

# 未知対象想定の 一般形式と新得力想定への適用 — *Sābarabhāṣya* における arthāpatti と apūrva —

片岡 啓

## I. はじめに

インド正統祭事教学であるミーマーンサーは、祭式文献、聖典であるヴェーダの解釈学であり、また、文法学、自然哲学に見られる合理的思惟を背景とした、バラモン学者達自身による祭式観の表明である。紀元後五百年頃著された『シャバラ註』は、ミーマーンサー学の根本經典である『ジャイミニ經』への現存最古の註釈であり、これにより、現在見られる正統祭事教学の基軸ができあがったと言える。これを更に発展させ、ミーマーンサー内部、外部からの批判に耐える教学として整合化、体系化を図ったのが復註釈者クマーリラ・バッタ（後七世紀前半）である<sup>1</sup>。

果報までも含めた祭式観を整備する中で、彼等は、果報である天界と祭式との間に、死後の天界獲得を保証する媒介項「新得力（apūrva、原意は「無前の」「新しい」）」を想定しなければならなかった。しかし、このような概念は、祭式や天界とは異なり、ヴェーダに直接明言されたもの（śruta）ではない<sup>2</sup>。このことは、ヴェーダから祭式観を導き出すことを建て前とする祭事教学にとって深刻な問題であった<sup>3</sup>。そこで彼等は、「新得力」のようにヴェーダに見られない概念

<sup>1</sup> ミーマーンサー史におけるシャバラ、クマーリラの位置づけに関しては、K.S.Ramaswami Sastri が *Nyāyaratnamālā* に付した Introduction (NRM xi-ix) を参照。

<sup>2</sup> Cf. *Sābarabhāṣya* (on *Jaiminisūtra*) 2.1.1: na tu kaścic chabdah sākṣād apūrvasya vācako 'sti / A 376.1-2

<sup>3</sup> Cf. *Jaiminisūtra* 1.1.2: codanālakṣaṇo 'rtho dharmah / *Sābarabhāṣya* 1.3.1: dharmasya śabdamūlatvād aśabdam anapekṣam syād iti / śabdalakṣaṇo dharma ity uktam codanālakṣaṇo 'rtho dharma iti / A 160.2-3. *Sābarabhāṣya* 3.3.14: uktam

を導き出すために、未知対象想定 (arthāpatti=\*[adṛṣṭa]-[aśruta]-arthakalpanā<sup>4</sup>) という認識型を、ヴェーダ解釈に有効かつ正当な装置として別立するに至った。これにより、ヴェーダに基づくものとして「新得力」概念が正当化されることになった。

この新得力 (apūrva) は、クマーリラにより śakti, yogyatā と、存在の点から特定化されている<sup>5</sup>。『前ミーマーンサーのプラバーカラ学派』(1911年初版) 研究により、現代ミーマーンサー研究開始の契機を為したガンガーナータ・ジャー博士 Jha [1978] も、シャバラ註英訳 (1933-6年初版) において、それを Transcendental Potency とする<sup>6</sup>。その他の研究でも、シャバラ・スヴァーミンの見解のみを取り上げて論じることはまれで、しばしば「祭式と天界とを繋ぐ目に見えない力」と解されてきた<sup>7</sup>。本邦では「無前（力）」「新得力（祭式執行によって新しく獲得される目に見えない力）」が一般的である<sup>8</sup>。

evaitad dharmasya śabdamūlatvād aśabdam anapekṣam syād iti / yad etat prakaraṇam liṅgam cobhayam apy etad aśabdam / na cātikrāntapratyakṣaviṣaya evaṁlakṣaṇake 'rthe śabdam antareṇa paricchedo 'vakalpate / A 844.17-845.1

<sup>4</sup> Cf. *Sābarabhāṣya* 1.1.3-5, Vṛttikāra: arthāpattir api dr̄ṣṭah śruto vārtho 'nyathā nōpapadyata ity arthakalpanā, yathā jīvati devadatte [F: jīvato devadattasya] gr̄hābhāvadarśanena bahirbhāvasyādṛṣṭasya kalpanā / F 32.6-8. *Sābarabhāṣya* 7.1.5: kiṁ no 'dr̄ṣṭāśrutenāpūrveṇa kalpitene / A 1531.17

<sup>5</sup> Cf. Jha [1964] 230.23-25, 231.5-8, 231.12-14, 鈴貝[1977], 吉水 [1995]32.n1. クマーリラは、*Tantravārttika* 2.1.5 の他、*Ślokavārttika* codanā, k.199 でも、「ダルマとは何か」に関連して、ダルマではないものとして apūrva に言及している。

<sup>6</sup> Jha [1973-4] 175.12-13: 'Apūrva', Transcendental Potency.

<sup>7</sup> Keith [1921] 36-37: the performance of actions, whence arose an invisible potency (apūrva) leading to a desirable end, and that this potency was a thing of which no person, save through the Veda, could have any knowledge. Kinjawadekar [1936] 26b.11-14: It is the invisible potency (Apurva) produced by the acts performed that gives reward.

<sup>8</sup> 木村[1924]56-57 (訂正増補前の初版は1915年) : 本派に於ても業力を認め殊にこれを無前 (apūrva) と名けた。蓋し祭りを行ふ以前にはこれなくして、その後に初めて得る力といふ意味より來た名義らしい。……。本派は實にこの連絡の力として無前即ち業を立てたのである。……。この無前の性

最近、ジャイミニ、シャバラ、クマーリラ、プラバーカラ・ミシュラの *apūrva* 概念を検討したフランシス・クルーニーは、シャバラの *apūrva* を取り上げて、その媒介項としての性格 (Cloony [1990] 223: the unseen link between the sacrifice and its results; what comes after the sacrifice, its unseen, enduring effect) を肯定している。これに対し吉水清孝氏は、一連の論文 (吉水[1995] [1996a] [1996b]) で、シャバラの *apūrva* がいわゆる「新得力」に相当する、という立場に疑問を投げかけている。

本稿における筆者の関心は、広くは「シャバラ註が前提とする *arthāpatti* は如何なるものか」、狭くは「シャバラ註における新得力論題は、どのような思考の下に構成されているのか」にある。前稿『既知と未知』において筆者は、*Vṛttikāra* による *arthāpatti* の定義と実例、及び、*Sābarabhāṣya* 2.2.1 でシャバラが引用する二つのシロ一力に基づいて、シャバラ註が前提とする *arthāpatti* (未知対象想定) の手順を再構成した。本稿では、シャバラ註 (シャバラによる *Vṛttikāra* 引用質に關しては註者の間に種々の異論があるけれども、クマーリラに従へば或る祭りに由りてその執行者の得る新らしき能力である。即ち或る祭りを行ふ時に自然にその執行者に勝れたる功能が薰習して、祭りを終つた後までも滅することなく遂にその力に由つて所定の果報を享けるといふのである。宇井[1965]174 (初版1932年) : 無前の新得力 (*apūrva*) ……。新得力とは祭祀をなしたことによつて新に得らるる力で今までになかつたものである。……未來に其果報として生天 (*abhyudaya*) を來すのであり此が此派の解脱である。……新得力は我 (*ātman*) の中に生ずる潛勢的の力であり……。宇井 [1976] 252 : 然し無前力を生ずる爲に用ひられるのである。中村[1951]73 : ダルマとは、その箇所の註釋にも説くように、ミーマーンサー學派では新得力 (*apūrva*) とも呼ばれるものであり、祭祀が正しく實行されたときに生じる或る餘力であつて、それがのちに果報を生起せしめるとされてゐる。〔筆者コメント〕: 「その箇所の註釋」である *Brahmasūtrabhāṣya* 3.2.40 で、シャンカラは、*dharmaṁ phalasya dātāram, yāgah svargasayotpādakah, karma --- phalam dātum* と表現しているので、*apūrva* ではなく、*yāga, karman* をダルマとしている。また、*apūrva* がダルマであることはクマーリラにより明確に否定されている。*Ślokavārttika* codanā, k.200d: *nāpūrve dharmaśabdātā //*] 金倉 [1986]104 (初版1962年) : 供犠によってアプールワ\* (*apūrva* 無前) と名づける新しい力がえられ、その力によって願望が達成せられるとするのである。金倉[1986]163: 業の応報はジャイミニの教える如く無前力によるのではなく……。 (以上、下線強調は筆者)

