

特集 ● 研究活動報告

A02 「本文批評と解釈」

クマーリラにおける個人と個人を超えるもの*

吉水 清孝

北海道大学・大学院文学研究科 助教授

はじめに

西暦紀元前3世紀頃、インドの祭官階級であるバラモンたちの間で、ヴェーダ祭式の詳しいマニュアルであるシュラウタ・スートラを編纂する作業が終盤を迎えた。この時代に、「ヴェーダが祭式をいかに規定しているのか」という、テキストと記述対象との関係への関心から、聖典解釈学（ミーマーンサー）が一学派として誕生した⁽¹⁾。ヴェーダとはアーリア人によるインド最古の宗教文献群の総称であり、聖典解釈学派成立の時代に数世紀先立って、神々を称える讚歌の朗誦（リグ・ヴェーダ）、旋律をつけた合唱（サーマ・ヴェーダ）、供物の調製および祭火の中への供物の投下（ヤジュル・ヴェーダ）という祭式内での部門ごとに、祭式の現場で唱える詩句と儀礼規定及びその解説より成るヴェーダが確立していた⁽²⁾。祭式外での呪法の詩篇（アタルヴァ・ヴェーダ）を含む四部門のヴェーダ文献の編纂が終了した後、バラモンたちは、いずれかの部門のヴェーダを師から弟子へと代々口伝で伝承し、部門内で更なる支派を形成して、シュラウタ・スートラを初めとする補助文献を支派ごとに編纂した。紀元前3世紀はアショーカ王がマウリヤ王朝の下に全印度を統一した時代であり、王朝からの庇護を受けた仏教をはじめとする出家教団が、ヴェーダとバラモ

ンの権威を否定して、思想界でも実社会でも勢力を伸ばしつつあった。このような状況下で、旧来の祭式流派ごとの枠を越えた新たな学問を形成する気運がバラモンたちの一部に起きてきた。やがて心身二元論（サンクヤ）や論理学（ニヤーヤ）など、祭式を離れたバラモンの学問が成立することになる。バラモン教学のうちでも比較的早く成立した聖典解釈学派は、ヴェーダの聖典としての権威を積極的に擁護し、祭式の伝統に最も忠実に留まった学派である。

学派の根本綱要である『ミーマーンサー・スートラ』の編纂が進むと共に、聖典解釈学派は、ヴェーダは過去の人間が作り出したものではない永遠の天啓聖典（シュルティ）⁽³⁾であり、社会の慣習を根拠付ける権威であると主張した。『ミーマーンサー・スートラ』は聖典解釈上のおよそ900の論題についての問答集となって完成した⁽⁴⁾。論題の各々について、ヴェーダ文献から考察対象となる様々な文章が抜粋され、それに対する解釈の実際がスートラへの註釈として書き伝えられていった。現存する最古の『ミーマーンサー・スートラ註』は、6世紀のシャバラスヴァーミンによるものである。シャバラスヴァーミンの時代に至るまでに聖典解釈学派では、定期的に行うべきヴェーダの祭式はいずれも祭主が死後天界に生まれかわることを目的として行うのであり、いずれの祭式を扱うヴェーダ

の章の中にも、その祭式名を含んだ「天界を望む者は何々祭の祭式を行うべし」という祭式を開催すること自体を命ずる文がある、という見解が定説となった。このような文は、実際には必ずしも現存ヴェーダのテキストの中に見出せないが⁽⁵⁾、聖典解釈学派では、他の細々した祭式規定全てを統括する根本的な規定文として祭式ごとに不可欠のものとされ、テキストの中核を成す「教令」(チョーダナー, codanā⁽⁶⁾)と名づけられた。

シャバラスヴァーミンが活動した6世紀には、様々なバラモンの哲学学派や仏教やジャイナ教などの反バラモンの教団がそれぞれの教理を確立し、特に人間の認識能力をめぐって互いに他学派の学説を批判しあっていた。シャバラスヴァーミン自身は哲学的思弁に深入りせず、彼に先立つ或る無名の「註作者」による種々の認識手段の定義とヴェーダ聖典の真理性の論証をそのまま引用している。ついで7世紀はじめに活動したクマーリラ・バッタは、シャバラにより集成された伝統的解釈理論と「註作者」の打ち出した哲学的新機軸を踏まえつつ、ヴェーダの解釈規則の整備という学派固有の分野で伝統的理論を革新した。そして認識論や論理学、さらに一般言語論理の分野でも、様々な哲学学派の理論を批判的に検討して独自の体系を構築した⁽⁷⁾。本稿では、テキスト解釈を行うにあたって個人が發揮する論理的思惟方法と、永遠の聖典として実体視されたヴェーダと行為の主体としての個人との関わり方について、クマーリラ独自の思想の一端を紹介したい。

I. 解釈のための反・普遍主義の論理

クマーリラはインド思想史を通じて随一の「保守的な合理主義者」である。彼は、仏教徒であるディグナーガが大成した一種の三段論法より成る推論（アヌマーナ, anumāna）の理論⁽⁸⁾を採用しマスターしていたが、推論の現実生活での適用については極めて慎重な態度を取っていた。クマーリラの眼から見ると、仏教徒たちは人間個人の理性能力に絶大なる信頼を寄せ、「かつて仏陀は自らの思索と精神集中により真理を悟った」と信じており、更にそれを世界中の人に通用する普遍的な理法（ダルマ）として、階級や民族の区別なく布教している。しかしバラモンの権威を擁護するクマーリラの立場からすると、アーリア民族にはヴェーダという永遠不滅の聖典が啓示されているのであり、しかもヴェーダは、各人が社会の中で所属する階

