

## 永遠のダルマと顕在化

———祭事教学ミーマーンサーにおける「ダルマ開顕説」再建に向けて———

片岡 啓

### I. はじめに

以下で取り上げ、再建しようとするのは「ダルマ開顕説」(dharma-abhivyakti-vāda)と仮に筆者が呼ぶ祭事教学ミーマーンサーの一学説である。筆者が作業仮説とする「ダルマ開顕説」とは、大略、次のような見解を指す。ダルマは永遠であるが、我々人間の具体的運動である祭祀行為により、この世に開顕・現実化し、果報をもたらしてくれる、と。

この学説は、ウッディヨータカラが言及・排斥する見解として、既に Halbfass [1980] が指摘している<sup>1</sup>。それを受け、赤松 [1991] は「行為—因果論研究の一環」として、「ウッディヨータカラの『新得力』批判」即ち「『新得力』を永遠不変の実体として想定した場合の不合理を指摘する」当該の『ニヤーヤ・ヴァールツェィカ』を『バーシュヤ』とともに和訳、検討を加えている。しかし「ウッディヨータカラの論述からシャバラ以後クマールラ以前の『新得力』説の具体的な姿をわずかでも窺うことができるのではないかという期待もあったのであるが、この点については十分な検討ができないままである」との述懐が示すように、ウッディヨータカラが批判する学説の具体像は未検討のままである。また、Yudhiṣṭhira [1984][1987] は、筆者が以下で検討する『ヴァーキヤ・パディーヤ』『マハーバーシャ・ディーピカー』『ニヤーヤ・マンジャリー』の当該箇所を指摘しているが、バルトリハリ、バルトリミトラの見解として分類するのみで、当該学説の具体像までは検討していない。それを受けた Bronkhorst [1989] も同様である。また、ミーマーンサー研究の視点からではないが、ヴェーダ文献の思考法を取り上げた井狩 [1988] は、行為の三側面に注目、「潜勢体としての実体」である「規範行為」が「人間の行動によって初めて現実化されて顕在し、行為が終了したあともある効果作用をもつ目にみえぬ実体として存続する」(井狩 [1988] 298) という捉え方を紹介している。本稿で取り上げる「ダルマ開顕説」の原形として注目すべき行為観である。

以下、仮説検証の手順として、まず、当該問題領域に言及すると思しき他学派の資料を蒐集、提示する。更に、資料を検討し「ダルマ開顕説」を下から組み立てる。この再建作業により、当該学説の骨組みを作り、肉付けを行い、仮説を検証する。最後に、今後の課題も含め、「ダルマ開顕説」の全体像を提示する。

### II. ダルマ開顕説

#### 1. バルトリハリ (A.D. 450-510)

現存最古の註釈『シャバラ註』(後六世紀前半<sup>2</sup>)より古いソース(恐らく五世紀前半の Bhavadāsa<sup>3</sup>による註)を用いているとされる文法学者バルトリハリは<sup>4</sup>、ダルマに言及する中で、ミーマーンサーの学説に触れる(当該箇所は Yudhiṣṭhira [1987] 31 が指摘)。

*Svavṛtti ad Vākyapāḍīya* I.136 (Rau edition, 1, 172) : tatra kecid ācāryā manyante. na prakṛtyā kiñcit karma \*duṣṭam aduṣṭam (ed. dṛṣṭam adṛṣṭam) vā. śāstrānuṣṭhānāt tu kevalād dharmābhivṛtyakṛtiḥ, śāstrātikramāc ca pratyavāyayogaḥ. yeśām eva hi brāhmaṇavadhādīnām viśayāntare pātakatvaṃ, teśām eva viśayāntare prakṛṣṭābhyudaya hetutvaṃ śāstreṇa vidhīyata iti. VP 224.5-8. \*Yudhiṣṭhira [1987] 31 に従い訂正.

それについて、ある先生方 (kucid ācāryāḥ) は [次のように] 考えている。「本性上は、いかなる行為も、汚でも不汚でもない。そうではなく、単に、教示を実行することで、ダルマが開顕し (dharmābhivṛtyakṛti), また、教示を踏み越えることで、失墜と結びつく。というのも、《バラモン殺し》等の同じ [行為] が、ある場面では、下降原因となり、別の場面では、最上昇原因となることが、教示により規定されているからである」と。(Cf. 赤松 [1998] 226)

ここで主眼となっているのは「善悪の基準は聖典のみに基づく」である。つまり、聖典が「すべし」というなら、その行為は善であり、「すべからず」というなら悪である。例として、バラモン殺しが挙げられている。通常、バラモン殺しは大罪である (Cf. 赤松 [1998] 245-244, n.245)。しかし、例えば、人供犠 (puruṣamedha) を含む「一切供犠」(sarvamedha) においては、天界を生じさせる至福原因である。

注目すべきは「教示を実行することでダルマが開顕」(śāstrānuṣṭhānāt ... dharmābhivṛtyakṛtiḥ) という表現である。「開顕」(abhivṛtyakṛti) は、例えば永遠の音素 /g/ (スポータ) が、風の結合・分離<sup>6</sup>である音声・音響 (nāda, dhvani) により開顕・顕在化するように<sup>7</sup>, また、牛性という永遠なる普遍的形相 (jāti, ākṛti) が、個物 (vyakti) である牛を通じて開顕するように<sup>8</sup>, 常住、永遠なるもの (nitya) が時に姿を現し、時に姿が見えないことを説明するのに用いられる術語である<sup>9</sup>。教示に沿う人間の現実行動 (anuṣṭhāna) により永遠のダルマが開顕 (abhivṛtyakṛti), 現実化するという考えが、この表現から見て取れる。

*Vākyapāḍīya-svavṛtti* が言及する見解は、同じく (?) バルトリハリが著した *Mahābhāṣyadīpikā* の中にも、比喩を伴った形で、若干詳しく見られる (当該箇所は Yudhiṣṭhira [1984] 392, [1987] 34 が指摘。Bronkhorst [1989] は英訳を添える)。

*Mahābhāṣyadīpikā* : avasthita eva dharmāḥ. sa tv agnihotrādībhīr abhivṛtyajyate. tatpreritas tu phalaprada bhavati. yathā svāmī bhṛtyaiḥ sevāyām preryate phalaṃ praty ... . MBhD p.25.25-26

