

「正しく知られるべき対象」(prameya) としての artha 概念の変貌  
—ジャヤンタが語るニヤーヤ哲学の思想史的位置をさぐる一視点—

丸井 浩

## 1 はじめに

ニヤーヤ哲学の 16 カテゴリーの 2 番目は prameya であり, *Nyāyasūtra* (=NS) 1.1.9 において 12 種の prameya が提示されている。その 4 番目に位置するのが artha (対象) である。この prameya としての artha (以下で単に“artha” とする場合も, この意味。)が, ニヤーヤ哲学史の展開の中でどのような解釈の変貌をとげていったかを追跡すると, 9 世紀末にカシミールで活躍した異色のニヤーヤ学者, ジャヤンタ・バツタ (Jayanta Bhaṭṭa ないし Bhaṭṭa Jayanta<sup>1</sup>, 以下では単に「ジャヤンタ」とする。)が語り残したニヤーヤ哲学の思想史的位置を見究める上で, まことに興味深い事実が浮かび上がってくる。またそればかりでなく, ジャヤンタに帰せられている *Nyāyakalikā* (=NKali) という小作品のもつ「古風な」性格の一端が明らかとなり, NKali の真贋問題にも重要な手がかりが得られることになる。

そこで本稿では, まず artha を定義する NS 1.1.14 が, 一連のニヤーヤ文献においてどのように解釈されてきたかを *Nyāyamañjarī* (=NM) を含めて辿ることとし, さらには後代のニヤーヤ哲学の綱要書における artha 概念の分析を加えて, ニヤーヤ哲学史における artha 概念の展開のおおよその軌跡を描き出す試みを行う。その上で, NM におけるジャヤンタの解釈の思想史的位置付けを図りたい。そして付論として, NKali の artha 概念を検討して, NKali がジャヤンタの真作か否かの真贋問題を扱う。

2 *Nyāyabhāṣya* と *Nyāyamañjarī* の解釈2.1 *Nyāyabhāṣya* の素朴な解釈

最初に, NS に対する現存最古の注釈書 *Nyāyabhāṣya* (=NBh) の素朴な注釈を取り上げるが, 当該の NS 1.1.14 を理解するためには, 3 番目の prameya である〈感官〉(indriya) を規定した NS 1.1.12 から見る必要がある。

NS 1.1.12: ghrāṇarasanacakṣustvakśrotrāṇīndriyāṇi bhūtebhyaḥ//

感官とは, 嗅覚器官・味覚器官・視覚器官・触覚器官・聴覚器官であり, 元素から成る。

NS 1.1.13: pṛthivy āpas tejo vāyur ākāśam iti bhūtāni//

地・水・火・風・虚空というのが元素である。

NBh on NS 1.1.14, p. 18.6–8:

ime tu khalu —

gandharasarūpasparśasābdāḥ pṛthivyādiguṇās tadarthāḥ//NS 1.1.14//

<sup>1</sup> ジャヤンタの呼称については, 丸井 [2010] p. 6, n. 11 参照。

pr̥thivyādīnām yathāvinīyogaṃ guṇā indriyāṇām yathākramam arthā viṣayā iti/

一方、周知のように、以下のようなもの（つまり）——

香・味・色・熱感触・音声という、地をはじめとするものの属性が、それら（五感官）の対象である。（『ニヤーヤ・スートラ』 1.1.14）

地をはじめとするもの（=地・水・火・風・虚空という五元素）の、おのおのに配分された（固有の）属性（=香・味・色・熱感触・音声）が、（列挙の）順序に従って、諸感官の「対象」（*artha*）、すなわち対象領域（*viṣaya*）である。

先行する 2 スートラの内容を踏まえつつ、この NBh の説明を素直に解釈すれば、次のような趣旨が了解されるだろう。

つまり、*prameya* の 4 番目として数えられている *artha* とは、具体的には香・味・色・熱感触（「熱さ」「冷たさ」ないし「熱くも冷たくもない状態」が対象の側に属性として実在すると考えられている。）・音声の意味するが、「香・味・色・熱感触・音声」は、それぞれ地・水・火・風・虚空の（固有の）属性であるから、「地をはじめとするものの属性」（*pr̥thivyādiguṇāḥ*）、すなわち、「地をはじめとするもの」に対して「おのおの配分された」「属性」という意味の修飾語 “*pr̥thivyādiguṇās*” がスートラ文において付されている。その場合、「地をはじめとするもの」（*pr̥thivyādi-*）が、具体的には「地・水・火・風・虚空」を指していることは、直前の NS 1.1.13 において地をはじめとする五元素が列挙されていることから明らかとなる。他方、同じく NS 1.1.14 中の “*tadarthāḥ*” の “*tad-*” は、NS 1.1.12 に規定されている五感官を受けており、香・味・色・熱感触・音声は「（列挙の）順序にしたがって」、香は嗅覚器官の対象、味は味覚器官の対象、色は視覚器官の対象、熱感触は触覚器官の対象、音声は聴覚器官の対象である、という意味となる。

なお “*artha*” が定義されるべき事項（被定義項）を示す語（*lakṣya-pada*）であるはずのところ、*「感官の対象」（indriyārtha）* を意味する “*tadartha*” という語が出ていることに對して NBh は何も語っていない。*prameya* の一つとして挙げられた *artha* が *indriyārtha* であることは特段の説明を要しないと、恐らくヴァーツヤーヤナは判断していたと思われる。<sup>2</sup>しかし後代の注釈家たちは、この点を問題視しており、たとえば NM では “*tadarthāḥ*” は *artha* に対する定義（*lakṣaṇa[-pada]*）であり、“*arthāḥ*” という被定義項を示す語（*lakṣya-pada*）をスートラ文に補充して、「*artha* とは感官の対象である」という *artha* の定義文になると解釈している。<sup>3</sup> *Nyāyabhūṣaṇa* (=NBhūṣ) や *Nyāyavārttikatātparyāṭīkā* (=NVTT) も同様である。<sup>4</sup>ただし、この解釈上の問題点は本稿の目的には直接関係しないので、これ以

<sup>2</sup> 12 種の *prameya* を列挙した NS 1.1.9 に対する注釈の中で、各 *prameya* についての Vātsyāyana なるの説明が付されているが、そこにおいても *lakṣyapada* に相当するのは、*artha* ではなく *indriyārtha* である。NBh on NS 1.1.9, p. 15.7: *bhoktavyā indriyārthāḥ/*

<sup>3</sup> NM II, p. 381.7–10: *tadarthā ity ata evāpakṣya vā prakramād vā arthā iti lakṣyapadaṃ darśayitavyam/ tadarthā iti lakṣaṇam/ tad ity prakrāntendriyaparāmarśah/ teṣām arthāḥ viṣayā indriyaviṣayā arthā ity arthāḥ/ etac ca teṣām sāmānyalakṣaṇam/* このように被定義項を表示する “*arthāḥ*” という語は、定義項を示す “*tadarthāḥ*” から引き出すか、または 12 種の *prameya* を NS 1.1.9 で列挙した順番から得ればよいとジャヤンタは説明している。

<sup>4</sup> NBhūṣ, p. 438.2: *tadarthatvam evātrārthānām lakṣaṇam/ NVTT on NS 1.1.14, p. 187.5–6: atra codde-sakramasmāritā arthā lakṣyatayā pratipattavyāḥ, teṣām lakṣaṇam tadarthā ity/*

上は立ち入らない。<sup>5</sup>

後代、解釈上大きな争点となったもう一つの問題は、“pr̥thivyādiguṇāḥ” という複合語の解釈である。そしてこの争点は、まさに本稿の論題に密接な関わりがあるので、以下、この複合語解釈上の見解の相違、ならびにそれと絡んだ「解脱論的か、認識論的か」という解釈の視点の違いを中心に考察してゆく。

## 2.2 Nyāyamañjarīの解脱論的 Tatpuruṣa 解釈

時系列から行けば、NBh の次には NV の解釈を取り上げるべきであるが、その解釈はあまりにも NBh と大きく隔たっており、結論を一部先取りした形で述べるならば、NM の解釈の方がむしろ artha の伝統的解釈に連なっていると思われるので、NM を先に見ることにする。ただし NS 1.1.14 の解釈をめぐる議論はかなり長いので、特に関係のある部分のみを抽出し (II, pp. 381.11–383.8), その部分を内容的に①–③に分ける。なお「\*」の部分は本稿執筆者による補足を意味する。

①NM II, p. 381.11–16: viśeṣalakṣaṇaṃ tu punas tadarthā ity evaṃ yojanīyam/ tad (\*in “tadarthāḥ”) ity ghr̥ṇādīnāṃ viśeṣasaṃjñānirdiṣṭānām avamarśaḥ/ evaṃ ca ghr̥ṇāsya viśayo (\*=arthaḥ) gandhaḥ, rasanasya viśayo rasa ityādiviśeṣalakṣaṇam uktaṃ bhavati/ …/ te cāmī gandhādaya indriyārthā bhogyās santaḥ saktihetavaḥ saṃsāradrāghimāṇam āvahantīti heyatayā bhāvayitavyāḥ/

《artha 定義に対する定説者側の主張と複合語解釈：属格 Tatpuruṣa》(以下は趣意)

NS 1.1.14 中の“tadarthāḥ”の“tad-”は嗅覚器官等の五感官をさしている。したがって、個別定義<sup>6</sup>として見た場合の“tadarthāḥ”は“gandharasarūpasparśaśabdāḥ”と連関して、「香が嗅覚器官の対象である、味が味覚器官の対象である云々」という意味となる。(以下は下線部の訳) そして、これら香をはじめとする感官の対象は、経験の対象 (bhogya) である限り、執着の原因となり、連綿たる輪廻をもた

<sup>5</sup> この定義問題の部分については、PREISENDANZ [1994] n. 242, pp. 682–689 が詳しい。

<sup>6</sup> ジャヤンタは定義をしばしば一般定義 (sāmānyalakṣaṇa) と個別定義 (viśeṣalakṣaṇa) に分け、元来スートラは単にカテゴリーの分類 (vibhāga) を行い、該当する下位項目を列挙しているにすぎず、一般定義は意図していなかったと思われるような場合でも、解釈テクニックを駆使して、スートラ文に一般定義を読み込もうとしている。スートラ中に“artha”の語を補充して、「artha とは感官の対象である。」という定義をジャヤンタは読み込んでいることはすでに述べたが、これが artha の一般定義である。それに対して、何が五感官それぞれにとっての artha であるのかを、「香が嗅覚器官にとっての対象である」という具合に規定するのが、artha の個別定義である。このほか、いささか強引に一般定義を読み込んでいる事例としては、pramāṇa を規定する NS 1.1.3 (: pratyakṣānumānopamānaśabdāḥ pramāṇāni/) などが挙げられ、そこでは“pramāṇa”という語の語源解釈の力を借りて、「pramāṇa とは、真知の手段である」(pramākaraṇaṃ pramāṇam) という pramāṇa の一般定義を読み込んでいる。NM I, p. 72.9–11: sāmānyalakṣaṇaṃ tu pramāṇapadād eva samākhyānirvacanasāmartyasahitād avagamyate/ pramiyate yena tat pramāṇam iti karaṇārthābhīdhāyinaḥ pramāṇaśabdāt pramākaraṇaṃ pramāṇam ity avagamyate/ tac ca prāg eva darśitam/ なおここで「そのことは、前にすでに示されている」(tac ca prāg eva darśitam) というのは、恐らく I, p. 31.10–11 を指していると思われる。その箇所は反論者の主張の始まりの部分ではあるが、批判を開始するにあたって最初に pramāṇa という語の語源説明から入っており、その語源説明の部分は定説者側も認めている双方の共通認識であるということから、反論者の説明に含まれている内容であっても「そのことは前にすでに示されている」と表現したのであろう。I, p. 31.10–11: nanu ca pramiyate yena tat pramāṇam iti karaṇaśādhano 'yaṃ pramāṇaśabdāḥ/

らすことになるので、捨てられるべきもの (heya) として思念されるべきである。

②NM II, p. 382.1-11:

nanv evaṃ gandhādiguṇādhikaraṇasyāvayavinaḥ prathamasya (pradhānasya?)  
rāgahetor asaṃgrahaḥ syāt/ vakṣyati ca “tannimittam tv avayavyabhīmānaḥ” iti/  
saṃkhyāparimāṇādiguṇāntarāṇām api rāgahetutvam asty eva/ yathā hi barhikalāpā-  
nukāriparimāṇdotakusumadalapaṭalaśabalavilāsinīkeśapāśavṛtti rūpaṃ harati hrdayam  
yūnām, tathā tadgatā bahutvasaṃkhyāpi/ uttaptakanakaśilānibhanitambabimbarūpavat  
tatparimāṇam api/ harati ca sarabhasam avayavasamṣyogavibhāgādy api/

tathā kandukādīdrīḍāsu kisalayitavilāsarasamadhuraparibhramaṇādi karmajātam/  
tathāntyajātyādi-parihareṇa svānurūpajātiyogitvam apītyādi sarvaṃ dravyaguṇa-  
karmādi saktikāraṇam anuktaṃ syāt/

《定説者側の解釈①に対する批判》(以下はその趣意)

①のように解釈した場合は、香などの属性の基体である全体 (=実体、たとえば花) は、香等と同じく執着の原因となるにもかかわらず artha の中に含まれなくなり、狭すぎる定義になってしまう。そればかりでなく、〈全体〉というものが執着等の原因となることを説く「〈全体〉の誤想 (例えば、肉・髪・血液・骨等々の部分部分として観察するのではなく、「美しい女性」という全体イメージを誤想すること) は、それ (瑕疵 doṣa=煩惱 kleśa) の原因である」という NS 4.2.3 を後に述べることになるが、そのスートラの趣旨とも反することになってしまう。さらに、香等だけでなく、数 (たとえば女性の髪の毛の多さ)・量 (胸の大きさなど) など、香等以外の他の属性もまた執着の原因となるし、そのほか運動 (艶めかしい身のこなし) や、縁結びの際には取り合わせの良い生まれ (jāti=普遍) も欲望の原因となる。しかし①の解釈のもとでは、実際に執着の原因となる、これら実体・香等以外の属性・運動・普遍のカテゴリーに属す数多くのものが、いずれも artha の中に含まれなくなってしまい、狭すぎる定義という過失に陥る。

③NM II, p. 382.12-15:

tatra kecit pṛthivyādiguṇā iti dvandvasamāsaṃ vyācakṣate — pṛthivyādīni ca guṇāś  
ceti/ pṛthivyādi-padena guṇādhikaraṇam avayavi dravyam uktam/ āśritatvaviśeṣaṇā-  
bhyāṃ sarve guṇā iti guṇagrahaṇena saṃkhyāparimāṇādivat karmasāmānyādy api  
sarvam uktam/ ato nāsaṃgraha iti/

《②の批判に対抗する「ある人々」の複合語解釈：Dvandva》

それに対して (①の定説者側のスートラ解釈——“pṛthivyādiguṇāḥ” を属格 Tatpuruṣa と見なす——に従うと、artha は香等の五属性に限定されてしまい、狭すぎる定義になってしまうという難点が生ずるが、そのような問題に対して)、「ある人々」(kecit) は“pṛthivyādiguṇāḥ” という複合語を、「地をはじめとするもの、および諸々の guṇa」(pṛthivyādīni ca guṇāś ca) というように Dvandva として説明している。「地をはじめとするもの」(pṛthivyādi-) という語によって、属性の基体である全体 (avayavin) としての実体 (dravya) が意味されている。(一方、何らかの基体に) 依拠しているものであること、あるいは (何らかのものに対する)

限定要素という基準に照らせば、すべてのものが“guṇa” となるという理屈から、(スートラ中の)“-guṇa” という語によって、数・量など(という香等以外の属性)と同様に、運動・普遍などもすべて意味されている。したがって(反論者によって煩悩の原因となるものと指摘されている実体・香等以外の属性・運動・普遍などが artha に)含まれないということはない、と。

④NM II, p. 382.16–18:

tad idam anupapannam/ gandhādīgrahaṇasya hi tadānīm ānarthakyam, guṇāś cety anenaiva gatārthatvāt/ viśeṣakhyāpānārthaṃ tadupādānam iti cet — tarhi kiṃ dvandva-samāsavarṇanena/

《③の Dvandva 解釈の排斥》

しかしそのようなことは理にかなっていない。なぜならそうのように考えた場合には、香等の語(「香・味・色・熱感触・音声」)が無意味となってしまう。(“pr̥thivyādiguṇāḥ” を Dvandva と解釈することで得られる)「および諸々の guṇa」というこのことだけで、(香等の)意味は了解されてしまうからである。(広義の guṇa の中の)特別なものを明示するために、それら(香をはじめとする五属性)を述べている(、したがって香等の語は無意味ではない)——というならば、それならどうして Dvandva という複合語解釈をする必要があるだろうか。(「特別なものを明示するために」という理屈はスートラ全体に適用して、スートラでは artha を網羅的に述べているのではなく、執着の原因として特記すべき香などの五属性だけを述べている、と解釈すればよいではないか。そのように解釈すれば“pr̥thivyādiguṇāḥ”の中に執着の原因すべてを網羅的に読み込むような Dvandva 解釈はそもそも取る必要がないだろう——という趣旨。)

⑤NM II, pp. 382.18–383.8:

ayam evāstu samādhīḥ/ yady api dravyakarmasāmānyānām anyeṣāṃ ca saṃkhyā-parimāṇādiguṇānām asty eva saktihetutā, tathāpi prādhānyena gandhādīnām eva sā dr̥ṣyate/ na hi rūpādinirapekṣasya dravyasya saṃkhyādeḥ sāmānyasya vā saktihetutvaṃ samastīti rūpādaya eva mukhyaṃ rāgakāraṇam/ tatra jhaṭīti buddheḥ prasaraṇāt/ …/ tasmāt pr̥thivyādīnām guṇā iti ṣaṣṭhīsamāsa eva śreyān/

(下線部は後述する NKali の該当箇所と内容的によく対応する部分。)

《②の批判に対する定説者側の弁明》

(先の批判に対しては)まさに以下のように弁明すべきである。確かに、実体・運動・普遍、および(香などの五属性以外の)他の数・量などの属性に、執着の原因たることがあてはまるのも事実ではあるが、しかし根本的には(prādhānyena。第一義的には)、香など(の五属性)にのみ、それ(執着の原因たること)が経験上認められる。なぜなら、色など(の五属性)ぬきで単独に、実体や数などや普遍が執着の原因になることはないのであり、したがって色などのみが第一義的な意味での執着の原因である。それら(色などの五属性)に対しては、ただちに認識が広がっていく(心が奪われてしまう)からである。…(中略)…

