

古典インド思想における言葉と人間

藤井隆道

はじめに

インドの古典的な思想文献に、人間とは何かを直接に問うまとまった議論は、ほとんどみいだされない。⁽¹⁾ 人格を構成する本質的な要素として、アートマンや靈魂といった原理が立てられるが、それらは生類に共通のものと想定されている。無知や欲望などの内的な欠陥に基づく活動のゆえに、迷いの輪廻の生存を続けてゆくという生き様もまた人間に特有のものとは考えられていない。しかし人間は、そこから解脱などの目標へと向かうことができる。解脱は、最高の「人の目的」(puruṣārtha) としばしば考えられている。つまり人間は「何であるか」ということより、「何を求めるか」「何になることができるか」といった可能性において、他の生類と区別されている。⁽²⁾ そして、この〈人の目的〉の達成へと向かう道は、聖典などといった言葉により導かれるものであると、多くの場合考えられていた。

本論では、古典インド思想における人間論を主題とするうえで言葉を取り上げる。言葉に関する議論は質量ともに極めて豊かであり、今回扱うことができるのは、そのごく一部である。バラモン教系の古典思想形成期のバーシュヤ文献、ヴァーツヤーヤナ (5c) の『ニヤーヤ・バーシュヤ』とシャバラ・スヴァーミン (6c はじめ) の『シャーバラ・バーシュヤ』を中心にして、言葉の正しさや人為性をめぐる議論をあらためて取り上げて概観し、言葉と人間についての彼らの洞察の一端を明らかにしたいと考える。

1. 人格を基礎とした言語の理論——ニヤーヤ学の議論——

1.1 ニヤーヤ学とプラマーナ論

古典ニヤーヤ学の、インド思想史における注目すべき貢献として、論争規則・論理学の体系化とともに、プラマーナ論の枠組みの整備を主導したということが挙げられる。プラマーナ（pramāṇa）すなわち「知識の根拠」の意義について、『ニヤーヤ・スートラ』に対する現存最古の注釈を著したヴァーツヤヤナは、著作の冒頭で次のように述べている。

プラマーナに基づいて対象を理解した場合に、活動が有効であるので、プラマーナは意義を持つ。プラマーナなしには、対象の理解がない。対象の理解なしには活動の有効性がない。実に、プラマーナによって、この認識主体は対象を獲得しよう、あるいは捨てようとする。獲得しようあるいは捨てようという欲求に動機づけられた彼の努力が「活動」と述べられる。一方、「有効性」とは、彼の果報との結びつきである。努力するものが、その対象を獲得しよう、あるいは捨てようとした場合に、その対象を獲得したり捨てたりする。一方で、対象とは、楽と楽の原因、苦と苦の原因である。このプラマーナの対象は無数ある。生類の別異が無数あるのだから⁽³⁾。

ここでプラマーナの意義が、それに基づく活動の成否の観点から説かれているが、その担い手は、苦楽を感受するだけでなく、両者の原因を特定して活動する、ある種の合理性を持った主体として想定されている。ただしヴァーツヤヤナは、プラマーナに基づいて活動する主体を「生類」（prāṇabhṛt）と表現し、人間以外の生類も念頭においている⁽⁴⁾。

ニヤーヤ学派は、プラマーナとして知覚・推論・類推・言葉の四種を認めている。その種類や定義に関して様々な異論があったにせよ、プラマーナの概念は他学派にも幅広く受け入れられることになる。いわゆる「六派哲学」のスートラなど基本テキストにおいてすでに、ミーマーンサー学とヴェー

ダーンタ学を除いて、網羅的な列挙というかたちで、プラマーナ論が組織的に提示されている。⁽⁵⁾

1.2 プラマーナとしての言葉

ニヤーヤ学派は、言葉 (śabda) をプラマーナの一種と認めている。その定義と説明は以下の通りである。

《ストトラ》〈信頼しうる人〉 (āpta) の教示が、言葉 [というプラマーナ] である。(NS 1.1.7)

《バーシュヤ》〈信頼しうる人〉とは、ダルマを目の当たりにして、見られた通りの対象を説示しようという意欲に動機づけられた教示者のことである。目の当たりにすることが、対象への到達 (āpti) であり、それにより活動する者というのが、〈到達者〉 = 〈信頼しうる人〉 (āpta) [という語の意味] である。[これは] 聖仙・アールヤ人・異邦人に共通の定義である。またそのようにして、あらゆる者にとって言語活動が起こっているのである。⁽⁶⁾

ストトラは、プラマーナとしての言葉を「信頼しうる人の教示」と定義し、ヴァーツヤーヤナは「信頼しうる人」を、その知識と倫理性から特徴づけている。彼は続いて、〈信頼しうる人〉の教示による知識の伝達が、聖仙 (ṛṣi)、アールヤ人 (ārya)、異邦人 (mleccha) に共通することを述べる。⁽⁷⁾ ここでヴァーツヤーヤナは、人間以外の生類には言及していない。プラマーナに依拠した活動は生類に共通するが、言葉が知識の根拠として活用される場としては、人間の言語コミュニティが想定されているのである。⁽⁸⁾

1.3 言葉はいかにしてプラマーナでありえるのか

言葉をプラマーナとして認めない思想伝統は、バラモン教の内外にある。NS 2.1.49-68では、言葉が本当に独立した知識の根拠としての妥当性を持つのか⁽⁹⁾が検討されているが、そこで、言語理解が推論の一種であることを主張する反論者が登場する。彼の提示する主要な根拠の一つが、証因も言葉も共

に、関係に基づいて対象を理解させるという共通性である。⁽¹⁰⁾ この反論に対して、言葉からの意味理解は、関係ではなく協約に基づくものである、という回答が与えられている。

《ストトラ》特定の生まれに制限されないで。(NS 2.1.56)

《バーシュヤ》言葉に基づく意味の理解は、協約に基づくものであり、本性に基づくのではない。聖仙・アールヤ人・異邦人にとって、望んだ通りに、言葉の使用が、意味を示すために起きている。というのも、言葉が意味を理解させることが本性に基づくのであるならば、望んだ通りには「言葉の使用が」ないことになるであろう。ちょうど、火の輝きが、色の理解の原因となることが、特定の生まれにおいて逸脱することがないように。⁽¹¹⁾

ヴァーツヤヤナは、言葉の意味理解が協約に基づくことの根拠として、ここで再び「聖仙・アールヤ人・異邦人」という表現を用いて、これらすべての人々が、それぞれの言語コミュニティで、望む仕方ですべての言語活動を営んでいるという事実を指摘している。⁽¹²⁾

