

意味と存在—バルトリハリのメタ存在論*

小川 英世

0 問題の所在

パーニニ文法学者バルトリハリ(5世紀頃)は、「瓶」(ghaṭa)という語(śabda)が発せられたとき、その語の意味(śabdārtha)をヴァイシェシカ学徒が部分の全体(avayavin)として理解し、サーンキヤ学徒が属性の集合(guṇa-samāhāra)、ジャイナ教徒や仏教徒が極微の単なる集積(paramāṇusañcayamātra)と理解するという事実に注目する¹。バルトリハリは言う。

VP 2.134: yathendriyaṃ saṃnipatad vaicitryeṇopadarśakam /
tathaiva śabdād arthasya pratipattir anekadhā //

「対象と接触したとき、感覚器官が[欠陥によって]その対象を多様に示すように、言葉からその意味が多様に理解される」²

VP 2.135: vaktrānyathaiva prakrānto bhinneṣu pratipattrṣu /

*本稿は、2013年9月1日島根県民会館で開催された日本印度学仏教学会第64回学術大会パネル発表A「インド哲学における〈存在〉をめぐる議論の諸相」における発表資料である。原稿に目を通し有益な示唆を与えてくれた広島大学大学院イ・ジェヒョン、石村克両氏に心より謝意を表したい。

¹Paddhati on Vṛtti to VP 1.142 (199.17): yathā vaiśeṣikasya ghaṭasrutāvayavini pratipattir apareṣāṃ saṅghātamātre /

Ṭikā on VP 2.135: tathā vaiśeṣikeṇāvayavinam pratipādayituṃ ghaṭaśabdaḥ prayuktāḥ sāmkyair guṇa-samāhāramātram abhimanyate, jainasaugataiḥ paramāṇusañcayamātram iti tathaiva tasmān teṣāṃ arthapratipattiḥ //

²赤松 1998b: 49 「[対象と] 接触している感覚器官は、[対象を] 多様に示す(認識させる)。それと同様に、語に基づいて、意味対象の理解が多種多様にある」

svapratyayānukāreṇa³ śabdārthaḥ pravibhajyate //

「異なる聞き手がいるとき、話者がまったく違うものとして意図しているのにもかかわらず、言葉の意味は、彼等聞き手によって、彼等自身の準拠枠(svapratyaya)に従って区分される」⁴

VP 2.137: ekasyāpi ca śabdasya nimittair avyavasthitaiḥ /
ekena bahubhiś cārtho bahudhā parikalpyate //

「そして同一の言葉であっても、その意味は、[それぞれに異なる] 不定の原因(nimittair avyavasthitaiḥ)により、一人の者によって、あるいは多数の者達によって、様々に構想される」⁵

バルトリハリによれば、同じ言葉の同じ意味を聞き手は聞き手自身の準拠枠(svapratyaya)、文字どおりには「自己の理解」「自己が理解してきたところのもの」に従って多様に理解する。このことは彼の言語理論では同一の言及対象に関して多様な言明が以下のように成立することを意味する。

[A] 「瓶は部分から構成される全体である」
「瓶は極微の集合である」

³Iyer: svapratyayānusāreṇa.

⁴赤松 1998b: 49 「一人の話し手によって発話された語の意味は、様々の聞き手の中で、[聞き手] 自身の観念に応じて、[話し手の意図した内容とは] 違って、様々なかたちで理解される」

⁵赤松 1998b: 49 「[それと同様に、] 同一の語であっても、その意味は、いくつかの不確定の要因によって、一人の者によって、あるいは多数の者によって、様々に構想される」

「瓶は属性の集合である」⁶

[B] 「部分から構成される全体は存在する」

「部分から構成される全体は存在しない」

バルトリハリにおいては、A 群の言明の主語「瓶」と同様 B 群の言明の主語「部分から構成される全体」は「有意味」である。したがって、ヴァイシェシカ学徒にとっての「部分から構成される全体は存在する」という言明が有意味であると同程度に、仏教徒にとっての「部分から構成される全体は存在しない」という言明は有意味である。両者にとっての「兎の角は存在しない」という言明も然りである。彼の意味論は、これらの言明の主語を「有意味」とする意味論である。

上記の「部分から構成される全体」を主語とする言明から明らかのように、「何が存在するか」という存在論上の問は、ひとえに準拠枠の問題である。言葉によって語られる世界は意味付けられた世界として立ち現れるからである。したがって、より一般化して言えば、バルトリハリによれば存在論は思想的枠組みにおいてのみ意味をもつということになる。本稿は、バルトリハリが考える世界解釈の準拠枠の構造を明らかにし、バルトリハリの「メタ存在論」とも言うべき言語理論に一考を加えることを目的とする。

1 潜在印象 (bhāvanā) と準拠枠 (svapratyaya)

VP 2.137 において、聞き手が聞き手自身の準拠枠に応じて言葉の意味を理解することには原因 (nimitta) があり、それが一定のものでないこと (avyavasthita) がその理解の多様性の根拠であることが述べられている。バルトリハリが VP 2.137 において「原因」という語によって意図しているのは、先行の VP 2.116 において彼が文の意味に関する様々な概念構想の原因とする「経験が残す潜在印象」(bhāvanā) である⁷。

⁶ 「区分される」(pravibhajyate) とは、このように例えば「瓶」という語の意味が「全体としての瓶」「極微の集合としての瓶」「属性の集合としての瓶」という三種に区分されることである。

⁷ VP 2.116: *avikalpita vākyaṛthe vikalpā bhāvanāśrayaḥ / atrādhikaraṇe vādāḥ pūrveṣāḥ bahudhā matāḥ //

準拠枠は過去の繰り返しの経験が残す潜在印象の覚醒として提供される。このことを明示的に述べているのが以下の Vṛtti である。

[A] Vṛtti on VP 1.142 (198.7–199.4): (a) tacchrutibijābhimukhye tathābhūtanimitayā śrutya prakalpito vastvākārah saty apy anumānabalīyastve rūḍhībhavati /

「その [『輪』(cakra) という] 具体的音声形が植え付けた種子が今まさに芽を出そうという状態にあるときに、そのような [種子を] 原因として有するその具体的音声形によって、[輪という] 事象の形象 (vastvākāra) がもたらされ、たとえ推理 (anumāna) の方が [『旋火輪』(alātacakra) という言葉より] 強力であって [輪の存在は拒斥される] としても、[その形象は意味として] 慣用的に受入れられるものとなる」⁸

(b) atyantāsatsu ca nirjñāteṣu śaśaviṣṇādiṣu śrutir evārthaṃ janayati prakalpayati svātmanyavaruṇaddhi / tathaivānyān pratyakṣān arthān /

「そして、絶対的に存在しないものとして知られている〈兎の角〉などの場合には、まさに [『兎の角』(śaśaviṣṇa) 等の] 具体的音声形が、[兎の角の形象を有する知を生ぜしめるという意味で] 意味を生み出すものであり、[それによって生み出されたものを] 意味とするものであり、自己自身の内に意味を閉じ込めるものである [すなわち、自己自身にその意味を参入せしめるもので

(*Iyer: avikalpe 'pi vākyaṛthe.) (赤松 1998b: 45 「[本来、単一不可分であって、] 区分の想定がなされえない文の意味に対して、様々な区分の^{ウィカルパ}想定が、[論者の] 思想傾向をもとにしてある。この主題に関しては、先人たちによる数々の議論が多々なされてきた」)