も含む) に散見される *arthāpatti* 適用例の中から、特に、因果媒介項想定を回収、シャバラ註が前提とする未知対象 (因果媒介項) 想定という認識型の機能をテクニカルな側面から一般的に明らかにし、新得力想定という特殊な場面への適用を検討する。

## II. *apūrva* 論題の位置づけ

問題となる *apūrva* 論題 (*apūrva-adhikarana*) は、次のように始まっている。

*Śābarabhāṣya* 2.1.5: *katham punar idam avagamyate, asti tad apūrvam iti / A 389.17*

では、その *apūrva* が在るということは、一体どのようにして理解されるのか。

ここでは、明らかに、*apūrva* の存在理解形態 (\**apūrva-sattā-avagama-prakāra*) が問われている。つまり「*apūrva* の存在を認識するための根拠、認識手段は何なのか」が問題とされている。この論題の必然性は、引用句中の「その (tad)」が示唆するように、先行論題 (*Śābarabhāṣya* 2.1.1-4) において、*apūrva* の存在根拠が示されることなく、*apūrva* の存在を前提とした上で議論が為されていたことに基づく。即ち、質問者の意図はこうである。「前論題あなたは、*apūrva* の存在を前提として議論を進めていたが、そもそも、その *apūrva* の存在を知る認識手段があるのか。あるなら示すべきである。」と。テクニカルに言うなら、*apūrva* 論題は、前論題の *upodghāta* (内容上前提となる論述) となる。問題の「その *apūrva*」が意識している箇所は、前論題の、主に次の箇所と思われる。(下線は筆者による強調)

*Śābarabhāṣya* 2.1.1: *yasya ca śabdasyārthena phalam sādhyate tenapūrvam kṛtvā nānyatheti tato 'pūrvam gamyate / ato yas tasya vācakah śabdā tato 'pūrvam pratiyata iti / tena bhāvaśabdā apūrvasya codakā iti brūmāḥ / na tu kaścīc chabdaḥ sākṣād*

そして、ある言葉（定動詞 *yajeta* 等）の対象（祭式等）を手段として、果報（天界）が実現される場合、それ（祭式等）によって、apūrva を作ってから〔果報を実現するの〕であって、他様にでは〔実現され得〕ないので、それ（動詞 *yajeta* 等）から、apūrva が理解される。それ故、それ（祭式）を直接表示する言葉 (*yajeta* 等)、そのいずれからも apūrva が理解される、と〔ストーラが述べていることになる〕。それ故、生じる働きの言葉（定動詞）は、apūrva を催促する者である、と我々は言う。しかし、直接に apūrva を表示する何らかの言葉があるわけではない。

この文脈はこうである。「新月満月祭により、天界を望む者は、祭るべし (darśapūrṇamāsābhyaṁ svargakāmo yajeta)」という例文が念頭におかれている。まず、定動詞「祭るべし」から、「生じさせるべし (bhāvayet)」が理解される。次に、順に、「何を」「何によって」「どのように」が要求される。一文中の「天界を望む者は」から、「天界」が抽出され、「天界を生じさせるべし」となる。次に、「生じさせるべし」と同一語中に含まれる「祭る」から祭式が理解される。これが、「何によって」と要求している〈生じさせる働き〉と結びつくことで「祭式によって、天界を、生じさせるべし」となる。

しかし、この場合、「祭式によって、天界を、生じさせる」のは、「apūrva を作ってからであって、他様にではない (apūrvam kṛtvā nānyathā)」というのが、引用句の主眼である。ここでは、何故、祭式によって天界を生じさせるのが「apūrva を作ってからであって、他様にではない」のか、その理由が示されていない。ここで、シャバラが、apūrva の存在証明を、*Jaiminiśūtra* 2.1.5 の仕事と見なし、2.1.1 での再説を避けている、とするのが自然であろう。

以上、apūrva 論題の冒頭句「apūrva が在るということは、どのようにして理解されるのか」、及び、前論題との関係から、apūrva 論題の主題を、apūrva の存在証明、テクニカルには、apūrva 存在の認識手段、

とすることが出来よう。

「apūrva を作ってからであって、他様にではない」という表現から、apūrva の認識手段が *anyathānupapatti*、そして apūrva の認識が、*arthāpatti*（対象に基づく帰結）、*adr̥ṣṭākalpanā*（未知対象想定）であることは容易に想像が付く。シャバラ註、正確には、その中に引用される *Vṛttikāra* による *arthāpatti* の定義は以下のようであった。

*Śābarabhāṣya* 1.1.3-5, *Vṛttikāra*: arthāpattir api dr̥ṣṭah śruto vārtho  
'nyathā nopapadyata ity arthakalpanā / F 32.6-7

対象に基づく帰結も〔検討する必要はない〕<sup>9</sup>。〔それは〕見られた、或いは、聴かれた対象が、他様では説明が付かないので、対象を想定する、〔その対象想定のことである〕。

「他様では説明が付かない (anyathā nopapadyate)」という表現が、「apūrva を作ってからであって、他様にではない (apūrvam kṛtvā nānyathā)」という表現と類似していることは、apūrva の認識形態が、*arthāpatti* であることを意識している、とするのが自然な解決法であろう。

### III. *arthāpatti* の具体例

以下では、apūrva 論題におけるシャバラの記述が、未知対象想定の手順に従って構成されていることを示す。そのため、シャバラ註 (*Vṛttikāra* を引用する部分も含む) の他の箇所から未知対象想定が用いられている明らかな例を取りだし、分析し、未知対象想定の手順を抽出する。シャバラ註、特に *tarkapāda* の中に見られる未知対象想定には、主に以下のものがある<sup>10</sup>。1. 外出想定：未知対象想定の定義

<sup>9</sup> Cf. *Kāśikā* on *Ślokavārttika*, *arthāpatti* 1: arthāpattir api na parīkṣitavyā / ŠVK III 157.16

<sup>10</sup> その他、文意を理解させる能力 (śakti) の想定がある（反論者）。*Śābarabhāṣya* 1.1.25: nanv arthāpattir asti yat padārthavyatirktaṁ artham avagacchāmaḥ na ca śaktim antareṇa tad avakalpata [B: avakalpata; A: avakalpyata] iti / tan na / arthasya tannimittavāt / bhaved arthāpattir yady

に続く実例として挙げられている。太郎が、生きているにも関わらず、家にいなのは、外出しているからだ、と外出が想定される<sup>11</sup>。2. 調整効果 (saṃskāra) 想定：音素から意味が理解されるのは、先行音素が隠れても、それらに残された調整効果を想定することで可能となる（後述）。3. 関係作者想定：言葉からある時には意味が理解され、ある時には、例えば初めて聴いたときには、意味が理解されないことは、両者の間の関係が作られたものであることを示す。それ故、関係作者が想定される<sup>12</sup>。4. 欲求主体アートマン想定、想起主体アートマン想定：認識された対象だけが、後日、欲求対象となるのは、両者を媒介する基体としてのアートマンがあるからである。また、認識された対象だけが、後日、想起されるのも同じである（後述）。5. 開顕者想定：常住である言葉が、時に聞こえ、時に聞こえないのは、開顕者が  
*asatyām api śaktau nānyan nimittam avakalpyeta / avagamyate tu nimittam / A 96.4-7.* [問] 各単語の対象を超えていだ対象（文意）を我々は【現に】理解しているが、【文に想定される文意を理解させる】能力なくしては、そのことは当てはまらない、というように、対象に基づく帰結がある。【答】そうではない、「【文の】対象は、それら（各語の対象）を契機とするので」（ストーラ）。【文に想定される文意を理解させる】能力がなくても、他に【文意理解の】契機を当てはまらせる、そのことが【でき】ないなら、対象に基づく帰結は生じようが、【各語の対象という別の】契機は【現に】理解されている。

<sup>11</sup> *Sābarabhāṣya* 1.1.3-5, Vṛttikāra: *yathā jivati devadatte* [F: *jivato devadattasya*] *grhābhāvadarśanena bahirbhāvyādṛṣṭasya kalpanā* / F 32.7-8. 例えば、デーヴァダッタが生きている場合に、【彼が】家にいないのを見て、外にいるという見られたことのないものを想定する。

