

「本文批評と解釈」班研究報告③ インド学

サッテイヤ *satyá-* (古インドアーリヤ語「実在」) と
ウースィア *οὐσία* (古ギリシャ語「実体」)

— インドの辿った道と辿らなかった道と —

後藤敏文

8. 2001

平成10年度～14年度 文部科学省科学研究費 特定領域研究 (A)

古典学の再構築

— 20世紀後半の研究成果総括と文化横断的研究による将来的展望 —

Towards a Reconstitution of Classical Studies

— Intercultural Review and Prospects for Classical Studies —

A Research Project subsidized by the Grant-in-Aid for Scientific Research on Priority Areas
of the Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology, 1998 - 2002.

サッテイヤ *satyá-* (古インドアーリヤ語「実在」) と ウースィア *ousía* (古ギリシャ語「実体」) ——インドの辿った道と辿らなかった道と——

後藤 敏文

東北大学大学院文学研究科 教授

はじめに

本来、研究計画の成果報告を中心にすべきところであるが、より普遍的な話題に焦点を絞り、問題提起としたい。また、孤立した専門分野の仕事を紹介する機会ともなればと願う。その意味で、一般的な文脈へ脱線することがある。具体的な成果については、公募研究の成果報告書に発表する見本を参照して戴きたい。扱っている事柄についておおよその概念を持って戴ければ、分野の紹介という意味からも喜ばしく、また、異なった専門分野を背景にして見た場合に興味のもてる事項もあろうかと自負している。ご教示願えれば幸いである。今回の報告では、日頃の具体的作業の基礎にある *Disziplin* の中身の紹介と、その基礎部分の検討から逆に俯瞰的な知見が齎される可能性を示すことに重点を置きたい。基礎にある *Disziplin* とは、古典文献(1)のハードウェアである「ことば」を吟味すること、それも、歴史的な観点から洗い出し検討するという方法であり、文献に則して (*philologisch*)、歴史的な時間軸の中で (*diachron*)、かつ、共通起源から発したと推論される個別言語間の比較に基いて (*vergleichend*) 言語を研究する、比較言語学 (インドヨーロッパ語比較言語学) の方法、訓練領域である。

本報告は、古インドアーリヤ語 (所謂サンスクリット) の名詞 (形容詞) *satyá-*(2) サッテイヤと、これと殆ど同じ語形に遡る古ギリシャ語の名詞 (実体詞) *ousía* ウースィアとを主題として取り上げる。両語彙の用いられ方、込められた意味の中身を検討することによって、インドの辿った精神世界と、やがて現代の「世界史」という概念の成立を可能にし、フォーマットすることへと連なる世界理解の源とを分けたものは何であったか、という問いに一つの視点が加えられるのではないかと、という仮説に基づく。

*satyá-*の語は、不幸にも、最近ある宗教教団を巡る事件で知られるようになった。もともと「実在する、ある」を意味する形容詞で、中性単数 *satyám* は「真に存在すること・もの；真実」という実体詞としても用いられる。パーリ語 (仏典に用いられる中期インド語の一つ) では、*-tya->-cca-*という同化現象を経て *sacca-*となり、仏典では、就中、仏陀の語った真理を指す：*cattāri ariyasaccāni* 「四聖諦；高貴な (人士にとっての) 4つの真理、真実、現実」。ギリシャ語の *ousía* は中世ラテン語で *substantia* と訳され、現代語

(1) 我々に伝えられている文献は人類が歴史の中で選び取ってきた資料である。そのような *Archiv* の集積・総体は、我々各個人がその生を価値づける為に必要な歴史理解にとっての基礎資料であり、定規の基となるものである。「世界史」が成立し、各個人の生がその中に位置付けられるに至った今日では、個々の言語・文化の中に位置を占める「古典」(日本の古典、あるいはその上位概念において、漢字文化圏の古典；ヨーロッパ文学の古典、フランス文学の古典…)、ないし、ある文化圏、言語文化の統合体を基礎で形成する歴史的役割を担った「国民文学」(源氏物語、ホメロス、マハーバーラタ…)などの範疇を越えて、過去の遺産の中に位置を得た全ての文字資料が人類共通の古典文献資料であり、それらの中、文献としてのまとまりを持った各 *corpus* を「古典文献」の名で呼んでよいように思われる。文献資料が原則として誰にでも利用・検証できる形で公開されていることは、今日に於ける世界史理解にとって、基本的意義をもつ。

(2) ヴェーダ文献の多くはアクセントを伝えている。以下、アクセントを伴って在証される語にはアクセントを付して引用する。因みに、*i, u* は子音の *i, u* (*=y, v*)、*r, m, n* は母音の *r, m, n* である。語形末のハイフンは、後に語尾が来ること、即ち語幹形を示す。

訳では substance, Substanz などが用いられる。邦訳では一般に「実体」が当てられる。

1. インド・ヨーロッパ祖語 **hes* 「存在する, ある; である」

古代インドの言語文化もギリシャのそれも、周知の如く、インドヨーロッパ (印欧) 語族の共通起源に遡る。先ず、問題の語彙の語形とその素性を検討する。サッティヤもウースィアもともに「存在する, (が) ある; である (copula)」を意味する動詞の現在分詞からの派生形である。この動詞語根のインドヨーロッパ祖語 (印欧祖語) 形は、今日では **hes* 「存在する, ある; である」と復元されている。(*は復元形であることを示す。) 語頭の *h*₁ はラリンジヤルの 1 と呼ばれる一種の喉頭音である。現代の印欧語比較言語学では、印欧祖語に 3 つの Laryngal を想定し、これなしには、事実上、音韻組織復元の作業ができないと言って良い。この語根 **hes* はそのまま加工を加えないで、現在語幹として機能する。これは、語根の持つ語彙的意味内容が時間軸の中で広がりをもった動作・状態である、という性質 (durative Aktionsart, 継続的動作) に基づく。現在語幹は、元来、動作 (または状態) を進行中の観方 (imperfektiver Aspekt, Verlaufsschau, 途中観) で表現する場合に用いられる語幹である。(3) **hes* の場合には、もともと時間的広がりのある語義をもっているため、その語義の時間軸に関する意味要素を変化させずに現在語幹で表現できる。そのため、現在語幹を形成する為に用いられる接尾辞 (Suffix) または挿入辞 (Infix) を必要としないのである。以下に 3 人称単数・複数直説法の代表的な例を挙げるが、各言語に殆ど改変を受けずに引き継がれている。(4) 今日の英語の *is*, ドイツ語の *ist*, フランス語の *est* 等にまでそのまま受け継がれているのは驚くべきことで

ある。「そのまま」というのは、各言語の各発展段階に当てはまる音韻変化法則をその通りに経て、という意味である: (5)

3 人称単数 **h₁és-ti* > 古インドアーリヤ語 *ásti*; 古アヴェスタ語⁽⁶⁾ *astī*, 新アヴェスタ語⁽⁷⁾ *asti*, 古ペルシャ語⁽⁸⁾ *astiy*; ギリシャ語 *estí*, ラテン語 *est*, 現代ドイツ語 *ist*, 英語 *is*, ヒッタイト語 *e-eš-zi*, (cf. ロシア語 *jestь* < **-to*)

3 人称複数 **h₁s-énti* > インド *sánti*, 古アヴェスタ *həntī*, 新アヴェスタ *hənti*, 古ペルシャ *hantiy*; ギリシャ *eisí / ēsi* /, ドーリア方言 *entí*, ミュケーナイ文書 *e-e-si / ehensi* /; 現代ドイツ *sind*, (cf. ラテン *sunt*, ヒッタイト *a-ša-anzi* < **h₁sonti*)

3 人称単数では、語尾 **-ti* にはアクセントが無く、語根にアクセントのある強い形 (Vollstufe) **h₁és* が保たれている。3 人称複数では語尾 **-énti* にアクセントがあり、語根は **é* の消滅した弱い形 (Nullstufe) **h₁s* をとっている。この、語形構成要素間の階梯の現われ方 (Ablaut)⁽⁹⁾ は、語根がそのまま現在語幹として機能する現在語幹活用 (athematisches Wurzelpräsenz) に於いては、標準的活用タイプに属する。

2. 現在分詞 **h₁s-én-t-* / **h₁s-nt-*

2.1. 現在語幹から作られる英語の *being* に当たる分詞は、印欧祖語に於いて強語幹 **h₁s-ént-*, 弱語幹 **h₁s-nt-* と復元される。これから法則通りに、インド *sánt-*, *sat-* が導かれる。男性主格単数 (Nominativ, Sg. m.) は *sán* (**h₁s-ént-* に語尾 **-s* が付いた形から、語頭の La-

(3) その対概念が perfektiver Aspekt (Gesamtschau, 全体観) で動作を表現する場合のアオリスト Aorist 語幹である。現在語幹とアオリスト語幹とが「アスペクト語幹」として一対を成す。

(4) ただし、他の人称では改変の度合いがやや強い。直説法 (Indikativ) 以外にも、多くの言語に互って祖語から受け継いだ語形が見出される。

(5) / / で挟んだ形は音素 (Phonem, phoneme) 表記, 即ち、意味弁別的・理念的標準発音形を示す。() 内に挙げた語形は一部改変を受けているものである。

(6) ゴロアスタ教 (Mazdayasna 教) の開祖ゴロアスタ (Zaraθuštra) の言語が属すると推定される方言。聖典アヴェスタ Avesta の言語の中、ガーサー (Gāθā), 礼拝 7 篇 (Yasnahaptahāiti) に見られる。インドアーリヤ語とイラン諸語との関係については → 注 10。