ダルマは、常に在る (avasthita eva)。しかし、それ (ダルマ) は、アグニホートラ 献供等により、開顕される (abhivṛtyajyate)。しかし、それ (アグニホートラ 献供等) に促される (tatprerita) ことで、[ダルマは] 果報を与えるもの (phalaprada) となる。丁度、主人が、奴隷達に、奉仕の際、果報 (報酬) に対して促されるのと同じように …。

ここでの主眼は「永遠のダルマが、アグニホートラ等という具体的祭祀行為によって、促され、開顕することで、果報をもたらす」ことにある。上では abhivṛtyakṛti という表現から、ダルマが永遠であることを推理したが、ここでは、はっきりと「ダルマは常に在る」(avasthita

eva dharmah) と述べられている。また、アグニホートラ献供は、擬人化され、永遠のダルマを「促す」ものとイメージされている。丁度、奴隷達が、渋る主人を急かして賃金をねだるように、じっと動かないダルマは、日々のアグニホートラ献供に急かされて果報を与えざるを得なくなる。

dharma	→	agnihotrādy-abhivyakta/prerita	→	phalaprada
svāmin	→	bhṛtyaprerita	→	phalaprada

## 2. パーヴィヴェーカ (A.D. 490-570)

六世紀、同時代の他学派への批判を行ったパーヴィヴェーカの『中観心論』(Madhyamaka-hṛdaya-kārikā)中のMīmāṃsā tattvanirṇaya vātāraの中にも、前主張として、「ダルマ開顕説」が言及される。ここで、具体的行為は「行為」(kriyā)、開顕されるべき「永遠のダルマ」は「新たなもの」(apūrva)と呼ばれている(川崎 [1992] 409, 376による校訂・和訳, Lindtner [1997] 96による校訂・英訳がある。仏教による反論はk.55.)。

*Madhyamakahrdayakārikā IX, k.10:*

apūrvō 'pi kriyāvyaṅgyaḥ, kriyā mokṣe 'pi sādhanam/

somapānādikā, vidvān nirjayed antakaṃ yayā// Lindtner [1997] 96

更に、《新しいもの》が、[祭祀]行為により開顕される。ソーマを飲む等という[祭祀]行為は、解脱に対しても実現手段である。それ(ソーマを飲む等という行為)によって、知者は、死に打ち勝つ。

ソーマを飲む等という具体的祭祀行為(somapānādikā kriyā)によって《新たなもの》(apūrva)が開顕される(vyaṅgya)ことが、ミーマーンサーの見解として言及されている。注目すべきは、「ダルマ」に替わって開顕されるべきものとして挙げられている「新たなもの」(apūrva)である。現在見られるバツタ派<sup>10</sup>、プラバーカラ派<sup>11</sup>、いずれにおいても apūrva は、認識として「新たなもの」である。では、「apūrva が行為により開顕される」というのは「ヴェーダによって新たに知られるものである apūrva が、具体的祭祀行為であるアグニホートラ献供等により開顕される」と、認識の点から捉えられているのであろうか。或いは、「開顕」という存在に関わる用語と結び付いていることから、むしろ、存在として「新たなもの」と捉えられているのか。つまり、「永遠のダルマは、日々行われるアグニホートラ献供等という具体的行為により、この世界に、日々、新たに開顕される」という捉え方を表しているのか。この点にも以下で注意を払いたい。

## 3. ウッディヨータカラ (後七世紀前半頃)

該当箇所全体は既に赤松 [1991] が和訳・検討している。ここでは「ダルマ開顕説」再建の観点から重要な箇所のみを指摘・検討する(和訳は赤松 [1991] から引用)。

*Nyāyavārttika ad Nyāyasūtra 1.1.7:* nityam apy apūrvam yo 'bhivyanakti tasya phalam, abhivyaktyarthā ca kriyā. abhivyaktyarthatvāc ca na kriyālopa iti. yena yad abhivyajyate

tasyaiva tat phalapradātṛ bhavatīti dṛṣṭam. NV 55.15-17.

なるほど新得力は〔一者で〕常住なものであるが、それを開顕させる人にこそ結果〔の生起〕があるのである。そして行為 (kriyā) は、〔新得力を〕開顕させるためにこそ為されるのである。開顕させるために為されるのであるから、行為が放棄されるということはない。実際、ある人によって開顕されたもの〔すなわち新得力〕は、その結果をその人だけにもたらすということが経験的に知られている。(赤松 [1991] 394-395)

既に見たように、常住な apūrva は行為 (kriyā) により開顕し、そして、人に果報をもたらす。但し、常住ではあっても、開顕させる主体である人の違いによって (vyañjakabhedāt), 当事者にのみ果報をもたらすものとなる (phalapradātṛ bhavati)。また、人が行う具体的祭祀行為 (kriyā) は、開顕を目的とする (abhivyaktyartha)。このように「行為→開顕した apūrva →果報」という連鎖により、行為の有目的性が保証され、行為放棄 (kriyālopa) という過失が回避される。

svargāpūrvadevatādiśūpadeśo na prāpnoti, atindriyatvāt. yadi sāksātkaṛaṇam arthasyāptih, svargāpūrvadevatādīn na kaścit paśyati tatpratipādako vyavahāro na syāt. tasmād āptaś cāsāv upadeśaś ceti yuktam, nāptasyopadeśa iti. NV 54.17-20.

〔反論者：〕天界 (svarga) ・新得力 (apūrva) ・神格 (devatā) などについては、教示は及ばない。〔それらは対象として〕感官によっては把握できないのであるから。もし〔NBh に言われるように〕対象をその目で見て直接的に認識することが「ap-すること」であるならば、天界・新得力・神格などは何人といえども〔直接的には〕見ないのであるから、それらのものを人に知らせるための言語表現は存在しないということになるであろう。〔しかしながら実際には、それらについて述べるヴェーダの言葉が存在する。したがって言葉の正当性を保証するのは人間の直接経験ではないのである。〕それゆえ、〔スートラの文句である āptopadeśa とは、〕「信頼できる教示」という〔同格限定複合語として理解する〕のが正しいのであって、「信頼できる人の教示」という〔属格限定複合語として理解する〕ものではないのである。(赤松 [1991] 392)