<sup>12</sup> *Sābarabhāṣya* 1.1.3-5, Vṛttikāra: *nanv arthāpattyā sambandhāram pratipadyemahi/ na hy akṛtasambandhāc chabdād artham pratipadyamānān* [F: *pratipadyamānam*] *upalabhbāmahe / pratipadyeramś cet prathamaśravane 'pi pratipadyeran / tadanupalambhanād avaśyam bhavitavyam sambandhreti manyāmaha iti cet* / F 44.17-20. [問] 対象に基づく帰結によって、関係作者を我々は理解しよう。即ち、【対象との】関係が作られていない言葉から、対象を理解している人達を、我々は見かけることはない。もし人々が理解するなら、【ある言葉を】初めて聞いても、【対象を】理解するはずである。そのようなことは見られないで、必ず、関係作者がいるはずである。このように我々は考えている、と。

あるからである。目に見えない風の結合・分離が開顕者である<sup>13</sup>。

#### IV. 欲求主体アートマン想定の手順

はじめに、「欲求主体アートマン想定」を特に取り上げ、想定の手順を抽出する<sup>14</sup>。

*Śābarabhāṣya* 1.1.3-5, Vṛttikāra: *ucyate / icchayātmānam upalabhbāmahe / katham / upalabdhapūrve hy abhiprete bhavaticchā nānupalabdhapūrve* (1)/ *yathā merum uttareṇa yāny asmajjātiyair anupalabdhapūrvāṇi svādūni vṛkṣaphalāni na tāni pratyasmākam icchā bhavati / no khalv anyena puruṣenopalabdhe 'pi viṣaye 'nyasyānupalabdhur icchā bhavati* (11)/ *bhavati cānyedyur upalabdhe 'paredyur icchā* (12)/ *atas tenopalambhanena samānakartṛkā sety avagacchāmah / yadi vijñānamātram evedam upalambhakam abhaviyat pradhvaste tasmin kasyāparedyur icchā 'bhaviyat* (2)/ *atha vijñānād anyo vijñātā nityas tata ekasminn ahani ya evopalabdha*

<sup>13</sup> *Sābarabhāṣya* 1.1.13: *atrāpi yadi śaksyāmo nityatām asya viṣpaṣṭām vaktum tato nityapratyayasāmarthyāt kadācid upalambham kadācid anupalambham drṣṭvā kiñcid upalambhasya nimittam kalpayiṣyāmah / tac ca samyogavibhāgasadbhāve sati bhavatī samyogavibhāgāv evābhivyañjakāv iti vakyāmah* / A 76.7-77.1. この場合でも、もし、これ（言葉）が常住であることを明快に我々が述べ得るなら（=証明できたなら）、ある時には【言葉が】把握され、ある時には把握されないを見てから、「【言葉が】常住である」という理解の力に基づいて、【常住な言葉の一時的な】把握に何らかの契機を我々は想定しよう。そして、それ（把握）は、【風の】結合・分離が有る場合に、生じるので、【風の】結合・分離のみが、【常住な言葉の】開顕者である、と我々は主張しよう。

<sup>14</sup> この先行文脈では、楽や認識と別に、その関係項、基体であるアートマンが想定されるかどうか、が問題とされている。例えば、「彼は知る」というような言葉をもとに、知とは別にアートマンが想定される、という具合である。最終的な定説では、アートマンは、自証されるので、想定の必要はないのであるが、ここでは、そのような自証の可能性を考えずに、アートマン想定に関して議論が進められている。

'paredyur api sa evaiśyatīti / itarathēcchānupapannā syāt (3)/ F  
52.17-54.3

[答] 答える。欲求を根拠として、アートマンを我々は把握（=想定）しよう。

[問] どのようにしてか。

[答] (1) 何故ならば、以前に把握され、意図されたものに対して、欲求が生じ、以前に把握されていないものには〔生じ〕ないからである。(11) 例えば、メール山の北に、我々のごとき〔一般人〕が把握した（=味わった）ことのない、甘い木の実があるとしても<sup>15</sup>、それらに対する欲求が、我々に生じることがないのと同じである。周知の通り、他の人が把握したにも拘わらず、その対象に対して、把握していない別の人に欲求が生じる、ということはない。(12) また、他日に把握したものに対して、後日、欲求が生じる。それ故、それ（欲求）は、その〔他日の〕把握と同じ主体を持つ、と我々は理解する。

(2) もし、この単なる認識だけが把握者である（=認識以外に把握者がいるわけではない）とするなら、それ（認識）が滅した後に、後日、誰に、欲求が生じるのか。(3) もし、認識とは別に、常住な認識主体が〔ある〕なら、ある日の把握者と、後日欲求する人とは、同一である、と〔理解される〕。さもないと、欲求は、説明が付かなくなってしまう。

まず、「以前に把握され、意図されたものに対して、欲求が生じ、以前に把握されていないものには〔生じ〕ないからである。」によって、把握 (upalambhana) と欲求 (icchā) の間の因果関係が主張されて

<sup>15</sup> メール山の北にある Uttarakuru には甘い実をもつ木が生えている。Cf. Mahābhārata 6.8.3ab = Brahmāṇḍapurāṇa 1.15.72ab: tatra vrksā madhuphalā nityapuspaphalopagāḥ / Vāyupurāṇa 45.12ab: tatra vrksā madhuphalā nityam pusphalopagāḥ / Matsyapurāṇa 113.70ab: tatra vrksā madhuphalā divyāṁrtamayāpagāḥ / Skandhapurāṇa 34.33ab: tatra kecin madhuphalā vrksāḥ sarvatra kāmadāḥ / 以上、入山淳子助手（東大印文）、横地優子助教授（高知工科大学）の教示による。

いる(1)。因果関係は、一致法・差異法 (anvaya-vyatireka) により決定されるので、以下、把握がなければ欲求が生じない場合(11)及び、把握があると欲求がある場合(12)とが述べられる。次に、把握と欲求との直接的な因果関係が、把握が刹那滅であることを基に、否定される。「もし、この単なる認識だけが把握者であるとするなら、それ（認識）が滅した後に、後日、誰に、欲求が生じるのか」と、このような反語を用いた否定により、不都合な状態、いわゆる anupapatti が創出されている。それ故、不都合な状態を解消するためにつまり、把握と欲求との因果関係を保つために、媒介となる基体としてアートマンが想定される。「もし、認識とは別に、常住な認識主体が〔ある〕なら、ある日の把握者と、後日欲求する人とは、同一である。さもないと、欲求は、説明が付かなくなってしまう (itarathēcchānupapannā)」と。以上を締めると以下となる。

1. 把握と欲求の間の因果関係が確定される。
  - 1.1. ~把握→~欲求：把握したことのないものは欲求されない。
  - 1.2. 把握→欲求：把握したものが欲求される。
2. 把握はすぐ滅するので<sup>16</sup>、把握と欲求との直接的な結びつきが否定され、不都合な状態が作り出される。
3. 媒介者としてアートマンが想定される。

尚、この欲求主体アートマン想定は、想起主体アートマン想定にも当てはまることが、後続文脈で示唆されている<sup>17</sup>。ここで、Vṛttikāra が、かなり整理された形で、未知対象想定を応用しているのは明らか

<sup>16</sup> Cf. Śābarabhāṣya 1.1.3-5, Vṛttikāra: kṣaṇikatvam cāsyā [vijñānasya] pratyakṣapūrvakam eva / F 54.7-8

<sup>17</sup> Śābarabhāṣya 1.1.3-5, Vṛttikāra: na cādṛṣṭapūrve smṛtir bhavati / tasmāt kṣaṇike vijñānaskandhamātre smṛtir anupapanni / F 54.14-16 また、以前に見たことがないものに対して、想起は生じない。それゆえ、単なる識蘊は刹那滅である以上、想起は説明が付かない、と。

である。一般化した形で示すと、その手順は以下となろう。

#### 因果媒介項想定

1. 甲と乙との因果関係確定
2. 甲と乙との直接の結びつき否定による anupapatti 状態の創出
3. 間接的な結びつきを可能とする媒介項の想定

#### V. 調整効果 (saṃskāra) 想定の手順

次に、調整効果 (saṃskāra) 想定について見てみることにする。先行文脈から、言葉が原因、意味理解が結果であることは自明とされている<sup>18</sup>。（言葉→意味理解）ここでは、定説に従って、音素 (varṇa) を言葉 (śabda) とする場合が問題とされる。

Śābarabhāṣya 1.1.3-5, Vṛttikāra: atha gaur ity atra kah śabdah / gakāraukāravisarjanīyā iti bhagavān upavarṣah / śrotragrahanē hy arthe loke śabdaśabdah prasiddhah / te ca śrotragrahanāh / F 38.3-5

