

ダルマキールティにおける宗教的言語論 婆羅門 教との聖典論争をめぐって

著者	木村 俊彦
雑誌名	論集
巻	14
ページ	1-17
発行年	1987-12-31
URL	http://hdl.handle.net/10097/00129743

ダルマキールティにおける宗教的言語論

——婆羅門教との聖典論争をめぐって——

木村俊彦

序

一方ではルドルフ・オットーが、宗教の本質は非合理なもの (das Irrationale) であり、宗教的認識は「霊の眼 (Geistsauge)」とも言ふべきものでなされると主張する如く、宗教の神秘的性質が本質として強調されて、しばしば否定的に (via negativa) のみ説かれ、ナーガールジュナの『中論』序のいわゆる「八不」のように、また禅で「言語道断」とか「千聖不伝」とか言い、エックハルトも「神について口を開くとますます神から遠ざかる」と説教した如くである。⁽¹⁾

サンスクリット語で「聖者」を表わす *muni* の派生名詞 *mūnam* は「沈黙」を意味する。ムニの神秘的性格は苦行の実践による。『リグ・ヴェーダ』第十卷一三六篇で頌される神秘的自在力の世界から、仏教に到って瞑想による認識論的な悟りの世界が展開した。ヨーガは苦行から瞑想になる。自内証と雖も修道次第で到達可能な境地の、宗教的認識であるが、自内証とされてやはりそのまま伝達できない所が、或る非合理的な宗教の本質を保持し

ているゆえんである。その完成者が「覚者 (buddhah)」と呼ばれ、更には『ラリタ・ヴィスタラ』で「世尊よ汝は認識根拠たるかた (pramanahutah) であり最高の現証者 (paramasaksibhuta) である」と言われる。ディグナーガに注目されて、主著『プラマーナ・サムッチャヤ』の礼拝偈に使われた⁽³⁾。

「認識根拠 (pramanam)」は仏教の哲学的基礎付けのキー・ワードになる言葉であるから、ここにカントの要請論的宗教論よりも合理的な宗教哲学がこの語をテーマとして、ダルマキールティによって展開されるようになる。即ち七世紀のダルマキールティは主著『プラマーナ・ヴァールティカ』に於て、宗教的認識を苦・集・滅・道の四原理、詳細には苦・空・無常・無我等十六相の知だとし、それを言葉によって伝えたものが彼の認める聖典 (sastram || agamah) である。そこで婆羅門教の中心テーゼであるヴェーダ等の啓示聖典を宗教的認識根拠とする宗教的言語 (sabdah) 論と自比量章で論争しているので、本稿は紙幅の許す限りでその哲学的な報告を行なうものである。

彼が論理学を扱うべき自比量章で宗教的言語論を扱ったのは、第一節以下 (宗教章の研究同様、分節は私自身の試みである) の論理学 (マルヴァニア本 *Karika* 31⁽⁵⁾)、第二節以下のアポーハ論 (同 *K.* 41-216) による一般的な言語論に引き続き、宗教的言語論を最後の第三節以下 (*K.* 217-343a) で論ずるというテーマの展開になっている故で、第二節と第三節になる主題を扱った部分は前掲小著付篇の二と五で見た。また宗教章でも聖・俗の言語論にふれるところがあつた。そこではじめに一般的言語論、次に宗教的言語論のダルマキールティによる原論を概観しよう。