(7) その他のアヴェスタに現れる (より新しい) 別の方言形。

(8) ダリウス大王 (Dārayavaus) などのアケメネス (Haxāmanis) 諸王の碑文の言語。

(9) 元々、一語一アクセントで屈折語が形成された段階に遡る、音節構造 (母音の階梯・段階) の選択: Langstufe (ē-Langstufe, ô-Langstufe) - Vollstufe (é-Vollstufe, o-または ô-Vollstufe) - Nullstufe。

ryngal が消え、母音の **é* がインドイラン語派の法則に従って *á* に変わり、語末には 1 個の子音だけが残るため *ts* が消滅)、中性 (n.) 単数主格は *sát* (弱語幹から作られているように見えるが、二次的な *-t* による明瞭化か)；所有格 (Genitiv) は m. n. *sat-ás* (**h₁s-nt-és*), 女性 (f.) は弱語幹に女性名詞接尾辞 (Motions-suffix) **-ih₂-* (>*-î-*) を付加して語幹 **h₁s-nt-ih₂-* > *sat-î-* を作り、これから更に活用する。ラテン語 (*ab-*) *sēns*, (*ab-*) *sentis* も古インドアーリヤ語と同じく, Sg.m. Nom. **h₁s-ént-s*, Gen. **h₁s-nt-és* に遡る。

2.2. ギリシャ語の分詞形は (ごく一部に残る痕跡形を除き) 改変を被っている。代表的なアッティカ方言形 m. *ôn*, *ónt-os*, n. *ón*, (f. *ûsa* < **ont-ia* < **sont-ia*) は、イオニア方言等に残る *eôn*, *eónt-os* 等から母音融合 (Kontraktion) を経て得られた形である。Gen.Sg. は *eónt-os* から、Kontraktion による *ôntos* (*ô* は閉じた *o* の長音) を経て、*óntos* に短縮 (所謂 OSTHOFF の法則) された形であり、印欧祖語形に機械的に移し変えると (Transponant), 語幹部分には **h₁sónt-* が想定される。この **h₁sónt-* は、本来の **h₁s-ént-* に代わって、最も生産的な幹母音語幹 (*-e/o-* 語幹) の分詞、例えば, *p^héront-* 「運びつつある, 保ちつつある」 (< **b^her-ont-*, Gen.Sg. は語尾 *-os* が付いて *p^hérontos*) に倣って (Analogie), *-ont-* の部分を採用した改変形である。ギリシャ語の *-nt-* による現在語幹の分詞は全て Nominativ に *-ôn* をもつが、この開いた *o* の長音 *ō* は、*-e/o-* 語幹の分詞の場合も (例えば *p^hérōn*) 音韻法則からは直接導けない。しかし、いずれにしても、非幹母音語幹 (athematisch) *estí* の現在分詞 Nom.Sg.

m. *eôn*, *ôn* は、Gen.Sg. 等の諸形から考えて、*-e/o-* 語幹現在分詞の Nom.Sg.m. への類推形を背景にもつと判断される。従って、今問題にしている現在分詞の語幹は、統一的に、**h₁sónt* > *eónt-* から出発しているものと想定される。

3. サッティヤ *satyá-* の語形

satyá- は、イラン側に、新アヴェスタ語 *hai^θia-* 「実在の」(「現実の, 本当の, 正しい, 実現する, 確実な」などの意味で現れる), 古ペルシャ語 *hasiyam* 「実際に, 本当に」(Akk. Sg. n. 形が副詞として) という対応語形が見出されるので、インドイラン共通時代⁽¹⁰⁾ に遡る形成であると理解される: インドイラン祖語形 **satíá-*。⁽¹¹⁾ これを、印欧語の音韻法則を適用して機械的に印欧祖語に転換すると、**h₁s-nt-íó-* に遡る。動詞 **h₁es* 「存在する, ある; である」の現在分詞 **h₁s-ént-* 'being' の弱い Ablaut 形 **h₁s-nt-* (→ 2.1.) に、名詞 (形容詞) を作るために用いられる代表的な接尾辞 *-íó-* (*-íe-*) を付加したものである。

4. ウースィア *ousía* の語形

ウースィア *ousía* (*ousía*) は、ギリシャ語 (ギリシャ諸方言) を代表するアッティカ方言の語形で、発音は本来 /*ōsía*/, 後に /*ūsía*/ であり、語末に長母音をもつ *ousiā* / *ōsiā* もあったと考えられる。イオニア方言 *ousiē* / *ōsiē* /, ドーリア方言 *ōsia*, *essia* 等の形も知られている。何れも「存在する」を意味する動詞 *eimí*, *estí*, *eīnai* (アクセントは二次的) の現在語幹分詞が

(10) インドアーリヤ語 (派) とイラン語 (派) とは、インド・ヨーロッパ祖語から発展独立してゆく過程で共通時代を持ち、それから更に枝分かれした。その共通時代の復元形をインド・イラン祖語 (Urdoiranisch, Proto-Indo-Iranian) と呼ぶ。インドアーリヤ語を話す人々は *ārya-* (または *āriya-*) と、イラン系の人々は **arija-* (新アヴェスタ語 *a'riia-*, 古ペルシャ語 *ariya-*) と自称したので、インド・イラン語を纏めて Arisch, Aryan, インド・イラン祖語を Urrarisch, Proto-Aryan と呼ぶこともある。「イラン (イーラーン)」は **arija-* の男性複数所有格形 **arijānām* 「アリアヤ人たちの (土地)」(新アヴェスタ語 *a'riianam*) から、*ērān* > *īrān* と変化したものである。

(11) ただし、インドでもイランでも *a* として実現する印欧祖語の **e*, **o*, **a*, **u*, **m* が、インドイラン共通祖語の段階でどこまで音価の区別を保存していたか、また、Laryngal が何時まで残っていたか、については未だ確定できない点が残る。文献に在証されるイラン諸語には、共通して **s* > *h* という音韻変化が見られ (先にあげた **asti* > 古アヴェスタ語 *astī*, 新アヴェスタ語 *asti*, 古ペルシャ語 *astiy* の場合には *t* の直前であるために *s* のままである。一人称単数は例えば *ahmī*, *ahmi*, *ahmiy/amiy*)、無声の閉鎖音 *p*, *t*, *k* は子音の前で、対応する摩擦音 *f*, *θ*, *χ* に変わるので、インドイラン祖語 *satíá-* > イラン祖語 **haθíá-* となる (イラン文献にはアクセントは伝わらず、アクセント位置は通常は語形に影響を与えない)。アヴェスタ語は、伝承過程で子音連続 *θi* の間に母音 *i* が割って入り (**θíá* > *θíiá*)、更に先行する子音 *θ* が *i* の (または、既に *i* の) 影響で Palatal (硬口蓋音) 化し、最終的に *iθ* という Epenthese を伴った形で実現し、結果として *hai^θia-* と書きとめられている。古ペルシャ語では **θí* > **ší* > *šiy* の変化を経て *hasiya-* という語形に到達する。一連の変化の背景には「ゆっくり発音」Lentosprache の特色が見られる。

(12) 語頭の *eo* が、この場合、どのように発展したかについては不明な点が残る。どの語形も、*ont-* から展開したかのような語形に帰着している。

ギリシャ語内部で作り変えられた形 $*h_1s\acute{o}nt-$ > $e\acute{o}nt-$ > $ont-$ (→ 2.2.) から、接尾辞 $-i\acute{a}-$ を用いて作られた名詞 (実体詞) に遡る。(12) 用例は古典期以降に見られる。

$*-t-$ は母音の $*i$ の前で、一般に (南方ギリシャ諸方言で)、 s に変わる: > $*onsia$ 。 $*n$ はイオニア、アッティカ方言等では、ギリシャ語内部で二次的に生じた s の前で消滅し、先行母音に音節構造を保つための代償延長が起こる: > $*\bar{q}sia$ 。この \bar{q} は、元々長い、開かれた \bar{o} (\bar{q}) と異なり、短い閉じた o (q) の延長されたもので、正書法では ou と表記される。 ou が B.C. 7 ~ 6 世紀頃閉じた \bar{q} に変化し、更に (アッティカ方言では既に B.C. 5 世紀頃) \bar{u} に変化したため、本来 ou ではなかった、閉じた \bar{q} にも ou という正書法が適用されたためである。(13)

以上の過程は主格単数形 (その場合の語尾はゼロ) だけを考慮した場合であり、アッティカ方言の代表形はこの経緯で説明されるが、活用形の中に $*i$ が子音 $*i$ で現れることがあるため、実際の過程はより複雑である。 $*-ti-$ は方言によって、 tt (boiot., kret.), s (att., ion., ark., myk.), ss (その他) に変化し、更にこれに、先行する $*n$ の変化とその影響が絡むためである。各方言形に見られる語形は、これらのうちのいずれかの経路を経て導かれる語形が、活用全体の中で平均化を受け、さらに、場合によっては、もとの動詞 $eim\acute{i}$, $est\acute{i}$, $e\acute{i}nai$ との間の平衡化をも被った結果である。アクセント位置は二次的に統一されている。

事情を、もう一段複雑にしているのは、抽象名詞を作る女性の接尾辞の問題である。 $-i\acute{a}-$ は $*-ih_2-$ に遡り、古インドアーリヤ語の女性 $-i-$ 語幹の単数主格形、例えば $dev-\acute{i}$ 「女神は」に見られるものとまったく同一である。 $dev-\acute{i}$ 「女神」の単数所有格は $dev-y\acute{a}-s$ で、同一語幹の活用形の中に $*-ih_2-$ (> ギリシャ $*-i\acute{a}-$, インド $-i-$) と、 $*-i\acute{a}h_2-$ (> ギリシャ $-i\acute{a}-$, インド $-y\acute{a}-$) という二つの Ablaut 形が共存している。他方、名詞を女性に変える接尾辞 (Motionssuffix) には、この $*-$

