

翻 訳

ビマル・クリシュナ・マティラル

ことばと世界 (2)

—言語研究におけるインドの貢献—

加 藤 普由子 (訳)

[解題]

本稿は、ビマル・クリシュナ・マティラルによる『ことばと世界—言語研究におけるインドの貢献』の序文、第1部第1章、第2章の翻訳（愛知大学語学教育研究室「言語と文化」第32号）に続く。前回の翻訳では、古代インドにおける言語の扱いを概観し、続いて文法学の意義を述べた。

第1部 一般的論題

第3章 語と意味

1 語の分類

ヤースカは語すなわち「品詞」(ヤースカの術語では「パダ」)を4つのグループに分類する。「名詞あるいは実名詞¹」(ナーマ)、「動詞」(アーキヤータ)、「動詞前綴りあるいは接頭辞」(ウパサルガ)、そして「不変化詞」(ニパータ)である。この4つの分類方法は、ブラフ [1953]の推測にあるように、『リグ・ヴェーダ』の本集(サンヒター)すなわち集成テキスト²をパダ・テキストと呼ばれる構成要素に分析する方法を受け継いでいる。文から語への分析は哲学上の論争を巻き起こした。『プラーティシャークヤ³』には、「サンヒター パダ・プラクリティヒ」と謎めいた表現で論争の主意が述べられる。「パダ・プラクリティヒ」という複合語について、ある分析では語はプラクリティすなわち根本要素であり、文はここから構成される。他方、この複合語の示す内容は全く逆で、文は始めから存在する根本実在であり、語は分析と抽出を経てのみ現れるとする。この文脈における「根本」とは、存在論における優先的な重要性があることを意味する。二次的と述べられる場合、派生的であり、組み立てられた集成体もしくは理論上の構成要素を示す。語と文のいずれが根本的かに関する論争は長期化していた。そして、ヤースカの時代において彼が知らなかったかどうかについても曖昧である

(第10章参照)。

II もののカテゴリー

ヤースカによる語の4分類は、直接、存在論における実在の分類と結びついていなかった。ただし、ヤースカが語の指示対象にも関心を持っていたことから、存在論上のカテゴリーが示唆される。(存在論上の)カテゴリーと一般的に称される場合のインド(サンスクリット)の術語は「パダールタ」であり、その字義的な意味は「語が示す対象」すなわち「指示対象」であるから、かえって興味が掻き立てられる。指示対象の視点からの語の分類は、自然と存在論や意味論に関連してくる。このことはバタンジャリ以降明らかになるが、ヤースカの貢献は2つの主要な(存在論上の)カテゴリー、すなわち「過程・行為」(バーヴァ)と「実在・存在・もの」(サットヴァ)に注目したことにある。サループ[1921: 5]は「バーヴァ」と「サットヴァ」について、「生成」と「存在」の馴染みある術語を使って対比している。最近、カース[1986: 117-18]はこの翻訳に異議を唱え、「バーヴァ」に「存在」の訳語を、「サットヴァ」には「実在」の訳語を提案している。しかし、個人的には、「存在」という訳語が「バーヴァ」の理解に役立つかどうかはわからない。確かに、たとえばナーガールジュナ⁴の作品にあるように、仏教サンスクリットでは「バーヴァ」は「存在」あるいは「もの」でさえあるかもしれないが、ここでは誤解を招く恐れがある。もともとヤースカがサンスクリットの「バーヴァ」と「サットヴァ」を選択したときに意図したように、英語での訳語を選ぶ際には対比が必要である。ヤースカは先ず動詞(アーキヤータ)の概念を明確にし、続いて名詞(ナーマ)の概念を定義した。これはヤースカ自らが示した項目順の逆である。もしかすると、いかなる文においても最重要な品詞は動詞と考える文法学者の哲学的見地に暗に影響されていたのかもしれない。動詞には、その支配的概念として「過程」(バーヴァ)があると定義される。名詞には、その支配的概念として「もの」(サットヴァ)があると定義される。個人的にはカースの主張にいくぶん納得しているが、「もの」と「過程」の相対性の方が「サットヴァ」と「バーヴァ」の機能の対比を適切に表すと思われるので、訳語は「もの」と「過程」を提案したい。ある解釈によれば、「過程」には初期や次の段階があり、そのような「過程」の意味が優勢のとき定動詞が使われる。たとえば「vrajati」(「彼が」歩く)や「pacati」(「彼が」料理する)である⁵。それに対して、過程において、その始めから最後までが「固まった」あるいは「形成された」ひとかたまり(ムールタ)として捉えられる場合、動詞由来の名詞が使われる。たとえば「vrajyā」(歩くこと)や「pakti」(調理)である。後者の場合、過程の順序は考慮されておらず、過程の概念は従属的である。それ故に、動詞由来の名詞で表現する。

ヤースカは指示代名詞の「あれ・それ」が実名詞すなわち「もの」を表すと述べており、ひょっ

とするとそれには深い洞察がある。たとえば1頭の牛、象、馬のように、「あれ・それ」で示されるものは何でも名詞語の指示対象である。(すでに指摘されているように) 抽象的概念あるいは行為でさえ「あれ・それ」で示すことができるから、名詞語の指示対象である。いかなる「もの」も名詞を使って示すことができ、代名詞の「あれ・それ」は名詞の代用であるという考え方の始まりかもしれない。ヤースカの直観は正しかった。このことについて、ヘーラーラージャ⁶は『ヴァーキヤ・パディーヤ』に対する注釈の中で、ドラヴヤ(適切な訳語がないので「実体」と呼ぶ)の定義を論ずる場面で解釈し直している。「もの」あるいは「実体」は「存在性」, 「実在性」, もしくは「実体性」の概念を必然的に伴う。我々が物質世界において対象を直接経験できるということからも納得できる。後ほどこの問題に戻る。

動詞前綴りすなわち接頭辞(ウパサルガ)は、単独で意味を運ぶとは決して考えられなかった。その価値は、結合する本動詞の意味への寄与にある。時には本動詞の意味を変えたり、またある時には意味を逆にする。(後に)よく知られるようになる韻文には、あたかも海の水がガンガーの水の甘さを汚すように、動詞前綴りは動詞の意味を力づくで変えると詠われている。たとえば、語根「hr」は「盗む」を意味するが、「pra」を付けると「打つ」を意味し、「ā」を付けると「食べる」を、「pari」と共に「断念する」を表す。次のような理論も提唱された。動詞前綴りはいかなる意味も「表示」せず、動詞に実際に存在する意味のいくつかを「示唆」するに過ぎない。つまり、語根には「固定の」意味は全く存在しないと述べられた。語根は多くの意味を表す力を暗に有し、その中から特定の意味を生じさせることが動詞前綴りの機能である。この考え方によると、動詞前綴りはいかなる表示能力も持たず、機能を果たすにすぎない。動詞前綴りとは、動詞語根の意味領域から特定の意味に焦点をあてる灯火のようなものである。しかし、この考え方に対する反論もある。

不変化詞(ニパータ)を構成するのは雑多な語である。ヤースカによれば(標準的な解釈)、不変化詞には固定の意味がない。逆に、それぞれの不変化詞には多種多様な意味があり、文脈等の要因によって意味が決定される。パーニニ文法では、「ca」(「そして」を表す)から始まるリストによって規定されており(P.1.4.57⁷)、また「ものでないこと」(アサットヴァ)を表すと述べられている。実際、パーニニ文法では、不変化詞は変化しない語を含むより広いカテゴリーである。動詞前綴りは広義の意味での不変化詞の下位分類である。もう一つの下位分類には、カルマ・プラヴァチャニーヤと呼ばれる動詞前綴りのグループがある。カルマ・プラヴァチャニーヤのほとんどが動詞前綴りだが、動詞と結合せず、文中で単独で使われる。多様な意味を「表し」、それらには動詞に帰することができるような意味が含まれる。ここで意味を「表す」と述べた。元々の理論によると動詞前綴りには表示能力がない。そしてカルマ・プラヴァチャニーヤについても同様である。意味を「示唆する」と述べるべきだ。では何の意味か。答えは術語そのものから導き出される。[カルマ・プラヴァチャニーヤの]