- (1) 本稿は第三十回東北印度学宗教学会学術大会における課題研究「宗教的認識と伝達」での口頭発表、「ブラマーナ・ヴァールティカ」自比量章における「聖典論」を中心に敷衍したものである。この冒頭の詳論は、小稿「神秘主義の哲学的基礎付け（続）」（『東海女子大学紀要』第六号）を見られたい。ダルマキールティの仏教聖典論すなわち『ブラマーナ・ヴァールティカ』自比量章第三節のフィロロギッシュな考察は、小著『ダルマキールティ宗教哲学の研究』（木耳社、昭和六十二年）の付篇五「自比量章における聖典論」に譲る。
- (2) 本学会第二十九回学術大会で、伊藤道哉君が、シャイナ教で言う *budhahn* は単に「知者」の意味になっていると報告された。
- (3) この指摘は服部正明教授「Dignaga. On Perception」(Harvard Oriental Series) に依る。他の経典を博く渉猟したわけではないので、と先生は言っておられる。他の典籍でこの称号にお気付きの方は御教示下さい。
- (4) Cf. Steinkehnar's "Zum Geleit" (小著前掲書)
- (5) 『ブラマーナ・ヴァールティカ』自比量章の偶番号は仮に自註を伴ったマルヴァニア編集のものを用いて、ニューヨークと校合して小著付篇と統一したが、宗教章研究の方法論と共通せしめれば、サーンクリトヤーナ編集の偶本 (Journal of the Bihar and Orissa Research Society Vol. 24 Pts. 1-2, Patna 1938) に依るべきか。また続いてサーンクリトヤーナが公表したマノーラタナンディンの註釈があり、自註およびカルナカゴーミンの複註と並んで好資料である。S・D・シャーストリの再編集した *Bauddha Bharat Series* のものがあり、これらのヒプリオグラフィは小著の序論を参照されたい。自註の他カルナカゴーミンとマノーラタナンディンの註釈で解釈、尚自比量章自註のチベット語訳（東北大学図書館蔵本・東北目録第四二二六）を、塚本啓祥先生のおからいで見ている。

一般的言語論

インドにおける言語哲学は婆羅門教のヴェーダ学に付随して起った。ヴェーダ学自体が紀元前五百年頃のヤスカの『ニルクタ』に豊かに見られるように言語学そのものであったが、一般的言語論の基本テーマのひとつ「語義」が個物を表わすか属性一般相を表わすかの論争は、一世紀程後のパーニニの原論を経て更に一世紀程後のカー

トヤーヤナの評釈に明瞭に紹介されている。西暦前二世紀頃と見られているバタンジャリが『マハーバーシュヤ』で両論併記を行って、源流の興味深い資料になっている。⁽¹⁾

いまひとつの形而上学は言葉の本体論で、語義の不変性から言葉の本体をバタンジャリは「スポータ」と名付けて、無常な音声の根源に秘在する言葉の本質を考えた。この両言語哲学は西暦五百年頃の言語哲学者バルトリハリと、六百年頃の祭式哲学者クマリーラによって詳細に考究され、ダルマキールティはこれらと対決して自らの言語哲学をものするのである。彼は仏教論理学派の先駆けであるディグナーガの名著『プラマーナ・サムツチャ』第五章のいわゆるアポーハ論を基本にして、自らの言語哲学を展開した。しかし認識論的にダルマキールティ独自の表現があって、それは宗教章の第一 a 節の原典研究で見たように、言葉の機能を話者の意思 (*abhiprayan*) を表詮することに求め、外界の対象に基かない、と限定したことである。⁽³⁾

外界の対象に基つかないとの認識論は、自比量章第二節以下の、言葉と判断知の対象は異相排除 (*anyapohan*) という消極的消去法的手段で観念的に仮構し対象自体に付託された普遍相〔類 (*jāti*)〕であるという理論によって成り立っている。⁽⁴⁾ 言語学派が実在視する「類」はバルトリハリによると逆に言葉の表示する類が意味上の類として意識の上に表象し、これを *adhyātropa-kalpanā* と呼んでいる。⁽⁵⁾ 外界の「類」が言葉を通して概念化され認識されるのである。この用語はダルマキールティも用いる。そもそも「他相の排除」という理論はバルトリハリに淵源が求められる。『ヴァークヤ・パディーヤ』で次の如き文が注目されるべきである。

bhedānām vā parivyāgat saṅkhyātmā sa tathāvīdhaḥ/

vyāpārājīātībhāgasya bhedāpohena vartate //

(*Vākya-padīyam, Benares Skt. Ser. III, 14, 103*)

