

平成16年度

# プラシャスタパーダ研究

—存在論と認識論の解明—

東洋大学大学院文学研究科仏教学専攻  
博士後期課程3年 4120010006番

三 田 宏 文



東洋大学大学院 博士学位請求論文

序章 プラシャスタパーダ思想の解明へ向けて ..... 3

第1節 ヴァイシェーシカ哲学及びプラシャスタパーダについて ..... 4

# プラシャスタパーダ研究

## -存在論と認識論の解明-

(1) ヴァイシェーシカ哲学の概観 ..... 5

(2) 阿闍波ガウラとプラシャスタパーダのヴァイシェーシカ哲学 ..... 7

(3) インド思想におけるヴァイシェーシカ哲学の位置 ..... 8

(4) ヴァイシェーシカ哲学概観 ..... 9

2 プラシャスタパーダおよび「プラシャスタパーダ・パーシュテ」 ..... 10

(1) プラシャスタパーダの別名 ..... 10

(2) プラシャスタパーダの生存年代 ..... 11

(3) 「プラシャスタパーダ・パーシュヤ」の名称及び注釈書について ..... 12

第2節 ヴァイシェーシカ哲学の研究の歴史 ..... 14

1 西欧およびインドにおける研究 ..... 14

(1) Müller, Friedrich Max-6つの哲学体系 ..... 14

(2) FaddegonおよびKeith-ヴァイシェーシカ研究の嚆矢 ..... 15

(3) RubenおよびChattopadhyaya-マルクス主義から現代哲学へ ..... 16

2 日本における研究 ..... 16

(1) 井上哲次郎-日本最初のヴァイシェーシカ研究 ..... 17

(2) 木村幸賢-哲学としてのヴァイシェーシカ ..... 17

(3) 宇井伯寿-文献学と論理的考察性 ..... 18

(4) 金倉剛三-日本におけるヴァイシェーシカ哲学研究の歴史 ..... 18

(5) 中村 元-漢訳語から脱皮 ..... 19

3 ヴァイシェーシカ哲学研究の現状 ..... 19

(1) Halbfass, Wilhelm ..... 20

(2) Kanno, Peetu S. ..... 20

文学研究科仏教学専攻博士後期課程3年  
学籍番号4120010006

三 浦 宏 文





はじめに.....	1
序章 プラシャスタパーダ思想の解明へ向けて .....	3
第1節 ヴァイシェーシカ学派及びプラシャスタパーダについて.....	4
1 ヴァイシェーシカ学派の概要 .....	5
(1) ヴァイシェーシカ学派の起源 .....	5
(2) 開祖カナーダと根本聖典『ヴァイシェーシカ・スートラ』 .....	7
(3) インド思想におけるヴァイシェーシカ学派の位置 .....	8
(4) ヴァイシェーシカ学説概観 .....	9
2 プラシャスタパーダおよび『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』 .....	10
(1) プラシャスタパーダの別名.....	10
(2) プラシャスタパーダの生存年代.....	11
(3) 『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の名称及び注釈書について .....	12
第2節 ヴァイシェーシカ哲学の研究の歴史.....	14
1 西欧およびインドにおける研究.....	14
(1) Müller, Friedrich Max-6つの哲学体系- .....	14
(2) FaddegonおよびKeith-ヴァイシェーシカ研究の嚆矢- .....	15
(3) RubenおよびChattopadhyaya-マルクス主義から現代哲学へ- .....	16
2 日本における研究.....	16
(1) 井上哲次郎-日本最初の印度哲学講義-.....	17
(2) 木村泰賢-哲学としての印度哲学- .....	17
(3) 宇井伯寿-文献学と論理的客観性- .....	18
(4) 金倉円照-日本におけるヴァイシェーシカ学派研究の嚆矢- .....	18
(5) 中村 元-漢訳語から脱皮- .....	19
3 ヴァイシェーシカ哲学研究の現状 .....	19
(1) Halbfass, Wilhelm.....	20
(2) Kannu, Peeru S.....	20



(3) 野沢正信および宮元啓一 .....	21
(4) 村上真完 .....	22
第3節 本研究の位置 .....	24
1 本研究の位置および方法 .....	24
(1) プラシャスタパーダの思想を捉える .....	24
(2) 方法論的基礎付け .....	24
2 本研究の目的および構成 .....	26
(1) 本研究の目的 .....	26
(2) 本論文の構成 .....	27
第1章 実体の存在論 .....	39
第1節 実体カテゴリーの定義 .....	40
1 パダールタ (padārtha) とカテゴリー .....	40
2 実体の共通点 .....	40
3 <実体性 (dravyatva) > とは何か .....	41
4 <実体性 (dravyatva) > の認識 .....	44
5 小結 .....	45
第2節 四元素と世界の構成 .....	47
1 元素説と原子論 .....	47
2 4元素共通の特徴 .....	48
(1) カテゴリー論上の共通点 .....	48
(2) 元素としての共通点 .....	49
3 各元素と属性の分類 .....	50
(1) 地 (prthivī) の属性 .....	50
(2) 水 (ap) の属性 .....	51
(3) 火 (tejas) の属性 .....	51
(4) 風 (vāyu) の属性 .....	52



(5) 属性の分類と『スートラ』 .....	53
4 各元素の種類 .....	54
(1) 地 (pr̥thivī) の種類 .....	54
(2) 水(ap)の種類 .....	56
(3) 火 (tejas) の種類 .....	57
(4) 風 (vāyu) の種類 .....	59
5 小結 .....	60
第3節 世界の構成基準-時空論- .....	64
1 時間・空間のカテゴリー .....	65
2 時間 (kāla) .....	65
(1) 時間の定義 .....	65
(2) 認識との関係 .....	68
(3) 時間のまとめ .....	70
3 空間 .....	71
(1) 方角 (dis) .....	71
(2) 虚空 (ākāśa) .....	72
(3) 方角 (dis) と虚空 (ākāśa) の共通点と相違点 .....	74
(4) 空間内にある事物の实在性のレベル .....	74
(5) 空間のまとめ .....	76
4 小結 .....	76
第4節 実体としての精神-ātmanとmanas- .....	78
1 自我 (ātman) .....	78
(1) 自我に関する諸問題 .....	78
(2) 自我の定義 .....	79
(3) 自我の論証 .....	79
(4) 自我の属性 .....	83



(5) 自我のまとめ .....	84
2 意識 (manas) .....	85
(1) 意識の諸問題 .....	85
(2) 意識の定義 .....	85
(3) 意識の属性 .....	87
(4) 意識のまとめ .....	87
3 小結 .....	88
第2章 認識論 .....	106
第1節 現在時の認識 .....	108
1 直接知覚(pratyakṣa) .....	108
(1) 直接知覚の定義-一般的な直接知覚 .....	108
(2) 直接知覚のプロセス-接触という問題- .....	109
(3) 認識の4要素-直接知覚の総括 .....	113
(4) 直接知覚のまとめ .....	116
2 推論(anumāna) .....	118
(1) 推論の基本定義 .....	118
(2) 自己の決定のための推論 .....	118
(3) 推論の応用-他人のための推論- .....	125
(4) 推論のまとめ .....	132
3 小結 .....	133
第2節 過去時の認識 .....	135
1 時間論の概略 .....	135
2 記憶 (smṛti) .....	136
(1) 記憶論の諸相 .....	136
(2) 『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』における記憶 .....	137
3 夢 (svapna) .....	138



(1) 夢のプロセスと原因.....	139
(2) 夢の特徴.....	140
(3) 夢の知識ー夢と〈過去〉との関係ー.....	141
4 小結ー現在経験としての記憶と夢ー.....	141
<b>第3節 特別な認識</b> .....	144
1 ヴァイシェーシカ学派における「特別な認識」.....	144
2 『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』における「特別」な認識の位置.....	144
3 ヨーガ行者 (yogin)の直接知覚(pratyakṣa).....	145
4 聖仙知(ārṣajñāna).....	146
(1) 聖仙知の位置づけ.....	147
(2) 『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の聖仙知の定義.....	147
5 超人の知 (siddha-darśana).....	148
6 占星術師 (ādeśika) の (内的) 疑惑 (saṃśaya).....	149
(1) 疑惑の分類.....	149
(2) 『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の疑惑の定義.....	149
7 認識経験の時間と認識論上の分類.....	150
8 小結.....	151
<b>第3章 因果論</b> .....	168
1 因中有果論と因中無果論.....	169
(1) 因中有果論 (sat-kārya-vāda).....	169
(2) ヴァイシェーシカ学派の因中無果論 (asat-kārya-vāda).....	170
2 『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』における因果論の適用.....	172
(1) 精神活動における因果論の適用.....	172
①楽 (sukha) と苦 (duḥkha).....	172
②善 (dharma) と悪 (adharma).....	173
③欲求(icchā)・嫌悪(dveṣa).....	174

④意志的努力 (prayatna) .....	175
⑤潜在印象(bhāvanā) .....	176
⑥精神活動のまとめ .....	177
(2) 認識論における因果論の適用.....	178
①直接知覚 (pratyakṣa) .....	178
②記憶(smṛti) .....	179
③夢(svapna).....	180
④聖仙知 (ārṣajñāna) .....	181
3 小結.....	182
<b>終章 プラシャスタパーダ思想の三要素</b> .....	188
第1節 実体 (dravya) による存在論 .....	189
1 存在物の集合概念としての実体 (dravya) .....	189
2 9つの実体 (dravya) による存在論.....	193
第2節 因果関係による認識の整理 .....	194
1 認識の三様態.....	194
2 カテゴリー同士の因果関係としての認識論.....	196
3 プラシャスタパーダ思想の基本構造.....	197
第3節 プラシャスタパーダ思想の「自然哲学」性 .....	200
1 ヴァイシェーシカ学派における二つの解釈.....	200
2 ヴァイシェーシカにおける経験論的要素と形而上学的要素.....	200
(1) 『バーシュヤ』における自我論証の問題 .....	201
(2) 自我論証の形而上学的側面 .....	201
3 自我と輪廻・解脱説の関係 .....	202
(1) 自我と善 (dharma) ・悪 (adharma) の関係.....	202
(2) 輪廻・解脱説と善・悪そして自我の関係.....	203
4 プラシャスタパーダ思想の「自然哲学」性.....	205



結び .....	207
資料編 『プラシヤスタパーダ・バーシュヤ』 実体の章・知識の章の和訳.....	212
第1部 実体の章 .....	214
1 実体の共通性.....	214
2 実体の個別性.....	215
(1)地.....	215
(2)水.....	217
(3)火.....	218
(4)風.....	219
(5)4元素による世界の創造と破壊.....	221
(6)虚空 .....	223
(7)時間 .....	224
(8)方角 .....	226
(9)自我 .....	226
(10)意識 .....	229
第2部 知識の章 .....	231
1 知識の種類 .....	231
2 非知識 .....	231
(1)疑惑 .....	231
(2)誤解 .....	232
(3)非決定 .....	233
(4)夢.....	234
2 知識.....	237
(0)知識の種類 .....	237
(1)直接知覚 .....	237
(2)推論 .....	239

①徴証.....	239
②自己のための推論（推理）.....	240
(a)言葉.....	241
(b)身振り.....	242
(c)類推.....	242
(d)意味の含み.....	242
(e)共在.....	242
(f)非存在.....	243
(g)口伝.....	243
③他人のための推論（論証）.....	243
(a)主張.....	243
(b)指示.....	244
(b)-1非指示性.....	244
(c)実例.....	246
(c)-1 偽の実例.....	247
(d)適用.....	247
(e)結論.....	248
(3)決定.....	249
(4)記憶.....	250
(5)聖仙知.....	251
■参考文献.....	253
I. サンスクリット文献および略号.....	253
II. 欧文文献.....	257
III. 邦文文献.....	264



# はじめに

本研究がこれから試みるのは、インド正統派六派哲学の一つヴァイシェーシカ（*Vaiśeṣika*）学派の思想を体系化したプラシャスタパーダ（*Praśastapāda* : 6C.）の思想を、彼の現存唯一の著書である『プラシャスタパーダ・バーシュヤ（=プラシャスタパーダの注釈書）』（*Praśastapādabhāṣya* : 6C.）をゆっくりとていねいに追いかけることによって明らかにしていくことであり、より具体的には、カテゴリー論による存在論と経験論的認識論、および独自の因果論という三要素から、極めて精緻に構築されたプラシャスタパーダの思想体系の特徴を描き出すことである。

ヴァイシェーシカ学派の思想は、ヴェーダの権威を認めるインド正統派六派哲学の中でも、独自の位置を占める。それは、他の正統派諸派が、専ら魂や解脱といった内的な問題に関心を持っていたのに対して、ヴァイシェーシカ学派は、外的な現象世界にも関心を持ち、独自の原子論や運動論および認識論を展開したからである。このヴァイシェーシカ学派の思想を体系化したのがプラシャスタパーダであり、そのプラシャスタパーダの現存している唯一の著書が、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』である。

したがって、ヴァイシェーシカ学派の思想を捉える上でまず重要なのは、この『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』を丹念に考察し、プラシャスタパーダの思想を明らかにしていくことであるはずである。しかし、インド哲学研究の主流が文献学的研究および思想史的研究が中心であることと、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の扱っているテーマが多岐にわたっていることから、同書をもとにした研究は、翻訳研究や「自我」「認識」といった個別テーマに関する研究のみであった。したがって、本研究の「プラシャスタパーダの思想体系の特徴を明らかにする」試みは日本で初めてのものである。

本論文の全体像は、以下のようになっている。

まず序章においてインド思想史上のヴァイシェーシカ学派の位置を確認した上で、これまでのヴァイシェーシカ学派の研究成果を西欧及びインド・日本にわけて概観し、本研究の位置及び方法を示す。

筆者は、プラシャスタパーダの思想には実体（*dravya*）というカテゴリーによるカテゴリー論的存在論と、その存在論によって構築された世界を認識する知識（*buddhi*）の理論すなわち認識論の二つが根幹としてあると考える。

したがって、本論文の本論部分の第1章では、「実体の存在論」として、九つの実体カテゴリーによる存在論を、まず第1節で「実体カテゴリーの定義」を<実体性（*dravyatva*）>という語をもとに考察し、その上で個々の実体を第2節「四元素による世界の構成」（地・水・火・風）、第3節「世界の構成基準-時空論」（虚空・方角・時間）、第4節「実体としての精神」（自我・意識）という三つの側面から考察する。

次に第2章では「認識論」として、プラシャスタパーダの知識（*buddhi*）の理論を、その認識に関する時間に応じて、それぞれ第1節「現在時の認識」で直接知覚（*pratyakṣa*）と推論（*anumāna*）を、第2節「過去時の認識」で記憶（*smṛti*）と夢（*svapna*）を、第3節「特別な認識」で聖仙知（*ārśajñāna*）等の特別な認識を考察する。これは、プラシャスタパーダの認識論が因果関係を基礎として成立しているため、因果関係が確認できる確実性によって、現在と過去およびその他が明確に区別されているからである。

さらに、筆者は、プラシャスタパーダの思想には、実体の存在論と認識論の両者を論理整合的に結びつける因中無果論 (asat-kārya-vāda) という独自の因果論という第三の根幹があると考え。なぜなら、経験論的な側面もあるプラシャスタパーダの認識論とカテゴリー論的要素が強い実体の存在論に共通する点が、カテゴリーの因果論的關係により説明されるという点であるからである。

したがって、本論文では第3章で「因果論」として、インドの代表的な因果論である因中有果論 (sat-kārya-vāda) とヴァイシェシカ学派の因中無果論を概観したうえで、その因果論によってどのように認識論が論理整合的に整備されているかを検討する。

そして最後に、終章「プラシャスタパーダ思想の三要素」で、以上検討してきた三つの要素からなるプラシャスタパーダの思想の全体像を解明したうえで、従来のヴァイシェシカ学派への評価であった「自然哲学」説を、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の輪廻・解脱説の因果論的構造を解明することによって改めて検討を加える。

本研究は、以下に示す筆者のこれまでの研究を基礎としている。

- (1) 「『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』における「実体」そのもの」『東洋大学大学院紀要』第33集・pp.153~164・東洋大学大学院・1997年3月
- (2) 「『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』における時間概念」『東洋大学大学院紀要』第34集・pp.191~206・東洋大学大学院・1998年3月
- (3) 「印度哲学者の実体理解についてーヴァイシェシカ哲学への研究史的接近ー」『宗教研究』315号 (第71巻第4集) pp.220~221・日本宗教学会・1998年3月
- (4) 「過去はいかにして知りうるかー『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』における記憶と夢ー」『東洋大学大学院紀要』第35集・pp.217~230・東洋大学大学院・1999年3月
- (5) 「印度哲学者とは誰か (1) ー第1世代の実体概念をめぐるー」『東洋学研究』第37号・pp.143~155・東洋大学東洋学研究所・2000年3月
- (6) 「『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』における特別な認識」『宗教研究』323号 (第73巻第4集) pp.229~230・2000年3月
- (7) 「『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の空間構成」『印度学仏教学研究』第49巻第1号・pp.480~482・日本印度学仏教学会・2000年12月
- (8) 「自我と意識の相関性 (上) ー『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』におけるātmanとmanasの定義ー」『東洋学研究』第38号・pp.204~218・東洋大学東洋学研究所・2001年3月
- (9) On Cognition of past : the Concept of smṛti and svapna in Praśatapādabhaṣya, *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Japanese Association of Indian And Buddhist Studies, Vol. 50 No.1 , pp. 494~496, December 2001.
- (10) 「自我と意識の相関性 (下) ー精神活動と認識論におけるātmanとmanasの連関ー」『東洋学研究』第39号・pp.203~217・東洋大学東洋学研究所・2002年3月
- (11) 「インド実在論学派の時空論-Vaiśeṣika学派のkāla, ākāśa, dīśと事物の存在性」『科学史研究』第41巻 (No.222) pp.88~97・日本科学史学会編集・岩波書店・2002年6月



- (12) 「超能力と認識論ー『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』における「特別な認識」『東洋大学大学院紀要』第39集pp.181~194・東洋大学大学院・2003年3月
- (13) 「自然哲学と宗教性は両立するか-インド実在論学派を中心に-」『宗教研究』335号(第76巻第4号) pp.209~210・2003年3月
- (14) 「四元素と世界の構成ー『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』における四元素説の解明-」『東洋学研究』第41号pp. 171~183・東洋大学東洋学研究所・2004年3月

これらの論文に関して、さまざま方からご批判・ご忠告・ご助言をいただいた。東北大学の村上真完先生、國学院大学の宮元啓一先生、沼津工業高等専門学校の野沢正信先生からは私信で懇切丁寧なご助言とご批判をいただいた。東洋大学工学部の大網功先生には、私信だけでなく東洋学研究所の研究会を通じてさまざまご忠告をいただいた。神奈川大学の湯田豊先生には、貴重な文献をお貸しいただくとともにさまざまご助言をいただいた。これらのご批判・ご忠告・ご助言が本論文を作成するうえで大きな力となっている。記して謝意を表したい。

2004年4月23日  
三浦宏文

# 序章

## プラシャスタパーダ思想の解明へ向けて

本研究は、インド正統派六派哲学の一つヴァイシェーシカ (Vaiśeṣika) 学派に属する六世紀の人物とされるプラシャスタパーダ (Praśastapāda) の思想を解明することを目指す。その前提として本章では、まずヴァイシェーシカ学派およびプラシャスタパーダについて論じ、次にヴァイシェーシカ学派の研究の歴史をふり返った上で、最後に本研究の特徴および方法を論じたい。

### (1) ヴァイシェーシカ学派の起源

ヴァイシェーシカ学派の起源については、いくつかの説があり、これについては多分論議が繰返されている<sup>1)</sup>。金谷博士は、グラゼーナップ (Glasenapp, H.) の刊行の3分制説を援用しながら、独自の5分制説を立てる。それは以下のものである。(なお、それぞれの小見出しは筆者が便宜的に付したものである。)

#### (1) ジャイナ教起源説

これは、ジャイナ教の文献が主張する説である。ジャイナの教祖マハーヴィーラーの死後544年 (西暦17年) に、ジャイナ僧のチャルマ・ローハグッタ (Chalaya Rohagutta) が、命我 (jiva) と非命我 (ajiva) の他にノージャーヴァ (nojiva) という第3の存在部門があり、それが知性でも非知性でもない存在を表すという異端説を唱えた。このローハグッタの三元論 (Terāstiya) から、ヴァイシェーシカ学派が出てきたという説が、聖典『アーヴァッサヤ』に記してある<sup>2)</sup>。これについて、グラゼーナップは、確かにヴァイシェーシカが自他以外の範疇を定めていることと密接に結び出しているが、ヴァイシェーシカとの類似点とされる原子論および意識が活動的であるという主張は、双方違った形で論じられているので、これらの説をヴァイシェーシカが直接ジャイナから受け取ったとは考えにくい、とする。

#### (2) 唯物論起源説

これは、ヤコービー (Jacobi, H.) の説<sup>3)</sup>で、ジャイナ僧の聖典『スートラ・クリタンガ』 (Sūtrakṛtāṅga) 2-1-22に記されている唯物論 (Lokāyata) から現われたとする説である。これは、5元素の他に我を認めるものであるが、これについてグラゼーナップは、この我が輪廻説を許容する個人的要素なのか、あるいは5元素とともに宇宙に還元していく超個人的要素としてとらえられていたのが疑わしく、輪廻説を前提とするヴァイシェーシカ学派がこの説から出てきたとは考えにくいとする。

#### (3) 古ミーマーンサー起源説

これはダスグプタ (Dasgupta, S.) の説<sup>4)</sup>で、ヴァイシェーシカは古いミーマーンサー



# 第1節 ヴァイシェーシカ学派及びプラシャ スタパーダについて

## 1 ヴァイシェーシカ学派の概要

ヴァイシェーシカ (Vaiśeṣika) 学派は、正統派バラモン教系の六派哲学の中の一つに数えられる。その成立時期は、紀元前2世紀頃とされるが<sup>1</sup>、正確には分かってはいない。この学派は、後に論理学を中心課題とするニヤーヤ (Nyāya) 学派と融合してニヤーヤ・ヴァイシェーシカ (Nyāya-Vaiśeṣika) 混合学派となり、さらに新正理学派 (Navya-Nyāya : 新ニヤーヤ学派) へと発展する。本研究で論ずるのは、Nyāya 学派と融合する前の初期ヴァイシェーシカ学派の文献である。それでは、初期ヴァイシェーシカ学派の概要を論じておこう。

### (1) ヴァイシェーシカ学派の起源

ヴァイシェーシカ学派の起源については、いくつかの説があり、これについては金倉圓照が詳細に論じている<sup>2</sup>。金倉博士は、グラゼーナップ (Glaserapp, H. v.) の起源の3分類説<sup>3</sup>を援用しながら、独自の5分類説を立てる。それは以下のものである。(なお、それぞれの小見出しは筆者が便宜的に付したものである。)

#### (1) ジャイナ教起源説

これは、ジャイナ教の文献が主張する説である。ジャイナの教祖マハーヴィーラーの死後544年(西暦17年)に、ジャイナ僧のチャルヤ・ローハグッタ (Chaluya Rohagutta) が、命我 (jīva) と非命我 (ajīva) の他にノージーヴァ (nojīva) という第3の存在部門があり、それが知性でも非知性でもない存在を表すという異端説を唱えた。このローハグッタの三元論 (Terāsiya) から、ヴァイシェーシカ学説が出てきたという説が、聖典『アーヴァッサヤ』に記してある<sup>4</sup>。これについて、グラゼーナップは、確かにヴァイシェーシカが実体以外の範疇を認めていることを的確に描き出してはいるが、ヴァイシェーシカとの類似点とされる原子論および靈魂が活動的であるという主張は、双方違った形で論じられているので、これらの説をヴァイシェーシカが直接ジャイナから受け取ったとは考えにくい、とする。

#### (2) 唯物論起源説

これは、ヤコービー (Jacobi, H.) の説<sup>5</sup>で、ジャイナ教の聖典『スートラ・クリターンガ』 (Sūtrakṛtāṅga) 2-1-22に説かれている唯物論 (Lokāyata) から現われたとする説である。これは、5元素の他に我を認めるものであるが、これについてグラゼーナップは、この我が輪廻説を許容する個人的靈魂なのか、あるいは諸元素とともに宇宙に還元していく超個人的元素としてとらえられていたのか疑わしく、輪廻説を前提とするヴァイシェーシカ学派がこの説から出てきたとは考えにくいとする。

#### (3) 古ミーマーンサー起源説

これはダスグプタ (Dasgupta, S.) の説<sup>6</sup>で、ヴァイシェーシカは古いミーマーンサー

学派の一派だとする説である。この理由は、『ヴァイシェーシカ・スートラ』が自然科学的内容と関係の乏しいダルマの議論を取り上げることや、行為によって生じる不可見力 (*adr̥ṣṭa*) を物理的な事象の説明に使うことが主なものである<sup>7</sup>。これについて、グラゼーナップアは、ミーマーンサーの主題であるヴェーダ聖典の言葉の永遠性をヴァイシェーシカがつねに否定していた事実と反する、としている。

#### (4) 自然哲学系統説

これは、フラウワルナー(*Frauwallner, E.*)の説<sup>8</sup>である。フラウワルナーは、インドの古代思想をヴェーダを根源に持つ世界靈魂(梵・我: *brahman or ātman*)の教説と、外界に興味関心を持つ自然哲学的潮流との二大潮流からとらえようし、その自然哲学系統の随一の哲学思想がヴァイシェーシカであるとする説である。そして、このヴァイシェーシカは、ジャイナから多くのものを得ているとする。

ここで金倉博士は、ほぼ同じ内容の説を、宇井伯寿がフラウワルナーの約三十年前に出していることを指摘している。宇井博士は、古代インドの思想を正統バラモン系の転変説 (*pariṇāma-vāda*) と一般社会系統の積集説 (*ārambha-vāda*: 新造説) とに分類し、ヴァイシェーシカ学派は後者から出たとする説を出していた<sup>9</sup>。たしかに、この積集説 (*ārambha-vāda*) と転変説 (*pariṇāma-vāda*) との分類は、非常に説得力のある考え方ではあるが、起源に関する最終的な決め手とは言いにくい。

#### (5) 文法学と祭式学の融合説

これは、インド哲学史家として独自の立場に立つルーベン(*Ruben, W.*)の説<sup>10</sup>である。ルーベンは、ヴァイシェーシカが文法学と祭式学とに由来すると説く。すなわち、ルーベンは、ヴァイシェーシカとギリシャの哲学、特にアリストテレスとの類似点を強調しながら、ギリシャの哲学者たちが自然科学的な発想に関心を抱くのと同じようにインドのバラモン階層には文法学に関心をもち、文法的な概念によって現象を説明しようとしたとするのである。例えば、「牛」というものの本質を追及する時に、パタンジャリは、物の本質を形体、特性、活動、名称から区別し、そして、文法学者として名詞、形容詞、動詞の区別から出発した。これが、ヴァイシェーシカ学派の開祖カナーダに刺激を与えたというのである<sup>11</sup>。

これは、最近では宮元啓一氏が支持している説である。宮元氏は、ほぼそのままルーベンの説を引き継ぎ、この名詞、形容詞、動詞の区別がそれぞれ実体 (*dravya*)、属性 (*guṇa*)、運動 (*karman*) であるとする<sup>12</sup>。

また、この5説以外に定方晟教授の以下のようなユニークな説がある。

#### (6) アリストテレス起源説<sup>13</sup>

定方教授は、ヴァイシェーシカ学派の起源について、アリストテレス哲学がインドに伝えられ、ヴァイシェーシカ学派の発生を促したとする主張する<sup>14</sup>。そして、ヴァイシェーシカ学派の *padārtha* 論をジャイナ教の説、文法学派の説、そしてアリストテレスのカテゴリー論と詳細に比較し、「存在とは何か」という姿勢に立つ点においてアリストテレスの類似点を強調する<sup>15</sup>。さらに、そのアリストテレス哲学が、ヘレニズム時代にイスラム世界に広く知られていたことを述べたうえで、カラノスのペルシア行やヒンドゥーサーラのソフィスト派遣要請、アショーカ王の西方世界への使節派遣やミリンダ王の対論等多くのインドとギリシャの文化交流の例を挙げ、「インドの学者のうちの誰かがア哲学(アリストテレス哲学; 筆者注)を耳にしたとしても何の不思議もない」とし、「誰かがア哲学の中に斬新で魅力ある議論を見出し、それを自宗の武装に利用したことは有り得るだろう。」とする<sup>16</sup>。この説は、ギリシャとの関係を唱える説の中で最も説得力のあるものである。しかし、説のスケールが大きすぎて、筆者には賛成・反対のどちらも難しいといわざるを得ない<sup>17</sup>。

いずれにしても、これらの説は、それぞれに説得力があり、かつそれぞれに難点

もあるので、いずれかの一つの根本的な思想的源泉からヴァイシェーシカ思想が生まれてきたとは考えにくい。むしろ、このような様々な思想をヴァイシェーシカの学徒達が長い時間をかけて折衷的に一つの体系を創りだしたと考えることが妥当のように思える<sup>18</sup>。

## (2) 開祖カナダと根本聖典『ヴァイシェーシカ・スートラ』

ヴァイシェーシカ学派の開祖にして根本聖典『ヴァイシェーシカ・スートラ』( *Vaiśeṣika-sūtra* : 以下『スートラ』と略記)の作者とされる人物は、カナダ( *Kaṇāda* )とされる。本研究で論じる文献『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の冒頭に「聖者カナダに敬礼する」<sup>19</sup>という部分は、ほぼ間違いなくこの人物を指していると考えられる。一方、同書の末尾には、「『スートラ』<sup>20</sup>を創ったカナブジに帰依する」とあるが、このカナブジ( *Kaṇabhuji* )はカナダの別名であり、同一人物を指しており、どちらも意味的には「カナを食うもの」という意味であり、カナ( *kaṇa* )とは原子あるいは穀物を指すが、これは原子論を唱えるカナダにちなんでいると考えられるのが普通である<sup>21</sup>。

カナダには、この他にもウルカ( *Ulūka* : 梟)という別名がある。このウルカという名称は、中国では古くから知られていたようで、例えば鳩摩羅什が弘始6年(西暦404年)に訳した『百論』の中に「優樓迦ノ弟子、衛世師經ヲ誦シ六諦ヲ言フ」云々(大正蔵三十、一六八中)とある<sup>22</sup>。この優樓迦はウルカの、衛世師はヴァイシェーシカの音訳であり、六諦とは6つのパダールタ( *padārtha* )を指していると考えられる。この他インドでは、マダーヴァ( *Mādhava* : 14C.)の『サルバ・ダルシャナ・サングラハ( *Sarvadarśanasamgraha* )』の第10章に「ウルカの説」( *Aulūkyadarśana* )と題して評されている。また、『ニヤーヤコーシャ』では、神であるマハーデーヴァが梟の姿で現われ、ヴァイシェーシカの体系を伝えたから、ウルカという名前があるとされる<sup>23</sup>。

このウルカすなわち梟という異名に着目した宮元啓一氏は、ギリシャでは梟が知恵の神ミネルバの使いであることから、ギリシャとインドの思想交流によりヴァイシェーシカが生まれたとする。すなわち宮元氏は、ギリシャ人国家が最もインドに影響を持った紀元前二世紀半ばごろに、ギリシャ人哲学者とインド人哲学者との直接の交わりの中から生まれたとし、カナダがミネルバの女神の使いのように聡明であるということから、ウルカ(梟)というあだ名が付けられたとするのである<sup>24</sup>。これは、確かに前述の『ニヤーヤコーシャ』の伝説ともつじつまが合い、大変魅力的な仮説ではある。しかし、この梟という名前の由来には、「夜に食事をとり、遊行をすることが梟に似ているから」という異説が複数の漢訳教典に記載されている<sup>25</sup>ので、早急にギリシャの伝説に結び付けることは出来ないであろう。

このように、開祖カナダの人物像には、いくつかの伝説が存在するのみで、はっきりした記述はなく、諸資料から類推するにとどまらざるを得ない。これは、カナダの生存年代についても同じである。前述のウルカ伝説を伝える漢訳教典には、「成劫末に世に出た」、あるいは「釈迦の出生より800年前」といった記述があるが、「成劫末」はそもそも空想上のものであるし、「釈迦の出生800年前」というのは、古ヴェーダ文明の時期に当たるので、どちらも常識的に考えて伝説の域を出ない。

カナダの年代がはっきりしない以上、彼に帰せられる『スートラ』の成立年代もやはり決定的な説は出ていない。

まずヤコービーは、仏教の空観を否定するか否かという点に着目して、龍樹・世親の年代を軸として六派哲学の年代を想定した。この中で、『スートラ』は、仏教に対する論難・反論は見られない。しかし、同書と関係の深い『ニヤーヤ・スートラ』(



Nyāya-sūtra)』にはそれが見られ、しかもそれは中観説であり唯識説などの論究はない。したがって、『ニヤーヤ・スートラ』の年代はおよそ西暦200~450年の間と推定され、さらに『ニヤーヤ・スートラ』と成立年代が近いとされる『ニヤーヤ・バーシュヤ(Nyāya-bhāṣya)』に『スートラ』の引用が見られるので、『ニヤーヤ・スートラ』に近い古い時代に属するとする<sup>26</sup>。それに加えて、ヤコービーはヴァイ

シェーシカについての最古の言及が医学書『チャラカ・サンヒター(Caraka-saṃhitā)』であることも指摘した<sup>27</sup>。これらの説を前提として、ヤコービーは前述の唯物論学派やジャイナとの関係を考慮したうえでおよそ3世紀頃としている。

次に我が国の宇井伯寿博士は、仏教側の諸資料を検討した上で『スートラ』は、龍樹以前に成立していたとする。宇井博士は、まず成立史的に考えて学派の成立と経典編纂が同じ時期であることは不可能であるとし、(1)学説の起源(2)(開祖による)学派の成立(3)経の編纂の三時期を明瞭に区別するべきだという独自の立場を打ち出した。この中で、(1)学説の起源は仏陀時代の六師外道のジャイナ説とし、(2)学派の成立は紀元前150~50年とし、(3)経典の成立は起源100~200年とする<sup>28</sup>。この宇井説が、現在一般的に支持されている年代である。

金倉圓照博士は、以上の説を紹介したうえで、自身は『大毘婆沙論』と『チャラカ本集』の記述をも参考にして、『スートラ』の年代をほぼカニシカ王時代にはある程度まとめられていたとする。ただ、カニシカ王の年代が現在も決定するに至っておらず、フェルガッソンの78年即位説とギルシマンの144年頃という説がある<sup>29</sup>。そこで、金倉博士は両説に配慮して「予裕(引用者注:本文のまま)を持たせて」西暦1世紀半頃の成立と推定した<sup>30</sup>。

以後、『スートラ』について新しい資料や年代に関する新説は出ていない。したがって、現段階では宇井説及び金倉説を支持し、西暦100~200年の半ばとするのが妥当であると考えられる。

### (3) インド思想におけるヴァイシェーシカ学派の位置

これまでの研究では、ヴァイシェーシカ学派の哲学は、インドの哲学思想のなかで、ひととき異彩を放っていると理解されてきた。それは、考察の対象とするのが多様な自然的存在であり、自我と最高原理との関係を主な対象としたものが多いインドの哲学思想の主流からとは一線を隔した数少ない自然哲学であるからだとされる<sup>31</sup>。

確かに、インドにおいては、自然が人間または精神に対立するものとして考えられることはほとんどと言っていいほど無かった<sup>32</sup>。『リグ・ヴェーダ』に収録された賛歌の中には、自然界を構成する諸要素や、その背後にある力を神格化した多くの自然神が歌われている。天地両神や、太陽神、暁紅神、暴風雨神、雨神、火神等がその例として挙げられる<sup>33</sup>。しかし、それは、自然の威力や、その荘重性、神聖性、不思議性に対する崇敬、畏敬といった素朴な宗教的感情であり、自然を考察の対象とする自然哲学というものではない。また、初期ウパニシャッド以降、その流れをくむ思想においては、生命の本質や死後の運命、そして輪廻からの解脱の方法の探求が主なテーマとなり、自然に対して格別の関心は向けられなかった。文学、美術などには、愛の喜び、恋の悩み、別れの悲しみなどを表すための自然の風物の描写が多数見られるが、ウパニシャッド等の哲学思想においては否定的なものとしてとらえられているようである<sup>34</sup>。

これに対して、ヴァイシェーシカ学派は、自然的存在や事象を構成している諸要素を列挙し、その生成や運動、変化の合理的説明に関心を向けており、その側面を捉えれば広義の自然哲学と言えなくはない。しかし、ヴァイシェーシカ学派は、実体(dravya)、属性(guṇa)、運動(karman)普遍(sāmānya)、特殊(

viśeṣa)<sup>35</sup>、内属 (samavāya)<sup>36</sup>という6つのカテゴリーを立てて現象を説明しようとはするが、必ずしも現象を厳密、正確に説明しようとする意志はなく、それよりも自分たちの挙げた諸カテゴリー間の厳密な区別を中心としたカテゴリー論及び認識論についての関心の方が高かったように思える。この問題に関しては、本論を通して詳しく議論していきたい、

また、ヴァイシェシカ学派は、原子論 (atomism) を立てるなど多元論的傾向を強く持ち、古ウパニシャッドに見られるような一元的な思想とは異質な側面があると言える。このような多元論的思考は、前述したヴァイシェシカの起源の問題の箇所でも論じたように、ジャイナ教やアジタ・ケーサカンバラなど唯物論者たちの説、及び仏教興起時代の六師外道のパクダハ・カッチャーヤナ等に見られる<sup>37</sup>。

例えば、ジャイナは、5種のカテゴリーを世界観の原理として原子論を説いた。パクダハ・カッチャーヤナは、地、水、火、風の4元素と苦、楽、命我の7原理だけを世界の要素として認めた。しかし、彼は業の超自然的な力を否定し、「7原理は自ら発生したのではなく、他の命令によって発生したのでもない。鋭い刀で頭蓋を断ち切っても、人は何等命を奪うことはない。刃の切断は7原理の間を走ったにすぎない。」と主張した<sup>38</sup>。この点においては、前も指摘した通りヴァイシェシカ学派は一貫して輪廻説及び解脱を重視するので、根本的な部分において相違があるといわざるを得ない。

またアジタ・ケーサカンバラは命我を認めず純粋な唯物論を展開したが、このような、唯物論者たちの原子論にむしろヴァイシェシカ学派の実体 (dravya) 論の祖形が見られるとする説もある<sup>39</sup>。さらに、ヴァイシェシカ学派の思想自体も究極的には唯物論的な方向性を想定しても良いという説もある<sup>40</sup>。しかし、ヴァイシェシカ学派は、精神的な実体である自我 (ātman) と意識 (manas) を認めており<sup>41</sup>、特に自我 (ātman) は諸認識を成立させる内属因 (samavāyi-kāraṇa) として重要な実体である。さらに、唯物論学派は認識手段 (pramāṇa) として直接知覚 (pratyakṣa) のみしか認めないが、ヴァイシェシカ学派は直接知覚と推論 (anumāna) の二つを認めている<sup>42</sup>。そして、直接認識手段としては挙げてはいないが、ヴェーダ聖典の権威も「信頼できる人の言葉」という推論の一種として間接的にはあるがはっきり認めている<sup>43</sup>。この点に関して、ヴェーダ聖典の権威を認めない唯物論学派との決定的な差があると言える。したがって、筆者はこの説に関して確かに表面的な類似性は認められるが、賛同することはできない。

以上を見てくると、ヴァイシェシカ学派の学説は、再検討の余地はあるにしても外的な自然環境に対する関心を多少なりとも持ち、ヴェーダ聖典の権威をはっきり認めつつも、異端的なジャイナや唯物論学派と類似性のある思想をも合わせ持つ思想であり、インド思想史上に独自の位置を占めるものであると言えるであろう。

#### (4) ヴァイシェシカ学説概観

(3) において、ヴァイシェシカ学派の哲学がインド哲学思想のなかでも独特な学説を持ち、再検討の余地を残すにしても、正統バラモン哲学の流れである六派哲学のなかでも特異な位置を持つということがおおむね言えるであろうということを論じた。これらの解釈を本論において反省的に検討していく上でも、ヴァイシェシカ学派の学説の中でも最も特徴的な部分である、6つのカテゴリー説を概観しておきたい。

ヴァイシェシカ学派は、実体 (dravya : 実)、属性 (guṇa : 徳)、運動 (karman : 業)、普遍 (sāmānya : 同)、特殊 (viśeṣa : 異)、内属 (samavāya : 和合) という六つのカテゴリー (padārtha : 句義)<sup>44</sup>をあげて世界の諸現象、諸

事物を説明しようと企てる。しかし、説明の重点は、認識のプロセスをそれらのカテゴリーを使って分析的に解説することにあるようである<sup>45</sup>。

実体は、(1) 元素系の地 (pr̥thivī)、水 (ap)、火 (tejas)、風 (vāyu)、(2) 時空系の虚空 (ākāśa)、方角 (diś)、時間 (kāla)、(3) 精神系の自我 (ātman) 意識 (manas) の九種類を数え、一般的な理解では、諸事物の本質の実体である。属性は、3つのグループに分けられる<sup>46</sup>。色 (rūpa)、味 (rasa)、香 (gandha)、触 (sparsa) は物質的な実体に内属している。数 (saṃkhyā)、量 (parimāṇa)、別異性 (pr̥thaktva)、結合 (saṃyoga)、分離 (vibhāga)、かなた (paratva)、こなた (aparatva) は一般的な属性である。知識 (buddhi)、楽 (sukha)、苦 (duḥkha)、欲求 (icchā)、嫌悪 (dveṣa)、意志的努力 (prayatna) は自我 (ātman) に内属する。根本聖典『ヴァイシェシカ・スートラ』に挙げられているのは、以上の十七である。

本研究で論じる『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』は数が異なり、さらに重さ (gurutva)、流動性 (dravatva)、粘着性 (sneha)、潜勢力 (saṃskāra)、不可見力 (adr̥ṣṭa=ダルマ・アダルマ)、音声 (śabda) の七つ<sup>47</sup>を加える。これは基本的に『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』が『スートラ』の説を維持しつつも「慣習的に言われているもの」を追加して認めたものである。次に運動 (karman) は、上昇 (utkṣepaṇa)、下降 (apakṣepaṇa)、屈 (ākuñcana)、伸 (prasāraṇa)、移動 (gamana) の五種類が挙げられている<sup>48</sup>。

普遍 (sāmānya) と特殊 (viśeṣa) は、これらの概念同志の関係性であり、ヴァイシェシカ学派ではこれらを重視して独立のカテゴリーとした。

属性、運動、普遍、特殊の四つのカテゴリーは、本来実体とは不可分の結合関係にある。この結合関係を独立のカテゴリーとしたものが内属 (samavāya) である。実体は、他のカテゴリーの支配者及び拠り所とされ、このために実体は他のカテゴリーの内属因 (samavāyi-kāraṇa) とされる。これに対し、実体に内属してのみ現れるとされる他のカテゴリーは、結果 (kārya) とされる。他方、属性が他の属性の原因になったり運動が他の運動になった場合は、非内属因 (asamavāyi-kāraṇa) という<sup>49</sup>。したがって、六つのパダールタの中でも、特に実体は他の概念の基体となり、それらを根拠付ける中心的な概念であると言える。

## 2 プラシャスタパーダおよび『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』

プラシャスタパーダ (Praśastapāda) は、ヴァイシェシカ学派の開祖カナーダ (Kaṇāda) 以後のヴァイシェシカ学派における最も重要な人物の一人とされ、本研究で中心的に論じる『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』 (=『諸カテゴリーと法の綱要書 (Padārthadharmasamgraha)』) の著者である。以下論じていきたい。

### (1) プラシャスタパーダの別名



プラシャスタパーダには、様々な別称がある。まず、『七句義論 (Saptapadārthi)』の著者シヴァーディトヤ (Śivāditya : 11C.) と『スートラ』の註釈『ウパスカーラ (Upaskāra)』を書いたシャンカラミシュラ (Śankaramiśra : 15世紀頃) は、プラシャスタパーダ (Praśastapāda) という呼称を使っていた<sup>50</sup>。またシャンカラミシュラはプラシャスタデーヴァパーダ (Praśastadevapāda) という呼称も使っていた<sup>51</sup>。『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の標準的な注釈書である『ニヤーヤ・カンダリー (Nyāyakandalī)』を記したシュリーダラ (Śrīdara : 10世紀) は、プラシャスタデーヴァ (Praśastadeva) という呼称を使い<sup>52</sup>、それは前述のシャンカラミシュラにも受け継がれている<sup>53</sup>。また、ある作品では、プラシャスタカラ (Praśastakara) とも呼ばれているという<sup>54</sup>。『六派哲学集 (Ṣad-darśana-samuccaya)』という哲学概説書を書いたとされるラージャシェーカラ (Rājaśekhara : 14C.) はプラシャスタデーヴァカラ (Praśastadevakara) という呼称を使っていたという<sup>55</sup>。さらに、プラシャスタマティ (Praśastamati) と呼んでいる著作<sup>56</sup>もいくつかある。これに対してバッタチャリヤ (Bhattacharya, B.) は、このプラシャスタマティという人物は、ヴァイシェーシカの哲学者とは別人ではないかと疑問を呈しており<sup>57</sup>、中村元博士も両者は別人であるとする<sup>58</sup>。しかし、渡辺照宏博士<sup>59</sup>や、タクル (Thakul) <sup>60</sup>は両者を同一人物だとしている。また、プラシャスタ (Praśasta) という呼称も使われていたようである<sup>61</sup>。

これらの中で最も一般的に使われている呼称は、プラシャスタパーダ (Praśastapāda) である。

## (2) プラシャスタパーダの生存年代および著作

### (a) 生存年代

プラシャスタパーダ (Praśastapāda) の生存年代については、前述の開祖カナーダやその他のインドの歴史的な問題と同様に、様々な議論が現在までなされているにもかかわらず、決定的な決め手がある説はない。

ボーダス (Bodas) は、プラシャスタパーダは『ニヤーヤ・バーシュヤ (Nyāya-bhāṣya)』の著者ヴァーツヤーナ (Vātsyāyana : 350年頃) や『ニヤーヤ・ヴァールティッカ (Nyāya-vārttika)』の著者ウッドヨタカラ (Uddyotakara : 6世紀後半) より早い年代だとし、ヴェーダンタの不二元論学派の大哲学者であるシャンカラ (Śaṅkara : 8C) よりも絶対に早い年代だとする<sup>62</sup>。