「カルマ」とは、ここでは「動詞」を意味する。それ故に、カルマ・プラヴァチャニーヤは、実は動詞前綴りと動詞の組み合わせの代用である。これらの動詞は主に「関係」動詞であったため、カルマ・プラヴァチャニーヤは不在の動詞によって表されるはずの関係を示すと言われる。たとえば「イノリノコトバ 『ノアトデ』 オンケイガ ホドコサレタ」の場合、「anu」というサンスクリットが「ノアトデ」に対して使われる。この語は単に祈りの詞と恩恵が施されることとの間の時間関係を示唆しているだけでなく、「(祈りの詞が) 聞かれた後で」を明らかに表している。「聞く」を表す動詞[は不在だが、その意味]が理解される。同様に「ソノキ 『デ』 イナズマガ ヒカッタ」の場合、「anu」が「デ」に対して使われるが、この語は単に特定の方向を表しているのではなく、どちらかと言うと「の方向に照準を定めて」あるいは「に照準を合わせて」を表している。「照準を定めて」という動詞[は不在だが、その意味]が理解される。

III 語の一次的意味と二次の意味：メタファー

すでに語の「多義」性を論じたが、語には1つの一次的意味（辞書学者が指摘するように）と複数の二次的あるいは「派生的」意味があると言うことができる。それ故に、いかなる自然言語もその表現力が増す。ただし、この点について、同音異義語は別に扱われるべきである。同音異義語には文脈要因によって解決されるべき曖昧さが体系的にある（以下参照）。ここでは「複数の意味を持つ語」（あるいは同音異義語）の術語を適用するにあたり、どの意味も一次的とみなされる語に限定しよう。しかし、自然言語であれば普通の現象として、語に1つ以上の「一次的」意味があることはさておき、いかなる語も複数の意味を伝達する（あるいは対象を表示する）目的で使用できる。このとき、指示対象が標準的な（一次的）意味からかけ離れていたとしても、なんらかのかたちで同じ一次的意味と関係している。この現象は、修辞学者の術語であるメタファー⁸あるいは隠喩的使用として通常理解されている。また、語の意味の隠喩的拡張と呼ぶこともできるだろう。実際のところ、この現象は我々の言語においてあまりにも広く認められるため、語に対して何らかの固定の一次的意味を想定することに果たして意味があるのかと時々悩む。また、語の意味は単に使用によって決定されるだけかもしれない。ところが我々の一般的な傾向として、語を区別し習得するにあたり、語には特定の固定化された一次的意味（使用頻度によって決定されている可能性がある）があると考え。そして、他の意味を隠喩的拡張として説明する。

インドの哲学者（特にニヤーヤ学派）は、語にある2つの異なる「能力」を識別することによって、この現象を説明する。一方は語の「言う」（アビダーナ）能力、もう一方は語の「示唆する」（ラクシャナ）能力である。前者は一次的な直接表示能力、後者は二次的あるいは間接表示能力と呼ばれる。言わば、語は一次的表示能力により「話す」のに対して、二次的

表示能力により「示唆する」に過ぎない。そしてメタファーが生まれる。

次の例を考察しよう。「ガンガーヤーム ゴーシャハ」の場合、「ガンガー」の一次的意味はガンガーと呼ばれる川である。しかし、一次の意味のみを捉えると、この文ではガンガーに漁夫のゴーシャ（小村落）があることになり、ありえない状況である。そこで、我々は一般的な合理性により、発話された文の意味が通るように解釈する。隠喩的拡張（この場合はサンスクリット話者に広く認められている慣例だが、どの言語でも同様であろう）により、「ガンガー」は（語の二次的表示能力により）「ガンガーの土手」を示唆し、ガンガーの土手に小村落があるという状況を説明している文が理解される。文の意味するところ、あるいは聞き手が文脈の中で意味をどのように理解すべきかについて、全く筋道の通った結論である。

分析にあたり、ニヤーヤ学派は2つの必要条件を特定する。(a) 一次の意味は文脈において「不向き」でなければならない。文中の他の語の意味と適合しない、そして (b) (話者により意図されたであろう)「示唆された」意味は、何らかのかたちで一次の意味と関係がなくてはならない。留意すべきは、言語コミュニティには確立された習わし（慣例）があり、これによってこの隠喩的拡張が認められるのであり、必ずしも話者の意図が考慮される必要はない。実際、聞き手が話し手の「心に入る」ことはない。文脈や他の状況が聞き手に「意図された」意味を「見せる」。この過程は機械的に進むため、意味は自然に聞き手に到達するように思われる。修辞学者は、このようなよく知られた仕掛けについて、全体を示唆する部分、中身を示唆する容器、種を示唆する類、類を示唆する種として注目する。たとえば「タベモノヲ カラスカラ マモレ」の「カラス」という語は、単にカラスだけを意味しているのではなく、食べ物を台無しにするあらゆる鳥あるいは野獣にまで拡張される。我々の一般的な合理的行動にとって当たり前の前提である。この（「タベモノヲ カラスカラ マモレ」）命令を聞けば、人はいかなる鳥や野獣からも食べ物を守ろうとするのは言うまでもない。「カラス」から隠喩的意味を引き出したのは文脈であり、いかなる辞書学者も「カラス」という語の他の標準的意味とは夢にも思わないであろう。

語の一次的表示能力と二次的表示能力の他に、修辞学者や文芸批評家は第三の暗示能力を主張する。これは時に詩や修辞的発言に関係する。語には一次あるいは二次の意味の範囲外にある暗示的意味がある。アーナンダヴァルダナ⁹によれば、上級な詩では語の暗示的意味が勝る。すなわち、暗示された意味は通常の意味（辞書上の意味 [である一次の意味]、あるいは文脈に合うように変化した意味 [である二次の意味]）よりも美しく魅力的である。ただし留意すべきは、隠喩的拡張、示唆された意味、あるいは変化した意味（ラクシュヤールタ）は、一次の意味（標準的意味や辞書上の意味）が文脈に合わないときのみ求められるが、暗示的意味に関しては、（字義的な）文の意味が語の標準的意味と隠喩的拡張の助けによって完全に理解された後でのみ注意が向けられる。暗示的意味は、適切な聞き手にとつ

てのみ魅力的なのだ。すなわち、感性豊かな詩の読み手である。アーナンダヴァルダナは、これを音声（すなわち発話）の「余韻・反射」と呼んだ。たとえば「ガンガーヤーム ゴーシャハ」（ガンガーに小村落がある）（付録3、第1章を参照）と聞いてガンガーの土手に村があると理解した時、村の自然の美しさや質素な様子が強調されている。このように、さらに話者の意図を理解するかもしれない。（それ故に、村がガンガーと非常に近い位置関係にあることが強調されている。）

