

「ヴェーダグー」とトロイの木馬

——『ミリンダ王の問い』における内的存在を巡って——

金澤 修

問題の所在

様々な増補を受けて成立したとされる「ミリンダ王の問い」⁽¹⁾には、インド系言語による原本が推測される一方で、ヘレニズム文学作品との類似から、ギリシア語原本の可能性も指摘されている。⁽²⁾この作品の漢訳は二回行なわれ、それぞれ「那先比丘経」⁽³⁾「二巻本」と「三巻本」として知られている。⁽⁴⁾どちらも現行パリー本の増補以前の状況を示していると考えられるが、それととりわけ「二巻本」に認められるという。⁽⁵⁾その古層部で検討されているのは、輪廻思想と無我説の調和といつてよい。⁽⁶⁾この問題が大乗仏教成立直前に議論されていたことは、その宗教的価値も含め、既に多くの研究がある。だが注目すべきは、かかる疑問が、インド文化の圏外、ギリシア人のミリンダ王⁽⁷⁾から発せられるという形式をとっていることである。

従来、たびたび指摘されているが、パリー語の原義としては、ヴェーダに通じた人を意味し、ひいては智慧を完成した仏陀に帰せられる「ヴェーダグー vedagu bhūta」なる語彙が、この作品の二箇所〔T.p.54.17以降およびT.p.71.30以降。それぞれ「第一ヴェーダグー」、「第二ヴェーダグー」とする〕で、通常とは異なった意味で使われているという。これらを、問題を提起した Davids は the soul⁽⁸⁾ また、Mendis 版は a thing as an experienter⁽⁹⁾ 中村・早島は「靈魂」⁽¹⁰⁾「那先比丘経」は「人」⁽¹¹⁾、「常主」⁽¹²⁾、「有智」⁽¹³⁾と訳している。それに対し、Finot 版は e Vedagu Marina 版も e Vedagu と音写している。つまり「有智」を除き、各訳者とも本来の語義では解せないことを認めているのである。

しかしながらこのように特例として処理することは、この語が何故ここで使われているのかという疑問の解決にはならな

い。王の主張にこの語義と一致する面があり、その故に使われ
た可能性はないのか。本論考は、王が認識主体の知的側面を表
すためにこの語彙を使ったと推定した上で、それはギリシア的
認識論と関連していると考え、その代表としてプラトンの認識
論を取り上げて比較を行なう。その手順は次の通りである。

(一) まずこの語が現われる文脈を検討し、問題となってい
る「ヴェーダグー」が、「身体内部に存する生命原理」と言い
換えられはするものの、「眼によって姿かたちを見る」という
一文からわかるように、感覚器官を用いて対象を感覚する、感
覚主体を意味している点を指摘する。同時にここでは、輪廻主
体の存否や形式には議論の焦点はなく、認識主体の存否や認識
の形式にあることを明らかにする。

(二) 次にこのモデルを念頭に、プラトン「テアイテトス」で、
感覚の成立に際し、「道具の如き」器官を通して、身体内部で
それを総合する「何か一つの姿」が必要とされる箇所を検討す
る。ここで重要なのは、この「何か一つの姿」は、感覚対象の
比較を行なう限りで、「推理勘考」という知的能力を備えてい
る点であり、これを欠けば我々は「がらんとするトロイの木馬」
になるといふ主張の確認である。

(三) その上で王の主張に考察を戻し、ここでも感覚主体が
知的側面を持たされていた可能性を探る。先の事例の並行箇所
を読解する限りでは、王が、「生命原理」を、「識別作用」や「智
慧」、つまり知的能力と一体のものとして想定しようとしているこ

とが理解される。これは「がらんとするトロイの木馬」に必要
な、知的能力を意味する「何か一つの姿」に比せられるもので
あつて、ここから、王の抱いていた認識理論の全体像が明らか
となる。

以上を踏まえて本論考は、「ヴェーダグー」が、王の感覚知
覚モデルにおいて果たしている知的側面を表すために使用され
た点を文脈に即して示すことを第一の目的とし、併せて、王の
モデルを比較思想的観点から位置づけることを第二の目的とし
ている。