因に、VP 2.116–152 は語意 (padārtha) に関する十二見解 (VP 2.134 が提示する見解は第 12 番目の見解である) と文意としての直観 (pratibhā) が論じられる箇所であるが、本質的には言語認識における潜在印象の果たす役割をバルトリハリが問題としていることを先行研究は完全に見落としている。

⁸ 赤松 1998a: 200 「そのような^{シュルテイ}言葉 (具体的音声) の [以前からの言葉の使用によって潜在的におかれている] 種子が、対象への志向性をもつときに、そのようなものを根拠とする^{シュルテイ}言葉 (具体的音声) によって生み出された、実在の事物の [ごとき] 形象が、たとえ推論のほうより力のあるものであって [、実際にはそんな風に存在していないことが理解されてはいて] も、慣用的に理解され知られたものとなる」

ある⁹⁾。[絶対的な非存在とは] 別のものである直接知覚 (pratyakṣa) される事象の場合も、それとまったく同じことが言える¹⁰⁾

(c) nityasanniviṣṭo hi sanibandhanaś cānibandhanaś ca śabdeṣv abhidheyatvenārthātmā [/]

「何となれば、意味の本質は、外界に根拠を有するものであれ外界に根拠をもたないものであれ、言葉にその表示対象として常に参入するものだからである [すなわち、言葉と常に同一視されるものだからである]」¹¹⁾

(d) pratipuruṣam tu bhāvanānuvidhāyiniṁ saty asati vārthe svapratyayānukāreṇa bhinnarūpā śabdebhyaḥ pratipattir upapadyate //

「しかしながら、意味が外界に存在しようとしまいと、人ごとに、彼等の心に残された [それぞれの経験に応じた] 潜在印象に従う¹²⁾、彼等自身の準拠枠に従って差別化される理解が言葉から生起する」¹³⁾

長めの引用は [A](a)–(c) にバルトリハリ意味論の核心が述べられているからである。その

⁹⁾Prakāśa on VP 3.7.73: gām avaruṇaddhi vrajam = prav-
iśantīm gām praveśayati; vraje gām sthāpayati.

¹⁰⁾赤松 1998a: 200–201 「そして、絶対的な非存在とし
てよく知られている〈兎の角〉などに対しては、言葉
(具体的音声)こそが、意味=対象を生み出す、作り出す、
それ自体のうちに抱懐する。まさに同様に、言葉 (具
体的音声) は、[絶対的な非存在とは] 別のものである直接
知覚される対象を [も] [、意味=対象として生み出し、
作り出し、それ自体のうちに抱懐する]」

¹¹⁾赤松 1998a: 201 「意味=対象それ自体は、[外界の実
在事物という] 根拠をもつものであれ、そのような根拠
をもたないものであれ、諸々の語のうちに、表示対象と
して、常に変わらず [同一のものとして] 内在するもの
である」

¹²⁾Paddhati on Vṛtti to VP 1.142 (199: 16–17):
pratipuruṣam iti / tattadbhinnadarśanānurodhena yā
bhāvanāḥ tadanuvidhāyiniṁ pratipattir upapadyata iti
sambandhaḥ /

¹³⁾赤松 1998a: 201 「しかしながら、[ではなぜそれらが
人によって様々に理解・認識されるのかと言うならば、]
意味=対象が [外界に] 存在しても、存在しなくても、
それぞれの人 (聞き手) ごとに、その言語能力に随順し、
[聞き手] 自身の観念を模倣することによって、個々別々
のかたちをもった、理解が、諸々の語から生じるからで
ある」ヴリシャバは、[A](d) の導入意図を次のように説
明している。Paddhati on Vṛtti to VP 1.142 (199.15): yadi
nityasamniṣṭaḥ tasyaikarūpatvāt katham anyathopalabdhir
iti kāraṇam āha ... / (「もし、[意味の本質が] 恒常的に [言
葉の本質に] 参入しているなら、その [意味の本質] は単
一であるから、どうして多様に認識されよう。したがっ
て [その単一の意味の多様な認識の] 根拠を述べる」)

要点は、(1) 言葉は何等かの事象の形象が顕現する知を生ぜしめる。その形象がその言葉の意味である (buddhipratibhāsamānārthākāratā)。その事象の外的存在性 (bahiḥsadasattā) は言葉にとって二次的な問題である¹⁴⁾。(2) 知に顕現する事象の形象は同じく知に顕現する言葉の形象に参入し、言葉の形象と同一視される (対象と言葉の同一性 [abheda] の確立、so 'yam iti sambandhaḥ 「これはそれである」という知を根拠付ける同一性の関係)¹⁵⁾。

注目すべきは [A](d) である。ヴァイシェシカ学徒は「瓶」の意味を部分の全体として見る経験を積み重ねる。この経験の積み重ねは彼の心にその経験の潜在印象を残す。「瓶」という語が発声されて、彼がその語の意味を理解するとき、その潜在印象が覚醒して、「瓶」の意味に関する理解の準拠枠が用意され、彼はそれを部分の全体として理解する。

2 伝統 (āgama)

バルトリハリによれば、準拠枠の根源には「伝統」(āgama)がある。準拠枠を用意するのは伝統である。バルトリハリは、単一不可分の意味 (その特質が固定された意味、sthitlakṣaṇārtha) からどのように部分的意味 (apoddhārapadārtha) が抽象されるのかを説明する文脈において次のように述べている。

[B] Vṛtti on VP 1.24–26 (65.3–4): tat tu svapratyayānukāreṇa yathāgamam bhāvanābhyāsa-
vaśād utprekṣayā prāyeṇa vyavasthāpyate /

「しかし、一般的にはその [仮構された相 (parikalpitarūpa) を有する部分的な意味] が [文法家達により彼等の] 考案物 (utprekṣā) として確立される。[文法家達はそれらの部分的な意味を、各自の] 伝統に従い (yathāgamam)、繰り返し [伝統の説くところに] 触れることによりその伝統説の所与の見方の

¹⁴⁾Paddhati on Vṛtti to VP 1.142 (199.8–11): ya eva padārthāḥ pramāṇāntarasiddhasattvāḥ tān apīyam na bahiḥsadasattayā prakāśayati, api tu buddhipratibhāsamānārthākāratayā / sa cāvīṣṭam sarvatra, uttarakālam tu pramāṇāntarād asattvāvagamaḥ /

¹⁵⁾夙に知られたバルトリハリの「二次的存在性」(upacārasattā) と「外界存在性」(bāhyasattā) の区分の問題は本稿では取り上げない。

経験が残す潜在印象 (bhāvanā) を心に植え付け、彼等自身の準拠枠に従って (svapratyayānukāreṇa) 確定する」¹⁶

単一不可分の意味から抽象される部分的な意味は、文法家の考案物である。しかしそれは考案物と言っても、文法家個人の創作物ではない。文法家が属する伝統の中ですでに確立されている部分的な意味であり、文法家は伝統に従い、単一不可分の意味に対する伝統的な見方の繰り返し経験が植え付けた潜在印象の覚醒によって、単一不可分の意味に部分的な意味を設定する。このとき、彼の属する伝統が彼の準拠枠の根源にある。