反論者はスートラの āpta-upadeśa という合成語に関し、tatpuruṣa である「信頼できる人の教示」という解釈ではなく、karmadhāraya である「信頼できる教示」を採用する<sup>12</sup>。その際、反論者は、apūrva が、天界 (svarga) ・神格 (devatā) と同様、非知覚対象 (atindriya) であることを前提とする (Cf. *Madhyamakahrdayakārikā* IX, k.5)。非知覚対象なら誰もそれに到達することはできないので「到達した人・信頼できる人」は存在せず、tatpuruṣa 解釈は成立しない、というのが言い分である。また、apūrva は、天界・神格と同様、教示 (upadeśa) の対象と考えられている。非知覚対象とされることを考慮すると「教示のみの対象」と限定できるだろう。

kaḥ punar atra nyāyaḥ svargādayaḥ kasyacit pratyakṣā iti. brūmaḥ. sāmānyaviśeṣavattvāt kasyacit pratyakṣā iti. āśritatvāt. \*yad āśritam tat kasyacit pratyakṣam iti. parārthatvāt. yat

parārthaṃ tad api kasyacit pratyakṣam iti. vastutvād āgamaviṣayatvāc ca. yad vastu yac ca parasya kathyate, tat kasyacit pratyakṣam dr̥ṣṭam, yathā ghaṭādaya iti. anityatvāt kasyacit pratyakṣā iti. NV 55.3-7. \*yad] calcutta ed.; yad yad] Thakur ed.

〔反論者：〕しかしそれなら、天界などが、ある人にとっては直接的に認識される対象であるという、このことについていったいどのような論拠 (nyāya) があるのか。

〔立論者：〕次のように答えよう。〔それら天界・新得力・神格などは〕特定の共通性 (sāmānya-viśeṣa) をもつものであるから、ある人にとっては直接的に認識される対象なのである。〔そこにみられる特定の共通性とは次のごとくである。〕 (1)

〔他のもの (基体) に〕依存して存在するものであるから。すなわち、〔他のもの (基体) に〕依存して存在するものはすべてある人にとっては直接的に認識される対象である。 (2) 他者のために存在するものであるから。すなわち、他者のために存在するものは、それもまたすべてある人にとっては直接的に認識される対象である。 (3) 実在物 (vastu) であり、また聖典によって述べられる対象 (āgama-viṣaya) であるから。すなわち、実在物であり人に語られるものはすべてある人にとっては直接的に認識される対象であることが知られている。たとえば壺がそうであるように。 (4) 無常なもの (anitya) であるから、〔それら天界などは〕ある人にとっては直接的に認識される対象である。 (赤松 [1991] 392-393)

ウッディヨータカラはニヤーヤ学派の立場から、apūrva 等が或る人にとっては知覚対象であることを主張する際に、その根拠として、それらに共通する属性である āśritatva, parārthatva, vastutva, āgamaviṣayatva, anityatva を挙げている。ミーマーンサー学派の立場から明らかに認められる vastutva, āgamaviṣayatva を除けば、いずれの人にとっても apūrva 等は非知覚対象であるとする反論者にとり、これらと逆の属性が、apūrva の属性として認められ得ると推測できる。即ち、apūrva の属性として、an-āśritatva, a-parārthatva, nityatva が可能である。現に最後の nityatva については、「開顕」との関わりで、直後に反論者の意図が明確にされている。an-āśritatva は、後で見るように、他 (ジャヤンタ) から確認できる。a-parārthatva、言い換えれば、主要素性 (pradhānatva) については、Jaiminīsūtra 3.1.2 で説かれる他を目的とする (parārtha) 附属要素 (śeṣa) との関連が注目されるが、問題が多岐に渡るので、本稿では深入りしない。

athāpīdam syāt. ekam apy apūrvam vyañjakabhedānuvidhānād bhinnam iva bhavati. ... nanu ca khaḍgādibhedān mukhabhedāḥ tadanuvidhānād dr̥ṣṭāḥ. NV 56.7-10.

あるいは次のように言いたいのであろう。新得力は一者であるが、開顕させるもの (人) の区別に従うことによって、あたかも部分的区別をもつもの (bhinna) のごとくに存在する。…。〔反論者：〕剣 [や鏡] など [開顕させるもの] の区別に基づいて、その [区別] に応じて、〔それに映る〕\*顔の区別\*が普通に経験されるではないか。(赤松 [1991] 396. 但し「顔の大きさの区別」を「顔の区別」に訂正した。)

ウッディヨータカラは「apūrva は一か多か」と分けて攻撃している。一とする反論者は、多数の開顕者により、一つの apūrva が多数あるかのようになることを、多数の反射面に映る

一つの顔面に喩え説明している。 *Jaiminisūtra* 1.1.15 に見られるように、開頭する他の例である常住な音素も一者であるのを考慮すると、永遠なるダルマは、多であるより、一者と見なされていたとするのが適当であろう。

#### 4. クマーリラ・バッタ (A.D. 600-650)

クマーリラは、 *Jaiminisūtra* 1.1.2 への復註において、「ダルマとは何か」或いは「『ダルマ』という言葉が指すものは何か」を論じる際に、「ダルマとは新たに生じるもの (apūrva-janman) である」という説を批判している。

*Śloka-vārttika* codanā, kk.195-196ab:

antahkaraṇavṛttau vā vāsanāyām ca cetasaḥ/ pudgaleṣu ca puṇyeṣu nṛguṇe 'pūrvajanmani//  
prayogo dharmasābdasya na dr̥ṣṭo ... / SV 78.5-7.

