

adhyaśa-vāda に つ づ く

—— シ ュ ロ ー カ ヴ ェ ア ル テ ィ カ 現 量 章 の 一 節 ——

山 崎 次 彦

クマーリラは、シュローカヴァールティカ、現量章の第一七一頌から第二二八頌にわたつて、*adhyaśa* あるいは *adhyaropa* の概念を論議の對象として取上げており、註釋書ニヤーヤラトナーカラはここで批判の對象となる立場を *adhyaśa vāda* なる語によつて表わしてゐる。(1) この *adhyaśa*, *adhyaropa* の語は、一般的術語としては、ともに「誤つてある性質を他に歸屬すること」「ないものをあると想定すること」を内容とするが、ここでは、それはいかなる概念内容をもち、また *adhyaśavāda* とは、具體的には、いかなる立場を指すのか。

現量章で、最初に、この概念が現われるのは、第一四〇頌においてである。すなわち、

jayādyarthāntaram yasmād atadrūpe' pi vastuni/

bhāvayādhyśa dhīśasannamgatīśādīhīh samā//

(有分別なる) 認識作用は、類等(2)の形相を持たない事物の中にさ

え、(事物とは)別のものである類等を附託するものであるから、
蜃氣樓に等しく(正しい認識作用ではない)。

この頌は、これに先立つ第一三八、一三九頌のクマーリラの主張——有分別 *saṅkīrṇapaka* はその作用過程から見ても、比量とも記憶とも異り、また正しい認識作用ではない *apramāṇa* ともいえないのであるから、現量に含めるべきである(取意譯)、——における「有分別は正しい認識作用でないのではない」という點に對する反論であつて、註釋者によると、これはヴェーダーンタ學派から提出されたものである。この反論は、勿論、有分別の虚構性を主張しようとするものであり、ここで「附託する」と譯した *adhīśas* がその論據とされてゐるのである。有分別は、一般に、譬えは「これは牛である」という判断の形で表現できるが、この判断は「牛」の語が表わす類 *jāti* とつづの牛性 *gotva* 等を、「これ」が表わす事物或は個物 *vastu* or *vyakti* に附託することによつて成立

つ。しかるに「これ」なる個物と牛性なる類とは互に異なるのであるから、有分別・判断は本来正しい認識作用ではなく、虚構である、というのがこの頌の意味である。

これによると、*adhyāsa* は、さしあつて、有分別を成立せしめる基礎概念であり、それが、本来そこにはない類等を事物に附託する作用、を内容とするがゆえに、附託によつて成立つ有分別を本來的に虚構たらしめる。ここで、事物・個物と類等との関係は、命題的には、主語 *dharmin* と述語 *dharna*、限定されるもの *viśeṣya* と限定するもの *viśeṣaṇa* との関係に置き換えることができる。この場合は、*adhyāsa* は附託、誤つた歸屬という仕方、主語を述語づけ、類化する作用ということになる。

有分別の正當性を認めようとするクマーリラは、これらの見解を認めない。かれはこれら二者の間に、前者に本来ない後者を前者に附託することによつて、有分別や命題が成立し、とは考えない。兩者の形相上の一致を主張するのである。先の例を用いれば、牛なる個物はつねに牛性という類等によつて知られる。そして、このように、つねに一定の形相によつて知られるものは、虚構とはいえない、として、そのゆえに、有分別は正しい認識作用である、という(二四・二、一五三—一五)。

以上のように、*adhyāsa* は、有分別の虚構性を理由づける

adhyāsa-vada について(山崎)

概念として、ここに導入されたのであり、これを廻ぐる論議を契機として、いわゆる *adhyāsavāda* への批判が以下において展開される。それは、上來の個物と類等、主語的なものと述語的なもの、との関係を、語 *śabda* とその対象たる意味 *artha* との関係に直して、この兩者の間に、*adhyāsa* を認めうるかどうか、の問題として論攻される。