IV 語の「暗示」能力に対する批判

文芸批評家が主張する語の三次的表示能力がこれまで問題にされなかったことはない。語が暗示的であり得る理由は人が暗示を受けやすいからだ。しかし、暗示のかかり方には個人差があり得る。そのため、語の三次的表示能力は非常に主観的な要因になる。それ故に、語の暗示能力について、語そのものに別の「能力」すなわち生来の性質を認めなくても、（聞き手の）推論の観点から説明できる。詩や文学では、特定の語や手段を使って美、魅力、そして美学的歓喜を暗示する方法がしっかりと定着し、習慣的になっている。だからといって、語に「暗示能力」と呼ばれる性質が存在しているとは証明しがたい（この問題に関して、文芸批評家のマヒマバッタ¹⁰はアーナンダヴァルダナを批判している）。直接的に意味を表示する語の能力（一次的表示能力）は、間接的に意味を表す語の能力（隠喩的あるいは二次的表示能力）とともに別の事柄である。この2つの能力は言わば対象を指定する力であり、この能力がなければ文の意味は理解されない。既に述べたことだが、古い隠喩の意味はしっかりと定着しているために、辞書上の意味として広く通用している場合がある。（語の3つの能力のサンスクリット表現は「アビダー」、 「ラクシャナー」、 「ヴィヤンジャンナー」である。それぞれの対訳表現として [対象の] 「一次的表示能力・直接表示能力」、 「二次的表示能力・間接表示能力」、 「暗示能力」を使っている [点を再度確認する]。）

暗示される意味は聞き手に関係する。しばしば次の例文で説明される。「タイヨウガ シズンダ」という発話の場合、3人の聞き手がいれば少なくとも三者三様の意味が考えられる。盗人は盗みに出かける時が来たと理解し、愛人は愛する者に会いに行く時が近づいたと理解し、僧は祈りの時間と理解するであろう。詩では、暗示される意味は読み手の豊かな感性に依存している。

V 話者の意図

語と意味の関係の文脈では、4つ目の概念が問われる場合がある。それは「タートパリヤ」と呼ばれる話者の意図である。話者の意図が、語や文の意味決定に非常に重要な役割を必ず担うことは、多くの哲学者によって明確に理解されている。だからといって、話者の意図を

別の語の意味伝達能力として扱うのは余計である。たとえば「サインダヴァラ モッテキテ」という発話があると、話者が食事の最中であれば、聞き手は塩が望まれていると理解する。文脈（ここでは、発話状況）が「意図されている」サインダヴァの意味を推測するのに役立つ。すなわち、話者の意図に気づくこと（推測から得られる）は文の意味を理解するための条件であり、「サインダヴァ」の持つ意味の曖昧さ（「サインダヴァ」には塩あるいは馬の意味がある）が解消されることで、理解が発生する。

VI 意味の曖昧さと文脈要因

自然言語においては、ほとんどの語に曖昧さがあり、たいていは文脈が語あるいは表現の正確な意味を決定してくれる。インドではこの点が認識され、関連要因項目が一部の哲学者によって挙げられ、どのように意味が決定されるかが説明されている。バルトリハリにしたがって、どのように曖昧な表現の意味が文脈要因等によって明らかになるかを述べてみる。バルトリハリの挙げた項目については、後代の哲学者が不明瞭な表現の問題について論ずるときに一般的に引用されるものである。

(a) 連想:「ハリ」という語の対象は様々である。ヴィシュヌの名前の一つであり、サルや他の生き物を表すこともある。しかし、「マキガイートーエンバンラーモツ ハリ」という表現の「ハリ」の意味は明らかである。巻貝と円盤との連想から「ハリ」はヴィシュヌを示す。

(b) 分離:「デヌ」という語の対象は牝牛かもしれないし、牝驢馬かもしれない。しかし、「コウシラーツレテイナイ デヌ」という表現の「デヌ」の意味は明らかである。文中の他の語が分離を示しており、子牛を連れていない牛について話していることが分かる。

(c) 相互連想:「ラーマートーラクシュマナ」の「ラーマ」はラクシュマナの兄のラーマであり、クリシュナの兄のバララーマではない（勇猛なことからラーマとも呼ばれる）。これについては一般的に連想（あるいは分離）要因と思われるかもしれないが、サンスクリット複合語に違いがある。相互連想要因の場合、((a) と (b) のように) 連想あるいは分離を表す語（「～を伴う」、「～を伴わない」）が使われない¹¹。

(d) 敵性・対立:「チャーヤー」という語は「美」あるいは「影」を意味するが、「チャーヤートーヒカリ」のような複合語では、「チャーヤー」の意味は明らかに「影」である。これまでの4種類は一般的に連想による意味決定要因と呼ぶことができる（心理的要因）。

(e) 目的:「スターヌ」という語は、支柱あるいはシヴァ神を表す。「スターヌニ ライハイセヨ」では、シヴァ神と理解することで目的が達せられるのは明らかである。

(f) 文脈・状況: 食事時の「サインダヴァラ モッテキテ」の場合、話し手が求めているも

のは塩であり、馬ではない。

(g) しるし：しるしはより広い文脈（文の一節のなか）にみつけられる場合がある。しるしにより、曖昧さが払拭される可能性がある。たとえば「ヌレタ コイシガ サイダンニ オカレル」の場合、小石が浸される液体は何でも良いかもしれないが、より広い文脈をみると、澄んだバターが示される。したがって、[より広い文脈の] しるしによって、小石はまずは澄んだバターに浸される（濡らされる）べきで、その後に祭壇に祭られることを理解しなければならない。

(h) 他の語との近接：これも連想の一種であるが、ここでは統語上の関係だけでなく語と語との間の物理的近さも関わっている。「カミヨ トシノハカイシャヨ」の場合、いかなる王も都市（すなわち敵の都市）の破壊者と呼ぶことができるが、ここではシヴァ神のことである¹²。

(i) 能力：「ワタシハ マドウニ ヨッテイル」の場合、「マドウ」はワインであって、春という季節ではない¹³。

(j) 適性：(i) の変種である。詩の文脈ならば「春という季節（の到来）に酔いしれる」の意味がふさわしいかもしれない。

(k) 場所：「アルジガ ソコニ オラレル」の場合、「アルジ」は王あるいは主人であり、神ではない。

(l) 時間：「チトラバーヌガ カガヤク」の場合、発話が日中ならば輝いているのは太陽であり、夜ならば火あるいは灯りである。

(m) 文法上の性および (n) アクセント：性やアクセントなど文法上の仕組みが時として曖昧さを払拭する。男性名詞の「ミトラ」は太陽を表し、中性名詞のそれは友を表す。複合語の「インドラ-シャトル」の場合、最後の音節に強勢がおかれると「インドラを殺すもの」になり、最初の音節に強勢がおかれると「インドラに殺されるもの」を表す。

上記はすべてを網羅していない。また、あきらかに重複もあり、それぞれの項目要因が排他的でもない。これらは広い意味での文脈および文法要因に含まれる（最後の2つは明らかに文法上の要因である）。文脈要因は、さらに言語的あるいは非言語的（すなわち状況）要因に分類できる。さらに、たいていの場合、心理学的要因である連想は重要な役割を担う。

VII 語と対象の関係：慣習か永遠か

『ヴァイシェーシカ・ストラ』7.2.24によれば、語と意味の関係は慣習的（サマヤ）である。この考え方は、ヴァイシェーシカ学派だけでなくニヤーヤ学派にも通じる。それに対して、一般的に文法学者やミーマーンサー学派の考え方は逆である。パタンジャリは『マハーバーシュヤ』の冒頭において、語が不変か否かを問い、この問題は『サングラハ』（ヴィヤー