或いは、[サーンキヤ学徒の] 内官の変容、[仏教徒の] 心作用の薫習、[ジャイナ教徒の] 福德ある人我、[ヴァイシェーシカ学徒の] アートマンの性質 (潜在印象)、[あるミーマーンサー学徒の] 新たに生じるもの、これらに対して、「ダルマ」という言葉の適用は、見られていない (=これらは「ダルマ」の語意ではない、これらはダルマではない)。

既述のように、現在見られるミーマーンサーの伝統では、バッタ派、プラバーカラ派、いずれにおいても apūrva は「ヴェーダ教令以外の認識手段から以前に知られることがない」と、認識の点から解釈されている。しかし、クマーリラが前主張として斥けている見解によると「新たに生じるもの」 (apūrva-janman) と、存在の点から解釈されていることが分かる。註釈者スチャリタ・ミシュラ (Kāśikā 160.19-22) は、この論者を「ミーマーンサー学徒の一部の者達」 (mīmāṃsakaikadeśiṇaḥ) と特定した上で、存在として《新たなもの》であること、即ち、「祭祀行為以前には生じなかったもの」「祭祀行為が為された後に成就するもの」と、明確にしている (他の註釈者ウンヴェーカは mīmāṃsaka, パールタサーラティは ekadeśiṇaḥ を挙げている)。

#### 5. ジャヤンタ・バッタ (後九世紀後半)

ジャヤンタは、 *Nyāyasūtra* 1.2.57 への註釈の形を取りながら、ニヤヤ学派の立場からヴェーダの権威を擁護している。その文脈で、彼は「ダルマとは何か」を論定する。他学説批判に及んで、彼は、上のクマーリラの記述を念頭に置いて敷衍している。注目すべきことに、彼は「新たに生じるもの」 (apūrvajanman) を「ダルマ」とする見解を、「古ミーマーンサー学者達」 (vṛddha-mīmāṃsakāḥ) の見解として、「シャバラに従う者達」「プラバーカラに従う者達」と並べる形で、しかも、第一に言及する (一部は Yudhiṣṭhira [1984] 393, [1987] 35 が指摘<sup>13</sup>。Bronkhorst [1989] 113 は一部の英訳を添える。 )。

*Nyāyamañjari* ad *Nyāyasūtra* 1.2.57: vṛddhamīmāṃsakāḥ yāgādikarmanirvartyam apūrvam  
nāma dharmam abhivadanti. yāgādikarmaiva śābarā bruvate. vākyārtha eva niyogātma  
apūrvasābdavācyāḥ, dharmasābdena ca sa evocyata iti prābhākaraḥ kathayanti. ...

svargayāgāntarālavartināś ca sthirasya nirādhārasyāpūrvasya niṣpramāṇakatvāt jarajjaiminiyaprovādo 'py apesaḥ. NM 664.6-16.

古ミーマーンサー学者達は、祭式等という行為により実現される (nirvartya) apūrva なるものをダルマと主張している。シャバラに従う者達は、祭式等という行為そのものを [ダルマと] 主張している。プラバーカラに従う者達は、文意に他ならない命令を本質とするものが apūrva という言葉の直接表示対象であり、また、「ダルマ」という言葉は同じそれを指していると述べている。… . また、祭式と天界の間にあり、存続し、基体を持たない apūrva [なるもの] には、[それを知る] 根拠が無いので、古「ジャイミニに従う者達」の説も、正しくない。

クマーリラが「新たに生じるもの」(apūrvajanman) と述べていたものを、ジャヤンタは「祭式等という行為により実現される apūrva なるダルマ」(yāgādikarmanirvartyam apūrvam nāma dharmam) と解説する。つまり、クマーリラ言う「生起」(janman) を「祭式等による実現」と明確にしている訳である。ここからも、クマーリラが述べている「新たに生じるもの」が、認識の点からではなく、存在の点で新しいものであることが確認される。更に、ジャヤンタは、この学説を、シャバラやプラバーカラ以前に溯る「古いミーマーンサー学徒」(vṛddhamimāmsaka, jarajjaiminiya) の見解とし、クマーリラがそれを批判していると捉えている。

また、この「新たなもの」(apūrva) は、「祭式と天界の間にあるもの」(svargayāgāntarālavartin) であり、「存続するもの」(sthira) とされる。つまり、祭式により実現され、一定期間存続し、果報を与えるものとして捉えられることが分かる。このような apūrva の性格は、果報を保証する媒介者としての性格を apūrva に負わせるために、バッタ派<sup>14</sup>、プラバーカラ派<sup>15</sup>でも見られるものである。但し、クマーリラの言うような「果報の前状態」或いは「祭式の能力」、または、バッタ派が通常認める「アートマンの能力」<sup>16</sup>ではなくして、「基体を持たないもの」(nirādhāra) とされている。これはウッディヨータカラの記述から既に示唆されている。

但し「永遠なる音素は生じたのではなく開顕しただけだ」というように、生起 (janman)、成就 (niṣpatti)、実現 (nirvṛtti) は、開顕 (abhivyakti) と対立する観点で用いられることもあるので<sup>17</sup>、クマーリラが言う「新たに生じるもの」を、即、「新たに開顕するもの」という意味で捉えてよいのか、Yudhiṣṭhira [1984] 393 と同様、若干の躊躇がある。

- 「シャバラに従う者達」「プラバーカラに従う者達」に溯る「古ミーマーンサー学者達」(vṛddha-mimāmsakāh) によれば、ダルマとは、祭式等そのものではなく、それにより実現される (nirvartya) 新たなもの (apūrva) である。
- それは、果報媒介者として祭式後も存続するが、アートマンや祭式といった基体を持つわけではない。

## 6. シンハスーリ・ガニ

マツラヴァーディン作『ナヤ・チャクラ』への註釈家シンハスーリ・ガニも、前主張と

してミーマーンサー説に言及している。そこでは、開頭すべき「新たなもの」(apūrva)が「見たものではないもの」(adr̥ṣṭa)、「特殊なダルマ」(dharmaviśeṣa)と言い換えられている。また、興味深いことに、シャバラが護持する見解である「祭式行為＝ダルマ説」を「或るミーマーンサーカ達」の解釈として伝えている。

*Nyāyāgamānūsārīṇi ad Dvādaśāraṃ Nayacakram, vidhividhyāra:*

na pūrvo 'pūrvo, 'dr̥ṣṭo dharmaviśeṣaḥ. ... viśeṣaśabdāt parasparaviśiṣṭābhir yajñasamsthābhir agniṣṭomādibhir iṣṭibhiś cābhivyaktavyā apūrvā (-yā apūrvā] em.; -yāpūrvā ed.) api viśeṣyante dravyamantradevatādiviśiṣṭābhiḥ.

mā bhūd yajñasamjñāyāḥ kriyāyā eva dharmatvaṃ, yathā kaiścin mīmāṃsakair evaṃ vyākhyāyate “yajñena yajñam ayajanta devās, tāni dharmāṇi prathamāny āsan” (*R̥gveda* 1.164.50; 10.90.16) iti. kiṃ kāraṇam. tasminn arthe pratyakṣata evānityāyāḥ kriyāyā anantaram phalasambandhādarśanāt kriyāvaiḥkalyadoṣaprasaṅgāc ca.

agnihotram iti dharmāḥ kriyābhivyāṅgya ucyate. kārye kāraṇopacārād agnihotrābhivyāṅgyo 'gnihotram iti. tataḥ “agnihotram dharmāṃ, juhuyād bhāvayet, svargakāmaḥ” ity eṣa vākyārtho nirdoṣa ity etam artham spaṣṭikārayitum vidhividhinayaḥ pṛcchati ... . NC 140.23-141.10.

