

# Bhaṭṭa Lollaṭa の rasa 論

上 村 勝 彦

Bhaṭṭa Lollaṭa は、Rasa-sūtra において vibhāva などの結合 (samyoga) と述べられていることは、即ち、sthāyi-bhāva が vibhāva, anubhāva, vyabhicārin と結合することであり、それから rasa が生ずると解釈する<sup>1)</sup>。Abhinavagupta はごく手短に彼の説に言及するのみであるが、その簡潔な紹介は種々の問題を孕んでいる。以下、彼の説を一つ一つ詳細に検討することにする。

その場合、vibhāva は、恒常的な感情が生起する原因である (cittavṛtṭeḥ sthāyātmikāyā utpattau kāraṇam)。そして、この場合、anubhāva は rasa から生ずるものであるとは意図されていない。なぜなら、[Bharata が Rasa-sūtra において] それらを rasa の原因としてあげたことは不適切であることになってしまうから。それらは [rasa の結果ではなくて] 諸々の感情の [結果] であるに他ならない。

Bharata は Rasa-sūtra の中で anubhāva を rasa の生起の原因の一つとしてあげているから、anubhāva は rasa の結果としてのしぐさとは考えられない。それは sthāyin などの諸感情の結果として生ずるしぐさなのである。

そして、諸々の vyabhicārin は心の働き (citta-vṛtti) に他ならないから、sthāyin と共存することはない [と考えられる] が<sup>2)</sup>、ここでは、sthāyin が潜在印象 (vāsanā) として [存続する] と意図されている<sup>3)</sup>。

ある感情が生ずるやいなや、前の感情は滅して、決して2つの感情が共存することはないとされるので、vyabhicārin が sthāyin と共存する<sup>4)</sup> ことはあり得ないのではないかという反論を予想して、sthāyin の方は vāsanā として存続すると述べる。

[Nāṭyaśāstra の] 喩例 (dr̥ṣṭānta)<sup>5)</sup>における薬味 (vyañjana) などのうちでも、あるもの [の風味] は sthāyin のように vāsanā として存続し、他のものは vyabhicārin のように一回起性のものである。

Lollaṭa は結論として次のように述べる。

それ故、rasa とは、vibhāva, anubhāva などによって強められた (upacita) sthāyin に他ならない。強められないものは sthāyin のままでとどまる。

要するに、彼によれば、rasa とは強められた sthāyi-bhāva なのである。更に

彼は、だれが rasa を経験するかという問題について述べる。

そしてそれは、作中人物と役者の両者に存する。anusandhānaを通じて。(sa cobhayor apy anukārye 'nukartary api cānusandhānabalāt.)

Abhinavagupta を忠実に再録した Hemacandra は次のような読みを示している<sup>6)</sup>。

sa cobhayor api mukhyayā vṛtṭyā rāmādāv anukārye 'nukartari ca naṭe rāmādirūpatānusandhānabalāt.

これに従えば、この箇所訳は次のようになる。

そしてそれは、〔作中人物と役者との〕両者に属する。mukhyā vṛtṭi により Rāma などの作中人物に、また Rāma などの形態の anusandhāna を通じて役者に。

この箇所は Bhaṭṭa Lollaṭa の説のうちでも、最も難解なところである。まず mukhyayā vṛtṭyā とはいかなる意味か。多くの研究者たちは、「本来は」とか「直接的には」という意味であると解する<sup>7)</sup>。ところが、J. P. Sastry は<sup>8)</sup>、mukhyā vṛtṭi を “the primary function of words” と解し、vācakatva や abhidhā と同義語であるとする。彼は mukhyayā vṛtṭyā を “by the primary significance of words” と解し<sup>9)</sup>、Lollaṭa は rasa を語の機能と結び付けた最初の論者であるとする。彼は、この文には動詞が欠けているとし、Mammaṭa の記述の一部を採用し、便宜上この文を2つに分ける。

1. sa (rasaḥ) mukhyayā vṛtṭyā (pratīyate).
2. sa ca ubhayor api rāmādāv anukārye anukartari ca naṭe rāmādirūpatānusandhānabalāt (asti).

