

# パーニニの体系

## ——『全体系綱要』第十三章——

湯 田 豊

### 序

マードヴァの『全体系綱要』(*Sarva-darśana-saṃgraha*)の第十三章は、パーニニの体系を扱っている。マードヴァはこの章において、まずパーニニの *Aṣṭādhyāyī* (八章からなる書物)のなかに見出される「さて(これから)語の教示が(始まる)」というハマーバシャの冒頭の文句の検討から文法論を展開する。*Śabdānuśāna* は、まさしく文法の研究を意味する。しかし、マードヴァの検討する文法は、パーニニ文法そのものではない。パーニニの *Aṣṭādhyāyī* において扱われている言語は、ブラーフマナ、ウパニシャッドおよびカルパ・スートラのそれときわめて密接な関係にある。それに対して、パーニニの後継者であるパタンジャリは、本質的に古典サンスクリット文献の言語を考察している。パタンジャリの著述として有名なのは、マハーバーシャ (*Mahābhāṣya*) である。マードヴァはマハーバーシャに精通した人たちのことを、「パタンジャリの水を飲んだ人々」と呼んでいる。もちろん、マハーバーシャはカーティヤーヤナのヴァールティカ (*Vārttika*) に対する注釈でもあるが、彼は特定の文法理論に捉われずに言語慣習を重んじたのである。

それはともかく、マードヴァが『全体系綱要』第十三章のなかで特に強調したものの一つは、個々の音声、個々の音素が一つの意味をもつかどうかという問題である。マードヴァ自身は *g*, *au*, *ḥ* という三つの音素を実例に挙げ、これらの音素 (*varṇa*) が個々に発音された時、果して *gauḥ* (「牛」) という一つの観念が成立するか否かを問うのである。*G*, *au*, *ḥ* という個々の音声は、確かに聞かれたり話されたりするが、それらは発音されるや否や消滅する。それらの音声は無常であり、それら自身としては一つのまとまった意味をもたないのである。それらの音素を超え、それらと

は別に永遠の音声、不滅の語が存在すると想定される所以である。インド文法においては、個々の音声・音素は音声を越えたこの語の原型をあらわにする (*sphuṭ*) と信じられている。そして、この語の原型を、インド文法は *sphoṭa* と呼ぶ。マーダヴァは、*sphoṭa* を  $\sqrt{\text{Sphuṭ}}$  から派生させるが、その際、二通りの解釈をしている。すなわち、「…それは音素によって顕現される、すなわち、あらわにされる。それゆえ、それはスポータ、すなわち、音素によってあらわにされたものである。あるいは、これから意味が顕現する、すなわち、明らかになる。それゆえ、それは意味を認識させるスポータである」(… *sphuṭyate vyajyate varṇair iti sphoṭa varṇābhivyaṅgyaḥ sphuṭati sphuṭibhavaty asmād artha iti sphoṭa 'rthapratyāyaka iti ... ed. Abhyankar, p. 300*) と、彼は述べている。スポータという名称をパタンジャリが使用したことが、ここで例証されている。スポータと対立するのは、日常言語としての *dhvani* である。これは聞かれたり話されたりする日常の音声であり、*sphoṭa* から区別される。

しかし、マーダヴァのパーニニ体系の紹介のなかで特にわれわれの興味をそそるのは、『ヴァーキヤ・パディヤー』と呼ばれる、言語哲学・ことばの形而上学を扱ったバルトリハリのスポータ説への言及であろう。マーダヴァによれば、スポータは個々の音声・音素を超えたものである。*Gauḥ* の例で言えば、*g*, *au*, *ḥ* という個々の音声・音素は存在しない。しかるに、ミーマーンサー学派は、スポータを拒否した。ミーマーンサー学派は音声が無常であることを認めているにもかかわらず、彼らは *g*, *au*, *ḥ* という個々の音素を超えたスポータ（語の原型）を否定した。ミーマーンサー・スートラに対して最古の注釈を施したシャバラスヴァーミンはその注 (I, 1, 5) のなかで、語はその音素の総計にほかならないと述べている。シャバラスヴァーミンはウパヴァルジャの意見を引用して次のように言う——「それでは、この場合、牛という語は何か？ それは *g*, *au* および *ḥ* である、と尊いウパヴァルジャは教える。」と。さらに、シャバラスヴァーミンは *g*, *au*, *ḥ* という個々の音素を超えて *gauḥ*（牛）が存在しないことを強調し、「それゆえ、*g* という音素から始まり *ḥ* に終わる *gauḥ*（牛）という語が音素にほかならない。この理由から、それらの（音素）を超え、それらとは別の「語」と呼ばれるものは存在しない。」と断言する。シャバラスヴァーミンにとっては、スポータは拒否されなければならなかつ

た。しかし、バルトリハリは『ヴァーキヤ・パディヤー』の第一篇のなかで、音素が意味を表現することは不可能だと言っている。そこでは、スポータと呼ばれる、部分をもたず、意味を認識させる語の本質が承認されなければならない。

マハーバーシャ (1, 6, 8-11) のなかで触れられている問題は、「語は類 (ākṛti) を表示するのか、それとも個物 (dravya) を表示するのか。」ということである。マードヴァもまた、類概念 (jāti) (ākṛti と同義語。シャバラスヴァーミンも jāti と ākṛti とを同一視している) と個物 (dravya) の関係について詳しく論じている。マードヴァは「牛であること」(gotva) という実例を挙げ、それは「牛の存在性」(gosattva) にほかならないと言う。彼はパーニニ文法, V, 1, 129 に拠って, tva および tal 語尾が状態・性質の意味で用いられると言い、それらの語尾を語基に加えれば「存在性」をあらわすと考えた。しかるに、彼はこの考えをさらに徹底させ、真に存在するのはブラフマンという存在だけであるという結論を下した。彼は、「牛であること」、「馬であること」という状態・性質は、結局、すべて虚偽の制約であると断定した。ここにおいて、パーニニの文法理解は、今や、不二一元論に終わるのである。マハーバーシャにおいては、語は個物ではなく類概念をあらわすものと理解される。しかるに、マードヴァはブラフマンの存在だけを「存在性」として認めたのである。

マードヴァの「パーニニの体系」は、言語的にきわめて示唆に富む問題を含んでいる。わたくしがここであわただしく指摘したのは、めぼしい問題だけであり、細かい問題については言及しなかった。詳しくは、わたくしの翻訳を通読して欲しいと思う。もちろん、マードヴァの紹介するインド文法理論、言語哲学は一面的なものであり、古代インドの言語学の主要問題を網羅するものではない。インドの言語哲学、ことばの形而上学の本格的な検討は、別の機会になされなければならないであろう。なお、わたくしが翻訳に際して使用した原本は、Government Oriental (Hindu) Series No. 1 SARVA-DARŚANA-SAMGRAHA of SĀYANA-MĀDHAVA edited by Abhyankar, 1924 Poona である。