なお、「考案物」(utprekṣā) という語は、ヴァイシェーシカ学徒の「部分の全体」という概念は彼が属する伝統が措定する考案物であり、例えばサーンキヤ学徒の伝統が措定する「属性の集合」という考案物に相関して相対的な価値しかもたないことを示唆する。

バルトリハリは「伝統に従い」(yathāgamam) と述べた。伝統に従うためには、伝統の受容がなければならない。ヴァイシェーシカ学徒は何故「瓶」の意味を部分の全体として見るのか。それは彼がそのように見る伝統を受容し、その伝統に従うからである。

[C] Vṛtti on VP 1.75 (139.7-8): ācāryā hi parasminn akrame 'ntaḥsanniveśini śabdattatte pratyadhikaraṇam āgamabhedaparigraheṇa bhinnāni darśanāni śrītaḥ śāstravyavahāram anugacchanti /

「実に師匠達は、主題ごとに、最高のものであり、分節的順序をもたないものであり、心に内在する、言葉の本質に関する、異なる伝統を受け入れること (āgamabhedaparigraha) によって差別化される異なる見方 (darśana) に依拠して、文法学の言語活動を行う」¹⁷

¹⁶赤松 1998a: 66 「しかしながらそれ(仮構されたかたち)を、人は、一般に、それぞれの伝統に従って、繰り返し学びそれに慣れることによって、自分自身の観念に似させることによって、類似を想定することによって、確定する」

¹⁷赤松 1998a: 139 「実に師匠たちは、最高のものであり、分節的順序をもたないものであり、人間の内部に存在しているものである、コトバそれ自体に関して、主題ごとに、伝承の相違を受け入れることによって、様々

このように伝統は受入れられるもの (parigraha) である。伝統は受入れられることによって、所与の事象の見方に影響する。

受入れられるとき、異なる伝統は異なる見方 (darśana) をもたらす。所与の事象に関して、伝統 A において見方 A とそれに基づく言明 A があり、伝統 B において見方 B とそれに基づく言明 B が成立するとき、見方 A と B、それらに基づく言明 A と B についていずれかの絶対的な真を主張することはできない。「考案物」という語も示唆するように、見方 A と B、言明 A と B の真偽は相対的である。バルトリハリは言う。

VP 2.138: tasmād adṛṣṭatattvānām sāparādham bahucchalam / darśanaṃ vacanaṃ vāpi nityam evānavasthitam //

「それゆえ、事象の真の在り方を見ない者たちの、見解も言明も、誤りを含み、偽りのものであり、まさに常に事象の真の在り方を反映しない」¹⁸

「事象の真の在り方を見ない者」(adṛṣṭatattva) とは、事象をそれ自体ではなく「何等かのものとして」準拠枠に従って見る者のことである¹⁹。

3 言語・意味体系 (prakriyā)

それではバルトリハリにとって「伝統」とは何か。「伝統」は伝承されるものであり、他者から聞き伝えられるものである²⁰。この意味において「伝統」の本質は言葉である。バルトリハリによれば、「伝統」とは、伝承される「言葉とその意味の体系」(prakriyā) に他ならない。

に異なった見解に依存して、文法学という学問的な活動に従事している」

¹⁸赤松 1998b 「それゆえ、^{タットヴァ}真理をいまだ見たことのない者たちの、^{ダルシヤナ}知覚認識やあるいはまた^{ヴァチヤナ}言語認識は、誤りを含み、偽りのものであり、全く常に不確定なものである」VP 2.139 を見よ (§4)。

¹⁹このことは、直前の VP 2.140 において示唆される。VP 2.140: talavad dṛṣyate vyoma khadyoto havyavāḍ iva / naiva cāsti talaṃ vyomni na khadyote hutāśanaḥ // (赤松 1998b: 50 「虚空は表面のごとく見え、螢火は火のごとく見える。しかし [実際には、] 虚空に表面は決して存在せず、螢火には火は決して存在しない」)

²⁰Paddhati on Vṛtti to VP 1.1 (10.20-21): liṅgam antareṇa svayam utprekṣāpratibhānaṃ tarkaḥ / parataḥ śravaṇam āgamaḥ, parapatipattisādhanam liṅgato 'numānam /

3.1 言葉を源とする体系

prakriyā は、Vākyapadīya 冒頭の詩節にあらわれるバルトリハリの言語哲学を象徴する極めて重要な術語である。その解釈はバルトリハリ言語哲学の解釈そのものに関わる。

VP 1.1: anādinidhanaṃ brahma śabdatattvaṃ yad akṣaram /
vivartate ṛthabhāvena prakriyā jagato yataḥ //

「始まりも終わりももたない、言葉の本質であるブラフマン、音素 [の根拠] であるそれは意味として異現する²¹。それは〈世界〉の体系化の源である」²²

²¹ 「異現」(vivartate, vivarta) をバルトリハリは次のように説明する。Vṛtti on VP 1.1 (8.3–9.1): ekasya tattvād apracyutasya bhedānukāreṇāsatyavibhaktānyarūpopagrāhitā vivartaḥ / (「異現とは、単一のもの、本質を失うことなく、多様性を装い、非実在の、他者から区別される、[その単一のものとは] 異なる相を取ることである」) 赤松 1998a: 17 「別の姿をとって現れてくること」(ヴィヴァルタ) とは、一者でありそれ自身の本質を決して失うことのないものが、異なり=個別性を模倣することによって、非実在(虚妄)の・区分されたもの(個別実体化されて現象世界に存在するように見えるもの)である他者の様相を、[自分自身のものとして] 受け入れるものとなるということである」

²² Iyer: “The Brahman who is without beginning or end, whose very essence is the Word, who is the cause of the manifested phonemes, who appears as the objects, from whom the creation of the world proceeds.”

中村 1956: 329 「それより世界の創造の起るところの(根拠)にして、不壞にして語を本性となせる、始も終も無きブラフマンが、事物(意味)として開展す」

赤松 1998a: 15 「はじまりももたず終わりももたない[永遠なものである]ブラフマンは、コトバそれ自体であり、不滅の字音である。そこから現象世界の形成があるそれ(ブラフマン)は、意味=対象=事物(アルタ)として、[この世界に] 別の姿をとって現れてくる」

VP 1.1d: prakriyā jagato yataḥ は Vṛtti において tata eva ... śabdākhyā ... brahamaṇaḥ ... jagadākhyā vikārah prakriyante (Vṛtti on VP 1.1 [9.3–10.2] 「まさにその言葉と呼ばれるブラフマンから世界と呼ばれる諸変容態が形成される」) と換言される。A 5.3.7 pañcamyās tasil によって *yad* の後に導入される *taddhita* 接辞 *tasil* は第五格接辞 (pañcamī) の意味を表示するが、この換言はその意味が A 1.4.30 janikartuḥ prakṛtiḥ に基づく変容態 (vikāra) に対する根源 (prakṛti) であることを示している。一方、ヴリシャバは *prakriyā* を *prathamata utpattiḥ* と説明し、A 1.4.31 bhuvah prabhavaḥ を考慮し、第五格接辞の意味を流出論的に起源 (prabhava) と解している。注 25 を見よ。

なお、*prakriyā* と *prakṛti* はいずれも *pra-kr-* の派生形である。*prakriyā* ← *pra-kr-* + *śa* (A 3.3.100 kṛṇah śa ca; A 7.4.28 riñ śayaglinkṣu) + *ṭāp* (A 4.1.4 ajādyataḥ ṭāp); *prakṛti* ← *pra-kr-* + *ktin* (A 3.3.94 striyāṃ ktin)

