



人間文化研究機構地域研究推進事業
「現代インド地域研究」

RINDAS

The Center for the Study of Contemporary India, Ryukoku University

龍谷大学現代インド研究センター

RINDAS ワーキングペーパーシリーズ 25

クマーリラによる「宗教としての仏教」批判

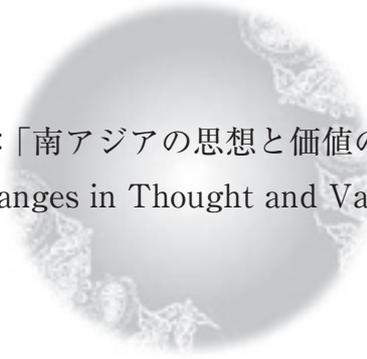
— 法源論の見地から —

吉水 清孝



龍谷大学
RYUKOKU UNIVERSITY

龍谷大学人間・科学・宗教総合研究センター・現代インド研究センター
The Center for the Study of Contemporary India, Ryukoku University



研究テーマ：「南アジアの思想と価値の基層的变化」
Fundamental Changes in Thought and Values in South Asia

1990年代以降、インド社会が大きく変容していることは、多くの研究等により指摘のなされているところである。それは、政治的には民主主義の展開と深化で語られ、また経済的には、市場経済の発展と生活状況の向上、そして負の側面としての格差の拡大でもって捉えられる。社会的には、各種の社会運動の登場と興隆に依って立ち、文化宗教的には、多様なアイデンティティの主張が並列的になされう状況をもって表される。こうした変容は、インド、ひいては南アジア社会の思想と価値が、その基層から胎動・変化しているがゆえと捉えられるだろう。

本プロジェクトでは、「南アジアの思想と価値の基層的变化」との統一テーマを設定し、ひとつに、龍谷大学が豊富な研究蓄積を有する、南アジア地域社会における思想の長大な時間軸における系譜的研究から、またひとつに、具体的な状況についての現地調査に基づく価値の基層的变化に関する分析から、研究テーマへの接近を試みる。これら両観点の統合的な考察を行い、現代インド・南アジア社会の基底部分における変容の起点と推進力の解明を目指す。なかでも、現代インド・南アジア社会の変容を代表的に表象する「下層民の台頭」の様相に着目し、思想史との連関から、その背景と論理を探究し、現地調査から、人びとの生活状況や意識、価値の変化についての研究・分析を行っていく。

RINDAS ワーキングペーパーシリーズ 25

クマーリラによる「宗教としての仏教」批判

— 法源論の見地から —

吉 水 清 孝



映画 Adi Shankaracharya より
焼身するクマーリラ

クマーリラによる「宗教としての仏教」批判

—法源論の見地から—

吉水清孝

目次：

序論

I. 啓示聖典 (śruti)

II. 記憶聖典 (smṛti)

1. ヴェーダとの矛盾による異端

2. 世俗的動機による異端

3. マヌとブッダとでの宗教的権威の相違

III. 善良な人々の慣行 (sadācāra) と自己の満足 (ātmatuṣṭi)

1. 法源となる慣行の制約と学識者 (śiṣṭa)

2. 「正しい言葉」 (sādhuśabda) と「正しくない言葉」

IV. 他者の言説による理法 (dharma) の認識

V. 時代背景

結論

序論

インドの仏教教団では設立以来、バラモン階級出身の多くの出家者が仏教教理の展開に貢献したが、仏教は常にバラモンの思想と対立し続けてきた。グプタ朝時代には瑜伽行唯識派がサーンキヤ学派と、1000年前後の数世紀にはダルマキールティ系統のいわゆる仏教論理学派が、シヴァ教学化したニヤーヤ学派と論争を繰り広げた。ただし論争のテーマはもっぱら仏教僧院内で精緻に練られた哲学理論の是非であり、バラモンの側では、宗教としての仏教、特に社会運動としての大乗仏教に関しては、ほとんど黙殺していたと言える。けれどもバラモン教学の中で最も保守的なミーマーンサー学派はその例外であり、クマーリラ (Kumārila Bhaṭṭa, 560–620 頃¹) がその代表的論客であった。

* 本稿は Yoshimizu 2015 を大幅に加筆したものである。RINDAS 伝統思想研究会(2014年12月19日)で発表の機会を与えてくださった桂紹隆先生に感謝いたします。

¹ 筆者は、特段の論拠がない限り思想家の生涯をおよそ60年間と設定する Frauwallner の原則 (1961:129) に従い、更に Frauwallner (1961:137–139) が算定したダルマキール

クマーリラと仏教の敵対関係については、仏教とヒンドゥーの双方に伝説がある。仏教側ではプトン(14c.)が、クマーリラはダルマキールティ(Dharmakīrti)²の伯父であり、ダルマキールティは若い頃にクマーリラの衣を盗んで追放されたと短く記している³。またターラナータ(16-17c.)は、クマーリラがダルマキールティの伯父であるという説には信憑性がないとしたうえで、ダルマキールティは使用人に扮してクマーリラの邸宅に住み込み、弟子となってバラモン教学の全てを学んでから逃亡し、バラモン思想家たちを次々と論破するうちにクマーリラが論戦を挑んできたので、これと対決して勝利し、クマーリラの弟子たちをみな仏教の出家者に改宗させた、と詳しく語っている⁴。しかしながらクマーリラの著作および著作断片には、ダルマキールティからの影響と言えるものは何も見いだせない⁵。晩年のクマーリラと青少年期のダルマキールティとは年代的に重なるけれども、クマーリラはダルマキールティが仏教教団の外でも名を馳せる以前に生涯を閉じ、最澄と徳一の「三一権実諍論」のような文書上での応酬を含め、両者が直接対決したことはなかったであろう。

ヒンドゥー側で最も有名な伝説は、ヴェーダーンタ不二一元論派の開祖

ティ年代(600–660頃)を仮定した上で、ダルマキールティが処女作と目される *Pramānavārttika* 第1章及び自註において、存在論上の *niyama* を推論の根拠としたのは、クマーリラ晩年の著 *Bṛhaṭṭikā* (BT)での推論説を根本的に換骨奪胎した上でのことであると解釈し、クマーリラの没年を620年頃と推定する。BTの推論説における *niyama* がダルマキールティの影響を受けたとする Frauwallner (1962)の説は認めがたい。この点に関して Yoshimizu 2007c & 2011b; Yoshimizu (forthcoming 2), 特に n. 53 参照。

² プトンはダルマキールティの生地を *Cūḍāmaṇi* とする (Obermiller 1932:152)。これを Vidyabhusana (1978: 303, n.4) は、東デカンの国 *Coḍa* または *Chola* であるとし、*Pramānavārttikakārikā* チベット訳コロフォン(北京版130巻250a5)で生地とされている *yul lho chyogs* (南方国)もデカンであるとする(1978: 307, n.4)。この場合の「東デカン」はデカン高原の東南部だろう。新チョーラ王朝が9世紀に興り *Tanjore* に都する以前の *Pallava* 朝隆盛時代、南デカン及びアーンドラ・プラデーシュに、古代チョーラの *Karikan* 王の系統に繋がると自称し、*Telgu Chola* と総称される諸部族がいた(高桑 1974:218–222 および <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/124889/Chola-dynasty> による)。またターラナータは、ダルマキールティの生地は *Trimalaya* であって、それが以前は *Cūḍāmaṇi* と呼ばれていたと言う (Schiefner 1963: 175)。Trimalaya を Stcherbatsky (1964: 34)は *Tirumalla* に、L. Joshi (1986: 146)は *Tirumalai* に比定する。いずれもヴィシュヌ教聖地となっている *Tirumala* (アーンドラ・プラデーシュ州内)であろう。なお玄奘は『大唐西域記』でクリシュナー川河口の駄那羯磔迦国とドラヴィダ国 (*Pallava* 朝)の都カーンチープラの間「珠利耶(*Coḷa*)国」があると報告する(水谷 2000: 333–335 参照)。高桑駒吉 (1974:196–200)は玄奘の言う珠利耶を *Pallava* 等に服属していた *Telgu Chola* の長が治めた地域と見て、現在の *Nellore* に比定する。

³ Obermiller 1932: 152 参照。

⁴ Schiefner 1963: 177–179 参照。

⁵ Frauwallner 説を援護しようとした K. Kataoka の立論は成り立たない。本稿註 33 参照。

シャンカラ (Śaṅkara) の伝記 *Śaṅkaradigvijaya* (ŚDV) に語られている⁶。作者に帰される *Mādhava-Vidyāraṇya* は、14 世紀に不二一元論派の拠点シュリンゲリー僧院の経営基盤を大衆の Śārādā 女神崇拜により強化した人物である。それによれば、シャンカラは *Brahmasūtra* への註釈 (*Bhāṣya*) を完成したのち、世間第一の学者として名高いクマーリラにその復註を書かせて、自著を世に知らしめようと出かけた。ガンジス河とヤムナー河が合流する聖地プラヤーガ (現在の Allahabad) の岸辺でクマーリラを見つけたが、大勢の弟子たちに囲まれたクマーリラは、靱殻の山の中に全身を埋めていて、首だけ出していた。しかも靱殻には火がつけられ、もうもうと煙が立ち昇り、弟子たちは泣いていた。シャンカラがわけを尋ねると、クマーリラは次のように回想した。かつて自分は、仏教が世俗の有力者たちから支持を得て隆盛し、ヴェーダの伝統が無視されているのを憤り、仏教僧と論争したが敗北した。そこで仏教の秘義を知るため偽って仏教教団で出家した。或る時、聡明な仏教僧がヴェーダの権威を鋭く批判するのを聞いて、悔しさのあまり不覚にも涙してしまった。周囲の者に涙を見られて正体が発覚し、仏教僧たちによって高樓の屋上から突き落とされたが、片目を失ったものの命だけは助かった。仏教教団を去ったのちに師に論争を挑み、勝利して仏教教団をその地から追放し、ヴェーダの伝統の再興を果たすことが出来た。為すべきことを為し終えた今、相手が仏教僧とはいえ「師を戦慄させた」罪を滅するため自死を決意し、こうして実行しているのだ、と⁷。

シャンカラの年代は早い設定でも 7 世紀末と考えられているので⁸、彼が 600 年前後のクマーリラと出会うことはあり得ない。従ってこの伝説は創作である。しかも *Śaṅkaradigvijaya* は実は 14 世紀のマーダヴァ自身の作ではなく、彼の名前のもとに 18 世紀に著されたと考えられている⁹。ただしこの作品は先行して作られていたシャンカラ伝を集大成して著されている。シャンカラ伝という文学ジャンルはおそらく 14 世紀以降に成立し、幾つもの伝記が作られ続け

⁶ 1983 年にサンスクリット語での映画 *Adi Shankaracharya* が公開され (監督 G.V. Iyer, フィルムアドバイザー T. M. P. Mahadevan), 現在では YouTube において観ることが出来る。この映画でもシャンカラとクマーリラの会見およびクマーリラの回想の場面が収められている。 http://en.wikipedia.org/wiki/Adi_Shankaracharya_%28film%29 によれば、クマーリラ役俳優は Sreepathy Ballal とのことである。

⁷ ŚDV 7.75: 「そこで彼は、師を戦慄させたことにより負った大罪を滅せんとして、ヴェーダの意味を残らず知っており正統派であったがために、靱殻の火の中に入ったのであった、この賢者は。」(so 'yam guror unmathanaprasaktaṃ mahattaraṃ doṣaṃ apākariṣṇuḥ / aśeṣavedārthavid āstikatvāt tuṣānalaṃ prāviśad eṣa dhīraḥ //) 『マヌ法典』(Mn 11.89)は、グルに反抗 (prati-rabh) した者に、バラモン殺しと同等の贖罪を命じる。

⁸ W. Slaje (2007: n. 1) は他の思想家たちとの関係から、シャンカラの年代を 670–700 頃と設定する。K. Harimoto (2006: 106) は、碑文資料との関係から、シャンカラの *Brahmasūtrabhāṣya* の著作年代を 756 年から 772 年の間とする。

⁹ Sawai 1992: 18–21; Bader 2000: 53–62 参照。

てきた¹⁰。そしてそれらいずれにもシャンカラがクマーリラと会見する場面と、クマーリラによる同様の回想が含まれているという¹¹。中世を通じて、クマーリラがブラフマニズム側での仏教批判の旗手と目されていたのは事実である。

しかしさらに早い時代、それもクマーリラと全く同時代に、バラモン勢力による実社会での反仏教運動に、クマーリラが積極的に関与していたことを証言していると思われ得るものが残されている。スバンドゥ (*Subandhu*) が著した文学作品 *Vāsavadattā Kathā* では、ヒロイン *Vāsavadattā* のために婿選びが開かれる。そこに臨んだ諸国の王子たちを描写する中に、

「或る者たちは、如来 [の思想] を駆逐した、ジャイミニの思想の信奉者の如くであった¹²。」

という文句がある。この作品の成立は 600 年頃とみられ¹³、物語はヴィンディヤ山脈からキャンベ湾にかけてを主要な舞台としている。この地理的範囲と作中の風俗から、スバンドゥは *Ujjain* を中心地とする *Avanti* 地方 (現 *Malwa* 地方) に居住していたと考えられる¹⁴。そしてクマーリラの著作にみられる地理¹⁵、ヴ

¹⁰ Bader (2000: 23-25)によれば、ŚDV は、彼が確認した先行する 7 点のシャンカラ伝のうち 4 点に直接・間接に基づいている。

¹¹ Bader (2000: 74 & 86, n. 26)によれば、ŚDV 以前のシャンカラ伝いずれにも、自死せんとするクマーリラ (少なくとも *Bhaṭṭa/ Bhaṭṭācārya/ Bhaṭṭapāda*) との会見がある。AŚV 173,5-174,6 (173,11: 論駁相手は *Jainaguru*) ; VŚV 5.9-37 参照。

¹² VK 24, 7-8: *kecit jaiminimataśrāviṇa iva tathāgata[mata]dhvaṃsinaḥ*. 既に木村俊彦 (1999: 212)が、考証はしないものの、これをクマーリラへの言及と解釈している。ジャイミニ (*Jaimini*) はミーマーンサー学派の祖とされるが、歴史的には問題がある。

¹³ *Vāsavadattā* の婿選び式の描写には、*Uddyotakara* を「*Nyāya* の権威」とする表現が見られる (VK 38,13-19: *nyāyasthitim ivoddyotakarasvarūpām ... vāsavadattām dadarśa*; Kimura 1999: 211 参照)。*Uddyotaka* は *Dignāga* (480-540 頃) 晩年の著 *Pramāṇa-samuccaya* を詳細に批判した人であるから、その説がニヤーヤ学派を代表する権威となったのは早くも 6 世紀後半であろう。また弱肉強食の政治的混乱を修辭的に嘆く表現 (VK 2,9-10) があることから、この作品は 606 年に即位したハルシャ・ヴァルダナが政敵との闘争に勝利して権力を確立する以前に著されたと考えられる (Hoernle 1909: 138-139)。さらに Singh (1993: 7)によれば、ジャイナの *Jinabhadra Kṣamāśramaṇa* の *Viśeṣāvaśyakabhāṣya* 中に文学作品名として *Vāsavadattā* と *Taraṅgavatī* が一緒に言及され (筆者未見)、また *Jaisalmer* 写本のコロフォン (筆者未見) には、*Jinabhadra* はこの著作の自註をシャカ暦 531 年 (西暦 608-609 年) に *Valabhī* にて著したとあるという。従って VK は 600 年頃に著され忽ちに流行したようである。

¹⁴ Warder 1977: 234; Singh 1993: 14-15 参照。

¹⁵ クマーリラは、語はどこで発話されても同じ意味を表すことを「*agnihotra*」(簡易祭式の名)等の語がヴァラビーで発話されようと、或いはパータリプトラで [発話されようと]、別の意味を理解せしめることはない。」(TV 613,19: *valabhyām pātāliputre vāgnihotrādiśabda uccāryamāṇo nārthāntaram pratipādayati*) と説明する。これは現実的

ューダの流派¹⁶、社会習慣についての記述から¹⁷、筆者はクマーリラが、インド

な出来る限り遠隔の二つの地を挙げたはずだから、クマーリラの居住地から見てヴァラビー（現 Vallabhipura）が最も西の、パータリプトラ（現 Patna）が最も東の代表的都市であったことになる。さらにクマーリラは地方語の例として、キャンベイ湾に面した町 Lāta の言葉に2度言及している(TV 260,2 & 952,12; Kane 1978: 172)。Lāta については Shastri 2000: 105 参照。また夷狄 (mleccha) の言語についての論題 (MmS 1.3.10) の中で、反論者の論述の中ではあるが、南方の āndhra と draviḍa の言語の若干の特徴を指摘し (但し IO: ānd[*sic*]radraviḍādi; Ān: draviḍādi) , ペルシャ人 (IO: pārasīka; Ān: pārasī) , ギリシャ人 (yavana) , ローマ人 (raumaka) , 西方蛮人 (barbara=barbaroi?) など西方諸民族の言語と区別しつつ、この二つを mleccha の言語のうちに含めている (TV 226,8-10) 。またシャバラは、民間の祭りとして方位と共に、東部の holākā, 南部の āhnīnaibuka, 北部の udvṛṣabhayaḥjña を挙げるが (ŚBh 243,5-244,2) , 西部の祭りを挙げず、クマーリラも何も追加しない。これは自分の居住地と比較した上で方位区分をしたのであろうから、両者共にインド中西部にいたと推測できよう。

¹⁶ Yajurveda はヴェーダ本集 (Saṃhitā) にマントラ章とブラーフマナ散文章 (儀礼の規定と解説) を併せもつ黒 Yajurveda と、本集をマントラのみにした白 Yajurveda に二大別され、各々更に分派する。Yajurveda の大略については、辻 1970: 3-5; Gonda 1975: 323-337 参照。ミーマーンサーの論題の多くは黒 Yajurveda 文献からの抜粋の解釈であるが、クマーリラは或る論題 (MmS 3.4.30-31) において、Maitrāyaṇī Saṃhitā の対応箇所に従った解釈を退け、Taittirīyasamhitā の例文を字句そのままに理解すべきだと主張している。TV 969, 17-18: 「そもそも例文になっている通りのタイティリーヤ派ヴェーダ文献集 (śākhā) の文によって、『当該の祭式は [馬の受け手ではなく] 与え手に属する』と確立している。それは別の解釈理論によっても、別 [流派] の [ヴェーダ] 文によっても斥けられない。」yathodāhṛtena tāvat taittirīyaśākhāvākyena dātur iṣṭiḥ siddhā. sā na nyāyāntareṇāpanīyate na vacanāntareṇa. 詳しくは Yoshimizu (forthcoming 1), section 6 参照。従ってクマーリラは、ヴェーダ4部門のうち Yajurveda 部門を Taittirīya 派が占めていた地域で活動していたことになる (Taittirīya 派の家の生まれとは限らない) 。また消去法によっても Taittirīya 派勢力圏にいたと思われる (本稿註 78 参照) 。

西北インドにいたパーニニは“taittirīya”が人名 Tittiri からの派生語であることを記し (A 4.3.102; Witzel 1982/83: 185 参照) , また Taittirīya 派文献の一つ Bhāradvāja-gr̥hyasūtra (BhGS) 1.21 (21,14) にヤムナー河の名があること、及び Taittirīya 諸派の Śrautasūtra には北インドで成立した Maitrāyaṇīya 派と Vājasaneyin 派文献からの引用が多いことから (Kashikar 1968: 162-163 参照) , 黒 Yajurveda の Taittirīya 派は北インドで誕生したと推測されるが、早くから南方に進出し、Dharmasūtra を含むカルパスートラ編纂を完了したのは南インドにおいてであるとみられている (Bühler 1879: xxxvi-xxxvii; Bühler 1882: xli-xlii; Witzel 1985: n. 13) 。グプタ朝後の北インドで出土した Taittirīya 派バラモン向け寄進碑文は、ごく少数である (Datta 1989: 153-158) 。また文人 Bhavabhūti は Vidarbha 地方 (Maharashtra 州東北部) の Taittirīya 派バラモンの家系に生まれた (Warder 1983: 271-273) 。Yajurveda 諸派の分布については本稿註 67 参照。
¹⁷ クマーリラは、Mahābhārata の英雄たちの、一見したところ dharma に悖るような振舞いを弁護する中で、アルジュナがクリシュナの妹スバドラーと結婚したのは、アルジュナの母とクリシュナの父が兄弟姉妹である以上、「母の兄弟の娘 (mātṛbhrātṛtanayā) とは結婚しない」という婚姻規定 (Mn 11.172; BDhS 1.2.3 参照) に反するという非難に対して、スバドラーはクリシュナの実の妹ではなく、クリシュナの母の姉妹の娘 (mātṛsvasrīyā) ないし母の父の姉妹の娘の娘 (mātṛpitṛsvasrīyāduhitṛ) であったと言い

の南北いずれにも偏らない地域、おそらくは現在のマディヤプラデーシュ州西南部あるいはマハーラーシュトラ州西北部に居住していたのではないかと、従ってスバンドゥとクマーリラは同時代人であるばかりでなく、地理的にも或る程度近くに住んでいたのではないかと考える。もしそうであれば、6世紀末までに、クマーリラは最初の著作『詩節評釈』（*Ślokovārttika* [SV]) を世に出してミーマーンサー学者としての地位を確立しており、次の著作『原理評釈』（*Tantravārttika* [TV]) の執筆に取り掛かりつつ、本稿で紹介するような仏教批判を様々な機会を通じ公の場で行っていたため、スバンドゥはクマーリラの社会的影響力を見聞していて、自信満々の求婚者たちの比喻に用いたのではないだろうか。

ミーマーンサー学派は、最初は仏教とは関係なく、ヴェーダ祭式の構造と祭式どうしの関係についての思弁的考察から誕生した。ヴェーダ各流派で祭式の次第を詳しく記述する *Śrautasūtra* のうち成立が遅い部分には、ミーマーンサー学派の根本綱要 *Mīmāṃsāsūtra* (MmS) の一部と類似の考察が見られる。しかし仏教教団が社会的勢力を強めてから、それに対抗するために *Mīmāṃsāsūtra* の冒頭に一章が付加される。ブッダの教説こそダルマ (dharma) であるとする仏教に対抗して、「ダルマの探求」 (dharmajijñāsā) の開始を宣言する第一スートラで始まる第1巻第1章は、ダルマを認識する根拠はヴェーダのみであり、感官に依存する経験的観察ではダルマを認識できないことを論ずる¹⁸。

Mīmāṃsāsūtra の成立以降、現存するミーマーンサー文献としては、6世紀初めのシャバラスヴァーミン (*Śabarāsvāmin*) によるスートラ註が最古のものである。シャバラは、彼に先行する註釈 *Vṛtti* のうちミーマーンサー学派での知識

(TV 210,16-19; Yoshimizu [forthcoming 1], n. 76 参照) , スバドラーはアルジュナと同世代の母方親族であるが伯父の娘ではないと弁明している。これは、「南方人は、自分の母方伯父の娘を娶って満足する。しかし他の者たちは、嫌悪の念をもって、それをしない。」 (TV 204,26-27: *svamātulasutām prāpya dākṣiṇātyas tu tuṣyati // anye tu savyalīkena manasā tan na kurvate* /) という南北インドでの慣行の違いに基づくと共に、クマーリラ自身が、南インドでは一般的であった「母方交叉いとこ婚」 (Rivers 1907 参照) を忌避する地域に居住していたことを窺わせる。

またクマーリラは第2巻第3章第2論題で、シャバラの註釈に従い、王と統治権力の関係を「アーリア人の群居地」 (*āryāvarta*) と「南方」 (*dākṣiṇātya*) とで比べ、*āryāvarta* では王の家系を重んじ、統治権力を表わすのに、文法規則に則って「王」 *rājan* から派生した語 *rājanya* をもってするため「王である者が統治権力をもつ」とされているが、*dākṣiṇātya* では逆に「統治権力をもつ者が王である」とされ、クシャトリアの家系でない者も王として認知されていると述べる (TV 584,14-19) 。南北インドでの王権が実際どうであったかは別として、この発言は、シャバラと同様に、自身も文明圏 *āryāvarta* の住人であるとの自負のもとに為されたと言えるだろう。本稿 III.1 参照。

¹⁸ 本稿では、クマーリラの言う *dharma* を「理法」と訳すことにする。ヒンドゥー法典の *dharma* は広義の社会規範ではあるが、近現代の実定法ではないし、漢字「法」が本来表す中国での法の概念には、現実の社会変化に合わせて為政者が変えてよいという pragmatic な理念があるので、これと区別するためである。

手段 (pramāṇa) を論ずる部分を丸ごと引用するが¹⁹、それには唯識の認識論と仏教の無我説を批判する論述が含まれている。仏教側ではバーヴィヴェーカ (Bhāviveka) が『中観心論』 (*Madhyamakahr̥daya*) 第 9 章で、ミーマーンサー教学の基本的教理を提示した後、ミーマーンサー側の論者による「ブッダが全知者 (sarvajña) であること」の批判 (vv. 15-17) を伝えた²⁰。全知者批判は宗教思想の一部ではあるが、神学的な理論上の批判である。これに対しクマーリラは、ブッダが全知者とされることのみならず、社会における仏教の布教活動にまで批判の矛先を向けている。以下に紹介するように、クマーリラの仏教批判は、バラモンによるそれまでの仏教批判より格段に生々しいものである。

クマーリラの著作はいずれも、全 12 巻より成る *Mīmāṃsāsūtra* へのシャバラ註の復注である²¹。『原理評釈』の第 1 巻第 3 章においてクマーリラは、スムリティ (smṛti, 原義は「記憶」) と呼ばれる、人為的編纂により成立した法典などの種々の聖典の権威を論ずる中で、古典的ヒンドゥー法典を代表する『マヌ法典』 (Mn) の法源論の枠組みに依拠しつつ「宗教としての仏教」の批判を展開している。クマーリラは『マヌ法典』のほぼ全ての章から、合計 20 以上の詩節を引用しており²²、『マヌ法典』を極めて高く評価している。『マヌ法典』は第 2 章のはじめにおいて、理法 (ダルマ) を認識する根拠、即ち善悪の判断基準として、啓示聖典 (śruti, Veda), 記憶聖典 (smṛti, 成文法), 善良な人々の慣行 (sadācāra, 慣習法), および自己の満足 (ātmatuṣṭi) という四つの法源 (dharmamūla) を挙げている²³。三宝に帰依する仏教徒にとって、ブッダは真理の体現者として信仰の対象であり、ブッダの言葉である経典と戒律は思想と生活の指針であり、徳の高い出家修行者の振る舞いは同時代の人々の模範であり、さらにブッダの遺言により、ブッダが説いたダルマと共に常に自分の知性を頼りに物事を判断して「自己を島として行動せよ」²⁴ (自燈明) と各人が求められているのだが、クマーリラに言わせると、これらはいずれも『マヌ法典』

¹⁹ Frauwallner 1968: 24-60.

²⁰ 川崎 1992: 377&411 参照。

²¹ 『詩節評釈』 (ŚV) は哲学的諸問題の章より成る、MmS 第 1 巻第 1 章への全篇韻文の復註である。『原理評釈』 (TV) は第 1 巻第 2 章から第 3 巻末までの復註であり、MmS 各論題の解釈学諸原理を詳論する。第 4 巻以降には断片集 *Ṭupṭikā* が残されている。晩年の著作『浩瀚註解』 (*Bṛhaṭṭikā*) は『詩節評釈』を大幅に増補改訂したが散逸した。

²² Kane 1925: 99, n. 26 参照。

²³ Mn 2.6: vedo 'khilo dharmamūlaṃ smṛtiśīle ca tadvidāṃ* / ācāraś caiva sādḥūnām ātmanas tuṣṭir eva ca //; 2.12ab: vedaḥ smṛtiḥ sadācāraḥ svasya ca priyam ātmanah / **Gautamadharmasūtra* (GDhS) 1.1-2: vedo dharmamūlam; tadvidāṃ ca smṛtiśīle; Olivelle 2005: 244 参照。

²⁴ *Mahāparinibbānasuttanta* (Dīghanikāya 16, ed. Rys Davids and E. Carpenter, PTS, 1903), 2.26: attadīpā viharatha.