前のものでないもの (na pūrvaḥ, 非前) が, apūrva. 見たものでないもの (adr̥ṣṭa) である特殊なダルマである。・・・ [apūrvaviśeṣa の] viśeṣa という言葉によって [は次のことが意図されている] : 相互に限定された祭式形式 (yajñasamsthā) のアグニホートラ等及び供撰祭により開頭される諸アプールのヴァも, 物体・マントラ・神格等により限定された [それら] に, 限定される。

「祭式という名称を持つ行為のみがダルマである」としてはならない。現に、或るミーマーンサーカ達は、そのように、「神々は祭式により祭式を行った。それらが太初のダルマであった」を解釈しているが。【問】何故か。【答】それ(行為)が[「ダルマ」という言葉の] 対象である場合、ただ見るからに無常である行為の直後に果報との関係が見られず、また、行為が無駄になってしまうという過失に陥るので。

「アグニホートラ」は、行為により開頭されるダルマを表示している。結果を意味して原因を比喩的に用いることで、アグニホートラにより開頭されるものを「アグニホートラ」と [述べている]。すると、「アグニホートラ＝ダルマを、献じるべし＝生じさせるべし、天界を望む者は」という文意に [なっても] 過失がない [はずである] ということを明らかにするために vidhividhinaya が尋ねる。

ここで、まず、「新たなもの」(apūrva)とは「前のものでないもの」(na pūrva)とされ、更に、「見たものではない特殊なダルマ」(adr̥ṣṭo dharmaviśeṣaḥ)とされている。一見これは、認識の点から「新しい」こと、つまり、ヴェーダのみから新たに知られることを述べているようであるが、「特殊なダルマ」(dharmaviśeṣa)の内容を考えれば、これまで通り、存在として「新たなもの」と解釈できる。即ち、物体やマントラ等による様々な限定を受けた祭祀行為に更に限定を受けたダルマが、以前見たものとは異なる特殊なものとなり、



「見たものではないもの」(adr̥ṣṭa)となる。ヴェーダのみから知られるという意味で「新しい」のではなく、この場に新たに生じた特殊なものだから「新しく」「見たことのないもの」と呼ばれる。

ここには、永遠のダルマを普遍(sāmānya)、具体的状況に限定されながら開顕するダルマを「特殊なダルマ」(dharmaviśeṣa)とする普遍・特殊の二項対立、及び、共通性(sāmānya)を限定する具体的状況を個物(vyakti)として捉える共通性・個物の二項対立が発想の背景として伺われる<sup>18</sup>。即ち、永遠のダルマは、物体・マントラ・神格等という行為以外の諸要素に限定された行為——複雑な相互限定を持つ主祭・従祭——により開顕されると同時に、それらによる限定を受ける。これにより、あたかも唯一永遠である普遍《牛性》が、個物牛によって顕在化する際に、様々な要素からなる個物牛による限定を受けるように<sup>19</sup>、唯一永遠であるダルマは、具体的祭式行為を通して開顕し、具体的な相をとったときには、様々な要素からなる個物祭式による限定を受ける。これは《生じさせる働き》(bhāvanā)が無色のキャンパスとして様々な要素による限定を受けるのと同様である(Cf. 片岡[1996])。つまり「ダルマ開顕説」においては、シャバラ以降の「bhāvanā説」におけるbhāvanāの中心的役割が、apūrvaに代わる。

ダルマ開顕説	物体・マントラ・神格等 → 従祭・主祭 → apūrva
bhāvanā説	物体・マントラ・神格等 → 従祭・主祭 → bhāvanā

更に、シャバラのように「行為=ダルマ」とする場合には、無常である具体的行為は果報と関係を持ち得ないので「ダルマから果報が生じる」というダルマと果報との直接的な繋がりとは不可能となる。その結果、行為は果報の実現手段ではなくなるので、行為を行うことは無駄になってしまう。逆に、ダルマ開顕説に従う場合、「具体的行為→ダルマ(=apūrva)→果報」というように、具体的な個々の行為によって開顕したダルマは「新しいもの」となって直接に果報をもたらす。それゆえ、「ダルマから果報が生じる」という理解を正しく説明できる。

ダルマ開顕説	個物行為 → 普遍行為・ダルマ・新たなもの → 果報
シャバラ説	行為・ダルマ → 新得力 → 果報

更に、シンハスーリは、ダルマ開顕説による場合のヴェーダ文解釈法に言及している。要点だけ纏めておく。

- 「天界を望む者はアグニホートラ献供をすべし」は「天界を望む者はアグニホートラ献供により開顕するダルマを生じさせるべし」(或いは類似文)に読み替えられる。
- この解釈により「アグニホートラを」(agnihotram)の第二格、及び、「天界を望む者は」(svargakāmah)という原表現に無理な改変を施さずに済む。
- 天界ではなく、ダルマこそ、中心行為の行為目的(karman)、実現対象(sādhyā)であるという立場が鮮明にされている。

尚、ここで、行為により開顕すべき特殊なダルマである apūrva は、「結果」(kārya)とも呼ばれ、「生じさせるべし」(bhāvayet)の対象ともなっている。それゆえ、クマーリラが言う「新たに生じるもの」(apūrvajanman)を、「新たに開顕するもの」と同義に取ることは不当ではない。また、シンハスーリは、「開顕説」をミーマーンサーの主流説として、前主張の中心に据えている。そして、シャバラ奉じる「行為=ダルマ説」を、「開顕説」の前主張とする。このことは、「開顕説」の方が、当時のミーマーンサーの主流であったことを推測させる。