級や年齢層ごとに守るべき義務として様々な規範（ダルマ）を教示している。そしてこれら個別の規範を越えて、あらゆる人が共通に守るべき普遍的な理法は存在しない⁽⁹⁾。クマーリラはこのように確信し、この確信に理論武装を施すべく、仏陀のような個人がヴェーダからの啓示に依らずに理法を認識することはできないことの論証に努めた。またクマーリラは、ディグナーガが感覚的知覚以外の認識根拠としては、知覚と同じく人間個人の能力である推論のみを認め、正しい推論に還元できない言明は知識を得る手段とはならないと断言したことを、様々な角度から批判した。

聖典解釈学派と仏教徒との間で、ディグナーガ的な推論に還元されるか否かが争われた認識手段の一つに、「導出」（アルターパッティ, arthāpatti）がある。「導出」とは、「所与の或る事柄から (arthāt), 別の或る事柄が、帰結する (ā-pad-ya-te)」ということを、背理法を用いて、即ち、もしその帰結を認めなければ所与の事柄の方が成立しなくなることをもって根拠づけることである。クマーリラ以前の時代から聖典解釈学派では、「所与の或る事柄」の内容の面で、それが導出をおこなう個人が自ら觀察した事実であるか、あるいは他人から伝聞した情報であるかに応じて、導出に「觀察からの導出」と「伝聞からの導出」の二種を区別した。「伝聞からの導出」の実例として、「チャイトラは太っているのに昼間は全然食事していないそうだ」という情報から「彼は夜中に何か食べているに違いない」と帰結する卑近な事例がしばしば提示される。しかし本来の「伝聞からの導出」は、現存するヴェーダ文献に明記されてはいないが、明記されている文言のうちに含意されている別命題を導き出すことであり、聖典解釈のための重要な思惟方法である。聖典解釈学派によれば、ヴェーダは無始時以来の天啓聖典であり、何人にとっても自分の師匠から口伝で学習した伝聞情報である。ディグナーガは「知覚」（プラティヤクシヤ, pratyakṣa）と「推論」（アヌマーナ, anumāna）のみを正しい認識手段として認めたが、聖典解釈学派では伝統的に、現存ヴェーダに明記されている通りの解釈を pratyakṣa、そこに含意されている事柄の導出を anumāna と呼び習わしていた⁽¹⁰⁾。アルターパッティという名称は、おそらく聖典解釈学派が、「聖典解釈における含意の導出」を当時他学派で緻密に体系化されてきた「推論」から区別するために、医学や政治学などの実用的学問の分野で整理されていた学術用語集（タントラ・ユクティ）⁽¹¹⁾から採用したものであろう。

「導出」がディグナーガ的な推論に還元できないことを、クマーリラは「チャイトラは生きているのに家

にいない」という所与の事柄から「彼は外にいる」という結論を導く事例を取り上げて考察している。この事例は一見したところ、「生きている全ての人」を論議領域とし、「およそ家にいない人は誰であれ、外にいる」という大前提を立て、生存者の一人であるチャイトラについて「家にいない」という理由を適用し、そこから「チャイトラは外にいる」という結論を導くディグナーガ的な推論に還元できるように思われる。しかしクマーリラは、そうではないと力説する。ディグナーガの論理学によれば、推論が依拠する大前提に記述された「遍充」(vyāpti), すなわち「論議領域において理由概念が適用されるものの集合が、証明されるべき概念が適用されるものの集合の内に完全に包摂されている」という二つの概念間の普遍的条件関係は、観察を繰り返し事例を積み重ねていくという帰納的方法によって確立できるはずのものである。実際、討論術の伝統から成立発展したインドの論理学では、大前提として条件関係を提示すると共に、相手を説得するために、論議の主題以外の場面からの実例を挙げるのが習わしになっていた。しかし一般法則は、帰納的方法により設定されている限り、どうしても例外の可能性を拭い去ることができず、蕃然性から脱しきれないものである。

そこでクマーリラは、上記の事例において「チャイトラは外にいる」を導き出すためには、チャイトラ以外の人物について家の中にいるか外にいるかを検討して、大前提の実例とする必要はないのだということに着目する。我々は、チャイトラ一人の日常をよく観察し、「チャイトラは生きている限り家にいるか外にいるかどちらかであり、彼はまだ生きている」と確信している限り、或る日チャイトラの家を訪ねて彼が留守であると知れば、「彼は外に出かけているのだ」と了解することができる。ここで了解された結論は、前提としてチャイトラ一人について語られていた諸言明のうちに含意されていたものである。注意したいのは、この場合前提から結論を導出するために、「生きている人は全て、家にいなければ外にいる」という普遍的条件文を思い浮かべる必要はない、ということである。むしろ逆に、この普遍的条件文は、チャイトラが外出中であることを了解した後に、構想されてくるに過ぎない。クマーリラはこの点を指摘して次のように言う。

また、ここ（全ての存命の人間という論議領域）における「[家にいない]」が「外にいる」と結ぶ不可離の関係は、その時（チャイトラが外にいることの導出をした時）にのみ、構想されるのである

って、[導出をするより] 以前には理解されていない。このように、これ（不可離の関係）は「[導出をする以前に] 存在していてもなお、[導出により「チャイトラが外にいること」を認識するための] 原因ではない⁽¹²⁾。