彼によれば、rasa は “the primary significance” により観客に伝達されるという。この説は甚だ特異であると思われる。そこで彼の挙げる論拠を詳しく検討することにする。

彼は、Sanskrit poetic の研究者にとって mukhyā vṛtṭi は非常に親しい表現であり、それは常に “the primary function of words” を意味し、vācakatva や abhidhā と同じであるとするが、果たしてそれは正しいであろうか。

彼は、Lollaṭa が rasa は観客に “primary significance” により伝達されるとしたことを確証する以下の根拠を挙げる。

(a) 第一に、Sastry は、rasa を指示する5つの factor があるとする Udbhāṭa 説を挙げる。奇妙なことに、彼はこの5を “the four kinds of representation (Abhinaya) and appellations of the basic mental moods, and the transients” と

みなし、次のように続ける。

“He makes it a rule that the compositions portraying Rosa should employ such appellations. This theory promulgated by such a high authority as Udbhaṭa might have been accepted theory in the time of Lollaṭa.”

Udbhaṭa の *Kāvyaḷamkārasaṅgraha* 該当箇所は<sup>10)</sup>、“svaśabdasthāyisaṃcāri-vibhāvābhinayāspadam.” である。Sastry は何故この箇所を上のように訳したのであろうか。彼も引用する Bhaṭṭendurāja の *Laghuvr̥tti* 注には、次のように述べられている。

eṣaṃ ca śṛṅgārādīnāṃ navānāṃ rasānāṃ svaśabdādibhiḥ pañcabhir avagatir bhavati yad uktaṃ bhaṭṭodbhaṭena—*pañcarāpā rasāḥ* iti. tatra svaśabdāḥ śṛṅgārāder vācakāḥ śṛṅgārādayaḥ śabdāḥ……

即ち、svaśabda 云々は、svaśabda と sthāyin と saṃcārin (vyabhicārin) と vibhāva と abhinaya (anubhāva) と、というように並列合成語ととるべきことは明らかであって、決して“appellations of the basic mental moods”という訳はあり得ないのである。svaśabda とは、例えば“śṛṅgāra” (恋) という語を詩人が直接的に用いることである。これは、あたかも Sastry の主張するところの Lollaṭa 説につながるかのようであるが、Udbhaṭa はその他にも、sthāyin, saṃcārin, vibhāva, abhinaya という要件をも挙げていたのであって、Sastry が abhidhā と解するところの mukhya vr̥tti のみによって rasa が伝達されると意図しているのでないことは明らかである。Lollaṭa はもっぱら演劇上の rasa を問題にしたのであって、むしろ svaśabda 以外の sthāyin 等の要件を重視する筈である。以上により、Sastry が Udbhaṭa 説を引き合いに出したのは適切でない。

(b) Śrī Śaṅkuka は、“the basic mental mood” (sthāyin のこと) が “conventional language” によって伝達されるという説を批判している<sup>11)</sup>。Sastry によれば、Śaṅkuka の批判の標的は Lollaṭa に他ならないという。

“This criticism makes it probable that some predecessor of his, hold such a view. Judging from our present knowledge of his predecessors, he can be none else but Lollaṭa.”

しかし、“some predecessor” が Lollaṭa に他ならないという証拠は何も無い。しかも、この箇所は, vācika abhinaya は単にものや感情等を直接語により表示することではないということをも主張し、だから演出 (abhinaya) は vācakatva (abhidhā) とは異なる伝達機能であって、だからこそ Rasa-sūtra において sthāyin

という語が用いられなかったという文脈に結び付くものであって、Śāṅkuka はここで決して「誰かの説」を批判しているのではない。かくて、Sastry の第二の論拠も不適切であることになる<sup>12)</sup>。

(c) Mammaṭa も、Lollaṭa 説では rasa は mukhyā vṛtti によって伝達されるとする。Mammaṭa の terminology では、mukhyā vṛtti は常に abhidhā “primary significance” を意味する、と Sastry は主張する。果たしてそうであろうか。Mammaṭa は mukhyārtha (本来の意味) という語は用いるが<sup>13)</sup>、mukhyā vṛtti という語を abhidhā の意味で用いることはないのではないか。後で見るように、諸注釈や研究者たちは、mukhyāyā vṛtṭyā を「本来は」とか「直接的には」という意味に解している。以上により、Sastry の第三の論拠も十分でないことが判明した。