一 「ヴェーダグー」とその文脈

現行パリー本よりも古層を反映する「那先比丘經」でも「ヴ
エーダグー」が「有智」[Wisdom]などと漢訳されていることから、
「第一ヴェーダグー」「第二ヴェーダグー」が、ともに後代の増
補に起源がないことは認められよう。本論考では、この二箇所
のうち、紙幅の関係で「第一ヴェーダグー」に検討を絞って見
ていくことにしたい。⁽¹⁶⁾

Tp.54.17-561

大王は問うた。「尊者ナーガセーナよ、「ヴェーダグー」
「が存在すること」は認められますか。」

「大王よ、一体、この「ヴェーダグー」というのは何な
のでしょうか。」

「尊者よ、『身体』内部に存する生命原理 *abhanantare jiva mahatkarata*」なるものがあり、それが、眼によつてものの姿かたちを見て、眼によつてももの姿かたちを見て、耳によつて音を聞き、鼻によつて香りを嗅ぎ、舌によつて味を味わい、身体によつて触覚可能なものに触れ、意によつて事物を認識するのです。

あたかもこの宮殿に座っている我々は、どの窓によつても、眺めようと欲する、まさにその窓によつて「外を」眺めることができるように、つまり東の窓によつて眺めることも、西の窓〔略〕、北の窓〔略〕、南の窓〔略〕、まさにこのように、尊者よ、この「身体」内部に存する生命原理」は、眺めることを欲するどの門によつても、その門によつて眺めるのです。」

長老は答えた。「大王よ、五つの門の話をこれからしましょう。それをお聞きください。よくその話しに注意を向けてください。もしも「身体」内部に存する生命原理」なるものが、眼によつて姿かたちを見ているならば、あたかもこの宮殿に座っている我々が、どの窓によつても眺めようと欲する、まさにその窓によつて姿かたちを眺めることができるように、つまり東の窓によつて姿かたちを眺めることもできるように、西の窓〔略〕、北の窓〔略〕、南の窓〔略〕、まさにこのように、この「身体」内部に存する生命原理」によつて、眼によつて姿かたちを見て、耳によ

つて姿かたちを見て、鼻によつて姿かたちを見て、舌によつて姿かたちを見て、身体によつて姿かたちを見て、意によつて姿かたちを見たにちがいないのです。〔略〕。」

「尊者よ、そういうことはありません。」

「大王よ、後に語られたことは先に語られたことと、先に語られたことは後に語られたことと、相戦つています〔前後が一致していません〕。」

さらに、大王よ、この宮殿に座っている我々は、この網が張つてある窓が取り除かれれば、外に顔を出して、大いなる虚空を通して〔部屋の中にいるよりも〕一層よく姿かたちを見るでしょう。まさにそのように、この「身体内部」に存する生命原理」も、また眼という門が取り除かれれば、大いなる虚空を通して、一層よく姿かたちを見るでしょう。さらに耳が取り除かれ〔略〕。」

「尊者よ、そういうことはありません。」

注意すべきなのは、王が「ヴェーダグー」の存否について問うているにもかかわらず、ナーガセーナはそれが何を意味しているのかわからず問い返し、王がそれを「身体」内部に存する生命原理」と言い直している点である。確かに「生命原理」であれば、生や死という、そこまで議論されていた輪廻主体という一連の問題に関ることになり、「ヴェーダグー」は「魂」ともされよう。各訳者がそうする理由がここに存在する。しかしながら、内容に眼を転じるならば、ここでは、感覚モデルが

王によって提起され、その可否が議論されていることは明白である。つまりここで「ヴェーダグー」を巡って提起されているのは、それまで議論されていた輪廻問題そのものではないのである。そこで王の主張を要約すればこうなる。

〔身体〕内部に存する生命原理なるものが *yo abhantare jivo va bhantare jivat*、眼によって *cakṣhuna vartuṅā*、ものゝ姿かたちを *rupam eva*、見る *passati bhakti*。