## 〔翻 訳〕

## 第 13 章 パーニニの体系

(論敵)——「これは語基の部分である，これは語尾の部分である。」というように，語基と語尾の区分はどのようにして理解されるのか<sup>1)</sup>。(答え)——パタンジャリの水を飲んだ人々にとっては，この設問は驚きを生じさせない。文法の規則が語基と語尾の区分の説明をめざしていることが熟知されているからである。なぜなら，「さて (これから) 語の教示が (始まる)」(パタンジャリ，マハーバーシャ，I, 1, 1) というこの文句が，『マハーバーシャ』の著者である尊いパタンジャリの冒頭の文章だからである<sup>2)</sup>。この文章の意味は，次の通りである——「さて」という語は新しい話題を目的とするものとして使用される。話題とは，(何か新しいことを) 始めること，ないし開始することである。そして，「語の教示」という語によって，パーニニの著わした文法の規則が意味される。「語の教示」という，これだけのことが言われている時には，「語の教示」が (新しい話題として) 開始されるのか，あるいはされないのか，という疑いが生じる。そのような疑いが生じないようにと，「さて」という語が使用されたのである。「さて」という語の使用ゆえに，他の事柄は排除されているのだから，それによって (新しい話題が) 開始されるというのが，(パタンジャリのマハーバーシャの冒頭の) 文章の意味である，とこのようにほのめかされているからである。

実に，「これ」(anuśāsana) という語によって，śam no devīr abhiṣṭaya (リグ・ヴェーダ，X, 9, 4) などというヴェーダ語，および「牛」，「馬」，「人間」，「象」，「鳥」などという，それらの補助として役立つ日常語が教えられる。すなわち，語源から派生されて形成され，語基と語尾の区分をもつものとして認識されるのが，「語の教示」である。

ここで，ある人々は尋ねる——教示者の動作が目的を伴うことに基づいて，目的としての「語」(śabda) と行為者としての師の二つが得られているのだから，「(kṛt 語尾によって形成された語によって示される) 行為者と行為の目的の二つが (同一の文章のなかで) 得られている時には，第六格 (属格) は目的の意味で使用される。」(パーニニ・スートラ，II, 3, 66)。それゆえ，「教示」によって，この第六格 (= 属格) は目的の意味で用い

られなければならない<sup>3)</sup>。また同様に、「第六格(＝属格)の能力が目的のそれである時には、第六格に終わる語は他のものと複合されない。」(同上, II, 2, 14)と、このように(第六格に終わる語が他の格と)複合することを禁止する規則の適用が可能だから、「語の教示」という語は証明の道には入らない(すなわち、証明できない)のである。

ここで、次のような討論が述べられる——そこ(同上, II, 3, 66)で *kṛt* 語尾に関して行為者と目的の二つが得られる場合には、第六格は目的の意味で用いられ、行為者の意味で用いられるのではない。それゆえ、それは *bahuvrīhi* 合成語の認識によって限定される。それは、「未熟な牛飼いによって牛の乳がしぼられるのはすばらしい。」というようなものである。しかし、「語の教示」(*śabdānuśāsana*)<sup>4)</sup> というこの場合、それはもろもろの事柄の教示ではなく、もろもろの語の教示である。それゆえ、意味されている事柄としての行為者である「師」を挙げなくても、これだけではすぐ理解されるのだから、「師」を挙げることは何の役にも立たない。それゆえ、(目的と行為者の)二つが得られていることはない(つまり、それらは同一の文章のなかに表現されていない)のだから、これは目的の意味で用いられる属格ではない(同上, II, 3, 66 および II, 2, 14)。むしろ、「*kṛt* 語尾で終わる語とともに用いられる時、行為者および目的を示す語の後(または前)に第六格(属格)が用いられる。」(同上, II, 3, 65)。それゆえ、第六格は *kṛt* 語尾と結びつけられて行為者および目的の意味で用いられるので、第六格は *kṛt* 語尾との結合によって特徴づけられるであろう。また、*Idhma-pravraścana*, *palāśa-śātana* など<sup>5)</sup> というように、(問題になっている)合成語も同じであろう。第六格は目的の意味でも用いられる、とある人々は言う。まさにこの理由から、『カーシカー・ヴリッティ』には次のように言われている——「ある人々は無差別に二者択一を求め、師によって、あるいは師のもろもろの語の教示を(認める)。」(同上, II, 3, 66), と。あるいはまた、この属格は残余(の格)によって特徴づけられたものである<sup>6)</sup>。(同上, II, 3, 50)。その場合には、非難されるべきものは何一つ到来しない。このような場合には、残余(の格)によって特徴づけられた第六格が至るところで雄弁なのだから、第六格(をそなえた構造をもつ)合成語の禁止を説くもろもろのストトラは無意味になってしまうであろうというならば、その通りである(と、われわれは答える)。アク

セントを考察する際にそれら（の規則）が適用されることが、バルトリハリによって（『ヴァーキヤ・パディーヤ』のなかで）示された。それゆえ、大学匠のヴァルダマーナは次のように言う――

「人々は日常の言語使用においては好きにふるまってよい。  
しかし、ヴェーダの道においては特殊の発音が用いられるべきだ。」  
「パーニニ・スートラはそのような意味をもっている。  
なぜなら、彼は janikartuḥ, tatprayojaka という文句も語るから。」

すなわち、「語の教示」に対するほかの名称である「文法の規則」が、今や、始められたと知られるべきである。これが（マハーバーシャで問題になっている）文章の意味であるということになる。

その意味をただちに理解するためには、（「さて（これから）、語の教示が（始まる）」という文句の同義語として）「さて（これから）文法が（始まる）」と言われるべきである。「さて（これから）語の教示が（始まる）」という文句においては、無益に余分の音節が言われる。しかし、そうであってはならない。「語の教示」という、その語の語源から容易に推測できる意味をもつ名前を使用する際には、そのような文法の規則がヴェーダの補助学である ということの説明を目的とする解明が成立するからである<sup>71</sup>。そうでなければ、目的が述べられていなければ、学習者が文法の学習に励むという結果にはならないであろう。もしも、根拠のないダルマ（義務）として六つの補助学を伴うヴェーダが学習されなければならない、それゆえ、それは学習されなければならないものであるという命令に基づき（文法に対する）精励が成立するだうというならば、そうであってはならない。たといそのように命令されたとしても、そのような文法の規則がヴェーダの補助学であることを説明する目的が述べられていなければ、（文法学に対する）学習者の精励は不可能だからである。それゆえ、以前には学習者はヴェーダを学んだあとで、急いで次のように語ったと言われる――