したがって、「地をはじめとするものの属性」という属格の複合語 (=属格の Tatpuruṣa) の方がよい。

以上、NM の該当箇所に対して、適宜解説を付しつつ翻訳ないし趣意説明を行なった。ここでポイントを議論構成に沿って整理すると、以下のようになる。

(1) 感官の対象としての artha を規定した NS 1.1.14 に対して、ジャヤンタはスートラ中の “pr̥thivyādiguṇāḥ” という複合語を属格 Tatpuruṣa と解釈する立場（「地をはじめとするものの属性」）をとっている。それによれば、香・味・色・熱感触・音声という五属性が、「prameya としての artha=感官の対象」の具体的な内容である（ジャヤンタはこれを artha の個別定義と見ている）。そしてこれら香等の五属性からなる artha は、経験的に享受されてしまうと執着の原因となり、結果的に輪廻生存を繰り返すことになるので、「捨てられるべきもの」(heya) として思念されなければならない、とする。

(2) この解釈に対して、属格 Tatpuruṣa では実体、数・量等の一般的属性、運動、普遍などが artha から除外されてしまい、狭すぎる定義となってしまうのではないかという批判が投げかけられる。

(3) その批判に対抗する見解として、同複合語を Dvandva に解釈する「ある人々」(NS の別解釈をしているのであるから、ニヤーヤ学派内の一部の人々を指す。) の主張をジャヤンタは紹介する。その解釈によれば、同複合語は「地をはじめとするもの、および諸々の “guṇa”」と分解され、「地をはじめとするもの」は感官の対象となる地等の実体を指し、「諸々の “guṇa”」には、香等の五属性以外の数・量といった一般的属性のほか、広い意味での “guṇa”（「依拠するもの」ないし「限定要素」）と見なしうる運動や普遍なども含まれるので、狭すぎる定義になるということはない。

(4) しかしこの Dvandva 説をジャヤンタは妥当とは見なさない。後分の “guṇa” の中に香等の五属性も含まれることになるので、スートラ中に香等の五属性が別立てされる意味がなくなってしまうからである。香等の五属性は特別な artha であることを敢えて示すために別立てしているのだ、と Dvandva 説を擁護しようと思っても無駄である。もしそのような理屈を立てるのであれば、その理屈はスートラ全体の趣旨に適用すべきであり、このスートラは artha を網羅するのではなく、特別な artha として香等の五属性だけを挙げていると理解すればよい。そうすれば②の批判も排斥できるし、Dvandva 解釈も無用となる。

(5) このような論争を踏まえてジャヤンタは、②の批判を排斥する定説者側の主張をまとめている。——確かに、実体・数量等の属性・運動・普遍といったものも、執着の原因となり、その意味では artha に加えるべきとも言えるが、それらの存在は色等の属性（「香等の五属性」のすべて、あるいは四つ、三つ、二つ、ないし一つ）が加わってはじめて煩惱をもたらす働きを持つのであって、根本的に執着の原因になっているのは、あくまでも香等の五属性である。したがって当該のスートラは、根本的な執着・煩惱の原因となる香等の五属性を、「prameya としての artha=感官の対象」として特記しているのであって、感官の対象を網羅する意図はないから、“pr̥thivyādiguṇāḥ” という複合語を属格 Tatpuruṣa に解釈しても何ら不都合はない。

(6) いずれにせよ NM で論じられている「prameya としての artha=感官の対象」は、認識論上から知覚可能な対象を考えているのではなく、あくまでも執着の原因となる存在として見なされている。もっぱら解脱論的視点から、執着・煩惱の原因となる「artha=感官の対象」とは何か、という問題が一貫して追求されており、NS 1.1.14 の複合語“pṛthivyādiguṇāḥ”の解釈をめぐる Dvandva 説と属格 Tatpuruṣa 説の対立もまた、同ストロアが煩惱の原因となる「artha=感官の対象」を網羅的に規定しようとしているのか、それとも重点的に規定しようとしているのか、その見方の違いが根底にある。認識論的観点から、知覚可能な対象は何かということが、ここで争点となっているわけではない。

なお NM の NS 1.1.14 解釈は、「解脱論的 Tapuruṣa 解釈」と呼ぶことができるだろう。

### 3 Nyāyabhūṣaṇa の解脱論的 Dvandva 解釈

Bhāsarvajña は、ニヤーヤの伝統説から種々の点で大きく逸脱した見解を、Nyāyasāra (『ニヤーヤ哲学綱要』) および自注の Nyāyabhūṣaṇa (=NBhūṣ) において表明しているばかりではない。Nyāyasāra という作品自体が、ニヤーヤ哲学の 16 カテゴリーを軸に据えるのではなく、彼が認める 3 種の pramāṇa を各章の主題に充てた全 3 章から成り、pramāṇa を主軸とした作品構成となっている。ただし第 3 章「アーガマ章」(Agama-pariccheda) では、pramāṇa 論が完了した後に、<sup>7</sup> いわば補遺として 16 カテゴリーの第 2 カテゴリーに相当する prameya の説明や、アートマンの存在証明が含まれ、最後は解脱論で締めくくられている。

prameya について Nyāyasāra は次のように述べている。

Nyāyasāra (in NBhūṣ, p. 436.1–5): kiṃlakṣaṇam/ yadvīṣayaṃ jñānam anyajñānā-nupayogitvenaiva niḥśreyasāṅgam bhavati, tat prameyam/ tad eva tattvato jñātavyam, sarvadā bhāvayitavyaś ca/ na ca kīṭasaṃkhyādi, tajjñānasyānupayogitvāt/ tac caturvidham — heyam, tasya nirvartakam, hānam ātyantikam, tasyopāya iti/ (pramāṇa によって認識されるべき premeya とは) いかなる特質をもつのか? (答えよう——) ある事柄についての認識が、ほかの事柄についての認識に役立つものとしてではなく(その認識が単独で)、至福(解脱)の実現手段要因となる場合、そのような事柄が prameya である。そのみが(解脱実現のために)正しく知られるべきものであり、また常に思念されるべきものである。虫けらの数などはそうではない。それについての認識は、(解脱実現によって)役に立たないからである。それ(premeya)は、「捨てられるべきもの」「それ(=捨てられるべきもの)をもたらずもの」「窮極的な捨離」「それ(=窮極的な捨離)の手段」という四種である。

このように Nyāyasāra は、prameya を NS 1.1.9 の 12 分類によらず、“heyam,” “tasya (\*=heyasya) nirvartakam,” “hānam ātyantikam,” “tasya (\*=hānasyātyantikasya) upāyaḥ”

<sup>7</sup> Nyāyasāra (NBhūṣに組み込まれたテキスト) の pramāṇa 論は以下の言葉で締めくくられている。NBhūṣ, p. 435.5–6: tad evaṃ vyavasthitam — evam etāni trīṇy eva pramāṇāni/ そしてその直後に「では、これらの pramāṇa によって認識されるべきものとは何か」という問いが立てられ、それに対する答えとして prameya というカテゴリーが導入され、その後 prameya の説明に入っていくことになる(NBhūṣ, p. 436.1)。

という極めて解脱論的ないし修道論的なコンセプトであり、かつ特にそれ自体はニヤーヤ哲学の色合いが見られない枠組みを用いて説明している。NBh に登場する「四つの arthapada」との顕著な対応は認められるが、<sup>8</sup>むしろパタンジャリのヨーガ学にきわめて近い4分法であり、仏教の四聖諦ともよく対応する枠組みである。<sup>9</sup>

しかし自注の NBhūṣ においては、NS 1.1.9 の 12 種の prameya も取り上げており、以下のように NS 1.1.14 も引用し、その解釈まで示している。(内容的に①②③に三分した。)

NBhūṣ, pp. 438.9–439.11:

“gandharasarūpasparśaśabdāḥ pṛthivyādiguṇās tadarthāḥ” / ①tadarthatvam evārārthānām lakṣaṇam/ pṛthivyādayaś ca guṇāś cety arthānām vibhāgaḥ/ sarvasyāśrītasya viśeṣanasya cātra guṇagrahaṇena saṃgrahaḥ/ tataś ca bhāvo 'bhāvo vā yaḥ kaścid indriyaviśayaḥ, sa sarvo 'py artha iti/ dehasya ca ceṣṭādyāśrayatvena bhogāyatanatvena śārīratvam indriyaviśayatvena cārthatvaṃ draṣṭavyam/

②gandhādīnām tu pṛthagvacanaṃ prādhānyena doṣanimittatvajñāpanārtham/ yathā hi gandhādīnām ekaikaśo 'pi doṣanimittatvaṃ, na tathānyeṣāṃ dravyaguṇādīnām gandhādyupakṛtānām doṣajanane sāmartyam asti/ tathā hi — gandhopakṛteṣu puṣpavṛkṣādiṣu rāgadveśādayaḥ, rasopakṛteṣv āhāraviśeṣeṣu rūpopakṛteṣu nṛtyastanamahattvakeśabahutvādiṣu, sparsōpakṛteṣu śayanādiṣu, śabdopakṛteṣu vaṃśādiṣu, ratyādīnām ca pañcopakṛtatvaṃ catustrayadvayopakṛtatvaṃ vā yathāsambhavaṃ draṣṭavyam/ tatheṣṭaviyogāder abhāvasyāpi smṛtyāropitarūpādyupalakṣītasya doṣanimittatvam iti/ ③evaṃ ca “doṣanimittaṃ rūpādayo viśayaḥ saṃkalpakṛtāḥ” (NS 4.2.2), “tannimittaṃ tv avayavyabhīmānaḥ” (NS 4.2.3) ity etayoḥ sūtrayor apy

<sup>8</sup> この四分法に似たものは、NBh on NS 1.1.1 にも登場し、「四つの arthapada」と Vātsyāyana は呼んでいる。NBh, p. 2.14–16: ātmādeḥ khalu prameyasya tattvajñānān niḥśreyasādhigamaḥ/ tac caitatd uttara-sūtreṇānūdyate (\*uttarasūtra=NS 1.1.2)/ **heyam tasya nirvartakaṃ hānam ātyantikaṃ tasyopāyo 'dhigantavya ity etāni khalu catvāry arthapadāni** samyagbuddhvā niḥśreyasam adhigacchati/ (太字は引用者による。)ただしこの太字部分からどのような4つの arthapada を取り出せばよいのかは解釈上微妙である。NV on NS 1.1.1 では①heya (捨てられるべきもの=苦と苦の原因) ②hāna (棄却手段=真理の認識) ③upāya (真理の認識の手段=学問) ④adhigantavya (達成されるべきもの=解脱) という四つを考えている。NV, p. 3.18 :heya-hānopāyādhigantavyabhedāc catvāry arthapadāni/ heyam duḥkham taddhetuś ca/ duḥkham uktam/ duḥkhaḥetur avidyātrṣṇe dharmādharmāv iti/ hānam tattvajñānam/ …/ upāyaḥ śāstram/ tad apy uktam/ adhigantavyo 'pavargah/ NVTI (pp. 32.21–33.2) も同様の解釈をしている。むしろ Bhāsarvajña の四分法はパタンジャリのヨーガ体系のものともよく対応する。

<sup>9</sup> *Yogasūtra* 2.1.16 (heyam), 2.1.17 (heyahetuḥ)–2.1.24 (tasya(=heyahetur) hetuḥ), 2.1.25 (hānam), 2.1.26 (hānopāyaḥ); *Yogabhāṣya* on YS 2.1.15, p. 168.3–5: yatha cikitsāśāstram caturvyūham — rogo rogahetur ārogyam bhaiśajyam iti, evam idam api śāstram caturvyūham eva/ tad yathā — saṃsāro saṃsārahetur mokṣo mokṣopāya iti/ 実際、Bhāsarvajña は NBhūṣ において、こうしたヨーガ学理体系の四部門、さらには「仏教徒たちの四聖諦」にも言及している。Cf. HALBFASS [1988] p. 276: Several Nyāya authors have tried to coordinate all relevant “objects of knowledge” (*prameya*), or even all sixteen “themes” (*padārtha*), with the four *arthapada*, or to subsume them under these soteriologically “relevant matters,” and thus to establish the pervasive soteriological significance of the Nyāya system in all its details. Bhāsarvajña … discusses the issues in remarkable detail, and he refers explicitly to the “four noble truths” of the Buddhists.

avirodha iti/

(NS 1.1.14 の引用) “gandharasarūpasparśaśabdāḥ pṛthivyādiguṇās tadarthāḥ”

① (このスートラにおいて) artha の定義 (定義付ける特質) は、「それらの対象であること」のみである。(そのほかの語は artha の定義には含まれない。)(“pṛthivyādiguṇāḥ” によって意味されている)「地をはじめとするもの、および諸々の guṇa である」(pṛthivyādayaś ca guṇāś ca) というのは、artha の分類である。(ではその場合の “guṇa” というのはどのような意味なのかといえ、) (何らかの基体に) 依拠するもの、および (何らかのものに対して) 従属要素であるものはすべて、ここでは “guṇa” という語によって包括されている。したがって、存在であれ、無であれ、感官の対象領域は何であれすべて artha というものである。身体も、(アトマンの) 行動の抛り所、経験の抛り所という点では、(第 2 番目の prameya として列挙された)「身体」(śarīra) であるが、感官の対象領域という点では artha であると見なすべきである。

② 一方、(スートラにおいて) 香をはじめとするもの (五属性) を別個に述べているのは、(それらが) 第一義的には瑕疵 (doṣa=煩悩) の原因であることを明示するためである。というのは、香をはじめとするものは、それぞれ単独でも、瑕疵の原因となるが、そのほかの実体・属性などはそれとは異なり、香などに補助されている限りにおいて瑕疵を生み出す能力があるからである。つまり、香に補助されている限りで花や木などに対して貪欲や嫌悪の念などがあり、味に補助されている限りで個々の食べ物に対して (貪欲や嫌悪の念などがあり)、色に補助される限りで踊子の胸の大きさ (\*量の一種として) や髪の数 (\*数の一種として) に対して (貪欲や嫌悪の念などがあり)、熱感触に補助される限りにおいて寝台などに対して (貪欲や嫌悪の念などがあり)、音声に補助される限りにおいて笛などに対して (貪欲や嫌悪の念などがあり)、また性的享樂なども、(香等の) 五つに補助されたり、あるいは (その五属性の中の) 四つ、三つ、ないし二つに補助されているものであると、適宜、見なされるべきである。同様に、愛しい人との別離/望ましいものとの分離などという無も、想起によって思い浮かべられた色などに副次的に特徴付けられる限りで、瑕疵の原因となる、ということである。

③ またこのように考えれば、「想念 (saṃkalpa. 願い) によってもたらされた色などの対象領域は、瑕疵の原因である」(NS 4.2.2) と「〈全体〉の誤想は瑕疵の原因である。」(NS 4.2.3) というこれら二つのスートラの間にも矛盾はなくなる。

NM の NS 1.1.14 解釈との対比を念頭におきつつ、この NBhūṣ の解釈をまとめておく。

(1) artha を定義付ける部分は “tadarthāḥ” のみであり、それだけで「[artha とは] それら (五感官) の対象である」という artha の定義が得られる。(ジャヤンタのように artha の一般定義と個別定義の両者をスートラに読み込むのではなく、artha の定義と分類を読み込もうとしている。)

(2) 他方、“pṛthivyādiguṇāḥ” は (Dvandva の複合語であり)、artha (=感官の対象) を「地をはじめとする [実体]、および諸々の “guṇa”」に分類している。そして後分の “guṇa”

は、何かに依拠しているか、何かの限定要素であれば、何であれ“guṇa”と呼べるという意味での広義の属性を意味している。(なおすべてのものは、何らかの意味で何かに依拠しているもの、ないし何かの限定要素となりうるので、この“guṇa”はすべてのものを包摂しうる。)したがって、およそ感官の対象領域に入るものであれば、(広義の意味での“guṇa”と呼べるので)、無なども含めてすべて artha となる。12 prameya の一つである身体も artha に含まれる。

(3) (この Dvandva 解釈に対しては、そのような広義の意味での“guṇa”には、ストロウにある「香・味・色・熱感触・音声」という五属性も含まれるので、それらを述べる意味はなくなるのではないか——という批判を恐らく予想して、その難点を回避する解決策が以下のように示される。) 香等の五属性は、それぞれ単独で煩悩の原因になりうるが、(「地をはじめとするもの」に含まれる) 地などの実体や、(広義の“guṇa”に含まれる) 数・量、普遍や無などは、特定の香、味、色、感触、あるいは音声がともなってはじめて、欲望や嫌悪の情を喚起するのである。したがって香等の五属性を述べることは無益ではなく、それらが第一義的(根本的)には、煩悩の原因になるということを明示するためには、香等の五属性は特記される必要がある。

(4) Dvandva 解釈に対抗するはずの属格 Tatpuruṣa 解釈は俎上に上っておらず、NM のように Dvandva 解釈と属格 Tatpuruṣa 解釈の論争は収載されていない。また NM において Dvandva 解釈に向けられた批判の中で、香等の五元素を別個にストロウで述べる意味がなくなるという批判に対しては、(3) で述べたように香等の五元素だけを特記する意味を明らかにしているが、NM ではその言い分に対してさらに追い打ちをかける論難——それならば、ストロウ全体が香等の五元素を特記していると解釈すればよく、感官の対象を網羅するために“pr̥thivyādiguṇāḥ”を Dvandva に解釈する必要はない、という内容——を指し向けている。この批判そのものと、その批判に対する応答に相当する議論は NBhūṣ には見られない。

(5) しかし、Dvandva 説を擁護するための議論は、NM で批判されている Dvandva 説よりもやや詳しい。すなわち、香等の五元素以外のもの——実体であれ、属性であれ、無であれ——がいかに香等の五元素に補助される限りで、煩悩の原因になるのかを、多くの具体的な事例を挙げながら説明している。ただし NM にあって NBhūṣ には見られない具体例もあり、両資料がきれいな対応関係で説明できるわけではない。

(6) また両資料はともに「全体」の認識が煩悩の原因となることを述べる NS 4.2.3 に言及しているが、言及の趣旨が異なる。NM では、「全体」(=実体)を artha の定義から除外した属格 Tatpuruṣa 説への批判の根拠として同ストロウが引用されているが、NBhūṣ では、色等の想念が瑕疵(=煩悩)の原因となることを述べる NS 4.2.2 と、「全体」の認識(誤想)が瑕疵の原因となることを説く NS 4.2.3 との間関係を、どのように矛盾なく理解するかという点が議論の焦点となっており、「全体」を artha の一種として許容しつつ、香等(色を含む)が根本的には瑕疵の原因であることを、それらを別個に述べることによって示す Dvandva 説の正当性を論証する根拠の中で、同ストロウが引用されているのである。ここにも NM と NBhūṣ の資料間にズレが存在する。

(7) NM と NBhūṣ との間にある種の共通点があることは、SLAJE [1986]<sup>10</sup> や山上 [1999]<sup>11</sup> などによってすでに指摘されており、ともに NBhūṣ の方が時代的にやや新しい議論を反映しているという結論を導いている。しかし NS 1.1.14 の解釈に関する限りは、どちらが時代的に先行する議論段階に属しているかを見究めるのは容易ではないが、どちらかと言えば NM の方が NBhūṣ よりも進んだ議論段階を示しているように思われる。

