janaka) であり、その意味認識 (arthabodha) が所産 (janya) であるという事実関係はいずれにしても変わりがない。ただ、特に etatpada を欲求の対象とすれば、その欲求の内容の構造は図6のようになり、また特に etadartha を欲求の対象とすれば、その欲求の内容の構造は図7のようになるわけである。

Gadādhara は次節以降で、欲求(a)にもとづいて個別的な語が「表示する」(vakti) あるいは、そうした語で「表示される」(ucyate) というあり方はどういうことなのかを、彼独自の言い回しで説明している。

そもそも、語と意味とはどのようにして結びついているのか。両者の関係は śakti と呼ばれ、また śakti とは icchā (=īśvara-icchā) であるとされているが、では、icchā そのものはどのような仕組みで両者を結びつけていると考えたらよいのだろうか。その仕組みこそが、「表示する」(vakti) あるいは「表示される」(ucyate) という動詞の語根  $\sqrt{\text{vac}}$  の第一義的意味となるはずである。そこで、Gadādhara は次のように言う。

[Text 3] vācyavācakādīpada īśvarecchāyā bodhajanakatvena yā viṣayatā sā eva dhātvarthaḥ, tasyā āśrayatvarūpaṁ kartṛtvam pade kartṛpratyayena bodhyate.

[和訳] ‘vācyā’ ‘vācaka’ 等の語における動詞語根の第一義的意味は、認識能成性〔を表相〕とする神の欲求の対象性(=基相性)にほかならない。それ(=基相性)の主体すなわち所依が語 (i.e., etatpada) であることは、作用主体を表わす語尾によって理解することが出来る。

[解説] 表現は難解であるが、趣旨は単純である。ただし、若干の説明が要る。われわれは既に、語と意味との間の関係としての śakti はイコール欲求 (īśvara-icchā) であることを了解した。つまり、欲求が語と意味とを結びつける factor として機能しているわけである。この factor は語を関係所依 (anuyogin) とするか、意味を関係所依とするかによって、二つの方向性を持っている。だからこそ、欲求(a)と(b)との二つのあり方が区別されたのである。今は欲求(a)が取りあげられているので、この factor が語に関わるあり方だけを検討する。欲求 (a) においては語 (etatpada) がその対象 (viṣaya) となっていた (図6参照)。だから、etatpada には対象性 (viṣayatā) が存するはずである。(etatpada は基相であるから、そこに基相性 viśeṣyatā が存する。これは、viśeṣyatārūpaviṣayatā である。) そして、etatpada を対象とする欲求すなわち viṣayin には viṣayitā が存する。viṣayatā も viṣayitā も限定的添性 (upādhi) であることは言うまでもない。ここで、「欲求 (=viṣayin) が語 (=viṣaya) に関わる」あり方は、関係所依である語における限定的添性すなわち viṣayatā がその「結びつける factor」である (72頁参照)。この viṣayatā とは、図6にもとづいて言うと、認識能成性 (bodhajanakatva, i.e., etadarthaviṣayakabodhajanakatva) を表相とする神の欲求の基相であること (viśeṣyatā) であり、これが欲求

(a)にもとづく動詞語根  $\sqrt{\text{vac}}$  の第一義的意味となるのである。

そこで、“*padam gāṃ vakti*” (次節参照) といった (能動表現の) 文の *sābdabodha* を検討すると、まず *pada* が基相になる。その *pada* が ‘*vakti*’ の語根 ‘*vac*’ の第一義的意味であるところの上述の基相性の所依であるという事実は、‘*vakti*’ の語尾 ‘*ti*’ によって理解される。というのは、通例、動詞語尾の表示対象は意欲 (*kṛti*=*kṛtimattva*=*kartṛtva*) なのであるが、動詞が一般に意味する作用 (*kriyā*) の主体 (それは主格語尾の付いた名詞で表示される) が意欲を持ち得ない場合、つまり今の *pada* のように主体が無生物である場合に限り、動詞語尾は単なる所依性 (*āśrayatva*) を表示する、と Nyāya 学派では考える<sup>④</sup>。したがって、今の場合、 $\sqrt{\text{vac}}$  の第一義的意味である *viṣayatā* が *pada* を所依としている事実は、‘*vakti*’ の ‘*ti*’ によって理解できる、と Gadādhara は述べたのである。