協約とは人為的に定められた約束事にすぎない。火の輝きが、色の知覚の原因となることは、実在の本性として定まった性質であるが、それと同じように、言葉が特定の意味を理解させることが本性的に定まっているわけではない。もしそうなら、いかなる場所でも同一の言葉が同一の意味に対して用いられるはずである。しかし現実には、様々なコミュニティにおいて、多様な言語が用いられているのである。⁽¹³⁾

ところで推論では、条件を満たした適切な証因が、実在の関係をもとに対象を理解させるのに対して、言葉は意味とのあいだに協約を持つにすぎない。では言葉の正しさは、何に由来するのであろうか。『ストトラ』は以下のように述べている。

〈信頼しうる人〉の教示の力によって、言葉から意味が理解される。

(NS 2.1.52)⁽¹⁴⁾

またマントラやアーユルヴェーダの正しさと同様、それ [=ヴェーダ]

の正しさは、〈信頼しうる人〉の正しさに基づく。(NS 2.1.68)⁽¹⁵⁾

証因とは異なって、言葉はそれ自体が何らかの条件を満たす場合に正しいのではなく、〈信頼しうる人〉に述べられた場合に正しい。言葉の正しさは、「話者の正しさに依存する」⁽¹⁶⁾のである。このことが、聖典ヴェーダにも、日常的な言語活動にも共通してあてはまる⁽¹⁷⁾ことが、以上の二つのストラに示されている。

ニヤーヤ学にとって、言葉が意味を持つということ、そして正しい知識の根拠であることのいずれの側面においても、その人為性が本質的な役割を果たしている。言語に関するこうしたアイデアは、日常的なコミュニケーションをモデルとするものであり、決して理解しがたくはない。ところが、次にみるミーマーンサー学者たちの立場は、これとはっきり異なっている。

2. 人為性の排除と言葉の正しさ——ミーマーンサー学の議論——

2.1 ミーマーンサー学とプラマーナ論

ミーマーンサー学派は、ヴェーダ聖典を作り手のない永遠のテキストであると主張し、それに規定される儀礼の執行を宗教的義務と捉えて聖典解釈に従事する、バラモン教の諸伝統のなかでも特に保守的な学派である。⁽¹⁸⁾ 伝承されたテキストへの信頼を基礎にした聖典解釈を志向するこの学派において、知識の根拠の妥当性を問いなおす契機を含むプラマーナ論の発想は馴染み深いものではない。この学派の基本テキスト『ジャイミニ・ストラ』に、組織的なプラマーナ論の提示は含まれていない。

とはいえ、古典期のミーマーンサー学の思想家たちが、時代に要請された知識の基礎づけという課題に無関心を貫いたわけではない。ストラにおいても、成立が比較的新しいとされる冒頭の「タルカパーダ」（思弁篇、第一卷第一章）の主題は、ヴェーダがダルマ（宗教的義務・意義あること）を知るための比類なき根拠であることの論証である。

シャバラ・スヴァーミンによる、ストラに対する現存する最古の注釈

『シャーバラ・バーシュヤ』の「タルカパーダ」には、ヴリッティカーラと呼ばれる先師の見解の提示箇所が大規模に編入されていて、プラマーナ論はそこに含まれている。彼は、自身が認めるプラマーナを列挙したうえで定義を与えており、同時代のプラマーナの議論を知悉していたことがうかがわれるが⁽¹⁹⁾、それでも彼はこれらのプラマーナは周知されているから吟味する必要はないと述べて、無関心な態度をとり、個別的な検討を省いている⁽²⁰⁾。

2.2 本源的関係

なぜヴェーダ聖典こそが、ダルマの根拠たりえるのか。その理由を『ジャイミニ・スートラ』は、知覚と聖典との対比を通じて示している。

感覚器官が、現に存在するもの (sat) と接触する場合に、人に知が生じるが、その知覚は [ダルマの] 根拠ではない。現前するものを把握するのであるから。(JS 1.1.4)

一方、言葉と意味との本源的 (autpattika) な関係は、それ [=ダルマ] の知 [の原因] である。教示 (upadeśa) であり、覆らないので。それは、知覚されない対象について認識根拠である。バーダラーヤナによると。依存しないものであるから (anapekṣatvāt)。(JS 1.1.5)⁽²¹⁾

知識は対象との関わりから生じる。知覚に関しては、感覚器官がその対象と関係を持ち、聖典に関しては言葉が意味とのあいだに関係を持つ。両者の関係のあり方を対比して、ダルマに関しては聖典こそが根拠となるというのが、二つのスートラの趣旨である。ここで聖典知の正しさにポジティブな論拠を与えるのが、言葉と意味とのあいだの本源的な (autpattika) 関係というアイデアである。この関係の本源性に関して、ヴリッティカーラとシャバラは異なった説明を与えている。

《シャバラ》「本源的」(autpattika) と、恒常なもの (nitya) について私たちは語る。というのも、間接表示によって、存在 (bhāva) が 'utpatti' と述べられる。言葉と意味の存在は、[それら両者の] 関係と切り離せない。[つまり、前もって] 生じた両者に、後から関係があるの

ではない。言葉と意味との本源的な関係が、知覚などにより理解されないそのアグニホートラなどといったダルマの根拠²²⁾である。

《ヴリッティカーラ》言葉と対象の非人為的な (apauruṣeya) 関係は、知覚などにより理解されないそのアグニホートラなどといったダルマの知 [の原因] である。そしてその場合に、教令に基づいて正しい知がある²³⁾。

本源的関係をシャバラは、恒常な関係、すなわち不可離の関係であると捉えて、感覚器官と接触している現在の対象のみを捉える知覚とは異なり、聖典は未来の領域に関わるダルマに関する知識を生み出すと述べる。一方で、ヴリッティカーラは、本源的関係を非人為の関係であると述べて、感覚器官と対象の接触により生まれた端的な知覚が正しいのと同じように、聖典もまた非人為の関係を通じてダルマを理解させると説明している。

両者の見解の相違についていまは措くとして、なぜ言葉と意味のあいだに本源的な関係があるときに、聖典の教示が、ダルマに対して認識根拠となるのだろうか。両者を論理的に接続するのが、JS 1.1.5の「依存しないものだから」という文言である。この論理的な接続については、ヴリッティカーラが明確な説明を与えている。