の説く四法源により斥けられるべきだということになるのである²⁵。

I. 啓示聖典 (śruti²⁶)

ミーマーンサー学派は、「ヴェーダは天啓の聖典である」と主張してその權威を絶対視し、*Mīmāṃsāsūtra* 第1巻第1章の最終論題において、「ヴェーダは人間が作ったものではない (apauruṣeya)」という立場を守るために、「作者名とおぼしき名前がついたヴェーダ文献もあるではないか」というような個別の問題点を検討している²⁷。しかしながら個別の疑念を払拭するにとどまらず、もしヴェーダの非人為性を人間自身がつ知性によって、経験的ないし論理的に証明できたならば、人間知性がヴェーダに優越し、ヴェーダの絶対的權威が損なわれてしまうことになる。このためクマーリラは『原理評釈』第1巻第3章で、*Śrautasūtra*は祭式文献ではあるけれども啓示聖典ではないことを論ずる論題(第7論題)において、ヴェーダの非人為性は積極的には証明不可能であると認めたいうえで、ヴェーダのマントラを読誦してみれば、誰もそれが人間技で

²⁵ 『マヌ法典』は仏教に限らず特定の教団を名指してはいないが、ヴェーダを信奉しない異教徒を *pāṣaṇḍa* と呼び、*pāṣaṇḍa* を敬ってはならず (Mn 4. 30) , *pāṣaṇḍa* が支配する国に住んではならず (4. 61) , *pāṣaṇḍa* に加担した女が死んでも水を手向けてはならず (5. 90) , 王は *pāṣaṇḍa* に属する者を都から追放すべしとする (9. 225) 。Eltschinger (2014: 36, n.3)はアショーカ王碑文に遡る“*pāṣaṇḍa*”の用例と語源をまとめている。

²⁶ *Mānavagṛhyasūtra* (MGS) 1.9.22 および GDhS 9.72 に śruti の古い用例が見られる。いずれも EINO CARD による。

²⁷ 例えば *Kāthakasamhitā* が人名 *Kaṭha* を冠していることを、シャバラは、*Kaṭha* はそのテキストの専門家だからと説明する。*Śābarabhāṣya* (ŚBh) 102,6-10: 「カタ等によって [現存 *Kāthakasamhitā* 等の] 朗誦が、卓越して、他に並ぶ者なく遂行されたのであったとしても、人々は [それらを彼らの名に因んで] 名付ける者となるのである。また、ヴァイシャンプーヤナは全ての [ヤジュル] ヴェーダ文献集 (*śākhā*) の学習者であるが、カタ [に?] はこのヴェーダ文献集のみを学ばせたのだ、と伝承されている*。彼は多くのヴェーダ文献集を学んだ者たちがいる側で、一つのヴェーダ文献集を学んだが他のヴェーダ文献集を学んでおらず、それ (学んだヴェーダ文献集) に関しては卓越しているから、 [そのヴェーダ文献集には、*Kāthaka* という] 他には共通しない限定詞が成り立つのである。」 *prakarṣeṇa vacanam ananyasādhāraṇam kaṭhādibhir anuṣṭhitam syāt tathāpi hi samākhyātāro bhavanti. smaryate ca vaiśampāyanaḥ sarvaśākhādhyāyī, kaṭhaḥ (kaṭham?) punar imāṃ kevalāṃ śākhām adhyāpayam babhūveti. sa bahuśākhādhyāyinām samnidhāv ekaśākhādhyāy anyam śākhām anadhīyānaḥ tasyam prakṛṣṭatvād asādhāraṇam upapadyate viśeṣaṇam.*

*インドの伝説では、本来は一つであったヴェーダを *Mahābhārata* (MBh) の作者 Vyāsa が四部門に分割 (vy-as) し、四人の弟子に一部門ずつ伝授した (MBh 1.57.73-75; 12.314.23-24)。その一人 *Vaiśampāyana* は *Yajurveda* を授かり (*Viṣṇupurāṇa* [ViPu] 3.4.8) , *Kaṭha* は *Vaiśampāyana* の弟子の一人であった (*Mahābhāṣya* [VMBh] vol. 2, 316,4-5: *vaiśampāyanāntevāsī kaṭhaḥ*; 辻 1970: 36 参照) 。

出来上がったものだとは思えないだろうと言う。

ヴェーダに関して「語や文の集成を本質とするから」といったような似非理由でもって「作られたものである」という誤謬が起きる。〔ヴェーダ文化の〕外部にいる (bahiravasthāna) ためにヴェーダのかたちが見えていない限りは。しかしリグ〔ヴェーダ〕やサーマ〔ヴェーダ〕などの〔マントラ〕自身のかたちを見たならば、誤謬は停止する。〔三つの〕ヴェーダの冒頭だけでも聞いたならば、知性ある者たちは、それが人為的なものだとは些かも確定できない²⁸。

そしてṚgveda, Yajurveda, Sāmavedaそれぞれのマントラ集成の冒頭句を引用し、それらが超絶的に素晴らしい言葉で彫琢されており、世俗の文学作品などは遠く及ばない、人間の知性でもって到底作り出せないテキストであると絶賛し²⁹、その上で次のように結論する。

以上のように、学生たちが、あるいは教師たちが、あるいは傍観者たちがヴェーダの語や文のかたちとそれらの意味を観察するその都度に、彼らは〔ヴェーダが〕非人為であることは自ずから認識されてくる (svasamvedya) に他ならないと確定する³⁰。

このような apologetics は、原始仏典の『三明経』(Tevijjasutta, Dīghanikāya 13) 以来、仏教側から度々寄せられていた「ヴェーダの権威は合理的に証明できない」とする批判への回答を拒絶するものである。理性の限界を超えているからという理由で証明しようとしないのは開き直りともとれようが、クマーリラとしては最も合理的な態度をとったつもりである。誰でもヴェーダのマントラを読誦してみれば、ヴェーダが非人為であることは、改めての検証や証明を必要とせず、自ずから納得することが出来る。クマーリラはここで仏教を名指してはいないけれども、ディグナーガ以降の仏教認識論の主流となった有形象知識論で言う「自己認識」(svasamvedya) という用語を逆用して、仏教徒が

²⁸ *Tantravārttika* (TV) 237,11–15: vedeṣu hi tāvad eva padavākyasamghātātmakatvādi-hetvābhāsaiḥ kṛtakatvabhāntir bhavati. yāvad (IO; Ān: yā tad) bahiravasthānād vedarūpaṃ na dṛśyate / ṛksāmādisvarūpe tu dṛṣṭe bhrāntir nivartate // ādimātram api śrutvā vedānāṃ pauraṣeyatā / na śakyādhyavasātum hi manāḥ api sacetanaiḥ //

²⁹ 針貝 1994: 157–158; Yoshimizu 2008a: 65–66 参照。

³⁰ TV 238,23–24: evaṃ ca yadā (IO; Ān: yadā 欠) yadādhyetāro adhyāpayitāraḥ pārśvasthā vā vedapadavākyatadartharūpāṇy ālocayanti tadā (IO; Ān: tadā 欠) tadā svasamvedyam evāpauraṣeyatvam adhyavasyanti. ミーマンサーでは、自己 (ātman) の存在は svasamvedya で知られるとする。ŚBh 67,14 参照。

様々な理由付けによりヴェーダの人為性を証明しようとするのは、彼らがヴェーダを学んだことがないせいだとなじっている。

クマーリラはヴェーダの非人為性を証明することを拒否して防戦する一方で、逆に仏教を攻撃するために、人間の分際でヴェーダと対等な宗教的権威となれる者は誰もいないという全知者 (sarvajña) 批判を、初期の著作『詩節評釈』と、シャーンタラクシタの *Tattvasaṃgraha* に引用された晩年の著作『浩瀚註解』 (*Bṛhatṭikā* [BT]) の残存断片において行っている³¹。前者の議論は簡潔、後者の議論は詳細であるが、いずれの全知者批判も基本的に同じ筋道を辿っている。この批判は二つの論点から、即ち人間は来世に関わる認識を自力で得る能力をもたないから誰も全知者になれないという論点と、仮に全知者がいたとしても、我々にはどの人が全知者であるかを認識する手立てがないという論点から展開する³²。この全知者批判については既に研究が数多くあるので、内容について本稿本文ではこれ以上論じない³³。

³¹ クマーリラの著作の成立順序については Yoshimizu 2007a: 213-219; Yoshimizu (forthcoming 2), n. 4 参照。

³² ŚV, Codanāsūtra, vv.110cd-155; TSg vv.3127-3245. 『マヌ法典』編纂者のマヌすらも、独力で理法を直接認識することは出来ず、他者からヴェーダの教示を受けて (本稿註 73 参照) 初めて理法を認識できたとされる。クマーリラは ŚV の Codanāsūtra 章での全知者批判はマヌにも該当すると述べている。TV 163,27-28: 「さらに、現代の全人類とは異なる能力をマヌ等も持っていると思定されようが、このことは全知者の議論において斥けられた。」 punaś cedānīṃtanasarvapuruṣajātiviparītasāmarthyakalpanā manvādeḥ tac caitat sarvajñāvāde nirākṛtam. 針貝 1975: 63 ; McCrea 2009: n.21 参照。Mn 2.7 において 「それはあらゆる認識より成るものだから」 (sarvajñānamayo hi saḥ) が、マヌではなくヴェーダについて言われていることについては、Wezler 1982 参照。

³³ 針貝 1985: 50-61; 川崎 1992: 262-326; 護山 2012: 231-234 参照。

K. Kataoka (2011a: 366-369) は ŚV, Codanāsūtra, v. 137: rāgādīrahite cāsmīn nirvyāpāre vyavasthite / deśanānyapraṇītaiva syād ṛte pratyavekṣaṇāt // を、 “*And when he is established as having no action because he lacks desire and so on, [his] teaching could only have been composed by others without having [directly] observed [anything]*” (Kataoka [2003:56] も構文の解釈は同じ) と英訳する。そしてこれに対応する BT 断片 (*Tattvasaṃgraha* [TSg] vv. 3237-3239) を対比し、二つの全知者批判の観点には相違があるとした上で、その相違は、両著作の間にダルマキールティによる全知者の可能性擁護が介在することに起因すると言う (2011a: 48-51; 2003: 58-63)。クマーリラは、「人が食欲 (rāga) などの利己的欲望を抱えていることが、他者に働きかける世俗的な活動 (vyāpāra) 一般の原因となる」と考えており、ŚV, Codanāsūtra, v. 137 前半では、この因果関係に「原因なければ結果なし」を適用して、「ブッダは食欲などをなくしている以上、他者と関わる一切の世俗的活動をしないはずだ」と推論する。そして後半では、「にもかかわらずブッダのもとから説法が聞こえてきたのであれば、それはブッダではない誰かが為したことなのだ」と言う。そして Kataoka は、ダルマキールティが、*Pramāṇavārttika* (PV) 1.12 において「『発話のゆえに [他者に教示するブッダには] 食欲がある』 (vacanād rāgītā) という推論は、論証因 (発話) が見られない異類例 (食欲のない者) があることだけから (adṛṣṭimātreṇa) 結論を導いているから成り立たない」

と言い、自註で「貪欲がない者でも相手への慈悲 (*karuṇā*) のゆえに、他者に向けて発話をする」と反例を挙げて反証する (PVSV 9,3-12; Dunne 1996: 537-538 参照) のは、クマーリラの ŚV, *Codanāsūtra*, v. 137 への反駁であると解する。さらに Kataoka は、クマーリラは ŚV 完成の後、このダルマキールティによる反駁を知って、BT 執筆に際し、「貪欲等と行為との因果関係」ではない「瞑想と教示の両立不能性」という新しい観点から、ブッダが瞑想のなかで世界の全てを認識している状態では、世界の一部のみを話題とした教示は出来ないはずだと論じたのだ、と主張する。

しかしながら、ŚV, *Codanāsūtra*, v. 137 前半の「ブッダは貪欲などをもたないのだから、世俗の活動をせずに (*nirvyāpāra*) 確立している (*vyavasthita*) 」という趣旨は、BT 断片最初の「また彼は全ての貪欲などを滅して、十地に往っている」(TSg v. 3237ab: *daśabhūmigataś cāsau sarvarāgādīsaṃkṣaye*) にそのまま受け継がれている。両著作でクマーリラは聖と俗の領域を完全分離して、欲望克服の修業を完成したブッダは、他者とかかわろうとする動機を全くもたなくなったので、世俗世界から悟りの世界へ一人で往ってしまったはずだと言っている。「貪欲などが世俗に留まること条件となること」を含意しつつ、ブッダはその条件を満たさなくなっていることを、ŚV では *rahite*, BT では *saṃkṣaye* と、共に処格で表している。ŚV の「離れ・下に・位置する」(*vy-ava-sthita*) とは、TSg v. 3240b の「留まっている」(*ā-sthita*) と同じく、ブッダが世俗を離れ悟りの座について、みずから不動の姿勢を保っていることを言うのだろう。貪欲など全ての煩惱がなくなると忽ち全身麻痺して口もきけなくなるということではない。クマーリラは BT 断片でこの悟りの境地を「十地に往っている」と表したが、本来の「十地」の修道論にある利他行の思想には理解を示さずに (本稿 III.2 参照), ŚV でと同様、そういうブッダは他者に教示しないと断定している。

さらにこの v. 137 とそれを敷衍した BT 断片の両方において、ブッダはあらゆるものを認識する特別の知を発揮していることが説かれている。BT 断片では、ブッダが瞑想に入って (v. 3238a: *dhyānāpannas*) , 「清浄な水晶に等しい知」を行使して全てを認識している (v. 3237cd: *śuddhasphaṭikatulyena sarvaṃ jñānena buddhyate*) 。ŚV, *Codanāsūtra*, v. 137 のなかで、このブッダだけが発揮できる特別の知に相当するのが「個別観察」(*pratyavekṣaṇa*) である。*pratyavekṣaṇa* は、Kataoka (2011a: 369, n. 428) も引用するように、*Mahāyānasūtrālamkāra* 9.67 への *Bhāṣya* (MSABh) に瑜伽行派史上初出で列挙された (佐久間 2012: 60 参照), ブッダの境地 (仏地) において働く「四智」即ち大円鏡智・平等性智・妙観察智・成所作智のうちの妙観察智である。v. 137 末尾の「*pratyavekṣaṇa* なしに」(*ṛte pratyavekṣaṇāt*) でクマーリラは、この場面でブッダではない別人 (*anya*) が、世界中の事柄を個別に知る *pratyavekṣaṇa* をもたずに教示 (*deśanā*) を発しているのだと「ブッダの説法」の正体を暴いたつもりでいるが、そこには、ブッダはこの場面で、世界の全事象の個別観察に集中しているので、教示は出来ないはずだという含意がある。ŚV, *Codanāsūtra*, v. 137 でクマーリラは、「十地」に言及する BT 断片でと同じく、「ブッダそのひとは、菩薩の修業階梯を登り詰めて、既に四智を発揮する仏地にある」という大乘仏教の修道論を利用して、ブッダが全知者になっていることを仮に認め、しかしそういうブッダは他者に教示をしないはずだと導いている。

この v. 137 では「貪欲等を欠いた」(*rāgādirahita*) という語が最初にあるので目立っているが、ブッダと別人との対比がある以上、「貪欲等の欠如」のみならず、偏りのない「全てを個別に知る *pratyavekṣaṇa*」もまた、「教示」と両立しないとされていると見なければならぬ。BT 断片で「全てのものを対象とした持続的精神集中」(TSg v. 3238ab: *sarvārthaviṣayāṃ dhāraṇām*) と「何か一つのことの教示」(v.3239ab: *upadiśed ekam kiṃcit*) とが両立しないとされているのと同じである。

ŚV, *Codanāsūtra*, v. 137 にはブッダが *pratyavekṣaṇa* で以て世界の全てを観じて

いることが含意されている以上、ここで人間ブツダの日常的な説法 (Kataoka 2011a: 370, n. 429: Buddha's teaching in a normal form) は問題でない。クマーリラは、開悟した者 (buddha) の体はたとえ聴衆にとりまかれていようとも、その精神はその場にはなく、悟りの世界の中に安住しているので、なにか教示が聴衆に聞こえてきたなら、それはブツダではない誰かが密かに語っているのだ、と言うのである。そこで対論者となる仏教徒が、「この人 (ブツダ) が近くに居るだけで、如意宝珠 [が近くにあるとき] の如くに、[聴衆各自の] 願望に応じて、[会堂の] 壁などからすらも、諸々の教示が発してくるのだ。」 (v. 138: *sānnidhyamātratas tasya puṃsaś cintāmaṇer iva / niḥsaranti yathākāmaṃ kuḍyādibhyo 'pi deśanāḥ* //) と弁明する。この弁明に対してクマーリラは、「しかしそのような説明は、信心深い者にとっては素晴らしくだろうが、我々はそういう教示には信頼がおけない。壁などから発したのだから。一体それらはブツダにより説かれたのか、或いは、何らかの本性悪しき目に見えない邪鬼の類によって、[聴衆を] 誑かすために発せられたのか。」 (vv. 139–140: *evamādy ucyamānaṃ tu śraddadhānasya śobhate / kuḍyādiniḥsṛtatvāc ca nāśvāso deśanāsu naḥ // kin nu buddhapraṇītāḥ syuḥ kim u kaiś cid durātmabhiḥ / adṛśyair vipralambhārthaṃ piśācādibhir īritāḥ* //) と応えて、相手の非合理性をやり込めている。

ŚV, Codanāsūtra, v. 138 に対応する BT 断片が TSg v. 3240 「彼が瞑想に集中して、如意宝珠の如くに留まっているとき、[聴衆各自の] 願望に応じて、壁などからすらも、諸々の教示が発してくるのだ。」 (*tasmin dhyānasamāpanne cintāratnavad āsthite / niścaranti yathākāmaṃ kuḍyādibhyo 'pi deśanāḥ*) である。Kamalaśīla は v. 3240 への註釈 (*Pañjikā*) 導入部で、クマーリラがこの全知者批判をするために言質にとった仏典を引用しているが、浜野哲敬 (1987: 45) は、この引用が「如来の一字不説」を説いていることを指摘した。「如来の一字不説」を説く仏典は他にも *Laṅkāvatārasūtra* (LS 142,16–143,3) および *Prasannapadā* (PrsP 539,3–6; 366,1–4) に引用されているが、元は『如来秘密経』 (*Tathāgataguhyasūtra*) の一場面 (『大宝積経』卷十「密迹金剛力士会」第三 [旧訳: 大正蔵 11 卷 55–56] ; 『仏説如来不思議秘密大乘経』卷七 [新訳: 大正蔵 11 卷 719–720] ; チベット訳北京版 22 卷 151b–154a; 高崎 1980: 364 参照) である。浜野 (1987: 44) は『如来秘密経』の「一字不説」の場面を「如来は成道から涅槃に至るまでの間、常に三昧に入っており、無分別であるから一字すらも法を説くことはない。それにもかかわらず、しかも衆生たちは各々の信解・意樂に応じた如来の説法を聞く。」と要約する。「成道から涅槃に至るまで持続する三昧と不説」の個所は、旧訳 55c7–10, 新訳 719b22–25, チベット訳 151b4–6 に相当する。

ブツダに欲望 (kāma) は無いはずだから、ŚV の Codanāsūtra, v. 138 と BT 断片の TSg v. 3240 に共通する *yathākāmaṃ* の *kāma* は、聴衆の側にある。それが人により様々であるから、*yathākāmaṃ ... deśanāḥ* (複数形) は、個々人の願望に合わせて、口を閉ざしたままのブツダのもとから様々な教説が発せられると述べている。『如来秘密経』においても三訳それぞれに、「随衆生根所行精進、従所樂法」(旧訳 56a16–17), 「随諸衆生種種信解, 随諸衆生心意成熟」(新訳 720b14–15), “*mos pa ji lta ba dañ yoṅs su smin pa ji lta ba dañ bsam pa ji lta ba de bshin du*” (154a5) とあり、如来の口以外の様々な部位から言葉が発してくる様子が描かれている。更に三訳とも「大海之中如意明珠」(旧訳 56b27–28), 「大海之中有如意珠宝」(新訳 720b26), “*rgya tsho chen po'i nañ na yid bshin gyi nor bu rin po che*” (154b5) と、如意宝珠で以て如来を譬えており、この点もクマーリラの両詩節と一致する。従って両詩節の内容は同じである。そして v. 138 の対論者は、v. 137 の場面での「教示」はブツダの超人的能力によるのだと弁護しているのだから、v. 137 から v. 138 への連続性を否定することは出来ない。クマーリラは BT 以前に、ŚV の段階で既に『如来秘密経』由来の「一字不説」を、全知者批判のための言質

ただしくマーリラは、「来世に関わる事柄については人間誰しもが平等に無知である」とは考えない。ヴェーダの言明から、人は現世で何をすれば来世でいかなる境遇に生まれるかを知ることができるのであり、六種類の知識手段の一つ「言葉による教示」のうちにヴェーダの言明が含まれることを考慮するならば、人間は或る意味では全知者になることも可能であるとすら述べている³⁴。そしてヴェーダ及びそれに基づく学問を教育により習得し終えたという意

に取っていたのであり、BTのみならず ŚV においても、釈尊が瞑想により開悟しブツダとなった後、そのまま更に確固不動 (nirvyāpāra-vyavasthita/āsthita) で瞑想を続けている状態を主題としているのである。『如来秘密経』および浜野 1987 論文については、この経典写本を研究する伊久間洋光氏より情報をいただいた。記して感謝する。

ŚV の註釈者 Sucaritamīśra は pratyavekṣaṇa を「これは起きた、これは起きるであろう」(ŚVK 132,27-133,8: *idaṃ vṛttam, idaṃ vartīsyata iti*) という区別の認識と解し、「また [教示と同様] それも [禅定から] 出ていない者にはあり得ない」(ŚVK 133,9: *na caitad apy anutthitasya sambhavati*) と述べて、「pratyavekṣaṇa なしに」をブツダとは別の人物ではなく、ブツダ自身の形容と解している。しかしクマーリラに年代の近い註釈者 Umbeka は「pratyavekṣaṇa なしに」を「諸教示が発せられた」(ŚVT 78,27: *vipraṇīṭā eva ... deśanāḥ*) にかけているので、別の人物の形容としている。Sucaritamīśra は、大乘仏教教理でブツダの pratyavekṣaṇa が凡夫の分別 (vikalpa) とは違うことを知らないのだろう。けれども Sucaritamīśra は v. 137 註で、「確固として住する」(avatiṣṭhate) ブツダを「瞑想において凝視した眼差しをもち、全世界をくまなく見渡している」(ŚVK 132, 24-25: *dhyānastimitalocano jagad akhilam avikalena vilokayamānaḥ*) と形容している。この形容は、v. 138 の前提となる、説法を期待して集まった聴衆に囲まれつつ、vikalpa ではない pratyavekṣaṇa を発揮しているブツダの有様に相応しい。Umbeka は “pratyakṣādibhiḥ pratyavekṣaṇāt” (ŚVT 78,27) と釈し、直接知覚 (pratyakṣa) は pratyavekṣaṇa に必要な条件だとしている。ただし五感の感官は対象範囲に限界があるから、この場合の直接知覚は Dignāga による分類のうちの、感官に制約された感覚知ではないヨーガ行者 (yogin) の知覚 (*Pramāṇasamuccaya* 1.6cd), 即ち瞑想中の知覚であろう。Kataoka は、Sucaritamīśra による v. 137 註でのブツダの形容を、BT 断片での瞑想の場面を ŚV に持ち込もうとした forced interpretations だと評する(2011a: 370, n. 428)が、v. 137 の場面と v. 138 の場面を切り離してしまう Kataoka 説の方が余程 forced である。

クマーリラは ŚV 完成後、晩年になるまでに更に仏典を読み、「十地」をはじめ自分の仏教語彙を増やした上で (他の一例として、本稿註 85 参照), BT において ŚV での「全知者による教示の不可能性論証」を増広したのであるが、Kataoka が言うような観点の転換を遂げてはいない。ŚV での観点は BT に受け継がれ、BT での観点は既に ŚV に存する。そもそも *Tattvasaṃgraha* の v. 3237 以下に引用された BT 断片には、ダルマキールティが「食欲がなくとも、ブツダは慈悲 (karuṇā) により衆生に教示をする」と言ったことに対するコメントが何もない。仏教的慈悲に関して否定的であれ何かしら議論する BT 断片が見つからない限り、ここで引用された断片でもって、BT 執筆時にクマーリラがダルマキールティを意識していたと言うことは出来ない。

³⁴ ŚV, Codanāsūtra, v. 111cd: 「もし人が全知者となることが六つの知識手段を以てしてのことであるならば、それは何により阻止されようか。」 *yadi śaḍbhiḥ pramāṇaiḥ syāt sarvajñaḥ kena vāryate*; TSg v. 3134: 「また六つの知識手段を以て六つの知識対象を区別して知る者は要約して全てを知る者であるということに、誰が同意しないだろうか。」 *tathā śaḍbhiḥ pramāṇair yaḥ śatprameyavivekavān / so 'pi saṃkṣiptasarvajñaḥ kasya nāma*

味での「学識者」(śiṣṭa)は³⁵, そうではない一般人よりも優位に立つと考える³⁶。
既に文法家パタンジャリはśiṣṭaを

「このアーリア人の定住地におり³⁷, 壺に入るだけの穀物食糧を有し, 貪欲でなく, [世俗的] 動機を抱かず, 特別何も [手間を] 要せずは何らかの学問を究めたバラモンの方々が, 学識者である³⁸。」

と定義していた。クマーリラはこの定義に則り, 特にヴェーダに造詣が深いことを学識者の必須条件とした上で, いずれの法源を根拠として規範の正統化を図るにせよ, 学識者たちによってその規範が認められていることが必要であると説く。ただし文法学の伝統においてśiṣṭaとは, サンスクリット語を日常語として自然に正しく用いることの出来た, パタンジャリ時代までの教養人に限られるが³⁹, ミーマンサーではこれが拡大解釈され, 新しいヒンドゥー教を組織化しつつあった同時代の知識人をもśiṣṭaに含めている⁴⁰。

na sammataḥ //

³⁵ śiṣṭa は「教える」の意味の動詞 śās の過去分詞であり, 弟子 (śiṣya) が師の教示を習得し終えて śiṣṭa となる。文法学関係の論文では「教養人」を śiṣṭa の訳語に充てるのが一般的であるが, ミーマンサーでは, 理法の認識には他者からの教示を受けて学ぶことが不可欠とされるので, 本稿では「学識者」をその訳語とする。

³⁶ ミーマンサーではクマーリラ以前に, 既に Śabarāsvāmin が, śiṣṭa によって聖典の文言の意味が確定されることを認めている。ŚBh 217,5-218,1: 「教典に立脚する者たちの [認めるところ] が語の意味である。教典に立脚する者たちとは誰か。学識者たちである。彼らには, 諸々の語と諸々のヴェーダに関して, 絶えることのない記憶がある。それゆえ学識者たちは, 天啓聖典と記憶聖典 [の文言の意味] を確定する際の根拠である。」ya śāstrasthānāṃ sa śabdārthaḥ. ke śāstrasthāḥ. śiṣṭāḥ. teṣāṃ avicchinā smṛtiḥ śabdeṣu vedeṣu ca. tena śiṣṭā nimittam śrūtismṛtyavadhāraṇe. Taber 2012: 141 参照。ダルマキールティはこの点を衝いて, 「ヴェーダの言葉自体が直接人に語りかけることはない。」と指摘した上で (PV 1.312), ヴェーダ文の理解には学識者による解説が必要であるというミーマンサー学派説に異議を唱え, 「誰かがヴェーダの言葉の意味を正しく知って解説できると言うのであれば, ヴェーダに頼らずに超感覚的な事柄を知る人物も存在し得ることが否定できなくなる。」と批判する (PV 1.313)。若原 1990 及び Taber 2012 参照。聖典の権威と学識者の権威の相互依存については本稿註 214 も参照のこと。

³⁷ 「アーリア人の群居地」(āryāvarta)については本稿 III.1 参照。

³⁸ VMBh, vol. 3, 174,8-10: etasmin āryanivāse ye brāhmaṇāḥ kumbhīdhānyā alolupā agrhyamānakāraṇāḥ kimcidantareṇa kasyāścid vidyāyāḥ pāragāḥ tatrābhavantaḥ śiṣṭāḥ. Cf. BDhS 1.1.5: śiṣṭāḥ khalu vigatamatsarā nirahaṃkāraḥ kumbhīdhānyā alolupā dambhadarpalobhamohakrodhavarjitāḥ (≅ 上記 VMBh); VDhS 1.6: śiṣṭas punar akāmātmā. Kane 1968-1977, II, 2: 971-972; III: 825-826; Pollock 1985: 505; Cardona 1997: 552 参照。

³⁹ Thieme 1957: 60-62; Deshpande 1993 参照。

⁴⁰ 本稿註 212 参照。シャバラは同時代の知識人をも śiṣṭa に含めて, 次のように言う。現世利益を叶える願望祭 (kāmyakarman) は定期祭 (nityakarman) と違って, 定期的に義務として行わねばならないものではないが, 一旦開始した以上は最後までやり抜く

II. 記憶聖典 (smṛti)

1. ヴェーダとの矛盾による異端⁴¹

スムリティは、法典や叙事詩などの、古の聖人が著述して聖典として伝承されてきたとされる文献であるが、ミーマーンサー学派の公式見解では⁴²、そういう文献は作者が、先に誰かから聴取し記憶 (smṛ) していたヴェーダを、後で思い出し、それに従って編纂しているから、「記憶聖典」(smṛti) と言われるのである⁴³。しかしながら歴史的に見ればヴェーダは最古代の祭式文献であり、

ことが義務となる (MmS 6.2.13: prakramāt tu niyamyeta ...)。しかし途中で挫折して願望祭を中止してしまった者は、地域社会で「学識者からの謗りを受ける」ことになる。ŚBh 1397,20-1398,1: 「実に、このようなこと (願望祭) を開始してから完了する者に対しては、学識者たちが『この者は [祭式を] 始めるだけの者であり、彼とは交際すべきでない。』と言って謗ることはない。そして学識者からの謗りを受けることは罪である。」 yo hy ārabdham evaṃjātīyakam samāpayati, na taṃ śiṣṭā vīgarhante, prakramiko 'yam asaṃvyavahārya iti śiṣṭavīgarhaṇā ca doṣaḥ; ŚB 1259,15-17: 「[願望が] 失せても [願望祭を完了せねばならない] 制約あり。そのために (MmS 4.3.24)。… [願望祭を] 開始したのに完了しないでいて、学識者からの謗りを受けないために。学識者たちはそういう者を直ちに謗るであろう。『この者は [祭式を] 始めるだけの情けない奴だ』と言って。」 vīte niyamas tadartham ... śiṣṭāvīgarhaṇāya. upakramyāparisamāpayataḥ, tadanantaram evainam śiṣṭā vīgarhayeyaḥ, prakramiko 'yam kāpuruṣa iti vadantaḥ. śiṣṭavīgarhaṇa (ŚBh 1398,14) は「善良なる者たちにより謗られる (sadbhir vīgarhita-)」(MBh 1.92.5; 5.9.26; 5.128.35; 5.133.7; 11.14.13 参照) に準じた表現と思われる。

⁴¹ 本稿では、あくまでクマーリラの視点に立つかぎり、仏教を「異端」と呼ぶ。歴史的には、仏教はバラモンが担うヴェーダの宗教の中から誕生して、分離独立したのではないから、キリスト教で言うような異端とは言えないが、クマーリラは本稿註 80 の引用文で、仏教はヴェーダと同じ目標を掲げていると述べた上で、それに至る道を誤って説くと評しているからである。

⁴² TV 165,12-14 「また [マヌ等の諸法典] それ自体は、[ヴェーダの典拠を逐一] 記憶している者 (法典編纂者) たち自らによって、『ヴェーダは残りなく理法の源である』『それ (理法) 全てがヴェーダに説かれている』という [言葉] に制約されたうえで*、[読者たちに] 手渡されたのである。従ってこのこと (法典の規定にヴェーダの典拠があること) は、その (法典編纂) 当時の行為者たちによって必ずや [実際に] 確認されていたはずである。彼らは知性により行為する者であるから。それ故 [法典の] 真理性はヴェーダを介していることが確立した。」 api ca vedo akhilo dharmamūlaṃ sarvo abhīhito veda iti ca svayam eva smṛṭbhir ātmā badhvā samarpitas (Ān; IO: samarpitaṃ) tac caitan niyogatas tatkāliḥ kartṛbhir buddhikāritvād upalabdham ataḥ siddham veda-dvāraṃ prāmānyam. * Mn 2.6a “vedo 'khilo dharmamūlaṃ” および Mn 2.7c “sa sarvo 'bhīhito vede” は根拠がないと難する反論者 (TV 163,16-17; cf. NSu 121,15-16) に対して、クマーリラは、この両句が『マヌ法典』全体を支配する一種のメタルールとなっていると見なすのだろう。

⁴³ ただし初期の Dharmasūtra は「社会生活上の規範に神々などによる宗教的根拠付けは無用であって、アーリア人たちが賞賛する行為が dharma, 非難する行為がそれに反す

スムリティ文献は全てヴェーダ時代以降に、『マヌ法典』にいたってはヴェーダ時代よりも数百年以上経ってから成立している。内容的にみても、法典の主題は世俗社会での生活規範であり、そこに祭式は含まれていない。従って常識的には、スムリティの個別規定を裏付ける規定文が全てそのままヴェーダにあるとは考え難い。そこで *Mīmāṃsāsūtra* は、ヴェーダ以外のいかなる聖典も拒否する反論者を設定した上で、スムリティに従って生活する人々がヴェーダに規定された祭式をも行っていて、両者が共通であるなら、そのスムリティは正しいと認められると主張し反論に答えている⁴⁴。例えば Mn 4.150cd には、

「*aṣṭakā* の日々には、またその翌日には、いつも、祖霊たちを祭るべし」⁴⁵

という、*aṣṭakā* の日々、つまり一年の終盤の 11 月後半以降の冬の三か月（ないし四か月）⁴⁶それぞれの黒分の 8 日目に特別の祖霊祭を行うべきことの規定があるが、*Aṣṭakā* という名前の祖霊祭はヴェーダの中にはない。しかしミーマーンサーでは、一年の終わりに *Aṣṭakā* という女神を讃える *Atharvaveda* (AV) 3.10 が、*Aṣṭakā* 祖霊祭を示唆する指標 (*liṅga*) となると考える⁴⁷。スムリティを正統化するために必要な「ヴェーダとの一致」は基準が緩く、なにがしかの指標によりヴェーダとの関連付けさえできれば、ヴェーダ文化を継承している学識者がそれを承認し実行していることに基づいて正統化してしまう。ただし正しいスムリティの規定にはヴェーダの規定の裏付けがあるという建前を通すために、それを示唆する何らかの指標が現存ヴェーダのマントラ (*mantra*, 儀礼中に唱える祭詞) や釈義文 (*arthavāda*, 儀礼の意義の解説) に見出せるばかりでなく、明確にそれを定めたヴェーダの規定文 (*vidhi*) がどこかにあるはずだという、現代の文献学者がやってはいけない想定をミーマーンサーでは公然と行う。

るもの (*adharmā*) だ」と明言しており (*ĀpDhS* 1.20.6–8; 井狩・渡瀬 2002: 344–345; Wezler 2004: 629), “*smṛti*” は「成文化されていない伝統的慣習の記憶」の意味で用いられていた (*GDhS* 1.2; Wezler 2004: 635–637)。しかし出家宗教の興隆に対抗して、次第に “*smṛti*” を「典拠となるヴェーダ中の文言の記憶」の意味で用い、*śruti* に従属する法源とするようになった。諸々の *Dharmasūtra* における “*smṛti*” の語義の変遷については、Brick 2006 参照。

⁴⁴ *MmS* 1.3.2: 「そうではなく、行為主体の共通性の故に、[記憶聖典 *smṛti* は、ヴェーダでの典拠が] 推論されるものとして、知識手段であるとすべし。」 *api vā kartṛsāmānyāt pramāṇam anumānam syāt.*

⁴⁵ Mn 4.150cd : *pitṛmś caivāṣṭakāsv arcen nityam anvaṣṭakāsu ca//*

⁴⁶ *mārgaśīrṣa*, *pauṣa*, *māga* の三月および *phālguna* 月。諸流派の *Gṛhyasūtra* を主資料とした *Aṣṭakā* 祭の詳細については、Gonda 1980: 450–456 参照。

⁴⁷ シャバラは AV 3.10.2a 「人々が迎え喜ぶ (女神)」 “*yām janāḥ pratinandanti*” (異読については Yoshimizu 2012a: n.33 参照) を引用する (*ŚBh* 165.9)。AV 3.10.5 及び 8 は、家の祖霊とかかわりの深い「子孫」 (*prajā*) の安寧・長寿を祈願する。

クマーリラに先立ち、既にシャバラがこの想定をどう考えるべきかについての議論を伝えている⁴⁸。まずシャバラは反論者に、現存ヴェーダに裏付けないスムリティの規定文は、いくら断絶せずに代々伝承されてきているにせよ、誰もその典拠となるヴェーダ文を人から聞いて確かめたことがない以上、そのようなスムリティは知識手段とならないと言わしめている⁴⁹。クマーリラは、この反論者が退ける立場を、スムリティが伝授されるときに、典拠となるヴェーダ文はどこかに存在すると「常時推知」(nityānumeya)され続けて現在に至ったと説くものとする⁵⁰。しかしそれは正しくない。「誰にも伝授されたことがないヴェーダに基づいている」というような根拠づけは、生まれつき視力のない人々の集団の中だけで、ものの色がどのようなものを伝承しているようなものである。視力のない人たちが手探りで繋がって列をなし、前の者が後の者を導いているという譬えはKaṭhōpaniṣadに現れ⁵¹、仏教ではTevijjasutta (Dīghanikāya 13) 及びCaṅkīsutta (Majjhimanikāya 95) で、バラモンたちがヴェーダを、正しいと証明できないのに代々伝承していることの譬えに出されていたが⁵²、ミーマーンサーではクマーリラ以前のシャバラの時代までに、この譬えを視覚情報伝達の変えて、クマーリラの言う「常時推知説」を退けていた⁵³。

⁴⁸ 以下に挙げる三つの説は既に Kane 1968–1977, III: 829–831 および針貝 1974: 65–68 により纏められているので今更繰り返すまでもないが、そこで述べられていない論点として、本稿では特にクマーリラが何故「典拠散在説」を唱えるのかを論ずる。

⁴⁹ ŚBh 162,3–4: 「[ヴェーダの] テキストは直接に知覚(聴取)できるから、[意味を認識するより] 先に[テキストを] 認識したということは不可能ではない。しかし効果が経験的に確認できない Aṣṭakā 等の場合、[元のヴェーダ文を記憶するに] 先だち[それを] 認識したとする原因がないので、その[Aṣṭakā 等は] 妄想の記憶に過ぎないと知られる。」 pratyakṣeṇopalabdhavād granthasya, nānupapannaṃ pūrvavijñānam. aṣṭakādiṣu tv adṣṭārtheṣu pūrvavijñānakāraṇābhāvād vyāmohaśmṛtir eva gamyate.