### III. 結び

「ダルマ開顕説」の内容 永遠であり、常にそこにある (avasthita eva) ダルマは、アグニホートラ 献供、ソーマ祭という具体的な個々の祭祀行為 (kriyā, karman) により開顕 (abhivyakti) する。ダルマに替わって「apūrva が開顕する」という表現も見られる。また、「開顕」に替わって、「実現」(nirvṛtti)「生起」(janman)という表現もある。この場合、永遠なるものが、新たに生じる (apūrvajanma) ので、存在として「新しい」と捉えられている。但し「未見」(adr̥ṣṭa) と言い換えられることもある。これは「ヴェーダのみから新たに知られる」という意味ではなく「今までとは異なる特殊な」という意味に解すことが出来る。即ち「一者であるが、開顕させるもの(人)の区別に従うことによって、あたかも部分的区別をもつもののごとくに存在する」(ekam apy apūrvam vyañjakabhedānuvidhānād bhinnam iva bhavati)。言い換えると、具体的祭祀行為による開顕と同時に限定も受けるので「既に見られたものとは異なる或る特殊なダルマ」(adr̥ṣṭo dharmaviśeṣah) と呼ばれる。なお、apūrva は、天界や神格等と並んで非知覚対象 (atīndriya) であり、教示 (upadeśa) の対象である。存在として整理すると、永遠のダルマは普遍・共通性 (sāmānya), 開顕者である具体的祭祀行為は個物 (vyakti), 行為に限定されて立ち顕れてくるダルマ或いは apūrva は特殊 (viśeṣa) と捉えられ得る。時に行為の他に人も開顕者とされる。文解釈としては「天界を望む者はアグニホートラ 献供により開顕するダルマ (=apūrva) を生じさせるべし」とパラフレーズされる。この apūrva は、基体を持つことなく (nirādhāra), 一定期間存続し (sthira), 果報をもたらす (phalaprada)。擬人化すれば、人間の行為に促され (prerita), 急かされることで、ダルマは果報をもたらすものとなる。但し、一者で常住なものであっても、開顕主体である人の違いによって (vyañjakabhedāt), それを開顕させる人にだけ結果をもたらす。

教学体系との関係 シャバラのように、具体的祭祀行為そのものをダルマとする場合には、ダルマは、行為である以上、瞬間的に滅するものとなってしまうが、「ダルマ開顕説」では、ダルマの常住性、永遠性が保たれる。その結果、第二スートラ codanālakṣaṇo 'rtho dharmah が与える三項、教令 (codanā) という言葉、言葉と対象との指示関係 (lakṣya-lakṣaṇa-sambandha), ダルマ、そのいずれも常住であることが直截に説明可能となる (教令→関係→ダルマ)。このことは、「ヴェーダから誤りなくダルマが認識される」ことを論証するタルカパーダ全体の論述を容易にしてくれる。関係項のいずれも永遠、非人為であり、スト

レートに無謬性を主張できるからである。また、ダルマ（＝具体的祭祀行為）と果報との間に新得力（apūrva）を挟むシャバラ（ダルマ→新得力→果報）と違って、「ダルマ開頭説」では、ダルマと果報との直接的な因果関係が保証される（具体的祭祀行為→ダルマ→果報）。

このように、ダルマの永遠性を保証しつつ、ダルマに果報手段としての働きを認めることを説明可能にする装置として「常住なものが時に働き、時に働かない」ことを説明可能にする「開頭説」（abhivyaktivāda）が機能している。図式としては、ヴェーダ教令とダルマとの直接的な関係、及び、ダルマと果報との直接的な関係が重視される（codanā→dharma→phala）。スートラで言えば、第二スートラに述べられる図式を保証するものである。即ち、arthaを「求められるもの」即ち、śreyaskara（至福原因）の意味に取るならば「教令を認識手段とし、至福原因であるものがダルマ」となるので、「ダルマ開頭説」は、第二スートラをきれいに説明できる。議論としては、クマーリラが第二スートラ復註で「ダルマ開頭説」批判を行っていたことから、恐らく第二スートラへの註釈を中心として展開されたと想定される。

ヴェーダ文解釈、パラフレーズに関しては、原文に大幅に手を加えるシャバラと異なり、ストレートである。特に「アグニホートラを」という第二格に沿って行為目的（karman）をダルマとする点、及び、「天界を望む者は」（svargakāmah）をそのままに解する点は、同説の特徴である。

**思想史上の位置付け** 「ダルマ開頭説」の年代設定として、バルトリハリ（A.D. 450-510）が既に言及していることから、少なくとも五世紀後半に溯らせることが出来る。また、バーヴィヴェーカ（A.D. 490-570）やシンハスーリによる言及の仕方からしても、ミーマーンサーの主流説だったと推定できる。クマーリラ（A.D. 600-650）の批判的言及からすると、後七世紀前半まで依然として、その地位を完全には明け渡していなかったようである。ジャヤンタの言及は、シャバラ以前の古説であったことを裏付ける。

**今後の課題** 年代的な幅を持つ以上、「ダルマ開頭説」も一枚岩ではなく、いくらかのヴァリエーション、発展があったはずである。本稿では、最大公約数としての具体像を浮かび上がらせることを目的としたため詳説できなかつたが、dharma, apūrva という術語の交代頻度、apūrva の語義（「新しい」のは認識の点からか、存在の点からか）、abhivyakti と nirvṛtti の対立も含め、今後、更に検討する必要がある。

<略号および使用テキスト>

- A *Mīmāṃsādarśanam*. Ed. Subbhāśāstrī. Poona: Ānandāśrama, 1929-34.
- F Erich Frauwallner. *Materialien Zur Alttesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*. Graz-Wien-Köln: Hermann Böhlau Nachf., 1968.
- Kāśikā *Mīmāṃsā Slokavārtika with the Commentary Kasika of Sucaritamīśra*. Ed. K. Sāmbaśiva Sāstrī. Trivandrum: CBH Publications, 1990.
- MBhD *Mahābhāṣyadīpikā of Bhartṛhari*. Fascicule IV, Āhnikā I. Ed. Johannes Bronkhorst. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1987.

- NC *Dvādaśāraṃ Nayacakram*. Part I. Ed. Muni Jambūvijayaḥ. Bhāvnagar: Śrī Jaina Ātmānanda Sabhā.
- NM *Nyāyamañjarī of Jayantabhaṭṭa*. Vol. 1. Ed. K.S.Varadacharya. Mysore: Oriental Research Institute, 1969.
- NV *Nyāyabhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara*. Ed. Anantalal Thakur. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1997.
- PP *Prakaraṇa Pañcikā of Sri Śālikanātha Miśra with Nyāya-siddhi*. Ed. A. Subrahmanya Sastri. Varanasi: Banaras Hindu University, 1961.
- SV *Śloka-vārttikam*. Ed. Dvārikādāsa Śāstrī. Varanasi: Tara Publications, 1978.
- VP *Vākyapāḍīya of Bhartrhari*. Ed. K.A.Subramania Iyer. Poona: Deccan College, 1966.