したがって言葉と意味の関係は、非人為的なものである。またそれゆえに、それ [=教令] は認識根拠である。依存しないのであるから。そしてこのとき [=関係が本源的なものであるとき]、他の人、そして他の知に依存しない。したがってダルマは、教令を根拠とするものに他ならず、他のものを根拠とするものではない。²⁴⁾

ここでのヴリッティカーラの意図は次のようなものである。もし意味との関係が、誰かが定めた人為的な協約であるなら、言葉からの意味理解はその人格に依存する。すなわち言葉から協約作者が意図した事柄が理解されるにすぎず、それが正しいという保証はない。一方もし、関係が非人為であるならば、言葉そのものが、何らの人的権威に依存することなく意味を語る。たと

えば、語 ‘gauḥ’ は、牛（性）を意味するものと定まっている⁽²⁵⁾。これが言葉の「非依存性」「自律性」である⁽²⁶⁾。

2.3 世俗言明とヴェーダ

言葉は、ヴェーダ聖典とそれ以外の特定の話者の言葉（世俗言明）に分けられる。世俗言明に関しては、ミーマーンサー学でも、ニヤーヤ学と同様、話者の知識や信頼性をベースとした言葉の正しさが語られる。シャバラは以下のように述べている。

一方、世俗言明に関しては、それが信頼しうる人によるもの、もしくは感覚器官の対象を〔対象領域として〕持つものであるなら、それは虚偽ではない。またもし、信頼できない人によるもの、もしくは感覚器官の対象でないものを〔対象領域として〕持つものであるなら、それは人の知より生じたもの（puruṣabuddhiprabhava）であり正しくない。というのは、それは、〔ヴェーダの〕言明なしに、人が知ることはできないのであるから⁽²⁷⁾。

対象を知覚し、それをそのまま語る人の言葉は正しいが、そうでない場合には、話者の知のなかで生まれた、いわば捏造された事柄が語られているのである。虚偽なる言明の発生には、必ず人為的な作為が介在しているという重要な洞察がここで示唆されている。

知覚された事柄をそのまま語る場合に、人の語は正しい。しかし、ミーマーンサー学の標準的の見解では、いかに特殊な人格であっても、不可見のダルマに対する知覚など、いわば宗教的直観を有するということはある⁽²⁸⁾。したがって、ダルマについて語る人の言明は、彼がヴェーダに従って語っているのでない限り、知覚に基づかず、話者の知で生み出された事柄を語るもので、すべて誤りであることになる。一方で、ヴェーダはその全体が非人為のものである⁽²⁹⁾。したがって、そこには、人為性に由来する錯誤が原理的にありえない⁽³⁰⁾。こうして、ダルマについては、非人為の聖典であるヴェーダだけが根拠となるのだと彼らは主張する。

世俗言明であれヴェーダであれ、言葉は、本源的関係を通じて意味を理解させるという点で異ならない。「言葉そのものが意味を語る」というのは両者に共通する一般的なモデルである。しかし人の語とは異なって、ヴェーダに関しては、その言葉を発した人間の作為による錯誤の可能性がない。このように、言語理解のプロセスから、人為性を徹底して排除してゆくところに、ミーマーンサー学のヴェーダ権威論証は成立している。

3. まとめ

言葉の正しさと人為性、また聖典権威をめぐる議論を、主にニヤーヤ学とミーマーンサー学の初期文献のなかでみてきた。これらの議論の背景にある問題は、宗教的な言説領域における言葉や人間の「依存」や「自律」である。聖典が価値ある言葉だとして、その価値は言葉そのものが、他のなにものにも依存することなく担うのか、それともそれを発した人格にこそ由来するものなのだろうか。真理の源泉は、言葉にあるのか、あるいは人間にあるのか、それが問われていた。⁽³²⁾

ニヤーヤ学が主導したプラマーナ論は、聖典知の価値を相対化する方向性を持つ。この枠組みにおいて、聖典（言葉）は、知覚や推論といった世俗的な知識の根拠と並列され、⁽³³⁾またそこで想定される認識主体は、対象を吟味したうえで行為する、ある種の合理性を持つ存在である。そしてそのプラマーナ論の枠内でニヤーヤ学が提示した言語論と聖典論は、日常的なコミュニケーションのあり方をモデルとし、一貫して人間性との関わりから論じられている。言葉は協約により有意味であり、また言葉の正しさは、あくまでも話者の正しさに依存するものである。聖典や言葉を介在した知識の伝達は、自律した主体としての人間のあいだに成立する営みである。

「正統派」を自認するニヤーヤ学の思想家にとって、ヴェーダが特に尊重されるべき聖典であったことは確かである。しかし彼らの議論は、潜在的にヴェーダの聖典権威を脅かすものである。話者の信頼性をもとに言葉の正し

さを判定するという基準そのものは、ヴェーダとその他の言葉に関して異ならず、宗教的直観などを備えた人格により、権威あるテキストが生まれる可能性は開かれている³⁴⁾。

このような「相対主義的」傾向は、ヴェーダだけに固有の価値を認めるミーマンサー学の容認できないことであった。彼らの議論は、伝承された聖典の言葉そのものに対する信頼を基調としている。言葉は、人間と関わりを持たなくても、本源的関係を通じて自らの意味を指し示すはたらきを持つ。いやむしろ、その機能は、人為的作為と切り離されたところに最大限発揮されるのである。したがって、作者のいないヴェーダは、作者のいる他の世間言明とは比べられぬ権威を享受する。人間の知的活動に対する聖典の優位が認められているのである。

話者の信頼性をもとに、現に真偽の確認できない言葉の正しさを推し量るというのは、私たちにも馴染み深い営みであろう。それに比べて、誰の発したものでないと言われる言葉を信頼するというのは、理解しがたい態度に映るかもしれない。しかし私見によれば、特に宗教的・呪術的な言説領域において、特定的人格と結びつけられることにより、言説が説得力を欠いたり、また発信者が知られない言葉がことさらに信頼されるということは十分にありえることである。

伝承された宗教的信念と人間知性との関係は、宗教思想にとって普遍的なテーマであると言える³⁵⁾。ミーマンサー学の見解は、一つの極点を示している。彼らによると、人間知性は、宗教的な真実に直接に到達することはできない。したがって救済に関しては、人の言明ではなく、非人為のヴェーダ聖典に依拠すべきことが述べられていた。「人の知において生じたもの」がダルマの根拠となることは否定されているのである。人の目的に関して、聖典こそが拠り所であるという確信をもとに、彼らの知的営みは、聖典が何を語っているかを問う解釈学的探究へと向けられることになる。