⁵⁰ TV 164,8: 「それら(典拠となるヴェーダ規定文)は常に推論されてきたのであり、決して読誦されることはなかった。」 nityānumeyās tā na kadācid uccāryate. シャバラ註では、この説は反論者により提示されて斥けられるのみであり、シャバラ以前にこれを自説として主張したミーマーンサーカが実在したか否かは不明である。Prabhākara 派の Śālikanātha はこの説を擁護しているが(PrkP 249,8–250,4), Prabhākara 本人はシャバラに忠実に、典拠となるヴェーダ規定文が忘却されたと述べている(Bṛh 80,2: vismaraṇopapatteś ca pratipattuh)。Śālikanātha は Prabhākara の著作に基づいてではなく、クマーリラ派に対する対抗意識からこの旧説に依拠したのだろう。

⁵¹ Kaṭhōpaniṣad 2.5d: 「視力のない者たちが同じく視力のない者によって導かれているが如し」 andhenaiva nīyamānā yathāndhāḥ.

⁵² DN vol. I, 239,19–21 = MN vol. II, 170,15–17: 「譬えば、… 視力のない者たちが次々と寄り掛って列をなしているようなものである。先頭の者も見ることがなく、中間の者も見ることがなく、最後尾の者も見ることがない。」 seyathāpi, … andhaveni paramparāsaṃsattā purimo pi na passati majjhimo pi na passati pacchimo pi na passati.

⁵³ ŚBh 162,4–6: 「譬えば次のようである。或る生まれつき視力のない者が『私は、この特定の色を思い出す』と言ったとする。『どこから君は[記憶するに]先だち[その

Aṣṭakā祭などの典拠となるヴェーダ規定文についてシャバラ自身は、「師資相承による伝承から外れ、忘却 (vismaraṇa) されてしまった」⁵⁴と考える。しかしクマーリラに言わせれば、失われた伝承というものを引き合いに出す「散逸 (pralīna) 説」は、裁判において死人を証人喚問するようなものである⁵⁵。また現存するヴェーダの権威をあからさまに否定しない限り、異端宗教の信者も「自分たちの聖典は失われたヴェーダに基づいているのだ」と言って自説を正統化してしまえるであろう⁵⁶。このようにして、それまでの定説であった「典拠の散逸説」を退けたのち、クマーリラは自説として「自派のヴェーダに見いだせない典拠も、何れかの流派が現に伝えているヴェーダのどこかに在るはずだ」という意味での「典拠の散在 (viprakīrṇa) 説」を唱えた。

実に、別々のヴェーダ文献集のうちに散在し、[それを伝えている] 別の人間には知覚されているはずのヴェーダの諸文章が、… ひとまとめにして [記憶聖典 (法典) において] 想起されるのである⁵⁷。

スムリティの典拠が他流派では現在まで伝承されているのにそれが見つからないのには事情がある。独自のヴェーダ文献を伝承する数多くの流派がインド各地に分散しており、加えて、ヴェーダは日常生活の規範について纏まった章をもたないため、スムリティの個別規定の典拠は様々なヴェーダ祭式の章に織り込まれている。それゆえ人間の側には、ヴェーダ文献の中に全ての日常規範の典拠を残らず調べ上げるだけの根気がないのである。

色の] 認識を得たのか?』と問われて彼は、もう一人の生まれつき視力のない者を指し示す。『どこから彼は [記憶するに先だってその色の認識を得たのか?』 [と問われて] 『もう一人の生まれつき視力のない者からだ』 [と答える]。』 tad yathā kaścij jātyandho vadet. smarāmy aham asya rūpaviśeṣasyeti. kutas te pūrvavijñānam iti ca paryanuyukto jātyandham evāparaṃ vinirdīśeta. tasya kutaḥ. jātyandhāntarāt; TV 164,11-12: 「しかしそれは正しくない。視力のない人々の間での伝達の定理の故に。いかなるときにも読誦されなかった教令なるものは、いかなる人の知覚などにも呈したことがないのだから、それが存在するという事は極めて困難である。」 tat tv ayuktam. andhaparamparānyāyād eva. yā hi codanā na kadācid uccāryate tasyāḥ sarvapuruṣapratyakṣādiprasarābhāvād durlabhataram astitvam.

⁵⁴ ŚBh 165,6: vismaraṇam apy upapadyata iti.

⁵⁵ TV 161,12: mṛtasākṣikavyavahāravat pralīnaśākhāmūlatvakalpanāyām.

⁵⁶ TV 163,8-9: 「しかしもし [記憶聖典の規定は、現存ヴェーダに存在しなくとも] 散逸したヴェーダ文献集に基づいていると想定することが認められるなら、ブッダなどの記憶聖典も全て、この方式により知識手段であることになる。」 yadi tu pralīnaśākhāmūlatā kalpyeta tataḥ sarvāsām buddhādismṛtīnām api taddvāraṃ prāmānyam prasajyate. 針貝 1974:57 参照。

⁵⁷ TV 187,16-18: śākhāntaraviprakīrṇāni hi puruṣāntarapratyakṣāṇy eva vedavākyāni ... piṇḍikṛtya smaryante.

諸々のヴェーダ文献集は〔各地に〕散在しており、人間たちは怠慢であり、スメリティの典拠は様々な〔祭式の〕章にあるが故に、見出されない⁵⁸。

しかし「典拠となるヴェーダは散逸してしまった」とするにせよ、「どこか他所のヴェーダ流派では現に伝えている」とするにせよ、想定した規定文の所在を示せないという点では、結果的には同じであろう。にもかかわらずクマーリラが典拠散在説を主張するのには、特別の理由がある。それは、バラモンは自分の流派以外のヴェーダ流派の伝統に対して寛容になるべきだと訴えるためである。バラモンたちの間では、流派ごとに異なるヴェーダ文献を伝えているけれども、ヴェーダの全体は同じ一つの根から生えている一本の巨大樹、「ヴェーダの木」(vedavṛkṣa)としてイメージされており、その幹はヴェーダ四部門に対応して四つに分かれ、それぞれの幹が更に枝分かれしている。神聖なマントラを集成したサンヒター(Saṃhitā)を中心とした、ブラーフマナやウパニシャッド等を含む流派毎のヴェーダ文献集は、四つの幹のいずれかから伸びた一本一本の枝(śākhā)に譬えられる⁵⁹。庭師にとって木の枝を手入れして養生するのが仕事であるように、バラモンは自分の家が帰属する流派のヴェーダ文献集を親の世代から正しく学び、子の世代に正しく伝えていくことを義務付けられている⁶⁰。クマーリラは、「同類の個体の各々に、例えば、性質は様々な異なる一頭一頭の牛ごとに、牛性という同一の普遍が、些かも欠けるところ

⁵⁸ TV 164,18-19: śākhānām viprakīrṇatvāt puruṣāṅām pramādataḥ / nānāprakaraṇasthatvāt smṛter mūlaṃ na dr̥śyate //

⁵⁹ Renou (1947: 29)は古い出典として、ĀpDhS 1.12.4に“śākhāntara”という用例を見出す。Witzel (1982/83: 193)は、近代のバラモンが描いた vedavṛkṣa のイラスト(出典は Witzel 1981: n.3 参照)を掲載する。シャバラは、流派毎のヴェーダ文献集が内容上完全には一致しないことが、祭式が流派毎に別であることの証拠にはならず、逆に寧ろ同じ木から延びる枝との類似点となると述べる。ŚBh 639,6-8 (on MmS 2.4.18): 「一つ一つの枝に花と実の一揃いが完備しているわけではない。この場合もそれと同様であり、一つ一つの(ヴェーダ文献集)に従属儀礼章の一揃いが完備しているわけではない。従って〔全ての〕事項が〔各流派のヴェーダ祭式文献に〕完備しているわけではないことから、それを『枝』と呼ぶことは成立する。」 na caikaikasyāṃ kṛtsnam puṣpaṃ phalaṃ sannihitam, evam ihāpi, naikaikasyāṃ kṛtsnam guṇakāṇḍaṃ sannihitam ity arthasamnidheḥ śākhāśabdopapattiḥ. クマーリラも vedavṛkṣa という言葉を用いつつ、流派ごとのヴェーダ文献集を同一の木の枝に譬えている。TV 639,18-19: 「〔ヴェーダ文献集は流派ごとに〕何らかの祭式の果報のよりどころであるから、いずれも同一の『ヴェーダの木』の枝であると周知されている。一本の木に多数の枝がある如し。」 ekasya vedavṛkṣasya kiṃcitkarmaphalāśrayāt / evam śākhāḥ prasidhyanti bahuśākhaikavṛkṣavat //

⁶⁰ シャバラは、クマーリラ以前の apūrva 説、すなわち apūrva を個人に先立って伝統的に確立している各祭式固有の範型と見なす説に立脚して、祭主を、既に存在する庭園の中に入って木々を養生する「園林の庭師」(ārāmapoṣaka)に譬えている。ŚBh 1641,3-6; 吉水 1996: 33 参照。

なく等しく完全に備わっている」という個体と普遍との関係を自らの存在論の根幹に据えているが⁶¹、この関係は、個々のヴェーダ文献集としてのśākhāとヴェーダの本質 (svādhyāyatva⁶²) においても成り立っていると言う。

個体ごとに形相 (ākṛti即ち普遍sāmānya) が内属しているのと全く同様に、個々のヴェーダ文献集 (śākhā) ごとにヴェーダの本質が [内属している]⁶³。

この言明は、『原理評釈』第2巻第4章第2論題で、śākhāごとのヴェーダに規定された各祭式は、細目等に違いがあっても名称が同じである限り同一であることを論ずる中に出るものである⁶⁴。ところがクマーリラが活動していた時代と地域のバラモン社会には、「一つのヴェーダ部門にはメジャーなヴェーダ流派が一つあればよく、マイナーなヴェーダ流派は消滅して構わない。」

⁶¹ ŚV, Ākṛtivāda, v. 17; Vanavāda, vv. 30–31, 35–36, 46; Yoshimizu 2011a: 579–581 参照。

⁶² svādhyāya の sva は「自分個人の」ではなく、「自分の家が代々所属する」という意味での「自分の」「ウチの」であり、特定 śākhā のヴェーダ文献を形容する。そして svādhyāya はそのヴェーダ文献の日々の反復読誦を意味し、さらに定型句“svādhyāyam adhīte”ないし学習規定文“svādhyāyo ’dhyetavyah” (Aitareyāranyaka 2.15.7; クマーリラによるこの vidhi の解釈については、針貝 1990: 118–119 参照) の動詞目的語となることによって、読誦対象となる「自分の家が所属する特定 śākhā のヴェーダ文献」そのものをも意味する (Malamoud 1977: 45–46)。クマーリラ自身がこの箇所の前で次のように説明している。TV 635,21–22: 「そもそも別の śākhā の学習は同一人物には全く認められていない。何故ならば svādhyāya という字句でもって一つの śākhā が理解されるから。」śākhāntarādhyayanam tāvad ekasya puṁso naiveṣyate. kiṁ kāraṇam. svādhyāyagrahaṇenaikā śākhā hi pariṅṛhyate / ; TV 635,24–26: 「それ故、[学生が為すべき] 行為 [は何かを聞き手が] を知ろうとするのに対して『svādhyāya が学ばれるべし』 [という規定文で svādhyāya が] 規定対象とされているのだから、単数であることが意図された一つの śākhā が学ばれるべきものとされているのである。」ataś ca “svādhyāyo ’dhyetavya” iti karmāvabodhanam praty upādīyamānatvād vivakṣitaikasamkhyāikā śākhā-dhyetavyā. 規定文内の或る語が、その文により規定されるべき対象を表わす場合には、その語の文法的数は意図されたものである (Yoshimizu 2006 参照)。

⁶³ TV 635,24: yathavākṛtiḥ prativyakti samavaiti tathaiva svādhyāyatvam ekaikasyām śākhāyām. クマーリラはまた、ヴェーダ規定文に込められた「意図」 (vivakṣā) をめぐって、音声テキストとしての個々のヴェーダには、いずれも同じ「最高我」 (paramātmā) が、それを身体として、その内に宿っていると論じている (TV 702,4–703,17; Yoshimizu 2007a: 220–229 参照)。これもまた、全てのヴェーダ流派は平等であるという思想の表明と解することが出来る。

⁶⁴ クマーリラは、バラモンは誰でも、自分の家が代々所属する流派の śākhā を学ぶべきであり、同じヴェーダ部門内の他の śākhā をも兼学して、知識をひけらかしてはならないという。TV 636,14–15: 「またそれ故、余りに賢いからと言って、[自家のと] 同じヴェーダ [部門] に属している別の諸々のヴェーダ文献集をも学習するような者は、金持ちになった暁には、麦と米を混ぜて [供物を作って] 祭式をする (祭式を台無しにする) ことであろう。」ataś ca yo nāmātimedhāvītvād ekavedagatāni śākhāntarāṇy apy adhīyīta (IO; Ān: adhīte) sa samṛddhaḥ san vrīhiyavair api miśrair yajeta (IO; Ān: yajet).

という意見があった模様である。

一つのヴェーダ文献集だけでも全ての人に [祭式についての] 理解を得させることが出来るのだから、他のヴェーダ文献集は無意味でしかないのではないか⁶⁵。

中世における法典綱要 (Nibandha) のひとつ *Mahārṇava* (11 世紀以前の作) は散逸法典であるが⁶⁶、それにはヴェーダ流派の地理的分布を記述した部分があり、現存文献に引用されている⁶⁷。ミーマーンサーと最も関係の深い

⁶⁵ TV 638,24: nanu caikayāpi śākhayā samastapuruṣapratipādane sati, anarthakam eva śākhāntaram.

⁶⁶ 別名で *Prakāśa* とも, *Mahārṇavaprakāśa* とも, *Smṛtimahārṇava* とも言われている。Kane 1968–1977, I, 2: 652–655; Witzel 1981: 126 参照。

⁶⁷ ヴェーダ四部門の分派を記した中世の作品 *Caraṇavyūha* (CV) への註釈 *Bhāṣya* (CVBh) の作者 Mahidāsa が引用する *Mahārṇava* 断片によると、まずナルマダー河以南と以北でヴェーダ四部門が別々の流派から構成される。CVBh 33,16–22: Siegling 1906: 36,8–13: 「このことはまた, *Mahārṇava* で [次のように説かれている]。『ナルマダー河は、大地における中央の帯と言われている。[その河の] 南北の区域における個別の śākhā が語られる。ナルマダー河より南の区域では, [黒 Yajurveda のタイッテイーリーヤ派のうち特に] アーパスタンバ派と, [R̥gveda の] アーシュヴァラーヤナ派と, [Sāmaveda の] ラーナーヤニーヤ派と, [Atharvaveda の] パイッパラダ派が, 祭式と娘を分かち合っている。またナルマダー河より北の区域では, [白 Yajurveda (Vājasaneyin 派) のうちの] マーディヤンディナ派と, [R̥gveda の] シヤーンカーヤナ派と, [Sāmaveda の] カウトウマ派と, [Atharvaveda の] シヤウナカ派が, 祭式と娘を分かち合っている。』」 tac ca mahārṇave—pṛthivyā madhyarekhā ca narmadā parikīrtitā / dakṣiṇottarayor bhāge śākhābhedaś (Siegling; CVBh: śākhā vedāś) ca ucyate (sic) // narmadādakṣiṇe bhāge āpastamby āśvalāyanī / rāṇāyanī pippalā ca yajñā-kanyāvibhāginah // mādhyanīnī śāṅkhāyanī kauthumī śaunakī tathā / narmadottarabhāge ca yajñakanyāvibhāginah // 引用された *Mahārṇava* 断片は、更に 7 詩節でもって、南インド・北インドそれぞれの東部と西部のリグヴェーダ śākhā 名とヤジュルヴェーダ śākhā 名を挙げ、その最後に、白 Yajurveda (Vājasaneyin 派) のうちのカーンヴァ派 śākhā は Yājñavalkya 仙により「全地域に広められた」 (sarvadeśeṣu viśṛtā) と述べている。Deshpande 2010: 46–49; Deshpande 2012: 351–353 参照。

バラモン階級では地域ごとに、ヴェーダ四部門の特定 śākhā に属する家どうしで女性の相互交換により（「娘を [互いに] 分かち合っている」 kanyāvibhāgin), 婚姻関係を結んでいたのであれば、一般社会でヒンドゥー教儀礼が発達し、諸部門共同でのヴェーダ祭式 (yajña) が滅多に行われなくなった中世の時代でも、伝統的バラモン社会内部ではヴェーダによる規制が強く残っていたと言えるだろう。家で代々どの śākhā を伝えているかが、個人の専門ヴェーダ文献を決定するのみならず、親族関係を制約するからである。さらに社会関係にも影響することになるだろう。例えばグプタ朝滅後の Maitraka 朝碑文には cāturvidyasāmānya という名称が出るが, Njammasch (2001: 304) はこれを「宗教活動に専念するバラモン共同体」と解し, Shastri (2000: 204) は「在地の有識者会議 pariṣad のメンバー」と解する (Mn 12.112 参照)。地域の śākhā 連合に組み込まれない弱小 śākhā の家系の者は地域共同体の中で不利な立場に立たされかねない。

Yajurveda部門では、古代北インドで、黒ヤジュルヴェーダ諸派が成立した後に東部でヴァーージャサネーイン派（白ヤジュルヴェーダ）が誕生した。この *Mahārṇava*断片から見ると、ヴァーージャサネーイン派は次第に西に勢力を広げ、グプタ朝の滅亡後には、黒ヤジュルヴェーダのうちインド中西部に広まっていたマイトラーヤニーヤ派を圧迫し、クマーリラの時代には更に、先にタイティリーヤ派が南下して勢力範囲としていた南インドに進出しようとしていたのだらう⁶⁸。クマーリラはこの、インド亜大陸の中でヴェーダ流派の *globalization* を推し進めようとする意見に真っ向から反対して、流派に所属する人間の数が多かろうと少なかろうと、いずれの流派の *śākhā* もヴェーダの本質を欠けるところなく備えているのであり、その点では互いに全く対等なのだと訴えている⁶⁹。

他流派のヴェーダ文献集 (*śākhā*) は、或る人々に伝承されている限り、彼らには教示することにより有意義なのであるから、他の人々に向かって「それは無意義である」と「言える」ことにはならない。〔優勢な流派の者が

⁶⁸ M. Willis は、Budhagupta (ca. 477-488) 時代に刻まれた Eran 出土の碑文 (Fleet 1888: 89, No. 19) に着目する。それによると、この碑を建立したグプタ朝封臣 *Mātrviṣṇu* の祖父 *Indraviṣṇu* は、ヴェーダ学習を完遂し (*adhītasvādhyāya*)、祭式を執行する (*kratyūjīn*) バラモン聖者 (*vipraṛṣi*) であり「マイトラーヤニーヤ派の雄牛」 (*maitrāyaṇīya-vṛṣabha*) と呼ばれた。さらに Willis は、*Aśvamedha* (馬祭) を行ったことで有名な *Samudragupta* を、アショーカ王石柱に刻まれた Allahabad 碑文が「クペーラ・ヴァルナ・インドラ・ヤマに等しい」 (Fleet 1888: 8, No.1, line 26: *dhanadavaruṇendrāntakasama*) と讃え、また *Maitrāyaṇī Saṃhitā* (MS 2.6.11[70,10]) は *Rājasūya* 祭において灌頂された王が授かる神的な力として、他派の Yajurveda 文献と違い、*dyumna*, *tejas*, *indriya*, *kratu* の四つを挙げていると指摘し、これら四神格と四つの力は順に対応していると解釈する (*dyumna* は富の意味で解する)。その上で Willis は、*Mātrviṣṇu* の祖父 *Indraviṣṇu* は *Candragupta* 2世の同時代人となるから、グプタ朝の宮廷祭式にはマイトラーヤニーヤ派が関与していたと推測する (Willis 2009: 189-192)。大まかに言ってグプタ朝時代末期の 500 年過ぎ頃までマイトラーヤニーヤ派が栄えていたことは、著作でのヴェーダ文の引用状況により、シャバラ (Garge 1952: 19-22 参照) とバルトリハリ (Rau 1980 参照) がこの流派に特別深く関係していたと思われることから推測できる。

しかしながら Njammasch (2001: 313) によると、グプタ朝滅亡後に栄えたマイトラカ朝の碑文 (502 年以降) には、ヴァーージャサネーイン派への寄進が 28 件あるのに対して、マイトラーヤニーヤ派への寄進は 8 件しかない。また 1030 年から 1225 年にかけての北インド碑文 57 点を調べた Mazumdar (1974: 81) によると、黒 Yajurveda 流派への寄進は一件もない。従って、西インドでのマイトラーヤニーヤ派の勢力は、グプタ朝滅亡後に大きく後退したことになる。また *Mahidāsa* は、マイトラーヤニーヤ派の者は白 Yajurveda を学ぶと記している (CVBh 33,1-2: Siegling 1906, 35,11: *maitrāyaṇīyas tu vājasaneyavedādhyāyī*)。Mahidāsa 当時、マイトラーヤニーヤ派は自分たちの間で祭式をする際には *Maitrāyaṇī Saṃhitā* に従っていたが、地域のバラモン共同体の中で存続するには、白 Yajurveda をも兼学せざるを得なかったと推測できる。

⁶⁹ ただしくマーリラはミーマーンサカとして、ヴェーダ 4 部門の中では Yajurveda を優位に立たせる。吉水 2013b 参照。

抱くであろう]「その流派に属する彼らもまた、それ（優勢な流派のヴェーダ文献集）を学びさえすれば[自派のヴェーダ文献集は無意義であることを]理解するであろう」という目論見は成り立たない。ヴェーダは永遠であって[どの流派においても]それ（流派固有のヴェーダ文献集）を[師から]学習することと[弟子に]学習させることとの繋がりには始まりが無いから。さらに、[師からの]直伝(sampradāya)で伝授された、自身の名声の原因となるヴェーダ文献集を離れて、同じ努力をして他流派のヴェーダ文献集を学ぶのは正しくない⁷⁰。

そして同様に第1巻第3章の記憶聖典(スムリティ)の權威をめぐる議論の中でも、他流派のヴェーダを尊重すべきことを、スムリティの「典拠の散逸説」の代わりに「典拠の散在説」を主張する根拠として次のように述べる。

実にこのヴェーダは、[シュルティとして]読誦して明らかにされるにせよ、あるいは[スムリティとして]想起してにせよ、人間たちによって[伝承されることで⁷¹]明らかにされるという点では全く同様であるから、[両者いずれの仕方で伝承する人間にも]等しく分与されている。[ヴェーダを読誦する場合でも]このヴェーダは、発声されていないときには、形成力(samskāra)のみによって、またはそれにより作り出された記憶によって、学習者たちのうちにある。それゆえ、[自ら編纂したスムリティにおいてヴェーダの]意味するところを解説する者たち(スムリティ編纂者)によって、[他流派が伝える]或る啓示聖典がその意味を思い出されて語られた場合、それは[自分の流派で]読誦されている(啓示聖典)と対等なのであるから、どういう道理によって拒斥されることがあろうか⁷²。

⁷⁰ TV 638,25-29: na ca puruṣāntaragataṃ śākhāntaraṃ(IO; Ān: śākhāntaraṃ 欠) tatpratipādanenārthavad anyān praty anarthakaṃ bhavati. yas tu te 'pi kila śākhinas tām evādhītya pratipatsyanta ity abhiprāyaḥ sa nityatvād vedasya tadadhyayanādhyāpana-saṃbandhānādītvād anupapannaḥ. kiṃ ca. sampradāyāgatāṃ muktvā sva(IO; Ān: svāṃ)samākhyānibandhinīm / śākhāṃ śākhāntaraṃ yuktam nādhyetuṃ sadṛṣe śrame // Yoshimizu (forthcoming 1), section 3 参照。

⁷¹ NSu 159,19-20: 「[シュルティとなっている現存ヴェーダ文の]音素自身の形は[スムリティの典拠として想定されたヴェーダ文の音素と違い]直接知覚できるとはいえ、[いずれのヴェーダ文も、]始まりのない直伝による伝承は人間に依存しているが故に、対等であることを[ここでクマーラは]言っている。」varṇasvarūpasya pratyakṣatve 'py anādisampradāyāgatatvasya puruṣādhīnatvāt tulyatām āha.

⁷² TV 187,22-27: vedo hīdṛśa evāyaṃ puruṣair yaḥ prakāśyate / sa paṭhadbhiḥ prakāśyeta smaradbhir veti tulyabhāk // anuccāraṇakāle ca saṃskārair eva kevalaiḥ / tatkr̥tasmarāṇair vāyam vedo 'dhyetr̥ṣu tiṣṭhati // tenārthaṃ kathayadbhir yā smṛtārthā kathyate śrutīḥ / paṭhitābhiḥ samānāsau kena nyāyena bādhyate // Pollock 1997: 411-412 参照。

ヴェーダは文字に記してはならず、口伝で師から弟子へと伝承されねばならないので、自分の流派で伝えられている現存ヴェーダのテキストも、口頭で唱えるとき以外には、人の記憶の中に保存されているのみである。するとスムリティの編纂者が、我々が学んだヴェーダのみならず他の流派のヴェーダをも部分的に学んで思い出しながら、そちらの文言に基づいて一部の規定を制定した場合⁷³、典拠となった他流派のヴェーダは、始まりのない昔から人の記憶の中に留まっているという点で、自分たちのヴェーダと全く対等な権威をもっている。従って、他流派のヴェーダをも尊重しなければならない以上、自分たちのヴェーダの中にスムリティの規定がそのまま見いだせないからと言って、直ちにそれは権威がないと斥けてはならない。

また理論に通曉した（君）が或る記憶聖典を拒斥した後に、間もなくして、
 [その典拠となる] 他流派に伝わる啓示聖典を聞いたならば、理論家として自惚れていた君の顔色はいったいどうなるだろうか⁷⁴。

ここでクマーリラは、自分たちのヴェーダには見いだせないからという理由で、或るスムリティを拒斥した後で、他流派のヴェーダの中に典拠となる文言があると判明したならば、「今度はお前の方がメンツ丸潰れになるぞ」と忠告している。しかしながら、クマーリラの言うヴェーダ他流派に対する寛容は、ヴェーダを奉じない者に対する不寛容と表裏一体である。既に*Mīmāṃsāsūtra* 1.3.3において、スムリティはヴェーダとの矛盾 (*virodha*) があれば、直ちに排斥されるべきことが明言されていた⁷⁵。この点で仏教教団は、開祖も、信者も、布教手段も、ヴェーダの伝統に反する。

[開祖:] クシャトリヤである者が自身の義務を逸脱して、宣教し布施を受けることに就いたのであるから、そのような者がどうして「彼は混乱のない理法を説くであろう」という信用を得られようか⁷⁶。

⁷³ クマーリラは、マヌはまさにこのようにして法典を編纂したと推測する。TV 164,27-28: 「マヌなどは、必ずしも全ての流派のヴェーダ文献集を学んだのではない。何故なら、彼らは、他流派のヴェーダ文献集を学んだ者たちから努力して聴取して、それを忘却しないように、自らの言葉でもって、その意味のみを記したのであろうから。」
na cāvaśyaṃ manvādayaḥ sarvaśākhādhyāyinaḥ. te hi prayatnena śākhāntarādhyāyibhyaḥ śrutvārthamātram svavākyair avismarañārthaṃ nibadhnīyuh.

⁷⁴ TV 188,5-7: *bādhitā ca smṛtir bhūtvā kācin nyāyavidā yadā / śrūyate nacirād eva śākhāntaragatā śrutih // tadā kā te mukhacchāyā syān naiyāyikamāninaḥ /*

⁷⁵ MmS 1.3.3: 「しかし [現存ヴェーダとの] 矛盾がある場合には [記憶聖典は] 顧みるべきではない。なぜなら [現存ヴェーダとの矛盾が] ない場合に [ヴェーダでの典拠が] 推論されるから。」 *virodhe tv anapekṣaṃ syād asati hy anumānam.*

⁷⁶ TV 195,9-10: *svadharmātikrameṇa ca yena kṣatriyeṇa satā pravakṛtṛvapatigrahau*

[信者:] [釈迦などの諸々の言葉は] 三ヴェーダの外にいる, 大概是第四階級 (シュードラ) や不可触民である蒙昧な者たちによって [次の世代に] 託されてきたのであるから, ヴェーダが法源であるとは思ってもよらないのである⁷⁷。

[布教手段:] 入門式などの [我々の啓示聖典に典拠のない] 諸々の記憶聖典 [の文言] には, 他の流派にみられる啓示聖典との合致があるが⁷⁸, 仏塔を建てたり, それを礼拝したり, シュードラを受領者とする布施といったことどもは決して [いかなる啓示聖典とも] 合致しない⁷⁹。

開祖のブッダはクシャトリヤ階級の生まれなのに, 武力でもって人民を守るというクシャトリヤの義務を放棄して, バラモンのように宗教者として説法をして布施を受けた。また仏教信者の多くは, シュードラや不可触民など, アーリア文化圏外の下層民である。更に仏教教団は, 布教に際して, ブッダの遺骨を納めたという触れ込みで仏塔 (caitya) を建立して, 蒙昧な民衆に遺骨という呪物の崇拜を奨励し, また数の上で社会的支持を増やすために下層民にまで施しをしている。従ってこれらはいずれも, ヴェーダの宗教と相容れない邪教の証であり, このような宗教を放置しておけば, 階級制度により保たれている社会秩序が崩れてしまうだろう, とクマーリラは警告している。

さらに仏教は, 正面ではヴェーダの権威を否定するにも拘らず, 裏ではこっそりとヴェーダの教えに頼っている。クマーリラは, ヴェーダ以外の種々

pratipannau sa dharmam aviplitam upadekṣyātīti kaḥ samāśvāsaḥ. ヴェーダによる理法の教示と布施の受取はバラモンの特権である。Mn 1.88; 10.75&77 参照。

⁷⁷ TV 195,8-9: [śākyādivacanāni tu ...] trayībāhyebhyaś ca caturthavarṇaniravasita-prāyebhyo vyāmūḍhebhyaḥ samarpitāṇīti na vedamūlatvena sambhāvyaṇte. Eltschinger 2014: 68, n. 146 参照。

⁷⁸ TV 188,1-4: 「入門式などに関して, [我々のヴェーダに典拠のない] 諸々のスメリティの文言全ては, カタやマイトラヤニーヤなどで読誦されたヴェーダ文に基づくと見られるときに, もしその中にある何れか一つの文が, [ヴェーダ文の] 誤った想起であったとしても, 我々の舌は, [そのスメリティ全体がヴェーダ] 以外のものを根拠として生じたとは言い出さない。」 kathamaitrāyaṇīyādipaṭhitaśrutimūlikāḥ / dṛśyante smṛtayaḥ sarvā yadā (IO; Ān: bhadra-) upanayanādiṣu // tadā tanmadhyapāty ekam vākyam kiṃcid apasmṛtiḥ / mūlāntarodbhavaṃ vaktuṃ jihvā no na pravarttate // この文言から, クマーリラは Kāṭha 派と Maitrāyaṇīya 派を他流派と見なしていると判る。アーリア人子弟が勉学を始めるに際して受ける入門式は, 個人の通過儀礼の一つであるので, ヴェーダ祭式文献の通常の主題にはならないが, 例外的に, Kāṭha 派ブラーフマナ断片として, 入門式の儀礼次第に沿った Upanayana-Brāhmaṇa がある (Sūryakānta 1981: 47-52; 梶原 2003:2-3 参照)。また Śatapathabrāhmaṇa (ŚB) 11.5.4 も Kāṭha 派と同様の入門式次第に沿っている (梶原 2003:2-3 参照), クマーリラが関係している Yajurveda 流派は Vājasaneyin 派でもないことになる。従って消去法により Taittirīya 派が残留する。

⁷⁹ TV 195,25-26: na hi yathopanayanādismṛtīnām śākhāntaradṛṣṭaśrutisaṃvādaḥ, evaṃ caityakaraṇa-tadvandana-sūdrasaṃpradānakadānādīnām saṃvādaḥ sambhavati.