(8) いずれにせよ NM と NBhūṣ の資料には大きな共通点がある。ともに artha を煩惱・執着の原因になるものとして捉えており、解脱論的視点が基本となっている。artha を「感官の対象」と定義付けるスートラの趣意は、どちらの資料においても、「感官の対象」は煩惱・執着の原因となるという解脱論的な視点から理解されているのであり、知覚可能な対象は何かという純粋に認識論的な観点が問題になっているわけではない。両資料がともに引用する NS 4.2.3 にせよ、NBhūṣ のみが言及する NS 4.2.2 にせよ、そこで問題となる「色など」や「全体」は解脱論・修道論の文脈で問題とされている概念である。NM は、煩惱・執着の原因となるような「感官の対象」すべてを artha として規定する必要はないと主張して“pr̥thivyādiguṇāḥ”を属格 Tatpuruṣa で解釈し、他方 NBhūṣ はそのような感官の対象を網羅的に artha として規定する必要があると見て Dvandva 説を支持している。しかしこのような複合語解釈上の形式的な違いがある一方で、両資料には解脱論的視点が全面に出ているという一致点が見られることは、以下の NV の解釈と対比する時に、いっそう顕著な注目すべき事実として浮かび上がるであろう。

なお NBhūṣ の解釈は、「解脱論的 Dvandva 説」と命名することが可能である。

#### 4 Nyāyavārttika の解釈

次に Nyāyavārttika (=NV) の解釈を検討する。スートラの字句解釈に関わる部分だけでもかなり長いが、以下に該当箇所のほぼ全訳を、内容的に区分けしながら示したい。

① NV on NS 1.1.14, p. 68.2–6:

gandharasarūpasparśaśabdāḥ pr̥thivyādiguṇās tadarthā ity etat sūtram/  
pr̥thivyādiguṇā ity etasmin pade 'nekaḥ samāsaḥ saṃbhavati/ katham iti/  
pr̥thivyādīnām guṇāḥ iti ṣaṣṭhisamāsaḥ/ pr̥thivyādīni ca guṇāś ceti dvandvaḥ/  
pr̥thivyādayo guṇā yeṣām iti bahuvrīhiḥ/ tad evam anekasamāsoḥ papatteḥ saṃśayaḥ

<sup>10</sup> ニヤヤーないしヴィイシェーシカの 5 人の思想家 (Jayanta, Vyomaśiva, Trilocana, Vācaspati, Bhāsarvajña) の相対年代を測定するために、先行する研究成果をほぼ網羅的に概観、整理した上で、(a) 解脱論 (知は過去の業を減尽するか/常住の業が解脱時に顕現するか)、(b) 不確定知 (anadhyavasāya) を誤った認識の一形態として別立てすべきか、(c) 知覚の定義 (NS 1.1.4) における“avyapadeśya”の語義解釈、(d) 遍充関係を基礎づける svābhāvika-sambandha をめぐる議論、という四つのトピックについて比較分析を行い、以下のような相対年代を結論付けている。従来指摘されていたジャヤンタと Vyomaśiva の思想上の近接性を踏まえ、かつ、新たに Vyomaśiva と Bhāsarvajña の類似性に注目して、まず Vyomaśiva (と Jayanta) が Bhāsarvajña よりも前であることが論証される (議論 (a)(b) の比較検討による)。そして、“avyapadeśya”を無分別知覚の規定とする画期的な Trilocana/ Vācaspati の語義解釈を Jayanta と Vyomaśiva は知らず、Bhāsarvajña は知っていることから、「Jayanta/ Vyomaśiva → (Trilocana) → Vācaspati/ Bhāsarvajña」という先後関係が得られる (議論 (c))。ただし Jayanta と Bhāsarvajña を直接比較分析した結果ではない。この SLAJE [1986] の成果は、丸井 [2000] に要約してある。

<sup>11</sup> pp. 333–397.

kim atra tattvam iti/

dvandvaḥ samāsaḥ ity etat tattvam/

《複合語解釈に関する問題提起》

“gandharasarūpasparśaśabdāḥ pṛthivyādiguṇās tadarthāḥ” という、これがストラである。(その中の) “pṛthivyādiguṇāḥ” という語については、複数の複合語の可能性がある。どういうことかといえば、「地をはじめとするものの属性」(pṛthivyādīnām guṇāḥ) というのが属格複合語(=属格 Tatpuruṣa), 「地をはじめとするもの、および諸々の guṇa」(pṛthivyādīni ca guṇās ca) というのが Dvandva, 「地などを属性としてもつもの」(pṛthivyādayo guṇā yeṣām) というのが Bahuvrīhi である。つまりこのように複数の複合語の可能性があるので、この中でどれが真実なのかという疑問が生ずる。

《定説提示：Dvandva 説》

Dvandva という複合語である、というのが真実である。

②NV, p. 68.6–11:

ṣaṣṭhīsamāsaś tāvan na/ pṛthivyādīnām anindriyārthatvaprasaṅgāt/ yadi pṛthivyādīnām guṇā iti ṣaṣṭhīsamāsaḥ āsriyeta, pṛthivyādīnām gandhādiguṇaviśeṣaṇatvenopayuktānām indriyārthatvaṃ na syāt/ viśeṣaṇavaiyarthyaṃ ca syād iti/ gandharasarūpasparśaśabdā ity ukte pṛthivyādiguṇā iti gamyate, ataś ca pṛthivyādigrahaṇaṃ vyartham/ na hi gandhādīnām dvairāśyam asti pṛthivyādiguṇatvaṃ cānyaguṇatvaṃ ca, yato viśeṣaṇam arthavat syāt/ tasmān na ṣaṣṭhīsamāsaḥ/

(\*太文字部分はいわゆる vārttika スタイルと認定できる箇所。以下も同様。)

《属格 Tatpuruṣa 説の論駁》

まず属格複合語ではない。地をはじめとするものが感官の対象ではない、という誤った帰結に陥るからである。(つまり)もし仮に「地をはじめとするものの属性」という属格複合語であるという立場がとられた場合には、“pṛthivyādiguṇāḥ” の前分である)「地をはじめとするもの」(pṛthivyādi) は、(後分である)香などという属性に対して限定要素として従属しているので、感官の対象ではないことになってしまう。また限定要素が無意味となるであろう。「香・味・色・熱感触・音声」と述べれば、(それらがそれぞれ)地をはじめとするものの属性である、ということとは理解される。「地をはじめとするもの」(“pṛthivyādi-”)という語は無意味となる。というのは、香をはじめとする(五属性)には、地をはじめとするものの属性のグループと、別のもの(=「地をはじめとするもの」以外のもの)の属性のグループの二種類があるわけではないからである。もしそうであれば、“guṇāḥ” の前の“pṛthivyādi-” という)限定要素が意味をもつだろうが、それゆえ、属格複合語ではない。

③NV, p. 68.11–18:

guṇīnām asiddher na bahuvrīhir api pṛthivyādayo guṇā yeṣām iti/ ke te guṇīno yeṣām pṛthivyādayo guṇāḥ/ na ca pṛthivyādīnām guṇatvaṃ śakyam pratipādayitum/

「正しく知られるべき対象」(prameya) としての artha 概念の変貌

…/ tasmād bahuvrīhir api na/

《Bahuvrīhi 説の論駁》

(地をはじめとするものを属性としてもつ) 属性基体は知られていないので、「地などを属性としてもつもの」という Bahuvrīhi でもない。… それゆえ、Bahuvrīhi でもない。

④NV, pp. 68.18–69.2:

**ubhayasamāsapratīśedhād anyasamāsābhāvāc ca dvandvaḥ/** yasmāt prasaktau ṣaṣṭhītatpuruṣabahuvrīhī, tau ca pratīśiddhau, samāsāntaraṃ ca na sambhavati, śiṣyamāṇāś ca dvandvaḥ, tasmād dvandvaḥ samāsa iti/

《残余法による Dvandva 説論証》

2つの複合語が否定され、また別の複合語はないので、Dvandva である。属格 Tatpuruṣa および Bahuvrīhi が理論上可能なものとして想定されたが、ともに否定され、別の複合語の可能性はなく、Dvandva が(唯一可能な複合語として)残るので、それゆえ(真相は)Dvandva という複合語である。<sup>12</sup>

⑤NV, p. 69.2–8:

**na dvandvaḥ samāsaḥ, śāstrayuktyor abhāvāt/** yady ayaṃ dvandvo bhavati, śāstraṃ yuktir vā pṛthivyādīnām indriyārthatve vaktavyā iti/

**na, ubhayasyāpi upapatter** iti/ ubhayaṃ pṛthivyādīnām indriyārthatve śāstraṃ yuktīś ca sambhavati/ śāstraṃ tāvad “darśanasparśanābhyām ekārthatvāt” (NS 3.1.1) iti/ yuktir api darśanasparśanapratyayor ekaviṣayatvena pratisandhānam, yam aham adrākṣaṃ taṃ sprśāmīti yaṃ cāspārṣaṃ taṃ paśyāmīti dṛṣṭisparśanaṣayā yuktih/ śāstraṃ apy asmin pakṣe `vataratīti/ aindriyakatvābhidhānāc ca sāmānyasyeti/ tasmāt siddhaṃ pṛthivyādīni ca guṇāś ceti dvandvaḥ samāsa iti/

《Dvandva 説に対する批判 1》

Dvandva という複合語ではない。(それを証明する) 教説および論理がないからである。もしこれ(=“pṛthivyādiguṇāḥ”)が Dvandva であるならば、「地をはじめとするもの」が感官の対象であることを証明する教説、ないし論理が述べられなければならない。

《批判 1 に対する定説者側の応答》

違う。両者ともに成立するからである。「両者」、すなわち「地をはじめとするもの」が感官の対象であることを証明する教説および論理がありうる。まず教説としては、視覚器官および触覚器官によって同一の対象を把握するから(アートマンは存在する)(NS 3.1.1)とある。また論理も、視覚器官による認識および触覚器官による認識は同一の対象(=地元素等からなる実体)をもつものであるという統覚の認識が存在する。「私が見たもの、それに私は触れている。」「私が触れたもの、それを私は見ている。」という具合に、このように視覚知と触覚に関する論理が存在する。(NS 3.1.1 の) 教説もこの主張のもとで導入されているのである。また普

<sup>12</sup> この論法は、典型的な残余法 (parīśesa) である。

遍 (sāmānya) が感官によって把握可能であること (aindriyakatva) は (NS において<sup>13</sup>) 述べられているからである。それゆえ、「地をはじめとするもの、および諸々の guṇa」という Dvandva の複合語である、ということが確立した。

⑥NV, p. 69.9-17:

pr̥thivyādigrāhaṇena pr̥thivyaptejāṃsi bāhyakaraṇagrāhyāṇy apadiśyante/ guṇa-grāhaṇena ca sarva āśrito guṇa iti saṃkhyāparimāṇapr̥thaktvasaṃyogavibhāga-paratvāparatvasnehadravatvasaṃskārakarmasāmānyaviśeṣā anāśritaś ca samavāyas taddharmatvād guṇa iti/

gandharasarūpasparśaśabdās tu tarhi pr̥thaṅ na vaktavyāḥ, guṇagrahaṇena grahaṇāt/ pr̥thivyādiguṇās tadarthā ity evaṃ ca vaktavyam/ laghu caivaṃ sūtram bhavati/ sa eva cārthaḥ setsyatīti/

tan na kartavyam/ gandharasarūpasparśaśabdānām pr̥thagabhidhānam indriya-  
viśayaniamajñāpanārtham/ indriyāṇi gandharasarūpasparśaśabdeṣu tatsāmānyeṣu  
niyatāni/ anyatrāniyatānīti/ tatra pr̥thivyaptejāṃsi dvīndriyagrāhyāṇi, śeṣaś ca  
guṇarāśiḥ, sattāguṇatve ca sarvendriyagrāhye/ samavāyo 'bhāvaś ca tathā/ (このあと  
実体が知覚可能か否かをめぐって仏教との論争が展開する。)

#### 《Dvandva 説の説明：知覚可能な対象の網羅的列举》

(“pr̥thivyādiguṇaḥ” という複合語の前分である)「地をはじめとするもの」 (“pr̥thivyādi”) という語によって、地・水・火という、外的器官 (五感官) によって把握可能なものが説示されている。また (同複合語の後分である) “guṇa” という語によって、(何らかの基体に) 依拠しているものなので “guṇa” といえるものすべて、すなわち数・量・別異性・結合・分離・かなた性・こなた性・粘性・流動性・潜勢力 (\*以上が香等の五属性以外の属性)・運動・普遍・特殊が (意味され)、さらに (いかなるものにも) 依拠していないものである内属が、それらに属するもの (taddharma) であることから “guṇa” と (言われているのである)。

#### 《Dvandva 説への批判 2》

それならば、香・味・色・熱感触・音声は別個に述べる必要はない。“guṇa” という語によって理解されるからである。(「依拠しているものなので “guṇa” といえるものすべて」の中に香等の五属性は含まれているから。) またそのほうがストトラも簡潔になる。(香等の五属性を述べなくとも) それとまったく同じ意味が成立

<sup>13</sup> おそらく次のストトラを指していると思われる。NS 5.1.14: sāmānyadr̥ṣṭāntayor aindriyakatve samāne nityānityasādharmyāt saṃśayasamaḥ/ 中村博士の和訳を掲げておく。「[定義] 感覚器官で把握されうるものであることは、普遍と実例 (たとえば瓶) とに共通であるから、証明されるべきもの (たとえばことば) は常住なるものと無常なるものとに共通の性質をもっているから、[疑惑が起こるので、] 疑惑にもとづく誤った非難が起こる。」(中村 [1996] p. 368)。このストトラは 24 種に分類された第 15 カテゴリー jāti (詭弁。宇井 [1932] は「誤難」、中村 [1996] は「誤った非難」、服部 [1969] 誤った論難=桂 [1998]) の 14 番目である “saṃśayasama” と呼ばれるものを定義している。この定義において普遍 (sāmānya) が感官によって把握可能であること、すなわち感官の対象であることは前提となっているから、NS においては普遍は感官の対象であると述べている、と考えてよいことになる。なおインド論証学・論理学における jāti という概念に関する注目すべき最近の研究として KANG [2007] がある。

するはずである。

《批判 2 に対する応答》

そのように考えてはならない。<sup>14</sup> 香・味・色・熱感触・音声は別個に述べられているのは、諸感官と諸対象の間の(一対一の対応という)制約を明示するためである。(五つの)感官は、香・味・色・熱感触・音声、およびそれらの普遍(香性・味性・色性・熱感触性・音声性)に対しては、(一対一に対応する形で)制約されている。それら以外のもの(香から音声性にいたるもの以外の“guṇa”に対しては、(そのように)制約されていない。それら(「それら以外のもの」)の中で、地・水・火(という三実体)は二感官(視覚器官および触覚器官)によって把握可能であり、また残りの“guṇa”群(数・量・別異性・結合・分離・かなた性・こなた性・粘着性・流動性・潜勢力・運動・普遍・特殊)も[二感官によって把握可能であり]、有性(sattā)および属性性(guṇatva)はすべての感官によって把握可能である。また内属および無(abhāva)もそれと同様(すべての感官によって把握可能)である。

NV による NS 1.1.14 の解釈の要点をまとめる。

(1) NV は、複合語“prthivyādiguṇāḥ”の解釈上の技法という観点から見れば、NBhūṣ 同様、Dvandva 説の立場を支持し、「地をはじめとするもの、および諸々の guṇa」と読むことで、「感官の対象」のすべてを網羅できる解釈上の正当性を訴えている。その点では NM で言及・批判される Dvandva 説とも軌を一にしている。ただし NV では「感官の対象」を網羅的にリストアップする点に徹底性が見られ、「地をはじめとするもの」が地・水・火という知覚可能な実体を意味し、「諸々の guṇa」には、数から潜勢力にいたる 10 属性のほか、何かに依拠する(内属する)もの、あるいは関係するものという意味での広義の guṇa として、運動・普遍や内属・無までが含まれる、という「感官の対象」の完全なリストアップを図ろうとしているのに対して、NM や NBhūṣ ではそこまで網羅的にリストアップする姿勢は見られない。(下記の(8)で述べるように、NM や NBhūṣ の場合、そのような artha の網羅的リストアップは、知覚の対象としての artha の説明の中でなされている。)

(2) Dvandva 説に対して、「香・味・色・熱感触・音声」を別記する意味がないという批判を取り上げ、その批判に答えている点も、NM の Dvandva 説資料と共通し、NBhūṣ の Dvandva 説資料と軌を一にしている。また属格 Tatpuruṣa 説を採用すると、「地をはじめとする[実体]」が「感官の対象」から漏れてしまい不都合であるという批判もまた、NM の属格 Tatpuruṣa 説に投げかけられた批判と趣旨が近い。

しかし NV の解釈は、いろいろな点で NM ないし NBhūṣ とは食い違っている。

<sup>14</sup> “tan na kartavyam”と読まずに“tan na”と切り、“kartavyam … prthagabhidhānam …”とすべきかもしれない。その場合は、「そうではない、『香・味・色・熱感触・音声』が、諸感官と諸対象の間の(一対一の対応という)制約を明示するために、別個に述べられるべきである。」という訳となる。NVTṬでもそのような解釈しているように思われるが、ただ Vācaspati が手にしていた NV の読みが若干異なる可能性がある。NVTṬ on NS 1.1.14, p. 188.6-7: codayati — gandheti/ pariharati — na kartavyam laghusūtram/ gandhādīnām prthagabhidhānam kartavyam ity arthaḥ/ なお NV(KSS) および NV(CSS)では“na kartavyam”というように“tad”がない。

(3) まず複合語“*pr̥thivyādiguṇāḥ*”の解釈の可能性として属格 *Tatpuruṣa*, *Bahuvrīhi*, *Dvandva* の三つをあげ、前二者を否定することから残った *Dvandva* 説が正しい、と残余法の論法によって結論付けているのが特徴的である。

(4) 最大の違いは、解脱論的・修道論的な視点が見られない、という点である。NM も *NBhūṣ* も「感官の対象」がこのスートラによって網羅的に提示しようとしているのか、それとも重点的に挙げようとしているかが争点となる場合、それは煩惱・執着の原因としての「感官の対象」である。たとえば数や量や運動がそこに含まれるか否かが問題になる時は、女性の髪のかさだったり、胸の大きさだったり、艶めかしい身のこなしを具体的には考えていたのであった。しかし NV ではあくまでも知覚可能な対象としての「感官の対象」を網羅するためにスートラ解釈を行っている。

(5) そのほかこのような視点の違いが顕著に現れている点が2つある。その第1点は以下の通りである。⑤において *Dvandva* 説への批判1とその応答がなされるが、その争点は「地をはじめとするもの」、すなわち地・水・火の三実体が知覚可能であることを示す教説 (*śāstra*) と論理 (*yukti*) があるかないかに絞られている。定説者側はアトマンの存在証明を行う NS 3.1.1 を引用し、またスートラの言明が前提とする論理を持ち出し、同一の対象（たとえば瓶という実体）が視覚器官によっても触覚器官によっても把握しようということが、このスートラによって説かれているから、「地をはじめとするもの」が、NS 1.1.14 において枚挙している「感官の対象」の中に含まれていなければならない、と主張している。NM も *NBhūṣ* も NS の他の箇所との整合性を問題とするが、言及されるのは解脱論的、修道論的な文脈に位置する NS 4.2.[2]-3 である。他方、NV⑤における *Dvandva* 説擁護の論理にはそのような解脱論的視点は何われず、実体が知覚可能か否かという認識論的視点に終始している。