(注記)

<sup>1</sup> Halbfass [1980] 282: “a pre-Kumārila version of the theory of *apūrva*, basically amounting to the idea of a substrateless and impersonal power which is invoked and manifested by the sacrificial performance, was already discussed and refuted by Uddyotakara in his *Nyāyavārttika* on Sūtra 1.1.7.” Cf. 赤松 [1991] 390, n.29.

<sup>2</sup> Frauwallner [1956] 23; 中村 [1981] 189-190

<sup>3</sup> F 101; Franco and Preisendanz [1995]

<sup>4</sup> Bronkhorst [1989] 114

<sup>5</sup> Cf. MBhD 31.19-21. sarvamedha に関しては例えば *Āpastambaśrautasūtra* 20.25.11. その他は Hillebrandt [1981] 154 参照.

<sup>6</sup> Cf. *Śābarabhāṣya* 1.1.13: vāyaviyāḥ saṃyogavibhāgā vāyvāsritatvād ... . 風の結合・分離は、風を抛り所としているので…。 A 78.4-5.

<sup>7</sup> 赤松 [1996] 15-17

<sup>8</sup> Cf. 赤松 [1996] 10-11

<sup>9</sup> 片岡 [1998] 35, n.13.

<sup>10</sup> シャバラも認識の点から「新しい」ことを意識している。 *Śābarabhāṣya* 9.1.3: tad api hy apūrvaṃ śabdād evāvagamyate. astīti na prāk śabdād anyena pramāṇenopasaṃkhyāyate. A 1646.11-13. 「何故なら、その *apūrva* も、言葉のみから理解されるので。『在る』と、言葉以前に、他の認識手段によって付加されることはない。」クマーリラは、*apūrva* 論題冒頭の前主張を、認識の点で「新しい」「前には無かった」ことを前提として始めている。

*Tantravārttika* 2.1.5: tasmāt sarvapramāṇāpūrvatvād anvarthanāmaivāsadrūpam apūrvaṃ pratipattavyam. A 390.13-14. 「従って、認識手段一切にとり *apūrva* なので、*apūrva* は、対象通りの名称を持つものに他ならず（＝全く字義通り）非存在であると理解すべきである。」

<sup>11</sup> *Prakaraṇapañcikā vākyārthamātrkā* II, k. 25: kriyādibhinnaṃ yat kāryaṃ vedyam mānāntarair na tat/ ato mānāntarāpūrvam apūrvam iti giyate// PP 441. 3-4. 「行為等とは異なる《作られねばならないもの》、それは [ヴェーダ] 以外の認識手段によって知られるものではない。そ

れゆえ、[ヴェーダ] 以外の認識手段にとり新しい (apūrva) ので、apūrva と呼ばれる。」

<sup>12</sup> 但し karmadhāraya 解釈は、*Sāmkhyakārikā* 5 “āptaśrutir āptavacanān tu” の伝統的一解釈に見られる。それゆえ、反論全てをミーマーンサーに帰するのは無理かもしれない。

<sup>13</sup> Yudhiṣṭhira [1984] 393 は vṛddhamīmāṃsaka 達の説を、バルトリハリが認める説とは別と見なす。即ち「ダルマは常住であり、祭式等により開顕する」というのがバルトリハリの見解、「祭式等から生起してくる apūrva をダルマとする」説を vṛddhamīmāṃsaka 達の見解とする。abhivyakti と utpatti (=nirvṛtti) の対立を重視している訳である。

<sup>14</sup> 但し、クマーリラは、祭式と果報の因果関係、及び、彼が理解する存在論における śakti の位置付けを考慮し、この新得力が、基体である祭式等、或いは、果報を離れた別個の存在でないことを強調している。*Ślokavārttika* codanā, k. 199: tasmāt phale pravṛttasya yāgādeḥ śaktimātrakaṃ/ utpattau vāpi paśvāder apūrvam na tataḥ pṛthak// 「それゆえ、果報に向かって働き始めた祭式等の単なる能力、或いはまた、生起に [向けて働き始めた] 家畜等の [単なる能力] が apūrva であり、それら (祭式等・家畜等) と別個のものではない。」*Tantravārttika* 2.1.5: yāgād eva phalaṃ tad dhi śaktidvāreṇa sidhyati/ sūkṣmaśaktyātmakaṃ vā tatphalaṃ evopajāyate// A 395.11-12. 「何故なら、祭式のみから果報があるが、それ (果報) は、[祭式の] 能力を通じて成立するので。或いは、微細な能力を本質とするものが、それ (祭式) の果報に他ならないものとして、生じてくるので。」

<sup>15</sup> *Prakaraṇapañcikā* vākyārthamātrkā II, k. 24: tad dhi kālāntarasthānāc chaktaṃ svargādisiddhaye/ sambandho 'py upapadyeta niyojyēnāsyā kāminā// PP 440.22-23. 「何故なら、それ (kārya) は、別時までで存続するので、天界等成立のための能力を持つからである。これ (kārya) が持つ、差し向けられる者たる [天界等を] 欲する者との関係も、説明が付くことになる。」

<sup>16</sup> *Tantravārttika* 2.1.5: saiva ca puruṣagatā kratugatā vā योगyatā śāstre 'sminn apūrvam ity apadīsyate. A 394.10-11. 「そして、その同じ適合性が、人にあるにせよ、儀式にあるにせよ、この学問 (ミーマーンサー) では、apūrva と呼ばれている。」

<sup>17</sup> Cf. *Śābarabhāṣya* 1.1.12, A 75.11-76.3

<sup>18</sup> Cf. 赤松 [1991] 386: 「ここでの議論は、構造的には個物と普遍の関係をめぐる論争の一類型といえることができるかもしれない」

<sup>19</sup> Cf. *Śābarabhāṣya* 1.1.3-5, vṛttikāra: atha gaur ity asya śabdasya ko 'rthaḥ. sāsānādiviṣṭākrīr ity ity brūmah. F 40.13-14. 「【問】では “gauh” というこの言葉にとり、何が対象なのか。【答】垂肉等に限定された形相だと我々は答える。」

(参考文献)

Bronkhorst, J [1989] “Studies on Bhartṛhari, 2. Bhartṛhari and Mīmāṃsā.” *Studien zur Indologie und Iranistik*, 15, 101-117.