一方のニヤーヤ学において、推論を中心とした人間の自律的な知的活動の意義が重視されている。もちろん彼らは、人間の思惟が万能のものであると

考えたわけではないが、聖典から得られる知識を補強するものであり、両者が真実の探究のなかで手を取りあうことが認められている。

人間本性に関わる西洋近代の自律性の理念は、宗教的権威や規範、思考の枠組みからの自由という意味合いをも含むと考えられる。以上のインドにおける議論もまた、聖典に至上の価値を認めようとする伝統主義的な態度と、それから距離をおいた、人間の一定の自律性を認める態度とが対立した思想的過程を反映したものだと言えるかもしれない。

(付論) ダルマキールティ：人が語ったのでなければ、言葉は無意味である

特定的人格が宗教的権威としてダルマを語ることによる、ヴェーダの威信の低下を危惧するミーマーンサー学者が、そうした人物の代表として念頭においたのが、ゴータマ・ブッダであった。もちろん、ブッダの生存年代は、古典ミーマーンサー学の体系が成立するよりかなり前のことである。しかし聖典ヴェーダと、それに規定された祭式儀礼の営みが、無始の太古より絶えることなく受け継がれてきたと信じるミーマーンサー学者の目には、ブッダこそが、新たなダルマを教示する伝統の破壊者と映ったであろう。また仏教徒の側からいうなら、彼らが尊んだダルマ・教説の奥には、智慧と慈悲とを円満に備えた特別な人格が見据えられているのである。

プラマーナ論を基礎にした仏教の思想伝統を確立したディグナーガは、知覚と推論の二種のみをプラマーナとして認めた。彼は、言葉が証因と同じ機能を持つことを根拠に、それが推論の一種であることを主張しつつも、一方で、〈信頼しうる人〉の言葉が、人を目的達成へと導くと主張した点では、ニヤーヤ学説に親近している。もちろん、〈信頼しうる人〉として念頭におかれるのは、誰よりもまずブッダその人である。

ミーマーンサー学の聖典権威をめぐる議論の徹底的な批判を行ったのは、ディグナーガの後継者であるダルマキールティである。彼は、『プラマー

ナ・ヴァールツェイカ』の「自己のための推論」を論じる第一章とそれに対する自注『スヴァヴリツェイ』の後半部分において詳細な批判的議論を展開する⁽³⁷⁾。ダルマキールティはその過程で、非人為であるからこそヴェーダが正しいというミーマーンサー学の主張が矛盾を孕んだものであることを指摘する⁽³⁸⁾。その主要な論点は次の通りである。ミーマーンサー学は、言葉そのものが意味を語ると主張していたが、言葉は、自らの意味がこのようである、という解釈まで語るわけではない⁽³⁹⁾。したがって、ヴェーダがいかにか非人為であるとしても、その理解のためには、人間が関与させざるをえない。では、ヴェーダの意味はいかにして理解されるのだろうか。大別して二つの可能性が考えられる。

(1) 誰か特別な人により解釈が提示され、意味が理解される (PV 1. 312-319)

(2) 世間的慣用 (prasiddhi) に基づいて意味が理解される (PV 1. 320-329)

このうち(1)に関しては、不可見の対象を見る能力を持つ誰か特別な人が、ヴェーダの意味を解説するのだとするなら、その人が聖典作者のごときものとなるのであって、作者の不在によりヴェーダの権威を確立しようとしたミーマーンサー学の企ては無駄になってしまう、という趣旨の批判が提示される。

ミーマーンサー学では、ヴェーダ文中の語であっても、基本的に世俗の言語活動のなかで意味との関係が習得されるとされており、(2)の選択肢はこの見解に沿うものである。しかし、ダルマキールティによれば、これにも問題がある。

世間的に、同一の言葉が多数の意味に対して用いられているのが経験される。多義語が存在するし、そもそも、言葉は特定の意味とのあいだに本性的な関係を持たず、どのような意味をも表示しうるものである。だから世間的慣用に従うとしても、結局、何らかの制限要因がなければ、ヴェーダの言葉の意味に対する疑惑しか生まれない。この議論の要点は、以下の詩節に述べ

られている。

すべて [の意味] に対して適合する [言葉] が、[いずれか] 一つの意味を照らし出すことへの制限は、何に基づくのか。あるいは、意図の言明なしに、誰が非感覺的なもの [である制限された意味] を知るであろうか。

意図は、[意味の] 制限の原因であり、協約はそれを照らし出すものである。非人為のものに、それ [= 意図] は存在しない。それ [= 非人為の言葉] が [特定の] 一つの意味を持つことが、何に基づいてありえるのか。 (PV 1.326-327)⁽⁴⁰⁾

言葉はいかなる意味に対しても、本性に基づく必然的關係 (pratibandha)⁽⁴¹⁾ を持たない。それが特定の一つの意味へと定まる根拠は、話者の意図以外に何も無い。協約もまた意味が定まる原因ではなく、話者の意図を聞き手が理解するための原因であるとされる。

実際の文における使用のなかで、話者が何事かを語ろうとするからこそ言葉は意味を持つ。⁽⁴²⁾ 話者の意図を前提とできないならば、言葉は無意味である。こうした意味論は、意味との非人為な関係に言葉の本来的な機能をみて、人為的な要素の介入はむしろそれを阻害するものと捉えたミーマーンサー学の見解と対照的であるといえる。⁽⁴³⁾

ミーマーンサー学が、聖典から知を獲得するプロセスから人為性を排除しようとしても、実はその意味理解に際して必ず人為的作為が要求されることをダルマキールティは巧みに示している。そして非人為の言葉が意味を担おうとするミーマーンサー学の意味論を批判するうえで、意図をベースとした意味論は、単に協約により言葉が意味を持つという主張に比べて、より強力な論拠を提供するのである。

〈使用テキストと略号〉

- BSBh: *Brahmasūtrabhāṣya*. Ed. K. L. Joshi. 2 vols. Delhi: Parimal Publications, 1987.
- BSi: *Brahmasiddhi*. Ed. by Kuppuswami Sastri. Madras Government Oriental Series No. 4, 1937.
- JS: *Jaiminisūtra*. See ŚBh.
- NS: *Nyāyasūtra*. Ed. Taranatha Nyaya-Tarkatirtha & Amarendramohan Tarkatirtha. Kyoto: Rinsen Book Co., 1982 (reprint).
- NBh: *Nyāyabhāṣya*. See NS.
- PDhS: *Padārthadharmasamgraha*. Ed. Johannes Bronkhorst and Yves Ramseier. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1994.
- PV: *Pramāṇavārttika*. See PVSV.
- PVSV: *Pramāṇavārttikavavṛtti*. Ed. Raniero Gnoli. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1960.
- ŚBh: *Śābarabhāṣya*. See Frauwallner [1968].
- ŚV: *Ślokavārttika*. Ed. Dvārikadāsa Śāstri. Varanasi: Tara Publications, 1978.
- VP: *Vākyapaḍīya*. Ed. Subramania Iyer. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