「ヴェーダ語はヴェーダによって、また日常語は世間の人々によって成立したのではないか？」



それゆえ、文法は無用である。」

それゆえ、彼らが（文法を）ヴェーダの補助学（の一つ）であるとみなした時に、彼らはその学習に励んだのである。そしてその理由から、現在においてさえ文法に励むということは成立しないであろう。そのようなことが起きないように、そのような文法の規則がヴェーダの補助学であることを説明する目的が解明されなければならない。目的が解明されている場合でさえ、彼らは（文法の学習に）励むべきではない。その時には、彼らは日常語の形成<sup>8)</sup>の知識を欠いているため、祭りの行為の際罪惡にあずかるものになるであろう。なぜなら、彼らは功德を失うであろうから。まさにこの理由から、祭祀に精通した人々は次のように述べる——「火壇に聖火を置いた人は、不正確な語を用いる際に、サラスヴァティーに対してつぐないの供物を捧げるべきである。」と。この理由から、そのような文法の規則がヴェーダの補助学であることを説明する目的を解明するために、「さて（これから）文法が（始まる）」ということではなく、「さて（これから）語の教示が（始まる）」ということが述べられる。そして、文法の規則の目的は、語の形成である。その目的をめざしてそれ（文法の規則）の機能があるからである。それは、天をめざして行なわれる祭祀の目的が天であるようなものである。それゆえ、語の教示の目的は、形成された語によって表現されるべき語に関する教示である。

しかし、このような場合でも望まれた目的は得られないのではないか、それに対する手段が欠けているから（と、あるいはこのように人は言うかもしれない）。さらに、（ヴェーダ語を）一語一語読むことが（望まれた目的を達する）手段にはかならないとあなた方は考えることができる（と、人は言うかもしれない。しかし、そうではない。）なぜなら、一語一語読むことは、語を理解するための手段ではないであろうから。（正しい）語と不正確な語の相違に従い、語は無限だからである。なぜなら、次のような伝説が伝えられているからである。すなわち、ブリハस्पティはインドラ神に神々の1000年の間一語一語読むことによって規定された語の暗誦を教えたが、彼は終わりに達しなかった。そして、ブリハस्पティは教師であり、インドラ神は学生であり、学習の時間は神々の1000年間であった。しかも、終わりは達せられなかった。まして、今日長く生きている人でも

100 年生きる人はいない。実に、知識は読誦、理解、実践および普及の四つの手段によって有用になる。その場合、全生涯は読む時間だけのために役立つであろう。それゆえ、一語一語読むことは諸語を理解するための手段ではなく、従って目的は達せられないであろうというならば、そうあってはならない。語の理解は、一語一語読むことによって達成できるとは承認されていないからである。語基（と語尾）などの区分に分けられている時のように、普遍的および特殊な形態をもつ規則が雨のように（雨がすべての上に等しく降るように）多くの実例に一度に適用される時、諸語の教示が認識されるからである。例えば、次の通りである——「karmani」<sup>9)</sup>（パーニニ・スートラ、III, 2, 1）という、普遍的な形態をもつ一つの規則によって、目的と複合された語から単なる語根に基づき an という語尾が作られる時には、kumbhakāra（陶工）、kāṇḍalāva（茎を切断するもの）などという、多くの語の教示が認められる。このように、āto 'nuprasarge kaḥ（upasarga がそれに先行せず、目的がそれと複合する時には、ka という語尾は長母音 ā に終わる語根の後ろに来る。（同上、III, 2, 3）という一つの特殊の規則によって、長母音 ā に終わる語根から ka という語尾が作られる時、dhānyada（=dhānyam dadātīti dhānyadaḥ）、dhanada（=dhanam dadātīti dhanadaḥ）などという多くの語の教示が認められる。「ブリハस्पティはインドラに対して」と言って、一語一語読むことが不可能なことを説明することをめざすのが、アルタ・ヴェーダ（意味の説明）<sup>11)</sup>である。

しかし、他の補助学が存在しているのに、これ（文法）だけが重んじられるのは、なぜか？（それに対して、次のように）言われる——六つの補助学のなかで、文法は主要なものである。そして、主要なものに注がれた努力は実を結ぶ<sup>12)</sup>、と。それゆえ、（バルトリハリによって）次のように言われている——

「賢者は言う——かのブラフマンに近く、苦行のなかの最高の苦行である文法は、ヴェーダの第一の補助学である、と。」（ヴェーキヤ・パディヤ、I, 11)

それゆえ、語の教示が文法の規則の直接の目的である。しかし、間接的



にはヴェーダの保護などが（その目的である）。まさにこの理由から、尊い注釈者によって次のように言われている——「目的は（ヴェーダの）保護，（語の）修正，聖典，たやすさおよび確信である<sup>13)</sup>」（パタンジャリの『マハーパーシャ』，I, 1, 1）。

さらに，繁栄も正しい語の使用の結果（生じる）。同様に，カーティヤーヤナによって述べられている——「シャーストラ（文法の規則）に基づく（語の）使用には繁栄がある。それはヴェーダ語に等しい。」と。他の人々によってもまた，次のように言われている——「一つの語は，完全に知られ，正しく用いられれば，天界において望み通りの果報を与えるものになる。」と。同様に——

「彼らはよく繋がれたことばの車に乗って，望ましいしあわせのある天界へ行く。しかし，*acikramata*<sup>14)</sup> と語る人々はとぼとぼと道を歩いて行く。」

しかし，不条理なことばにどうしてこのような語義があり得るのかというならば，あなたはこのように考えてはならない。それは偉大な神に等しい，と聖典に説かれているから。それゆえ，聖典は次のように言う——

「彼には四本の角，三本の足，二つの頭，七本の手がある。

三重に繋がれた牡牛はほえたけり，偉大な神は死すべきものなかに入った。」（リグ・ヴェーダ，IV, 58, 3）<sup>15)</sup>

注釈者（マハーパーシャの著者パタンジャリ）は，それを（I, 1, 1 において）次のように説明した——四本の角は，名詞，動詞，前置詞（接頭辞），不変詞という，四つの品詞の総体である。「彼には三本の足がある」というのは，*lat* という時制の語尾などに関係した，過去・未来・現在の時間である。「二つの頭」は，語を本質とする永遠なもの，および産み出されたものである。それらの二つには顕現されたものと顕現させるものの区別があるからである。「彼には七つの手がある」というのは，*tin*（人称語尾）を伴う七つの格語尾のことである。「三重に繋がれた」というのは，胸，