直接に、*adhyāsavāda* の立場を表わしていると思われるものは、クマーリラの批判の一頌をはさむ第一一頌と第一七三・四頌とである。第一七一頌は、先のクマーリラの有分別の正當性を理由づける、個物と類等の形相上の一致に関連して、つぎのように、説かれている。

類等の形相に關しても、觀念は語との一致に基いて生ずるのだから、虚構であろう。諸の色に關する觀念のように。

*nann jāyādirupe' pi śabdābhedopacāritah/
pravartamāna mithyā syādbuddhi rūpeṣu buddhivāt//*

と。個物と類等とが、クマーリラのいうように、形相上一致するとしても、これらの形相の觀念は語によつて表わされるものとして、語と一致しなければならぬ。語との一致に基いて觀念が生ずるのだから、有分別はやはり虚構だ、というのである。しかし、觀念が語との一致に基く、としても、何故に有分別が虚構とならねばならぬのか。有分別そのものの虚

構性が主張されるここでは、虚構は論理的整合性に關していわれたのでは勿論ない。いかなる立場で、いかなる意味において、有分別は虚構なのか。觀念が語との一致に基けば、何故有分別が虚構とならねばならぬのか。

クマールリは第一七二頌の主張に對して、

觀念は語と同じ形相で生ずるのではない。觀念は語によるけれども、語よりも先のものに似ている(一七二)。

と答えているが、「語よりも先のもの」prak śabdāt とは、無分別現量 nirvikalpaka 或は純粹知覺 alocana-jñāna の對象である純粹對象 suddha-vastu を指すものと思ふ。その中、觀念と語との關係の中に、對象の觀念が導入せられて、この三者の關係が問題の表面に浮び上つてくる。反論の立場から、これに「語と對象の一致」を以つて答え、これを肯定と否定との遍充によつて論證する。

牛性の形における牛の形相等の觀念は、語と對象との結合關係の理解より先には、決してありえない(一七三)。

類等がそれ〔對象〕の自相ならば、(牛の)語を知らない人〔語と對象との結合關係の理解のない人〕でも、(對象を見れば、それが牛性をもつもの)牛であることを認めるであらう(一七四a)。

と。觀念と語との一致は、したがつて、語と語に表わされる對象との一致を前提としていたのである。有分別の虚構性の

論據も、根底的には、この語と對象との一致に基いている。そして、adhyaśavāda に於ける adhyaśa は、この一致の仕方規定する概念なのである。

ところが、この箇處についてのニヤーヤラトナーカラの解説は、

語を知らぬ人には、牛性等の觀念はありえぬ。なぜならば、この場合には、語に貫穿されるということはないし、語に貫穿されない觀念はありえないのであるから、とあり、これに續けて、

na so' sti pratyayo loke yah śabdānugamādrite/
anuvīdhanīva jñānam sarvaṃ śabdena śrīhyate//
語を伴わぬ、いかなる觀念もこの世にはない。一切の觀念は語に貫穿されたものごとくに把握される。

という一頌が引かれている。この頌は最後の二語を除けば、諸書に引用される有名なバルトリハリのヴァーキヤパディーヤ(一・一二四)の頌である。最後の二語は「ここでは śrīhyate であるが、ヴァーキヤパディーヤでは bhasate となつている。そこで、この頌をバルトリハリのものであると認め、ニヤーヤラトナーカラの解釋によれば、adhyaśavāda はヴァーキヤパディーヤの著者としての、バルトリハリの學說を指すものと考えうる。

さて、語とその對象との一致を規定するものとしての ad-

hyāsa が、ここで實際にどのような意味で用いられているかを見てみよう。そうすることによつて、ニャーヤラトナーカラの解釋の當否を決定することもできるはずである。しかし、この語は adhyāsavāda の立場からする立言の中にはなく、却つてそれに對するクマーリラの批判の中に見出される。したがつて、この語の概念内容を決定するためには、その信憑性に問題があることは否めないが、その大體の意味内容を知り、それによつて、ここで論議の對象とされている adhyāsavāda がバルトリハリの立場を指すものがどうか、を論定することは許されると思ふ。