クマーリラは、世界の側で「生きている人は全て、家にいなければ外にいる」という事態が成立していないと考えているわけではない。聖典解釈学派で独立の認識手段として認める「導出」は、或る特定の事例についての所与の言明だけから、そこに含意されている同じその事例についての別の言明を明るみに出すことだと主張するのである。「チャイトラの外出」においてこの主張が妥当であるのは、「チャイトラの外出」の導出には、西洋の伝統的な命題論理学で言う「選言三段論法」が含まれているからである。ところがクマーリラは、チャイトラは生きているという条件の下で、「チャイトラは家にいるか、またはチャイトラは外にいる」という二つの命題の選言がさらに前提されることについて明言していない。このため、ディグナーガ的な推論に還元せずに、どのようにしてこの導出を根拠付けられるかという点に関して、クマーリラの説明は形式論理学の面からは不十分だと言わざるを得ない。

しかしながら、クマーリラが「チャイトラの外出」の導出において、論理学の根幹に関わる一つの問題提起を行なっていることは評価すべきであろう。ディグナーガが確立した推論は、一群の個体から構成される論議領域において、基体となる個体一つと二つの属性との相関関係を「属性 P がある基体には必ず属性 Q もあり、Q がない基体には決して P はない」というように個体領域全体へと普遍化することに基いて論証をおこなう、量化を伴った一種の名辞論理である。これに対し、クマーリラにおいては未だ見通しの域を出ていないにせよ、「チャイトラの外出」の導出は、帰納的方法によって設定しても蕃然性を脱しきれない全称の大前提を必要とせずに、チャイトラ一人を主語とした幾つかの命題だけを用いて、命題論理の範囲内で演繹的に論証しようとするものである⁽¹³⁾。

以上のようにクマーリラが「導出」（アルターパッティ）をディグナーガ的な「推論」（アヌマーナ）とは別種の論理として峻別した背景には、聖典解釈学派独自の人間観と規範論が深く関わっている。個人が自力でいくら経験を重ねても、必然性をもつ普遍的な条件関係の認識には遂に到れない。一方、ヴェーダ聖典が啓示しているのは、人類全体に当てはまる普遍的な

規範ではなく、それぞれ何らかの一定範囲の人間が守るべき個別の規範である。そして我々は、ヴェーダが命ずる個別の規範を人間が自ら発見した何らかの普遍的な法則に基いて拒斥できるとも、また逆に根拠付けられるとも考えるべきではない。我々が自らの理性を行使してできることは、現存するヴェーダのうちに見出される個別の規範を解釈して、そこに含意されているその規範の別の側面を明るみに出すことでしかない。その際、命題論理により支えられた「導出」は、正しい解釈のための有力な手段となる。聖典解釈学派にとっては、個人の理性はあくまで聖典の啓示の下に従属する能力なのである。

II. 個人の側からの解釈と聖典の側からの解釈

ヴェーダは基本的に祭式文献であり、聖典解釈学派は、祭式部門のうち体を動かして儀礼遂行にあたる役割の祭官が伝承するヤジュル・ヴェーダのもとで形成されてきた。このため聖典解釈学派は、ヴェーダを構成する種々の文類型のうち、儀礼行為を規定する規定文に中心的な役割を担わせ、また規定文の中では動詞を文の中核として重要視した。シャバラスヴァーミンの時代から、人（B）が何らかの目的（A）を実現するために行う行為を表わす動詞は、必ず定動詞「[Aが] 生ずる」bhav-a-ti⁽¹⁴⁾の使役形「[BがAを] 生ぜしめる」bhāv-ay-a-ti⁽¹⁵⁾を含んでいると考えられていた。例えば「料理人が粥を料理する」とは、「料理人が、米を、鍋に入れ水を加え加熱して、柔らかい状態のものに、生ぜしめる」ということである。人が或る行為に携わるということは、必ず何らかのものが結果的に生ずるように、別の言い方をすれば、所期的目的が現実化するように対象に働きかけることだ、と考えるのである。この使役形動詞 bhāv-ay-a-ti の語根部分 bhāv-に-anā という、作用を意味する名詞を形成するための接辞をつけて、名詞 bhāv-anā がつくられた。「現実化させる働き」（バーヴァナー）は、行為主体が必ず次の三つの要件を伴って行為に着手することによる、行為の一般形式を表わす。およそ行為とは、何らかの目的の実現であり、そのためには何ごとかを直接の手段として行使せねばならず、更に直接的手段の行使のための種々の執行細目を、間接的な手段として踏まえておかねばならない。人がヴェーダを学んで「現実化させるべし」との命令を規定文から受けた後、行為の実行に際して必要となる「何を達成すべきか」という実現目的・「何を以って実現目的を達成すべきか」と

いう直接手段・「如何にして直接手段を行使していくか」という執行細目の三要件を、ヴェーダの中からどのように読み取っていくのかが、クマーリラ以前から聖典解釈学派の課題であった。クマーリラ自身は、ヴェーダの教令に発する聞き手個人への働きかけを、人間の行為の形式に準じて、やはり三要件を必要とする「現実化させる働き」の一種として定式化した⁽¹⁶⁾。