のどおよび頭という三つの発声器官に繋がれているということである。「降り注ぐ」ということからよく知られている牡牛たるものとして「牡牛」という比喩が用いられる。降り注ぐということは、知識に基づいて実行される時には果実を生むことである。「ほえたける」というのは、音声を発することである。Ruという語根は音声を意味する。ここでは、「音声」という語によって発展した言語（あるいは現象界）が意味されている。「偉大な神は死すべきもの、すなわち、死の特質をもつ人間のなかに入った、ということである<sup>16)</sup>。そして、偉大な神<sup>17)</sup>と最高のブラフマンとは類似していると言われるであろう。」（マハーバーシャ、プリシュタム 3, パンクティ 17）と言われる。

世界原因であり、スポータ (sphoṭa, 永遠の音声)<sup>18)</sup> と呼ばれ、部分をもたない永遠の語が、ブラフマンにほかならない——このように「ブラフマン篇」のなかでハリ (=バルトリハリ) によって語られた——

「始めもなければ終わりもなく、その本質が語である不滅のブラフマン——

それは事物の状態として展開し、それから世界があらわれる。」（ヴァーキヤ・パディーヤ, I, 1）。

しかし、名詞と動詞の区別によって二種類の品詞が認められているのに、どうして四種類であると言われるのであろうか、というならば、そうであってはならない。他の方法も熟知されているからである。それゆえ、「プラキールナカ篇」のなかで、次のように言われている——

「ある人々は語を二種類に、四種類に、あるいは五種類に分ける、語基や語尾などのように、それらを文章のなかから切り離したあとで。」（ヴァーキヤ・パディーヤ, III, 1, 1）。

実に、第五のものとしての karmapravacaniya（パーニニ・スートラ, I, 4, 83)<sup>19)</sup>を伴う語は五種類であるとヘーラーラージャは説明した。しかし、karmapravacaniya は特殊の動詞から生ぜしめられた関係を限定する原因である。それゆえ、特殊の関係の解明によって特殊の動詞が解明されるの

だから、それらは前置詞（接頭辞）のなかに含まれるという意味で四種類の語がある、と注釈者が言ったのは正しい——このように判断しなければならない。

しかし、ある人々（ニヤーヤ学派）は次のように言う——語はスポータを本質とし永遠であるとあなたによって繰り返し主張されるが、われわれはその主張を認めない。それに対する認識手段が欠けているからである、と。これに対して、（われわれによって）答えられる——ここでは直接知覚が認識手段である。「牛」は一つの語であるというふうに、多くの音素（varṇa）を超えた（つまり、音素とは異なった）一語の理解が万人に属するからである。なぜなら、反駁するものが存在しない場合には、語の直観はあやまりであると言うことはできないからである。そうでなければ語の意味を理解することはできないのだから、スポータは承認されなければならない<sup>20)</sup>。そして、それ（牛）の認識が音素からあらわれるという考えは検討に耐えない。それは二者択一に耐えることができないからである。音素は結合して、あるいは個々に意味の認識を生じさせるのであろうか？前者ではない。刹那的なものである音素が集合することは不可能だから。後者でもない。個々の音素（例えば、g, au, ḥ）から（gauḥ＝牛という）意味が認識されることはあり得ないから。しかも、分離と集合以外の方法は存在しない。それゆえ、音素が直接意味をあらわすことはあり得ないから、それによって意味が理解されるもの——それがスポータである。音素を超え（＝音素と異なり）、音素によってあらわされ、意味を認識させる永遠の音声はスポータである——それ（スポータ）を知っている人々は、このように語る。まさにこの理由から、それは「音素によって顕現される、すなわち、あらわにされる」。それゆえ、それはスポータ、すなわち、音素によってあらわされたものである。あるいは、「これから意味が顕現する、すなわち、明らかになる。」のである。それゆえ、それは意味を認識させるスポータである。そのように、人々はスポータという語の意味を二通りに説明する。そして、『マハーバーシャ』（大注釈書）のなかで、尊いパタンジャリによって同様に言われている——「さて、「牛」（gauḥ）というこの場合、語とは何か？その語が発音された時、それによって（牛の）のど袋、尾、隆肉、ひずめ、角の観念が生じるもの、それが語である<sup>21)</sup>」、と。また、カイヤタによって次のように注釈されている——「文法学者は

音素を超えた語が意味を表現すると了解している。(第一の)音素が意味を表現するとすれば、第二以下の音素の発音は無意味であるという結果を生じるのだから」という文句から始まって、「それ(音素)を超え、音声によってあらわされるスポーツが意味を表現するものである。それはヴァーキヤ・パディーヤのなかに詳しく規定されている。」ということばで終わる著述によって、(彼はこのように述べたのである)。

(論敵は次のように言うかもしれない)——しかし、スポーツも意味を認識させるものであるというのは適当ではない。(そのような主張は次のような)二者択一に耐えられないからだ。それ(スポーツ)はすでに顕現された時、あるいはまだ顕現されていない時、スポーツの意味を認識させるのか? 後者ではない。(その場合には)常に意味の認識によって特徴づけられた結果が生じるという過失に陥るからである。スポーツの永遠性の承認によって独立の原因が常に実在しているのだから、(意味の認識という)その結果(その原因がスポーツである)が遅延する(遅れてあらわれる)というのは不適当だからである。しかし、もしもこの過失を避けようとして、それがすでに顕現されている時スポーツの意味を認識させることが認められるとしても、その場合でさえ顕現させつつある音素は個々に顕現させるのか、あるいは集合して顕現させるのか<sup>22)</sup>、(という疑問が生じる)。双方の主張の場合にも、音素は意味を表現するという主張に対してあなたが言ったのと同じ過失が、「(音素は)スポーツを顕現させるものである。」という主張についても排除されなければならない。それゆえ、バッタ師(=クマーリラ)によって『ミーマンサー・シュローカ・ヴァールティカ』のなかで、次のように言われた——

「部分をもたないスポーツが音素の認識によって顕現されると論じる人も、  
一つの問いをまぬがれることさえないのだ。」と(スポーツ・ヴァーダ,  
V, 91)

「Sup(格語尾)および tin(人称語尾)で終わるのが、語(語尾変化する語)である。」(パーニニ・スートラ, I, 4, 14), 「語尾で終わるそれら(の音素)が、語である。」(ニヤーヤ・スートラ, II, 2, 56) とこのように語尾に終わる

音素に関してだけ、パーニニおよびガウタマによって語という名称（の適用）が規定されているのだから、取り決め（慣例）によって支えられるゆえ、音素のなかにだけ語の認識が生じるであろう。その場合には、sara というこの語のなかに存在するのと同じ音素が rasa というこの語のなかにも存在する（ということになるであろう）。同様に、vana と rava, radi と dīnā, rāma と mārā, rāja と jāra などにおいても、意味の相違が認識されることはないであろう、と（論敵が）言うならば、そうではない、（とわれわれは答える）。（音素の配列の）順序の相違によって、（意味の）相違が生じるからである。それゆえ、タウターティタ（＝クマーラ学派）によって次のように言われている――