「それ〔語義〕はまた個別を捨てることによって集合を本質とする同種のものである。類の部分が働く故に、個別なるものを排除することによって存在するのだ。」

ディグナーガ (c. 480-540) は「Vākya-padīyam」III, 3 から 'brahma を vijñānam に置き換えた換骨奪胎を行なうて、ブラフマンを *essentia* と主張する——但し言語学者として言葉自体から成るブラフマンとなす——テーゼを唯識論に援用したと報告されている。⁽⁶⁾ 言葉の認識を論じて宗教的勝義的な価値を否定し、論理的認識と同価としたディグナーガは、言葉の対象も「所作性」等の分別知、つまりバルトリハリの言う *adhyātropa-kalpānā* と同様と見、更に「個別の否定 (*bheda-apohah*)」から「別異の否定 (*anya-apohah*)」を思い付いたのであろう。ダルマキールティは自比量章の聖典論を扱う第三節の直前で、一般的言語論を総括している。

「言葉の対象〔意味〕は分別知 (*kalpana-jñānam*) の境として分別されたものであって、(分別された) ありかた (*dharmah*) は実有を所依として成立するものではない。このことは正理を吐く人〔ディグナーガ〕に説かれている。」(二一五偈)

「言葉は実有 (*vastuh*) と結び付かないから、それから対象は開示されない。それらは話者の意思を表詮するものであるからだ。」(二一六偈)

その話者が真に聖者 (*apīrah*) であるとき、言葉は聖典となる。すなわち宗教的言語論の展開である。

(1) 言語学派の言語哲学の概観は金倉圓照博士「印度中世精神史 上」第二章(言語の哲学的考察)参照。カトヤーヤナを経てバタンジャリが註釈したこの部分の中村元博士「ことばの形而上学」二二九—二三〇頁に訳されている。

- (2) 伊原照蓮博士「陳那に於ける言語と存在の問題」(『哲学年報』第十四輯) 参照。
- (3) 小著前掲書三四頁参照。
- (4) 小著前掲書付篇三、「アポーハ論における認識と存在の問題」参照。
- (5) 中村博士前掲書二二三頁参照。
- (6) Frauwallner, Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung (Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, Bd. 3) 服部正明教授「ディグナーガ及びその周辺の年代」(『塚本頌寿記念仏教史学論集』) なお、ディグナーガとダルマキールティの年代は、Frauwallner, Landmarks in the History of Indian Logic (WZKSÖ, V) に依る。バルトリハリについては中村博士の前掲書の他、K.A.S. Ayer, Bhartrihari (Deccan College 1969) が詳論している。

宗教的言語論

ディグナーガは強気の論理主義の中に宗教的認識も含ましめ、聖人(āptan)の言葉は秀れた直観に裏うちされて人を欺かない(avisamvadin) 真理の故に、比量と同価であると言っている。(『プラマーナ・サムッチャヤ』自比量章第五偈⁽¹⁾) ただ、証因に依らないで人を超えた直観に依る所が大きいと見ている。これは『ニヤーヤ・スートラ』(II, 1, 53) で言う、聖人の教説として力能ある言葉(sabdān) から、経験界外の認識が得られる、とする対論者に似ていて結果的に経作者アクシャパダが前引した対論と同じ立場になっている。

ここで注目されることは、一体にニヤーヤ・ヴァイシェシカ派は婆羅門教最右翼のような言語形而上学による聖言の権威付けを行なわず 専らそれを話す聖人の神秘的直観による聖言の権威付けをしている点である。特にヴァイシェシカ学派は言葉を即物的な物理現象とみなすと共に(虚空の属性と見る)、ヴェーダの教証たる

も認めており、*Vaiśeṣika-sūtram* (*Gaekwad's Oriental Ser.*) II, 2, 37; IV, 2, 9; VI, 1, 1-2; VI, 2, 1; X, 21 ½
そうである。

プラシャスタ・パードはディグナーガの影響を受けてヴェーダ等の聖典 (*amṇayāh*) の教証を理証たる比量に
含ましめた。⁽²⁾ 教証たるを失わないまま理証に含め、かつその權威は説示者たる聖者に依るとするから、彼の言う
四つの認識根拠のひとつ、聖者の知 (*arṣa-jñānam*) と重複し、非常に矛盾に満ちている。⁽³⁾

