

# インド言語思想における〈言語Ⅱ名称論〉批判

——文をめぐるナーガールジュナとバルトリハリの議論——

畝 部 俊 也

はじめに

仏教徒、なかでも中観派のナーガールジュナ (Nāgārjuna, ca. 150-250) によって、精緻な言語分析が現象世界を実在と考える論者を批判する手段となっていくということは、これまで多くの研究者によって指摘されてきたところである。般若経によって説かれた空の思想を理論化し、言葉の分析によって他ならぬその言葉による虚構を見極めていこうとするナーガールジュナの立場は、ものの本体の存在を認める実在論的立場に立つ有部や、ヴァイシエーシカ学派などの思想に対する鋭い批判となっている。言葉には必ずその対象となっている事物がある、と考えてしまう我々の常識的な言語観はそこ

において崩壊する。

インドの言語思想の文脈において仏教以外の諸思想を見た場合には、このようなナーガールジュナの態度とは逆に、言葉の対象を实在と考える立場が中心となるのであるが、言葉の分析を通して現象世界の虚構性を捉えていこうという姿勢も仏教徒にのみ見られるものではない。本稿では、そのような態度を持つて言語についての思索を展開した文法学者バルトリハリ (Bhartrihari, ca. 450-550) の思想を言葉に関する仏教の思想と比較することにより、そこに通底する問題意識を浮かび上がらせることを試みる。その際、彼らの言語分析の方法、特に、文、命題に関する彼らの考えに注目することによって、彼らに基づく思想的背景を反映した言語観の差異について

でも明らかにしたい。彼ら二人の言語観については、既にこれまで多くの優れた研究が積み重ねられてきており、今回の考察はそれらに新たな知見を加えるものではないかもしれないが、それらに依りつつ両者を比較考察することにより、インドの言語思想によって言語と世界を考察するための一つの視座を探究していくこととしたい。

## 一 名称と実在

以下に言葉とその対象の問題を考察するにあたり、まず始めに、言葉あるいは観念はすべて実在と対応している、あるいは観念や言語表現の根拠としての世界の構成要素はすべて主観的観念の外に存在するという実在論 (realism、素朴実在論 naive realism) について考えてみよう。この立場は、唯識説などといった観念論的な考えをすでに曲がりなりにも知ってしまった我々が思うほどには根拠の脆弱なものではない。実際、我々の日常生活における言葉によるコミュニケーションは、このような実在論的瞭解がなければ成立しえない。わたしが「車」と呼ぶこのものは、わたしの主観の外に実在しており、他の人もそれを「車」と呼ぶ、ということとを暗黙の前提にしているからこそ我々は「車でお越し下さい」

などという言葉によって意思を伝達することが可能なのである。つまり、言葉とは客観的に存在する事物・実体に付けた名称、記号である、というのが我々の常識的な感覚であろう。これはいわゆる〈言語＝名称論〉、あるいは言語名称目録観と呼ばれる考え方であるが、先に述べた実在論は、言葉を名称のリストであると考えるこのような言語感覚と表裏一体のものである。

このような実在論に対して、仏教徒はしかし名称に対応する実在としての事物は存在しないと考える。「車」とか「人」とかいう言葉で我々が言い表すものは、諸要素が仮に集まったものに過ぎず、そのもの自体としての存在性を持つのではない。時が至れば集合していた諸要素は離散する。「車」という名称に対応するような実体は存在しないのである。このような仏教徒の考えを示すもつとも初期の文献として『サンユッタ・ニカーヤ』有偈篇の中の比丘尼相應10に次のような偈がみられる。

たとえば部分の集まりによって「車」という言葉 (sadda) があるように、諸々の構成要素 (五蘊) が存在するときに「衆生」という一般的理解

(samutti) がある。<sup>②</sup>

ここに見られる車の喩えは『ミリンダ王の問い』においても仏教僧ナーガセーナがミリンダ王（バクトリア王メナンドロス、在位 ca. 151-130 BC）に無我説を説明するために用いている有名なものであるが、ここでは、実体と名称の問題としてこの喩え自身に注目してみよう。

ナーガセーナは、自分の名「ナーガセーナ」とは単なる呼称であつて、それに対応する人格的な実体が存在しないことを、次のように「車とは何か」という問いを逆に王に問いかける、という形で説明する。<sup>③</sup>

「大王どの、もしやあなたが車でおいででしたのなら、私に車のなんたるかを述べて下さい。大王どの、ながえが車でしようか」

「いや、先生、そうではありません」

「車軸が……車輪が……車室が……車台が……くびきが……くびき綱が……鞭打ち棒が、車ですか」

「いや、先生、そうではありません」

「それでは大王どの、それらの総体が車でしようか」

「いや、先生、そうではありません」

「そうでないなら、それらとは別に車があるというわけですか」

「いや、先生、そうではありません」

「大王どの、私はあなたに問いを重ねつつ、車というものを全く理解できません。車とは、大王どの、単なる言葉 (sadda) なのでしょうか。それにしても、ここで車とは何でしょうか。大王どの、あなたは事実無根の虚言をなしています。『車なるものは存在しない』と」

このように問いつめられた王は、結局ナーガセーナが述べようとしていた見解にたどり着く。

「私は、ナーガセーナ先生、嘘偽りをしゃべつてはおりません。というのには、『車』とは、ながえ、車軸、車輪、車室、車台に依存することによって、呼称・名称・仮説・言語表現・名のみものとして成立するのです」 (MĪ. Vagga II, Lakkhanapañā) <sup>④</sup>

ナーガセーナは、この大王の言葉を受け、人間も全くこ

れと同じように、頭髮、体毛、皮膚、肉、骨などに依存して成立した名のみものであると述べるのである。

さて、ここには、ある多くの構成要素から成るものが、仮に一つの名称によって呼ばれるだけで、名称に対応するような実体は何も存在しないという見解が述べられている。つまり、「名称」といつても、いわゆる〈言語Ⅱ名称論〉が前提としているような実在との対応を否定して、名称のみが存在するに過ぎない、と述べているのである。ここに述べられているように、仏教説によれば、部分に分割することができるといふものは何であれ、実在ではありえず、名称によって仮に措定されるに過ぎないといわれる。ここでの議論の根柢となっている考え方は構成要素とは別に単一の「全体」があつて、それが言葉によって指示される、というヴァイシエーシカ学派の見解とはつきりと対立している。部分として分割可能な全体というものは、部分をその基盤としてしているのであるから、実在としては認められないのである。この考え方は後代の仏教まで一貫するものである<sup>⑤</sup>。

初めの『サンユッタ・ニカーヤ』の例でいえば、言葉とは実在する事物を指し示す記号ではなく、部分に分割可能な非実在物を一つの実在する対象として措定してし

まう「一般的理解 (sammuti)」——この語は後代 samviti (世俗) という語としてサンスクリット化されるのであるが<sup>⑥</sup>——に他ならないのである。つまり言葉を中心に考えれば、現象世界における諸々の事物は、名称によってそれぞれの構成要素に「依存して (paticca)」立ち現れていることになる。