$i\acute{a}h_2-$ (及びその Ablaut 形 $*-ih_2-$) と並んで、(14) $*-ah_2-$ $-i\acute{a}h_2-$ (15) がある。その結果、女性名詞には長い \bar{a} で終わる語が多いことも手伝って、 $-i\acute{a}-$ の Variant として $-i\bar{a}$, 更にはイオニア・アッティカ方言の特色である $*\bar{a} > \bar{e}$ の変化 (B.C. 8 世紀頃から) を経て $-i\bar{e}$ となった語形などが見られる。

5. *satyá-* と *ousía*

次に、この *satyá-* と *ousía* の語が、インド (正確にはインドイラン共通時代) とギリシャとで個別に形成された語か、既にインドヨーロッパ祖語にあったのか、という問いが立てられる。結論的には、ギリシャ語の語形の基礎にある分詞がギリシャ語独自の改変を受けた形であることから見て、個別の形成であると考えるのが無難であろう。(16) インド語の Suffix $-ya-$ (< $*-i\acute{o}-$) は既に印欧祖語の段階で代表的な形容詞派生用の接尾辞であり、ギリシャ語では接尾辞 $*-i\acute{a}-$ (< $*-ih_2-$) は抽象名詞を作るのに生産的となっていた。ただし、前節で触れたように、 $*-h_2-$ (> ギリシャ $-a-$) は女性のサインであり、 *ousía* が所有複合語 (Bahuvrīhi) の後肢に用いられて男・中性名詞となる場合には、 $-ousio-s$ (< $*-i\acute{o}-s$), $-io-n$ (< $*-i\acute{o}-m$) の形を取る: 例えば Nom. Sg. m. *ex-óusios* 「財産を奪われた (男)」, *hyper-óusios* 「存在を超えて存する」。つまり、ギリシャ語に見られる女性接尾辞 $-i\acute{a}-$ (< $*-ih_2-$ (乃至 $-i\bar{a}-$ < $*-i\acute{a}h_2-$ < $*-i\acute{e}h_2-$) も元を辿れば、インド側の $-ya-$ に相当する $*-i\acute{o}-i\acute{e}-$ の女性形と関連する可能性があり、インドの *satyá-* にもギリシャの *ousía* にも、その背景には同様の派生原理が伏在していたと言い得る。

6. 「太陽」を意味するインド・ヨーロッパ諸語

同じような原理から、しかし、個別言語の段階になって作られた語形、という観点から参考になるものとして、「太陽」に当たる語を挙げるができる。インド・ヨーロッパ諸語の関係を考える上で、示唆する点があるので紹介したい。印欧祖語に遡りうるのは、「太陽光」を意味する、古い活用 ($*l/n$ -Heteroklitikon) (17)

(13) 所謂 pseudohistorical, inverse, hypercorrect な正書法。イオニア・アッティカ方言では、もともとの l/\bar{u} は 6 世紀頃から $y[\bar{u}]$ (u で表記) に変化した。

(14) 名詞の活用タイプによって現れ方が異なる。母音語幹 ($*-o-$ 語幹) から作られる場合には、幹母音 $*-o-$ を除去して付加される。

(15) $*-áh_2-$ < $*-éh_2-$ 。母音語幹 ($*-o-$ 語幹) の場合には、 $*-ah_2-$ < $*-eh_2-$ 。

(16) 理論的には、 *ousía* の語彙としての独立性が弱く、「存在」を意味する動詞語根からの派生形であることが強く意識されていたある発展段階で、二次的に動詞 *eimí* の現在分詞形に平衡化された可能性も残されている。

(17) 物質としての「水」、「火」を表す語彙は、語幹が r -Suffix と n -Suffix とから構成される $*r/n$ -Heteroklitika である。

を残す中性の物質名詞である。語形、特に単数主格形の復元には一義的でない点があるが、諸説を省略して、報告者に正しいと思われる結論だけを挙げれば：

主格 (Nominativ) は、本来 A **sáh2u1*⁽¹⁸⁾ であり、これから改変を受けた B **sáh2uel* と、所有格 **sh2uueln-s* の影響を受けた C **sh2uuel* (または **sh2uuelól*) とが想定される。B は以下に見るようにギリシャ語、ラテン語、ゴート語の「太陽」の基礎に想定され、C からは古インドアーリヤ語 *svàr* (*súvár*)⁽¹⁹⁾、古アヴェスタ語 *huuar*^σ、新アヴェスタ語 *huuar*^σ が導かれる。

所有格 (Genitiv) には、**sh2ueln-s* 及びそのヴァリエント⁽²⁰⁾ **sh2uueln-s* が復元され、後者から古アヴェスタ語 *xvāng*⁽²¹⁾、新アヴェスタ語 *hū*⁽²²⁾ が導かれる。現実^{人等}に在証される各言語の「太陽」を意味する語形には、所有格の影響を受けて、*n* を示すものが散見される。

各言語は、この物質名詞から、人格的な存在 (神) としての「太陽」を個別に工夫して作ったと考えられ、「太陽光」と「太陽」の両語彙を持ち、区別して使い分けているのは古インドアーリヤ語 (ヴェーダ語) のみと思われる。イラン語諸方言は今日にいたるまで、本来「太陽光」を意味した語形を「太陽」の意味で用いている。各言語が取った道は次のように理解される：

インド *súrya*-⁽²³⁾ m. < **suuriya-* < **sh2uueliyo-*

C + **-ih2o-* (または **-io-*)

ギリシャ (ホメロス-イオニア) *ēlios*, アッティカ

hēlios m. < **sāueliyo-* < **sah2ueliyo-*

B + **-ih2o-* (または **-io-*)

ラテン *sol* < **sāuōl* < **sah2uōl* m. :

(18) これから直接>ケルト祖語 **sāual* > **hōual* > **hōul* > 中期ブリタニア語 *heol*。

(19) この語は、リグヴェーダ (R̥gveda) では韻律上 2 音節 (*súvar*) であり、少し後の文献 (例えば Śatapatha-Brāhmaṇa) にも 2 音節語であるとする記述が見られる。リグヴェーダの伝承を固定した教師たち (Diaskeuasten) によって、一貫して *svàr* と固定され、リグヴェーダ以降のテキストにも (Taittirīya 派の文献を例外として) 踏襲された。リグヴェーダに続いて成立したとされるアタルヴァヴェーダ (Atharvaveda) に於いては、1 音節であることが少なくない。このことは、リグヴェーダの伝承を固定した学者たちの時代と素性を考える上で、示唆するところがある。

(20) 印欧祖語では、1 音節語は、音節構造上可能な場合、2 音節のヴァリエントを持ち得た (所謂 LINDEMAN の法則)。

(21) アラコホースシア方言の影響を受けた形で伝承・固定されている。古アヴェスタ語の本来の語形としては **huuəng^h* が想定される。

(22) **huuəng^h* > **huuə* > **huū* > *hū*。

(23) 一貫して *súrya-* と伝承されているが、多くの場合 3 音節 (*súrya-*) である、→ 注19。

(24) 古いゲルマン語では、「神」を意味する語は中性であった：ゴート語 *gub*、古ノルド語 *guð* (既に男性もあり) < **ǵ^hu-tó-* = インド *hutá-* 「[祭火に] 献注 (Libation) された (もの・こと)」。

(25) H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 第 6 版 (これに基づく重版多し), 全三巻, 1951-1952。

B からそのまま男性名詞の活用に

ゴート *sauil* < **sāuelo-* < **sah2uel-o-* :

B + **-o-*, ただし中性⁽²⁴⁾

7. ソクラテス以前の哲学者たち (Vorsokratiker) とインドの学匠たち

インドの地に現れたインドアーリヤ人と、ギリシャ各地に登場した人々が共通の言語文化を背景にもっていたことは明らかである。しかしその後は互いに交渉を持たなかったそれぞれの文化の地で、サッティヤとウースィアの両語が辿った道を検証したい。

インド側の資料には祭官階級の専門文献という大きな制約があり、古代の文献に基いて文化の諸現象を比較することには限界が付き纏う。そのような制約はあるものの、古ウパニシャッド (B. C. 6c. 頃を中心か) 前後頃までの文献には、ギリシャの「ソクラテス以前の哲学者たち (Vorsokratiker)」の言辭に比較されるべき要素が散見され、ある程度の並行的発展が想像される。それらを一通り検証することは興味深い課題であり、学的に必要な手続きであると思われる。その為には、インド側の文献についても、ギリシャの有名な資料集⁽²⁵⁾ と、それに基く信頼できる諸研究、翻訳集のようなものが求められる。『ソクラテス以前哲学者断片集』, 内山勝利編集, 同氏他訳 (岩波書店 1996-1998) は一インド学者から見て羨ましい成果である。古代インドの文献については、先ず、現在のインド学が達成した水準に立った、目的に合った現代語訳を揃える、または、再整備する必要が感じられる。今、時間をかけて検討する余裕が無いので、同書から偶々目に付いた例を引き、参考となるインド側の資料を (できるだけ短いものを選んで) 拙訳によって挙げてみたい：

1) オルペウス Orpheus (DK 1 A 12, Aristophanēs から)

初め、カオスとニュクス (夜)、漆黒のエレボス (幽暗) と廣大無辺のタルタロス (奈落) があつた。しかし、ゲー (大地) もアエール (大気) もウウラノス (天空) も存在してはいなかった。そして、まず最初にエレボスの、限りを知らぬ懐の中で、黒い翼を持つニュクスが、風を受けた無精の卵を生み、そこから、四季が経巡る中、金色の双翼のついた光り輝く背を持つ、疾風の渦に似た待望のエロス (愛) がうまれた。… (三浦要訳, p. 11); cf. Hesiodos 神統記116ff. など

:: リグヴェーダ X 129:

非存在は無かつた、存在も無かつた、その時には。空間 (領域) は無かつた。その上の天の蓋いも無かつた。何が動き回っていたのか? どこを? 誰の庇護の下に? 水気は何であつたのか、底なしの深みは? … 暗闇が暗闇に包み隠されて、初めにあつた。徴標の無い (原初の) 海がこの一切を支配していた。空虚によって閉じ込められていた、発現しつつあつたもの、それが熱力の偉大さにより唯一物として生まれてきた。欲求がその上に転現した、思考の第一の精子であつたところの。存在の繫累を非存在の中に見つけ出した、心 (臓) の中に思考をめぐらして捜し求めた後で見者たちは (26)。…