デイ¹⁴に帰せられ、現存していない。カイヤタの注釈書『プラディーバ』¹⁵を参照)で精査されていると述べる。語は永遠すなわち不変である。しかし、発声器官で生成されるので、永遠ではないと考えなければならない場合がある。これが『サングラハ』の結論である。さらにパタンジャリは問いを絞り込み、カーティヤーヤナの『ヴァールッティカ』に言及する。そこでは、語と意味の関係は永遠と述べられる(「シッダ」すなわち初めから与えられており、作り出されたものではない)。

一般的に、語の意味は普遍あるいは個物(もの)と考えられる。パタンジャリによれば、もし語と意味の関係が永遠ならば、意味も永遠でなければならず、それ故に語の意味は普遍(永遠の實在)である。我々が知るように、ものは永遠ではない。しかし、この主張は弱い。パタンジャリは続けて述べる。ものであっても不変と捉えることができる。変わり得るのはものの「かたち」である。(「アークリティ」という語は曖昧である。[ものに共通するかたち、形相としての] 普遍、あるいはものの「形」とも理解できる)。金の塊から、その形を変えて異なる装飾品を作り出すことができるが、物質としての金は破壊されないままであり、故に「不変」である¹⁶。

パタンジャリの次の問いはさらに重要である。我々はいかにして語と意味の関係が永遠であり、由来せず、作られておらず、慣習でないと知るのか。我々は人のふるまいから知る。どのように。人は意味伝達の為に語を使うとされるが、語を作り出す為の努力をしない。たとえば、壺は永遠ではなく、作られたものである。壺を使う為には、陶工のもとへ出向き、製作してもらう。しかし、語の場合は異なる。文法学者のもとへ行き、語を製作してもらうようなことはしない。

ジャイミニ¹⁷は『ミーマーンサー・スートラ』1.1.5の中で、語と意味の関係は「由来せず」あるいは「作られない」とする。これを、ジャイミニは「アウトパッティカ」、カーティヤーヤナは「シッダ」(上記参照)と比較的難解な語を使って表現しているが、字義的には明白でない。しかし、それらの術語の意味について、シャバラ(ジャイミニの注釈者)とパタンジャリ(カーティヤーヤナの注釈者)は永遠性あるいは不変性と説明している。シャバラは「アウトパッティカ」とは「人の慣習によって作られていない」を表すと明言している¹⁸。

シャバラは自身の反対論者の考えを次のように説明する。語は音の集りに過ぎず、我々の発話に存在する。そして、その語の対象は、たとえば床にある(壺)。我々は「ツボ」と聞くと同時にその語を認識する。他方、壺については、床にある壺を見てから対象を認識する。この2つは異なる實在であり、2つの関連づけ(1つにまとめられる)は常に人為的と思われる。すなわち、この関連づけは「自然」でも永遠でもない。まるで壺を別の壺にロープで結びつけるような人を介するものである。さて、語と対象の関連づけを物理的関連づけの一種と認めてしまうと、「アマイ」という発話は舌を甘くさせ、「カタナ」という語は舌を切断してし

まうではないか。また、この関連づけは因果関係の一種であったり、性質の基体と性質の関係の類いでもあり得ない。このような意味の関連づけは、認識対象と認識をもたらす要因との間に存在すると理解しなければならない¹⁹。この関連づけを「関係C」と呼ぼう。

さて、シャバラ式にいうと次の問いが発生する。語と対象との間に「関係C」が存在するならば、聞き手が初めて語を聞いた時に（聞き手はその言語を学んだことがない）、その語はなぜ対象の認識を聞き手に引き起こささないのか。もし「関係C」が作られたものではなく永遠ならば、聞き手が初めて語を聞いた時、対象の認識が聞き手に引き起こされるはずである。もし「関係C」が人によって作られ慣習的に獲得されるものならば、対象の認識は慣習の獲得に関わる。

しかし、シャバラは巧妙に答える。暗闇の中では、たとえ眼と対象との間に必要とされる接触があったとしても、対象の壺を見ることはできない。なぜなら見る為には光が必要だから。同様に、我々はコミュニティの年長者の言語活動等の行動を観察しながら、ことばを学ぶ必要がある。その結果、我々が語を聞いた時、我々に対象の認識が引き起こされる。

「関係C」の非由来性を説明するため、ジャイミニとシャバラは他の論拠も示している。

- (a) 「ツボ」あるいは「ツクエ」の対象は、「壺」あるいは「食卓」のような何らかの素材で作られたもの（壊れるもの）に[共通する]かたち（アークリティ）であって、破壊できる個物ではない。したがって、語の正確な対象（アルタすなわち意味）は[共通する]「かたち」である。それ故に、語と対象の関係の非由来性は容易に正当化できる。
- (b) 「関係C」の慣習を作った人を探し出したり、思い出すことは不可能である（いかなる他の方法でも知ることはできない）。たとえば、パーニニはパーニニ文法において「ヴリッディ」という語と「ā, ai, au」という字音との間の「関係C」を作り、ピングアラ²⁰は韻律学に関する作品を著すなかで、字音「m」と3種類の長母音との間の「関係C」を作ったが、そのことは我々に伝承されている。前者はパーニニ文法における専門術語であり、後者はピングアラの韻律学で使われる専門術語である。いずれの場合も創始者が知られている。しかし、ほとんどの語では創始者を見つけ出すことはできない。それ故に、「関係C」が慣習的ではあり得ない。この関係は自然で、作られたものではない。
- (c) さらに、子供が語と対象の関係を理解するために親や師からことばを習う場合、暗黙のうちにその関係も知っているはずだ。さもなければ、何も習得しない。言い換えれば、ことばを教えることは「関係C」を想定しており、非創作性が証明される。すなわち「関係C」の非慣習性である。

シャバラは次のように説明する。

「関係C」によって対象と結びつけられないような語は、いかなる時代も存在しない。

なぜか。結びつくという行為が発生しないからである。必要とされる関係を作り出すためには、既に関係が成り立っている語を使わなければならない。では、何が2番目の関係を作り出したのか。既に関係が成り立っている他の語ならば、何が3番目あるいは4番目の関係を作り出したのか。これでは永遠に戻っていく。したがって、一部の関係は作られたものだとしても、我々の使用の中に語は確立されており、それらの語について「関係C」は作られたものではないことを認めなければならない。

ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派はミーマーンサー学派に反論し、語と対象の関係は慣習により作られると主張する。パーニニが文法規則を作り、そこでは「ヴリッディ」という語は「ā, ai, au」の3つの母音を表すと述べられているように²¹、通常のことばにおいても、最初の言語使用者によって慣習が作られる。「Xという語からYという対象が認識されるべきである」、「Xという語によってYという対象が示される」というように慣習が作られる。この場合、最初の使用者の意志となって現れる。言語習得とはこの慣習を学ぶことを伴う。もちろん、誰が最初の使用者か、というきわどい問題に踏み込むことにもなる。言語が発展する歴史の中で、さまざまな時期に、特定の語の使用が特定の対象を表し特定の意味を運ぶことについて意見の一致があったと想像することに蓋然性はある。コミュニティにおける慣習は通常記憶されるが、それを始めた者については記憶されない。パーニニやピンガラのように、創始者が記憶されることはまれである。しかし、一部のニヤーヤ学派は、言語の起源を自在神すなわち創造主に求める。この考え方によれば、創造のはじまりにおいて、神が慣習を作り、人にことばの使い方を教えた。この考え方には聖書に似た含みがある。