ところで、分割可能であるから実在ではあり得ない、というこの思考法に対しては一つの疑問が生じてくる。それは名称を与えられる全体が部分へ分割可能であつて実在しないとしても、その構成要素は実在すると考えられるのではないのか、というものである。車が実在しないとしても、それを構成している車輪や車軸は実在するのではないのか？ それらも名称のみのもので実在しないとするならば、それらの構成要素はどうか？ このような疑問に対する解答はアビダルマ哲学に見ることができ<sup>⑦</sup>。そこでは、彼らは究極的な構成要素(ダルマ)の「有」を説くことになる。彼らは言葉によって構想される「全体」の虚構性を暴くことはできたが、結局「部分」の存在は認めざるを得なかつたのである。ヴァイシエーシカ的な有の哲学を批判するはずの仏教が、ここにいたつてヴァイシエーシカ的な範疇論、存在の分析の哲

学に逢着したのは、皮肉であるといえる。

## 二 ナーガールジュナによる言語分析

ナーガールジュナの思想は、このような有を説くアピダルマの学説に対する批判となつていと言われている。ナーガールジュナの名著『中論』(Mānadhymakakārika = MNK)の議論の大部分は、言葉の対象となり得るような実在がいかなる点でも存しないということ、他ならぬ言葉の分析によって示すことに向けられる。以下に『中論』の議論の典型であるとされる第二章での論議からその核心部分を見てみることにしよう。ナーガールジュナは『中論』第二章において、歩くという現象を歩く人、歩かれるところ、歩く行為という三つの要素に分解して考察している。その内第七偈から十一偈までは歩く人と歩く行為とが問題になつてゐるが、特に第八偈以降には次のように「歩く人は歩く」という命題、すなわち、歩く人と歩く行為との関係を問題とする文が考察されてゐる。

まず、歩く人は歩かない。

歩かない人は歩かない。

歩く人および歩かない人と異なるどんな第三者が歩くのか。(MNK 2.8)<sup>⑧</sup>

まず、ここに示した第八偈では、歩くという行為をする可能性を持つ人が、(a)歩く人、(b)歩かない人、(c)それ以外という観点から分割されて考察される。ここでナーガールジュナが述べてゐるのは、いずれの場合においても歩く行為が成立し得ないことである。

まず(c)の場合には、歩く人と歩かない人を合わせれば、全ての歩くという行為をする可能性を持つ人の総和となるので、第三のものにはそもそも存在する可能性が認められず、従つてこのようなものには歩く行為は認められない。右の偈の後半に述べられているのはこのようなことである。また、(b)の場合、すなわち「歩かない人は歩かない」という命題は、ある意味当然であつて、特に証明はなされない。最後に(a)の場合、すなわち、「歩く人が歩く」という命題についてであるが、これは右の偈に続く第九偈から十一偈において考察されてゐる。ナーガールジュナの最終的な目的は、歩く人も歩く行為ともにも否定することにあるのであるが、ここでナーガールジュナは反論者の立場に立つて「歩く人が歩く」という

命題を仮に認めて議論を進めるのである。

歩く行為 (ganana) という一つの現象を、我々は例えば行為者を中心に「歩く人が歩く (ganita gacchari)」という命題として表現する。ナーガールジュナはこの歩くという行為と、命題を構成する「歩く人 (ganihi)」という名詞および「歩く (gan)」という動詞との関係を捉え、そこに付随する誤謬を次のように指摘する。

まず、「歩く人が歩く」とは、いかにしてあり得るだろうか。歩く行為がなければ歩く人は決してあり得ないのだから。(MMK 2:9)

もし、ある人が、「歩く人が歩く」と考えるならば、歩く行為のない「歩く」人が存することになるう。

歩く人に歩く行為を認める故に。(MMK 2:10)

もし、歩く人が歩くならば、歩く行為が二つ存することとなるう。それによって歩く人となるためのものと、歩く人となった後歩くときのもの (MMK 2:11)

「歩く人が歩く」という一つの文を考えた場合、この文は一つの歩く行為を表しているはずである。文において

行為は動詞によって表されるから、この文においては、「歩く」という動詞が、その歩く行為を指し示していると考えられるのであるが、文の表す歩く行為は一つであるので、それは名詞である「歩く人」とは関係しないことになる。しかし、歩く行為なしには歩く人は成立し得ないのだから、「歩く人が歩く」という文は誤りであることになるのである(第九偈)。逆に「歩く人」という名詞が歩く行為を指し示していると考える場合には、歩く行為のないまま「歩く」人が成立することになるという誤謬<sup>①</sup>に陥ってしまうことになる(第十偈)。このような論難を避けるために、もし、動詞である「歩く」もまた歩く行為を指し示していると考えれば、第十一偈に述べられるように、名詞である「歩く人」を成立させている歩く行為と、動詞である「歩く」が指し示す歩く行為という二つを認めなければならず、これも誤謬であることになる。このように考えると、先の(a)の歩く人の場合にも、歩くという行為は認められず、従って、いかなる場合においても歩く行為は認められないことになる。

ナーガールジュナは、我々が「歩く人が歩く」という場合、この文を構成する二つの言葉それぞれに対応する実在物として、歩く人と歩く行為とが別々に実在するこ

とを前提にしまつて見抜いているのである。實在論的な思考をとつてしまふ我々は、歩く人であるデーヴァダッタに歩く行為がある、と考へている。ところが、歩く人は歩く行為と共にある時にはじめてそれとして存在し得るのであるから、このように歩く人と歩く行為を別々の二つのものであると考へるのは誤りなのである。

歩く行為 (Samarana) という一つの現象は、その対象を中心とすれば、「歩かれつつあるところは歩かれる」という文によつて表現されるが、ナーガールジュナは上の議論に先立つて、第一偈から六偈までに歩かれる場所と歩く行為の關係を考察対象としており、特に第三偈以降ではこの命題が考察される。その議論においても「今歩かれつつあるところには二つの歩く行為はあり得ない」として上に見た議論と同様の論法によつてこの命題が成立しないことを証明している。そしてそれは、歩かれつつあるところと歩く行為を別々の二つの独立するものとして考へる我々の實在論的な思考に潜む誤謬を明らかにすることなのである。

先に見た『サンユッタ・ニカーヤ』の偈では、言葉の対象となつてゐるものは部分に分割可能であり、したが

つて實在ではないと考へられていた。一方、ナーガールジュナがここで問題としてゐるのは対象ではなく、まづ言葉自体、すなわち文あるいは命題についてである。上に見たような方法によりナーガールジュナは文、命題が究極的には成り立たないことを論証しているのだが、それはまた同時に、文を構成するそれぞれの要素が指し示しているかのように見えるもの——すなわち、歩く人、歩かれるところ、歩く行為という三者——が實在しないということをも証明するものとなつてゐるのである。