(6) 違いのもう1点は、⑥における *Dvandva* 説批判2とそれに対する応答に現れている。すなわち“*pr̥thivyādiguṇāḥ*”を「地をはじめとするもの、および諸々の *guṇa*」と分解した場合、後分の“*guṇa*”には香・味・色・熱感触・音声という五属性も含意されるから、香等の五属性がスートラで別個に述べられる意味がなくなるという批判に対して、*Uddyotakara* は「諸感官と諸対象の間の（一対一の対応という）制約を明示するために」香等の五属性が特記される必要がある、と答えている。つまり香は嗅覚器官のみ、味は味覚器官のみ、色は視覚器官のみによって把握されるというように、香等の五属性については対象と感官との対応関係が一対一に絞られているのに対して、実体は数等の属性や運動などは視覚器官と触覚器官の両者によって把握可能であり、有性や属性性という普遍や内属・無はすべての感官によって把握しようというように、一対一対応の制約がない。このような香等の五属性の特質を明示するために別個に述べているのである。香等の五属性を述べる意味がなくなるという批判は、NM および *NBhūṣ* においても *Dvandva* 説に投げかけられているが、それに対しては両資料ともに、香等の五属性のみが根本的、第一義的な煩惱・執着の原因になるから別立てして述べる意味があると答えており、やはりもっぱら解脱論的視点からの応答である。ここでも NV は認識論的、NM, *NBhūṣ* は解脱論的という特徴が顕著に現れている。

(7) このほか NV と NM の違いとしては、NV②において属格 Tatpuruṣa に投げかけられている第 2 の批判点、すなわち香等の五属性が地等の実体の属性であることは明らかであり、香等の五属性に対して“pṛthivyādi-”「地をはじめとするものの」という修飾語(限定要素 viśeṣaṇa)を“-guṇāḥ”の前に付ける意味はないという反論は、NM では取り上げられていない。

(8) なお NV の解釈では、総じてヴァイシェーシカのカテゴリ—論への依存度がきわめて高いと思われる。⑥において「感官の対象」、すなわち知覚可能な対象が網羅的に列挙され、またそれぞれの対象はどの感官によって把握されるのかも網羅的に説明されているが、これとほぼ同一の内容は、Prāśastapāda の *Padārthadharmasamgraha* (=PDS) から引き出すことができる。<sup>15</sup> ただし内属はヴァイシェーシカの説では知覚可能とはされていないし、<sup>16</sup> 無 (abhāva) の知覚を積極的に論証しようとしたのはニヤーヤ学派である。一方、

<sup>15</sup> 地・水・火の三実体が知覚可能であることを示す PDS の箇所については、丸井 [1986] p. 171, 注 8 参照。またそれらの三実体が視覚器官と触覚器官の両者によって把握可能(可見可触)であることを明示する PDS の箇所は見られないが、実体に内属している数等の 10 個の一般的属性および運動は、知覚可能な実体に内属していることから可見可触である、と述べているから、その場合の「知覚可能な実体」とは可見可触な実体を意味していると思われる。PDS [238], pp. 44.15–45.1: samkhyāparimāṇapṛthaktvasaṃyogavibhāgaparatvāparatvasnehadravatva-vegakarmaṇām pratyakṣadravyasamavāyāc cakṣuḥsparśanābhyām grahaṇam/ 普遍・特殊 (PDS では「最上位の普遍」と「低位の普遍」)の知覚条件については PDS [240] p. 45.3–5: bhāvadravyatva-guṇatvakarmatvādīnām upalabhyādhārasamaveṭānām āśrayagrāhakaiṅ indriyair grahaṇam ity etad asmadādinām pratyakṣam/ とある。普遍・特殊は「知覚可能な拠り所(実体, 属性または運動)に内属している限りで」(upalabhyādhārasamevetānām), 「拠り所(実体, 属性または運動)を把握する感官によって把握される」と述べられているから、たとえば可見可触である三実体, 数等の 10 属性および運動に内属している普遍・特殊である実体性, 数性等および運動性は同じく可見可触である、ということになる。また有性 (sattā=bhāva) は知覚可能な実体・属性・運動に内属している限り、その拠り所である実体・属性・運動を把握する感官によって把握可能であるということで、個々に見れば実体性や運動性は二種の感官(視覚器官と触覚器官)によって把握可能であるのに対して、香・味・色・熱触・音声にそれぞれ内属する有性は、おのおの嗅覚器官・味覚器官・視覚器官・触覚器官・聴覚器官によって把握されるということになるが、トータルで見れば有性は NV②にあるように「すべての感官によって把握可能」(sarvendriyagrāhya) とまとめることができる。属性性という普遍も同様である。

<sup>16</sup> PDS [241] には禪定に入ったヨーガ行者がマナスによって知覚できる対象が枚挙されており、そのリストの中に内属が含まれている。これらの対象は逆に言えば、日常人の知覚対象にはならないことが含意されているはずであるから、PDS では内属は一般に知覚不可能と考えられていると結論付けられる。PDS [241] p. 45.5–9: asmadviśiṣṭānām yoginām yuktānām yojadarmānuṅgrhītena manasā svātmāntarākāśadikkālaparamāṇuvāyumanahsu tatsamaveṭagūṇakarmasāmānyaviśeṣeṣu samavāye cāvitatham svarūpadarśanam utpadyate/ なおそのリストには自分と他者のアートマン (svātmāntara) や風 (vāyu) も含まれており、この二つの実体は一般人には知覚不可能であると Prāśastapāda は見なしていたことが分かる。なお Mishra [1987] (初版 1936) pp. 38–50 によれば、ニヤーヤとヴァイシェーシカの見解の相違は 19 点あるが、その 4 番目に内属を知覚可能と考えるのはニヤーヤであり、ヴァイシェーシカは知覚不可能と見なすという点があげられてる。しかし無の知覚が可能か否かについては両派の相違点として明示されてはいない。しかし Mishra のこのリストは必ずしも正確とは言えない。例えば第 3 の相違点としてニヤーヤは五種類の知覚(嗅覚・味覚・視覚・触覚・聴覚)を認めるが、ヴァイシェーシカは視覚のみを知覚として認めていると述べられているが、そのように考える資料的根拠はない。確かに実体の知覚条件に色が含まれているため、実体の知覚に関しては視覚に限定されているのではないかと誤って見られがちであるが、色と大きさを兼ね備えた実体は地であれ、水であれ、火であれ、可見かつ可触であるとヴァイシェーシカも考えている。丸井 [1986] 参照。

NM では知覚を定義する NS 1.1.4<sup>17</sup> 中の「感官と対象と接触」(indriyārthasamnikarṣa) の「対象」という語の意味を解説する中で、知覚可能な対象のリストアップがヴァイシェーシカの教説に言及しつつなされているし、<sup>18</sup> 無の知覚については、第六の pramāṇa として anupalabdhi を立てるミーマーンサー (クマーリラ [派]) の見解に対する批判の中で論じられているが、<sup>19</sup> こうした知覚論、認識論の文脈で事沙汰される、ヴァイシェーシカの学説に大きく依存した“artha” の概念が、prameya としての artha の概念に持ち込まれることはない。同様に NBhūṣ においても第 1 章知覚章において知覚可能な実体・属性・運動・普遍等が述べられているが (pp. 154–169)、執着の原因としての「感官の対象」というディメンジョンとは大きく隔たった知覚論の文脈内である。逆に言えば、NV ではそのような認識論と解脱論の腑分けを行わず、prameya としての artha を「[解脱のために] 正しく認識されるべき対象としての感官の対象」という理解ではなく、「認識可能な感官の対象」すなわち「知覚可能な対象」ととらえ、NS 1.1.14 の解釈においても認識論的文脈を前面に押し出し、ヴァイシェーシカの知覚論に大きく依存したリストを持ち込んでいる、ということが著しい特徴として指摘することができる。

##### 5 Nyāyavārtika, Nyāyamañjarī, Nyāyabhūṣaṇa の解釈相互の思想的連関

NS 1.1.14 の解釈、特に複合語“pr̥thivyādiguṇāḥ” の解釈方法だけを基準にすれば、以下のように整理することができる。

NBh : 属格 Tatpuruṣa で説明。(他の解釈方法の可能性を視野に入れた議論はない。)

NV : Dvandva 説を、それに対する反論に応答しつつ支持。属格 Tatpuruṣa 説を批判 (Bahuvrīhi 説も批判し残余法で Dvandva 説を立証)

NM : 属格 Tatpuruṣa 説を、それに対する反論に応答しつつ支持。Dvandva 説を批判 (Bahuvrīhi 説には言及せず)

NBhūṣ : Dvandva 説を反論に応答しつつ支持。(属格 Tatpuruṣa 説批判はなし。Bahuvrīhi 説にも言及せず。)

NVTṬ : NV の解釈を支持している。<sup>20</sup>

<sup>17</sup> NS 1.1.4: indriyārthasamnikarṣoṭpannam jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakam pratyakṣam/

<sup>18</sup> NM I, pp.190.10–191.2: arthās tu gandharūparasasparśasabdāḥ gandhatvādisvajātyavacchinnāḥ, tad-adhikaraṇāni p̥rthivyaptejāmsi dravyāni tadadhiṣṭānāḥ saṅkhyādayo guṇā utkṣepañādīni karmāni tadvr̥tīni sāmānyāni, yeṣāṃ sparśanena cakṣuṣā grahaṇam kaṇavratamate nirūpitam, te `rthāḥ/ prāguktaś cābhāvo py artha eva.

<sup>19</sup> NM I, pp. 136.13–145.4. そのほか時間が知覚可能であるという「ある人々」の見解が論じられる中でも、色が知覚条件として必須であるかどうかというヴァイシェーシカの知覚論への言及がある。NM I, pp. 361.5–372.4.

<sup>20</sup> そもそも Vācaspati は NBh が属格 Tatpuruṣa の解釈を行っているのではない、ということをお死になって説明しており、NBh の解釈が NV によって否定されているという事実を認めていない。ただし彼のこの会通の試みは、はなはだ苦しいと言わざるをえない。NVTṬ, p. 187.10–11: p̥rthivyādīnām iti bhāṣyam na ṣaṭhīsamāsajñāpanārtham, api tv arthābhīdhānamātram/ なお NBh の段階では artha=indriyārtha を暗黙の前提とし、NS 1.1.14 の“tadarthāḥ” (嗅覚器官等の五感官の対象) は被定義項を表わす語 (lakṣyapada) として見なしていたと思われる。しかし NM, NBhūṣ では lakṣyapada として“artha”を補い、“tadarthāḥ”は定義付けの部分と見なして、「artha と

このことから、複合語解釈の形式上の問題に限って見れば、次のような解釈史の流れを再構成する可能性が浮上するかもしれない。すなわち、NBh の段階では、「地をはじめとするものの属性」というように属格 Tatpuruṣa で解釈することが自明であったが、その後 NV では感官の対象としての artha を網羅的に読み込む必要性から、「地をはじめとする実体、および諸々の guṇa (運動や普遍なども含む広義の属性)」という Dvandva 解釈が打ち出され、古い属格 Tatpuruṣa 解釈は捨てられた。そしてその流れは NBhūṣ, NVTṬへと受け継がれていくが、NM はその流れに反し、NV を批判して伝統的な属格 Tatpuruṣa 説を守った、という流れである。実際、RUBEN [1928] では、NV がスートラ中に artha を網羅的に読み込もうとする姿勢は NM によって棄却された、と見なしている。<sup>21</sup>

しかし、このような単純な図式が許されるかどうかは大いに問題がある。とりわけ直線的な思想史の図式を描くのを阻んでいるのは、NV が認識論的視点から「artha=感官の対象=知覚可能な対象」を網羅的に読み込もうとするのに対して、NM, NBhūṣは相互に複合語解釈では異なるものの、ともに解脱論的視点から「artha=感官の対象=執着・煩悩の原因」と捉えている、という根本的な違いが伏在していることである。この視点の違いが、3 資料において具体的にどのような形で現れているかは、すでに NV 解釈のまとめの(4)(5)(6)において詳述したので、ここでは要点のみにとどめるが、このような視点の大きなズレは議論の中身に大きく反映しており、その点でも NV—NM, あるいは NV—NBhūṣの連続性を考えることは難しい。

仮に NM が NV の解釈 (Dvandva 説の趣意、および属格 Tatpuruṣa 説批判) を十分に意識しながら、Tatpuruṣa 説を展開し、Dvandva 説を批判したと想定してみよう。もしその想定が正しいとするならば、NV の Dvandva 説を踏まえた上でそれを批判し、かつ NV の Tatpuruṣa 説批判にも答える形で属格 Tatpuruṣa 説を展開するはずであろう。ところがそのような関係を読み取ることは困難である。

(1) NV においては属格 Tatpuruṣa 説と Bahuvrīhi 説を否定して残った Dvandva 説の正しさを間接的に証明するという残余法の論法が用いられているが、NM にはその残余法への言及はない。

---

は感官の対象である」という定義文を引き出している。NV ではこの点についてどのような見解を持っていたのか明確でない。おそらく NBh 同様、「tadarthāḥ」を“lakṣya-pada と見ていたと思われる。しかし NVTṬでは NM, NBhūṣと同様の説明を行っている。NVTṬ, p. 187.5-8: atra coddeśakramasmāritā arthā lakṣyatayā pratipattavyāḥ, teṣāṃ lakṣaṇaṃ tadarthā itī/ tad ity anantara-lakṣitānīndriyāṇi parāmṛṣāti, teṣāṃ indriyāṇām arthāḥ/ indriyair aryamāṇatvam (read arthamāṇatvam according to NVTṬ (KSS)) arthānām lakṣaṇam/ etāvataiva lakṣaṇe paryavasite suhr̥dbhāvena pravibhāgābhīdhānaṃ pṛthivyādiguṇā itī/

<sup>21</sup> RUBEN [1928] は NS 1.1.14 の解説において次のように述べている (p. 6)。「感官の対象」がここでは定義される代わりに枚挙されている。しかも知覚の対象すべてが「感官の対象」として挙げられているのではなく、五元素それぞれに対応し、五感それぞれとも対応する五属性のみが述べられているにすぎない——と。そしてこれに対する注記 46 (RUBEN [1928] p. 170) の中で、「したがって (=そもそも感官の対象を網羅的に述べるのがスートラの趣意ではないのだから)、NV が、ニヤーヤで存在し知覚可能であると認められているすべての対象をスートラに読み込むために Dvandva 解釈を行い、『諸々の属性、および地をはじめとするもの』と理解しようとするのは、間違っている。このことは NM において排斥される。」と述べており、NV—NM を直線的な思想史の中で捉えている。

(2) Dvandva 説に対しては、広義の“guṇa”に含意される香等の五元素を別に述べる意味はないはずという批判が投げかけられているが、NV ではこの批判に対して、香等の五属性の場合のみは、感官と対象との対応が一对一という特殊な制約があり、それを明示するために香等の五元素を別個に述べている、と答えている。認識論的な視点からの五属性の特異性を別立ての理由としているのである。しかし NM が取り上げる Dvandva 説では、単に「(香等の五元素)の特異性を明示するため」(viśeṣakhyāpanārtha)と説明するのみであり、その「特異性」は何を意味しているのかは明らかでないが、前後の脈絡から判断すれば、煩悩の原因としての特異性を意味していると解釈するのが自然であろう。解脱論的な視点から見た香等の五属性の特異性を別立ての理由に見なしていると思われる。もしそうであるとすれば、NM で取り上げる Dvandva 説は、この点において NV の Dvandva 説の趣意を十分に汲み取っているとは言えない。

(3) また NV では、視覚器官と触覚器官によって同一の対象 (=全体=実体) を把握 (知覚) していることを述べる NS 3.1.1 を引用して、実体を含む artha 概念の網羅的読み込みを可能にする Dvandva 説は NS の他の教説とも符合するとして Dvandva 説を擁護しているが、NM の Dvandva 説にはそのような根拠付けは見られない。

(4) さらに NM における属格 Tatpuruṣa 説批判の議論には、全体の認識 (誤想) が煩悩の原因となることを説く NS 4.2.3 との矛盾を指摘する論点が含まれているが、NV における Tatpuruṣa 説批判にはこの論点が見られない。一方、Tatpuruṣa 説を採用した場合、香等の五属性が「地をはじめとするもの (地・水・火・風・虚空の五元素) の属性ということとは自明なので述べる意味がない、という批判は NV にしか見られず、NM ではこの批判は取り上げられていない。もし NV の Tatpuruṣa 説批判を十分に汲み取った上で NM が Tatpuruṣa 説を擁護しようとしているのであれば、この批判を無視することは考えにくい。

以上の理由から見て、NV と NM には直線的な関係は想定しにくい。NV の Tatpuruṣa 説批判および Dvandva 説が何らかの間接的な関係を通じて NM の議論につながっている可能性は十分にあるだろうが、しかし NM が直接 NV の議論に応答しているわけではない。NM の議論は NV のそれを十分に汲み取った内容にはなっていないからである。ジャヤンタは NV を知らなかったか、または NV を無視したと思われる。<sup>22</sup>

<sup>22</sup> 筆者は、ジャヤンタが NV を知っていることを確実に示すような具体的な根拠となる事実と未だ出会っていない。勿論、彼が好んで引用、言及する「ācārya たち」が NV の注釈家たちであるとすれば、彼らの注釈を通じて NV には親しんでいたはずであるが、実際の議論の本身においてジャヤンタが明らかに NV を指示していると思われる箇所は見当たらない。また大きく異なる NV のストラ解釈をどうしてジャヤンタは取り上げないのだろうか、と疑問を抱きたくなるケースが少なくない。なお OBERHAMMER [1962] は NM 中に登場する“vārttikakāra”を Uddyotakara と同定している。p. 94.12–13: We know of only one place where he speaks of the Vārttikakāra (Uddyotakara). (ただし正しくは“vārttikakāra”ではなく“vārttikakṛt”である。) 問題の箇所は以下の通りである。NM I (KSS), p. 212.11–12=NM I, p. 570.1–3: vārttikakṛtā śabdānityatve sādhanam abhihitam “anityaḥ śabdaḥ jātimattve saty asmadādibāhyakaraṇapratyakṣatvād ghaṭavat” iti/ NM に対する現存唯一の注釈書 NMGr も Uddyotakara と同定している。NMGr, p. 93.1–2: vārttikakṛtāpīti **uddyotakareṇa**/ (Cakradhara が手にしていた NM のテキストでは“api”がある)。ただしここで引用されているものと同じ文が見れる NV 中の箇所を Oberhammer が示しているわけではない。筆者が指摘しうる対応箇所は以下の通りであるが、そこには“anityaḥ śabdaḥ”も“ghaṭavat”もない。また“jātimattve sati”に対応する部分も大きく異なる。NV, p. 276.17–18 : yathā sāmānyaviśeṣavato

