

ātman, ātmaka, tādātmya について

——クマーリラとパールタサーラティの普遍論を中心に——

金 沢 篤

Kumārila (K) (AD. 7c) と Pārthasārathi (P) (AD. 11c) は共に、いわゆる Bhāṭṭa 派を代表する学匠である。二人は「語の表示対象は普遍である」との Mīmāṃsā 学派の定説の根幹をなす「普遍¹⁾」自体に関し、主として *Ślokaṅkārttika* (ŚV) と *Śāstradīpikā* (ŚD) の Ākṛtivāda (Ākṛti-v^o) に於て、それぞれ独自の普遍論を展開している。幸いなことに、両書はそれぞれ G. Jha と D. Venkartramiah によって英訳（前者²⁾ は全訳、後者³⁾ は ŚV に対応する Tarkapāda のみ）されており、その普遍論は、早くから親しくその全貌に接し得るものとなっている（また、英語をサンスクリット語と同様に外国語とする日本人にとっては、両書の当該箇所がそれぞれ山崎次彦氏と竹中智泰氏によって全和訳⁴⁾ が試みられており、とりわけ有益である）。さらに、その部分的な翻訳を含む論稿が内外を問わず、少なからず発表されており⁵⁾、その普遍論の概要を伺うこともさほど困難ではない。したがって本稿では、それら先学の諸研究に頼って、全体に及ぶことをしない。ただ Bhāṭṭa 派の普遍論の重要な一面をなす「普遍と個物の関係」に焦点を絞り、KとPのそれに関する議論の中に表われる tādātmya⁶⁾ の概念を闡明することを主眼として、それに関わりを持つであろう ≒ātman≒ と ≒ātmaka の用例について検討したい。ただし、その際に、筆者は術語の意味を詮議する為には不可欠のものである文献学上の厳格な方法と厳正な手順を踏まず、主としてKとPの著作(ならびにその翻訳)から例文を恣意的に引用して、それに解釈を加えるに止まるであろう。したがって聊の成果も期待し得ず、逆に無知と誤解と偏見の露呈に終始することを畏れる者であるが、ただKをKとして扱い、PをPとして扱い、無批判に両者の説を融合して実は誰のものでもない説を Bhāṭṭa 派のものとして捏造するという愚だけは犯すまいと、努めるつもりである。この点は、限られた語数のもと韻律上の制約を受け過度の同語反復を嫌う韻文で物されたKの ŚV の解読が、その全篇に対する唯一の注釈、P

の *Nyāyaratnākara* (*NRK*) に依拠せずしては、ほとんど不可能に近いと考えられていることと関わる問題であろう。だが、Kの思想の継承者であることをP自身が鼓吹したにしても、またインドに於ける師から弟子への伝承の正確さがいかに驚異的なものであったにしても、二人の間に横たわる四世紀もの時間の隔りと、それが産み出したであろう状況の変化という抜き難い事情を考えたならば、このディレンマの克服へ向けて努めることにだけは、何某かの意義が認められよう。

I.

さて、現在、普遍論を中心に *Bhāṭṭa* 派の知識論に関し少なからぬ和訳・研究⁷⁾を發表されている竹中智泰氏は、その「普遍と個物の関係」を解説して以下のように言われた。

- a. 「普遍と個物とは同一性の関係にあり、互に他を本質とするということ、*Bhāṭṭa* 派は、……」(竹中③ p. 90, ll. 18-19)
- b. 「繰り返し述べてきたように、*Kumārila* にとって、普遍と個物の関係は、「本性に基づく関係 (*svābhāvikaśambandha*)」であり、「同一性の関係 (*tādātmya*)」である。普遍は個物の本質であり、個物も普遍の本質である。」(竹中⑨ p. 99, ll. 2-5)

「同一性の関係」と「互に他を本質とする」との関係が全く明確でないこの a, bのうち、前者 a に関しては、松本史朗氏が、「筆者には、およそ『互に他を本質とする関係』など想像することもできなかつた⁸⁾と、およそ何に向けられたともいわく言い難い疑念を率直に表明された。前に記したように、本稿はこの竹中氏の a, b の内容に深い関わりを持つものではあるが、より直接的には、以下に引く *ŚD* の断片に対する同氏の訳文に動機づけられている。

(i) *yadī jātyātmanā vyaktiḥ pratiyate.....(ŚD, Ākṛti-v°, p. 284, l. 3)*

(1) 「もし個物が類の本質として認識されるならば……」(竹中① p. 908, l. 16)

(1)' 「もし個物が類を本質とするものとして認識されるならば……」(竹中⑧ p. 10, ll. 20-21)

(ii) *yadā tu jātir vyaktyantarātmanā nirūpyate.....(ŚD, Ākṛti-v°, p. 286, l. 4)*

(2) 「一方, ……普遍が別の個物を本質とするものとして認識されるならば, ……」(竹中① p. 907, ll. 20-22)

(2)' 「一方, 類が別の個物 (……) の本質として説明される時, ……」(竹中⑧ p. 14, ll. 7-8)

つまり, 同一のテキストに対する同一の訳者による全く異なった (と筆者には思われたが) それぞれ二つの訳文が, 氏の解説 a, もしくは b によれば, 共に妥当なものとなる (とはいえ, 今度は日本語「本質⁹⁾」の概念が日本人たる筆者によって探索されなければならないが) という摩訶不思議を解くべく, 本稿が起されたということである。

KやPと同じ Bhāṭṭa 派の学匠 Nārāyaṇa (N) (AD. 16-17c) は, Kの普遍論を以下のように要約している。

(iii) jātir vyaktigatā nityā pratyakṣajñānagocarā /

bhinnābhinnā ca sā vyakteḥ kumārilamate matā //

(MM, p. 233, ll. 6-7)

(3) 普遍は個物に存し, 恒常であり, 直接知覚による知の対象であり, それは個物とは別異にしてかつ非別異である, とクマーリラの思想では考えられている。

この, Nによって与えられたKの普遍論の概要は, 山崎次彦氏のコンパクトにまとめられた論稿¹⁰⁾によって知られるKの普遍説に概ね合致するものである。また, Nは tādātmya に関しては, 以下のような貴重な表現を与えている。

(iv) ……tādātmyasaṃbandhasaṃbaddhayor jātijātimator…… (MM, p. 236, l. 3)

(v) jātiḡaṇakarmanāṃ ca svāśrayais tādātmyam eva saṃbandha iti¹¹⁾……(MM, p. 15, ll. 5-6)

(iv) によって, 「普遍と個物 (jātimat) の間には, tādātmya 関係がある」こと, (v) によって, 「普遍の, それ自身の基体 (āśraya) [=個物] との関係は, tādātmya に他ならない」ことが知られる。それをその方向性を明確にする意味でも「普遍の個物に対する tādātmya」と言い換えて見よう。存在論上の「普遍と個物の関係」が扱われる本稿では, 拙訳 (3) 中の下線部が特に問題となるであろう。だが, Kの思想に関するNによる説明はあくまでも, Nのものであって, Kのものではないのである。以下ではまず, Bhāṭṭa 派の創始者Kの主著 ŚV 中

(38) ātman, ātmaka, tādātmya について (金沢)

Ākr̥ti-v° に於ける唯一の tādātmya の用例¹²⁾を検討することから始めよう。

II.

(vi) kasmāt sāsñādīmatsv ēvā gotvaṃ yasmāt tadātmakam /
tādātmyam asya kasmāc cet svabhāvād iti gamyatām //¹³⁾

(ŚV, Ākr̥ti-v° 47)

これは、以下のように整理することが出来るであろう。

(vi') (問)₁ kasmāt sāsñādīmatsv ēvā gotvaṃ?

(答)₁ yasmāt [gotvaṃ] tadātmakam

(問)₂ kasmād asya [=gotvasya] tādātmyam?^α

(答)₂ svabhāvāt^β

(6') (問)₁ 何故に sāsñā 等を有するもの [=個物 <牛>¹⁴⁾] に於てのみ
gotva [=普遍 <牛> が] 存在するのか?

(答)₁ なぜならば, [普遍 <牛> が] tadātmaka であるから。

(問)₂ 何故にこの [普遍 <牛>] に tādātmya があるのか?