一方、聖典の絶対的真理性の一つの側面として、テキストの記載に無駄がなく、テキストを構成する全規定文が、主題となる祭式を構成する全儀礼と一対一で対応しているという、「非重複性」がヴェーダに帰せられていた。ヤジュルヴェーダでは、先に基本祭の次第を詳細に記述した後で、特殊な願望実現のために基本祭を部分変更して行う派生祭を簡略に記述するため、派生祭がもつ、基本祭規定にはなかった新規の要素を「先に（pūrva）【記載されて】ないもの」(a-pūrva) と呼んでいたが、聖典解釈学派では、どのような供物をどの神格に捧げるかという点からの、基本祭を含めた全ての祭式ごとの独自類型をアプールヴァ (apūrva) と呼ぶようになった。そして更に、祭式名称を挙げつつ、その祭式の独自類型に沿って祭式を遂行することを命ずる根本的な規定文、即ち「教令」(codanā) がヴェーダの中の個別祭式の章ごとにると確信した。シャバラは、アプールヴァが単に祭式の類型であるばかりでなく、一種の目的因として祭式実行に向けて個人に働きかけてくるということを「園林と庭師の喩え」でもって説明した⁽¹⁷⁾。庭師は荒地に新たに園林を建設するのではなく、園林の所有者から依頼を受けて、あらかじめ出来上がっている園林の中に入ってその美観を維持するのが彼の仕事である。同様に、アプールヴァは祭式ごとにその理念型としてアーリア人の伝統の中で確立している。個人はヴェーダの教令から、その理念型を実際の祭場で実演するという要請を受けており、この要請に応え続けることで祭式の伝統が更に継承していく。但しこの喩えの中では、庭師が園林の手入れを果たせば報酬を受け取ることにも触れられており、シャバラに至ってアプールヴァに「果報達成のための媒介」という特質が付与されることになった。

クマーリラは当時のインド哲学の諸学派に通曉しており、個人的修養を重んじる他学派から「形能力」（サンスカラ, saṃskāra）の理論を祭式思想のうちに積極的に取り入れ、「アプールヴァは、祭式を遂行するごとに祭主の自我（アートマン）のうちに形成され、果報の達成まで存続していく」と主張した。ここでアプールヴァの語義は「[祭式行為をする] 以前にはなかったもの」に転化し、また「祭式ごとの独自類型」

に代わって、「果報達成のための媒介」という特質が前面に押し出された⁽¹⁸⁾。この結果、恒常なヴェーダの教令と一対一で対応すると見なされていたアプールヴァは、「新得力」と訳せるような、個人に所属する一種の能力（シャクティ, *sakti*）となり、個人に先立つ行為理念としての超越性が否定された。クマーリラは、目的実現を目指す行為の一般形式である「現実化させる働き」を、生身の人間個人ばかりでなく永遠不滅のヴェーダ聖典にも設定する一方で、アプールヴァをヴェーダ聖典から人間個人へとひきおろした、と言ふこともできるだろう⁽¹⁹⁾。

しかしながら、クマーリラは複眼的な思考の持主であって、一方的に人間中心主義に与したわけではない。先に述べた通り、聖典解釈学派では早くから、或る一つの定期祭を主題としたヴェーダの章のまとまりごとに「天界を望む者は何々祭の祭式をするべし」という章全体を統括する教令が存在すると考えられていた。そしてシャバラの時代に至るまでに、「ヴェーダの章内の多数の文章は教令を中心とした一つの全体として自らを統合した上で、人間個人に向かって祭式の伝統を維持するように働きかけてくる」という仕方で、ヴェーダが内部構造をもった天啓聖典として実体視されていた⁽²⁰⁾。クマーリラは、ヴェーダは個人に対し「現実化させる働き」の発動を命じつつ、規定の働きの「遷移」（サンクラーンティ, *samkrānti*, ないしサンチャラナ, *samcarana*）という現象により、一つの祭式行事の式次第を定めた全体として統合されていくと主張する。ここで彼は、天啓聖典の側に立った聖典解釈学派特有の伝統的な発想法を継承しているのである⁽²¹⁾。

クマーリラによれば、まず教令の内部において、第一次的な規定作用の遷移が起きる。教令の動詞「祭式するべし」のうちの願望法活用での語尾の部分から「現実化させるべし」との根本的だが抽象的に「現実化させる働き」（バーヴァナー）の発動を命じる規定の作用が発し、それが隣接する動詞語根の部分へと遷移して規定の具体化が始まり、動詞全体が「献供行為をもって現実化させるべし」と命じてくる。ヴェーダ祭式においては、祭式の式次第の中心は、供物を祭火に投じて、何らかの神格に獻げることにある。動詞語根が動詞語尾と近接しているために、それが表わす祭式行為が「現実化させる働き」の三要件のうち最初に意識される「達成目的」であるかのように最初思われるが、名詞「天界を望む者は」の方に天界が欲求の対象として記載されていることから、天界こそが達成目的であり、祭式行為はそれを実現するための手段であることが知られてくる。更に祭式名称の働きによって、ここ

で命じられた献供行為が或る特定の祭式類型のものであることが告知される。次にその祭式類型が具体的にいかなるものであるかを知らしめるために、教令と、具体的な式次第に関する様々な規定文との統合が始まる。この統合は、それぞれの規定文のなかでその祭式に必要となる構成要素を記載した部分が、教令の中で動詞語根が表す献供行為に向いていた規定作用を自分の側に向け直すことでもって可能になる。これにより第二次的な規定作用の遷移が起き、ヴェーダの規定作用は、祭主となる個人に対し、目的実現を志向した一つの具体的な行為への意志を持続的に発動させつつ、章内のすべての規定文のなかへと遷移を繰り返して行き渡る。これによって、祭場の整備や、供物の調製や、祭主が特殊な願望を抱いている場合の式次第などの様々な局面について細かに記述したテキスト全体が一つの祭式行為を完遂するための儀礼体系の規範として統合されてくるのである⁽²²⁾。