これに対し、スワリ (Suari) とファッデゴン (Faddeggon) は、ヴァーツヤーナの方がプラシャスタパーダより早い年代としている<sup>63</sup>。

また、スチエルバツコイ (Stcherbatsky, Th.) は、ヴァイシェーシカ学派の三つのモメントで一致するという音の理論が世親 (Vasubandhu : 4C) らの仏教徒の哲学者に反論されており、その理論は『スートラ』には見当たらず、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』にのみ見出だせるものであることから、プラシャスタパーダは世親より先の年代か同時代人でなければならないとする<sup>64</sup>。

キース (Kieth, A. B.) は、プラシャスタパーダへの陳那 (Dignāga : 5C.) の影響を指摘し、年代に関しては5世紀に属するとする<sup>65</sup>。また、桂紹隆博士も、推理・論証の親近性から陳那 (Dignāga) の影響を指摘し、6世紀後半とする<sup>66</sup>。この見

解は、ラダクリシュナン(Radakrisnan, S.)も賛同している<sup>67</sup>。また、ダスグプタ(Dasgupta, S.)は、5世紀から6世紀としている<sup>68</sup>。

これに対して宇井伯寿博士は、護法(Dharmapāla : 539~70年頃)と真諦(Paramārta : 499~569年頃)の年代から、プラシャスタパーダの年代を5世紀後半から6世紀前半とする<sup>69</sup>。また、宮坂博士は清弁(Bhāvaviveka : 500~570年頃)の『中観心論註思釈炎(Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti-tarka-jvālā)』に見られるヴァイシェーシカ哲学説の引用の厳密な対照により、プラシャスタパーダの年代の最下限を500年代初頭とし、その活動年代もほぼ400~500年と定められるとする<sup>70</sup>。

一方、フラウワルナー(Frauwallner, E.)は、プラシャスタパーダを『スートラ』の思想を、慧月の『勝宗十句義論』のように再構築しようとした人物であると考へた。彼は、トゥッチー(Tucci, G.)とともに、プラシャスタパーダは世親や陣那によって発展させられた仏教論理学の良い部分を受け入れて、ヴァイシェーシカ学派の他の哲学者たちよりもはるかに先に進んでしまったとし、プラシャスタパーダの年代を陣那の後の6世紀後半とする<sup>71</sup>。

これまでの説は、いずれも決定的な証拠はなく、また新たに独立の説を立て得る新資料も見つかっていない。しかし、この中でも最も有力な宇井・宮坂両博士の説及びフラウワルナーの説に共通しているのは、前半後半の違いはあれ、おおむね6世紀頃に活躍していたという点である<sup>72</sup>。したがって、筆者はプラシャスタパーダの年代は暫定的に6世紀頃と広くとっておくこととする。

#### (b) 著作

また、現在まで残っているプラシャスタパーダの著作は、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』と『ヴァーキヤ・バーシャ・ティーカー(Vākyabhāṣyaṭīkā)』の二つしか存在しない。この中で、『ヴァーキヤ・バーシャ・ティーカー』は、プラシャスタパーダの最初の著作であるとされるが、現在ほとんど散逸してしまい、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』やその他の文献に断片が残るのみである。また、『ヴァーキヤ・バーシャ・ティーカー』は、そのあまりにも精密すぎる理論のために一般の理解を得られなかったとされるが、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』にその理論の要約がなされているという<sup>73</sup>。しかし、その内容を『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』から抽出するのは現在の筆者の能力を超えるものであり、今後の研究の課題としたい。

### (3) 『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の名称及び注釈書について

ヴァイシェーシカ学派における根本聖典である『ヴァイシェーシカ・スートラ』と並んで、同学派で最も重視される基本文献が本論で中心的に取り上げる『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』である。

『プラシャスタパーダ・バーシュヤ(Praśastapādabhāṣya : プラシャスタパーダの注釈書)』は、正式名称は『カテゴリーと法の綱要書(Padārtha-dharma-saṃgraha)』であるが、その他に『パダールタ・プラヴェーシャ(カ) (カテゴリー入門 : Padārthapraveśa, or Padārthapraveśaka)』<sup>74</sup>、『パダールタ・サングラハ(カテゴリー綱要 : Padārthasaṅgraha)』<sup>75</sup>という名称でも知られている。

この書物は、一応ヴァイシェーシカ学派の根本聖典『ヴァイシェーシカ・スートラ』の注釈書とされているが、実際は、より体系的に同学派のカテゴリー論を展開した独立した著作である。後に、後代の学徒たちに『ヴァイシェーシカ・スートラ』と同等の権威を与えられるようになった。この著作には、以下の六つの注釈がある

(括弧の中はそれぞれの注釈書の著者及び成立年代)<sup>76</sup>。

(1) *Vyomavatī* (Vyomaśekhara : 10世紀以前)<sup>77</sup>

『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』に対する現存する最古の註釈。

(2) *Kiraṇāvalī* (Udayana : 980年)<sup>78</sup>

実体および属性に対する注釈であり、後に新論理学派に大きな影響を与えた<sup>79</sup>。

またこの書は、6カテゴリーを存在 (bhāva) という項目にまとめ、非存在 (abhāva) という概念と対置させた。

(3) *Nyāyakandalī* (Śrīdhara : 991年)

今日最も標準的とされる『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の註釈である。この書では、6カテゴリーのみを承認し、ヴァイシェシカ学派で初めて有神論的見解を示している<sup>80</sup>。

(4) *Kaṇādarahasya* (Śaṅkaramiśra : 15世紀頃)<sup>81</sup>

(5) *Dravyabhāṣyasūkti* (Jagadīśa : 17世紀頃)<sup>82</sup>

実体を説くまでに至る註釈。

(6) *Līlāvatī* (Śrīvatsācārya)

筆者は未見であるが、ダスグプタの著書に記述がある<sup>83</sup>

この中で、これまで『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』を研究するうえで一般的に使われてきた註釈は (2) 及び (3) であるが、最近では (1) の研究も出てきている<sup>84</sup>。筆者は、最も良く使われている (3) をもとにして、適時 (1) 及び (2) を参照した。(3) のサンスクリット原典テキストについては、以下の3つを中心に使用した。(後ろのカッコの中は略号)

・ *Word Index to the Praśastapādabhāṣya- A complete word index to the printed editions of the Praśastapādabhāṣya*, by Johannes Bronkhorst and Yves Ramseier, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 1994. (WPR)

・ *The Praśastapādabhāṣya with Commentary Nyāyakandalī of Śrīdhara*, Edited by Vindhyasvari Prasad Dvivedin, Banaras, 1895 (Rep. Delhi, 1984). (PBh(1))

・ *Nyāyakandalī being a commentary on Praśastapādabhāṣya*, with three sub-commentaries, Edited by Late Dr. J. S. Jetly, and Vasant G. Parikh, Oriental Institute, Vadodara, 1991. (PBh(2))

この中で、底本は最もヴァイシェシカの研究者に使用されているテキストであるPBh(1)を使用し、読みはブロンコースト(Bronkhorst, J.)教授による校訂本であるWPRにおおむね従った。しかし、私見によりPBh(1)及びPBh(2)を参考にして、ブロンコースト教授の読み方から外れるものも一部ある。その場合は注に示しておいた。

また、(3) 以外のサンスクリット原典テキストは、文献略号表にまとめて記した。



## 第2節 ヴァイシェーシカ哲学の研究の歴史

本節では本論の前提となるように、ヴァイシェーシカ哲学が現在に至るまでどのように研究されてきたかという大まかな流れを追った上で、その特徴や問題点を考察する。

### 1 西欧およびインドにおける研究

#### (1) Müller, Friedrich Max-6つの哲学体系-

学問としての「インド哲学」は、一九世紀のヨーロッパにおいて創始された<sup>85</sup>。その最初期のインド哲学研究者の中で最も注目すべき一人は、フリードリッヒ・マックス・ミュラー (Müller, Friedrich Max) であろう。ミュラーは、ドイツに生まれ、後にオックスフォード大学の教授となりイギリスで活躍した研究者である。彼は、親友のパウル・ドイッセン (Duessen, Paul: 1845~1919) とともに、インド哲学研究のパイオニアとされる。ミュラーは、大著『東方聖典 (*The Sacred Books of the East*)』全五十巻を編集・出版し、彼自身ダンマパダやウパニッシャド、およびヴェーダ等を翻訳している<sup>86</sup>。

ところで、一九世紀のインド学者にとって、イマヌエル・カントの影響は絶大なものであった。これは、ミュラーも例外ではなく、彼自身カントの主著である『純粋理性批判』の英訳を出版していることから、その影響の深さが伺える<sup>87</sup>。したがって、必然的にインド哲学研究の理論的な枠組みは、カント的なものとならざるえない。実際に、インド六派哲学の概説をした彼の著書では<sup>88</sup>、ヴェーダンタ学派およびサーンクヤ派学派が中心の課題となり、ヴァイシェーシカ学派は、最終章に約1ページほど簡単な解説が記されているにすぎず、その解説も、サンスクリット原典の翻訳の抜粋といった感が否めない。これは、ミュラーの関心領域が、主に観念論的な方向にあったためではないかと推測できる。したがって、彼にとって経験論的、カテゴリー論的なヴァイシェーシカ学派は、哲学的深みのないものに写ったのかもしれない。

また、ミュラーはインド哲学研究をする上で、自然科学的な「客観性 (objectivity)」を重視した。すなわち、インド哲学の研究とは、その資料を非個人的に概観し、その資料に関して正確に翻訳し、その解説をすることが全てであるとする。これは、一九世紀ヨーロッパにおいて、諸学問の共通の研究の基準として「客観性 (objectivity)」が追求されていたことに起因するといえるだろう<sup>89</sup>。言わば、「客観性」の追求は一九世紀のアカデミズムに共通な「時代の雰囲気」であり、新しい学問としてのインド哲学は積極的にこの雰囲気を受け入れることによりアカデミズムの一員足りえたのであろう<sup>90</sup>。これ以降、「客観性」は現在に至るまでその内容の吟味があまりされないまま、インド哲学研究の大きな基準とされている。



## (2) FaddegonおよびKeith-ヴァイシェーシカ研究の嚆矢-

20世紀初頭、つまり1900年代の初めにヴァイシェーシカ学派に関する研究において画期的な二人の研究者が現われた。オランダにおけるファッデゴンとイギリスにおけるキースである。この両者は、ほぼ同じ時期に活躍し、ヴァイシェーシカ学派に関する注目べき著作をそれぞれ発表している。

ファデゴン (Faddegon, B.) の著わした『ヴァイシェーシカ体系』<sup>91</sup>は、『ヴァイシェーシカ・スートラ』とシュリーダラ (Śrīdara : 10C.) 『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』に対する註釈である『ニヤーヤ・カンダリー (Nyāyakandalī : 991 A.D.)』の抄訳も含み、総ページ数が614頁の大著である。ファデゴンは、この著書でヴァイシェーシカ学派について詳細に論じ、特に本論部分になるBook IIでは、ヴァイシェーシカの体系を第1章形而上学の諸問題 (General question of metaphysics)、第2章自然学 (Physics)、第3章数学的観念 (Mathematical notions)、第4章心理学 (Psychology)、第5章知識の源泉 (The sources of knowledge)、第6章倫理学と神学 (Ethics and Theology) と6章にわたって考察している。その論述は、ミュラー同様極めて客観的で厳密であるが、その一方で自然学的観念のギリシャ哲学との比較も積極的に行っており (Book II, Chap. 2, Sec. 5)、刊行から100年近くたった現在でもその「資料的価値」は全く衰えない。

このファッデゴンの研究での注目すべき点は、ヴァイシェーシカの時間・空間論及び運動論を第3章の数学的観念という所で扱っていることである<sup>92</sup>。これは、後述するキースのヴァイシェーシカを「自然哲学」と捉える視点とは対照的だと言える。

また、同じ章で、ヴァイシェーシカ学派の難解な論点の一つである数 (saṃkhyā) 論を、初めて詳細に解説している。これは、前述した自然学のギリシャ哲学との比較などと合わせて、インド学・インド哲学の分野だけでなく科学史的な価値をも持つ研究であると言える。

アーサー・ベリーデル・キース (Keith, Arthur Berriedale : 1879~1944) は、イギリスで活躍した、インド学者であり、論理学的見地からニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の研究を行った。彼のニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の哲学に対する詳細な著作である『インドの論理学と原子論』<sup>93</sup>は、今なお、多くの入門書に参考文献として挙げられる基本文献である。

キースの著述は、やはり基本的にはミュラーの「客観性」指向を踏襲したものであるが、初めて注目すべき一つの哲学的伝統としてニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派を評価している。特に注目すべきはヴァイシェーシカ学派の思想を原子論 (Atomism)、と論理学 (Logic)、そして自然哲学 (The Philosophy of Nature)<sup>94</sup>といった現在も支配的な概念を取り入れて、一步踏み込んだ解釈を試みていることである。

キースは、ヴァイシェーシカ学派のカテゴリー論を、實在論的な立場に立つ自然哲学 (The Philosophy of Nature) の原子論 (Atomism) としてとらえ、仏教の中観派と対置させている<sup>95</sup>。ここには、経験的實在論とニヒリズムという対立図式が見受けられる<sup>96</sup>。

しかし、キースはここで自然哲学 (The Philosophy of Nature) という術語をきちんと定義し、説明してはいない<sup>97</sup>。ちなみに標準的な哲学事典による自然哲学の最も広義の定義では「「自然」を解釈しようとする全ての試みの総称である」<sup>98</sup>とされるが、ヴァイシェーシカ学派の術語で直接「自然」に対応する言葉は見当た

らない<sup>99</sup>。したがって、キース自身のパースペクティブから読み込んだ結果として自然哲学という解釈が出てきたと推測される。しかし、その妥当性には、疑問の余地が残る<sup>100</sup>。

### (3)RubenおよびChattopadhyaya-マルクス主義から現代哲学へ

一九世紀のヨーロッパ以来の「客観性」指向とは、全く相対するように独自のパースペクティブからインド思想にアプローチした研究者として、ウオルター・ルーベン (Ruben, Walter) とデビープラサド・チャットーパデヤーヤ (Chattopadhyaya, Debiprasad) の二人が挙げられる。

ルーベン (Ruben, Walter) は、共産圏であった旧東ドイツの研究者であるためか、彼の社会的発展と関わらせた独自のインド思想史観は、明らかにマルクス主義的な弁証法的唯物史観の影響を受けている<sup>101</sup>。彼の研究成果は、現在、全くと言っていいほど顧みられていない。これは、彼のパースペクティブが極めて社会主義的イデオロギー的要素が強い点からであろうが、同時に現在でも「客観性」指向が強いことを裏付けている。彼のインド思想史観の妥当性はさて置くとして、ヴァイシェーシカ哲学の研究に関して言えば、彼の考察は極めて示唆的であるといえる。

前節のヴァイシェーシカ学派の起源を扱う部分でも述べておいたが、ルーベンは、ヴァイシェーシカ哲学のルーツに関して、文典学と祭式学に由来するとする<sup>102</sup>。すなわち、ギリシャの哲学者アリストテレスの哲学が自然の多種多様の領域と社会の探求を行ない、それを実践医学や自然科学に適応させていったのに対し、ヴァイシェーシカは思考の基礎的型式を文典学と祭式学に基づいて諸現象を規定して行くことに興味の中心があったとするのである。またこれは、広義の認識論とも言えるであろうとする<sup>103</sup>。この指摘は、前述した通り、無理のない結論であるように思える。

チャットーパデヤーヤ (Chattopadhyaya, Debiprasad) はインドの研究者であり、『ニヤーヤ・バーシュヤ』の全訳など研究<sup>104</sup>の他に、インド科学について数々の著作を残している<sup>105</sup>。特に、彼のインド唯物論学派 (順世派; Lokāyata) <sup>106</sup>に関する著作は、センセーショナルな形で受け止められ、あまりアカデミズムでは受け入れられなかった。彼も、独自の視点からインド哲学を研究し、現代に至るまで様々な研究成果を出している。彼の初期の著作には、マルクス主義的色彩が強いが、近年ではインド哲学とドイツ現象学の比較研究をエンブリー (Embree, L.) やモハンティ (Mohanty, J.) らとともにやっている<sup>107</sup>。

彼の研究姿勢は、一貫して科学史的、文化史的な側面から思想をとらえ、それをインド哲学のみならず、西洋哲学等にも適用していることである。すなわち、「客観性」という概念の性格を、その形成過程から考察し、社会や文化との妥当性、適用合理性においてそれを帰納法的に再構成するのである。したがって、彼にとって絶対的な「客観性」はありえず、それは常に相対的なものとして立ち現れる前提である。チャットーパデヤーヤのこの立場は、現代哲学の拠って立つ姿勢と酷似しており<sup>108</sup>、インド哲学研究史上独自の位置を占める研究者であると言える。

## 2 日本における研究

日本での印度哲学研究の萌芽は江戸時代後期にまでさかのぼることができる<sup>109</sup>。しかし、独立した学問として成立したのは、欧米の文化を一気に受け入れた明治時代である<sup>110</sup>。仏教研究の伝統から派生したわが国の印度哲学の研究も、明治期の文明開化とともに導入されたヨーロッパの古典文献学の方法論を採用することにより、新たな展開をとげた。本節では、その中でもヴァイシェーシカ学派を取りあげた数人の研究者についてその研究の特徴並びに方法について概観しておきたい。

## (1) 井上哲次郎-日本最初の印度哲学講義-

井上哲次郎博士は、厳密な学問としての哲学を日本に誕生させた始祖的人物であるとされる<sup>111</sup>。井上博士は、専門の印度学研究者ではなく倫理学が専門であるためか、彼が日本で初めての印度哲学史講義を行ったことはあまり知られてはいない<sup>112</sup>。現在、彼の講義は草稿をもって知るしかないが、これについては今西順吉博士が詳細に検討している<sup>113</sup>ので、詳細はそちらに譲り、簡単に触れるだけにとどめる。

井上博士は、ヨーロッパ諸語についてはもちろんであるが、梵語にもある程度は通じていたと推測される。ヴァイシェーシカの用語については、漢訳語と英語およびサンスクリット語の原語を併記して使用している。ただ、内容的には原典の要約といった感の記述が多い。これは、当時の時代的な制約や講義草稿という性格、また印度哲学が井上博士の直接の専門でないことを考慮すればやむを得ない部分があると思われる。

しかし、井上博士が解釈や説明に使用した西洋哲学の概念自体に対する理解度には多少の疑問を持たざるを得ない<sup>114</sup>。例えば井上博士は、*padārtha*（句義、カテゴリー）の訳語を範疇と設定し、その説明のためにアリストテレス、ミル、カント、ショウペンハウアーらを次々と列挙し、それを概念史的に説明するのではなく、いわばそれらを十把ひとからげにして解説してしまっている。また、*dravya*（実、実体）に関しても、*dravya*=*substance*=実=実体と安易に設定し、一方で実体を「実物」と同置しつつ、他方でそれを「万有実体」という言い方をする<sup>115</sup>。これも、もちろん前述したように時代の制約が考えられるが、むしろ井上博士自身の安易な折衷主義的思考に原因があると考えても良いであろう<sup>116</sup>。

いずれにしても、日本最初の印度哲学史講義が、専門のインド哲学研究者ではない井上博士によって行われたということは、この後の印度哲学研究の展開を考える上でも非常に興味深いことである。当時の井上博士の学会、思想界での発言力を考えると、この講義のインド哲学研究への影響力は決して小さいものではなかったと思われる。

## (2) 木村泰賢-哲学としての印度哲学-

木村泰賢博士は、その著書『印度六派哲学』において<sup>117</sup>、初めて仏教以外のヴェーダーンタを始めとする印度六派哲学を哲学の伝統として認め、師である高楠順次郎とともに、それに対する正当な評価しようと務めた人物である。その語り口も、明解にして簡潔であり、西洋哲学の理解も当時のインド哲学研究者としては群を抜いていたとされる。

木村博士は、ヴァイシェーシカ哲学の理解に際し、自然哲学、および実体等の用語、を使用した<sup>118</sup>が、訳語は基本的に漢訳語をそのまま使用している。

『印度六派哲学』における木村博士の使用する術語はわりあい出典がはっきりしている。例えば、実体に関して言えば、基本的にロックの実体 (*substance*) 概念を援用している<sup>119</sup>。木村博士は、基本的にロックのカテゴリーの整理をモデルとして、実体概念 (*substance*) を使用している。ロックは、イギリス経験論の代表的



哲学者として知られているが、ここで木村博士が用いているのは認識の起源についての議論である。すなわち、感覚 (sensation) と反省 (reflection) という二つの経験によって得られる単純観念 (simple idea) と複合観念 (complex idea) という二つの観念のうちの複合観念の三様態の一つである実体 (substance) 概念である<sup>120</sup>。したがって、井上博士の時とは全く対照的に、非常に限定して西洋の実体 (substance) 概念を使用しているのである。木村博士の自らが使用する道具立て (用語) に対する慎重さ、あるいは理解度は、その語り口の明快さとは裏腹に井上博士と格段の差があるとの感は否めない<sup>121</sup>。このような傾向性を見ても、木村博士は「哲学としての印度哲学」という方向性を指向していたということが推測できるだろう。

### (3) 宇井伯寿-文献学と論理的客観性-

宇井伯寿博士は、現代の日本の印度哲学研究の方向性を決めたとも言える人物であり、もはや説明のいらぬほど多岐に渡る業績を残している。宇井博士は、ヨーロッパの「客観的」文献学を最も忠実な形で日本に輸入した研究者であり、その記述の仕方は最も慎重で厳密であり、そのあまりの慎重さ厳密さのために、正直に言って日本語として難解と言わざる得ない記述も散見される程である。

宇井博士の著書のヴァイシェーシカ用語については、漢訳語とサンスクリット語の併記を行い概念説明のときに実体などの用語を使うという方法を取っている<sup>122</sup>。宇井博士の説明は、基本的に原典の翻訳を要約したものをさらにパラフレーズするといものである。使っている訳語は井上博士、木村博士と同じく全て漢訳語をそのまま使っており、解釈についても原典の中にある用語や仏教の用語を使って説明している<sup>123</sup>。

ここで特徴的なのは、宇井博士は用語の説明に際して一切西洋の哲学者の説を援用、紹介することはない。宇井博士が援用するのは、仏教の用語であり、インドの他学派の概念である。これは、奇妙なまでに一貫している<sup>124</sup>。それだけでなく、宇井博士はある著書で、ヴァイシェーシカ哲学の範疇論を理解するためには、何もアリストテレス等の議論を持ち出す必要性はなく、普通に考えれば事物はその質、数、量、状態、位置、作用、運動等において現れて存在しているのではないかと述べている<sup>125</sup>。つまり、宇井博士は、文献学的客観性を重視し、「普通に考える」ことによって得られる論理整合性のみを自らの拠って立つ立場としたのである<sup>126</sup>。この立場は、積極的に西欧の概念を援用・対比し、哲学思想として印度哲学をとらえようとした木村博士とは対極的な立場であった。しかし、結果的にこの宇井博士の立場がその後の印度哲学研究の基本姿勢となって受け継がれていったのである<sup>127</sup>。

### (4) 金倉円照-日本におけるヴァイシェーシカ学派研究の嚆矢-

方法論的には前述の宇井博士の文献学的・論理的立場をほぼ完全に踏襲しつつ、インド学関係の広い分野にわたって多大な研究成果を残したのが、金倉円照博士である。

金倉博士には、これまでの仏教研究の付属物的な分野と見られがちであったインド哲学研究を、一つの独立した学問として扱おうという姿勢が随所に見られる。例えば、ヴァイシェーシカ学派に関する研究も、根本聖典『ヴァイシェーシカ・スートラ』及び『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の原典翻訳を含む詳細な研究書を、『インドの自然哲学』と題して出版した<sup>128</sup>。実は、ヴァイシェーシカ哲学に関する単独の著書は、日本ではこれが初めてであり、日本のヴァイシェーシカ哲学研究史上極めて重要な位置を占める研究業績であるといえる。これは、現在でもヴァイシェーシカ哲学研究者にとっての基本文献として使用され続けている。

しかし、金倉博士は同書の中で、各概念の訳語に関しては従来通り漢訳語をその



まま使用している<sup>129</sup>。また金倉博士は、ヴァイシェーシカ学派の思想について、自然哲学・素朴实在論といった言葉を使って説明しているが、どのような点で素朴实在論で、どのような所に自然哲学的な傾向があるのかということの根拠は明確には記されていない<sup>130</sup>。したがって、後世のヴァイシェーシカの研究者にとって(1)漢訳語ではない訳語の創出(2)自然哲学・实在論という言葉の意味内容の検討(3)学説の詳細な解明という3つの問題が課題として残されたと言って良いだろう。

## (5) 中村 元-漢訳語から脱皮-

前述した課題に答えるような形になったのが、中村元博士である。

中村博士は、インド哲学の研究者たちのみならず一般思想界にも多大な影響を与えた碩学であり、とても一人の人物がやり遂げたとは思えないほどの多方面にわたり膨大な業績を残された大家である。その研究領域は、ヴェーダーンタ学派を中心としながらも仏教・ジャイナ・ウパニシャッド等インド哲学という学問分野のほぼ全領域にわたると言っても過言ではない。したがって、当然のことながらヴァイシェーシカ学派に関する研究も重要な業績を残されている。

中村博士は、初期ヴァイシェーシカ学派の二大文献である『ヴァイシェーシカ・スートラ』及び『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の翻訳を詳細な訳注を付して発表された<sup>131</sup>。中村博士の翻訳が画期的であったのは、ヴァイシェーシカ学派の術語を漢訳語ではなく平易な現代語に訳そうとしたことである。例えば、これまでの研究者と中村博士の6つのパダールタの訳語を対照させたのが下の表である。

《図1 訳語の対照表》

サンスクリット原語	従来の訳	中村訳
dravya	実	実体
guṇa	徳	性質
karman	業	運動
sāmānya	同	普遍
viśeṣa	異	特殊
samavāya	和合	内属

これまでの研究者達は「実」、「徳」、「業」、「同」、「異」、「和合」と漢訳語をそのまま訳語として採用してきた。その上で、内容を説明するうえで「実体」や「運動」という言葉を使用してきた。しかし、中村博士は、パダールタの訳語に関してのみ句義という伝統的な訳語を残したが、個々の6つのパダールタに関しては、「実体」、「性質」、「運動」、「普遍」、「特殊」、「内属」というように訳語そのものを西洋哲学の用語などを参考にして、新しく創出したのである<sup>132</sup>。訳語の上での漢訳語からの脱皮というこの姿勢は、中村博士の他の分野の研究にも共通の特徴であると言える<sup>133</sup>。

また中村博士は、ヴァイシェーシカ学派の思想を評価する上で、アリストテレスとの対比を行い、普遍論争との関わりについて言及している<sup>134</sup>。これも、比較思想という新しい学問分野を開拓された<sup>135</sup>中村博士ならではの独自の視点であると言える。

## 3 ヴァイシェーシカ哲学研究の現状

現在ヴァイシェーシカ哲学の研究は、必ずしも多いとは言えないが、新しい世代

の研究者たちによって、様々な角度から行われている。これらの最新の研究成果は、個々の問題を論じる本論部分において適時触れることになるが、内外の代表的な研究者5人に限りおおまかな研究の特徴の概略のみを略述し、本研究との相違点および対立点を指摘しておきたい。

## (1) Halbfass, Wilhelm

ヴィルヘルム・ハルプファス(Halbfass, Wilhelm)は、ドイツ生まれのアメリカのインド学者で、長年ペンシルバニア大学で教鞭をとっていた。ハルプファスは、広範な領域に関する膨大な量の雑誌論文を発表しているが、何と言っても『インドとヨーロッパ相互理解のためのエッセイ』<sup>136</sup>『伝統と反響-インド思想の探求』<sup>137</sup>『存在と実在-古典ヴァイシェーシカとインド存在論の歴史』<sup>138</sup>の大著3部作が代表的な業績として挙げられるであろう。

この3部作の中で特に注目されたのは異文化理解とオリエンタリズムの関係についても論じている『インドとヨーロッパ』であるが、直接ヴァイシェーシカ研究に関するのは、三番目の『存在と実在』である<sup>139</sup>。この書の序章で、ハルプファスは、プラトンから現在までの存在論の歴史を概観した後で、「存在とは何か」という問題から「存在とは何かについて語るときの条件」および「他者がそれを語るときの混乱」という問題の方に焦点を移す。そして、近代の英米系の分析哲学および記号論理学の方法が、意味論上の違いや文法上概念上の混乱を明らかにすることにより存在論の諸困難を解決し、「存在」に関する意味のない疑問を根絶するために有効であるとしている<sup>140</sup>。したがって、ハルプファスは、この分析哲学および記号論理学的方法を援用しつつ、ヴァイシェーシカ学派の存在論を解明していくのであるが、逆に言えばハルプファスは存在論的リアリズムのヴァイシェーシカ学派的な説明を試みているとも言えるであろう。つまり、ハルプファスの研究の特徴は、ヴァイシェーシカ学派の哲学を、存在論的な流れから解説し、独特のリアリズム(=実在論)として位置付けようという点である。これは、大変斬新な視点である<sup>141</sup>。

筆者もヴァイシェーシカ思想の特徴の一つとして実在論という側面を挙げることに基本的に賛成であるが、プラシャスタパーダの思想を捉えるうえでは、もう一つの思想の根幹である認識論との関係をどう位置づけるかという視点が必要であると考え。残念ながらハルプファスには、この視点は見あたらない。本論文の本論部分では、むしろこの存在論と認識論との関係を重要なテーマとして取り上げていく。

## (2) Kannu, Peeru S.

ピール・S. カンヌ(Kannu, Peeru S.)は、インド出身で、南インドのケーララ大学でサンスクリットの学位を取得し、現在ケーララ州のThe Government College of Sanskritのニヤーヤ担当教授である。

カンヌは、『『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の批判的研究』<sup>142</sup>を出版し、伝統的な方法論を用いて『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の諸説を詳細に検討した。西欧、インド、及び日本を通じて『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』を単独の研究テーマとした著書は筆者の知るかぎり初めてのものである。

カンヌは、この著書の中でこの学派の体系はいくつかの名称<sup>143</sup>でよばれていたが、「最もポピュラーな名称はヴァイシェーシカ・ダルシャナであり、それはこの学派では、自分の学派であるかないかを、特殊(viśeṣa)を独立したカテゴリーとして認めるか否かで判断していたからである。」<sup>144</sup>とする。しかし、「興味深いことにカテゴリーの区別としての特殊(viśeṣa)は、カナダは論じておらず、カナダが

論じる特殊 (viśeṣa) は、あくまで「指し示す範囲が広くない普遍 (下位の普遍)」を表現するための概念である。したがって、カテゴリーの独立性たる特殊 (viśeṣa) は、プラシャスタパーダによって発展させられたのである<sup>145</sup>ことを指摘する。カンヌによれば、そのプラシャスタパーダにとって、エポック・メイキング的な著作になったのが『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』であるとするのである。カンヌは、この視点に立ち、手法としては主に伝統的な文献学に依拠し、インドの様々な学派の文典を縦横に引きながらプラシャスタパーダの思想の特徴を浮かび上げさせようとしている。特に、引用・対照文献の豊富さが本書の大きな特徴の一つであると言える。

しかし、残念な点は、本書全体を通して個々の章やテーマに対する詳細な注釈に終始し、全体としてのプラシャスタパーダ像を描ききれてるとは言いにくい点である。これに対して本研究では、一つのまとまった形でのプラシャスタパーダの思想を解明することを目指したい。

### (3) 野沢正信および宮元啓一

野沢正信氏は、国立沼津工業高等専門学校の教養科の教授であり、一貫して『ヴァイシェーシカ・スートラ』(以下『スートラ』)を研究している。野沢氏は、『スートラ』の諸註釈を丹念に読み解き、特定が難しいとされる『スートラ』の初期の形態を探る試みをされている<sup>146</sup>。

例えば、インドの伝統的要素説での重要な論点である4元素説と5元素説があるが、『スートラ』にはその両方の側面が見られ、従来諸学者の意見が分かれる難問であった。これに関して野沢氏は、諸ウパニシャッドやマハーバーラタ、そしてパーリ聖典に至るまで参照した上で、現存の『スートラ』には異なる二つの層があるとし、元素説に関しては、「当初4元素説をとっていたが、ある時期に5元素説が採用され、虚空を音声の基体とする説が立てられた。」とし、『スートラ』の第2章は、この時に5元素説の構想により全面的に改められたとした<sup>147</sup>。この『スートラ』の複合的構造については、それまで示唆する研究者はいたが、はっきりと定式化したのは野沢氏が初めてである。このように、今『スートラ』の研究では、野沢氏は世界を見渡しても第1人者といえる<sup>148</sup>。

一方、宮元啓一博士は、國學院大学の哲学科教授であり、インド哲学・仏教学に関する幅広い著作を持つが、専門領域はニヤーヤ及びヴァイシェーシカ学派の研究である。宮元氏は、ヴァイシェーシカ学派に関する幅広い研究成果を残されているが、特筆すべきは、これまでの研究をまとめると同時に『勝宗十句義論』に関する新しいテキストを提示された *The Metaphysics and Epistemology of the Early Vaiśeṣikas*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1996. である。

この書で、宮元氏は自身のこれまでのヴァイシェーシカに関する重要な諸研究を英文化し、さらに、これまで様々な問題点が指摘されつつもそのままにされていた『勝宗十句義論』の漢文テキストを校訂し、それに基づいてサンスクリット語の還元テキストを造り、さらに英訳を付すという画期的な作業をなされた<sup>149</sup>。これにより、従来から指摘されていた宇井伯寿博士の同書の英訳<sup>150</sup>の問題点をうきぼりにし、その是正が可能となった<sup>151</sup>。

また、これ以外にもヴァイシェーシカ学派の最も難解な学説の一つ数体 (saṃkhyā) 論に関する詳細な解明<sup>152</sup>や、因果論に関するapekṣaという語のテクニカルな意味の解明<sup>153</sup>など宮元氏の業績は多岐に渡っているが、これらについては本文でそれぞれ関連の問題を論ずるときに詳しく論じたい。

いずれにしても、先に論じた野沢正信氏と宮元啓一氏の二人が、今日のヴァイ



シェーシカ研究の水準を一気に引き上げた人物であると言えよう。筆者の研究の多くも、この両氏の研究成果の上に成り立つものである。

しかし、両氏の研究の主な対象は、それぞれ野沢氏が『ストトラ』、宮元氏が『勝宗十句義論』であり、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』に関しては両氏とも個別テーマの散発的な研究しかない。したがって本研究は、両氏の『ストトラ』および『勝宗十句義論』の最新の研究を踏まえた上で、プラシャスタパーダ思想構造を解明することを主眼とするものである。

また、筆者の研究には、両氏の研究成果をうけつつも、必ずしも両氏とは一致しない結論に達したものも少なからずある。これについても、詳しく本論で述べることにする。

#### (4) 村上真完

村上真完博士は、長く東北大学で教鞭をとられ、サーンキヤ学派に関する大著<sup>154</sup>で学位を習得され、インド哲学全般にわたる広い視野のもとに、ヴァイシェーシカ学派に関して独自の説を展開されている。

特に注目すべきは、村上博士の最新の著作でもある『インドの实在論』平楽寺書店・1997年である。博士は、この著書で、従来、主観の外に独立した实在を認める立場とされていたヴァイシェーシカ学派の根底に「観念性」があり、「主観的に構想した概念に対応する事実を主観の外に想定して、その事実を改めて知覚し認識する思考法」<sup>155</sup>が働くという新たな解釈を提示した。つまり、ヴァイシェーシカ学派の特徴はその特異な实在論である「観念的实在論」である点にあるということである。この説は、これまでにない斬新かつ大胆な解釈であり、前述した野沢正信氏は、本書の書評の中で疑義を提示している<sup>156</sup>。この村上博士の新説に対する筆者の立場は、後に本論部分でも触れるが、端的に言って二つのことが指摘できると考えている。

まず第1には、村上博士が説明に使用する「主観」-「客観」という二元論的図式と「实在」という概念の組み合わせ方が、ヴァイシェーシカの学説を捉える上ではあまりうまく機能していないように思える。なぜなら、ヴァイシェーシカの場合、主観を単純に「意識の主体」とするのは難しく、したがって外界もどこの外なのかが曖昧になってしまうからである。

第2に、村上博士の言う「観念性」が、「経験的に実証できない形而上学的なもの」という意味合いも含むのであれば、筆者はヴァイシェーシカ学派の实在論には「観念性」があるという主張に賛成できる。ヴァイシェーシカの掲げるパダールタの中には、確かに経験的には実証できないあらかじめ定義として導入されているものもあるからである。しかし、村上博士自身は、そこまで「観念性」の意味を限定して使っておらず、したがって博士の「観念的实在論」というヴァイシェーシカ学派の思想の特徴を表す言葉にもやや不明瞭な部分が残る。

以上のことについては、本論で詳説する。

この他ドイツのチュールズティング (Türling, D. G.) の豊富な西洋哲学の知識を背景とする緻密な研究や<sup>157</sup>、ハンガリーのグラディナロフ (Gradinarov, P. I.) や上述のチャットーパーディヤーヤー達の研究グループによるドイツ現象学との興味深い比較研究<sup>158</sup>がある。

日本の研究者では、本節では触れられなかったが、服部正明博士<sup>159</sup>、立川武蔵博士<sup>160</sup>などの研究が内外で注目されている。これらの研究についても、本論部分で適時触れていきたい。

現在もなお、「客観性」指向は、これらの研究者の間に見られるが、以前の研究



## 第3節 本研究の位置

以上、ヴァイシェーシカ学派とプラシャスタパーダについての概要、及びその研究の歴史と現状についての大筋を論じてきた。本節では、本研究の特徴および目的について論じたい。

### 1 本研究の位置および方法

#### (1) プラシャスタパーダの思想を捉える

本研究では、ヴァイシェーシカ学派の中興の祖とも言えるプラシャスタパーダの思想を、彼の現存唯一の著書である『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』を資料として考察する。その上での本研究の特徴は、学派ごとの特徴を捉えるのではなく、プラシャスタパーダ自身の思想をとらえることを目指すことである。

これまでの研究の多くは「ヴァイシェーシカ学派」という学派を主体にした思想研究が主流であった。したがって、そのテーマとなるのはむしろ直接知覚やアートマンといった個々の学説の学派としての特徴であり、学派内の個々の思想家の説の相違にはあまり注意が払われなかった。強調されるのは、他学派との差異であり論争であった。これは伝統を重視するインドの諸学派の学説を理解するうえで、欠かせない視点であり、当然とるべき方法論である。現在でも、この方法論の正当性はいささかも揺るぎはしない。しかし、「インドの場合一般に「学派」といわれうるものが、個人の教説を絶対的真理として奉ずる集団ではなく、ある専門学科を共通の関心領域として持つ者達の集団」<sup>161</sup>として成立していたことを考えれば、学派内で完全に意見主張が一致していることは考えにくく、したがって、個々人の独自性を完全に無視してよいとはいえないであろう。

そこで本研究では、出来るかぎりプラシャスタパーダ個人の思想を一つのまとまった全体としてとらえ、その独自の思想体系を解明することを試みる。

#### (2) 方法論的基礎付け

しかし、ここで問題点が一つ出てくる。周知の通り、インドの哲学・宗教思想文献は近代の哲学思想文献と違い、著者本人が書いたそのままの状態であることは少ない。このために、インド哲学・仏教学研究者は、まず写本や複数の刊本を参照してテキストの校訂から行わなければならない。また、テキストが物理的に成立したとしても、難解な学説の理解や術語を解釈するためには、後代の註釈者の註釈を参照する必要がある。極端な言い方をすれば、註釈者のコメントを通してしか著者本人の思想にたどり着けないということも、起こりうるのである。はたして、このような状態で「プラシャスタパーダ本人」の思想をとりだすことが可能なのだろうか。

筆者は、この問題に関して、ウンベルト・エーコ (Eco, Umberto) の「テキストの意図」という概念を援用して、「可能である」という筆者なりの理由を提示しておきたい。

まず、エーコのいう「テキスト」とは、単なる物質的存在ではなく、意味作用の体系とコミュニケーションの過程との混合概念<sup>162</sup>であり、一つの事態として存在し



では、そのような「事態としてのテキスト」の性質をふまえた上で、「テキスト」を理解するということはどういうことになるのか。エーコは、独自の記号論<sup>164</sup>をもとに、「テキスト」自体を形成する様々な属性と整合性を持ち、かつ「作者の意図」には還元不可能な「テキストの意図」という概念を提示し、この「テキストの意図」を探る弁証法的営みこそ「テキスト」を正しく理解することであると主張する<sup>165</sup>。

より具体的に言えば、プラシャスタパーダという「実在する作者」は、自らのテキストを読むであろう同時代のヴァイシェーシカ学徒、論敵である仏教徒を始めとする他学派の学者、及び自らが立てるヴァイシェーシカ学派の伝統を継承する後代のヴァイシェーシカ学徒(=註釈者)を「モデル読者」として想定してテキストを書く。われわれ「実在する読者」は、これまでの学問的研究によって明らかになってきたことを素材として、「モデル作者」たるプラシャスタパーダ象を想定する。その上で、「モデル読者」たる注釈者との闘争とテキスト読解という過程を通じて、プラシャスタパーダの思想たる「テキストの意図」を理解するというのである。これを図にすると以下のようになる。

The diagram illustrates the relationship between the author and the reader in the context of classical texts. At the top, a box labeled "古典テキスト" (Classical Text) contains the text "[プラシャスタパーダ・パーシュヤ]" (Purashastaparada Parsuya). Below this, a box labeled "プラシャスタパーダ" (Purashastaparada) is connected by a double-headed arrow to a box labeled "実在の読者" (Actual Reader). The "プラシャスタパーダ" box is also connected by a double-headed arrow to a box labeled "[実在の作者] (記述)" (Actual Author (Description)). The "実在の読者" box is connected by a double-headed arrow to a box labeled "(読解) [研究者]" (Interpretation [Researcher]). In the center, a box labeled "モデル読者" (Model Reader) is connected by a double-headed arrow to a box labeled "モデル作者" (Model Author). Above these two boxes is the text "闘争関係" (Struggle Relationship) with a downward arrow pointing to the double-headed arrow. Below the "モデル読者" and "モデル作者" boxes is the text "テクニクの意図" (Technical Intention) with a downward arrow pointing to the double-headed arrow. The entire diagram is enclosed in a large rectangle with the text "プラシャスタパーダ・パーシュヤ" (Purashastaparada Parsuya) written vertically on the left and right sides.