[問] では、“gauḥ”で、何が言葉なのか。

[答] g 音, au 音, h 音である、と尊者ウパヴァルシャ。（主張:g 音等が言葉と呼ばれる。）何故なら、世間では、聴覚把握対象に対して、「言葉」という言葉は周知されているので。

（遍充関係：聴覚把握対象は全て「言葉」と呼ばれる。）そして、それら (g 音, au 音, h 音) は、聴覚により把握される。

（適用:g 音等は聴覚把握対象である。）

音素を言葉とする場合、（1）一つの音素 (/g/ /au/ /h/ いずれか一つ）、（2）諸音素の集合体 (/g-au-h/ という集合体），いずれの場合でも、意味理解 (arthapratyaya, arthapratipatti) という結果が生じること

<sup>18</sup> Śābarabhāṣya 1.1.3-5, Vṛttikāra: śabde cet nimittabhūte svayam budhyate ... / F 34.21. 契機である言葉があれば、自然と、[人は] 認識する以上…。

は説明が付かない。それ故、言葉である音素と、意味理解との直接的な結びつきが否定される。「対象理解は、説明が付かなくなる (arthapratyayo nopapadyate)」即ち、anupapatti 状態がもたらされるのである。

Śābarabhāṣya 1.1.3-5, Vṛttikāra: yady evam [=gakāraukāravisarjanīyāḥ śabda iti] arthapratyayo nopapadyate / katham / ekaikākṣaravijñāne [F: ekaikākṣaravijñāne hy] 'rtho nopalabhyate (1) / na cākṣaravyatirikto 'nyah kaścid asti samudāyo nāma yato 'rthapratipattih syāt (2) / yadā gakāro [F: yadā hi gakāro] na tadā aukāravisarjanīyau / yadā aukāravisarjanīyau na tadā gakārah / F 38.6-9

[反] もし、このようであるなら (=g, au, h が、言葉であるなら) 対象理解は説明が付かなくなる。

[答] どうしてか。

[反] (1) 一つ一つの字音を認識するとき、対象が把捉されるわけではない。(2) また、対象理解を可能にするような、諸字音を越えた何らかの集合なるものが別にあるわけでもない。g 音のとき、au 音、h 音はない。au 音、h 音のとき、g 音はない。

以上から「音素→意味理解」という直接の因果関係が否定される。次に、「音素→調整効果→意味理解」という定説が示される前に、「スピーター→意味理解」という案が、反論者から出される。

Śābarabhāṣya 1.1.3-5, Vṛttikāra: ato gakārādīvyatirikto 'nyo gośabdo 'sti yato 'rthapratipattih syāt / F 38.9-10  
それ故、g 音等を越えた gauḥ という言葉が別にあり、それが対象理解の原因である。

「g 音等を越えた gauḥ という言葉 (gakārādīvyatirikto gośabda)」は、

後で「それら（g 音等）を越えた、語なる別のもの（F 40.10: tebhyo vyatiriktam anyat padam nāma）」と表現されていることから分かるように、後代、padasphoṭa（語蓄）と呼ばれているものと内容的には同一である<sup>19</sup>。それが、ミーマーンサーから見て「知覚等によっては理解されていない対象（F 38.17-18, 40.5: pratyakṣādibhir anavagamyamāno 'rtha）」「認識手段を持たない（F 38.23: apramāṇaka）」「想定することの出来ない（F 40.4-6: na ... śakyah parikalpayitum）」と非難されることになる<sup>20</sup>。続いて、Vṛttikāra は、スポーテ説批判を後回しにし、まずは、別の可能性である「音素→想起→意味理解」という想起説を否定する。

*Śabarabhāṣya* 1.1.3-5, Vṛttikāra: antarhite [F: antarhite 'pi] śabde smaraṇād arthapratyaya iti cet / na / smṛter api kṣanikatvād akṣarais tulyatā / F 38.11-12

〔問〕言葉が隠れても、想起に基づいて、対象が理解される。

〔反〕そうではない。想起も刹那滅であるので、諸字音と同じである。

スポーテ説を除けば、以上により、想定を用いずに音素から意味理解が生じるプロセスを説明する方法はなくなったわけである。次に、Vṛttikāra は、因果の間接的な結びつきを可能とする「音素→調整効果→意味理解」という図式を提示する。つまり、調整効果（samskāra）<sup>21</sup>を想定する。

<sup>19</sup> 但し、ここで Vṛttikāra 自身が sphoṭa と呼んでいるわけではない。

<sup>20</sup> 反論者として登場している文法学自身の見解に従えば、スポーテは知覚対象である。ミーマーンサー学は、それを認めない。また、ここで、ミーマーンサー一定説側がスポーテを「認識手段を持たない」と言っているのは、最終的に、スポーテ想定が、想定の煩雑さのために放棄されるからである。つまり、「音素→調整効果→意味理解」で説明が付くので「音素→調整効果→スポーテ→意味理解」という想定は許されない。

<sup>21</sup> samskāra を「調整効果」と解したことについては、稿を改め論じたい。

*Śabarabhāṣya* 1.1.3-5, Vṛttikāra: pūrvavarṇajanitasamksārasahito 'ntyo varnah pratyāyaka ity adoṣah / F 38.13

〔答〕先行諸音素から生じた調整効果を伴った最終音素が理解させるので、過失はない。

この場合、「音素（=言葉）→調整効果→意味理解」という間接的な因果関係となるため、音素と意味理解との直接的な因果関係を理解させるよう見える世間言明「言葉から意味を理解する（śabdād arthām pratipadyāmahe）」が問題となる。また、語ではなく音素を原因とするので、語が意味理解の原因であることを述べているように見える学術書（ニルクタ）言明「定動詞によって行為を述べる（bhāvam ākhyātenācaṣṭe）」が問題とされる。

*Śabarabhāṣya* 1.1.3-5, Vṛttikāra: nanv evam [F: nanv evam api] śabdād arthām pratipadyāmaha iti laukikam vacanam anupapannam syāt / ucyate / yadi nopapadyate, anupapannam nāma / na hi laukikam vacanam anupapannam ity etāvatā pratyakṣādibhir anavagamyamāno 'rthaḥ [=gakārādivyatirkto 'nyo gośabdah] śakyo 'bhypagantum / laukikāni vacanāny upapannārthāny anupapannārthāni ca dr̥syante / yathā devadatta gām abhyāja ity evamādīni, daśa dādimāni ṣaḍ apūpā ity evamādīni ca / nanu ca śāstrakārā apy evam āhuh / pūrvāparibhūtam bhāvam ākhyātenācaṣṭe vrajati pacatīty upakramaprabhṛty apavargaparyantam iti [F: apavargaparyantam iti yathā] / na śāstrakāravacanam apy alam imam artham apramāṇakam upapādayitum / F 38.14-24

〔問〕そうすると、「言葉から対象を我々は理解する」という世間の言明は説明が付かなくなってしまう。

〔答〕答える。もし説明が付かないなら、説明が付かなくてよい。何故ならば、世間の言明が説明が付かないからというだけで、知覚等によって理解されていない対象（g 音等を越えた

*gauḥ* という別の言葉) を認めることは出来ないので、世間言明には、説明が付く対象を持つもの、説明が付かない対象を持つもの、二つとも見られる。例えば、「デーヴァダッタよ、牛を連れて来い」等、また、「十のざくろ、六つの小麦菓子」等である<sup>22</sup>。

[問] また、学術書(ニルクタ)作者も次のように言っている。  
「開始に始まり終了に至る、前後に渡る行為を、行く、料理する、という定動詞によって、述べている。」(Nirukta 1.1)と。

[答] 学術書作者の言明も、認識手段を持たないこの対象(g音等を越えた *gauḥ* という別の言葉)を説明付けることは出来ない。

最終的には、両言明は定説に沿うよう会通される<sup>23</sup>。即ち、「音素→調整効果→意味理解」という図式は、確かに間接的な因果関係ではあるが、音素が意味理解に対する原因であることには変わりない

(2)。それ故、世間言明との齟齬は解消される。一方、語を意味理解原因とするように見える学術書言明も、語を音素に吸収することで解決される。即ち、「語といっているのは、実は、音素に他ならない」と(3)。