整理すると、“*padam gāṃ vakti*” のような文の *sābdabodha* は、欲求 (a) を前提とする場合、(1) ‘*pada*’ が表示する *pada* (=go-*pada*) を基相とし、(2) ‘*vac*’ が表示する *bodhajanakatva-prakāra-raka-iśvara-icchiya-viṣayatā* を表相とする構造を持ち、(3) ‘*ti*’ が基相と表相との関係 (=所依性) を表示している、と分析できる。そして、この構造において、表相の一部を構成する *bodha* の内容 (*viṣaya*) である *etadartha* を特定する語が ‘*gām*’ である、ということが次節で述べられる。

[Text 4] *padam gāṃ brūte gor vācakam ityādau karmapratyayāntena arthavācakapadena tattadarthaviṣayakatvarūpaṃ tattatkarmakatvaṃ dhātvarthaikadeśe bodhe bodhyate.*

[和訳] “*padam gāṃ vakti*” “*gāṃ brūte*” “*gor vācakam*” といった文の場合、目的を表わす語尾を有する語、すなわち対象を直接表示する語 (‘*gām*’ ‘*goḥ*’) によって、これこれの個別的な対象を認識内容としている事実、すなわち個別的な対象を表示目的としている事実は、語根の第一義的意味の一部を構成する認識 (*bodha*) の中において理解できる。

[解説] 参考までに “*padam gāṃ vakti*” の *sābdabodha* の構造を図示すれば、図8の通りである。

次節では、同じく欲求(a)にもとづいて、今度は “*padena gauḥ ucyate*” のような受動表現がとられた場合の *sābdabodha* が説明される。その場合も、‘*vac*’ の第一義的意味は同じであり、それが *pada* に存することにも変わりがない。しかし、*sābdabodha* の基相は、主格語尾のついた ‘*gauḥ*’ の表示対象である *go-artha* に変わる。その分析の手順は、能動表現の逆の手順を辿ることになる。すなわち、語と意味とを結びつける factor としての欲求(a)の対象が語であることをそのままにして、*go-pada* が *go-artha* に関係する仕組みが得られるようにすればよい。その準備段階として、図8をもう少し分析的に書き直すと、図9のようになる。



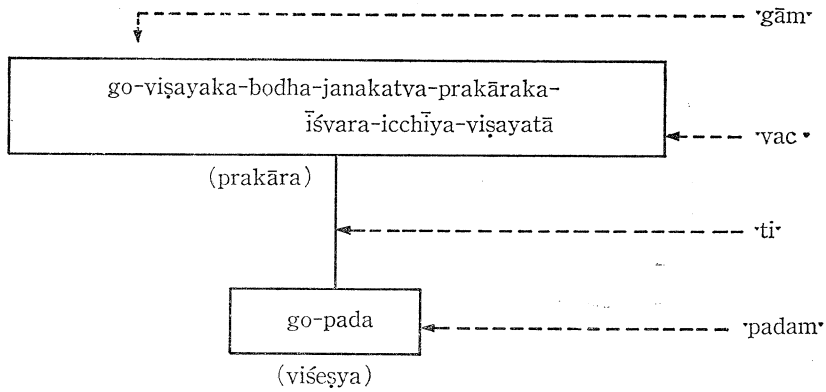


図 8.

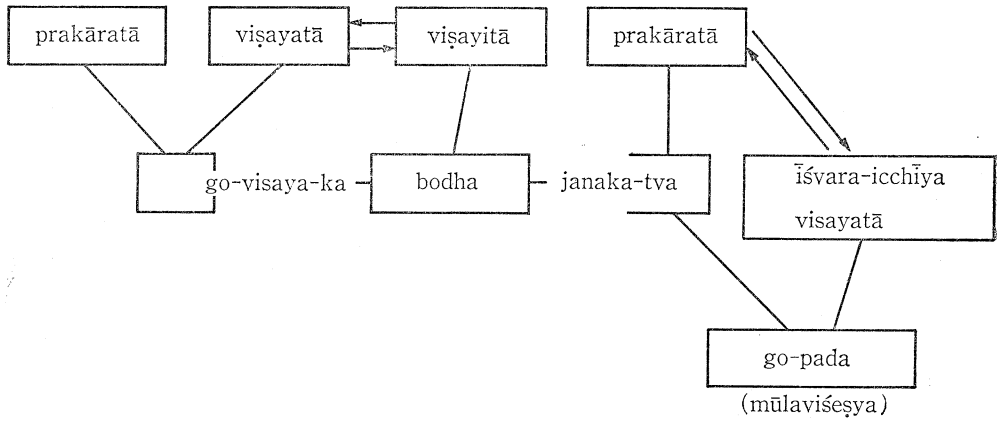


図 9.