古典テキスト  
[プラシャスタパーダ・パーシュヤ]

プラシャスタパーダ ⇔ [実在の作者] (記述)

⇔ 実在の読者 (読解) [研究者]

想定

闘争関係  
↓

モデル読者 ⇔ モデル作者

想定

[論敵や註釈者等] — ↓ — [研究者のプラシャスタパーダ象]

テクニクの意図  
[プラシャスタパーダの思想]

もちろん、その場合、確固とした唯一無二のブラシャスタパーダの思想を取り出すことが出来るという意味ではない。この「テキスト意図」という概念は、一種の弁証法的過程を経ているので、唯一絶対のものを出すという性質のものではない。したがって、今回本研究を通じて解明しようとする「ブラシャスタパーダ個人の思想」というのは、あくまで筆者の「テキストの意図を探る過程」から出てきたものであり、一つの解釈の可能性として提示できるということである。そして、その可能性は、単に筆者の主観的解釈にのみ還元されるものではなく、論敵や注釈者といった「モデル読者」との闘争関係により制限を受けているので、筆者の能力不足による単純な誤解や誤りがある場合を除けば、妥当性を持つものである。

筆者は、この方法論的な前提にのっとり、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の「テキストの意図」たるプラシャスタパーダの思想を、解明していきたい。

## 2 本研究の目的および構成

前項では、本研究の特徴および方法について論じた。この方法に基づいて本研究で明らかにする事柄について、ここでは以下の目標を挙げておきたい。そして、この目的を達成するために本論文がどのような構成をとるか簡単に論じておきたい。

### (1) 本研究の目的

#### ①ヴァイシェーシカ学派への新たな視角の提示

これまでのヴァイシェーシカ学派に関する評価や学説は、前述の研究史を見ても分かる通り、おおむね以下の3点にまとめることが出来る。

- i 自然現象に関する深い関心を持つ唯一のインド正統派学派。
- ii 外界に客観的実在を認める素朴実在論。
- iii 宗教的関心が希薄で、正統派の中でも非正統派的思想。

しかし、筆者のこれまでの研究によれば、これらの従来の説ではとらえきれない側面がヴァイシェーシカ学派特にプラシャスタパーダの思想には少なからず存在する。例えば、プラシャスタパーダの時空論・因果論等は、パダールタによる存在物のレベルの規定や、変化するものをもとに2分割していく時間の思考など、とても素朴実在論や自然哲学という枠組みでは捉えきれない部分が存在する。

したがって、本研究では、このような従来の研究では捉えきれなかった側面も含めた、総合的なプラシャスタパーダ思想の解明を目指す。そのことにより、ヴァイシェーシカ哲学思想への新たな視角を提示することを目指す。

#### ②プラシャスタパーダの思想構造の解明

前述した「ヴァイシェーシカ学派への新たな視角の提示」という目的を達成制するために、次に「プラシャスタパーダの思想構造を明らかにする」という目的を挙げておきたい。この目的を挙げる理由は、本研究の特徴の所でも述べたように、プラシャスタパーダ自身の思想構造を解明する研究がこれまで皆無に近く、学派間の影響・思想史研究のみであるという現状があるからである。

従来の日本のヴァイシェーシカ学派の研究は、主に原点の翻訳と他学派と共通するテーマの散発的な研究が中心であり、ヴァイシェーシカ学派自体の思想内容をとらえようという研究は皆無に近かった<sup>166</sup>。これは、日本のインド哲学仏教学研究が文献学的研究が中心であり、すでに翻訳がでてしまったものに関しては返って思想研究が進まないという学会の現状も関係していると考えられる。特に、プラシャスタパーダに関するまとまった思想研究は、日本では皆無である<sup>167</sup>。

しかし、プラシャスタパーダは、ヴァイシェーシカ学派において同学派の教義を体系的に整備した人物であり、仏教など他学派にも論敵として認知されている重要な人物である<sup>168</sup>。したがって、筆者は重要であると考えられつつも、日本では(世界的にも)研究がほとんどなかったプラシャスタパーダに光を当て、筆者独自の視

点から、そのユニークな思想を明らかにしていきたいと考える。この筆者独自の視点とは、より具体的にいえば、以下の二つのことを解明することである。

### (a) プラシャスタパーダ思想の三要素の解明

筆者は、プラシャスタパーダの思想は、(1) 実体論による存在論、(2) その存在論によって構築された世界を認識するための認識論、(3) 両者を結び付ける因果論、という三つの柱によって成立していると考ええる。すなわち、まず地 (pṛthivī) ・水 (ap) ・火 (tejas) ・風 (vāyu) ・虚空 (ākāśa) ・方角 (diś) ・時間 (kāla) ・自我 (ātman) ・意識 (manas) の九つの実体 (dravya) カテゴリー (padārtha) によって、物質的および精神的な現象世界のすべての存在物を説明し尽くし、その実体カテゴリーの存在論によって構築された世界を認識する理論として認識論を規定する。そして、その認識論とは、カテゴリー同士の因果関係によって構築されているのである。

したがって、本研究の目的をより具体的に提示するならば、まず上述したようにプラシャスタパーダの思想が、(1) 実体論による存在論、(2) その存在論によって構築された世界を認識するための認識論、(3) 両者を結びつける因果論の三要素から構成されていることを示し、その独自の思想体系を解明することである。

### (b) プラシャスタパーダ思想の「自然哲学」的要素の検討

本論文の序章の第1節・第2節でこれまで見てきたように、ヴァイシェシカ学派の思想は、これまでの研究ではほぼ「自然哲学」という言葉で評価・解釈されてきた。確かに、他のインド正統派思想との異質性において、ヴァイシェシカ学派の思想には、そう評価・解釈される側面は存在するであろう。そして、そのヴァイシェシカ学派の思想を体系化した人物とされるプラシャスタパーダも、当然その「自然哲学」という概念によって評価・解釈されることが多い。

しかし、上述したように筆者のこれまでの研究によれば、この「自然哲学」という範疇からはみ出してしまう側面がヴァイシェシカの思想には、少なくともプラシャスタパーダの思想には、少なからず存在する。例えば、プラシャスタパーダは、決して外界の自然現象のみに特別な関心をもっていたのではなく、人間の内面や輪廻・解脱説にも同様に強い関心を持っている。ただ方法論的にそのどちらにも、一貫して上述した認識論のような因果関係を中心とした論理整合的な記述方法・説明の理論を使用していた点で他学派との相違点があったのである。ゆえに筆者は、プラシャスタパーダの思想の特徴を「自然哲学」という言葉で表現することには、問題があると考ええる。

したがって本研究では、プラシャスタパーダの思想を考察する上で「プラシャスタパーダの思想は、「自然哲学」という概念によって説明し尽くせるものなのか」という問いを常に持ち続けていきたい。

プラシャスタパーダの思想は、多岐にわたっており、問題によってはスコラ哲学的な煩瑣な議論を展開する。したがって、プラシャスタパーダの思想の解明を目指す本研究では、その煩瑣な議論をていねいにたどらなければならない。しかし、各章でそれぞれの問題を詳細に考察しながらも、最終的にはこの「プラシャスタパーダは、自然哲学か」という問いに収斂していくようにしたい。そして、終章ではその問いに応えるような形で、プラシャスタパーダの思想の特徴を提示することを目指したい。

## (2) 本論文の構成



前述したように本研究の目的は、まずプラシャスタパーダの思想が、(1) 実体論による存在論、(2) その存在論によって構築された世界を認識するための認識論、(3) 両者を結びつける因果論の三要素から構成されていることを示し、その独自の思想体系を解明することである。このために、本論文の本論以下では次のような構成をとる。

まず第1章では、「実体の存在論」として、九つの実体カテゴリーによる存在論を、まず第1節で「実体カテゴリーの定義」を<実体性 (dravyatva)>という語をもとに考察し、その上で第2節「四元素による世界の構成」、第3節「世界の構成基準-時空論」、第4節「実体としての精神」という三つの側面から考察する。

次に第2章では「認識論」として、プラシャスタパーダのbuddhiの理論を、その認識に関する時間に応じて、それぞれ第1節「現在時の認識」で直接知覚 (pratyakṣa) と推論 (anumāna) を、第2節「過去時の認識」で記憶 (smṛti) と夢 (svapna) を、第3節「特別な認識」で聖仙知 (ārṣajñāna) と超人の知 (siddha-darśna) 等の特別な認識を考察する。これは、プラシャスタパーダの認識論が因果関係を基礎として成立しているため、因果関係が確認できる確実性によって、現在と過去およびその他が明確に区別されているからである。

そして、第3章で「因果論」として、ヴァイシェシカ学派の因中無果論 (asat-kārya-vāda) という独自の因果論が、どのように認識論と整合的に整備されているかを検討する。

さらに終章「プラシャスタパーダ思想の三要素」では、以上検討してきた三つの要素からなるプラシャスタパーダの思想の全体像を解明したい。

そして、最後に輪廻・解脱説の因果論的構造を解明したうえで、プラシャスタパーダ思想の「自然哲学的」要素について改めて検討を加えることにする。

<sup>1</sup>中村元『インド思想史 (第2版)』岩波書店・1968年・150頁。

<sup>2</sup>金倉円照『インド哲学史』平楽寺書店・1963年・3頁-8頁。

<sup>3</sup>Glasenapp, H. v. : *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart, 1949, S. 234 f.

<sup>4</sup>Schubring, W. : *Die Lehre der Jains*, Leipzig, 1935, S. 13.

<sup>5</sup>*The Uttaradhyayana sūtra ; The Sutrakritanga sūtra*, translated from Prakrit by Hermann Jacobi, *The sacred books of the East* (translated by various oriental scholars, and edited by F. Max Muller) Vol. 45, Oxford University Press, Oxford, (Reprint, Delhi, 1964).

<sup>6</sup>Dasgupta, Surendranath : *A History of Indian Philosophy*, Vol. 1, (Reprint, Motilal Banarsidass, Delhi, 1975).

<sup>7</sup>Dasgupta: *op. cit.* p. 285.

<sup>8</sup>Frauwallner, E. : *Geschichte der Indischen Philosophie*, 2 Band, Salzburg, 1956, S. 15.

<sup>9</sup>この説は、宇井博士の著書の様々なところに出てくるが、金倉博士は宇井伯寿『印度哲学研究』第3巻425頁以下を挙げている。

<sup>10</sup>Ruben, W. : *Geschichte der Indischen Philosophie*, Berlin, 1954.

<sup>11</sup>Ruben : *op. cit.* S. 15.

<sup>12</sup>宮元啓一『牛は実在するのだ!』青土社・37頁。宮元啓一氏は、同書や他の論文でヴァイシェシカ

学派とギリシャ哲学の類縁性を強調する。これについては、原子論・元素説に関連して本論で詳しく述べる。

また、このような実体・属性・運動という風に現象を分析していく発想は、パタンジャリの『マハーバーシュヤ』にも出てくる。

Cf. MBh : atha gaur ity atra kaṣ śabdaḥ | kiṃ yat tat sāsna-lāṅgūla-kakuda-khura-viṣāṇy-artharūpaṃ sa śabdaḥ | na\_ity āha | dravyaṃ nāma tat || yat tar hi tad iṅgitaṃ ceṣṭitaṃ nimiṣitaṃ sa śabdaḥ | na\_ity āha | kriyā nāma sā || yat tar hi tac cchuklo nilaḥ kṛṣṇaḥ kapilaḥ kapota iti sa śabdaḥ | na\_ity āha | guṇa nāmā saḥ || yat tar hi tad bhinneṣv abhinnaṃ chinneṣv acchinnaṃ sāmānya-bhūtaṃ sa śabdaḥ | na\_ity āha | ākṛti nāma sā || (MBh : p. 1, ll. 6~10.) (この牛 (go) という場合に、何が語 (śabda) であるか。(1) 首の下の垂れ肉、尾、こぶ、ひづめ、角のある対象の形のものが語か。否といわれる。それは実体 (dravya) という名前である。(2) 動作、身振り、瞬きが語か。否といわれる。それは運動 (kṛyā) という名前である。(3) 白い、青い、黒い、赤い、灰色のものが語か。否といわれる。それは属性 (guṇa) である。諸々の異なるものにおいて異ならないところのもの、諸々の分けられたものの中で分けられた普遍となったものが語か。違う、それは形相 (ākṛti : 普遍) という名前である。)

ここには、ヴァイシェシカ学派のカテゴリー論の祖型が見出せる。

<sup>13</sup>定方晟「勝論の起源とアリストテレス哲学」『印度学仏教学研究』第21巻第1号・1972年。

<sup>14</sup>定方教授前掲論文444頁。

<sup>15</sup>同上445頁。

<sup>16</sup>同上437~438頁。

<sup>17</sup>ヴァイシェシカ学派の思想とアリストテレスやギリシャ哲学の関係の問題の「歴史的」な解明は、少なくとも筆者には困難のように思えるので、むしろ比較哲学的な研究による「思想的」解明が適しているように思う。

<sup>18</sup>このことについて、金倉博士も次のように述べている。「実際われわれが勝論経の内容を見ても、そこには範疇論あり自然哲学あり論理学あり等で、これらの説を勝論経成立以前に、たとえ萌芽的にでも具備した思想の体系を発見することはむづかしい。むしろ各種の思想教理を勝論の開祖が一つの体系にまとめて、新しい学説を唱えだしたと考えるほうが適切であろう。」金倉前掲書7頁。なお、金倉博士によると、グラゼーナップも西洋の諸哲学体系も単独の昔の体系から直接導き出すことは難しいということを引き合いに出しながら、「カナダの経をなぜ一直線に昔の体系から導き出さねばならないか全く理解に苦しむ。」と述べている。金倉前掲書9頁注10参照。

<sup>19</sup>Cf. <1>[1]prapañcya hetum īśvaraṃ munim kaṇādam anv ataḥ padārtha-dharma-saṃgrahaḥ pravakṣyate maha-udayaḥ | (PBh(1) : p. 1, ll. 3~4,) (全世界の創造の原因である) イーシュヴァラに敬礼し、後に聖者カナダに (敬礼して) そこで大いなる利益が得られる『パダールタ・ダルマ・サングラーハ』が説かれるであろう。)

<sup>20</sup>Cf. yogācāra-vibhūtyā yas toṣayitvā maheśvaram | cakre vaiśeṣikaṃ śāstraṃ tasmai kanabhje namaḥ | (PBh(1) : p. 329, ll. 7~8.) (ヨーガの実習の力の顕現により、マハーシュバラを満足せしめ、ヴァイシェシカ聖典 (『ヴァイシェシカ・スートラ』) を創ったカナブジェ (=カナダ) に敬礼します。)

<sup>21</sup>Potter, Karl H. (ed.) : *The Encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. II Nyāya-Vaiśeṣika, Motil Banarsidass, Delhi, 1977, p. 211.

<sup>22</sup>金倉前掲書10頁。

<sup>23</sup>Potter : *ibid.* .

<sup>24</sup>宮元前掲書20頁。

<sup>25</sup>例えば、吉蔵の『百論疏』および基の『成唯識論疏』および『因明正理論疏』等。金倉前掲書10~11頁参照。

<sup>26</sup>Jacobi, Hermann : "The Dates of the Philosophical Sūtras of the Brahmins", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 31, 1911.

しかし、この見解にはいくつかの反論がある。例えば、ラダクリシュナンは (1) ヴァーツヤヤーナもヴァーチャスパティも『ニヤーヤ・スートラ』4-2-26が唯識に対抗すると解していること、(2) 空観は龍樹以前にも

存在していること、(3) 龍樹が『ニヤーヤ・スートラ』の用語に精通しておりその原子論を否定していることなどから、『ニヤーヤ・スートラ』は紀元前4世紀には成立したとする。Radhakrishnan, S.: *Indian Philosophy*, Vol. 2, Macmillan Company, New York, 1927 (Reprint.1956), p. 36.

<sup>27</sup>Jacobi, Hermann: "Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie," *Sitzungsberichte der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1911.

<sup>28</sup>宇井伯寿『印度哲学研究』第3巻・岩波書店・450頁。ちなみに、この宇井説と極めて近い見解をM. R. ボーダスが述べている。ボーダスは、一般的に一つの学説から学派が生まれ、それから体系が形成されていったとし、経典は試行錯誤による最終的な結果を示すものであるとする。つまり、経典は、体系を創始したものではなく、いわば胴体と外形を与え固定したものであるとする。Bodas, M. R.: "Introduction to the Tarka-Saṃgraha of Annambhaṭṭa", (TS. p.xx.).

<sup>29</sup>カニシカ王の年代については、金倉圓照『印度中世精神史』中・岩波書店・1962年・118頁を参照。

<sup>30</sup>金倉前掲書22頁。

<sup>31</sup>服部正明「インドの自然観」新岩波講座 哲学 5 「自然とコスモス」岩波書店・1985年参照。

<sup>32</sup>服部前掲論文および同氏「ヴァイシェシカ学派の自然哲学」『岩波講座 東洋思想』第5巻・岩波書店・1988年・参照。

<sup>33</sup>辻直四郎『インド文明の曙ーヴェーダとウパニシャッドー』（岩波新書）岩波書店・1967年ことに第五章を参照。

<sup>34</sup>服部前掲論文「インドの自然観」参照。

<sup>35</sup>この6カテゴリーの訳語については、基本的に、本多恵『ヴァイシェシカ哲学体系』国書刊行会・1990年および、中村元「ヴァイシェシカ学派の原典 (Vaiśeṣika-sūtraとPadārthadharmasaṃgraha)」『三康文化研究所年報』10~11号・1977/78年に従ったが、その他の訳語はその限りではない。従って、ヴァイシェシカ学派及びインド哲学における術語は、原則的に全て初出の場合は原語を併記し、伝統的な訳語と著しく異なる訳語を採る場合は、その伝統的訳語も同じく併記した。また、重要なテクニカルタームは、可能な限り原語を併記した。

<sup>36</sup> samavāyaの伝統的な訳語は、「和合」であるが、最近の研究では「内属」と訳されることが多い。代表的なものとして、中村前掲論文、本多恵『ヴァイシェシカ哲学体系』国書刊行会・1990年、湯田豊「ヴァイシェシカ哲学」『人文研究』No. 70・神奈川大学人文学会・1981年及び宮元啓一『牛は実在するのだ』青土社・1999年などが挙げられる。しかし、立川武蔵博士は、近年の著作でも「和合」と訳している。立川武蔵『はじめのインド哲学』（講談社現代新書）・講談社・1992年参照。

samavāyaの概念に関する詳細な研究としては、Shastri, Biswanarayan: *Samavāya-Foundation of Nyāya-Vaiśeṣika Philosophy*, Delhi, 1993が挙げられる。この中で、Shastriはsamavāyaをニヤーヤ及びヴァイシェシカ学派のカテゴリー同士を組み合わせしていく基本概念であるとして、詳細に分析している。

<sup>37</sup>本多恵「ヴァイシェシカ」『講座 東洋思想』第1巻「インド思想」東京大学出版会・1967年（第11刷 1981年）、および服部前掲論文「ヴァイシェシカ学派の自然哲学」参照。

<sup>38</sup>金倉圓照『インド哲学史』平楽寺書店・1963年・141~143頁参照。

<sup>39</sup>金倉『インドの自然哲学』平楽寺書店・1971年・3~9頁参照。

<sup>40</sup>シュトラウス（湯田豊訳）『インド哲学』大東出版社・1979年・191頁参照。

<sup>41</sup>村上真完博士は、ステルバツコイを援用しつつ、「自我 (ātman) は本来は非精神的 (acetana) で、知識 (buddhi) と結びついて始めて精神性を得るのであり、解脱の時は自我は石ころのようになるという。」(村上真完『インドの実在論』4頁)とする。これは、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の註釈者シュリーダラやジャヤンタ・パッタ等のニヤーヤ学派の説をふまえたものであるが、プラシャスタパーダ自身の記述はないので、再検討を要する。

<sup>42</sup>Mānasollāsa 2. 17~19 (cit. in Sastry, A. M.: *Dakṣhinamūrti stotra of Sri Sankaracharya*, Samata Books, 3rd. ed., Madras 1978, pp. 31~32.).

なお、これは金倉圓照『インド哲学史』平楽寺書店（154頁）及び、村上真完『インド哲学概論』（171頁）にも指摘されている。



<sup>43</sup>Cf. <111>[263] tathā\_eva\_aitiham apy avitatham āpta-upadeśa eva\_iti || (同様に、虚偽でない口伝もまた、信頼できる教え(=推論)に他ならない。)(PBh : p. 230, l. 24.)

<sup>44</sup>6 カテゴリーの訳語については、前注30を参照。なお、慧月著『勝宗十句義論』(玄奘訳・大正蔵経No.2183)にある漢訳語をサンスクリットの前語の横に提示した。『勝宗十句義論』については、中村元『国訳 勝宗十句義論』(国訳一切経 和漢選述43 論疏部23)大東出版社・1958年および宮元啓一前掲書『牛は実在するのだ』を参照。

<sup>45</sup>このことに関しては、本論でも検討するが、金岡秀友博士も一言だけ言及している。「この学派は、一般に、自然哲学といわれるが、正しくは認識論を主とする哲学であったと見るべきである。」金岡秀友『インド哲学史概説』(新装版)佼成出版社・1990年・197頁参照。

<sup>46</sup>この属性の分類については、野沢正信氏のホームページ上の著作「ヴァイシェシカ学派の自然観」(<http://lapc01.ippan.numazu-ct.ac.jp/c/contents.htm>)の2章を参照した。

<sup>47</sup>不可見力の二種類を別々に数える。

<sup>48</sup>大綱功博士は、物理学の立場から、ヴァイシェシカ学派の運動論を詳細に検討している。特に、「古代インドにおけるVaiśeṣika学派の運動論と業の理論の比較」『科学史研究』第32巻・1993年は、karmanを「運動」と訳する場合と「業」と訳すべき場合の違いをāśyaという用語の違いから説明しており、また「Vaiśeṣika学派におけるインド運動論の展開」『科学史研究』第33巻・1994年はその後の運動論の展開を概観しており、興味深い見解が示されている。

<sup>49</sup>本多恵博士は、この場合の原因と結果は、時間的な前後による因果関係ではなく、所有・被所有(支配・被支配)の関係による因果関係であるとする。本多前掲論文「ヴァイシェシカ」『講座 東洋思想』第1巻「インド思想」東京大学出版会・1967年・192頁参照。しかし、この場合でも原因と結果の間には、時間的に必ず前・後という関係が成立しなければいけない。

<sup>50</sup>Kannu, S. Peeru : *The Critical Study of Praśastapādabhāṣya*, Kanisika Publishing House, Delhi, 1992, pp.1~2およびPBV. p. 19 参照。

<sup>51</sup>Kannu : *op. cit.* p. 2.

<sup>52</sup>Kannu : *ibid.*

<sup>53</sup>VSD. 1-1-8、及びKannu : *ibid.*

<sup>54</sup>カンヌは、*Syādvādaratnākara*を指摘している。(筆者未見) Kannu : *ibid.*

<sup>55</sup>カンヌは*Nyāyakandaḥīpaṅjika*であるとする。Kannu : *ibid.*これについても筆者は未見であるが、宇井伯寿『印度哲学史』岩波書店・1929年(再版1965年)632頁には、ラージャシェーカラについての記載がある。

<sup>56</sup>*Nyācakara, Sammatitarka, Prameyakamalāmārtaṇḍa, Nayacakravṛtti, Tattvasaṅgraha.* (Kannu : *ibid.*)

特に、シャーンタラクシタ(*Śāntarakṣita*)は『タットヴァサングラハ(*Tattvasaṅgraha*)』で、何度もブラシャスタマティという名称を使っている。

<sup>57</sup>Potter: *op. cit.* p. 282.

<sup>58</sup>中村元『初期のヴェーダーンタ哲学-初期ヴェーダーンタ哲学史 第1巻-』岩波書店・1950年(1981年第三刷)375頁。

<sup>59</sup>渡辺照宏「玄奘訳「因明入正理門論」について」『渡辺照宏仏教学論集』筑摩書房・1982年・45~46頁。

<sup>60</sup>Potter : *ibid.*

<sup>61</sup>VSD. 10-1-1参照。

<sup>62</sup>Kannu : *op. cit.* p. 3.

<sup>63</sup>Faddegon, B. : *The Vaiśeṣika System*, Amsterdam, 1918 (Rep. 1969, Wiesbaden), Intro. p.

<sup>64</sup>Shastri, Dharmendara Nath : *The Philosophy Of Nyāya-Vaiśeṣika & Its Conflict With The Buddhist Dignāga School*, Delhi, 1964 (Rep. 1971), pp.101~102.

<sup>65</sup>Keith, A. B. : *Indian Logic and Atomism-an Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika System*, Oxford University Press, Oxford, 1919 (Rep. 1977, Motilal Barasidass, Dehi), p. 27.

<sup>66</sup>桂紹隆「インド論理学における遍充概念の生成と発展—チャラカ・サンヒターからダルマキールティまで—」『広島大学文学部紀要』第45巻特輯号1・1986年・77-81頁。

<sup>67</sup>Radakrishnan, S. : *Indian Philosophy* Vol. 2, Macmilillan Company, New York, 1927 (Rep. 1956), Vol. 2, p. 180.

<sup>68</sup>Dasgupta Surendranath : *A History of Indian Philosophy*, Vol.1, Cambridge University Press, Cambridge, 1922 (Rep. 1963), p. 306.

<sup>69</sup>宇井伯寿『印度哲学史』 岩波書店・1932年・501-503頁。

<sup>70</sup>宮坂宥勝「清弁引用のヴァイシェーシカ哲学説」『文化』第18巻第三号・東北大学文学会・1954年を参照。

<sup>71</sup>Potter : *ibid.*

<sup>72</sup>しかし、フラウフルナーの説と宇井博士の説には、決定的に対立する点がある。両者は、ブラシャスタパーダと慧月の年代順について真っ向から対立しているのである。宇井博士は、慧月の章句の多くがブラシャスタパーダに依存するという点から、「ブラシャスタパーダ→慧月」の順番を主張するが、フラウフルナーは、  
(1) 慧月の著作の構造がブラシャスタパーダのそれよりはるかに単純でむしろ世親の俱舎の論法に範を認めることができること、  
(2) 内容上『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』より『スートラ』に親近性があること、  
(3) 仏教論理学（特にディグナーガ）の影響が『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』にはあるが、『勝宗十句義論』には見られないことなどを挙げて、「慧月→ブラシャスタパーダ」の順番を主張する。この問題に関しては、後に詳述する。

<sup>73</sup>Kannu : *op. cit.* pp.3-4.

<sup>74</sup>VSD. 8-2-25, 9-2-6の註釈部分。(Kannu : *op. cit.* p. 3)

<sup>75</sup>例えば、*Tattvasaṅgrahapañjika* および、*Prameyakamalamārtāṇḍa*等にはその記述がある。(Kannu : *op. cit.* p. 4)

<sup>76</sup>中村元前掲論文157頁参照。

<sup>77</sup>文献略号Vy(1)を参照。

<sup>78</sup>文献略号Kirを参照。

<sup>79</sup>同上中村論文157頁参照。

<sup>80</sup>Chatteji, Jagadisha Chandra : *Hindu Realism*, Swastika Publication, Delhi, 1908 (Rep. 1975).

<sup>81</sup>文献略号表Kaṇを参照。

<sup>82</sup>SUK : p. ii.

<sup>83</sup>Dasgupta : *op. cit.* Vol. 1, p. 306. また、中村元前掲論文157頁も参照。

<sup>84</sup>例えば、平野克典氏の諸論文がある。平野克典「『ヴィヨマヴァティー』における普遍の定義」『東海仏教』第43輯・1998年。

<sup>85</sup>湯田豊「インド哲学の理論的枠組みの組替えについて」『現代思想』1994年6月号・1994年・218頁。

<sup>86</sup>同上湯田論文 218-219頁。

<sup>87</sup>同上湯田論文218頁。

<sup>88</sup>Müller, Friedrich Max : *The Six Systems of Indian Philosophy*, Cambridge, 1899 (Rep. 1977, AMS Press, New York ).

<sup>89</sup>Smith, Wilfred Cantwell : *Comparative Religion, Whither and Why? in the History of Religions Essays in Methodology*, New York, 1973, p. 44.

<sup>90</sup>他方、ヨーロッパにおけるサンスクリット研究の創始者であるウィリアム・ジョーンズ（1746～1794）は、サンスクリットとギリシャ・ラテン語との比較研究に、ヨーロッパの自己の再発見というパースペクティブを見出だしている。（湯田前掲論文220頁）これは、自己の文化的伝統、パースペクティブを重視する研究する方法であり、「客観性」指向とは真っ向から対立する。しかし、心理的な傾向としてはこのジョーンズ流の自己のルーツの再発見に対する熱狂が、ヨーロッパのインド学者に一般的なものとなり、日本の研究者にも形を変えて浸透している、とされる。この問題のさらなる詳細は、Tuck, Andrew P. : *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship*, New York, 1990.

<sup>91</sup>Faddegon, B. : *The Vaiśeṣika system, described with the help of the oldest texts*, Amsterdam, 1918 (Rep. Wiesbaden, 1969).

<sup>92</sup>この問題の詳細は、本論第1章第3節を参照。

<sup>93</sup>Keith : *ibid.*

<sup>94</sup>Keith : *ibid.*

<sup>95</sup>Keith : *op. cit.* p. 208.

<sup>96</sup>これは、ロックに始まるイギリスの古典経験論が、すでに当時のイギリスにおいてかなり定着していることと無関係ではないであろう。原佑（編著）『西洋哲学史』東京大学出版会・1955年（第三版1992年）134頁以降を参照。また、同時に、当時絶大な影響力を持っていたと思われるニュートン、カントの自然哲学が、キースのヴァイシェーシカ哲学理解の理論的枠組みとなっていた可能性も否定できない。原前掲書、特に第六章を参照。

<sup>97</sup>Keith : *op. cit.* Sec. 8.

<sup>98</sup>林達夫監修『哲学事典』平凡社・1971年（第23刷1992年）・585頁。

<sup>99</sup>野沢正信氏は、初期ヴァイシェーシカ学派の自然観を解明する論考で、「「自然」は物質的・精神的な存在のすべてを含むものとして扱う。この意味での「自然」は、「万物」とほぼ同義語である。この概念にもっともよく対応するサンスクリット語は「すべて」「一切」を意味するsarvamであろう」（野沢正信「ヴァイシェーシカ学派の自然観」1. 自然観とは何か <http://lapc01.ippan.numazu-ct.ac.jp/c/ch1.htm>）としてsarvamを自然に対応する語としてあげている。しかし、当然のことながらこれは野沢氏のヴァイシェーシカ学説の解釈の結果出された定義である。

<sup>100</sup>本論第1章参照。

<sup>101</sup>Ruben, Walter : *Die Gesellschaftliche Entwicklung im Alten Indien IV, in Die Entwicklung der Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin, 1971.

<sup>102</sup>Ruben, Walter : *Geschichte der Indischen Philosophie*, Berlin, 1954. および、金倉円照『インドの自然哲学』平楽寺書店・1971年6頁参照。

<sup>103</sup>Ruben : *op. cit.* S. 190~192.

<sup>104</sup>Chattopadhyaya, D. P. : *Nyāya Philosophy, Literal Translation of Gautama's Nyāya sūtra & Vatsyāyana's Bhāṣya, along with a free and abridged translation of the Elucidation by Mahāmahopādyaḥya Phañibhūṣaṇa Tarkavāgiṣa*, Calcutta Studies, Calcutta, Part I, 1967. Part II, 1968. Part III, 1972. Part IV, 1973. Part V, 1976.

<sup>105</sup>Chattopadhyaya, D. P. : *Anthropology and Historiography of Science*, U.S.A., 1990 (Rep. 1992, Motilal Banarsidass, Delhi).

<sup>106</sup>Chattopadhyaya, D. P. : *Lokāyata, A Study in Ancient Indian Materialism*, New Delhi, 1959. 村上真完博士は、これに対する評価を保留している。村上真完『インド哲学概論』平楽寺書店・1992年・



134頁の注4参照。

<sup>107</sup>Chattopadhyaya, D. P., Embree, Lester, Mohanty, Jitendranath (ed.) : *Phenomenology and Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992.

<sup>108</sup>この辺の議論に関しては、新田義弘『哲学の歴史』講談社現代新書、講談社・1989年が詳細かつ、簡潔に述べている。

<sup>109</sup>例えば、江戸時代後期の僧、法住は、ヴァイシェーシカ哲学とサーンクヤ哲学についての研究を行っている（法住『勝宗十句義論記』および『金七十論疏』）。北條賢三「法住著『勝宗十句義論記』に就いて—江戸後期に現れたインド哲学研究の曙光—」『大正大学研究紀要』第64輯・1978年参照。

<sup>110</sup>日本におけるインド哲学の歴史は、明治一二年に原坦山が東京大学和漢文学科において「仏書講義」を行ったことが始まりとされるが、実際に独立した学科として講座が設置されたのは、梵語学講座が明治三四年、印度哲学講座が大正六年とだいぶ後である。早島鏡正・高崎直道・原実・前田専学著『インド思想史』東京大学出版会・1982年3頁参照。

<sup>111</sup>家永三郎氏は、日本における講壇哲学の成立についてドイツ理想主義哲学の導入期であるとし、井上哲次郎をその起源としている。家永三郎『日本近代思想史研究』東京大学出版会（増訂版）・1965年・214～215頁参照。

<sup>112</sup>この講義は、東京大学梵語学科主任教授の高楠順次郎が行った講義「印度哲学宗教史」（明治三十九年）よりも早く、明治二十七年ごろまで行われ、西田幾多郎や夏目漱石も受講していたという。これについては、今西順吉「わが国最初の「印度哲学」史講義—井上哲次郎の未公刊草稿—(1)、(2)、(3)」『北海道大学文学部紀要』第39-1、-2、第42-1・1990/91/93年参照。

<sup>113</sup>今西博士前掲論文参照。

<sup>114</sup>哲学者で日本思想史家の高坂正顕氏は、井上ら最初期の日本の哲学者についてこう述べている。

「しかし、彼らの思索は学制的な哲学というには未だ遠かったのである。そこには確かに一種の形而上学的気分は見られる。またその後の—現在に至るまで—日本の哲学にとって重要な意味を持つ問題、即ち西洋哲学と東洋思想をいかに結び付けるかの問題も、殆どその中心の問題として論じられている。しかし、その論述は、論述というよりは描写であり、論理的な分析や証明ではなくして、美辞麗句をつらねた比喻であり、東西哲学の総合といっても、その西洋哲学の理解が極めてお粗末であったと言わざるを得ない。」（高坂正顕『明治思想史』「高坂正顕著作集」第七巻、理想社・1969年・226～227頁）なお、これは、前掲の今西論文にも引かれている。

<sup>115</sup>今西博士前掲論文(1)の34頁参照。

<sup>116</sup>このことは、すでにさまざまな学者が指摘していることである。例えば、高坂正顕前掲書227頁および今西前掲論文(3)特に18～22頁参照。

<sup>117</sup>木村泰賢『印度六派哲学』丙午出版社・1915年（再版大正八年（1919年））。木村はこの著書で刊行の翌年（1916年）に恩賜賞を受賞している。山折哲雄「やせ細った「仏陀」」（『近代日本人の宗教意識』岩波書店・1996年所収）・128頁参照。

<sup>118</sup>木村博士前掲書297頁および木村泰賢『印度哲学仏教思想史』甲子書房・1930年・102～103頁参照。

<sup>119</sup>木村博士はこのような説明する。

「しからば、勝論はいかなる種類の概念を最高として、それより六句義を建設したかというに、大観すればその手続きにおいてよほど論理的なものがある。ジョン・ロックがその所謂複雑概念を分けて実体 (substance) 様式 (mode) 関係 (relation) の三としたが、勝論の句義の立方も大体かかる分類を基礎としたものである。即ち勝論は先づ万有を観察して実体概念に到達してこれに應ずる範疇として実句義 (dravya padārtha) を立てた。もとより心理的に言えば、具体物よりその性質、状態、運動などを抽出し去れる以後の純粋概念なれども実在論者 (リアリスト) たる勝論が却ってこれをもって万有の実体をあらしむる原理であると見たのである。」木村317頁。

<sup>120</sup>ジョン・ロック『人間知性論』(Locke, John : *An Essay Concerning Human Understanding*, edited by J.W.Yolton, 2vols., Everyman's Library, 1961) 大槻春彦訳 中央公論社（世界の名著）1690年・119～122頁および岩崎武男『西洋哲学史』有斐閣・1952年（再訂版第27刷1990年）169～176頁参照

<sup>121</sup>また、実在論という言葉についても、

「而して勝論が極端な実在論者（名目論者に対する）として是等を却って一々独立の原理と見做し、是等が共同して初めて具体的に万有が成立するものと設ける所は西洋にも一寸類例の乏しき範疇論で、まさに勝論哲学特有

の見地と言わねばならぬ。」木村博士『印度六派哲学』318頁

と、はっきりと名目論（唯名論）に対する意味での實在論、すなわち普遍論争における唯名論と實在論の対立図式で實在論を使用しているのである。さらに、その枠組みでとらえきれない部分に対する違和感をそのまま特徴としておさえている。これは極めて妥当な処置である。

<sup>122</sup>宇井伯寿『印度哲学史』 岩波書店・1932年・176頁。

<sup>123</sup>宇井博士前掲書および『印度哲学研究』第一巻・1924年（再版第二刷・岩波書店・1982年）参照。

<sup>124</sup>例えば、実体概念に関しては、このような記述がある。

「故に此等は其事物の主体若しくは実体其のものではなくして、其の実体の現れ又は考えらるる形式様態に外ならぬ。（中略）従って実体は此等（引用者注；属性など）を所有し、此等として現るるものである。勝論説では此実体を実（*dravya*）と称する。」宇井伯寿『印度哲学研究』第三巻（再版第二刷・岩波書店・1982年）465頁。

「勝論哲学は厳密に事物の実体と属性とを区別することを主発点となしている。一事物を観察し分類し分析してこれを凡てに及ぼすのであるが一事物を客観的に観察すればその性質数量形状位置運動作用において表れて居るに外ならぬ。しかし、これ等は唯表れのみであって、これ等が直に事物其のもの即ち実体または主体というのではなく、単に実体または主体の表れる形式及び其の運動の様式に過ぎない。故に実体はこれ等を所有しこれ等として表れるる主体であって、之を実（*dravya*）と称する。」宇井博士『印度哲学史』178～179頁。

実体を主体と言い換え、かつ事物そのものと同置していることから、宇井の使う実体概念は完全に日常語の「実体」の意である。實在という言葉に対しても、

「（前略）この派では観念に必ず之に対応する實在物が存すと考えるが、これは観念の経験起源説からきた考である。（後略）」宇井博士『印度哲学史』180頁。

<sup>125</sup>「（前略）勝論派の考方をアリストートルの考え方に一致せしめて解しその範疇と比較する如きは当を得て居らぬといわねばならぬと思う。事物は之を客観的に観察すれば、其實、数、量、状態、位置、作用、運動等に於て現れて存在した考えらるる形式状態に外ならぬ。」宇井博士『印度哲学研究』第三巻・465頁

<sup>126</sup>この立場は、実証主義的な正確さがあり、殊に学派間の影響関係から年代を考察する「思想史」研究に関しては有力であった。しかし、思想そのものの内容を解説する「思想」研究には、少なからず問題がある。

宇井博士が言うような「普通に考えて」得られる客観性とは、基本的に研究者の論理的素養・日常的な感覚に大きく左右されてしまう。しかし、哲学や思想で問題にしている事柄はそうした日常感覚を越え出た、いわば拡大された経験によってしか捕まえることの出来ないものであることがしばしばある。宇井博士的な立場では、このような事柄を取りこぼしてしまう可能性を否定できない。

また、論理的整合性と客観性を最優先するにしても、なぜ西洋哲学の概念を完全に排除し、「インド」という地理的にも歴史的にも境界の設定が難しい「地域概念」の内部のみに文献や思想を限定する必要があるか、ということには、「論理的で客観性を持った理由」を提示するのは困難であろう。なぜなら、『ミリンダ王の問い』に代表されるように、その思想家の活躍した時代及び地理的位置によっては、インドとギリシャや中東との思想交流や相互影響を否定できないからである。

<sup>127</sup> この日本における印度哲学研究のかかえる問題の一端については、拙稿「印度哲学者とは誰か」『東洋学研究』第37号・東洋大学東洋学研究所・2000年3月で論じておいた。

<sup>128</sup>金倉円照『インドの自然哲学』平楽寺書店・1971年。

<sup>129</sup>訳語については、ファッデゴンおよびジャーの英訳を併記している。

<sup>130</sup>金倉博士は、ごく簡単にこう記しているのみである。

「自然哲学というのは、一定の原理によって自然の全体を説明し考察しようとする哲学を指し、インドでは勝論がその代表である。唯心論とか観念論とか呼ばれるべき傾向の多いインドの思想界で、心も自然の一部に過ぎないとする勝論の世界観はユニークで、その範疇論、原子論と共に、仏教にも強く影響を与えた。勝論は又、われわれの認識、観念のすべてを外界にある独立の實在に由来するという立場をとっている。ゆえに、それはインド實在論ともよばれているのである。」金倉博士前掲書1頁。

「自然」や「實在」という語は、比較的多義的な日本語であるため、この記述では、ここでの「自然」や「實在」がどのような意味合いであり、具体的にはどんなものを指すのかが明確ではない。

<sup>131</sup>中村元「ウ・アイシェーシカ学派の原典（*Vaiśeṣika-sūtra*と*Padārtha-dharma-saṅgraha*）」『三康文化研究所年報』10・11号・1977～78年。

この他に、中村博士は慧月の『勝宗十句義論』の国訳もされている。『国訳 勝宗十句義論』（国訳一切経

<sup>132</sup>例えば、中村博士前掲論文163頁。

<sup>133</sup>例えば、中村元「インド論理学の理解のためにⅠーダルマキールティ『論理学小論 (Nyāyabindu)』」『法華文化研究』7号・立正大学法華文化研究所・1981年および、「インド論理学の理解のためにⅡ インド論理学・術語集成-邦訳の試み-」『法華文化研究』9号・立正大学法華文化研究所・1983年等。この後者の論文の付録二で、中村博士は、「用語に関して理解が無いということは、理解に関して進歩が無いということではなかろうか」と問題提起し、漢訳語に頼りすぎることに問題点を指摘している。そして、インド論理学の用語を西洋哲学・論理学の語彙をも検討したうえで、新しい訳語を提示している。

<sup>134</sup>例えば、中村元「ヴァイシェシカ哲学における<普遍>と<特殊>」『大乘仏教から密教へ-勝又俊教博士古稀記念論集』1981年を参照。

<sup>135</sup>比較思想という学問分野に関しては、中村元『比較思想論』(岩波全書247) 岩波書店・1960年(第19刷)を参照。

<sup>136</sup>*India and Europe, An Essay in Understanding*, SUNY Press, Albany, 1988.

<sup>137</sup>*Tradition And Reflection, Explorations in Indian Thought*, SUNY Press, Albany, 1991.

<sup>138</sup>*On Being And What There is, Classical Vaiśeṣika and the History Of Indian Ontology*, SUNY Press, Albany, 1992.

<sup>139</sup>実は、3部作のうち前2作と最後の『存在と実在』では、決定的に方法論が変わっている。

まず『インドとヨーロッパ』『伝統と反響』の2作では、重点は異文化理解に対するヨーロッパ中心主義やオリエンタリズムからの脱出であった。(ここで言う、オリエンタリズムやヨーロッパ中心主義とは、「ヨーロッパによる東洋支配の利益に照らして東洋を客体化・表象化することに、西欧の東洋学者たちが意識的ないし無意識的に加担してきたこと」を指す。したがって、エドワード・サイードらに代表されるこのオリエンタリズムに対する攻撃の目標は、そのようなオリエンタリズム的表象の暴露である。) ハルプファスは、オリエンタリズムへの攻撃に対して賛意を示しつつも、学問的誠実さを失うような暴露型のレトリックには警戒し、オリエンタリズムの落とし穴に十分に注意して辛抱強く異文化研究を続けていくという方法をとっていた。しかし、3作目の『存在と実在』においては「私の方法論上の立場と哲学的傾倒が変化してきた」とし、「伝統的なインド学的手法との折衷主義」と「客観性を重視する分析哲学と記号論理学」への転換を宣言するのである。(Halbfass : *On Being And What There is*, p. vii)

これに対し、政治理論が専攻の文化論者ダルマイヤー (Dallmayr, Fred) は「異文化理解の試み全体を脅かしたり疑問視したりする傾向」で「読者は当惑するであろう」と疑問を提示している。Dallmayr, Fred : *Beyond Orientalism - Essays on Cross-Cultural Encounter*, the State University of New York Press, Albany, 1996 (Rep. New Delhi, 2001), p. 121.

<sup>140</sup>この姿勢には、批判もある。前述したダルマイヤーは、「追い出されたと思われていた幽霊の帰還」であるとして、こう批判している。「(前略) アングロサクソン型の分析の援用はハルプファスの初期の研究が極めて苦心して追及していた、オリエンタリズムとヨーロッパ中心主義からの脱出を危うくしがちである。というのは、分析上の客観性への逆戻りはここでも文化伝統の対象化と具象化を意味し、また文化伝統を外界の傍観者のカテゴリーの枠組みに従属させることを意味している。さらにこの逆戻りは、おびただしい文化的、歴史的な偶発事に対する知性の優越性を取り戻す。(後略)」(Dallmayr : *op. cit.* p. 123) つまり、ダルマイヤーは、客観性への回帰がもつ優越的な普遍主義的視点を、完全に捨てさせることは出来ないが、それとヨーロッパ中心主義のつながりの強さから来る歴史的副産物(具体的には非西欧圏への蔑視や経済的不均衡)に十分注意するべきであると主張しているのである。

<sup>141</sup>このハルプファスのヴァイシェシカ学派に対する存在論的視点に立つ研究は、今後の更なる展開が期待されたが、大変残念なことに2000年に60歳の若さで急逝された。

<sup>142</sup>*The Critical Study of Praśastapādabhāṣya*, Kanisika Publishing House, Delhi, 1992.

<sup>143</sup>カナーダ・ダルシャナ (Kaṇādadarśana)、カーシャパ・ダルシャナ (Kāśyapadarśana)、ウールカ・ダルシャナ (Aulukadarśana)、ウルクヤ・ダルシャナ (Aulūkyadarśana)、パイラヴァ・ダルシャナ (Pailavadarśana)、ヴァイシェシカ・ダルシャナ (Vaiśeṣikadarśana) 等。Kannu : *op. cit.* p. x ix.

<sup>144</sup>Kannu : *op. cit.* x ix-x x.

<sup>145</sup>Kannu : *ibid.*



<sup>146</sup>Cf. Nozawa, Masanobu : "The Vaiśeṣikasūtra referred to in the Padārthadharmasamgraha," *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Japanese Association of Indian And Buddhist Studies, Vol. 24 No. 2, pp. 1000~1006, 1976.

これは、『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』に出てくる『スートラ』の引用を断片も含めて現存する『スートラ』の諸本と対照させたものである。

<sup>147</sup>野沢正信「『ヴァイシェーシカ・スートラ』の構成と元素説」『印度哲学仏教学』第2号・159~169頁・1987年。

<sup>148</sup>また、野沢氏は『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』の難解であるが重要な論点である分離説に関して、和訳したうえで記号論理的に形式化するという試みもされている。野沢正信「ヴァイシェーシカ学説における分離について-『パダールタ・ダルマ・サングラハ』「分離の章」和訳解説-」『印度哲学仏教学』第14号・112~130頁・1999年参照。

<sup>149</sup>そして、それを国訳し、さらに現代語を付した著書も出版された。宮元啓一『牛は実在するのだ！-インド実在論哲学『勝宗十句義論』を読む-』青土社・1999年。また、このもとになった論文が、宮元啓一「新・国訳『勝宗十句義論』」『國学院大学紀要』第35巻 1999年である。

<sup>150</sup>*The Vaiśeṣika Philosophy according to the Daśapadārthaśāstra* : Chinese text with introduction, translation, and notes by H. UI, London, Royal Asiatic Society, 1917 (Rep. Varanasi, 1961).

<sup>151</sup>例えば、前述した『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』の年代論に関して、宇井博士訳の解説では、『勝宗十句義論』が後であり、『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』が先行することはないとしていた。しかし、宮元氏は「カテゴリー論たる『スートラ』により忠実なのは『勝宗十句義論』である」として『勝宗十句義論』が『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』に先行するとした。これは、フラウワルナーの説とも合致する。

また、ārambha-vādaやapekṣa-buddhiの訳語の問題などがあるが、これは適時本論において詳細に論じる。

<sup>152</sup>宮元啓一「ウ・アイシェーシカ学派の数体 (saṃkhyā) 論」『東洋学報』第57巻第3・4号、東洋文庫・1976年。

<sup>153</sup>Miyamoto, Keiichi : "The Early Vaiśeṣikas on asamavāyikāraṇa and the Term apekṣa," 『インド思想と仏教文化-今西順吉教授還暦記念論集』春秋社・1996年

<sup>154</sup>村上真完『サークヤ哲学研究-インド哲学における自我観』春秋社・1978年。

<sup>155</sup>村上真完『インドの実在論』平楽寺書店・1997年・93頁。

<sup>156</sup>野沢氏は、確かに村上博士が例としてあげる「数」については、そのような思考法を認められるが、その他のパダールタに関してはどうか、という点。そして、博士が「主観にもとづく」あるいは「意識を特徴としている」と解釈するbuddhyapekṣa, buddhilakṣaṇatvaを「普遍の実在がそれから生じる知にもとづいて知られるという説を背景としたもの」として疑義を呈している。野沢正信「書評・村上真完著『インドの実在論』」『印度哲学仏教学』第14号・359~360頁・1999年参照。

<sup>157</sup>Türsting, D. G. : *Über Entstehungsprozesse in der Philosophie des Nyāya-Vaiśeṣika System*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1982.