Franco, E &

Preisendanz, K[1995] “Bhavadāsa’s Interpretation of Mīmāṃsāśūtra 1.1.4 and the Date of the

Nyāyabhāṣya.” *Berliner Indologische Studien*, 8.

- Frauwallner, E.[1956] *Geschichte der Indischen Philosophie*, II. Salzburg: Otto Müller Verlag.
- Halbfass, W. [1980] “Karma, Apūrva, and “Natural” Causes.” *Karma and Rebirth in classical Indian Traditions*. Ed. Wendy Doniger O’Flaherty. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 268-302.
- Hillebrandt, A. [1981] *Ritual-Litteratur*. Graz: Akademische Druck.
- Lindtner C. [1997] “Bhavya on Mimāṃsā.” *Studia Indologiczne*, 4, 91-123.
- Yudhiṣṭhira M.[1984] *Saṃskṛta Vyākaraṇa-śāstra kā Itihāsa*. Bhāga I. Bahālgarh: Rāmlāl Kapūr Ṭrast.
- Yudhiṣṭhira M. [1987] “Śāstrāvātāra-mimāṃsā.” *Mimāṃsā-śābara-bhāṣyam*. Ed. Yudhiṣṭhiro Mimāṃsaka. Prathamo Bhāgaḥ. Bahālgarh: Rāmlāl Kapūr Ṭrast.
- 赤松明彦 [1991] 「ウッディョータカラの思想——NV 研究 (2), ——apūrva をめぐって——」『伊原照蓮博士古稀記念論文集』377-398.
- 赤松明彦 [1996] 「言葉は永遠なものか創り出されたものか——バルトリハリの場合—— (2)」哲學年報 (九大文学部) 55.
- 赤松明彦 [1998] 『古典インドの言語哲学』1. 東京: 平凡社.
- 井狩彌介 [1988] 「輪廻と業」『岩波講座・東洋思想第六巻・インド思想2』東京: 岩波書店.
- 片岡 啓 [1996] 「ナラセルの解釈学」『インド哲学仏教学研究』3, 47-60.
- 片岡 啓 [1998] 「未知対象想定的一般形式と新得力想定への適用」『仏教文化研究論集』2, 28-57.
- 川崎信定 [1992] 『一切智思想の研究』東京: 春秋社.
- 中村 元 [1981] 『初期ヴェーダーンタ哲學史』第一巻～第四巻. 東京: 岩波書店.

1998.8.30 稿

かたおか けい 東京大学大学院博士課程

## The eternal dharma and its manifestation:

Toward a reconstruction of the \**dharma-abhivṛtya-vāda* in the Mīmāṃsā tradition

KATAOKA, Kei

Prof. Halbfass has mentioned that the *apūrva*-theory is refuted by Uddyotakara in the *Nyāyavārttika* on *Nyāyasūtra* 1.1.7, a portion of which has been translated into Japanese and investigated further by Prof. Akamatsu. Akamatsu says that it is still not clear what Uddyotakara regards as the Mīmāṃsakas' position on *apūrva*, i.e., what form of the *apūrva*-theory was dominant after Śābarasvāmin and before Kumārila. The present author attempts in this article to elucidate the exact nature of the theory, which he tentatively names "*dharma-abhivṛtya-vāda*" (theory of dharma-manifestation). This article presents relevant material from various sources, i.e., Bhartṛhari's (?) *Vākyapadīya-svavṛtti* and *Mahābhāṣya-dīpikā*, Bhāviveka's *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā*, Uddyotakara's *Nyāyavārttika*, Kumārila's *Ślokavārttika*, the corresponding passage in Jayanta's *Nyāyamañjarī*, and Simhasūrigaṇi's *Nyāyāgamānusārīṇi* (a commentary on Mallavādin's *Dvādaśāra-nayacakra*). On the basis of these materials it reconstructs the framework of the theory.

**Chronology:** This theory goes back to the latter half of the fifth century since Bhartṛhari already mentions it. The way in which it is referred to by Bhāviveka and Simhasūrigaṇi allows us to conjecture that it was dominant in the Mīmāṃsā tradition in their time. It may be justified to conclude from Kumārila's criticism that its dominance was not surpassed even in his day. Jayanta's expressions "*jaraj-jaiminiya*" and "*vṛddha-mīmāṃsaka*," in contrast with "*sābara*" and "*prābhākara*," suggest that he believed that it predated Śābarasvāmin.

**Content:** The eternal dharma which is always there (*avasthita eva*) becomes manifest (*abhivṛtya*) through actual ritual performances (*kriyā, karman*) such as *agnihotra-homa* and *soma-yāga* etc. Instead of "*dharma-abhivṛtya*" we also find the expression "*apūrva-abhivṛtya*." Kumārila and Jayanta use instead of *abhivṛtya* the words *janman* and *nir-√vṛt* respectively. With the help of Simhasūrigaṇi we can construe "newly-born" (*apūrva-janman*) as meaning a certain special dharma yet unseen (*adr̥ṣṭo dharmaviśeṣah*), which in being manifested by the actual performances is also qualified by them. Uddyotakara sums it up thus: "*apūrva*, although one, takes form as if different according to differences in its manifestators (*ekam apy apūrvam vyañjakabhedānuvidhānād bhinnam iva bhavati*)." From the ontological point of view, the eternal dharma corresponds to *sāmānya*, the actual performances which function as manifestators to *vyakti*, and the manifested dharma or *apūrva* to *viśeṣa*. Man is also seen as a manifestator according to Uddyotakara. From the point of view of Vedic exegesis, the passage "*agnihotraṃ juhuyāt svargakāmah*" can be paraphrased along the lines of "One who wishes for heaven should realize dharma which is manifested through *agnihotra-homa*." This manifested *apūrva* is baseless (*nirādhāra*), remains for some time (*sthira*), and brings fruit (*phalaprada*). Although it is one and eternal, i.e., it might be

common to all people, it brings its fruit only to a specific person because of differences in the manifesting persons (*vyañjaka-bhedāt*).