の学問論書の研究対象を論ずる中で、仏教教理について次のように言う。

唯識・刹那滅・無我などの学説もウパニシャッドと釈義文 (arthavāda) に起源をもち、諸対象に対する極端な貪りを抑止するためのものである⁸⁰。

クマーリラは、唯識・刹那滅・無我などの仏教教理を『詩節評釈』(ŚV) において論駁したと確信している⁸¹。彼が見るところ、仏教徒たちはこれらの教理を、人が欲望に耽って、外界の対象に執着したり自意識過剰になるのを抑止するために説いている。しかし欲望抑制の必要性は解脱を主題としたウパニシャッドにおいても、また祭式儀礼の意義を説明するブラーフマナ内の釈義文においても説かれているのだから、仏教徒が理想とする境地はヴェーダによって先取りされている。そして仏教が解脱や幸福を目指しつつ、それに至るための独自の世界観を確立するのに失敗したことには仏教徒自身が気づいているのだが、それを認めるのが恥ずかしいので、彼らがヴェーダの権威を否定するのは、親がいなければ自分は存在し得ないのに、やることなすこと親のレベルに達しないために、腹いせに親を憎んで非行に走る不良息子のようなものだ、とクマーリラは譬えている。

しかし[仏説はヴェーダと]対等な法源であることが叶わないので⁸²、また恥かしさのゆえに、彼らは両親を憎んで不良化した息子 (duṣṭaputra) のように、ヴェーダが法源であることを認めようとしないのである⁸³。

さらにもう一つ別の面でも、仏教はヴェーダの宗教を模倣している。開祖ブッダはとうの昔に亡くなり今はこの世にいないので、ブッダ本人を布教に立たせることは出来ない。かといって現在の教団にはブッダほど完全な悟りの境地に達した者はいない。しかしバラモン側は「ヴェーダは太古の昔から永遠に不滅である」と説いているので、仏教僧たちは布教に際して、このままでは自分たちの方が説得力に欠け不利になると焦って、本来の仏教では「諸行無常」

⁸⁰ TV 168,19-20: vijñānamātra-kṣaṇabhaṅga-nairātmyādivādānām apy upaṇiṣadarthavāda-prabhavatvaṃ viṣayeṣv ātyantikam rāgaṃ nivartayitum.

⁸¹ ŚV の Nirāmbanavāda 章及び Śūnyavāda 章が唯識を、Śabdanityatā 論題が刹那滅を、Ātmavāda 章が無我を批判している。

⁸² Yoshimizu 2015: 48,8-9 での“in spite of noticing that the source of the Buddha’s teaching is equal to the Veda”を訂正する。“noticing that Buddha’s teaching is no match for the Veda as a source of dharma”とすべきだろう。

⁸³ TV 195,5-6: vedamūlatvaṃ punas te tulyakakṣamūlatvākṣamayā eva lajjayā ca mātāpitṛdveṣiduṣṭaputравan nābhyupagacchanti.

と言う以上ブッダの言葉も無常であるはずなのに⁸⁴、「永遠のヴェーダ」という考え方を真似て、ブッダの教説はブッダ個人に先立っていて永遠不滅であると言う⁸⁵。クマーリラは、

「如来たちが〔世に〕出でようと出でまいと、理法が永遠であるということのことは確定している」⁸⁶

という、*Nidānasamyutta* (*Samyuttanikāya* 12)に基づき、様々な仏教経典・論書で繰り返し引用される定型句をそのまま引用する。そして、これは愚かな求婚者が娘の父親に自分のゴートラ（系族）は何か⁸⁷、即ち自分の父方の家系が古のどの聖仙の末裔かを尋ねられて、「貴方のゴートラと同じです」と答えるようなものだと言っている。

娘を娶ろうとやってきた愚かな求婚者が〔娘の父との〕ゴートラをめぐる問答で「私のも、貴方のゴートラと同じです」と言ったように、〔仏教徒たちも〕相手の聖典を模倣して、自分たちの聖典は永遠だと言うのだ⁸⁸。

生活のあらゆる面で宗教的な穢れを忌避するバラモン社会では、近親婚

⁸⁴ TV 237,1: 「それゆえ語は無常であるとする論者たちには、聖典が恒常であることはありえないから」 *tenānityaśabdavādinām āgamanityatvānupapatter*.

⁸⁵ TV 235,22-23: 「例えば、仏教徒やヴァイシェーシカ派の者たちが、ミーマーンサカに恐れをなし、知性を空にして『我々の聖典は恒常である』と言うようなものである。」 *yathā mīmāṃsakatrastāḥ śākyavaiśeṣikādayaḥ / nitya evāgamo 'smākam ity āhuḥ sūnyacetanam //* クマーリラは TSg vv. 3175-3183 に引用された BT 断片で「過去仏」による仏法の永遠性保障を批判する。川崎 1992: 295-298 参照。

⁸⁶ TV 230,14-15: *utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sthitaiveyaṃ dharmanityatā*. Cf. *Samyuttanikāya* (*Nidānavagga*, ed. L. Feer, PTS 1888), 12.20, *Paccayo*, pp.25-26: *uppādā vā tathāgatānam anuppādā vā tathāgatānaṃ ṭhitā vā sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā*; LS 143,11-13; *Mahāparinirvāṇasūtra* (ed. E. Waldschmidt, 1950-51), 9.18. 斎藤 (2007: 10-11) は、部派のうち化地部と分別論者がこの「縁」(*paccaya*) 縁に基づき「縁起無為説」を唱え、説一切有部と南方上座部がそれを批判したことを指摘する。

⁸⁷ *Bṛghu* (*Jamadagni*), *Gautama*, *Bharadvāja*, *Atri*, *Viśvāmitra*, *Kaśyapa*, *Vasiṣṭa*, *Agastya* の 8 聖仙が、それぞれの *gotra* の始祖とされる。*Baudhāyayana* 派 *Śrautasūtra* 内の *Pravarasūtra* 54 に「アガスティヤを 8 番目とする、以上の 7 聖仙の子孫が *gotra* である」(*BŚS*, vol. III, 467,7: *teṣāṃ saptarṣiṇām agastyāṣṭamānām yad apatyam tad gotram*) と *gotra* が定義される。Brough 1953: 4 & 9 参照。プラーナ文献では、現代を含む *Manu Vaivasvata* の時代に、*Agastya* を除く上記 7 祖が七聖仙となるとされる (Mitchiner 1982: 56 参照)。碑文に記録された *gotra* については、Gupta 1983: 98-121 参照。

⁸⁸ TV 236,4-6: *kanyāvaraṇārthāgatamūrkhavaragotrapraśnottaravat. yad eva bhavatām gotram tad asmākam apītvat / āhuḥ svāgamanityatvaṃ parāgamānukāriṇaḥ //*

予防のために厳格な外婚制度が採られ、結婚相手は自分の父方ゴートラとは異なる家系の人に限るのが決まりである⁸⁹。この譬えには、中途半端にブラフマニズムを模倣して自家撞着せずとも、仏教は異端宗教らしくしておればよいのに、という皮肉が込められている。

ではヴェーダの宗教と仏教とのあいだの教理上の根本対立はどこにあるのか。一般に、それは実体としての自己ないし本質（アートマン）の存在を認めるか否かであると言われるが、クマーリラは、仏教やジャイナ教などの異端宗教には、規範の認識論の面で、ヴェーダの宗教との根本的な対立が共通するとみる。それは、日常生活で殺生をすると罪になることを祭式の場にも適用するなど、不殺生をはじめとする倫理規定を過度に一般化することである。

それゆえ「仏教などの異端宗教が説く」不殺生などは、「祭式での動物犠牲と世俗での殺生という」行為の類似性（*anurūpya*）、ないし共通の観察に基づく（*sāmānyatodṛṣṭa*）「推論」、ないし論理的要請（*arthāpatti*）によって、それ（理法）であるとの意図の下に構想され、理法に似て非なる「邪説」の中に落ちており、「それ自体としては」善の根本（*sanmūla*）であるにせよ、犬の皮袋に注がれた牛乳のごとくに、役立たない、信頼すべからざるものであって、それ（異端宗教の教典）のみから得られるものである⁹⁰。

人間個人の義務は、当人がいかなる階級と男女どちらの性別に生まれ、いかなる年齢層に属し、いかなる状況にあるかに応じて別々に、ヴェーダと法典に規定されているのであり、あらゆる人があらゆる状況で一律に守るべき義務を定めることは出来ない。例えば、祭式では聖なる時間と空間が現出しているのであり⁹¹、そこでは世俗の規範「殺すなかれ」はそのままでは通用しない⁹²。

⁸⁹ Mn 3.5: 「再生族*の者たちには、結婚と子作りに際して、[自分の]母と祖霊祭団子を共にする範囲（サピンダ**）ではなく、かつ父とゴートラを同じくしない女性が勧められる。」 *asapiṇḍā ca yā mātur asagoṭrā ca yā pituḥ / sā praśastā dvijātīnām dāra karmaṇi maithune // GDhS 4.2 (asamānapravara); BDhS 2.2.37 (sagoṭrā 忌避); VDhS 8.1 (asamānārṣīyā); Yājñavalkyasmṛti (YS) 1.53 参照。*

* アーリア社会の4階級のうち、子弟がヴェーダ学習入門資格をもつ上位3階級（Mn 2.49; 10.4 参照）。入門式（*upanayana*）をすることが第二の誕生とされる。

** 父方の *sapiṇḍa* 範囲は『マヌ法典』本文で7世代までとされているが（Mn 5.60）、母方の *sapiṇḍa* 範囲について、註釈家 *Medhātithi* は3世代説と5世代説があるとしたうえで、GDhS 4.5 “*mātrbandhubhyaḥ pañcamāt*”を挙げて、5世代までとするのが正しいとする（MnBh, vol. 1, 207,25-28）。

⁹⁰ TV 203,13-14: *tena karmānurūpya-sāmānyatodṛṣṭa-arthāpattibalāt tadabhiprāyakalpita-dharmābhāsamadyapatitaṃ sanmūlam apy ahiṃsādi śvadṛṭinikṣiptakṣīravād anupayogy-aviśrambhaṇīyaṃ ca tanmātropalabdham bhavati.*

⁹¹ MmS 第3巻第4章第4論題は *karṭṭ* 論題と呼ばれ、クマーリラが動詞語尾による

にもかかわらず仏教をはじめとする出家の異端宗教は、相手に楽を与えるか苦を与えるかだけを行為の善悪の普遍的基準とし⁹³、この基準を祭式の間を含めて一律に適用する。これは人間理性の越権による行き過ぎた世俗化であり、不殺生というせつかくの徳目が「犬の皮袋に注がれた牛乳」の如きものになっている。人間の理性的認識能力には限界があるのだから、祭式の間においてヴェーダが命じている儀礼が論理的に正当化できないものであっても、人間はヴェーダに従うべきである、とクマーリラは見るのである。

2. 世俗的動機による異端

或る宗派での聖典を異端の教説として退けるには、ヴェーダと内容上矛盾していること以外に、もう一つの基準が有効である。*Mīmāṃsāsūtra* 1.3.4 「また動機 (hetu) が見られることから」⁹⁴は、スムリティの編纂が世俗的な動機によるものだったと判明すれば、そのスムリティは排斥されることを言う。クマーリラは、人が偽りの聖典を作り出す際の動機には、事実と反する顛倒した認識、食欲に耽ること、現実を離れた空理空論の三つがあると言う。

或る場合には顛倒が、或る場合には食欲が、或る場合には理論的仮想が、
[当該のスムリティを] 思いついた根拠として、否定され得ないのである⁹⁵。

そして仏教を含む様々な宗派の名前を挙げ、彼らが誤った認識のもとに、

bhāvanā (行為一般の発動形式) の表示をめぐって長大な議論を展開しているが、この論題の本来の主題は、「虚偽を語るべからず」(TS 2.5.5.6: *nāṅṛtaṃ vadet*) という祭式の齋戒 (vrata) は、祭式の式次第の一部を規定しているのか、或いは祭式の文脈を離れ、人間個人の義務としての真実語 (satyavacana) を規定しているのかを検討することである。ミーマーンサーの定説としては、祭式の最中の虚言は、嘘をついた本人よりも祭式を損なうものであるため、この齋戒の適用範囲は祭式の文脈中に留まる。このため祭式の最中に嘘をついた者は、日常生活規定である法典で定める贖罪 (smārtaṃ prāyaścittam) ではなく、ヴェーダで定める贖罪 (yājurvedikaṃ prāyaścittam) を行うべきであることになる (ŚBh 941,7-943,2)。吉水 2007d ; Yoshimizu 2012b: 555-560 参照。

⁹² 祭式における殺生は一般的な不殺生規定の例外であり、例外は一般規則に優越すると保守的バラモンは考える。Halbfass 1991: 93, n. 26 参照。

⁹³ ŚV, *Autpattikasūtra*, v. 2a-c: 「何となれば[相手に]裨益する人が理法を行う人(善人)、苦痛を与える人が非法を行う人(悪人)と周知されているから。」*dhārmikādhārmikatvābhyām pīdānugrahakāriṇau / prasiddhau hi*。ミーマーンサーにおける行為の善悪と仏教など出家宗教との思想的対立については、Halbfass 1991: Chapter 4 “Vedic Apologetics, Ritual Killing, and the Foundations of Ethics”参照。

⁹⁴ MmS 1.3.4: *hetudarśanāc ca*。

⁹⁵ TV 186,12-13: *kvacid bhrāntiḥ kvacil lobhaḥ kvacid yuktivikalpanam / pratibhākāraṇatvena nirākartuṃ na śakyate // Eltschinger 2014: 70, n. 148 参照。*

虚偽脅しの論理を駆使して、本音では世間からの崇敬と利得を得ることを目的として、「理法の鎧」(dharmakañcuka)⁹⁶をつけている、すなわち見かけだけの偽善的な教説を説いていると非難する。

何がしかそれ(ヴェーダが説くところ)を混ぜ合わせて「理法の鎧」の影が差しており、世間での受容と利得と崇敬と名誉という目的を目指しており、三ヴェーダとは矛盾するか無関係であるが、華々しさなどが見られ、ほとんどが知覚・推論・類比・論理的要請という理論によって綴られ、サーンキヤ・ヨーガ・パーンチャラートラ(ヴィシュヌ教出家教団の一つ)・パーシュパタ(シヴァ教出家教団の一つ)・仏教・ジャイナ教で採用されている、理法[の規定]および非法[の禁止]の著作⁹⁷。

更に彼らはヴェーダの中から幾つもの徳目を拾い集めては自分の教典の中に混ぜ込んで、もったもらしく教え諭しているが、実は彼らには裏の顔があって、世人が抱くよこしまな欲望を満たすと称して、呪文や薬物を使う呪法を用いているのだ、という。

不殺生・真実語・抑制・布施・同情などの、啓示聖典・記憶聖典と一致する微かな香りに薫ぜられているが、[実は]解毒・支配・駆逐・狂乱誘発などの働きのある幾ばくかのマントラや薬草を用い、時には[目的が]成就したならそれを効果的に宣伝して、専ら生活の糧を得るために[理法の規定や非法の禁止とは]別のことを教示するもの⁹⁸。

このような異端宗教が一般社会において隆盛を極めているのは、クマールラの見るところ、時代が既に暗黒期(kaliyuga)にはいつているためである。

⁹⁶ *Mahābhārata* (MBh) 7.118.42: ... adharmiṣṭhā dharmakañcukam āsthitaḥ 「諸君は法にもとるのに、法の衣をまとして」(上村 2003: 411); MBh 7.170.5: ... dharmakañcukam āsthitaḥ ... kuntīputro yudhiṣṭhiraḥ 「法の衣をまとったクンティの息子ユディシュティラは」(上村 2003: 654)。

⁹⁷ TV 194,8-11: kiñcittanmiśradharmakañcukacchāyāpatitāni lokopasaṃgrahalābha-pūjākhyātiprayojanaparāni trayīviparītāsaṃbaddhadṛṣṭaśobhādipratyakṣānumānopamānārthāpattiprāyayuktimūlopanibaddhāni sām̐khya-yoga-pāñcarātra-pāśupata-sākya-nirgrantha(IO; Ān: grantha)-parigr̥hītadharmādharmānibandhanāni. シャンカラとバースカラは、*Brahmasūtra* 4.2.21 (バースカラ註では 20) への註の中で、Sām̐khya と Yoga は smṛti に説かれているが śruti には説かれていないと評する。

⁹⁸ TV 194,11-13: viṣacikitsāvaśīkaraṇoccatanonmādanādisamarthakatipayamantrauṣadhikādācitkasiddhinidarśanabalenāhiṃsāsatyavacanadamādānadayādīśrutismṛtisam̐vādīstokārthagandhavāsita-jīvikāprāyārthāntaropadeśīni.

華々しさ、行い易さ、論理的弁証、さらにカリ時代のせいで、人々は、儀式について [ヴェーダで] 説かれている「家畜の殺生」等を廃するという迷妄に陥ることだろう⁹⁹。

カリ期には、愚かな民衆が、異端宗教が演出する儀礼の「華々しさ」(śobhā), 救われるためには自分で努力する必要はないとする「行い易さ」(saukarya), そして人を煙に巻く「論理的弁証」(hetūkti) によって惑わされている。このうち特に、自分で努力しなくともブッダによって救済してもらえろという「易行」の教説として、クマーリラは

「世間において暗黒時代 (kali) の穢れにより為された諸々の悪業は、私に入り込め。その代わり世間は解放されてあれ¹⁰⁰。」

という半詩節を引用し、これはブッダが民衆の歓心を買うため、レトリックを駆使する修辞意識 (alaṃkārabuddhi) のもとに作り上げたものだと評する¹⁰¹。仏教でヒンドゥー的終末論を取り入れて末法の時代を「カリ・ユガ」と呼ぶことは『楞伽経』(Laṅkāvatārasūtra) およびKāraṇḍavyūhaに見られることが既に知られているが¹⁰², この半詩節は別の面でも仏教外の文化に繋がっている。すなわち韻律が 12 音節のJagatīと 13 音節のAtijagatīを組み合わせたPuṣpitāgrāの韻律になっており、ラージャシェーカラが詩論書Kāvyamīmāṃsāの中で、仏教徒作の技巧的な詩として、この詩節全体を引用している¹⁰³。そのうちの後半部分

「実に私の良き行いにより、全ての生類は、最高の樂を伴う極樂に往け。」

⁹⁹ TV 194,19-20: śobhā-saukarya-hetūkti-kalikālavaśena vā / yajñoktapaśuhimsādityāga-bhrāntim avāpnuyuh // 600 年前後の初期密教については、高橋 (他) 2013 参照。

¹⁰⁰ TV 195,14-15: kalikaluṣakṛtāṇi yāni loke mayi nīpatantu vimucyatām tu lokāḥ /

¹⁰¹ TV 195,13: 「しかるにブッダなどには、こういう逸脱のみが、修辞意識において確立しているのである。」 buddhādeḥ punar ayam eva vyatikramo 'laṃkārabuddhau sthitāḥ. 註釈者 Someśvara が「[ブッダは] 修辞を自慢することにより自分の理法を逸脱しており、度を越して愚かであると知られる。」(NSu 172,8-9: svadharmātikrama evā-laṅkārabhimānād atyantamūḍhatvaṃ pratīyate) と述べているので、alaṃkārabuddhi は出典となる文献名ではないであろう。

¹⁰² Laṅkāvatārasūtra (LS), sagāthakam, vv.786-804; Eltschinger 2014: 81-82 参照。Kāraṇḍavyūhasūtra に見られる観自在菩薩による大自在天(シヴァ)調伏神話について、Eltschinger 2014: 83-85 & 136-149 参照。

¹⁰³ kalikṛtakaluṣāṇi yāni loke mayi nīpatantu vimucyatām sa lokāḥ / mama hi sucaritena sarvasattvāḥ paramasukhena sukhāvāṭīm prayāntu // (KM 38,14-17). Ramaswami Sastri, KM, p.182 参照。

も、前半と同じく *Puṣpītāgrā* の韻律になっている。明らかにこの詩節は、末法の時代にブッダとなることを目指す菩薩が、自らの功德を他者に振り向ける「廻向」 (*pariṇāmanā*) によって、人々を極楽 (*sukhāvātī*) へと往生させようと誓う誓願 (*praṇidhāna*) を歌ったものであり、クマーリラは、バラモン思想家としては極めて珍しく、何らかの仏教文学作品の断片を引用しながら、大乘仏教の利他行精神に言及していることになる。ただしクマーリラに言わせれば仏教教団は、バラモンたちが下層民と交わるとタブーを犯し身に穢れを受けてしまうのを恐れて躊躇っているのを尻目に、「利他行による救済」という巧妙なキャッチフレーズを掲げて、相手の階級を問わずに布教に乗り出しているのである。

彼（ブッダ）は、世間を利益するために、クシャトリヤの理法 (*dharma*) を逸脱して、バラモンの生計手段 (*vṛtti*) である宣教業 (*pravakṛtva*) に就いて、「禁令を犯すことが出来ないバラモンたちが理法を [アーリア社会] 外部の人間たちに説かないでいるので、[彼らに理法を] 説くことで自分の [守るべき] 理法を損なうこと (*pīḍā*) さえ承知の上で、他者への助力 (*parānugraha*) を為したのだ。」というだけの美德によって、讃えられているそうだ¹⁰⁴。

このようにクマーリラの間から見ると、仏典は、実利と名誉のために弁舌を駆使して大衆に迎合する *populism* 的動機から作られており、排斥されるべき悪しき聖典もどきの筆頭である。ただしクマーリラは、バラモンの中にも、自分が布施で儲けようとの不純な動機から、しきりに俗人に祭式を勧め、そのための根拠付けとしてスムリティを捏造する輩がいることを認めている。

実に祭官たちは、[ヴェーダ祭式を] 実行している最中にある祭主のことを、「[彼は] 開始した祭式は何としても完了すべきだ [という思い] に囚われて [我々祭官に依存して] いるが、[祭式が] 完了した後になれば [我々祭官から] 自由になってしまうのだ。」と知って、[祭主が] 為すべき祭式に携わっている間に、まるで脱穀場にある穀物の分配のことで大忙しの召使のように、[布施として] 受け取るべきものを何やかやと自分で思いついては、信仰 (*śraddhā*) を起こさせる [効験の] 説明をその都度先に説いてから、[それらを祭主に] 要求する。また祭主の方は、現に知覚される天啓聖典に他の布施が定まっているのを示され惑わされて、信心

¹⁰⁴ TV 195,16–18: sa kila lokahitārthaṃ kṣatriyadharmam atikramya brāhmaṇavṛttim (IO; Ān: brāhmaṇavṛttaṃ) pravakṛtvaṃ pratipadya pratiśedhātikramāsamarthair brāhmaṇair ananuśiṣṭaṃ dharmam bāhyajanān anuśāsaddharmapīḍām apy ātmano 'ṅgīkṛtya parānugrahaṃ kṛtavān ity evaṃvidhair eva guṇaiḥ stūyate.

深いがために〔祭官たちが勝手に言ったことを〕その通りだと理解して、〔彼らが要求する通りのものを〕彼らに差し出すのである。従って、「こういう者たちによってこの記憶聖典は作り上げられたのだろう。」と懸念される場合には、〔それが〕ヴェーダを根拠とするとは推論されないのである。そして上述したように、「それは貪りに基づいている。」という想定のみが成り立つという結論が出れば、それにより疑いは終息する¹⁰⁵。

祭官を務めるバラモンの中には、「脱穀場にある穀物の分配のことで大忙しの召使」のように欲に目が眩んだ者もいる。そして祭主の方に判断力が欠けている場合には、祭主は祭官の言いなりになって高額な布施を払ってしまう。けれども彼らの日常的な行動をよく観察していれば、その強欲さを確認できるので、そういうバラモンが根拠として引き合いに出すスムリティは、偽りの聖典もどきとして無視すればよい。ヴェーダは人間の創作物ではないので、伝承者の資質によりそれ自体が損なわれることはなく、一部のバラモンたちがそれを悪用しているだけである、とクマーリラは弁明する。

3. マヌとブッダとでの宗教的権威の相違

それでは仮に出家修行者であれ、世俗社会内にいるバラモンであれ、およそ宗教者には、自分たちの利益のために俗人を誑かす可能性が等しくあったとしても、同じく人間であるのに、どうして『マヌ法典』編纂者であるマヌは正しい人物であり、仏教の開祖であるブッダはよこしまな人物だということになるのだろうか。

クマーリラの時代と地域では、ヴェーダ流派の枠を超えて、あらゆる流派のバラモンたちに認知されていた法典としては、『マヌ法典』があるのみであった。クマーリラは、『マヌ法典』以外にはヴェーダの流派ごとの法典（実際は Dharmasūtra）しかないことを、テキスト名を挙げて述べている。

プラーナ、マヌ法典、〔マハーバーラタ等の〕伝説とは異なり、ガウタマやヴァシシュタやシャンカリキタやハーリータやアーパスタンバやバウダーヤナ等により編纂された諸々の法典、および家庭内儀礼（grhya）の諸書

¹⁰⁵ TV 187,5-10: ṛtvijo hi prayogamadyapatitaṃ yajamānaṃ prakrāntakarmāvaśya-samāpanīyatvanibaddhaṃ (IO; Ān: -ddha-) samāptyuttarakālabhāvisvāchhandyaṃ ca veditvā kāryavattāvelāyām eva khalagatadhānya (IO; Ān: -prādhānya)vibhāgavyāpṛta (IO; Ān: -vyāvṛtta)bhṛtakavat svayam utpādyotpādyā tāni tāny ādeyakāni śraddhājananā (IO; Ān: -janakā)rthavādapuraḥsaram yācante. pratyakṣāsrutivihitadeyāntaranidarśanavyāmohitaś ca yajamānaḥ śraddadhānatayā tathaiva pratipadya tebhyaḥ prayacchatīti tair eṣā smṛtiḥ pravartitā syād ity āśaṅkāyāṃ vedamūlatvaṃ nānumīyate. pūrvavac ca lobhapūrvakatva-kalpanam evopapannam iti nirṇayāt saṃdehanivṛtīḥ.

には、ヴェーダ文献集毎の音声学 (prāṭisākhya) と同様、流派細目 (caraṇa) 毎に、どれを読むべきかが別々であることが見られる¹⁰⁶。

しかしクマーリラは、『マヌ法典』の正しさが、ヴェーダの諸流派に受け入れられているという経験的な事実に関極の根拠をもつとは考えない。帰納法による証明の常として、経験に基づいて推定された結論の正しさは蓋然的・相対的なものであり、反例により覆される可能性を常に残しているからである¹⁰⁷。このためクマーリラは、絶対的な権威であるヴェーダそのものに本当の根拠を見出す。マヌは信心深いアリア人家長の理想像として、多くのヴェーダ神話の中に登場するのみならず¹⁰⁸、ヴェーダ自身が「マヌは教示に関して信頼できる人物である」と人物保証をしている。クマーリラはこれに着目し、サーマヴェーダ文献の *Pañcaviṃśabrāhmaṇa* (PB) から次の一節を引用する。

そしてまた¹⁰⁹「マヌの諸詩節が sāmīdhenī となる」(PB 23.16.6) という規定文の補遺において「実にマヌが語ることは何であれ薬である。治癒のために。」(PB 23.16.7) と明言されている。[ここで言う] 悪しき病の薬とは贖罪 (prāyaścitta) などの教示の言葉である¹¹⁰。

ここで引用された一節は 21 日間に渡る Sattrā 祭¹¹¹の章の中にあり、この祭式では、sāmīdhenī、すなわち供物の献供の前に祭火に焚木 (samīdh) をくべる際に朗誦する Ṛgveda 詩節 (ṛc) のうちに¹¹²、「マヌの諸詩節」を含めて朗誦

¹⁰⁶ TV 243,26–244,4: purāṇamānavetihāsavyatirikta-gautama-vaśiṣṭha-śāṅkhalikhita-hārītāpastamba-baudhāyanādipraṇītadharmasāstrāṇām ṛṅhyagranthānām ca prāṭisākhya-lakṣaṇavat praticaraṇam pāṭhavyavasthopalabhyate. クマーリラは続けて、各 Dharmasūtra がどの śākhā に属するかを述べる (TV 244,5-6)。

¹⁰⁷ 実際クマーリラはこの可能性に気付いており、仏教徒たちは「仏教は、時間的空間的に見て、広く社会に受け入れられている」と訴えて、自宗派の正しさを主張すると指摘する。TV 194,27–28: 「彼らは、自分たちの見解が社会的有力者層 (mahājana) に受け入れられていること、父祖たちが代々それに従っていること、また他の大陸を考慮すべきことを説いている。」 mahājanagr̥hītatvaṃ pitrādyanugamādi ca / te 'pi dvīpāntarāpekṣaṃ vadanty eva svadarśane // Halbfass 1991: 63 & 111; Yoshimizu, 2015: n.73 参照。

¹⁰⁸ ヴェーダ神話におけるマヌについては Bühler 1982: lvii–lx; Lévi 1966: 115–121 参照。

¹⁰⁹ 誰かが勝手に prāyaścitta の文言を定めても、それは dharma として認知されないこと (TV 202,1–2) との対比。

¹¹⁰ TV 202,7–9: tathā ca “manor ṛcaḥ sāmīdhenyo bhavanti” (PB 23.16.6) ity asya vidher vākyaśeṣe śrūyate “manur vai yat kiṃcid avadat tad bheṣajam bheṣajatāyai”(PB 23.16.7) iti prāyaścittādy upadeśavacanam pāpavyādher bheṣajam. Yoshimizu 2012a, 2.3 参照。

¹¹¹ 12 日間以上に渡るソーマ祭。祭官が祭主を兼ねるのでバラモンのみが参加できる。

¹¹² 11 の ṛc を朗誦するが、最初と最後の ṛc は 3 回繰り返すので、合計 15 回の朗誦となる。Caland 1921: 64 (on Āpastambaśrautasūtra 2.12.2) 参照。Hotṛ 祭官が一つ ṛc を朗誦す

すべしと規定している。そしてそれに続いて、「何であれマヌの語ることは過ちを正す薬となる」と、マヌの言説は全て真理であることを釈義で認めている¹¹³。ここで言う「マヌの諸詩節」とは、21 日間Sattrā祭でのsāmidhenīとしてYajurveda ブラーフマナ部に引用された全部で 11 のマントラのうちの¹¹⁴、*Ṛgveda* (RV) 8.31.14–18 (一部に変更あり) を指すであろう。*Ṛgvedasamhitā*の讃歌 (sūkta) それぞれの作者名を一覧にした*Sarvānukramaṇī*において、*Ṛgveda*第 8 巻第 27 から第 31 までのsūktaはManu Vaivasvataの作とされており¹¹⁵、このブラーフマナに引用されたRV 8.31.14–18はその中に含まれるからである。sūktaの作者とは、ヴェーダは非人為であるとするミーマーンサーの立場から見れば、永遠の啓示を感得して人間社会に伝えた者ということになる。

このように、クマーリラにとって「マヌは信頼できる人物であること」ないし「マヌの教示は信頼できること」の根拠は現存ヴェーダのブラーフマナにある文言 (śruti) そのものであって、「論理的要請」 (arthāpatti) がその認識根拠になるのではない¹¹⁶。arthāpattiはミーマーンサーで独自に「知識手段」 (pramāṇa) の一種に数える論法であり、背理法 (帰謬法) によって、或る命題の否定を仮定すると他の真である命題との背反が起きることから、その命題の肯定を導くものである¹¹⁷。クマーリラはarthāpattiを、自らの経験的観察を根拠とするもの (dṛṣṭārthāpatti) と、聖典を含む他からの言明を根拠とするもの (śrutārthāpatti) とに二分するが¹¹⁸、いずれも根拠としたものに明示的ではない