<sup>158</sup>Gradinarov, P. I. : *Phenomenology and Indian Epistemology-Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Transcendental Logic and Atomism*, Ajanta Books International, Delhi, 1992. および Chattopadhyaya, D. P. (ed.) : *Phenomenology and Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1992.

この中で、グラディナロフにいたっては、「ヴァイシェーシカ哲学の研究は現象学 研究の一分野として考えるべきである。」とまで主張している。Gradinarov : op. cit. pp.5~11.

<sup>159</sup>Potter : ibid.

<sup>160</sup>Tachikawa, M. : *The Structure of the World in Udayana's Realism*, D. Reidel Publishing Company, Netherlands, 1981.

<sup>161</sup>赤松明彦・山上證道「ニヤーヤ学派の知識論」『岩波講座 東洋思想 第5巻 インド思想1』岩波書店・1988年・198頁。

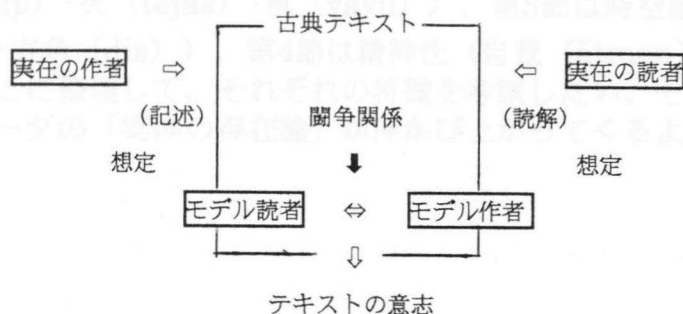
<sup>162</sup>エーコ『テキストの概念-記号論、意味論、テキスト論への序説-』（Eco, Umberto: *Conceito de texto*, Tradução de Carla de Queiroz, São Paulo, 1984.）谷口勇訳・而立書房・1993年・25～26頁を参照。

<sup>163</sup>例えば、書かれたテキストをどのように解釈するかは、決して一様に同じだということはありません。また、そのテキストの作者が全く意図していないことを、読者が読み取ることも極々ありふれたことであり、またそのようなテキストが「深い」とされることがしばしばである。したがって、テキストは、文法書や百科事典や辞書等により規定される、または、言語学者や言語哲学者がその構造を明らかにしようとする意味作用の体系だけで理解できるモノ的な存在ではなく、作者-テキスト-読者というコミュニケーションの過程をも含めた、そのつど生成される複合的なコト的存在、あるいは事態であるといえるのである。

<sup>164</sup>エーコの記号論については、エーコ『記号論Ⅰ・Ⅱ』（Eco, Umberto: *A Theory of Semiotics*, Indiana University, Bloomington, 1976.）池上嘉彦訳・岩波書店・1980年（新版岩波同時代ライブラリー）が詳しい。

<sup>165</sup>エーコ『エーコの読みと深読み』（Eco, Umberto: 1992.）柳谷啓子・具島靖訳岩波書店・1993年・238～239頁参照。右によれば、エーコの議論は、こうである。実在の作者は、自分のテキストを読むであろう読者（モデル読者）を想定しつつテキストを書く。書かれたテキストに出会った実在する読者は、このような意図であったであろう作者（モデル作者）を想定しつつ読解する。実在の作者と読者は、テキストを通じてのみしかコミュニケーションは不可能である。したがって、テキストを読解することにより、決して完全には一致しないモデル読者とモデル作者の間に一種の闘争関係が生まれる。この闘争関係の過程から生み出され、かつテキスト自体を形成する様々な属性と整合性を持つものが「テキストの意図」である（エーコ前掲書第5章参照）。エーコは、この「テキストの意図」こそが、無限に広がっていく過剰な解釈に制約を課しようとするのである（エーコ前掲書21頁参照。）。このプロセスを図式化すると下図のようになる。（作図：筆者）

《図3》テキストの読解モデル



また、大石学「意味基盤としての「意図」について」『東洋大学大学院紀要』第31集・文学研究科編・1995年も「テキストの意図」という問題について解釈学的見地から論じている。

<sup>166</sup>ただ、前述の「研究の現状」で述べた野沢・宮元両氏および村上博士が、『ヴァイシェーシカ・スートラ』の構成や認識論・数論などの個別テーマに関して、継続的にヴァイシェーシカ学派の研究を発表されていた。

<sup>167</sup>強いてあげれば、宮元啓一博士の諸論考があるが、これも数や認識といった個別的なテーマに関するもののみであり、さらに宮元博士の研究の基本姿勢は「思想史」的なものである。また、世界的に見ても、筆者の知るかぎり前述の「研究の現状」で挙げたKannuの著書のみがブラジャスタバーダの唯一のまとまった研究である。

<sup>168</sup>例えば、シャーンタラクシタ (Śāntarakṣita) は、『タットヴァサングラハ (Tattvasaṅgraha) 』において、何度もブラジャスタマティ (Prajastamati) という名称でブラジャスタバーダの学説を取り上げ批判している。本章第一節参照。

# 第1章 実体の存在論 一の定義

本章では、プラシャスタパーダのカテゴリー論・存在論が特徴が端的に表れている実体 (dravya) カテゴリーを考察していきたい。

実体 (dravya) というカテゴリー (padārtha) は、ヴァイシェシカ学派では根本聖典『ヴァイシェシカ・スートラ』以来、一貫して地 (pṛthivī) ・水 (ap) ・火 (tejas) ・風 (vāyu) ・虚空 (ākāśa) ・時間 (kāla) ・方角 (diś) ・自我 (ātman) ・意識 (manas) の九つを挙げており、この実体に関しては学派内の異説はない。そして、このヴァイシェシカ学派の九つの実体カテゴリーを整理し体系化したのがプラシャスタパーダである。

そして、この九つの実体カテゴリーは、その性質によって (1) 四元素系、(2) 時空系、(3) 精神系の三種類に分類することができる。

したがって、本章では、まず第1節で実体 (dravya) というカテゴリーの特徴を表す<実体性(dravyatva)>という概念について考察を加えカテゴリー論的特徴を検討し、第2節以降は、それぞれ個々の実体を、第2節は4元素論 (地 (pṛthivī) ・水 (ap) ・火 (tejas) ・風 (vāyu) )、第3節は時空論 (虚空 (ākāśa) ・時間 (kāla) ・方角 (diś) )、第4節は精神性 (自我 (ātman) ・意識 (manas) ) という問題ごとに整理して、それぞれの特徴を考察したい。そして、全体としてプラシャスタパーダの「実体の存在論」が浮かび上がってくるように試みたい。

まず、根本聖典とされる『ヴァイシェシカ・スートラ』(以下『スートラ』)は、実体 (dravya : 実)、属性 (guṇa : 質)、運動 (karmāṇa : 業)、普遍 (sāmānya : 同)、特殊 (viśeṣa : 異)、内別 (samavāya : 和合) と6つのカテゴリー (padārtha) を立てる。これは、プラシャスタパーダも同様である。しかし、『毘婆沙十句義論』の著者聖月 (4-50) は、6カテゴリーの他に力能 (śakti : 力能)、無力能 (asakti : 無力能)、普遍かつ特殊 (sāmānya-viśeṣa : 汎分)、否定 (pratishedha : 否定) の10のカテゴリーを立てる<sup>4</sup>。また、『七句義論 (Saptapadārthī)』の著者シヴァーディトヤ (Śivāditya : 110) は、6カテゴリーの他に無 (abhāva) を独立したカテゴリーとし7つのカテゴリーを認める<sup>5</sup>。この7カテゴリー説が後のニヤーヤ・ヴァイシェシカ融合学派に受け継がれる<sup>6</sup>。(註4の表1参照) この中で、本章で中心的に論ずる『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』は、初期のヴァイシェシカ学派で標準的とされる6カテゴリー説を採用している。そして、先に述べた通り、この6カテゴリーの中で最も基礎となるものが実体 (dravya) である。

## 2 実体の共通点

dravyaという言葉は、√dru という語根に接尾辞“ya”を付けたもの由来し、ヴァイシェシカ・スートラでは、基本的に運動や勢力を司るヴァイシェシカの大カテゴリーの一つである。



# 第1節 実体カテゴリーの定義

## 1 パダールタ (padārtha) とカテゴリー

序章で論じた通り、ヴァイシェシカ学派では、独自のカテゴリーを立てて、現象世界を説明する、いわばカテゴリー論を展開する。このカテゴリーと訳したパダールタ (padārtha) は、pada (単語、言葉) + artha (対象、意味) の合成語であり、「言葉の指し示す意味または対象」という意味合いであり、伝統的な訳語は「句義」とされてきた。最近では、カテゴリーと訳する研究者が増えてきた<sup>1</sup>。

一方西欧でのカテゴリー (ギリ *katêgoria*) は、アリストテレスがギリシャ語の「非難」「告発」という意味の法律用語を転用し、それが定着した語であり、もともとは「述語」およびその最高類としての「述語類型」「述語形態」すなわち「範疇」を指していた。しかし、アリストテレスの『形而上学』によって、単なる述語範疇ではなく、諸存在の類型を表すカテゴリーとなった<sup>2</sup>。

したがって、パダールタ (padārtha) を完全に西洋で言うカテゴリーと同置することは出来ないが、訳語として採用することで致命的な誤解を生む可能性は極めて少ないと考えられる。したがって、本稿では「カテゴリー」を基本的に「パダールタ (padārtha)」の訳語として使用し、必要に応じて原語を併記するという表記法をとりたい。

このカテゴリー (padārtha) は、ヴァイシェシカ学派では極めて重要な教義であるが、時代や論者により立てる数に違いがある。

まず、根本聖典とされる『ヴァイシェシカ・スートラ』(以下『スートラ』) は、実体 (dravya : 実)、属性 (guṇa : 徳)、運動 (karman : 業)、普遍 (sāmānya : 同)、特殊 (viśeṣa : 異)、内属 (samavāya : 和合) と6つのカテゴリー (padārtha) を立てる。これは、プラシャスタパーダも同様である。しかし、『勝宗十句義論』の筆者慧月 (4~5C.) は、6カテゴリーの他に力能 (śakti : 有能)、無力能 (aśakti : 無能)、普遍かつ特殊 (sāmānya-viśeṣa : 俱分)、否定 (pratiṣedha : 無説) の10のカテゴリーを立てる<sup>3</sup>。また、『七句義論 (Saptapadārthī)』の著者シヴァアーディトヤ (Śivāditya : 11C.) は、6カテゴリーの他に無 (abhāva) を独立したカテゴリーとし7つのカテゴリーを認める<sup>4</sup>。この7カテゴリー説が後のニヤーヤ・ヴァイシェシカ融合学派に受け継がれる<sup>5</sup>。(註4の図1参照) この中で、本稿で中心的に論ずる『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』は、初期のヴァイシェシカ学派で標準的とされる6カテゴリー説を採用している。そして、先に述べた通り、この6カテゴリーの中で最も基礎となるものが実体 (dravya) である。

## 2 実体の共通点

dravyaという言葉は、√dru という語根に接尾辞"yat" を付けたものに由来し、ヴァイシェシカ・スートラでは、基本的に運動や潜勢力を司るヴァイシェシカの六カテゴリーの一つである。

先に挙げた6カテゴリーは、その全てに「存在性 (astitva)、被命名性 (abhidheyatva) 可知性 (jñeyatva) がある」とされている<sup>6</sup>。したがって、実体にもこの存在性、被命名性、可知性は、まず第一条件として前提される。その上で、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』は、実体 (dravya) に関して、まずこう規定する。

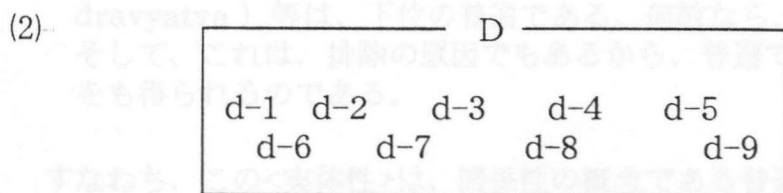
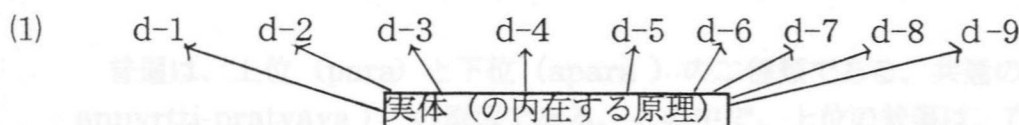
<4>

[04] tatra dravyāṇi pṛthivy-ap-tejo-vāyv-ākāśa-kāla-dig-ātma-manāṃsi sāmānya-viśeṣa-saṃjñāya-uktāni nava\_eva\_iti tad-vyatirekeṇa\_anyasya saṃjñā-anabhidhānāt ।<sup>7</sup>

その中で、実体 (dravya) は、地 (pṛthivī)、水 (ap)、火 (tejas)、風 (vāyu)、虚空 (ākāśa)、時間 (kāla)、方角 (diś)、自我 (ātman)、意識 (manas) である。普遍かつ特殊な (sāmānya-viśeṣa) 名称によって表現されたのは、(この) 九つのみである。(なぜなら) これ以外は、他の名称の陳述がないからである。<sup>8</sup>

ここでは、実体が九つあるということを規定している。ここで考えられるのは、(1)その九つの実体がそれぞれ実体という内在する原理的なものを持ち実体として表象しているから実体なのか、それとも(2)単に実体という種類に分類されるから実体なのかということである。すなわち、「実体という概念そのもの」をDと表し、「具体的九つの実体」をd-1、d-2、…d-9と表してそれぞれの概念の関係を図式的に表せば下図のようになる。

《図2 「実体」概念と「個々の実体」の関係》



$$D \ni x \{x | d-1, d-2, \dots d-9\}$$

(2) の方は、上記のように記号表現することも可能である。したがって、(2)の場合は、「実体という概念そのもの」は「具体的九つの実体」の単純な集合の概念ということになる。

### 3 <実体性 (dravyatva) >とは何か

さらに、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』は、「具体的九つの実体」のそれぞれの共通性について、このように規定する。

<20>

[16] pṛthivy-ādināṃ navānāṃ api dravyatva-yogaḥ svātmany  
ārambhakatvaṃ guṇavattvaṃ kārya-kāraṇa-avirodhitvaṃ antya-  
viśeṣavattvaṃ ।<sup>9</sup>

地などの九（つの実体）には、＜実体性（dravyatva）＞と結び付くこと、  
それ自体において（結果の）発生すること、属性を持つこと、原因と結果によっ  
て滅ばされないこと。最終的な特殊（antya-viśeṣa）を持つことがある。

まず、ここで注目されるのは、＜実体性（dravyatva）＞という語である。すな  
わち、「具体的な九つの実体」全てに共通なのは、＜実体性＞と結合することであり、  
実体という概念にとって最も重要な規定である。なぜなら、＜実体性＞との結び付き  
は、実体（dravya）という名称の根拠であり、実体という概念の必要十分条件であ  
るが、一方、これ以外の「属性を持つこと」や、「原因と結果によって滅ばされな  
いこと」、及び「最終的な特殊」をもつことは、実体という概念が満たす十分条件  
に過ぎないからである。

この＜実体性＞について、プラシャスタパーダではこのように規定する。

<7>

[07] sāmānyam dvi-vidhaṃ param aparaṃ ca\_anuvṛtti-pratyaya-  
kāraṇam । tatra param sattā mahā-viśayatvāt sā ca\_anuvṛtter eva  
hetutvāt sāmānyam eva । dravyatva-ādy aparaṃ alpa-viśayatvāt । ta  
ca vyāvṛtter api hetutvāt sāmānyam sad viśeṣa-ākhyām api labhate ।  
10

普遍は、上位（para）と下位（apara）の二種類である。共通の観念（  
anuvṛtti-pratyaya）<sup>11</sup>の原因である。この中で、上位の普遍は、存在性（  
sattā）である。何故なら、範囲が大であるからである。そして、これ（存在性）  
は、共通（の観念）のみの原因性であるので、まさに普遍である。実体性（  
dravyatva）等は、下位の普遍である。何故なら、範囲が小であるからである。  
そして、これは、排除の原因でもあるから、普遍でありながら特殊という名称  
をも得られるのである。

すなわち、この＜実体性＞は、関係性の概念である普遍（sāmānya）の一種であ  
り、適応範囲が狭い下位の普遍（apara-sāmānya）<sup>12</sup>なのである。そして、この下  
位の普遍たる＜実体性＞は、共通の観念の原因でありなが、同時に実体以外のものを  
排除し区別する役割があるのである。このことから＜実体性＞という概念は、一種の  
両義的な概念であるということも言えるであろう。

この下位の普遍には、＜実体性＞だけでなく、＜属性性（guṇatva）＞や＜運動性（  
karmatva）＞といった、＜～性（-tva）＞と付く、名称の根拠に関係する諸概念も  
それに含まれる。ここで使用されている、広範囲に抽象名詞を作るとされtaddhita  
接尾辞「-tva」は、インドの古典文法学の意味論に従えば、その付けられる語の種、  
属性、行為、関係、を示すと言われる<sup>13</sup>。すなわち、＜実体性（dravyatva）＞で言



えば、「実体という種」、つまり他のものとは区別される「集合概念としての実体」という意味を持つ。したがって、このような「<実体性>との結合」は、「実体という概念に所属する」という意味にとることができる。

以上、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の規定からも、文法学派の意味論からも<実体性>というのは、「実体という種類」を表す概念であり、その意味で実体（dravya）という名称の根拠でありうるのである。

一方、先に挙げた「具体的な九つの実体」という概念については、基本的に「最終的な特殊（antaya-viśeṣa）」を持つことが指摘されている。これについて、このように『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』は規定する。

<8>

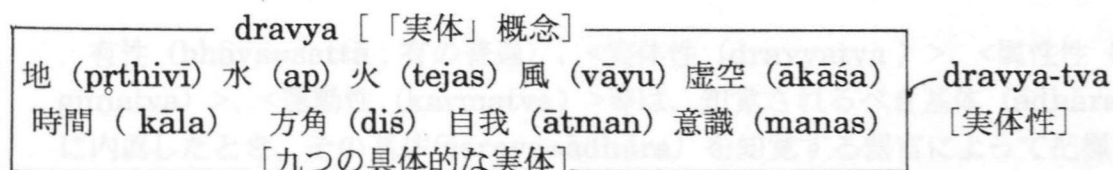
[08] nitya-dravya-vṛttayo ' ntyā viśeṣāḥ | te khalv atyanta-vyāvṛtti-hetutvād viśeṣā eva ||<sup>14</sup>

最終的な（特殊）は、恒常な実体（nitya-dravya）に存在する。それらは、実に、最終的な排除の原因であるので、まさに特殊に他ならない。

この場合、恒常なる実体（nitya-dravya）とは、四元素の原子（paramāṇu）がそれぞれ結合してできた具体的な生物の身体や大地や植物等である「結果としての実体」<sup>15</sup>以外の実体を指す。この「結果としての実体」を構成する、諸元素の原子は、恒常なので、実質的には「具体的な九つのdravya」全てを指していると考えてよい。したがって、「具体的な九つのdravya」は最終的な特殊を持ち、その最終的な特殊の機能は最終的な排除であるから、特殊そのものであるということである。これは、つまり、これ以上の下位の概念に分解できないということである。

したがって、前に挙げた共通の観念でありかつ排除の観念でもある<実体性>という概念と、排除のみの最終的な特殊を持つ「具体的な九つのdravya」とは、異なる概念であることは明らかである。また、<実体性>は、集合を規定する概念でもあると言うことができ、また、それによって規定される<実体性>という概念は、実体以外の他の概念と区別し、かつ、「具体的な九つのdravya」の集まりを包括する集合概念であると言うことができる。これは、先に挙げた図式でいえば(2)に該当する。ちなみに、式を添えて図式で表せば下記のようなになる。

《図3 「実体」概念・<実体性>・九つの具体的な実体》



$$D \ni x \{x | d-1, d-2, \dots d-9\}$$

すなわち、<実体性>という概念は、「具体的な九つの実体」の集合であり、その集まりの内と外を分ける境界のようなものとして<実体性>があるということである。<実体性>という境界は、境界の内側に対して、包括の働きをし、境界の外側に対して排除（あるいは限定）の働きをする。この意味において、<実体性>は、両義的な

意味を持つ下位の普遍 (apara-sāmānya) なのである。

以上の考察で、<実体性>という概念の性格がはっきりしたと思う。<実体性>とは、「具体的な九つのdravya」の集合概念である。すなわち、「具体的な九つのdravya」の中に内在し、それをdravya たらしめている原理や本質、あるいは正体ではない。したがって、西洋哲学での重要概念である「実体 (substance)」という概念とは、少なからず意味合いを異にするものである<sup>16</sup>。

ここで問題が一つ出てくる。この両義的な集合概念である<実体性>は、どのようにして、認識されるのであろうか。ヴァイシェシカのオーソドックスな認識論の基礎となる直接知覚 (pratyakṣa) では、対象 (viśaya) である個々の実体 (dravya) と感覚器官 (indriya) 及び自我 (ātman) と意識 (manas) の接触によって起こる。したがって、この直接知覚の理論では、「具体的な9つのdravya」、より正確に言えば地・水・火の大なる実体<sup>17</sup>ではない限り、認識されることは考えにくい。以下、このことについて検討してみよう。

#### 4 <実体性 (dravyatva) >の認識

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、認識について、『スートラ』とは比較にならないほど詳細にわたって論じている。その内容は、基本的には『スートラ』の伝統を受け継いでいるが、随所にプラシャスタパーダの独創が見受けられ、なおかつそれが正確に後代の注釈者たちに伝わっていたかどうかは疑問に思われることも少なくない。

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』は、認識 (buddhi) についてはそれぞれ対象ごとに決まっており、多数あるが<sup>18</sup>まとめる知識 (vidyā) と無知 (avidyā) との二種類であるとする<sup>19</sup>。そして、この内で<実体性 (dravyatva)>に関係するのは、知識 (vidyā) の中の、実は直接知覚<sup>20</sup> (pratyakṣa) である。『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』は、まず、<実体性 (dravyatva)>の直接知覚に関連してこのように規定する。

<99>

[240] bhāva-dravyatva-guṇatva-karmatva-ādīnām upalabhyā-ādhāra-samavetānām āśraya-grāhakair indriyair grahaṇam ity etad asama-ādīnām pratyakṣam |<sup>21</sup>

有性 (bhāva=sattā: 有の普遍)、<実体性 (dravyatva)>、<属性性 (guṇatva)>、<運動性 (karmatva)>等は、知覚されるべき基体 (ādhāra) に内属したとき、その基体 (āśraya=ādhāra) を知覚する器官によって把握される。これが、私たち等の直接知覚である。

<実体性 (dravyatva)>は、具体的な認識の基体、すなわち具体的な事物とその概念が、内属したときに、その具体的な事物を知覚する感覚器官によって把握されるのである。つまり、<実体性 (dravyatva)>は、直接知ることとはできず、常に具体物の知覚を通して理解されるのである。それだけでなく、<属性性 (guṇatva)>、<運動性 (karmatva)>といった他の「下位の普遍」や、「上位の普遍」である有性 (bhāva=sattā) も同様に、原則的に知覚される基体と内属した形で、すな

わち特定の具体物を通して知られ得るのである。

これに対して、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』での「具体的な九つの実体の知識」すなわち「具体的に限定されたものの知識」は、ここで述べているような「特殊な普遍の知識」と「他の限定される要因」から結論付けられるとする<sup>22</sup>。そして、その認識結果を実体に関する知識として記述している。したがって、<実体性 (dravyatva)>という特殊性と普遍性の両方を持つ両義的な概念、すなわち特殊な普遍の認識と具体的に限定されたものの認識は一致させることは出来ない。むしろ、それがそれ自身の成分の一つであるとも考えられるのである。

結局、「特殊な普遍」の認識によって語られる<実体性>の認識とは、具体物を認識する上で要求される一種の気付きとして認識されるのである<sup>23</sup>。それは、具体物を認識する上で前提される、概念を包括したり限定したりする両義的な「カテゴリーの境界」およびその働きである。したがって、前節で考察した、集合概念としての「実体」およびその境界概念としての<実体性 (dravyatva)>という結論と論理的に整合性を持つ。

ただ、注意しなければならないのは、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、この<実体性>という概念を、実際の知覚経験の独立した与件として証明しようとしたのではないということである。これは、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の非決定 (anadhyavasāya) の記述のところでも分かる。それは、知覚のプロセスにおける、知覚の対象の同一化と差別化として語られる。すなわち、そのプロセスとは、(1)非決定 (気付き) (anadhyavasāya)、(2)存在の把握、(3)決定 (対象の特定) (adhyavasāya) と進行するものである<sup>24</sup>。

以上の考察によって、<実体性 (dravyatva)>がどのように認識されるかがはっきりしたと思う。『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』においては、<実体性 (dravyatva)>は、基本的に直接知覚で知られるのであるが、それが認識の基体である具体的な諸実体 (=具体的な9つの実体) と内属した形で、すなわち具体物をとおして、その基体を認識する感覚器官によって把握されるのである。

## 5 小結

本節では、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』のカテゴリー論の特徴を<実体性 (dravyatva)>という概念を通して考察してきた。これまでに明らかになったことをまとめたみたい。

### (1) <実体性>と「実体」概念と「具体的な9つの実体」の関係

すなわち、<実体性>とは、「実体」という、「具体的な九つの実体」の集合概念を成立させるものであり、ある対象の同一化と差別化という両義的な働きを持つ「カテゴリーの境界」そのものである。したがって、このような<実体性>の認識は、基本的にその基体 (āśraya or ādhāra) すなわち「九つの具体的な実体」に内属した形で認識されるのである。言わば、<実体性>は、認識プロセスが進む上で論理的に要請される一つの限定としてとらえることができる。

### (2) 純論理的概念としての<実体性>

このことから、以下のことが言える。すなわち、ヴァイシェーシカ学派の実体論の根幹の部分は、厳密なカテゴリー論であるということである。この、<実体性>という概念は、『スートラ』にも<sup>25</sup>『勝宗十句義論』にも<sup>26</sup>でてくる、ヴァイシェーシ



カ学派にとって伝統的な概念である。その内容も、今まで検討してきた通り、概念の区別のための同一化と差別化を行う、いわば純論理的な概念である。そして、この<実体性>という純論理的な概念によって第一義的に特徴づけられる実体（**dravya**）とは、現象や自然物を観察し、その本体あるいは原理として想定されるような実体（例えば西洋の**substance**）ではなく、九つの具体的な実体の集合概念であり、「実体（**dravya**）」という名称の名づけの原因にすぎない。

また、この<実体性>のような性格の概念は、先にも述べたように<実体性>だけでなく、属性性（**guṇatva**）、運動性（**kāramatva**）といった、大きなカテゴリー（**padārtha**）から、牛性（**gotva**）瓶性（**ghaṭatva**）といった具体的なものについても、一貫して使用されている。つまり、ヴァイシェーシカ学派の基本姿勢は、純論理的な概念によって、事物を分類整理し、カテゴリー化して行くという方向にあるということであり、プラシャスタパーダも、この基本姿勢をしっかりと守っているのである。

とすれば、従来言われてきたヴァイシェーシカ＝自然哲学説とは、少々おもむきを異にする側面が、ヴァイシェーシカ学派の実体論には、多少は存在すると言えるであろう。もちろん、これだけの検討では不十分であるので、次節から個々の実体について詳しく検討していきたい。

（この節は、元々「プラシャスタパーダ」の文脈にあってプラシャスタパーダの原子論・元素論の対照を説明したい。

## 1 元素説と原子論

元素（[古] *stoicheia*, [英] *element*）とは、現代的な意味では「同一の原子を持つ原子からなる物質」と定義される<sup>21</sup>。しかし、本稿での意味としてはその基となった古代ギリシアの概念を参照している。例えば、アリストテレスは、『形而上学』第1巻において、それまでの元素説の歴史を概観したうえで、元素を「万物が、最初にそこから生成し、最後に分解してゆく構成要素」と定義した。具体的には、湿・冷、乾・熱の2組の対立的質を相違的なものとし、その4つの質の矛盾しない4種の組み合わせを火（湿・乾）風（湿・熱）水（冷・湿）地（冷・乾）の4元素とした。

これに対して、本稿において元素と訳する語は、それ以前におけるインドの伝統的な元素論の流れを汲む *mahābhūta*（大）もしくは、*dhātu*（要素）である。このインド伝統の元素説は、虚空・風・火・水・地と5つの元素をあげる5元素説<sup>22</sup>と、虚空を除いた地・水・火・風の4つの元素をあげる4元素説<sup>23</sup>があった<sup>24</sup>。

このインドの伝統的な元素説を、原子論とともにその起源をギリシアに求める説がある<sup>25</sup>。確かに前に挙げたアリストテレスの定義から考えても、発想の大本としての類似点は指摘できるが、天文学のように決定的な決りではないと考へざるを得ない<sup>26</sup>。しかし、元素という日本語を *mahābhūta* の訳語として使い、元素説として考えていくことには、問題はないと考えられる。したがって、これ以降本稿では、*mahābhūta* を元素と訳し、4つの *mahābhūta* に関する議論を元素論と呼称して論をすすめていく。

また、原子論（[英] *atomism*）は、最も古くは古代ギリシアにおいて、前5世紀以後パルメニデス以後の自然探求・宇宙論の再構築の動向のなかで、レウキッポスおよびデモクリトスによって提唱された<sup>27</sup>説であり、「物理的にそれ以上分割することの不可能な究極の粒子」である原子（*atom*）が、空かな無空間なかで運動するというもの<sup>28</sup>である。

## 第2節 四元素と世界の構成

### はじめに

本章では、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』(6C. A.D.)を中心にヴァイシェーシカ学派の実体(*dravya*)論の根幹となる4元素説および原子論について考察する。

前述の通り、ヴァイシェーシカ学派は独自の存在論的カテゴリー論に基づき、元素説・原子論を展開する。この元素論・原子論は、以前唯物論学派やジャイナの影響という説が有力であった<sup>27</sup>。

しかし、近年サンスクリット原典が散逸し漢訳文献しか現存していなかった『勝宗十句議論』の研究が宮元啓一博士により急速に進められた結果、むしろこのカテゴリー論と原子論がギリシャ哲学の影響を受けているという説がだされている<sup>28</sup>。

本章では、このような新説も視野に入れつつも、つねにインド伝統の元素論との接点を念頭に置きつつ『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の文脈にそってプラシャスタパーダの原子論・元素論の特徴を解明したい。

### 1 元素説と原子論

元素([ギリ] *stoikeia*, [英] *element*)とは、現代的な意味では「同一の原子番号を持つ原子からなる物質」と定義される<sup>29</sup>。しかし、本稿での意味としてはその基となった古代ギリシアの概念を参照している。例えば、アリストテレスは、『形而上学』第1巻において、それまでの元素説の歴史を展望したうえで、元素を「万物が、最初にそこから生成し、最後に分解してゆく構成要素」と定義した。具体的には、温・冷、乾・湿の2組の対立的質を根源的なものとし、その4つの質の矛盾しない4種の組み合わせを火(温・乾)風(温・湿)水(冷・湿)地(冷・乾)の4元素とした。

これに対して、本稿において元素と訳する原語は、それ以前におけるインドの伝統的な元素論の流れを汲む*mahābhūta*(大)もしくは、*dhātu*(要素)である。このインド伝統の元素説は、虚空・風・火・水・地と5つの元素をあげる5元素説<sup>30</sup>と、虚空を除いた地・水・火・風の4つの元素をあげる4元素説<sup>31</sup>があった<sup>32</sup>。

このインドの伝統的な元素説を、原子論とともにその起源をギリシャに求める説がある<sup>33</sup>。確かに前に挙げたアリストテレスの定義から考えても、発想の大枠としての類似点は指摘できるが、天文学のように決定的な決め手はないと言わざるを得ない<sup>34</sup>。しかし、元素という日本語を*mahābhūta*の訳語として使い、元素説として考えていくことには、問題はないと考えられる。したがって、これ以降本稿では、*mahābhūta*を元素と訳し、4つの*mahābhūta*に関する議論を元素説と呼称して論をすすめていく。

また、原子論([英] *atomism*)は、最も古くは古代ギリシアにおいて、前5世紀以後パルメニデス以後の自然探求・宇宙論の再構築の動向のなかで、レウキッポスおよびデモクリトスによって提唱された<sup>35</sup>説であり、「物理的にそれ以上分割することの不可能な究極の粒子」である原子(*atom*)が、空虚な無限空間の中で移動するというもの<sup>36</sup>である。

一方、本稿で原子と訳する原語は、*paramāṇu*もしくは*aṇu*である。これは、西洋の研究者達の間ではいち早くから*atom*の訳語が使われており<sup>37</sup>、特にKiethは、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の学説の特徴を論理学 (logic) と原子論 (atomism) という側面からとらえている<sup>38</sup>。また、伝統的な漢訳語では極微とされていた語である。*paramāṇu*もしくは*aṇu*も*atom*と同じように「有形で、それ以上分割できないもの」とされている<sup>39</sup>ので、ほぼ原子と訳し、これらに関わる議論を原子論として考えても差し支えはないであろう。

以上のことをふまえた上で、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の元素説・原子論を考察していきたい。

## 2 4元素共通の特徴

『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』(以下『バーシュヤ』と略)では、各カテゴリー(句義: *padārtha*)の共通点を列挙した後で、相違点を上げるという構成になっている。そして、主たるカテゴリーである実体 (*dravya*)・属性 (*guṇa*)・運動 (*karman*)に関しては、下位の種類それぞれの共通点を挙げ、その後でそれぞれの特性を挙げている。したがって、各元素に関する詳細な説明は、諸実体の特性を列挙する部分で行われているが、ここではまず、各元素の共通点をおさえておきたい。

### (1) カテゴリー論上の共通点

地 (*prthivī*)・水 (*ap*)・火 (*tejas*)・風 (*vāyu*)の4元素は、ヴァイシェーシカ学派のカテゴリー論上、実体 (*dravya*)に属する。したがって、実体を持つ性格を必然的に共通点として持つことになる。その共通点は、プラシャスタパーダの記述によれば、以下のものである。<sup>40</sup>

- (1)<実体性>と結びつくこと(*dravyatva-yoga*)
- (2)自身において内属させた結果を発生させること(*svātmāny ārambhakatva*)
- (3)属性を持つこと(*guṇavattvaṃ*)

これらは、実体というカテゴリーにのみ許された性格であり、したがって、むしろこれは、4元素の共通点というよりは、実体としての共通点と考えるべきである。さらに、プラシャスタパーダは以下の点を挙げる。

- (4)原因や結果と矛盾しないこと(*kārya-kāraṇa-avirodhitva*)
- (5)最終の特殊を持つこと(*antya-viśeṣavattva*)
- (6)多性と下位の種類を持つこと (*anekatva-apara-jātimattva*)

これらは、諸カテゴリーにより現象世界を説明して行く際の前提となる規定となっている。

原因や結果と矛盾しないことは因果論上当然必要なことであり、最終の特殊を持つことは、それぞれの実体(元素)を区別する際に必要になることである<sup>41</sup>。

多性と下位の種類を持つことは、地・水・火・風の4元素および自我と意識 (*manas*)に共通する性格である。自我と意識に関しては後に詳述するが、主に自己と他者



それぞれに自我と意識が存在するために必要な規定である。4元素に関しては、それらによって多様な現象世界の構成を説明するために必要な規定である。

以上は、カテゴリー論上の規定のために必要な共通点である。

## (2) 元素としての共通点

それ以外に、4元素としての共通点と考えられる諸性格がある。それは以下のものの<sup>42</sup>である。

- (1)他に依存しないこと(anāsritatva)
- (2)常住であること(nityatva)
- (3)活動性(kriyāvattva)
- (4)有形性(mūrtatva)
- (5)かなた性・こなた性(paratva-aparatva)
- (6)ヴェーガ(速力:vega)を持つこと(vegavattva)

まず、他に依存せず、常住であり有形性を持つ点から、これらの4元素がいわゆる「原子(atom)」と呼ぶべきものであるということがわかる。ちなみに、ここで出ている有形性と訳した「mūrta-tva」の「mūrta」とは「凝結する・凝固する」という意味の動詞「murch」の過去分詞であり、したがって「mūrta-tva」原義は「中身のつままったもの」という意味合いである<sup>43</sup>。これは、ギリシア哲学における「原子」とほぼ対応する意味である。さらに有形であること、かなた性とこなた性、ヴェーガを持つということは、4元素が運動するための条件である。なぜなら、ヴァイシェーシカの学説上運動するものは必ず有形性をもたなければならず、その運動はかなた性・こなた性・ヴェーガ等といった概念に拠って説明されるからである<sup>44</sup>。

これらの性格から、『パーシュヤ』の挙げる4元素は、中身のつままった他に依存しない常住な原子であり、この原子が唯一で遍在する方角(dis)上を運動するというプラシャスタパーダの原子論の枠組みが見て取れる。この点においては、宮元氏の「ヴァイシェーシカの原子論はギリシャの原子論の引き写しである」という説<sup>45</sup>は、「引き写し」かどうかは別にしても、確かに両者の類似性は指摘できる。この点に関しては、本章の末尾で更に詳しく検討したい。

また、以下の点も共通点として挙げられている<sup>46</sup>。

- (7)感覚器官の質料因であること(indriya-prakṛtitva)
- (8)実体を造り出すこと(dravya-ārambhakatva)
- (9)一つ一つの外部の感覚器官に知覚される特殊な属性をもつこと(bāhya-ekaika-indriya-grāhya-viśeṣa-guṇavattva)
- (10)有触性(sparsavattva)

まず、「感覚器官の質料因であること」とは、それぞれの元素が、地は鼻、水は舌、火は目、風は皮膚(触覚器官)とそれぞれの感覚器官に割り当てられ、それらの原因とされていることを示している。次の「実体を造り出す」という規定は、そのような感覚器官のみならず、対象や身体も原子である4元素が作りだすことを示している。これに関しては、後に詳しく検討する。

最後の(9)(10)は、主に認識論との関係での規定であると考えることが出来る。例

えば、4元素のうち地・水・火の3つは直接知覚されるが、風は直接知覚されない<sup>47</sup>。しかし、「一つ一つの感覚器官に知覚される特殊な属性をもつこと」という規定から、「有触性」という属性によって風は存在を知ることが出来るのである。

以上の共通点をまとめると、4元素は中身のつまった・他に依存しない・常住な原子であり、方角上を運動をする。そして、身体や感覚器官等を作る質料因であるという、元素論的側面と原子論的側面の両方の側面を持つ規定であるということが出来よう<sup>48</sup>。

### 3 各元素と属性の分類

次に、各元素の特徴を考えていきたい。『パーシュヤ』では、4元素に限らず各実体の特徴を述べて行く際に、必ず属性を列挙し、その根拠を示した後で、それぞれの下位の種類 (jāti) を説明していくという形式をとる。したがって、まず各元素の属性の分類を見てみよう。この部分は、『パーシュヤ』にまとまった記述があるので、原文にそくしてみていきたい。

#### (1) 地 (pṛthivī) の属性

<26>

[27] pṛthivī-tva-abhisambandhāt pṛthivī | rūpa-rasa-gandha-sparśa-samkhyā-parimāṇa-pṛthaktva-saṃyoga-vibhāga-paratva-aparatva-gurutva-dravatva-saṃskāravatī |<sup>49</sup>

地性との結合ゆえに、地である。地は、色・味・香り・触・数・量・別異性・結合・分離・かなた性・こなた性・重さ・流動性・潜勢力を持つ。

地は、色・味・香り・触・数・量・別異性・結合・分離・かなた性・こなた性・重さ・流動性・潜勢力という属性を持つとされる。これらの属性の配分はもちろん、地という元素が持つ諸性質を経験的に観察するということから出発しているということは充分考えられる。ところが、『パーシュ』での「なぜこれら属性が地に属するか」という証明は、以下のようにほぼ完全に根本聖典である『ヴァイシェシカ・スートラ』の引用に拠るものである。

[28] ete ca guṇa-viniveśa-adhikāre rūpa-ādayo guṇa-viśeṣāḥ siddhāḥ | cākṣuṣa-vacanāt sapta samkhyā-ādayaḥ | patana-upadeśād gurutvam | adbhiḥ sāmānya-vacanād dravatvam | uttara-karma-vacanāt saṃskāraḥ |<sup>50</sup>

そして、この2項目は、（『ヴァイシェシカ・スートラ』の）「属性を配置する章」という章節において、色などが（地に）特徴的な属性として証明されている。「眼によって認められる」と（『ヴァイシェシカ・スートラ』に）述べられているので、数などの7つの属性（＝数・量・別異性・結合・分離・かなた性・こなた性）が、証明されている。「落下」という教示ゆえに、重さが証明さ

れる。「水と等しい」と（『ヴァイシェーシカ・スートラ』に）述べられているので、流動性がある。「以後の運動」と（『ヴァイシェーシカ・スートラ』に）述べられているので、潜勢力がある。

このように、属性は基本的に『ヴァイシェーシカ・スートラ』（以下『スートラ』と略）で証明済みというのである。文中の「属性を配置する章」とは、『スートラ』2-1-1<sup>51</sup>、「眼によって認められる」とは同上4-1-12<sup>52</sup>、「落下」とは同上5-1-7<sup>53</sup>、「水と等しい」とは同上2-1-6<sup>54</sup>、「以後の運動」とは同上5-1-17<sup>55</sup>に該当すると考えられる。『パーシュヤ』では、この後に、香りと色についての補足説明がついているが、これは香りと色の種類についての説明である<sup>56</sup>。

この『スートラ』による属性の証明は、水・火もほぼ同じ形で記述されている。以下、順次見ていきたい。

## (2) 水 (ap) の属性

<37>

[34] aptva-abhīsambandhād āpaḥ | rūpa-rasa-sparśa-dravatva-sneha-saṁkhyā-parimāṇa-prthaktva-saṁyoga-vibhāga-paratva-aparatva-gurutva-saṁskāravatyaḥ | [35] pūrvavad eṣāṁ siddhiḥ | [36] śukla-madhura-śītā eva rūpa-rasa-sparśāḥ | sneho 'mbhasy eva sāmsiddhikam ca dravatvam |<sup>57</sup>

<水性>と結合するので、水である。（水は）色・味・触・流動性・粘着性・数・量・別異性・結合・分離・かなた性・こなた性・重さ・潜勢力を持つ。この証明は、前に述べた通り。（水の）色は白、味は甘く、触は冷に他ならない。粘着性は、水においてのみ存在し、流動性は（水の）本質的性質である。

ここでは、「この証明は、前に述べた通り」とだけあり、直接引用している箇所を示唆する記述はないが、『スートラ』2-1-2の「水は、色・味・触を持ち、流動性と粘着性を持つ」<sup>58</sup>という部分を基にしていると考えられる。

それ以外の数・量・別異性・結合・分離・かなた性・こなた性という諸属性は、地と共通の属性であるので同上4-1-12の「数・量・別異性・結合と分離・かなた性とこなた性、そして、運動は色のある実体と内属するので、眼によって知覚される」<sup>59</sup>という部分を根拠としていると考えられる。この7つの属性は、この『スートラ』の記述により「色を持ち」「運動する」実体共通の属性となっているので、結果的に4元素共通の属性となっている。これは、前述の4元素の共通点として運動することが挙げられていることによるものである。したがって、残りの火と風にもこの7つの属性があることが無条件に証明済みということになる。このため、地の属性の記述以降（＝水・火・風の属性の記述）では、この『スートラ』を示唆する記述がないのである。

## (3) 火 (tejas) の属性

<38>



[41] tejastva-abhisambandhāt tejah | rūpa-sparsā-saṃkhyā-parimāṇa-prthaktva-saṃyoga-vibhāga-paratva-apatva-dravatva-saṃskāravat |  
[42] pūrvavad eṣāṃ siddhiḥ | [43] tatra śuklaṃ bhāsvaram ca rūpam |  
uṣṇa eva sparsaḥ |<sup>60</sup>

火性と結合するので、火である。色・触・数・量・別異性・結合・分離・かなた性・こなた性・流動性を持つ。これらの証明は、前述の通り。その中で、色は白と輝きである。触は、熱のみである。

この火の場合でも同様に、「証明は前述の通り」という記述しかないが、『スートラ』2-1-3の「火は、色と触を持つ」<sup>61</sup>という記述を基にしていると考えられる。それ以外の数・量・別異性・結合・分離・かなた性・こなた性の7つの属性は、前述のと同じ4元素共通の属性であるので、同上4-1-12を根拠としてしていると考えられる。流動性に関しては、同上2-1-7の「火との結合によるスズ・鉛・銅・銀・金の火の性質である流動性は、水と共通である」<sup>62</sup>という記述を基にしていると考えられる。なお、この2-1-7は、「属性を配置する章」である『スートラ』第2章にあるので、「証明は前述の通り」とだけ記述されているのである。このように、火の属性も全て『スートラ』の記述を論拠としてしていることがわかる。

#### (4) 風 (vāyu) の属性

<39>

[48] vāyutva-abhisambandhād vāyuh | sparsā-saṃkhyā-parimāṇa-prthaktva-saṃyoga-vibhāga-paratva-apatva-saṃskāravān |<sup>63</sup>

風性と結合するので、風である。触・数・量・別異性・結合・分離・かなた性・こなた性・潜勢力を持つ。

風の場合は、まず「風は触を持つ」<sup>64</sup>という『スートラ』2-1-4を前提としてしていると考えられる。数・量・別異性・結合・分離・かなた性・こなた性の7つの属性は、水・風と同様に4元素の共通点であるので、自動的に同上4-1-12が根拠となる。しかし、風の場合、『バーシュヤ』では違う部分の『スートラ』の記述を挙げる。

[49] arūpiṣv acākṣuṣa-vacanāt sapta saṃkhyā-ādayaḥ | tṛṇa-karma-vacanāt saṃskāraḥ |<sup>65</sup>

「無色のものにおいては、眼により認められない。」

と（『スートラ』）言われているので、数などの7つ（の属性）がある。

「草の運動」

と（『スートラ』）に言われているので、潜勢力がある。

最初の「無色のものにおいては、眼により認められない。」という部分は、『スートラ』4-1-13<sup>66</sup>を指していると考えられる。この部分の意味は、この前の4-1-12で色のある実体に数・量・別異性・結合・分離・かなた性・こなた性の7つの属性