ディグナーガも聖者の言葉が秀れた直観に支えられていることとなす点はこのヴァイシェーシカ的発想と共通す
るものがあるが、もちろん直観の内容が異なる。未だダルマキールティの仏知論のような合理論的立場になっ
ていないが、礼拝偈の仏陀観⁽⁴⁾と外形上のつながりがないこともその観を深くする。そこでもダルマキールティの評
釈が重要な展開をする。

『プラマーナ・ヴァールティカ』宗教章でまず第三節に、婆羅門教的聖典観、すなわちミーマーンサー学派が啓
示聖典を、「過去・現在・未来のもの、微細なもの、遮ぎられているもの、遠方のもので言った類いの対象を知らし
めることができる」と言っていること⁽⁵⁾に反対し、一切知の無意味さを指摘して実践知の根源たる仏教聖典を顕彰
する。言葉は話者の意思を表現するものであることは聖典も同じで、要はその話者たる仏陀が有情の抜苦を願う
慈悲者ないしその実践の道 (*mārgah*) を教示する救済者であることから証明される有情の認識根拠 (*pramāna-*
bhūtaḥ) であることだ。仏陀の一切知者性は伝統的な徳称であるが、ダルマキールティが明確に「無意味なり」と
した為、後世は一切知のための一切知と有意義な一切知を弁別するという苦肉の策をとった。⁽⁶⁾

さてダルマキールティはアポーハ論で一般的言語論を構築し、その機能は社会的な約契 (*saṅketāḥ*) に依存し

ていることを種々の実例から示した後、自比量章第二一七偈(マルヴァニア本)から宗教的言語論に入り、言う。

「聖語 (vatyam) は善き方策と結合して人の利を示すものであり(中略)、聖者 (aprah) の言葉は誤まりなき点で(比量と) 等しい故に、不可見の対境の知られざるに對して彼の知は比量であると(ディグナーガ師が) 述べられたのだ。因と共なる捨てるべきこと採るべきことの実相〔四聖諦〕を開示する故に、勝義を誤まらざる故に、他に對しても(仏知は) 比量となる。(中略)(その内容は次の如くである。)一切の過失の範疇は有身見 (satkayadisiṃ) から生ずる。それは無明である。そこでそれ〔自己〕に愛着し、そこから憎悪等(の過失) が起る。故に無知 (mohah) は諸過失 (dosah) の根本であると説教される。(中略) 前者を断ずれば後者も滅するから。」(二一七—二二六偈)

やはりディグナーガ同様、仏語を比量に含め、衆生が見出せなかつた苦の原理や解脱の道を見得して、言葉で衆生に示すことから、とする。宗教章では聖典の中から「生起の法を持つものは滅尽の法を持つ (yat kincit samudayadharmakam sarvam tan-nirodhadharmakam)」との語を引用して、⁽⁷⁾ 比類なき比量としていた。

- (1) 北川秀則博士『インド古典論理学の研究』九二—九三頁参照。
- (2) 金倉圓照博士『インドの自然哲学』一七二頁及び一八二頁参照。パーシュパタ神学をとり入れたニヤーヤ・ヴァイシエーシカ派ではヴェーダも主宰神シヴァの作になり独立の權威になる。尚、フラウワルナー門下でニヤーヤ・ヴァイシエーシカの神論を研究してきたG・チェンバラシー氏の最新稿「ニヤーヤ・ヴァイシエーシカにおけるヴェーダの權威」を若原雄昭氏が訳している(『仏教学研究』第四二—四三号)。
- (3) 金倉圓照博士前掲書一六八頁、一八二頁および一九八頁参照。
- (4) 小著前掲書二四—二五頁参照。

(5) Cf. Frauwallner, Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamāyāsā SS. 16-17

(6) Cf. G. Bühnemann, Der allwissende Buddha (Wien 1980) S. 92.