2) アナクシマンドロス Anaximandros (DK 12 B 1):

存在する諸事物の元のもの (アルケー) は、無限なるもの (ト・アペイロン) である。…存在する諸事物にとってそれから生成がなされる源、その当のものへと、消滅もまた必然に従つてなされる。なぜなら、それらの諸事物は、交互に時の定めに従つて、不正に対する罰を受け、償いをするからである。(内山勝利訳, p. 181)

:: 古代インドに多く見られる「生成還滅」の概念、例えばチャーンドーギヤ・ウパニシャッド VI 9f.:

恰も、我が子よ、蜜蜂たちが蜜の世話をする、

様々な木々の蜜たちを集め寄せては、蜜を一つの状態に到らせるように、その際、彼ら (蜜たち) は「私は某々の木の蜜である。私は…」と区別を持たないように、まさしくそのように、これら一切の生物たちは、周知のように、『有』の中に到つて、「我々は有の中に到る」と知らない。…

これらの川たちは、東では東へ向いて流れる、西では西へ向いて流れる。それらは海から、ほかならぬ海へと入り込む。それらは海そのものとなる。恰も、その際、それらが「私はこの [川] だ。私はこの川だ」と知らないように、まさしくそのように、これら一切の生物たちは、周知のように、『有』から来て、「我々は有から来る」と知らない。…

タイッティリーヤ・ウパニシャッド III 1:

それからこれらの生じたものたちが生まれ、生まれるとそれによって生き、(この世を) 去る時にはそれへと入り込んで合一するもの、それを認識したいと思え。それがブラフマンである。

3) 同 (DK 12 A 15):

…またそれは不生不滅であつて、何か元のもの (始源) であることを思わせる。生成したものであればその生成過程が終結に至るのは必然であり、すべての消滅にもその過程の完結があるからである。… (同, p. 170)

:: ムンダカ・ウパニシャッド I 1,7:

恰も蜘蛛が [糸を] 放ち、そして掴まえるように、…そのように不滅のものから生じ成る、この世において全ては。

4) アナクシメネス Anaximēnēs (DK 13 B 2):

…アナクシメネスは、存在するものの元のもの (始源) は空気である、と主張した。すなわち、万物はこの空気から生じ、またそれへと解消されていく、というのである。「われわれの魂は空気であり、それがわれわれを統括しているように、宇宙世界 (コスモス) 全体を氣息 (プネウマ) と空気が包括している」と彼は言う… (内山勝利訳, p. 195)

(26) *hydī prañīsyā kavāyo manīṣā*: 文字通りには「心臓の中に求め探した後、見者たちは、計画 (思考を梶取ること) を用いて」。ここでは、世界創造が詩人の想念と発語の側から述べられている。頭部にある思考器官・思考機能 (*mānas-*) で組み立てた思考の中身を、精神力・意思力 (*krāu-*) の座である心臓の中に移し入れ、それを発語したものがヴェーダの文である、という観念が背景にある。

:: カウシータキ・ウパニシャッド II 12f.:

そのようなこの諸神格（火，太陽，月，電光）は，ほかならぬ風の中に入り込み，風の中で死んでも，固まりはしない。ほかならぬそれ（風）から，また，再び立ち出でる。… そのようなこの諸神格（言語作用，視覚，聴覚，思考）は，ほかならぬ氣息の中に入り込み，氣息の中で死んでも，固まりはしない。ほかならぬそれ（氣息）から，また，再び立ち出でる。

5) パルメニデス Parmenidēs (DK 28 B 8) :

…すなわち，それはあるものから生じたのでもない。別のあるものが先在することはなかったからである。またあらぬものから生じたのでもない。あらぬものはあらぬからである。…（藤沢令夫，内山勝利訳，p.84）

:: チャンドーギヤ・ウパニシャッド VI 2

ほかならぬ『有』が，我が子よ，太初にあった（支配していた），唯一，無二のものとして。それについて，ある人たちは言っている：「ほかならぬ無（非有）が太初にあった，唯一，無二のものとして。その無から有が生じた」と。しかし，我が子よ，いったいどうして，そうでありえよう，一と [ウッターラカ・アールニは] 言った一，どのようにして無から有が生じえよう，と。そうではなく，ほかならぬ有が，我が子よ，太初にあった，唯一，無二のものとして。それは考えた：「多くなりたい。子孫を作りたい」と。…

6) エンペドクレス Empedoklēs (DK 31 B 8) :

…およそ死すべきものどもの何ものにも本来の意味での生誕はなく，また呪うべき死の終末もない。あるのはただ混合と 混合されたものの分離のみ。「生誕」とは，ただ人間たちがこれらにつけた名目に過ぎぬ。…（藤沢令夫，内山勝利訳，p.235）

メリッソス Melissos についての断片 (DK 30 A 5) から：

…エンペドクレスは，これら全てについて合意して，「げに全くあらぬものから生じて来るとは不可能なこと，またあるものが全く滅んでなくな

るとは 起こりようもなく聞いたこともない。ひとがどこにそれをたえず押しやろうとも，まさにそのところにいつもあるだろうから」と語っているが，それにもかかわらず，彼はあるもののどものうち永遠なるものがあり，つまり火と水と土と空気がそれであるが，他のものはそれから生成するのであり，また生成したのであると言っている。実際，あるもののどもにとっては，エンペドクレスの考えているように，別様のいかなる生成もなく，「あるのはただ混合と 混合されたものの分離のみ。「生誕」とは，ただ人間たちがこれらにつけた名目に過ぎぬ」。しかし彼は，永遠なるものどもとあるものどもにとって生成とは，實在（ウウシア）に向かって生起する者ではないと語っている。というのも彼はこれが不可能なことだと考えていたからだ。…（三浦要訳，p.131f.）

:: チャンドーギヤ・ウパニシャッド VI 1 (ウッターラカ・アールニの言)：

たとえば，我が子よ，一つの土団子によって，全ての土製のものが認識されたことになろう。変様（変容物）はことばによる捕捉（把握）であり，名付けである。『土』だけが真實在（satya-）だ。

:: 仏典に引かれるパクダ・カッチャーヤナ Pakudha Kaccāyana⁽²⁷⁾ の教説：

… [それら] 7つ [の集積] とは（具体的に）何か？地の集積，水の集積，火（光熱力）の集積，風の集積，楽，苦，第7の生命である。これら7つの集積は作られたものではなく，作るよう指示されたものではなく（作られた様態を持たず），計り作られたものではなく，計り作らず，産み出さず，孤立して聳え，都城の門柱のように確固たるものとして存する。…そこには，殺す者，あるいは殺させる者，聞く者，あるいは聞かせる者，識別する者，あるいは識別させる者は存在しない。もしひとが，鋭い刀で頭部を切断しても，誰も，誰かを，生命から引き降ろすことはない。ほかならぬ7つの集積の間において，刀による裂け目が，引き続いて起こる [だけ] だ。

(27) 『沙門果経』 Sāmññaphalasutta に言及される自由思想家（「六師外道」）の一人。仏陀とほぼ同時代に置かれる。ヴェーダ文献や仏典では，従来の諸説・学説史を纏めて提示するのに，王がそれまでに尋ねて得た学者の見解を披露する，という戯曲化された形を取ることが多い。

8. アテナイの哲学

アテナイの哲学に於いて、ウーシア *ousía* の語は重要な概念となっている。ソクラテス以前の哲学者たちは具体的な概念にアルケー（始原的原理 *arkhê*）を求める段階にあったが、ソクラテス *Sōkratēs* から、プラトーン *Platōn* を経て、アリストテレース *Aristotelēs* に至る思弁の展開の過程で、「それは何か」、「そのものの何であるか」という問いが立てられ、この問いを巡る哲学の営為の中で、ウーシアの語はその当の問いに対する答えの容れ物として登場する。そして、抽象概念に大きな意味が賦与されるに至り、哲学は具象的次元からいわば離陸を果たし、抽象的思考を積み重ね構築してゆく道が拓かれた。アリストテレスは『形而上学』（B, C. 4c. 中頃）の第I巻第3章に於いて、形相因（エイドス *eidos*）、質料因（*hylē* 「木材」）、始動因（*arkhê*）、目的因（*tò hoū héneka, télos*）の4つの原因（*aitia*）のあり方を提示し、その中でも最も「本質的」な形相因（エイドス）を定義して *hē ousía kai tò tí ēn eīnai* ‘the *ousía*, and the what [it] was to be’（ラテン語訳は‘*substantia et essentia [quod quid erat esse]*’）と述べる。（後半は *tò tí estí* ‘the what [it] is’）と言われることもある。）この定義は「実体、そして、[それが] 何であるか；本質としての実体」などと解釈されているが、語に即して翻訳すると、「[現にそれが] あるところのもの（*hē ousía*）、かつ（*kai*）、[それが] 何であるべくあったか・[それがそう] あるべくあったところのもの（*tò tí ēn eīnai*）」となるように思われる。この解釈が正しければ、前半は現実態としてのあり方（～ *satyá-*）に、後半が実現以前に既に存在していた理念的あり方（～ 設計図）に当たる。専門家の意見を待ちたい。

エイドス *eidos* の一般的な語義は「見かけ、姿、あり様、種」である。プラトンで有名なアイデア *idéa* 「現れ、姿、あり様、形、像」と同じく、印欧祖語の動詞語根 **ueid* 「見出す」に遡る。(28) アリストテレスの