ヴリシャバ (Vṛṣabha, 8世紀頃) は、当該詩節中の *jagataḥ* という表現は提喻法 (upalakṣaṇa) であり、すべての伝統 (sakalāgama) をも含意するとする²³。したがって、彼の解釈を受け入れれば、「言葉と意味の体系」(*prakriyā*) は以下の二種である。

1. 「世界」(jagat)
2. 「伝統」(āgama)

ヴリシャバがこのように解釈するのは、バルトリハリが VP 1.5–8 においてブラフマンのシンボル (anukāra) としての単一のヴェーダ (ブラフマンの異現としてのヴェーダ) に源を有する「言葉と意味の体系」の形成を述べていることに基づく²⁴。したがって「伝統」のジャンルは以下のように区分される。

²³ Paddhati on Vṛtti to VP 1.1 (9.29–10.1): jagataḥ iti sakalāgamopalakṣaṇam /

²⁴ VP 1.5: prāptyupāyo ’nukāraś ca tasya vedo maharṣibhiḥ / eko ’py anekavartmeva samāmnātaḥ pṛthak pṛthak // (赤松 1998a: 26 「[さて、] ヴェーダは、[ブラフマンの] 獲得のための手段であり、それ(ブラフマン)の模倣である。それ(ヴェーダ)は単一のものではあるが、多くの偉大な聖仙たちによって、多くの道(学派系統)を有するものであるかのように、種々別々に伝承されている」) 「多くの道(学派系統)」Paddhati on VP 1.5 (22.19–20): eko ’py anekavartmeva iti sāmavedādimārgena /

VP 1.6: bhedānām bahumārgatvaṃ karmaṇy ekatra cāngatā / śabdānām yataśaktitvaṃ tasya śākhāsu dṛśyate // (赤松 1998a: 30 「[リグ・ヴェーダ、ヤジュル・ヴェーダ、サーマ・ヴェーダ、アタルヴァ・ヴェーダというヴェーダの四つの] 区分のそれぞれに数多くの道(支派)が存在し、しかも [四ヴェーダは] 同一の^{カルマン}の部分的な要素である。その(ヴェーダの)各支派^{シャーカ}において、それぞれの語には、特定の能力が定まっていることが知られている」)

VP 1.7: smṛtayo bahurūpās ca dṛṣṭāḥ dṛṣṭaprayojanāḥ / tam evāśritya liṅgebhyo vedavidbhiḥ prakalpitaḥ // (赤松 1998a: 32 「他方、諸々のスメリティは、多様なかたちをもち、その目的・効用が直接目に見えるものもあれば、直接目に見えないものもある。[それら諸々のスメリティは、] 他ならぬそれ(単一の原型としてのヴェーダ)を^{リング}振り所として、[ヴェーダから知られる] 様々な徴表(間接的指示)に基づいて、ヴェーダを知る者たちによって、創出された」)

VP 1.8: tasyārthavādarūpāni nīśritāḥ svavikalpajāḥ / ekatvinām dvaitinām ca pravādā bahudhāgatāḥ // (赤松 1998a: 34 「一元論者や二元論者たちにおいて、それ(ヴェーダ)の種々の^{アルタヴァーダ}積義と、^{アルタヴァーダ}積義と同様のかたちをもった文章に基づいた、かれら自身の様々な想像から生まれた種々の言説が、様々に認められている」)

1. ヴェーダ聖典 (Veda(s))
2. スムリティ文献 (smṛti)
3. 哲学的論説 (pravāda)

バルトリハリはヴェーダの単一性と四ヴェーダが祭式行為に対する従属性を有することを指摘する (VP 1.6)。四ヴェーダはヴェーダ祭式に関わる「言葉と意味の体系」と言うことができる。このことは、ヴェーダおよびその区分としての四ヴェーダ聖典は、言語文化の源泉であることを示唆する。

以上より、バルトリハリが言葉の世界として三つの世界を想定していることが明らかとなる。

1. ヴェーダ聖典 (Veda(s))
2. 学問的言説 (śāstravyavahāra)
3. 「世界」(jagat)

パタンジャリが「言葉が表示するところのもの、それが我々文法家にとっての権威である」(śabdapramāṇakā vayam)と宣明することはよく知られている。ヘーラーラージャ(10世紀頃)の言葉を借りて言えば、〈事物の世界〉(vastvartha)ではなく、〈意味の世界〉(śabdārtha)、言葉によって語られる意味付けられた世界こそが *prakriyā* によって意図されるものである²⁵。

「世界」と訳した *jagat* によって意図されるのは、日常的言説 (lokavyavahāra) に他ならない²⁶。バルトリハリが *jagat* によって言語化されない物理的世界を含む「現象世界」を意図していると解することは適切ではない。ここで次の詩節を挙げよう。

VP 1.10: vidhātus tasya lokānām aṅgopāṅga-
nibandhanāḥ /
vidyābhedāḥ pratāyante jñānasamskārahetavaḥ //

「世間の人々にとって、彼等の世界を創造するもの (vidhātṛ)、彼等に [世界の体制を] 教示する

²⁵ ヴリシャバによれば、*prakriyā* は語源的には行為名詞として「初めての生起」を意味する。Paddhati on Vṛtti to VP 1.1 (9.29): *prakriyā iti prathamata utpattiḥ /*

²⁶ バルトリハリによれば、学問は日常世界を説明するためのものであり、学問的言説は日常的言説にも取り入れられる。VP 3.7.38cd: *śabdapramāṇako lokāḥ sa śāstreṇānugamyate // Vṛtti on VP 1.24–26 (65.6–7): so 'yam apoddhārapadārthaḥ śāstravyavahāram anupatati, śāstravyavahārasaḍṣaṃ ca laukikaṃ bhedavyavahāram /*

者 (vidhātṛ) であるその [ヴェーダ]、その補助学、副補助学に基づいて様々な学問が展開する。それらは、知識と [人格] 形成の原因である」²⁷

この詩節においては上記の三つの言葉の世界、ヴェーダ聖典、学問的言説、「世界」のすべてが言及されている。ブラフマンはすべての言葉とそれらの意味の根源である²⁸。なおヴリシャバは、「世間の人々」(loka) を彼等が住する「世界のすべて」(sarvasya jagataḥ) と言い換えている²⁹。

3.2 様々な体系 (prakriyābheda)

ところで、バルトリハリは、「様々な体系」(prakriyābheda) によって単一なるものが多様に区分されると述べる。このように述べると

²⁷ 赤松 1998a: 39 「諸世界の創造者であるそれ (ヴェーダ=ブラフマン) の、補助学と副補助学を抛り所とする種々様々の学問が、[この世において] 流布される。それらは [人間の] 知識と ^{ヴィドヤ} 完成の原因である」