*Sābarabhāṣya* 1.1.3-5, Vṛttikāra: api ca naivaitad anupapannārtham / akṣarebhyah samskārah samskārād arthapratiptattir (1) iti bhavanty arthapratiptattāv akṣarāṇi nimittam (2) / gauṇa eṣa śabda iti cet / na gauno kṣareṣu nimittabhāvah / tadbhāve bhāvāt tadabhāve cābhāvāt / athāpi gaunah syat / na gaunah śabdo mā bhūd iti

<sup>22</sup> Cf. *Mahābhāṣya* 1.1.1 (Kielhorn ed. I 38.3-6), *Mahābhāṣya* 1.2.45 (I 217.12-218.2), *Nyāyabhāṣya* 5.2.10 (Rinsen Rpt. 1179.5-1180.3). 以上、Y37 の vivaraṇa 参照。

<sup>23</sup> 「世間では、言葉という言葉は、聴覚把握対象に対して、周知されている(srotragrahanे hy arthe loke śabdaśabdah prasiddhah)」と定説者が述べているように、言葉と意味との関係は、世間周知に基づく、それ故、一見矛盾するように見える言明を会通することは必要な作業である。

pratyakṣādibhir [F: ity etāvatā pratyakṣādibhir] anavagamyamāno 'rthaḥ śakyah parikalpayitum / na hy agnir māṇavaka ity ukte 'gniśabdo gauno mā bhūd iti jvalana eva māṇavaka ity adhyavasiyate/ na ca pratyakṣo gakārādibhyo 'nyo gośabda iti / bhedadarśanābhāvād abhedadarśanāc ca / gakārādīni hi pratyakṣāṇi / tasmād gaur iti gakārādīvisarjanīyāntam padam akṣarāṇy eva (3) / na tebhyo vyatirkītam anyat padam nāma iti / F 40.1-10

更にまた、これが、説明が付かない対象を持つ、ということはない。(1) 諸字音から調整効果、調整効果から対象理解、というように、(2) 対象理解に対して諸字音は、契機となる。

[問] [対象理解に対して] この言葉は二次的ではないか。

[答] 字音にある契機としての性格は、二次的なものではない。それ(字音)がある時[対象理解が]あり、かつ、それ(字音)がない時、[対象理解は]無いからである。或いは、また、二次的としてもよい。言葉が二次的とならないように、と[考えて]、知覚等によって理解されていない対象を想定することは出来ない。何故なら、「若者は火だ」と言った場合、火という言葉が二次的とならないように、と[考えて]、若者は炎そのものだ、と判断されることはないので。また、g音等と別に、知覚対象として「*gauḥ* という言葉」と[言われているもの]があるわけではない。別が見られることはなく、そして、非別が見られるので。即ち、知覚されるのは g 音等[だけ]である(=別が見られない)。それ故、(3) g 音に始まり、ḥ 音に終わる語“*gauḥ*”とは、諸字音に他ならない(=非別が見られる)。それら(諸字音)を越えた、語なる他のものがあるわけではない。

実際には、「先行諸音素から生じた調整効果を伴った最終音素が理解させる」プロセスは、もっと複雑なはずであるが、定説者は、「音素→調整効果→意味理解」と、極端に単純化している(1)。また、原因、或いは、原因性(因果関係)が「二次的(*gauṇa*)」と呼ばれて

いることは、因果図式の間接性を意識したものとして注目される。

さて、反論者は「 spōta → 意味理解」という図式を提示していた。これは「音素 → 調整効果 → 意味理解」という定説図式より、想定がないという点で優れたものであったが、spōta が知覚対象でないことを定説者が既に示したため、想定の個数では対等となる。反論者には spōta 想定、定説者には調整効果想定、それぞれ一想定がある。それ故、一方的に spōta 想定を非難することは出来ない。

*Sābarabhāṣya* 1.1.3-5, Vṛttikāra: nanu samskārakalpanāyām apy adṛṣṭakalpanā / F 40.11

[問] 調整効果を想定する場合でも、未知対象が想定されているではないか。

これに対し、定説者は、spōta 想定を、「音素 → 調整効果 → spōta → 意味理解」というように、調整効果と、spōta の二つを想定しなければならない図式へと訂正する。これにより、二つの想定を持つ反論が否定され、調整効果想定のみで、意味理解は説明が付くとする定説が残ることになる。

*Sābarabhāṣya* 1.1.3-5, Vṛttikāra: ucyate / śabdakalpanāyām sā ca śabdakalpanā ca / F 40.11-12

[答] [g 音等を越えた gauḥ という] 言葉を想定する場合には、それ（調整効果想定）と、[g 音等を越えた gauḥ という] 言葉の想定とがある。

以上、世間言明、学術書言明の会通が入ることで若干複雑となっているが、整理すると以下のようになる。

0. 隠れた前提：言葉から意味が理解される
1. 言葉とは音素である
2. 音素と意味理解の直接的因果関係否定による anupapatti の

## 創出

21. 二つの可能性の否定
22. spōta 説の提示
23. 想起説の否定
3. 音素から調整効果を媒介として意味が理解される
31. 直接的な因果関係に関する世間言明
32. 語に関する学術書言明
33. 世間言明の会通
34. 学術書言明の会通
4. spōta 説の否定（未知対象想定の多少）

更に、抽象化すると、次の形式が得られる。

1. 音素から意味が理解される。
2. 直接には不可能なので不都合である。
3. 調整効果想定により可能となる。
4. 過多想定により spōta は認められない。

## VI. arthāpatti の一般的な手順

以上の調整効果想定を、欲求主体アートマン想定、及び、それと同じ形式を有する想起主体アートマン想定と比べることで、未知対象想定 (arthāpatti) に関し、次の形が得られる。

### 因果媒介項想定

1. 甲と乙との因果関係が確定される。
2. 甲と乙との直接の結びつき否定により anupapatti となる。
3. 間接的な結びつきを可能とするために、媒介項が想定される。
4. 過多想定により他の可能性は排除される

## VII. apūrvā 論題の構成と arthāpatti の役割

次に、本題である *apūrva* 論題の検討に移る。（下線はスートラ本文）

*Sābarabhāṣya* 2.1.5: *ucyate / codanā punar ārambhah / codaneyt apūrvam brūmah / apūrvam punar asti (0) / yata ārambhah śiṣyate svargakāmo yajeteti (1) / itarathā hi vidhānam anarthakam syāt / bhaṅgitvād yāgasya / yady anyad anutpādyā yāgo vinaśyet, phalam asati nimitte na syāt (2) / tasmād utpādayatīti (3) / A 389.17-390.3*

[答] (0) 答える。しかし、催促されているもの。開始。「催促されているもの」と[スートラで述べられているの]は、*apūrva* のことである、と我々は言う。しかし、*apūrva* は在る[という意味である]。(1) 何故ならば、「天界を望む者は、祭るべし」と、「開始」が、教示されているので<sup>24</sup>。(2) 何故なら、さもないと(= *apūrva* が無いと)，規定は無駄となってしまうので。というのも、祭式は滅するからである。もし、他のものを生起させずに、祭式が消滅するなら、果報は、契機が無いので、無くなってしまう。(3) それ故、生起させる、と[理解される]。

「*apūrva*が在るということは、一体どのようにして理解されるのか」

<sup>24</sup> 吉水氏の解釈は異なる。吉水[1995] 35: 「我々は、教令があるということから *apūrva* があると説く。*apūrva* はある。何故なら「天界を望む者は祭式すべし。」と「教令に」説かれているから。」筆者の解釈はジャーと一致する。Jha [1973-4] 175: The word ‘codanā’ (in the Sūtra) we explain as *Apūrva*; hence the meaning of the Sūtra is that there is such a thing as *Apūrva*, — because action is enjoined — in such injunctions as ‘Desirous of Heaven, one should sacrifice.’ 但し、別の箇所 (*Sābarabhāṣya* 7.1.7) にある同一表現に対する吉水博士の解釈は、筆者と同じであり、吉水博士自身、ここで、*Sābarabhāṣya* 2.1.5 と同内容であることを明言されている。吉水[1996a] 27: 「[JS 7.1.7 に言う]「教令」とは *apūrva* のことであると我々は言う。」「スートラに出てくる‘codanā’という語を *apūrva* を意味するものと註釈する‘codaneyt apūrvam brūmah’という言明は、最初に JS 2.1.5 への註釈の冒頭に提示され…」