(矢印は nirūpaka-nirūpya 関係を表わす)

分析的に書き直した表相部の各要素には全て順番に表相基相関係（限定被限定関係）が成立しているのであって、それゆえに go-pada が根本基相（mūlaviśeṣya）となって、出発点となる go-artha には、ただ表相性（prakāratā）だけが存する。次に、図示した通り、go-ṣayakabodha-janakatva に存する prakāratā が、go-pada に存する viśayatā を条件づけている。その理由は、viśayatā の所依である go-pada と、prakāratā の所依である go-ṣayaka-bodha-janakatva とが相対的な表相基相関係にあるからである。その結果として、go-ṣayaka-bodha-janakatva-prakāratā の一部である go (=go-artha) も、go-pada に存する viśayatā を「間接的に」(paramparayā) 条件づけている、ということが出来る。これらの点を念頭に置いて、次節に移る。

[Text 5] padena gaur ucyate padasya gaur vācya ityādaupadanīṣṭhadhātvarthibhūta-

tādṛśaviṣayatāyāḥ paramparayā nirūpakatvaṃ, tac ca dhātvarthibhūta-tādṛśaviṣayatānirūpakabodhajanakatvaprakāratā' ntaḥpātibodhaniṣṭha viṣayatānirūpakaviṣayitāsambandhāvachchinnaprakāratā' śrayatvaṃ gavādāu karmapratyayena bodhyate.

〔和訳〕 “padena gaur ucyate” “padasya gor vācyaḥ” などの場合、語 (pada=go-pada) に存する上述の語根の意味であるところの対象性 (=基相性) を〔表示対象である go-artha が〕間接的に条件づけている事実は、目的を表わす語尾 (‘ucyate’ の語尾 ‘te’, ‘vācyaḥ’ の ‘ya’ など) によって理解できる。そのこと (=go-artha が条件づけている事実、すなわち go-artha が「表示される」という作用の目的であること) が理解されると同時に、語根 [√vac] の意味であるところの上述の対象性を条件づけている認識能成性の表相性 (bodhajanakatvaprakāratā) の一部である認識 (bodha) に存する viṣayatānirūpakaviṣayitā という関係によって制限された表相性の所依が、表示目的 (=go-artha) であることも、同様にして、目的を表わす語尾によって理解できる。

〔解説〕 “padena gauḥ ucyate” の śābdabodha は、(1) go-pada を基相とし、(2) padaniṣṭha-dhātvarthibhūta-tādṛśaviṣayatā-nirūpaka-bodhajanakatvaprakāratā-antaḥpāti-bodhaniṣṭha-viṣayatānirūpakaviṣayitā-sambandha-avacchinna-prakāratā を表相とする構造をもつ。この基相と表相とがまさしく所依能依関係にあることは、前節の場合と同じく動詞語尾すなわち ‘ucyate’ の ‘te’ によって理解される。ただ、今のような受動表現の場合、その語尾はまた目的を表わす語尾 (karmapratyaya) でもある、という点に留意しなければならない。もし、図示しようとすれば、ちょうど図9における go を今度は基相とし、表相となるべきその他の要素を全て go に存する prakāratā に結びつくように描き出せばよい。一言つけ加えるならば、go はそれを対象 (viṣaya) とする bodha (=viṣayin) に存する viṣayitā という関係 (bodhaniṣṭha-viṣayatānirūpakaviṣayitā) によって bodha に結びついている。したがって、この関係が go に存する prakāratā を制限する関係 (avacchedakasambandha) となる。逆に言えば、prakāratā はこの関係によって制限されている (avacchinna) わけである。他はもはや説明不要であろう。

〔Text 6〕 dvitīya-icchāyāḥ saṅketarūpatve vaiparītyam ūhyam iti nyāyasiddhāntaḥ.

〔和訳〕 二番目の欲求が saṅketa である場合は、逆の手順で理解できる。以上が Nyāya 学派の定説である。

〔解説〕 二番目の欲求とは欲求(b)のことである。これまで、われわれは欲求(a)にもとづく動詞語根 √vac の第一義の意味は何か、すなわち「表示する」あるいは「表示される」というあり方はどういうことであるかを見てきた。欲求(a)の場合、語と意味とを結びつける factor としての神の欲求の関係所依は語であり、欲求の内容の基相が語であることから、語における対象性 (=基

相性)が $\sqrt{\text{vac}}$ の第一義の意味であった。欲求(b)の場合は、神の欲求の対象性は意味に存する。だから、欲求(a)の構造を逆に辿れば、janyabodhaviṣayatvaniṣṭha-prakāratānirūpita-iśvara-icchīya-viṣayatāが $\sqrt{\text{vac}}$ の第一義の意味として得られる。これが今度はetadarthaに存するという前提のもとで、“padam gām vakti” “padena gauṣ ucyate”などのśābdabodhaを分析すればよく、その手順はこれまでの例と同様である。