他方、NV と NBhūṣ の関係はどうだろうか。認識論的視点か解脱論的視点かの大きな違いはあるものの、NBhūṣ の Dvandva 説は NV の Dvandva 説を十分に受けたものと言えるだろうか。

(5) 香等の五属性を別個に述べている意味を如何に説明すればよいかというのが、Dvandva 説にとまなう大きな難点の一つであった。しかし NV と NBhūṣ では、それに対する釈明の仕方が大きく異なっている。NV では香等の五属性を別個に述べている意味は、感官と対象との一対一対応という特殊性を明示するためであるというように、認識論のレベルで説明しているが、NBhūṣ では香等の五属性は単独でも「瑕疵 (doṣa=煩惱 kleśa)」をもたらす原因となりうるので別立てして述べているというように、もっぱら解脱論の観点から説明している。

(6) Dvandva 説を支持する一つの根拠として両者ともに別の NS に言及するが、引用するストロは互いに異なり、かつ引用・言及の趣旨がまったく違う。NV では「全体=実体」が知覚しうることを説く NS 3.1.1 を引用し、NS 1.1.14 の解釈としては実体が「artha=感官の対象=知覚可能な対象」に含まれる Dvandva 説の正当性を訴えるが、NBhūṣ ではこのストロではなく、修道論の文脈に位置する NS 4.2.2 と 4.2.3 を持ち出し、両ストロを矛盾なく理解するためには、全体 (=実体) なども煩惱の原因になるが、色等の五属性はとりわけ単独で煩惱の原因となるので別立てしているという Dvandva 説に立たなければならぬと説明している。NV は認識論的、NBhūṣ は解脱論的という視点のズレがここにも顕著に見られる。

したがって NV から NBhūṣ への直線的関係を想定することも困難である。

むしろ NM と NBhūṣ との対応関係の方がはるかに大きい。そしてもし両者の議論の内容を客観的に比較するならば、少なくとも NS 1.1.14 の解釈に関する限り、議論段階の先後関係としては NM → NBhūṣ であるよりは、NBhūṣ → NM である可能性の方が高いと判断される。

(7) とともに「artha=感官の対象=執着・煩惱の原因」という捉え方が前面に出ており、認識論ではなく、解脱論・修道論の視点から解釈を行っている点が共通している。また NM が批判する Dvandva 説と NBhūṣ が提唱する Dvandva 説の間には、内容的にも表現上でも明らかに類似点が認められる。

(8) しかし NM は Dvandva 説を批判し、Tatpuruṣa 説を弁明するが、NBhūṣ では Tatpuruṣa 説は言及・批判されることがない。

(9) また NM の Dvandva 説批判は、①香等の五属性の別記が無意味ではないか→②香等の五属性の特殊性を明示するために別記する意味がある→③それならばストロ全体の趣意が香等の五属性のみを特記していると解釈すればよく、artha の網羅を図った Dvandva 解釈は無用である、という三つのステップから成るが、NBhūṣ の Dvandva 説は③の批判を想定した議論が含まれていない。

以上の点から考えれば、議論段階は NBhūṣ の方が前、NM が後と見るべきであろう。

<sup>1</sup>smadādibāhyakaraṇapratyaksatvāt …/ Jayanta が Uddyotakara を引用している箇所と断定しうるのかどうかは、なお検討を要すると思われる。

(10) ただし両資料の間には必ずしも直接的な関係が認められない面もある。執着・煩惱の原因として具体的に記述される「感官の対象」の事例内容あるいは表現方法の点で、NM と NBhūṣ に共通点は少ない。またともに NS 4.2.3 に言及するが、その趣旨がまったく異なる。

(11) また *Nyāyasāra* では、NS1.1.9 が掲げる 12 種の *prameya* ではなく、修道論、解脱論を前面に押し出した *prameya* の 4 分類 (①*heyam* ②*tasya nirvartakam* ③*hānam ātyantikam* ④*tasyopāyaḥ*) が基軸をなしており、そのような *Nyāyasāra* の叙述に解説を加える *Bhāsarvajña* の自注 NBhūṣ では単に副次的な意味合いから NS 1.1.9 が列挙する 12 種の *prameya* に言及し、その流れから *artha* を規定する NS 1.1.14 に解説を加えているにすぎない。したがって *artha* の解釈をめぐって *Bhāsarvajña* が得ている資料・情報の一部のみを、この箇所書きとめた可能性もある。

したがって NBhūṣ と NM の該当資料に関しても、シンプルな直線関係は想定しにくく、議論内容の比較から単純に時代的先後関係を即断するわけにもいかないであろう。

なお、明らかに属格 *Tatpuruṣa* で “*pr̥thivyādiguṇāḥ*” を読んでいる NBh の解釈を NV の *Dvandva* 解釈に引き寄せ、強引とまで思えるような会通を図ろうとしている NVTṬ において、NS 1.1.14 の注釈に先立つ NBh の “*ime tu khalu*” という言葉を以下のように注釈して、*prameya* の一つとしての *artha* の中に、解脱論的意義を敢えて確認しようとしている。

NVTṬ on NS 1.1.14, p. 187.2–4: *kramaprāptam arthalakṣaṇam avatārayati bhāṣyākāraḥ — ime tv iti/ tuśabdenārthamātrād vyavacchinatti/ yeṣām indriyaviṣayatvena bhāvyaṁānānām niḥśreyasasādhakatvam, mithyājñānaviṣayikṛtānām tu saṁsāra-nimittatā, ta ime ity arthaḥ/*

順番に達した *artha* の定義を、『パーシュヤ』作者 (=NBh の作者 *Vātsyāyana*) は導入して、“*ime tu*” などと言う。「一方」(*tu*) という語によって、(ここで定義される *artha* を) 単なる対象から区別している。それらが感官の対象領域であると思念されるときには至福を実現するものとなり、それらが誤った認識の対象となるときには、輪廻をもたらす原因となる、そのようなこれら——という意味である。

しかし NM<sup>23</sup> のように「捨てられるべきもの (*heya*)」として思念される対象とまで言い切っているわけではなく、その後の *Vācaspati* の説明で特に *artha* の解脱論的、修道論的意義が強調されることはないようである。確かに NS 1.1.14 に対する NV には、およそ解脱論的視点の伺われる箇所はなく、その意味では NVTṬ のこの冒頭箇所には *Vācaspati* の何らかの意図が込められている可能性はあるだろう。すべての「感官の対象=知覚可能な対象」をストラ中に読み込もうとして、明らかに NBh の素朴な解釈を捨て、強引とも思える *Dvandva* 説を *Uddyotakara* が提唱した背景には、単なる諸属性の集合ではない単一な全体としての実体の存在を認めようとしなない仏教学者たちを排斥しようとする彼の強い意識が働いていた可能性がある。<sup>24</sup> その中で元来、*prameya* としての *artha* が担って

<sup>23</sup> 前述の 2.2 ②の NM テキストを参照。

<sup>24</sup> Potter 自身による NV の要約の中で、NV on NS 1.1.14 に関しては次のように述べている。POTTER [1977] p. 313: *Uddyotakara* proposes to read this *sūtra* quite differently from *Vātsyāyana*. According to

いたはずの解脱論的意味合いが見えなくなってしまうことを危惧して Vācaspati は冒頭で上述のような説明をしたのかもしれない。

Vācaspati の真意がどのようなものであったかはさておき、その後の artha 概念の変貌を辿れば、NM や NBhūṣが強調していた解脱論的意味合いはますます薄れていくことになり、ついには「感官の対象」という枠組みからも逸脱して、ヴァイシェーシカのカテゴリー論全体をカヴァーする概念装置へと移し変えられていく次第は、以下に論ずるところから明らかになるであろう。

## 6 ニヤーヤ哲学綱要書の artha 概念——Varadarāja と Keśavamiśra

### 6.1 *Tarkabhāṣā*——Vaiśeṣika の padārtha と等価となった artha 概念

ニヤーヤとヴァイシェーシカの両学説体系を、ニヤーヤの学体系の中にヴァイシェーシカの学体系を組み込む形で融合させた有名な綱要書として、Keśavamiśra (13 世紀中頃<sup>25</sup>) の *Tarkabhāṣā* (=TBh) がある。そしてこの TBh では、まさに 12 種の prameya の 1 つである artha に、ヴァイシェーシカの 6 カテゴリーないし 7 カテゴリーが読み込まれている。

まず 12 prameya の 4 番である artha が、いきなりヴァイシェーシカの「六句義」と同一視されている。

TBh, p. 25.10–11: arthāḥ ṣaṭ padārthāḥ/ te ca dravyaguṇakarmasāmānyaviśeṣa-samavāyāḥ/

この後、実体 (dravya)・属性 (guṇa)・運動 (karman)・普遍 (sāmānya)・特殊 (viśeṣa)・内属 (samavāya) の説明が続き、これら六句義 (ṣaṭ padārthāḥ) の説明が以下のように締めくくられる。

TBh, p. 36.11–12: tad evaṃ ṣaṭ padārthā dravyādayo varṇitāḥ/ te ca vidhimukha-pratyayavedyatvād bhāvarūpā eva/

そしてこれに直接続く形で abhāva (無) が第 7 の句義として導入される。

TBh, p. 36.13–14: idānīm niṣedhamukhapramāṇagamyo 'bhāvarūpaḥ saptamaḥ padārthaḥ pratipādyate/

さらにこの abhāva の説明が終わったところで、「以上、artha の説明がなされた」と結ばれている。

TBh, p. 37.5: tad evaṃ arthā vyākhyātāḥ/

このように TBh では、ニヤーヤ哲学の 16 カテゴリーの第 2 番目に数えられる 12 prameya の第 4 番目である artha が、肯定的な認識の対象として見れば六句義、否定的な

---

Uddyotakara, Vātsyāyana's reading would imply that earth and the other substances are not perceptible, ... His purpose seems mainly to be to avoid the (Buddhist) view that only qualities are perceptible and not substances.

<sup>25</sup> POTTER [1977] p. 663 の判断に従う。

認識の対象までも含めれば無を入れた七句義と同一視されることとなり、ある意味では誠に巧みに Keśavamiśra はヴァイシェーシカの学説体系をすっぽり、ニヤーヤの prameya の一部に入れ込むことに成功した。しかしそれと同時に、元来、prameya の artha に込められていたニヤーヤの伝統的な解脱論の意味はすっかり吹き払われてしまうこととなった。NV においてもすでに解脱論的な意味合いがまったく薄れた解釈がなされていたが、それでもなお artha は「感官の対象」(indriyārtha, indriyaviśaya) という枠の中にあった。「感官の対象」にならないものが、artha に組み入れられることはなかった。ところが TBh ではついに「感官の対象」という枠からも離れてしまった。

そればかりでなく、prameya の概念それ自体についても解脱論の説明が TBh には一切見られなくなっている。

TBh, p. 23.1–3: *pramāṇāny uktāni/ atha prameyāṅy ucyante/ “ātmaśarīrendriyārtha-buddhimanahpravṛttdoṣapretyabhāvaphaladuḥkhāpavargās tu premeyam”* (NS 1.1.9) *iti sūtram/*

prameya の議論はただこのようにそっけなく始められ、このあとは第 1 番目のアートマンの説明へと入ることとなり、ニヤーヤが伝統的に守ってきたと思われる prameya の解脱論の説明自体が失われているのである。

## 6.2 prameya 概念の変貌

ちなみに、ニヤーヤによる prameya の伝統的な説明はどのようなものであったか。以下にいくつかの資料を掲げて確認しておきたい。

NBh on NS 1.1.9, p. 15.16–18: *asty anyad api dravyaguṇakarmasāmānyaviśeṣa-samavāyāḥ prameyam, tadbhedena cāparisaṃkhyeyam/ asya tu tattvajñānād apavargo mithyājñānāt saṃsāra iti etad upadiṣṭaṃ viśeṣeṇeti/*

NV on NS 1.1.9, p. 59.10–11: *na punar idaṃ prameyamātrāvadhāraṇārthaṃ sūtram (\*=NS 1.1.9), api tu prameyaviśeṣāvadhāraṇārtham, …/; p. 59.14–15: anyad api prameyam asti, yasya tu tattvajñānān niḥśreyasaṃ tad idaṃ prameyam iti tuśabdena jñāpayati/*

NVTṬ on NS 1.1.9, p. 173.1–3: *na prameyapadaṃ prameyamātre pravartate, kiṃ tu yat tattvato jñāyamānam apavargasādhanam tasmin, tac cātmādy eva nānyad iti yukto ’nyayogavyavaccheda ity arthaḥ/*

要するに、ニヤーヤ哲学において第 2 カテゴリーとして掲げる prameya は、「単なる認識対象一般」(prameyamātra) ではなく、それを正しく知れば解脱へと通じ、それを誤って知れば輪廻のもとになるような「特殊な認識対象」(prameyaviśeṣa) を意味しているのであり、NS 1.1.9 に掲げられた 12 種の prameya——①アートマン (ātman) ②身体 (śarīra) ③感官 (indriya) ④対象 (感官の対象) (artha) ⑤認識 (buddhi) ⑥マナス (manas) ⑦行為 (業) (pravṛtti) ⑧瑕疵 (煩惱) (doṣa) ⑨再生 (pretyabhāva) ⑩果報 (phala) ⑪苦 (duḥkha) ⑫解脱 (apavarga) ——は、そのような解脱論的視点から特に絞り込まれた対

象リストである、と NS に対する一連の注釈は理解している。artha の項目では解脱論的な説明をしていない NV においても、prameya の総論においては、上述のように NS 1.1.9 が掲げる prameya は、「それを正しく知ることから至福（解脱）がある」ような特殊な認識対象であると理解しているのである。もっとも上述の三注釈の中で、ヴァイシェーシカの六句義はそのような解脱論的意義のない認識対象のリストであることを示唆する発言を公然と行っているのは NBh のみであって、Uddyotakara や Vācaspati はその点には特に触れていない。

ニヤーヤは NV の段階においてヴァイシェーシカ学説との融合が顕著になっていくと一般に言われているが、NS 1.1.14 に対する NV において示された、知覚可能な対象としての artha のリストにおいても、ヴァイシェーシカ学説の受容の一端が確認された。Vātsyāyana はヴァイシェーシカの存在カテゴリーとは差異化を図ることで、ニヤーヤ独自の prameya 観を浮き彫りにしようとしたが、Uddyotakara はヴァイシェーシカ学説をむしろニヤーヤの学体系の中に積極的に取り入れる方向性を強める中で、ヴァイシェーシカの六句義との差異化を強調した、ニヤーヤ独自の prameya 観を打ち出す姿勢を後退させたと思われる。その後のニヤーヤの artha 観の変貌を考える時、大きな転換点がすでに NV の時点で始まっていると見ることもできるかもしれない。

それに対して NM における prameya 概念一般についての説明は、以下に見るようにむしろ NBh に見たヴァイシェーシカの六句義との差異化を図る姿勢が維持されていることが注目される。

NM I, p. 22.4–7: ātmādyapavargaparyantadvādaśavidhaprameyajñānaṃ<sup>26</sup> tāvad anyajñānānaupayikam eva sāksād apavargasādhanam iti vakṣyāmaḥ/

NM II, pp. 263.13–264.16 :

nanu kathaṃ dvādaśavidham eva prameyaṃ avadhāryate, yāvataḥ **samānatantre** (\*=vaiśeṣikaśāstre) pṛthivyādīni **nava dravyāṇi** rūpādayaś **caturvīṣṭī guṇāḥ** utkṣepaṇādi **pañca karmāṇi** parāparabhedena dvividhaṃ **sāmānyam** nityadravya-vṛttayo **'ntyā viśeṣā** ekaḥ **samavāya** iti **ṣaṭpadārthān** anukramya tadavāntaraviśeṣair ānantaṃ prameyasyopavarṇitam asti/

ucyate/ kiṃ punar iha prameyaṃ vivakṣitam iti tatsāmānyalakṣaṇam tāvat parīkṣyatām/ …/ na hi pramāṇaviśayamātram iha prameyam abhimatam, evaṃvidhasya prasiddhatvena lakṣaṇānarhatvāt/ …/ tasmād viśiṣṭam iha prameyaṃ lakṣyate/

jñātaṃ samyag asamyag vā yan mokṣāya bhavāya vā/

tat prameyaṃ ihābhīṣṭam na pramāṇārthamātrakam//

tac ca dvādaśavidham eva bhavati, na nyūnam adhikaṃ veti …/

最初に掲げたテキストは、ニヤーヤ哲学が、どうして論証学の諸項目の縫い合わせにすぎない 16 カテゴリーを説く必要があるのかという批判に対して、各カテゴリーの教説を意味づける説明をジャヤンタが行う場面に位置し、最初に prameya の教説の意義

<sup>26</sup> ātmādyapa- NM I 巻末の異読表の読みを採用

を明らかにしている箇所である。ちなみに「第一に、アートマンに始まり解脱に終わる 12 種の *prameya* に関する知識は、他の事柄についての知識に役立つものとしてでなく (*anyajñānānupayika*)、直接、解脱を実現するものである」という説明の部分は、*Bhāsarvajña* が *Nyāyasāra* において行っている *prameya* の定義 (本稿 3 で見た) —— 「ある事柄についての認識が、他の事柄についての認識に役立つものとしてではなく (\*その認識が単独で)、至福 (解脱) の実現手段要因となる場合、そのような事柄が *prameya* である。」 (*yadviṣayam jñānam anyajñānānupayogitvenaiva niḥśreyasāṅgaṃ bhavati, tat prameyam*) —— と酷似している部分がある。

その下に掲げたテキストは、NS 1.1.9 を解説する箇所であり、なぜ *prameya* はアートマンに始まる 12 種に限定されるのか、ヴァイシェーシカの六句義があるではないか、という反論が糸口となって、ニヤーヤ哲学が説く *prameya* の意味が明らかにされていく部分である。ちなみに、最後の方にシュローカで述べられた *prameya* の定義—— 「それが正しく知られれば解脱をもたらし、誤って知られれば輪廻の生存をもたらすようなもの、それがここ (ニヤーヤ哲学) では *prameya* として認められている。単なる認識手段の対象が (*prameya* として認められているの) ではない。」—— は、後代のジャイナ教の哲学文献の一つである *Nyāyakumudacandra* にも取り上げられている。<sup>27</sup>

いずれにせよ NBh の場合と同様に、ヴァイシェーシカの六句義 (上掲箇所の太字部分) を引き合いに出しながら、ニヤーヤの *prameya* の独自性を訴えようとしている姿勢がジャヤンタにも見られる。<sup>28</sup>

TBh の *prameya* 概念にもどるならば、ニヤーヤ学派においては伝統的にヴァイシェーシカの全存在、全事象を包括する存在カテゴリー (*padārtha*. 句義) とは異なる独自の意義を *prameya* に対して付与してきたのに対して、TBh では六ないし七句義と同一視された *artha* の概念に限らず、*prameya* 全般について、解脱論的な意義が拭いとられた形になっている点は、きわめて大きな転換と言わなければならないだろう。

勿論、こうした *artha* 概念の極大化は、ヴァイシェーシカの学理体系をニヤーヤの学理体系に流し込むために方便として図られたにすぎず、入門書における特殊な事情によるものと解することも可能であろう。しかし TBh より少し時代的に先行すると思われるニヤーヤの綱要書 *Tārkikarākṣā* (Varadarāja 著) とその自注 *Sārasaṅgraha* における *artha* 概念のあり様を見ると、このようなニヤーヤの *artha* 概念の脱解脱論的変貌、ならびにヴァイシェーシカの *padārtha* 概念への接近の歩みは、明らかにそのテキストの中にも同

<sup>27</sup> *Nyāya-Kumuda-Candra of Śrīmat Prabhācandrācārya: A Commentary on Bhaṭṭākalāṅkadeva's Laghīyāstraya [Vol. I]*, ed. by Mahendra Kumar, Sri Garib Dass Oriental Series 121, Delhi: Sri Satguru Publications, 1991 (1<sup>st</sup>. ed., Bombay 1938), p. 336.21–22.