〈参考文献〉

- Chemparathy, G. 1983. *L'autorité du Veda selon les Nyāya-Vaiśeṣikas*, Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des Religions.
- Chemparathy, G. 1987. "Nature and Role of Aptā in the Nyaya-Vaisesika Thought," *Kusumāñjali: New Interpretation of Indian Art and Culture, Sh. C. Sivaramamurti Commemoration Volume Vol. I*. Delhi: Agam Kala Prakashan, pp. 39-47.
- Devasthali G. V. 1959 *Mīmāṃsā: The Vākyā-śāstra of Ancient India*. Bombay: Booksellers' Publishing Company.
- Eltschinger, V., Krasser, H., and Taber, J. 2012 *Can the Veda Speak? Dharmakīrti against Mīmāṃsā Exegetics and Vedic Authority. An Annotated Translation of PVSV 164, 24-176, 16*. Wien: Verlag der Österreichischen

- Akademie der Wissenschaften.
- Feauwallner, E. 1968. *Materialien zur Ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*. Wien: Hermann Böhlaus Nachf.
- Halbfass, W. 1991 *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*. New York: State University of New York Press.
- Halbfass, W. 2000 “Goals of Life: Observations on the Concept of Purusārtha,” *Harānandalaharī: Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*, Ed. by Ryutaro Tsuchida and Albrecht Wezler. Reinbek: Verlag für Orientalistische Fachpublikationen. pp. 111-120.
- Kataoka, K. 2003 “Kumārila’s Critique of Omniscience.” 『インド思想史研究』 15: 35-69.
- Kataoka, K. 2011 *Kumārila on Truth, Omniscience, and Killing. Part 1: A Critical Edition of Mīmāṃsā-Ślokavārttika ad 1. 1. 2(Codanāsūtra)*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Ogawa, H. 1997 “Pāṇinīyas on *Yogyatā* and *Śakti*.” 『印度学仏教学研究』 46(1): 13-18.
- Yoshimizu, K. 2008 “The Intention of Expression (*vivaksā*), the Expounding (*vyākhyā*) of a Text, and the Authorlessness of the Veda,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 158-1, Harrassowitz Verlag, pp. 51-71.
- 赤松明彦訳註 1998 『古典インドの言語哲学 2 文について』 平凡社。
- 片岡啓 2001 「インド聖典解釈学の法原論——知覚と聖典の住み分け——」 『仏教文化研究論集』 5: 35-69。
- 黒田泰司 1996 「ウパニシャッドの信頼性について—— Brahmasiddhi III, kk. 1-28を中心にして——」, 『大阪学院大学人文自然論叢』 32: 1-20。
- 針貝邦生 1975 「マハーバーシュヤ第一日課 (Paspasā-Āhnika) とタントラヴァールッティカ」 『哲学年報』 34: 342-318。
- 吉水清孝 2011 「中世初期における仏教思想の再形成——言説の理論をめぐるバラモン教学との対立——」, 『大乘仏教の誕生』 シリーズ大乘仏教 2、桂紹隆・斎藤明・下田正弘・末木文美士編、春秋社、232-266。

- 吉水清孝 2015『クマールラによる「宗教としての仏教」批判』龍谷大学現代インド研究センター。
- 若原雄昭 1985「アーガマの価値と全知者の存在証明——仏教論理学に於る系譜——」『仏教学研究』41: 52-78。
- 若原雄昭 1987「ヴェーダの権威——ニヤーヤ・ヴァイシェーシカの立場——（下）」、『仏教学研究』43: 415-458（Chemparathy [1983] の和訳研究）。
- 若原雄昭 1988「マントラの効果と全知者——Pramāṇavārttikasavṛtti 研究（1）（vv. 292-311）——」『仏教史学研究』31(1): 1-30。
- 若原雄昭 1990「ダルマキールティのヴェーダ聖典批判 Pramāṇavārttikasavṛtti 研究（2）（vv. 312-340）」『龍谷大学大学院紀要』11: 10-34。

註

- (1) 古典インド思想における人間という主題を扱う研究としては、W. Halbfass の *Tradition and Reflection* 中の、'Man and Self in Traditional Indian Thought' と題された一章（Halbfass [1991: 265-289]）が極めて有益である。
- (2) Halbfass によれば、*puruṣārtha* という術語中の *puruṣa* が指すのは、哲学上の抽象的な自己（すなわちアートマン）ではなく、現実的な生を営む人間である（Halbfass [2000: 114]）。また、cf. Halbfass [2000: 114]: "In traditional Indian thought, *dharma* and *mokṣa* have, indeed, a special affinity with human existence. They appear, above all, as human forms of orientation and may even be presented as defining characteristics of being human."
- (3) NBh ad NS 1.1.1 (pp. 1.1-22.1): *pramāṇato 'rthapratipattau pravṛttisāmarthyād arthavat pramāṇam/ ... so 'yaṃ pramāṇārtho 'parisaṅkhyeyaḥ, prāṇabḥṛdbhedasyāparisaṅkhyeyatvāt/*
- (4) 生類の内容は、神々・人間・動物である。NBh ad NS 1.1. 7 (p. 176.1-2): *evam ebhiḥ pramāṇair devamanuṣyatiraścām vyavahārāḥ prakalpante, na 'to 'nyatheti/* ヴァーツヤヤーナは、「ニヤーヤ」を、知覚や聖典の内容を推論を駆使して吟味・確認する「検証の学」（*ānvikṣiki*）と規定している。NBh ad NS 1.1.1 (pp. 38.2-39.2): *kaḥ punar ayaṃ nyāyaḥ/ ... / pratyakṣāga-*

mābhyām iksitasyānvikṣaṇam anvikṣā/ tayā pravarttata ity ānvikṣiki nyāya-vidyā nyāyasastraṃ/ こうした知的営為に従事し至福を目指すような主体として、実際上は、人間が想定されていることであろう。しかしその意図がどのようなものであれ、ニヤーヤ学の体系が、全生類にとって有益な教示であるという事実を、ヴァーツヤーナは強調する。Cf. NBh ad NS 1.1.1 (pp. 34.2-35.1): imās tu catasro vidyāḥ pṛthakprasthānāḥ prāṇabhṛtām anugrahāyopadiśyante, yāsām caturthiyam ānvikṣiki nyāyavidyā/