(答)₂ 本性であるから (svabhāvāt)。

つまり、ここで筆者は (vi') の (答)₁ (問)₂ 中の下線部 α, β が全く同一の内容を持つ別の表現であること、即ち α が成立すれば β が成立し、β が成立すれば α が成立することを前提としている。svabhāvāt の意味が必ずしも明確ではないが、

(vii) svābhāvikaś ca sambandho jātivyaktyor na hetumān //

(ŚV, Ākr̥ti-v° 31cd)

を合わせ考慮したならば、次のように言えるのではないか。普遍 <牛> と個物 <牛> の間には「本性上の関係 (svābhāvika-sambandha)¹⁵⁾」があるが、それは具体的には、「普遍 <牛> の個物 <牛> に対する tādātmya」であり、換言すれば、「普遍 <牛> は個物 <牛>-ātmdaka である」ことである、と。したがって、「普遍 <牛> は個物 <牛> に於てのみ存在する」という存在論上の主張に対する根拠として K によって提出された「普遍 <牛> の個物 <牛> に対する tādātmya」(ないし「普遍 <牛> は個物 <牛>-ātmdaka である」) に於ける tādātmya (ないし tadātmaka) の概念が明らかにされねばならないのである。ただし、この「普遍の個物に対する tādātmya」は tadātmaka と並置されていることから、

tādātmya の解釈を廻る インド哲学研究に於て屢々見られる「AはBの ātman である、あるいはBはAの ātman である、あるいはAとBは ātman を同じくする」等の議論¹⁶⁾から免がれており、明確に「普遍は個物を ātman とする」と言い得るものである点は重要であろう。I に引いた竹中氏の解説 b 中の「個物も普遍の本質である」の「本質」はこの場合の ātman の訳語である。

次いで、Kによって、「普遍と個物の関係」が他にはどのように規定されているかを見てみよう。

(viii) sarvavastuṣu buddhiś ca vyāvṛtṭyanugamātmikā /
jāyate dvyātmakatvena vinā sā ca na siddhyati //

(ŚV, Ākṛti-v°5)

ここからは、(sarva-)vastu(=vyakti)=dvyātmaka(=viśeṣasāmānyātmaka) と、即ち、「(全ての) 個物=特殊・普遍-ātmaka¹⁷⁾」と考えることが出来よう。だが、そのことから直ちに「個物=特殊-ātmaka」と「個物=普遍-ātmaka」が導出されると断ずることは出来ず、また事実Kによるそのような用例は見い出されていないが、仮にそれが可能だとすれば、その後者から、さらに「普遍は個物の ātman である」ということが、なんとか成立するように見える。いみじくも、竹中氏の解説 b 中の「普遍は個物の本質であり」の「本質」は、この場合の ātman の訳語である。だが、Kの用例の中には、「普遍は個物の ātman である」はもちろんのこと、前の「個物は普遍の ātman である」という表現すら明確には見い出されない。

(ix) na viśeṣo na sāmānyam tadānim anubhūyate /
tayor ādhārabhūtā tu vyaktir evāvasīyate //

(ŚV, Pratyakṣa-sūtra 113)

(x) bhinnā viśeṣaśaktibhyaḥ sarvatrānugatāpi ca /
pratyekaṃ samavetā ca tasmāj jātir api iṣyatām //
tenātmadharmo bhedānām ekadhīviṣayo'sti naḥ /

(ŚV, Ākṛti-v° 17-18 ab)

(ix) (x) は共に、Kの存在論上の「普遍と個物の関係」を窺う上できわめて重要なものであるが、ここではとりあえず、(ix)の「個物は特殊と普遍の ādhārabhūta (基体) である」ことと、(x)からの「普遍は諸個物 (bheda) の ātmadharmā¹⁸⁾ (≠ātman) である」ことの二点に注目しよう。

(40) ātman, ātmaka, tādātmya について (金沢)

次に, (ix) より, 共に個物を ādhārabhūta とし, (x) より, [相互に] 別異である (bhinna) とされたところの「普遍と特殊の関係」を見ておこう。

(xi) anyonyāpekṣitā nityaṃ syāt sāmānyaviśeṣayoḥ /
viśeṣāṇāṃ ca sāmānyāṃ te ca tasya bhavanti hi //
(ŚV, Ākṛti-v°9)

(xii) nirviśeṣaṃ na sāmānyāṃ bhaved chaśaviśeṣāṇavat /
sāmānyarahitatvāc ca viśeṣas tadvad eva hi //
(ŚV, Ākṛti-v°10)

(xiii) tena nātyantabhedo'pi syāt sāmānyaviśeṣayoḥ //
(ŚV, Ākṛti-v°11cd)

(xi) では, 「諸特殊には普遍があり, 普遍には諸特殊がある」ことを理由に, 「普遍と(諸)特殊の間の相互依存者性」が主張される。(xii) では, (xi) で示された理由が, 論式の形で表現される。即ち, 「特殊のない普遍は存在しないし, 普遍のない特殊もまたしかりである。兎角のように」と。そして, (xi) での主張を根拠に, (xiii) では, 「普遍と特殊の間には絶対的な別異性 (atyantabheda) が無いであろう」と帰結されている。この場合, (xi) の特殊 (viśeṣa) が複数形で与えられている点に注意する必要があるだろう。そこに見られる特殊と普遍の間の「相互の avinābhāva」を, śiṃśapātva (特殊) と vṛkṣatva (普遍) の二者間に当て嵌めてはならない。つまり, そこで言われているのは, 「śiṃśapātva がなければ vṛkṣatva がなく, vṛkṣatva がなければ śiṃśapātva が無い」ということではなく, 「śiṃśapātva, dhavatva, khadiratva.....等の全ての(特殊)が無いならば vṛkṣatva (普遍) はなく, vṛkṣatva (普遍) がなければ, śiṃśapātva, dhavatva, khadiratva.....等のどのひとつ(の特殊)もない」ということであり, 推理論の俎上にのせられる「ある特定の特殊と普遍の関係¹⁹⁾」ではないということである。つまり, 存在論上, 「普遍は常に何某かの特殊と共に(同一場所に同時に)ある」ということであり, それは, (viii) に見られる「(全ての)個物は特殊・普遍-ātmaka である」と, 異なる言明ではなく, 従って, そのような「特殊と普遍の間には絶対的な別異性はない」と K は主張するのである。では本稿で特に問題となる「普遍と個物」の間ではどうであろうか。

(xiv) sāsṇādibhyas tu piṇḍasya bhedo nātyantato yadā /
sāmānyasya ca piṇḍebhyas tadā syād uttaram //

(ŚV, Ākr̥ti-v°46)

(xiv) は、本稿のいわば眼目とも言うべき tādātmya を含む (vi) の直前に置かれているという点でも格別の意義を持つものである。yadā に支配される 前提部に続く 帰結部 tadā syād uttaram の uttaram の解釈に異説があるが、ŚV 自体の議論の流れからいくと、(vi) の「問・答」(uttara) と解するのが自然であるかのようだ。G. Jha²⁰⁾ や山崎氏²¹⁾ は現にそのように解されておられる。一方、竹中氏は、ŚV 自体が Śābarabhāṣya に対する注釈であることをまさしく見過ごさず、以下のように解釈された。

- (14) 「個物が〔部分である〕垂肉等から絶対的に異ならず、そして普遍が諸個物から〔絶対的に異なる〕時、その場合には、この〔Śābara の 〈sāsnādiviśiṣṭākṛtiḥ〉 という〕答えは可能であろう」(竹中② p. 421, ll. 14-16)

この帰結部中の uttaram の解釈はあるいは竹中氏のそれが的を射ているかとも思われる。その場合には、前提部に於て主張されたものと、「Śābara の 〈sāsnādiviśiṣṭākṛtiḥ〉」との間をどのような論理で結びつけるかという、また別の大きな課題²²⁾ に逢着するが、それについては本稿で触れることをしない。だが、その前提部は厳密には以下のように解すべきだろう²³⁾。韻文で哲学書を物そうとする天才の所業であるからである。「個物 (piṇḍa) の sāsnā 等との別異性 (bhedā) は、また普遍の諸個物との〔別異性は、〕絶対的にではない……」と。即ち、その前提部は、前に見た「普遍と特殊」の場合と同様、「普遍は諸個物とは別異である。だが絶対的に別異なのではない」という二つのことを主張しているのである。それはともかく、当面の課題は、今見たような「普遍と個物の関係」と、(vi) 中の「普遍は諸個物に於てのみ存在する」ことの存在論上の根拠として提出される「tādātmya ないし tādātmya」との関係であろう。それに関しては、京都大学の服部正明教授が以下のように明快に自説を紹介しておられる。