²⁸ Vṛtti on VP 1.10 (38.3–5): *vedo hi lokānām prakṛitvena copadeṣṭṛrūpatvena ca vivarteṣu vyavasthāsu ca vidhātā / praṇava eva veda ity eke / sa hi sarvasābdārthaprakṛit ity / etasmimś ca darśane vidyābhedāḥ praṇavātmatayā veda-tattvaṃ nātikrāmanti /* (赤松 1998a: 40 「実にヴェーダ [であるブラフマン] は、[諸世界の] 様々な現出に対し ^{ブラクリティ} て根源的原理であることによって諸世界の創造者であり、かつ [諸世界の] 諸々の規定に対して教示者であることによって諸世界の創造者である。ある者たちは、聖音オームこそがヴェーダであると言う。つまりそれ (聖音オーム) ^{ブラクリティ} こそが、すべての語と意味対象の根源的原理なのである。そしてこのような見解では、種々様々の学問 ^{ヴィドヤ} はいずれも聖音オームそのものであるから、決してヴェーダの本質を逸脱することはない」)

Paddhati on Vṛtti to VP 1.10 (38.15–17): *yasmād ayaṃ vedo brahmākhyo jagat srjati varṇāśramāṃś ca sveṣu karmasu vyavasthāpayati / yato 'yaṃ prakṛitvena vivarteṣūtpattiṣu lokasya vidhātā ādye vyākhyāne / dvitīye tu varṇāśramavyavasthopadeśakatvād upadeṣṭṛtvena vidhātā /* (「[ヴェーダが創造者/教示者と呼ばれるのは、] ブラフマンと呼ばれるこのヴェーダは世界 (jagat) を創造し、さらに、[世間の人々] 各自の義務に関して四ヴァルナと四住期を配するからであり、第一の説明では、このヴェーダは異現体 (vivarta) すなわち発現体 [であるすべての言葉と意味] に対する根源であるが故に、世間の人々にとって創造者 (vidhātṛ) と呼ばれ、第二の説明では、このヴェーダは、四ヴァルナと四住期の枠組み (区分) を教示するものであるから、それらの教示者であるが故に、教示者 (vidhātṛ) と呼ばれるからである」)

²⁹ Paddhati on Vṛtti to VP 1.10 (38.12): *lokānām iti / sarvasya jagataḥ /*

き、「様々な体系」によってバルトリハリは何を具体的に意図しているのか、それを検討するのが次の課題である。

3.2.1 VP 1.22

VP 1.22 では単一なるブラフマン、言葉の本質と「様々な体系」によるその区分が次のように述べられている。

VP 1.22: yad ekaṃ prakriyābhedaḥ bahudhā pravibhajyate / tad vyākaraṇam āgamyā paraṃ brahmādhigamyate //

「単一なるものであるにもかかわらず、様々な体系 (prakriyābheda) によって多様に区分される最高のブラフマンをひとは文法学を学んで証得する」³⁰

ヴリシャバは、ここで言われる「様々な体系」(prakriyābheda) を次のように説明している。

1. 「繫縛と解脱の枠組み」(bandhamokṣavyavasthā)
2. 「サーンキヤ学派、仏教学派等の思想体系」(sāṃkhyabauddhādi)

「サーンキヤ学派、仏教学派等の思想体系」は、「伝統」のうちの「哲学的論説」に当たる。一方、「繫縛と解脱の枠組み」は、「言葉と意味の体系」の「世界」(jagat) に当たり、「日常的言説」の世界、「ヴァルナ体制と四住期の枠組み」(varṇāśramavyavasthā) において言語活動

³⁰Paddhati on VP 1.22 (51.21–24): prakriyābhedaḥ iti / bandhamokṣavyavasthābhīḥ, sāṃkhyabauddhādībhīḥ vā / bahudhā iti / pradhānam vijñānam, iti / pravibhajyate / anyathānyathā vyavasthāpyate / tad brahmādhigamyate iti pūrvaiḥ caturbhīḥ ślokaḥ sambandhaḥ / vyākaraṇam āgamyā iti / vyākaraṇam avabudhya / tena vyākaraṇam mokṣaprayojanam iti //

中村 1956: 331 『唯一なる最高ブラフマン』(ekam param brahma) そのものが幾多の『創造作用』(prakriyā) によって『多様に分たれる』(bahudhā pravibhajyate) 中村 1956: 333, 注 (11) 「prakriyā という語を創造作用の意味に用ひるのは、Vākyapadīya の一つの特徴である」

赤松 1998a: 53 「一者であるそれを、[文法学における] ブラクリヤー 分析説明の相違によって、[人は、] 様々なに区分する。そのような最高のブラフマンに、[人は、] 文法学を学び理解してはじめて到達する」

をなす人間存在の体系を指示すると考えられよう³¹。

ヴリシャバは上記2に関して、「単一なるブラフマンが原質 (pradhāna)、識 (vijñāna) というように区分される」と注解する。単一なるブラフマンが区分されるとは、言葉の本質が区分されるということであり、「原質」「識」といった多様な言葉とその意味が展開することである。このことは、多様な概念の世界が構築され、体系化されることを意味する。バルトリハリにおいては、言葉の世界における有意味単位は文である。

VP 1.1 においてバルトリハリはブラフマンが「意味として異現する」(vivartate 'rthabhāvena) と述べた。そして VP 1.5 ではブラフマンが「ヴェーダとして異現する」ことを示唆した。バルトリハリにおいては言葉とその意味は区別されない。ブラフマンは「原質」という言葉として異現し、「原質」という言葉の意味として異現するのである。ブラフマンは根源的な単一不可分の有意味単位である。意味を離れた言葉は言葉たり得ない。

3.2.2 VP 2.233

VP 2.233 において「学問体系」(śāstra) においては種々の「体系」が成立することが示唆される。

VP 2.233: śāstreṣu prakriyābhedaḥ avidyāvopavarṇyate / anāgamavikalpā tu svayaṃ vidyopavartate //

「諸学の領域では、様々な体系によって、まさに無知の対象が記述されている。しかし、真知の対象は、伝統や概念的構想を離れて、みずから顕現する」³²

バルトリハリは、Vṛtti において当該詩節に述べられる「様々な体系」を次のように説明する。

³¹注 28 を見よ。

³²赤松 1998b: 80 「諸々の文法学において様々な異なつ ブラクリヤー てなされる文法的分析説明によって説明されているのは、アヴィドヤー 非知に他ならない。一方、ヴィドヤー 真知は、それ自身で生起するのであって、学問伝統のあれかこれかの議論とは関係ない」

[D] Vṛtti on VP 2.233: (a) iha sarveṣv eva śāstreṣu trayantavādīno manyante /

「我々の見解では、三ヴェーダの終局的真理を論ずる者達は、まさにすべての学問に関して次のように考える」

(b) sarvaśaktim artham utprekṣayā pravibhajyāvīdyām anuvarṇayantaḥ vidyāpratipādana prāyeṇa pṛthaktīrthapravādāḥ pratāyante /

「一切の能力を有する [単一の] 事象を [種々の部分を] 考案することによって区分し、そうすることによって無知の対象を記述して、様々な道を行く学問的論説 (pṛthaktīrthapravāda) が一般的には真知の対象を説明するために一展開する」

バルトリハリによれば、「様々な体系」とは「様々な道を行く学問的論説」(pṛthaktīrthapravāda) である。

なお、バルトリハリは VP 1.1 に対する Vṛtti に pṛthaktīrthapravāda に言及する以下の詩節を引用している。

Vṛtti on VP 1.1 (12.5–6): trayīrūpeṇa taj jyotiḥ paramaṃ parivartate /
pṛthaktīrthapravādeṣu dṛṣṭibhedanibandhanam //