を、運動とともに認めており<sup>67</sup>、これらのものが「眼によっては認められない」ということである。

しかし、この部分だけの記述では、風がこれら7つの属性を持つことを証明したことにはならない。なぜなら、『スートラ』4-1-13は、「これらの属性が無色のものにおいては眼では認められない」ということを言っているだけであり、眼で認められないから「風にはその7つの属性は存在しない」という解釈も成立するからである。しかし、少なくともプラシャスタパーダが、「これら7つの属性は、眼では認められないが、風に存在している」と解釈していることは確実である。この部分の曖昧さは、現存の『スートラ』のテキストが、プラシャスタパーダが使用していたものと完全には一致していないことも影響していると考えられる<sup>68</sup>。いずれにしても、プラシャスタパーダが属性の根拠として『スートラ』の記述を挙げていることには変わりがない。

また、潜勢力に関しては、「草の運動」という記述を根拠としてあげているが、これは『スートラ』5-1-14<sup>69</sup>の「草の運動は、風との結合によって（生じる。）」を指していると考えられる。チャンドラーナダの註釈によれば、「ヴェーガを予定して、風と草との結合から草の運動が生じる」<sup>70</sup>とあるので、この場合の潜勢力（saṃskāra）は、ヴェーガ（速力：vega）である<sup>71</sup>。このように、全ての属性を『スートラ』の記述により根拠づけているのは、風も同様であり、4元素全て共通の証明方法なのである。

## (5) 属性の分類と『スートラ』

以上、4元素の属性の配分について見てきた。それぞれの元素に対する属性の配分の根拠は、すべて『スートラ』の記述による証明であった。このことから、次の二つのことが言えるであろう。

### (1) 自派の聖典に忠実な公理系的な証明

これまで見てきた通り、4元素の属性の配分の根拠は、『スートラ』の記述によって直接証明されるか、もしくは複数の『スートラ』の記述から論理的に導いて証明されている。例えば、水は、スートラの直接的な記述で「色・味・触・流動性・粘着性」を持つことが証明される。そして、「数・量・別異性・結合・分離・かなた性・こなた性」の7つの属性は、「地は色を持つ」という規定と「色を持つ実体」が「数・量・別異性・結合・分離・かなた性・こなた性」を持つという『スートラ』のべつの箇所の記述から、論理的に地に当てはめられるのである。このように、4元素の一つ一つの属性の配分が、あたかも数学の公理体系の構築のように極めて論理整合的な証明がなされていることがわかる。

### (2) 「自然哲学」的要素の欠如

逆に言えば、ここには、いわゆる「自然哲学的」な経験的観察による属性の証明はない。例えば、水の流動性や粘着性は、常識的に考えて、経験的な観察に基づいても充分論証できるはずである。しかし、それらについても、一つ一つ『スートラ』の記述を根拠としてあげるのである。もちろん、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』が『バーシュヤ』（=註釈）と呼ばれる以上、根本聖典である『スートラ』に触れるのは当然である。しかし、もしプラシャスタパーダに「自然哲学」的な傾向があるとすれば、その『スートラ』の記述の正当性を補強するために経験的観察に基づく論証を加えることをしてもよいはずである。実際に、『バーシュヤ』でも自我や認識論の記述では経験的観察に基づく論証をしている。しかし、この4元素の属性

の部分においては、『パーシュヤ』自身の経験的な観察による証明は皆無であると言ってよい<sup>72</sup>。したがって、『パーシュヤ』の4元素説の一部は、論理的一貫性の強い、いわば公理体系的な形而上学といった側面があると言えるだろう。そして、この公理体系的形而上学的な側面は、違った形で各元素の種類にも出ているのである。次に、各元素の種類を見ていこう。

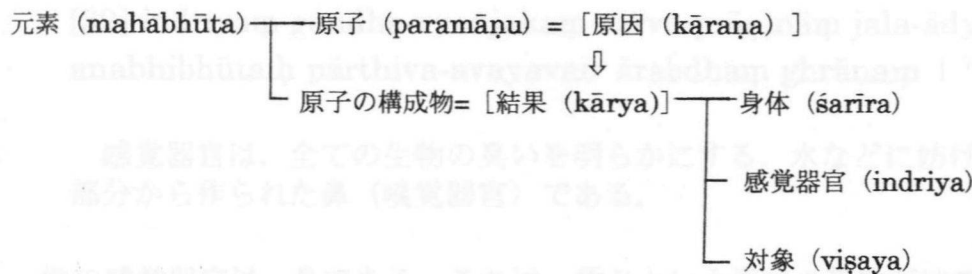
#### 4 各元素の種類

『パーシュヤ』の記述によれば、各元素はそれぞれ下位の種類 (jāti) を持つ。その種類は、もちろん各元素によって異なるが、4元素に共通な分類の仕方があるので、まずそれを先に見てみよう。

各元素は、まず恒常なもの (nitya) と無常なもの (anitya) に分けられる。この場合、恒常なものが各元素の原子 (paramāṇu, or aṇu) であり、無常なものが各原子の構成物である<sup>73</sup>。当然のことながら、原子はこれ以上分割できないので恒常であり、原子による構成物はそれぞれの原子へ分割可能であるので、無常なのである。また、原子による構成物は原子を原因として成立するので、「結果 (kārya)」という言い方もされる。

次に、各原子の構成物は身体 (śarīra) ・感覚器官 (indriya) ・対象 (viṣaya) の3つに分類される<sup>74</sup>。ここまでは、各元素共通であり、ここから先にそれぞれの元素に独特の身体・感覚器官・対象が配分されるというシステムになっている。以上を図式化すると以下ようになる。

《図3 元素の種類の基本図》



この枠組みの意味については、後に詳しく考察する。今は、この枠組ををおさえた上で、それぞれの元素の分類の特性について見ていきたい。

##### (1) 地 (pṛthivī) の種類

地の種類は、前述の通り地について、地の原子と地の原子の構成物の2つに分け、その構成物を身体・感覚器官・対象の3つに分けている。そして、さらに身体・感覚器官・対象について以下のように説明している。

[31] śarīraṃ dvi-vidham | yonijam ayonijam ca | tatra-ayonijam  
 anapekṣya śukra-śoṇitaṃ deva-rṣiṇaṃ śarīraṃ dharma-viśeṣa-  
 sahitebhyo ' ṇubhyo jāyate | kṣudrajantūnāṃ yātanā-śarīrāṇy  
 adharma-viśeṣa-sahitebhyo ' ṇubhyo jāyante | śukra-śoṇita-sannipāta-



jaṃ yonijam | tad dvi-vidhaṃ jarāyujam aṇḍajam ca | mānuṣa-pāṣu-  
mṛgāṇāṃ jarāyujam | pakṣi-sarīṣṛpāṇāṃ aṇḍajam | <sup>75</sup>

(このうち)「身体は、2種類であり、胎生と非胎生である。」<sup>76</sup>

この中で、(a)非胎生は、神・聖仙の精子や血に基づかない身体であり、特殊な善 (dharma) と結合した原子 (aṇu) から生じる。小動物の処罰ある身体は、特殊な悪 (adharma) と結合した原子 (aṇu) から生じる。

(b)胎生は、精液と血が結合して生じる。これ(胎生)は、胎児生と卵生の2種類である。人間・家畜・野獣が胎生であり、鳥や爬虫類が卵生である。

まず、身体であるが、胎生(yonija)と非胎生(ayonija)の2種類に分類する。この分類そのものは、水以下にも共通しているが、それぞれに該当するものが異なっている。非胎生の身体というのは、神や聖仙の身体であり、精液と血の結合によらないいわば神話的な存在者たちの身体である。ヴァイシェーシカ学派の説では、たとえこのような神話的な存在者たちでも、因果連鎖から免れることは出来ず、特殊な善 (dharama) と結合した原子から発生すると規定される。また、「小動物の処罰ある身体」とは、諸註釈によれば虻や蚊・ぶよ等であり、処罰とは苦しみのことであるとされる<sup>77</sup>。

また胎生は、胎児生(jarāyuja)と卵生(aṇḍaja)に分けられ、現代で言うほ乳類とそれ以外生物との区分になっている。いわゆる一般的な生物の身体は、この地の元素の胎生に当てはまる。なぜなら、水以降の身体は胎生・非胎生ともに神話的な存在者しか適用されていないからである。このことについては、後述する。次に感覚器官を視てみよう。

[32] indriyaṃ gandha-vyañjakam sarva-prāṇināṃ jala-ādy-  
anabhibhūtaiḥ pāṛthiva-avayavair ārabdham ghrāṇam | <sup>78</sup>

感覚器官は、全ての生物の臭いを明らかにする、水などに妨げられない地の部分から作られた鼻(嗅覚器官)である。

地の感覚器官は、鼻である。これは、香りという属性の基体が地であるということに由来している。また、「水に妨げられない」という部分は、アリストテレスの4元素説でいう乾・湿という対立する2性質のうちの乾に当たる。

次に対象を見てみよう。

[33] viśayas tu dvy-aṇuka-ādi-krameṇa arabdhas tri-vidho mṛt-pāṣāṇa-  
sthāvara-lakṣaṇaḥ | tatra bhūpradeśaḥ prākāra-iṣṭaka-ādayo mṛt-  
prakārāḥ | pāṣāṇa upala-maṇi-vajra-adayaḥ | sthāvarās tṛṇa-oṣadhi-  
vṛkṣa-latā-avatāna-vanaspataya iti || <sup>79</sup>

一方対象は、二重原子 (dvi-aṇuka) の順序で作られ、粘土・石・植物を特徴とする3種類である。

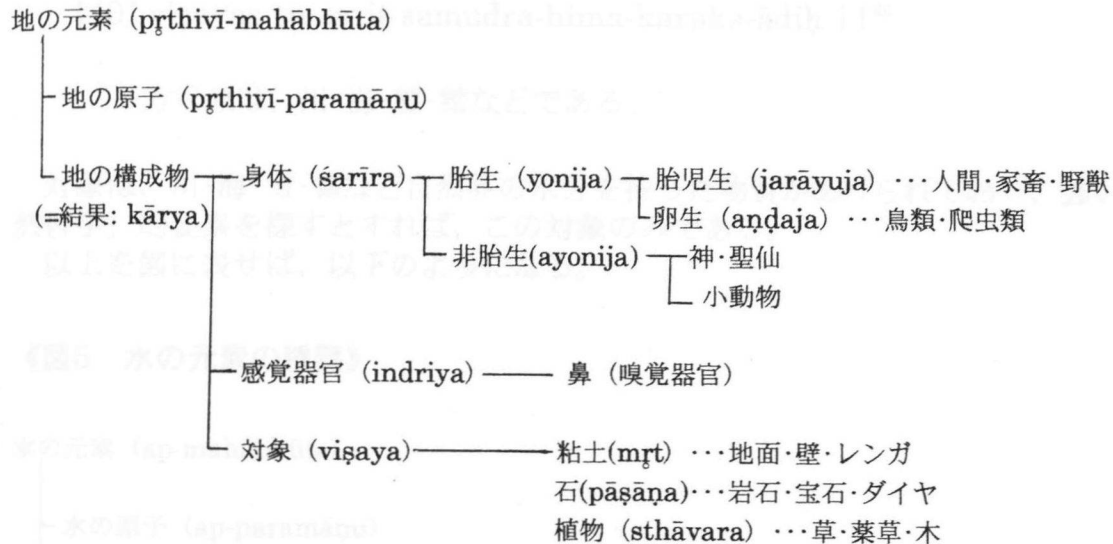
その中で、(a)粘土の部類は、地面・壁・レンガなどである。(b)石の部類は、岩石・宝石・ダイヤなどである。(c)植物の部類は、草・薬草・木・つる草・やぶ・果樹

である。

対象 (viṣaya) は、まさに諸物質を指しており、ここでは堅さに応じて粘土・石・植物に分類されている。この点に関しては、『スートラ』の記述を論拠に挙げることはなく、経験的観察による分類と考えてよいであろう。

以上の点を、図に表すと以下ようになる。

#### 《図4 地の元素の種類》



## (2) 水(ap)の種類

水の場合も、基本的に分類する基準は同じである<sup>80</sup>。以下整理していきたい。

[38] tatra śarīram ayonijam eva varuṇa-loke pārthiva-avayava-upaṣṭambhāc ca upabhoga-samartham | <sup>81</sup>

その中で、身体は非胎生のみであり、ヴァルナの世界において存在し、地の部分に支えられているので、享受することが出来る。

水の身体は、非胎生のみで神話的世界である「ヴァルナの世界」<sup>82</sup>に存在するという。これに対する根拠付けは、『パーシュヤ』にはなく、註釈にも「聖典により認めるべき」とあるだけである<sup>83</sup>。この説明を見るかぎり、自然物の経験的観察に基づいた考察によるものではなく、自派の聖典およびヴェーダ聖典を基にした、いわば「形而上学」的な思考によるものという側面が大きいようである。

[39] indriyaṃ sarva-prāṇināṃ rasa-vyañjakam vijāty-anabhibhūtair jala-avayavair ārabdham rasanam | <sup>84</sup>

感覚器官は、全ての生物に味を示すものであり、異種のものに妨げられない

水の部分によって作られた舌（味覚器官）である。

感覚器官は、舌（味覚器官）である。これについては、以下のことが考えられる。まず、味（rasa）が舌によってのみ感じ取られ、かつ味は地と水に存在する属性である。しかし、地についてはすでに香りの基体ということから鼻が配分されている。したがって、残った水が舌に割り当てられたということである。このように、ヴァイシェーシカ感覚器官とそれを構成する元素の対応関係は、一対一が原則になっている。

[40] viṣayas tu sarit-samudra-hima-karaka-ādih ||<sup>85</sup>

一方対象は、川・海・雪・霜などである。

対象は、川・海・雪・霜など自然界の水分を持った物質があげられており、強いて「自然哲学」的要素を探すとすれば、この対象のみである。

以上を図に表せば、以下のようになる。

### 《図5 水の元素の種類》

水の元素 (ap-mahābhūta)

— 水の原子 (ap-paramāṇu)

— 水の構成物 (=結果: kārya) — 身体 (śarīra) — 非胎生(ayonija)・・・ヴァルナ界の身体

— 感覚器官 (indriya) — 舌 (味覚器官)

— 対象 (viṣaya) ……川・海・雪・霜

### (3) 火 (tejas) の種類

火も基本的には、分類基準は同じである<sup>86</sup>。以下、水と同様に整理していく。

[45] śarīram ayonijam eva āditya-loke pāṛthiva-avayava-upaṣṭambhāc  
ca upabhoga-samartham |<sup>87</sup>

身体は、非胎生のみで、アーディトヤ（太陽）の世界にあり、地の部分に支えられるので、享受が出来る。

火の身体は、アーディトヤの世界にある神話的な存在である。これも水と同様に『バーシュヤ』および『スートラ』に記述はない。恐らくヴェーダの諸聖典が根拠とされていると考えられる<sup>88</sup>。

[46] indriyaṃ sarva-prāṇināṃ rūpa-vyañjakam anya-avayava-



感覚器官は、全ての生物に色を示すものであり、他の部分に妨げられない、火の部分によって作られた、眼である。

感覚器官は、眼である。これも、色 (rūpa) は眼によってのみ知覚され、色を持つ元素は地・水・火であるが、地は鼻 (=香りに対応)、水は舌 (=味に対応) に配分されているので、残りの火が眼を構成する元素とされるのである<sup>90</sup>。

[47] viṣaya-samjñakam catur-vidham | bhaumam divyam udaryam  
ākaraṇam ca | tatra bhaumam kāṣṭha-indhana-prabhavam  
ūrdhvajvalana-svabhāvam pacana-dahana-svedana-ādi-samarthaṁ  
divyam abindhanam saura-vidyud-ādi bhuktasya āhārasya rasa-ādi-  
pariṇāma-artham udaryam ākaraṇam ca suvarṇa-ādi | tatra  
saṃyukta-samavāyād rasa-ādy-upalabdhir iti ||<sup>91</sup>

対象と呼ばれるものは、4種類である。(すなわち) (a)大地に属するもの、(b)天上のもの、(c)腹部に属するもの、(d)鉱山産のものである。

(a)の中で、大地に属するものは、木材を燃料として生じ、燃え上がることを本性としており、煮たり焼いたり発汗させたりするなどの能力がある。

(b)天上のものは、水を燃料とし、太陽に関するものや閃光などである。

(c)腹部に属するものは、食べた食物の汁等を消化するのに役に立つ。

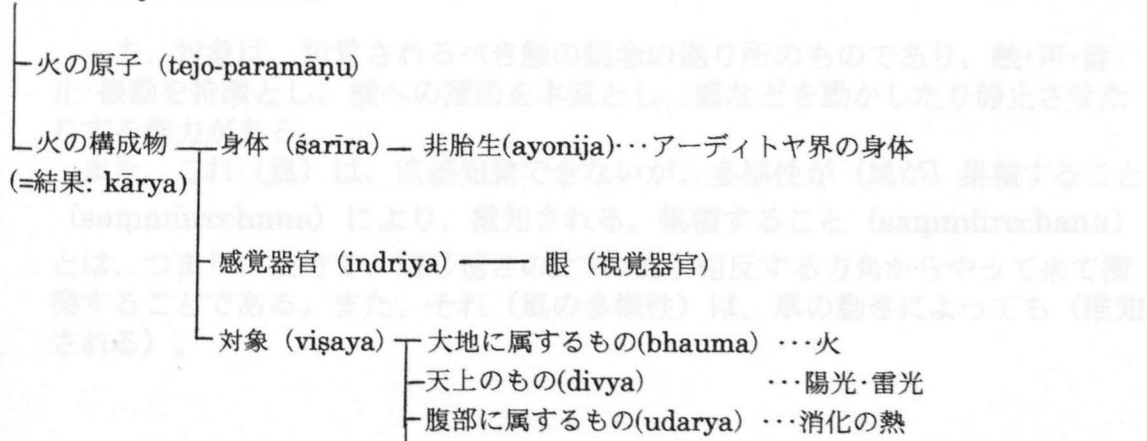
(d)そして、鉱山産のものは、黄金などである。その中で、結合したもの(地など)<sup>92</sup>の内属(した属性)により、味などが知覚される。

対象は、それぞれ存在する場所によって、(a)大地に属するもの、(b)天上のもの、(c)腹部に属するもの、(d)鉱山産のものの4種類に分類されている。この中で、一般的な意味で火と思えるものは、大地に属するものである。基本的に、対象に関しては、地や水等と同様外界の自然現象を経験的観察により分類したと考えられる。

以上を、図に表せば以下ようになる。

## 《図6 火の元素の種類》

火の元素 (tejo-mahābhūta)



#### (4) 風 (vāyu) の種類

風も基本的に地・水・火と分類基準は同じであるが、風のみ身体・感覚器官・対象以外に氣息を設けて4種に分類する<sup>93</sup>。

[52] tatra\_ayonijam eva śarīraṃ marutāṃ loke pārthiva-avayava-upaṣṭambhāc ca\_upabhoga-samartham | <sup>94</sup>

その中で、身体は、非胎生のみであり、マルト（風神）の世界にあり、また、地の部分に支えられるので、享受することが出来る。

風の身体は、マルトの世界の神話的存在の身体のみである。これも、水・火と同様に『スートラ』、『パーシュヤ』に根拠になる記述はみられないので、他のヴェーダ聖典を前提としていると考えられる<sup>95</sup>。

[53] indriyaṃ sarva-prāṇināṃ sparśa-upalambhakaṃ pṛthivy-ādy-anabhibhūtair vāyv-avayavair ārabdhaṃ sarva-śarīra-vyāpi tvag-indriyam | <sup>96</sup>

感覚器官は、全ての生物に触を知覚させ、地などに妨げられない風の部分によって作られた全身を包んでいる皮膚（触覚器官）である。

感覚器官は、皮膚（触覚器官）である。これは、風が4元素の中で基本的には唯一色も香りも持たず、元素の基本的な属性としては触しか持っていない<sup>97</sup>ことが原因であると考えられる。

[54] viṣayas tu\_upalabhya-māna-sparśa-adhiṣṭāna-bhūtaḥ sparśa-śabda-dhṛti-kampa-līngas tiryag-gamana-svabhāvo megha-ādi-preraṇa-dhāraṇa-ādi-samarthaḥ | [55] tasya aparatyakṣasya api nānātvaṃ saṃmūrcchanena anumīyate | saṃmūrcchanam punaḥ samāna-javayor vāyvor viruddha-dik-kriyayor sannipātaḥ so 'pi sāvayavinor vāyvor ūrdhvagamanena anumīyate tad api tṛṇa-ādi-gamanena iti | <sup>98</sup>

一方、対象は、知覚されるべき触の觀念の拠り所のものであり、触・声・静止・振動を特徴とし、横への運動を本質とし、雲などを動かしたり静止させたりする能力がある。

また、これ（風）は、直接知覚できないが、多様性が（風が）集積すること（saṃmūrcchana）により、推知される。集積すること（saṃmūrcchana）とは、つまり、後方で、同じ速さの2つの風が相反する方角からやって来て衝突することである。また、それ（風の多様性）は、草の動きによっても（推知される）。

対象が、他の3元素と異なり、風の場合特定の自然物が挙げられることなく、「触が知覚されるべき観念の拠り所のもの (upalabhya-māna-sparsa-adhiṣṭāna-bhūta)」という言い方にとどまっている。これは、他の元素が、原子 (paramāṇu) の状態の時には直接知覚されないが<sup>99</sup>、その原子が構成する対象は直接知覚されるいわゆる「物体 (object)」に対応するものになるのに対して、風の場合その対象もいわゆる「物体 (object)」のようなものにはならず、直接知覚されないからである<sup>100</sup>。

したがって、この風の対象を述べた後に、風がどのように認識できるかを説明する記述が続くことになる。つまり、風の認識論的な存在論証である。ここでは、風が介在している自然現象が列挙され、その自然現象の知覚から推知されることが証明される。これは一見すると経験的観察に基づいており、「自然哲学」的側面のようにも思えるが、実はそれぞれに対応する『スートラ』の記述があり、それに基づいて証明されているのである<sup>101</sup>。したがって、ここでも「自然哲学的」側面よりも、むしろ自派の根本聖典にあくまで論理整合的に論を組み立ててゆく「公理体系的」「形而上学的」側面が見られるといえるであろう。

[56] prāṇo 'ntaḥ-sarīre rasa-mala-dhātūnām prerāṇa-ādi-hetur ekaḥ san kriyā-bhedād apāna-ādi-saṃjñām labhate ||<sup>102</sup>

氣息は、身体の内側において、流動物・汚物・(身体の) 要素の刺激等の原因で、1つであるが、結果の相違のために出息 (apāna) 等の諸名称<sup>103</sup>を持っている。

最後に、他の元素にはない風に独自の氣息 (prāṇa) が挙げられている。息は、普通に考えれば他の自然現象とともに対象に分類されるように思える。註釈では、『ヨーガ聖典』を主な論拠として、「体内にある風」ということで「体外」にある対象と区別されている<sup>104</sup>。

以上を、図に表すと以下ようになる。

## 《図7 風の元素の種類》

風の元素 (vāyu-mahābhūta)

— 風の原子 (vāyu-paramāṇu)

— 風の構成物 (=結果: kārya) — 身体 (śarīra) — 非胎生 (ayoniya) … マルト神群の世界の身体

— 感覚器官 (indriya) — 皮膚 (触覚器官)

— 対象 (viṣaya) (体外) — 触が知覚されるべき観念の拠り所のもの

— 息 (prāṇa) (体内) — 出息等

## 5 小結



以上、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の4元素を見てきたが、これまでにわかったことをまとめてみよう。

## (1) 各元素と世界の構成物

まず、各元素と世界の構成物に関してもう一度確認の意味で表にまとめてみよう。その上で、神話的な存在を除いた上で、現実的な世界の構成物のみ示してみたい。

《図8 元素と世界構成》

元素(mahābhūta)	構成物(=結果 : kārya)
地	諸生物の身体 諸自然物 (=対象) …岩石・植物・粘土
水	諸自然物 (=対象) …川・海・湖
火	諸自然物 (=対象) …火・雷・太陽
風	諸自然物 (=対象) …風・雲を動かすもの等 氣息 (身体内) …出息・氣息

このように、各元素がそれぞれの性質を持った自然物に1対1対応であることがわかるであろう。例えば、粘土を構成する元素は、あくまで地の元素であり、どんなに水分が感じ取られようと、原則地の元素の構成物 (=結果) という基準はゆるがない。それは、地と水の結合でしかありえず、感じられる水分の原因と粘土そのものの原因は、それぞれ水と地であり、全く別物である。この点に関して、少なくとも『バーシュヤ』の原子論および元素説は、異なる性質を持つ複数の原子が集合して、新しい物質をつくるというような西欧系の原子論とは異なる。確かに『バーシュヤ』の元素論には、例えばデモクリトスの原子論にあるような、不可分な原子が空虚の中を運動するという図式は存在する。しかし、『バーシュヤ』の世界構成は、デモクリトスの言うようにその配列や形状や位置で区別される諸原子の結合と分離によって説明されるものではなく、特定の原子が同じ原子と結合してそれぞれの対象・身体・感覚器官という世界の3要素を作り上げるものなのである。

この点に関して、ヴァイシェーシカ学派の学説の特徴はārambha-vādaと呼ばれ、そのārambha-vādaは宇井伯寿博士以来「積集説」あるいは「構成説」と訳されてきた<sup>105</sup>。これに対して宮元啓一博士は、ārambhaの語義から「新造」と訳する見解を示した<sup>106</sup>。これは、ārambhaの語義からも至極当然の訳語であるし、この『バーシュヤ』の元素論、例えば地の原子から、身体や植物といった全く新しいものを作るという点から見ても、「新造」説という訳語の方が的確ということが出来るだろう。しかも、『バーシュヤ』の元素論は、例えば現代物理学のように水(H<sub>2</sub>O)を水素原子と酸素原子の結合した結果として水という新しいものを作り出すのではなく、あくまで水原子のみの結果である。したがって、積集説というのは、確かに誤解を生みやすく問題があると言わざるを得ない。

ただし、現象世界全体を考えたとえて、それぞれの元素が大地や身体、川や湖、太陽、空気造り出し、それらによって世界全体が「構成」されている、という意味であるなら、積集説あるいは構成説と呼ぶことも可能ではある。しかし、これはあくまでārambhaの語義を離れた、『バーシュヤ』の元素論の「解釈」の問題である。

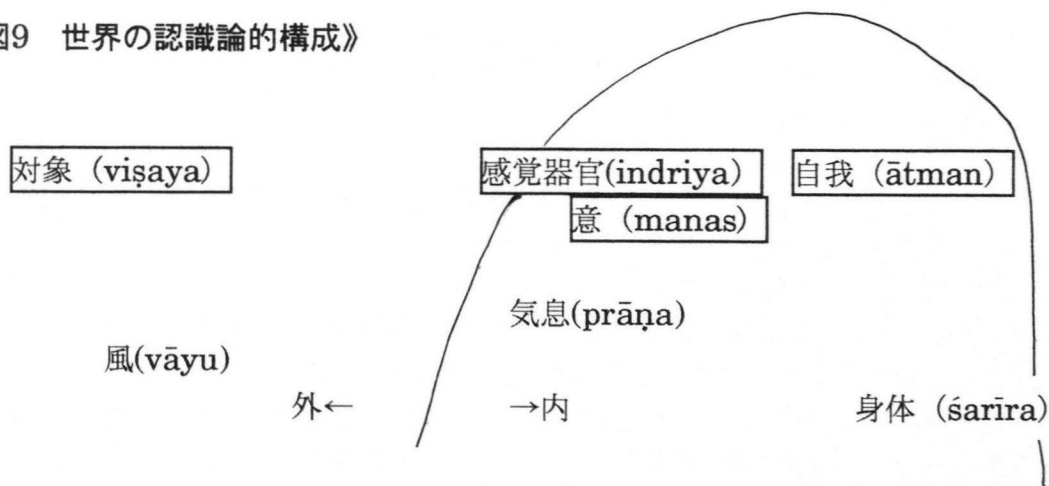
## (2) 身体・感覚器官・対象-世界の認識論的3分割

『バーシュヤ』では、基本的に現象世界を身体 (śarīra) ・感覚器官 (indriya) ・対象 (viśaya) に3分割して整理している。

『バーシュヤ』の現象世界の説明によれば、物理的なものは実質的にほぼこの4元素で構成されている。したがって、我々が狭義で「物理的世界」と呼ぶ世界に存在するものは、ほぼこの4元素の構成物である。逆に言えば、『バーシュヤ』の「物理的世界」の存在者は、この身体 (śarīra) ・感覚器官 (indriya) ・対象 (viśaya) という3つのうちのいずれかなのである。このような区分は、記述が簡潔なせいもあってか『スートラ』にも『勝宗十句義論』にも存在していない。

そして、この身体 (śarīra) ・感覚器官 (indriya) ・対象 (viśaya) という3分割の基には、明らかにヴァイシェシカ伝統の直接知覚の認識論がある。ヴァイシェシカの認識論における直接知覚では、感覚器官 (indriya) と対象 (viśaya) ・自我 (ātman) ・意 (manas) の4者の結合というのが大前提となっている。この4者のうち、自我 (ātman) ・意 (manas) は身体の内側にあるので、実質的に元素論における身体 (śarīra) ・感覚器官 (indriya) ・対象 (viśaya) という3分割と符合するのである。これはいわば、物理世界の認識論的整理である。以上を図式化すると、以下のようになる。

《図9 世界の認識論的構成》



この中で、長方形の枠にいられた精神的な要素である自我と意は違う実体なので、身体の内側にあるといっても、厳密に言えば結合 (saṃyoga) しているということになる。しかし、ここで身体の内側というのは重要である。それは、風のみが存在した4種類めの生氣 (prāṇa) が身体の内側にあるということで、対象としての風と厳密に区別されていたことからわかる。『バーシュヤ』では、身体の外側にあるのが対象であり、その身体の内側と外側とを区別する (=つなぐ) ボーダーラインが身体であり、そして身体の内側が自我や意識の存在する実質的な主観世界なのである。この3つが「物理的世界」の基礎となる存在者であり、そこに空間系の実体である虚空と方角、そして精神系の実体である自我と意が加わり、現象世界の諸存在

の実在論的存在形態を説明する基礎的な枠組みができ上がるのである。これは、前にも述べた通りいわば実在論的なカテゴリーの認識論的な分類・整理ということができる。したがって、『バーシュヤ』の4元素による世界の構成は、いわば実在論的なカテゴリーの認識論的構成ということができるのである。

## はじめに

本節では、世界の構成要素としての時空間について考察して行きたい。

時間や空間の概念は、古代からその東西にかかわらずさまざまな形で用いられてきた。現代においても使えば時間は、いまだに哲学の重要な問題の一つであり、一部の哲学者達によって、「時間は実在するか」、「現在と過去の身分の違いは何か」、「過去はどこに行ってしまったか」などという問題群に対して議論が争われている状況である<sup>19)</sup>。

インドにおける時間に関する記述も、古くは『アタルヴァ・ヴェーダ』以来、インド正統派哲学諸学派、および非正統派たる仏教などでもさまざまな議論がなされてきた<sup>20)</sup>。例えば、文法学派のバルトリハリは、時間を基本的には、能力 (*śakti*) であり、プッパマンの「独立した力」 (*svātantrya-śakti*) であると考え<sup>21)</sup>。また、仏教においては、例えば説一切有部は、「過去、現在、未来の一切の法は「存在する」といういわゆる「三世実有」の教説を説いた。これに対して、大衆部・中興部のナーガールジュナ (龍樹) は、このような三世や時間といわれるものは「空」であるとして批判を加えた。仏教の時間に対する考察は、この他にも多くあるが、共通して言えることは、時間を独立したものとして考察の対象とせず、存在との関連であるいは他のものとの関連で考察されているということである<sup>22)</sup>。

ヴァイシュェシカ学派は、時間を実体 (*dravya*) の一つに数え、独立した考察の対象としているため、仏教的な時間概念と対象的だとされる。しかし、これは仏教側の視点からヴァイシュェシカの時間概念を眺めたものであり、正統にヴァイシュェシカの時間概念の特徴を捉えられているかどうかは疑問の余地がある。

また、空間に関する議論も、現代では主に物理学領域に移ってはいるが様々な意見が論じられ続けている。

インドでも、特に虚空 (*ākāśa*) の扱いに関しては、元素論との関係で様々な意見が交わされた。この時、主に論じられたのは、虚空を元素 (*mahabhūta*) として認めるか否かである。すなわち、虚空を元素としない場合は地・水・火・風の4元素論になり、虚空を元素とする場合は、それに加えて5元素論になる。野沢正樹氏によれば、4元素論は主に非正統バラモン思想派において説かれ、積集説 (*śāmbhāvāda* : 新造説) 系統に親和性があり、5元素論はサーンキヤやヴェーダーンタを中心として正統バラモン思想派で説かれ、ニヤーヤ派等の例外はあるが、おおむね異説論 (*paripñāma-vāda* : 転変説) と結びつきが強いとされる<sup>23)</sup>。このように、人により学派により、様々な議論がなされている時空間について、プッパマン・スタバーダはどのように考えたのであろうか。以下、時間・空間の順に検討していき、最後に世界観としての時空間論としての特徴を考察したい。

時間概念および空間概念に関する近年の研究としては、ハルプフェス (Halbfass) の時間概念の研究およびリゼンコ (Lysenko) の空間概念の詳細な研究がある<sup>24)</sup>。しかし、両者は主として時間 (*kāla*)、虚空 (*ākāśa*) およびが丹 (*dhātū*) の概念規定についての研究であり、世界観としての時空間論にまでは言及していない。したがって、繰り返しになるが、まず本節ではそれぞれの概念をおさえた上で、プッパマン・スタバーダの時空間論の特徴を考察し、彼は誰が完成させたと言ってしまうヴァイ

### 第3節 世界の構成基準-時空論

#### はじめに

本節では、世界の構成基準としての時空論について考察して行きたい。

時間や空間の問題は、古代から洋の東西にかかわらずさまざまな形で問われ続けてきた。現代においても例えば時間は、いまだに哲学の重要な問題の一つであり、一群の哲学者達によって、「時間は実在するか」、「現在と過去の身分の違いは何か」、「過去はどこに行ってしまったか」などという問題群に対して議論が継続されている状況である<sup>107</sup>。

インドにおける時間に関する思索も、古くは『アタルヴァ・ヴェーダ』以来、インド正統派哲学諸学派、および非正統派たる仏教などでもさまざまな議論がなされてきた<sup>108</sup>。例えば、文法学派のバルトリハリは、時間を基本的には、能力 (śakti) であり、ブラフマンの「独立した力」 (svātantrya-śakti) であると考え<sup>109</sup>。また、仏教においては、例えば説一切有部は、「過去、現在、未来の一切の法は「存在する」といういわゆる「三世実有」の教説を説いた。これに対して、大乘仏教中観派のナーガールジュナ (龍樹) は、この様な三世や時間といわれるものは「空」であるとして批判を加えた。仏教の時間に対する考察は、この他にも多くあるが、共通して言えることは、時間を独立したものとして考察の対象とせず、存在との関連であるいは他のものとの関連で考察されているということである<sup>110</sup>。

ヴァイシェシカ学派は、時間を実体 (dravya) の一つに数え、独立した考察の対象としているため、仏教的な時間概念と対象的だとされる。しかし、これは仏教側の視点からヴァイシェシカの時間概念を眺めたものであり、正確にヴァイシェシカの時間概念の特徴を捉えきれているかどうかは疑問の余地がある。

また、空間に関する議論も、現代では主に物理学領域に移ってはいるが様々な意見が論じられ続けている。

インドでも、特に虚空 (ākāśa) の扱いに関しては、元素論との関係で様々な意見が交わされた。この時、主に論じられたのは、虚空を元素 (mahābhūta) として認めるか否かである。すなわち、虚空を元素としない場合は地・水・火・風の4元素説になり、虚空を元素とする場合は、それを加えて5元素説になる。野沢正信氏によれば、4元素説は主に非正統バラモン思想圏において説かれ、積集説 (ārambhavāda : 新造説) 系統に親和性があり、5元素説はサーンキヤやヴェーダーンタを中心として正統バラモン思想圏で説かれ、ニヤーヤ派等の例外はあるが、おおむね開展説 (pariṇāma-vāda : 転変説) と結びつきが強いとされる<sup>111</sup>。このように、人により学派により、様々な議論がなされている時空論について、プラシャスタパーダはどのように考えたのであろうか。以下、時間・空間の順に検討していき、最後に世界観としての時空論としての特徴を考察したい。

時間概念および空間概念に関する近年の研究としては、ハルプファス (Halbfass) の時間概念の研究およびリゼンコ (Lysenko) の空間概念の詳細な研究がある

<sup>112</sup>。しかし、両者は主として時間 (kāla)、虚空 (ākāśa) および方角 (diś) の概念規定についての研究であり、世界観としての時空論にまでは言及していない。したがって、繰り返しになるが、まず本節ではそれぞれの概念をおさえた上で、プラシャスタパーダの時空論の特徴を考察し、ほぼ彼が完成させたと言ってよいヴァイ



シェーシカ学派の实在論的世界観について検討したい。

## 1 時間・空間のカテゴリー

これまでも見てきた通り、ヴァイシェーシカ学派では、世界を実体 (dravya)、属性 (guṇa)、運動 (karman)、普遍 (sāmānya)、特殊 (viśeṣa)、内属 (samavāya) という6つのカテゴリー (padārtha) を使って説明する。その内の最も重要な概念が実体 (dravya) であり、その実体として地 (pṛthivī)、水 (ap)、火 (tejas)、風 (vāyu)、虚空 (ākāśa)、時間 (kāla)、方角 (diś)、自我 (ātman)、意識 (manas)、の9種類が挙げられている。

この9種類の実体は、おおまかに(1)元素系 (地、水、火、風)、(2)時空系 (虚空、時間、方角)、(3)精神系 (意識、自我) の3つに分類することができる<sup>113</sup>。この(2)時空系の実体は、時空に関するカテゴリーとして3つ一緒に説明されており<sup>114</sup>、それぞれ単一であり、「下位の種類 (apara-jāti) がないことにおいて、慣例的なその3つの名称がある」<sup>115</sup>とされ、基本的には同列に扱われている。

## 2 時間 (kāla)

### (1) 時間の定義

『ブラシャスタパーダ・バーシュヤ』では、時間をこのように定義する。

<42>

[67] kālaḥ para-apara-vyatikara-yaugapadya-ayaugapadya-cira-kṣipra-pratyaya-liṅgaḥ | teṣāṃ viśayeṣu pūrva-pratyaya-vilakṣaṇānām utpattāḥ anya-nimitta-abhāvād yad atra nimittam sa kālaḥ |

[68]sarva-kāryāṇām ca utpatti-sthiti-vināśa-hetus tad-vyapadeśāt |<sup>116</sup>

時間は、先・後・前後の混合 (vyatikara) ・同時・非同時・遅い・速いという観念を徴証 (liṅga) とする。これら (の観念) には、対象において前の観念と異なる (観念) が発生するとき、他の動力因が存在しないから、この場合の動力因がこの時間である。また、全ての結果の発生・存続・消滅の原因である。なぜなら、これ (時間) が、それらのことを表示するからである<sup>117</sup>。

これを見ると、時間は、基本的に前-後、同時-非同時、遅い-速いなどといった2分割の観念をもとにイメージされており、これらの2分割の観念の差異を成り立たせているものとして、時間が想定されているのである。したがって、ここで語られている時間のイメージのもとになるのは、現象の差異である。異なる現象の差異あるいは変化を、そのまま概念の差異あるいは変化として捉え、その原因として時間

というメタレベルの概念を想定しているのである。

続いて、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』では次のように述べる。

kṣaṇa-lava-nimeṣa-kāṣṭhā-kalā-muhūrta-yāma-ahorātra-ardhamāsa-māsa-ṛtv-ayana-saṃvatsara-yuga-kalpa-manvantara-pralaya-mahāpralaya-vyavahāra-hetuḥ |<sup>118</sup>

(時間は) クシャナ (kṣaṇa : 瞬間) ・ラヴァ (lava : 1秒のごく一部) ・ニメーシャ (nimeṣa : まばたきする間) ・カーシュター (kāṣṭhā : 瞬時) ・カラー (kalā : 16分の1秒) ・ムフルタ (muhūrta : 1日の30分の1) ・ヤーマ (yāma : 3時間) ・1日 (ahorātra) ・半月 (ardhamāsa) ・1カ月 (māsa) ・季節 (ṛtu) ・半年 (ayana) ・1年 (saṃvatsara) ・ユガ (yuga : 5~6年) ・カルパ (kalpa : 宇宙的時間) ・マヌの時間 (manvantara) ・(世界の) 終末 (pralaya) , (世界の) 大終末 (mahāpralaya) といった慣用的言語表現 (vyavahāra) の原因である。

クシャナ、ラヴァといった他の時間に関する個々の名称は、全て「時間」というより普遍的ないわば「メタレベルの概念」に起因する慣用的言語表現だとするのである。だとすれば、そのもとになる時間という「実体」概念は、2分割の観念を徴証 (līṅga) とするのであるから、あらゆる時間に関する観念は、基本的には2分割の概念から派生してきた表現ということになる。

ここで、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』とわれわれの時間に対する考え方との決定的な違いが見えてくる。われわれの常識になっている時間観念は、普通、「過去」「現在」「未来」という3分割の観念で時間を捉えており、この3分割の観念のもととなっているのは、時間を過去から未来にかけて延びる直線と考える、科学哲学者の大森荘蔵 (1921-97) の言葉を借りれば「線形 (リニア時間)」<sup>119</sup>という考え方である。この「線形時間」という考え方によれば、「現在」「過去」「未来」は、それぞれが時間という直線上の点であり、その他の様々な時間の観念もそれぞれの点、もしくは点と点を結んだ線分ということになる。しかし、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』では時間の概念の基本になっているのは2分割の概念、すなわち現象の差異であり変化である。ここには、時間そのものを対象化し、直線として考えるという発想は見られない。続いて、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』では時間の属性についてこう定義する。

[69]tasya guṇāḥ saṃkhyā-parimāṇa-pṛtaktivā-saṃyoga-vibhāgāḥ |

[70]kāla-līṅga-aviśeṣād ekatvaṃ siddham | tad-anuvidhānāt

pṛthaktivam | kāraṇa kāla iti vacanāt parama-mahat parimāṇam |

kāraṇa-paratva-ādi-vacanāt saṃyogaḥ | tad-vināśakatvād vibhāga iti

| [71]tasya-ākāśavad dravyatva-nityatve siddhe |<sup>120</sup>

この(時間の)属性は、数・量・<別異性> (pṛtaktivā) ・結合・分離である。時間の徴証は区別がないから、単一性 (ekatva) が成立する。(同様に)これに付随することから、<別異性>が成立する。また「原因において時間が」(と『ストトラ』に) 説かれているので、最大の量が成立する。「先にあるこ

と（paratva＝空間では「遠さ」）等を原因」と（『スートラ』に）説かれるので、結合が成立する。それを消滅させるので、分離もまた成立する。それ（時間）は、空間のように恒常性と＜実体性＞（dravyatva）が成立する。

ここで不思議に思われる点は、時間には単一性と＜別異性＞および最大の量が同時に成立することである。最大の量は、『スートラ』7-2-32<sup>121</sup>を論拠にされていると思われるが、これは、一見全く矛盾することのように思われる。当然のことながら、単一であれば差異が存在するはずもなく、ましてや最大の量たりうるはずがない。このことについて、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』ではこう続く。

[72] kāla-līṅga-aviśeṣād añjasa-ekatve' pi sarva-kāryāṇām ārambhakriyā-abhinirvṛtti-sthiti-nirodha-upādhi-bhedān mañivat pācakavad vā nānātva-upacāra iti ||<sup>122</sup>

時間の徴証は、（どれも）区別がないので、直ちに単一性（が成立する）ことにおいてさえも、全ての結果の開始（ārambha）・実行（kṛyā）・成立（abhinirvṛtti）・存続（sthiti）・消滅（nirodha）といった条件の相違から、「宝石のように」・「料理人のように」というような様々な比喩が存在する。

時間の概念を証明する徴証、すなわち先・後などの観念が、どれも一致して時間を指し示すことには区別がないので時間は単一であるとするのである<sup>123</sup>。そして、時間は、その真実には単一であるという性質のもとに、現象上の差異である「全ての結果の開始・実行・成立・存続・消滅」といった条件の相違」を比喩的に表現しているとする。シュリーダラの注釈によれば、それは、あたかも1つの宝石を青や黄色といった色を使って様々に表現するようなこと、また、ある人物と煮る行為とを結びつけて「料理人」と表現するようなことであるとする<sup>124</sup>。

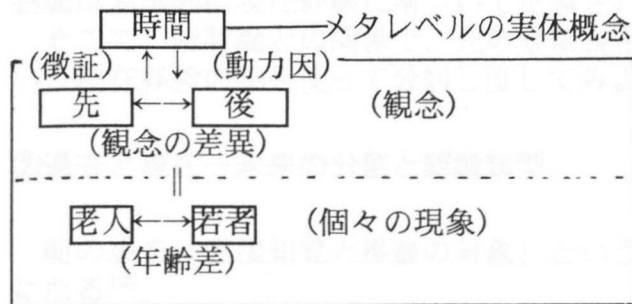
この部分の要点は、こうであろう。すなわち時間は、それを成立させるおおもとの概念としては単一であり、それを知らしめる諸現象およびその表現が多様であるということである。

これは、フランスの哲学者ベルグソン（Bergson, Henri : 1859 ~1941）の時間に関する差異の概念が、「差異そのものは持続としては1つ」であるということと同じような意味合いと思われる。ベルグソンは同時性の問題に関連して、「われわれが川の岸に座しているとき、水の流れ、舟の滑り、鳥の飛翔、われわれの深い生命の絶え間ないざわめき、それらはわれわれにとって随意に三つの違ったものであったり、ただ一つのものである。」<sup>125</sup>と述べる。すなわち、自分の持続（＝時間）や水の動き、鳥の飛翔というそれぞれの流れという多様性と、それらを明示するおのれ自身を包括する力である持続（＝時間）の唯一性を想定するのである。言い換えれば、個別的な現象そのものの時間を認めつつ、その現象を明示するものが唯一の時間である持続なのである<sup>126</sup>。『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』とベルグソンの時間概念の相違に関してはさらに検討が必要であるが、この現象の多様性を指し示す観念を可能にする唯一の概念という枠組みの立て方は、非常に類似していると言いうことが出来るであろう。