るごとに、Adhvaryu 祭官が焚木を 1 本 Āhavanīya 祭火の中にくべる。

¹¹³ 「マヌが語ることは何であれ薬である」はヴェーダ文献での定型句となっており、Lévi (1966: 121, n.1)は、TS 2.2.10.2; MS 2.1.5 (7,7–8); *Kāthakasamhitā* 11.5 (ed. Schroeder, 150,1–2)での用例を引用する。

¹¹⁴ MS 4.11.2 (pp. 164,11–166,1) ; TS 1.8.22.3–5; Caland 1982: 597 参照。

¹¹⁵ Th. Aufrecht, “Verzeichnis der angeblichen Hymnendichter gemäß der Anukramaṇikā” (RV, pt. 2, p. 460); Macdonell 1866: 29,11 参照。Vaivasvata の他にも Manu Sāṃvaraṇa (RV 9.101.10–12), Manu Āpsava (RV 9.106.7–9)という作者名が挙げられる。ヴェーダ文献での Manu Vaivasvata については、Macdonell-Keith 1912, vol. II, 130, n.6 参照。

¹¹⁶ K. Kataoka は、クマーリラがマヌの教示の信頼性を arthāpatti ないしその言い換えである anyathānupapatti に基づかせていると主張するが (Kataoka 2011: 260; Kataoka 2013: 244) , 以下に論ずるように、その主張は誤りである。

¹¹⁷ arthāpatti による命題導出の際には、クマーリラの時代までの推論 (anumāna) と異なり、同類例・異類例の検討を要しない。ŚV, Arthāpattipariccheda, v. 30; 吉水 1999a; Yoshimizu 2007b 参照。T. Shida (2011: 517–518) は、arthāpatti を abduction (仮説的推論) と比較し、背理法を用いるという共通点はあるものの、arthāpatti は pramāṇa の一種とされる以上、それにより導かれる結論は真でなければならないが、abduction は経験に基づきつつ、そこから飛躍して最も確からしい仮説を設定するものであり、その仮説はさらに検証されねばならない、という相違点もあると指摘している。

¹¹⁸ ŚV, Arthāpattipariccheda, v. 2: 「[註釈者 Vṛttikāra による arthāpatti 定義のうちの] 『見られた』とは、五知識手段のいずれによってであれ [認識された] という意味であ

が含意されている事柄ないし言明を、背理法を用いた論証によって明示的に導き出す。arthāpattiを知識手段として、或る聖典の言明に含意された別の言明を導き出すことは、聖典の言明を「言葉による知識手段」(śabdapramāṇa)として、そこに直接表明されている事柄を受け入れることとは別である。

確かにクマーリラは、マヌが法典中にAṣṭakā祭の規定を設けたのがヴェーダに基づいてではなかったと仮定すると、彼はどのような事情でそれを設けたのか、考えられる可能性を四つ列挙した上で¹¹⁹、その可能性を一つずつ吟味して、ヴェーダの典拠を想定する以上に、余計な想定を要するからという理由でいずれも否定していく。しかも最後には、スートラ 3.1.2 に出る anumāna とは arthāpatti のことであると認めている¹²⁰。しかしここで導き出されるのは、『マヌ法典』4.150cd に対応して「Aṣṭakā の日に祖霊祭を行うべし」という特定のヴェーダ教令 (codanā) の存在が想定できることであって、「マヌは信頼できる人物であること」ではない。この arthāpatti においては、出発点 (法典に現存する文言) も帰着点 (ヴェーダに想定される文言) も共に規定文 (vidhi) であり、クマーリラ自身が両者は vidhi としての本質を同じくする (tādātmya) と認めている¹²¹。またクマーリラはマヌの信頼性を、Aṣṭakā 祭の教令を想定するための論証の中で前提としている¹²²。マヌの信頼性を前提しながらそれを論証しよう

る。これとは別なものとして、聞かれたことより成立する arthāpatti が説かれた。なぜなら後者は、[言明という]知識手段を把握する(本稿註 123 参照)という点で前者と特徴を異にするから。」*ḍṛṣṭaḥ pañcabhir apy asmād bhedenoktā śrutodbhavā / pramāṇa-grāhiṇītvēna yasmāt pūrvavilakṣaṇā //*

¹¹⁹ TV 163,21-22: 「[『マヌ法典』における Aṣṭakā 祭の規定は、(1) マヌ自身の] 誤謬によるとするよりも、或いは (2) [理法の] 直接経験によるとするよりも、(3) [他の] 人間の言明によるとするよりも、(4) [聞き手を] 欺くことによるとするよりも、[法典規定に対応するヴェーダの] 教令 [を想定すること] の方が、観察される事実によく適合していると証明されるから、[必要となる想定に関して] より簡潔である。」*bhrānter anubhavād vāpi puṁvākyād vipralambhanāt / ḍṛṣṭānugūṇyasādhyatvāc codanaiva laghīyasī //*

¹²⁰ TV 165,16-17: 「それゆえ、ここで [MmS 1.3.2 において] 他ならぬ arthāpatti が anumāna と言われている。[anumāna と言っても] 逸脱がないから、比喩表現だから、および [anumāna も arthāpatti も知覚より] 後に挙げられる知識手段だから。」*tasmād arthāpattir evātrāvyabhicārād upacārāt paścānmānād anumānatvenoktā.*

¹²¹ TV 164,30-165,11: 「その場合、記憶聖典 [の文言] は規定を本質とするものであるから、[ヴェーダでの] 原形と本質を同じくすると推論する余地が得られているときに、[ヴェーダの規定文ではなくヴェーダの] 釈義文に基づいている [と想定するのは] 根拠に欠けている。」*tatra smṛter vidhyātmakatvāt prakṛtitādātmyānumāne (IO; Ān: -anumāna-) labdhāspade 'rthavādapūrvakatvaṃ niṣpramāṇakam.*

¹²² クマーリラは、先に列挙した 4 つの可能性のうち、「マヌの誤謬による」という可能性を斥けるのに「また、あらゆる世間の人に承認されている [『マヌ法典』の] 確固とした真理性を無効にしてしまうから」(TV 163,24-25: *sarvalokābhyupagatadṛḍha-pramāṇyabādhaś ca*) と述べ、また「マヌが人を欺こうとしている」という可能性を斥

とするなら、論点先取・相互依存の過失を犯すことになる。要するに、マヌの信頼性については、絶対的権威であるヴェーダが自ら行っている人物保証を素直に受け入れればよく、有限な知力しかもたない人間が *arthāpatti* によりあれこれ思い量る必要はないのである¹²³。

さらに、「ヴェーダがマヌという人間の人物保証をしているのは、ヴェーダが社会の有為転変を超えて永遠であることと矛盾するのではないか」という反論を予想してクマーリラは、プラーナ文献での主要主題の一つである「マヌの交代」 (*manvantara*) による世界周期説を持ち出す。

「マヌの交代」 [の一周期] ごとに、別の記憶聖典が制定される。カルパごとに 14 人のマヌたちがいると永遠に定まっている¹²⁴。

プラーナの時間論では、黄金時代のクリタ期から暗黒時代のカリ期までの四つのユガ (期) を経るうちに、人類の理想社会が徐々に頹落し遂には社会的混乱の極みに達する。しかしカリ期の果てに、困窮極まった人々が心底から改心すると再びクリタ期がはじまり、四つのユガが一組となるマハーユガが一千年繰り返して一カルパの周期となる。その周期最後のカリ期の終わりには、天変地異が続いて世界が崩壊し消滅するが、やがて再び世界が形成される。この一カルパの間に 14 人のマヌが順に現われて世界を統治する。我々はそのうち 7 番目の *Manu Vaivasvata* が統治する時代に生きている¹²⁵。そしてクマーリラは、

けるのに「既に成立している [マヌに対しての] 確固とした信頼の真理性を否定することになってしまうから」 (TV 163,30–164,1: *utpannasya ca dr̥ḥasya pratyayasya prāmāṇyanirākaraṇāt*) と、マヌの信頼性を前提した上で、それとの背反を導いている。¹²³ クマーリラは *ŚV* の *Arthāpatti* 章末尾で、*smṛti* による *śruti* の想定を *śrutārthāpatti* の実例の一つとして挙げている (v. 87ab: *smṛtyā śrutir yā parikalpyate*)。 *Arthāpatti* 章後半部 (vv. 52–76) では、*śrutārthāpatti* は、それにより導出される対象に関して「事柄を対象とする」 (*arthagocarā*) のではなく「言明を対象とする」 (*śabdagocarā*) ことを詳論する (吉水 1999b 第 3 節参照)。また *Śālikanātha* が *Vārttikakāra* (クマーリラの別名) の作として引用するが、*ŚV* には見出せないため *BṬ* から引用したと思われる、*arthāpatti* についての 4 詩節半 (*Ṛjuvimalāpañcikā* [RP] 116,12–20) も「それ故それ (*śrutārthāpatti* により得られた認識 *dhī*) は必ず、まず最初に文を対象とする。この文が [自らが] 認識されたことに基づいて、その文の意味を理解せしめるであろう」 (*tenaiṣā niyatam tāvat prathamam vākyagocarā // vākyam eva tu vākyārtham gatavād gamaiṣyati*) と結論している (吉水 1999b 第 4 節参照)。マヌの教示の信頼性という事柄が法典の規定からの *śrutārthāpatti* により論証されるとする *Kataoka* 説は、クマーリラが立てていた、*arthāpatti* の対象としての事柄と言明の区別を無視することになる。

¹²⁴ TV 202,12–13: *pratimanvantaram caiva smṛtir anyā vidhīyate / sthitās ca manavo nityam kalpe kalpe caturdaśa // Matsyapurāṇa* (MtPu) 145. 1b: *kalpe kalpe caturdaśa*; 58ab: *pratimanvantaram caiva śrutir(sic) anyā vidhīyate*; Yoshimizu 2012a: n.50 参照。

¹²⁵ プラーナ文献での *manvantara* 説の形成については、Kane 1968–1977, V,1: 686–693;

Manu Vaivasvata作のṚgveda讃歌に関してのブラーフマナ釈義文「実にマヌが語ることは何であれ薬である。治癒のために」(PB 23.16.7)が教示者マヌの信頼性を保証すると説いた。しかしこの釈義文はヴェーダ文献の定型句になっているから¹²⁶、クマーリラはManu Vaivasvataが『マヌ法典』編纂者だと言ったのではなく、『マヌ法典』第1章の神話設定に従って¹²⁷、おそらく14人のマヌのうちの初代のマヌ(Manu Svāyaṃbhūva)が『マヌ法典』を制定し、代々のマヌにより継承されていくと考えるのだろう。そして、このマヌたちはカルパの周期毎に現われるという意味で、その存在は永遠であるから、ヴェーダはマヌの人物保障をしても永遠なのである¹²⁸。

一方ブッダの方は、マヌと違ってヴェーダ文献には現われない。クマーリラはChāndogyopaniṣad (ChU) 7.1.2の中から、NāradaがSanatkumāraに向かって、自分がこれまでに4つのヴェーダは無論のこと、それに加えて世俗の数多くの学問(vidyā)を学んできたと言って、自分が学んできた諸学問を列挙する箇所冒頭部分を引用する。理法を認識する手段(pramāṇa)たり得るのは、マヌや七聖仙(saptarṣi)のように、ヴェーダで名前が挙がっていて、プラーナの世界観で周期的にこの世に現われるとされる伝説的人物によって創始された学問(vidyāsthāna)のみであると述べて、仏教をはじめとする異端宗教はそこに含まれないので、理法についての権威とならないと言う¹²⁹。

Gail 1974; Mitchiner 1982: 51-60 参照。

¹²⁶ 本稿註 113 参照。

¹²⁷ 『マヌ法典』第1章で語り手のマヌは、「自ら生まれた者」(Svayambhū)がブラフマンとなって(Mn 1.9)行う世界創造を語った後、自らその子(Svāyaṃbhūva, Mn 1.33 参照)を名乗り、自分を初代のマヌとして、自分に後続する6人のマヌの名を挙げ、Vaivasvataはその最後のマヌとされている(Mn 1.61-62)。なおMn 1.59-60で法典の語り手は、マヌからマヌの弟子の一人ブリグ(Bhṛgu)に交代する。

¹²⁸ ただし manvantara のマヌは世界を統治する権力の保持者であるから、敢えて4階級体制に組み込むなら、強制力により人々に理法を守らせるクシャトリヤになる。現に Mahābhārata の王権起源神話では、弱肉強食のホップズの自然状態の下で苦しむ民によって、治安をもたらすよう権力を委ねられたマヌが「王」(rājan)と呼ばれている(MBh 12.67.23-30)。しかし王であるマヌが『マヌ法典』の編纂者であるならば、クマーリラは、「ブッダは、バラモンではなくクシャトリヤの生まれなのだから、理法を説く権利はない」という理由で仏教の異端宣告をした以上、マヌの教説も異端だとせざるを得なくなるのではないか。そこでTVの註釈家 Someśvara は「マヌはクシャトリヤであるにも拘らず、[理法の]振興者(pravartaka, *pravakṛ 宣教者)か? [本稿註 76, 104, 133 参照]」であるとするには、『実に何であれマヌが語ったことは薬である』とヴェーダが承認しているのだから、矛盾はない、というのが[クマーリラの]思いである。」

(NSu 172,7-8: manos tu kṣatriyasyāpi, pravartakatve “yad vai kiṃcin manur avadat tad bheṣajam” iti vedānujñātāt vād aviruddham ity āśayaḥ.) と述べて、ヴェーダの言明はスメリティに基づく階級制度の常識を凌ぐ権威をもっているというのがクマーリラの真意だとする。

¹²⁹ クマーリラは「dharma の vidyāsthāna は14ないし18に限られる(parimita)」とし

実にウパニシャッドには次のように説かれている。「尊者よ、私はリグヴェーダを学んでいる、ヤジュルヴェーダを、サーマヴェーダを、第四のヴェーダとしてアタルヴァヴェーダを、第五のヴェーダとしてイティハーサとプラーナを」云々 (ChU 7.1.2) と。それゆえ [例えばマヌのように] カルパ・マヌの交代・ユガごとに定まっただけで恒常な、聖仙の名前により名ざされている人為的諸学問の創始者たちは、ヴェーダの中でもマントラや釈義文において記されており、彼らにより創始された学問のみが理法の認識手段であると同様と同意される¹³⁰。

インドの歴史から見れば、*Chāndogyopaniṣad* はゴータマ・ブッダが現れるより以前に成立したのだから、その学問リストに仏教は載っていないと言って貶めるのは、まったくのアナクロニズムである。しかもクマーリラは、「ウパニシャッドを含むヴェーダは親、仏教徒はその不良息子である」と譬え、仏教はブラフマニズムより後発の思想であることを承知しているのだから、このアナクロニズムは作為的である。その上でクマーリラは、ウパニシャッドを含めたヴェーダ全体が歴史を超越した永遠の聖典であるとする立場に立って、これがアナクロニズムではないかのように演出している。プラーナ文献では比較

て学問名称を列挙し、仏教やジャイナ教はそこに含まれないと言うが (TV 201,23-25) , この数の限定はクマーリラの発案によるものではない。船山徹氏より、吉蔵の『百論疏』に「十八明処」が列挙され (大正蔵 42 卷 251a16-b8) , 吉蔵は真諦 (499-569) から情報を得たと思われるとの教示をいただいた。詳しくは宇井 1927:462-468 参照。

なお Kataoka (2013: 260-262) は、ダルマキールティがヴェーダの権威を批判する中で「更に我々は貴方がたからすらも、これ (ヴェーダ) について、数限られた (*parimita*) 解釈者の相承しかないと聞いている。」 (PVSV 169,13-15: *kiṃ ca parimitavyākhyā-tṛpuruṣaparaṃparām eva cātra bhavatām api śṛṇuṃ*) と述べるのは、クマーリラが TV において *dharma* に関する学問分野数を 14 ないし 18 に限ったことを言質に取った上での批判であると論ずる。しかし学問分野数の限定はクマーリラの発案ではないし、そもそも「分野細目の数が限定されることが、それに携わる人間の数も限定されることを含意する」 (Kataoka 2013: n. 51) などと勝手に決めつけるのは誤りである。選択肢が少なければ逆に個々の選択肢に携わる人間が増える場合も多い。経済における市場の寡占はその例となる。また近現代の文化的 *globalization* の結果、マイナー言語が消滅の危機に瀕し、少数の主要言語、なかんずく英語の使用者は増加している。従ってダルマキールティが「ヴェーダは僅かな社会的マイノリティーの聖典でしかない」と指摘したのは、クマーリラによる TV での学問分野論とは無関係であり、ダルマキールティがそれをヴェーダ批判のための言質に取ったという Kataoka の主張は全く成り立たない。

¹³⁰ TV 202,23-26: *evaṃ hy upaniṣatsūktam. "ṛgvedaṃ bhagavo 'dhyemi yajurvedaṃ sāmavedaṃ atharvavedaṃ caturtham itihāsaṃ purāṇaṃ pañcamam" iti. tena pratikalpa-manvantarayuganiyataniyarṣināmābhidheyakṛtrimavidyāsthānakārā ye vede 'pi mantrā-rthavādeṣu śrūyante tatpraṇītāny eva vidyāsthānāni dharmajñānāṅgatvena sammatāni. ChU 7.1.2 はヴェーダに加えて更に世俗の諸学問を列挙する。Yoshimizu 2012a: n.117 参照。*

的初期から、「マヌの交代」の各時代のマヌと七聖仙がシュルティとスムリティの理法を人々に説くとされていた¹³¹。クマーリラはこれを利用しつつ、永遠のヴェーダとそれに基づくプラーナ聖典に、理法を説くべき人物として作者の名前が載っているか否かという同じ基準でもって、一方では『マヌ法典』を卓越した権威のある法典として称賛し¹³²、他方では仏教経典を異端の教説と断じたのだらう¹³³。

III. 善良な人々の慣行 (sadācāra) と自己の満足 (ātmatuṣṭi)

1. 法源となる慣行の制約と学識者 (śiṣṭa)

『マヌ法典』は、成文化されていない伝統的な慣習をも、「善良な人々の慣行」(sadācāra)という名目で法源として認める。『マヌ法典』は近現代の国家のような中央集権体制を予想せず、それまでの諸々のDharmasūtraと同様に、裁判に臨む国王に対して、係争当事者の家門(kula)などの血縁集団、国内の各地方の地縁集団、カーストや商人組合などの職能集団といった、個人と国家の中間にある様々な社会集団の伝統的慣行を尊重するよう求めている¹³⁴。ただしそれら中間的社会集団の慣行を無制限に理法として認定するのではなく、それが理法となるための制約を加えていく。まずは地理的な制約があり、地域住民の慣行が理法として認められるような範囲を「アーリア人の群居地」(āryāvarta)

¹³¹ MtPu 142.40; 144.97; Kane 1968–1977, V, 1: 692 参照。文言がほぼ一致する Vāyupurāṇa (VāPu) 59.34 と Brahmāṇḍapurāṇa (BṇḍPu) 1.2.32.37–38 では、マヌと七聖仙が、manvantara を生き残ったという意味で śiṣṭa (動詞 śiṣ の過去分詞) であるとされる。

¹³² 『マヌ法典』註釈者 Medhātithi は、ミーマーンサー学者よりも実際の裁判に近い立場にあったためであろうが、将来的には『マヌ法典』と等しい権威をもつ法典が新たに出現するかもしれないと認め、クマーリラよりもリベラルな立場に立っている。MnBh, vol. 1, 67,27–28: 「今日、以上のような諸々の徳を備えた者が、このような動機から、法典を著作したならば、彼は後世の人々の間では、マヌと同様に、権威をもつことになるだろう。」 adyatve ya evaṃvidhair guṇair yukta īdṛṣenaiva ca hetunā grantham upanibadhñīyāt sa uttareṣāṃ manvādivat pramāṇībhavet. Yoshimizu 2012a: 674–675 参照。

¹³³ TV 202,3–6: 「諸々のマヌの交代やユガを通じて恒常に名指されていて、[理法の] 宣教者であることが他ならぬヴェーダによって承認されている同じ者たちが、それらが巡るなかで諸々の理法集成を作るのであるから、彼らの言葉は知識根拠となるが、他の者たちの言葉はそうではない、と確定される。」 vedenaivābhyyanujñātā yeṣāṃ eva pravakṛtā / nityānām abhidheyānām manvantarayugādiṣu // teṣāṃ viparivarteṣu kurvatām dharmasamhitāḥ / vacanāni pramāṇāni nānyeṣāṃ iti niścayaḥ //

¹³⁴ Mn 8.41: 「理法を知る(王)は、カーストと地方での理法、商人組合での理法、家門での理法を吟味したうえて、[係争当事者] 各人の理法(服すべき判決)を知らしめる(裁定する)べし。」 jātijānapadān dharmān śreṇīdharmāmś ca dharmavit / samikṣya kuladharmāmś ca svadharmaṃ pratipādayet// ĀpDhS 2.15.1; GDhS 11.20; BDhS 1.2.1–8; VDhS 1.17 参照 (Bühler 1982: 562 による)。

と言い¹³⁵、下記のように画定する。その外側は「夷狄の地」(mlecchadeśa)である(Mn 2.23)。慣行のみならずヴェーダもスムリティもアーリア人のための法源であり、理法(dharma)の及ぶ範囲を地理的に制限する発想自体が、インドを超えて広まった仏教とは相容れない。

ヒマラヤとヴィンディヤの中間で、[サラスヴァティー川下流の]消失地より東、プラーヤガより西が「中央地域」(madhyadeśa)と呼ばれる。東西の海にまで至り、これら両山脈の間の地域を「アーリア人の群居地」と賢者たちは知る¹³⁶。

紀元前2世紀のパタンジャリはāryāvartaを、上記の北インド「中央地域」とほぼ同じ地域に限っていたが¹³⁷、アーリア文化圏拡大の結果、『マヌ法典』はそれを東西に広げた。しかし南北については、インド亜大陸の中央で東西にまたがるヴィンディヤ山脈を南の限界として、依然として北インドに留めていた。クマーリラもまた、住民の慣行が法源として認められるのはāryāvartaの地理的範囲に限ると言う。彼は慣行が理法を知る根拠になるかどうかの検討を、次のような問いを設定して始める。

ここで、黒カモシカ(kṛṣṇamṛga)が逍遙することに特徴付けられるアーリア人群居地での四階級制の諸々の慣行を引き合いにして、考察される。アーリア人たちが或る行いを「これは理法にかなう」と意識して行っている

¹³⁵ *Amarakośa* (AK) には、逆巻く渦潮 (AK1.12.5–6: ūrmiṣu mahatsūllolakallolau ... ambhasāṃ bhramah) および羊などの眉間の毛の渦 (AK 3.3.50: meṣādilomni ... antarā bhruvau) を āvarta と言うところがある。なお『マヌ法典』は āryāvarta の範囲を定める前に、Sarasvatī 川と Dṛṣadvatī 川に挟まれた区域 (Witzel-Goto 2007: Bildteil, 2.参照) を brahmāvarta と呼び、この地の人々の慣行は sadācāra であるとして (Mn 2.17–18) , āryāvarta の最西部に、ヴェーダに由来する神話的中核区域を設ける。

¹³⁶ Mn 2.21–22: himavadvindhyayor madhyaṃ yat prāg vinaśānād(PB 25.10.1 参照) api / pratyag eva prayāgāc ca madhyadeśaḥ prakīrtitaḥ // ā samudrāt tu vai pūrvād ā samudrāc ca paścimāt / tayor evāntaraṃ giryor āryāvartaṃ vidur budhāḥ //

¹³⁷ VMBh, vol.1, 475,3; pt.3, 174,7-8: 「『アーリア人の群居地』とは何か。[サラスヴァティー川下流の]消失地(ādarśa, Brucker 1980: 132 参照)より東、カーラカの森(kālakavana)より西、ヒマラヤより南、パーリヤートラ(Vindhya 山脈北西部)より北。」kaḥ punar āryāvartaḥ. prāg ādarśāt pratyak kālakavanād dakṣiṇena himavantam uttaraṇa pāriyātram. Dharmasūtra のうちでは Baudhāyana (BDhS 1.2.9)と Vasiṣṭa (VDhS 1.8–10)がパタンジャリと同じ範囲を āryāvarta とする (Brucker 1980: 94–95 参照)。Śāṅkhalikhitadharmasūtra 断片 (Kane 1968–1977, I, 1: 141, n. 138 参照)により、Brucker(1980: 130)は kālakavana を、Kāmpilī (現 Farrukhabad) に比定する。

と観察されたなら、それはそのまま知識手段であるのか、或いは知識手段にならないものであるのか、と¹³⁸。

黒カモシカ（英語名blackbuck）は、その毛皮と角がヴェーダ祭式で用いられる神聖な獣である。『マヌ法典』は、上記の境界設定による他に、*āryāvarta* をその生息地としても特徴づけるが（Mn 2.23）¹³⁹、黒カモシカは実際には、Vindhya山脈とその南側に並行するSatpura山脈の谷間を東から西へ流れるナルマダー河より南にも生息する¹⁴⁰。バラモンの南方進出も『マヌ法典』の時代より遙か以前から始まっており¹⁴¹、グプタ朝の時代を通じて、サンスクリット文化は本格的に南インドに波及していくけれども、しかしながら*āryāvarta*という地理概念がナルマダー河を超えて南方に拡張されることは、皆無とは言い切れないが、少なくとも一般的ではなかった¹⁴²。従ってクマーリラも、『マヌ法典』

¹³⁸ TV 214,2-5: iha yāvanti kṛṣṇamṛgasamcaraṇopalakṣitāryāvartanivāsi-cāturvarṇyā-caraṇāni tāny udāhṛtya cintyate. dharmabuddhyā yad āryāṇām caritram upalabhyate / kim tathaiva pramāṇam tad atha vā niṣpramāṇakam // iti.

¹³⁹ 『マヌ法典』以前に Baudhāyana と Vasiṣṭa が、広く北インドの東西に渡り黒カモシカが逍遙する限りの地にブラフマンの威光 (brahmavarcasa) は及ぶとする Bāllavin たちの詩 (gāthā) を伝える (BDhS 1.2.12; VDhS 1.15; Kane 1968-1977, II, 2: 14)。BDhS 1.2.13 は、先住民との混血 (saṃkīrṇayoṇi) が起きている *āryāvarta* の境界地域名を列挙し、そのなかにデカン地方 (dakṣiṇāpatha) を含める。

¹⁴⁰ <http://en.wikipedia.org/wiki/Blackbuck> 参照。Blanford(1888-91: 522)によれば、黒カモシカは、北はヒマラヤ山麓から南はコモリン岬近辺にまで生息するという。ただし南インドに生息する黒カモシカが在来種なのか、バラモン移住と共に土地を清めるためにもたらされた外来種なのか、筆者（吉水）は知らない。

¹⁴¹ 現マディヤプラデーシュ州内でヴィンディヤ山脈以南の地でのアーリア人移住に言及する『マヌ法典』以前の文献については、Bhattacharyya 1977: 4 参照。Agastya 仙が膨張するヴィンディヤ山を鎮めた伝説 (MBh 3.102.10-12) はアーリア人の南方移住をよく物語る。プラーナ文献においては、広域の地理概念としては *āryāvarta* ではなく全インドを覆う *bhāratavarṣa* の方が一般的となる。Kane 1968-1977, II, 1: 17-18 参照。

¹⁴² 900年頃の Rājasekhara は Mn 2.22 と同じ範囲を *āryāvarta* とし (KM 93,17), Māhiṣmatī (ナルマダー河北岸の町で現 Maheshwar, Bhattacharyya 1977: 170-175 参照) より南を、亜大陸南端に至るまで *dakṣiṇāpatha* として、それを構成する地方名と山川名を列挙する (KM 93,25-94,3)。インド最北のカシミールの人 Medhātithi は、v. 22 の定める範囲では、ヒマラヤとヴィンディヤの山岳地域が、東西の海が除外されるのと同様に、*āryāvarta* から除外されるので、この地域でのアーリア人の居住を可能にするために、マヌは次の v. 23 で黒カモシカの生息範囲という基準を立てたと註釈する (MnBh, vol. 1, 79,24)。この解釈をとれば、Rājasekhara の言うように、南はヴィンディヤ山脈南麓を含みナルマダー河までが『マヌ法典』の言う *āryāvarta* の領域になるのだろう。Rājasekhara は Gurjara-Pratīhāra 朝最盛期の文人であるが (Warder 1988: 413), この王朝は東の Pāla 朝および南の Chālukya 朝と覇権を争いつつ、「アーリア人群居地の諸大王に君臨する帝王」 (*āryāvarta-mahārāja-adhirāja*) を以て任じていたから (Wink 1991: 284 参照), Rājasekhara は *āryāvarta* を厳密にナルマダー河以北に限るのかもしれない。

の定める範囲を変更せずに¹⁴³、臆面もなく *āryāvarta* 地域の文化的優越を論ずる以上、ナルマダー河以南、少なくともデカン地方北部より南方に居住していたのではないだろう（居住地がナルマダー河の北側か南側か、現在の筆者には確証がない）。

保守派であるクマーリラは、慣習法を可能な限り成文法に従属させようともしている。スムリティすなわち成文法と慣行が対立する場合、一見、現実の慣行の方が、その昔に成文化されて伝承されてきた法典よりも優越するようと思われるかもしれないが、実は法典の方が、信頼できる作者の名を冠して文書化されているので、匿名の人々の慣行よりも優越すると断言している。

〔反論：〕或いは寧ろ慣行の方が〔目に見える〕結果に立脚しているのでより強力である¹⁴⁴。

〔答論：〕「そうではなく、教典に基づいたものが」云々 (*MmS* 1.3.9) により「そうではなく、記憶聖典 (*smṛti*) の方が〔慣行〕より強力である。」ということが言われている。記憶聖典と慣行とのそれぞれにとって、天啓聖典に基づいていることは等しくない。何となれば記憶聖典は信頼性ある人 (*sapratyaya*) により編纂されて文書化されている (*sopanibandhana*) からである¹⁴⁵。

インドの総人口に占めるバラモンの割合はごく僅かであり¹⁴⁶、また『マ

¹⁴³ TV 258,18-19: 「『ヒマラヤとヴィンディヤの間』や『黒カモシカが逍遙する』等により特徴づけられた、理法 (即ち祭式) の資格をもつアーリア人の群居地に住む者とは異なったバルバラ (本稿註 15 参照) 等の言語に属するもの」*himavadvindhyāntarālakṣṇa-mrgasamcaraṇādyupalakṣitadharmādihikṛtāryāvartanivāsivyatiriktabarbarādibhāṣāgatasya*. なお *Medhātithi* は、黒カモシカの生息範囲を超えて、次のような物騒な発言をしている。*MnBh*, vol. 1, 80,23-26 (on *Mn* 2.23) 「またもし、とあるクシャトリヤ等の素性の、行いの正しい王が、夷狄たちを征伐し、四階級制を定着させ、夷狄たちを、アーリア人の群居地においてと同様に、不可触民として隔離固定したならば、その (地) もまた祭式に相応しくなる。なぜなら土地はそれ自体で穢れてはおらず、混血によって穢れるのだから。」*tathā yadi kaścit kṣatriyādijātīyo rājā sādhvācaraṇo mlecchān parājayet cāturvarṇyaṃ vāsayet mlecchāṃś cāryāvarta iva cāṇḍālān vyavasthāpayet so 'pi syād yajñīyaḥ. yato na bhūmiḥ svato duṣṭā. saṃsargād dhi sā duṣyati*. Kane 1968-1977, II, 1: 16 参照。

¹⁴⁴ TV 220,13: *yad vācārabalīyastvaṃ phalasthatvāt pratīyate /*

¹⁴⁵ TV 220,20-22: *smṛtīnām vā balīyastvaṃ śāstrasthā veti varṇyate // ubhayoḥ śrutimūlātvaṃ na smṛtyācārayoḥ samam / sapratyayapraṇītā hi smṛtiḥ sopanibandhanā // Āpastambadharmasūtra* は *āryāvarta* を設定せず、法源として「理法を知る者の合意」 (*dharmajñāsamaya*) をヴェーダに先立たせる (*ĀpDS* 1.1.1-2)。一方 *Baudhāyanadharmasūtra* は南部と北部の独特な民間習俗を挙げ、それらを *smṛti* に反するとして退ける (*BDhS* 1.2.1-8)。この点でクマーリラが、成文法を重んずる *Baudhāyana* に賛成し、相対主義的な *Āpastamba* を批判していること (TV 211,16-18) について、正信 1997 参照。