いずれの考え方にもひとかけらの真実は含まれているだろう。語と対象の関係は慣習に基づくと信じる場合、極端な解釈をすれば、ことばは使用者の思いつきに完全に依存する。この場合、意味とはハンプティ・ダンプティ的であるという結論に至る。このようなばかげた結論を避けるため、神創造説が導入された。他方、語と対象の関係は永遠であると主張する者によって、ことばの所与性と語と対象の関係について重要な指摘がなされた。ことばの所与性を主張するコミュニティでは、「関係C」について容易に干渉することはできない。慣習主義者と永遠主義者との間の論争の結果、たとえばスポータ説のような言語理論を受け入れることには、明らかになんらかの正当性がある。スポータ説にしたがうと、言語能力のある聞き手や話し手の心の中では語と意味の区別はなされない。

第4章 名前ともの：普遍

I

カーティヤーヤナはパーニニ文法に対して簡潔な注釈を施すだけでなく、補完的な規則を述べている。格言的なことばは後にバルトリハリとディグナーガ²²との間で論争の中心となった。パーニニストラ P.5.1.119²³には、属性（グナ）を根拠として名詞語幹（語）がものを指す場合、（名詞語幹につけられる）「-tā」と「-tva」のような抽象概念派生接辞は属性のみを表す（アビダー）と述べられている。この比較的曖昧な表現は、「-tā」や「-tva」で終わる抽象名詞の「意味」は何かとの問いに答えようとしている。（パーニニ文法では「名詞語幹 + tā/tva = 別の（抽象）名詞語幹」である。たとえば「ghaṭa + tva = ghaṭatva²⁴」。）さらに、哲学上興味深い問題に対しても答えを出そうとする。ものの命名の「根拠」（ニミッタ）は何か。「プラヴリッティ・ニミッタ」という術語がしばしば使われ、「X という語のプラヴリッティ・ニミッタは何か」と問われる。これは通常「X とは何か」の代用表現である。字義通りには、「プラヴリッティ・ニミッタ」は「（術語あるいは語の）適用根拠」を表す。次のように関連の質問を様々に作ることができる。名前は、ものの属性に基づき与えられるのか。我々が1つのもの、あるいは1組のものを何かしらの名前で呼ぶとき、我々がその特徴を認識することに基づいているのか。さらに次のようにも問うことができる。この特徴は、ものそのものに存在しているのか。それとも、我々の認識様式なのか。

カーティヤーヤナは「属性」（グナ）の説明を曖昧なままにしている。属性は性質に過ぎないかもしれないし、あるいは普遍（ジャーティ）かもしれない。「属性」とは、より広い概念において、属性だけでなく単純な行為および（客観的、主観的、あるいは言語上の実在である）普遍をも指す（Matilal [1971: 101-6]）。カイヤタは『プラディーパ』の中で、「属性」という語の意味には普遍と行為の両方が含まれると明言している。カーティヤーヤナにおいては、何かしらの属性等に基づいて実体（ドラヴァ）に名前が与えられるとする説を支持しているが、属性が何を表すかについては明確ではない。見てそれとわかるものの特徴に過ぎないのか、それとも我々が思考の中で（いくぶん意識的に）区別する抽象的な属性なのか、あるいはものを特徴づける客観的実在の普遍なのかは明らかではない。したがって、あるものが「アオ」と呼ばれる理由は、そのものに青色が存在しているからであり、「ツボ」と呼ばれる理由は、そのものが壺の普遍に特徴づけられているからである。全体として、この考え方においては、名前は場所と空間に存在するものの属性に基づき与えられると理解される。

II

ニヤーヤ学の体系においても同様の問いがある。語は何を意味し、何を伝達するのか。語の「意味」（アルタ）は何か。『ニヤーヤ・ストラ』2.2.66によると、語は3つの「意味」を

伝える。ものすなわち個物（ヴィヤクティ）、ものの「かたち」（アークリティ）、そして普遍（ジャーティ）である。したがって「ウシ」という語の表示対象は、個物としての牛、牛のかたちあるいはイメージを持つもの（たとえば「金色の牛」）、そして往往にして普遍的な牛性の3つである。カーティヤーヤナの考えでは、1頭の牛が「イトウノウシ」と呼ばれる理由は、そこに存在する牛性に基づくが、初期ニヤーヤ学の考えでは、「ウシ」という語そのものによって示される対象は個物としての牛と普遍の牛性の両方である。『ニヤーヤ・ストラ』における「かたち」（アークリティ）という語は、どちらかと言えば謎めいて理解しづらい。我々が動物の牛を認識するときの牛の「外形」のことかもしれない。ナーゲーシャ²⁵は語の意味を論ずる際、自説の根拠に『ニヤーヤ・ストラ』を引用し、3つの術語を次のように解説する。「普遍」（ジャーティ）とは単に普遍的な本質ではない。むしろ、「普遍」の術語のいかなる適用根拠も含まれる。「かたち」（アークリティ）とは普遍の明白な印（リング）である。すなわち、対象（具現化されている対象）に特有の外形であり、外見、色、行為等によって特徴づけられる。だからこそ、「ウシヲ カケ」との指示について、我々は1頭の牛の絵を描くことが話者によって望まれていることを理解する（そうでなければ、描く行為の対象として、「ウシ」は牛とも牛性とも理解されない）。このように捉えると、語の意味の複合性を主張する初期ニヤーヤ学の主張は、カーティヤーヤナを厳密に追従するパタンジャリのような初期文法学者にとっても受け入れ易かったとナーゲーシャは考える。一部の新ニヤーヤ学派は、「ウシ」という語は牛性という普遍によって「限定された」個物を表すと主張する。したがって『ニヤーヤ・ストラ』2.2.66で使われている「アークリティ」という語は「限定」を表す。しかし、ここではこれ以上この新しい解釈について深入りしない。

III

パタンジャリは『マハーバーシュヤ』の冒頭にて哲学上の問いをする。実際のところ「ウシ」という語は何か。パタンジャリの答えは、普遍の牛性でも、個物としての牛でも、牛の属性でもなければ、牛の行動でもない。発話される「ウシ」という語によって、喉袋、尾、こぶ、ひづめ、角を（全てまとめて）持つ対象の理解が起こるとき、それが語である。これを受けて、パタンジャリは「ウシ」という語の認識において複数の対象（意味）の理解があるという考え方に賛同している、とナーゲーシャ主張する。複数の対象（意味）とは、個物の牛、牛性、そして牛の特定の属性と行動だけでなく、「ウシ」という語そのものも含まれる。しかし、認識において「ウシ」という語を他の対象と一緒にすべきではない。このことを踏まえて、（ナーゲーシャによれば）パタンジャリは「『ウシ』という語は何か」と問いかけ、語を他の対象から切り離そうとする。「語とは何か」との問いに答えるのは容易くない。「スポーツ」についての議論につながる（第7章を参照。また本章のVを参照されたい）。