- (5) 古典インド思想のなかでプラマーナ論は極めて広範に受け入れられるが、たとえばシャンカラがプラマーナ概念について否定的な評価を与えていることは注目される。シャンカラは、『ブラフマ・スートラ』への注解の序文において、プラマーナに基づく活動が人間と動物に共通することを述べて、諸プラマーナが無明を有するものを対象とするのだと論じる。この議論は、人間論の観点からも示唆に富んでいる。BSBh ad BS 1.1.1, pp. 40.4-43.6: katham punar avidyāvadvaiśayāṇi pratyakṣādini pramāṇāni śāstrāṇi ceti/ ... puruṣaṇām pratyakṣādivyavahāras tatkālaḥ samāna iti niścīyate/ Cf. Halbfass [1991: 279 ff.].
- (6) NS 1.1.7: āptopadeśaḥ śabdaḥ/; NBh ad NS 1.1. 7 (pp. 173.3-176.1): āptaḥ khalu sāksātḥkṛtadharmā ... vyavahārāḥ pravartanta iti/
- (7) ṛṣi の言葉としては、不可見の対象を持ついわゆる「聖典」(特にヴェーダ) が想定されている。Cf. NBh ad NS 1.1. 8 (p. 179.2-3): yasyeha dṛśyate 'rthaḥ sa dṛṣṭārthaḥ/ yasyāmutra pratīyate so 'dṛṣṭārthaḥ/ evam ṛṣilaukikavākya-nām vibhāga iti/
- (8) ただし、特に聖典に関しては、その話者が「生類への慈悲」を持つことが要求される。教示により利益を得る対象としては生類全体が想定されている。NBh ad NS 2.1.68 (pp. 565.5-567.1): kiṃ punar āptānām prāmāṇyam/ ... teṣām khalu vai prāṇabhṛtām svayam anavabudhyamānānām nānyad upadeśād avabodhakāraṇam asti/
- (9) この箇所の議論構成は以下の通りである。
- (1) 「言葉は推論の一種であり、独立のプラマーナではない」という批判とそれへの答論 (NS 2.1.49-56)

(2) 「言葉はプラマーナではない」という批判とそれへの答論 (NS 2.1.57-68)

このうち (2) は、ヴェーダ聖典の権威確立を主題とするセクションである。そこでのニヤーヤ学者たちの議論について、Chemparathy [1983: 40-57] (翻訳は、若原 [1987: 415-437]) が詳細な解説を与えている。

『ニヤーヤ・ストトラ』では、言葉の定義 (NS 1.1.7) の直後に、言葉に可見のものと不可見のものを対象とする二種があることが述べられるが (NS 1.1.8: *sa dvividho dr̥ṣṭādr̥ṣṭārthatvāt*/)、不可見の領域に対する言葉として念頭におかれるのは聖典である。そして、言葉のプラマーナとして妥当性を吟味するこの箇所でも、ヴェーダ聖典の権威確立に向けた議論の割合が大きい。ニヤーヤ学にとって、言葉を独立のプラマーナと定めた大きな理由の一つに、聖典ヴェーダの尊重があったと考えられる。

- (10) NS 2.1.51: *sambandhāc ca*//; NBh ad NS 2.1.51 (p. 535.2-4): *śabdo 'numānam iti vartate/ ... liṅgopalabdḥau liṅgigrahaṇam iti*//
- (11) NS 2.1.56: *jātivīṣeṣe cānīyamāt*//; NBh ad NS 2.1.56 (p. 546.2-5): *sāmāyīkaḥ śabdād arthasampratyaayo na svābhāvīkaḥ/ ... na jātivīṣeṣe vyabhicarātīti*//
- (12) ヴァーツヤヤーナは著作中で、*ṛṣyāryamleccha* という複合語を、先の箇所と合わせて二回しか用いていない。これら三種のグループは、言語の使用に関わる分類である。これらの用語は規範意識を帯びたものではあるが、協約のあいだに優劣の差を認めるような記述はなされていない。
- (13) 協約 (*samaya*) についてのヴァーツヤヤーナの説明は次の通りである。NBh ad NS 2.1.55 (p. 543.5-6): *kaḥ punar ayaṃ samayaḥ/ asya śabdasyedam arthajātam abhidheyam ity abhidhānābhidheyaniyamaniyogaḥ/* この *niyoga* をどのように理解するのが問題である。ウッディヨータカラが解釈するように、ヴァーツヤヤーナが協約作者として一人の主宰神をここで想定していたかどうかは分からない。
- (14) NS 2.1.52: *āptopadeśasamarthyāc chabdād arthasampratyaayah*/
- (15) NS 2.1.68: *mantrāyurvedaprāmāṇyavac ca tatprāmāṇyam āptaprāmāṇyāt*/
- (16) たとえばプラシャスタパーダは、シュルティやスメリティの教示が、「話者

- の正しさに依存する」と述べている。PDhS, p. 48.9-10: śrutismṛtilakṣaṇo 'py āmnāyo vaktṛprāmānyāpekṣaḥ, tadvacanād āmnāyapramānyam/
- (17) ヴァーツヤヤーナは主宰神 (īśvara) の存在を認める (cf. NBh ad NS 4.1. 19-21)。しかし彼にとり、ヴェーダに関する〈信頼しうる人〉としての話者は、聖仙 (ṛṣi) である。Cf. Chemparathy [1987: 44-46].
- (18) 人間論の観点から特筆すべきは、祭式行為が全体として人のためになるもの (puruṣārtha) であるとして、ヴェーダの教示を受けて救済に与る主体を、人間に限定しているということである。このことはたとえば、動物に祭式する資格があるかを問う「動物論題」(JS 6.1.4-5; Tiryagadhikaraṇa) で論じられる。Cf. Halbfass [1991: 275-277].
- (19) Cf. ŚBh ad JS 1.1.3-5 (p. 26.3-5; pp. 30.18-32.10).
- (20) ŚBh ad JS 1.1.4 (p. 24.18-19): na parikṣitavyam nimittam/ pratyakṣādīni hi prasiddhāni pramāṇāni, tadantargataṃ ca śāstram/ atas tad api na parikṣitavyam//
- (21) JS 1.1.4: satsaṃprayoge puruṣasyendriyāṇām buddhijanma tat pratyakṣam animittaṃ vidyamānopalambhanatvāt//; JS 1.1.5: autpattikas tu śabdasyārthena sambandhas tasya jñānam upadeśo 'vyatirekaś cārthe 'nupalabdhe tat pramāṇam bādarāyaṇasyānapekṣatvāt// これらはシャバラが前提とするストラ本文である。
- (22) ŚBh ad JS 1.1.5 (p. 24.3-6): autpattika iti nityam ... pratyakṣādibhir anavagatasya/
- (23) ŚBh ad JS 1.1.5 (p. 34.15-17): apauruṣeyaḥ śabdasyārthena sambandhas ... tathā ca codanākṣaṇaḥ samyakpratyaya iti/
- (24) ŚBh ad JS 1.1.5 (p. 48.9-14): tasmād apauruṣeyaḥ śabdasyārthena saṃbandhaḥ/ atas ca tat pramāṇam, anapekṣatvāt/ na caivaṃ sati puruṣāntaraṃ pratyayāntaraṃ cāpekṣate/ tasmāc codanākṣaṇa eva dharmo nānyalakṣaṇaḥ/ シャバラの説明も、ヴリッティカーラのものと同様である。ŚBh ad JS 1.1.5 (p. 24.12-14): tasmāt tat pramāṇam, anapekṣatvāt/ na hy evaṃ sati pratyayāntaram apekṣitavyam puruṣāntaraṃ vā/ svayampratyayo hy asau/
- (25) ミーマンサー学において、意味とのあいだに本源的関係を持つのは、正語