(d) 最後に、Sastry は Rājacūḍāmaṇi Dikṣita の *Kāvyaadarpaṇa* を引用して、自説の根拠とする。確かにこの書においては、Lollaṭa によれば mukhyā vṛtti は abhidhā の同義語であり、それにより rasa は sahr̥daya たちに認識される (pratiyamāna) と述べられている。しかし、これは詩論史において僅かに言及される、はるか後代の Rājacūḍāmaṇi Dikṣita<sup>14)</sup> の Lollaṭa 理解にすぎない。もしこの詩論家の説を全面的に採用するとしたら、Mammaṭa や、その重要な注釈家たちの説をも全面的に認めなくてはならないことになってしまう。

以上により、Sastry のあげる 4 つの根拠は、すべて考慮に値しないことがわかった。かくして、Lollaṭa によれば rasa は abhidhā によって観客に伝達されるとする Sastry の特異な主張は、根拠がないことになる。

しかし、Sastry は強力な味方を有するようである。P. S. Filliozat も mukhyā vṛtti を直接表示機能 (la fonction d'expression directes des mots) ととる<sup>15)</sup>。

即ち、語と役者の演技とが、vibhāva, anubhāva, vyabhicāri-bhāva (潜在的には sthāyin を含む) を直接的に表示するとする。注意深い探究 (recherche attentive) ——anusamdhāna の訳——によって、観客は役者のうちに作中人物を見出だす。(ここは Sastry と異なる。後述のように、Sastry は、役者が自分自身を作中人物と想定すると解する。) 語と役者の演技との直接的意味を理解することにより、彼 (観客であろう) は sthāyin のすべての要素——i. e. vibhāva etc.——を理解する。sthāyin は潜在的であるが、すべての要素の集合・現前がそれを強めることにより、それは rasa となる。P. S. Filliozat は、彼の理解する Lollaṭa の説を, dīrghadīrghavyāpāravāda (Théorie de la formation du sens poétique par la seule expression

direct (*abhidhā*)” と比較することは興味深いとするが<sup>16)</sup>、しかし、結局は、むしろ表示された意味は単に *vibhāva*, *anubhāva*, *vyabhicārin* までで、*sthāyin* が直接表示されるとまでは、Lollaṭa はあえて主張しなかったのではないかと推測する。しかし、*vibhāva* etc. が直接表示されるということなら当然であり、全く珍しい説ではない。*kāvya* においては *vibhāva* etc. は直接語によって表示される。問題は、Lollaṭa が果たして *rasa* (あるいは *sthāyin* が) 直接表示機能によって観客に伝達されると考えたかどうかである。つまり P. S. Filliozat といえども、*rasa* が *abhidhā* によって伝達されるとまでは言い切っていないのである。そこで、やはり通説に従って、*mukhyayā vṛtṭyā* は「本来は」、「直接的には」、「第一義的には」という意味であるとした方が適切であると考えられる。

次に *anusandhāna* という語の意味について考察する。Gnoli はこの語を “realization” と試訳している。彼によれば、*anusandhi* は、文字通りには、 “recollection”, “memory”, あるいは更に、 “consciousness”, “awareness”, “reflection” という意味である。それは同時に、それを通じて役者が一時的に *Rāma* などの作中人物に「なり」(becomes)、彼自身 *Rāma* であると感じるところの力であり、しかし、にもかかわらず、彼が役者としての本性を忘れないところの能力であるという。後代の注釈家によれば、*anusandhāna* の意味は “visualization” (視覚化) あるいはそれに類するものである<sup>17)</sup>。