¹⁴⁶ 一つの目安として、カースト別調査が最後に行われた 1931 年の国勢調査 (*Census of*

ヌ法典』でも窮迫時の生計法(āpaddharma)として定めるように(Mn 10.81-94), バラモンにも様々な職業と上下の階層があるから¹⁴⁷, 伝統的学問を修めたと言えるバラモンは更に僅かである。『マヌ法典』には, バラモン学識者(śiṣṭa)と, その周囲にいる一般人, 必ずしもヴェーダとそれに基づく学問に精通していなくとも伝統的価値観には背かないため, 法典から見て「善良な(sat/sādhu)人々」と言える一般人を対比する場合がある¹⁴⁸。法典が説く理法(dharma)は「知識人」(vidvas)により守られてきて「憎悪と貪欲のない」(adveśarāgin)善良な人々により承認されたものであると宣言し¹⁴⁹, また日常の行動準則(Mn 4.13-260)を, ヴェーダの学問を修了した証の沐浴をした「沐浴者」(snātaka)が守るべき誓戒(vrata)としているからである¹⁵⁰。また「善良な人々の慣行」で成り立つアーリア人社会には, アーリア人に奉仕する「善良なシュードラ」の存在が不可欠であり, 『マヌ法典』はシュードラに, 生涯善良であったことの報いとして来世での階級上昇を約束して, アーリア人を妬まず, その言いつけを従順に守ることを求めるが¹⁵¹, シュードラには入門式を受けて学生となる

India)の結果では, バラモンの人口は全体の4.32%であったという。<http://brahmin.askdefinebeta.com/>; http://www.vepachedu.org/manasanskriti/Brahmins.html#Brahmin_Populationによる。

¹⁴⁷ Datta (1989: 148-151)は, 475-1030年間の北インドの土地施与碑文に記された, 施与を受けたバラモンの職として, 祭官と教師の他に, 王の師(guru), 王の補佐官, 大臣, 軍人, 占星術師, 寺院僧を挙げる。またバラモン階級にも中世を通じてカーストの細分化が起こり, 例えば現代ケーララ州のNamboothiriバラモンは, 地元NPOのNamboothiri Website Trustの発表(<http://www.namboothiri.com/articles/classification.htm>)によれば, 様々な社会関係面での可否が異なる10の上下階層に分かれ, 最低階層の者は他の階層のバラモンと, 同じ沐浴場を使うことは出来るが, 食事を共にすることすら出来ない。

¹⁴⁸ Mn 8.46ab: 「善良な人々により, また理法をわきまえたバラモンたちによって行われた振る舞いを」 sadbhir ācaritaṃ yat syād dhārmikāiś ca dvijātibhiḥ / ; Mn 9.31ab: 「善良な人々によって, また昔の偉大な聖仙たちによって, 息子に関して言われたこと」 putraṃ pratyuditaṃ sadbhiḥ pūrvajaiś ca maharṣibhiḥ / 『マヌ法典』は, これらと下記のMn 2.1以外のsatの用例では, 学識者を「善良な人々」のうちに含めている。またsādhuには, 学識者と区別した上での一般人の意味での用例は無い。

¹⁴⁹ Mn 2.1: 「知識人たちにより守られ, 常に憎悪と貪欲のない善良な人々により心底から承認された理法を, 貴方たちは傾聴しなさい。」 vidvadbhiḥ sevitaḥ sadbhir nityam adveśarāgibhiḥ / hṛdayenābhyanujñāto yo dharmas taṃ nibodhata //

¹⁵⁰ Mn 4.13: 「以上のいずれかの生計手段によって生活しながら, 沐浴者であるバラモンは, 天界・長寿・名誉をもたらす以下の諸誓戒を保つべし。」 ato 'nyatamayā vṛtṭyā jīvaṃ tu snātako dvijaḥ / svargyāyusyaśasyāni vratānīmāni dhārayet //

¹⁵¹ Mn 1.91: 「神はシュードラに唯一つの行いを, すなわち妬むことなく, これらの階級(上位三階級)に従順であることを定めた。」 ekam eva tu śūdrasya prabhuḥ karma samādīśat / eteśām eva varṇānām śuśrūṣām anasūyayā //; Mn 9.334-335: 「シュードラにとっては, ヴェーダを知り名誉あるバラモンの家長たちに従順であることのみが, 至福に至る最高の理法である。清浄で, 上流階級に従順で, 柔和に話し, 自己主張せず, いつ

ことが許されないので、シュードラが学識者となることはあり得ない。従って「善良な人々」の範囲は「学識者」の範囲を含み、かつ、より広いと言える。

しかし法典の言う「善良な人々」の実際の範囲が、*āryāvarta*とされた地域社会のどれほどに及んでいたかは不明である。民衆の大多数にヴェーダの宗教は無縁であるし、また法律面では、国王が強制力を発動して違反者を取り締まらない限り、法典に実効性をもたせることは出来ない¹⁵²。従ってバラモンの少数エリートによる一般人の生活指導が実際に*āryāvarta*全域に行き渡っていたなどとは到底言えない。けれども上記の文言でクマーリラは、こういう『マヌ法典』の社会観に従い、学識者がヴェーダに基づいて成文法を編纂し、代々順守してきたことから、彼らは一般人にとって「信頼性ある人」(*sapratyaya*)となれるのであって、それにより彼らが伝える法典は一般人の慣行よりも理法の規定として優越するのだと言うのである。

ではクマーリラは、ここで言う「学識者」はいかなる人物であって、何ゆえに善良なる一般人は学識者が伝承する法典を遵守し、更に彼らの日常の振る舞いを尊重し見習おうとするようになるかと考えるのか。そしてヴェーダを学び終えたバラモンが訳あって仏教僧となることもあり得るし、現にあったであろうにもかかわらず、仏教教団などの出家僧は、なぜ「学識者」のうちには入らないのだろうか。まず学識者は、禁欲的な独身修行者ではなく、妻子をもつ家長であり、世俗の生活の中に喜びを見出そうとする人である。クマーリラによれば、学識者も一般人と同様、様々な種類の職業と消費活動によって、世俗の生活の中で実利と快楽を得ようとする。そして当人を含め誰もそういう活動を理法(*dharma*)のために行っているとは見なさない。

しかるに [学識者たちにも]、夷狄などにも共通するような、制限があったりなかったりする、[理法*dharma*]以外の諸々の行為、すなわち、実利(*artha*)や快楽(*sukha*)の手段となる農耕、奉仕、商売など、美味しい飲食物や柔らかな寝具や座具、美しい家や園林や絵画や歌や舞踏や香料や草花

もバラモンなどを頼りとする [シュードラ] は、[来世で] 上流の生まれを獲得する。」
viprāṇāṃ vedaviduṣāṃ gṛhasthānāṃ yaśasvinām / śuśrūṣaiva tu śūdrasya dharmo naiśreyasaḥ paraḥ // śucir utkr̥ṣṭaśuśrūṣur mṛduvāg anahamkṛtaḥ / brāhmaṇādyāśrayo nityam utkr̥ṣṭāṃ jātīm aśnute // クマーリラも *āryāvarta* に暮らす「善良な人々」のうちにシュードラを含めることを、本稿註 138 例文で「四階級制」(*cāturvarṇya*) という語を使うことで認めている。

¹⁵² 法典が現実から乖離している一例として、渡瀬信之 (2011: 7) は、法典では GDhS12.29 が定める月 1.25% の債務利息が尊重され続けるが (Mn 8.140; YS 2.39 参照), Chatterjee (1971: 69-74) により、碑文で確かめられる実際の利息はそれより高利になる場合も多かったことを指摘する。

など [を目当てとした] 行為として周知される諸行為が見られるが、それらに対しては、誰も理法ではないかという思いを抱くことはない¹⁵³。

しかし学識者は、ヴェーダないしヴェーダに基づく学問を長年修めてきたことによって、内面に形成力 (saṃskāra) を蓄えており、その働きによって、おのずからヴェーダに沿って自己を抑制しており、私腹を肥やしたり私情に流されるなど、ヴェーダに背く事柄を自分で望むことはない¹⁵⁴。

これでもって、ヴェーダに基づく数多くの理法 (dharma) を思念して自己を完成した者たちの自己の満足は、理法を明瞭にするための知識手段であると周知された。まさにその様に、長い期間修練し、ヴェーダとその意味の認識によって形成力 (saṃksāra) を植えつけられた人々は、自身の発想がヴェーダに定められた筋道に従うので、発想が道に外れてしまう (unmārga) ことはありえない¹⁵⁵。

塩鉱において、塩塊の中に生じるもの、またメール山において、輝く金鉱の中に生じるものは、それぞれ (塩ないし金) の成分だけをもつであろう。同様に、ヴェーダを知る者の自己の満足は [ヴェーダの成分だけをもつ] であろう。またこのことは知識人の言葉に由来するものとして、一般に周知されたかたち (言い回し) で、詩人によっても「実に善良な人々にとって、迷いの段階にあることどもに関しては、内心 (antaḥkaraṇa) の働きが知識手段 (pramāṇa) である」 (*Śakuntalā* 1.20cd) と説かれている¹⁵⁶。

¹⁵³ TV 206,21-23: yāni tu mlecchādisamānāni niyatāniyatakriyāntarāṅy arthasukhasādhana-kṛṣisevāvānījyādīni mṛṣṭānnapāna-mṛduśayanāsana-ramaṇīyagr̥hodyānālekhyagītanṛtya-gandhapuṣpādīkarmāṇi prasiddhāni teṣu naiva kasyacid dharmatvāśaṅkāstīti. 針貝 1994: 163 参照。

¹⁵⁴ クマーリラは、この実例として *Mahābhārata* の英雄ビーシュマの逸話を挙げる (TV 208,26-27)。ビーシュマはかつて亡き父シャンタヌ王のためにガンジス河の岸辺で祖霊祭を行ったが、儀式の準備を全て終え、供物として団子 (piṇḍa) を供える時になって、突然地面が割れ、敷き草の間から腕が伸びてきた。その腕にシャンタヌの腕飾りが懸っているのを見たビーシュマは、父があの世界からやってきたと知り、懐かしさの余り開いた掌の上に団子を置こうとしたが、咄嗟に「祖霊祭の団子は敷き草の上に置くべし」という聖典の規定 (Mn 3.215-216 参照) を思い出して、その通りに団子を草の上に置いた。すると腕は地中に消えていった (MBh 13.83.11-21)。吉水 2007e; Yoshimizu 2012a: 648-649 参照。

¹⁵⁵ TV 207,1-4: etena vaidikānantadharmadhīsamskṛtātmanām / ātmatuṣṭeḥ pramāṇatvaṃ prasiddhaṃ dharmasūddhaye // tathā eva bahukālābhyastavedatadarthajñānāhita-samskāraṇām vedaniyatamārgānūsārīpratibhānām nonmārgaṇa pratibhānaṃ sambhavati.

¹⁵⁶ TV 207,7-10: yathā rumāyāṃ lavaṅkareṣu (cf. *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 4.5.13) merau yathā vojvalarukmabhūmau / yaj jāyate tanmayam eva tat syāt tathā bhaved vedavid-

このようにクマーリラは、学識者が実利と快樂を求めることを許容しつつも、理法をそれらと区別して、しかも理法の実践が世俗生活の中で果たされうると述べている。これは、およそ行為はみな欲望 (kāma) に基づくと認めながら、その行為を正しく行うことを求める『マヌ法典』の人間観と一致する¹⁵⁷。クマーリラは、ヴェーダの時代にまで遡り、『マヌ法典』にも明記されている三つの宗教的負債 (ṛṇa) の返済を、日々の生活で実践すべき理法の中心とみていると言っているであろう¹⁵⁸。これは、人は生まれてくるときに宗教的な借り

ātmatuṣṭiḥ // evaṃ ca vidvadvacanād vinirgatam prasiddharūpaṃ kavibhir nirūpitam / satām hi saṃdehapadeṣu vastuṣu pramāṇam antaḥkaraṇapravṛttayaḥ // iti . この戯曲『シャクンタラー』からの引用は、カンヴァ仙の庵に立ち寄ったドゥシャンタ (Duṣyanta) 王が、木陰からシャクンタラーの様子を覗いて一目惚れし、しかし彼女はバラモンであるカンヴァ仙の娘なのではないかと思ひ至り、クシャトリア男性とバラモン女性との結婚は「逆毛婚」であり婚姻に関する法典の身分規定 (Mn 3.13) に背くのを承知の上で、躊躇いを捨て自分の心の命ずるのに従おうと決心する場面で吐露する台詞である。この場面の後、シャクンタラーが実は聖仙ヴィシュヴァーミトラの娘であり (Śakuntalā, pp.40-42), 従ってシャクンタラーとの結婚は合法であることが判明し、ドゥシャンタは喜ぶ。Viśvāmitra はバラモン gotra の始祖の一人であったが (本稿註 87 参照), 叙事詩以来 (MBh 1.165.4; Rāmāyaṇa [R] 1.50.17) 一般に、元々は王であったと見なされたためである。Davis (2007: 288-289) は、一般にヒンドゥー法典では「自己の満足」への依拠は、採りうる選択肢がいくつかある場合、他の法源に該当する規定が何もない場合、そして判断する当人が非の打ちどころのない人物である場合に限られ、消極的法源としてしか認められていないことを典拠を挙げて立証した上で、ここでクマーリラは極めて例外的に、「自己の満足」の意義を積極的に認めており、ドゥシャンタはヴェーダの薫陶を十分受けた人物であると前提したうえで、そういう人物の「自己の満足」は、表面的には隠された物事の真実を見抜くことが出来ると主張していると指摘する。

¹⁵⁷ Mn 2.4-5: 「人が欲望を抱かずに行うような行為は、この世ではどこにも、何一つ見られない。実に人が如何なる行為を行うにせよ、それはみな欲望をもつ者が行ったことである。これらを正しく行う者は、不死の者たち (神々) の世界に往く。またこの世では、企図した通りの全ての欲望対象を獲得する。」 akāmasya kriyā kācid dṛśyate neha karhicit / yad yad dhi kurute kiṃcit tat tat kāmasya ceṣṭitam // teṣu samyag vartamāno gacchaty amaralokatām / yathāsaṃkalpitāmś ceha sarvān kāmān samaśnute //

¹⁵⁸ クマーリラの立場では、定期的ヴェーダ祭式の挙行と、祭式を行う前提条件となるヴェーダの習得は当然の義務であるが、子孫を残すことも義務と認めているとみてよい。クマーリラは、ビーシュマが生涯独身であったことへの非難に対して、Mn 9.182 「同じ父から生まれた兄弟たちのうちで、もし一人が息子をもつ者となったならば、その息子により、彼ら全て [の兄弟] たちが息子をもつ者となる、とマヌは言った。」 (bhrātṛṇām ekajātānām ekaś cet putravān bhavet / sarve te tena putreṇa putriṇo manur abravīt) を引用した上で、ビーシュマは「ヴィチトラヴィールヤ (自分の父シャンタヌ王と妃 Satyavatī の間に生まれたが早逝した王子) の妻から [Satyavatī の子ヴィヤーサにより] 生まれた息子によって、祖霊に対する負債の返済を果たした」 (TV 208,24: vicitravīrya-kṣetrajaputralabdhapitranṛṇatvaḥ) と弁護する (ビーシュマがベナレス王女を略奪して Vicitravīrya に嫁がせた)。親族の絆が強い父系 joint family 社会においては、甥もまた、自分の息子に準じた、将来的価値をもつ存在だということだろう。

を負っていて、日々のヴェーダ読誦によってヴェーダを伝えた古の聖仙 (ṛṣi) たちに、定期的な祭式の実行によって神々に、子供の養育によって家の祖霊たちに、それぞれ負債を返済するというものである¹⁵⁹。これら三種類の活動のうち、日々のヴェーダ読誦によって過去の社会が築いた文化を継承し、祭式実行は必ず布施を伴うので、現在の地域社会における富の循環（社会上層部に偏った循環であるが）を促進し¹⁶⁰、子供の養育は未来社会の安泰を保証することになる。いずれも仏教などの出家修行者にはできない、地域に根差した在家者の社会的活動である。そして一般人は、学識者が自分たちと同じように幸福を追求し、かつ地域社会に貢献しているのを観察しており（善良な人々はバラモンを妬まないことが前提）、やがてその行動が人々の間で、卓越した学識者ばかりでなく、一般の人間も見習うべき身近な模範として認知されるようになる。

それゆえ、学識者たちは、[常に、自分が行おうとするあらゆる行為を] 教典が[実利や快樂の達成手段とは]別の特徴でもって[すなわち理法の達成手段として特徴づける]働きをしていると確認したうえで開始するわけではない。しかし何時の時でも学識者の営為と教典とが乖離することはないから、[一般の人々は]或る種の(理法)を[学識者の]営為だけから抽出して、それは天界などの達成手段に違いないとし、[かつて学識者が]臨時に行なったものであることを忘れて、[人に]常時義務付けられているのだと言い習わすようになる¹⁶¹。

¹⁵⁹ Mn 4.257: 「[家長は]規則に従い、偉大な聖仙、祖霊、神々に対して負債のない状態に達してから、息子に全てを託して、中立的立場に立って暮らすべし。」 maharṣi-pitṛdevānām gatvānṛṇyam yathāvidhi / putre sarvaṃ samāsajya vasen mādhyasthyam āśritaḥ // これら三つの宗教的負債の返済は、*Taittirīyasamhitā* に初めて揃って明文化され (TS 6.3.10.5), *Śatapathabrāhmaṇa* において賓客接待により返済すべき「人間たちへの負債」が追加された (ŚB 1.7.2.1-6)。渡瀬 1991 訳注 4.257; Malamoud 1980 参照。法源論の面でクマーリラからの影響を受けている『マヌ法典』註釈家 Medhātithi が論ずる「宗教的負債の返済」については、Yoshimizu 2013a 参照。

¹⁶⁰ ソーマ祭の基本となる Jyotiṣṭoma 祭（ソーマ压榨と献供が一日）は、ヴェーダ 4 部門の各々に 4 人、計 16 人の祭官により執り行われ、祭主は全員分の布施を払う（各部門内での祭官の取り分は役に依じて多寡ある）。『マヌ法典』は布施の支出が確保されるよう、生計を共にする者全員の 3 年分以上の食糧備蓄がある家長にソーマ祭主催を認めている (Mn 11.7)。同内容の規定として、MBh 12.159.5; VDhS 8.10; YS 1.123ab; *Viṣṇusmṛti* (ViS) 59.8-9 がある (Bühler 1982: 575 による)。また『マヌ法典』は、富豪でありながらヴェーダ祭式を行わない者からは財産を没収してよいとも認めて (Mn 11.14)、祭式の布施による富の循環を図っている。吝嗇の戒めと贈り物をする事の功德については Mn 4.224-235 参照。

¹⁶¹ TV 206,3-6: ato na nāmapalakṣaṇāntareṇa śāstram pravṛttam upalabhya śiṣṭāḥ pravṛttāḥ, sarvakālaṃ tu śiṣṭavyavahāraśāstrayor aviyogād vyavahārād evāpoddhṛtya kecid svargādī-sādhanatvena niyamyamānāḥ kādācitkatvaparityāgena nityaprayojyā vijñāyante.

こうして一般人は、自分たちの集団内での伝統的慣行を守ろうとするのみならず、学識者が自ら「これでよし」と満足して行う振る舞いをも受け入れて新たな慣習法を形成していくが、その根拠は学識者が、一般人と同じく現世で良い暮らしを求める世俗内の人間でありながら、学問を研鑽して伝統的な価値観を身につけ、それに合わせて自分を律し、私利私欲を抑えて公のために貢献していること（インド的noblesse oblige¹⁶²）にある。これに対しても「自己の満足」を無制限に法源として認めるなら、個人的な好き嫌いは人により千差万別であるから、「自己の満足」が自分勝手な単なる自己満足に頹落して、物事の善悪を決める判断基準に客観性・公共性がなくなってしまう。クマーリラは、法源としての「善良な人々の慣行」を論ずるに際して、まず反論者を立てて、ヴェーダと成文法以外にも法源を認める方向を一旦は牽制する。

[反論者に問う:] しかしマヌ等によっても、善良な人々の慣行は知識手段であると記憶されているではないか。[答える:] 彼ら（マヌなど）は、理法に関する別の（知識手段）として、自己の満足を記すが、それは定まりない。実に習慣に応じて、心（*āśaya*）は様々であるから、[人により] 清いこと、あるいは汚れたこと、あるいはいづれでもないことを実行するとき自己の満足があるので、[自己の満足は人により] 様々である¹⁶³。

そしてこの反論者は、仏教徒が何を好み、何を嫌悪するかを恣意的判断の代表としている。

実際、或る者には、汚れた行為に対してすら満足が生じる。屁理屈を説いてヴェーダとバラモンを非難することに仏教徒が[満足する]ように。実にバラモンたちは家畜の殺生などを伴う祭式において満足する。一方仏教徒たちは[家畜の苦しみに]心痛めて、そのような祭式に憤る¹⁶⁴。

従ってこの反論者は、クマーリラと敵対した実在の人物ではなく、クマ

¹⁶² ただしこれは、西洋では王侯貴族に求められた富裕層の社会的責任に限らない。学識者は清貧であることが望ましいとされる。本稿註 38 の「壺に入るだけの穀物食糧を有し」（*kumbhīdhānya*）および Mn 4.2-8; YS 1.127 参照。

¹⁶³ TV 204,14-18: *nanu—sadācārapramānatvaṃ manvādibhir api smṛtam / ātmatuṣṭiḥ smṛtā 'nyā tair dharme sā cānavasthitā // yathābhyāsaṃ hy āśayavaicitryeṇa śubhāśubho-bhayahīnakriyānuṣṭhāyinām ātmatuṣṭir api vicitraiva bhavati.*

¹⁶⁴ TV 204,18-23: *tathā hi—kasyacij jāyate tuṣṭir aśubhe 'pi hi karmaṇi / śākyasyeva kuhetūktivedabrāhmaṇadūṣaṇe // tathā hi—paśuhiṃsādīsaṃbandhe yajñe tuṣyanti hi dvijāḥ / tebhyaḥ eva hi yajñebhyaḥ śākyāḥ krudhyanti pīḍitāḥ //*

一リラが自身の意を反映しつつ、慣習法を論ずるための導入として設定した仮想の反論者であろう。ヴェーダの規範は人為でないため、いかなる人の主観にも影響されていない。それを離れて、仏教で説くように善悪の基準を個人の理性的判断に委ねるならば、人間どうしでは価値観の対立を埋められないので、結局まったくの相対主義を是とすることになり、ひいては自分勝手な「何でもあり」の社会的アナーキーを招きかねない、とクマーリラは危惧するのである¹⁶⁵。

2. 「正しい言葉」(sādhuśabda) と「正しくない言葉」

アーリア人社会の慣行を法源として認めつつも、慣行よりも成文化された規範を優越させるという態度は、語の用法は世間で慣用的に定まっていると認めつつ¹⁶⁶、サンスクリット語のみが文典によって正しい用法を明文化しており、サンスクリット語がインド社会における様々な言語のうちで唯一の「正しい言葉」(sādhuśabda) であるとする文法学派の見解と一致する¹⁶⁷。クマーリラは『原理評釈』第1巻第3章で、パーニニ文典をはじめとする文法学の論書の意義付けを行っているが、他方では、俗語はサンスクリット語から派生した(prākṛta) 言語であり、その語彙は、それ自体では意味を表示することが出来ず、その原語(prakṛti) となっているサンスクリット語の単語が意味を表示する力を持っていることを介して、はじめて意味を伝え得ると述べている。

諸々の崩れた語(apabhraṃśa) は[サンスクリットの]原語との類似性を通して、原語のもつ[意味表示]能力を顕現せしめつつ、意味の理解において使用されるのである¹⁶⁸。

¹⁶⁵ クマーリラは、善悪についての相対主義の誤りとして、それが「殺生により、生類を輪廻から解脱させてやることが出来る」と説き実行する saṃsāramocaka (輪廻度脱者) や因果応報否定論者をも許容せねばならなくなることを挙げる。ŚV, Autpattikasūtra, vv. 5cd-6: 「輪廻度脱者などは、殺生は福德[ある行為]だと考えている。或る者たちは[苦行などによって(ŚVK)]後に福德[が得られるとは]認めない。同様に、[相互に]誹謗しているので、夷狄とアーリア人の間では理法の共通理解は成立しない。」 saṃsāramocakādeś ca hiṃsā puṇyatvasammatā // na paścāt puṇyam icchanti ke cid evaṃ vigānataḥ / mlecchāryāṇām prasiddhatvaṃ na dharmasyopapadyate // Halbfass (1991: 97-102 & 107-111) は、Jayanta の Nyāyamañjarī はじめ様々な文献から、埋もれた saṃsāramocaka の思想を跡付けた。

¹⁶⁶ Vārttika 3-4 on the Paspāśāhnika (VMBh, vol. 1, 6-8): 「語と意味の関係は世間に基づいて確立しており、意味伝達を目的として語は適用されるが、文典によって理法のための制約が[為される]。」 siddhe śabdārthasambandhe lokato 'rthaprayukte śabdaprayoge śāstreṇa dharmaniyamaḥ. "lokatas" の位置付けについて Joshi-Roodbergen 1986: 115, n. 462 and 117, n. 473 参照。

¹⁶⁷ パタンジャリはパーニニ文典を「正しい[言葉]を定める教典」と呼ぶ。VMBh, vol. 1, 39, 14: sādhanuśāsane 'smiñ śāstre. Cardona 1997: 544 参照。

¹⁶⁸ TV 278, 13-14: prakṛtisārūpyadvāreṇāpabhraṃśāḥ prakṛtīm eva śaktim āvirbhāv-

そしてクマーリラは、仏教をはじめとする出家教団の聖典には、辺鄙な地方の、具体的には「マガダ地方や南方の」俗語で書かれたものも数多くあることを指摘する。

仏教やジャイナ教で伝承する文献は、ほとんどが正しくない言葉 (asādhuśabda) より成る。正しくない (言葉) で綴られているのだから、それが教典であるとは理解されない。実にそれらは、マガダ地方や南方の、それ (サンスクリット語) から崩れた (apabhraṃśa) , 正しくない言葉に基づいている¹⁶⁹。

クマーリラはこう指摘したのち、その実例として、次のような正規のサンスクリットではない文言を引用する。

tathā ukakhitte loḍammi uvve atthi kāraṇam. paḍaṇe ṇatthi kāraṇam. aṇubhave kāraṇam ime sakkadā dharmmā saṃbhavanti sakāraṇā akāraṇā viṇasanti. aṇupattikāraṇam. (TV 237,6-8)

この文言は、de La Vallée Poussinが百年前に収集し、また近年に針貝邦生氏が収集した諸写本¹⁷⁰での読みを取捨すると、下記のようなanuṣṭubhの二詩節となる。

[ya]thā¹⁷¹ ukkhitte¹⁷² loḍ[h]ammi ukkheve¹⁷³ atthi kāraṇam /
paḍaṇe ṇatthi kāraṇam aṇ[ṇam¹⁷⁴] ubbhave¹⁷⁵-kāraṇ[āt¹⁷⁶] //

ayanto 'rthapratipattāv upayogaṃ gacchanti. MmS 1. 3. 28: tadaśaktiś cānurūpatvāt; *Vākyapadīya* 1.177-178 (ed. W. Rau, 1977) = 1.141-142 (ed. K.A. Subrahmanya Iyer, 1966); 針貝 1975: 1039, n. 21 参照。

¹⁶⁹ TV 237,3-5: asādhuśabdabhūyiṣṭhāḥ śākyajaināgamādayaḥ / asannibandhanatvāc ca śāstratvaṃ na pratīyate // māgadhakṣiṇātyatadapabhraṃśaprayāsādhuśabdanibandhanā hitē. Deshpande (1994: 103-104) は、マウリヤ帝国が消滅しマガダ地方以外の地域の国力が増大すると共に、マガダ語が地位低下を蒙りサンスクリット演劇では下層階級の言語とされ、逆に仏教文献や碑文においてサンスクリット語が用いられるようになったことを指摘する。

¹⁷⁰ 針貝 2010: 235 で参照された写本: M1: Asiatic Society of Calcutta, S.C. 2388; M2: Bodleian Library, Chandra Shum Shere d.516; M3: Bodleian Library, Wilson No. 325; M4: British Library, Eggeling No. 2151; M5: Bodleian Library, Chandra Shum Shere d.536; M6: Oriental Institute, Baroda, No. 11566. 針貝 2010: 224 参照。

¹⁷¹ Mss of the PrsP in de La Vallée Poussin 1903-13: 223,11: yathā

¹⁷² M3: ukhittai; M1, M6: ukkhite

¹⁷³ M1, M3, M5, M6: ukkheve

[ev'] ime¹⁷⁷ sakkadā dhammā¹⁷⁸ sambhavanti sakāraṇā /
akāraṇā viṇas[s]anti aṇ[ṇam] uppattikāraṇāt¹⁷⁹ //

土塊(*loṣṭa)が投げ上げられたとき(*utkṣipte), 投げ上げには(*utkṣepe)原因があるが, 落下には(*patane), 上昇(*udbhava)の際の原因より他の(*anyam), 原因はない。同様に, これら有為の (*saṃskṛtāḥ) 諸存在 (*dharmāḥ) は, 原因をもって生ずるが, 生起(*utpatti)の原因より他に, 原因をもたずに滅する(*vinaśyanti)。

この詩節は「事物は外的な原因なしに自ら滅する」という経量部の滅無因説と同じ内容を俗語で説くものであり, 実は中観派のチャンドラキールティ (Candrakīrti) が *Prasannapadā* においてほぼ同じ俗語の詩節を引用している¹⁸⁰。ただクマーリラは, この詩節の言語を劣った言語と軽蔑して顧みないのではなく, むしろ逆に学者としての言語学的関心から, この言語が正規のサンスクリットや通常の俗語とどう違うのかを分析している。

さらに [仏典には], 崩れた形として周知の地方語よりも一層崩れた bhikkhave 等の (語形) がある。なぜならば, e で終わるプラークリット語 (派生語) の形は, 複数対格の個所には見られるが, 複数の主格および呼格の個所には [見られ] ないから。また saṃskṛta という語に関して, [サンスクリット語から] 派生して崩れた諸々の言語では, k 音の重複と anusvāra の消失, 及び ṛ 音の a 音化のみが見られるが (つまり sakkata となる) [引用仏典の sakkadā[h] のように, t 音の] ḍ 音化は [見られ] ない¹⁸¹。

¹⁷⁴ チベット訳“gshan pa” (Derge, no. 3860, 76b6)に基づく de La Vallée Poussin 自身の読み (PrsP 222,16)。

¹⁷⁵ M1, M4: acchi ubbhhave

¹⁷⁶ Mss of the PrsP in de La Vallée Poussin 1903-13: 223,12: kāraṇād iti

¹⁷⁷ Mss of the PrsP in de La Vallée Poussin 1903-13: 223,25: eva me

¹⁷⁸ M4, M5: dhammā

¹⁷⁹ M3: anupattikāraṇād; M1, M6: anupattikāraṇam

¹⁸⁰ *Prasannapadā* (PrsP) 222,14-16: yatha ukkhite loḍhammi ukkheve atthi kāraṇam / paḍane kāraṇam ṇatthi aṇṇam ukkhevakāraṇāt // iti; 223,4-5: evime saṃkhatā dhammāḥ sambhavanti sakāraṇāḥ / sa bhāva eva dhammāṇāṃ yaṃ vibhonti samudgatāḥ // iti.