(7) このフレーズはパーリ文献で法を見得した比丘のいわゆる「遠塵離垢の法眼」による信仰告白である。サンスクリット仏伝では四諦の現觀に変わっているから、『ジャータカ・マラー』の作者アールヤ・シューラがそうであったように、ダルマキールティも直接パーリ文献に親しんでいたと推察せざるを得ない。小著前掲書で見たように他の箇所でもよくそれを踏まえている。

語・非人為説批判

ミーマンサー学派によれば「言葉と意味の結合は本来的なもの (autpatikas tu śabdārthasya sambandhaḥ)」とされ (Sūtram I, 1, 5)、シャバラスヴァーミンに「非人為的 (apauruṣeyam)」と註釈された。⁽¹⁾ そのことを広く論じたクマールラの『シュローカ・ヴァールティカ』に対し、ダルマキールティは自比量章第二二八偈から反駁する。よって我々は第二二八偈前半偈 (マルヴァニア本) 迄を第三 a 節と分節する。

「言葉の誤謬因たる過失は人間に依る故に、非人為的なものが正しい意味を持つ、と或る派 (ミーマンサー学派) は主張する。(しかるに) 言葉の真实性の因たる諸徳は人間のもの故に、非人為性は虚妄の意味を持つことではないか、と他派 (仏教学派) は主張する。」(二二七—二二八偈)

これはカルナカゴーミンの指摘によって『シュローカ・ヴァールティカ』II 章六二—六三偈の「言葉の過失はまづ話者に依って生ずると決っている」云々を見ていることが理解される。また同じく六八、七一、七二、八九、九〇偈を挙げている。⁽²⁾ またダルマキールティは人に徳性 (guṇah) ありとして、仏陀が菩薩時代の修業によって報身

を受けた縁起的実有と解釈している事がわかる。これは宗教章で *pramāṇa-bhūtaḥ* の *bhūtaḥ* を生じ滅する無常な身と解釈した⁽³⁾ことと同じく、もちろん一切有の利那滅性という哲学と齟齬しない。

「意味 (*arthah*) を知らしめる因は約契 (*saiketah*) であるから、人間に依存する。また言葉が非人為性ではそれから虚妄性が発生する。(語義の) 結合 (*sambandhaḥ*) が非人為的であれば、(対象の) 認知が(協約で) 知られざるうちにあろう。約契からそれが顕現すれば、他の (誤まった) 分別は起らない。」(二二九—二三〇偈)

ダルマキールティは言葉の意味を社会的な約契に依ると見た。言葉は概念という一般性を対象にし、ヴァイシェーシカ派や説一切有部と異なって観念的な仮構の世界と見た経量部的考えから、言葉の持つ世間的有用性(通性) を社会的約契の所産としたのである。複数の対象でも約契があれば「六都派 || *ṣaṅgari*」と単数で表わす如し、と言うのである。ひとりでも「娘 || *darāḥ*」と複数で述べる如く、と。(自比量章第六九偈) 既に見たようにミーマーンサー学派は言葉と意味の結合を無始爾来とし、たとえば「アグニ・ホートラ」なる言葉が特定の祭式を意味することは現量等の人知の及ばざる所と言う。バルトリハリはこの結合関係を、言葉の本来の持っている力能 (*śaktiḥ, yogyata*) とした⁽⁴⁾。

「言葉が (ア・プリオリに) 一義に決定していれば、他義を解し得ないだろう。多義が結合していれば矛盾するものを理解することが起こる。そして非人為性からは無意味な分別が起ころう。表詮内容〔意思〕はさまざま (の語義) を決定して結合する因である。」(二三一—二三二偈)

言葉は本来混沌状態であって、語義の結合は一定ではない。話者の意思 (*abhiprāyaḥ = vivakṣā*) によって語義

が表詮される。もちろんそれは約契にも沿ったものだ。宗教章第一 a 節でも、言葉からの認識 (śābda-jñānam) は話者の意思に対してのみ妥当性を持つとされ、語義の先験的結合がここでも否定されている。言葉で火を説くも舌を焼かない非実相性は「名・句・文」を実有の法に非ずとした譬喩者、すなわち経量部的傾向の人々の説く所であったとされ、⁽⁵⁾この点でもダルマキールティは経部的である。

「人々に協約されないことによって(言葉は)一切無意味にならう。協約 (samskaraṇa) によって認知すればこれは直接譬喩的に象の沐浴とならう。」(二三三偈)