- c. 「牛の普遍 〈gotva〉・普遍を表示する徴表としての垂肉等・個物としての牛の間には、相互に絶対的な区別 (atyantabheda) はない。換言すれば、これらは相互に同一性 (tādātmya) の関係にある。したがって、牛の 〈gotva〉 は垂肉等をもつもののみ存在し、他のものには存在しない (kk. 45-48ab)」(服部, p. 26, ll. 15-19)

この服部教授の言明によれば、Kにとって tādātmya は「絶対的な区別がない

こと」と等しいということであろう。換言すれば、「AとBの間には絶対的な区別がない」と「AとBの間には tādātmya がある」とは全く同一のことを意味しているということである。それはまた、tādātmya ないし tadātmaka が、なんら方向性を持たない関係概念であるということである。即ち、 $A=B-tādātmya=B-ātmaka \iff B=A-tādātmya=A-ātmaka$ ということであろう。この服部教授の明快な断定にしたがえば、Kの「普遍〈牛〉の諸個物〈牛〉に対する tādātmya」に基づいて、「普遍〈牛〉は諸個物〈牛〉に於てのみ存在する」という主張ばかりか、「諸個物〈牛〉は普遍〈牛〉に於てのみ存在する」という不可解な主張までもが成立することになる。この場合、普遍が dharma であり、個物が ādhārabhūta であるという二つの関係項の存在論上有する意味の別異性は絶対的なものである。服部教授の「絶対的な区別がないこと」=tādātmya 説は、(vi) 中の sāsñādimatsv eva に見られる (sāsñādimat) の複数・処格を、「場所」ではなく、「時間」(もしくは前提条件)と解釈したならば、あるいは矛盾なきものとなるかも知れない。即ち、「諸個物〈牛〉が存在する時にのみ普遍〈牛〉は存在する」とである(これは当然ながら「普遍〈牛〉が存在する時にのみ諸個物〈牛〉が存在する」という主張をも成立させることになるであろう)。だが、服部教授のc中の「垂肉等をもつものにのみ」は、筆者の「諸個物〈牛〉に於てのみ」程には明確ではないものの、筆者と同様、その処格を「場所」の意味で解釈していることが明らかである。したがって、服部教授の ŚV, Apoha-v° の研究中の記述cの「したがって」は明らかに誤りである。また「換言すれば」にも大いに疑問が残る。(xiii) を通じて前に見た「特殊と普遍」の間に「絶対的な別異性がない」ことは、(viii) を通じて見た、「(全ての) 個物は特殊・普遍-ātmaka である」に基づいて(即ち、特殊と普遍の個物という同一の「場所」に於ける同伴性を示すことによって)成立したものであった。服部教授の「絶対的な区別がないこと」=tādātmya 説は、やはり誤りであろう。Kにとっては、「普遍と個物の間の本性上の関係」であるところの「普遍〈牛〉の個物〈牛〉に対する tādātmya」に基づいて(→)「普遍〈牛〉は個物〈牛〉に於てのみ存在する」という言明が成立し、それ故にこそ(→)「普遍〈牛〉と諸個物〈牛〉の間には絶対的な区別がない」と言われ得るのである。以上によってKの tādātmya の概念がなにがしか明確になったと思われる。Kにとっての「普遍の個物に対する tādātmya」=「普遍=個物-ātmaka」は、K自身は決してそう表現しなかつ

た(そして絶対そう表現しなかったことこそ、本稿の終結部で触れられるであろうように、意味あることなのだが)けれども、ある意味では「個物は普遍の ātman である」と言い得るものであろう。一方、(ix) を通じては「個物は特殊と普遍の ādhārabhūta (基体) である」が明らかとなった。それはまた((viii) の [sarva-] vastu=dvīyātmake の場合とは違って)容易に「個物は普遍の ādhārabhūta である」を可能とするものである。そしてその結果直ちに「ātman=ādhārabhūta」を帰結し得るようでもあり、かつて筆者自身もその可能性を示唆したことがある²⁴⁾。だが、この(vi)で、「個物は普遍の ātman である」に要請されているものは、「普遍は個物に於てのみ存在する」との主張に対する根拠であることを忘れてなるまい。したがって、ādhārabhūta (基体) を用いてその要請に応える為には、「個物のみ[・]が[・]普遍の ādhārabhūta である²⁵⁾」でなければなるまい。この「普遍の個物のみを ādhārabhūta とする関係」を得て初めて「普遍は個物に於てのみ存在する」との言明に対して K が与えた根拠「普遍の個物に対する tādātmya」に置換し得るものとなる。即ち、この箇所[・]に於ては、K にとっての、「普遍と個物」の間にある「普遍の個物に対する tādātmya」とは、「普遍の個物のみを ādhārabhūta とする関係」と同等の役割を担うものである、と言えるであろう。K によって存在論上の「普遍と個物の関係」が、ādhārabhūta, ātmadharma, 「絶対的な別異性がない」等の様々な言葉をもって表現されている。だが、この、「普遍と個物」の間の、「本性上の関係 (svābhāvika-sambandha)」であるところの「普遍の個物に対する tādātmya」こそ、K にとっての最も根本的な規定²⁶⁾なのである。

こうして、関係の絶対の方向性を担うものでもある eva を含意する ātman と呼びうる諸個物を、認識の「場所」として、bhedābheda²⁷⁾ 説が展開されるが、その詳細についての検討は割愛して、今はただ、K のそのような議論に於て見られる重要な(と筆者に思われる)≒ātman≒ の用例を見るとしよう。

(xv) anekānanyavṛttitvān na sāmānyaviśeṣayoḥ /
ekavastvātmatā yuktā kiṃ cit tenaupacārikam //

(ŚV, Ākr̥ti-v°51)

(xvi) bhinnebhyaś cāpy abhinnatvād bhedas tat-svātmavad bhavet /
ekasmād vāpy abhinnatvād vyaktyekatvaṃ pratiyate //

(ŚV, Ākr̥ti-v°52)

(44) ātman, ātmaka, tādātmya について (金沢)

(xvii) sāmānyānanyavijñāte viśeṣe naikavṛttitā //
sāmānyānanyavṛttitvaṃ viśeṣātmaikabhāvataḥ /
(ŚV, Ākr̥ti-v°54cd-55ab)

(xviii) kena cid dhy ātmanaikatvaṃ nānātvaṃ cāsyā kena cit /
(ŚV, Ākr̥ti-v°56ab)

これらの用例の下線を付した ≽ātman≽ は、学者によって必ずしも解釈が一定していないが、筆者にはそのいずれをも、認識の「場所」であるところの「個物」と解釈出来るように思われる。叱正を仰ぐべく、以下にはとりあえず、その訳文だけを示しておこう²⁸⁾。

- (15) 普遍と特殊には、〔それぞれ〕多存性、一存性があるが故に、同一の個物を ātman とすることは適当ではない。それ故、なにか二次的なものである。
- (16) さらにまた、多 (bhinna) である諸〔特殊〕とは非別異であるが故に、〔普遍には〕多性 (bheda) があるであろう。それ〔特殊ないし普遍〕自身の ātman と同様に。あるいはまた、単一な〔普遍〕とは非別異であるが故に、個物の単一性が理解されるのである。
- (17) 特殊が普遍とは非別異なものとして知られる時には、〔特殊には〕一存性 (ekavṛttitā) [=多性] はない。〔自らの〕ātman を特殊〔のそれ〕と同じくしているが故に、普遍には一存性 (ananyavṛttitva) [=多性] がある。
- (18) なぜなら、ある、ātman [=もの] としては、〔個物に〕単一性があり、ある、〔ātman〕としては、多性があるから。

III.