四原因を一素人理解ではあるが「机」に例をとって解釈すれば、材質（木、スチールなど）が質料因であり、用途（その前に座つてものを書く、食事をするなど）が目的因、製作者や製作に関わる事柄が始動因に当たるであろう。しかし、より本質的な要素は、それが「机である」と見て解る、個々の机に共通する姿であり、それを机のエイドスと捉えてよいかと思う。この「机の机たる所以」は、具体的に手に触れられる机の中に実現されており（ウーシア、～ *rūpá-*）、且つまた、製作以前に既に「設計図」のような、しかも、抽象的な概念として（～ アイデア）、存在していたものである。

ものがどのように見えるか、どういう姿をしているか、というアспектから事物を把握するという点では、インドの哲学用語である *nāma-rūpá-* 「名と姿」を想起させる。この語は「何と呼ばれるか」（*nāma-* m. 「名」と、「どのような見かけをしているか」（*rūpá-* n. 「姿、形、見かけ」、漢訳仏典で『色』）とを組み合わせて、単数（中性）で表現するもので、ことばの表現レベルでは、ウーシア、アイデア、（両者の統合としての）エイドスに連なるものがある。しかし、実際の用法の上では具体的な「個物」を表す方向で用いられた。後に触れるように（→ 10. -12.）、サンスカラ *saṃskāra-*（パーリ語 *saṃkhāra-*、漢訳『行』）にも構成要素から個物を作り上げる「設計図」に当たる意味を想定することができるが、主としてそれが実在しないという方向へと議論が発展した。(29)

9. 死後も存続する主体と *satyá-*

インドは、ギリシャ側に見られるような抽象概念に価値を置く道を辿らなかった。インドに於いては、「真に実在する」中身は抽象的概念の中ではなく、具体的に実在するものの中に求められ続けた。アテナイの黄金時代とほぼ同時期にブッダ（*Gotama Buddha*）が現れる。彼の時代には既に、「輪廻と業」という原

(28) < **ueidos-*。古インドアーリヤ語の *védas-* と形の上では同一である。この語は一般に「知識、見知っていること」の意味で用いられており、古インドアーリヤ語内部では（synchron には）**ueid* 「見出す」から分かれた語根 *vedⁱ/vidⁱ* 「知る、知っている」からの派生である。ただし、火の一アспектである *jātá-vedas-*（一般に「生まれた者たちのことを知っている」と解釈される）に、「生まれただけの姿を持つ」という語義が生きていないか、吟味に値する。*védas-* には別に「財産」の意味もあるが、これは synchron には語根 *ved/vid* 「見出す、得る」からの派生である。

(29) 後の哲学学派で議論される概念に *svabhāva-* 「そのものに属する、固有の在り方；本性」がある。この語はヴェーダ期には現れないようであり（*Śvetāśvatara-Upaniṣad* I 2にも用例があるが、このテキストの言語はかなり後のものである、cf. T. GOTŌ Fs. Mette, 2000, 259-281）、今問題にしている思想的段階には関わらない。（岩田孝教授の *svabhāva-* に関するご指摘に感謝する。）

理が言わば思想界全体の競技ルールのように確立しており、輪廻と業をどう捉え、どうしたらそれから脱却できるかという問いに解答を与えることが、当時の思想家・宗教家に課せられた共通の課題であった。以後のインド思想史も、この前提の下に進められて行く。ここで、この大原則が確立されるに至る道を確認しておく必要がある。

「輪廻」や「業」ということばは、日常語の次元では漠然と「死後も不滅の靈魂が転生を繰り返すこと」、あるいは、「前世（現世）の報いを現世（来世）で受けること」と理解されている。そのような観念は多くの地域や時代に見られるところであり、インド思想史に於いて確立した「輪廻」と「業」も、古代ギリシャの靈魂観や、インドの土着思想に結び付けて、言わば状況証拠から説明されることがある。しかし、ヴェーダ文献を丹念に検証し、インド思想史、特に仏教興起時代に至る思想状況をつぶさに見ると、漠然とした未分化の観念が問題になっているのではないことは明らかである。ブラーフmana文献（B.C. 800–B.C. 600頃を中心か）を通じて、死後の天界に於ける存在主体と、天界に於ける生活に必要な、祭式によって作られる身体とその構成要素、⁽³⁰⁾ 生存の糧などが議論されてきた。それらの議論の背景にあって、リグヴェーダ以来のLeitmotivであったのが、イシュタープールタ *iṣṭāpūrtā*-「祭式と布施の効力」という概念であった。⁽³¹⁾ *iṣṭā*-は *yaj*「祭式を行う」（もとは「[神をこ]とばで」称える）の過去分詞（動形容詞）、*pūrtā*-は *par'pṛ*「与える、贈る」（祭官に *dāksinā*-「報酬」、[布施]を）の過去分詞であり、両者の複合語は中性単数の集合名詞として「祭式の結果と布施の結果と；祭式

と布施の効力」を意味する。この *iṣṭāpūrtā*-の概念を、祭式行為のメカニズムとその効果を巡る議論から引き離し、人間一般の行為論で置き換えたのが、ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* に於けるヤージュニャヴァルキヤ *Yājñavalkya* の教説であった。同ウパニシャッド第IV巻に見られる、現世 → 天界 → 次世 に互る「輪廻」⁽³²⁾ の構造と、その中身を決定する、善悪の行為 *kārman-*（「業」）の理論の組み合わせされたものがそれである。⁽³³⁾

この、ブラーフmana文献に於ける「祭式と布施の効力」を巡る思弁から、ウパニシャッドの「輪廻」と「業」の理論へと展開する一連の思想的営為（「世界理解の学」）の中でサッティヤ *satyā*-「実在する（形容詞）；真実・実在（中性単数）」の語彙が用いられる場合には、「現実合っている（±こと）」⁽³⁴⁾ から展開した（1）「実現する、実現力を持つ」と言う意味と、（2）「死後も在り続ける、永遠に存続する」という意味とが特に顕著であった。例えば、（1）：

シャタパタ・ブラーフmana (*Śatapatha-Bṛhadāraṇyaka*) X 6,3,1 *satyām brāhméty úpāsīta* 「ブラフマン（ことばのもつ実現力）は実在する（=実現する）ものであると崇拜すべきである」⁽³⁵⁾；同処2（～チャーन्दドーギヤ・ウパニシャッド III 14,2）*satyā-saṃkalpa-* 「実現する構想力を持つ」（アトマンの形容詞）。

ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド M VI,1,18 (=K VI 2,15；二道説の冒頭) *té yá evám*

(30) 特に：伏見誠「祭祀においてつくられる ātman」『インド思想史研究』7（1995）、p. 36–50参照。

(31) Junko SAKAMOTO-GOTŌ: “Das Jenseits und *iṣṭā-pūrtā*- ‘Wirkung des Geopferten-und-Geschenkten’ in der vedischen Religion”, *Indo-iranisch, Iranisch und die Indogermanistik*. Akten der Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft in Erlangen, 10.1997 (2000) p.475–490、及び、その改定前のヴァージョン：阪本（後藤）純子：*iṣṭā-pūrtā*-「祭式と布施の効力」と来世、『インド思想と仏教文化』（今西順吉教授還暦記念論集）、東京1996、p. 862–882。

(32) そこに述べられる中身は、後にサンサーラ *samsāra*-「流れ巡り」、[輪廻]と名付けられるものに他ならない。*samsāra*-の語自体はヴェーダ文献には現れず（*KāthUp*, *ŚvetUp*, Ep., Kl.+）、従って、一つの独立した概念として把握され、思想史上のトピックとなるのは少し後のことである。ヤージュニャヴァルキヤの教説中に見られる *viñāna*-「識別作用、認識、認識能力・機能」が「輪廻」の中で果たす役割は、特に仏教との関連で、注目される。

(33) T. GOTŌ, “Yājñavalkya’s Characterization of the Ātman and the Four Kinds of Suffering in early Buddhism”: *Japanese Studies on South Asia*, No. V., *The Way to Liberation —Indological Studies in Japan—*. Ed. by S. MAYEDA et al., Part 2（印刷中）。

(34) この語義・用法はリグヴェーダにも多く見られ、「言う」を意味する動詞（*vac*「[ロゴスを]言う」[*brū*, *ah*と補完しあう]、*vad*「音を出す、議論する」）と共に用いられる時には、発語・表明内容が事実と照応していること、あるいは（将来）照応していることが確認されること、の意味で用いられる：「真実を語る」。反対語（「事実でない」）は *āṅṛta*-「合っていない、虚偽の」（*ṛtā*-「はまっている、合っている；天理」の否定形）。一種のことばによる魔術としても機能し、後の文献で *satyavāda*-、パーリ語で *saccakiriya* という術語として確立する。

etād vidūḥ | yé cāmī āraṇye śraddhām satyām upāsate tē 'rcīr abhisāmbhavanti 「このことをこのように知っている者たち、そして、原野において信仰を〔真に〕実在する（＝実現する）ものであると崇拜している、かの〔者たち〕、彼らは光焰へと生じる（再生する）」。

本稿に直接関係する（2）の用法としては、よく知られているウッターラカ・アールニ Uddālaka Āruṇi の教説〔上記7.6）に既出、同5）をも参照のこと〕が挙げられる：

チャンドーギヤ・ウパニシャッド VI 1,1-7
yathā somyaikena mṛtpiuṇḍena sarvaṃ mṛṇmayam vi-jñātaṃ syād vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyam mṛttikety eva satyam 「たとえば、我が子よ、一つの土団子によって、全ての土製のものが認識されたことになろう。変様（変容物）はことばによる捕捉（把握）であり、名付けである。『土』だけが真実在（*satya*-）である」。