ナーガールジュナの著『中論』の議論の多くは、このように、言葉の対象となり得るような実体がいかなる点でも存しないということを、言葉の分析によつて示すことに向けられているが、これは、『中論』においては「プラパンチャ (Prapanca) 戲論」すなわち「言語的展開」の止滅と捉えられる。プラパンチャとは、元來「ひろがり」あるいは「多元化」を意味し、ナーガールジュナにとつて、例えば上に見てきたような「行為と行為者」あるいは「行為とその対象」という多元的要素への分裂を有する言語表現のことである。<sup>⑬</sup>そして、ナーガールジュナにとつて現象世界はこのようなプラパンチャ、すなわち文、命題によつて表現されるものの総体とみな

される。

「歩く人が歩く」という文はその対象としてそれ自体として成立しているかのような歩く人と歩く行為との存在を信じ込ませ、また、実際に我々にとつて世界とはそのようなものとして立ち現れている。ナーガールジュナはそれをいったん受け入れ、その矛盾を突くという帰謬法によつてその虚構性を暴いていく。我々の言語生活を構成する命題をひとまず所与の世界として認め、その命題が究極的な意味では成立しないことを論証しようとしているのである。

### 三 バルトリハリによる言語分析

五世紀に活動した文法学者バルトリハリは、パーニニ（紀元前五世紀？）以来の伝統を持つサンスクリット文法学に、ヴェーダーンタ哲学的な形而上学を導入したことで知られる。ナーガールジュナは上記のように言葉（特に文、あるいは命題）の分析を通して、この現象世界を考察していたが、文法学者であるバルトリハリの考察対象も当然ながら言葉である。まずは上記のナーガールジュナともつとも鋭く対立する点から考察してみよう。ナーガールジュナが問題としていたのは「歩く人が歩

く」というような文であった。この文についてバルトリハリは彼の名著『ヴァーキヤパドイーヤ』(Vākyapadīya = VP) 第二巻において次のように述べている。

「動詞を」必要とする名詞は、従属要素として、そこ（文）において機能する。行為を表す語（動詞）は（確立されるべきもの）として、「確立のための」諸原因（名詞）を必要とする。(VP. 248)

バルトリハリがよつてたつ文法学の伝統によれば、文においては、動詞によつて「確立されるべき(sadhya)」一つの行為が表され、名詞はその「確立手段(sadhana)」として、動詞に従属的に機能するに過ぎないとされるのである。

先に見たように、ナーガールジュナは「歩く人が歩く(gaṇṭha gaṇṭhai)」という文が成立するためには、二つの「歩く」という行為が必要になってしまい、これは誤謬である、と考える。彼の言語分析の方法は、まずある文をそれを構成する部分へと分割した上で、それぞれが独立しては存在し得ないことを指摘するというものであった。バルトリハリは、しかしながら、一つの文をこの



ように分割すること自体に問題があると考えているのである。例えば、バルトリハリによれば文から取り出した単語には意味(対象)は存在しないとされる。

行為と結びつくことなしには、真であろうが偽であろうが単語の対象は理解されない。したがって日常言語活動においては、それ(単語の対象)は存在しない。(VP 2.428)

バルトリハリはここで、文から動詞と切り放して取り出した「歩く人 (gatiḥ)」などという単語(名詞)から得られる意味あるいは表示対象は、例えば単語の意味を教示するための辞書には項目として存在するかもしれないが、日常の言語表現においては、決して存在しないと考えているのである。ナーガールジュナのいうように、言語(文あるいは命題)をその部分としての単語に分析してみれば、確かにその対象となっているものなどどこにも存在しない。しかし全体としての文は何らかの意味・対象を表しているのではないか、というのがバルトリハリの主張である。

バルトリハリが実際にナーガールジュナへの反論を意

識して以上のような考えに至ったのかどうかは定かではない。部分の存在性を否定して全体の存在を考えるこの思考法は上の偈だけではなく、『ヴァーキヤパディーヤ』全三巻に繰り返し述べられており、特に「文章篇 (Vākyaśāstra)」と呼ばれるその第二巻はこの思考法に基づいて文を考察することを主要テーマとしている。バルトリハリの考え方の基本となっているこの考え方は、バルトリハリにとっては文法家としての自らの生業である文法学的な言語分析に対する反省から生まれた確信であったと思われる<sup>⑩</sup>。そのことは例えばこのような偈に表されている。

諸々の音素(一つの音素からなる文法要素)が意味を持つことについては、「文法学の」教説のための、ものにすぎないことが示されている。というのは、純粹な語根などには、日常言語活動においてはいかなる意味も認められないのであるから。(VP 2.210)<sup>⑪</sup>

例えば「ある」、「なる」という意味を表すサンスクリット語 'bhavati' は、文法的には語根√bhū、接辞'SaP、活用語尾 iP という文法要素(bhū + a + i)から派生され

ると説明される。バルトリハリが指摘するように、この *pa* のような一音だけからなる文法要素や語根、*√bhū* は文法学という学問上において便宜的に想定されたものに過ぎず、全体としての *√bhavati* という単語の説明という観点においてのみ、その意義が認められるものである。そして、全体を離れた部分としての *√a* や *√bhū* には意味は存在せず、全体としての *√bhavati* だけが意味を持つのである。

先に見たように、この関係は部分としての単語と全体としての文にも当てはまる。文の観点から見れば、全体を離れた部分としての *√bhavati* には意味は存在せず、全体としての文だけが意味を持つのである。文脈なしには単語の意味が決定できないことに關しては、さしたる説明も必要ないであろう。辞書には単語の意味として様々な項目が列挙されるが、そのうちどれがその場合に相応しい意味であるかは、文なしには決定できない。実は単語の意味は文の中でしか存在し得ないのである。同じことは次のようにも説明されている。

たとえば、一つのものである絵が、別々の外見を持ち、種々に定義される青など「の色によって」説明

される。それと同様に、あらゆる点で、唯一であつて「他の要素を」必要としない文に、「お互いに他の要素を」必要とする別の「レヴェルの」言葉（単語）による説明が認められる。単語において語基や接辞などが分解されるように、文において単語の抽出が行われるのである。(VP 28-10)<sup>19</sup>

バルトリハリはこのように単語から文法要素を取り出すことや文から単語の意味を取り出すことを「抽出 (*apoddhara*)」と呼んでいる。<sup>20</sup> この語の原意が示すように、バルトリハリにとっては、文をその要素に分けることは「誤つて (*apa*)、前に (*upa*)、提示すること (*utara*)」に他ならない。しかし、人間はある対象について知識を得ようとするとき、必ずこのような分析的な手段によつてしまう。一つの絵であつてもそれを部分部分に分けなければ説明できないということによつても明らかのように、我々は分析的手段に頼らざるを得ないのである。そしてバルトリハリにとつてはこのような知識の手段 (*prati-padaka*) としての言葉は、「仮構されたもの (*parikalpita*)」(妄分別されたもの)<sup>21</sup> に過ぎないである。