「ある意味を伝えるための能力があると知られている音素は、どれほどであろうと、またどのようなものでであろうと、意味を認識させるものである。」（スポータ・ヴァーダ，V，69）

それゆえ、双方（の主張）に同一の過失がある時にその過失によって一方（の主張だけ）が非難されるべきではないという格言に基づき、音素が意味を表現するものであることが証明されているのだから、（音素を）超えたスポータを想定するのは適切ではない、（と論敵が言うならば）、（これに対して文法学者は次のように答える）――（あなたの）この（議論）は、「溺れるもの、藁をも攪む。」というのに似ている。次の二者択一は不可能だからである。語の認識の拠り所は単なる音素なのか、あるいは音素の集合なのか？ 前者ではない。たがいに異なった音素の花環（連鎖）においては、連綿と続く原因がなければ――花にスートラ（糸）がなければ花環という認識がないように――語という認識は不可能だからである。後者でもない。発音されるや否や消滅してしまう音素の集合は不可能だからである。なぜなら、その場合には、ある場所で一緒に存続しているものとして知覚される多くの事物は、集合という名前をもっているからである。それは、ある場所で一緒に存続しているものとして知覚されている dhava 樹, khadira, palāśa 樹などに関して、あるいは象、人間、馬などに関して、集合という名前が用いられるようなものである。しかし、それらの音素はそのようには知覚されない。それらは生じるや否や消滅するからである。



(音素がスポータを) 顕現するという主張においてさえ、それらはただ相前後して(意味を) 顕現し、それらの集合は不可能だからである。また、音素に関して想像上の集合を想定することもできない。(このような想定は) 循環論法の誤謬に陥るからである。(すなわち、一方では) ある意味を認識させるものであることが成立しているのに、その制約によって音素に語という認識が生じる。(他方、それが語であることが) 成立しているのに、(音素が) ある意味を認識させるものであることが成立する。それゆえ、音素が意味を直接表現することは不可能なので、スポータが承認されなければならない。

しかし、スポータが(意味を) 顕現するものであるという主張においてさえ、前述の二者択一があらわれるのだから、それは「荷揚げ場の近くの小屋で夜明けのようにふるまう」(「夜明けは荷揚げ場の近くにひそんでいる抜け荷人を見つける」という格言の) ようなものである<sup>23)</sup>と(論敵が) 言うならば、これ(この議論)は空中に楼閣を築くことである(とわれわれは答える)。(双方の) 事情が異っていることは可能だからである。(音素は意味ではなくスポータを顕現するものである。) 例えば、次の通りである——最初の音声は(意味を) 顕現するものではあるけれども、不明瞭なスポータを顕現する。そして、相次いで顕現する(音声の) 順序に従い、それは(このスポータを) 明瞭に、より一層明瞭に、もっとも明瞭に(顕現する)。それは、ヴェーダが一度読まれただけでは理解されないが、反復によって明らかに確実なものになるようなものである。あるいは、最初認められた時には宝石の本質は明瞭に輝かないが、(磨かれた)最後の外観において、あるがままに顕現されるようなものである。

「音声によって種子がまかれ、認識が反復されて熟した時<sup>24)</sup>、最後の音声とともに語は理解される (『ヴァーキヤ・パディーヤ』, I, 84)

という、権威に基づく文句が存在するからである。それゆえ、「この語からわれわれは意味を理解する。」という日常言語によって、尊いバルトリハリはそれ(ヴァーキヤ・パディーヤ)の第一篇のなかで、音素が意味を表現することは不可能だということを述べているのだから、スポータと呼ばれる、部分をもたず、意味を認識させる語の本質が承認されなければ

ならない。「すべての語の意味は、最高の実在<sup>25)</sup>の知識によって特徴づけられた存在性、すなわち、類概念にはかならない。」ということの説明を主要目的とする「類概念論」のなかで、このすべてが説かれている。

(論敵は言う)——存在性だけがすべての語の意味であれば、その時にはすべての語は同義語であるということになろう。同様に、どんな場合でも同時に三つあるいは四つの語を使用するのは正しくない。あなたの腕前は偉大だ！それゆえ、次のように言われている——

「なぜなら、同義語の同時使用は許されないからだ。

交互に（使用する場合）だけ、それらは意味を伝えるからだ。並置されれば、そうではない。」

それゆえ、(あなたの) この主張には根拠がない。(われわれの答え)——(あなたの) この主張は「空<sup>そら</sup>の反芻」に似ている(＝不条理である)。青・赤・黄などの染色体の相違によって(無色の)水晶が(さまざまに着色される)ように、(ブラフマンという存在性・最高存在)と結びつけられているものの相違に基づき、存在性は(水がめの状態・性質、布の状態・性質などという形相を)その本質とすることによって種々に理解されることが成立する際に、「牛の存在性」などから成立する「牛性」などの区別に基づく日常言語の相違が可能になるからである<sup>26)</sup>。信頼に値いする人のことばも、同様である——

「結びつけられたものの相違に従い、牛などにおいて異なる存在性は類概念と言われる。すべての語は存在性に基づく。それが語幹の意味と語根の意味であると、人々は言う。」(ヴァーキヤ・パディヤー, III, 1, 33)

「それは永遠である。それは大いなるアートマンである。Tva, tal など(の接尾語)は存在性のことを言う。」<sup>27)</sup>(同上, III, 1, 34)

存在性はあの偉大な普遍・類概念にほかならず、(牛や馬などという、類概念の) 拠り所として結合された事物によって区別され、牛や馬などに関して区別が設けられている。しかし、低次の普遍としての「牛性」など

は、最高の真理の立場からは、それ(存在性)と異ならない。「牛性」(go-tva)は「牛の存在性」(go-sattva)にほかならず、(牛の存在性とは)別の低次のものが(「牛」と)結びつけられて現われるわけではない。このように、「馬性」(馬であること・馬の状態・性質)とは、「馬の存在性」であるなどと言われなければならない。またこのように、牛などの相違に基づいて異なっている存在性、すなわち、その類概念において、「牛」などというすべての語は意味を表現するものとして確定されているのである。そして、「存在性」が語幹の意味であることは熟知されている。語根は状態・性質をあらわすという主張においては、状態・性質は存在にほかならず、語根の意味は存在性そのものである。語根は動作をあらわすという主張においても、

「ほかの人々は、多くの個物に宿る動作を類念と言う。」(ヴァーキヤ・パディーヤ, III, 8, 21)