*anusandhānabalāt* の箇所を、A. Sankaran (p. 113) は “on account of their imagining themselves for the moment to be those very same characters” と訳し、S. K. De (II, p. 118) は “through a clever imitation of the original character” と訳している。また、K. C. Pandey (p. 39) はこの箇所に関し、 “The actor identifies himself with the (dramatised?) historical character and, therefore, is able to unify the elements of his experience so as to produce the mental construct which corresponds in every way to that of the original hero.” と述べる。Pandey は、Lollaṭa は Śaiva Philosophy を知っていたから、それ故、この *anusandhāna* という語は、同時代の Śaiva Philosophy において用いられた意味で理解されなければならぬと主張する。彼によれば、*anusandhāna* は *yojana* (結合) と同義語であり、*abhimāna*, *āropa* という意味ではない。彼は例証として、Utparācārya の *Īśvarapratyabhiñjākarika* に対する Abhinavagupta の注を引用する。

tatra yā pūrvābhāsenā bālādiśarīrābhāsenā yojanā yo 'haṃ bālāḥ sa evādyā yuvā

ity anusandhānam.

即ち、かって少年であった私が今は青年であると認識する場合、私は昔の少年と今の自分とを結び付けているのであり、これが anusandhāna である。しかし、この場合でも、「[同一であると] 想定すること」(abhimāna)、「重置すること」(āropa) という解釈はそれほど外れてはいない。であるから、J. P. Sastry (p. 164) の “by force of fancying the identity of Rāma etc.” という訳も不適切ではない。

Sastry (p. 164-5) は、誰の anusandhāna であるかを問題にする。役者が作中人物と同一であると観客が想定するのか<sup>18)</sup>。それとも、自分自身が作中人物と同一であると役者が想定するのか<sup>19)</sup>。前者の場合、観客は役者の外的な扮装 (external paraphernalia) が作中人物のそれと類似していることにより欺かれる。ついに彼は、役者が作中人物と同一であるという錯覚 (illusion) を持つ。そこで観客は、作中人物に存すると理解した rasa が役者に存すると考える。後者の場合、役者自身が作中人物と同一であると想定し、かくて作中人物の感情を分有するということになる。Sastry はこの両者のうちで後者が Lollaṭa の説であるとする。つまり、役者自身が作中人物と同一であると想定して、その結果、作中人物と同一の感情に感染する (is infected) と考えた、とするのである。この Sastry の説は本筋において正しい<sup>20)</sup>。

ここで *Abhinavabhārati* 第1章において、anusandhāna あるいは anusandhi という語が輩出する箇所を訳出して、この語の意味を検討する<sup>21)</sup>。

そしてそれ (i. e. sthāyin)<sup>22)</sup> は多彩な苦楽の形態 (sukhaduḥkharūpa) よりなる。決してそのうちの一つだけからなるものではない。例えば、恋情 (rati) と笑い (hāsa) と気力 (utsāha) と驚き (vismaya) は、楽を本性としている。しかし、そのうち、恋情は、長期に渡って遍在する楽の持続 (anusandhi)<sup>23)</sup> よりなり、[感覚器官の] 対象に対する切望を本質とし、その対象に対する願望に満ちていて、別離を恐れるものであるから、恋情には苦が混じっている。笑いは持続を伴うものであって (sānusandhāna)<sup>24)</sup> 稲光に似た束の間のわずかな苦よりなる楽の連続 (anugati) において存する。気力の場合は、束の間の苦勞の形態に沈むことの持続 (anusandhāna)<sup>25)</sup> を伴うが、近い将来の、多くの人々に有益な、長期間存する楽を追求することを本性とするから、楽よりなる。驚きの場合は、持続 (anusandhāna) を伴わない<sup>26)</sup>、稲光に似た楽を本性とする。一方、怒り (krodha)、恐怖 (bhaya)、悲しみ (śoka)、嫌悪 (jugupsā) の場合は、苦を本性とする。そのうち怒りは、長期に渡る苦の持続 (anusandhi)<sup>27)</sup> を本質とし、また対象が近く滅亡することを念じ期待することを本質としているから、楽と苦とが混じってい