真に実在するのは個物が解体しても残る質料的3要素（光熱力 *tejas*、水 *āpas*、食物 *annam*）である。個々の事物の名と姿、名称と形態 *nāma-rūpā-*（→ 8.）は、それを構成する恒久的要素が認識されれば実体としては存在しなくなる：

yad agne rohitam rūpaṃ tejasas tad rūpaṃ | yac chuklam tad apām | yat kṛṣṇam tad annasya | apāgād agner agnitvam | vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyam trīṇi rūpāṇīty eva satyam 「火の〔もつ〕赤い姿、それは光熱力の姿である。白い〔姿〕、それは水たちの〔姿〕である。黒い〔姿〕、それは食物の〔姿〕である。火から火であること（36）は立ち去ってしまった。変様（変容物）はことば

による捕捉（把握）であり、名付けである。『三つの姿』だけが真実在（*satya*-）である」（VI 4,1）。

これら3要素は、*sat* ‘the being’（動詞 *as* 「存在する、ある；である」の現在分詞の中性単数形、→ 2.1.；ギリシャ語の *tò ón*, *tò éon* に当たる）が自ら増殖したものであり、全ては最終的には、この『有』に帰する：

sa ya eṣo 'nimaitadātmyam idaṃ sarvaṃ | tat satyam | sa ātmā | tat tvam asi śvetaketo iti 「そういうこの微細なるもの、この一切はそれを本体（アートマン）としている。それは *satya*（真に・永遠に実在するもの）である。それはアートマンである。それである、君は、シヴヴェータケートウよ」（VI 8,7 等）。

このウッターラカの教説は、客観世界を物質的に捉えて分析する点で、ウパニシャッドの中では際立っている。一般には、主体・主観の側に重点が置かれ、その「真実性、実在性」が論じられた：

ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド II 1,20 (M 23) *tāsypaṇiṣāt satyāsya satyām ūti. prāṇā vai satyām. tēsām eṣā satyām* 「それ（アートマン）のウパニシャッド（背後に存する〔本当の〕もの）³⁷は『真実在（真に存在するもの）の真実在』である。生体諸機能は真実在なのだ。それらの中ではこれ（アートマン、即ち、認識作用から成る『人』）が真実在である」。

ここで問題になっているのは、死後も存続しつづける、輪廻の主体である。

タイッティリーヤ・ウパニシャッド II 1 *satyam*

(35) 「梵我一如」が初めて明言されたものとして有名な、シャーンディリヤ Śaṅḍilya のことばの冒頭である。シャーンディリヤの教説はシャタパタ・ブラーフmanaとチャンドーギヤ・ウパニシャッド (III 14) とに殆ど同一の文章で伝えられているが、もともと祭火壇設置祭 Agnicayana と呼ばれる祭式（祭主が死後天界に生まれ変わることを予めなぞり、確保しておく大規模な祭式）の解釈を語るブラーフmanaの文章であったものを、ウパニシャッドが、文字を最小限入れ替えるだけで換骨奪胎し、新説を打ち出したものである。「梵我一如」はウパニシャッド版にしか述べられず、従って、インド最大の国学者シャンカラ Śaṅkara（8世紀初頭）が理解したような意味でのシャーンディリヤの教説が既にブラーフmanaに見られる、という従来の見解はもはや成立しない：T. GOTŌ, “Zur Lehre Śaṅḍilyas – Zwischen Brāhmaṇa und Upaniṣad –” (*Langue, style et structure dans le monde indien. Centenaire de Louis Renou. Actes du Colloque international, Paris, 25-27 janvier 1996, Paris 1996 [1997]*), pp. 71-89) 76f. / (先行版：後藤敏文「Śaṅḍilyaの教説再考 – BrāhmaṇaとUpaniṣadとの間 –」『今西順吉教授還暦記念論集「インド思想と仏教文化」』, 1996, 860-844頁 / 857f.）。ここに引いたブラーフmana版の冒頭にあたる部分をウパニシャッドは完全には持っていないが、もしこの文をそのまま後の観念に移し変えて解釈するならば、「宇宙の根本原理は永遠に存在する、と崇拜（思念）すべし」となる。

jñānam anantaṃ brahma | yo veda nihitaṃ guhāyāṃ parame vyoman | so 'snute sarvān kāmānt saha brahmaṇā vipaścītā 「[永遠に・死後も] 存続する認識作用, [即ち] 無限のブラフマン⁽³⁸⁾が[心臓中の] 隠れ場に, [即ち] 最も上にある天の蓋の中に蔵されていると知るならば, その人は全ての諸欲望を達成する, 昂揚する意識をもった祭官学者と共に」。

認識主体・識別作用の「実在」性は, それが死後も存続するという観点から論じられている。つまり, 輪廻の主体が問題となっており, この例では, 既に, アートマン(個人の主体)がブラフマン(宇宙の根本原理)と同一であることが確立している。仏典に散見する, 識別作用 *vijñāna*-『識』が輪廻する, という理論との関連が注目される。

10. インド思想史の伝統主義; ニッティヤ *nītya*-と『諸行無常』

以後のインド思想史: 古典的哲学諸学派, 仏教, ジャイナ教等の思想, は「輪廻と業」という議論原則, 公理の下に展開する。そこには「作り上げられたものは永続性を持たない」という原則が見られる。かくして, 問題は漢訳仏典で「諸行無常」と訳される命題と重なる。原語は, パーリ経典では *aniccā saṃkhārā* (サンスクリットに置き換えると *anityāḥ saṃskārāḥ*) 「作り上げられたものたちは恒久的でない」, または, *vayadhammā saṃkhārā* (*vyayadharmāḥ saṃskārāḥ*)

「作り上げられたものたちは, 滅びる(文字通りには: 別れ行く・解体する)本性をもっている」などに当る。⁽³⁹⁾ *anityā-*「恒久的でない」は *nītya*-の否定形である。*nītya*-は印欧祖語に遡る語で,⁽⁴⁰⁾ 「うちに(…の中, 下に, 自分のもとに) 存する, うちの」という原義から出発し, 「いつもある・いる, 常にある, 恒存の」という意味で全時代を通じてごく普通に用いられる形容詞である。一般に「永遠の, 恒久的」と訳されることが多い。*satya*-には, 備えるべき意味要素として「永続性」が含まれていた。ブラーフマナ期の「死後も在り続ける, 永遠に存続する」という意味が強く生き続けていたということが出来る。『諸行無常』を改作して表現すれば, 「壺は実在 (*satya*-) しない。解体・消滅するから」といった命題に集約できるであろうか:

Abhidhramakośabhāṣya (Ed. PRADHAN 334, 3: 『阿毘達磨俱舍論』) *yasminn avayavaśo bhinne na tad-buddhir bhavati tat samvṛtisat | tad yathā ghaṭaḥ | tatra hi kapālaśo bhinne ghaṭabuddhir na bhavati* 「もし, それが各部分に分割されると, それについての理解が生じないもの, それは仮象としての(世俗の意味での) 存在 (*sat*) である。それは例えば壺のように。それが各切片に分割される(割れる) と, 壺という理解は生じない」。

Gotama 仏陀は永遠に存続する実体を否定し, 『苦』 *dukkha*- (*duḥkha*-) だけが現に実在するもの (*sacca*- *satya*-) であるという真理・事実 (: *dukkha-ariyasacca*-)

(36) ここに用いられる *agnitva*- 「[火が] 火であること, *agni*- と呼ばれる所以」, *ādityatva*- 「[太陽が] 太陽と呼ばれる所以」, *candratva*- 「[月が] 月と呼ばれる所以」等の表現・語法は, 先行するブラーフマナ文献の祭式解釈に於いて, 神学的語源説を用いて論証する際に多用される同表現を想起させる。後の哲学諸派に於いても, 単語の意味内容を巡る議論にこの表現が用いられる: 例えば, *gotva*- 「牛であること, 牛という概念」が類概念を意味するか個物を指すか等。因みに, 単語がもつ概念の指示機能は *apoha*- 「[他の概念の] 排除」であるとする, 仏教論理学の祖ディグナーガ(後5世紀始め)以来の概念論(桂紹隆『岩波講座東洋思想, インド仏教3』, 1989, 135 ff. 参照)は, リグヴェーダ以来の *vi-jñānī* 「識別する, 認識する」, *vijñāna*- 「識別作用」, 特に, 「(それを他から取り分けて, 『…である』という名詞構文で) 確認, 識別, 弁別する」という語法の中に胚胎している。

(37) ウパニシャッド *upaniśād*- は *ūpa*- 「(地理的・心理的に) 下からそこへ」と, *nī*- 「うちに, 下に, 中に」と動詞語根 *sad* 「座る, 据わる, 位置を占める」とから成る。ギリシャ語の *hypóstasis* とその諸語義を想起させるところがある (*hypó* は *ūpa*- と同起源, *stásis* は古インドアーリヤ語の *sthīti*- 「立つこと, 位置すること」に当たる)。

(38) ヴェーダーンタ学派の伝統説では「真実であり, 識別作用であり, 無限であるブラフマン」と解釈され, 一般にそう訳されている。

(39) 「行」を巡る研究, 研究史, 資料集として, 村上真完「諸行考」: 『佛教研究』16 (1987) 51-94, 同17 (1988) 47-87を参照されたい。

(40) 対立語は元来 *áraṇa*- 「よその, よそ者」で, この組み合わせのまま印欧祖語に遡る: cf. 『ガリア戦記』にみられるケルトの部族名 *Allo-broges* :: *Nitio-broges*, 原意は「境界の外の者たち」, 「境界のうちの者たち」(**agra-vr̥kṣa-*, *akró-polis*, *medio-lānum* タイプの複合語。前肢となる場所の形容詞が後肢となる実体詞の中の部分を限定する: 「樹木の先端, 末」, 「ボリスの中の高い部分」, 「平原の中央部: ミラノの古名」)。

から、四聖諦 *cattāri* / *ariyasaccāni* 「高貴な（人士にとつての）4つの真理，真実，現実」を構築しているように思われる。

リグヴェーダ以来，根本原理のもつべき資格は *ajā-*, *amṛta-* 「不生，不死」であった。同様の観念はソクラテス以前の哲学者の断片にも見られる：例えば7.3) アナクシマンドロスのことば。ウパニシャッド以降の用例については，村上真実「何が真実であるか ―ウパニシャッドから仏教へ―」東北大学文学部研究年報43 (1994) 1-53に重要な資料が網羅されている。