以上の定義の部分でわかることは、時間は、基本的に現象の差異をもとにしており、最も基本的な発想には、2分割の概念があるということである。つまり、例えば「若者と老人の年齢差」、「速い馬と遅い牛の速度の差」といった個々の現象の差異と、「先」と「後」、「速い」と「遅い」といった「概念の差異」を同じものとし、その「概念の差異」の認識を可能にする原因（動力因）として想定されたメ

タレベルの「実体」概念が、時間であるということである。メタレベルの「実体」概念たる時間そのものは、単一で永遠であるが、その時間を表す徴証である「多様な現象を表現する観念」の多様性により、多様な表現が成立するのである。この関係を図にしたものが図1である。

《図1：時間、先・後の観念、現象の関係図》



つまり、老人と若者の年齢差という個々の現象における差異と「先」「後」といった観念の差異がイコール関係で結ばれる。「先」「後」という観念から「時間」という実体概念に向かうベクトルは、「時間」という概念を知らしめる徴証の働きを表し、「時間」から「先」「後」に述べるベクトルはそれらを成立させる動力因であること表す。『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』には、このような現象と概念の対応関係があるのである。

## (2) 認識との関係

次に認識論と関係を見ていこう。『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では、認識の問題について驚くほど詳細に検討されており、基本的にはヴァイシェシカ学派の根本文献である『ヴァイシェシカ・スートラ』の認識論を引き継いでいるが、プラシャスタパーダの独創と思える部分も少なくない。ここでは、その類型のみを時間との関係で触れておきたい。

### ①認識の類型

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の認識 (buddhi) については、それぞれ対象ごとに決まっており、多数あるが、まとめると知識 (vidyā) と非知識 (avidyā) との2種類に分けられる。その分類は、大項目のみ挙げると図2の通りである。

《図2：認識論の分類1》

- 1. 知識(vidyā)
  - 1. 1. 直接知覚 (pratyakṣa)
  - 1. 2. 推論 (anumāna)
  - 1. 3. 記憶 (smṛti)
  - 1. 4. 聖仙知 (ārśajñāna)
- 2. 非知識(avidyā)
  - 2. 1. 疑惑 (saṁśaya)
  - 2. 2. 誤謬 (viparyaya)
  - 2. 3. 非決定 (anadhyavasāya)
  - 2. 4. 夢 (svapna)



そこで、時間論との関係で、先の分類表をもう一度「直接知覚と推論の対象」という現在経験の軸を使って分類し直してみよう。

前の表を「直接知覚と推論の対象」という軸を使って分類し直すと、図3のようになる<sup>129</sup>。

(a) 1. 知識(vidyā) — 1. 1. 直接知覺 (pratyakṣa)  
— 1. 2. 推論 (anumāna)

2. 非知識(avidyā) — 2. 1. 1. (外的) 疑惑 (saṃśaya)  
— 2. 2. 誤謬 (viparyaya)  
— 2. 3. 非決定(anadhyavasāya)

(b) 1. 知識(vidyā) — 1. 3. 記憶 (smṛti)  
— 1. 4. 聖仙知 (ārśajñāna)

2. 非知識(avidyā) — 2. 1. 2. (內的) 疑惑 (saṁśaya)  
— 2. 4. 夢 (svapna)

この(a)と(b)との違いは、何であろうか。まず、1.3 記憶 (smṛti)は、過去 (atita) を対象としており、諸注釈者によれば、以前の経験に属しているため、認識手段 (=直接知覚及び推論<sup>130</sup>) ではないとされる<sup>131</sup>。そして、1.4 聖仙知 (ārśajñāna) は、超感覚的な認識とされ、対象をそのまま知る直観的な認識であるとされている<sup>132</sup>。2.4 夢 (svapna) の場合は、過去の知識の継続の観察があるから記憶として扱われるのである<sup>133</sup>。

ここからわかることは、認識論において時間は、過去・現在・未来の3分割ではなく、過去とそれ以外（現在-未来）という2分割の分け方になっていることである。したがって、時間の定義の部分での大きな特徴であった2分割概念が、認識論においても通底していることがわかる。

### (3) 時間のまとめ

ここで、時間について分かったことをまとめてみよう。まず、定義の部分で、時間は、基本的には前-後、同時-非同時、遅い-速いなどといった二分割の観念をもとにイメージされていることがわかった。すなわち、これらの二分割の「観念の差異」を成り立たせているものとして、時間が想定されているのである。したがって、ここで語られている時間のイメージのもとになるのは、「現象の差異」である。この「現象の差異」をもとに時間を考えるという意味では、前述した「時間を存在とともに考える」という仏教的な時間論とあまり異なる思考法ではない。ただ『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の場合は、異なる「現象の差異あるいは変化」をそのまま「概念の差異あるいは変化」として捉えており、その原因として時間といういわばメタレベルの「実体」概念を想定しているのである。

言い換えれば、プラシャスタパーダは、「現象の差異」と「概念の差異」を同置し、その「概念の差異」の原因として想定されたメタレベルのカテゴリー（

padārtha : 句義）が、實在し常住な実体（dravya）である時間であるということである。メタレベルのカテゴリーたる時間そのものは、単一で常住であるが、その概念の徴証である「多様な現象を表現する概念」の多様性により、多様な表現が成立するとするのである。この単一で常住なカテゴリーとしての時間を立てるところが、仏教的な時間論と決定的に異なる部分である。

また、認識論においても、その類型を見るかぎり、時間を過去、現在、未来の三つに分割するのではなく、過去とそれ以外（現在・未来）に二分割することが基本になっているといえる。このこと自体からは、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』が認識論において、過去に属するものを特別視しているということも結論づけられるが、この問題は後の認識論の章で詳しく論じることとし、ここでは二分割が基本になっていることに着目したい<sup>134</sup>。

これらのことからわかることは、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』においての時間概念は、われわれが常識的に考えているような「線形時間」、すなわち時間を「過去から現在、未来へと延びる直線」として捉えているような時間概念とは明らかに違うものであるということである。プラシャスタパーダにとって「時間（kāla）」とは、あくまで「現象間の差異」と同置される「観念の差異」に、先・後などの秩序付けを導入するより上位の（あるいはより普遍的）カテゴリー（

padārtha）である。言い換えれば、「時間（kāla）」というカテゴリー（

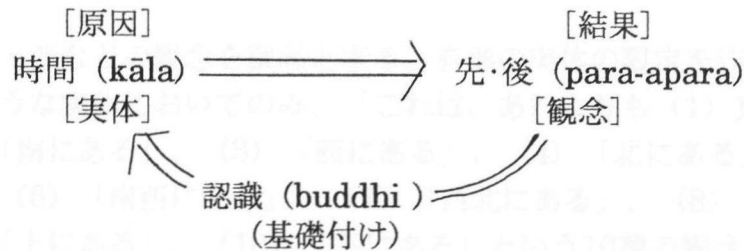
padārtha）そのものは、より具体的な先・後といった「現象の差異の概念」に、認識論上の（あるいは表現上の）基礎付けをする「實在」（あるいは「実体」）であるということである。

これまでの考察で、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の時間概念についてある程度明らかになったと思うが、ここで、新たな問題が見えてくる。時間は、第一義的なカテゴリー（＝実体）として定義されながらも、存在の基礎付けは認識に大きく依存している<sup>135</sup>。

時間は、ヴァイシェシカ学派の規定では直接知覚することが出来ない。したがって、徴証をもとにした知識、すなわち推論でのみ知ることが出来る。そして、先の定義のところで述べた通り、時間の徴証は、先・後（para-apara）といった差異の観念である。実際、この時間の徴証たる先・後（para-apara）にかかわる属性である「かなた性・こなた性（paratva-apatva : 先性・後性）」が、年齢の区分の観念を起こさせることが、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の別の箇所でも述べられている<sup>136</sup>。すなわち、先・後（かなた性・こなた性）という徴証によって時間は知りうるのであるが、この先・後の観念の原因として挙げられているのが時間なのである。

(また、属性としてかなた性・こなた性も、内属因は時間である。)ここに明らかに基礎付けの円環構造が出来上がっている。これを図式化すると以下ようになる。

《図4 時間と認識の基礎付けの円環構造》



この円環構造は、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』における時間の概念が、完全に「現象の差異」の観察からのみ想定されたものでないことを示している。時間は、一方では、具体的な現象の差異、例えば老人と若者の年齢差の認識によって知ることが出来る。しかし、同時に時間は、カテゴリー論上それら「先・後」といった観念より上位の(メタレベルの)カテゴリーでなければならない。したがって、時間は、もう一方では、それら下位の概念の原因(動力因; *nimitta*)として結果であるそれらの観念を生じさせるものとなるのである。ここでは、認識論とカテゴリー論のバランスが、因果論によって保たれている構造が見られる。このことについては、また結論部分で詳細に論じる。

### 3 空間

次に空間の概念について見ていこう。ヴァイシェシカ学派で、空間に対応する概念は、前述の9実体のうちの虚空(*ākāśa*)と方角(*diś*)である。

ファッデゴン(Faddegon)は、*ākāśa*を「物理空間(physical space)」*diś*を「数学的空間(mathematical space)」とし<sup>137</sup>、フラウワルナー(Frauwallner)は、最初は*ākāśa*が空間を表していたが、後に「音を運ぶもの(*Träger des Tones*)」という意味に代わり、その関係でもともと位置という意味の*diś*が空間の意味を表すようになったとする<sup>138</sup>。また、リゼンコ(Lysenko)は、ウパニシャッド等における*ākāśa*(「光」・「エーテル」)と*diś*(「基本的位置(the cardinal point)」・「空間の突端(the extreme limit of space)」)の用例を引き、概念史的な観点から詳細に検討している<sup>139</sup>。

他学派にも共通して一般的な空間を表す概念は、方角(*diś*)の方なので、まず方角の方から検討していきたい。

#### (1) 方角 (*diś*)

まず『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』では、方角をこう定義する。

<43>

[73]*dik pūrva-apara-ādi-pratyaya-līṅā | mūrta-dravyam avadhīm*



kṛtvā mūrteṣv eva dravyeṣv etasmād idam pūrveṇa dakṣiṇeṇa  
 paścimena-uttareṇa pūrva-dakṣiṇeṇa dakṣiṇa-apareṇa-apara-uttareṇa-  
 uttara-pūrveṇa ca adhistād upariṣṭāc ca iti daśa pratyayā yato  
 bhavanti sā dig iti | anya-nimitta-asambhavāt |<sup>140</sup>

方角は、東・西などの観念を徴証とする。有形の実体の限定を作り、まさに有形であるような実体においてのみ、「これは、あれよりも（１）東にある」。（２）「南にある」、（３）「西にある」、（４）「北にある」、（５）「東南にある」、（６）「南西にある」、（７）「西北にある」、（８）「北東にある」、（９）「上にある」、（１０）「下にある」という１０種の観念を生じさせるものが、方角なのである。なぜなら、他の動力因が存在しないからである。

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』において、方角は、基本的に東・西などの観念を徴証とし、有形の実体（mūrta-dravya）の限定を作るものとされる。すなわち、有形の実体に関する「これは、あれより東にある」「西にある」という観念の動力因なのである。東・西（pūrva-apara）というのは、先程の時間の所での先・後（para-apara）と同じで、かなた性・こなた性（paratva-aparatva）と関わり、２分割が基本となっているのは方角でも共通であることがわかる<sup>141</sup>。

そして、ここでより注目すべきは、方角（diś）において問題にされているのは、有形の実体であるということである。これは、具体的には地・水・火・風の４元素と意識（manas）である<sup>142</sup>。ここで意識が有形の実体であるということは一見不思議に思われるかもしれないが、これは意識が運動することと関係している。『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』では運動するものは、有形の実体に限られるからである。したがって、方角（diś）上に存在するのは、形を持った運動する実体、すなわち４元素と意識のみである。これら形を持つ運動する実体の、まさに「方角」を知りうるのは、現代の常識で考えれば視覚と触覚である。ただし、触覚に関しては、触（sparsa）を有するものは、４元素に限られているので<sup>143</sup>、この場合は基本的に視覚をもとにしていると考えられる<sup>144</sup>。したがって、あえて方角（diś）の特徴を強調した言い方をすれば、方角（diś）は「視覚系空間」と言うことができる。

## （２）虚空（ākāśa）

次に、虚空（ākāśa）について考察していこう。虚空は、他学派、例えばニヤーヤ学派などは、地・水・火・風とともに５元素として扱い、ヴァイシェシカ学派等でも、５元素説的記述が見られる個所もある<sup>145</sup>が、地・水・火・風の４元素とは区別される<sup>146</sup>。

では、その『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の虚空の章を見ていこう。この虚空の章は、最初から属性の列举から始まっている。

<41>

[61]tatra-ākāśasya guṇāḥ śabda-samkhyā-parimāṇa-prthaktva-samyoga-vibhāgāḥ | [62]śabdaḥ pratyakṣatve saty akāraṇa-guṇa-pūrvakatvād ayāvad-dravya-bhāvitvād āśrayād anyatra-upalabdheś ca na sparsavad-viśeṣa-guṇaḥ | bāhya-indriya-pratyakṣatvād ātmā-



antara-grāhyatvād ātmany asamavāyād ahaṁkāreṇa vibhakta-grahaṇāc ca na\_ātmā-guṇaḥ | śrotra-grāhyatvād vaiśeṣika-guṇa-bhāvāc ca na dik-kāla-manasām pariśeṣād guṇo bhūtvā-ākāśasya-adhigame liṅgam |<sup>147</sup>

その中で、虚空の属性は、音・数・量・<別異性>・結合・分離である。

音は、(1) 直接知覚において存在し、原因の属性に基づいたものではないから、(2) 実体が存在する限り（存在するのでは）ないから、(3) 基体から別のところで知られるから、触覚を有する（実体の）特殊な属性ではない。

また、(1) 外部の感覚器官で直接知覚されるから、(2) 他の自我に把握されるから、(3) 自我に内属しないから、(4) 自己意識からは区別して認識されるから、自我の属性ではない。

また、(1) 耳によって認識される属性であるから、(2) 特殊な属性であるから、方角、時間、意識の属性ではない。

したがって残余法により、（音は虚空の）属性であり、虚空の証明における徴証である。

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』における虚空の定義は、時間と方角の定義がほぼ同じ形式なのに比べて、かなり違った形になっている。すなわち、虚空そのものが主題的に取り上げているのではなく、むしろ音が虚空の属性であることが、話題の中心になっている。音が虚空の徴証であることは、『スートラ』にも規定されていることであるが<sup>148</sup>、ここではさらにその属性であることが残余法を使って執拗に説明されているのである。さらに、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』はこのように続ける。

[63] śabda-liṅga-aviśeṣād ekatvaṁ siddham | tad-anuvidhānād eka-prthaktvaṁ | vibhava-vacanāt paramahat parimāṇam | śabda-kāraṇatva-vacanāt saṁyoga-vibhāgav iti | [64] ato guṇavattvād anāśritatvāc ca dravyam | samāna-asamāna-jātiya-kāraṇa-abhāvac ca nityam | [65]sarva-prāṇinām ca śabda-upalabdhou nimittam śrotra-bhāvena | [66]śrotram punaḥ śravaṇa-vivara-saṁjñako nabho-deśaḥ śabda-nimitta-upabhoga-prāpaka-dharma-adharma-upanibaddhaḥ tasya ca nityatve saty upanibandhaka-vaikalyād bādhiryaṁ iti |<sup>149</sup>

音声の徴証において差異がないので、（虚空に）唯一性が成立する。それに付随することから、一別異性(eka-prthaktva) が（虚空）にある。「遍在」（と『スートラ』に）言われるので、（虚空は）最大の量である。「音の原因である」（と『スートラ』に）言われるので、（虚空は）結合と分離を持つ。

したがって、属性を持つことと依存しないことから（虚空は）実体である。また、同種・異種といった原因がないので恒常である。また（虚空は）、全ての生物が音を知覚することにおいて、聴覚の存在により、（その音の知覚の）動力因である。

さらに、聴覚は耳孔と称する空間の場所であり、音によって生じた（快・不快の）受容を導くダルマやアダルマと結びつけられている。また、恒常とは言っても結びつけられるものの欠陥によって聾になる。

最大の量と結合と分離は、それぞれ『スートラ』7-1-28<sup>150</sup>、2-2-36<sup>151</sup>に依拠していると考えられる。これは、属性の論拠を『スートラ』に依拠する他の実体と共通する論法である。しかし、ここでの主題は、むしろ虚空は認識論との関連で、音の知覚の動力因であることを、生物の聴覚による音声知覚を根拠に主張することである。したがって、逆に言えば音という属性の伝達の基体として要請された実体であるともいえるのである。

この虚空 (ākāśa) を音の媒体とする説は、古くは『チャンドーグヤ・ウパニシャッド』にも見られ<sup>152</sup>、ニヤーヤ学派にも共通する見解であるため<sup>153</sup>、ヴァイシェーシカ学派や『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』に独自のものではない。しかし、聴覚による音声知覚をその根拠とするような点は、経験論的思考傾向のあるヴァイシェーシカ学派の特徴と言えよう。

このことから、虚空 (ākāśa) は、聴覚に対応した空間を構成しているものであり、いわば「聴覚系空間」と言うことが出来る。

### (3) 方角 (diś) と虚空 (ākāśa) の共通点と相違点

以上のことから、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』においては、方角および虚空によって、視覚・聴覚という我々が世界を構成する上でもっとも基本的な感覚に対応した空間が想定されていることがわかる。したがって、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の空間概念は基本的に経験論的・実在論的なものであると言える。

では、このように想定された空間に、事物は「どのように」存在しているのだろうか。また、同じ実体でも「形をもたない実体」のように、この二つの実体視された空間概念上に存在しないものもある。これらのものは、いったいどこに、そしてどのように存在するのだろうか。

### (4) 空間内にある事物の実在性のレベル

これまで方角と虚空という空間に関する2つの概念の定義を検討してきた。しかし、これだけでは、その空間がどのような性質を持つのか十分には分かりにくい。したがって、これらの空間内に事物がどのように存在しているか、その存在形態を検討することにより、別の側面からヴァイシェーシカ学派の空間の特性を浮かび上がらせたい。そのために、まずヴァイシェーシカ学派の存在論における重要な概念である「存在性 (astitva)」と「有性 (sattā : 有の普遍)」について検討してみよう。

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』においては、事物の実在性について、形而上学的カテゴリー論（存在論）に基づく「存在性 (astitva)」と「有性 (sattā)」という二つの術語がある。

まず存在性は、

<11>[11] śaṅṇām api padārthānām astitva-abhidheyatva-jñeyatvāni ||

154

6カテゴリー全てにとって、存在性 (astitva) ・被命名性 (abhidheyatva) と可知性 (jñeyatva) がある。

とされ、全てのカテゴリーに対応しているものである。ヴァイシェーシカ学派の場合、事物とカテゴリーは直接対応すると考えるので、ほぼ全ての事物に共通して

対応する存在形態だといえる。また、存在性は、被命名性（名前を付けることが可能であること：abhidheyatva）と可知性（知ることが出来ること：jñeyatva）と併記されていることから、物質的実在だけでなくいわば意味的次元の事物をも含む実在性であるということも指摘できる。

一方有性は、

<15>[14]dravya-ādinām trayāṇām api sattā-sambandhaḥ sāmānya-viśeṣavattvaṃ sva-samaya-artha-śabda-abhidheyatvaṃ dharma-adharma-kartṛtvaṃ ca ||<sup>155</sup>

実体等の3（＝実体・属性・運動）全てにとって、有性（sattā）との結合、普遍と特殊を持つこと、自学派の教義でアルタ（＝対象）という言葉で表現されること、善（dharma）・悪（adharma）の行為者であることがある。

とされ、実体・属性・運動の3つのカテゴリーのみに対応する。これは、有性が同時に最上の普遍であり、その最上の普遍は実体・属性・運動にしか存在しないというヴァイシェシカ学派の教義と関連している。

これらの概念と、前述の空間概念の考察を組み合わせ、実在性のレベルという観点からまとめると図6が出来る。

《図6：実在のレベルと空間》

実在性のレベル	対応するもの	対応する空間	傾向
1 存在性 (astitva)	6カテゴリー全て		意味的↑ (存在論的) 物質的↓ (素朴実在論的)
2 有性 (sattā)	実体・属性・運動	(音のみ虚空)	
3 有形性(mūrtatva)	4元素と意識	方角	
4 有触 (sparsā)	4元素	方角	

この図6中で、レベル1に6カテゴリー全てに対応し、かなり広い範囲の実在に対応していることがわかる。ここでは前述したように、被命名性と可知性と併記されていることや普遍や特殊、内属といった関係性の概念を含んでいることから、前述した通りいわば意味的次元の実在性であることがわかる。確かに物質であろうが、概念であろうがどちらも「ある」のには変わらないのであり、例えば今私が現にたたいているパソコンのキーボードも、現実的には存在を確認することが難しい

「愛」という抽象的な概念も、同様に「ある」と表現することが出来る。レベル1の実在性はこのような端的に「ある」と言えるような存在形態に対応している。

レベル2になると、6カテゴリーのうち関係性に関する抽象概念である普遍・特殊・内属が除外されている。これは、前述の有性が最上の普遍であることの他に、ヴァイシェシカ学派のカテゴライズのモデルが文法学であることも関係していると考えられる。ヴァイシェシカ学派のカテゴライズは、まず「もの」に関する品詞分類から始め、名詞に対応するのが実体であり、副詞や形容詞に当たるのが属性で、動詞に当たるのが運動である<sup>156</sup>。普遍・特殊・内属はそれらの関係性の概念になり、「ある」という実在性のレベルが一段下がるのである。

なお、このレベル2までの存在形態には、一種形而上学的な存在論によって規定されているので、前に考察した経験論的な視覚系空間である方角は対応していない。聴覚系空間である虚空は、レベル1・2を有している音 (śabda) のみに対応してい



る。

レベル3の実在は、意識の扱いに疑問が残るが<sup>157</sup>、基本的に視覚的な限定である有形性をもつ実在であり、素朴実在論的世界観に基づく実在である。これには、方角が対応している。

レベル4になると、有形性だけでなく有触性をもった4元素のみにしか対応しない実在であり、いわば完全な物理的空間での実在である。レベル3を有しているので当然対応する空間は方角である。『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』における空間は、このように異なるレベルの「あり方」をする実在が混在しているのである。

ここで、もう一度『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の空間についての議論を整理してみよう。『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の空間概念は、視覚と聴覚をもとに、方角 (dis) 「視覚系空間」と虚空 (ākāśa) 「聴覚系空間」として構成され、なおかつそこに存在する実在は、存在性 (astitva) や有性 (sattā)、さらには有形性 (mūrtatva) や有触性 (sparsāvattva) といった異なるレベルの実在性を持って存在しているのである。

つまり、視覚系空間である方角上に存在するのは、有形の実体である4元素と意識であり、さらに触ることが出来るのはその中の4元素のみである。とすれば、我々が狭義に日常的感覚で「実在」と言い表している「目に見え、手に触れることが出来るもの」に対応しているものは、実はこの4元素のみである。

それに対して、4元素や意識以外の諸カテゴリーは、より高次の意味的な次元の「実在性」まで含みうる存在性 (astitva) や有性 (sattā) のレベルで実在しているということになる。例えば、実体の一つである虚空は、それ自身が音を媒介する聴覚系の空間でありながら、有形性も持たず有触でもないのに、目に見えず手で触れることも出来ないが、存在性も有性もある「実体」として確固として存在している。また、内属という関係性の概念は、目にも見えず手で触れることも出来ない上に有性すらないが、存在性を持っているために、確実に「存在する」のである。

## (5) 空間のまとめ

このように、ヴァイシュエシカ学派では、実在性のレベルについて、空間の概念や有形性、有触といった存在形態の差によって階次を設けており、特に有形・非有形という区別は、運動とも関係して重要な区別として機能している。しかし、現代的な感覚でいう「物質的なもの」と「観念的なもの」といった区別を、少なくとも存在性や有性といった存在形態に関する概念においてはしておらず、同列に扱っているのである<sup>158</sup>。

## 4 小結

以上のことから、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の時空論の特徴をまとめてみよう。

### (1) 経験論の時空論

まず『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の時間・空間概念は、基本的に諸感覚に対応するようになっていくことがわかる。つまり、諸感覚を介した知覚経験から認識論的な概念の秩序付けに行くための道具立てであるということである。具体的には、時間 (kāla) は前・後など、方角 (dis) は東・西などの差異の観念の原因となる



いわばメタレベルのカテゴリー (padārtha) であり、虚空 (ākāśa) はその両者の秩序づけの体系から漏れた音声の認識を可能にするために要請されたカテゴリーということになる。すなわち、この時空論では、まず感覚に対応する外界がまず暗黙のうちに前提されており、その外界での事物の認識を諸感覚を中心にして秩序づけるカテゴリーとして時間や虚空、方角が想定されているということである。そして、この場合の外界とは、前節の4元素論の所で指摘した通り、身体 (śarīra) および感覚器官の外側である。したがって、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の時空論は基本的には身体の外側にある外界を感覚器官等による知覚を基礎において整理した経験論的な時空論であるということが言える。これは、時間と方角を推論によって知るうえでの徴証が、前・後や東・西といった「現象の差異」と同置される「概念の差異」であることからわかるであろう。これらの「概念の差異」の知識を知ること (=認識) によって時間や方角は存在が基礎づけられるのである。

## (2) 実在論的カテゴリー論 (存在論) と経験論的認識論の融合説

同時に、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の時空論で、時間・空間内にある事物は、存在形態を一種形而上学的なカテゴリー論 (存在論) による概念である存在性 (astitva) ・有性 (sattā) ・有形性 (mūrtatva) ・有触性 (sparsā) 等により、いくつかのレベルに分類され整理されている。例えば、事物が方角と虚空のどちらに「ある」かは、この存在形態の概念の「実在性のレベル」に対応して、方角には有形の実体である4元素が対応し、虚空には音が配分されている。しかも、そのみならず方角や虚空といった空間概念自身の「実在性のレベル」もこの存在性や有性といった形而上学的カテゴリー論によって規定されるのである。

この存在性 (astitva) や有性 (sattā) といった事物の存在形態の概念は、被命名性 (abhidheyatva) や可知性 (jñeyatva) 、および普遍 (sāmānya) や特殊 (viśeṣa) といったものと併記されていることから、知覚経験をもとにした経験論的な時空論とは明らかに性質を異にする。むしろ、そのような経験論的認識論とは別種の流れを汲む形而上学的カテゴリー論の体系からの帰結と考えるべきであろう。

驚くべきことに、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の時空論では、この二つの異なる性質の思考が実に合理的な形で融合されているということである。これはおそらく、ヴァイシェシカ学派が根本聖典である『ヴァイシェシカ・スートラ』の時代から自学派の説を精緻化していく段階で他学派との激しい論争の中で形成されていったと考えられる。これは、この後のヴァイシェシカ学派にも受け継がれ、同学派の時空論の特徴となっていくのである。

以上のことから、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』のこのユニークな時空論は、形而上学的カテゴリー論と経験論の融合説として成立したものと考えることが出来るのである。

### (1) 自我 (ātman) に関する諸問題

ヴァイシェシカ学派の自我=アートルマン論については、国内外でかなりの研究がなされている。これらは、主として学説の根本聖典である『ヴァイシェシカ・スートラ』(以下「スートラ」と略) のアートルマン論について論じたものである。これらの研究の主要な進歩をおおまかに整理すると、以下の通りである。

#### (1) 存在論的

目に見えず、感覚ではとらえられないというのは、ウパニシャッド時代からア

## 第4節 実体としての精神-ātmanと manas-

### はじめに

精神性の問題は、洋の東西を問わず様々な形で議論されてきた。インドの哲学・思想史上でも、精神性の問題は神話の時代から何度も言及され、中でも古ウパニシャッドにおけるウッターラカ・アールニ (Uddālaka Āruṇi) とヤージュナヴァルクヤ (Yājñavalkya) は、有名である。

ウッターラカは、最高の神格を存在 (有: sat) におき、「それは、アートマン (個我: ātman) であり、汝はそれである。」<sup>159</sup>と個人の精神性においた。この問題は、この章句の解釈も含めて、後のサーンクヤ学派やヴェーダンタ学派の重要な論点となった<sup>160</sup>。また、ヤージュナヴァルクヤは、精神的主体である内制者 (antaryāmin) あるいは不滅なるもの (akṣara) とし、それは諸物の内部に合ってそれをコントロールし、見られないが見るものであり、認識されないが認識するものとする<sup>161</sup>。そして、その精神的主体は、否定的表現でしか表せないとした<sup>162</sup>。

これに対して仏教は、周知のように、諸派によってトーンの違いがあるにせよ、一貫して、そのような「永遠普遍の自我」を否定する無我説 (anātman) を唱えた。これがヴェーダ正統派諸派との激しい論争を生むことになった<sup>163</sup>ことは周知の事実である。

ヴァイシェシカ学派は、精神性の問題について、自我 (我、アートマン: ātman) と意識 (意、マナス: manas) という2つのカテゴリー (padārtha) を立てた。この2つは、実体 (dravya) というカテゴリー (padārtha) の中に分類されていた。つまり、人間の精神を、実体 (dravya) としてとらえようとしようとしたのである。本節では、この「実体としての精神」である自我 (ātman) と意識 (manas) について考察していきたい。

### 1 自我 (ātman)

#### (1) 自我 (ātman) に関する諸問題

ヴァイシェシカ学派の自我=アートマン観については、国内外でかなりの研究がなされている。これらは、主に同学派の根本聖典である『ヴァイシェシカ・スートラ』 (以下『スートラ』と略) のアートマン観について論じたものである。これらの研究の主要な論点をおおまかに整理すると、以下の通りである。

##### (1) 存在論証<sup>164</sup>

目に見えなく、感覚ではとらえられないというのは、ウパニシャッド時代からア-

トマンの特徴的な性質とされてきた。正統派の中では異端視されがちであるヴァイシェーシカ学派でも、アートマンは同様に目に見えず、微妙であるとされている。したがって、まず、目に見えず、諸感覚器官でとらえられないアートマンの存在をどのように根拠づけるかが問題になってくる。つまり、アートマンに関する第一の問題点は、存在論証の諸形式となる。

## (2) 遍在性と一・多の問題<sup>165</sup>

また、『ストーラ』の諸注釈では、アートマンは多数あることが定説とされ、アートマンが唯一であると言う説を論駁しているとされるが、同時に遍在性も説かれている。多数であり、かつ遍在しているということがいったいどのような状態をさすのか、当然問題点となる。

## (3) 運動と輪廻の主体<sup>166</sup>

さらにそれと関連し、アートマンが運動するかないかという問題が出てくる。なぜなら、もし、アートマンが運動しないなら生死に際して輪廻する主体が、いったい何であるかわからなくなってくるのである。この問題は、インド宗教諸思想共通の大前提である輪廻説を脅かすものである。結果的に、ヴァイシェーシカ学派の定説は、アートマンは運動しないものとされたが、それまでかなり複雑な議論がされたことは容易に想像できる。

本稿が論じる『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』では、このような問題にはほぼ決着がついた形で整理されているが、以上の論点を踏まえ、適時参照しつつプラシャスタパーダの自我（アートマン）論を検討していきたい。

## (2) 自我 (ātman) の定義

『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の自我の章では、まず最初に自我を定義している。

<44>

[76] ātmatva-abhisambandhād ātmā | tasya saukṣmyād apratyakṣatve sati karaṇaiḥ śabda-ādy-upalabdhy-anumitaiḥ śrotra-ādibhiḥ samadhigamaḥ kriyate | <sup>167</sup>

<自我性 (ātmatva)>と結合するので、自我である。それは、微妙 (saukṣmya) であるので直接知覚されず、耳などの感覚器官による音声などの知覚から、推論されることによって、(自我の) 了解がなされる。

まず、自我が<自我性 (ātmatva)>と結びつくこと、そして微妙であるから直接知覚されないということが特徴としてあげられている。この微妙 (saukṣmya) とは感覚器官では直接とらえられないことの意味であり<sup>168</sup>、したがって知覚からの推論によって了解されるとするのである。自我が推論によって了承されるという考え方は『ストーラ』でも論じられている<sup>169</sup>。したがって、当然「知覚からの推論」による存在の論証が次に論じられることになる。

## (3) 自我の論証

自我の存在論証は、『ストーラ』でも大きな課題であり、主に第三章で論じられ

ている。村上真完博士によれば、この存在論証は五種があげられるという。その五種の大意を筆者なりにまとめると、

- (1) 認識対象・感覚器官の存在の一般的承認による第3項としての認識主体の類推 (VS. 3-1-2) <sup>170</sup>
  - (2) 直接知覚の成立と件の要請 (VS. 3-1-13) <sup>171</sup>
  - (3) 活動と停止による類推 (VS. 3-1-14) <sup>172</sup>
  - (4) 生命活動からの生命主体の類推 (VS. 3-2-4) <sup>173</sup>
  - (5) 「「私」という観念」の対象の要請 (VS. 3-2-13) <sup>174</sup>
- である<sup>175</sup>。以下この『スートラ』の五種の論証を念頭にいれつつ、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の自我の存在論証を見ていきたい。

### ①行為の主体としての精神

まず自我 (ātman) は、行為の主体としての精神 (caitanya) とされ、それに対応するものとして、残余法で論証される。

[76] vāsy-ādinām karaṇānām karṭṛ-prayojyatva-darśanāt śabda-ādīṣu prasiddhyā ca prasādhako 'numīyate | [77] na śarīra-indriya-manasām ajñatvāt | na śarīrasya caitanyaṁ ghaṭa-ādi-vad bhūta-kāryatvān mṛte ca-asambhavāt | na-indriyāṇām karaṇatvād upahateṣu viṣaya-asānnidhye ca-anusmṛti-darśanāt | na-api manasaḥ karaṇa-antara-anapekṣitve yugapad ālocana-smṛti-prasaṅgāt svayaṁ karaṇa-bhāvāc ca | pariśeṣād ātma-kāryatvāt tena-ātmā samadhigamyate | <sup>176</sup>

斧などの道具が、行為者に使用されることが見られることから、また、音声などにおいても（同様の関係が）成立することによって、＜依存するもの（prasādhaka）＞が推知される。

i（その＜依存するもの＞は）身体と感覚器官ではない。なぜなら、それらは知ることが出来ないから。ii 身体は、精神 (caitanya) ではない。なぜなら、（身体は）瓶のごとく元素の結果であるから。また、死体においては（精神は）存在しないから。iii さらに、諸感覚器官も（精神では）ない。なぜなら、それは道具であるから。また、感覚器官が損なわれたときも、あるいはその感覚器官の対象が近くに無いときも、その対象の追想が見られるから。iv また、意識 (manas) も（精神）ではない。なぜなら、他の感覚器官から独立して、（断続して）知覚と記憶が成立するという事態が起こるから。また、意識自身が感覚器官であるから。

したがって、残余法により、（精神は）自我の結果であることが（証明されるから）、これにより自我が（精神であることが）証明された。

以上の説明は、上述した『スートラ』の自我論証の（1）認識対象・感覚器官の存在の一般的承認による第3項としての認識主体の類推を受けていると思われるが、この『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』の説明の方が基本的に分かりやすい。まず、斧と行為者の比喻から「道具-その使用者（行為主体）」という二項図式が提示される。そして、その二項図式を利用して、身体と感覚器官はこの二項のうちの道具で



あるから使用者の候補から除外されるというのである。これは、『スートラ』の「承認されている認識対象と感覚器官から、認識主体を推知させる」という三項図式を、よりシンプルに二項図式にした上で、一つ一つ当てはめて検討していく残余法を使う、というプラシヤスタパーダによる論証法の洗練化が見て取れる。

また、類似概念であり行為主体の有力な候補でもある意識 (manas) は、知覚と記憶を他の感覚器官から独立した形で断続して成立させる器官とされる。当然、器官の一種であるから、先の二項図式でいえば道具に他ならず行為主体ではない。このようにして、残余法によって行為主体である精神は自我であることが論証されるのである。

## ②生命活動の経験的観察

続いて、生命活動の経験的な観察による論証が、一つ一つ比喻をあげて行われる。この論証方式は、ヴァイシェーシカ学派の認識論の二大根幹である推論に基づいている点では、『スートラ』の論証法 (1) にも関わるが、直接的には (3) 活動と停止による類推と (4) 生命活動からの生命主体の類推の二つに関わると言えるであろう。

[78] śarīra-samavāyinibhyāṃ ca hita-ahita-prāpti-parihāra-yogyābhyāṃ pravṛtti-nivṛttibhyāṃ ratha-karmaṇā sārathivat prayatnavān vighrahasya-adhiṣṭhātā `numiyate prāṇa-ādibhiḥ ca\_iti |  
katham śarīra-parigṛhīte vāyau vikṛta-karma-darśanād bhastrā-dhmāpayitā\_eva nimeṣa-unmeṣa-karmaṇā niyatena dāruyantra-prayoktā\_eva dehasya vṛddhi-kṣata-bhagna-samrohaṇa-ādi-nimittatvād gr̥hapatir\_eva abhimata-viśaya-grāhaka-karaṇa-sambandha-nimittena manaḥ-karmaṇā gr̥ha-koneṣu pelaka-preraka\_eva dārakaḥ nayana-viśaya-ālocana-anataraṃ rasa-anusmṛti-krameṇa rasa-navikriyā-darśanād aneka-gavākṣa-antar-gata-prekṣakavad ubhaya-darśi kaścid eko vijñāyate | <sup>177</sup>

i 身体に内属した、利益の獲得と不利益の除去に適した、行動や行動の停止によって、活動し分離する支配者（である自我の存在）が推知される。まさに車の運動によって、御者の存在が知りうるように。【行動と行動の停止】

ii また、呼吸等によっても（推知される。）どのようにしてか。身体に所持された風において、変化した運動を見られるので、まさに袋に息を吹き込む人（を知りうる）ように、（自我の存在が推知される。）【呼吸】

iii 眼の一定の開閉運動によって、まさに木製人形の操り主（を知りうる）ように、（自我の存在が推知される。）【眼の開閉】

iv （自我は）身体の成長や傷・骨折の治癒等の動力因であることから、まさに家主（を知りうる）ように、（自我の存在が推知される。）【身体の成長と治癒】

v 希望する対象と、それを把握する感覚器官との結合の動力因である意識の運動により、まさに家の隅でボールを転がす少年のような（自我の存在が推知される。）【意識の運動】

vi 対象を見ることに続いて味を思い出すという順序で、味の変化が見られる

ため、二つの窓の内側にいる（同一）観客のような、両者を見る唯一の何者かが認識される。【知覚の変化】

生命活動の経験的観察によって、i 行動と行動の停止、ii 呼吸、iii 眼の開閉、iv 身体の成長と治癒、v 意識の運動、vi 知覚の変化という六種類の徴証 (līṅga) を見て、そこから自我を類推するというこの学派の典型的な推論形式である。これは、前述した通り『スートラ』の論証 (3) 活動と活動の停止および (4) 生命活動の観察の一部に対応しているが、当然のことながらより説明が詳細になり、経験的観察に拠る側面が強くなっている。

ここで想定されている自我 (ātman) 象は、生命活動の主体でありいわば生命力とでも言うべきもの（あるいはその保持者）である。

### ③諸属性からの推論

前述の生命活動の経験的観察による論証において示された自我の徴証 (līṅga) のは、『スートラ』の論証 (4) において自我の徴証としてあげられた8つ（呼吸、眼の開閉、生命力、意識の移動、他の感覚器官の変化、楽・苦、欲求・嫌悪、意志的努力）の前半5つに対応する。残りの3つ（細分化すると5つ）である楽・苦、欲求・嫌悪、意志的努力は、いずれも自我の属性 (guṇa) である。

『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』でも、これらの属性からの類推と言う形式の論証をあげている。

[79] sukha-duḥkha-icchā-dveṣa-prayatnais ca guṇair guṇy anumīyate te  
ca na śarīra-indriya-guṇāḥ kasmāt ahaṁ-kāreṇa\_eka-vākyatā-bhāvāt  
pradeśa-vṛttivād ayāvad-dravya-bhāvitvād bāhya-indriya-  
apratyakṣatvāc ca | <sup>178</sup>

楽・苦・欲求・嫌悪・意志的努力という諸属性によって、属性を持つものが推知される。そして、それらは身体と感覚器官の属性ではない。なぜなら、i それら（の属性）は、「私」という観念によって、同一の文に存在するから。ii（身体の）部分に生起するから。iii 実体がある限り存在するのではないから。iv 外部の感覚器官に直接知覚されないから。

ヴァイシェシカ学派の大前提として、属性 (guṇa) には、かならずその基体である実体 (dravya) が存在する。したがってこの場合は、実体である自我の属性に分類されている楽・苦、欲求・嫌悪、意志的努力の存在が見られるから、それらの属性の基体である実体（＝自我）の存在も保証されるのである。すなわち、「属性とその属性を持つもの（実体）」という関係性の概念によって自我の存在を論証するという方法である<sup>179</sup>。この属性から推論からの論証は、『スートラ』にはない<sup>180</sup>ので、プラシャスタパーダ独自のものであると言える。

しかし、なぜこれらの属性が、自我の属性なのかという問題は残る。この問題についてプラシャスタパーダは、やはり「それらが、身体と感覚器官の属性ではない」からと消去法的に説明する。そして、その理由として4つをあげる。i 楽などは、「私は楽しい」と言った形で同一文に含まれるから、その私に対応するものとして自我があるという。一見奇妙に見える理由付けであるが、言語表現の対象 (artha) は必ず実在するというヴァイシェシカ哲学の大前提に立てば、意味成立という

事態の方から実在を要請するという論証はごく自然な流れである<sup>181</sup>。ii 身体の部分に生起すると言うのは、「頭痛・腹痛」といった事態を考えれば理解しやすいであろう。我々は、痛みや快感の個所を身体上で特定できる。残りの二つは、ヴァイシェーシカの学説上の根拠付けである。

また、この他の理由付けとして、自我の章の後半で属性を列挙する際に根本聖典である『スートラ』の文句を根拠としてあげている。これについては後で述べることにする。

次に、「私」という言葉 (aham-śabda) による論証が来る。

#### ④「私」という言葉による論証

tathā 'ham-śabdena api prthivy-ādi-śabda-vyatirekāḍ iti |<sup>182</sup>

また、同様に「私」という言葉によっても、(自我の存在が推知される。) なぜなら、(「私」という言葉は)「地」などと言う言葉とは区別されるから。

この論証は、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の諸注釈では独立した論証とされているが、野沢正信氏は「楽・苦・欲求・嫌悪・意志的努力という諸属性によって、属性を持つものが推知される。」という文の理由の一つであるとする<sup>183</sup>。確かに、これは、前述の「諸属性からの論証」の理由付け「i それら(の属性)は、「私」という観念によって、同一の文に存在するから。」とも関連してくるし、前述の論証と同じように言語表現の対象は必ず実在するというヴァイシェーシカ哲学の大前提に立っていると考えられる<sup>184</sup>ので、あえて独立の存在論証と考える理由は、少なくとも『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の文脈からは、ないように思う。

#### (4) 自我の属性

最後に、自我論証の根拠ともなった属性についてみてみよう。

[80] taya guṇāḥ buddhi-sukha-duḥkha-icchā-dveṣa-prayatna-dharma-adharma-saṃskāra-saṃkhyā-parimāṇa-prthaktva-saṃyoga-vibhāgāḥ | ātma-liṅga-adhikāre buddhy-ādayaḥ prayatna-antāḥ siddhāḥ | dharma-adharmāḥ ātma-antara-guṇānām akāraṇatva-vacanāt | saṃskāraḥ smrty-utpattau kāraṇa-vacanāt | vyavasthā-vacanāt saṃkhyā prthaktvam apy ata eva tathā ca ātma iti vacanāt paramamahat parimāṇam | sannikarṣa-jatvāt sukha-ādīnām saṃyogaḥ | tad-vināśakatvād vibhāga iti |<sup>185</sup>

この(自我の)属性は、知識・楽・苦・憎悪・意志的努力・善・悪・潜勢力・数・量・別異性・結合・分離である。

i 自我の徴証の章において、知識から意志的努力までは証明されている。

(VS 3-2-4)<sup>186</sup>

ii 善と悪は、「他の自我の属性は、原因とならない。」と言う言葉によって証明されている。(VS 6-1-7)<sup>187</sup>

iii 潜勢力は、「記憶が生じるときの原因」と言う言葉によって証明されている。(VS 9-22)<sup>188</sup>

iv 「それぞれの区別」という語によって、数が証明されている。別異性も、



同じ言葉で証明されている。(VS 3-2-16)<sup>189</sup>

v また、「自我も同様である」という語によって、最大の量（が証明されている。）(VS 7-1-28~29)<sup>190</sup>

vi 楽などが接近によって生じるので、結合がある。それを消滅させるので、分離がある。

この属性の説明部分は、前節の4元素の所と全く同じように、ほぼ『スートラ』に準じて説明されている。（それぞれ、対応する『スートラ』の番号は、それぞれの後ろに付した。）したがって、元素論の所でも述べた通り、あくまで自派の聖典の教義に忠実な側面は、自我に関しても一貫しているのである。

## (5) 自我 (ātman) のまとめ

以上の自我 (ātman) 概念の特徴や論証、属性について見てきたが、ここから導きだせることを以下列挙してみよう。

(1) 自我 (ātman) は、行為の主体たる精神 (caitanya) である。それ自体は形もなく、したがって動きもしないが、全ての行為の原因とされる。

(2) 諸生命活動は、すべて自我によるものである。したがって、自我は一種の生命力的存在（あるいはその保持者）である。

(3) このような自我は、目に見えず、直接感覚器官でとらえることは出来ないので、推論によって存在が論証されるのである。

このような自我 (ātman) は、例えばアリストテレスの靈魂 (psychê) 観と対比させると非常に独特である。アリストテレスの靈魂は、自然現象の経験的観察から導き出されたと推定されるが、彼はその靈魂に階梯を設け、植物的靈魂・動物の靈魂を区別し、最高次の靈魂を理性とした<sup>191</sup>。これに対して、ヴァイシェーシカの自我 (ātman) 概念にはそのような階次はない<sup>192</sup>、例えば「動物にはどのような自我 (ātman) があるか」といった問題は、少なくとも初期ヴァイシェーシカ学派には論じられた形跡はない。