III. 「現実化させる働き」としての定期祭遂行の目的

「ウパニシャッド」が成立して以来、インドの思想界では一般に、現世を迷いに満ちた輪廻の一段階を見なし、輪廻を脱して内面的平安の境地に達すること、即ち解脱が人生において目指すべき究極的な価値とされた。そして自己の欲望を克服するのに専念するため、俗世でのしがらみから離脱して出家する者たちが増え、仏教をはじめとする出家教団が設立された。他面、西暦紀元後の社会では地方自治と階級の固定化が進むと共に、バラモンたちが社会生活全般を規定する法典を編纂し、家族と共同体の内部で家長が果たす役割が以前よりも更に重視されるようになった。民衆にヒンドゥー教が広まるのと共にヴェーダの祭式は一般社会では衰退していくが、祭式は他所の家のバラモンに依頼して式を執り行ってもらう社会的性格をもつ行事であるために、バラモンの伝統的価値観の下では、祭式は家長の義務としてその理念的重要性を保持していた。このような状況の中で、解脱への志向と祭式の主催義務とをいかに調停するべきか、或いは一方を選択し他方を放棄するべきかという議論が、様々な立場から盛んに行われるようになった⁽²³⁾。早い時期から聖典解釈学派では、アーリア人の家長が、毎日あるいは毎月と、定められた期日ごとに定期的に行わねばならない定期祭について、「天界 (svarga) を望む (kāma) 者 (svarga-kāma) は何々祭を行うべし」という果報の記載を含む教令のほかに、果報の記載なしに、祭式名称

と共に「生きている (jīvam) 限り (yāvat)」(yāvaj-jīvam) という句を含んで「何々祭を行うべし」と命ずる教令が必ずあると主張していた⁽²⁴⁾。定期祭開催にかかわるこれら二種類の教令を、便宜上, svargakāma 教令と yāvajjīva 教令と呼ぶことにする。本節では、クマーリラが特に yāvajjīva 教令の解釈において行なっている、解脱と関連付けての定期祭の意義付けを紹介したい⁽²⁵⁾。

クマーリラは、定期祭を yāvajjīva 教令に則って行う場合と、svargakāma 教令に則って行う場合とでは、祭式自体が別個になるわけではないことを述べている。人が死後の昇天を望んでアグニホートラ祭や新月満月祭を行った場合でも、それは彼が生きている期間内のことであるから、そのような祭式の実施は yāvajjīva 教令にも則っていることになる。二つの場合の相違は、祭式についてではなく、祭式を行う人間の側を聖典がどう記述しているかという点にあるに過ぎない。しかし逆の場合、すなわち svargakāma 教令には依拠せずに、yāvajjīva 教令のみに則って祭式を主催する場合は十分にありうる。それは、人が天界での至福の享受を一時的なものに過ぎないと考え、死後に天界に転生することを望まず、輪廻からの完全な解脱を欲する場合である。

クマーリラは、定期祭の実施が解脱のために資することを教令からどのように読み取れるかをめぐって、当時の聖典解釈学派内部での有力見解を、「或る者たち」の説として引用している。この「或る者たち」は、解脱を志す者が yāvajjīva 教令のみに則って祭式を開始するのは何らかの果報が生起するように願ってのことではなく、祭式の遂行自体を自らに課せられた義務として行うのだ、と主張する。この主張の裏には、たとい祭式であっても、行為を昇天という目的実現のための手段として行う限り、人は自らの欲望を増長させざるを得ず、解脱への道は阻害される、という功利主義批判がある。世間では、茨の刺を踏んでも足裏を傷つけないために靴を履く。それと同様に、定期祭を期日ごとに行わないと咎 (pratyavāya) を招いてしまうので、そうならないために祭式を行うのだ、と「或る者たち」は説いている⁽²⁶⁾。

しかしクマーリラは、「或る者たち」の見解を拒否して、「人が祭式を実施するときには、解脱を志す者も含めて、必ず何らかの果報が生じてくることを願っている」と主張する。クマーリラがこう主張するのは、svargakāma 教令のみならず、yāvajjīva 教令をも、「現実化させる働き」(バーヴァナー) の理論を適用して解釈しようとするためである。もし「或る者たち」の

考え方従うなら、生きているということを契機として祭式を始める場合、人は祭式によって何ら果報を獲得することを目的とせず、あえて言うなら、祭式を遂行すること自体が目的となる。しかし祭式行為自体を目的とすることは、教令からの命令を受けて自らの「現実化させる働き」を発動した者が自然に自覚するはずの、「達成目的は何か」という期待を無意味なものとしてしまうため、クマーリラには「或る者たち」の立場を容認することはできない。クマーリラは、人はたとい罪を犯すのを避けるためであれ、何かが非存在であり続けることを目指して、つまり、何かがずっと現実化してこないことを目指して祭式を開始するとは考えない。およそ人が行為に着手する時には、人は自らの「現実化させる働き」(bhāvanā) を発揮することにより、何か或るもののが「現実化する」(bhavati) ことを目的として行為するものだからである。それでは、来世で天界に生まれることを願わず、解脱を志向する者は、定期祭によって何が現実化することを目的とするのか。クマーリラは自ら言う。

実に、必ず為さねばならないことをするときに、その果報を望まないような個人は存在しない。「解脱を志向する者は〔そういう類の個人ではないか〕」と言うなら、否。そういう人すらも必ず、罪(pāpa)の消滅(kṣaya)を望むはずである。[人に] それ (= 罪) があるならば解脱は起きないから⁽²⁷⁾。

「或る者たち」は「咎」(pratyavāya) を、もし定期祭を怠ったならば犯してしまう過失として捉えており、定期祭は将来咎が起きてこないように欠かさず行うべきものであると考える。これに対しクマーリラは、「罪」(pāpa) を、過去に何かの行為をしたことによって既に犯した過失として捉え、定期祭の実施の意義を、祭主が共同体の中でバラモン祭官に定期的に祭式を執り行ってもらうことによって、自ら既に犯した罪を減少させ、やがて完全に消滅させることであると考える。インドでは古代より、動詞は一般に「現実化すること」(バーヴァ, bhāva⁽²⁸⁾) を専ら意味し、この bhāva には「生起」・「存続」・「変異」・「増大」・「減少」・「消滅」の六種類のものがあり、或るもののが減少し消滅していくことも「現実化すること」の一種と考えられてきた⁽²⁹⁾。或るもののが非存在 (アバーヴァ, abhāva) であり続けることは bhāva のうちに含まれていないが、減少し消滅していくことは、生起し増加していくことと同じく、bhāva のうちに含まれる。従って罪の消滅は、定期祭において「現実化させる働き」(bhāvanā)