「光輝であるそれ [ブラフマン] は、最高なるものであり、三ヴェーダとして現出する。それは、様々な道を行く学問的論説に見出される多様な見解の根拠である」³³

ヴリシャバは、「様々な道を行く学問的論説」をサーンキヤ学派等の論説 (sāṃkhyādīpravāda) とし、VP 1.8³⁴ と同趣旨であることを述べている³⁵。VP 2.233 に対する Vṛtti ではすべての学問体系 (śāstra) において「様々な道を行く学問的論説」(pṛthaktīrthapravāda) が成立することが示唆された。したがって、「様々な体系」は、「伝統」のうちの「スムリティ文献」と「哲学

³³赤松 1998a 「それ (ブラフマン) の最高の光輝は、三ヴェーダのかたちをとって、現出してくる。それは諸学派の様々な主張の内で、種々の見解の根拠となっている」

³⁴注 24 を見よ。

³⁵Paddhati on Vṛtti to VP 1.1. (12.23–24): ya ete sāṃkhyādīpravādāḥ ete trayīrūpeṇa vivṛttā(d) brahmaṇaḥ prastūyante / teṣāṃ hi dṛṣṭibhedānāṃ tad eva nibandhanam /

的論説」の両者を包摂することが知られるであろう。

なお、[D](b) にはバルトリハリの能力 (śakti) 論が導入されていることに注目すべきである。単一の事象は多様な概念化の能力を有する。彼は Vākya-pādīya 及び Vṛtti の随所で彼の能力論を提示するが、ここでは以下の引用詩節を挙げよう。

Vṛtti on VP 1.24–26 (76.4–5). eko 'yaṃ śaktibhedena bhāvātmā pravibhajyate /
buddhivṛtṭyanukāreṇa bahudhā jñānavādibhiḥ //

「知識こそが言葉の意味であると主張する者達は、この単一の存在の本質をその多様な能力に基づいて区分し、知の領域にあるもの [すなわち知に顕現する形象] に従って、[区分したものをその存在の本質から抽象する]」³⁶

「知識こそが言葉の意味である」とは、意味は言葉に関わる知、その知に顕現する形象であるというバルトリハリの基本主張である。

ヴリシャバは、「知の領域にあるもの」(buddhivṛtti) を「対象の形象」(arthākāra) という「知が受け入れ確定するもの」(avagraha) と説明する。勿論「知の領域にあるもの [すなわち知に顕現する形象] に従って」とは「自らの準拠枠に従って」と同義である³⁷。

3.3 思想体系 (prakriyā)

バルトリハリが prakriyā を「思想体系」の意味で使用している例を挙げよう。

VP 3.6.23: antaḥkaraṇadharmo vā bahir evaṃ prakāśate /
asyāṃ tv antarbahirbhāvaḥ prakriyāyāṃ na vidyate //

³⁶赤松 1998a 「知識 [こそが語の意味=対象である] と主張する者たちは、この単一の存在自体 (意味=対象) を、[それがもつ] 能力の区別によって、そして知識の働き [の多様性] を模倣することによって、様々な区分する」ヴリシャバは「存在の本質」(bhāvātman) を適切にも「言葉の意味」(śabdārtha) と言い換えている。Paddhati on Vṛtti to VP 1.24–26 (78.20–23): bhāvātmā iti / śabdārthaḥ / pravibhajyate iti / iyaṃ jātir idam dravyam ityādi / buddhivṛtṭiḥ, arthākāro 'vagrahaḥ / tadanukāreṇa svapratyayākāram anugacchanto jātyādīn apoddharanti / jñānavādibhiḥ iti / jñānam eva ye śabdārthatvena vyavasthāpayanti /

³⁷注 36 を見よ。

「内的存在の機能を有するものである [知] の属性 [であるその内的存在としての熏習] がこのように外界のものとして顕現する。この思想体系 (prakriyā) においては、内なるものも外なるものもない」

ヘーラーラージャによれば、「この思想体系」(asyām prakriyāyām) は「この概念構想 (kalpanā)」(asyām kalpanāyām) と言い換えられる。思想体系が概念構想に立脚した言説の体系であることは言うまでもない³⁸。因に、問題の思想体系とは唯識の思想体系である³⁹。

3.4 多様な派生組織 (prakriyābheda)

文法学の分野では、prakriyābheda は、「様々な文法学体系」あるいは「様々な派生組織」の意味で使用される。

VP 2.13: śabdasya na vibhāgo 'sti kuto 'rthasya bhaviṣyati /
vibhāgaiḥ prakriyābhedam avidvān pratipadyate //

「[実際に使用される] 言語項目に区分はない。どうしてその意味に区分があり得よう。[言語項目の単一性を知らない] 無知なる者は、部分に区分することに基づいて確立される多様な派生組織を受け入れる」⁴⁰

VP 2.227: abhedād abhidheyasya naṣsamāse vikalpitaṃ /
prādhānyam bahudhā bhāṣye doṣās tu prakriyāgatāḥ //

「Bhāṣya において否定辞複合語に関し、その表示対象は部分に分たれないから、[部分を構想することによって] 否定辞複合語構成要素の意味の主要

³⁸Prakāśa on VP 3.6.23: asyām avidyāvaśād avabhāṣasyaiva bhāyatvāvasāyarūpāyām kalpanāyām antārūpatā bahūrūpatā ca na mukhyā parānurodhāt tu pratibhāṣavaśaiva ucyata ity arthaḥ /

³⁹Prakāśa on VP 3.6.23: evaṃ ca pūrvāparatvam avidyādhyastam bhāveṣv āntararūpeṣv anādimitiḥyābhyaśa-vāsanālakṣaṇāntaḥkaraṇadharmarūpaṃ cakāstīti na bhāyā kācid dig asti //

⁴⁰赤松 1998b: 14 「語には区分はない。一体どうして意味に [区分が] ありうるであろうか。無知なる者は、諸々の区分によって、[文法学における] 分析説明の相違を理解する」

性が多様に構想されている。そして、[その主要性に関する] 理論的欠陥は派生組織に関わる」⁴¹

VP 2.227 について簡単に説明しよう。aneka (← nañ-eka 「不一、多数の」) という否定辞複合語は A 2.2.6 nañによってその派生が説明される。第一要素である否定辞 (nañ) の意味が主要要素である場合、単一と矛盾する多 (bhinna) に関して単数性は理解されないから、A 1.4.21 dvyekayor dvivacanaikavacane による単数接辞の導入は不可能であり、anekam という語形は成立しない。一方、後続要素 *eka* の意味に主要性が認められる場合には、その意味に存する単数性に依拠して A 1.4.21 が適用可能となり、その語形が成立する。要するに、文法学の領域では正語を説明する規則の体系が prakriyā の意図するところである⁴²。

3.5

以上より明らかになるのは、以下のことである。バルトリハリによれば、我々は言葉を源とする体系 (prakriyā) —これを「文化」と呼ぶことができるかも知れない—の中であって、その基層を共有しながらも (Veda)、様々な世界観 (prakriyābheda) によってその体系を様々な解釈する。そして、その様々な世界観は様々な伝統 (āgama) として確立されてあるものであり、如何なる伝統を受入れるか (āgamapariagraha) によって、個々人の世界観 (darśana) は制約されている。世界を見る準拠 (svapratyaya) は、