しかし、語の3つの表示対象（個物、かたち、普遍）を主張する初期ニヤーヤ学の見解について、パタンジャリが明らかに賛同していたかどうかは定かではない。他方、パタンジャリは語の適用根拠（ニミッタ）の違いに基づき、語の4分類を挙げる。すなわち、種の名称、属性の名称、行為の名称、そして任意の名称あるいは固有名称である（パーニニ『シヴァスートラ』2の注釈²⁶）。のちに次の例によって説明される。「ウシ シロイ [モノ] アルク [モノ] デイッタ²⁷」では、4つの語が同じ対象、すなわち問題とされている牛に言及しているが、同じ対象に対する各語の適用根拠は明らかに異なる。つまり、前述の分類は適用根拠の違いに基づいている。まず「ウシ」という語は種の名称である。なぜならば「ウシ」という語の適用根拠は種の固有性すなわち普遍とされる。「シロイ [モノ]」は属性の名称であり、語の適用根拠は属性（この場合は色）である。同様に、「ウゴク [モノ]」は行為の名称であり、語の適用根拠は行為（牛に特徴的な動き）である。「デイッタ」は固有名称である。語の適用根拠が無なのではなく任意だからである。固有名称の使用は話者の願望や気まぐれとどことなく関係している。ある論争では、複数の語の間には意味の関連性が必要であり、さもないければ前述の説明は類語反復と見なされると述べられた。しかし、厳然たる事実として、前述の説明は有益とされ、類語反復とはみなされない。つまり、語の適用根拠に導かれて語が使用されることが示される。ここでの議論はフレーゲの意義と指示対象の区別に関するものを一部予想している。フレーゲは「宵の明星」と「明けの明星」の例を提示し、意義と指示対象の違いを論じた。しかし、このような類似性をあまり強調する必要はない。というのも、フレーゲの意義の概念と「適用根拠」との類似性の可能性は排除すべきとの見解がある。インドの考えでは、対象を指定するために語が対象に「固定される」とき、適用根拠がその間を仲介する。固有名称の場合、名称を与える者の願望に依存しており、根拠は一様でない。

IV

ミーマーンサー学派はニヤーヤ学の語の3つの意味を認めず、語の意味は個物でもかたちでもなく、普遍のみと主張する。この考えについて初期ミーマーンサー学を理解する為には、ミーマーンサー学派の言語説の別の論点を理解しなければならない。彼らによれば、語あるいはことばの構成要素は永遠で不変の実在である。事実、音（シャブダ）には2種類ある。ひとつは物音であり、他方は語や文を構成する字音（ヴァルナ）である。物音が本質的に瞬間的であるのは明らかである。それに対して、字音は永遠であり、遍在し、独立した実在である。発声器官が生成した音により、遍在し永遠に存在する字音が顕在化する。他方、ニヤーヤ学派は逆の見方をする。彼らにとって、字音とは声帯の振動によって作られた言語音以外の何ものでもない。たとえ、同じ /k/ のヴァルナであっても実際の発音は一様ではないことから、それぞれの物理的な音の中に /k/ 性と呼ばれる音普遍が存在しているとしてもだ。

初期ミーマーンサー学のお考え方は古代の学匠ウパヴァルシャ²⁸に帰せられる。ヴァーチャスパティ²⁹の注釈『バーマティー』において次のように論じられる。ある発話において字音 /k/ を認識し、その後他の発話において字音 /k/ を認識した場合、実際のところ我々は2回目の字音を最初の字音と同じとみなす。それを「類似の」字音 /k/ とは考えない。牛の場合ならば、複数の個体を認識した場合、それらは同じ種に属すると理解する。つまり、初めの1頭の牛と次の1頭は類似性に基づいて認識するが、別々の機会の異なる発話の字音 /k/ の場合、同一性に基づいて認識する。現代的な解釈でいうならば、/k/ や /c/ のような字音は k 型、c 型のようなもの（普遍であり、破壊できないもの）とする考え方に非常に近く、実際の物理的発音はその事例・代用音と見なされる。しかし、このように関連させるのは危険かもしれない。なぜならば、我々は事例・代用音は型を「代表する・表す」と通常言うのに対して、ウパヴァルシャは発話によって字音 /k/ が「顕在化する」にすぎないと主張する。

ミーマーンサー学の語の意味説では、語そのもの、あるいは語の最後の字音（たとえば「ウ・シ」の場合の「シ」）がそれ以前の諸々の字音の記憶印象と相まって、意味を表す。ことばの構成要素は永久不変に実在しており、すなわち「非一時的」であるが故に、その表示対象も永遠に存在し「非一時的」な実在に違いない。したがって、ミーマーンサー学が主張する論理に基づくと、「ウシ」という語の表示対象や意味は牛の普遍すなわち牛性である。普遍は常に個物に存在しているから、我々は「ウシ」という発話から個物の牛を連想する。ミーマーンサー学派の中にも複数の議論があるが、ここでは立ち入る必要はないであろう。しかし、ミーマーンサー学のもう一つの核心的な考え方について述べなければならない。それは、語あるいはことばの構成要素のみが永遠の実在なのではなく、語と対象との関係も永遠である。すなわち、語と意味の関係は派生しておらず、本性的で、永遠に確立されている。関係の習得のみが慣習等による。慣習は語と意味の関係を「明らかにする」が、慣習は関係を作りはしない。この考え方はニヤーヤ学の場合と異なる。ニヤーヤ学のお考えでは、ことばの構成単位、字音あるいは語、瞬間的な対象だけが知覚されるのではなく（それが音普遍の具体化かもしれないという事実にもかかわらず）、それらと意味の関係も慣習に従い、本性的ではない。ただし、ことばの始まりによっては、創造のはじめの段階で自在神により慣習が確立されたのかもしれないと認めている。ミーマーンサー学の語と意味の本性関係については、非常に単純な論拠がそれを支持する。語と意味の関係を確立させた慣習を始めたのが何者であれ、言語を使用していたに違はなく、そうでなければ慣習すら始まらなかったであろう。それ故に、道理に合わないかもしれないが、ある種の本性論が示されている。ニヤーヤ学派では、この窮地を避けるため自在神の意思に委ねている。

V

文法学者もまた、ことばの構成単位は作られたものではなく、それ故に永遠であり、語と意味の関係も永遠に与えられたものとする。カーティヤーヤナの考えでは、名称は場所・時間に存在するものの属性に基づき、ものを表す。それに対して、バルトリハリの考えでは、語あるいはことばの構成単位は、語あるいはことばの構成単位そのものに在る普遍に基づき、間接的に個物を表す (Herzberger [1981: xviii])。ここでは、対立する2つの主要な考え方が述べられる。一方は古代の文法学者ヴィヤーディ³⁰に、他方はヴァージャピヤーヤナに帰せられ、両者ともパーニニと同時期の人である。ヴィヤーディは個物を語の意味とみなし、個物主義者と称される。ヴァージャピヤーヤナは普遍を語の意味ととらえ、普遍主義者と称される。注釈者のヘーラーラージャは第三の考え方を示す。語の意味とは、普遍に特徴づけられ、あるいは限定された個物とした。この捉え方はのちに新ニヤーヤ学のものに見なされた。しかしながら、バルトリハリは客観的あるいは知覚対象の普遍から「語」普遍へと関心を移す。一方は「もの普遍」(アルタ・ジャーティ)、他方は「語普遍」(シャブダ・ジャーティ)と表現される。そして次のように主張する。まず、すべての語は自身の(語)普遍「について語る」(意味する、あるいは指定する)。そのあとで、我々は(語)普遍が(外界の)もののかたちあるいは普遍に重なるのを「想像する」。この考え方は正確には唯名論ではない。なぜならば、外界のものの普遍は否定されず、語普遍は語の一次的意味として理解され、語普遍ともの普遍との間に密接な(発生的)関係が築かれている。ヘーラーラージャによれば、一石二鳥の考え方である。もし、「ウシ」という語の「適用根拠」(カーティヤーヤナの説を参照)が牛性(実在の普遍)であるならば、「ウシセイ」という語の「適用根拠」は何であろう。牛性にさらに別の「もの普遍」があるとはいえない。したがって、いかなる語であっても、その適用根拠は同一の「語普遍」そのものとする必要がある。さらに、「想像する」と前述したように、実のところ「語普遍」は「もの普遍」と異ならないかもしれない。なぜならば、「もの普遍」は「語普遍」の単なる「変容」(ヴィヴァルタ)かもしれない。ただし、バルトリハリが実際にこのように考えていたかどうかは不明である。