を發揮する目的であり、その結果やがて獲得される果報たりうる、と言うことができる。

定期祭によって何が現実化するのかという問いには、聖典解釈学派では伝統的には「死後に天界に昇ることが現実化する」と答えられていた。またヴェーダの宗教においては本来、罪を犯した人を罪から淨めるのは定期祭ではなく、種々の贖罪であった。そして更に、解脱の思想はヴェーダ時代の後期に祭式を巡る思弁が深まっていくなかで誕生したものであって、解脱を志向する者にとっても祭式を行うことは有意義であるという見解が、クマーリラが現れるより遙か以前から、正統的なバラモン思想に根付いていた。クマーリラは、世俗の束縛から完全に脱却して解脱に入るということを生きる目標として立てることを容認しつつも、他面では、解脱が可能であるのは *yāvajīva* 教令からの命令を遵守して生涯祭式を行った限りにおいてであると主張する。これは、解脱を志向する人にもヴェーダ祭式の遂行を生涯に渡って義務付け、出家を思い止ませ、共同体の中で行われるヴェーダ祭式の伝統を維持することを図ってのことである。教令の解釈を根拠として、解脱を志す者にも定期祭の実行を義務付けることが、クマーリラの時代には、聖典解釈学派の使命となっていた。クマーリラの独創性は、当時有力であった「或る者たち」の見解を批判しながら、「存在」すなわち「現実化すること」(*bhāva*) と「非存在」すなわち「現実化しないこと」(*abhāva*) とを峻別して、人間の行為の本質とは「現実化させる働き」(*bhāvanā*) であるから、存在に関わる活動のみが「行為」と呼ぶに値するのであり、非存在にかかずらってばかりいても「行為した」とは言えないのだと確信し、存在論と行為論とを緊密に連結したことにある。これによってクマーリラは、紀元後7世紀のインド社会という時代の制約のなかではあるが、咎を受けるのを避けようとするばかりの事勿れ主義から訣別し、個人が自らの欠点を改めていくことを含めて積極的に生きることを提起したのである。

おわりに

インドでは、ヴェーダのテキストを忠実に、一字一句のアクセントも違えずに口伝で継承していく伝統とは別に、インド人自身がヴェーダに対して、祭式学的、哲学的、語源学的、そして神話学的な観点から解釈を加えてきた。聖典解釈（ミーマーンサー）学派が携わっていたヴェーダの「解釈」は、オリジナル・テキス

トの復元及びヴェーダ時代の人々の思想と生活の解明を目指した文献学的な本文批評ではない。それはむしろ、現存テキストの様々な個所を手懸りとして、ヴェーダを理想化された聖典として再構築していく試みである。文献学的観点からは恣意的な操作と評されるであろうが、バラモンたち個人にとってミーマーンサーは、新しい宗教が台頭してきた社会情勢の中で要請された、ヴェーダの伝統の制約の中で理性を正しく行使する技法であったのである。

クマーリラにとって、個人に対峙する「個人を超えるもの」とは天啓聖典ヴェーダであり、個人はヴェーダからの教えに従いつつ自らの目的を実現しようと努める認識と行為の主体である。もとより西暦7世紀のインド社会は、我々から見れば全くの異文化圏であり、社会構造も生活習慣も我々の日常とは大きく異なっている。しかし情報化の進んだ現代社会においては、クマーリラの抱いていた人間像が意外にも現実味を帯びてくるように思われる。情報化社会において大多数の一般人は、情報機器を駆使して自発的に欲求を充足しているつもりでいても、実は、自分個人に先立って存在する情報技術のごく末端を習得し、発信者からの情報を頼りに、提供された選択肢の一つを個人的な嗜好に従って選んでいるに過ぎない。情報網の中で生まれ死にゆく個人には、情報網全体の始まりも終わりも見渡すことができない。古典インド世界におけるヴェーダを現代社会における情報網に置き換えてみると、「ヴェーダは始まりも終わりもない永遠の聖典である」とか「人間個人の認識能力でもってヴェーダの真理性を否定することはできない」といった聖典解釈学派の聖典觀や人間論も、個人が情報網によって欲望充足しながら疎外されてゆく現代的状況の記述と相通するものを持っており、荒唐無稽な迷信として嗤うわけにはいかないであろう。クマーリラは、個人の認識と行為が伝統というかたちでの外側からの制約を常に受けていることを自覚しつつ、そういう状況の中で個人には自らの力で何をすることが可能であるのかを問い合わせた。そして多方面に渡る過去及び同時代の諸学説を再検討して、一貫して伝統と個人との関わりという観点から、新たな解釈理論を切り拓いたのである。

* 本稿は、各節ごとに下記の拙稿を基に構成したものである。

I. 「*arthapatti* と *anumāna* との論理学上の相違について」
『印度哲学仏教学』14, 1999, (1) – (17) 頁; “Kumarila’s propositional derivation (*arthapatti*) without