ところで、ここでのバルトリハリの考え方は、部分と

して分割可能な全体というものは、部分をその基盤として  
いるのであるから、実在としては認められないという  
先に見た『サンユッタ・ニカーヤ』の偈に見られた思考  
法と著しい対照をなす。バルトリハリにとっては、部分  
として立ち現れてくるものは、実在ではあり得ない。実  
在としては、全体である文にのみ対象が認められるので  
ある。人間は言葉によってそこに部分を措定してしまう  
のであるが、それは、そのような仮構された手段によっ  
てしか人間が実在を知り得ないからである。

先に見た『サンユッタ・ニカーヤ』の偈においては、  
部分と全体に対する考え方は車の喩えによって示されて  
いた。バルトリハリは部分と全体のように身体と感  
覚器官の喩えによって示している。

たとえば、諸々の感覚器官は、別々の性質を備え、  
別々の対象に働くものであるが、身体がなければい  
かなる結果をもなすことはない。それと同じように、  
すべての単語は別々の対象と関連しているが、文か  
ら分け出されていれば、意味(対象)を持っていて  
とは認められなく。(VP 2:423-424)

この比喩によって部分は全体を基盤として示されることが端  
的に示されている。例えば、人間は目とか鼻とかいった  
感覚器官をその部分としているが、それら諸部分は全体  
としての身体がなければ、なんの機能もしない。バルト  
リハリはここで身体という生物学的・有機的に結びついた  
ものを例としているが、この事情は、実は機械的な結合  
によって結びつく先の車の場合も同じであろう。ながえ  
とか車輪とかいった車の部分は、まず車という全体を前  
提としていなければ、なんの意味も持たないことは明ら  
かである。だからこそ「部分の総体が車なのではない」  
と言えるのではないだろうか？全体が仮のものであると  
仏教徒ナーガセーナは述べていたが、仮のものであるの  
は部分ではないだろうか？

ナーガールジュナがその言語分析を通してこの現象世  
界を考察していたのと同様に、バルトリハリのこの思考  
法は、言葉だけではなくこの現象世界にも当てはめられ  
る。文を構成する単語は動詞を中心としてお互いに関係  
しあっており、一つの文として不可分なものであるにも  
関わらず、我々は文というものをその構成要素としての  
単語という部分に分けなければ説明することはできない。  
単語もまた文法要素という部分に分けなければ説明する

ことはできない。このように、そもそも何かを認識するということは、一つの全体から何かしら部分を「抽出」する事に他ならないのである。

我々は世界というものを、車や人や机や牛といった構成要素から成り立っていると認識する。しかし、このような構成要素は全体としての世界から部分として「抽出」したものに過ぎない。この全体、すなわち我々の分析的な認識を通して部分として分かれたる以前の世界を、バルトリハリはウパニシャッド以来の伝統に従って「ブラフマン」と呼んでいる。そして、文から抽出した単語が全体としての文を根拠としているのと同じように、この世界の諸々の事物はこのブラフマンという究極唯一の〈有〉を根拠しているとされる。文法要素が単語の説明という観点においてしか意味を持たず、単語が文の中において初めて意味を持つのと同じように、この現象世界もこの唯一なる真理を根拠としているという意味においてはじめて一定の存在性を認められる仮のものなのである。

#### 四 ナーガールジュナとバルトリハリ

思想背景 — 空と有 —

ここで、我々が日常的に立っている実在論にもう一度立ち返ってみよう。我々が「これは車である」という言葉をつかうとき、我々にとって自明のものとして現前する〈これ〉は刻々と流れ行く時間の中においても同一性を保つ実在物、〈車〉もまたどんな車でもいかなる場合でもそれであるような明確な実体として立ち現れている。そして「車」はそれに対する名称である。名称がそれらの実在を直接的に指し示していることを我々は無意識的に受け入れてしまっているのである。ナーガールジュナとバルトリハリとが言語の分析によってたどり着いたのは、このような対象が実在しない、ということであった。言葉の働きは名称・記号として対象を指し示すことではなく、むしろ我々にこのように対象の実在を確信させてしまうことにあるのではないだろうか？

このことについて、バルトリハリは次のように述べている。

ある言葉が発音されたときに、ある対象が理解され

る。それをその「言葉の」対象というのであって、対象の定義は他にはない。(VP 2.330)<sup>23)</sup>

つまり、言葉によって理解されるだけのもの、それを我々は言葉の対象として捉えているのである。言葉は、何か実在している対象に対する名称ではなく、逆に言葉によって理解されるだけのものが、「定義」となって対象を確定するのである。この「定義」ということについては、次のようにも述べられる。

単語の対象は定義によって確定される。しかし、「それは」実在によるものではない。「他に対する」補助的働きに応じて、同一の対象がどのようにも理解される。(VP 2.440)<sup>24)</sup>

ここに明言されているように、言葉によって固定される定義によって我々は対象を理解しているのであるが、それは実在に対応するものとは言えないのである。バルトリハリは自注において、喩えとして、同一の女性が関係の差異によって、娘、姉妹、妻、母などとして分け出される、ということ述べている。娘、妻などという区別

の要因となっているのはその女性が父や夫との関係に依拠していかなる役割を果たすかということであろうが、言葉の意味・対象も他の要素との関係の中でその働きに応じて理解されるものなのである。しかしながら我々は言葉を定義として対象を捉えてしまう。例えば「娘」という言葉は対象そのものである一人の女性のある一面しか表しておらず、また、娘でしかあり得ないような女性はどこにも対象として存在していないのにも関わらず、我々にその実在を確信させる働きを担っているのである。一方、同じ定義というに関して、ナーガールジュナの方は次のように述べている。

空間の定義より前にはいかなる空間も存在しない。もし定義よりも前にあるとすれば、それは定義されないものとなってしまう。

しかしながら、定義されていないものなどはどこにも存在しない。定義されていないものが存在しないときに、定義はどこにおいて成立しようか。(MNK 5.1-2)<sup>25)</sup>

ナーガールジュナの最終的な目的は、定義されるものと

その対象との両者を否定することにあるのだが、ここに「定義されていないものなどはどこにも存在しない」と述べられているように、まず我々に与えられている世界が言葉によって定義づけられたものであることを確認した上で、ナーガールジュナはそこにひそむ矛盾を指摘していくのである。