る。恐怖は、持続を伴わない (niranusandhi)<sup>28)</sup> 束の間の苦を本質とするから、それを除去することの期待により想定された楽と結びついている。また、悲しみは、二期に結びつき、即ち、好ましい対象の滅から生じ、また過去の楽の思い出と結びつき、常に苦を本性とする。嫌悪は、生起している [一般的な] 楽 (あるいは苦) の持続 (anusandhāna)<sup>29)</sup> を本質とする対象から逃げ出すこと、出離することよりなり、抑制されつつある疑わしい楽と混じりあっている。

J. L. Masson と M. V. Patwardhan は、この引用箇所において、anusandhi を “the desire”, “the experience”, anusandhāna を “the readiness”, “the contemplation”, sānusandhānasya を “if serious thought is given to it”, niranusandhāna を “it does not last long”, “does not last for long” などと訳しているが、この同じパラグラフで、一つの語をこのように統一を欠いた意味に解することは、A. Aklujkar も批判するように、適切ではない。この文脈では、anusandhi, anusandhāna は、ほぼ「持続」という意味で用いられていると考えられる<sup>30)</sup>。

- 
- 1) *Abhinavabhāratī*, p. 272: vibhāvādibhiḥ saṃyogo 'rthāt sthāyinas tato rasani-  
ṣpattiḥ. Cf. Hemacandra, p. 89.
  - 2) Cf. *Nyāyasūtra*, I. 1. 16. 「一つの認識作用 (jñāna) が [他の認識作用と] 同一時  
には起らないということが、意 (manas) の存在を推知させる証因である。」(中村元  
訳)。
  - 3) GOS (2nd ed.) は vāsanātmaneha と読み、J. P. Sastry もそれを採用しているが、  
GOS (1st ed.) 及び Gnoli の読み vāsanātmateha の方が良いであろう。Hemacandra  
(2nd ed.) もこちらの読みを採用している。
  - 4) おそらく vyabhicārin は sthāyin の協力因 (sahakārin) とみなされるのであろう。
  - 5) *Nāṭyaśāstra*, VI, p. 287. *Nāṭyaśāstra* の中にここで述べられた比喩が存するわけ  
ではない。単に、「*Nāṭyaśāstra* の dṛṣṭānta 中に出てくる vyañjana etc. は」という  
意味で、dṛṣṭānta に言及した。
  - 6) Hemacandra, p. 89.
  - 7) A. Sankaran, p. 113, K. C. Pandey, p. 39 は “primarily” と訳す。Gnoli, pp. 26-7,  
n. 3: “in the primary sense.” De, II, p. 118: “directly connected (mukhyayā  
vṛtṭyā=sākṣāt sambandhena) with...”
  - 8) J. P. Sastry, pp. 160-3.
  - 9) この訳は誤解される恐れがあろう。Sastry がどうして “function” を “significance”  
に変えたかは疑問。
  - 10) Bombay Skt. and Pkt. Series, No. LXXIX, 1925, p. 52 (Sastry は p. 53 として  
いる)。
  - 11) *Abhinavabhāratī*, p. 273.
  - 12) 奇妙なことに Sastry は注 (p. 116, n. 5) で、“It is true that Udbhaṭa also holds the