(4) 自我 (ātman) は、「私」という観念の対象であり、例えば「私」は楽しい」といふ文章の成立を保証する。

前述した動物の自我 (ātman) という問題は、自我 (ātman) の徴証が動物にも見られることと、この (4) の点を合わせ考えれば、動物にも自我 (ātman) があるということは考えられる。なぜなら、文学や神話、比喩的表現では、動物が「私」という語を使った文章を成立させているからである。ただ、その場合も動物等が擬人化されて人間扱いにされているのが大前提となる。

また、自我の論証は、モデルとして『スートラ』の文句を受けてはいるものの、より洗練され、経験的観察に基づいたより詳細な説明や具体例を使用して論じられている。これは、ブラシャスタパーダの存命中にヴァイシェーシカ学派内外で、

『スートラ』に代表される初期のヴァイシェーシカの自我 (ātman) 論が問題にされ、議論的になっていったということが想像できる。しかし、4元素の場合と同じように属性の根拠は、ほぼ全面的に『スートラ』に拠っている。これは、あくまで自分の学派の教義に忠実であるというブラシャスタパーダのもう一つの一貫した側面を示している。



## 2 意識 (manas)

### (1) 意識 (manas) の諸問題

次に、意識 (manas) について見て行こう。

ここで、意識と訳したmanasは、「思考する」の意である動詞語根√asにKrt接尾辞asをつけて抽象名詞化したものであり、基本的に「思考」・「思考力」という意味であるが、ヴァイシェーシカ学派には「注意力」を実体視したというニュアンスも含まれる<sup>193</sup>。

現在、同学派の意識(manas)そのものに関する研究はあまりないが、自我 (ātman) との関係で二つの問題があげられる。

#### (1) 輪廻の主体

前述した通り、自我の運動性-非運動性に関連して、輪廻の主体としての役割を意識が担うという問題が出てくる<sup>194</sup>。すなわち、自我が運動しない以上、死した身体から新たな身体へ移動する自我以外の輪廻の精神的主体が必要になる。そこで、意識がその適役だということである<sup>195</sup>。

#### (2) 有形性と運動性

したがって、意識は運動しなければならない。しかし、運動するためには形を有しなければならない。なぜなら、運動は基本的に空間上のある位置から別の位置への移動によって知りうるからである。したがって、ヴァイシェーシカ学派の視覚を中心とした認識論的基盤をもった空間である方角 (diś) 上を移動するためには、形を有しなければならないのである<sup>196</sup>。

上記の問題を適時参照しつつ、ここでも、まず意識の定義を見た上で、その属性の論証を見て行こう。

### (2) 意識 (manas) の定義

<45>

[81] manastva-yogān manah | saty apy ātma-indriya-artha-sānnidhye  
jñāna-sukha-ādīnām abhūtvā-utpatti-darśanāt karaṇa-antaram  
anumiyate | śrotra-ādy-avyāpāre smṛty-utpatti-darśanād bāhya-  
indriyair agṛhīta-sukha-ādi-grāhya-antara-bhāvāc ca antaḥ-karaṇam |

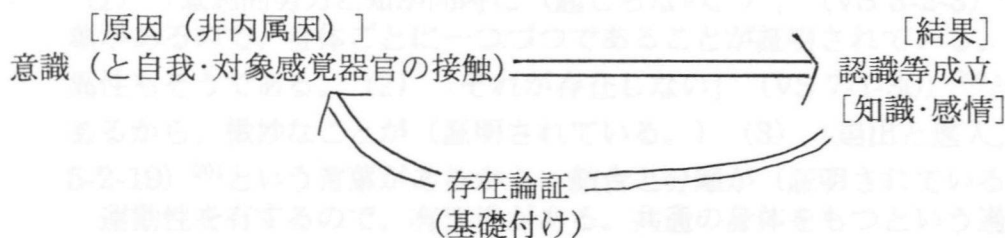
197

<意識性>と結びつくから、意識である。

(1) 自我と感覚器官と(その)対象が近接して存在していても、知や楽などが発生しない事態が起こることが見られるので、(それを成立させるために必要な)他の器官が推知される。(2) 耳などが機能していない時に、記憶が生じることが見られるので(意識の存在が推知される。)(3) また、外部の諸器官によっては把握されない、楽などの別種の把握されるものが存在するので、内部の器官が存在する。

意識が<意識性>と結びつくと言われた後に、意識の論証がくる。まず、最初の論証は、自我と感覚器官と認識対象が近接していても、知識が存在しないということから、その知識を成立させるための何らかのものが要請されるということである。これは、ヴァイシェーシカ学派の認識論の根幹である直接知覚説と関係がある。同学派の直接知覚は、認識対象・感覚器官・自我 (ātman) ・意識 (manas) の4者の接触によって生じるとされている。したがって、残りの3者がそろっているのに認識が成立しないということから、認識に必要な第4者が推知されるということである。この論証の仕方は、自らの認識論から自らのカテゴリー論を導くという方法である。ところが、認識論及び楽・苦などの精神活動においては、一貫して自我が内属因 (samavāyi-kāraṇa) であり、自我と意識の結合が非内属因 (asamavāyi-kāraṇa) とされ、認識で得られる諸知識や精神活動の結果である諸感情を生じさせる原因になっている。やはり、ここでも、存在の基礎付けにおける時空論の時に見られた認識論とカテゴリー論の一種の円環構造が成立しており、ここでも両者を結ぶのは因果論である。(図1参照)

《図1》意識の存在論証と認識の円環構造



(2) と (3) の論証は、互いに連関しあっている。記憶 (smṛti) は、自我と意識の特殊な結合によってか潜勢力 (=潜在印象: saṃskāra) によって起こる。したがって、耳などの外部の感覚器官が機能していなくても記憶は生じうるのである。これを身近な例で考えれば、朝起きてすぐにぼーっと前日のことを思い出すような場面をイメージすれば理解しやすいであろう。この場合、外部の感覚器官によって何かをとらえているわけではない。いわば、「頭の中で」知識をとらえているのである。したがって、意識 (manas) は、すなわち「内部の器官 (antaḥ-karāṇa: inner sense)」であるとされる。この「内部の器官」は、眼や耳や鼻といった外部の感覚器官ではとらえられない夢などの知識や楽・苦などのいわば「感情的」な感覚に対応する器官とされる。(図2参照) これが、そのまま (3) の論証とされるのである。

《図2》感覚器官と捉えるものの対応図

器官 (kāraṇa)		捉えるもの
外部 (bāhya)	眼 (cakṣu)	色 (rūpa)
	耳 (śrotra)	音 (śabda)
	鼻 (ghrāṇa)	匂い (gandha)
	舌 (rasana)	味 (rasa)
	肌 (tvac)	触覚 (sparsa)
内部 (antaḥ)	意識 (manas)	夢の知識や楽・苦等の感情

### (3) 意識 (manas) の属性

[82] tasya guṇāḥ saṃkhyā-parimāṇa-prthaktva-saṃyoga-vibhāga-paratva-aparatva-saṃskārāḥ | prayatna-jñāna-ayaugapadya-vacanāt prati-śarīram ekatvaṃ siddham | prthaktvaṃ apy ata eva | tad-abhāva-vacanād aṇu-parimāṇam | apasarpaṇa-upasarpaṇa-vacanāt saṃyoga-vibhāgau | mūrtatvāt paratva-aparatve saṃskāraś ca | asparśavattvād dravya-ana-ārambhakatvaṃ | kriyāvattvān mūrtatvaṃ | sādharmaṇa-vigrahavattva-prasaṅgād ajñatvaṃ | karaṇa-bhāvāt parārtham | guṇavattvād dravyam | prayatna-adṛṣṭa-parigraha-vaśād āśu-saṃcāri ca iti | <sup>198</sup>

それ（意識）の属性は、数・量・別異性・結合・分離・かなた・こなた・潜勢力である。

(1) 「意志的努力と知が同時に（起こらない。）」 (VS 3-2-3) <sup>199</sup>という言葉があるので、身体ごとに一つずつであることが証明されている。同様に、別異性もそうである。(2) 「それが存在しない」 (VS 7-1-30) <sup>200</sup>という言葉があるから、微妙なことが（証明されている。）(3) 「退出と進入」 (VS 5-2-19) <sup>201</sup>という言葉があるから、結合と分離が（証明されている。）

運動性を有するので、有形性がある。共通の身体をもつという過ち（が成立するため）に、（意識は）無知である。器官であることから、他のためのものである。属性を持つから、実体である。意志的努力と不可見力を含む力の故に、速く走る。

意識の属性は、数・量・別異性・結合・分離・かなた・こなた・潜勢力である。

この中で、注目すべきは、意識が身体ごとに一つずつであることと、意識は知識を持たないという点である。意識は、個々人の身体に一つずつある。これは自我と同様である。これが、意志的努力と知識が同時に存在しないということから説明されるというのは、ヴァイシェーシカの認識論上で、2つ以上の認識は同時に成立しないという大前提があるからである。

また、意識は認識主体とはならない。これは、前述の自我の定義の所で見たように、認識主体はあくまで自我である。したがって、意識は認識（知識）成立の必要条件であるが、認識主体ではないということが言える。

さらに論証の仕方は、(1)～(3)までは基本的にこれまで通り『スートラ』を根拠に挙げている。その後半は、実体の共通性及び相違性に基づく意識の特徴付けである。これも、『スートラ』及び『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』自身の記述に基づく、個々の実体の共通性と相違性の定義に基づいて、あたかも定理に基づいて証明するかの如く、極めて論理整合的に意識の特徴付けを行っていることが分かる。

### (4) 意識のまとめ

以上のことがらをまとめると、以下ようになる。

(1) 意識は、自我と感覚器官と連動して、対象をとらえて認識を成立させる認識成立の必要条件である。

(2) また、外部の感覚器官がとらえられない、いわば「感情的」な知識をとらえる「内部の器官」である。

(3) しかし、意識は認識する主体ではなく、認識主体はあくまで自我である。したがって、意識は単独で知識を成立させることはできず、あくまで自我との連関で諸知識を成立させるのである。

(4) さらに意識は、微小で知覚しづらいこともあってか、ここには一切経験的観察に基づく論証・特徴付け、例示はない。あくまで、自派の教義に基づいて論理整合的に記述されるのみである。

また、微小で身体内を素早く動き回ることと、知覚や感情全般に関わることから、意識 (manas) は、現代的に言えば神経組織のようなものを想定していたと考えることも出来る。

### 3 小結

以上、自我 (ātman) と意識 (manas) について考察してきた、これを『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』の精神観としてまとめてみよう。

#### (1) すべての精神活動の主体と補助者

まず、自我は、全ての身体的活動および生命活動の主体であり、意識は、自我と連関して認識を成立させる器官であるとともに、外部の感覚器官でとらえられない感情的な精神活動をとらえる「内部の器官」である。

したがって、直接知覚や推論、記憶や聖仙知といった認識や楽・苦・欲求・嫌悪といった感情等すべての精神活動の主体は、自我 (ātman) であり、それをサポートするのが意識 (manas) である。

したがって、ギリシャ系の靈魂論や心理論のように、理性と感情とでもいうべき区別を論じようというような問題意識はない。例えば、アリストテレスは、靈魂 (psychê) について考察するうえで、植物・動物の詳細な研究に基づいて生命のはたらきをなすものを想定した<sup>202</sup>。この意味において、プラシャスタパーダの自我 (ātman) の定義の部分の「生命活動の主体」と一致する。

しかし、アリストテレスの場合は、その靈魂をさらに分類しヒエラルヒーをつくり、その最上位に理性 (nous) をおく。だが、脳を思考器官と考えていなかったアリストテレスにとって、理性には対応する器官がなく、かつ対応する外界の対象もないため大きな難問となった。そのため、その理性をさらに、作用する理性 (能動理性) と作用を受ける理性 (受動理性) の二つに分け、それを思惟能力に割り当てた。その作用する理性が、視覚において光が見る対象に見えるようにするよう、思惟する対象を思惟されるものに作用するのである<sup>203</sup>。

プラシャスタパーダの場合は、靈魂にその特徴によってヒエラルヒーをつくろうという発想はなく、あくまで生命活動および精神的な活動の主体は自我 (ātman) であり、意識 (manas) とは別の実体である。自我と意識の違いは、あくまで機能的なものであり、意識は「内部の器官 (antahkaraṇa)」として、自我と連動して、正しい認識のような思考や感情的な精神活動および善悪といった倫理的なものを一括して「知覚」するのである。したがって、アリストテレスのような理性に対応



する器官はどこかというような難問は生まれない。

むしろ、ヴァイシェーシカの文脈でアリストテレス的な理性が問題とする「正しい判断」といったものが問題になるのは、認識論（知識論）の領域での知識（*vidyā*）-非知識（*avidyā*）の区別であり、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカを始め仏教をも含んだ後のインド思想での認識手段（*pramāṇa*）の議論である。プラシャスタパーダの文脈では、正しい知識であろうが誤った知識であろうが、知識である以上それは全て自我の属性なのである。

## （2）経験的観察による論証・説明

そして、自我と意識という問題に関してのプラシャスタパーダの発想の基礎的な部分には、少なからず経験的観察に基づくものがあると言える。その例として、自我の論証の中の「生命の経験的観察による論証」の部分があげられる。プラシャスタパーダは、目の開閉や行動と行動の停止、身体の治癒や成長を根拠として自我の存在を論証している。これは、人間等に関する経験的観察に基づいた論証だと言える。

また、もう一つの例として、『プラシャスタパーダ・バーシュヤ』夢（*svapna*）の部分に出てくる睡眠（*svāpa*）時の夢のケースがあげられる<sup>204</sup>。睡眠（*svāpa*）は、自我と意識の特殊な結合（*ātma-manah-samyoga-viśeṣa*）であり、意識（*manas*）が停止した状態で自我（*ātman*）と結合している状態である。夢の知識は、この睡眠時に、他の感覚器官を媒介として得られる。意識が停止しているという状態は、まさに日本語で言う「意識を失っている」という状態と一致するものであり<sup>205</sup>、現代における生物学的・医学的な「睡眠」状態の一つの特徴を表している。したがって、このような関係から見て、プラシャスタパーダの *ātman* と *manas* は、現代日本語の自我、意識概念に近い側面もあるということが言えよう。

## （3）形而上学的・論理整合的論証・説明

その一方で、属性に関する記述は、前節で見た4元素の箇所とおなじように、ほぼ完全に『スートラ』による根拠付けが行われている。あるいは、自派の教義、例えば諸実体の共通点と相違点などをもとに、必要に応じて残余法を使用しながら、論理整合的に説明している。特に、意識は、自我に比べ経験的観察に基づく説明の部分が少なく、論理整合的な説明の側面が強いといえる。

このようなことから、少なくともプラシャスタパーダは、単に人間の経験的観察に基づいて純自然哲学的に自我や意識というカテゴリーを立てたのではなく、むしろ自派の根本聖典である『スートラ』の教義に忠実に説明し定義していくという側面も存在したということが指摘できる<sup>206</sup>。

<sup>1</sup>例えば、宮元啓一『牛は実在するのだ』青土社・1999年、Kannu, S. P. : *The Critical Study of Prāśastapādabhāṣya*, Kanisika Publishing House, Delhi, 1992. また、野沢正信氏は「パダールタ」というカタカナ表記を使用し、村上真完博士は「範疇」もしくは、「範疇」や「句義」に「カテゴリー」とフリガナをふっている。それぞれの例として、野沢正信「ヴァイシェーシカは自然哲学か」『印度哲学仏教学』第12号・1999年、村上真完『インドの実在論』・平楽寺書店・1997年。

<sup>2</sup>今井知正「カテゴリー 1. 西洋【古代】」広松渉等編『岩波 哲学思想事典』岩波書店・1998年・249頁および、アリストテレス（山本光雄訳）『カテゴリー論』（アリストテレス全集 第1巻）岩波書店・1971年、『形而上学』出 隆訳（アリストテレス全集 第12巻）岩波書店・1968年参照。

<sup>3</sup>宮元氏前掲書参照。また、十句義のサンスクリット原語に関しては、同氏の*The Metaphysics and Epistemology of the Early Vaiśeṣikas*, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1996.の補遺にあるサンスクリット還元テキストを参照。

<sup>4</sup>以上をまとめると、下図のようになる。

《図1 諸文献のカテゴリーの数》

文献名	年代	認めるカテゴリー (padārtha)
『スートラ』	100~200年頃	実体、属性、運動、普遍、特殊、内属の6つ
『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』	6世紀	同上
『勝宗十句義論』	4~5世紀	実体、運動、属性、普遍、特殊、内属、力能 無能、無力能、普遍かつ特殊、否定の10。
『サブタ・パダルティー』	11世紀	実体、属性、運動、普遍、特殊、内属、無の7つ

<sup>5</sup>例えば、ケーシャパミシュラ (Keśavamīśra : 12~13C.) の『タルカ・パーシュヤ (Tarkabhāṣya) 』、アンナムパッタ (Annambhaṭṭa : 17C.) の『タルカ・サングラハ (Tarkasaṅgraha) 』等は、7カテゴリー説になっている。

<sup>6</sup>Cf. [11] *śaṅṇām api padārthānām astitva-abhidheyatva jñeyatvāni* | (PBh(1) : p. 16, ll. 1~2.)

<sup>7</sup>PBh(1) : p. 8, ll. 9~11.

<sup>8</sup>訳文中の ( ) の日本語は、筆者が意味が通じるように補った言葉である。(以下同じ)。

<sup>9</sup>PBh(1) : p. 20, ll. 14~16.

<sup>10</sup>PBh(1) : p. 11, 14~16.

<sup>11</sup>この訳語に関しては、平野克典氏「ヴァイシェシカ哲学における普遍の定義-Padārthadharmasamgrahaの場合-」『南都佛教』第82号・2002年が大変有益であった。平野氏は、普遍の定義を「本質的規定」と「説明的規定」とに分け、詳しく検討している。この中で、平野氏は、*anuvṛtti-pratyaya*を「複数の個物を類似のものとして捉えた知(「xはpである」という形式の知)」であるとして、「共通の認識」と訳している。

<sup>12</sup>これは、『勝宗十句義論』での「普遍かつ特殊(俱分)」にあたる。

<sup>13</sup>小川英世「Kaṇḍabhaṭṭaのbhāvapratyaya 論」『広島大学文学部紀要』第45巻・1986年参照。これは、文法学派のKaṇḍabhaṭṭaのbhāvapratyaya論を詳細に論じており、大変有益であった。

<sup>14</sup>PBh(1) : p. 13, ll. 20~21.

<sup>15</sup>「結果としての実体」とは、4元素の各原子 (paramāṇu) が集まって出来た、具体的な身体 (śarīra)、対象 (viśaya) を指す。これについては、次節参照。

<sup>16</sup> 西欧的な実体観について、アリストテレスとデカルトのみ概観してみよう。まず、アリストテレスは、主著である『形而上学』 (ta meta ta phisika: Metaphisica) で「実体 (ûsia)」について、「(1)他のものの述語になりえない個別的で単純な物質という意味と、(2)そのような実体の中に内在してそれらの原因となるイデア的なものという意味」(出 隆訳『形而上学』(アリストテレス全集 第12巻)岩波書店・1968年・153頁)と論じる。

これに対して、近代哲学の祖デカルトは、『哲学の原理 (Principia philosophiae) 』において、「なにものにも依存することなく、それだけで存在しうるもの」としており、完全なる実体「神」と、その神に対して有限な実体「精神」と「物質」が相互に区別されている。そして、有限実体たる「精神」と「物質」はそれぞれ主要属性として「思惟」と「延長」があるとする。(井上庄七・水野和久訳『哲学の原理』(中央公論社・世界の名著27・1978年・354~355頁)したがって、この二元論的図式が心身二元論となり、現代にもなおこの図式の問題は完全には、解決されてはいない。いずれにしても、「実体」という概念は、諸事物あるいは実体に数えられる諸実体に内在する原理であるといえる。

このように、西洋の実体についての基本的な概念は、「何か諸事物の背後にある本質的なもの」というもので

あり、これが日常語の実体概念の源流となったと言えるであろう。

<sup>17</sup>直接知覚されるのは、地・水・火がそれぞれ2原子以上に結合した大なる実体である。

Cf. [235] dravye tāvat tri-vidhe mahaty aneka-dravyavattva-udbhūta-rūpa-prakāśa-catuṣṭaya-sannikarṣād dharma-ādi-sāmagrye ca svarūpa-ālocana-mātram | sāmānya-viśeṣa-dravya-guṇa-karma-viśeṣaṇa-apekṣād ātma-maṇaḥ-sannikarṣāt pratyakṣam utpadyate sad dravyam pṛthivī viśāṇī śuklo gaur gacchati iti | (PBh(1) : p. 186, ll. 14~19) (実体において (の直接知覚) は、3種の大なる実体において、(1) 多数の実体を持つこと(2) 見える色が生じていること(3) 4者 (感覚器官・対象・マナス・アートマン) の接触から、また法などの集積した場合に、単に本質を見ることのみ (の知覚) がある。そして、普遍・特殊・実体・属性・運動といった限定するものを待って、アートマンとマナスの接触により、直接知覚が生じる。「存在し、実体であり、地であり、角を持つのであり、白である、牛が行く」というように。)

なお、直接知覚の詳細については、本稿第5章第1節を参照。

<sup>18</sup><92>[212] sā ca aneka-prakārā' rtha-anantyāt praty-artha-niyatatvāc ca | | (PBh(1) : p. 172, l. 13.) (そして、これは対象が無限であり、また (その) 対象ごとに規定されているので、多くの種類がある。)

<sup>19</sup>[212]<93>tasyāḥ saty apy aneka-vidhatve samāsato dve vidhe vidyā ca avidyā ca iti | | (PBh(1) : p. 172, ll. 19~20) (多種であるとは言え、まとめればこれは2種であり、知識と非知識である。)

<sup>20</sup>中村元 訳に従う。中村元「ウ・アイシェーシカ学派の原典 (Vaiśeṣika-sūtraと Padārthadharmaśāstra)」『三康文化研究所年報』10・11号・1977/78年参照。ちなみに、本多恵博士は感官知と訳し、金倉博士は現量と訳したうえで、感官知・直接知とパラフレーズしている。本多恵『ウ・アイシェーシカ哲学体系』 国書刊行会・1990年及び金倉円照『インドの自然哲学』1971年参照。

<sup>21</sup>PBh(1) : p. 187, ll. 5~7

<sup>22</sup>[236] rūpa-rasa-gandha-sparśeṣv aneka-dravya-samavāyāt sva-gata-viśeṣāt sva-āśraya-sannikarṣān niyata-indriya-nimittam utpadyate | (PBh(1) : p. 186, l. 19~p.187, l. 2) (色・味・香り・触においては、多数の実体との内属から、自己に含まれる特殊性から、自己の基体との接触から、(それぞれに) 決まった感覚器官を動力因 (nimitta) として (知識が) 生じる。)

<sup>23</sup>Halbfassも「むきだしの実体そのもの (bare substance itself)」という概念について同様のことを論じている。Halbfass, Wilhelm : *On Being and What There is -Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology*, SUNY Press, Albany, 1992, p. 101.

<sup>24</sup>Halbfass : *ibid.*

具体的には、以下のプロセスであるが、この部分では名前を知らないために、(3) 決定にまでは至っていない。

Cf. <96>[223] anadhyavasāyo' pi pratyakṣa-anumāna-viśaya eva samjāyate | [224] tatra pratyakṣa-viśaye tāvat prasiddha-artheṣv aprasiddha-artheṣu vā vyāsaṅgād arthitvād vā kim ity ālocana-mātram anadhyavasāyaḥ | yathā vāhikasya panasa-ādiṣv anadhyavasāyo bhavati | tatra sattā-dravyatva-pṛthivītvā-vṛkṣatva-rūpavattva-ādi-śākhā-ādhy-apekṣo ' dhyavasāyo bhavati | panasatvam api panaseṣv anuvṛttam āmra-ādibhyo vyāvṛttam pratyakṣam eva kevalam tu upadeśa-abhāvād viśeṣa-samjñā-pratipattir na bhavati | (PBh(1) : p. 182, ll. 1~9.) (非決定も、また直接知覚と推論の対象のみに生じる。その中で、直接知覚の対象においては、よく知られた対象または知られていない対象において、気を散らすこと (vyāsṅga) あるいは (知りたいという) 欲求から、「何」と眺めるだけが、非決定である。例えば、パンの樹において、(それを知らない) ヴァーヒーカ人に非決定があるようなものである。そこでは、有性、実体性、地性、樹性、有色性等や、枝などを待つ、決定 (の知識) がある。パンの樹性や、パンの樹に随順するマンガー等の排除の直接知覚もある。しかし、ただ (その名称の) 教示がないだけのために、(パンの樹という) 特殊な名称の理解がないのである。)

Halbfassは、このプロセスを「現象学的な認識プロセスの分析」と述べている。

<sup>25</sup>Cf. VS : dravyatvam guṇatvam karmatvam ca sāmānyāni viśeṣāś ca | 1-2-5 | (VSC : p. 8, l. 15) (実体性、属性性、運動性は、普遍であり、かつ特殊である。)

<sup>26</sup>Cf. 『十句義論』 : 俱分、實性、遍實句義所和合、一、無質礙、無細分、無動作、無徳、常、非所作、展轉異實共、即此與徳業異。[245] 徳性業性地性等、亦爾。[246] (『十句義論』 : p. 266) (俱分のうち、実性は、遍く実句義に和合するところにして、一つなり、無質礙なり、無細分なり、無動作なり無徳なり、常な



り、非所作なり、展転に異れる実にとって共にして、即ち此れは徳と業にとっては異なり [245]。徳性と業性と地性と等も亦た爾り。)

<sup>27</sup>金倉圓照『インドの自然哲学』平楽寺書店・1971年・3~8頁参照。

<sup>28</sup>宮元啓一「『勝宗十句義論』を中心に見たヴァイシェシカ哲学概史」『印度哲学仏教学』第16号・2001年10月参照。

この中で、宮元氏は元素説よりもむしろ原子論に着目すべきであるとし、「ヴァイシェシカ哲学が、純ギリシア人国家であるパクトリア王国がパンジャブ地方に拠って全盛時代を築いていた紀元前二世紀に、ギリシア哲学の洗礼を受けて成立したことは、疑問の余地がない。ヴァイシェシカ哲学は、ギリシア哲学から、とくにカテゴリー論と原子論を摂取した。(中略) また、それ以上分割不可能な物質の最小単位であり、常住であり、中身のつまっている (mūrta) 原子が、中身のつまっていない (amūrta) 虚空などのなかを運動し、生成変化する世界の物質的側面を形成しているという考えは、有の哲学で知られるエレア学派の形而上学の流れの中から案出された古代ギリシアの原子論のまさに引き写しである。」(宮元前掲論文59頁) とする。そして宮元氏は、これをヴァイシェシカ哲学が「自然哲学」ではなく、論理的反省に裏打ちされた形而上学 (反自然哲学) である根拠としている。原子論の問題は、本章の後半で、自然哲学との関わりは終章でそれぞれ詳しく検討したい。

また、この説に関して、宮元博士以前にルーベンや定方晟教授も、間接的にはあるがギリシャとの関係について触れている。Ruben, W. : *Geschichte der Indischen Philosophie*, Berlin, 1954., S. 15. および定方晟『須弥山と極楽』講談社現代新書・1973年 (1993年第27刷) 94頁参照。

<sup>29</sup>吉本秀之「元素」『岩波哲学・思想事典』岩波書店・1998年・469頁。

<sup>30</sup>5元素説は、『アイトレーヤ』『タイッティリーヤ』『ブラシュナ』等の諸ウパニシャッドや、『マハーバーラタ』およびサーンキヤ、ヴェーダーンタ、ニヤーヤ等の文献に現われる。Aitareya: 3-1-3, Taittirīya: 2-1, Prasna: 4-8, Sāṃkhyakārikā: 22, Brahmasūtra: 2-3-1f. (中村元『プラフマ・スートラの哲学』岩波書店・1951年・215頁以下)、Nyāyasūtra: 3-1-2等参照。したがって、全体として、正当バラモン思想圏において広まっていたと言える。野沢正信「『ヴァイシェシカ・スートラ』の構成と元素説」『印度哲学仏教学』第2号・1987年・160頁参照。

<sup>31</sup>4元素説は、パーリ聖典の『サーマンニヤパラ・スutta』に現われるアジタ・ケーサカンパリンの説やローカーヤタの説が有名である。また、仏教では『アビダルマ・コーシャ』では4元素説が原子論とともに立てられている。それぞれ、アジタの説については宇井伯寿『印度哲学研究』第2・352頁、ローカーヤタの説については金倉圓照前掲書302頁、仏教の説についてはAK : p. 3. および、それらとヴァイシェシカ説との関連については、野沢前掲論文を参照。

<sup>32</sup>ヴァイシェシカ学派の根本聖典『ヴァイシェシカ・スートラ』は、4元素説でありながら5元素説の要素を含む。『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』でも、章立てとしては地・水・火・風の4元素を論じたうえで、虚空・時間・方角を論ずる4元素説の体裁を取りながらも、虚空を元素と認めるともとれる記述もあり、曖昧な立場は持ち越されている。

<sup>33</sup>前注23宮元前掲論文、定方晟「勝論の起源とアリストテレス哲学」『印度学仏教学研究』第21巻第1号・1972年。および同『須弥山と極楽』講談社現代新書・1973年 (1993年第27刷) 94頁参照。

<sup>34</sup>野沢前掲論文162~163頁および注29に挙げられている矢野道雄「インド占星術・天文学書に見られるギリシャ語からの借用語について」『京都産業大学国際言語科学研究所所報』第8巻・1987年参照。

<sup>35</sup>山田道夫「原子論 1西洋【古代・中世】」『岩波哲学・思想事典』岩波書店・1998年・465-467頁および、内山勝利「原子論の誕生」『新・岩波講座 哲学14 哲学の原型と発展 哲学の歴史1』岩波書店・1985年参照。

<sup>36</sup>横山雅彦「原子」『岩波哲学・思想事典』岩波書店・1998年・454頁。

<sup>37</sup>Cf. Müller, Max K. M. ; *The Six Systems of Indian Philosophy*, London, 1919 (Rep. 1977, New York, AMS press.)

<sup>38</sup>Kieth, Arthur Berriedale ; *Indian Logic and Atomism -an exposition of the Nyāya & Vaiśeṣika system-*, 1919 (Rep. 1977, New Delhi, Orient Books Reprint Corporation.)

この中で、Kiethは、仏教中観派の龍樹の空観 (the doctrine of vacuity) と対比させてヴァイシェシカを實在物 (real things) を主張する学派と特徴づけている。同書の特にpp. 208~237参照。

<sup>39</sup>例えば、『ニヤーヤ・コーシャ』には、「中身がつまってい (mūrta) 分割が出来ないもの。実体



の部分から生じ、運動を有し、超感覚的で、分割できず、恒常なものであるというのがニヤーヤ派やヴァイシェシカ派の定説である」とされている。

Cf. : mūrtatve sati niravayavaḥ | sa ca janya-dravya-avayavaḥ kriyāvān atīndriyaḥ niravayavaḥ nityaś ca iti naiyāika-vaiśeṣikāṇaṃ siddhāntaḥ | (NKOś : p. 470, ll. 1~3.)

<sup>40</sup><20>[16] pṛthivy-ādināṃ navānāṃ api dravyatva-yogaḥ svātmāny ārambhakatvaṃ guṇavattvaṃ kārya-kāraṇa-avirodhitvaṃ antya-viśeṣavattvaṃ | (PBh(1) : p. 20, ll. 14~16) (地等の9つ(の実体)全てには、<実体性>と結びつくこと、自身において(内属した; NKにより補う)結果を発生させること、属性を持つこと、原因や結果と矛盾しないこと、最終の特殊を持つこと、がある。)

<22>[17] pṛthivy-udaka-jvalana-pavana-ātma-manasām anekatva-apara-jātimattve || (PBh(1) : p. 21, ll. 16~17) (地・水・火・風・自我・マナスに、多性と下位の種類を持つことがある。)

<sup>41</sup>最終の特殊は、排除しか持たないものであり、他のものとの区別の働きのみを持つ。普遍は、『パーシュヤ』では、最上の普遍と下位の普遍に分けられ、下位の普遍は排除の働きと包括の働き両方を持つ。この普遍と特殊の分類については、『スートラ』と『パーシュヤ』『十句義論』で解釈が異なっている。宮元啓一氏は、以下のように分類している。宮元啓一『牛は実在するのだ!』青土社・1999年・110頁参照(一部用語を筆者が改変)。

#### 《図1 普遍と特殊の分類》

##### (1) 『スートラ』と『十句義論』

- ・ 普遍 (=有性)
- ・ 普遍かつ特殊
- ・ 特殊 (=究極の特殊)

##### (2) 『パーシュヤ』およびそれ以降の文献

- ・ 普遍 — 最高の普遍 (=有性)  
          | 下位の普遍 (普遍かつ特殊)
- ・ 特殊 (=究極の特殊)

<sup>42</sup>[16]<21>anāśritatva-nityatve ca anyatra-avayavi-dravyebhyaḥ || (PBh(1) : p. 21, l. 11) (他に依存しないことと常住であることが、構成部分のある実体以外にある。)

<23>[18] kṣiti-jala- jyotir-anila-manasām kriyāvattva-mūrtatva-paratva-aparatva-vegavattvāni || (PBh(1) : p. 21, ll. 21~22) (地・水・火・風・マナスには、活動性、有形性、かなた性、こなた性、ヴェーガ(速力・推進力: vega)を有することがある。)

<sup>43</sup>『勝宗十句義論』の漢訳では「有質礙」という訳語になっている。

Cf. [54]作因者、謂、攢擲等生業所生、依腑一實、有質礙實所有勢用、是名作因。行、謂、勢用。(作因とは、謂く、攢と擲と等より生ずる業によって生ぜられ、一つの實に依腑し、有質礙の實が有する所の勢用なるもの、是を作因と名づく。行とは、謂く、勢用なり。)'『十句義論』257頁。

<sup>44</sup>例えば、落下運動を大綱功は、以下のように図式化している。大綱功「インド運動論の原典翻訳-パダルタダルマサングラハおよびその注釈書ニヤーヤカンダリー第3章"運動"(karman)の翻訳」平成10年東洋大学国内特別研究・東洋大学工学部・1999年・12頁参照。(筆者が一部改変)

#### 《図2 落下運動》

・ 落体の重さ → 第1瞬間の落下運動発生



落体に潜勢力 (saṃskāra: この場合はvega) 発生

(第一段階)

・ 重さ

潜勢力

→ 第2瞬間以後の落下運動

(第二段階)

<sup>45</sup>金倉圓照『インドの自然哲学』平楽寺書店・1971年・3~8頁参照。および宮元前掲論文参照。

<sup>46</sup><25>[20] pṛthivy-ādīnām pañcānām api bhūtatva-indriya-prakṛtitva-bāhya-ekaika-indriya-grāhya-viśeṣa-guṇavattvāni || (PBh(1) : p. 22, ll. 22~23.) (地等の5つ全てに、元素であること、感覚器官の質料因であること、一つ一つの外部の感覚器官に知覚される特殊な属性を持つこと、がある。)

<26>caturṇām dravya-ārambhakatva-sparsāvattve || (PBh(1) : p. 24, l. 8) (地・水・火・風の) 4つに、実体を造り出すことと有触性がある。)

<sup>47</sup><27>trayānām pratyakṣatva-rūpavattva-dravatvāni || (PBh(1) : p. 24, l. 12) (地・水・火の) 3つに、直接知覚されること、有色性、流動性がある。)

<sup>48</sup>ここに挙げた、共通点以外に「元素であること」(bhūtatva)が挙げられている。前46<25>[20]参照。

<sup>49</sup>PBh(1) p. 27, ll. 9~11,

<sup>50</sup>PBh(1) : p. 27, ll. 11~14.

<sup>51</sup>Cf. VS : rūpa-rasa-gandha-sparsavatī pṛthivī | 2-1-1(VSC : p. 11, l. 4) (地は、色・味・香り・触を持つ)

<sup>52</sup>Cf. VS : saṃkhyāḥ parimāṇāni pṛthaktvaṃ saṃyoga-vibhāgau paratva-aparatve karma ca rūpi-dravya-samavāyāc cākṣuṣāṇi | 4-1-12 (VSC : p. 33, ll. 21~22) (数・量・別異性・結合と分離・かなた性とこなた性、そして、運動は色のある実体と内属するので、眼によって知覚される。)

<sup>53</sup>Cf. VS : saṃyoga-abhāve gurutvāt patnam | 5-1-7(VSC : p. 38, l. 4) (結合がない時、重さゆえに落下がある。)

<sup>54</sup>Cf. VS : sarpiṣ-jatu-madhūcchiṣṭānām pāṛthivānām agni-saṃyogād dravatā ' bdiḥ sāmānyam | 2-1-6 (VSC : p. 11, ll. 22~23) (火との結合による、地である醍醐・ニカワ・蠟の流動性は、水と共通である。)

<sup>55</sup>Cf. : nodanād ādyam iṣoḥ karma karma-kāritāc ca saṃskārād uttaram tathā uttaramuttaram ca | 5-1-17(VSC : p. 39, ll. 9~10) (打撃から第一の矢の運動が(生じ)、(その)運動から生じた潜勢力から、次の(運動が生じる。))このようにして、次々と(運動が生じる。))

<sup>56</sup>Cf. [29] kṣitāv eva gandhaḥ | rūpam aneka-prakāram śukla-ādi | rasaḥ ṣaḍ-vidho madhur-ādiḥ | gandho dvi-vidhaḥ surabhir asurabhiś ca | sparso ' syā anuṣṇa-asītatve sati pākajaḥ | (PBh(1) : p. 27, ll. 15~17) (香りは地のみにある。(地の)色は、白を始めとして様々な種類がある。味は、甘さを始めとして6種類である。香りは、芳香と悪臭の2種類である。その(地の)触は、熱くもなく冷たくもない性質であり、焼いて作られる性質(pākaja)がある。)

<sup>57</sup>PBh(1) : p. 35, l. 22~p. 36, l. 2.

<sup>58</sup>Cf. VS : rūpa-rasa-sparsavatya āpo dravāḥ snigdhas ca | 2-1-2(VSC : p. 11, l. 9) (水は、色・味・触を持ち、流動性と粘着性を持つ。)

<sup>59</sup>Cf. VS : saṃkhyāḥ parimāṇāni pṛthaktvaṃ saṃyoga-vibhāgau paratva-aparatve karma ca rūpi-dravya-samavāyāc cākṣuṣāṇi || 4-1-12(VSC : p. 33, ll. 21~22.) (数・量・別異性・結合と分離・かなた性とこなた性、そして、運動は色のある実体と内属するので、眼によって知覚される。)

<sup>60</sup>PBh(1) : p. 38, l. 24 ~p. 39, l. 2.

<sup>61</sup>Cf. VS : tejo rūpa-sparsavat | 2-1-3(VSC : p. 11, l. 13) (火は、色と触を持つ。)

<sup>62</sup>Cf. VS : trapu-sīsa-loha-rajata-suvarṇanām taijasānām agni-saṃyogād dravatā ' dbhiḥ sāmānyam | 2-1-7(VSC : p. 12, ll. 3~4) (火との結合によるすず、鉛、銅、銀、金の火の性質である流動性は、水と共通である。)

<sup>63</sup>PBh(1) : p. 44, ll. 1~2.

<sup>64</sup>Cf. VS : vāyuh sparsavān | 2-1-4 (VSC : p. 11, l. 16.) (風に触がある。)

<sup>65</sup>PBh(1) : p. 44, ll. 3~5.

<sup>66</sup>Cf. VS : arūpiṣv acakṣuṣatvāt | 4-1-13 (VSC : p. 34, l. 3) (色のない(実体)においては、眼に視られる性質がないから見られない。)

<sup>67</sup>前注39参照。

<sup>68</sup>野沢正信氏は、現存の全ての『スートラ』のテキストを『パーシュヤ』の引用の記述とを対照し、チャンドラーナンド本(VSC)が最も『パーシュヤ』の引用の文言に近いものが多いが、他本の文言の方が一致すること也不少からずあることを証明した。そして、結論として、ブラシャスタパーダが使用していた『スートラ』と完全に一致するもの現存テキストにははないとした。Nozawa, Masanobu : "The Vaiśeṣikasūtra referred to in the Padārthadharmasamgraha" *Indogaku Bukyōgaku kenkyū*, No. 24-2, Tokyo, 1976, pp. 1006~1000参照。

<sup>69</sup>Cf. VS : tṛṇa-karma vāyu-samyogāt | 5-1-14 (VSC : p. 39, l. 1) (草の運動は、風との結合によって(生じる。))

<sup>70</sup>Cf. Vṛ : vega-apekṣād vāyu-tṛṇa-samyogāt tṛṇa-ādinām karma | (VSC: p. 39, l. 4)

<sup>71</sup>潜勢力(samṣkāra)は、3種類あり(1)潜在印象(bhāvanā)(2)ヴェーガ(vega)(3)弾力(sthiti-sthāpaka)である。

<sup>72</sup>その論拠となる『スートラ』の記述には、自然哲学的側面がないわけではないが、やはりカテゴリー論的な説明と折衷的なものとなっている。

<sup>73</sup>Cf. [30] sā tu dvi-vidhā nityā ca anityā ca | paramāṇu-lakṣaṇā nityā | kārya-lakṣaṇā tv anityā | sā ca sthāyī-ādy-avayava-sanniveśa-viśiṣṭā 'para-jāti-bahu-tvopetā śayanāsana-ādy-aneka-upakāra-kārī ca | (PBh(1) : p. 27, ll. 17~21) (しかし、それ(地)は、2種類ある。(すなわち)常住なものと無常なものである。常住なものは、原子(paramāṇu)を特徴とし、一方無常なものは、(原子の集合の)結果を特徴とする。そして、それ(結果としての地)は、堅さなどと部分の配列に特徴づけられており、多くの下位の種類を持ち、またイスやベッドなど多くの役に立つものを生みだす。)

<sup>74</sup> Cf. [30] tri-vidham ca asyāḥ kāryam | śarīra-indriya-viśaya-samjñakam | (PBh(1) : p. 27, ll. 21~22) (そして、「この結果は3種類であり、身体・感覚器官・対象と呼ばれる。」)

また、以下の『スートラ』の記述も参照。

Cf. VS : pratyakṣa-apratyakṣāṇām apratyakṣatvāt samyogasya pañca-ātmakam na vidyate | 4-2-1 (VSC : p. 35, ll.3~4) (直接知覚と非直接知覚との結合は、直接知覚されないという性質から、(身体は)5(元素からなる)という性質は、見られない。)

<sup>75</sup>PBh(1) : p. 27, l. 22~p. 28, l. 6.

<sup>76</sup>Cf. VS : aneka-deśa-pūrvakatvāt | 4-2-4 (VSC : p. 35, l. 18.) (多くの点(諸原子)に基づいていることから(胎生・非胎生の身体が生じる。))

<sup>77</sup> Cf. NK : kṣudrajantavo daṁśa-maśaka-ādayas teṣāṃ yātanā piḍā duḥkham iti yāvāt tad-arthaṃ śarīraṃ yātana-śarīram | (PBh(1) : p. 33, ll. 19~20).

Kir : kṣudrajantūnām maśaka-ādinām yātanā-śarīraṇi | (Kir : p. 39, ll. 4~5)

<sup>78</sup>PBh(1) : p. 28, ll. 6~7.

<sup>79</sup>PBh(1) : p. 28, ll. 7~11.

<sup>80</sup> Cf. [37] tās ca pūrvavad dvi-vidhāḥ nitya-anitya-bhāvāt | tāsāṃ tu kāryam tri-vidham śarīra-indriya-viśaya-samjñakam | (PBh(1) : p. 36, ll. 2~4) (これ(水)は、前述の通り2種類ある。なぜなら、常住なものと無常なものがあるからである。一方、これ(水)の結果は3種類であり、身体・感覚器官・対象と呼ばれている。)

<sup>81</sup>PBh(1) : p. 36, ll. 4~5.

<sup>82</sup>ヴァルナ(Varuṇa)は、『リグ・ヴェーダ』の司法神であり、天則(リタ)と掟(ヴァラタ)を護持し、大自然・祭祀・人倫の秩序を保つ。水とも関連が深く、例えば『マハーバーラタ』に以下の記述がある。

「クリタ・ユガ期に神々がヴァルナに近づいて言った。「あなたは水の王者にならなければなりません。ちょうどインドラが我々を支配しているように。あなたは、海の真ん中に住むことができる。世界中の全ての川とその夫である大海もあなたに従うでしょう。あなたは月とともに満ち、欠けるでしょう。」ヴァルナがこの要請にこたえたので、神々はヴァルナを水の王者とした。」（『マハーバーラタ』シャリヤ編）菅沼晃編『インド神話伝説辞典』東京堂書店・1985年71~72頁参照。

<sup>83</sup>Cf. NK : varuṇa-loke iti | idaṃ śarīram apām āgamāt pratyetyam | (PBh(1): p. 30, l. 26).

この場合の聖典(āgama)は、この後列挙される神々の名前から『リグ・ヴェーダ』と考えられるが、諸註釈を含めて決定的な決めでとなる記述はない。

<sup>84</sup>PBh(1) p. 36, ll. 5~7.

<sup>85</sup>PBh(1) p. 36, ll. 7~8.

<sup>86</sup>[44] tad api dvi-vidham aṇu-kārya-bhāvāt | kāryam ca śarīra-ādi-trayam | (PBh(1) : p. 39, ll. 2~3) (また、それ(火)は、原子(aṇu)と結果の状態があるので、2種類である。そして結果は、身体などの3つである。)

<sup>87</sup>PBh(1) p. 39, ll. 3~4.