以上のように Nyāya 学派の定説を提示し終って、Gadādhara は本題の論議 (vāda) に移る。それについては、いずれ稿を改めて、紹介することにしたい。

## 注

- ① Textの完本として、*The Gadādhari*, second edition revised by Kīrtyananda Jha and Satkāriśarma Vaṅgīya [Chowkhamba Sanskrit Series No. 42] (Benares, 1970) がある。ただし、これは *Anumāna-dīdhiti* だけに対する注釈である。
- ② padajñanam tu karaṇam dvāraṇ tatra padārthadhīḥ/śābdabodhaḥ phalaṇ tatra śaktidhīḥ saha-kārīṇi//81// (*Nyāyasiddhāntamuktāvalī* [Kashi Sanskrit Series No. 212], 1972, p. 291)。
- ③ *Tattvacināmaṇi* Book 4 (*Śabda-khaṇḍa*) に述べられている。遺憾ながら、同テキストが手元にないため、参照頁を明記することが出来ない。とりあえず、S. Vidyabhūṣaṇa, *A History of Indian Logic* (Calcutta, 1921), pp. 444~445 参照。
- ④ 「認識の記述」ではなく、「認識内容の記述」であることに注意。Nyāya 学派によれば、認識それ自体は、無色透明の、いわば対象を映し出す鏡のようなもの (Nirākāra 説) であり、したがって認識内容と認識対象とは同一である。
- ⑤ sphoṭa 説の構造については、K. Kunjūni Raja, *Indian Theories of Meaning* (Madras: The Adyar Library and Research Centre, 1977), p. 14 の図がわかりやすい。
- ⑥ *Tarkasamgrahadīpikā* [Bombay Sanskrit and Prakrit Series No. 55], 1930, p. 50 参照。これは Navyanyāya の学説である。Gautama は、個物、相、類のいずれもが語の表示対象であると述べている “vyakty-ākṛti-jātayas tu padārthaḥ” (*Nyāyasūtra* 2-2-68, *Nyāyadarśana* [Chowkhamba Sanskrit Series No. 281], Benares, 1920, p. 425)。
- ⑦ “suptīnantam padam” (*Pāṇinisūtra* 1-4-14)。
- ⑧ “vākyaṇ padasamūhaḥ” (*Tarkasamgraha* [Bombay Sanskrit and Prakrit Series No. 55], 1930, p. 50)。
- ⑨ 例えば、‘gacchati’ という一語 (tīnanta) は、それだけで有意義な文 (vākya) として成立し、したがって śābdabodha も成立する。極端な例を掲げると、ca, api などの不変化詞も Pāṇini によれば、格変化語尾 (sup) の省略された subanta とみなされるから、Nyāya 学派によれば、これらも文 (vākya) であると言い得るわけだが、それらが単独で用いられても śābdabodha が起こらないのは、akāṅkṣā を欠いているからであり、結局それらは不完全な文ということになる。
- ⑩ *Nyāyadarśana*, p. 416。
- ⑪ “yathādarśanaṇ vikṛitāḥ padasamjñā bhavanti. vibhaktir dvayī nāmikhyā akhyātikī ca. ‘brāhmaṇaḥ ‘pacati’ ity udāharaṇam” (*Nyāyabhāṣya* on *Nyāyasūtra* 2-2-60, *Nyāyadarśana*, p. 417)。
- ⑫ *Gautamasūtravṛtti* [Anandasrama Sanskrit Series No. 91] (Poona, 1922), p. 190。
- ⑬ *Uṣasakāra* [Bibliotheca Indica No. 34] (Calcutta, 1861; reprint, 1981), p. 125。
- ⑭ *Nyāyasiddhāntamuktāvalī*, p. 315; *Maṇikāṇa*, ed. by Sreekrishna Sarma (Madras: The Adyar Library and Research Centre, 1960), p. 80; *Tarkāmṛta*, ed. by Jiban Krishna Tarkatīrtha (Cal-