これは総括偈 (saṅgrahastokam) で、次からスポーツ家説批判を交える。象が泥を付けてはまた水で落すように、何度も協約して有意性を持たせるのだ、との意味。(カルナカゴーミン)

- (1) Cf. Frauwallner, a.O.S. 34-35
- (2) Ślokaratīkavākyakhyā of Uṃ veka (Madras 1971) 版等とカルナカゴーミンの所引の文では七一偈に variant な所がある。九二偈等も引く。
Cf. Karṇ akagomi-tīka ed. by Sankrityāyana (Allahabad 1943) p. 404-405
- (3) 小著前掲書三八頁参照。
- (4) 中村博士前掲書二二二—二二三頁参照。
- (5) 金倉博士「印度中世精神史 上」七二—七四頁参照。

続

「スポーツ家」という語を用い始めた人はパタンジャリであるようだ。⁽¹⁾彼は言葉を音声という顕現した性質とス

ポータ (sphoṭan) と呼ぶ本質に分析した。「吐露」を意味するこの奇妙な名がバルトリハリによって形而上化され、言葉自体と言うべき位置に高められた。もちろん語ブラフマン論者であるから、スポータは最高原理である。クマールリラも『シュローカ・ヴァールティカ』で一篇を充てて論じたが、ダルマキールティはそのような言語本体論を駁す。

「結合する (言葉は) 無常であるから、結合に常住性はない。⁽²⁾ 故に意味との協約は人々によって分別的に (dhya) なされるのだ。意味との (結合が) 生ずるのであれば、(結合) 自体と違うものは言葉に具わらない。」
(二三四—二三六 a 偈)

意味と言葉の結合つまり語義は人為的なものすなわち社会的協約 (saṃskārah) によってなされる。言葉が作られないものか作られたものかという先の議論もスポータ説と協約説の論争でもある。

「人々に分別された結合においては、この過失は存在しない。(敵者曰く) 結合は永遠なる故に所依 (たる言葉) が滅しても (意味は) 滅しない、類 (vāc) の如くに、とせば (応える。) 永遠のものに対して (言葉が) 所依の力能を持つだろうか。それが (認められれば) 所依である。」(二三六 b—二三七 a 偈)

永遠不変のものは如何なる作因も必要としないし、影響も受けないという定理を考えている。「類」は「実体」、「運動」と共にヴァイシェーシカの範疇論をパーニニなど言語学派が援用したよう⁽³⁾だ。

「知を発する諸因が共働縁として結合する故に、それから発する力あるものとして、(言葉の) 発生は顕現 (vakti) であると、瓶等に対しても道理を知る者は認める。変異しないものは非差別だから、(その) 表示者たる自分によって如何なる意味が明らかにされるのか。前者 (言葉) によって後者 (意味) が (明らかに

されると)考えられるのだから。」(二三七b—二三九a 偈)

中村元博士は『バーガヴァタ・プラーナ』でスポータが最高我でありそれによって言葉が顕現する (vyajate) と言っていることを指摘されている。⁽⁴⁾ 不滅の本体からの「顕現」をバルトリハリなどは考えていたのに対し、ダルマキールティは話者の意思等の因縁から起るものと考ええる。言葉は照らすもの (prakāśakah)、「瓶」等対象〔意味〕は照されるもの、⁽⁵⁾ と言うが、その「意味」は協約に沿って話者の意思を表現したものと考えるから、「瓶等に對して道理を知る者」と自称する。

「結合が実有ならば、(実有の) 別異性から、(言葉からの) 知に種々性があるう。(言葉と意味の) 両者も非差別なれば、両者のみあって、(結合自体はなかるう。) この (言葉と意味の) 実有より他の認識はない (答だ)。実相 (vastu-rūpāḥ) は種々だから、『結合』は虚妄分別によって作られたものだ。」(二三九b—二四〇 偈)

ダルマキールティにとって実有とは個物すなわち固有相を持つもので、類的な一般相を持たない。百歩譲って言葉と意味を実有としても両者の結合自体が実有ということはあり得ない、と。