- view that conventional language conveys Rasa: but according to him, it does so not by itself solely but in collaboration with the other four kinds of Abhinayas. Therefore, it is not likely that he is the target of Śrī Śaṅkuka's criticism.”と述べる。それでは、Udbhaṭa 説と Lollaṭa 説とを結び付けた第1の論拠も意味をなさなくなるであろう。また、「他の4つの factors」が4種の abhinaya であるということも、前述のごとく正しくない。
- 13) 例えば, *Kāvyaṭprakāśa*, II. 9.
- 14) 17世紀. De, I, pp. 296-7.
- 15) *Le Pratāparudriya*, pp. 332-3.
- 16) De, I, pp. 36-7 は Lollaṭa を dirghadirghavyāpāravadin と結び付ける説を批判する。
- 17) Caṇḍidāsa, p. 118: anusandhānam kavivivakṣitānukāryagataviśeṣasya kākvādinā sāksād iva karaṇam. Prabhākara, *Rasapradīpa* (Benares, 1925), p. 23: anusandhānam ca kavivivakṣitānyārthasya vāsanāpāṭavavaśāt sāksād iva karaṇam (cf. Gnoli, p. XVIII, fn. 3). *Bālabodhini*, p. 89: anusandhānam kavivivakṣitārthasya sāksād iva karaṇam. 即ち, anusandhāna とは, 詩人に意図された意味を現実化することである。
- 18) Sastry は脚注7で, この説をとる論書として, Bhaṭṭagopāla, *Sahityacāḍmaṇi* on *Kāvyaṭprakāśa*, p. 105; *Rasapradīpa*, p. 21; *Kāvyaṭadarpaṇa*, p. 141 を挙げる。De と Pancapagesa Sastry もこの説をとる。
- 19) Sastry は脚注8で, *Sampradāyaparakāśini* on *Kāvyaṭprakāśa*, p. 105; *Saṅketa* of Māṇikyacandra on *Kāvyaṭprakāśa*, p. 41 を挙げる。A. Sankaran, K. C. Pandey もこの説をとる。
- 20) Sastry は論拠として *Abhinavabhāratī*, p. 264 をあげる。naṭasya hi rasabhāvayoge maraṇāḍau tattvāveśo layādibhaṅgaś ca syāt. drṣṭas tu tatpratrayo naṭe bhramah... ity audbhaṭaḥ. naitad iti bhaṭṭalollaṭaḥ. rasabhāvānam api vāsanāveśavaśena naṭe sambhavād anubandhi (anusandhi) balāc ca layāḍyanusaraṇāt... 「というのは, もし役者が rasa や bhāva と結び付くなら, 死などにおいて, 真実 (現実) が入り込むことになり, テンポなどの乱れが生ずるのである。しかるに, [観客が] 役者にそれ (rasa, bhāva) を認識することは錯覚であると Udbhaṭa 派の人々は述べる。……それは正しくないと Bhaṭṭa Lollaṭa は述べる。rasa と bhāva とは, vāsanā (Sastry は “the infection of feelings” と訳す) が入り込むことにより (あるいは, vāsanā により作中人物に参与することにより) 役者にも存し得るから, また anusandhi (Sastry は, GOS の anubandhi の読みをとり “stage-paraphernalia” と訳す) の力によりテンポなどに従うから。」 Cf. Gnoli, p. XVIII, n. 1; Masson, Patwardhan, n. 351.
- 21) *Abhinavabhāratī*, GOS. I, p. 43. Masson, Patwardhan, n. 261 に訳されている。A. Aklujkar の書評 (*IJ*, 1977, p. 278) は重要である。
- 22) Masson, Patwardhan は “sa” を “carvyamāṇo 'rtho nāṭyam” ととるが, cf. Aklujkar: It (=the entity being generalized and relished, the *sthāyibhāva*) has

a form of both pleasure and pain that admits of variety. It does not consist in only one of them.

- 23 Masson, Patwardhan は “the desire” と訳す。  
 24 Masson, Patwardhan: if serious thought is given to it.  
 25 Masson, Patwardhan: the readiness.  
 26 Masson, Patwardhan: it does not last long.  
 27 Masson, Patwardhan: the experience.  
 28 Masson, Patwardhan: does not last for long.  
 29 Masson, Patwardhan: the contemplation.  
 30 その他, cf. *Abhinavabhārati*, p. 35 (Gnoli, p. 88 の訂正): ubhayadarśanākulatayā mukhyadṛṣṭau prayoktṛdṛṣṭāv anusandhisampattyabhāvāt. この箇所において, Gnoli は anusandhāna を “unification” と訳す。「連結, 統合, 結び付けること」, 即ち, 「[役者を作中人物と] 同一であると想定すること」。Śrī Śaṅkuka の用例 (*Abhinavabhārati*, p. 272-3; 275) については別の機会に検討する。

(国学院大学助教授)

#### Announcement

### VII th WORLD SANSKRIT CONFERENCE

August 23-29, 1987

The VIIth World Sanskrit Conference will be organised by the Kern Institute at Leiden from the 23rd to the 29th of August 1987. Please write to the following address for further information:

#### VIIth World Sanskrit Conference

P. O. B. 16065  
 2301 GB Leiden  
 Holland