- cutta: The Asiatic Society, 1974), p. 88; *Tarkasaṃgraha*, p. 50.
- ⑮ Nyāyakośa (Poona: BORI, 1978), p. 730 に記録されている。Gautama もその注釈者たちも vākya (文) の定義はしていない。
- ⑯ Vidyabhūṣaṇa, *op. cit.*, pp. 447~448; *Maṇikāṇa*, pp. 70~73.
- ⑰ Raja, *op. cit.* pp. 151~169.
- ⑱ Jayantabhaṭṭa の年代は, P. Hacher, "Jayantabhaṭṭa und Vācaspatimīśra," *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde*, W. Schubring zum 70 Geburtstag dargebracht (Hamburg, 1951), S. 160~161 に拠る。なお, Vācaspatimīśra にも *Tattvabindu* という言語認識の問題を扱った独立した論書がある。これは, 金倉円照博士の「ヴァーチャスパティミシラのタットヴァビンドウ」『インド哲学伝教学研究Ⅲ』春秋社, 昭和 51年, 319~359頁) に詳しく紹介されている通り, Mīmāṃsā 学派 (特に Bhaṭṭa 派) の立場に立って論じたものである。Jayantabhaṭṭa と Vācaspatimīśra との年代の新旧については, まだ決着がついていないようである (金倉博士「哲人ヴァーチャスパティミシラ」前掲書 261~318頁参照) が, Vācaspatimīśra が上記の論書の中で Nyāya 学派の立場に關説しておらず, 一方, Jayantabhaṭṭa が Nyāya 学派の立場を積極的に打ち出している事実は, 両者の年代論を考えるうえで一つの手がかりになるのではないかと思う。
- ⑲ *Nyāyamañjarī* [Kashi Sanskrit Series No. 106] (Benares, 1936), pp. 332~372.
- ⑳ Sayana Mādhava は, この両理論を奉ずる二派をもって Mīmāṃsā 学派を代表させている。(*Sarvadarśanasamgraha* [Government Oriental (Hindu) Series No. 1], Poona: BORI, 1924, pp. 285~287). 金倉博士は, abhīhitānvayavāda を「論述連関論」, anvītabhidhanavāda を「相互連関表意論」と訳しておられる (前掲「ヴァーチャスパティミシラのタットヴァビンドウ」)。
- ㉑ *Nyāyamañjarī*, pp. 367~370.
- ㉒ Gaṅgānātha Jha, *Pūrva-Mīmāṃsā* (2d ed.; Varanasi: Banaras Hindu University Press, 1964), p. 113 参照。
- ㉓ *Nyāyamañjarī*, pp. 364~365. なお Jayantabhaṭṭa が紹介するこの両理論の詳細については, C. D. Bijalwan, *Indian Theory of Knowledge based upon Jayanta's Nyāyamañjarī* (New Delhi: Heritage Publishers, 1977), pp. 245~248 参照。
- ㉔ 金倉博士, 前掲論文参照。
- ㉕ *Nyāyamañjarī*, pp. 370~372.
- ㉖ *Vyūtpattivāda*, ed. by Rajanarayana Sukla [Kashi Sanskrit Series No. 115] (Benares, 1968), p. 1. Bijalwan, *op. cit.*, p. 249 参照。
- ㉗ *Tarkasaṃgrahadīpikā*, p. 60.
- ㉘ この訳語は北川秀則先生の「Arthasaṃgraha 和訳解説」I 『名古屋大学文学部研究論集』(哲学) XVI (昭和44年) 44頁に拠る。
- ㉙ Gaṅgeśa's *Abhāvavāda* (text in Bimal Krishna Matilal, *The Navya-nyāya Doctrine of Negation* [H.O.S. vol. 46], Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), p. 188.
- ㉚ 詳しくは, 拙稿 *The Concept of Avacchedakatva in Navyanyāya*, Ph. D. thesis submitted to the University of Poona, 1980 (unpublished) 参照。
- ㉛ *Tattvacintāmaṇi* には, śaktivāda と題する論議が二篇収められている。その一つは, Book 2, Anumāna-khaṇḍa において, 可能力 (śakti) を独立したカテゴリーとして認める Mīmāṃsā 学派の見解を批判したもので, もう一つが Book 4, Śabda-khaṇḍa において, 語の表示機能 (śakti) について論じたものである。
- ㉜ *Nyāyamañjarī*, pp. 222ff.
- ㉝ *Nyāyabhāṣya* on *Nyāyasūtra* 2-1-56 (*Nyāyadarśana*, p. 324).
- ㉞ *Nyāyasūtra* 2-1-54, 55, 56.

- ③⑤ *Nyāyamañjarī*, p. 225.  
③⑥ *Loc. cit.*  
③⑦ “lakṣaṇā pi śabdavṛttiḥ. śakyasambandho lakṣaṇā” (*Tarkasaṃgrahadīpikā*, p. 52).  
③⑧ *Ādarśākhyavyākhyā* (A 本 p. 3).  
③⑨ *Pāṇinisūtra* 1-4-3 ff.  
④① *Pāṇinisūtra* 1-1-1.  
④② *Nyāyasiddhāntamuktāvalī*, p. 295.  
④③ *Ibid.*, pp. 301f.