- pervasion (*vyāpti*)," *Wilhelm Halbfass Commemoration Volume*, Vienna 2003年刊行予定。
- II. "Change of View on *Apūrva* from Śabarasvāmin to Kumārila," *The Way to Liberation, Indological Studies in Japan*, Japanese Studies on South Asia No. 3, New Delhi 2000, pp. 149–165; 「規定の働きの遷移について—*Tantravārttika* 第2巻第2章より—」『印度哲学仏教学』16, 2001, (75)–(92) 頁。
- III. 「クマーリラにおける定期祭の意義付け」『印度哲学仏教学』17, 2002年刊行予定。

本稿各節の個別記述の典拠および考証は、これら拙稿に譲る。本稿での注記は、用語の解説および近年刊行された邦語一般書・研究書への参照を主とする。

- (1) 聖典解釈学派の「ミーマーンサー・ストラ」とシユラウタ・ストラのうち最も成立の遅い「カーティヤーヤナ・シユラウタストラ」(紀元前3世紀)の祭式一般規則との間に共通点が多く見られ、後者が前者の一部を要約及び批判していることが指摘されている。Cf. Garge, D.V., *Citations in Śabara-Bhāṣya*, Deccan College Dissertation Series: 8, Poona 1952, p. 17; pp. 53–54.
- (2) 土田龍太郎「ヴェーダとウパニシャッド」「岩波講座 東洋思想」第5巻インド思想1, 岩波書店1988, 22–59頁; 針貝邦生「ヴェーダからウパニシャッドへ」, 清水書院Century Books, 2000参照。
- (3) 「ミーマーンサー・ストラ」と共に、法典(ダルマ・シャーストラ)の前身であるヴェーダの流派ごとの法綱要(ダルマ・ストラ)のうちにも、法源をシユルティ(聴取、啓示)という名称でのヴェーダ文献に帰せる記述がある。渡瀬信之「Dharmaの確立」『東海大学紀要 文学部』33, 1980, (1)–(12) 頁参照。
- (4) 全12巻、条文(ストラ)総数約2700。
- (5) ヤジュルヴェーダのひとつ「タットティリーヤ・サンヒター」(2.5.5.4)に、新月満月祭(毎月新月と満月の日に行う代表的定期祭)の派生形 *dāksāyana-yajña*について、この形式の文がある。タットティリーヤ派の「アーバスタンバ・シユラウタストラ」には、新月満月祭(3.14.8)及び *Jyotiṣṭoma* 祭(ソーマ祭の基本型)(10.2.1)について、この教令に相当する文がある。
- (6) 原義は「駆り立てるもの」。
- (7) クマーリラの著作は、いずれもシャバラのストラ註への独立性の強い復註である。現存著作は、第1巻第1章への「詩節による詳解」(*Ślokavārttika*), 第1巻第2章から第3巻最終章までの「原理の詳解」(*Tantravārttika*), および第4巻第1章から第12巻最終章までの補遺的な註解(*Tuptikā*)である。他に散逸して若干の断片のみが回収されている「浩瀚な註解」(*Brhatīkā*) (*Ślokavārttika* の大幅な改訂版か)がある。「原理の詳解」第1巻第2章の詳しい研究として、針貝邦生「古典インド聖典解釈学研究—ミー

マーンサー学派の釈義・マントラ論—」, 九州大学出版会 1990がある。

- (8) 北川秀則「インド古典論理学の研究: 陳那 (Dignāga) の体系」, 複製版, 臨川書店 1985; 桂紹隆「インド人の論理学—問答法から帰納法へ」中公新書, 1998, 第5章参照。
- (9) 普遍的倫理に反対するクマーリラの規範意識については, Halbfass, W., *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, Albany 1991, 第4章参照。
- (10) *pratyakṣa* の原義は「感官(aksā)に直面(prati)したもの」, *anumāna* の原義は「[何かに]従って(anu)量ること(māna)」であり、各々「直接的な認識」「間接的な認識」を意味する。
- (11) 「カウティリヤ実利論」第15章「タントラ・ユクティ」内の定義:「文意(アルタ)を通じて、説かれない〔結論〕に達する(アーバド)場合が、言外の意味(アルターパッティ)である」(上村勝彦(訳)『カウティリヤ実利論』(下)岩波文庫, 1984, 330頁)。*arthāpatti* という語が「ミーマーンサー・ストラ」では「導出」とは関係なく、「効を奏すこと」という意味で用いられていることについては、拙稿「ミーマーンサー・ストラにおける“arthāpatti”と“anumāna”」『印度学仏教学研究』48–2, 2000, (38)–(44) 頁参照。
- (12) 「詩節による詳解」「導出の章」(*Arthāpatti-pariccheda*), 第30詩節。*Ślokavārttika*, *Prāchyabhāratī Series* 10, Varanasi 1978, p.325.
- (13) 聖典解釈では、「導出」即ち「伝聞からの導出」が、経験的検証に依存せずに「それ自身で真」(*svataḥ-prāmāṇya*)と見なされる聖典ヴェーダの文言に適用されることになる。このためクマーリラは、導出において、前提となる命題が真であることの確認を要求していない。この点では、「導出」(アルターパッティ)は、論証の根拠となる全称条件文が現実の世界で真であることを一いかなる方法によるにせよ—確認しなければならないインドの「推論」(アヌマーナ)よりも、形式論理学に接近していると言えるだろう。形式論理学では、前提の真理性(truth)を問わず、前提から帰結を導く仕方の妥当性(validity)を問うからである。
- (14) *bhav* (語根 *bhū* の現在語幹形 *bho* の連音変化形) -a (現在語幹接辞) -ti (第1種人称語尾三人称単数能動)
- (15) *bhāv* (語根 *bhū* の使役語幹形 *bhau* の連音変化形) -ay (使役法接辞 i の強変化形 e の連音変化形) -a-ti
- (16) ヴェーダ規定文の言葉が発動する「現実化させる働き」にとって、祭式を義務付けられた個人が祭式を実行することが「実現目的」であり、個人が規定文特有の命令表現を学習していることが、個人に祭式を実行させるための「直接手段」であり、規定文に付属して祭式の功德を解説する文の理解が、命令への服従を容易にする「執行細目」となる。針貝邦生「古典インド聖典解釈学研究」, 117–123頁参照。
- (17) この喻えは「ミーマーンサー・ストラ」9.1.1への