P は、ŚD, Ākr̥ti-v° に於て、前に見た K の vastu=dvyātmaka の他に、vastu=dvyākāra²⁹⁾ という表現を用いている。だが、K によっては遂に一度も用いられなかった「普遍は個物の ātman である」という明確な表現が一度ならず現われるという点は特に重要である。その一方、K によって与えられた「普遍=個物-ātmaka」が必ずしも明確に現われないこと、さらに三度びを数える tādātmya の用例に於て、K と同様な「普遍の個物に対する tādātmya」を窺わせるような表現の方向性が見られないこと、そのかわり、tādrūpya³⁰⁾ という語

がクローズ・アップされ、それが「普遍と個物」の間の存在論上の関係を認識のレベルに関連づけて明確に規定されていること、しかも、それが、「個物の普遍に対する tād rūpya」という形で表現されていることに、ひとまず留意しておきたい。

さて、Kによって「普遍は諸個物に於てのみ存在する」との主張に対する存在論上の根拠として提示されたところの「普遍の個物に対する」tādātmya は、P によってはいかに用いられているであろうか。

(xix) atha vā tādātmyapratīter abhedo'py astu pūrvoktanyāyena bhedo'pi,.....(ŚD, Ākr̥ti-v°, p. 285 ll. 5-6)

(19) 「あるいはまた、[類と個物の] 同一性 (tādātmya) の認識から、無差別もあるべきであり、前述の論理によって差別も[あるべきである]。」
(竹中⑧ p. 12, ll. 11-12)

訳者によって与えられた「[類と個物の]」の適否は別にしても、tādātmyapratīti に基づいて abhedā が得られるという点は注意に値いしよう。訳文 (19) 中の「前述の論理」とは、次に引く (xx) に於て発せられた非難に対する応答 (xxi) 中のものである。

(xx) yadi jātyātmanā vyaktiḥ pratiyate tato jātivyaktyor abhedā eva pratītibalād āpadyate katham bhedābhyupagamaḥ? /
(ŚD, Ākr̥ti-v° p. 284, ll. 3-5)

(20) 「もし個物が類を本質とするものとして認識されるならば、その認識から類と個物の無差別 (abhedā) のみが生ずる。どうして[両者の]差別 (bheda) が認められようか」(竹中⑧ p. 10, l. 20-p. 11, l. 1)

(xxi) kiṃ ca tasyām eva vyaktāv iyaṃ gaur iti gāvātmanā pratiyamānāyām api neyaṃbuddhigobuddhyor gaur gaur iti-vat paryāyatvaṃ pratiyate, tasmān nā'bhedaḥ /
(ŚD, Ākr̥ti-v° p. 284, ll. 10-p. 285, l. 1)

(21) 「さらに、同一の個物が「これは牛である (iyaṃ gauḥ)」というように <牛> として認識されていて (abhedā が確認されたとして：筆者) も、「これ」という観念 (iyaṃbuddhi) と「牛」という観念 (gobuddhi) の両者には、「牛は牛である (gaur gaur)」というように同義性 (paryāyatva) は認められない。それ故 [類と個物に] 無差別はない (=差

別がある)。」(竹中⑧ p. 11, ll. 16-20)

上引 (xix) (xx) (xxi) 中下線部, 及び (xx) (xxi) 中傍点部 jātyātmanā³¹⁾ と gavātmanā が, それぞれ対応していることはまず確実であろう。それに対して, (20) (21) 中の下線部の訳文がかくも異なる ((21) 中で, jātyātmanā に対応する gavātmanā の gav- が, 訳者流儀の〈牛性〉ではなく〈牛〉と曖昧に訳されている) ことは, 訳者が文脈を正確に辿り得ていないことの端的な証しである。いずれにせよ, Kによっては必ずしも明確に表現されなかった「tādātmya の認識 (pratiti)」が, この (xix) (xx) (xxi) の特に下線部を正しく解説することによって初めて明らかになると思われるのである。つまり, Pによって tādātmya が, Kの場合と同様「個物と普遍の間の何某かの関係」と考えられていたとすれば, そのいわゆる「個物と普遍の間の tādātmya」とは, 認識者によって個物〈牛〉が「iyam gauḥ (これは牛である)」という文章の形で認識される, ことを可能とする関係である, と言えるのである。そして, その tādātmya の認識 (pratiti) に基づいて, 個物と普遍の間の非別異性 (abheda) が知られ, その後, 文章としての認識を構成する「iyam」と「gauḥ」という二語の「非同義性 (aparyāyatva)」の認識によって, 個物と普遍の間の非別異性も否定される, ということである。また, jātyātmanā と gavātmanā の -ātmanā は, (xix) 中の tādātmya という語が内蔵している ātman と対応するものとして Pによって用いられていると考えられる。この場合の tādātmya がいかなる方向性を持つのか (あるいは方向性は考えられていないのか) は明確ではないものの, 先述した (そして後で詳しく論じられる) Pの「普遍は個物の ātman である」との表現を考慮するならば, jātyātmanā と gavātmanā は, それぞれ, 厳密には (20) の訳例を, 普通には (21) の訳例を受けて, 「普遍を ātman とするものとして」, 「普遍として」と「普遍〈牛〉を ātman とするものとして」, 「普遍〈牛〉として」(より普通には, 「牛として」) とひとまず訳出することが可能となろう。

以下には, 次いで Pが tādātmya をどのような方向性で表現していたかを検討したい。

(xxii) kāni cit śvalakṣaṇāni svakāraṇād utpadyamānāny ekena
kena cit svasāmānyena tādātmyam samavāyaṃ vā bhajante /
(ŚD, Ākr̥ti-v° p. 293, ll. 13-15)

(xxiii) abhedāśrayaṇena vā piṇḍātmanāṃ śāsnādīnāṃ tadātmikayā

jātyāsty eva tādātmyam.....(NRK ad ŚV, Ākr̥ti-v° 46, p. 393,
ll. 25-26)

(xxii) 中の tādātmya はヴォキャブラリーを異にする仏教徒からの論難に答える箇所に出てくるものであり、svalakṣaṇa を vyakti (個物) に安易に置換し得るものではないが、一応³²⁾、P によっては「個物の普遍に対する tādātmya」と考えられていたと推定することが出来るのではないか。ŚD, Ākr̥ti-v° の用例ではないものの、(xxiii) はまたそのことを保証してくれるようである。この (xxiii) はそれが II の (xiv) として引いた K の ŚV, Ākr̥ti-v° 46 に対する注釈中に出てくるものである点でも重要であろう。abhedāśrayaṇena の意味が明確ではないが、とりあえず以下のように訳しておこう。

(23) ……あるいは abheda の故に、個物の ātman である sāsṇā 等には、
そ〔の個物〕を ātman とする普遍との tādātmya が必ずある。

ここで注目すべき点は、ŚD, Ākr̥ti-v° では「普遍は個物の ātman である」と明確に表現している P が、そこでは、K の (vi) ŚV, Ākr̥ti-v° 47 中の tadātmaakam を承けて、下線部のように tadātmikayā と表現しているながらも、tādātmya の表現の方向性に関しては、K の (vi) ŚV, Ākr̥ti-v° 47 中の tadātmyam asya を採用していないこと（つまり全く逆であるが、やはり表現には方向性がある）である。この場合、P によって ŚD が NRK より以前に著わされたことが重要であるかもしれない。また、II に於て検討した服部教授の「絶対的な区別がないこと」=tādātmya 説は、K ではなく P に適用したならば妥当なものとなるだろうか。即ち、P にとっては tādātmya の表現の方向性は恣意的なものであって重要ではなく、「絶対的な区別がないこと」こそが重要である、と。それはともかく、P は、K とは異なって「個物の普遍に対する tādātmya」という方向性を採用したのである。

既に tādātmyapratīti の検討の際にも仄めかしておいたことであるが、(xxii) (xxiii) 中に窺われるこの tādātmya の表現の方向性の逆転、即ち、K の「普遍の個物に対する tādātmya」から P の「個物の普遍に対する tādātmya」への変換はおそらく、K によっては決して表現されなかったところの「普遍は個物の ātman である」が、P によって明確に打ち出されたことと関わる問題であろう。だが、本稿でも既に一度ならず言及したこの「普遍は個物の ātman である」が、明瞭に表現される ŚD, Ākr̥ti-v° の当該箇所が、II に於て中心的に扱われた K

(48) ātman, ātmaka, tādātmya について (金沢)