ものを「見る」のは眼ではない。「感覺器官」は外部への通路である。「窓」の比喩が象徴するように、王のモデルは外部と内部の隔絶が前提となっており、「ヴェーダグー」、或いは「生命原理」は、この窓の奥に要請される感覺主体である。「ヴェーダグー」はあたかも部屋の内部にいる我々のように、窓を通して入ってくる「姿かたち」を見るのである。このモデルでは、「生命原理」が、具格「身体器官」を用いて、身体外部に存し、対格で示される「姿かたち」を、「見る」のである。

だが、王の感覺理論を、身体内に感覺主体が存在することを主張するものとのみ解してしまつては、知に関わる状態を記述する「ヴェーダグー」が使用される理由は見つからない。けれどもおそらく、内部に存する「主体」が果たすべき役割が明らかにされれば、その根拠は明瞭に理解されるはずである。そのために比較という手法をとろう。以下では感覺知覚モデルの一例として、プラトン「テアイテトス」を見る。王にギリシア的教養が推測される以上、当時、広く読まれていたプラトンを持

ち出すのは故なしではないと考えるからである。

二 「トロイの木馬」と「何か一つの姿」

プラトン「テアイテトス」篇は、「知識とは何か」を論題とする対話篇である。一読すればわかることであるが、ここでは感覺の成立について、王の主張と類似したモデルが立てられている。

184b7-d5

ソクラテス「さてではもし誰かが君にこんなことを尋ねたとしよう。「人間は何によって白いものと黒いものを見るのか、また何によって高い音と低い音を聞くのか」と。すると君は、思うに、「眼によって、耳によって」と答えるだろう。」

テアイテトス「そうすると思います。」

ソ「略」どつちが正しいのだろうか。眼とは「それによって見ているもの」なのか、それとも「それを通して見ているもの」なのか。「それによって聞いているもの」が耳なのか、それとも「それを通して聞いているもの」が耳なのか。」

テ「それを通してそれぞれを感覺しているもの」が、ソクラテス、「それによって」とするよりも、よいと思います。」ソ「まったくそうなんだ。だって君、もしも我々の中には、そう、まさに「トロイの」木馬の中のように、いろいろと

多くの感覚が収まっているのだが、何か一つの姿をなすもの

の [живая душа]、それは魂であろうと他の名前で呼ばれようと、そこへそれら全てが到達していないなら、なんと大変なことだろうか。我々はその一つの姿をなすものによって、それらを通して、いわば道具のごときものを通して、⁽²⁰⁾ 感覚される限りのものを感覚するのだから。」

主張は明瞭である。我々は視覚対象を、日常言語では「眼で *oči*」というように、手段の与格で著わされる器官を用いて感覚するが、それは「身体器官を通して *o, s, s*」と前置詞句によって言い換えられ、さらに「道具のごときものを通して *súrovov otov opyvanov*」と表現される。この比喩は、身体を使う「主体」の存在を要請している。だがそれだけでは感覚体験は説明できない。実際に感覚は単一のものではないからだ。視覚対象に限定してもそれは複数である。「視覚を通して」感覚された「白いもの」は——「通して」という語が前提とするように——「我々の中」に入ってくる。しかし「白」と「黒」が集積されただけなら、白は「白いものである」ことはなく、黒も「黒いものである」ことはない。何故なら、「白」が「白くあり」「黒ではあらぬ」のは、「黒に比べれば」だからである。身体外部から器官を通して「我々の中」入ってきた感覚は、「何か一つの姿をなすもの」へと至ることで、そのようなものとして受け入れられるのだ。だが我々の感覚とはそれだけに留まらぬ。さらに見ていこう。

186b2-c5

ソ「では、硬いものの硬さは触角を通して感覚する、そして軟らかいものの軟らかさもそれと同様に行なう、としよう。」

テ「はい。」

ソ「だが、「ある」ということ、つまりそれらがそれぞれ「硬いものである」とか「軟らかいものである」ということ、さらに「相互に反対のものである」ということ、つまり反対のものが「ある」ということは、魂自身がそこへと赴いて、相互に比較対置して判別することを我々に試みるのだ。」