(sādhuśabda) のみである。gauḥ, gāvī, goṇī, gopotalikā といったよく似た語はすべて牛を理解させるが、このうち gauḥ だけが無始の語で他のものはアパブランシャ（崩れた語）である。この問題を扱うシャバラの「文法学論題」(JS 1.3.24-29) の議論の概要については Devasthali [1959: 22-26]、またクマーリラの注釈上の議論に関しては、針貝 [1975] 参照。ミーマーンサー学では、サンスクリットの正語が、他の種の言語に比べて優位に置かれており、「本源的関係」は、その意味論的観点からの理論化であるとも考えられる。

- ②⑥ スートラ中で「非依存性」は、聖典すなわち言葉が他の何かに依存しないという事態を指すが、ヴリッティカーラは、言葉聞いて理解する際に、他の人や知に依存しないこと、という聞き手の心的プロセスに関わる解説を与える。なおヴリッティカーラはここで、教令を理解する際の依存の対象として、他の人 (puruṣāntara) と別の知 (pratyayāntara) という二つの事柄を懸念している。前者に関しては、協約作者が想定され、後者の「別の知」については、聞き手自身の他の知であると理解するのが穏当であろう。他者のみならず、聞き手自身の人為性の介在もまた懸念されている。

依存関係をもとにプラマーナとしての妥当性を論じるタイプの議論は、同じくヴェーダの聖典解釈に従事しながら、時代と共に正統性を競い合うようになったミーマーンサー学とヴェーダダーンタ学のあいだの論争において、特にウパニシャッドの権威や規定文との関係を問題とするなかでみられる。たとえば、『ブラフマシディ』に、他のプラマーナに依存するものはプラマーナたりえないという前主張者による次のような立論がある。BSi, Niyoga kk. 10-12ab: vidher vinā kāryaśūnyaṃ bhūtārtham anuvādakam/ vacaḥ syād anuvādaś ca pramāṇāntaragocare/ tat pramāṇāntarāpekṣaṃ prāmāṇyam ativartate/ mān-āntarasyaṁviṣaye vidhyarthe tu pratiṣṭhitam// anapekṣaṃ pramāṇatvam aśnute karmavākyavat/ parapravṛtṭyabhāve 'pi prāmāṇyāyaiva tadvidhiḥ// (Cf. 黒田 [1996: 12-13])

- ②⑦ ŚBh ad JS 1.1.2 (p. 18.3-6): yat tu laukikaṃ vacanaṃ, tac cet pratyayitāt puruṣād indriyaviṣayaṃ vā, avitatham eva tat/ athāpratyayitāt puruṣād anindriyaviṣayaṃ vā, tat puruṣabuddhiprabhavam apramāṇam/ aśakyaṃ hi tat puruṣeṇa jñātum ṛte vacanāt/ この論述のなかに二回用いられている接続

詞 *vā* の解釈上の問題点については、片岡 [2001] を参照。

- (28) この洞察は、クマーリラ以降、ヨーギンの知覚 (*yogipratyakṣa*) や、全知者の存在の否定といったかたちで主題化されることとなる。クマーリラ的全知者批判の議論については、Kataoka [2003] 参照。
- (29) ヴェーダに作者がないという主張は、ジャイミニの体系において、「タルカパーダ」の最後の論題 (JS 1.1.27-32) において論証されている。
- (30) シャバラによると、ヴェーダから確定的に理解された意味は、不可見の領域にあるため、後になって反証されることも原理的にありえない。ŚBh ad JS 1.1.2 (pp. 16.25-18.2): *na ca niścitam avagamyamānam idaṃ mithyā syāt/ yo hi janitvā pradhvaṃsate naitad evam iti, sa mithyāpratyayaḥ/ na caiṣa kālāntare puruṣāntare 'vasthāntare deśāntare vā viparyeti/ tasmād avitathāḥ/* ここに、生じた知は反証されない限り真であるとする、(検証の側面における) 原型的な「自律真理説」が用いられている。シャバラはここでも、先師ヴリッティカーラによる議論をうけている。Cf. ŚBh ad JS 1.1.5 (pp. 34.17-36.5). クマーリラの著作において、知識一般に関わる理論として整備されるに至った「自律真理説」に関する近年の成果として、Kataoka [2011: 60-98] がある。
- (31) 言葉はヴェーダであれ世俗言明であれ、本源的関係に基づいてまず意味を理解させる。ただし世俗言明から、まず理解されるのは、話者の意図した事柄にすぎず、その正しさの確定のために、さらに話者の信頼性の確定が必要である。ŚBh ad JS 1.1.2 (p. 18.12-15): *api ca pauruṣeyād vacanād ... kiṃcana pramāṇam asti/*
- クマーリラもまた、このシャバラの論述をうけて、人の言明からは、文の意味理解が生じるが、そこで知られるのは発話者の知・表現意図した内容としてのそれであり、言明の正しさはそれから吟味を行って初めて確定されると述べている。ŚV, Codanāsūtra kk. 160-170. この議論については、Yoshimizu [2008: 51-53]; Kataoka [2011: 401-410] 参照。なお、本源的関係は、単語の意味表示に関わる。意味表示をもとに、文の意味がいかに理解されるかについては、別種の議論が必要であり、ミーマーンサー学の体系においては、「文論題」(JS 1.1.24-26) を中心にして、*abhihitānvaya* 説や *anvitābhidhāna* 説など