過去に引かれた軌道・枠組みを変えないで議論を精緻にしてゆくというあり方は，インド思想展開の一大特色と言える。極端な場合には，伝統的に用いられてきた文章命題，乃至，例題（喩えの文）をそのまま用いて論争を引き継いでゆく。このインドの伝統主義の背景には，学問的議論が太古の「ことばによる戦い」と，聖典の文章解釈を巡る祭官階級の「講義・演習」とから出発しており，その「競技ルール」を引きずってきた，という伝統的な性格が色濃く反映している。(41) また，文字，書物が未発達であったこともこれらの傾向を助長したであろう。全く新たに基礎・枠組みから考え直して出発する，あるいは，過去の研究史を総括して，そこから公理を取捨選択して確認し，修正・付加して出直す，という試みはインド思想史の主流とはならなかった。

11. サンスカーラ *saṃskāra-* 『行』と「サンスクリット」

諸行の「行」の原語は *saṃskāra-* である。この語は多

様な用法の中で用いられ，統一した訳語を用意することは難しいが，中心となる意味要素だけに焦点を当てれば，「構成要素をしかるべき位置に配備して（：*saṃ*），[何かある個物，個体へと] 作り上げること」と捉えられる。この中心的語義が「設計すること，構想すること」，その具体的内容としての「設計図」，「構成」；「構想」；（頭の中に保存される像としての）「潜在印象」，乃至，具体的な現れとしての「構想・構成されたもの・個物」，「作り上げられたもの・個物」等の意味として実現すると考えることができる（→ 注49）。

基にある動詞は *saṃ-skr*, *saṃ-skaroti* である。(42) これに対して，生ずるものの側から表現する場合には *sambhāva-* という単語が用いられる：しかるべき位置に構成要素が配置されて，もの・個物が「生じ成ること」。(43) 基礎にある動詞語根 *bhū*, *bhava-*^{ti} は，無論，ギリシャ語の *phúsis* 「自然」の基にあるものと同じ起源である。(44) 9. の始めの方に引用したブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド VI,1,18 *abhisám-bhavanti* 「へと生じる（再生する）」の例をも参照されたい。(45) 動詞 *saṃ-skr* はヴェーダ文献では来世の自己のアートマンを構成する文脈で用いられることが多い（→ 注30に挙げた伏見論文参照）。名詞 *saṃskāra-* 自体はヴェーダ語文献には現れず，シュラウターストラ以降に証される。*saṃskāra-* の語は，婆羅門・ヒンドゥー教の社会・家庭に於ける通過儀礼（Initiation）の総称としても用いられ，仏教の『諸行無常』の「行」として（→ 10.），更に『五蘊』（cf. 12.）と『十二支縁起』中にも現れるが，これら特殊な用法の背景にも，「(祭式によって) 次の自己を構成する」と言う意味での *saṃ-skr* の余韻が看取できる。

(41) 更に言えば，インドの議論の仕方には，戦闘の一形式である「ことばによる決闘」を直接引き継ぐ *brahmódyā-*（「ブラフマンを議論すること」）タイプ（一種のなぞかけ問答を用いた対決）と，祭官学者たち（古くは祭官詩人たち）の，「合宿セミナー」的祭式に遡る *satrá-*（‘Sitzung’）タイプという，二つの源流が考えられるように思われる。

(42) *pari-*, *saṃ-* などの後に現れる *s* は所謂 *s-mobile* で，語根 *kar/kr* 「作る，する，なす」に属する。由来・機能等は不明である。Cf. *paśya-*^{ti} 「見る」： *spāṣ-* 「スパイ，目付け」，新アヴェスタ語 *spasie'ti* 「見る」。

(43) その反対概念が *vi-i* (*vy-eti*, *vy-aya-*) 「解体・消滅する」である。*saṃskāra-* と *sambhāva-* にはついては，Gs. Renou（→ 注35）78n. 28，今西記念論集（→ 同）848，注24参照。

(44) *phúsis*，及び，古アイルランド語の *buith* 「存在」は，古インドアーリヤ語の *bhūt-*（または *bhūti-*）と同一起源に遡る可能性がある。

(45) パーリ語の *abhi-saṃ-dahati* 「...へと[再]構成する」，*paṭi-saṃ-dahati* 「[自らを]組み立てなおす，再生する」，*paṭi-saṃ-dhi-* 「転生」をも参照のこと。—— 発生に関しては，*ā-bhū* が「胎児としてこの世（または，あの世）に発生する」，*bhū* が「個体として具体的に生ずる」意味で用いられる：アタルヴァヴェーダ Atharvaveda XI 4,20 *antár gárbhaś carati devatāsav* | *ābhūto bhūtāḥ sá u jāyate púnah* | *sá bhūtó bhávyam bhaviṣyát* | *pitū putráṃ prá viveṣa śácibhiḥ* 「胎児は神格たち（生体諸器官 *prāṇāḥ*）の間を動き回る。[母体の中に] 発生し，[具体的個体として] 生じると，彼は再び生まれる。それ（胎児）は，[個体として] 生じると（*bhūtāḥ*），将来生ずるもの（*bhaviṣyát*：精子 [*rétas-* または *bija-*]) として生ずることになる（*bhávyam*：述語名詞に一致して中性形をとる）。父は能力ある[神格たち=生体諸器官] と共に，息子の中に入り込んだ」，cf. Junko SAKAMOTO-GOTŌ “Das Jenseits”（→ 注31）485 n. 48。

動詞 *saṃ-skṛ* の過去分詞 (Verbaladjektiv) は *sāmskṛta-* (女性形 *sāmskṛtā-*) であり、これが古典期を中心とした古インドアーリヤ語の呼称として用いられる「サンスクリット」(英・独 Sanskrit) の由来である。実際に文献に現れるのは、叙事詩の一つラーマヤナ Rāmāyaṇa に *sāmskṛtā bhāṣā* 「サンスクリタなることば」とあるのが初出のようである。(46) この *sāmskṛtā* にも *sāmskāra-* の語に確認された観念、意味要素が想定される。古インドアーリヤ語では、単語は原則的に動詞語根に遡り、これに接尾辞、語尾、場合によってはさらに前接辞がしかるべき位置に配置されて構成され、動詞語根のもつ意味にそれらの構成要素の機能が重ねられて、形態に対応した語義を構成する。古典インドの基準となったパーニニ Pāṇini (B. C. 4c.) 文法は、まさにこのような、動詞語根から接尾辞、語尾等を付加して単語を構成・派生する方法を教えるものである。(47) 我々が言語あるいは単語を「分析」して検討するのに対し、パーニニの文法は、それによって語形を作り、語形のもつ機能を活かしてことばを作り上げる、「構成する」為の文法である。当時、人が日常用いていた言語(「母国語」)は、実際には、ずっと変化の進んだ、もはや構成要素に文節できない形態をもつことの多い中期インド語であった、(48) ということをも考え併せるべきである。(49)

12. ミリダ王 (Menandros) と長老ナーガセーナとの問答

仏典に、ギリシャ系の王と仏教教団の長老との対話という舞台設定で語られた『ミリダ王の問い』がある。ミリダ王はグレコバクトリア王国のメナンドゥロス王 Menandros (B. C. 2c.) のことで、アリストテレスがその家庭教師をしていたアレクサンダー Alexander 大王の遠征からおよそ150年後の人である。彼と仏教教団の長老ナーガセーナとの対話に仮託して仏

教の根本的教理を解り易く説いたものである。(50) 以下は、人(または世界)を、それを構成する要素群 (*skandha-*「大枝、枝張り」: *rūpa-*「色」、*upādāna-*「受」、*saññā-*, *saṃjñā-*「想」、*saṃkhāra-*, *sāmskāra-*「行」、*viññāna-*, *vijñāna-*「識」)に分けて、その何れもが自己(アトマン)ではない (*anattā: anātman-*) として否定する仏教の根本的論法「五蘊無我説」を明らかにする為に、長老が王に切り替えず部分である:

Milindapañha Ed. TRENCKNER 27 *sace tvam mahārāja rathen' āgato si ratham me ārocehi. kin nu kho mahārāja isā ratho ti. na hi bhante ti. akkho ratho ti. na hi bhante ti. cakkāni ratho ti. na hi bhante ti. rathapañjaraṃ ratho ti. na hi bhante ti. rathadaṇḍako ratho ti. na hi bhante ti. yugaṃ ratho ti. na hi bhante ti. rasmiyo ratho ti. na hi bhante ti. patodalaṭṭhi ratho ti. na hi bhante ti. kin nu kho mahārāja isā-akkha-cakka-rathapañjara-rathadaṇḍa-yugarasmi-patodaṃ ratho ti. na hi bhante ti. kim pana mahārāja aññatra isā-akkha-cakka-rathapañjara-rathadaṇḍa-yuga-rasmi-patodaṃ ratho ti. na hi bhante ti. tam ahaṃ mahārāja pucchanto-pucchanto na passāmi ratham. saddo yeva nu kho mahārāja ratho. ko pan' ettha ratho. alikaṃ tvam mahārāja bhāsasi musāvādaṃ. n' atthi ratho. tvam asi mahārāja sakalajambudīpe aggarājā. kassa pana tvam bhāyivā musā bhāsasi. ... atha kho Milindo rājā āyusmantam Nāgasenaṃ etad avoca. nāhaṃ bhante Nāgasena musā bhaṇāmi. isaṃ ca paṭicca akkaṃ ca paṭicca cakkāni ca paṭicca rathapañjaraṃ ca paṭicca rathadaṇḍakaṃ ca paṭicca ratho ti saṅkhā samaññā paññatti vohāro nāmaṃ pavattaṭṭi. ...*

「もし君が、大王よ、[戦]車で来たのなら、車(というもの)を説明せよ。いったい轡なまが、大王よ、車なのか」と[長老が言った]。「いいえ、あなた

(46) *bhāṣā-* の原義は「話し言葉」。「ことば」*vāc-* (ラテン語の *uox* と同源: < **uōk-s*) は女性名詞である為、関連する概念は女性名詞として現れる。

(47) 「文法」を *vyākaraṇa-* という。その原義は語とその意味を「展開して作ること、派生させること」であるように思われる、cf. G. CARDONA, Pāṇini, His Work and its Tradition, I (21997) 565ff.