<sup>28</sup> ジャヤンタは NS 1.1.9 (: *ātmaśarīrendriyārthabuddhimanahpravṛttidoṣapretyabhāvaphaladuḥkhāpavargās tu prameyam*) の中の “tu” に、そのほかの認識対象を *prameya* から排除する機能を読み込もうとしている。NM II, p. 265.8–9: *tad ittham eṣa tuśabdaḥ niḥśreyasānaṅgabhūtaprameyāntara-parihāradvāreṇa viśiṣṭam ātmādi prameyam iha sūcayati/* 排除される「解脱に役に立たない別の認識対象」(*niḥśreyasānaṅgabhūtaprameyāntara*) は、上記に引用した NM の該当箇所 (NM II, p. 263.13–14) に “*samānatantre*” という語で指示されているヴァイシェーシカの学理体系を受けているはずなので、ヴァイシェーシカの六句義はジャヤンタによって解脱とは関係しない概念として、ニヤーヤの *prameya* 概念から遠ざけられていることが、ここからも明らかとなる。

われるのである。

### 6.3 Varadarāja の artha 概念

Varadarāja (11 世紀中頃～12 世紀中頃) が書いたニヤーヤ哲学の綱要書 *Tārikarākṣā* (=TR) およびそれに対する自注 *Sārasaṅgraha* (=TRS) は、これまでのニヤーヤ研究においてあまり注目されることはなかったが、ごく最近では志田泰盛氏によるニヤーヤ学派の真知論 (prāmānyavāda) 研究において、同書に見られる pramāṇa 概念の内容が、Udayana のそれをよく踏まえたものであることなどが明らかにされ、Udayana というニヤーヤ、ヴァイシェシカが輩出した巨星の思想を理解する上でも、Varadarāja の綱要書がもつ意味が大きくクローズアップされることとなった。<sup>29</sup> 少なくとも Udayana の時代、ないしその少し後の時代におけるニヤーヤ哲学の状況を知る上で、TR, TRS はきわめて貴重な文献であることに間違いのないだろう。

そこで以下では、同書に記された artha 概念の内容を検討してみる。

TR, TRS はニヤーヤ哲学の 16 カテゴリーを骨子とする綱要書であるが、TBh 同様、12 種の prameya (NS 1.1.9 と同一の項目) の第 4 番目 artha の項目下で、ヴァイシェシカの六句義が持ち出されている。ただし、TBh のように artha の項目の中に六句義 (ないし七句義) が組み込まれているのではなく、ニヤーヤの 12 prameya に付随する形でそれに言及している。まず第 2 カテゴリーである prameya が TR v. 25cd で手短かに定義される。そして続く TR, v. 26 で 12 種の prameya が枚挙されている。(以下、下線は引用者による。)

TR[S], p. 70.1–4:

atha prameyaṃ sāmānyalakṣaṇapuraḥsaraṃ vibhāgena uddiśati —

prameyam apavargārthaṃ jñeyam dvādaśadhā ca tat//25cd//

ātma deho 'kṣam arthā dhīr mano doṣāḥ pravṛttayaḥ/

pretyabhāvaḥ phalaṃ duḥkhaṃ mokṣaś cādhā prakīrtitāḥ//26//

さて、prameya (正しく知られるべき対象) を、一般定義を踏まえて、分類して提示する。——

prameya とは、解脱のために知られるべきものである。そしてそれは 12 種。

(それは) まさに、アートマン、身体、感官、対象、認識、マナス、瑕疵 (煩惱)、行為 (業)、再生、果報、苦、および解脱であると [アクシャパーダによって] 述べられている。//25cd–26//

さらに続く TRS では prameya を別の形で定義する。

TRS, p. 70.5–7: sākṣād evāpavargopayogijñānaviśayatvena mokṣārthibhiḥ prakarṣeṇa meyaṃ prameyam/

まさに直接的に解脱に役立つ認識の対象であるがゆえに、解脱を求める人々によって特に認識されるべきものが prameya である。

<sup>29</sup> 志田泰盛「真知根拠 (pramāṇa) としての主宰神—Nyāyakuṣumāñjali 第 4 篇と Tārikarākṣā の主宰神論—」『印度学仏教学研究』50-2, 2002, pp. 956–954.

このように prameya の概念に関する TR, TRS の定義・説明（下線部）は、「それを正しく知れば解脱をもたらすような特殊な対象が prameya であるといった、ニヤーヤの伝統的な解脱論的解釈に即したものである。

では第 4 番の prameya である artha に関してはどうか。

artha の定義は、認識 (buddhi) ・マナスと合わせて、まとめて TR, v. 29 でなされており、その自注 TRS の最初のところに、該当する artha が具体的に分類されて列挙されている。（下線は引用者による。）

TR[S], p. 74.1–6:

arthabuddhimanasām lakṣaṇam āha —

arthāḥ syur indriyagrāhyā buddhir arthaprakāśanam/

sukhāder āparokṣasya sādhanam mana indriyam//29//

atrendriyagrāhyā evārthatvena vivakṣitāḥ/ te ca dravyeṣu pṛthivyādayaś catvāra  
ātmā ca, gurutvadharmādharmasamskāravatyatiriktā viṃśatir guṇāḥ, pañca karmāṇi,  
sāmānyam samavāyo bhāvaś ca/

〈対象〉〈認識〉〈マナス〉の定義を述べる。——

感官によって把握可能なものを〈対象〉とする。〈認識〉とは、対象の顕現である。快感等の直接知を生み出す手段（器官）が〈マナス〉である。//29//

ここ（ニヤーヤ哲学）では、ほかならぬ「感官によって把握可能なもの」（indriya-grāhya）というのが、〈対象〉（artha）の意味である。そして、それら（対象=感官によって把握可能なもの）とは、実体の中では地等の 4 つおよびアートマン、重さ・善業（福德）・悪業（罪過）・潜勢力を除く 20 の属性、5 つの運動、普遍、内属、ならびに無である。

まず注目されるのは、NS の注釈者たちが prameya としての artha を「感官の対象」（indriyārtha）と見なしたのに対して、Varadarāja は「感官によって把握可能なもの」（indriyagrāhya）と規定したことであろう。この規定によって artha は、NM のように「執着の原因」（saktihetu）、あるいは NBhūṣ のように「瑕疵（煩惱）の原因」（doṣanimitta）としての感官の対象という意味合いではなく、「知覚可能な対象」という意味が明らかに前面に出されたことになる。したがって TRS では、知覚可能な対象としての artha が枚挙されることになる。具体的には、地等の 4 種<sup>30</sup> およびアートマン（内的感官マナスによって知覚可能な実体）、知覚不可能な 4 種の属性（重さ gurutva ・善業 dharma ・悪業 adharma ・潜勢力 saṃskāra）を除く知覚可能な 20 の属性（=香 gandha ・味 rasa ・色 rūpa ・

<sup>30</sup> この「地等の 4 種」は、外的感官によって知覚可能な、地・水・火・風の四元素を意味しているのではないかと推察される。ニヤーヤ、ヴァイシェーシカの伝統説では風元素は知覚不可能とされているが、Vyomaśiva は風は知覚（触覚）可能であると主張し、新ニヤーヤでは風知覚可能説に傾斜している。ただし Udayana はその見解を排斥している。詳しくは丸井 [1986] を参照されたい。なお TR[S] には風知覚可能説を主張している箇所は見られず、ヴァイシェーシカの六句義説を描写している箇所では、風は知覚不可能であり、その存在は推理によって知られる実体として提示されている。TRS, p. 83.1: apratyakṣasyāpi vāyoḥ sparśasabdadhṛtikampalīngaiḥ siddhiḥ/ その意味では「地等の 4 種」という表現は問題を含んでいる。

熱感触 sparśa・音声 śabda；数 saṃkhyā・量 parimāṇa・別異性 pṛthaktva・結合 saṃyoga・分離 vibhāga・かなた性 paratva・こなた性 aparatva・粘着性 sneha・流動性 dravatva；快感 sukha・不快感 duḥkha・欲求 icchā・嫌悪 dveṣa・意思的努力 prayatna・認識 buddhi)，5つの運動(上昇 utkṣepaṇa・下降 apakṣepaṇa・収縮 ākuñcana・伸張 prasāraṇa・進行 gamana)，普遍 (sāmānya)，内属 (samavāya) ならびに無 (abhāva) ——というのが、artha すなわち知覚可能な対象の網羅的リストとして提示されている。リストの詳細については多少の違いがあるものの、知覚可能な対象を枚挙するという認識論的視点が前面に出ている点では、まさに先に見た NV の叙述方法 (4⑥の資料参照) と基調が同一であり、NV の artha 概念と Varadarāja の artha 概念は明らかに一つの直線上にあると見ることができる。他方、prameya の総論では「解脱のために正しく知られるべき対象」という解脱論的な視点が表に出ていたにも関わらず、上述の artha に関する記述にはその視点はまったく見られず、こうした「artha=知覚可能な対象」を、かくかくしかじかのものとして思念すべきである (NM では「捨てられるべきもの (heya)」としてであり、NVTṬ では「感官の対象 (indriyārtha)」として思念すべきものと見なされている)、という記述も見られず、修道論的な観点もまったく伺われぬ。artha に限って見れば、Varadarāja の artha 概念は、認識論的観点へと一本化されたと言ってよいと思われる。

ではヴァイシェーシカの存在カテゴリー (padārtha) との関係についてはどうだろうか。

Varadarāja は、12 番目の prameya である apavarga ([苦からの] 離脱=至福 niḥśreyasa=解脱 mokṣa) の解説を終えて後に、以下のような議論を展開する。

TR[S], pp. 78–79:

nanu niḥśreyasopayogīni dravyādīni prameyāntarāṇi santi, tāni kutaḥ sūtrakāir na lakṣitāni/ tatrāha —

mokṣe sākṣād anaṅgatvād akṣapādair na lakṣitam/

**tantrāntarānusāreṇa ṣaṭkaṃ dravyādi lakṣyate//33//**

satyaṃ dravyādīny api niḥśreyasopayogīni vidyante/ tāni tv āhatya niḥśreyasānaṅgatvād akṣapādā na lakṣayāñ cakruḥ/ vayaṃ tu teṣāṃ api paraṃparayā tadupayogo 'stīti kānādatantram anusṛtya lakṣaṇam ācakṣmaha iti/

〈反論〉いやしかし、至福に役立つ、実体をはじめとする別の認識対象があるではないか。どうしてそれらがスートラ作者 (=アクシャパーダ仙) によって定義されていないのだろうか。

〈応答〉それについて答えて言う。——

解脱に対して直接的には役に立たないので、アクシャパーダ仙によって [実体をはじめとするものは] 定義されなかったのである。

(ただしここでは) 他の教義体系 (=ヴァイシェーシカの教義体系) に従って、実体をはじめとする六つ (六句義) が定義されることになる。//33//

確かに、実体をはじめとするもの (六句義) もまた至福に役立つものとして存在するが、しかしそれらは直接的に至福に役立つものではないので、アクシャパーダ仙は定義なさらなかった。ただし私どもは、それら (六句義) もまた間接的には、

それ (=至福) に役立つものであるということから、カナダの教義体系に従って、(それらの) 定義を述べることにしよう。

このあとヴァイシェーシカの六句義のいちいちの定義・説明に入り、それが終わると「以上、六句義 (ṣaṭpadārthī) が定義された。まさにこれ (六句義) の中に、〈存在〉 (bhāva) を本質するもの一切が含まれる。〈存在〉とは区別されるものが〈無〉 (abhāva) であり、したがってそれ (無) と合わせて句義は七つのみである、という制限がある。」<sup>31</sup> というように無にも言及して、六句義に無を加えた「七句義」の概念も持ち出している。なおその後、クマリーラ派の人々 (Kaumārīlāḥ) とプラバーカラ派の人々 (Prābhākaraḥ) の主張する存在カテゴリー観が手短かに批判され、以上をもって TR(S) の prameya 論は終了する。

以上のことは、およそ4点にまとめることができる。

(1) Varadarāja の prameya 概念の説明は、手短かではあれ、ニヤーヤの伝統的な解脱論的解釈に従った内容である。

(2) しかし artha 定義に関しては、「artha=感官の対象 indriyārtha」とする NS の注釈の伝統には従わず、「artha=感官によって把握可能なもの indriyagrāhya」と規定して、ヴァイシェーシカの存在カテゴリー論に依拠した、知覚可能な対象のリストを提示している。このようなヴァイシェーシカの学説をほぼ受容した形の知覚可能な対象リストを提示すること自体は、NV の NS 1.1.14 解釈にすでに始まっている現象であるが、artha を「感官によって把握可能なもの」と定義付けたことによって、artha 概念を認識論的に理解する方向性が決定的になったと言える。他方、artha の解脱論的、修道論の意味はもはや伺われない。

(3) とはいえ、TBh のように「artha=六 (ないし七) 句義」といった artha 概念の極大化にまで Varadarāja が至っているわけではない。彼にとってヴァイシェーシカは依然として「他の教義体系」(tantrāntara) であり、その「他の教義体系」に従って六句義の定義説明を行ったのは、prameya としての artha の中でもなければ、artha に付随する形でもない。あくまでも prameya 論への付論 (prasaṅga) としてヴァイシェーシカの存在カテゴリー論が紹介されているにすぎない。<sup>32</sup>

(4) ただしヴァイシェーシカの存在カテゴリー (六句義) も、解脱に間接的には役立つものであると捉えており、その意味ではニヤーヤの伝統的な prameya 概念に、ヴァイシェーシカの六句義を解脱論的な文脈で引き寄せようとしたと言えるだろう。

要するに、artha 概念に解脱論の意味合いが伺われるか否か、認識論的色彩がどの程度前面に出ているか、artha 概念ないしは prameya 概念一般とヴァイシェーシカの存在カテゴリー論との距離はどうかという観点から眺めると、Varadarāja の TR, TRS は、NV から TBh までの artha 概念の展開の中で中間的位置を占めると評することができる。

<sup>31</sup> TRS, p. 104.10–11: evaṃ lakṣitā ṣaṭpadārthī, etasyām eva bhāvātmakam viśvam antarbhavati/ bhāvavyatirikto 'bhāva iti tena saha saptaiva padārthā iti niyamah/

<sup>32</sup> Varadarāja は prameya の次に saṃśaya (ニヤーヤの16カテゴリーの第3番目「疑い」) の定義を導入するにあたって、「以上のように、prameya に対する付論として六句義を定義付けて後に、本題に従って〈疑い〉を定義する」と述べている。TRS, p. 107.1: evaṃ prameyaprasaṅgāt padārthasatkaṃ lakṣayitvā prakṛtam evānukramya saṃśayalakṣaṇam āha—/

## 7 結論——Nyāyamañjarīの artha 解釈の思想史的位置付けと Nyāyakalikā の artha 定義

### 7.1 ニヤーヤ哲学における artha 概念の変遷と Nyāyamañjarīの artha 解釈の位置付け

本稿はジャヤンタが語るニヤーヤ哲学が、ニヤーヤの展開史の中でどのような位置を占めるのかをさぐる一つの視点として、ニヤーヤ哲学の骨子をなす 16 カテゴリーの中の 2 番目である prameya の概念、特に 12 prameya の中の 4 番目である artha に関してジャヤンタがどのような説明しているか、そして彼の説明が、ニヤーヤにおける artha 概念の展開の中でどのような位置にあるのかを究明しようとしてきた。

まず artha を規定した NS 1.1.14 に対する NBh, NV, NM, NBhūṣの解釈を、背後にある prameya 全般の概念と関係づけながら思想的に辿り、同じ視点から NVṬṬの解釈の一部も参照した。その際、特にスートラ中の複合語 “pṛthivyādiguṇāḥ” を属格 Tatupuruṣa に解釈して、「香・味・色・熱感触という地をはじめとするもの(地・水・火・風・虚空)の属性」を「artha=感官(五感官)の対象」と見なす立場と、Dvandva に解釈し、同スートラから「artha=感官の対象=知覚可能な対象」を、「地をはじめとする」実体から、香等の五属性およびそれ以外の一般的属性、さらには運動、普遍などをすべて含んだ広義の属性(それらはすべて複合語の後分 “-guṇāḥ” に含まれると理解された)までを網羅的に読み取ろうとする立場の違いが、一つの対立軸になっていることが明確となった。NBh, NM が前者の立場をとり、NV – NVṬṬ、および NBhūṣが後者の立場をとっている。

しかしその複合語解釈の違いと絡みながらも、それとは別の視点の違いが認められ、その視点の違いこそが、むしろ artha 概念の思想的変貌の中心部分をなすものであることが判明した。すなわち、「artha=感官の対象」は、良い香、美味、美貌、心地よい感触、美しい音色であれば人の心を魅了し、それらへの執着をもたらし、あるいは迷わせ、悪臭、まづさ、騒音などは人に厭わしい思いや怒りなどを呼び起こすということから、「執着のもと」ないし「瑕疵(煩惱)の原因」と NM でも NBhūṣでも見なされ、特にスートラに挙げられている香等の五属性は、根本的な意味で執着・煩惱のもととなるという、解脱論的 artha 概念が両書とも共通している。特に NM では artha は捨てられるべきもの(heya)であると思ふべきだと説かれていて、感官の対象としての artha は知覚可能な対象というよりも、感官の対象領域であって artha の力に感官が支配され、人が感覚的享楽に染まってしまう原因のもとになるから、遠ざけられなければならないものだという、修道論の視点からの否定的な artha 概念が顕著に現れている。それに対して NV ではそのような artha 概念の解脱論的側面はすっかり影をひそめ、むしろ純粹に認識論的視点から知覚可能な対象の網羅的リストをスートラに読み込む解釈便法としての Dvandva 説を珍重した。そしてそれとともに、ヴァイシェーシカが存在カテゴリー論(六ないし七句義)がニヤーヤの artha 概念に引き寄せられることとなり、ヴァイシェーシカが存在カテゴリー全体から知覚可能な対象を、ニヤーヤ的なアレンジを多少加えながら抜き取った形の artha の一覧表が NV に提示される結果となった。ただし prameya 一般の概念に伝統的に付与された解脱論的視点は NV—NVṬṬにおいても依然保持されており、prameya はあくまでも解脱のために正しく知られなければならない特殊な認識対象であることに変わりはなく、ヴァイシェーシカが存在カテゴリーとは区別されるべき、ニヤーヤ独自の認識対象としてのステータスは残されている。