の理論が提示され、後にニヤーヤ学など他学派にも受け入れられていく。しかしこれらの文理論の基本的発想は、単語の本源的な意味表示を基礎にして、言葉が自律的に意味を聞き手に理解させる過程をいかに説明するかというところにある。

- (32) 「自律真理説」「他律真理説」という二つの知識の一般理論も、言葉・聖典の自律性・他律性についての問題意識から派生したものだと考えられる。JS 1.1.5における「依存しないものであるので」(anapekṣatvāt) という文言が、その大きな発想源の一つとみられる。
- (33) ただしヴァーツヤヤーナは、聖典と矛盾する推論は疑似ニヤーヤ (nyāyābhāsa) であると述べている。正統派を自認する以上、この規定は避けられなかったであろう。NBh ad NS 1.1.1: yat punar anumānaṃ pratyakṣāgamaviruddhaṃ nyāyābhāsaḥ sa iti/
- (34) ヴェーダに、他の種類の聖典に対する優越を与える根拠は、古い時代のニヤーヤ学の議論においては乏しいと言えるかもしれない。こうした懸念が、マハージャナ（立派な人／多数の人）による承認 (mahājanaparigraha)、もしくは、主宰神によってヴェーダが作り出されたとする後代の議論を動機づけている mahājanaparigraha については、Chemparathy [1983: 58-72]（翻訳は、若原 [1987: 437-448]）参照。
- (35) Halbfass [1991] は、インド思想において、聖典権威と推論に代表される自律的な思惟とがいかに葛藤し、両者の関係を思想家たちがどのように捉えたかということ、幅広い資料を用いて縦横に論じている。ニヤーヤ学とミーマンサー学の対比に関しては、特に第二章（‘The Presence of Veda in Indian Philosophical Reflection’）に詳しい。
- (36) 吉水 [2015] は、ダルマの源泉を四種（シュルティ、スムリティ、正しい人の慣行、自己の満足）に限定する法源論の観点から、クマーリラが『タントラヴァールッティカ』「スムリティ論題」を中心に行った仏教批判の議論をまとめている。
- (37) 吉水 [2011] がこの箇所 (k. 224から章末尾まで) の議論内容を簡潔にまとめている。そのセクションの冒頭の詩節は次のものである。PV 1.224: girām mithyātvaḥetūnām doṣāṇām puruṣāśrayāt/ apauruṣeyaṃ satyārtham iti kecit

pracakṣate//

- (38) このセクションの冒頭では次のように述べられている。PVSV ad PV 1.312: *api ca evaṃvādinō jaiminīyāḥ svam eva vādaṃ svavācā vidhurayanti/* この議論の文脈に関しては若原 [1988: 1-2] 参照。またこの箇所から章の終わりまでの翻訳研究に、若原 [1990] ならびに Eltschinger, Krasser and Taber [2012] がある。
- (39) PV 1.312: *artho 'yaṃ nāyam artho na iti śabdā vadanti na/ kalpyo 'yam arthaḥ puruṣais te ca rāgādīsaṃyutāḥ//*
- (40) PV 1.326-327: *sarvatra yogyasya ekārthadyotane niyamaḥ kutaḥ/ jñātā vā atīndriyāḥ kena vivakṣāvacaṇād ṛte// vivakṣā niyame hetuḥ saṃketas tatprakāśanaḥ/ apauruṣeye sā nāsti tasya saikārthatā kutaḥ//*
- (41) この主張の根拠は、言葉が、いかなる意味をも指すことができるという事実である。Cf. PVSV ad PV 1.326: *na hi śabdasya kaścīd arthaḥ svabhāvaniyataḥ sarvatra yogyatvāt/; PVSV ad PV 1.327: vivakṣayā hi śabdo 'rthe niyamyate, na svabhāvataḥ, tasya kvacid apratibandhena sarvatra tulyatvāt/* この理屈は、先にみた、様々な言葉が用いられていることから、言葉と意味との関係の不在を論じたニヤーヤ学の議論に親近する。なお、次のバルトリハリの記述も参照。VP 2.399-402: *viniyogād ṛte śabdo na svārthasya prakāśakaḥ/ arthābhīdhānasambandham uktidvāraṃ pracakṣate// yathā praṇihitaṃ cakṣur darśanāyopakalpate/ tathābhīsaṃhitaḥ śabdo bhavaty arthasya vācakaḥ// kriyāvyaavetaḥ sambandho dṛṣṭaḥ karaṇakarmaṇoḥ/ abhīdhāniyamas tasmād abhīdhānābhīdheyayoḥ// bahuṣv ekābhīdhāneṣu sarveṣv ekārthakāriṣu/ yat prayoktābhīsandhatte śabdas tatrāvatiṣṭhate//* (Cf. 赤松 [1998: 125]) ここでバルトリハリが、自身の構想する śakti の概念を基礎としたカーラカ理論をふまえて論じていることを、Ogawa [1997] が明らかにしている。手段である言葉と行為対象である意味の関係は、発話行為を通じて成立するのであり、多数の意味を表示しうる (Vṛtti ad VP 2.400: *anekārthapratyāyanayogya*) 言葉は、発話を通じて意味との関係が制限される。さらなる検討を要するが、バルトリハリのここでの議論は、ダルマキールティの議論と思想的なつながりを持つと考えられる。

- (42) ダルマキールティによれば、言葉は話者の意図とのあいだに必然的關係（因果關係）を持ち、したがって言葉（結果）が理解させるのは話者の意図（原因）である。PV 1.213: nāntariyakābhāvāc chabdānām vastubhiḥ saha/nārthasiddhis tatas te hi vaktrabhiprāyasūcakāḥ// Cf. 若原 [1985: 57]. 意図は、言葉が生まれる原因であり、また語が特定の意味に対して定まる原因でもある。
- (43) ミーマンサー学の実際の聖典解釈上、考察対象となったヴェーダ文中の諸要素について、いかなる事柄が意図されている（vivakṣita）のかを問う議論がしばしば行われる。作り手のいない文に関してなぜ意図が問題とされうるのか、という問題点をめぐるクマーリラの議論については、Yoshimizu [2008] を参照。

キーワード 言葉、人間、ニヤーヤ学、ミーマンサー学