「さもなければ) 有なる実体が他に依存するものとならう。結合が他に属するとは如何。音節 (varṇah) は無意味であって単語等が (意味ありと) 分別されよう。(しかし) 非実なものにどうしてこの実有なるものゝ結合が存在するのか。」(二四一—二四二a 偈)

独立自存性を以って substantia であるのに、他に依存せざるを得ない「結合」とは何か、と擲論する。音節ひとつひとつは未だ意味がないが単語になると意味を持つてきて、結合の実体性がわかるというなら、音節という

無意味なものの集合も無意味ではないか、と問う。

「又(ヴェーダの)作者には非人為性が認められている。聖伝ではないから、というのだ。これにも反復して唱える者が居るのだから、(聖伝ではないか。)喝、この一面の暗闇よ、」(二四二b—二四三a偈)

たとえばヴェーダの詩人カンヴァ仙などは啓示として聞いた(*sruti*)ことになっているが、現に祭官の口ずから代々伝えてきたものではないか、という意味。

「当の人間が他から聞かないでその音節と単語の次第を話すことができないように、他もまた(別の師からヴェーダを学ぶ)と或る者「クマーリラ」は言う。或いは他者の著作が他の教師に教えられることなくしてあることが経験される。このように人為的と推量されない如何なる事由が語られるのか。」(二四三b—二四

五a偈)

カルナカゴーミンは『シユローカ・ヴァールティカ』V章のVākya-samuddēśāḥの三六六偈の“vedasyād-hyāyanān sarvaṃ gurvadyayanapūrvakān vedādyayanavācyatvād adhunādhyayanān yathā”を引用する。⁽⁶⁾作者は伝えられず、師から弟子へと相承するのみと主張するが、まさに作者から代々伝えてきたのだ、と、敵者の語を援用する。或いはまた註釈者の例えではカーリダーサの「クマーラ・サンバヴァ」が習われずにあっても彼の著作であることは承認されているように、作者の有は争えない、と。

「それと同種でそれから認められるようなものは不異同一である。火と薪の如し。他なる現認していない因もそれを起すことが理解される。それ(の理)に対して(作詩と伝承の)別異性を開示しないで(学習という)結果の相似性を開示する故に、(敵者の)展開する証因すべては混乱したものである。」(二四五b—二四七a

偈)

作詩と伝承は薪から火が起るように同類項である。薪が見えなくても火の因と人は見る。ヴェーダの学習の資嗣相承という結果だけをクマーリラは強調して、作者という異なった因を隠蔽するから、啓示というテーゼの証因はすべて混乱していると言う。

「いずれにせよ(ヴェーダの師を)無限に定立することにならう。かくて非人間的所依は(言葉には)ないのだ。故に(ヴェーダが)非人為性となれば、他(の教証の聖典)も所依がなく(啓示と)なる。蛮人等の言葉や異教徒の語も、無始なる故に真実のものとなる。過去の協約の相統の故に。そのようなものに非人為性(apauruseyam)が証明されても如何なる徳があるのか。」(二四七b—二四九偈)

「過去の協約の相統」とは言葉から成る聖典が信徒の間に代々伝えられてきているということ、クマーリラの論法では人は伝えるだけだから、作ったのは神もしくは神の啓示を受けた人間、もしくは形而上的な永遠の有としての実在、ということになる。

「意味の協約の別異を経験するから、(ヴェーダの非人為性は)愈々疑問がある。(ヴェーダの)音節は他(世語)と異ならないから、(その非人為性を)定立するのに成果があろうか。種々の文章は音節から存在するのではない。知覚されないから。多なる部分を本質(atma)とするなら、別異なるそれら(単語など)は無意味となる。そしてそれらの性質に非ざる(単語)に対してその性質を分別するのだ。(少年は)獅子だ、など。」(二五〇—二五二a偈)

獅子でなくても元氣な「少年は獅子だ(simho mānavakah)」と譬喩的に言うのは協約に非ずして何ぞや。ア・

プリオリな存在なら言葉に異解は生じないだろうが、たとえばサーヴィトリ歌の

“tat savitur varenyam bhargo devasya dhimahi dhiyo yo nah pracodayāt”