とこのように、「動詞論」において、動作が類概念の本質であることを説明しているのだから、語根の意味は「存在性」にほかならない。「tva および tal (-ta, -tā) という語尾は、その状態・性質という意味で、文の構成において第六格(＝属格)の次に来る。」(パーニニ・スートラ, V, 1, 129) というように、tva, tal などが状態・性質の意味で用いられることが規定されているのだから、それらが存在性をあらわしているというのは正しい。そして存在性は、生起と消滅を離れているのだから、永遠である。すべての現象はそれ(存在性)の仮現として<sup>28)</sup>、場所的にも、時間的にも、また実体的にも限定を離れているのだから、その存在性は大きいものであり、永遠であると呼ばれる。これが(ヴァーキヤ・パディーヤの)二つのカーリカー(III, 1, 33 および 34)の意味である。

実体がその語義であると論じる人の説においても、すべての語の意味は知識によって特徴づけられた存在にほかならない——このように「関係論」のなかで考察されている——

「真実の實在(ブラフマン)は、その虚偽の形態によって確定している。

虚偽の『制約』という語によって、真実が示される。」(ヴァーキヤ・パディーヤ, III, 2, 2)

「不安定なしるし (からす)によって、『デーヴァダッタの家』が示されるようなものである。

しかし、『家』という語によって、(所有者とかかわりなく) 純粋な観念が把捉されることが示される。」(同上, III, 2, 3)

注釈者 (パタンジャリ) もまた、「語とその意味の関係は成立しているのだから」というふうに、ヴァールティカ (パーニニの *Aṣṭādhyāyī* を補足する注釈書。カーティーヤナによって著わされた) に対して注釈を施す際、「なぜなら、実体は永遠であるから」<sup>29)</sup> というこの一節によって、「すべての語の意味は、虚偽の制約、例えば、牛性 (牛であること・牛の状態・性質) や馬性 (馬であること・馬の状態・性質) などによって限定され、実体という語によって表現されるブラフマンという存在である。」ということ进行考察した。

ジャーティ (類概念) が語の意味を示すというヴァーチャピヤーヤナの考えに従えば、(まず名詞について見るに)「牛」などという語は、種々異なった実体 (=個物) に内属している類概念を表示する。それ (類概念) が理解されている時には、それとの関係に基づいて実体が理解される。(次いで、形容詞について見るに)「白い」などという語は、属性に内属している類概念を意味する。それ (類概念) との結合に基づいて、属性のなかに (白いという認識が) 生じ、(類概念と) 結合しているもの (属性) との関係に基づいて、実体 (=個物) のなかに (これは白いという認識が生じる)。名前をあらわす語 (固有名詞) の場合にも、出生から始まり死亡するまで、たとい幼年期・少年期・青年期などの状態の相違があるとしても、これは同一人であるという、連続した認識によって、「デーヴァダッタであること」などの類概念の成立が承認されなければならない。「動作」(を示す語) においても、類概念が認められる。それ (類概念) は語根によって表現されるべきものにほかならない。「彼は煮る。」などという時には、一致した認識が現われるからである。

実体 (=個物) がその語義であると論じるヴィヤーディの説においては、個物が語によって表現されるべきものとして現われる。他方、類概念

は暗示されたものとして現われる。それゆえ、(例えば、牛という個物が)「無限であること」などという過失が成立する余地はない。

パーニニ師によって双方とも承認されている。類概念がその語義であることを承認して、パーニニは「類概念をあらわす名称において、単数を示すために随意に複数が用いられる。」などという表現をしているからである<sup>30)</sup>。また、彼は実体(=個物)がその語義であることを承認して、「同一の形態をもつ語の場合、同一の格(語尾)においては、(最後の)一つだけが残される。」(パーニニ・スートラ, I, 2, 64)などと表現している<sup>31)</sup>。文法は全学者の集会で討論され決定された学説であるから、二つの見解が承認されたとしても、何の矛盾もない。それゆえ、すべての語の意味は不二にして真実、最高のブラフマンの實在であることが確定されたのである。それゆえ、次のように言われている——

「それゆえ、語義の区分に従い、真実の、全体的な、存在を本質とするただ一つの意味が語によって表現されるべきものであるならば、それは多くの形態を帯びて現われる。」(ヴァーキヤ・パディーヤ, III, 3, 85), と。

真実の(語義の)本質も、「関係論」のなかで、ハリ(=バルトリハリ)によって次のように言われている——

「そこで、見ている人と見られる対象と見ることの三つが妄想によって分けられていなければ、そのものだけが真実である——三ヴェーダの終局を知る人々は、このように言う。「(ヴァーキヤ・パディーヤ, III, 3, 70)

「実体論」においても、ハリは言う——

「変化が消え失せる時、耳環のなかの黄金が真実であるように、変化が消滅するところでは、最高の質料因がそれである、と人々は言う。」(ヴァーキヤ・パディーヤ, III, 2, 15)



(すべての事物は一つであるという、) (われわれによって) すでに承認された不二(説)を貫徹するために、表現されるべきもの(=意味)と意味を表現するもの(=語)との間に区別がないことが示されている——

「それ(最高の質料因)はすべての語によって表現されるべきものであり、それは語<sup>32)</sup>と異ならない。

(意味と語は)異なっていないけれども、両者の関係は個我と(最高の)アートマンのようなものである。」(ヴェーキヤ・パディーヤ, III, 2, 16)

このカーリカーの意味は、次の通りである——日常言語は、あれこれの制約によって作り出された差別に富むものとして、ただ無知だけによって妄想されたものだから、すべての語の対象はそれぞれの場合一定の形相によって制約されている種々の形態をもつブラフマンという実在である。そして、最高の真理の立場からはそれは異なっていないが、夢の状態のように<sup>33)</sup>覆い隠されているため<sup>34)</sup>、日常言語の使用状況において多様な現象界が仮現する。そこで、ヴェーダーンタ説に精通した人々は、次のように言う——

「この夢のなかの現象界がわたしのなかのマーヤー(幻影)によって広げられたように、

このように、目覚めている現象界も、わたしのなかのマーヤー(幻影)によって広げられた。」と。

それゆえ、このように存在・知・歓喜からなる静止した最高のブラフマンが内我(個我)と異ならないと理解されることによって最初の無知が減するのだから、そのようなブラフマンを本質としてとどまることをその特徴とする至福が成就するであろう——

「語としてのブラフマンに精通した人は、最高のブラフマンに達する。」<sup>35)</sup>

とこのように、(語としてのブラフマンに) 関説した文句があるからである。また同様に、「語の教示」に関する規則(＝文法学)が至福を実現するのだから、次のように言われている――

「それ(文法学)は解脱の門であり、ことばの汚れの治癒であり、すべての学問を浄めるものであり、学問に関して<sup>36)</sup>それは輝く。」<sup>37)</sup>、と  
(ヴァーキヤ・パディヤー, I, 14)。

同様に、

「これ(文法学)は、成功のはしご段のステップの第一段である。  
これは、解脱を欲している人々の一直線の王道である。」(ヴァーキヤ・パディヤー, I, 16), と。