言語に関するバルトリハリの中心的考えは述べるまでもない。ことばの構成単位である字音、語、あるいは文は、まさに不変の「スポータ」(順に「ヴァルナ・スポータ」、「パダ・スポータ」、「ヴァークヤ・スポータ」)である。すなわち、不変で、順番がなく、部分のない「ひとまとまりの」実在であり、発話において対応関係にある可聴音がそれを顕現させる。そして、スポータのレベルにおいては、ことばの構成単位と、それが運ぶとされる意味あるいは「思想」は、一つであり、区別されない。バルトリハリが強調するところは、語あるいはことばと結びついていない認識はない。それ故に、語と語が運ぶ概念は明白に分離できない。しかし、ここで別の問題が持ち上がるが、本論では取り扱わない(第7, 8, 9章を参照)。

しかし、バルトリハリが次のことを明確に認識していた点については留意すべきである。普遍が名称の「適用根拠」や「理由」であるだけでなく、変化するものに対して同じ名称を適用することも同じ適用根拠である。したがって、変化する諸々の個物・ものが、種の名称（ジャーティ・シャブダ）を使う根拠にはなり得ない。なぜなら、多様性（字義的には、数えきれないほどの数があること）と可変性の2つの明白な問題に直面する。おおざっぱな言い方だが、(1) 数えきれないほどの個物（例：過去の牛、現在の牛、未来の牛）が存在するため、名前とその対象を習得することは不可能である。そして(2) 名前を知ることと名前を使うことが互いに「ずれる³¹⁾。つまり、名称を習うときの個物と使用するときの個物が揃わなくなってしまう。

この問題をディグナーガは十分に認識していた。彼の「アポーハ」説（あるいは「他の排除」説）では、語の表示対象について、もの普遍すなわち知覚対象の普遍の存在を否定する。ニヤーヤ学派では、（少なくとも）「特定の」もの普遍は存在論上の実在であり、ものすなわち個物に遍在していると述べる。したがって、牛を表す為に「ウシ」という語を使用する根拠は、紛れもなく、すべての牛、そして牛のみに存在している普遍の牛性である。ディグナーガはこのような実在する普遍に異議を唱えた。前述の理由（多様性と可変性）にあるように、個物そのものが種の名称の適用根拠ではありえない。名前を一様に適用するために求められる根拠とは、語の機能としての「他の排除」という特性と解釈できる（おそらく、いかなる存在論も関係することはない）。仏教徒はこの機能的特性を「それ以外の排除」と定義した。この場合の「それ」とは、種の名称（の対象）の範囲に含まれる個物である。機能的特性により種（たとえば過去、現在、未来のすべての牛）が規定され、同様に牛ではないもの（馬、食卓等）はこの範囲から排除される。故に、機能的特性は牛という種の構成員、そして構成員のみを特徴づける。抽象的でありながら存在論上実在する普遍（牛性）を持ちだす必要はない。牛を表すため、種の名前である「ウシ」を使う根拠として、普遍は必要とされない。

VI

仏教においてアポーハ説はやや独特である。人が語（シャブダ）を聞いた時に聞き手に発生する対象の知識の起源を説明するため、ディグナーガによって初めて唱えられた。このとき、客観的な「もの普遍」を認める必要はない。たとえば「ウシ」のような種の名称が個物に適用できる理由は、牛に牛の普遍のような抽象的特性があるからではなく、牛以外（たとえば馬）のすべてを「排除」していく過程に基づく。ディグナーガにとって、推論と語（シャブダ）は同じような方法で知識を生み出す。両方とも本質的に「排除」の過程に依存する。たとえば、火が決して発生しない場所をすべて排除することで³²⁾、とある場所（たとえば山）にある煙が同所の火の存在を知らせるように。そして、ある場面での火と煙の同起性³³⁾の観

察によって、先ほどの火の存在についての知識が促進されるように。同様に、牛以外の個物を排除することで、「ウシ」という語は牛の知識をもたらす。そして、ある場面での牛の存在に際して「ウシ」という語を使用することを習うことで、牛についての知識が促進される。

ダルマキールティ³⁴はアポーハ説を大成させ、その含意の一部を仏教全般に発展させた。その結果については、アポーハ説の最初の提唱者であるディグナーガの念頭にはなかったかもしれない。いずれにしろ、アポーハ説を巡る論争は約7世紀ものあいだ続き（紀元後1200年まで）、仏教哲学者達は、概念論者の立場や唯名論者の立場で精力的にアポーハ説を擁護した。この2つの立場の緊張関係は明らかであった。視点を変えると、伝統的に、仏教哲学者達は2つの立場に分類されるようになった。否定論者は排除の過程の否定的特徴を強調した。対して、相容れない（敵対する）諸々の可能性を排除する過程によって個物が得られるとして、肯定論者は知識における肯定的要素を強調した。唯識説では、刹那の個物のみが真の実在と認められる。それらに名称を与えたり、言語で表現することは明らかな問題である。なぜならば、通常、言語で表現される対象については再現性あるいは持続性が前提とされる。仏教の認識論はこの問題に関わっていく。ディグナーガによれば、純粹知覚は想像あるいは概念形成とは全く無縁である。ただし、（ディグナーガは強調していないが）純粹知覚は完全に言語以前あるいは非言語的な認識であることがほのめかされ、これはバルトリハリの考え方と真っ向から対立する。バルトリハリによれば、認識（知覚による認識を含む）が我々の役に立つためには、言語が関わらなければならない。すなわち、ことばが伴わなければならない。ことばを伴わない認識は盲目である。同様に、概念を全く伴わない認識も盲目である（第12章参照）。この点について提起される問題や関連内容から明らかなように、ここで扱われている言語哲学は認識論あるいは知識の哲学という大きな領野の一部に過ぎない。ダルマキールティの主張では、我々は不連続で別々の個物を眼の前にすると、（同じ「ウシ」という語を使用する説明として）異なる認識の同一性あるいは類似性を明らかに感じる。なぜならば、我々は不連続で別々の個物を、ただ一つ概念に結びつける。そして、認識場面が異なっても同一性あるいは類似性が生じるおかげで、不連続で別々の個物が似通っていたり、同じと感じる。否定論者と肯定論者の論点は次のように説明されよう。否定論者にとって、言語機能とは否定（排除）である。つまり、牛の普遍のような肯定的実在について語る必要がない。それに対して、肯定論者にとって個物は肯定的実在である。言語が何かについて語る以上、ことばは何らかの方法で肯定的実在について語るなければならない。