テ「まったくそうです。」

ソ「だとすると、身体を通して、魂に到るものの感覚は、本来、人間にも動物にも生まれるとすぐに備わるものであるが、これらについて「AがBである、BなるAが」ある」とか、「自分にとつて」利益である（「善である」）とかということについての計算は、時間の中で多くの苦勞や教育を通して、備わるべきものにやっとな備わるものなのだ。」

ここでは「何か一つの姿 *живая душа*」が果たしている役割がさらに特定される。それは、「硬いもの」が「軟らかいもの」との対比において「硬」という、感覚の「ありかた」のみならず、「利益 *dobrynia*」、つまり「善 *spovedov*」という「ありかた」を——例えば「苦い」にもかわらず、「身体に善い」限りで、

それを服用することが「善（利益）」という場合——、にも関わるものである。「何か一つの姿」とは、美醜善悪をも判別する限りで、感覚器官の中に存在が認められるものではない。

感覚対象にこのような「ありかた」を与えるものは、物体（身体）と非物体という二分法的な思考に従って「魂」の側に位置づけられる。だがさらにそれは、「魂自身が「対象のありかたのへと」赴いて、相互に比較対置して判別する」、相互にそのありかたを考察して、魂の内部で「「感覚対象の」過去のありかた」、現在のありかた」、未来のありかた」を類比し、「類比計算の結果」を導き、「推理勘考」を遂行する、魂の機能の一つとして理解されるべきとされる。プラトン「テアイテトス」で重要なのは、この「推理勘考」を感覚モデルの主体として位置づけていることであり、これを欠けば我々は、戦士を欠いたがらんとする木馬になるという指摘である。これらを踏まえた上で、再び王の主張を見てみよう。

三 我々の内なる「ヴェエダグー」

「ヴェエダグー」が単なる感覚主体ではなく、知覚主体として想定されていた可能性を探り、それによって、王の理論の全体像を見てみたい。ただしそのためには、以下の箇所を見る必要がある。

T-p.86.17-87.2

大王は問うた。「尊者ナーガセーナよ、識別作用という

もの、或いは智慧というもの、或いは「生きものにおける生命原理」というもの、これらのものは意義が異なり、文字も異なりですか。それとも意義は同じですが、文字が異なるのでしょうか。」

「大王よ、識別とは区別して知ることであり、智慧は明瞭に知ることでありますが、「生きものにおける生命原理」は存在しないのです。」

王「もしも『生命原理』が存在しないならば、何が眼によつてものの姿かたちを見て、耳によつて音を聞き、鼻によつて香りを嗅ぎ、舌によつて味を味わい、身体によつて触覚可能なものに触れ、意によつて事物を認識するのですか。」

長老は答えた。「大王よ、もしも『生命原理』なるものが、眼によつて姿かたちを見ているならば、〔略〕この「生命原理」は、眼という門が取り除かれれば、外に顔を出し、大いなる虚空を通して、一層よく姿かたちを見るでしょう〔略〕。」

「尊者よ、そういうことはありません。」

「だとすれば大王よ、『生きものにおける生命原理』が存在することは認められないのです。」

「もつともです、尊者ナーガセーナ。」

一読して了解されるように、ここは「第一ヴェエダグー」とほぼ同じモデルが提示される限りで、その並行箇所である（第二

「ヴェーダグー」と同じ表現を傍線で示す。ただしここでは「ヴェーダグー」は出てこず、感覚主体は「生きものにおける生命原理 bhūtasmin jīva śakti²⁴」とされている。けれども「ヴェーダグー」も「身体」内部に存する生命原理 abhānate jīva śakti²⁵」と言い直されていたことを思い出せば、この「生きものにおける生命原理」は、王の感覚理論においては同じ役割を果たすものと考えて良いだろう。