の (vi) ŚV, Ākr̥ti-v° 47 の「問・答」と直接関わるものである (と筆者には思われる) 為、以下ではその点も合わせ検討しよう。

(xxiv) yat tu sarvagatā vyaktigatā vā jātir iti vikalpitam, tad api vyaktyātmavābhidhānād eva pariḥṛtam / vyakter hy asāv ātmā katham anyatra syāt / (ŚD, Ākr̥ti-v°, p. 288, l. 13-p. 289, l. 1)

(24) 「さて、「類 (jāti) は (a) 遍在するのか、(b) 個物¹に存在するのか」というように「選言肢をたてて」批判されたが、そ〔の批判〕も〔類が〕個物³の本質であること (vyaktyātmava) を述べることによって取り除かれたことになる。〔つまり〕これ (類) は個物⁴の本質なのだから、一体どうして〔個物〕以外の場所に存在しようか。〔類は個物²に存在するのである。〕 (竹中⑨ p. 98, ll. 17-22)

この選言肢が訳者によって適格に訳されているとは言い難いのではないか。その議論の当初に於けるものは以下の通りである。

(xxv) yadi ca bhinnā jātiḥ sā sarvagatā vyaktiṣv evā vā.....(ŚD, Ākr̥ti-v°, p. 277, ll. 3-4)

(xxv) 中の eva が重要である。これはまた、Pからほぼ四世紀もの時間を隔てられたKによって記された (vi) 中の eva に対応するものである。「論理」に基づいて思想を表現する際に果たすこの eva の役割は絶対看過出来ないのである。「たとえ eva が文面に明らかに表現せられていなくとも、文章というものは常に書き手ないし話し手の意志によってその意味を限定せられているものである³³⁾」。したがって (24) 中¹には「〔のみ〕」を、²には「のみ」を挿入すべきであろう (そもそも、この〔のみ〕がなかったならば、「選言肢」たることが成立し得まい)。

さて、こうした手順を経た上で、漸く、我々は「普遍は諸個物に於てのみ存在する」との同一の主張に対して、Bhāṭṭa 派の二人の学匠KとPとが与えた根拠 (それは、全く異なった表現を持つものではあるが) を比較し得ることになったと言えよう。

K: 普遍=個物-ātmaka

「普遍の個物に対する tādātmya」

(「個物は普遍の ātman である」)

P: 「普遍は個物の ātman である」

Kの場合には、IIで見たように、主張が成立する為の論理的要請を顧慮して、さらに「個物は普遍の ādhārabhūta (基体) である」との言明に依拠して、「ādhārabhūta (基体)」という概念の上に「ātman」の概念を探った。一方、Pの場合はどうであろうか。Kによって「普遍は個物の ātmadharmā である」と言われている。Kのこの「ātmadharmā」の ātma- にどれ程の意味がこめられているかは明確にならないまま (つまり、「ātmadharmā」と単なる「dharma (性質)」の違いが明確にならないまま)、とにかく、「普遍は個物の dharma (性質) である」としよう。そして、「dharma (性質)」という概念の上に P の ātman の概念を探ったならばどうであろうか。容易に「普遍は個物のみの dharma である」が得られるであろう。そこからは、直ちに「個物のみが普遍 [という dharma] の dharmin である」が得られよう。このことから、Pによる「普遍は個物の ātman である」との言明に於ける ātman の概念が明確になってくるように思われる。

「普遍は諸個物に於てのみ存在する」との同一の主張に対するおそらくは同一であらねばならぬ根拠に対して、二人の全く異なる Bhāṭṭa 派の学匠 K と P により全く異なった表現が与えられた。つまり、K によっては、基体 (ādhārabhūta) としての個物が ātman とされ、tādātmya は、普遍がそのような個物に対して持つ関係とされた。また P によっては、性質 (dharma) としての普遍が ātman とされ、tādātmya は、個物がそのような普遍に対して持つ関係とされた。だが、果たして本当にそうなのだろうか。以下の P の記述に注目したい。

(xxvi) yad vāstu sarvagataṃ sāmānyam, na ca sarvatropalabdhiprasaṅgaḥ—vyaktinām abhivyañjakatvāt / sarvagatam api sāmānyam vyakter ēvātmā tatsamavetaṃ vā / samyuktasamavāyasannikarṣena ca sāmānyasyopalambhaḥ, tena ca saṃnikarṣo vyaktideśe evā sambhavati nānyatreṭi na sarvatropalabdhiḥ / (ŚD, Ākr̥ti-v° p. 290, ll. 4-9)

(26) 「あるいはまた、普遍が遍在であるとしよう。そうであっても、あらゆるところで [普遍の] 知覚がおこってしまうことはない。なぜなら、諸個物が [普遍の] 開顕者 (abhivyañjaka) であるからである。遍在であっても、普遍は個物の本質に他ならず、あるいは、それに内属する

ものである。普遍の知覚は、結合したものにおける内属 (saṃyuktasamavāya) という接触 (saṃnikarṣa) によっておこる。それ故、〔普遍と感官の〕接触は個物という場所においてのみあり得るのであって、他の場所にはない。だから、〔普遍は〕あらゆる場所で知覚されるわけではない。〕(竹中⑨ p. 105, l. 23-p. 106, l. 7)

この (xxvi) はとりわけ重要である。「認識されるものは存在する³⁴⁾」と考える K や P は、だからといって、「認識されないものは存在しない」と頑強に言い張ることはしないのである。したがって、(xxiv) (xxv) に於て「存在」を廻って立てられ論じられた選言肢は、「認識」を廻って、再度論じられることになる。つまり、「普遍は個物の ātman である」という根拠に基づいて退けられた筈の (xxiv) (xxv) 中の sarvagatam は、再び受けいれられ、その前提に立ってもなお、「普遍は諸個物に於てのみ認識される」ことを論証しようというのである。その論証にあっても、核となるのは、下線を付した sāmānyam vyakter evātma である。ここに表われる eva と、その構文上の位置はきわめて重要である。だが、竹中氏は、この eva を全く意に介していないかのようである。同氏の上掲の訳稿に先立つ論稿では、その箇所は「普遍が遍在であるとしても、〔それは〕まさしく個物の本質であるが、……³⁵⁾」となっており、当の eva の訳語と考えられる「まさしく」のかかり方が曖昧であるだけに、「本質」にしかかかり得ない (26) 中の「他ならず」よりはベターと言えよう。だが、個物：vyakter にかかるこの eva こそ、それに続く vyakti-deśe evā の eva に対応するのであり、「個物という場所においてのみ」を保証するものなのである。では、当の論証すべき主張の内容が、「存在」から「認識」に変わったことによって、その根拠が、「普遍は個物の ātman である」から「普遍は個物のみの ātman である」に変わったのは何故か。ここで、訳文で考えるのをやめて、もう一度 (xxiv) に目を転ずる必要があるだろう。(xxiv) に関して筆者が前に前提として検討を進めたところの「普遍は個物の ātman である」の原文は、下線を付した、vyaktyātmatva- と vyakter hy asāv ātmā である。次のように言えるのではないか。実は (xxvi) 中に明瞭に現われる eva は、前者にあっては複合語の中に姿を隠しており、後者にあっては、「理由句であること」を意味する hy のもう一つの意味としてただ姿を変えているだけなのである、と。つまり、(xxiv) に於てもやはり、P によっては、「普遍は諸個物に於てのみ存在する」という主張の根拠として、

「普遍は個物のみの ātman である」が意志されていたのである。したがって、遅ればせながらも、(24) 中の³と⁴にも「のみ」が挿入されるべきである。では、P の ātman の概念を探る為の苦肉の策として、K の ātmadharmā から意味不明の ātma- を切り離して、dharma の概念の上に P の ātman の概念を探るという前の作業は、全然無意味だったのだろうか。P 自身による「普遍は個物のみの ātman である」が得られた以上、今度はその ātman をまさしく dharma と考えていいように思われるからである。だが、今度は逆に、K の (x) 中 ātmadharmā bhedānām (普遍は「諸個物の ātmadharmā である」) の ātmadharmā は dharma とどこが違うのであろうか。この ātma-こそ、「自身の」という単なる再帰代名詞的な意味に止まらず、eva を含意するもの、つまり「自身のみの」ないし「自身に固有の」ではなかったか、したがって、「普遍は諸個物のみの (あるいは、諸個物に固有の) dharma である」ではなかったか、と想像されるのである³⁶⁾。