という質問に対して定説者は、まずスートラ前半を利用しながら答える。「*apūrva* は在る」と。これは、主張であり、以下で理由が展開される。即ち、*apūrva* 存在の認識形態、認識手段が示される。

定説者は、まず、「天界を望む者は祭るべし」と教示されている、つまり、規定されていることを、理由として挙げる(1)。ミーマーンサーの定説に従うと、この規定文「天界を望む者は祭るべし」は、「祭式から天界が生じる」と、読み換えられる、或いは、正確に言うならば、文意理解を生じさせる<sup>25</sup>。それ故、「天界を望む者は祭るべし」と規定されている、という事態は、ミーマーンサーの定説に従えば、「祭式から天界が生じる」という因果関係が確定されていることと同じである。つまり、ここでシャバラが示しているのは、祭式を原因、天界を結果とする因果図式である。

次に、「さもないと (anyathā)」により、*apūrva* が無い場合が考察される。つまり、「祭式 → *apūrva* → 天界」という間接的な因果関係でなく、「祭式 → 天界」という直接的な因果図式が問題とされる。この場合、「祭式は滅するから」という理由により、この直接的な因果関係は否定される。祭式から生じるべき「果報は、契機が無いので、無くなってしまう (phalam asati nimitte na syāt)」のである。欲求主体アートマン想定における「さもないと、欲求は、説明が付かなくなってしまう (itarathā~icchā~anupapannā syāt)」と構造は同じである<sup>26</sup>。

把捉→(アートマン)→欲求

把捉→(アートマン)→想起

字音→(調整効果)→意味理解

<sup>25</sup> このことは、例えば、シャバラ註の他の箇所で、「天界を望む者は、アグニホートラ献供をすべし (agnihotram juhuyāt svargakāmāḥ)」という教令文が、「アグニホートラから天界が生じる (agnihotrāt svargo bhavati)」と、読み換えられていたことからも明瞭である。*Sābarabhāṣya* 1.1.2: yadi ca codanāyām satyām agnihotrāt svargo bhavatity avagamyate ... / F 16.20-21. また、教令文がある時、「アグニホートラから天界が生じる」と理解される以上…。

<sup>26</sup> 勿論、把捉がアートマンを生じさせるわけではないが、媒介項としての性格は同じである。

以上により、祭式と天界との直接的な結びつきが否定されたことになる。「さもないと (itarthā)」「もし (yadi)」及び「無駄になってしまう (anarthakam syāt)」「無くなってしまう (na syāt)」という表現から分かるように、ここでは、直接的因果関係否定により、anyathānupapatti状態が創出されている。次に、「それ故、生起させる、と (tasmād utpādayatīti)」により、apūrva が在ることが示される。つまり、祭式と天界の媒介となる apūrva が想定される。以上を纏めると、以下のようなになる。

- (0) 主張：apūrva は在る
- (1) 因果関係の確定：「天界を望むものは祭るべし」と規定されているので
- (2) 直接的な因果関係の否定：apūrva が無いと、規定は無駄となってしまう。というのも、祭式は滅するので。つまり、apūrva が無いなら、果報は無くなってしまう（不都合）
- (3) 媒介項の想定：祭式から apūrva が生じる

ここで、もう一度、Vṛttikāra による arthāpatti の定義に戻り、このような段階が意識されていることを明らかにしたい。

*Sābarabhāṣya* 1.1.3-5, Vṛttikāra: arthāpattir api drṣṭah śruto vārtho  
(1) 'nyathā nopapadyata (2) ity arthakalpanā (3)/ F 32.6-7

対象に基づく帰結も「考察する必要がない」。[それは]  
(1) 見られた、或いは、聴かれた対象が、(2) 他様では説明が付かない(3) ので、対象を想定する、[その対象想定のことである]。

「見られた、或いは、聴かれた対象」は第一段階、即ち、因果関係

確定段階に当たる。「他様では説明が付かなくなってしまう」の主語が、「見られた（対象）」「聴かれた対象」であることに注意すると、祭式から生じるべき天界が、「聴かれた対象 (śruta)」に相当しよう<sup>27</sup>。次に、「他様では説明が付かない」が第二段階に当たることは明らかである。ここでは、媒介項の可能性を排除し (anyathā)，直接的な因果関係が否定されることで、「果報は…無くなってしまう (phalam ... na syāt)」という不都合な状態が創出される (nopapadyate)。次に、このような不都合な状態を解消するために、間接的な因果関係が導かれる。つまり、因果の媒介となる「対象を想定する (arthakalpanā)」のである。

さて、apūrva 論題では、この主要部の後に、直接的な因果関係「祭式→天界」が可能ではないか、という反論者との議論応酬が見られる。つまり、第二段階における直接的因果関係否定による不都合は実際にはない、というのが反論者の主張である。

#### *Śābarabhāṣya* 2.1.5: yadi punah phalavacanasāmarthyāt tad [karma]

<sup>27</sup> 前稿（片岡[1996]）における drṣṭa, śruta の内容特定は誤っている。drṣṭa とは、外出想定におけるデーヴァダッタの存命 (jīvati devadatte) であって、不在 (grābhāva) ではない。また、drṣṭa は、新得力想定とは関わらないので、「祭式から天界が生じないこと」を drṣṭa としたのは的外れである。また、śruta は、「祭式から天界が生じること」とするより、正確には「（祭式から生じる）天界」とすべきである。まず、arthāpatti 定義にある drṣṭah śruto vārtho 'nyathā nopapadyate から、drṣṭa=anupapanna, śruta=anupapanna となる。次に、欲求主体アートマン想定においては、itartucchānupapannā syāt とあるように、(drṣṭa=)anupapanna=icchā, 調整効果想定においては、(drṣṭa=)anupapanna=arthapratyaya であった。この構造を生かすなら、新得力想定においても、śruta=anupapanna=svarga(phala) となるはずである。phalam asati nimitti na syāt という表現は、phala=anupapanna であることを示唆しよう。（但し、シャンカラは、*Brahmasūtrabhāṣya* 3.2.40: yathāyam karmaphalasambandhah śruta upapadyate と表現しているので、karma-phala-sambandha を śruta と考えている。しかし、彼も、そのすぐ上では、karmanāḥ phalam nopapadyate としているので、(śruta=)anupapanna=phala を認めていることになる。）また、śruta は、外出想定とは関わらないので、「存命」を śruta としたのは的外れである。それゆえ、前稿の表（片岡[1996]42）は、drṣṭa=jīvana, śruta=svarga, adrṣṭa=bahirbhāva, aśruta=apūrva と訂正すべきである。

eva na vinaśyatiti kalpyate ... / A 400.1

一方、果報言明の力により、それ（行為）自身が消滅しない、と想定されるなら…。

ここで、反論者は、「祭式→ apūrva →天界」ではなく、「祭式（行為）→天界」という直接的因果図式を、「天界を望む者は祭るべし」（=祭式から天界が生じる）という果報言明から、直接に導こうとしている。これに対し、定説側は、様々な可能性を考慮し、その全てを否定し、行為が存続することを排斥、つまり「祭式（行為）→天界」という直接的な関係が不可能であることを示す。ここでは詳細な議論が展開されるので、要点のみを示す。

基体を別地点へと移動させる、という行為の自性に従った場合<sup>28</sup>

1. アートマンに内属した能移動性の行為が存続し、死後、直接に祭主を天界に赴かせる、という説の否定<sup>29</sup>
2. 供物、或いは、その灰に内属した能移動性の行為が存続し、死後、祭主を天界に赴かせる、とする説の否定<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Śābarabhāṣya 2.1.5: naivam śakyam / na hi karmaṇo 'nyad rūpam upalabhbhāmahe, yad āśrayam deśāntaram prāpayati tat karma ity ucyate / A 400.1–3. そのようなことはあり得ない。何故ならば、行為が持つ他の形（自性）を我々は把握しないので、基体を、別地点へと、到達させるものは全て、行為と呼ばれる。（行為の自性=基体を他地点へ移動させること）

<sup>29</sup> Śābarabhāṣya 2.1.5: na tad ātmani samavetam / sarvagatativād ātmanah / sarvatra kāryopalambhaḥ sarvatra bhāve liṅgam / nanu tad eva deśāntarād āgamanasya / na hy asaty āgamane kiñcid viruddham dṛṣyate / A 400.3–401.2. それ（行為）が、アートマンに内属していることはない。アートマンは遍在しているので、あらゆる所に結果が把握されることが、遍在の証因である。[問] それ（あらゆる所に結果が把握されること）こそ、別地点からやってきたことの〔証因ではないか〕。[答] 何故なら、やって来たとしない場合、何も矛盾するものが見られないでの。