内容的に並行する表現が多いとはいえず、異なる文脈も「p.86:17」以降には認められる〔第一ヴェーダグーと異なる表現を傍線で示す〕。王が「生きものにおける生命原理」と「識別作用 viñāna (vīśatī) や「智慧 pāñā vīśatī」²⁶との関係を問う箇所である。ここからは、王が、「生き物における生命原理」とそれら知的能力を一体と考えていた可能性が推測される。これは、「ヴェーダグー」では認められなかった特徴だ。感覚主体である「生命原理」は、「識別作用」や「智慧」といった対象の分析に関わる知的側面を付加されているのである。

では王が「生命原理」に知的能力を担わせた理由とは何か。先の「窓」で考えてみよう。「今日は空が青い」という理解は、今日の空だけを見て成立するものではない。それが「青い」という把握は、王の「内部に存する生命原理」が、「眼を通して」見た、「昨日の空の青」と「今日の空の青」を「識別作用」に基づいて見るときに成立するのである。つまり今日、「窓」から「空」を眺めるといふことは、「昨日の空の青」を思い出す

ことであり、「明日の空の色」を予想することでもある。我々の内なる「生命原理」には感覚内容を分析する能力が備わっていると、王は考えていたのではないだろうか。

いずれにせよ「ヴェーダグー」が「生きものにおける生命原理」と同一視可能で、さらにその原理が知的能力と一体だとすれば、「ヴェーダグー」は、「知的能力を併せ持つもの」と想定されていた可能性がある。その限りでこれは、感覚主体というより知覚主体と考えてよいであろう。

まとめにかえて

これまで王を中心にナーガセーナとの知覚理論の相違を検討してきたが、比較思想的観点から以下のようにまとめることができる。

感覚器官を道具として位置づけるために、使用者と道具という、分離と主従の関係を王のモデルは前提とする。両者の分離には、場面を変えたところで、再結合という——デカルトの松果腺！——難問を惹起する可能性が潜んでいる。とはいえ、王は、現代的な視点から見れば、ライルのいう「機械の中の幽霊」を主張する人々の系譜に連なろう。

これに対しナーガセーナの反論の目的は王のモデルの前提となっている分離主従関係を否定することであって、経験を説明するために眼前のもの以外を要請する立場にたいしてなされている。つまり彼によれば、感覚とは、「眼の識別作用 cakḥnaviñāna

वक्तव्यविज्ञान]と「意の識別作用 manovijnana krtavijnana」との間に前後や主従関係があつて成立するものではなく、「(そうなるという)傾向性 nimatta bhavati」に依つていているというのである。

注意したいのは、二元論的認識論という点のみに限定すれば、このような感覚知覚モデルは、王がギリシア人であることに起因するものではない点である。後代のヴェエーダンタ及びヴァイシューシカ学派もまた、身体を道具と位置づけ、道具を使用する主体の存在を推論により主張しているからである。その限りでは、感覚知覚主体と器官等との関係は、単に東西思想の差異のみに還元されるべきではない。さらに認識論における有我論と無我論といつた思想類型的な観点からも今後の考察はなされるべきだろう。

さて以上見てきたように、「ヴェエーダグー」は、知覚主体の知的側面をあらわすために使われた語彙である。これは同じ知覚主体モデルを導きながら、推理勘考機能の重要さを描く「テアイトス」と比較して鮮明となつた。王の念頭に類似のモデルがあつたことは、「生命原理」を、「識別作用」や「智慧」と一体としようとしていたことから理解されよう。ここから「P.5.7.18のナガセーナの当惑は容易に理解される。何故なら、「ヴェエーダグー」とは、ヴェエーダに通じた人、或いは仏陀など、極めて限定された人物に帰せられるべき語彙にもかかわらず、王のモデルに基づけば、知覚経験が可能なあらゆる人間

に——人間がロゴスを備えた生き物と定義される限りで——帰せられる語彙となるからである。

いずれにせよ漢訳の「有智」は、この語が使われた意図をもつとも反映しているといえるだろう。

本稿は、科学研究費助成事業（基盤研究C）課題研究26520035「アブレイウス及び中期プラトン主義からみる行為決定における超越的契機の研究」による成果である。

(1) テキストは *The Milinda Panha*, edited by Trenchner, V., Pali Text Society, reprinted with Milinda-Tika, 1986 を使用。引用訳出に際してはこの版に基づき頁付けにTを付して示す。