翻訳註

序文、第1部第1章と第2章で言及した人名や作品等については省いている場合がある。

- 1 サンスクリットでは名詞と形容詞との間に厳密な区別はないが、相違点を述べるならば、名詞は性、数、格が規定されているが、形容詞は規定されていない。
- 2 『リグ・ヴェーダ』は神への讃歌の集成である。作品の中心は紀元前1,200年頃。サンスクリットの最古層のヴェーダ語が使われている。本集（サンヒター）はヴェーダ聖典の中核であり、讃歌・歌詞・祭詞・呪詞などマントラの集成である。
- 3 発声論に関する書。
- 4 龍樹。150～250年頃の中観派の論師であり始祖である。空の思想を基礎づけたと言われる。代表作に『中論』がある。
- 5 動詞は、特定の時間的連続の中で起こる一連の操作あるいは行為を表す。たとえば、「[彼が] 料理する」は料理に関わる一連の行為である、火の準備をし、なべを火にかけ、なべに水を入れ、米を洗い、米を水に入れ、火を適度におこし、火を消し、余分の水を捨て等々の過程を示している (Coward & Raja [1990: 11])。ちなみに、「vrajati」は語根「vraj」の現在時制、第三人称、単数形である。「pacati」は語根「pac」の現在時制、第三人称、単数形である。
- 6 10世紀頃の文法学者である。ヘーラーラージャはバルトリハリ（文法学者。5世紀頃と言われる）の『ヴァーキヤ・パディーヤ』の第3巻に註をつけた。
- 7 P.1.4.57とは「ca から始まるリストに列挙されている項目がサットヴァ（もの）を表示しない時、それらはニパータと呼ばれる」という規則である。
- 8 英語の「メタファー」が表す内容との齟齬を防ぐため、Kunjnni Raja [1969: 231-233] を参考に解説する。語の指示対象を理解するにあたり、標準的意味では通じない場合がある。標準的あるいは一次的意味とは異なるが、それとなんらかの関連がある場合、二次的意味を表す語の機能を「ラクシャナー」あるいは「ウパチャーラー」と呼ぶ。語の二次的意味は語の一次的意味から間接的に理解される。
- 9 9世紀頃。『ドゥヴァニヤローカ』の作品がある。一次的意味と二次的意味だけでなく、語には意味を暗示させる「ヴィヤンジャーナ」と呼ばれる力があると主張した。
- 10 11世紀末頃と言われ、『ヴィヤクティヴィヴェーカ』の作者である。暗示される意味は推論で説明することを提唱した。
- 11 Kunjnni Raja [1969: 51-52] によると、ジャガナータは「相互連想」を「連想」や「分離」とは区別している。たとえば「連想」の例文の「saśaṅkhacakro hariḥ」（巻貝と円盤を持つハリ）では前分に接辞「sa-」（～を伴う）が使われ、「分離」の例文の「avatsā dhenuḥ」（子牛を連れていないデヌ）では前分に否定辞「a-」（～を伴わない）が使われている。いずれも所有複合語である。他方、「相互連想」の場合は2つの語が並列されており、並列複合語である。
- 12 Kunjnni Raja [1969: 55] の解説を参考にすると、この例文のサンスクリットは「devasya purārāteḥ」であり、同格限定複合語である（前分の「devasya」は形容詞「deva」の第6格、後分の「purārāteḥ」は男性名詞「purārāti」の第6格）。前分が後分を限定しているため、都市の破壊者はシヴァ神以外考えられない。
- 13 結果から理解される能力。マドゥには果汁、甘いアルコール飲料、春などの意味があるが、人を酔わせる能力を持つものはワインである。
- 14 カーティヤーヤナ（紀元前3世紀頃）以前の文法学者とされる。
- 15 カイヤタは11世紀頃の文法学者とされる。『マハーバーシュヤ・プラディーパ』（短く『プラディー

- パ』はパタンジャリの『マハーバーシュヤ』に対する注釈である。
- 16 Joshi & Roodbergen [1986: 100-114] を参照。パタンジャリは『マハーバーシュヤ』「パスパシャー・アーフニカ（第一日課）」において、「*siddhe śabdārthasambandhe*」のヴァールッティカを解説するにあたり、語の表示対象（パダールタ）を考察している。
 - 17 ミーマーンサー学派の開祖とみなされ、ミーマーンサー学派の根本經典である『ミーマーンサー・ストラ』はジャイミニの作と伝えられている。紀元前200年～100年頃の学匠。
 - 18 関連するサンスクリットは「*apauruṣeya*」である。
 - 19 関連するサンスクリットは「*pratyāyya-pratyāyaka*」である。
 - 20 紀元前200年頃と言われる。『チャンドラハストラ』の作者。
 - 21 P.1.1.1とは、「ā, ai au はヴリッディと呼ばれる」という規則である。
 - 22 陳那とも言う。唯識派の巨匠（5世紀～6世紀）であり、仏教論理学を確立させた。
 - 23 P.5.1.119とは「*tva* と *tā* 接辞は、統語関係にある名詞語幹が第6格語尾を持つとき、それに存在する属性を表す」という規則である。
 - 24 壺を表す「*ghata*」という名詞語幹に抽象概念派生接辞「*tva*」を加えると、壺性を表す「*ghatātva*」という新たな（抽象）名詞語幹が作られる。
 - 25 ナーゲーシャ・バッタ。18世紀初期の優れた文法学者であり、バットーラやカイヤタ作品への注釈がある。また、サーンキヤ、ヨーガ、ニヤーヤの諸学派、そしてスポーツ学説に関する論説もある。
 - 26 『シヴァーストラ』は『アシュターディヤーイー』本体に附属する音素目録。14の規則より構成されている。*Śivasūtram* 2. १! K の注釈では「*catuṣṭayī śabdānām pravṛtīḥ—jātiśabdāḥ guṇāśabdāḥ kriyāśabdāḥ yadrchāśabdāścaturthāḥ*」(Josi [1987: 100-101]) とある。
 - 27 サンスクリットは「*gauḥ śuklāś calo Dīthah*」である。意味は「ディッタと呼ばれる歩いている白い牛」である。
 - 28 5～6世紀。語を字音（ヴァルナ）と定義したと言われる。たとえば、「*gauḥ*」（牛）は、*/g/*、*/au/*、*/h/* の字音から構成されており、これらの字音を離れて語は存在しない。
 - 29 ヴァーチャスパティ・ミシュラ。9～10世紀のミーマーンサー学派の学者。
 - 30 『サングラハ』を著わす。
 - 31 関連するサンスクリットは「*vyabhicāra*」である。
 - 32 関連するサンスクリットは「*vipakṣa-vyāvṛtta*」である。
 - 33 関連するサンスクリットは「*sapakṣa-sattva*」である。
 - 34 法称とも呼ばれる。7世紀の唯識派の論理学者である。

原典文献

紙幅の関係上、具体的に言及されている文献のみを掲げる。表記は原典の形式に従う。

Brough, J. 'Some Indian Theories of Meaning', *Transactions of the Philological Society*, 1953, 161-76.

Herzberger, H. and R. Herzberger. 'Bhartrhari's Paradox', *Journal of Indian Philosophy*, 9, 1981, 3-32.

Kahrs, E. (ed.). *Kalyāṇamitraraganam—Essays in Honour of Mills Simonsson*, Norwegian University Press, Oslo, 1986.

Matilal, B. K. *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, Mouton Co., The Hague, 1971.

Sarup, L. *The Nighaṇṭu and the Nirukta*, Oxford University Press, Oxford, 1921.

翻訳参考文献

- Coward, H. G., & K. Kunjuni Raja (eds.) (1990). *Encyclopedia of Indian Philosophies: Volume V. The Philosophy of the Grammarians*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Joshi, S. D. and J. A. F. Roodbergen. (1986). *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya, Paspāśāhnika: Introduction, Text, Translation and Notes*. Pune: University of Poona.
- Josi, B. (ed.) (1987). *The Vyākaraṇamahābhāṣya of Patañjali with the Commentary Bhāṣyapradīpa of Kaiyaṭa Upādhyāya and the Supercommentary Bhāṣyapradīpodyota of Nāgeśa Bhaṭṭa*, Vol. 1. Delhi: Chaukhamba Sanskrit Pratishthan.
- K. Kunjuni Raja. (1969). *Indian Theories of Meaning* (2nd ed.). Madras: Adyar Library.
- Sharma, R. N. (1990). *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, Vol. II. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Sharma, R. N. (2002). *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, Vol. I. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Sharma, R. N. (2008). *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*, Vol. IV. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Staal, J. F. (ed.). (1972). *A Reader on the Sanskrit Grammarians*. Cambridge: The MIT Press.