⁴¹赤松 1998b: 77 「『マハー・バーシュヤ』においても、確かに、否定複合語に関して、[そのいずれの部分の意味が] 主たる要素かということについて、多種多様な見解が示されている。しかし、[実際には、統合形によって] 直接表示されるべき意味は、単一不可分のものであるのだから、[それら多種多様な見解のうちに見られる] 多くの過失は、すべて文法的分析説明に起因するものである」

MBh on A 2.2.6 (1.412.1-3): idaṃ khalv api bhūya uttara-padārthaprādhānye sati saṃgrhītaṃ bhavati / kim / anekam iti kim atra saṃgrhītaṃ / ekavacanam /

⁴²代表的な派生教本 Prakriyākaumudī に対する註釈でシュリー・クリシュナは prakriyā を次のように説明している。Prakāśa on Prakriyākaumudī (10.5-6): prakriyante prakṛtipratyayādivibhāgena vyutpādyante śabdā yābhis tāḥ, prakriyāvya-karaṇagrāntāḥ / (「正語を語基と接辞等に区分することによって説明する (prakriyante = vyutpādyante) ものが prakriyā という文法学文献である」)

伝統から自由ではあり得ないのである。

4 言葉の欠陥 (śabdavaiguṇya)

では、その世界を見る準拠枠が伝統から自由なものではあり得ないものであるとして、そもそも何故、言葉は自己の意味の理解にその準拠枠の介入を許してしまうのか。

VP 2.134 においてバルトリハリは、言葉の意味が多様に理解されるのは、欠陥のある感覚器官によってその対象が多様に知覚されるのに比せられると述べた。言葉と欠陥のある感覚器官が同列に扱われていることに注目しなければならない。つまり、言葉には自己の意味を多様に理解させてしまう欠陥があるのである。次の詩節に注目しよう。

VP 3.3.52: pradeśasyaikadeśam vā parato vā
nirūpaṇam /
viparyayam abhāvaṃ vā vyavahāro 'nuvartate //

「言語表現は、部分 (pradeśa) の部分 (ekadeśa)、あるいは [〈属性〉 (guṇa) という] 他者を通じた確定、あるいは顛倒、あるいは非存在に従う」

ヘーラーラージャによれば、「部分」(pradeśa) はブラフマンの部分としての瓶等、すなわち、「瓶」等の語の意味を指し、その「部分」(ekadeśa) は、瓶性(「瓶性」の意味)や瓶の性質(「赤」等の意味)を指す。「他者を通じた確定」とは、例えば「瓶」の意味が瓶性を通じて「瓶として」確定されることである。「顛倒」とは、言語表現に関わる知に顕現する形象の外界との対応がないことであり、「非存在」とは、その形象に対応する事象が実在しないことである。言葉が言及する対象と言葉の意味の対応関係の可能な在り方のすべてがここで指摘されている。要点は、言葉の意味は言及対象の直接的反映ではないということである。以下の詩節はこの点を例証するものである。

VP 3.3.53: yathendriyasya vaiguṇyān
mātrādhyāropavān iva⁴³ /
jāyate pratyayo 'rthebhyas tathavoddeśajā matih //

「感覚器官の欠陥により、対象から、知の要素 (mātrā) [である形象] が付託されているもの

(adhyāropa) と関係している (-vat) かのように知が生起する。それとまったく同じように、言葉から生起する知は [知の要素である形象が付託されているものと関係しているかのようである]」

「二月」の錯誤的視覚知の場合、二月の形象がその錯誤知には顕現する。その二月の形象は外界に付託され、外界の対象として判断される。バルトリハリによれば同様のことが言葉から生起する知に関しても言い得る。「瓶」という語から、瓶の形象が顕現する知が生起する(「部分の部分」と「他者を通じた確定」)。そしてその形象は外界に付託され、外界の対象として判断される(「顛倒」と「非存在」)。バルトリハリは言葉から生起する知に顕現する形象に関して判断 (adhyavasāya) が起ることを認める。このことは、バルトリハリが言葉の欠陥を言葉から生起する知が概念知であることに求めていることを示唆している。

次の詩節では概念知の本質とそれに立脚する言葉活動の欠陥が指摘される。

VP 3.3.54: akṛtsnaviṣayābhāsam śabdaḥ pratyayam
āśrtitaḥ /
artham āhānyarūpeṇa svarūpeṇānirūpitam //

「言葉は、それが言及する対象が全面的な形で顕現することのない知に依拠して、[全面的な相とは] 別の相 [すなわち仮構された部分的な相] を通じて、意味を表示する。その意味は対象がそれ自体として確定されたものではない」

同一の対象 x が「瓶として」認識されるとき、x に関して「瓶」という語が起り、その x が「赤いものとして」認識されるとき、その x に関して「赤い」という語が起る。すなわち、x を〈実体〉(dravya) とそれを限定する〈属性〉(guṇa) の構制 (対象の概念的分化、部分の抽象) において把握してのみ言葉が起る。これがバルトリハリの表示理論の基本である。対象を「何等かのものとして」認識する知とは概念知に他ならない。「瓶」が「瓶として」認識される対象の構想された相 (そのような認識を生み出す対象の能力) にのみ関係し、「赤い」が「赤いものとして」認識される対象の構想された相 (そのような認識を生み出す同じその対象の能力) にのみ関係することは明白である。対象の仮構

⁴³Iyer: sattādhyāropavān iva.

に基づく言語化は非全面的対象認識を原因とし、そして結果とする。この非全面的対象認識が言葉の本質的欠陥である。この欠陥が同一の言葉からその意味が伝統に根ざす準拠枠に従って多様に理解される原因である。

他方で、言葉が上記のような欠陥を有するという事は、対象の非概念的な把握（直覚的認識）に基づいてはその対象は言語化され得ないということの意味する。二つの詩節を挙げよう。

VP 2.139: *ṛṣīṅām darśanaṃ yac ca tattve kiñcid avasthitam /*

na tena vyavahāro 'sti na tac chabdanibandhanam //

「聖仙達は、事象の真の在り方を映す何等かの直接経験（darśana）を有する。しかしその直接経験は言語活動の根拠とはならない。[したがって]その事象の真の在り方は言葉を根拠とし[ては理解され]ない」⁴⁴

VP 3.3.55: *rūpaṇavyapadeśābhyām laukike vartmani sthitau /*

jñānaṃ praty abhilāpaṃ ca sadṛśau bālapaṇḍitau //

「愚者と賢者は、確定知と言語表現によって世俗の道にあるとき、知と言葉に関して同等である」

バルトリハリがVP 3.3.55において「確定知」（rūpaṇa）と呼ぶのは概念知である。言葉の欠陥は、言葉を尽くしても事象の真の在り方は表現し得ないという形で露になるであろう。

5 結論

バルトリハリによれば、ある学問体系の伝統を受け入れ、その学問体系が提供する世界観に従って繰り返し世界を見るならば、それは我々の心に世界観の潜在印象として残り、ある特定の事象の経験によって覚醒されるものとなって、遂には我々が世界を見る際の我々の準拠枠となる。

ここで言う「事象」は、認識根拠によってその存在性が証明されるような類いのものではない。まさに言葉の意味である。バルトリハリは言語活動を支える認識に顕現する形象を意味とする。そして言葉とその意味は不異なる関係にある。「兎の角」も「瓶」もともに有意味である。両者はともに言葉の本質の変容態であり、意味として異現し意味と一体のものとして立ち現れる。