ところが Udayana 以降に作成されたニヤーヤ哲学の綱要書になると、artha 概念の解脱論的、修道論的意味合いの喪失と、認識論的意味合いの強化の流れは決定的となり、さらには prameya 論そのものが放っていたニヤーヤ特有の解脱論的色彩さえ消失に向かうこととなり、ついにはヴァイシェシカの全存在カテゴリーをすっぽりと含み込んだ、「artha=ヴァイシェシカの存在カテゴリー（六ないし七句義）」という artha 概念の極大化という事態が生ずることとなった。

すなわち Varadarāja の TR—TRS では、NV において顕著となった artha 概念の認識論的方向性強化、ならびにヴァイシェシカの存在カテゴリー論への接近という変貌の流れを受け、「artha=感官の対象」ではなく、「artha=感官によって把握可能な対象」という認識論的意味合いが前面に出た概念規定を採用し、かつ NV とほぼ同じ内容の知覚可能な対象リストがヴァイシェシカの存在カテゴリー論に依拠して提示された。そして artha 概念特有の解脱論的意義づけの色合いは事実上喪失した。ただしニヤーヤ哲学特有の prameya 論の解脱論的意味は手短な prameya 定義の中にかろうじて保持され、ヴァイシェシカの六句義の定義・分類は、あくまでもニヤーヤの prameya 論の付論として追記されるにとどまり、しかもその六句義の説明は解脱に間接的に資するという文脈に位置づけることで、解脱論的 prameya という枠はやはり保たれた。

他方、Keśavamiśra の TBh になると、解脱論的な prameya 概念自体が消失し、ただアートマンから解脱に至る 12 種の prameya という枠だけが残されたまま、4 番目の artha 概念の極大化が図られ、artha の中にヴァイシェシカの六ないし七句義が丸ごと組み込まれることになり、ニヤーヤの哲学体系をベースにしたニヤーヤ・ヴァイシェシカ融合の学理体系の体裁が確立されるに至った。こうしたニヤーヤの artha 概念、ひいては prameya 概念の変貌の歴史の中に、NM の artha 概念 (NS 1.1.14 が規定する artha 概念の読み取り) とその背景にある prameya 観の特質を総括的に位置づけるならば、以下ようになる。

それを正しく知れば (artha に関して言えば、「捨てられるべきもの」として知れば) 解脱へと通ずる道が開かれ、それを誤って認識すれば (=artha に関しては、「受容すべきもの・好ましいもの」として認識すれば) 迷いの輪廻的生存が繰り返されるような、そのような解脱論的、修道論的観点から設定された特別な認識対象としての 12 prameya というニヤーヤ特有の概念に対して、ジャヤンタはきわめて忠実な姿勢を貫き、その伝統的な prameya 観に則って NS 1.1.14 を解釈し、(誤って認識すれば) 執着・煩惱の原因となる対象としての「artha=感官の対象」の規定を同スートラ中から読み取ろうとする NBh の素朴な注釈を、ジャヤンタは NM において発展的に継承したと言える。彼は複合語 “prthivādiguṇāḥ” の解釈について、〈全体〉の認識 (誤想) が煩惱を生む原因であることを説く NS 4.2.3 との整合性にも訴えつつ、「全体=実体」をも含む、広く感官の対象全般を包括しうる Dvandva 解釈を提唱する異説の存在を知りつつ、それには与せず、第一義的、根本的に執着の原因となる香等の五属性のみを artha として同スートラは特記したのであるからという理由で、伝統的な属格 Tatpuruṣa 説を擁護した。

Dvandva 解釈の手法自体はすでに NV に見出されるが、NV が提唱した Dvandva 説は、ジャヤンタが批判した解脱論的 Dvandva 説とは異なり、知覚可能な対象としての artha を、ヴァイシェシカの存在カテゴリー論全体から批判的に抽出、集成した形の網羅的

ストが、ストラから読み取るための解釈装置である。そのほかにも NV の Dvandva 説の主張および属格 Tatpuruṣa 説批判と、NM の Dvandva 説批判と Tatpuruṣa 説の主張との間には、内容的なズレが大きい。ジャヤンタは NV の NS 1.1.14 の解釈を十分に汲み取った上でそれを NM において批判している、という形跡はないと言わなければならない。NV を知らなかったのか、それとも無視したと考えざるをえない。もっともジャヤンタが NM でしばしば登場させる「ācārya たち」と「vyākhyātr たち」の論争における「ācārya たち」が、NM の注釈家 Cakradhara が報告する通り、NV の注釈家たちを意味するとするなら、彼ら（少なくともその一部の人々）の NS 1.1.14 の解釈は、NV の認識論的 Dvandva 説を継承、発展させた可能性が大きいと思われる。ジャヤンタは prameya としての artha 解釈に関しては、そうした「ācārya たち」の見解には関心を示さなかったということなのか。それとも、彼が持ち合わせていた「ācārya たち」の見解についての知識はかなり断片的なものにすぎなかったのか。このあたりは疑問として残らざるをえない。

なおジャヤンタが批判した解脱論的 Dvandva 説と軌を一にする見解は、Bhāsarvajña の NBhūṣに見出すことができる。両者の議論を比較分析すると、NBhūṣ の Dvandva 説は、NM が投げかけた批判に答えていないなど、NM 方が NBhūṣ よりもやや後の議論段階を示している。しかしそもそも両者の議論が細部にわたってよく対応しているわけでもなく、単純に NM が NBhūṣ の Dvandva 説（あるいは Bhāsarvajña が依拠したかもしれない NM 以前の情報源における同説）を直接批判したということもないだろう。もっとも、ジャヤンタ以外にも NS 1.1.14 を伝統的な解脱論的視点のもとで解釈するニヤーヤ学者がいたという事実は注目に値する。ただしその後のニヤーヤの artha 概念の展開を見ると、NV が端緒を開いた artha 概念の認識論的色彩強化、ならびにヴァイシェシカが存在カテゴリー論への接近の流れはさらに増強され、ついにはまったく解脱論的視点が脱落した artha 概念、ひいてはヴァイシェシカの六ないし七句義をすべて収めとった artha 概念が誕生するようになる。その流れの中で解脱論的視点を強く保持し、ヴァイシェシカのカテゴリー論に依拠した知覚可能な対象としての artha は知覚論の文脈では言及しながらも、prameya としての artha の概念にはカテゴリー論を寄せ付けなかった NM の NS 1.1.14 解釈は、ニヤーヤ哲学史の本流において、ますます古風なストラ解釈として精彩を欠くことになっていったのではないかと推測される。

## 7.2 付論——Nyāyikalikā の artha 概念と真贋問題

以上のようにジャヤンタの NM における artha 概念のすぐれて古風な性格を確認したところで、最後に NKali の artha 概念を検討してみよう。

まず prameya としての artha の説明箇所をすべて翻訳とともに提示する。(版本と諸写本<sup>33</sup>の読みが異なる部分で重要な箇所のみ異読を挙げる。下線は引用者による。)

<sup>33</sup> さしあたり以下の 5 写本を参照した。Bhandarkar Oriental Research Institute 所蔵の 4 写本 (1875–76) : M1=No. 386 of 1875–76 (Śāradā) ; M2=No. 388 of 1875–76 (Devanāgarī) ; M3=No. 385 of 1875–76 (Śāradā) ; M4=No. 387 of 1875–76 (Devanāgarī)。Banaras Hindu University 所蔵の写本 : M5=No. 328405 (Devanāgarī)。M1, M2, M5 の三写本の影写は信州大学護山真也准教授から提供して戴いた。両研究機関にそれぞれ写本影写の提供をして戴いたことに謝意を表するとともに、護山准教授に感謝を申し上げる。

NKali, p. 6.16–20:

gandharasarūpasparśaśabdāḥ (-sparśaśabdāḥ M1, M2, M5 ; -śabdasparsāḥ M4, NKali ) pṛthivyādiguṇā indriyārthāḥ/ gandharasarūpasparśāḥ pṛthivīguṇāḥ, rasarūpasparśās trayo 'pāṃ guṇāḥ, rūpasparśau dvau tejaśaḥ, ekaḥ sparśo guṇo vāyoḥ, śabda guṇa ākāśasya/ na sarveṣāṃ sarvaguṇatvaṃ nāpy ekaguṇatvaṃ, tathānupalambhāt/ ta ime bhogyā indriyārthā bandhahetava iti mumukṣuṇā heyāḥ / yady api tadāśrayasyāvayavino dravyasya guṇāntarāṇāṃ parimāṇādīnāṃ karmaṇāś ca rāgakāraṇatā vidyata eva, tathāpi gandhādayaḥ prādhānyenāsaktihetava iti heyatayaiha (heyatayaiha M1, M2, M5 ; heyatayaiva M4, NKali) nirdiṣṭāḥ/

地をはじめとするもの（=地・水・火・風・虚空という五元素）の属性である香・味・色・熱感触・音声が、〈感官の対象〉である。香・味・色・熱感触が地の属性である。味・色・熱感触が水の属性である。色・熱感触という二つが火の属性である。熱感触という一つが風の属性である。音声は虚空の属性である。すべてのもの（五元素すべて）が、すべての属性（香等の五属性）を持つわけではなく、（地は香のみを持ち、水は味のみを持つという具合に）一つだけの属性をもつわけでもない。そのようには認識（知覚）されないからである。これらの感官の対象は経験の対象である限り、束縛の原因になるというわけで、解脱を求める人によっては、棄却されるべきものである。確かに、それら（香等の五属性）の拠所である全体としての実体、ならびに、量（parimāṇa）をはじめとする（香等の五属性とは異なる）その他の属性および運動もまた、貪欲の原因であることは事実であるが、しかし香をはじめとするもの（香等の五属性）が、第一義的には執着の原因になるということで、避けられるべきものとして、ここに説かれているのである。

最初の文はいうまでもなく、NS1.1.14 をほぼそのまま採録したものであり、唯一の違いは“tadarthāḥ”の“tad-”が“indriya-”に置き換わっているのみである。その後、香から音声までの五属性のおのおのが、地・水・火・風・虚空の五元素のそれぞれに、どのように所属（内属）しているかを明示し、香・味・色・熱感触が地の、味・色・熱感触が水の、色・熱感触が火の、熱感触が風の、音声は虚空の属性である、<sup>34</sup> というヴァイシェーシカの元素観がそのまま導入されているにすぎないが、この説明は“gandharasarūpasparśaśabdāḥ”に付された修飾句“pṛthivyādiguṇāḥ”の意味を具体的に示すためのものである。つまり「地をはじめとするもの」が何をさしているのか、香から音声までが「地をはじめとするものの属性」であるといっても、五つすべてが五元素それぞれに内属する属性なのかどうか、という問題が残るので、それを説明する必要があると NKali の著者が考えたからに

<sup>34</sup> この説明に対応するのは、NM II, p. 383.11ff.

NM II, p. 383. 11–16:

pṛthivyādīnāṃ guṇā iti yad uktam, tad idāniṃ vibhajya varnyate, kasya kati guṇā iti/ tatra —  
gandhādayo niyoktvavyāḥ catvāraḥ pṛthivīguṇāḥ/  
aptejomarutām ekaṃ pūrvapūrvam apohya tu//  
gandhavarjaṃ rasarūpasparśāḥ apāṃ, rasavarjaṃ rūpasparśī tejaśaḥ, rūpavarjaṃ sparśa eva vāyoḥ  
iti/ ākāśasya tu guṇaḥ śabdāḥ/

ほかならない。「すべてのものが、すべての属性を持つわけではなく、一つのみの属性を持つわけでもない。そのようには認識されないから。」という補足説明が、その事情を物語っている。

ここまでの NKali の部分には、特に本稿の主題にとって注目すべき箇所はほとんどないが、強いて言えば複合語 “pr̥thivyaḍiguṇāḥ” は属格 Tatpuruṣa で読んでいることが確認される程度である。なお NM ではスートラに “arthāḥ” を lakṣyapada として補い、「artha とは、それ(感官)の対象である」という artha の一般定義 (sāmānyalakṣaṇa) をスートラから引き出しているが、NKali では artha の一般定義・個別定義の弁別はせずに、NBh に見られたように「artha=感官の対象 indriyārtha」の規定を暗黙の前提として議論を展開している。しかし NM でも特にことわりなく、“artha” を “indriyārtha” として説明している箇所もあり、<sup>35</sup> その意味では NKali と NM との相違点として扱う必要はないと思われる。

NM との注目すべき対応はむしろ下線を引いた後半の箇所に見出される。下線部の最初の文は、既出の資料 2.2①の中に平行句が含まれている。パラレル関係のある部分をともに再出する。

NM II, p. 381.15–18: te cāmī gandhādayaḥ indriyārthā bhogyās santaḥ saktihetavaḥ  
saṃsāradrāghimāṇam āvahantīti heyatayā bhāvayitavyāḥ/

NKali, p. 6. 16–17: ta ime bhogyā indriyārthā bandhahetava iti mumukṣuṇā heyāḥ/

要するに、香から音声までの五属性は、享受の対象になれば、執着のもととなり、結果的に輪廻生存へと人を縛り付ける原因となるために、輪廻からの究極の解放、解脱を願う人は、「捨てられるべきもの」だと思念しなければならぬ、という解脱論的、修道論的な意味が前面に出た artha の概念が、NM 同様、NKali にも明確に説かれているのであり、表現上の類似性もかなり顕著である。

下線部の第二文も、NM の既出の箇所 2.2⑤に平行句がある。

NKali, p. 6.17–20: yady api tadāśrayasyāvayavino dravyasya guṇāntarāṇām  
parimāṇādīnām karmaṇaś ca rāgakāraṇatā vidyata eva, tathāpi gandhādayaḥ  
prādhānyenāsaktihetava iti heyatayaḥ nirdiṣṭāḥ/

NM II, p. 383.1–2: yady api dravyakarmasāmānyānām anyeṣām ca saṃkhyāparimāṇā-  
diguṇānām asty eva saktihetutā, tathāpi prādhānyena gandhādīnām eva sā dṛśyate/

香から音声までの五属性以外にも、実体や量などの他の属性や運動などが欲望の原因になることは認めつつも、第一義的には香等の五属性が執着のもとになっているから、それらだけが「artha=感官の対象」として説かれていると考えればよい、という主張内容は

<sup>35</sup> 12種の prameya を heya と upādeya に二分して後に、身体から苦にいたるまでの 10 prameya が heya であることを具体的に述べる際に、その 10 prameya をジャヤンタなりに定義しているが、そこでもジャヤンタは “indriyārthāḥ” を lakṣyapada として扱っている。NM II, pp. 265.16–266.4: ātmano hi bhogādhiṣṭhānam śarīram/ bhogasādhānāny indriyāṇi/ bhoktavyā indriyārthāḥ/ bhogakāraṇam manah/ pravṛtīḥ puṇyapāpātmiḥ/ rāgādayaś ca doṣāḥ śarīrādījanmahetavaḥ/ etakṛtaś ca śarīrādīyogaviyogā-  
bhyāsaḥ pretyabhāvah/ etakṛtam eva ca saṃsāre sukhaduḥkharūpaṃ phalaṃ/ tac ca vividham eva/ vivekavataḥ sarvaṃ duḥkham eveti/ evaṃ śarīrādi duḥkhāntam heyatayaiva bhāvaniyam/

NM も NKali も同様であり、“yady api … tathāpi …” の構文も“prādhānyena” という表現も共通しており、両資料の緊密な対応はここにも見出される。

このように artha の概念についての NKali の説明が NM のそれとよく呼応しているばかりでなく、prameya 全般に関する説明もまた NM との平行関係が著しい。

NKali, p. 4.17–24: pramāṇaviśayo ’rthaḥ prameyam/ ①ānantye ’pi prameyasya dravyāder dvādaśavidham ihātṁmādi prameyaṃ nirdiśyate, yan mithyājñānaviśayīkṛtaṃ saṃsārāya samyagjñānaviśayīkṛtaṃ tv apavargāya kalpate/ tac cātmaśarīrendriya-buddhimanahpravṛttdoṣapretyabhāvaphaladuḥkhāpavargabhedena dvādaśavidham/ ②tad dvādaśavidhatve ’pi heyopadeyatayā tāvad dvididham bhāvanīyam/ tatra śarīrādi duḥkhāntaṃ heyam eva, apavarga upādeya eva, ātmā tu kathaṃcid dheyah kathaṃcid upādeyah/ sukhaduḥkhādibhokṛtāyā heyah, tadunmuktatayopādeya iti (-deya iti M1, M2, M5 ; -deyah yoginām ātmeti paryāyah M4, NKali)/

認識手段の領域となる対象が prameya である。(ヴァイシェシカの存在カテゴリーである) 実体をはじめとする prameya は際限がないが、ここ(ニヤーヤ哲学体系)ではアートマンをはじめとする 12 種の prameya (正しく認識されるべき対象)が教示される。それが誤った認識の対象となれば(誤って認識されれば)輪廻をもたらし、逆に正しい認識の対象となれば(正しく認識されれば)解脱をもたらさうからである。そしてそのような prameya は、アートマン・身体・感官・対象(感官の対象)・認識・マナス・行為(業)・瑕疵(煩惱)・再生・果報・苦・解脱という区別があるので 12 種である。それは 12 種ではあるが、まずは〈捨てられるべきもの〉(heya) ないし〈受け入れられるべきもの〉(upādeya) という二種のあり方として思念されるべきものである。その中で身体に始まり苦で終わる(10 種の prameya) は、もっぱら〈捨てられるべきもの〉であり、解脱はもっぱら〈受け入れられるべきもの〉である。他方、アートマンは、ある意味では〈捨てられるべきもの〉であり、ある意味では〈受け入れられるべきもの〉である。(すなわち)楽・苦などの享受者としては(アートマンは)〈捨てられるべきもの〉であり、それら(楽・苦など)から完全に解放されたものとしては(アートマンは)〈受け入れられるべきもの〉である。

上記の NKali の箇所では prameya 全般についての説明がなされているが、特徴的な内容は下線部①と②で述べられている。①は、実体をはじめとする prameya (認識対象)は数限りないが、このニヤーヤ哲学体系ではアートマンをはじめとする 12 種のみが prameya としてあげられているのは、それらを間違って認識すれば輪廻が続くことになり、それらを正しく知れば解脱が完成するような特殊な対象だからという理由によることを説明している。このようにニヤーヤが掲げる prameya の概念を、「[解脱のために] 正しく知られるべき特別な認識対象」というとして、解脱論的視点からヴァイシェシカの存在カテゴリーとの差異化を図ろうとする姿勢は、すでに NM において確認したところである。<sup>36</sup>