<sup>30</sup> Śābarabhāṣya 2.1.5: yatra samavetam āśit tad vinaśtam dravyam / tasya vināśat tad api vinaśtam ity avagamyate / āśrayo 'py avinaśta iti cen na, bhasmopalambhanāt / saty api bhasmani astīti cen na / vidyamānopalambhane 'py adarśanāt / phalakriyā liṅgam iti cet / evam saty adarśane samādhīr vaktavyah /

3. 基体を持たない能移動性の行為が存続し、死後、祭主を天界に赴かせる、とする説の否定<sup>31</sup>

基体を別地点へと移動させる、という行為の自性に従わない場合  
4. 能移動性を持たない行為が存続し、死後、祭主を天界に赴かせる、とする説の否定<sup>32</sup>

以上により、「祭式（行為）→天界」という可能性が、いずれも否定され、祭式が存続しないことが示される。また、この否定の中では、スパート否定に見られた過多想定排除の論理が用いられている。

Śābarabhāṣya 2.1.5: tatrāpūrvam vā kalpyeta tad [\*saukṣmyādy-anyatama-viśiṣṭa-karma] vety aviśeṣakalpanāyām asti hetuh na viśeṣakalpanāyām [A: viśiṣṭakalpanāyām] / A 404.5–6

saukṣmyādinām anyatamad bhavisyatī yadi cintyate, kalpitam evam sati kiñcid bhavati / tatrāpūrvam vā kalpyeta tad vety aviśeṣakalpanāyām asti hetuh na viśeṣakalpanāyām [A: viśiṣṭakalpanāyām] / A 404.1–6. [行為が] 内属していたもの、それは全て、[今は] 消滅した物体である。それ（基体としての物体）が消滅した以上、それ（行為）も消滅した、と理解される。[問] 依り所〔としての物体〕も消滅してはいない。[答] そんなことはない。灰が把握されるので、[問] 灰があるとしても、その上に〔行為は〕在る。[答] そうではない。在るなら把握されるのに、〔行為は〕見られないからである。[問] 果報を作る働きが証因である。[答] そうすると、〔行為が〕見えない訳を言うべきである。[問] 微細性等〔という、在るのに見えない原因〕いずれかが、あるとすればよい。[答] そのように、もし考えるなら、あるもの（微細性等のいずれか）が想定されたことになる。その場合、apūrvaが想定されるべきか、それ（微細性等のいずれかに限定された行為）〔が想定されるべき〕か、というと、非特殊を想定することには根拠があるが、特殊（微細性等のいずれかに限定された行為）を想定することに〔根拠は〕ない。

<sup>31</sup> Śābarabhāṣya 2.1.5: anāśritam karma bhavisyatī cet, tad api tādṛśam eva / A 405.1. [問] 行為は、拠り所を持たない、とすればよい。[答] そのように言うなら、それも、〔微細性等の想定の場合と〕全く同様である。（特殊の想定=拠り所を持たない行為の想定）

<sup>32</sup> Śābarabhāṣya 2.1.5: svabhāvāntarakalpanena deśāntaram na prāpayisyatī tādṛśam eva / A 405.1–2. [問] 別の自性を想定することで、別地点に、到達させることができないとすればよい。[答] というのも、全く同様である。（特殊の想定=別地点へ到達させることができない行為の想定）

その場合、apūrva が想定されるべきか、それ（微細性等のいずれかに限定された行為）【が想定されるべき】か、というと、非特殊を想定することには根拠があるが、特殊（微細性等のいずれかに限定された行為）を想定することに【根拠は】ない。

apūrva 想定の場合、想定対象は一つであるのに対して、供物の燃えかすである灰の上に目に見えない行為を想定する場合、果報を作る働き（或いは果報言明の力）によって、まず、行為そのものが想定される（phalakriyā liṅgam: 果報を作る働きが証因である）。更に、それが見えない理由として、微細性等のいずれかが想定される（saukṣmyādīnām anyatamam bhaviṣyati）。つまり、微細な目に見えない行為を想定する際には、二つの想定が必要となるのである。このことが「特殊を想定すること(viśeṣakalpanā)」と呼ばれ、「根拠なきもの」として排斥されている。（下線は想定対象）

祭式→apūrva→天界

微細性等のいずれかに限定された行為→天界

この手法は、スポーツを非想定対象（知覚対象）とする反論者に対し、それが知覚対象でないことを示した上で、つまり、想定対象であることを示した上で、更に、スポーツ想定に、もう一つの過多想定を負わせ、想定の多少によって自説の有利を示した記述と軌を一にする。  
(下線は想定対象)

反論	定説による訂正を受けた反論
スポーツ→意味理解	音素→調整効果→スポーツ→意味理解
行為→天界	<u>微細性等のいずれかに限定された行為</u> →天界

以上、過多想定排除を用いながら、直接的な因果関係図式を否定することで、「祭式→apūrva→天界」という間接的な因果関係図式を

認めるしかなくなる

Śābarabhāṣya 2.1.5: tasmād bhaṅgī yajih / tasya bhaṅgitvād apūrvam astīti / A 405.2-3

それ故、動詞語根√yajの対象（祭式）は、滅する。それが滅するので、apūrva は在る。以上。

以上のような「他様でも説明が付く」式の想定反論は、過多想定排除の論理と同じく、調整効果想定においても見られていた。即ち、調整効果(samskāra)を想定しなくても、「スポーツ→意味理解」或いは「音素→想起→意味理解」という図式で意味理解は説明が付くので、「他様では説明が付かない(anyathā nopapadyate)」ことはない、というのが反論者の意図するところであった(\*anyathopapadyata eva)。そして、定説では、このような反論を予想して、それに対する回答が為されていた<sup>33</sup>。以上から、apūrva 論題の構成について纏めると以下のようになる。

(1) 因果関係の確定：祭式から天界が生じる、と規定文から理解される

(2) 直接的な因果関係の否定による anupapatti の創出：apūrva

<sup>33</sup> このような「他様でも説明が付く」ことが、未知対象想定において十分意識されていたことは、他の例、関係作者想定からも伺われる。反論者は、言葉と意味との関係作者(sambandhṛ)を想定するのであるが、これは、定説者により「別の仕方がある(asti tv anyah prakārah)」つまり「意味理解は、他様でも説明が付く」ことから否定されてしまう。つまり、第二段階における anupapatti 状態は、実際には生じない、というのが反論者の意図するところである。Śābarabhāṣya 1.1.3-5, Vṛttikāra: yadi sambandhur abhāvāni nyogato nārthā upalabhyeramś tato 'rthāpattyā sambandhāram avagacchāmaḥ / asti tv anyah prakārah / ... / atra vṛddhavyavahāre sati nārthād āpadyetā sambandhasya kartā / F 46.1-8. もし、関係作者が無いと、どうしても、【言葉から】対象が把握されないなら、対象に基づく帰結によって、関係作者を我々は理解しよう。しかし、別の仕方がある。・・・二つ【の可能性】の内、年長者達の言語活動があるとすれば、対象に基づいて関係作者が帰結することはなかろう。

が無いなら、果報は無くなってしまうので、不都合となる

- (3) 媒介項の想定：祭式から *apūrva* が生じる
- (4) 想定過多を含め、その他の可能性を排除し、第二段階の *anyathānupapatti* 状態を維持する

### VIII. 結語

前稿『既知と未知』において筆者が明らかにしたように、シャバラ註が前提とする *arthāpatti* は、一定の形式・手順に則っている。本稿では、シャバラ註の他の箇所から適用例を回収することで、その形式に具体性を付与することが出来た。欲求主体アートマン想定、調整効果想定、新得力想定、以上三つの論述は、同じ思考形式に支配されている。シャバラは、新得力論題を構成する際、*Vṛttikāra* も認め、彼も前提とする *arthāpatti* の形式に則りながら、論述の骨格を作っている。つまり、シャバラ自身、新得力想定を *arthāpatti* として明確に意識している<sup>34</sup>。シャバラ註における新得力想定、その認識型は *arthāpatti* である<sup>35</sup>。