なぜ、世界はその多様な準拠枠に従って多様に解釈され得るのか。それは世界が「言葉によって語られるもの」だからに他ならない。そして言葉は本質的に欠陥を有する。言葉はそれが言及する事象をそれ自体としてその全ての相にわたって表示することはできない。言葉が立脚する知は概念知であり、概念化されない限り、その事象は言葉の対象とはなり得ないからである。ヴァイシェーシカ学徒も仏教徒も「瓶」という語とその意味を共有する。前者においてはその意味は部分の全体として解釈される相を有し、後者においては単なる極微の集積として解釈される相を有する。しかし「瓶」という語はそのいずれの相も表示することができない。「瓶」という語にとってはそれらの相は捨象されている。そしてそのことによって初めて両者に共有されるものとなる。

「何が存在するか」、この存在論上の問いは、バルトリハリによれば、世界を見る世界観の準拠枠に応じて答えられざるを得ない。しかし一方で彼はこう答えるはずである。「言葉が存在する」と。

付論「文法学派にとって存在とは何か」（試論）

「言葉が存在する」とは「言葉の意味が存在する」に等価である。

パタンジャリは、A 5.2.94 に対する Bhāṣya において「言葉の意味（padārtha）は存在性（sattā）を逸脱しない」（na sattām padārtho vyabharati）と述べる。言葉の意味と存在性は不異（avyatireka）であり、言葉の意味は存在性を離れては存立し得ない。この〈存在性〉（sattā）は、バルトリハリによれば、外的存在性（bāhyasattā）、第一義的存在性（mukhyasattā）とは区別される

⁴⁴赤松 1998b: 50 「そして^{リシ}聖仙たちの^{ダルシヤナ}知覚認識、それは^{タットヴァ}真理にいくらかでも依拠したものであるが、それによって^{ダルシヤナ}は日常的な言語表現活動はない。なぜなら、その^{ダルシヤナ}知覚認識は、語の根拠となるものではない[からである]」

べき、過去の存在性、未来の存在性に対立する〈現在存在性〉(sampratisattā)とも区別されるべき、心的存在性(buddhisattā)、知の存在性が顕現する形象に付託された転義的存在性(aupacārikīsattā)、二次的存在性(upacārasattā)である(VP 3.3.49-51)。例えば「瓶がある」という表現は、心的存在性を有する「瓶」の意味が外的存在性を有することを意味する。

一般的に言えば、バルトリハリの言語哲学において存在するものは、ヴェーダ聖典の伝統が措定するもの、知覚と推理によって確立されるものである。この意味では、バルトリハリも認識論的な観点から「存在するとは確実な知識根拠(pramāṇa)によって確立されるものである」ということを認めているように思われる。しかしここで我々はバルトリハリの有名なテーゼ「言葉が随伴しない知はない。すべての知はあたかも言葉によって貫かれているかのようである」(VP 1.131)を思い起こさなければならぬ。

バルトリハリは、存在するものを二つの範疇に区分する。自己を理解せしめる言葉をもつもの(samvijñānapada)と自己を理解せしめる言葉をもたないもの(asamvijñānapada)とである。自己を理解せしめる言葉をもたないものは、存在するとしても言語化を通じて存在するものとして知によって選出されることがなく、存在しないも同然である(Vṛtti on VP 1.129 (186.3): sad api vāgvyavahāreṇānupagrhitam artharūpam asatā tulyam)。

バルトリハリの見解では、「およそ存在するものは言葉の意味である」とは言えない。しかし、〈事物の世界〉ではなく〈意味の世界〉に関心を寄せる文法家にとって、存在するとは言語活動の因(vyavahārāṅga)であることであり、言葉の意味とはならない存在するものは事実上非存在である。したがって、パーニニ文法学派は、二次的存在性に依拠して「存在するとは言葉の意味であることである」と主張するであろう。兎の角も、言葉の意味として存在するのである。

参考文献・略号

- A: Pāṇini's *Aṣṭādhyāyī*.
 Abhyankar, Kashinath Vasudev
 1962-72 *The Vyākaraṇa-mahābhāṣya of Patañjali*, edited by F. Kielhorn, third edition, revised and furnished with additional readings, references and select critical notes by K. V. Abhyankar. 3 vols. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. 1: 1962; 2: 1965; 3: 1972.
- 赤松 明彦
 1998a 『古典インドの言語哲学 1』(東洋文庫 637) 平凡社
 1998b 『古典インドの言語哲学 2』(東洋文庫 638) 平凡社
- MBh: Patañjali's *Vyākaraṇamahābhāṣya*. See (1) Vedavrata 1962-63 and (2) Abhyankar 1962-72.
- Muralīdhara Miśra
 1977 *Prakriyākaumudī [Part I] by Rāmacandrācārya, with Prakāśa by Śrīkrṣṇa; Edited with his 'Rāsmī' by Pt. Muralīdhara Miśra. Sarasvatībhavana-Granthamālā, vol. 111. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit Vishvavidyalaya.*
- 中村 元
 1956 『ことばの形而上學』岩波書店
 Paddhati: Vṛṣabhadeva's *Paddhati*. See Subramania Iyer 1966.
 Pradīpa: Kaiyaṭa's *Pradīpa*. See Vedavrata 1962-63.
 Prakāśa: Helārāja's *Prakāśa*. See Subramania Iyer 1963, 1973.
 Prakāśa: Śrīkrṣṇa's *Prakāśa*. See Muralīdhara Miśra 1977.
 Rau, Wilhelm
 1977 *Bhartrhari's Vākyapadīya: Die Mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem Pāda-Index versehen. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLII, 4. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.*
- Subramania Iyer, K. A.
 1963 *Vākyapadīya of Bhartrhari with the Commentary of Helārāja, Kāṇḍa III, Part I*. Deccan College Monograph Series 21. Poona: Deccan College.
 1965 *The Vākyapadīya of Bhartrhari with the Vṛtti: Chapter I English Translation*. Poona: Deccan College.
 1966 *Vākyapadīya of Bhartrhari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati of Vṛṣabhadeva*. Deccan College Monograph Series 32. Poona: Deccan College.
 1973 *Vākyapadīya of Bhartrhari with the Commentary of Helārāja, Kāṇḍa III, Part II*. Poona: Deccan College.
 1983 *The Vākyapadīya of Bhartrhari (An Ancient Treatise on the Philosophy of Sanskrit Grammar), Containing the Ṭikā of Puṇyārāja and the Ancient Vṛtti, Kāṇḍa II, with a Foreword by Ashok Aklujkar*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Ṭikā: Puṇyārāja's *Ṭikā*. See Subramania Iyer 1983.
 Vedavrata
 1962-63 *Śrībhagavatpatañjalivivacitaṃ Vyākaraṇa-mahābhāṣyam (Śrīkaiyaṭakṛtapradīpena nāgojībhāṭṭa-kṛtenabhāṣyapradīpodyotena ca vibhūṣitam)*. 5 vols. Gurukul Jhajjar (Rohatak): Hairyānā-Sāhitya-Saṃsthānam.
- VP: Bhartrhari's *Vākyapadīya*. See Rau, Subramania Iyer.
 Vṛtti: *Vākyapadīya Vṛtti*. See Subramania Iyer 1966, 1983.

(おがわ ひでよ、広島大学 [インド哲学])