<sup>36</sup> 特に前述の 6.2 に掲げた NM の資料参照。

②は、解脱に至るためには 12 種の prameya をどのように認識すべきであるのか、という修道論的な視点から prameya を〈捨てられるべきもの〉として思念すべき対象と、〈受け入れられるべきもの〉として思念すべき対象に分類しており、このような prameya の修道論的側面は NM においても、以下の箇所に着目して現れている。

NM II, pp. 265.10–15:

tad dvādaśavidhatve 'pi heyopādeyabhedataḥ/  
dvidhocyate mumukṣūṇām tathaiva dhyānasiddhaye//  
tatra dehādi duḥkhāntaṃ heyam eva vyavasthitam/  
upādeyo 'pavargas tu dvidhāvasthitir ātmanaḥ//  
sukhaduḥkhādibhoktṛtvasvabhāvo heya eva saḥ/  
upādeyas tu bhogādivyavahāraparānmukhaḥ//

それ (prameya) は 12 種ではあるが、〈捨てられるべきもの〉と〈受け入れられるべきもの〉の区別による 2 種に分けて説かれている。解脱を求める人々が、まさにそのように (〈捨てられるべきもの〉として、あるいは〈受け入れられるべきもの〉として) 精神集中 (dhyāna) を確立するために、

その中で、身体に始まり苦で終わるもの (10 種の prameya) は、もっぱら〈捨てられるべきもの〉として確定している。一方、解脱は (もっぱら) 〈受け入れられるべきもの〉である。アートマンは二様に確定している。

楽・苦などの享受者であることを本性としているそれ (アートマン) は、もっぱら〈捨てられるべきもの〉であり、他方、享受などの日常的営為に無関心となった [アートマン] は、(もっぱら) 〈受け入れられるべきもの〉である。

ニヤーヤの prameya 概念は伝統的に解脱論的な角度から理解されてきており、artha 概念を解脱論的コンテキストから認識論的コンテキストへと大きくシフトさせた NV においてもその事情は変わらない。また NVTṬ は NBh 1.1.14 に対する注釈の冒頭で、NS 1.1.14 が規定する artha は単なる対象ではなく、それらを「感官の対象領域」として思念すれば解脱の原因となるような認識対象を掲げているとの Vātsyāyana の注釈の意図を述べている箇所がある。しかし「artha=感官の対象」を〈捨てられるべきものである〉と思念すべきだという、すぐれてストイックな修道観念が prameya としての artha に付与されることは NV にも NVTṬ にも見られない。確かに Bhāsarvajña は解脱論と修道論に彩られた独自の prameya の四分類<sup>37</sup>を設定し、そこでは「捨てられるべきもの」(heya) が第 1 の構成要素をなしているが、<sup>38</sup>NS の 12 prameya の中の artha を“heya”として位置付けているのではない。<sup>39</sup> 修道論的な意味が込められた artha 概念はとりわけ NM に特徴的なもので

<sup>37</sup> 本稿 3 参照。

<sup>38</sup> Nyāyasāra in NBhūṣ, p. 443.1–5: tatra “heyam duḥkham anāgamam” (Yogasūtra 2.16) ekaviṃśati-prakāram — śarīraṃ ṣaḍ indriyāni ṣaḍ viśayāḥ ṣaḍ buddhayaḥ sukham duḥkham ceti/

<sup>39</sup> ヴァイシエーシカ同様、ニヤーヤの解脱観は伝統的にストイックな観念と厭世観が支配的であり、解脱において永久の楽 (nityasukha) が顕現するという Bhāsarvajña の解脱観はきわめて例外的である。解脱に至るまでの修道階梯においても同様の禁欲主義的、厭世主義的傾向は顕著であり、NBh ばかりでなく NV においてもその傾向は変わらない。例えば第 11 番目の

あるとまとめることができる。

以上のように NKali の artha 概念, ならびにその背景にある prameya 観は, NM において確認される古風なストラ解釈, 解脱論的, 修道論的な色彩の濃い artha 概念と prameya 概念の主な特徴を, 簡潔な定義・説明の中にすべて含んでいることが明らかとなった。表現上の類似性も少なくなく, 同一著者である可能性は相当に大きいといわなければならない。勿論, 別人が後代に NM の該当箇所から多少のアレンジを加えながら抜粋してまとめた可能性を完全に否定することは困難であろう。しかしこのような古風な, 後代には「時代遅れ」という印象を与えたであろう artha 解釈を含むニヤーヤの綱要書が, ウダヤナ以降, 書かれた可能性は非常に低いと思われる。本稿の考察は, NKali のジャヤンタ真作説を支持する有力な根拠を, 新たに一つ加える結果となった。<sup>40</sup> このことを付言して本稿を締めくくりたい。<sup>41</sup>

#### 〈略号および使用テキスト〉

- TBh *Tarkabhāṣā (Exposition of Reasoning) by Keśavamiśra*. Ed. N. N. Kulkarni, Poona Oriental Series 17, revised second ed., Poona: Oriental Book Agency, 1953.
- TR *Tārkikarakāṣā of Varadarāja*, in: *Varadarāja's Tārkikarakāṣā-sārasaṃgraha with the Commentary Vivṛti of Hariharadīkṣita*. Ed. by Sampathkumaracharyulu, Tirupati Haripriyāprakāśanam, 2004.
- TRS *Tārkikarakāṣāsārasaṃgraha of Varadarāja*, in: TR.
- NKali *Nyāyakalikā of Jayanta Bhaṭṭa*. Ed. with introduction by Ganganatha Jha, The Princess of Wales Sarasvati Bhavana Texts, Benares, 1925.
- NBh *Nyāyabhāṣya of Vātsyāyana*, in: *Gautamīya Nyāyadarśana with Bhāṣya of Vātsyāyana*. Ed. A. Thakur, Nyāyacaturgranthikā, vol. I, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.

---

prameya である duḥkha を定義する NS 1.1.21 (: bādhānalakṣaṇaṃ duḥkham/) の注解において, Uddyotakara はまず「身体をはじめとするこの一切は苦に貫かれている」(sarvam idaṃ śarīrādi duḥkhānuṣaktam) というヴァールツェチカを掲げ, それを解説して次のように述べている。NV on NS 1.1.21, p. 80.6-: tatra śarīraṃ duḥkhasya nimittam, nimittārtho 'nuṣaṅgaḥ/ indriyāṇi viṣayā budhaya iti sādhanam, sādhanārtho 'nuṣaṅgaḥ/ sukhaṃ duḥkhenāvinābhāvi, atrāpy avinābhāvo 'nuṣaṅgaḥ/ svarūpatas tu dukham iti/ つまり「苦」(duḥkha) には, 「楽」(sukha) の対立項である本来的な意味での苦に加えて, 二義的な意味に拡大された「苦」があり, 後者が「身体」「諸感官」「諸感官の諸領域対象」「諸々の認識」および「楽」に分類されていることになる。この広狭二義の苦を含む「苦」のリストは, 注 38 に掲げた Nyāyasāra の「捨てられるべきものである, 21 種から成る未来の苦」とよく対応する。ただしここでも prameya としての artha が直接問題になっているわけではない。なお, ニヤーヤの解脱論・修道論の詳細な研究として OBERHAMMER [1984] がある。この Oberhammer の研究成果の一部を踏まえつつ, 筆者も拙論「インド論理学派の解脱観について」(丸井 [1989]) を発表し, 特に Bhāsarvajña の特異な解脱観を扱った。その中で Nyāyasāra の prameya 概念, および「捨てられるべきものである, 21 種から成る未来の苦」についても言及している。丸井 [1989] pp. 38-39.

<sup>40</sup> NKali の真贋問題については, MARUI [2000] および MARUI [2008] を参照されたい。

<sup>41</sup> 本稿は平成 23~26 年度科学研究費補助金基盤研究 (A) (課題番号 23242004) の研究成果の一部である。

「正しく知られるべき対象」(prameya) としての artha 概念の変貌

- NBhūṣ *Nyāyabhūṣaṇa* of Bhāsarvajña. Ed. Svāmī Yogīndrānanda, Varanasi: Saḍḍarśana Prakāśana Pratiṣṭhānam, 1968.
- NM *Nyāyamañjarī* of Jayanta Bhaṭṭa.
- NM I *Nyāyamañjarī* of Jayantabhaṭṭa Vol.I. Ed. V.S. Varadacharya, Mysore 1969.
- NM II *Nyāyamañjarī* of Jayantabhaṭṭa Vol.II. Ed. V.S. Varadacharya, Mysore 1983.
- NM(KSS) *Nyāyamañjarī* in Kashi Sanskrit Series 106.
- NM(VSS) *Nyāyamañjarī* in Vizianagram Sanskrit Series 8.
- NMGr *Cakradhara's Nyāyamañjarīgranthibhaṅga*. Ed. Nagin J. Sha, L. D. Series 35, Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, 1972.
- Nyāyasāra* in NBhūṣ.
- NV *Nyāyavārttika* of Uddyotakara. Ed. A. Thakur, Nyāyacaturgranthikā, vol.II, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.
- NV(CSS) *Nyāyavārttika* in Calcutta Sanskrit Series 18, 29.
- NVTṬ *Nyāyavārttikatātparyāṭikā* of Vācaspatiśra. Ed. A. Thakur, Nyāyacaturgranthikā, vol.III, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1996.
- NVTṬ *Nyāyavārttikatātparyāṭikā* in Kashi Sanskrit Series 24.
- NS *Nyāyasūtra* of Akṣapāda, in RUBEN [1928].
- PDS *Padārthadharmasaṃgraha* of Praśastapāda, in BRONKHORST [1994]
- YS *Yogasūtra* of Patañjali, in: *Pātañjala-Yogasūtra-Bhāṣya-Vivaraṇam of Śaṅkara-Bhagavat-pāda*. Ed. Polakam Sri Rama Sastri and S. R. Krishnamurthi Sastri, Madras: Government Oriental Manuscripts Library, 1952.

(参考文献)

- 宇井 伯壽 [1932] 『印度哲学史』東京：岩波書店。復刊，1965.
- 桂 紹隆 [1998] 『インド人の論理学』中公新書 1442，東京：中央公論社.
- 中村 元 [1996] 『ニヤーヤとヴァイシェーシカの思想 インド六派哲学 II』(中村元選集 [決定版] 第 25 卷)，春秋社，1996.
- 服部 正明 [1969] 論証学入門 ニヤーヤ・バーシュヤ第 1 篇. 『世界の名著 1 バラモン教典・原始仏典』，東京：中央公論社.
- 丸井 浩 [1986] インド哲学における知覚論の一問題—ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派とミーマーンサー学派の風知覚論争—. 『東方』2，東方学院，pp. 162–175.
- [1989] インド論理学派の解脱観について. 『武蔵野女子大学仏教文化研究所紀要』7，pp. 31–46.
- [2000] Jayanta Bhaṭṭa と Vācaspatiśra の先後関係をめぐって. 『江島惠教博士追悼論集・空と実在』東京：春秋社，pp. 441–461.
- [2010] *Nyāyamañjarī*に登場する「六タルカ (ṣaṭṭarkī)」の意味. 『インド論理学研究』I (松本史朗教授還暦記念号)，インド論理学研究会，pp. 1–40.

- 山上 證道 [1999] 『ニヤーヤ学派の仏教批判—ニヤーヤブーシャナ知覚章解説研究—』, 京都: 平楽寺書店.
- BRONKHORST, Johannes  
[1994] With Yves Ramseir. *Word index to the Praśastapāda-bhāṣya: A complete word index to the printed editions of the Praśastapādabhāṣya*, Delhi: Motilal Barsidass Publishers.
- HALBFASS, Wilhelm  
[1988] *India and Europe: An essay in understanding*, Albany, State University of New York Press.
- KANG Sung Yong  
[2007] *Pañcāvayava: Die fünfgliedrige Argumentationsform in den frühen Debattentraditionen Indiens mit besonderer Berücksichtigung der Carakasamhitā Vi. 8.30–36*, Göttingen: Cuvillier Verlag.
- MARUI Hiroshi  
[2000] Some remarks on Jayanta's writings: Is *Nyāyikalikā* his authentic work?. *The way to liberation: Indological studies in Japan*, vol.I, ed. S. Mayeda, Delhi: Manohar, pp. 91–106.  
[2008] On the authorship of the *Nyāyikalikā* again. 『印度学仏教学研究』 56-3, pp. (27)–(35).
- OBERHAMMER, Gerhard  
[1962] On the sources in Jayanta Bhaṭṭa and Uddyotakara. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 6, pp. 91–150.  
[1984] *Wahrheit und Transzendenz*. Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 424 (=Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südasiens 18), Wien.
- POTTER, Karl H.  
[1977] *Encyclopedia of Indian Philosophies.*, vol. 2 (*Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*), Princeton University Press, Delhi: Varanasi: Patna: Motilal Banarsidass.
- PREISENDANZ, Karin  
[1994] *Studien zu Nyāyasūtra III.1 mit dem Nyāyatattvāloka Vācaspatimiśras II*. 2 Teile. Alt- und Neu-Indische Studien 46.1–2, Stuttgart\* Franz Steiner Verlag.
- RUBEN, Walter  
[1928] *Die Nyāyasūtra's. Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar*, Abhandlungen für die Kunde Morgenlandes, XVIII, 2, Leipzig (repr. Nendeln: Klaus Reprint Ltd., 1966).
- SLAJE, Walter

「正しく知られるべき対象」(prameya) としての artha 概念の変貌

[1986] Untersuchungen zur Chronologie einiger Nyāya-Philosophen. *Studien zur Indologie und Iranistik* 11/12, pp. 245–277.

2012.1.31 稿

まるい ひろし 東京大学大学院教授

The Conceptual Change of the “*artha*” as One of Nyāya’s Twelfefold  
*prameya* : An Attempt to Evaluate Jayanta’s Interpretation in the Development  
of the Nyāya System

Hiroshi MARUI

As the fourth of the Nyāya’s twelfefold *prameya* (the objects to be rightly known for the attainment of liberation), the “*artha*” is defined or simply described at the NS 1.1.14: *gandharasarūpasparśasābdāḥ pṛthivyādiguṇās tadarthāḥ*. According to Vātsyāyana, the sūtra seems simply to imply that smell, taste, colour, touch and sound, which are the qualities of earth, etc., are respectively the objects of the five (external) sense-organs. But the sūtra was interpreted differently by different scholars of Nyāya in later times. What attracts our attention, first of all, is a totally different way of analyzing the compound “*pṛthivyādi-guṇāḥ*.” Uddyotakara criticizes the interpretation of *ṣaṣṭhītatpuruṣa* (*pṛthivyādīnām guṇāḥ*) as too narrow and strongly argues for *dvandva* (*pṛthivyādīni ca guṇās ca*), insisting that the sūtra should be taken to be the exhaustive presentation of all the perceptible entities as the *artha* or the *indriyārtha*, including three kinds of substances (*pṛthivyādīni = pṛthivyaptejāmsi*), all the perceptible properties (the “*guṇāḥ*” in its proper sense) other than smell and the like, such as number, etc., along with motion, the higher or lower universals and even the principle of inherence, all of which are implied by the term “*guṇāḥ*” in its wider sense. Vācaspati clearly supports his view. On the other hand Jayanta definitely rejects the interpretation of *dvandva* and shows the relevance of *tatpuruṣa* analysis, whereas Bhāsarvajña tries to justify the *dvandva* interpretation. But it would be superficial to assume two lines of interpretation simply in terms of the two opposing ways of analyzing the compound.

The fundamental difference lies in two divergent viewpoints of treating the concept of *artha* as a *prameya*. Both Jayanta and Bhāsarvajña emphasize the soteriological significance of valid cognition of the *artha* or the objects of sense-organs. Jayanta, in particular, refers to them as a cause of attachment (*saktihetu*) and states that those who seek liberation should contemplate them as the objects to be abandoned (*heyatayā bhāvavitavyāḥ*). Jayanta supports the *tatpuruṣa* analysis because the sūtra is meant to mention only the predominant causes of attachment. Bhāsarvajña, in contrast, insists on the *dvandva* interpretation because in his view it is necessary to read the sūtra as the exhaustive list of causes of “defects” (*doṣa=rāga-dveṣa-moha*). In spite of the formal difference in the compound analysis, both of them share a soteriological viewpoint in the context of the *artha* as a *prameya*. It is difficult to conclude decisively the chronological order of their discussion, but Jayanta’s argument seems to represent a later stage.

Uddyotakara’s explanation, on the other hand, concentrates on the epistemological aspect of the *artha*. He claims the irrelevance of *tatpuruṣa* interpretation on the ground that it would exclude, for instance, three substances (*dravya*) that should be admitted as perceptible by the authority of NS 3.1.1. He tries to justify the sūtra’s separate mention of five objects

of sense from smell to sound by saying that it is specifically to show the particularity of the one-to-one relationship between each of them and its corresponding sense-organ. He never refers to the soteriological importance of the concept. Moreover, he evidently depends on the Vaiśeṣika doctrine of six categories for his enumeration of perceptible entities with a slight modification. Heavy dependence of his account of the *artha* upon Vaiśeṣika categories also provides a sharp contrast with Jayanta, who explicitly denied the relevance of six categories in the context of *prameya*, just as Vātsyāyana had done.

It is relevant in this connection to examine the treatment of the *artha* in two representative compendiums of Nyāya System, probably written not long after Udayana (11<sup>th</sup> cent.), namely Varadarāja's *Tārikikarakṣā[-sārasaṃgraha]* (12<sup>th</sup> cent.) and Keśavamiśra's *Tarka-bhāṣā* (around 1300 A.D.). Varadarāja defines the *artha* as "what can be grasped by sense-organs" (*indriya-grāhya*) and tries to make an exhaustive list of perceptible entities according to the Vaiśeṣika doctrine of categories without reference to the soteriological implication of the *artha*. Thus, like Uddyotakara, he concentrates on its epistemological dimension. But he goes a little further by introducing the detailed account of the Vaiśeṣika doctrine of seven categories as an appendix to the description of Nyāya's twelvefold *prameya*. Keśavamiśra, on the other hand, goes so far as to extend the conceptual sphere of the *artha* up to the whole six or seven categories of Vaiśeṣika, thus totally abandoning the soteriological meaning peculiar to the Nyāya's idea of *artha*.

Therefore it may safely be said that Nyāya's concept of *artha* as a *prameya* was shifted toward the direction of diminishing emphasis on its soteriological relevance and at the same time toward the direction of a closer and closer relation with the Vaiśeṣika doctrine of categories. Against this stream Jayanta tried to retain the traditional soteriological significance of the concept. This conclusion fits in well with the general observation that Jayanta's account of Nyāya System generally represents its earlier phase. Incidentally, the *Nyāyikalikā* provides precisely the same soteriological account of the *artha* as we have seen above in the *Nyāyamañjarī*. The similarity in wording is also outstanding. These facts seem to speak for Jayanta's authorship of the text. Even if we were to admit that someone else had composed it by extracting relevant sentences from NM with some modification, it is not likely that a compendium of such an archaic nature was written long after Udayana.