それでは、我々に与えられている世界とはどのようにして成り立っているのか？ その世俗的な世界を排した後に現れるはずの真理とはいかなるものか？ この問題について、ナーガールジュナは多くを語らない。しかしながら、それは実は「歩く人は歩く」という言語表現を否定するときに用いた帰謬的な論法によって同時に説明されているのだと思われる。先に見たように「歩く人は歩く」という言語表現を排するとき、その根拠となつてゐるのは「歩く人は歩く行為と共にある時にはじめて存在し得る」という縁起の考え方であつた。すなわち、縁つて存在しているからこそ、この世界は言葉の対象としては実在しないのであるが、そのように縁つて存在するということとは、実はそのまま「縁起」というナーガールジュナにとつての最高真理に他ならない。この点に、大乘仏教徒としてのナーガールジュナの特徴が表れている。

彼にとつては世俗と最高真理とは無関係のものではなく、このように重なり合っているものなのである。<sup>20</sup>

この最高真理についてナーガールジュナは「中論」全二十七章中ただ一度だけ「中道」という言葉を使つて、「縁起なるもの、それを空性と呼ぶ。それは依つての仮説であり、またそれは中道である (MNK 241B)」と表明しているが、それを注釈者の一人チャンドラキールティは次のように、かの「車の喩え」も用いて説明している。

自性が空性であるもの、「それは依つての仮説である」。その「空性」こそが、依つての仮説であると確定される。車輪などの車の諸々の部分に依存して、車は仮説される。その固有の部分に依存している仮説、それは、自性として不生である。また、自性として不生であるもの、それが空性である。

その自性が不生であることを相とする空性こそが「中道」であると確定される。というのは、あるものに自性として不生があるとき、それには存在性がないからである。また、自性として不生なものには滅もないから、非存在性もない。従つて存在、非存

在というその二つを欠くから、あらゆる自性が不生であることを相とする空性が、「中道」すなわち中の道であると述べられる。

それと同様に、「縁起」にはこの「空性」、「依つての仮説」、「中道」という別名がある。(Pip ad MMK 24.18)

縁起、すなわち縁つて生じているこの現象世界(世俗)は、「依つての仮説」として、車が車輪などの車の諸々の部分に依存して仮説されるように、存在している。しかしそれは「空」、すなわち実体的存在としては全く存在していない<sup>⑧</sup>。そして、まさにそれは、空であるがゆえに、存在、非存在という二つから離れた中道という最高真理であるのである。

先にみた初期仏教の經典においても「車」によって喩えられる「全体」は縁つて存在するものであつて実在ではないということは述べられていた。しかし、そこには積極的な意義は未だ明確な形では表明されていなかった。ここでは、車はまずその縁つて生じている性質の故に、初期經典と同じく実在としては否定されるべきものとして、すなわち「空」なるものの喩えとして説かれるが、

しかし、それは同時に「空」なるが故に最高の真実を喩えるものとして用いられているのである。このような縁起、空という真理への到達が、ナーガールジュナが言語の分析を通してその虚構性を明らかにしていく際目的となつている。

バルトリハリもナーガールジュナと同じように文におけるその構成要素の依存関係について注目していた。ナーガールジュナにとつては言葉によって表される世界が空虚なものであることこそが、真理の顕現でもあったのであるが、バルトリハリは言葉によって表される現象世界の虚構性の背後に、それを成り立たせている実在を想定していた。先に見たように、文法要素は単語の説明という観点において初めて意味を持ち、単語は文において初めてその価値が認められるが、このような構造を考えた場合、部分としての言語活動を成り立たしめている言語活動の総体が想定される。これがバルトリハリという「言葉の本質とするブラフマン<sup>⑨</sup>」である。そして、この構造を言葉だけではなく現象世界に当てはめれば、この世界を構成するものは確かに虚構であるかもしれないが、その全体は真なるものと考えられるのである。

このような「全体」としてのブラフマンは、部分とし

ての分割以前の存在であつて、いかなる言葉による説明をも拒絶するものであるが、さしあたつては全体としての一つの〈有〉として捉えることができるであろう。それぞれの言葉に独立した対象は認められないのであるから、いかなる言葉であつても究極的にはその唯一なる〈有〉を指し示していることになる。言葉は、その唯一なる有を指し示しながら、それを多様なものとして「抽出」する働きを持つのである。日常生活において言葉を使う我々は、言葉が唯一の有を指向していることを知らずに、それぞれの言葉が、個々別々な対象を指示しているかのように考える。しかしそれは、唯一の实在をその部分によつて仮に捉えているに過ぎないのである。バルトリハリの言語論の目的は、究極的にはこのような唯一の实在としてのブラフマンに至ることにあるのである。

### ま と め

以上のようなバルトリハリとナーガールジュナの考えのうち、どちらが優れているか、あるいは、どちらが言葉というものの眞実を言い当てているか、ということをここで論じるつもりはない。言葉の対象は〈空〉か

〈有〉か、彼らの見解が分かれるのはこの点であるのだが、そこで共通に問題となつてゐるのは、我々が言葉によつて行つてゐる分析的な知の限界とそこにひそむ対象の実体化の問題である。

言葉は实在する対象に対する名称である、と考えるいわゆる〈言語Ⅱ名称論〉に関する彼らの批判は、实在論とは異なる世界観を与える。言葉があらかじめ世界に客観的に独立して存在している個々の事物を指し示すものではないということから、この世界とは言葉の使用によつて我々に立ち現れてくるものであるというところがまず導かれるであろう。さらに、上に見てきたナーガールジュナとバルトリハリの言語思想はどちらも言葉そのものを独立した要素からなる実体的なものではなく関係的なものと見ていたが、このことは、世界の構成要素（として我々に与えられているもの）が、独立しては存在し得ない関係的な存在であることを我々に教えているのだと思われる。