(2) トレンクナーは [op. cit. p.147] サンスクリット、中村は「ミリンダ王の問い」中村元・早島鏡正訳、一九六二年、平凡社、三一八—三二〇頁、以下、中村・早島と略)、プラークリット或いは混浴サンスクリットを推定する。

(3) Tarn, W.W., *The Greeks in Bactria and India*, (2nd edition), Cambridge, 1951 (reprinted in 1966, pp.414-436) は、偽書「アリスティア書簡」との形式的類似からギリシア語原典を推測する。森祖道・浪速宣命「ミリンダ王」清水書院、一九九八年も同様。

(4) 二巻本は「大正新修大藏経 No.1670 (A)」(一冊分は「亡失」、三巻本は「大正新修大藏経 No.1670 (B)」)である。翻訳は東晋とあるが、水野弘元「ミリンダ問経類について」〔駒澤大学研究紀要〕通巻第一七号〕昭和三四年三月、一七—五五頁〕は「おそくとも三国時代まじ」とする [op. cit., pp.31-34]。

(5) 水野は、三巻本は記述が増されているという [op. cit., pp.28-29]。ところで二つの漢訳およびそれと一致するバリー現行本がこの作品の古層を示しているとしても、そのままで原本や歴史的事実を反映しているとはいえない。この作品で「ミリンダ」と音写された王の

名を、「雑玉経」第九卷(111)二のように、「難陀王與那伽斯那共論縁」と「ナンダ」と音写する傍系資料も存在するからである。

(6) これについては、対照的な以下を参照。宮本啓一「インド哲学七つの難問」講談社、二〇〇二年、一一一―一三八頁。アルボムッレ・スマナサラ「無我の見方」サンガ、二〇〇二年、一九三―一九八頁。

(7) ミリнда *Netel* が歴史上のメンダロス Menalops に比定されることは一般的に承認されている。次註で挙げられている Davids の翻訳を参照 [p. xviii-xix]。とはいえ歴史的実事は定かではない。本作品で王は仏教に帰依したことになるっており、アルタルコス「モラリア」821D-E 以下からそれを事実とする見解もあるが、反対も多い。

(8) *The Questions of Milinda*, Translated by Davids, R., p.86, n.1 参照。また *Pali-English Dictionary*, R. Davids and W. Stede (Delhi, 1993) の当該項目にも上記が特殊例とされている。但しこれは本作品に通常の用例がないことを意味するものではない [例えば T-p.21.15]。

(9) *The Questions of King Milinda*, edited by Mendis, N.K.G., Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1993. ただしこれは一八八〇年の Horner 版を基に、Davids 版の一部を参考に作成されている。

(10) 中村・早島 一七〇―一七一頁参照。

(11) 三巻本 P.712b は T-p.54.17 の「第一ツエダグー」冒頭に相当。

(12) 三巻本 P.713a は T-p.57.2 の「第一ツエダグー」末尾に相当。

(13) 二巻本では p.700a、三巻本では p.715c が T-p.71 の「第二ツエダグー」に相当する。

(14) *Les questions de Milinda*, traduit du Pali par Louis Finot, Les classiques de l'Orient, VIII, Paris, 1928.

(15) *Las preguntas de Milinda*, edición de Lucia Carro Marina, colección Taxila, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002. 但しこの版は Bossard 版 [1923] を基にしている。

(16) 訳出にあたっては各訳を参考にした。

(17) これもまた通常の用法と異なる点については、Davids [op. cit., p.86] および中村・早島 一七一頁を参照。Davids は living princi-

ple within、Mendis は A soul within、中村・早島は「内にある自我」、Finot は l'âme qui habite en nous、Marina は el alma que habita en nosotros、三巻本は「身中命」である。なおパリー語各単語については、ローマアルファベットで示したあとで、デーヴァナーガリに翻字したものを参考のために付した。とはいえ、現存の写本はこの文字で記されていない点で、術学のそしりはまぬがれないかもしれない。