對象 dharma が無數の性狀 dharma を持つてゐるとき、その中の一つの性狀を知るために、語は手段としてのみ役立つのであつて、自體を（對象に）附託する因 adhyatopakarānam とはい（一七八）。

もし常に牛性等が語の形相として把握されるのならば、（語）以外の形相は（そこには）見られないのであるから、（語と牛性等との）區別と（一方の他方への）附託との二つはどうして（成立つ）のか（一八〇）。

もし（語と牛性等とに）相違がないならば、（兩者の一致については）誤りにはない。もし自相上相違があるならば、附託の可能性 adhyatopaprāsāṅgah はないだろう。附託の假説 adhyāsa-kalpanā は錯誤による（一八一）。

adhyāsa-vada に ついて（山崎）

しかるに、その (kasa の語の) 場合には、相互に異なる三つの形相〔斧、骸子、車の三つの意味〕が知られる。もしそれ〔語の形相〕を（この三つの對象に）附託するならば〔adhyāse〕、不合理となる。その（三つの對象の）形相に區別がなくなるであろうから（一八九）。

Bhava 等（の語）には、代名詞と動詞としての相違があるが、形相としては同じである。したがつて、（かゝる場合に、語の形相を對象に）附託するならば〔adhyāse〕、同じ意味になつてしまふ（一九一）。

二つの語（の相異なる形相）を（一つの對象に）附託するということが〔adhyāse〕、諸の同義語の場合にも見られる（一九九 a）。その際、（語と對象との結合關係の理解より）先に、獨立に、語に自體を（對象に）附託する力〔adhyāsasaktatā〕があるのならば、はじめて語を聞くときでも、（そこには）附託された形相〔adhyastarūpatā〕があり、（したがつて、その意味も分るはずである）（二〇一）。

附託を假説するならば adhyatopakalpanā（それぞれの）語の形相は互に異なるのであるから、kara, hasta 等の（同義）語からも異つた對象が知られるであろう（二〇八）。

（語の）自體の附託 ātmadhyāsah は、相似と反映とによつて知られる（二〇九 a）。

附託を假説するならば adhyāsakalpanā、比量のアマーガマもともに誤りとなる。〔すゝの〕特殊の限定 nirūpana が、（汝の立場では）虚構なのであるから、一切の無が結果されよう（二二三）。

adhyāsa, adhyāropa の語が用いられている偈頌は以上である。これらの用例によると、これらの語は、ともに、語がそれ自體の形相を對象に附託あるいは假託すること、を意味する、といえる。そして、有分別はこれによつて成立つたのである。

つぎに、直接には、これらの語を使用してはいないが、adhyāsavāda の立場を表わしている、あるいは、それを批判している、と思われる偈頌を拾い出してみよう。

(はじめて聞く語については、われわれはまだ語に表わされるもの vacya を知らないのだから、それを思い出すことはないだろう。しかし、汝には、對象の形相を言語的表現 vacaka の中に見ることが出来るのだから、(それを思い出し、その意味を知ることが出来るだろう) (二〇三)。

語によつて表わされるもの vacya が、言語的表現 vacaka に基くことはないだろう (二〇五 a)。

對象の形相がそれ(語の形相)に基くことは決してない(二一五 b)。

これらの記述は、語の形相を對象に附託するということを、對象が語の形相に基く、と、いわば裏から表現したものに過ぎない。しかし、これは、いうまでもなく、對象のそれ自體の存在性を語の形相に歸するものではなく、對象の表象に關していわれたことである。對象の知覺内容が、語の形相によ

つて、具體的に表象化されることをいうのであろうが、このように語の形相を對象に附託するとき、對象は一定の類に屬するものとして、特殊的に限定される。ところが、先の第二一三頌では、この特殊的限定が、adhyāsavāda によると、虚構とされるのだから、「一切の無が結果されよう」といわれた。これについてのニャーヤラトナーカラの註釋は、