彼ら二人の言語観、特に文、命題に関する彼らの言語分析<sup>⑤</sup>は、言語と世界を考察するためのこのような視座を我々に与えるものなのである。



註

- ① 言語学における nomenclaturism という考え方であり、言語代用説 (surrogationalism) とも呼ばれる。[Harris & Taylor 1997: 39-40, 211] 参照。
- ② *yaha hi āngasambhara // hoi saddo ratho iti // // evam khandhesu santesu // hoi satto ti sammuti // //* [SNI, p. 135]
- 対応する漢訳は以下の通り。  
『雑阿含経』[大正 2, 327b]  
如和合衆材 世名之為車  
諸陰因縁合 假名為衆生  
『別訳雑阿含経』[大正 2, 454c]  
譬如因衆縁 和合有車用  
陰界入亦爾 因縁和合有  
ちなみにこの偈は以下に見る『ミリンタ王の問う』の他 *Mahāniddeśa* [p. 439], *Kāṭhāvattū* [p. 66], *Vissuddhimaggā* [p. 593] といったパーリ論典にも引用されている。
- ③ 『ミリンタ王の問う』のこの部分は大変有名であって、翻訳や解説も多く。ここでは【服部・上山 1997: 91-4】の優れた解説および【大地原 1979: 543-544】による訳を参考にして要約した。以下、テキストは MP, p. 25-28 (対応漢訳は大正 32, 696a-b, 706a-b)。
- ④ *nāham bhante nāgasena musta bhāṇāmi, Tsāṇ ca paṭicca akkhaṇ ca paṭicca cakkāni ca paṭicca rathapaṇḍarā ca paṭicca rathadandakāṇ ca paṭicca ratho ti sankha samānā paṇṇāti vohāro nāmaṃ pavatattiri /* [MP, p.
- 27]
- 漢訳は完全には対応しておらず、以下のように述べられる。  
那先言。佛教説。合聚是諸材木。用作車因得車。[大正 32, 696b]  
那先言佛教説之如合聚。是諸材木用作車因得車。[大正 32, 706b]
- この後に MP は先に見た『サンユッタ・ニカーヤ』の偈を引用するが、相当漢訳には見られない。
- ⑤ ヴァイシェーシカ学派の全体論およびそれに対する後代の仏教の批判については、ここで詳しく扱うことができないが、さしあたって【服部・上山 1997: 88-90】、【菱田 1993: 7-16】を参照された。
- ⑥ ちなみに 'sammuti' という語はブッダゴーサによるパーリ注では 'satto ti samāṇāmatam eva hoi' (「衆生」という名称による理解) と解釈 [SP1, p. 194] される。この語のサンスクリット化が 'samviti' であること、およびその語に対する後代の中観派の理解とその問題点については【梶山・上山 1997: 151-4】にまとめられている。
- ⑦ 【服部・上山 1997: 94-7】
- ⑧ 以下の議論についての翻訳、解説も多いが、特に【立川 1988】、【立川 1989】および【立川 1994: 127-135】を参照した。なお、最後の論文に倣い、以下の『中論』の偈の訳に関して、受動形の場合の訳語の日本語での不自然さを避けるために「gam」を「歩」という訳語を当てておいた。

⑨ *gantā na gacchati tavad agantā naira gacchati /*

*anyo gantur agantuś ca kas tīryo hi gacchati //* [PrP, p. 97]

⑩ *gantā tavad gacchati kham evopapatyate /*

*gamanena vinā gantā yadā nairvopapadyate //*  
*pakso gantā gacchati yasya tasya prasajyate /*

*gamanena vinā gantā gantur gamanam icchatah //*  
*gamane dve prasajyete gantā yady uta gacchati /*

*ganteti cocyate yena gantā san yac ca gacchati //*  
[PrP, p. 98-9]

⑪ 第10例のバーダの 'gantā' は、次のチャントゥルキールネイの注に従って「歩へ」という動詞と関係づけられ理解した。

*gacchatiy etasyārthe ganteti śabdo gamanena vinā*

*gantey atra vākye /* [PrP, p. 99] ('gamanena vinā gantā' と 'vākye' の [この句の] 文における 'gantā' と 'vākye' は 'gacchati' と 'vākye' の意味を示している)

つまり、対応する実在としての「歩へ」行為がなごの「歩へ」という動詞を使用するところが誤謬に陥るという意味である。

⑫ *gamyamanasya gamanam katham nāmapapatyate /*

*gamyamane dvigamanam yadā nairvopapadyate //*  
MMK 2.3 [PrP, p.94]

(今歩かれつつあるところへ、歩へことがあったとてしてあり得るだろうか。

今歩かれつつあるところには二つの去るはあり得ないところなのだ。)

⑬ [FII 1994 : 76]。

⑭ *gunabhavena sakamkṣam tatra nāma pravartate /*  
*sādhayatvena nimitāni kriyāpadam apeksate //* VP

2.48 [VP II, p. 212]  
VP のテキストは基本的には VPwr に従ったが、カニコの

⑮ 中の VP II の箇所はおおむね VPwr を付してあげ、

⑯ キンストリット文法における行為 (kriyā) を実現させるための文法要素は karaka である。sadhana と呼ばれる

⑰ *kriyānusāngena vinā na padarthāḥ pratyate /*  
*satyo vā viparito vā vyavahāre na so 'sīy atāḥ //* VP

2.428 (424) [VP II, p. 309]  
この文はキルトリットの基本的思考法および以下に述べ

⑱ る「全体と部分」に関する彼の見解については、既に『清蔵 1989』に明快に指摘されており、この中で新たに

⑲ け加える必要があるが、論旨の関係上当該論文に多く依りてこの点の考察を進める。

⑳ *śāstrārtha eva varuṇān arthavattve pradārśītaḥ /*  
*dhatvārdhanām hi śuddhanām laukiko 'rtho na vidyate //*  
VP 2.210 [VP II, p. 242]

㉑ *citrasyaikaśya rūpasya yathā bhedanīdanāśanāḥ /*  
*nīlādībhīḥ samakhyānām kriyate bhīnmalakṣanāḥ //*

㉒ *tatāyāikaśya vākyasya nirākāṅkṣasya sarvatāḥ /*  
*śabdāntarāḥ samakhyānām sākāṅkṣaiḥ anugamyaite //*

㉓ *yathā pade vibhajyante prakṛitpratyāyāyah /*  
*apoddhāras tāḥ vākye padānām upapadyate //* VP

⑳ この「抽出」に関しては、バルトリハリは VP の他の箇所におおつても「し」を論じている。たゞそれ、Vṛiti ad VP 1.24-6 [VPI, p. 65] に「おつても」の「し」を見た議論と同様に、抽出によつて分け出された単語の対象・意味は日常の言語活動を越えた形態 (vyavaharītam rīpam) を持つっており、文法学などの教説 (śāstra) および教説に類する世間の様々な言語活動 (śāstravyavaharāsādīṣam laukikam bhedavyavaharam) に従つてゐる。過やなごころんじが述べられてゐる。

㉑ Vṛiti ad VP 1.24-6 におおつて、バルトリハリは先に見た 'bhavati' を構成する文法要素にこつて次のように述べつゝゑ。

padasya canvakhyaevatvam abhyupagamyā bhā bhā ti  
bhā a tīy evamādayah sabdantarasamudāyapratipatti-  
bhavaḥ parikalpītaḥ pratipadakah śabda upadyante /  
[VPI, p. 71]

(また、単語が「文法的に」説明されるべきことを認め  
て、'bhā', 'bhā ti', 'bhā a ti' などのように他の語の集  
まりを理解する原因として仮構される (parikalpita) の  
が「知識の手段 (pratipadaka) としての言葉」であ  
る。)

㉒ pīthan nīvisītatattvanam pīthagarthanupātīnan /  
indriyanam yathā karyam rīte dehan na kalpate // VP  
2.423 (419)  
tathā padānam sarvesam pīthagarthanīvesīnan /  
vakyebhyaḥ pravībhaktānam arthavattā na vidyate //

VP 2.424 (420) [VPII, p. 308]