(18) テキストは *Platonis Opera*, Duke E.A., et alii, Oxford, 1995 を使用する。翻訳は、プラトン(渡辺邦夫訳)「チアイテトス」筑摩書房、二〇〇四年、プラトン[田中美知太郎訳]「チアイテトス」岩波書店、一九六六年、Campbell, *The Theaetetus of Plato*, Oxford, 1861、Burnyeat, M., *The Theaetetus of Plato*, translated Levetz, Hackett, 1990 のとりわけ五二―六五頁を参照した。この書の Introduction の一部は以下の文献を土台として成立している。M・F・バーニエト(加藤信朗・神崎繁訳、以下バーニエトとする)「プラトンにおける知覚の文法」【思想】一九八二年四月 No.694、七五―一二頁である。これも参照した。

(19) 古註を参照 [Schoelia Platonica, edited, Greene, W.C., Haverford, Pennsylvania: American Philological Association, 1938]。やまじやんくの参照指示をしるバーニエト [op. cit., p.79] と註を参照。

(20) バーニエトは [op. cit., p.101]「具象的な連想をとまな」わないうに「装置(equipment)」と訳したが、ここでは使用者とそれが用いるものとの分離を強調するためにつけた。

(21) 複数の領域にわたっている感覚対象の再統合という統覚的な場合もあるだろう。これについては前掲「チアイテトス」(渡辺訳)二四〇頁の註74を参照。

(22) *ibid.*, 186a8.

(23) *ibid.*, 186b8-9.

(24) *ibid.*, 186a10-b1. 眼前のものとの共時的比較や、統覚的な場合のほか「通時的に対象に関わる」という観点からも「一〇」とされる。

(25) *Ibid.*, 186-23.

(26) *Ibid.*, 186-3では存在や真理という「知識」は、そこに存するとされる。

(27) T, 54, 19.

(28) 「智慧」と「識別作用」という二方向での知的能力の理解は、中期プラトン主義者アルキノオス「プラトン哲学提要」43, 1以下を思い出させる。

(29) 中村・早島と同様に訳した。漢訳ではそれぞれ「人神」「智」「生きものにおける生命原理」は「自然」。水野は「神」を「識」「自然」を「命」と補った上、*[op. cit., p.28]*、これを漢訳が東晋以前という主張の根拠とする *[op. cit., pp.31-34]*。

(30) Kyle, G., *The Concept of Mind*, London, 1919, pp.17-25. ただし、論題の問題を主張する限りでは、これはナーガセーナにも関わらう。

(31) T, 57, 4-60, 2を参照。さらにこのような説明については宮元を参照 *[op. cit., pp.124-129]*。

(32) ヴェーダンタについては、中村元「仏教学者バヴィヤの伝えるヴェーダンタ哲学」『哲学雑誌』第六九九号、昭和二三年四月、一—六五頁、哲学会編、岩波書店)、一八頁を参照。ヴァイシエシカ学派「勝論」については、カナタの「ヴァイシエシカストラ」が失われ、五世紀後半のプラシャスタパダーの「パダールダラマサングラハ」に基づくしかないもの、議論の骨子は理解される。金倉円照「インド哲学の自我思想」大蔵出版社、一九七四年、一五〇—一五三頁、或いは同「インドの自然哲学」平楽寺書店、一九七一年、一二五—一二七頁を参照。本作品の成立過程は重層的で、そのため箇所によっては後代の彼らの影響も反映されているのではないかと論者は考える。

(33) これについては、中村元「インドとギリシアの思想交流」春秋社、一九六八年、八八頁を参照。

なお本稿のもととなった発表に際しては、東京大学の丸井浩先生、武蔵野大学の佐藤裕之先生、神奈川大学の宮嶋俊一先生をはじめ、多くの方に

アドバイスをいただいた。ここに謝意を示すものである。

(かなざわ・おさむ、ギリシア・ローマの哲学、

東京学芸大学非常勤講師)