Candrakīrti はこの詩節を次のように解説するが, ここでその内容を批判してはいない。PrsP 223,1-2: 「これ (土塊) の場合, 落下の原因は投げ上げであり他ではない。同様にこの場合にも, 発生のみが消滅の原因であり他ではない, と我々は説明する。」 yathāpy atra kṣepaḥ patanakāraṇam nānyat. evam ihāpi jātim eva kāraṇatvena vināśasya varṇayāmo nānyat. PrsP 173,8-175,6 に Candrakīrti による滅無因説の批判がある。

¹⁸¹ TV 239,1-4: kim uta yāni prasiddhāpabhraṣṭadeśabhāṣābhyo 'py apabhraṣṭatarāṇi bhikkhave ityevamādīni. dviṭīyābahuvacanasthāne hy ekārantaṃ prakṛtaṃ padaṃ dṛṣṭaṃ na

IV. 他者の言説による理法 (dharma) の認識

『マヌ法典』は最終章の後半で、地方の共同体での司法機関となる有識者会議 (pariṣad) の構成メンバーを定め、さらにヴェーダの権威とそれを読誦する功德を強調したのちに、理法 (ダルマ) による裁きに携わる読者に向けて、理法を認識する手段は、直接知覚 (pratyakṣa) すなわち証拠の収集と、推論 (anumāna) すなわち証拠に基づく事実の推定と、さらに裁定の基準となる、様々な聖典の教示 (śāstra) の3つであると言う¹⁸²。そしてそれに続いて、

「聖仙が伝えた典籍 (ヴェーダ即ちśruti) と法典 (smṛti) とを、ヴェーダ教典に矛盾しない吟味 (tarka) によって解釈する者は、理法を知っている。他の者は [知ら] ない。」¹⁸³

と述べて、裁判において、聖典に関し個人の知性によってすべきことは、古より伝承されてきたヴェーダや法典は正しい聖典であると前提した上で、それを現実の訴訟事件にどう適用すべきかを吟味することであって、聖典が真か偽かを吟味することではないと言う¹⁸⁴。最後の「他の者は [知ら] ない。」という一言は、第2章の法源論の中での

prathamābahuvacane saṃbodhane 'pi. saṃskṛtaśabdasthāne ca kakāradvayasamyogo anuvāralopaḥ. ṛvarṇākārāpattimātram eva prākṛtāpabhraṃśeṣu dṛṣṭam. na [Harikai 2010: 237, M3: tu] ḍakārāpattir api. またクマーリラは、仏教徒の著作には、サンスクリット語のつもりで書いた著作のうちすら、不正規の語形がしばしば見られることを、実例を挙げて指摘する。TV 238,27-28: 「仏教などの文献のうちでは、正しい言葉づかいをしようとの意図から、損なわれざる知性によって綴られた幾ばくかものにおいてすら、prajñapti, vijñapti, paśyanā, tiṣṭhana など [不正規の語形] が大概是用いられているので、まともなものはごく僅かしか得られない。」 śākyādigrantheṣu punar yad api kiṃcit sādhuśabdābhiprāyeṇāvinaṣṭabuddhyā prayuktaṃ tatrāpi prajñapti-vijñapti-paśyanā-tiṣṭhanādiprāyaprayogāt kiṃcid evāviplutaṃ labhyate. Edgerton (1993)の辞書には、prajñapti および vijñapti の他にも、paśyana, vipaśyanā および tiṣṭhantika が挙げられている。NSu 237,17-21 参照。

¹⁸² Mn 12.105: 「直接知覚と、推論と、様々な伝承より成る教典。理法の浄化を欲する者は、これら三つを熟知しなければならない。」 pratyakṣaṃ cānumānaṃ ca śāstraṃ ca vividhāgamam / trayam suviditaṃ kāryam dharmasuddhim abhīpsatā //

¹⁸³ Mn 12.106: āraṣaṃ dharmopadeśaṃ ca vedaśāstrāvirodhiṇā / yas tarkeṇānusaṃdhatte sa dharmam veda netarah //

¹⁸⁴ 註釈者 Medhātithi はこの tarka を mīmāṃsā であると解説する。MnBh, vol. 2, 485,16: 「それゆえ、理法の浄化を目的として、これ (Mn 12.106 で言う tarka) でもって、ミーマーンサーを知ることが命じられているのである。」 ato dharmasuddhyartham mīmāṃsāvedanam etena coditam.

「論理の学問に依拠して、これら両法源（śrutiとsmṛti）を軽んずるバラモンは、虚無論者（nāstika）・ヴェーダの誹謗者であるとして、善良な人々により排除されるべきである。」¹⁸⁵

という規定を思い起こさせる。さらに、もし「伝承されてきた聖典は正しい」と無条件に前提しなければならないなら、聖典を自分に伝えてくれる師にも疑いをはさんではならないことになる。学生は師に対してあらゆる場面で服従せねばならないことはバラモン法典が強調するところである。

[学生は] 師に向かって、神に向かうが如くに座るべし¹⁸⁶。

師に対して悪口・非難が起きた時には、[学生は] 両耳をふさぐべし。或いはその場から他所へ行くべし¹⁸⁷。

またクマーリラもヴェーダの読みに関しては、学生に対して、よそでどのように行われていようと、自分の師の言うことを信じるよう求めている。

弟子たちは、信頼すべき人（師）を信頼して、[他所でそのように] 読まれているか否かにかかわらず「ここはこう読むのだ」と[師から] 言われたとおりに理解する¹⁸⁸。

一方、仏教側では、クマーリラ直後の時代にダルマキールティが、およそ他者から受けた教説はすべて、自分の知力でもって吟味して、すなわち知覚で現に観察するか、または推論によって証明した上で受け入れるべしと論じ、さらにブッダの言葉までもが吟味の対象に含まれると宣言した。

¹⁸⁵ Mn 2.11:yo'vamanyeta te mūle hetuśāstrāśrayād dvijaḥ / sa sādhubhir bahiṣkāryo nāstiko vedanindakaḥ //

¹⁸⁶ ĀpDhS 1.6.13: devam ivācāryam upāsīta ...

¹⁸⁷ Mn 2.200: guror yatra parivādo nindā vāpi pravartate / karṇau tatra pidhātavyau gantavyaṃ vā tato 'nyataḥ // 本稿註7参照。

¹⁸⁸ TV187,18-19: tatra yathavāptapratyayād idam iha paṭhyata iti kathitam uccāritam anuccāritam vā śiṣyāḥ pratipadyante. ただしヴェーダの伝承以外のバラモン教学の諸分野では、いずれの分野でも伝統を尊重しつつも新しい展開があったのであり、特にクマーリラ本人は、シャバラの註釈に復註を書いているにもかかわらず、シャバラによるストラ解釈に関しては、同じくシャバラ註を復註したプラバーカラと異なり、齒に衣を着せない厳しい批判を至る所で行っている。吉水 2012c 付論を参照されたい。

それ（言明）の信憑性とは，[言明が] その対象である知覚され得るもの，ないし知覚されないものに関して，知覚によっても，また二種の推論¹⁸⁹によっても，拒斥されないことである¹⁹⁰。

この，仏説をも吟味するという批判的な態度は，決していわゆる仏教論理学派のみのものではなく，原始仏教の時代にまで遡る。しかも最も古い仏典『スッタニパータ』のなかで，ブッダ自身が，「自分が説くダルマは直接に知覚されたもの（*sakkhi/diṭṭha*）であり，単なる言い伝えによるものではない（*netiha*）」と重ねて強調している¹⁹¹。さらに *Mahātanhāsankhaya sutta* (*Majjhimanikāya* 38) が伝えるブッダと弟子たちの対話によれば¹⁹²，仏教出家者は，誰か他人から教えを受けた時，その教説を外道が説いたから信じないのではなく，ブッダが説いたから信じるのでもなく，教説の内容を自分で観察し吟味して，そのとおりであると確認できた教説のみを受け入れるのだという。

「比丘たちよ，君たちは，このように認識し，このように見ているが，『師は我々にとって尊重すべき方である。そして師を尊重することにより我々は [師が言う通りに] 言うのだ』と語るのかね。」

「いいえ，そうではありません，尊者よ。」

「比丘たちよ，君たちは，このように認識し，このように見ているが，『[他教団の] 或る沙門がこう言った。また沙門たちもこう言った。そして我々は [沙門たちが言う] そのようには言わないのだ』と語るのかね。」

「いいえ，そうではありません，尊者よ。」

・・・（中略）・・・

「それでは比丘たちよ，君たちは，自ら認識し，自ら観察し，自ら知った

¹⁸⁹ 聖典に基づかない推論 (*anāgamāpeṅṣānumāna*) と，真理性を確認済みの聖典に基づき，それに反する言明を退ける推論 (*āgamāpeṅṣānumāna*)。PVSV (ad PV 1.215) 108,24–109,3; Yaita 1987: 7–8; Tillemans 1999: 28–30; Eltschinger 2010: n.20; 吉水 2011c: 253–255 参照。

¹⁹⁰ *Pramāṇavārttika* (PV) 1.215: *pratyakṣeṇa anumānena dvidvidhena apy abādhanam* / dṛṣṭādṛṣṭārthayor asya avisamvādas tadarthayoḥ //* 仏説のうち，五蘊説は直接知覚により，四聖諦は聖典に基づかない推論により検証できるという (PVSV on PV 1.215)。

*この場合の *abādhana* は，対象が知識手段により認識された通りであること (PVSV 108,20&24: *tathābhāva*) を言うのであり，クマーリラの「認識の正しさの自律」 (*svataḥprāmāṇya*) 説で言う「反証がないことによる真理性」を認めたわけではない。

¹⁹¹ *Suttanipāta* (ed. D. Andersen and H. Smith, London: Oxford University Press 1913) 934ab & 1053.

¹⁹² 比丘の *Sāti* が俗人に向かって「ブッダは人の死後に識 (*viññāṇa*) が存続すると言っている」と説いたのをブッダが知り，他の比丘たちの前で *Sāti* を厳しく叱り，比丘たちに十二支縁起を復唱させた後，ブッダと比丘たちの問答が始まる。

ことのみを語るのかね。」
「そうです，尊者よ。」¹⁹³

以上のように，クマーリラやバラモン法典の編纂者たちと仏教思想家の間では，自分たちの集団の中で理法について伝統的に受け継がれてきた教説を，疑うことなく受け入れるべきであるとするか，自分自身で吟味して納得したうえで受け入れるべきであるとするかという点で，原理的に対立している。この対立はクマーリラによって，認識は反証されない限り真であるという「正しさの自律説」（svataḥprāmāṇya）と，認識は検証されて初めて真であるという「正しさの他律説」（parataḥprāmāṇya）との対立として定式化され，この枠組みの下で，後代に至るまでそれぞれの立場から論難応酬が繰り返された。

V. 時代背景

仏教教団は，自らの伝統に対する批判的な精神のもとに，他のインドの宗教に類を見ないほど次々と新しい教理体系と布教活動を展開し，結果的にグプタ朝時代までに，王族など社会の上層部ばかりでなく，一般民衆にまで至る幅広い層からの支持を受けるに至った。しかし 6 世紀にグプタ朝が衰亡し崩壊するとともに，各地で豪族たちが独立を遂げて新興の王となり，自らの権威を確立するために，バラモンを重用して彼らに盛んに土地や村落の寄進を行った。このような新興王国の一例が，6 世紀から 8 世紀にかけて現在のグジャラート州で栄えたマイトラカ朝である。この王朝が発行した寄進碑文を研究した Njammasch によると¹⁹⁴，現存碑文で見える限りグジャラート州での土地村落の寄進先としては，5 世紀ごろまで仏教僧院が優勢であったが，マイトラカ朝時代を含む 6 世紀から 9 世紀にかけては，仏教僧院よりもバラモンへの寄進が優勢となった¹⁹⁵。こういうグプタ朝以後の時代背景のなかで，バラモン知識人のうち

¹⁹³ MN vol. I, 265,17-29: api nu tumhe bhikkhave evaṃ jānatā evaṃ passantā evaṃ vadeyyatha: sathā no garu, sathugaravena ca mayaṃ vademāti. no h'etaṃ bhante. api nu tumhe bhikkhave evaṃ jānatā evaṃ passantā evaṃ vadeyyatha: samaṇo no evaṃ āha samaṇā ca, na ca mayaṃ evaṃ vademāti. no h'etaṃ bhante. ... nanu bhikkhave yad eva tumhākaṃ sāmāṃ nātāṃ sāmāṃ diṭṭhāṃ sāmāṃ viditaṃ tad eva tumhe vadethāti. evaṃ bhante. Chalmers 1928: 188-189 参照。

¹⁹⁴ Njammasch 2001: 318-319.

¹⁹⁵ マイトラカ朝の首都 Valabhī には Nālandā 僧院に並ぶ規模の仏教僧院があり，王家が度々寄進をしていたにもかかわらず，マイトラカ朝寄進碑文で史料価値のある 104 点のうち，仏教僧院向けは 25 点，ヒンドゥー寺院向けは僅か 4 点のみであり，他の 75 点はバラモン向けである（Njammasch 2001: 279&342-346）。また山崎利男（1967: 2）も，マイトラカ朝が発行した村落施与と土地施与の碑文あわせて 75 点を参照し，バラ

には、それまで以上に強固な理論武装によって、現実社会における自分たちの利権を確固たるものにしようとする者たちが現れた。クマーリラは、6世紀末から7世紀初めの時点におけるその第一人者とみることが出来る。

クマーリラは伝統的なヴェーダーンタで説かれていた、輪廻からの解脱のためには世俗社会内での祭式をも重視する「知行併合論」(jñānakarma-samuccaya-vāda)をもとにミーマーンサーの祭式理論を大幅に組み替えていったが、しかしながら「個人の精神は究極的には宇宙的精神と合一して、自分と他人の区別が消失する」というヴェーダーンタ的な人間精神の一元論には与しない。『原理評釈』において個人の精神(アートマン)を論ずるなかで、アートマンは本来唯一であるとする説を、ヴェーダにより人間に課されている社会的・宗教的規範が階級ごとに異なることと矛盾するからという理由で否定し、社会における階級差を個人精神の抹消し得ない本質として肯定する。これによってクマーリラは、自分の主要関心事は解脱の境地よりも、様々な階級の人間より成り立つ現実社会の方にあるのだということを示唆している。

また「アートマンが唯一であったならば」個別の階級が確定していることにより「ヴェーダにおける」行為の教令に区別があることが成り立たなくなるだろう。同じ一つのアートマンがあればこれの身体と結びついて、全ての階級が成り立つことになるからである。アートマンが別々であるとすれば、欠点はない¹⁹⁶。

そしてクマーリラは、彼自身の周囲で現に行われていた民間行事に関して、ヴェーダや法典のなかに、utsava, mahas 等の語で民間の祭礼に言及する文言が僅かであれ存在することを根拠に、一括してそれら民間行事は、学識者が関わっている限り、正しい慣習であると追認している。

モン向け 55 点、仏教僧院向け 17 点、ヒンドゥー寺院向け 3 点を数えている。マイトラカ朝とほぼ同時代で南に隣接していたカラチュリ朝碑文についても、Schmiedchen (2013: 361) が、“at the Kaṭaccuri court, ... in the 6th to 8th century ... The majority of the royal grants were in favour of Vedic Brahmins without any specific Śaiva, Vaiṣṇava, or other sectarian learnings”と述べている。Njammasch によると、グジャラートでは9世紀以降にはヒンドゥー寺院への寄進がバラモンへの寄進に切迫し、12世紀以降になるとヒンドゥー寺院への寄進が圧倒的に優勢となる。

¹⁹⁶ TV 403,25–27: varṇaviśeṣavyavasthayā ca karmacodanābhedo na syāt. ekasyaivātmanas tena tena śarīreṇa sambadhyamānasya sarvavarṇopapatteḥ. ātmanānātve tv adōṣaḥ. この所説は apūrva 論題 (TV 2.1.5) の末尾にある。ミーマーンサー学派史において、クマーリラ以前(シャバラを含む)に言う apūrva は祭主の内面に蓄積される可能性(śakti)ないし形成力(samskāra)ではなく、apūrva をそのような「新得力」と見なす考え方はクマーリラの時代に始まることについては、吉水 2012c 第4節 (p.19ff.) 参照。

また、[法典内の] ヴェーダ詠唱停止の主題のもとに「祭り (utsava) の時には、食事の後に [詠唱停止] 」とある (規定) が、田舎や街での祭りが知識手段に基づくことの根拠である。また、ヴェーダでもマハーヴラタ章において、「ホトリ祭官はブランコに乗って、śastra¹⁹⁷を朗詠する。」という文の補遺に、「実にマハスが子孫にとりついたときには¹⁹⁸、子孫はブランコに乗る。」とある。mahasという語で言われているのは祭り (utsava) であると定まっている¹⁹⁹、とは重ねて言われることである²⁰⁰。

クマーリラが民間行事をこのように一括して追認するのは、ヴェーダの伝統を受け継いでいるバラモンたちが、地方の学識者として、プラーナなどのヒンドゥー教文献をサンスクリット語で盛んに編纂して、民間信仰の組織化を図っていたことを評価してのことであろうと思われる。クマーリラは次のように、当時実際に民間で行われていた幾つもの儀礼と習俗の名前を挙げている。

たとい [ヴェーダ文献内に] 確認できる根拠が欠けていても、善良な人々 (sādhu) によって実行されている諸々の行為は理法であると、この世では認知されている。身体の維持のために、或いは快樂のために、或いは実利のために行う諸々の行為を、学識者 (śiṣṭa) たちが理法であると判断することは全くない。[しかし] 何であれ優れた人々 (viśiṣṭa, または学識者 śiṣṭa) が理法として専念する行為は、ヴェーダが規定する諸行為と行為主体を共通にするから²⁰¹、理法であると認められる。

奉献 (pradāna), 念誦 (japa), 護摩 (homa), 母祖霊の祭 (māṭṛyajña) など²⁰², 「インドラの旗」(indradvaja)²⁰³の祭り (mahas) の行進 (yātrā), および諸々の寺院における [祭りの行進²⁰⁴], 全ての [階級の²⁰⁵] 乙女た

¹⁹⁷ ソーマ祭でソーマを祭火に献供する毎回のセッションでの、Sāmaveda 詠唱の後、ソーマ献供の前に行う Ṛgveda 朗誦。

¹⁹⁸ PB 原文での動詞は単数 āviśati であり、mahas が主語となっている。

¹⁹⁹ Amarakośa によれば、mahas は utsava と tejas の両方を意味する (AK 3.3.231)。

²⁰⁰ TV 205,22-24: tathā ’nadhyaādhikāra “ūrdhvaṃ bhojanād utsave” (GDhS 16.43) iti deśanagarotsavaprāmāṇyāśrayaṇam. vede ’pi ca mahāvrate “preṅkham āruhya hotā śaṃsati” (PB 5.5.9) ity etadvākyaśeṣe śrūyate, “yadā vai prajā maha āviśanti (sic) preṅkham tarhy ārohanti” (PB 5.5.10) iti mahāṣabdavācyaotsavaprasiddhir anūdītā.

²⁰¹ MmS 1.3.2 でスムリティを正統化するのと同じ理由である。本稿註 44 参照。

²⁰² Śrāddha (祖霊祭) での、父方祖霊の母ないし妻の霊への供養、更に母方祖霊への供養については虫賀 2015 参照。

²⁰³ bhādrapada 月(8-9月)白分 8 日に予め伐採しておいた大木を竿にして、都城門まで運び、飾り付けて立てる。Bṛhatsamhitā (BṛhatS) 43.1-68 参照。諸 Purāṇa における記述は EINO CARD の indradhvaja の項参照。

²⁰⁴ NSu 187,18-19: devatāyataneṣv ityatra mahā[*maho?]yātrety anuṣaṅgaḥ.

ちがする〔結婚式後〕4日目の儀礼²⁰⁶をはじめとする潔斎、灯明〔の祭り²⁰⁷をするkārttika月（10–11月）白分の〕初日（pratipad）²⁰⁸の布施および甘菓子・ケーキ・乳粥〔を贈り食べる事等²⁰⁹〕、火にかけて調理しない供物を捧げるmāgha月（1–2月）7日目および満月の日の祭り²¹⁰、phālguna月（2–3月）〔満月日直後の²¹¹〕初日の春祭りなど、これらを義務として行なう根拠は、教典（śāstra）において他に何も無い²¹²。

²⁰⁵ NSu 187,19–20: sarvavarṇasādhāraṇyārthe sarvāsām ity uktam

²⁰⁶ 結婚式ののち最低3日間同衾を忌避（trirātra-vrata）した後に caturthikarma として Āvasathya 火設置を行う。Pandey 1969: 222ff.参照。

²⁰⁷ Diwali に関する研究文献は EINOOCARD の diipaavalii の項参照。

²⁰⁸ NSu 187,20–21: kārttikaśuklapratipadi

²⁰⁹ NSu 187,21–22: dānabhakṣaṇādīni

²¹⁰ NSu 187,22–23: māghasaptamīpaurṇamāsībhyāṃ tatkalānuṣṭheyam karma lakṣyate.

²¹¹ NSu 187,23: phālgunīpaurṇamāsyantarāyāṃ pratipadi vasantanimitta utsavaḥ

²¹² TV 205,9-20: dṛṣṭakāraṇahīnāni yāni karmāṇi sādhubhiḥ / prayuktāni pratiyeran dharmatveneḥ tāny api // śarīrasthitaye yāni sukhārthaṃ vā prayuñjate / arthārthaṃ vā na teṣv asti śiṣṭānām eva dharmadhīḥ // dharmatvena prapannāni viśiṣṭair (IO; Ān: śiṣṭair) yāni (IO; Ān: yāni tu) kānicit / vaidikāiḥ kartṛsāmānyāt teṣāṃ dharmatvam iṣyate // pradānāni japā homā (IO; Ān: japo homo) mātṛyājñādayas tathā / śakradhvajamahoyātrā devatāyataneṣu ca // kanyakānām ca sarvāsām caturthyādyupavāsakāḥ / pradīpapratipad-dānamodakāpūpapāyasāḥ // anagnipakvamāghasaptamīpaurṇamāsī-phālgunīpratipad-vasantotsavadīnām niyamakriyāpramāṇam na śāstrād ṛte kiṃcid asti. シャバラはヒンドゥー寺院の僧侶を露骨に蔑視するが（吉水 2008b; Willis 2009: 208–212 参照）、クマーリラにそのような蔑視は見られない。ミーマーンサーはヴェーダがいかなる人格的存在による著作であることも否定するため、後代には或る種の無神論と見なされる場合があり、例えば *Śaṅkaradigvijaya* では、作中のクマーリラが、仏教の師を論駁したことと共に、論書において最高主宰神（parameśvara）を否定したという二つの罪を滅するために焼身するのだと語っている（ŚDV 7.101–102）。確かにクマーリラは出家教団としての Pāñcarātra と Pāśupata を非難し（本稿註 97 参照）、「神による世界創造」説を詳細に論駁する（ŚV, Sambandhākṣepaparihāra, vv. 42–116）。しかしクマーリラはヒンドゥー教の神の存在を否定してはおらず、またその信仰を無意味だと断定してもおらず、むしろヴェーダを「最高我」（paramātman）の身体であると言い（本稿註 63 参照）、自ら『詩節評釈』の冒頭で、三ヴェーダをシヴァ神の三眼に譬えた帰敬偈を掲げてすらい。ŚV, Pratiñāsūtra 1: 「浄化された知を身体とし、三ヴェーダに通じた神的な視覚をもち、至福への到達の原因となる、三日月を頂いた者（シヴァ）に帰命する。」viśuddhajñānadehāya trivedīdivyacakṣuṣe / śreyaḥprāptinimittāya namaḥ somārdhadhāriṇe // この帰敬偈は、註釈家のうち最初の Umbeka（8世紀）も註釈しているので、後代の付加ではないオリジナルと見ていいだろう。また“Kumārila”という名前は、軍神スカンダ（Skanda）を意味する Kumāra に、matUP と同じく所有を表す taddhita 接辞 ilāC（A 5.2.99, 100, 117 参照）を付して派生しており、その舌鋒の鋭さを「スカンダを宿したようだ」とスカンダの凶暴さ（MBh 3.214.27–37 参照）に譬える仇名なのであろう（Kane 1978: 172 参照）。クマーリラの居住地では、在俗バラモン世帯も含めてシヴァ信仰が盛んであったことが窺われる。

結論

6世紀以降、仏教とバラモン教学との教義上の論争が以前よりも格段に先鋭化していくが²¹³、このインド思想における新段階で何が起きていたのかを理解するためには、哲学理論の論議応酬の過程を個別に辿ることのみならず、背景となる当時の社会状況、特に宗教者と経済的援助者との関係およびバラモン社会内部の事情が、グプタ時代以降どのようになったのかを理解する必要がある。その一端として本稿では、クマーリラが『原理評釈』(Tantravārttika) 第1巻第3章で、『マヌ法典』が挙げる四つの法源の見地から、社会における宗教としての仏教をどのように批判しているかを検討した。これまでの考察は下記の諸点にまとめることが出来よう。

1. 保守的バラモン学者の立場では、個人から見てより遠くにある法源がより高い権威をもつ。ただしヴェーダであれ法典であれ、一般人が聖典を理解するには、専門的訓練を積んだ「学識者」(śiṣṭa)による判断が必要である²¹⁴。
2. クマーリラは、ヴェーダの諸流派は互いに平等であり、他流派に対して寛容に接するべきだと力説するが、その裏返しとして、ヴェーダの価値観に背く異端宗教に対しては極めて不寛容に臨む。
3. クマーリラは、個人に先立つ社会集団の維持を図るヒンドゥー法思想に則り、観察と論理による検証を重視して理法(dharma)を一律に普遍化する仏教の立場を、法源のうちでは最も優先順位が低い「自己の満足」(ātmatuṣṭi)の濫用と見なす。
4. クマーリラの仏教批判は、多分に誹謗中傷の面があるにせよ、仏教教団が階級社会で抑圧されていた非アーリアの人々に布教していたことの裏づけになる。ただしクマーリラは、大乘仏教を独自教団の仏教とは見なさず、声聞乗教団が民衆の歓心を買うために巧みに考案した戦略とみている。
5. 中世初期の時代にはバラモンたちが、民間宗教の神話を体系化し宗教儀礼を整備することで民衆への影響力強化を本格化したが、クマーリラはそれに

²¹³ ディグナーガからダルマキールティにかけて、仏教とバラモン教学との間で交わされた言説理論の諸問題をめぐる論争の概要については、吉水 2011c 参照。

²¹⁴ 学識者がいなければ聖典を理解することは出来ず、しかも聖典を熟知した者のみが学識者たり得るとするのは相互依存ないし無限後退であるが、Davis(2004)はこれを *productive tautology* と評して、地方の学識者が汎インド的な法典を熟知し、それからの逸脱を承知の上で、その地方では許されるべき独自の慣行を例外慣行(an-ācāra)として定める場合があることを指摘し、その実例として、近世ケーララ州で著された *Laghu-dharmaprakāśikā* (Tamburān 1906, 筆者未見) から、「他所では認められないがケーララでは認められると Bhṛgu の末裔 (bhārggava) が定めた 64 の慣行を anācāra として解説する」という趣旨の 12.4.1-2 を引用する (Davis 2004: 820)。

反対せず寧ろ賛同しており、また彼から見れば、先行して民間で布教し成果を上げていた仏教教団は甚だ目障りであった。

6. (仮説) クマーリラが、インド思想史上それまでにない辛辣な口調で仏教を糾弾し、目の敵とした動機として、グプタ朝後の時代に入って、新興の国王たちがバラモンを宮廷司祭や種々の顧問に任じて盛んに寄進をおこない、それをめぐって地域のヴェーダ諸流派の間でせめぎあいが高まったので、バラモンどうしの不和を鎮め協調を保つために²¹⁵、バラモン社会の外部にバラモンにとっての共通の敵を作り出す必要を強く感じたということがあったのではないだろうか。特に仏教教団ではバラモン出身者が思想家として活躍しており、クマーリラから見れば、彼らはバラモン社会の謂わば裏切り者であるから、この「共通の敵」とするのに仏教は最適であっただろう。集団の内部に対立が兆してきて将来的危機が予測されるときに、言論によって、敵意の対象を外部に転じて集団の結束を図ろうとすることは、歴史上また現代に至るまで、多くの社会集団と国家において繰り返されてきた事態でもある。

²¹⁵ クマーリラは文法学の権威をめぐる議論の中で、「追加 (upasamkhyāna) の分量が多い典籍と比べて、それが少ない典籍に権威がないとは言えない」ということの類例として、ヴァージュサネーイン派と「チャラカ派」を次のように対比する。TV 286,28-29: 「アドヴァルユ関係 (ādhvaryava) がヴァージュサネーイン派の śākhā では僅かであるが、諸々のチャラカ派 śākhā では多いからといって、[人々は] 僅かな対象しかもたない [Vājasaneyin 派のアドヴァルユ関係] を権威がないとはしない。」vājasaneyiśākhāyām alpam (IO; Ān: alpam 欠) ādhvaryavam. carakaśākhāsu ca bahv ity etāvata nālpaviṣayam apramāṇikurvanti. Adhvaryu は Yajurveda 部門の首席祭官名である。Carakāḥ は Taittirīya 派を除く黒 Yajurveda 諸派を言う場合の他に (辻 1970: n. 320), Vyāsa から Yajurveda を伝授された Vaiśampāyana (本稿註 27 参照) を別名 Caraka と言い、その弟子全体 (伝説では Yājñavalkya は師 Vaiśampāyana と決別し Vājasaneyin 派を創始。ViPu 3.5; 辻 1970: 5-6 参照) を carakāḥ と呼ぶ事例 (Aṣṭādhyāyī 4.3.104 への Kāsikā 末尾) があることから (Simon 1889: 14, n. 2; Witzel 1982/83: 188), Witzel は、ここでクマーリラの言う「ādhvaryava の多寡」とは、白 Yajurveda に比べ黒 Yajurveda の方が、流派が多く文献の数量が豊富であることを言うのかもしれない、或いは例えば白 Yajurveda には願望祭の章が欠けており、Kātyāyanaśrautasūtra にもその規定は僅かしかないことを言うのかもしれないとしている (Witzel 1981: 124-125)。いずれにしても、クマーリラはヴェーダ流派間の相互尊重を訴えつつ (本稿 II. 1 参照), 白 Yajurveda と、黒 Yajurveda のうちの Kāṭha 派と Maitrāyaṇīya 派を他流派と見なし (本稿註 78 参照), 自らは Yajurveda の中では Taittirīya 派に関係していたと考えられるので (本稿註 16 参照), この箇所ではクマーリラは、白 Yajurveda が黒 Yajurveda 諸派の勢力範囲を侵しつつあった状況 (本稿註 68 参照) の下で、Vājasaneyin 派に反感を抱く一部の Taittirīya 派同僚に対して、白 Yajurveda を中傷すべきではないと論しつつ論じているのだろう。なお遙か後代の事例ではあるが、18 世紀以降のマハーラーシュトラ州で記録されたヴェーダ流派間の争議事件について、Deshpande 2012: 347-348 参照。

略号と文献

- A *Aṣṭādhyāyī*.
- AK *Amarakośa*, ed. A. A. Ramanathan, Adyar Library Series 101, Madras, 1971–1983.
- Ān The first edition of the *Mīmāṃsādarśanam* in Ānandāśrama Sanskrit Series 97.
- ĀpDhS *Āpastambadharmasūtra*, in: Olivelle 2000.
- AŚV *Śaṅkaravijaya* by Anantānandagiri, ed. N. Veezhinathan, Madras: University of Madras, 1971.
- AV *Atharvavedasaṃhitā*, ed. R. Roth and W. D. Whitney, 2nd ed., Berlin: Ferd. Dümmlers, 1924.
- BDhS *Baudhāyanadharmasūtra*, in: Olivelle 2000.
- BhGS *Bhāradvājagṛhyasūtra*, ed. Henriette J. W. Salomons, reprint, New Delhi: Meharchand Lachhmandas, 1992, [1st ed., Leiden: Brill, 1913].
- BṇḍPu *Brahmāṇḍapurāṇa*, ed. J. L. Shastri, Delhi: Motilal Banarsidass, 1973.
- Bṛh *Bṛhatī* (on MmS 1.2–2.4) ed. S. S. Sastri, Madras University Sanskrit Series 24, Madras, 1962.
- BṛhatS *Bṛhatsaṃhitā*, ed. H. Kern, Bibliotheca Indica, New Series, Calcutta, 1865.
- BŚS *Baudhāyanaśrautasūtra*, ed. W. Caland, vol. III, reprint, New Delhi: Munshram Manoharlal 1982, [1st ed., Calcutta, 1913].
- BṬ *Bṛhattīkā*.
- CV *Caranavyūha*, ed. A. D. Śāstrī, Kashi Sanskrit Series 132, Vanarasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan, 1994.
- CVBh Mahidāsa's *Bhāṣya* on the *Caranavyūha*, see CV.
- DN *Dīghanikāya*, vol. I, ed. T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter, Pali Text Society, London: Oxford University Press, 1890.
- IO Manuscript of the *Tantravārttika*, the British Library, India Office Library, Egging no. 2151 (TV 1.3); no. 2156 (TV 2.4).
- GDhS *Gautamadharmasūtra*, in: Olivelle 2000.
- KM *Kāvyamīmāṃsā*, ed. C. D. Dalal and R.A. Sastry, revised and enlarged by K. A. Ramaswami Sastri Siromani, 3rd ed., Gaekwad's Oriental Series 1, Baroda: Oriental Institute, 1934.
- LS *Laṅkāvatārasūtra*, ed. B. Nanjio, Kyoto: Otani University Press, 1923.
- MBh *Mahābhārata*, critical ed. V. S. Sukthankar, et al., Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933–1966.
- MGS *Mānavagṛhyasūtra*, ed. R. H. Sastri, Pāṇini Vaidika Granthamālā 6, reprint, New Delhi: Meharchand Lachhmandas, 1982, [1st ed., 1926].
- MmS *Mīmāṃsāsūtra*, see TV.
- MN *Majjhimanikāya*, Pali Text Society, vol. I, ed. V. Trenckner 1888; vol. II, ed. R. Chalmers, 1898, London: Oxford University Press.
- Mn *Mānavadharmasāstra*, alias *Manusmṛti*, in: Olivelle 2005.