すべてを特殊的に限定する有分別は虚構であり、且つそれが(すべて)根據なのだから、一切の日常的經驗 lokavyavaharāna が斷ぜられる。

とあり、第二二五頌に對する註釋では、

語の分別 vikalpa が虚構である、と、うのが adhyāsa-pakṣa である。

と述べている。語の「分別」は「特殊的限定」(nirūpaṇa) を言い換えたものであり、また adhyāsa の内容に關わるものである。そして、それが虚構であるから、一切が虚構であるのならば、adhyāsa は單に有分別を成立たしめる根據ではなく、一切に對する根據であるか、あるいは、有分別と一切とが同一の外延を持つかである。

第二一五頌の前半には、

空論 (śūnyavāda) に對する批判 [utaranapakṣa] によつて、認識主觀と語との作用が眞實である(ことを知りうる)。

とあるが、これには、

「一切は虚妄である」との汝の語も虚妄とならう。……さらに、*adhyāsa* は空論を拒否することによつて否定されてゐる。

註釋書は述べている。*adhyāsavāda* は空論と同一領域にあるものとして、クマールラ達には理解されていたといへる。

以上によつて、*adhyāsa* は語の形相を對象に附託することによつて有分別を成立たしめるものであり、かくて「これは牛である」等の特殊的限定をもつた日常的經驗の世界が成立する。しかるに、特殊的限定は虚構である。したがつて、かかる限定の上に、差別的な世界として現われている日常的立場は一切虚構である。これが *adhyāsavāda* の主張である。そして、バルタサーラティミニシュラによると、それはバルトリハリのヴァーキヤパディーヤの立場であつた。

バルトリハリについては、中村元博士の「ことばの形而上學」が詳しい。これによれば、バルトリハリの基本的考え方は、つぎのようである。語を本質とするブランマンが事物として展開し、したがつて一切の事物は語の形相によつて貫綴されている。そこで、認識は主體としての語が對象化された語を自己の中に映し出すことであり、世俗的世界はここに成立つ。しかし、勝義よりすれば、すべては分別された假りの顯現であつて、眞實は普遍化の極限としての有性 *satta* のみである。

かくつ、ここで批判の對象とされる *adhyāsavāda* とは、

バルトリハリの學説を指す、と考へて誤りはないであらう。

1 The Chowkhamba Sanskrit Series, *Mīmāṃsālokaṅkātika, pratyakṣa paricheḍa*: 第一八〇、二〇〇頌等の注釋參照。

2 中村元博士「ことばの形而上學」一三三頁參照。Jha の英譯 *aposition*

3 類等とは類と性質、作用、名をいふ。jāgūnakriyā-nāmadheyani. (*Parhasāratimīra* の註)

4 中村博士「初期のウエーターンタ哲學」四九四頁に「このウエーターンタ説は大體においてバルトリハリの學説に最も近いと言ひ得る」とある。

5 第一五五頌まづ主としてこの問題が論せられ、「ウマイシニシカ學派の *samavāya* の概念もこゝに取上げられたる」。

6 第一二二、一二三頌參照。なほ拙論「The Conception of "Svataḥ Prāmāṇya" in the Mīmāṃsā-śloka-vārttika. (印佛研十一〇一)」

7 Benares Sanskrit Series. p. 49.

8 この場合の *śūnyavāda* は *bāhyārtha-śūnyavāda* の意味で、いわゆる中觀派を指すのとはなほ、唯識説を指す。拙論 *Śloka-vārttika* になほ *śūnyavāda* への批判「*Śloka-vārttika* になほ *nirālambanavāda* への批判 (三重縣大研究年報二〇三三、三二一)」

9 同書「二二四、三四八、三五六頁等」。

なほ *SV. K. 241b*: *te hi saḍja-ādisābdebhyo yināḥ py-eṣām viviktatam.* 120a. *saḍja-ādi-bhedah Sa-bdedena vyakhyāto rūpyate yatah.* に對する批判の意味を持つものと考えられる。