それゆえ、文法の規則(文法学)は人生最高の目的を実現する手段として研究されなければならないということが確定した。

以上、威厳のあるサーヤナ・マーダヴァの著わした『全体系綱要』におけるパーニニの体系。

#### 〔注〕

- 1) わたくしがここで語基と訳したものの原語は, *prakṛti* である。*Prakṛti* は語の基語である。この基語に語尾を付加すれば, 単語が成立する。インド文法においては, 名詞の語基は *prātipadika*, 動詞の語基は *dhātu* と呼ばれる。わたくしは以下において *prātipadika* を語幹, *dhātu* を語根と訳した。『全体系綱要』第十三章に対するアビヤンカルAbhyankarの注によれば, *rāmaḥ* という名詞は *rāma* という名詞の語基と *ḥ* (ヴィサルガ) という語尾の二つの部分から構成される。しかし, この *rāma* という名詞の語基においては, *rama* ( $\sqrt{\text{Ram}}$ ) がその語根であり, それに *a* という語尾が付加される。
- 2) マハーバーシャ (*Mahābhāṣya*) は, パーニニの著わした *Aṣṭādhyāyī* に対する最初の, しかも最古の注釈である。マハーバーシャは, パーニニ文法に対するもっとも権威のある注釈書であり, パーニニ文法の解釈に際しては決定的な発言権を保持する。マハーバーシャはヴァールティカとともに *Aṣṭādhyāyī* 以降古代インド文法の主要な典拠である。

- 3) パーニニの *Aṣṭādhyāyī* によれば、原文は *ubhaya-prāptau karmaṇi* であり、わたくしは「属格は目的の意味で用いられなければならない」と訳したが、「目的は属格において用いられ、行為者において用いられるのではない。」と補った方がよいかもしれない。*Aṣṭādhyāyī* に対する注釈カーシカー (*Kāśikā*) によれば、*āścaryo gavām doho 'gopālena* (牧童の助けを借りずに牛の乳しぼりをすることは不思議である), *rocate me odanasya bhojanam devadattena* (デーヴァダッタによるかゆの食事はわたしを喜ばせる), *sādhukhalu payasaḥ pānam yajñadattena* (ヤジュナダッタによって乳が飲まれることは実にすばらしい) という実例が挙げられている。*Gavām dohas* は「牛の乳をしぼること」であり、*gavām* は目的の意味で用いられている。*Odanasya bhojanam* は「かゆを食べること」、*payasaḥ pānam* は「牛の乳を飲むこと」である。このように、上に挙げられた実例においては、属格は目的の意味で用いられている。
- 4) *śabdānuśāsana* とは、*śabdasya anuśāsana*, すなわち、語を教示することである。
- 5) *Aṣṭādhyāyī*, II, 2, 8 に対するカーシカーには次のように述べられている——*kr̥dyogā ca śaṣṭhī samasyata iti vaktavyam | idhmapravraścanaḥ | palāśaśātanaḥ |*
- 6) II, 3, 50 に対するカーシカーには次のような記述がある——*karmādibhyo 'nyaḥ prātipadikārya-vyatiriktaḥ svasvāmi-sambandhādīḥ, śeṣaḥ, tatra śaṣṭhī vibhaktir bhavati | rājñah puruṣaḥ | paśoh pādaḥ | pituḥ putraḥ* [(目的とは別の、語幹の意味とは異なった、所有と所有者の関係などが「残余」である。この場合、第六格(=属格)が存在する。それは、*rājñah puruṣaḥ* [王の家臣], *paśoh pādaḥ* [家畜の足], *pituḥ putraḥ* [父の息子] というようなものである。)]
- 7) アビヤンカルによれば、この文章の意味は次の通りである——*vyākaraṇa-śāstrasya hi vaidika-śabdārtha-bodhakatvena vedāṅgatvam* (なぜなら、ヴェーダ語の意味を認識させるものとして、文法の規則はヴェーダに対する補助学だからである。)
- 8) アビヤンカルによれば、形成 (*samskāra*) とは語基と語尾から派生される語である。
- 9) カーシカー——*trividham karma-nivartyam vikāryam prāpyam ceti | sarvatra karmaṇy-upapade dhātor aṇ-pratyayo bhavati |*
- 10) *Aṣṭādhyāyī*, III, 2, 3.
- 11) アビヤンカルの注——*sakala-śabdānām prakṛti-pratyaya-vibhāga-vyutpādana-pūrvakam artha-jñānam bhavati* (意味の知識とは、すべての語を語尾とに区分して語源解釈することに基づいている)。
- 12) アビヤンカルの注——「主要なものである」と言われるのは、文章の意味の知識の原因としての語の語義の知識が文法に依存しているという意味である。「実を結ぶ」という際、「実」という語によって文章の意味の知識が意味されている。
- 13) マハーバーシャの著者パタンジャリによれば、文法学の目的は四つである。

第一の目的は「ヴェーダの保護」である。ヴェーダを保護するために文法は学ばなければならない。文法学の第二の目的は「修正」である。アビヤンカルによれば、修正とは次のようなものである。すなわち、「修正」(ūha)と言われるのは、ヴェーダ語があれこれの神格の性(や格)などに従って修正・変更されることである。「アグニ神に対して祭祀が行なわれた。」(タイッティリーヤ・サンヒター, I, 1, 4)というマントラが、ヴェーダのなかで読誦される。しかし、スーリヤが神格である場合には、それに従い「スーリヤに対して祭祀が行なわれた。」というマントラが想定されなければならない。このように、「性」や「格」の相違も考慮されなければならない。文法学の第三の目的は「聖典」、第四の目的は「たやすさ」、第五の目的は「確信」、すなわち、疑惑が存在しないことである。