- MnBh *Manubhāṣya*, in: Jha 1999, vols. 1–2.
- MS *Maitrāyaṇī Saṁhitā*, ed. L. von Schroeder, reprint, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1970, [1st ed., Leipzig, 1881–1886].
- MSABh *Mahāyānasūtrālamkāra-bhāṣya*, ed. S. Lévi, reprint, Kyoto: Rinsen Books Co., 1983, [1st ed., Paris, 1907].
- MtPu *Matsyapurāṇa*, ed. Ānandāśramaṣṭha-Paṇḍitāḥ, Ānandāśrama Sanskrit Series 54, reprint, Poona, 1981, [1st ed., 1907].
- NSu *Nyāyasudhā*, ed. M. Sastri, Chowkhamba Sanskrit Series 14, reprint, Varanasi 2000, [1st ed., 1901–1902].
- PB *Pañcaviṁśabrāhmaṇa*, alias *Tāṇḍyamahābrāhmaṇa*, ed. A. Ch. Vedantavagisha, 2 vols., reprint, Varanasi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan, 1989, [1st ed., Bibliotheca Indica 62, Calcutta, 1870–1874].
- PrkP *Prakaranapañcikā*, ed. A. Subrahmanya Sastri, Banaras Hindu University Darśana Series, no. 4, Varanasi, 1961.
- PrsP *Prasannapadā[Madhyamakavṛtti]*, in: De La Vallée Poussin 1903–1913.
- PV 1 *Pramāṇavārttika*, the first chapter, ed. R. Gnoli. Serie Orientale Roma 23, Rome, 1960.
- PVSV *Pramāṇavārttikasvavṛtti*, see PV 1.
- R *Rāmāyaṇa*, ed. G. H. Bhatt, et al., Baroda: Oriental Institute, 1960–1975.
- RP *Ṛjuvimalāpañcikā*, in: *Bṛhatī* (on MmS 1.1), part I, ed. S. K. Ramanatha Sastri, Madras University Sanskrit Series 3, Madras, 1934.
- RV *R̥gvedasaṁhitā*, ed. T. Aufrecht, *Indische Studien* 6–7, reprint, Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1968, [2nd ed., Bonn, 1877].
- Śakuntalā *Abhijñānaśākuntalam*, ed. M. R. Kale, reprint, Delhi: Motilal Banarsidass, 1969, [1st ed., Bombay, 1898].
- ŚB *Śatapathabrāhmaṇa*, ed. A. Weber, 2nd ed., Chaukhamba Sanskrit Series 96, Varanasi, 1964, [1st ed., Calcutta, 1903–1912].
- ŚBh *Śābarabhāṣya*, see TV.
- ŚDV *Śaṅkaradigvijaya*, ed. M. C. Apte, Ānandāśrama Sanskrit Series 22, Poona, 1891.
- ŚV *Ślokavārttika*, ed. D. Sastri, Prāchyabhāratī Series 10, Varanasi, 1978.
- ŚVK *Ślokavārttika-kāśikā*, ed. K. Sambasiva Sastri, part 1, Trivandrum Sanskrit Series 90, Trivandrum, 1926.
- ŚVT *Ślokavārttika-tātparyatikā*, ed. S. K. Ramanatha Sastri, revised by K. Kunjuni Raja & R. Thangaswamy, Madras: University of Madras, 1971.
- TS *Taittirīyasamhitā*, ed. A. Weber, *Indische Studien* 11–12, reprint, Hildesheim: Georg Olms, 1973, [1st ed., Leipzig, 1871–1872].
- TSg *Tattvasaṁgraha*, vol. 2, ed. D. Sastri, Bauddha Bharatī Series 1, Varanasi, 1968.
- TV *Tantravārttika*, in: *Mīmāṃsādarśanam*, ed. Subbāśāstrī, 6 parts, Ānandāśrama Sanskrit Series 97, 1st ed., Poona, 1929–53. Sanskrit eBooks (<http://www.sanskritebooks.org/2013/04/anandashram-sanskrit-series-anandashram-samskrita-granthavali/>)よりダウンロード可。

- VāPu *Vāyupurāṇa*, reprint, Delhi: Nag Publishers, 1983, [1st ed., Bombay: Venkateshvara Steam Press].
- VDhS *Vasiṣṭhadharmasūtra*, in: Olivelle 2000.
- ViPu *Viṣṇupurāṇa*, ed. M. M. Pathak, vol.1, Vadodara: Oriental Institute, 1997.
- ViS *Viṣṇusmṛti*, ed. P. Olivelle, Harvard Oriental Series 73, Cambridge, Mass., 2009.
- VMBh *Vyākaraṇamahābhāṣya*, 3 vols., ed. F. Kielhorn, 3rd ed., Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1972, [1st ed., 1880].
- VŚV *Śaṅkaravijaya* by Vyāsācala, ed. T. Chandrasekharan, Madras: Government of Madras, 1954.
- YS *Yājñavalkyasmṛti*, ed. Gaṇapati Sastri, 2nd ed., New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1982, [1st ed., Trivandrum, 1921–1922].

- Bader, Jonathan. 2000 *Conquest of the Four Quarters: Traditional Accounts of the Life of Śaṅkara*, New Delhi: Aditya Prakashan.
- Bhattacharyya, Pranab Kumar. 1977 *Historical Geography of Madhya Pradesh from Early Records*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Blanford, W. T. 1888–1891 *Mammalia. The Fauna of British India, Including Ceylon and Burma*, London: Taylor and Francis.
- Brick, David. 2006 “Transforming Tradition into Texts. The Early Development of Smṛti,” *Journal of Indian Philosophy* 34: 287–302.
- Brough, John. 1953 *The Early Brahmanical System of Gotra and Pravara*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brucker, Egon. 1980 *Die spätvedische Kulturepoche nach den Quellen der Śrauta-, Gṛhya- und Dharmasūtras der Siedlungsraum*, Alt- und Neu-Indische Studien 22, Wiesbaden.
- Bühler, Georg. 1879 *The Sacred Laws of the Āryas, part I, Āpastamba and Gautama*, Sacred Books of the East 2, Oxford University Press.
- _____ 1882 *The Sacred Laws of the Āryas, part II, Vāsishtha and Baudhāyana*, Sacred Books of the East 14, Oxford University Press.
- _____ 1892 “Contribution to the History of the Mahābhārata,” in: W. Slaje (ed.), *Johann Otto Ferdinand Kirste. Kleine Schriften*, Glasenapp-Stiftung 33, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1993, 183–240.
- _____ 1982 *The Laws of Manu*, The Sacred Books of the East 25, reprint, Delhi: Motilal Banarsidass, [1st ed., Oxford, 1886].
- Caland, Willem. 1921 *Das Śrautasūtra des Āpastamba*, 1.–7. Buch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- _____ 1982 *Pañcaviṃśa-brāhmaṇa: the Brāhmaṇa of Twenty Five Chapters*, reprint, Calcutta: Asiatic Society, [1st ed., 1931].
- Cardona, George. 1980 *Pāṇini: A Survey of Research*, reprint, Delhi: Motilal Banarsidass, [1st ed., The Hague, 1976].
- _____ 1997 *Pāṇini. His Work and its Traditions, vol. 1, Background and Introduction*, 2nd revised ed., Delhi: Motilal Banarsidass.
- Chalmers, Lord. 1928 *Further Dialogues of the Buddha*, vol. I, Sacred

- Books of the Buddhists 5, London.
- Chatterjee, Heramba. 1971 *The Law of Debt in Ancient India*, Calcutta: Sanskrit College.
- Datta, Swati. 1989 *Migrant Brāhmaṇas in Northern India: their Settlement and General Impact c. A.D. 475–1030*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Davis Jr., D. R. 2004 “Dharma in Practice: Ācāra and Authority in Medieval Dharmaśāstra,” *Journal of Indian Philosophy* 32: 813–830.
- _____ 2007 “On Ātmatuṣṭi as a Source of Dharma,” *Journal of the American Oriental Society* 127(3): 279–296.
- _____ 2010 *The Spirit of Hindu Law*, Cambridge University Press.
- De La Vallée Poussin, Louis. 1902 “On the Authority (*prāmānya*) of the Buddhist Āgamas,” *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, New Series 34: 363–376.
- _____ 1903–1913 *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica 4, St.-Petersbourg.
- Deshpande, Madhav M. 1993 “The Changing Notion of Śiṣṭa from Patañjali to Bharṭṛhari,” *Asiatische Studien* 47: 95–115.
- _____ 1994 “Brahmanism versus Buddhism: A Perspective of Language Attitudes,” in: N. N. Bhattacharya (ed.): *Jainism and Prakrit in Ancient and Medieval India; Essays for Prof. Jagadish Chandra Jain*, New Delhi: Manohar Publishers, 89–111.
- _____ 2010 “Pañca Gauḍa and Pañca Drāviḍa: Contested Borders of a Traditional Classification,” in: K. Karttunen (ed.), *Anantaṃ Śāstram. Indological and Linguistic Studies in Honour of Bertil Tikkanen*, Studia Orientalia 108: 29–58.
- _____ 2012 “Vedas and Their Śākhās,” in: François Voegeli, et al. (eds.), *Devadattīyam. Johannes Bronkhorst Felicitation Volume*, Bern: Peter Lang, 341–362.
- Dunne, John D. 1996 “Thoughtless Buddha, Passionate Buddha,” *Journal of the American Academy of Religion* 65(3): 525–556.
- Edgerton, Franklin. 1993 *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, vol. II: Dictionary*, reprint, Delhi: Motilal Banarsidass, [1st ed., New Haven, 1953].
- Einoo, Shingo 永ノ尾信悟. EINOOCARD: A Database for the Study of Vedic and Hindu Rituals, <http://www.ioc.u-tokyo.ac.jp/database/index.html>
- Eltschinger, Vincent. 2010 “Dharmakīrti,” *Revue Internationale de Philosophie* 64(3): 397–440.
- _____ 2014 *Buddhist Epistemology as Apologetics*, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 81, Wien.
- Fleet, John Faithfull. 1888 *Inscriptions of the Early Gupta Kings and their Successors*, Corpus Inscriptionum Indicarum vol. 3, Calcutta.
- Frauwallner, Erich. 1961 “Landmarks in the History of Indian Logic,” *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 5: 125–148.
- _____ 1962 “Kumāriḷa’s Bṛhaṭṭikā,” *Wiener Zeitschrift für die*

- Kunde Süd- und Ostasiens* 6: 78–91.
 _____ 1968 *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*, Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens 6, Wien.
- Gail, Adalbert. 1974 “Zur Entwicklung des Manvantara-Abschnitts im Rahmen der älteren Purāṇas,” *XVIII. Deutscher Orientalistentag 1972*: 321–330.
- Garge, D. V. 1952 *Citations in Śabara-Bhāṣya: a Study*, Deccan College Dissertation Series 8, Poona.
- Gonda, Jan. 1975 *Vedic Literature: (Saṃhitās and Brāhmaṇas)*, A History of Indian Literature, vol. 1, fasc. 1, Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
 _____ 1980 *Vedic Ritual: the Non-Solemn Rites*, Handbuch der Orientalistik, 2. Abt., Indien 4. Bd., Religionen, 1. Abschnitt, E.J. Brill.
- Gupta, Chitrarekha. 1983 *The Brahmanas of India. A Study Based on Inscriptions*, Delhi: Sundeep Prakashan.
- Halbfass, Wilhelm. 1991 *Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought*, Albany: State University of New York Press.
- Hamano, Tetsunori 浜野哲敬. 1987 「『如来秘密經』の仏陀觀」『印度学仏教学研究』36(1): 42–46.
- Harikai, Kunio 針貝邦生. 1974 「タントラヴァールティカ聖伝章和訳研究(1)」『哲学年報』33: 43–75.
 _____ 1975 「Sādhuśabda をめぐって」『印度学仏教学研究』23(2): 1039–1045.
 _____ 1985 「クマーリラの積尊觀」『日本仏教学会年報』50: 49–65.
 _____ 1990 『古典インド聖典解釈学研究—ミーマーンサー学派の積義・マントラ論—』九州大学出版会.
 _____ 1994 「インド正統派学派における聖と俗」『日本仏教学会年報』59: 157–169.
 _____ 2002 「タントラヴァールティカ聖伝章和訳研究(2)」『西日本宗教学雑誌』24: 80–95.
 _____ 2008 “Sanskrit Text of the Tantravārttika, Adhyāya 1, Pāda 3, Adhikaraṇa 1–3, Collated with five Manuscripts,” *Annual Report of Medical Anthropology and Humanity* (Saga Medical School) 3:1–44.
 _____ 2009 “Sanskrit Text of the Tantravārttika, Adhyāya 1, Pāda 3, Adhikaraṇa 4–6, Collated with six Manuscripts,” *South Asian Classical Studies* 4: 359–396.
 _____ 2010 “Sanskrit Text of the Tantravārttika, Adhyāya 1, Pāda 3, Adhikaraṇa 7–8, Collated with six Manuscripts,” *South Asian Classical Studies* 5: 223–249.
 _____ 2011 “Sanskrit text of the Tantravārttika, Adhyāya 1, Pāda 3, Adhikaraṇa 9, Collated with four Manuscripts,” *South Asian Classical Study* 6: 267–304.
- Harimoto, Kengo 張本研吾. 2006 “The Date of Śāṅkara: Between the

- Cālukyas and the Rāṣṭrakūṭas, *Journal of Indological Studies* 18: 85–111.
- Hoernle, A. F. R. 1909. “Some problems in Ancient Indian History, IV.—The Identity of Yaśodharman and Vikramāditya, and Some Corollaries,” *Journal of Royal Asiatic Society, New Series* 41: 89–144.
- Ikari, Yasuke 井狩彌介 and Watase, Nobuyuki 渡瀬信之. 2002 『ヤージュニャヴァルキヤ法典』東洋文庫 698, 平凡社.
- Iyer, G. V. (監督) 1983 (映画) *Adi Shankaracharya*. Cf. http://en.wikipedia.org/wiki/Adi_Shankaracharya_%28film%29
- Jha, Ganganath. 1990 *Manusmṛti. With the Manubhāṣya of Medhātithi*, 10 vols., reprint, Delhi: Motilal Banarsidass, [1st ed., Calcutta, 1920–1939].
- Joshi, Lalman. 1987 *Studies in the Buddhistic Culture of India during the 7th and 8th Centuries A.D.*, reprint, Delhi: Motilal Banarsidass, [1st ed., 1967].
- Joshi, S. D. and Roodbergen, J. A. F. 1986 *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya: Paspasāhnikā*, Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, Class C, no. 15, Poona: University of Poona.
- Kajihara, Mieko 梶原三恵子. 2003 「ヴェーダ入門儀礼の二つの相—通過儀礼と学習儀礼」『仏教学セミナー』78: 67–86.
- Kamimura, Katsuhiko 上村勝彦. 2003 『原典訳マハーバーラタ』7, ちくま学芸文庫.
- Kanazawa, Atsushi 金沢篤. 2001 *Word-Index to Kumārila's Ślokavārttika*, Tokyo.
- Kane, P. V. 1925 “The Tantravārttika and the Dharmasāstra Literature,” *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, New Series* 1: 95–102.
- _____ 1968–1977 *History of Dharmasāstra: Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India*, 5 vols. in 8 parts., 2nd ed., Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, [1st ed., 1930–1960].
- _____ 1978 “A Brief Sketch of the Pūrva-Mīmāṃsā,” in: D. Chattopadhyaya (ed.), *Studies in the History of Indian Philosophy*, vol. I, Calcutta, 157–184, [originally, in: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 6, 1924].
- Kashikar, C. G. 1968 *A Survey of the Śrautasūtras*, Bombay: University of Bombay.
- Kataoka, Kei 片岡啓. 2003 “Kumarila's Critique of Omniscience,”『インド思想史研究』15: 35–69.
- _____ 2011a *Kumārila on Truth, Omniscience, and Killing, Part 2: An Annotated Translation of Mīmāṃsā-Ślokavārttika ad 1.1.2 (Codanāsūtra)*, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 68, Wien.
- _____ 2011b “Manu and the Buddha for Kumārila and Dharmakīrti,” in: H. Krasser, et al. (eds.), *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis, Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference*, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 69, Wien, 255–269.

- _____ 2013 “Transmission of Scripture: Exegetical Problems for Kumārila and Dharmakīrti,” in: Vincent Eltschinger, et al. (eds.), *Scriptural Authority, Reason and Action*, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 79, Wien, 239–269.
- Kawasaki, Shinjō 川崎信定. 1992 『一切智思想の研究』東京：春秋社.
- Kimura, Toshihiko 木村俊彦. 1999 “A New Chronology of *Dharmakīrti*,” in: Sh. Katsura (ed.), *Dharmakīrti’s Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference*, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 32, Wien, 209–214.
- Macdonell, Arthur A. 1886 *Kātyāyana’s Sarvānukramanī of the Rigveda*, Oxford: Clarendon Press.
- Macdonell, A. A. and Keith, A. B. 1912 *Vedic Index of Names and Subjects*, 2 vols., London: John Murray.
- Malamoud, Charles. 1977 *Le Svādhyāya: récitation personnelle du Veda : Taittirīya-Āraṇyaka, Livre II*, Paris: Institut de civilisation indienne.
- _____ 1980 “La théologie de la dette dans le brāhmanisme,” *Puruṣārtha* 4: 39–62.
- Mazumdar, B. P. 1979. “Epigraphic Records on Migrant Brāhmaṇas in North India (A. D. 1030–1225),” *Indian Historical Review* 1(1): 64–86.
- McCrea, Lawrence. 2009 ““Just Like Us, Just Like Now”: The Tactical Implications of the Mīmāṃsā Rejection of Yogic Perception,” in: E. Franco (ed.), *Yogic Perception, Meditation and Altered States of Consciousness*, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 64, Wien, 55–70.
- Mitchiner, John E. 1982 *Traditions of the Seven Ṛṣis*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Mizutani, Shinjō 水谷真成. 2000 『大唐西域記』中国古典文学大系 22, 平凡社, [初版 1971] .
- Moriyama, Shinya 護山真也. 2012 「全知者証明・輪廻の証明」『シリーズ大乘仏教』9 認識論と論理学, 春秋社, 227–257.
- Mushiga, Tomoka 虫賀幹華. 2015 「「祖霊」とは誰か—古代インドにおける祖先祭祀の対象とその変遷—」『南アジア研究』26: 7–24.
- Njammasch, Marlene. 2001 *Bauern, Buddhisten und Brahmanen: Das frühe Mittelalter in Gujarat*, Asien- und Afrika-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin 2, Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- Olivelle, Patrick. 2000 *Dharmasūtras: the Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- _____ 2005 *Manu’s Code of Law: a Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmasāstra*, Oxford University Press.
- Pandey, Rajbali. 1963 *Hindu Saṃskāras: Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Pollock, Sheldon. 1985 “The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History,” *Journal of American Oriental Society* 105(3): 499–519.
- _____ 1997 “The <<Revelation>> of <<Tradition>>: *śruti*, *smṛti*, and the Sanskrit Discourse of Power,” in: S. Lienhard and I. Piovano

- (eds.), *Lex et Litterae. Studies in Honour of Professor Oscar Botto*, Torino: Edizioni dell'Orso, 395–417.
- Rau, Wilhelm. 1980 “Bharṭṛhari und der Veda,” in: *Festschrift Paul Thieme, Studien zur Indologie und Iranistik* 5/6: 167–180.
- Renou, Louis. 1947 *Les écoles védiques et la formation du veda*, Paris: Imprimerie nationale.
- Rivers, W. H. R. 1907 “The Marriage of Cousins in India,” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, New Series* 39: 611–640.
- Saito, Akira 斎藤明. 2011 「大乘仏教の成立」『シリーズ大乘仏教』2 大乘仏教の誕生, 春秋社, 3–35.
- Sakuma, Hidenori 佐久間秀範. 2012 「瑜伽行唯識思想とは何か」『シリーズ大乘仏教』7 唯識と瑜伽行, 春秋社, 19–72.
- Sawai, Yoshitsugu 沢井義次. 1992 *The faith of Ascetics and Lay Smārtas : a Study of the Śāṅkaran Tradition of Śṛṅgeri*, Publications of the De Nobili Research Library 19, Vienna.
- Schiefner, Anton. 1963 *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, reprint, Tokyo: Suzuki Research Foundation, [1st ed., St. Petersburg, 1869].
- Schmiedchen, Annette. 2013 “Patronage of Śaivism and Other Religious Groups in Western India under the Dynasties of the Kaṭaccuris, Gurjaras and Sendrakas from the 5th to the 8th Centuries,” *Indo-Iranian Journal* 56(3–4): 349–363.
- Sharma, H. G. 2000 *Gujarat under the Maitrakas of Valabhī*, Gaekwad's Oriental Series 180, Baroda: Oriental Institute.
- Shida, Taisei 志田泰盛. 2011 “Hypothesis-Generating Logic in Udayana's Rational Theology,” *Journal of Indian Philosophy* 39: 503–520.
- Shōshin, Kiminori 正信公章. 1997 「Tantravārttika, Sadācāraprāmānyanirūpaṇa 章における‘āpastamba-vacana’について」『インド思想史研究』9: 1–16.
- Siegling, Wilhelm. 1906 *Die Rezensionen des Carāṇavyūha*, Leipzig: Kreysing.
- Simon, Richard. 1889 *Beiträge zur Kenntnis der vedischen Schulen*, Kiel: Haeseler.
- Singh, Maan. 1993 *Subandhu*, New Delhi: Sahitya Akademi.
- Slaje, Walter. 2007 “Yājñavalkya-brāhmaṇas and the Early Mīmāṃsā,” in: J. Bronkhorst (ed.), *Mīmāṃsā and Vedānta, Interaction and Continuity*, Delhi: Motilal Banarsidass, 115–158.
- Stcherbatsky, Theodore. 1964 *Buddhist Logic*, vol. I, reprint, New York: Dover Publications, [1st ed., Leningrad, 1930].
- Sūryakānta. 1981 *Kāthaka-Saṃkalana: extracts from the lost KāthakaBrāhmaṇa, Kāthaka-Śrautasūtra & Kāthaka-Gṛhyasūtras*, New Delhi: Meharchand Lachhmandas Publications.
- Taber, John. 2012 “Dharmakīrti and the Mīmāṃsakas in Conflict: Pramāṇavārttika (Svavṛtti) 1.311–340,” in: V. Eltschinger, et al. (eds.), *Can the Veda speak? Dharmakīrti against Mīmāṃsā exegetics and Vedic authority. An annotated translation of PVSV 164,24–176,16*, Beiträge zur Kultur- und

- Geistesgeschichte Asiens 74, Wien, 119–149.
- Takahashi, Hisao 高橋尚夫, Kimura, Hideaki 木村秀明, Noguchi, Keiya 野口圭也, Ōtsuka, Nobuo 大塚伸夫. (編) 2013 『初期密教 思想・信仰・文化』春秋社.
- Takakuwa, Komakichi 高桑駒吉. 1974 『大唐西域記に記せる東南印度諸国の研究』国書刊行会 [初版 1926].
- Takasaki, Jikidō 高崎直道. 1980 『楞伽經』佛典講座 17, 大蔵出版.
- Thieme, Paul. 1957 “The Interpretation of the Learned,” in: A. S. Altekar (ed.), *Felicitation Volume presented to Sripad Krishna Belvalkar*, Varanasi: Motilal Banarsidass, 47–62.
- Tillemans, Tom J. F. 1999 *Scripture, Logic, Language : Essays on Dharmakīrti and his Tibetan Successors*, Boston, Mass.: Wisdom Publications.
- Tsuji, Naoshirō 辻直四郎. 1970 『現存ヤジュル・ヴェーダ文献』東洋文庫.
- Ui, Hakuju 宇井伯寿. 1927 「種種なる道」『印度哲学研究』四, 岩波書店, 425–575.
- Vidyabhusana, S. Ch. 1978 *A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools*, reprint, Delhi: Motilal Banarsidass, [1st ed., Calcutta, 1909].
- Wakahara, Yūshō 若原雄昭. 1990 「ダルマキールティのヴェーダ聖典批判」『龍谷大学大学院紀要』11: 1–9.
- Warder, A.K. 1977–1988 *Indian Kāvya Literature*, Delhi: Motilal Banarsidass, vol. 3, 1977; vol. 4, 1983; vol. 5, 1988.
- Watase, Nobuyuki 渡瀬信之. 1991 『サンスクリット原典全訳 マヌ法典』中公文庫.
- _____ 2011 「イギリス統治下におけるヒンドゥー法整備と問題の所在」RINDAS 伝統思想シリーズ 6, 龍谷大学現代インド研究センター.
- Wezler, Albrecht. 1982 “Manu’s Omniscience: on the Interpretation of Manusmṛti II, 7,” in: G.-D. Sontheimer and P. Aithal (eds.), *Indology and Law. Studies in Honour of Professor J. Duncan M. Derrett*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 79–105.
- _____ 2004 “Dharma in the Veda and the Dharmasāstras,” *Journal of Indian Philosophy* 32: 629–654.
- Willis, Michael D. 2009 *The Archaeology of Hindu Ritual. Temples and the Establishment of the Gods*, Cambridge University Press.
- Wink, André. 1991 *Early medieval India and the Expansion of Islam, 7th–11th centuries, Al-Hind, the making of the Indo-Islamic world*, vol. 1, reprint, Leiden: E.J. Brill, [1st ed., 1990].
- Witzel, Michael. 1981 “Materialien zu den vedischen Schulen,” *Studien zur Indologie und Iranistik* 7: 109–132.
- _____ 1982/83 “Über die Caraka-Schule” (continuation of Witzel 1981), *Studien zur Indologie und Iranistik* 8/9: 171–240.
- _____ 1985 “Regionale und Überregionale Faktoren in der Entwicklung vedischer Brahmanengruppen im Mittelalter,” in: H. Kulke u. D. Rothermund (eds.), *Regionale Tradition in Südasien*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 37–76.
- Witzel, Michael. und Goto, Toshifumi 後藤敏文. 2007 *Rig-Veda. Das Heilige*

- Wissen, erster und zweiter Liederkreis*, Verlag der Weltreligionen.
- Yaita, Hideomi 矢板秀臣. 1987 “Dharmakīrti on the Authority of Buddhist Scriptures (āgama). Annotated Translation of Pramāṇavārttika-svavṛttih ad v.213–217,” 『南都仏教』 58: 1–17.
- Yamazaki, Toshio 山崎利男. 1967 「マイトラカ朝の土地施與文書」 『東洋文化研究所紀要』 43: 1–32.
- Yoshimizu, Kiyotaka 吉水清孝. 1996 「目的因としての apūrva—シャバラスヴァーミンにおける apūrva は「新得力」か? (2) —」 『インド思想史研究』 8: 20–41.
- _____ 1999a 「arthāpatti と anumāna との論理学上の相違について」 『印度哲学仏教学』 14: 339–355.
- _____ 1999b 「Śrutārthāpatti による認識の対象について」 『仏教学』 40: 1–22.
- _____ 2006 “The Theorem of the Singleness of a Goblet (*graha-ekatva-nyāya*): A Mīmāṃsā Analysis of Meaning and Context,” in: M. Hattori (ed.), *Word and Meaning in Indian Philosophy, Acta Asiatica* 90:15–38.
- _____ 2007a “Kumārila’s Reevaluation of the Sacrifice and the Veda from a Vedānta Perspective,” in: J. Bronkhorst (ed.), *Mīmāṃsā and Vedānta, Interaction and Continuity*, Delhi: Motilal Banarsidass, 201–253.
- _____ 2007b “Kumārila’s Propositional Derivation (*arthāpatti*) without Pervasion (*vyāpti*),” in: K. Preisendanz (ed.), *Expanding and Merging Horizons. Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 53, Wien, 315–335.
- _____ 2007c “Reconsidering the fragment of the *Bṛhaṭṭikā* on inseparable connection (*avinābhāva*),” in: B. Kellner, et al. (eds.), *Pramāṇa-kīrtih, Papers Dedicated to Ernst Steinkellner on the Occasion of his 70th Birthday*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 70, Wien, 1079–1103.
- _____ 2007d 「祭式で虚偽を語ってはならないのは何のためか—一定動詞表示と文脈—」 『印度学仏教学研究』 55(2): 814–820.
- _____ 2007e 「クマーリラと『マハーバーラタ』の英雄たち」 『北海道印度哲学仏教学会会報』 21: 12–15.
- _____ 2008a “The Intention of Expression (*vivakṣā*), the Expounding (*vyākhyā*) of a Text, and the Authorlessness of the Veda,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 158: 51–71.
- _____ 2008b 「祭式のなかの神々—ミーマーンサー学派の立場から—」 『論集』 (印度学宗教学会) 35: 51–72.
- _____ 2011a “How to Refer to a Thing by a Word: Another Difference between Dignāga’s and Kumārila’s Theories of Denotation,” *Journal of Indian Philosophy* 39(4–5): 571–587.
- _____ 2011b “Reconsidering the fragment of the *Bṛhaṭṭikā* on restriction (*niyama*),” in: H. Krasser, et al. (eds.), *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis, Proceedings of the Fourth International Dharmakīrti Conference*, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 69,

Wien, 507–521.

- _____ 2011c 「中世初期における仏教思想の再形成—言説の理論をめぐるバラモン教学との対立」『シリーズ大乘仏教』2 大乘仏教の誕生, 春秋社, 231–266.
- _____ 2012a “Kumārila and Medhātithi on the Authority of Codified Sources of *dharma*,” in: François Voegeli, et al. (eds.), *Devadattīyam. Johannes Bronkhorst Felicitation Volume*, Bern: Peter Lang, 643–681.
- _____ 2012b “Tradition and Reflection in Kumārila’s Last Stand against the Grammarians’ Theories of Verbal Denotation,” in: Chikafumi Watanabe, et al. (eds.), *Saṃskṛta-sādhitā: Goodness of Sanskrit. Studies in Honour of Professor Ashok N. Aklujkar*, New Delhi: D. K. Printworld, 552–586.
- _____ 2012c 「クマーリラにおける個体中心の存在論—アリストテレスとの比較による試論—」『インド論理学研究』5: 1–46.
- _____ 2013a “The *Jñānakarmasamuccaya-vāda* in the Commentaries on the *Manusmṛti*,” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 61(3): 1085–1092.
- _____ 2013b 「ミーマーンサーにおける Yajurveda 中心主義について」『論集』(印度学宗教学会) 40: 167–178.
- _____ 2015 “Kumārila’s Criticism of Buddhism as a Religious Movement in His Views on the Sources of Dharma,” in: A. Saito (ed.), *Buddhism and Debate: The Development of Mahāyāna Buddhism and Its Background in Terms of Religio-Philosophical History*, *Acta Asiatica* 108: 43–62.
- _____ (forthcoming 1) “Tolerance and Intolerance in Kumārila’s Views on the Vedic *śākhā*,” in: J. E. M. Houben, J. Rotaru and M. Witzel (eds.), *Vedic Śākhās: Past, Present, Future. Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop, Bucharest 2011*.
- _____ (forthcoming 2) “Another Look at *avinābhāva* and *niyama* in Kumārila’s Exegetic Works,” *Proceedings of the 5th International Dharmakīrti Conference, Heidelberg 2014*.

RINDAS ワーキングペーパーシリーズは、人間文化研究機構現代インド地域研究推進事業の出版物です。

人間文化研究機構 (NIHU) <http://www.nihu.jp/sougou/areastudies/index.html>

NIHU プログラム現代インド地域研究 (INDAS) <http://www.indas.asafas.kyoto-u.ac.jp/>

龍谷大学現代インド研究センター (RINDAS) <http://rindas.ryukoku.ac.jp/>

RINDAS ワーキングペーパーシリーズ 25

クマールラによる「宗教としての仏教」批判

—— 法源論の見地から ——

Kumārila's Denunciation of Buddhism as a "Heresy"
from the Viewpoint of the Sources of Dharma

吉水 清孝
(Yoshimizu, Kiyotaka)

2015 年 11 月 20 日発行 非売品

発行 龍谷大学現代インド研究センター
〒 612-8577 京都市伏見区深草塚本町 67
龍谷大学深草キャンパス 至心館 455
TEL : 075-645-8446 FAX : 075-645-2240
<http://rindas.ryukoku.ac.jp/>

印刷 株式会社 富士印刷
〒 525-0072 草津市笠山五丁目 3-7
TEL : 077-564-5058

ISBN 978-4-904945-59-9

ISBN 978-4-904945-59-9