㉓ yasmīn uccarīte śabde yadā yo rīthah pratyate /  
tam aḥur artham tasyaiva nānyad arthasya laksānam //  
VP 2.330 (328) [VPII, p. 279]

㉔ laksānad vyavastīṣhantē padārthā na tu vastutah /  
upakarāt sa evarthah kathāncid anugamyate // VP  
2.440 (436) [VPII, p. 313]

㉕ Vṛiti ad VP 2.440 ㉔次のように述べゑ。

vīprakarsāt prāpītam sad āsad va laksānam padārtha-  
vyavasthā-hetuḥ / tad eva hi vastu laksānam apo-  
ddhīryādhyaropya vā tathābhidhīryate / āśīrya-  
mānopakarāvīśesah sa eva vastvātīmā kriyādīdravyādī-  
sarūpātān iva pratīpadīyate / tad yathā / eka sūti  
dūhita bhagīntī bhāryā māteyī apeksāvīśesāḥ pra-  
vībhāyate // [VPII, p. 313]

(間接的に導かれた、実在するあるいは実在しない定義  
が単語の対象の決定の原因である。というのは、事物や  
れ自体が、定義を抽出されたりあるいは付託されたりし  
て、そのように表示されるのであるから。[他に対する]  
補助的働きとの差異に依存しているそれこそが、事物の本  
質なのであつて、行為や実体などとして同一性があるか  
のうちに理解される。たゞそれは、同一の女性が、娘、姉  
妹、妻、母というように「他の要素に対する」依存的関  
係の差異によつて分け出されるべきこと。)

㉖ nākāśam vidyate kīncit pūrvam ākāśalaksānat /  
alaksānam prasāyate syāt pūrvam yadi laksānat //

alaksano na kašćie ca bhavañ samvidyate kvacit /

asatyalaksane bhave kramatam kaha laksanam //  
[PrP, p. 129-130]

これらの偈は六六のうち、虚位とよぶ定義(相)について論じるところがあるが、『梶山・上山 1997: 127-131』が述べているように言葉と対象の問題として理解するところが多い。

②7 次の偈にように両者が認められなかったことが明言される。

tasman na vidyate laksyam laksanam naiva vidyate /  
laksyalaksanamimukto naiva bhavo 'pi vidyate //  
MMK 5.5 [PrP, p. 131]

(したがって、定義されるものも存在しない、定義も存在しない。定義と定義されるものを離れたいかなる存在もまた存在しない。)

②8 この点については [立川 1994: 75-86] に詳しく述べられている。

②9 yah pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe /  
sa prañāptir upādāya pratīpat sarva madhyama //  
[PrP, p. 503]

③0 ya ceyam svabhavaśūnyatā sa prañāptir upādāya /  
saiva śūnyatā upādāyaprañāptir iti vyavasthāpyate /  
cakrādny upādāya rathāṅgāni rahah prañāpyate /  
tasya ya svāṅgāny upādāya prañāptiḥ sa svabhava-  
nānupatīḥ / ya ca svabhavenānupatīḥ sa śūnyatā /  
saiva svabhavanupatīlaksāna śūnyatā madhyama pra-  
tīpad iti vyavasthāpyate / yasya hi

svabhavenānupatīḥ tasyastitvabhavaḥ / svabhavena

canutpannasya vīgamābhavan nāstītvabhavaḥ iti / ato  
bhavābhavat taddvyaṛahitvat sarvasva-

bhavanupatīlaksāna śūnyatā madhyama pratīpan  
madhyamo marga ity ucyate / tadevaṃ  
pratīyasamutpādasyaivaiva viśeṣamāñāḥ śūnyatā  
upādāyaprañāptir madhyama pratīpad iti // [PrP, 504]

ちなみに、『中論』に対するもう一人の注釈者である  
バーウマウエウエーカーは PrP ad MMK 18.1 におおむ  
同じ車の喩えに言及しているが、これは初期経典と同じよ  
うに無我を説明するためである。ネット訳、漢訳とも偈  
の引用の形にはなっていないが、漢訳はこれがアーガマに  
述べられたものであることを明記しており、引用される二  
十文字が元来『サンユッタ・ニカーヤ』に見られた偈の訳  
であった可能性はある。

dper na shing rta'i yan lag la bren nas shing rtar  
gdags par 'dod pa de bzhin du / phung po la bren nas  
sems can du gdags par 'dod la / [PrP, 226a, 14-5]

(たとえば、車の部分に依存することによって車として  
仮説される。それと同じように構成要素(五蘊)に依存  
することによって「衆生」として仮説されるのである)

③1 阿含經中所說「依業分故得名為車我亦如是以陰為因假  
說為我」。有如此經。『般若燈論』大正 30' 105b]

空を説明するために車の喩えを用いることは、チャンド  
ラキールティに始まるわけではなく、ナーガールジュナの  
著作『廻諍論』にも次のように使われている。

yatha ca prattiyasamuppannatvat svabhavaśūnya api  
rahapajaghatdayah svesu svesu katyesu kashihari-  
namritikaharane madhūdakapayasam dharaṇe śra-  
vatāpapritānaprabhritisu varāṇe, evam idam  
madhyavacanam prattiyasamuppannatvat niḥsvabhavam  
api niḥsvabhāvavāprasadhane bhavaṇam varīate /  
[VV, p. 56]

(さらに、例えば、車、布、壺などは、縁起したものであるから自性が空であるが、「車」が「薪や草や粘土を運んだり」、「壺」が「蜜や水を保持したり」、「布」が「寒さや風や熱さから保護したり」といったように、それぞれ固有のはたらきをするのと同じように、この私の言葉も、縁起したものであるから無自性であるけれども、諸物が無自性であることを証明するはたらきをなす。)

ここでは直接的に言葉が自性を持たないことが述べられているが、本稿で扱った文、命題の問題とは異なる視点からの考察が必要であるとも考えられる。今後の課題としたい。車の喩えはナーガールジュナ作といわれるもう一つの著作である『大智度論』においても繰り返し用いられている。たとえばいわゆる十八空を説明する巻第三十一初品第四十八では、そのうちのひとつ「散空」について次のように説明している。

散空者散名別離相。如諸法和合故有。如車以輻輳轆轤衆合為車。若離散各在一處則失車名。五衆和合因緣故名為人。若別離五衆人不可得。[大正 25, 291c]

以下同じように車から順に車の部分、色、微塵、というよ

うに検討し、最後に「和合して有るが故に皆是れ假名なり。假名なるが故に散ずべし」[292a]としている。同様のことは巻第四十二 [364c-365a] にも述べられ、また、巻第八十六 [663c-664a] に、  
佛答「修諸法壞是修般若。以諸法壞故無相亦壞。譬如車分壞故車相亦滅。又如輪分壞故輪相亦滅。如是乃至微塵」