(48) アショーカ王の詔勅碑文は、B.C. 3c. には中期インド語の諸方言が出来上がっていることを証する。

(49) 我々が実際にサンスクリットの単語の意味を詰めてゆく作業に於いては、その単語の構成の中心概念を押さえて、いわば中心的語義からどこまで具体的用法の射程が考えられるか、という、理論的・演繹的方法が欠かせない。実際の用例を網羅して精査する帰納的方法と、双方向から検証してゆくことが必要である。(具体的用例を検討する時に、その個所の意味を我々が完全に把握していると仮定することは危険であり、そうした個々の検討結果を集めて、帰納により得られる結論はあくまで仮のものである。)

(50) 中村元『ミリダ王の問い』1, 平凡社東洋文庫7 (1963) 解説 (p. 308-380), 中村元選集 [決定版] 第19巻『インドと西洋の思想交流』(1998) 参照。

様」と[王が言った]。「車軸が車か」と。「いいえ、あなた様。」と。「車輪たちが…」…「車室が…」…「車^{くわ}枠(?)が…」…「輓が…」…「手綱たちが…」…「駆立て用の棒が…」…「いいえ、あなた様。」「いったい、大王よ、輓-車軸-車輪-車室-車枠-輓-手綱-駆立て棒(の集合:中性単数)が車なのか」と。「いいえ、あなた様」と。「それでは、大王よ、輓-車軸-車輪-車室-車枠-輓-手綱-駆立て棒以外に車があるのか」と。「いいえ、あなた様」と。「君に私は、大王よ、尋ねても尋ねても、車が見えない。それでは車は、大王よ、言葉に過ぎないのか。それでは何が、この際、車なのか。誤った嘘言を君は、大王よ、語っている。車は存在しない。君は、大王よ、全ジャンプ大陸において筆頭の王である。それなのに、何を恐れて君は嘘を語るのか。…」…「私は、あなた様、ナーガセーナよ、嘘を述べていない。輓に依拠して(*paticca* < *pratītya*)、車軸に依拠して、車輪たちに…、車室に…、かつ車枠に依拠して、⁵¹⁾車という名称、共通の理解、諒解の手立て、言い習わし、名が成立する」と(王は言った)。

ここで注目されるのは「輓-車軸-車輪-車室-車枠-輓-手綱-駆立て棒(集合名詞として中性の単数で表現されている)が車(乗用の軽戦車)なのか」と問われて、王が否定するところである。部品を全て集めても車ではない、ということは、部品がしかるべき位置に構成されていない、ということが含意されているものと理解される。すなわち、「設計図」にあたるものが欠けている訳である。事物の存在は縁起 *pratītyasamutpāda*-「[…]に拠っての生起」に拠るものであり、実体としては存在しない、として仏典は「設計図、観念像」自体の実在性を、際どいところで否定した。これを輪廻中の存在に当てはめると、存在者 (*sattva*-)⁵²⁾はその都度構成要素に依拠して (*pratītyasamutpāda*-) 構成される相対的存在で、実体としては存在しない。それらの構成要素は輪廻の度に、

「犬」なら「犬」の、「人」なら「人」の、そして人の中でも特定の名をもった各個人の「設計図」に従って構成されるが (*samskāra*-, ~ エイドス)、その設計図は一回限りのものでその都度異なり、実体としては、実在するもの (*satya*-) でも恒存のもの (*nitya*-) でもない、とするのが仏教の根本的世界理解の立場と考えられる。

経典の基に、どこまで実際にギリシャ系の王の存在が想定できるかについては疑問が残るが、この「設計図」をアリストテレスの四原因中のエイドス(形相)と重ね合わせて考えると興味深い。ギリシャ系の王は当然かなりの教育を受けていたであろうし、西北インドの地は当時インド全体の学問・技芸の中心とみなされ、上流の子弟が留学する地であったと伝えられている。特に西方からの新知見と、それらの融合が見られる土地であった。⁵³⁾

13. 「サンスクリット」の力と祭官階級

思想はそれを担うことばと相互に切り離しがたい関係にある。インド思想史に於いては単語のもつ拘束力が特に強く働いている。先に 11. で触れたように、古インドアーリヤ語(サンスクリット)の語形は分析に適した構造を保っており、そのことが、突き詰めてゆけば、Pāṇini と彼に始まるインド伝統文法学を介して、現代の言語学の成立(または、その速やかな発展)にも寄与した訳である。言い換えれば、語形形成の原理が生きていた時代のことばの姿から、音韻・音節構造の変化がそれほど進んでおらず、語の構成要素、部品がまだそのまま目に見えている度合いが強い。サンスクリットである単語を用いる場合には、同じ語根から派生した語彙のグループに属する、他の諸語形との連関の下に用いることになる。それを更に支えているのが表現上の一大原則、即ち、同じ単語、同じ言い回し、同じ表現を繰り返すスタイルである。これは、同じ単語の繰り返しを避け、例えば英語に見られるような、「合衆国大統領は、ブッシュ氏は、ホワイトハウスの

(51) ここでは、上に言及された手綱、追い立て棒(輓の如きものか)は挙げられず、車の本体を形成する部位のみが挙げられている。

(52) *sattva*-は一般に『衆生』と訳される。E. WINDISCH, *Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung*, Leipzig 1908, pp. 12, 27, 49 参照。輪廻中の人間存在は前世までの行為 (*karman*-) の決算の結果(偶々、しかし、必然的に)「人」に再生したものであり、輪廻の主体を「人」と呼ぶことはできない。この為、仏教は中性名詞 *sattvá*-「存在、存在性、本質」(タイツィティーヤ・サンヒターの散文部分以降に証される)を男性名詞に変えることによって「人格化」し、*ātman*-の語を用いずに輪廻の主体を表現しようとしたものと解される。

(53) 当時東方の地で、(各地の)アレクサンドリアに於ける様に、アリストテレスの学問が教授されていたか否かについては検討が必要である旨、藤沢令夫先生よりご指摘があった。

住人は…」と、異なる言い回しを用いて、聞き手の連想作用を喚起することによって、思考の追従を助ける、というスタイルとは対極に位置する文体である。「構成されたことば」 *sāmskṛtā* の言語としての本質的な性格と、そのようなことばの使い手、すなわち、正しく発語されたことばの持つ実現力（祭式に用いられる詩句 *māntra*-に内在するブラフマン *brāhmaṇ*-の力）を職業の根幹としていた祭官知識階級のことばに対する態度とは、*satyá*-「実在する」という形容詞を常にその基にある *sánt*-, *sát* ‘being’ないし動詞 *as* 「存在する」に縛り付け、展開した意味に於ける使用を許さない方向に働いたように思われる。真に実在するものはブラフマン（ことばのもつ実現力 [: *satyá*-の力]、

実現力をもつことば >

から宇宙の根本原理へと意味展開を辿った）である、⁽⁵⁴⁾ というように、究極的超越原理こそが実在であるという原則を貫きながら、実在する個物の「実在性」そのものには価値を十分に置かなかった。その結果、抽象的な概念を積極的に設定し、それらを構成的に積み上げてゆく、という仲介項を巡る思想の営為（アリストテレスのエイドスの定義を見よ、→ 8.）は育たなかった。個々の事物・事象・概念の実在から超越的なものへと至る道は、否定的表現によるしかなかった：「そういうこの『ではない。ではない。』と（のみ述語される）アートマンは不可捉である」。⁽⁵⁵⁾ あるいは、アテナイの黄金時代が人類史にとって特別な空間であったと言うべきかもしれない。



(54) 後代のヴェーダーンタ学派によるブラフマンの本質規定 *sat* 「有」、*cit*- 「意識、精神的存在」、かつ、*ānanda*- 「歓喜」は一種の「ソクラテス以前の哲学者」、[六師外道] 時代への回帰のように思われる。例えば、7. の末尾に挙げたパクダ・カッチャーヤナの言に「楽」「苦」「生命」が物質的原素と同列に挙げられているのと比べられたい。

(55) プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッドに於けるヤージュニヤヴァルキヤの教説。Cf. T. GOTŌ, “Yājñavalkya’s Characterization of the Ātman” (印刷中、→ 注33), 1.1.: The famous formula *sá eṣā néti néti ātmā* “That is this (well known) *ātman* [which is described] “not ...”, “not ...” appears in III 9,28 (K 26), IV 2,6 (K 4), IV 4,27 (K 22), and once more, only in the Kāṇva IV 5,15, always concluding a discussion. This phrase which characterizes the Yājñavalkya-Kāṇḍa also seems to issue from Book II: *āthāta ādeśaḥ | néti néti. ná hy ètāsmād iti néty anyāt páram ásti* “Then the assertion (what it is) [of this, Ātman = *brāhmaṇ*- = *puruṣa*-] is: “not ...”, “not ...”. Because there is beyond this one no other thing [that could be called] “so (: this is ...)” [nor] “not so (: this is not ...)” (M II 3,11, K 6). This sentence in BĀU II reminds us once again of the concluding word in Janaka’s Five-Fire-Doctrine: *nātaḥ páram astīti hovāca* ““There is nothing beyond this”, said [Janaka]” (ŚB XI 6,2,10). — 12.のはじめに触れた仏教の「五蘊無我説」をも見よ。