<sup>88</sup>アーディティヤ(Āditya)は、アディティ(Aditi : 『リグ・ヴェーダ』の無垢の女神)の子の意味で、通常は複数形で表され、『リグ・ヴェーダ』に出てくるヴァルナ、ミトラ、アリヤマン、バガ、ダクシャ、アンシャの6神があげられる場合(2-27-1)、ダクシャとバガの代わりにサヴィトリが加えられて5神とされる場合、あるいはミトラ、ヴァルナ、ダートリ、アリヤマン、アンシャ、バガ、ヴィヴァスヴァット、アーディティヤ(太陽)の8神があげられる場合(10-72-8)などがある。全体として、太陽の光との関係が強く表されており、アーディティヤは単数形では太陽と同義語となった。

後に、アーディティヤ「神群」として12神を数えるようになり、叙事詩では、聖者カシュヤパとアディティとの間に生まれたダートリ、ミトラ、アリヤマン、インドラ、ヴァルナ、スーリヤ、バガ、ヴィヴァスヴァット、プーシャン、サヴィトリ、トヴァシュトリ、ヴィシュヌの12人の子供を指すようになった（『マハーバーラタ』初編・59・14-15）。菅沼晃編『インド神話伝説辞典』東京堂書店・1985年22頁参照。

<sup>89</sup>PBh(1) : p. 39, ll. 4~6.

<sup>90</sup>もちろん、これ以外の理由も考えられる。火と認識力、特にその根幹となる眼との関連は、様々な形でウパニシャッド時代から論じられていた。例えば、『プリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャッド』に、哲人ヤージュナバルキヤが、個の本質であるアートマンは、心臓内部の火(=光)であるとし、そのアートマンは光で照らし出すこと(=認識)を本性とする、という記述がある(Bṛhad-Up.; 4-3-2~7)。したがって、これらの伝統を直接間接的に受け継いでいる可能性も考えられなくはないが、決め手となる記述はない。

<sup>91</sup>PBh(1) p. 39, ll. 7~11.

<sup>92</sup>NKにより補う。

<sup>93</sup>Cf. [50] sa ca ayaṃ dvi-vidho 'ṇu-kārya-bhāvāt | [51] tatra kārya-lakṣaṇāś catur-vidhaḥ śarīram indriyaṃ viśayaḥ prāṇa iti | (PBh(1) : p. 44, ll. 5~8) (またこれ(風)は、原子(aṇu)の状態と結果の状態があるので、2種類である。その中で、結果を特徴とするものは、身体・感覚器官・対象・氣息の4種類である。)

<sup>94</sup>PBh(1) p. 44, ll. 7~8.

<sup>95</sup>マルト(Marut)は、『リグ・ヴェーダ』の暴風雨神群のことで、ふつうマルト神群(Marutaḥ)と複数形で表される。風雨・電光・雷鳴を伴う暴風の現象を神格化したもので、通常は暴風雨神ルドラと牝牛プリシュニーとの間に生まれたとされるが、天上の大海から生まれたとも、風神ヴァーユの子供たちであるとも、ダルマ神の妻の一人マルトヴァティーの子であるとも言われる。その数は、33とも27とも11とも7ともいわれ不定である。菅沼晃編『インド神話伝説辞典』東京堂書店・1985年・314頁参照。

<sup>96</sup>PBh(1) p. 44, ll. 8~10.

<sup>97</sup>Cf. VS : vāyuḥ sparsāvān | 2-1-4(VSC : p. 11, l. 16.) (風は、触を持つ。)及び、本節3の(4)風の属性の項参照。

<sup>98</sup>PBh(1) p. 44, ll. 10~16.



<sup>99</sup>Cf. VS : adravyavattvāt paramāṇāv anupalabdhiḥ | 4-1-7 (VSC : p. 33, l. 6) (実体を所有しないという性質から、諸原子は知覚されない。)

<sup>100</sup>Cf. VS : vāyur iti mati sannikarṣe pratyakṣa-abhāvād dṛṣṭam liṅgam na vidyate | 2-1-15 (VSC : p. 13, ll. 9~10) (接触した際、「風である」という知覚が、直接知覚されないから、(風には) 可視の徴証はみられない。)

<sup>101</sup>Cf. VS : tṛṇa-karma vāyu-samyogāt | 5-1-14 (VSC : p. 33, l. 7) (草の運動は、風との結合によって(生じる。))

vāyor vāyu-saṃmūrcchanam nānātve liṅgam | VS : 2-1-14 (VSC : p. 13, l. 5) (風と風の衝突は、(風の) 多様性の徴証である。)

<sup>102</sup>PBh(1) p. 44, ll. 16~18.

<sup>103</sup>普通、氣息 (prāṇa) は、下気 (apāna) 遍在気 (vyana) 、上気 (udāna) 、氣息 (prāṇa) 等気 (samā) の5種類が挙げられている。

Cf. NK : mūtra-purīṣayor adho nayanād apānaḥ rasasya garbha-nāḍi vitananād vyanaḥ anna-pāna-āder ūrdhvaṃ nayanād udānaḥ mukha-nāsikābhyām niṣkramaṇāt prāṇaḥ āhāreṣu pāka-arthaṃ udarasya vahneḥ samaṃ sarvatra nayanāt samāna iti | (PBh(1) : p. 48, ll. 3~5) (尿や排泄物を下に導くので、下気 (apāna) である。液体で臓器と血管を伸ばすので、遍在気 (vyana) である。食物や飲み物等を上方に導くので、上気 (udāna) である。口と鼻から出てくるので、氣息 (prāṇa) である。消化するものが入った時、胃腸の熱を全てに均等に導くので、等風 (samā) である。)

また、この5種の氣息 (prāṇa) は古ウパニシャッドにも出てきている。(Bṛhad.Up. 3-9-26 ; Chandogya-Up. 3-13 ; 5-19~23 ; Praśna-Up. 3-3~9 ; Maitri-Up. 2-6 ; 6-9 ; 6-33 ; 7-1) しかし、上記のNKの解説とは多少異なる。中村訳180~181頁参照。

<sup>104</sup>Cf. NK : loka yogaśāstre ca viśaya-vāyor bhedenā prasiddhasya prāṇa-ākhyasya svarūpam āha | prāṇo 'ntaḥ śarīra iti | antaḥ śarīre yo vāyur vartate sa prāṇa ity ucyate | (PBh(1) : p. 47, ll. 23~25) (世間でも、そして、『ヨーガ・シャーストラ』でも、対象としての風との区別によって、息と名づけられたものの本質が「身体の内部の息」と言われた。身体の内部にある風が、息といわれる。)

なお、このyogaśāstraは、『ヨーガ・スートラ』のことを指していると思われるが、『ヨーガ・スートラ』には風と息を区別している記述はない。

<sup>105</sup>Ui, Hakuju : *The Vaiśeṣika Philosophy*, 1917. (Rep. 1962, Delhi.)

<sup>106</sup>宮元啓一「ārambhavāda覚え書き」『仏教思想の諸問題-平川彰古稀記念論集』春秋社・1985年。

<sup>107</sup>例えば、大森荘蔵や、中島義道等が挙げられる。中でも、大森荘蔵の執拗な議論は有名である。中島『時間を哲学する』講談社現代新書・1996年および、大森荘蔵『時間と自我』青土社・1992年、『時間と存在』青土社・1994年、『時は流れず』青土社・1996年参照。特に大森氏の『時は流れず』は、本稿の問題を考えるうえで非常に刺激をうけた。

<sup>108</sup>宮坂宥勝「ヴァイシェシカ学派と中観派の時間概念」『インド古典論』下 筑摩書房・1984年・131頁参照。なお、この中で宮坂博士はインド・アリアン民族の時間概念の特徴を、「時間をどこまでも直線的に延び行くものとせず、無限に循環的に流れるもの、と見ていることである。この時間観は遊牧的ではなく明らかに農耕の起源を持つ、と推定する。輪廻思想もかかる時間観と不可分の関係にあると思われる。」と述べている

<sup>109</sup>Halbfass, Wilhelm : *On Being And What There is : Classical Vaiśeṣika and the History Of Indian Ontology*, SUNY Press, Albany, 1992, pp.205~228. ここでは、このバルトリハリのśakti説との関係という視点からヴァイシェシカの時間概念を扱っている。

<sup>110</sup>三枝充恵『講座 仏教思想 第1巻 存在論・時間論』理想社・(第3刷1977年) 参照。ここにある時間論においては、全ての著者が一致してこのことを指摘している。

<sup>111</sup>野沢正信「『ヴァイシェシカ・スートラ』の構成と元素説」『印度哲学仏教学』第2号・1988年。

<sup>112</sup>Halbfass : *ibid.*

・Lysenko, Victoria "The Vaiśeṣika Notions of ākāśa and dīś from The Perspective of Indian Ideas

of Space", *Beyond Orientalism-The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross Cultural Studies*, Edited by Eli Franco and Karin Preisendanz; *Poznań Studies in the Philosophy of The Sciences and The Humanities*, No. 59, Amsterdam- Atlanta, 1997, pp. 417~447.

この他インド思想一般の時間・空間概念については、宮元啓一「時間・空間・因果性」『インド思想3』岩波講座 東洋思想 第7巻・岩波書店・1989年・157~174頁がある。

<sup>113</sup>この分け方及び名称は、筆者がつけたものである。

<sup>114</sup>これは、『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』及びその註釈『ニヤーヤ・カンダリー』に「まとめて説明する」とあるもので、筆者がまとめたものではない。

<sup>115</sup>Cf. <41>[60] ākāśa-kāla-diśām ekaikatvād apara-jāty-abhāve pāribhāṣikyas tisraḥ samjñā bhavanti | ākāśaḥ kālo dig iti | (PBh(1) : p. 58.ll. 5~7). (虚空・時間・方角は、それぞれが単一で下位の種類がないことにおいて、慣例的な3つの名称がある。虚空・時間・方角というように。)

<sup>116</sup>PBh(1) : p. 63, ll. 15~19.

<sup>117</sup> () の中は筆者による注 (以下同じ)。

<sup>118</sup> PBh(1) : p. 63, ll. 19~21.

<sup>119</sup>大森荘蔵は、ベルグソンが「時間の空間化」として批判した物理学の直線的時間を「線形時間」として、原生時間を変造したものとしている。大森荘蔵『時間と自我』青土社・1992年・14頁。

<sup>120</sup>PBh(1) : p. 63, l. 21 ~p. 64, l. 2.

<sup>121</sup>Cf. VS : kāraṇena kāla iti | 7-1-32 (VSC : p. 56, l. 1.) (原因が (全てのところにある) ことから、時間は遍在と言われる。)

また、「原因において時間が」という箇所は、『スートラ』7-2-26を根拠としていると思われる。

Cf. VS : kāraṇa-paratvāt kāraṇa-aparatvāc ca | 7-2-26 (VSC : p. 61, l. 1) (原因のかなた性から、そして原因のこなた性から (遠い、近いと言われる。))

属性の論拠を『スートラ』に依拠するのは、四元素の時と共通である。

<sup>122</sup>PBh(1) : p. 64, ll. 2~5.

<sup>123</sup>この部分は、後代の注釈者シュリーダラ (Śrīdhāra: 紀元後991年頃) の注釈『ニヤーヤ・カンダリー』 (Nyāyakandālī: 以下NK) を参考している。

Cf. NK : yady ekaḥ kālaḥ katham tatra aneka-vyapadeśa ity āha | kāla-līṅga-aviśeṣād iti | kāla-līṅgāṇām para-apara-ādi-pratyayānām aviśeṣād bheda-apratipādakatvād añjasa mukhyayā vṛttiyā kālasya ekatve 'pi siddhe nānātva-upacārān nānātva-vyapadeśaḥ | (PBh(1) : p. 66, ll.8~11) (問。時間が一つならば、何故このように多くの表現が言われるのか。答。時間の徴証に差異が無いからである。時間の徴証である「かなた」「かなた」等の観念に差異が無いので、区別を教示することが無いので、真実の主たる行為としては時間の唯一性は証明されているが、慣用的な多様性のために、多様な表現をするのである。)

<sup>124</sup>Cf. NK: sarveṣāṃ kāryāṇām ārambha upakramaḥ kriyāyā abhinirvṛttiḥ kriyāyāḥ parisamāptiḥ sthitiḥ svarūpāvasthānam nirodho vināśa eṣām upādhiṇām bhedhān nānātva-vyapadeśa yathā\_eko maṇiḥ sphaṭika-ādir nīla-ādy-upādhi-bhedhān nīla iti pīta iti vyapadiśyate tathā kālo' py eka eva upādhi-bhedād ārambha-kāla iti kriyā-sthiti-kāla iti nirodha-kāla iti vyapadiśyate ity arthaḥ | maṇer upādhi-sambandho na vāstvaḥ kālasya tu kriyā-sambandho vāstava iti pratipādayitum dṛṣṭa-anta-antaram āha | pācaka iti | yathā\_ekasya puruṣasya pacana-ādi-kriyā-yogāt pācaka iti pāṭhaka iti vyapadeśas tathā kālasya\_āpi na tu prārambha-ādi-kriyā\_eva kālo vilakṣaṇa-buddhi-vedyatvād iti || (PBh(1). p.66, ll. 11~19) (全ての結果の (発生の) 開始すなわち近づくこと、存続すなわち本質の安定、破壊すなわち消滅、これらの条件の区別により、様々な表現がされる。例えば、水晶などの一つの宝石が、青などの条件の区別によって、青・黄と表現されるように、時間もまた、まさに条件の区別から、開始の時間、行為の経験の時間、消滅の時間、と表現されるという意味である。宝石と条件の結合は真実のものではなく、しかし、時間と行為の結合は真実のものである、と説明するために最後に他の例を言う。料理人と。例えば、一人の人間と煮る等の行為との結合から、料理人である、学習者である、と表現される。時間も同様である。しかし、開始などの行為は、異質な知識が知られるので、時間ではない。)

<sup>125</sup>ベルグソン（花田圭介・加藤精司訳）『持続と同時性』（ベルグソン全集3）白水社、1977年（第7刷）・210頁。

<sup>126</sup>これは、ドゥルーズの解釈によっている。ジル・ドゥルーズ（宇波彰訳）『ベルグソンの哲学』法政大学出版会、1993年（第11刷）、87頁参照。

<sup>127</sup>その項目の詳細は、の項目は以下の通りである。

- 1. 2. 推論 (anumāna)
  - 1. 2. 1. 言語 (音) (śabda)
    - 1. 2. 2. 聖典 (śrutismṛti)
    - 1. 2. 3. 身振り (cestā)
    - 1. 2. 4. 類推 (upamāna)
    - 1. 2. 5. アルターパッティ (矛盾による推理) (arthāpatti)
    - 1. 2. 6. サンバヴァ (論理的内含性) (sambhava)
    - 1. 2. 7. 非存在 (abhāva)
    - 1. 2. 8. 伝承 (aitihya)
    - 1. 2. 9. 他人のための推論 (parārhanumāna)
      - 1. 2. 9. 1. 主張 (prtiñā)
      - 1. 2. 9. 2. 指示 (apadeśa)
        - 1. 2. 9. 2. 1. 誤った理由 (anapadeśa)
          - 1. 2. 9. 2. 1. 1. 不成立な理由 (asiddha)
          - 1. 2. 9. 2. 1. 2. 矛盾した理由 (virudha)
          - 1. 2. 9. 2. 1. 3. 疑われた理由 (sandigdha)
          - 1. 2. 9. 2. 1. 4. 不確定な理由 (anadhyavasita)
      - 1. 2. 9. 3. 実例 (nidarśana)
      - 1. 2. 9. 4. 適用 (anusamdhāna)
      - 1. 2. 9. 5. 結合 (pratyāmnāya)

なお、この認識論の分類には、金倉円照『インドの自然哲学』平楽寺書店・1971年・199頁、WPRの章立て、およびNenninger, Claudius : *Aus Gutem Grund Praśastapādas anumāna-Lehre und die drei Bedingungen des logischen Grundes*, Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalistische Fachpublikationen, Reinbek, 1992.を参考にした。特に、Nenningerの著作は、推論 (anumāna) に関しての詳細な検討をしており、大変参考になった。

<sup>128</sup>2. 2. 誤謬 (viparyaya) については、

<95>[220] viparyayo 'pi pratyakṣa-anumāna-viśaya eva bhavati | (PBh(1) : p. 177, l. 9.) (誤解もまた、まさに直接知覚と推論の対象にのみ生じる。)

2. 3. 非決定 (anadhyavasāya) については、

<96>[223] anadhyavasāyo' pi pratyakṣa-anumāna-viśaya eva samjāyate | (PBh(1) : p. 182, ll. 1~2.) (非決定もまた、直接知覚と推論の対象にのみ生じる。)

2. 1. 疑惑 (saṁśaya) については、さらに内的と外的の二種類に分類し、外的なものを直接知覚と推論の対象としている。

<94>[217] bahir dvi-vidhaḥ pratyakṣa-viśaye ca apratyakṣa-viśaye ca | [218] tatra apratyakṣa-aviśaye tāvat sādharmaṇa-linga-darśanād ubhaya-viśeṣa-anusmaranād adharmāc ca saṁśayo bhavati | (PBh(1) : p. 174, l. 25~p. 175, l. 3) (外的疑惑は、二種類であり、直接知覚の対象においてのものと、直接知覚の対象においてのものではないものである。その中で、直接知覚の対象においてでないものは、ただ共通の徴証を見ることによるもの、両者の差異を追想することによるもの、非法によるものである。疑惑は、以上である。

この中で、直接知覚でない外的な疑惑は、前記の本文にあるように徴証 (liṅga) をもとにした認識であり、次の誤謬の注釈（『ニヤーヤ・カンダリー』にも、疑惑も誤謬のどちらも直接知覚と推論の対象において存在するとされている。したがって、この場合推論に入れて考えてもかまわないと思われる。

Cf. NK : saṁśaya-anantaram viparyayam nirūpayati | viparyayo 'pi pratyakṣa-anumāna-viśaya eva bhavati iti | saṁśayas tāvat pratyakṣa-anumāna-viśaya eva bhavati iti viparyayo 'pi tad viśaye bhavati ity api śabda-arthaḥ | (PBh(1) : p. 178, ll. 1~2.) (疑惑の次に、誤解もまた、まさに直接知覚と推論の対象にのみある、と誤解を説明する。まず疑惑は、直接知覚と推論の対象でのみ生じる。誤解もまた、その（直接知覚と推論の）対象において生じる、という言葉の意味である。)

<sup>129</sup>図3の内、「内的な疑惑」は占い師が過去・現在・未来について言ったことに対してそれが正しいかどうかと疑うこととしている。

Cf. [216] antas tāvad ādesikasya samyañ mithyā coddiśya punar ādisatas triṣu kāleṣu saṃśayo bhavati kiṃ nu samyañ mithyā va\_iti | (PBh(1) : p.174, ll.23~25.)

<sup>130</sup>ヴァイシェーシカ学派では、基本的に認識手段 (pramāṇa) は、直接知覚と推論のみである。

<sup>131</sup>Cf. NK : ata eva na pramāṇaṃ tasyāḥ pūrva-anubhava-viśayatva-upadarśanena\_arthaṃ niścinvatyā artha-paricchede pūrva-anubhava-pāratantryāt | (PBh(1) : p.257, ll.15~16) (その時、まさに、これは、以前の経験の対象であることを明瞭に示す時、すなわち対象が確かめられ対象が分離した時、以前の経験に頼るから、認識手段ではない。)

Cf. Kir : atita-viśaya\_iti pramāṇatvaṃ nivārayati | (Kir : p. 243, l. 24.) (過去の対象ということが、認識手段であることから排除している。)

さらに、シュリーダラは、『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』における注釈で『タントラティーカ』を引用して、記憶の権威を証明しようとするが、これは、伝承などの権威を正当化するためであると推測される (PBh(1) : p. 257, ll. 19~25)。その意味でも、過去と現在-未来を厳密に区別する必要性があったと思われる。しかし、ブラシャスタパーダ自身がそのように考えていたかどうかはわからない。

<sup>132</sup>Cf. <122>[288] āmnāya-vidhātṛṇāṃ ṛṣiṇāṃ atita-anāgata-vartamāneṣv atindriyeṣv artheṣu dharma-ādiṣu grantha-upanibaddheṣv anupanibaddheṣu ca ātma-manasoḥ saṃyogād dharma-viśeṣāc ca yatprātibhaṃ yathā-artha-nivedanaṃ jñānaṃ utpadyate tad āṛṣam ity ācakṣate | tat tu prastāreṇa devarṣiṇāṃ kadācid eva laukikānāṃ yathā kanyakā bravīti śvo me bhrātā " ganteti hṛdayaṃ me kathayati\_iti || (PBh(1) : p. 258, ll. 1~7) (聖典の創造者である聖仙達に、(1)過去、現在、未来のことからにおいて、(2)超感覚的なことからにおいて、(3)法などにおいて、(4)書物に記録されたものでも記録されていないものにおいても、アトマンと意識の結合と特殊な法によって、直観的で対象をそのまま伝える知識が生じる。これが、聖仙知(āṛṣam)である。この(聖仙知)は、多くは聖仙たちにあるが、時には世俗の人たちにもあらわれる。例えば、少女が「明日私の兄弟がやってくる、と心臓が私に語る」というように。)

<sup>133</sup>Cf. <97>[232] svapna-antikam yady apy uparata-indriya-grāmasya bhavati tathā\_apy atitasya jñāna-prabandhasya pratyavekṣaṇāt smṛtir eva\_iti bhavaty eṣā catur-vidhā 'vidyā\_iti | (PBh(1) : p. 184, ll.13~15) (夢の(終わりに)際した知識(svapna-antikam)は、感覚器官の集合体が停止しているといえども、過去の知識の継続の確認のために、まさに記憶にほかならない。これが4種類の非知識である。)

<sup>134</sup>この問題は過去だけの問題だけにとどまらず、過去以外の「未来-現在」をどう捉えているかという問題にもかかわってくる。また、『ブラシャスタパーダ・パーシュヤ』の時間の二分割については、大森荘蔵の現在経験の中に時間軸を置き、その中で現在の境界現在として過去と未来の境界として設定するという考え方と多くの点で共通点を見いだせる。これについても、後の認識論の過去認識の問題の所で詳しく論じる。大森荘蔵『時は流れず』青土社・1996年・99~101頁および100頁の図を参照。

<sup>135</sup>この循環の問題については、村上真完博士が違う言い方で鋭く指摘している。

「それでは実在論的な思考方法だけで、我々の認識の構造と認識の対象(世界)とを、十分に説明しつくすことができるのか。つまり認識(知)の対象は、実は認識する主観(観念)を離れては存在しない、というような観念的な思考を認めざるを得ないところがあるではないのか。」村上真完『インドの実在論』平楽寺書店・1997年・72頁。

<sup>136</sup>Cf. <90>[200] paratvaṃ apratvaṃ ca para-apara-abhidhāna-pratyaya-nimittam | [201] tat tu dvi-vidhaṃ dik-kṛtaṃ kāla-kṛtaṃ ca | tatra dik-kṛtaṃ dig-viśeṣa-pratyāyakam | kāla-kṛtaṃ ca vayo-abhedha-pratyāyakam | (PBh(1) : p. 164, ll. 3~6.) (かなた性とこなた性は、「かなた」「こなた」という陳述や観念の動力因である。しかし、それは二種類であり、方角によるものと時間によるものである。その中で、方角によるものは、方角の差異の観念を生じさせる。時間によるものは年齢の区別の観念を生じさせる。)

しかも、このかなた性・こなた性 (paratva-aparatva) は、apekṣa-buddhi (待つ所の知識、予定された知識) という、「客観的」に「実在する」知識ではなく、「主観」が介在して始めて成立するヴァイシェーシカの認識論独自の知識なのである。

これについて、宮元啓一氏は「paratva, aparatva, dvaita等、dviprthaktva等の四種の性質は主観と関わりなく実体に内在するのではなく、主観の介在を俟って始めて生ずる。この介在する主観こそがap, b (引用



者註：apekṣa-buddhi)である。また、この様にして発生したparatva等は、主観の産物とも言えるが、それらは主観ではなく、実体に内属する性質として客観的に存在するものとなり、かくして知覚の対象となるのである。」と指摘している。(宮元啓一「Vaiśeṣika 学派のapekṣābuddhi」『印度学仏教学研究』第25巻第2号

日本印度学仏教学会・1977年・903(98)頁。)そして、ここで見られる主観-客観のいわば「円環構造」を宮元氏は、「概念实在論からの必然」(同ページ)とするが、この場合の「概念实在論」が、何を指し示しており、なぜ「必然」的にそれを生みだすのが筆者には正直良く分からない。少なくとも、例えばヘーゲルの『大論理学』の「概念が概念それ自身で存在する」という「概念实在論」の構えとは違う。

<sup>137</sup>Faddego, *op. cit.*, p.213.

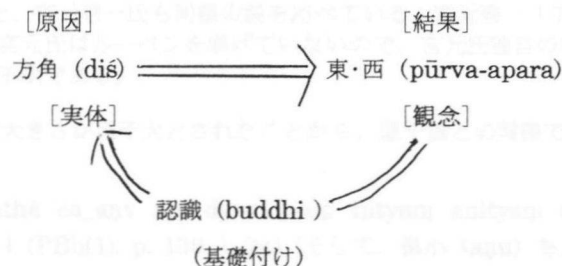
<sup>138</sup> Frauwallner, Erich : *Geschichte der Indischen Philosophie*, Bd. II, (Salzburg, 1956), SS.105~106.

<sup>139</sup>Lysenko : *ibid.*

<sup>140</sup>PBh(1)p. 66, ll. 20~24..

<sup>141</sup>したがって、時間の所で見られた円環構造は方角も共通である。下図5参照。

#### 《図5方角の循環構造》



<sup>142</sup><23>[18] kṣiti-jala-joytir-anila-manasām kriyāvattva-mūrtatva-paratva-apatva-vegavattvāni || (PBh(1),p.21,ll.21~22) (地・水・火・風・意識 (manas) には、運動すること・有形性・かなた性・こなた性・ヴェーガ (vega :: 勢い) を持つことがある。)

<sup>143</sup>[20]<26> caturṇām dravya-ārambhakatva-sparśavattve || (PBh(1)p. 24, l. 8) (4 (元素=地・水・火・風) に、実を造り出すことと有触性がある。)

<sup>144</sup>このうち風は、rūpaを持たないが、少なくとも『プラシャスタパーダ・パーシュヤ』に関するかぎり rūpaは色・色彩といった意味でしか使用されておらず、形態という意味はない。基本的に形態というのは、mūrtaで表される。

Cf. : [20] <27> trayāṇām pratyakṣatva-rūpavattva-dravattvāni || (PBh(1), p. 24, l. 12) ( (地・水・火の) 3つに、直接知覚されること、色を持つこと、流動性がある。)

[117] tatra rūpaṃ cakṣur-grāhyam pṛthivy-udaka-jvalana-vṛtti dravya-ādy-upalambhakam nayana-sahakāri śukla-ādy-aneka-prakāraṃ | (PBh(1), p.104, ll. 1~2.) (この中で、色は眼によって把握される。地・水・火に存在し、実体などを知覚せしめ、眼の補助者であり、白等の多くの種類がある。)

<sup>145</sup>VSにおける虚空の扱いについては、野沢正信氏前掲論文159~169頁および「『ヴァイシェシカ・スートラ』二・二・一~五と第二章の構成」『印度哲学仏教学』第3号・1988年・185~204頁に詳しい。

<sup>146</sup>シュリーダラは、はっきりと4元素ではないとしている。PBh(1) : p. 23. ll. 2~4.

<sup>147</sup>PBh(1) : p. 58, ll. 5~14.

<sup>148</sup>Cf. VS : liṅgam ākāśasya | 2-1-26 | (VSC : p. 15, l. 17) ( (このように、音は) 虚空の徴証である。)

<sup>149</sup>PBh(1) p. 58, l. 14~ p. 59, l. 3.

<sup>150</sup>Cf. VS : vibhāvād mahān ākāśaḥ | 7-1-28 (VSC : p. 55, l. 17.) (遍在であるから、虚空は最大である。)

<sup>151</sup>Cf. VS : samyogād vibhāgac chabdāc ca śabda-niṣpatteḥ | 2-2-36 (VSC : p. 23, l. 2.) (結合から、分離から、そして音が発生するから (音は結果である。))

<sup>152</sup>『チャンドーグヤ・ウパニシャッド』第7章12-1には、次のようにある。「実に、虚空は熱より偉大である。実に虚空において、太陽と月の二つ、稲妻、星及び火が存在する。人は虚空によって呼びかけ、虚空によって聞き、虚空によって答える。人は虚空において楽しみ、虚空において楽しまない。人は虚空から生まれ、虚空に生まれてくる。虚空を瞑想せよ。」(ākāśo vā va tejaso bhūyān: ākāśe vai sūryā-candramasav ubhau vidyun nakṣatrāṇy agniḥ, ākāśena āhvayaty, ākāśena śṛṇoti, ākāśena pratisṛṇoti, ākāśe ramate, ākāśe na ramate, ākāśe jāyate, ākāśam abhijāyate: ākāśam upāssva\_iti. | Ch. : 7-12-1)(Ch : p.154, ll. 23~26.)

したがって、ウパニシャッドの段階では音だけではなく、光の媒体でもあり、様々なものの拠り所である。

<sup>153</sup>これに対して、ミーマンサ学派等は、風 (vāyu) を音の媒介とする。また、ヴァイシェーシカ学派を中心とした音の伝播論については、大網 功「古代インドにおけるニャーヤ、およびヴァイシェーシカ両学派の音の伝播論」『科学史研究』第35巻 (No.198) (1996年) 参照。

<sup>154</sup>PBh(1) : p. 16, ll. 1 ~2

<sup>155</sup>PBh(1) : p.17, ll.5~7

<sup>156</sup>これは、ルーベンの説である。Ruben, W. : *Geschichte der Indischen Philosophie*, Berlin, 1954, S. 15. また、宮元啓一氏も同様の説を述べている。宮元啓一『牛は実在するのだ!』青土社・1999年・37頁参照。しかし、宮元氏はルーベンを挙げていないので、宮元氏独自の根拠に基づく説の可能性もあるが、詳しい記述がないので不明である。

<sup>157</sup>意識は大きさが原子大とされたことから、原子論との関係で4元素と同様に有形とされたと考えられる。

Cf. : [151] tathā ca\_aṇv api dvi-vidhaṃ nityam anityaṃ ca nityaṃ paramāṇu-maṇaḥsu tat pārimāṇḍalyaṃ | (PBh(1). p. 130, l. 24) (そして、微小 (aṇu) も又常住と無常の二種類である。常住 (な微小) は、原子と意識 (manas) にあり、それは球形 (pārimāṇḍalya) である。)

および、野沢正信「ヴァイシェーシカにおける生死について」『日本仏教学会年報』第46号 (1980年) 463~467頁参照。

<sup>158</sup>VSでは、有形・非有形という区別さえあいまいである。これについては、宮元啓一がātmanの運動と関連して詳述している。宮元啓一「アートマンの大きさー初期ヴァイシェーシカ学派の見解をめぐってー」『国学院雑誌』第92巻第5号 (1991年)、1~15頁の特に10~12頁、および同「初期ヴァイシェーシカ学派におけるアートマンの運動」『国学院雑誌』第92巻11号 (1991年) の、ことに219~220頁を参照。

<sup>159</sup>『チャンドーグヤ・ウパニシャッド (Chāndogya-upaniṣad) 』 (=Ch) 6-8-7以降を参照。

<sup>160</sup>ウッダーラカの説は、物質的原理含めた存在者全てが精神的存在であるという一元論的な立場をとり、後のヴェーダンタ学説の核心となってくる。村上真完博士は、この思考法を「物活論的一元論」と呼ぶ。村上真完『インド哲学概論』・1991年・42~43頁参照。

また、彼の唯一なるものから現象界が流出展開するという思考は、後に「展開説 (pariṇāma-vāda : 転変説)」と呼ばれサーンクヤ学派の中心的学説となる。(同上43頁) フ라우ワルナーは、この展開説を、主にヴェーダンタやサーンクヤ等の正統バラモン思想圏において広まったとする。

Cf. : Frauwallner, Erich : *Geschichte der Indischen Philosophie*, Bd. II, Salzburg, 1956.

<sup>161</sup>『ブリハッドアーラニヤカ・ウパニシャッド (Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad) 』 (=Br) 3-7-23及び3-8-8を参照。

<sup>162</sup>同上 (Br) 4-5-15を参照。

<sup>163</sup>仏教の無我説と他学派の論争については、中村元 (編著) 『自我と無我一インド思想と仏教の根本問題一』平楽寺書店・1986年が詳しい。

<sup>164</sup>この問題についての主な研究は、村上真完「ヴァイシェーシカ哲学におけるアートマン存在の論証」『東北大学文学部研究年報』第25巻・1975年、同「ヴァイシェーシカ哲学のアートマン」『東北大学日本文化研究所研究報告』第12集・1975年、安達俊英「ヴァイシェーシカ・スートラにおけるアートマン」『待兼山論叢』哲学篇・大阪大学文学部・1985年、茂木秀淳「初期ヴァイシェーシカ学派のアートマン観」岩波講座 東洋思想『インド思想2』岩波書店・1988年、野沢正信「『ヴァイシェーシカ・スートラ』3-1-14の解釈をめぐって」『印

度哲学仏教学』第4号・北海道印度哲学仏教学会・1989年、狩野恭「ātmanの存在論証—kevalavyatirekinの2形式—」『印度哲学仏教学研究』36巻第1号・1996年等があげられる。

<sup>165</sup>この問題の主な研究は、村上博士前掲論文「ヴァイシェーシカ哲学のアートマン」『東北大学日本文化研究所研究報告』第12集・1975年、および野沢正信「ヴァイシェーシカにおける生死について」『日本仏教学会年報』第46号・1980年、宮元啓一「アートマンの大きさ—初期ヴァイシェーシカ学派の見解をめぐって—」『国学院雑誌』第92巻第5号・1991年、「初期ヴァイシェーシカ学派のアートマン観」『＜我＞の思想—前田専学博士還暦記念論集—』春秋社・1991年等があげられる。

<sup>166</sup>この問題についての研究は、前掲の野沢氏の論文「ヴァイシェーシカにおける生死について」『日本仏教学会年報』第46号・1980年と安達氏の論文「ヴァイシェーシカ・スートラにおけるアートマン」『待兼山論叢』哲学篇・大阪大学文学部・1985年、および宮元啓一「初期ヴァイシェーシカ学派におけるアートマンの運動」『国学院雑誌』第92巻11号・1991年などが挙げられる。

<sup>167</sup> PBh(1) : p. 69, ll. 6~8.

<sup>168</sup>シュリーダラの注釈によると、「直接知覚における認知の適応性から離れていることが、＜微妙＞である」とする。

Cf. NK: pratyakṣa-upalabdhi-yogyatā-virahaḥ saukṣamyam | (PBh(1) : p. 71, ll. 3~4)

<sup>169</sup>『ヴァイシェーシカ・スートラ』3-1-2に対するチャンドラーナダ (Candrānada) の注釈 Vṛtti によれば、感覚器官の対象と感覚器官の存在が、一般に承認されていることから、その両者以外の認識主体が推知されるとする。

Cf. Vṛtti : grāhyāṇām arthānām śabda-ādinām ye yaṁ prasiddhaḥ tayā ca śrotra-ādinām karaṇānām, anayā indriya-artha-prasiddhayā ebhyaḥ grahya-graheṇebhya indriya-arthebhyaḥ paro grahitā ātmā anumīyate | (VSC : p. 25, ll. 5~7) (音声などの把握される対象は、耳などや器官によって認められるものを(もつ。))このことによって、感覚器官と対象が認められ、この把握するもの—把握されるもの、(すなわち)感覚器官と対象とは別の、把握されるもの、アートマンが推知される。)

すなわち、この認識主体こそ自我であるというのである。しかし、『スートラ』には、「自我が直接知覚される」ととれる章句もあり、諸注釈によって解釈がわかれている (VS. 3-2-6~14 : スートラ番号はチャンドラーナダ本のもの)。この問題に関して、諸学者での論争があった。これについては、村上真完「インド自然哲学における人間観」『東北大学印度学講座65周年記念論集』・1991年、野沢正信「Vaiśeṣikasūtra 3-2-6~14 の推論説」『印度哲学仏教学研究』第37巻第1号・1988年、同「『ヴァイシェーシカ・スートラ』3-1-14の解釈をめぐって」『印度哲学仏教学』第4号・1989年等を参照。

<sup>170</sup> Cf. VS : indriya-artha-prasiddhir indriya-arthebhyo' rtha-anataratve hetuḥ | 3-1-2 (VSC : p. 25, ll. 3~5) (感覚器官とその対象が認められていることは、感覚器官と対象以外の他のものが存在する原因である。)

<sup>171</sup> Cf. VS : ātma-indriya-mano 'rtha-sannikarṣād yaṁ niṣpadyate tad anyat | 3-1-13 (VSC : p. 27, l. 11) (自我・感覚器官・意識・対象の接触から生じさせられるもの (=知識) が、他の (因である。))

<sup>172</sup> Cf. VS : pravṛtti-nivṛtti ca paratyag-ātmani dṛṣṭe paratra liṅgaṁ iti | 3-1-14 (VSC : p. 27, l. 14) (活動と静止は、身体 (paratyag-ātmani:Cによる) において見られる時、(それは) 他のも (＝自我) の徴証である。)

<sup>173</sup> Cf. VS : prāṇa-apāṇa-nimeṣa-unmeṣa-jīvana-mano-gati-indriya-antara-vikārāḥ sukha-duḥkhe icchā-dveṣau prayatnāś ca\_ity ātma-liṅgāni | 3-2-4 (VSC : p. 28, ll. 13~14) (呼吸・眼の開閉・生命と意識 (マナス) の活動・他の感覚器官の変化、楽と苦、欲求と嫌悪、そして意志的努力は、自我の徴証である。)

<sup>174</sup> Cf. VS : aham iti pratyag-ātmani bhāvāt paratra-abhāvād artha-antara-pratyakṣaḥ | 3-2-13 (VSC : p. 30, ll. 18~19) (「私」(ということば) は、自我 (pratyag-ātman : Cによる) において存在し、他 (=身体) においては存在しないので、他のも (＝自我) を直接知覚 (の対象と) する。)

<sup>175</sup> 前掲掲村上「ヴァイシェーシカ哲学におけるアートマン存在の論証」『東北大学文学部研究年報』第25巻・1975年および安達「ヴァイシェーシカ・スートラにおけるアートマン」『待兼山論叢』哲学篇・大阪大学文学部・1985年を参照。なお、この1~5の見出しは筆者がつけたものである。

<sup>176</sup> PBh(1) : p. 69, ll. 9~17.

<sup>177</sup> PBh(1) : p. 69, l. 17~p.70, l. 6.

<sup>178</sup> PBh(1) : p. 70, ll. 6~9.

<sup>179</sup>このような関係性の概念は、後代にニヤーヤ・ヴァイシェシカ融合学派で「dharma (法、属性) - dharmin (有法、主体、基体)」関係として整理される。これらの用語や概念については、宇野惇「新正理学派の術語」(1)(2)『広島大学文学部紀要』第37巻・第39巻・1977/1979年参照。

<sup>180</sup>強いて言えば推論が介在する点で『スートラ』の論証法(1)に関わるといえなくもないが、認識と関わっていない点で全く異なっている。

<sup>181</sup>厳密に言うと、『スートラ』が問題にしているのは文章表現ではなく、「私」の表示対象である。この問題に関連して、身体とアートマンの区別の問題がでてくる。これについては、前掲茂木秀淳「初期ヴァイシェシカ学派のアートマン観」岩波講座 東洋思想『インド思想2』岩波書店・1988年を参照。

<sup>182</sup> PBh(1) : p.70, ll. 9~10.

<sup>183</sup>野沢氏の前掲論文「Vaiśeṣikasūtra 3-2-6~14 の推論説」『印度学仏教学研究』第37巻第1号・1988年の461頁の注(52)参照。および、それに関して次も参照。

Faddegon, B.: *The Vaiśeṣika System -described with the help of the oldest texts-*, Amsterdam, 1918 (Reprint, Wiesbaden, 1969), p. 258.

<sup>184</sup> この章句に関して、後代の注釈者であるヴォーマシヴァとウダヤナは、「アートマンは、直接知覚される」という意味を読み取ろうとするが、シュリーダラのみは「推知される」と言う立場を守っている。Vy. p. 407, l. 15. Kir. p. 93, ll. 1~3およびNK. p. 85, ll. 20~21参照。また、この問題に関して村上真完「インド自然哲学における人間観」『東北大学印度学講座65周年記念論集』・1991年の特に4・5章において、詳しく論じてある。

<sup>185</sup> PBh(1) : p.70, ll. 10~17.

<sup>186</sup> 前注173参照。

<sup>187</sup> Cf. VS : ātma-guṇeṣv ātma-antara-guṇānām akāraṇatvāt | 6-1-7 (VSC : p.46, l. 8) (自我の諸属性に対して、他の自我の諸属性は、原因とはならないことから、(自らの行為が善・悪の原因となる)。

チャンドラナーンダ本によって『スートラ』を素直に訳すところなるが、ブラシャスタパーダは善・悪の内属因としての自我の方を論証したいようである。もちろん、ブラシャスタパーダのこの解釈は全く無理のないものである。

<sup>188</sup> Cf. VS : ātma-manasoḥ saṃyoga-viśeṣāt saṃskārāc ca smṛti | 9-22 (VSC : p. 78, l. 11) (自我と意識の特殊な結合から、また、潜勢力から、記憶が生じる。)

<sup>189</sup> Cf. VS : nānā vyavasthātaḥ | 3-2-16 (VSC : p. 31, 11) (それぞれの(自我の)区別がある。)

<sup>190</sup> Cf. VS : vibhāvād mahān ākāśaḥ | 7-1-28 (VSC : p. 55, l. 17) (遍在するので、虚空は大である。)

VS : tathā ca ātmā | 7-1-29 | (VSC : p. 55, l. 19) (自我も同様である。)

<sup>191</sup>岩崎武雄『西洋哲学史(再訂版)』有斐閣・1975年(第27刷 1990年)55頁。および、アリストテレスの靈魂論については、桑子敏雄『アリストテレス 心とは何か』講談社学術文庫・1999年を参照した。

<sup>192</sup>サーンクヤ学派やヴェーダント学派には、最高我(parama-ātman)という概念がある。例えば、ヴェーダント不二元論学派の根本聖典『ブラフマ・スートラ』では、個人の自我(個我:jīva)は世界の最高原理である梵(=最高我(parama-ātman))の部分であり、両者は異なりかつ異ならないとする。村上真博士前掲書『インド哲学概論』平楽寺書店・1991年・79頁。

<sup>193</sup>宮元啓一『牛は実在するのだ!ーインドの実在論哲学『勝宗十句議論』を読む』青土社・1999年・46頁。

<sup>194</sup>この説は、野沢正信氏の説である。前掲野沢論文「ヴァイシェシカにおける生死について」『日本



<sup>195</sup>同上野沢論文「ヴァイシェーシカにおける生死について」465~467頁参照。

<sup>196</sup>「有形のもの-運動するもの」と「無形のもの-運動しないもの」の2項図式は、勝宗十句議論にもある。前掲宮元論文「初期ヴァイシェーシカ学派におけるアートマンの運動」『国学院雑誌』第92巻11号・1991年・223頁参照。また、視覚系空間と有形性という問題については、本稿の前節参照。

<sup>197</sup>PBh(1) : p. 89, ll. 8~12.

<sup>198</sup>PBh(1) : p. 89, ll. 12~20.

<sup>199</sup> Cf. VS : prayatna-ayaugapadyā-jñāna-ayaugapadyāc ca\_ekaṃ manaḥ | 3-2-3 | (VSC : p. 28, l.10) (意志的努力が同時に起こらないから、そして知識も同時に起こらないから、意識 (manas) は一つである。)

<sup>200</sup> Cf. VS : tad-abhāvād aṇu manaḥ | 7-1-30 | (VSC : p. 55, l. 21) (それが存在しないので、意識 (manas) は微小である。)

<sup>201</sup> Cf. VS : apasarpaṇam upasarpaṇam aśita-pīta-saṃyogaḥ kārya-antara-saṃyogāś ca\_ity adṛṣṭa-kāritāni | 5-2-19 (VSC : p. 43, ll. 5~6) ((意識の身体からの) 退出、(他の身体への) 接近、飲食物の結合および、他の結果との結合は、不可見力が生じさせたものである。)

<sup>202</sup>山口義久『アリストテレス入門』ちくま新書(筑摩書店)・2001年・147頁。

<sup>203</sup>桑子敏雄訳『アリストテレス 心とは何か』講談社学術文庫第3巻第4章~第8章(157~175頁)および訳者による解説部分219~224頁参照。

<sup>204</sup>この夢は、ヴァイシェーシカ学派では非知識 (avidyā : 無明) の一つに数えられ、正しい知識ではないとされる。

<sup>205</sup>manasを意識と和訳することには、少なからず問題があるということを湯田豊博士に御指摘を受けた。これは筆者も十分意識していたことではある。しかし、manasの実質的な機能や睡眠状態と覚醒状態の差を考察した場合、日本語の「意識」の意味、例えば標準的な国語辞典の「自分が何をしているか、どういう状態に置かれているのかが自分ではっきり分かる心の状態」金田一京助他編『新明解国語辞典』三省堂(第一刷・1972年)・50頁というような記述にも重なるので、本稿では意識という訳語を採用し、必要に応じてmanasと原語を併記する表記法を用いた。

ちなみに、哲学用語としての意識は、良心という意味のラテン語conscientiaをデカルトが思惟を表すcogito等と同置して以降始まったとされており、以来様々な文脈で使われている。その中でブラシャスタパーダの文脈でのmanasに近い概念もないわけではなく、ジョン・ロック (Locke, John 1632-1704) のconsciousnessは、「人間自身の心の内側で生じるものの知覚」として、内部の器官というmanasの役割と重なる部分がある。ロック『人間知性論』(An Essay Concerning Human Understanding, Edited by J. W. Yolton, 2vols. Everyman's Library, 1961.) 大槻春彦訳 中央公論社(世界の名著)・1980年参照。

<sup>206</sup>また、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の心理論を心身二元論的伝統という新しい視点でとらえなおす研究成果も出てきている。Chakrabarti, Kisor Kumar : *Classical Indian Philosophy of Mind -The Nyāya Dualist Tradition-*, State University of New York Press, Albany, 1999. しかし、この問題に関してはさらに検討が必要である。確かにブラシャスタパーダの心理論でも、自我 (ātman) と身体を区別する議論は自我 (ātman) の定義の部分で出てくるが、同時に内部の器官 (=意識) との区別も厳密に定義される。また、意識は有形 (mūrta) の実体であるが、自我は形がない実体である。これをまとめて議論するのは、多少無理がある。