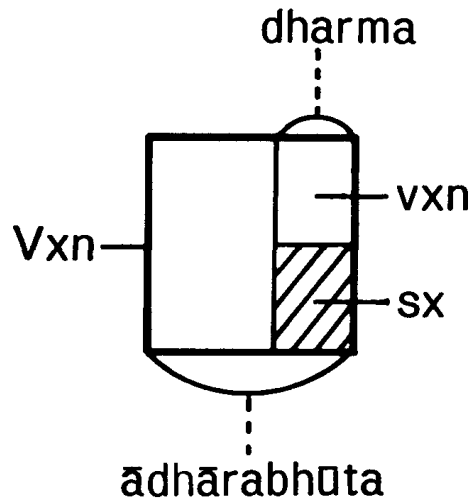
以上の諸考察から以下のように言えるのではないか。K によって「普遍と個物」の間の存在論上の関係として与えられた、本性上の関係である「普遍の諸個物に対する tādātmya」とは、実際の適用例 (vi) に於ては、実質的には、「普遍は諸個物のみを ādhārabhūta とする」ないし「普遍は諸個物のみの dharma である」と同一の役割を担うものであり、いわば K が与えた「普遍と個物」の間の存在論上の関係についての最も包括的な規定である、と。また、P によっては、「普遍は個物の ātman である」ないし「普遍は個物のみの ātman である」と明確に表現されたのであるから、この場合、ātman は単なる dharma 以上のものである必要はない。そしてそのことが、「個物の普遍に対する tādātmya」という表現の方向性を生ずる原因になった、と。だが、以上の諸考察のみからは、K の ātmadharmā の ātma- の意味はいまだ確定できないし、また、P の tādātmya が上記のような K の tādātmya と同一の「普遍と個物の間の関係概念」を表わすかどうかも確定できない。それもこれも全て今後の課題として残されたという形ではある。だが、K によっては「普遍は個物の ātman である」のみならず「個物は普遍の ātman である」とすら明確に表現されなかった、にもかかわらず、後代の P にいたって、K の tādātmya に適う「個物は普遍の ātman である」ではなく、あえて「普遍は個物の ātman である」という明確な表現を

(52)

ātman, ātmaka, tādātmya について (金沢)

産むことになった。そのことは、一つには、Mimāṃsā 学派にとって精神作用等に対する恒常の基体としての ātman (我) の実在がこの問題とは独立に論じられている³⁷⁾こと、そして「個物は無常であり、普遍は恒常である³⁸⁾」と考えられていたことと無関係ではないであろうとの予測と共に、終始必ずしも明快ではなかった本稿の叙述の解読に資すべく若干の【図説】を付すことが務めであろう。

【図説】



s : 普遍	sg : 普遍<牛> = gotva
V : 個物	Vg : 個物<牛>
v : 特殊	vg : 特殊<牛>

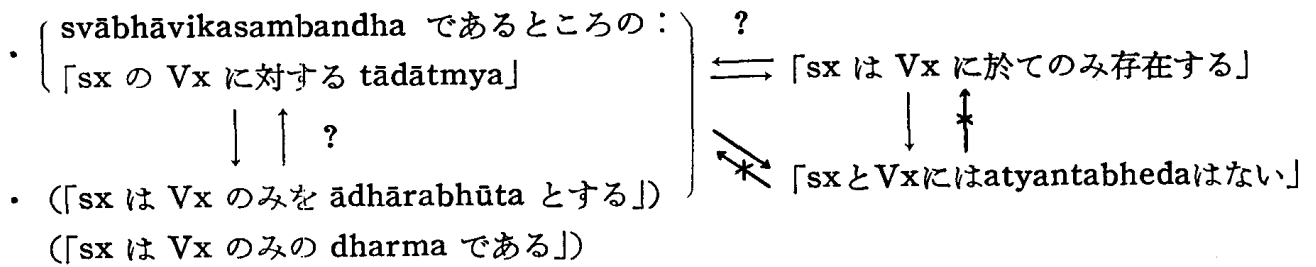
Vgn : 特定の個物<牛>	vgn : 特定の特殊<牛>
Vg1 : śābaleya	vg1 : śābaleyatva
Vg2 : bāhuleya	vg2 : bāhuleyatva
⋮	⋮

sv : 普遍<樹> = vṛkṣatva
Vv : 個物<樹>
vv : 特殊<樹>

Vvn : 特定の個物<樹>	vvn : 特定の特殊<樹>
Vv1 : śiṃśapā	vv1 : śiṃśapātva
Vv2 : dhava	vv2 : dhavatva
Vv3 : khadira	vv3 : khadiratva
⋮	⋮

◀ K の場合 ▶

- 「Vx は vx・sx-ātmaka である」 ⇔ 「vx と sx には atyantabheda はない」
- 「Vx は vx と sx の ādhārabhūta である」
- 「sx は Vx の ātmadharmā である」 (「sx は Vx の dharmā である」との異同?)



◀ P の場合 ▶

- ・ 「sx は Vx のみの ātman である」 → 「sx は Vx に於てのみ存在する」
 「sx は Vx に於てのみ認識される」
- ・ 「ātman ⇐ dharma」
- ・ 「Vx の sx に対する tādātmya」?

◀ 略語表 ▶

MM: *Mānameyodaya* (ALB 105, 1975)

NRK: *Nyāyaratnākara* → ŚV

ŚD: *Śāstradīpikā* (ChSS 7, 1916)

ŚDTr: *Śāstradīpikā (Tarkapāda)* (GOS 89, 1940)

ŚV: *Ślokavārttika with Nyāyaratnākara* (PrBhS 10, 1978)

ŚVTr: *Ślokavārttika* (BI 146, 1900-1908)

竹中: 竹中智泰

- ① 「普遍と個物の関係の一断面—Bhāṭṭa 派の bhedābheda 論証と Nyāya-Vaiśeṣika 批判—」『印仏研』20-2 (s. 47.3), pp. 909-905
- ② 「Sāsnādiviśiṣṭākṛtiḥ (Śābarabhāṣya ad. MS I-i-5) の解釈について—Bhāṭṭa 派に於ける upalakṣaṇa と viśeṣaṇa の概念をめぐる—」『印仏研』21-2 (s. 47.12), pp. 428-420
- ③ 「『インド実在論学派の普遍論』—普遍の実在論証および普遍と個物の関係—」『東方学』48号 (1974.7), pp. 97-82
- ④ 「森の譬喩について—Ślokavārttika, vanavāda を中心にして—」『日本仏教学会年報』41号 (s. 51.3), pp. 33-48
- ⑤ 「SĀMANYA, SĀRŪPYA, AND SĀDRŚYA—Kumārila's criticism of the similarity theory (Ślokavārttika, Ākṛtivāda, kk. 65cd ff.)—」『印仏研』26-1 (s. 52.12), pp. 505-500
- ⑥ 「パーッタ派の普遍論—Śāstradīpikā の和訳研究 (I)—」『花園大学研究紀要』9号 (1978.3), pp. 33-57
- ⑦ 「パーッタ派の普遍論—Śāstradīpikā の和訳研究 (II)—」『花園大学研究紀要』10号 (1979.3), pp. 1-25

(54) ātman, ātmaka, tādātmya について (金沢)

⑧ 「パーッタ派の普遍論—Śāstradīpikā の和訳研究 (Ⅲ)—」『花園大学研究紀要』11号 (1980.3), pp.1-26

⑨ 「パーッタ派の普遍論—Śāstradīpikā の和訳研究 (Ⅳ)—」『花園大学研究紀要』13号 (1982.3), pp.97-113

服部：服部正明「Mīmāṃsāśloka-vārttika, Apohavāda 章の研究 (上)」『京都大学文学部研究紀要』14 (s.48.3), pp.1-44

山崎：山崎次彦

① 「クマーリラの形相論 (Ⅰ)—ŚLOKAVĀRTTIKA, ĀKRṬI-VĀDA の研究」『三重県立大学研究年報, 第1部 人文・社会科学』V-III (1967.3), pp.301-324