- 14) 原文には *cikkamita*<sup>o</sup> とあるが、脚注ではそれは *acikramata* と修正された。わたくしの訳は、修正された語形を採用した。
- 15) 『全体系綱要』の原本には「マハーナーラヤナ・ウパニシャッド, X, 1」が出典として挙げられている。しかし、この詩の出典はリグ・ヴェーダである。
- 16) 「四本の角は、名詞、動詞、前置詞、不変詞という、四つの品詞の総体である。……すなわち、死の特質をもつ人間のなかに入った、ということである。」という文章は、マハーバーシャ, I, 1, 1 のなかに見出される。しかし、『全体系綱要』のマーダヴァの引用は、忠実な引用ではない。彼はパタンジャリの文章に加筆している。例えば、「*laṭ* という時制の語尾などに関係した」とか、「それら二つには顕現されたものと顕現させるものの区別があるからである」とかいう文句は、マハーバーシャの当該箇所には見出されない。また、「*tiñ* を伴う七つの格語尾である」という文句も、そこにはないのである。問題の箇所に関して、そのほか、『全体系綱要』とマハーバーシャの間には若干の相違が見られる。
- 17) マハーバーシャにおいては、「偉大な神」というのは無造作に「語」のことである。マーダヴァにとっても同じである。しかるに、アビヤンカルはそれに関して、「偉大なものとは、最高のブラフマンの本質としての神・内部の制御者の形態を帯びた語であり、それが人間のなかへ入ったという意味である。」と注釈している。
- 18) スポータは永遠の音声であり、日常生活において話されたり聞かれたりする音声 (*dhvani*) とは異なり、人間に知覚されない。意味を伝えるのはスポータであり、日常言語ではない。日常言語は、スポータと呼ばれる永遠の、内面の音声が発現する際、単に顕現の手段・道具として役立つだけである。これがスポータ説である。
- 19) *Aṣṭādhyāyī*, I, 4, 83—I, 4, 83から I, 4, 97まで扱われている前置詞は *karma-pravacanīya* (*ati, adhi, anu, apa, api, abhi, ā, upa, pari, prati* および *su* から成り、行為を示すために用いられる品詞) という名前をもっている。
- 20) アビヤンカルの注によれば、スポータは聞かれたり見られたりする音声ではない。彼によれば、日常の音声は語 (*śabda*) を顕現させる手段である。なぜなら、語は音声によって顕現されるべきものだからである。それは生じもし

なければ、消滅もしない。これがスポータであると言われる。日常の音声は語を顕現させるのであり、意味を伝えるのではない。

- 21) マハーバーシャ, プリシュタム 1, パンクティ 3。
- 22) アビヤンカルの注——音素が個々に顕現させるという主張は不可能である。それぞれ一つの音素が発音された時には、それ（その一音素）からスポータの顕現は見られないからである。さらにまた、ある一つの音素が発音された時には、それによってスポータが顕現されるのだから、ほかの音素を発音することは無意味になる。スポータの個々の顕現を否定したあとで、アビヤンカルはそれらが集合して顕現することも否定する。その理由は次の通りである。すなわち、刹那的な音素は非常にすみやかに消滅するから、それらが集合することは不可能である。
- 23) 荷揚げ場は税の徴収される場所。抜け荷人は税をまぬがれようとして夜ひそかに荷揚げしようとするが、彼は夜明けに徴税人の家に到着し、捕えられてしまう。*Sarva-darśana-saṃgraha, tr. by E.B. Cowell & A.E. Gough, p. 214 注 1 参照。*
- 24) 『全体系綱要』版では *āvṛtti* となっているが、ヴァーキヤ・パディーヤ版では *āvṛtta*。
- 25) アビヤンカルの注に従って、わたくしは *paramārthasat* を最高の実在と訳した。最高の実在は、如何なる差別も離れた妄想のない知識である。それは普遍的な知識であり、それを本質としてもっているのがすべての事物に含まれた実在である。それは水がめ（瓶）や布などと結びつけられた差別相として、すなわち、水がめの状態・性質（瓶性）や布の状態・性質（布性）などの類概念を本質とするものとして、水がめや布などの語の意味である。
- 26) アビヤンカル——水がめの状態・性質とは、「水がめであること」(*ghaṭatvam, ghaṭatā*) などであるというようなものである。また、水がめなどの状態・性質は実在 (*sattā*) にほかならない。
- 27) *Aṣṭādhyāyī*, V, 1, 119 (*tasya bhāvas tvatalau*) においても, *tva* と *tal* (*ta, tā*) という語尾は「…の状態・性質」という意味で用いられる。カーシカーには次のような実例が挙げられている——*aśvasya bhāvaḥ aśvatvam | aśvatā | gotvam | gotā ||*
- 28) アビヤンカルの注——その実在があらわれつつあるものである時に（という意味である）。真珠母が銀の形態を帯びるものとして現われるように、実在は虚空などのすべての現象形態を帯びるものとして現われる。
- 29) マハーバーシャ, プリシュタイム 7, パンクティ 11。
- 30) *Aṣṭādhyāyī*, I, 2, 58。アビヤンカルの注——*brāhmaṇāḥ pūjyāḥ | brāhmaṇaḥ pūjyāḥ | brāhmaṇa-jātiḥ pūjyeti arthaḥ | atra brāhmaṇa-śabdasya brāhmaṇatva-jātau tātparyam | tathā caitatsūtrānurodhena jātiḥ padārtha iti matam pāṇineḥ saṃmatam iti gamyate |*
- 31) カーシカーによれば, *vṛkṣaḥ* (一本の木) + *vṛkṣaḥ* = *vṛkṣau* (二本の木), *vṛkṣaḥ* + *vṛkṣaḥ* + *vṛkṣaḥ* = *vṛkṣāḥ* (木々) という実例が挙げられている。
- 32) アビヤンカルによれば, この語は意味を表現し, スポータから成っている。
- 33) アビヤンカルの注——夢の状態のように, 目覚めている状態においても, こ



の全現象界は妄想から現われるというのが同義語である。

- 34) あるいは、妄想の結合（アビヤンカル）  
 35) マイトラーヤニ・ウパニシャッド，VI，22のなかに次の詩句がある――

dve brahmaṇī veditavye śabda-brahma paraṃ ca yat |  
 śabda-brahmaṇī niṣṇātaḥ paraṃ brahmādhigacchati ||

「二つのブラフマンが知られるべきである，音声としてのブラフマンと最高存在とが。

音声としてのブラフマンに精通した人は，最高のブラフマンに達する。」

マイトラーヤナ・ウパニシャッド，VI，22に見出されるのと全く同一の文句が，マハーバーラタ (Critical Edition) XII, 224, 60 (ボンベイ版では XII, 233, 30) にも存在する。

- 36) カウエルは *adhividyam* を *science of science* と訳している。彼はタイッティリーヤ・ウパニシャッド，I，3，1のなかのジャンカラの注釈 (*vidyāsv adhi yad darśasam tad adhividyam*) に拠って，このように訳したのである。*Sarva-darśara-saṃgraha*, tr. by E. B. Cowell & A. E. Gough, p. 220, 注2参照。
- 37) ここの原文は *pavitram sarva-vidyānām-adhividyam pracakṣate* となっているが，ヴァーキヤ・パディーヤ版の当該箇所では，*pracakṣate* の代わりに *prakāśate* という語が用いられている。しかもその上，アビヤンカル自身も「この理由から，学問のなかではこの文法が輝くという意味である。」と注釈している。わたくしはここではヴァーキヤ・パディーヤ版に拠り，カウエル訳とは別に訳した。

なお、『全体系綱要』第十三章「パーニニの体系」については，注(23)に記したように，Cowell の訳がある。邦訳としては，中村元『ことばの形而上学』(昭和32年，東京，岩波書店)のなかに部分訳 (pp. 390-407) がある。