として、このように「諸法の壞」を修めることが「般若を修す」ことであると述べられる。

なお、[中村 1968 : 322-329] は、「ミリンダ王の問い」に見られる車の喩えはギリシア人に「手とりばやく」無我を説明するための「荒っぽい解説」であって、「和合有」と「仮有」を混同しており、それが後世に影響を与えたとしているが、アーガマ（ニカーヤ）に説かれ、後代においてもこのように重視された考え方をそのように評することはできないと考える。

③② これは次のように『ヴァーキヤパディーヤ』の冒頭に述べられており、そこにはこのブラフマンによって世界の形成があることも明言される。

anādinidhanam brahma sādātatvam yad aksaram /  
vīvarīate 'rīhābhavena prakṛiyā jagato yataḥ / VP 1.1  
[VPI, p. 11]

(始め、終わりのないブラフマンは言葉の本質として、それは āśāra であり、「言葉の」対象として仮現し、それによって世界の形成がある)

[赤松 1998a : 243-240 (補注)] に述べられるように、

この偈の 'sabdātātva' という語に関して従来学者の解釈が分かれている。本稿筆者も、この語を「コトバそれ自体」と訳す訳者の考えと同様に、究極的に言葉とブラフマンを等置するのが、バリトリハリの立場であると考へる者であるが、ブラフマンと言葉とが究極的に同一であるとするれば、この語を所有複合語と解しても、格限定複合語と解しても、意味の点では大きな違いはないと考へている。

ブラフマンは「言葉の本質とする」ところを訳したのは、偈の後半に述べられるように、対象、事物 (artha) として現象世界に顕れているブラフマンは、あくまでアルタとして認識されるのであって、言葉としては認識されないが、その本質としては言葉と同一なのである、ということを表したつもりである。詳しい考察は稿を改めたい。

③③ これについては「敵部 1999」に詳しく論じておいた。

③④ ただし、バルトリハリは、多くの場合、言葉の対象としての現象世界を实在論者と同じようにむしろ实在するものとして扱っている。現象世界の虚構を否定するためには、それよりも一段メタなレヴェルから議論を進める必要があるが、バルトリハリがそのような立場に立つてブラフマン一元論を論じるのは『ヴァーキヤパディーヤ』冒頭の議論の他数ヶ所に散見されるに過ぎない。

③⑤ 今回扱うことができなかったが、インド言語思想における〈言語＝名称論〉に関する批判を考へる場合、今回のような文、命題という観点からだけではなく、単語レヴェルでの議論および言葉の音声面にかかわる議論をも考へ察する必要がある。この観点からの議論については「赤松 1986

8」にその全体像が図式的に示されているので参照いただきたいが、総合的な研究は今後の課題としたい。

#### テキスト

MMK : *Māmahāyamakakārikā*, see PpP

MP : *The Mūlādapaṇi, being Dialogues between King Mūlā and the Buddhist Sage Nagsena*, ed. by V. Trenckner, London : The Pali Text Society, 1962.

PpP : *Prasannapada* publiée par L. de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica IV, St. Pétersbourg, 1913.

PpT : *Du-ma rtsa-bahi hgrul-pa śes-pa sgron-ma (Pratītyasamutpādanīyamāyama-kāryīti)*, included in the Tibetan Tripiṭaka Peking Edition, vol. 95, (No. 5253).

SNT : *The Saṃyutta-Nikāya of the Sūta-Piṭaka*, part I, Sāgātha-Vagga, ed. by M. Léon Feer, London : The Pali Text Society, 1884.

SP1 : *Sarathā-ṅgākāśinī*, Buddhaghosa's commentary on the *Saṃyutta-nikāya*, vol. 1, ed. by F. L. Woodward, London : The Pali Text Society, 1929.

VPI : *Vākyapādya of Bhartrhari with the commentaries of Vṛti and the Padhāni of Vṛṣabhadeva*, Kānda 1, Deccan College Monograph Series 32, ed. by K. A. Subramania Iyer, Poona: Deccan College, 1966.

VPII : *Vākyapādya of Bhartrhari (An ancient Treatise on the*

*Philosophy of Sanskrit Grammar*) *Containing the Itka of Paniniya and the Ancient Vrti*, Kanda 2, ed. by K. A. Subramania Iyer, Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

VPwr: *Bhartrhari's Vakyapadya*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes Bd. XLII, 4, ed. by Wilhelm Rau, Wiesbaden: Kommissionsverlag Franz Steiner GMBH, 1977.

VV: *The Vigharavyatrant of Nagarjuna with the Author's Commentary*, ed. by E. H. Johnston and A. Kunst, reprinted in *the Dialectical Method of Nagarjuna*, by Kamaleswar Bhattacharya, Delhi: Motilal Banarsidass, 1989 (3rd edition).

大正: 大正新修大藏経。

#### 参考文献

Harris, Roy and Talbot J. Taylor

1997 Landmarks in Linguistic Thought I, The Western Tradition from Socrates to Saussure, 2nd Edition, London: Routledge.

赤松明彦

1986 「古典インドにおけるロトバ論の展開」、『人文学報』60, pp. 203-227。

\*ここで十分にその成果を生かすことはできなかったが、本稿校正中にVP1, 2に対する次の訳書が出版された。

1998a 『古典インドの言語哲学Ⅰ プラフマンとムニ

は』、東洋文庫637、平凡社。

1998b 『古典インドの言語哲学Ⅱ 文について』、東洋文庫638、平凡社。

畝部俊也

1999 「バルトリハリの satta 論」、『南都仏教』76, pp. 1-25.

大地原豊 (訳)

1979 「シリンタ王の問い」、世界の名著Ⅰ『バラモン教典・原始仏典』、中央公論社、pp. 539-552。

梶山雄一・上山春平

1997 「仏教の思想 3 空の論理〈中観〉」(角川文庫ンフィア版)、角川書店、初版 1969。

清島秀樹

1989 「バルトリハリの言語哲学」、岩波講座東洋思想第7巻『インド思想』3、岩波書店、pp. 103-119。

立川武蔵

1988 「月称註『明らかな言葉』二章和訳・解説(一)」、成田山仏教文化研究所紀要第11号特別号『仏教思想史論集』、成田山新勝寺、pp. 195-218。

1989 「月称註『明らかな言葉』二章和訳・解説(二)」、藤田宏達博士還暦記念論集『インド哲学と仏教』、平楽寺書店、pp. 432-455。

1994 「中論の思想」法蔵館。

中村元

1968 『インドとギリシアの思想交流』中村元選集16、春秋社。

服部正明・上山春平

1997 『仏教の思想 4 認識と超越（唯識）』（角川文庫  
ソフィア版）、角川書店、初版 1970。

菱田邦男

1993 『インド自然哲学の研究』、山喜房佛書林。

\* 本稿は一九九七年二月一八日大谷大学における特別研  
修員研究発表会の際の口頭発表用原稿に加筆したものである。