② 「クマーリラにおける「普遍」の概念」『印仏研』16-1 (s.42.12), pp.86-89

〈注〉

1) 本稿では主として実在としての「普遍」と「個物」と「特殊」の間の存在論上の諸関係が取り扱われる為、全てこの三つの用語で通した。(引用文中には時に「類」という語が現われるが、これは「普遍」に当たる。)本文末尾の【図説】を参照されたい。

2) ŚVTr

3) ŚDTr

4) 山崎①と竹中⑥⑦⑧⑨。前者は ŚV, Ākrṭi-v° の和訳・研究であり、後者は ŚD, Ākrṭi-v° の和訳・研究であるが、残念ながら後者はまだ完成を見ていない(『花園大学研究紀要』15号 (1984.3?) は筆者未見)。

5) 本稿を草するにあたって筆者が参照し得た単行本の主要なもののみを以下に掲げておく。

G. Jha, *Pūrva-mīmāṃsā in its sources*, Varanasi, 1964 (1st ed., 1942)

G. P. Bhatt, *Epistemology of the Bhāṭṭa School of Pūrva Mīmāṃsā*, Varanasi, 1962

F. X. D'Sa, *Śabdaprāmāṇyam in Śābara and Kumārila*, Vienna, 1980

V. Rani, *The Buddhist philosophy as presented in Mīmāṃsā-śloka-vārttika*, Delhi & Ahmedabad, 1982

K. K. Dixit, *Śloka-vārttika, a study*, Ahmedabad, 1983

また竹中①②③④⑤, 服部, 山崎②もこうした論稿の一つである。

6) この tādātmya という語は、Kないし Pの「普遍と個物の関係」についての諸研究に於て、必ずしも、重要なものとして取り扱われてはいないようである。「普遍と個物」の bhedābheda 関係が強調されるあまり、tādātmya をその枠内だけでとらえ、真にその概念を明確にしようとの研究はこれまであまり見られなかった。だが、「普遍と個物の関係」を主題とする竹中氏の一連の論稿は、「同一性 (tādātmya)」をその関係を端的

に示すものとする姿勢で貫ぬかれているという点で特筆すべきものである。にもかかわらず、tādātmya 自体が明確にされているとは言い難い。

7) 竹中①②③④⑤⑥⑦⑧⑨。他にも

竹中智泰 「Mīmāṃsā 学派の推理論—niyama とその確定について」『印仏研』31-2 (s. 58. 3), pp. 922-916

山上證道, 竹中智泰, 黒田泰司, 赤松明彦 「Śloka-vārttika, anumāna 章の研究 (I)—和訳と解説—」『インド思想史研究』2 (1983. 10), pp. 1-35
などがある。

8) 松本史朗 「『勝鬘經』の一乗思想について——一乗思想の研究(Ⅲ)——」『駒沢大学仏教学部研究紀要』41号 (s. 58. 3), p. 390 註26)

この松本氏の疑念にもかかわらず、また「互に他を本質とする」という訳語の適否は別にしても、それを可能とするような表現 parasparātmatva (Maṇḍanamiśra), itaretarātmatkatva (P), anyonyātmatva (Cidānanda), parasparātmatā (Śrīdhara) が文献上散見することは事実である。Brahmasiddhi (MGOS 4, 1937) p. 611. 8, NRK p. 128 ll. 32-33, Nititattvāvirbhāva (TrSS 168, 1953) p. 82 l. 9, Nyāyakandalī (GJHGM 1, 1977) p. 749 l. 6 を参照。

9) 「本質」という日本語は、インド哲学研究に於て極めて屢々用いられるものであるが、必ずしもその概念は明確ではない。仮に「そのものに固有の性質」という程の意味で「本質」が用いられるのだとしたら、「性質」と「本質」は明確に区別して用いられなければならない。その場合、「本質」はまた「性質」でもあるが、その逆「性質」は必ずしも「本質」ではないからである。「Aという本質」を「Aという性質」と表現することは可能であるが、その時には前者が担っていた意味のあるものが抜け落ちてしまうのである。また、「Aという性質」をなんの根拠もなしに「Aという本質」と言い換えてはならないのである。

10) 山崎②

11) tādātmya に関してこのような明確な表現を与えたのは必ずしも Nばかりではない。詳細な論述は避けるが、同じ Bhāṭṭa 派の Cidānanda (AD. 13—14C) の Nititattvāvirbhāva にはそれに対応する以下のようなパッセージが見られる。

ato dravyajātiguṇakarmanāṃ svāśrayais tādātmyam [eva, na samavāya iti siddham / (Nititattvāvirbhāva, p. 83 ll. 9-10)

12) Kの全著作 (ŚV, Tantravārttika, Tūptikā) 中には、筆者の知る限り tādātmya は9回現われる。本稿では遺憾ながらそのうちのわずか一例しか考察の対象とされていない。

13) この ŚV, Ākṛti-v°47 は、本稿の中で特別の意味を持つものであるから、参考までに、Jha, 山崎氏, 竹中氏による訳を全文掲げておく。

(6) —“how is it that the class ‘cow’ applies only to the objects endowed with the dewlap, &c.?’—would be that it does so simply because the Class consists of (is identical with) it (the individual endowed with the dewlap, &c.) Then as for the question—“Whence this identity?”—you must understand that it lies in the very nature (of the Class and the Individuals composing it). (ŚVT_r, p.289 ll.21-26)

(6)’ 「(難) 牛性 (なる普遍) が垂肉等を持つもの [個物牛] にのみあるのは, どうしてか。

(答) それ [牛性] はそれ [垂肉等を持つもの] を本質とし, それと等しいのであるから。

(難) それはなぜか。

(答) それ自体の本性であるから。」(山崎① p.316, ll.24-28)

(6)'' 『[問] どうして牛性は垂肉等 [の部分] を持つもの (=個物) においてのみ存在するのか。[答] [牛性は] それ (垂肉等の部分をもつ個物) を本質とするからである。

[問] これ (牛性) が [そのような個物を] 本質とすること (tādātmya 同一性) は何に由来するのか。[答] 本性に由来する, と理解すべきである』(竹中⑧ p.2 脚注(84))

この三種類の翻訳は全く見事な対照をなしていると言えよう。つまり (6) の Jha と (6)'' の竹中氏とは全く解釈が異なるのである。そして (6)’ はさながらその両者の中間の位置を占める。竹中氏は, sāsnādimatsv eva gotvam を, pindeṣv eva ca sāmānyam, nāntarā grhyate yataḥ / (ŚV, Ākr̥ti-v° 25ab) で示された, 諸個物と普遍の間の存在論上の関係を, 単に特定の諸個物と特定の普遍の間の存在論上の関係に敷衍しただけのものと考えた筈である。ところが, Jha は, それと異なって, いわば語と語の適用対象の問題と考えたのである。筆者も本稿では竹中氏と同じ前提に立つものであるが, Jha の見解にも捨て難いものがあるように思われる。したがって本稿で明らかにされる K の tādātmya の概念が, 全くの一時的なものであって, 筆者がその前提とした「普遍〈牛〉は諸個物〈牛〉に於てのみ存在する」が否定されたならば, 立ちどころに無意味なものとなるであろうことを覚悟しておかなければならない。それにしても, 普遍が個物を本質とするとどうして普遍が個物においてのみ存在するのだろうか。竹中氏によれば, 普遍も個物の本質なのであるから, 後で論じられる服部正明教授の場合と同様個物も普遍においてのみ存在する筈なのであるから。

なお, Jha は注5) 中の著書中では当該箇処を

(6)''' —*Question*— “Why should the Universal ‘Cow’ reside only in the animals with the develop (sic.), etc.?’ *Answer*—Because it is the same

as —consists of—these animals. *Question*—“To what is the identity due?”
Answer—To the very nature of the things concerned; *i. e.*, several individuals come into existence only as identical with a particular Class or Community (47-48). (*Pūrva-Mīmāṃsā in its sources*, p. 65 l. 37-p. 66 l. 4)