<sup>34</sup> *Vṛttikāra* の *arthāpatti* 定義において、*drṣṭa* の例のみが挙げられ、*śruta* の例が挙げられていない理由は謎であった。しかし、本稿の結論に見るよう、シャバラが、*arthāpatti* を念頭に置いて「新得力論題」を書いたことが明らかであるなら、次の想像は可能かもしれない。即ち、本来、*Vṛttikāra* は、*drṣṭa* に続けて *śruta* の例として *apūrva* 想定を挙げていた。しかし、シャバラは、*Jaiminisūtra* 2.1.5 への註釈（新得力論題）との重複を避けるため、*Vṛttikāra* の記述原文を削除した、と。（丁度、*Vṛttikāra* の文章中に、シャバラ自身の言葉である *bādarāyanagrahaṇam uktam* (F 48.15) という文句を挿入し、原文に手を加えていたように。）或いは、既に、*Vṛttikāra* 自身が、註釈全体の構成を念頭に置いて、*śruta* の記述を省略していたのかもしれない。しかし、*drṣṭah śruto vā* と定義しておいて、直後に *drṣṭa* の例しか述べていない不自然さを説明するには、別人が手を加えたとする前者の説明の方が説得力を持つ。

（*bādarāyanagrahaṇam uktam* の挿入について、既に Zangenber[1962] が報告していることを、吉水清孝氏から教示いただいた。）

<sup>35</sup> ヴェーダの教令 *codanā* から、*arthāpatti*（正確には、その発動契機である *anyathānupapatti*）を通じて知られるのが新得力、ということになる。つまり、新得力は「聴かれた対象から帰結する (\*śrutād arthād āpadyate)」ものである。この筆者の結論は、*arthāpatti* ではなく、ヴェーダの教令 *codanā* を

### <略号及び使用テクスト>

A	<i>Śrīmājaiminipraṇītām mīmāṃsādarśanam</i> . Ed. Subbāśāstri. 6 bhāgas.
B	<i>Brhatī of Prabhākara Miśra with the Rjuvimalā Pañcikā of Śālikanātha [Tarkapāda]</i> . Ed. S.K.Ramanatha Sastri. Madras University Sanskrit Series, No. 3, Part I. Madras: University of Madras, 1934.
F	Erich Frauwallner. <i>Materialien Zur Ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā</i> . Österreichische Akademie der Wissenschaften philosophisch-historische Klasse Sitzungsberichte, 259. Band, 2. Abhandlung. Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens, Heft 6. Wien: Hermann Böhlau Nachf. / Graz-Wien-Köln, 1968.
NRM	<i>Nyāyatratnamālā of Pārthasārathi Miśra with the Commentary of Rāmānujācārya Entitled the Nayakaratna</i> . Ed. K.S.Ramaswami Sastri. Gaekwad's Oriental Series, No.75. Baroda: Oriental Institute, 1937.
SVK III	<i>The Mīmāṃsāloka Vārttika of Kumārila Bhaṭṭa with the Commentary Kāśikā of Sucarita Miśra</i> . Part III. Ed. V.A.Ramaswami Sastri. Trivandrum: University of Travancore, 1943.

apūrva を知る直接の *pramāṇa* とする吉水[1996b]と対立する。吉水[1996b] 513: we should not overlook the fact that Śabarasvāmin does not say that the pramāṇa of apūrva is restricted to śrutarthāpatti. 吉水[1996b] 509 : Consequently, we can safely say that according to Śabara one can know an apūrva directly from an Vedic injunction, and the application of śrutarthāpatti is useful to ascertain, if necessary, the word or the injunction by virtue of which the hearer is aware of the apūrva.  
 (下線強調は筆者)

Y

Ācārya-śabaravāmi-viracitam jaiminīya-mīmāṃsā-bhāṣyam āṛṣamata-vimarśinyā hindī-vyākhyayā sahitam. Yudhiṣṭhīro Mīmāṃsakāḥ. 7vols. Bahālgāfḥ: Rāmlāl Kapūr Ṭrast, 1977, 78, 80, 84, 86, 90, 93; 2nd ed. of Vol. 1, 1987.

〈参照文献〉

- Cloony, F.X.[1990] *Thinking Ritually, Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini*. Publications of the De Nobili Research Library, Vol. 17. Vienna.
- Jha, G. [1964] *Pūrva-Mīmāṃsā in its Sources by Ganganatha Jha with a Critical Bibliography by Umesha Mishra*. Varanasi: Banaras Hindu University.
- Jha, G. [1973-41] *Śābara-Bhāṣya, Translated into English by Ganganatha Jha*. 3vols. Gaekwad's Oriental Series, No. 66, 70, 73. Baroda: Oriental Institute.
- Jha, G. [1978] *The Prabhākara School of Pūrva Mīmāṃsā*. Rpt. Delhi: Motilal Banarsiādass.
- Keith, A.B.[1921] *The Karma-Mīmāṃsā*. The Heritage of India Series. London: Oxford University Press.
- Kinjawadekar, R.S.[1936] “The Outline of the Mimansa Shastra.” *The Mimansa Prakash*, 1-2, 21-27.
- Zangenbergh, F. [1962] “Śabarah und seine philosophischen Quellen.” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie*, 6, 60-77.
- 宇井伯壽[1965] 『印度哲學史』, 東京:岩波書店。
- 宇井伯壽[1976] 『印度哲學から佛教へ』, 東京:岩波書店。
- 片岡 啓[1996] 既知と未知, 『仏教文化』35, 23-51。
- 金倉圓照[1986] 『インド哲学史』, 京都:平楽寺書店。

木村泰賢[1924]

中村 元[1951]

針貝邦生[1977]

吉水清孝[1995]

吉水清孝[1996a]

吉水清孝[1996b]

『印度六派哲学』(訂正増補第八版), 東京:丙午出版社。

『プラマ・ストラの哲學(インド哲學思想第二卷)』, 東京:岩波書店。

Apūrva 覚書(一), 『日本仏教学会年報』42, 1-15.

シャバラスヴァーミンにおける apūrva は「新得力」か?(1), 『アルテス リベラレス』(岩手大学人文社会科学部紀要) 57, 31-46

目的因としての apūrva ——シャバラスヴァーミンにおける apūrva は「新得力」か? (2) ——, 『インド思想史研究』8, 20-41  
“The Means of Knowing Apūrva in Śabaravāmin’s Bhāṣya.” *JIBS* 45-1, 513-509.

平成10年1月12日稿

かたおか けい 東京大学大学院博士課程

## STUDIES OF BUDDHIST CULTURE 2

### CONTENTS

ARUGA, Koki	Siddhasena's Description of Sāṃkhya: on Sāṃkhyaprabodhadvātrīmśikā 12, 15	3
KATAOKA, Kei	The General Character of <i>arthāpatti</i> and Its Application to the <i>apūrvādhikaraṇa</i>	28
YOTSUYA, Kodo	Reasoning of Non-substantiality and <i>prasajya-pratīṣedha</i> in Tsong Kha pa's Thought	58
IRIYAMA, Junko	Makhādevasutta and Nimijātaka: The Emergence of Sakkha before King Nimi	83
IZAWA, Atsuko	The Relation between <i>Maitrāyanīya</i> <i>Upaniṣad</i> 6.33 and 6.34-38	105
CHO, Yoon-ho	Tsung-mi and Chinese Thought: His Criticism and Acceptance	123
CHEN, ji-dong	Nanjo Bun'yu and the Late Qing Dynasty's Buddhism	148

### 仏教文化研究論集 2

1998年2月21日発行

編集委員会：木村清孝（委員長），江島惠教，上村勝彦，下田正弘，  
末木文美士，土田龍太郎，丸井 浩（五十音順）

発行者：財団法人東京大学仏教青年会

〒113-0033 東京都文京区本郷 3-33-5 日本信販ビル

TEL 03-3813-5903 FAX 03-3813-6987

### Studies of Buddhist Culture 2

February 21, 1998.

Edited and published by

Young Buddhist Association of the University of Tokyo

Nippon Shinpan Bldg., 3-33-5 Hongo, Bunkyo-ku, Tokyo 113-0033, JAPAN

Editorial Board: KIMURA, Kiyotaka (editor in chief); EJIMA, Yasunori;

KAMIMURA, Katsuhiko; SHIMODA, Masahiro;

SUEKI, Fumihiko; TSUCHIDA, Ryutaro; MARUI, Hiroshi

印刷所：山喜房仏書林

Printed by Sankibo Book Press

価格：1,000 円

¥1,000