- シャバラ註のうちにある。
- (18) 「リグ・ヴェーダ」の新層および「アタルヴァ・ヴェーダ」の時代以来、祭主は、供物を祭火にくべて焼いて、自分の「祭式と布施の効力」(istā-pūrtā) を天に預けて蓄積し、死後天上でそれを享受するという思想があった。祭主は祭式の様々な場面で、天に貯めた自らの istā-pūrtā が他人により奪われないように、また時と共に消滅することのないように祈願した。istā-pūrtā の記述を集めた研究として、坂本(後藤) 純子「istā-pūrtā-「祭式と布施の効力」と来世」「今西順吉教授還暦記念論集 インド思想と仏教文化」、春秋社 1996, (67) – (87) 頁; Sakamoto-Goto, J., "Das Jenseits und istā-pūrtā- "die Wirkung des Geopferten-und-Geschenkten" in der vedischen Religion", *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik*, Wiesbaden 2000, pp. 475 – 490 参照。また、初期ウパニシャッドには、欲望に基づいて行った行為の結果が微細な実体となって行為者のアートマンに付着し、死後もそれに付き従う、という考えが登場した。井狩彌介「輪廻と業」「岩波講座 東洋思想」第6巻 インド思想2、岩波書店 1988, 277 – 306 頁: 299 – 300 頁参照。クマーリラは、祭式規則の整合的解釈に留まらず、当時の思想傾向を取り入れつつ、祭式思想の中での人間観を描くことを聖典解釈の課題の一つとしていた。このことを、アプールヴァの意義付けの変化から窺うことができる。
- (19) クマーリラが祭式を現世における個人の営みとして一般的に表象するのみならず、聖典解釈学派内部で議論されてきた個別の解釈問題においても、シャバラよりも明確に、個人の行為の分析へと議論の焦点を合わせている点に関しては、拙稿「現実化の働き(bhāvanā) の具体化と「未確認対象想定の原則」」『印度哲学仏教学』15, 2000, (35) – (49) 頁参照。
- (20) シャバラが考えるヴェーダの章内での文の統合については、拙稿「シャバラによるストラ2.1.5註の理解に向けて」『印度学仏教学研究』47 – 2, 1999, (61) – (67) 頁参照。
- (21) ヴェーダ聖典内の統合の一例として、クマーリラが、ヴェーダの口伝を受ける学生にヴェーダの独詠(svādhyāya) を命じる所謂ヴェーダ学習規定文(adhyayana-vidhi) に、ヴェーダの諸々の規定文に対し個人への働きかけをするように促す役割を持たせていたことが指摘されている。針貝邦生「古典インド聖典解釈学研究」, 108 – 112 頁; 324 – 325 頁参照。
- (22) 「ミーマーンサー・ストラ」第2巻第2章第5・第11論題に対する「原理の詳解」参照。
- (23) ウパニシャッドの解釈学として成立したヴェーダーント学派の根本綱要「プラフマ・ストラ」には、解脱を志す者にとっての祭式の意義をめぐる議論が織り込まれている。中村元「プラフマ・ストラの哲学」[初期ヴェーダーント哲学史第2巻], 岩波書店1981 (第3刷), 66 – 78 頁; 470 – 475 頁参照。ヴェーダーント不二一元論学派の代表的学者であるシャンカラが、祭式の実行と梵我一如の知の獲得とを共に重視する伝統説(知行併合論)を批判し、祭式を棄てアートマンを直観する瞑想に専念すべしと説いたことについては、島岩「シャンカラ」清水書院 Century Books, 2002, 163 – 204 頁参照。
- (24) ヤジュルヴェーダの支派のうち「アーバスタンバ」(3.14.11 – 12), 「バーラドヴァージャ」(3.13.12), 「ヒラニヤケーシン」(1.1), 「ヴァーラーハ」(1.1.1.84) の各シュラウターストラは、新月満月祭ないしアグニホートラ祭(毎日日の出と日没時に定期祭)について、「生きている限り、ないし30年間祭式するべし」と規定する。これらの規定文が、同じ定期祭を対象としながらも svargakāma 教令のもとに従属せず、それとは別個の教令となることが、「ミーマーンサー・ストラ」第2巻第4章第1論題で議論されている。
- (25) 以下の記述は、「ミーマーンサー・ストラ」第6巻第3章第1論題に対するクマーリラの補遺的註解(Tupṭikā)に基づく。
- (26) 「ミーマーンサー・ストラ」は、天界を願望せずに解脱を志向する人がいることを考慮していないが、「定期祭の主要獻供行為を怠ると罪を招く」(6.3.3)と明言しており、「或る者たち」は、学派の伝統的な定期祭の意義付けを解脱論に応用していると言えよう。
- (27) Tupṭikā in: Mīmāṃsādarśanam, Ānandāśrama Sanskrit Series 97, pt.5, Poona 1973, p.246.
- (28) bhāv (語根 bhū の名詞語幹形のひとつ bhau の連音変化形) – a (名詞形成接辞のひとつ)
- (29) 語源学書「ニルクタ」に引用されたヴァールシャヤーヤニの説。赤松明彦(訳)『古典インドの言語哲学』1, 東洋文庫, 平凡社 1998, 300 – 301 頁参照。