と訳しかえている。

- 14) 注1)に於ても明言しておいたが、本稿では個物・普遍・特殊という三項(特定の三者ではない)間の存在論上の関係が取り扱われる。個物〈牛〉、普遍〈牛〉等の表記については本文末尾に付された【図説】を参照されたい。
- 15) 竹中氏は前に引いたbの他にも、「パーッタ派は普遍と個物を互いに異なる実在と認める一方、両者の関係を本性に基づく関係 (svābhāvikasambandha) もしくは同一性の関係 (tādātmya) と規定し、両者が絶対的に異なるものではないと主張する。換言すれば、彼らは差別無差別を説くのである。」(竹中⑥ p. 48 注(34))に類した解説を屢々行なっているが、それらによっては肝心なことがなにひとつ明確にならない。つまり、普遍と個物の間にある「本性に基づく関係 (svābhāvikasambandha)」と「同一性の関係 (tādātmya)」相互間の関係が明確に指摘さるべきであったろうと思われる。筆者の考えでは、こうである。普遍と個物の間には「同一性の関係 (tādātmya)」があるが、それは「本性に基づく関係 (svābhāvikasambandha)」である。換言すれば、普遍と個物の間には、「本性に基づく関係」であるところの「同一性の関係 (tādātmya)」がある。本注引用文中傍点を付した「もしくは」は問題を回避するものであろう。またこれに関わる問題として svabhāva の概念はさらに探究さるべきものと考え、本稿ではそれを断念した。
- 16) 例えば、Dharmakīrti の anumāna 説中に現われる tādātmya の解釈を廻る議論。cf. E. Steinkellner, “On the Interpretation of the Svabhāvahetuḥ”, WZKS, Bd. 18 (1974), p. 118, n. 2; Shiro Matsumoto, “Svabhāvapratibandha”, 『印仏研』30-1 (s. 56. 12), p. 494, n. 12); E. Steinkellner, “Svabhāvapratibandha Again”, 『インド古典研究』VI (1984), p. 472 ff.
- 17) この場合の -ātmaka の意味が必ずしも明確ではない。つまり、個物は特殊と普遍という二つのものを、「自己の固有の構成要素とする」という意味なのか、単に「自己の構成要素とする」という意味なのかということである。これは、後述するように「普遍は個物の ātmadharma である」との言明の意味ともかかわる問題である。筆者はとりあえず、前者の意味をとるという立場に辿り着くことになるであろう。
- 18) ātmadharma の用例も、ŚV 中に散見する。また、svadharma の用例もあり、さらに jātyādidharma, sāmānyadharma 等もあり、ātmadharma の概念も、いずれ明確にされなければならない。
- 19) このことは後述する「個物と普遍の関係」の場合でも注意しなければならない点であ

る。個物と普遍の間には相互に *avinābhāva* があると言い得るが、それは、「なにひとつ個物〈樹〉がなければ普遍〈樹〉はなく、普遍〈樹〉がなければいかなる個物〈樹〉もない」という意味であって、「ある特定の個物〈樹〉と普遍〈樹〉の間の[関係]即ち「śiṃśapā 樹と *vṛkṣatva* の関係」ではないということである。前者はそれだけでは確定的な知を導出しない言語(文章)の理論 *lakṣaṇā* に適用され、後者は推理論に適用されることになる。注 24) 中拙稿参照。

20) *ŚV Tr*, p. 289, l. 21

21) 山崎① p. 316, ll. 22-23

22) この課題に取りくんだのが竹中②である。それについては稿を改めて論じたい。

23) 結局は同じことになるにしても、それに先立つ箇処で個物と普遍の別異性が明確に表現されていない(?)とすれば、このことは重要な意味を持つ筈である。

24) 拙稿「クマーリラと *avinābhāva*」『印仏研』31-2 (s. 58.3), p. 929, l. 26

(なお、同拙稿 p. 932, ll. 4-14 中の誤植を訂正する: A → B, B → A)
(誤) (正) (誤) (正)

25) これは「個物〈牛〉のみが普遍〈牛〉の *ādhārabhūta* である」ということであって、「ある特定の個物〈牛〉 (*i. e. śābaleya* 牛) のみが普遍〈牛〉 (*i. e. gotva*) の *ādhārabhūta* である」という意味ではない。以下での類似の表現に注意されたい。注 19) 及び本文末尾の【図説】参照。

26) それが K によって、「普遍と個物」の間の本性上の関係と表現されている点で、筆者はそう呼びたいと考える。

27) これまで「普遍と個物」の間の *bhedābheda* が喧伝されるあまり、K にとっての *tādātmya* の内実が等閑にされてきたと考えられる。事実、この *tādātmya* は諸氏の研究中にあって“identity (同一性)”と訳されて、あたかも文学作品中のそのように叙述の中に埋没してしまっているものが多い。そういう中にあって、Bhāṭṭa 派の *tādātmya* を“relative identity or identity compatible with difference”と訳して、“The relation of *tādātmya* according to the Bhāṭṭas, is not absolute identity, as the Naiyāyikas take it to be; but it is identity in a relative sense—*i. e.* identity (*abheda*) compatible with difference (*bheda-sahiṣṇu*).” (S. Kuppaswami Sastri, *A Primer of Indian Logic*, Madras, 1961 (1st ed., 1932), p. 30 ll. 22-26) という叙述を与えたものなどは、それでも異例のものであろう。注 15) 参照。

28) この部分については、煩瑣を厭って注記を省略する。(パラドックスに踏み込んでしまったことを覚悟の上で、さらに寸言を連ねる。) 解釈の相違というより表現の相違に帰される場合が普通であるが、ただ注 5) 中に引いた D'Sa 氏が (xviii) 中の *ātman* に与えた解釈などは、とびきりユニークなものである。

- (18)' Trough one [we may have] unity of nature (ātmanāikatvam) and through another diversity. (*Śabdaprāmānyam in Śabara and Kumārila*, p. 156 ll. 16-18)
- 29) ŚD, Ākr̥ti-v° p. 281, l. 9, etc.
- 30) ŚD, Ākr̥ti-v° p. 285, l. 2, etc. この tādrūpya は, vatsu=dvyākāra と密接に結びつく問題であるが, 本稿では触れない。Pは少なくとも ŚD, Ākr̥ti-v° に於ては, 「rūpa」ないし「ākāra」と「ātman」を明確に区別して用いている。
- 31) こうした -ātman, -rūpa, -ākāra を後分とし, 具格語尾を持つ複合語の解釈の問題は bhedābheda 論の研究に欠かせないものとするが, 本稿を草するにあたって, 言語学・文法学上の諸成果を十分に活用し得なかった。
- 32) この場合の svalakṣaṇāni が直前の vilakṣaṇānām viśeṣānām (ŚD, Ākr̥ti-v° p. 298, ll. 11-12) を承けるものであり, かつ他の箇所では, atyantavilakṣaṇāni svalakṣaṇāny (ŚD, Ākr̥ti-v° p. 280, ll. 4-5) が vilakṣaṇarūpā vyaktayo (ŚD, Ākr̥ti-v° l. 8) に対応させられていることから, そのように言い得るのではないか。
- 33) 梶山雄一「仏教哲学における命題解釈—eva の文意制限機能—」『金倉博士 古稀記念 印度学仏教学論集』(1966) p. 424, ll. 6-8.
- 34) cf. ŚV, Ākr̥ti-v° 37ab etc.
- 35) 竹中③ p. 89, ll. 2-3
- 36) この問題に関連すると考えられる「svārtha」の sva- の解釈を廻る興味深い論稿がハンブルク大学の A. Wezler 教授によって発表されている。A. Wezler, “Studien zu Patañjalis Mahābhāṣya I: Der Term svārtha und Paribhāṣā CXIII”, *Studien zur Indologie und Iranistik*: Heft 5/6, 1980, pp. 207-309.
- 37) ŚV, Ātma-v°
- 38) これに関して P の興味深い表現が残されている。jātir api vyaktirūpeṇānityā, vyaktir api jātyātmanā nityēti..... (ŚD, Ākr̥ti-v°, p. 288, ll. 10-11) 「類も個物としては無常であり, 個物も類としては恒常である。」(竹中③ p. 19, ll. 20-21)。これはまた, P の NRK に於ける以下のような表現と比較するならば一層興味深いものとなるろう。yathā hi jāter vyaktyātmanā bahutvam, evaṃ vyakinām apy asti jāty-ātmanaikatvam / (NRK ad ŚV, Vana-v° 85-86, p. 450, ll. 29-30)。注 30) 参照。

(付記: 本稿引用文中の傍点, 下線等は全て筆者によるものである。)