「サーヴィトリ神の秀れたるあの栄光を得んことを。それは我らの知慧を励まさんことを。」を本歌としてとつたル
ドラ・ガーヤトリの、

“tapurusāya vidmahe mahādevāya dhimahi tanno rudrah pracodayāt”

「かの神格を認識せん、大み神を瞑想せん。それをルドラは我らに励ませ。」

は、*dhimahi* の意味を異にしている。三類語根 \sqrt{dhi} (持つ) のアオリスト願望法の一人称複数だったものが、二類語根 \sqrt{dhi} (考える) の直接法一人称複数になつてゐる。同語中の別異の用法がこのように見られるが、同じ歌についても異なる解釈があることは枚挙にいとまが無い。ダルマキールティはこのような現象を人為的な成り立ちによる証しと見る。キリスト教では『ヨハネ伝』冒頭の、「はじめに言葉があった。言葉は神と共にあった。神は言葉であった」とし、宗教的言語論の一典型となる。バルトリハリはブラフマンであるとした。ダルマキールティはこれ以後も言葉の形而上学を破してゆくが、許された紙幅が尽きたので、残余は第二回国際ダルマキールティ学会(一九八九年、於ウィーン大学)で報告する。

- (1) 中村博士前掲書二五八頁参照。尚ダルマキールティのスポータ説批判を弁駁したマランダナ・ミンシュラの『スポータ・シツ
ディ』について、伊原博士「仏教と文典派」(『日本仏教学会年報』第二十六号)参照。マランダナをカルナカゴーミンは多々
反駁している。

- (2) マルヴァニア本二三四b偈はニョーリ本ではチベット語訳と共に釈文に含める。我々も本偈から除いた。 Cf. Tib. Derge

ed. 326b, 4.

- (3) 金倉博士前掲書五六一五七頁、中村博士前掲書二五六頁参照。
- (4) 中村博士前掲書二六〇頁。但し『バーガヴァター・ブラーナ』の方がバルトリハリの影響を受けているのであろう。マクドネル『サンクリット文学史』（木村訳）二四四頁参照。
- (5) 中村博士前掲書二二〇頁。
- (6) Karnakagoni-tika p. 440.
- (7) *ibid.*, p. 443-444.
- (8) 残余の目次は次の如くである。
 - 第三b節 (二五二b—二七二a偈) スポータ説批判
 - 第三c節 (二七二b—二八七a偈) 言葉の無常性
 - 第三d節 (二八七b—三〇五a偈) ヴェーダの人為性
 - 第三e節 (三〇五b—三四三a偈) 言語論総括

RELIGIÖSE SPRACHTHEORIE DHARMAKĪRTIS

Toshihiko KIMURA

Im Pramāṇavārttikam erläutert Dharmakīrti, daß die Funktion der Sprache im Ausdrücken der Gedanken des Sprechers liege; die Worte selbst einer gesellschaftlichen Übereinkunft entstammen, aber eigentlich keine Wahrheit als metaphysische Bedeutung. Dies ist eine Widerlegung der Wahrheitstheorien der Veden. Die Autorität der heiligen Schriften, die religiösen Worte beinhalten, leitet sich daher von der Autorität des Heiligen ab, der diese heiligen Schriften zusammengestellt hat. Der Brahmanismus, der die metaphysische Wahrheit der Worte (śabdaḥ) als Ausdruck der tatsächlichen Objekte erklärt, wird durch die Apoha-Theorie widerlegt. In dieser Veröffentlichung wird eine linguistische Theorie des Dharmakīrti berichtet, die der logischen Theorie und der Apoha-Theorie im Svārthānumāna-Kapitel des Pramāṇavārttikam folgt. In den dritten i.e. letzten Abschnitt wird die Beziehung zwischen Religion und Sprache diskutiert; es wurde eine religiöse Linguistik entwickelt. Unter Berücksichtigung dieser Aspekte wird die Theorie des Brahmanismus, welche die nicht-künstliche Bedeutung der Worte, das ist, der Veden betont, durch seine Sprachtheorie hier kritisiert.