

第5章 古代インドにおけるVaiśeṣika  
学派の運動論と業の理論との比較

## 1、はじめに

今までに、物体の運動および身体の運動についてVaiśeṣika学派の運動論を述べてきた。この運動に対して、カルマン（karman、業）という言葉が使われていた。インドの他の学派では物体の運動は殆ど論じられていず、カルマンは単なる人の行い、動作を意味するだけでなく、行為がその人の心に印象づけた倫理的残余感、すなわち輪廻の世界で行為をなした人が後の世まで持ち続け、その人に果報を与えるという倫理的な潜在的能力を含めた意味、いわゆる業の意味に使われていた。Vaiśeṣika学派では運動とその能力とが概念的に峻別されたため、運動または行為にカルマンという言葉が用いられ、物体の運動の能力にヴェーガ、行為によってその人の心に生じた倫理的な潜在的能力にダルマ、アダルマという言葉が用いられた。しかし、Vaiśeṣika学派の6世紀の書、Praśastapādabhāṣyaおよび10世紀のその注釈書、Nyāyakandalīではこの倫理的な潜在的能力に対して、時々他の学派と同じくカルマンが用いられていた。

本稿ではこのカルマンという言葉がVaiśeṣika学派の業理論においてどのように使われていたのか、先の2書に基づいて調査した結果を報告する。そして運動の潜在的能力、ヴェーガと倫理的な潜在的能力とを比較することによって、物体の運動理論と業の理論とはパターンの異なる種類の違ったものであり、物体運動の理論が業の理論に引きずられていなかった歴史的事実を示したいと考える。

## 2、Vaiśeṣika学派における業の理論

インドの業に関する研究は雲井、船橋等多くの人々によってなされてきたが、その多くは仏教に関するものであった。<sup>(1)</sup>Vaiśeṣika学派に関しては宮坂、宮元等によって既に研究がなされている。<sup>(2)</sup>これらの研究によれば、インドの一般的な業の考えは次の通りである。人が意志を持って身体を動かしたとき、すなわち行為をなしたとき、その人の心に倫理的な残余感が残る。善い行いをなしたとき、その人の心に一種の爽快さが残り、反対に悪い行いをなしたとき、心にいやな気分が残る。このような残余感がその人の人間形成に何らかの影響を与えるであろう。この残余感は現世の間ずっと残り続け、死後輪廻の世界でその能力に応じてその人に報いを与える。すなわち善い行いに対して、その残余感は後の世で幸せまたは快感をその人に与え、その残余感の集積は来世においてその人をよい身分に生まれさせる。悪い行いに対して、その残

余感は後の世で苦しみまたは不快感を与え、その残余感の集積は来世、その人を卑しい身分に生まれさせる。このような因果応報の考えの中で、一般に他の学派が業（カルマン）と呼んでいたものは行為とそれによって心に生じた残余感、すなわち業の潜在能力とであった。

Vaiśeṣika学派では後の世までその人の心に残る倫理的な残余感が一般にダルマ、アダルマと呼ばれていた。ダルマは清浄な意図を持つ人が祭式をを行うことや人を傷つけないことなど聖典に定められた行為または修行を行うことによってその人の心に生ずるであろう倫理的な残余感であり、後の世でその人に幸せまたは快感を経験させる。一方、アダルマは邪悪な意図を持った人が傷害、うそをつくことなど聖典で禁止された行為をなすことからその人に生ずるであろう倫理的な能力で、後の世でその人に不快感または苦しみを経験させる。そしてこのようなダルマ、アダルマはその能力に応じて来世の生まれや寿命をも決めてしまうような潜在的能力である。

しかし、Praśastapādabhāṣyaでは「世界の創造と壊滅」の節で業の理論を扱う個所でダルマ、アダルマ、の代わりにカルマンまたはアーシアヤ（āśaya）、カルマアーシアヤ（karmāśaya）が用いられている。これらがVaiśeṣika学派において業の潜在力を示していることは宮坂、宮元によって既に指摘された。<sup>(3)</sup>これらが潜在的能力であることはNyāyakandalīの「世界の創造と壊滅」の節の次の一文でも明らかである。

āśete phalopabhogakālaṃ yāvad ātmany avatiṣṭhata ity āśayaḥ karma<sup>(4)</sup>

アートマンに留まっている限り、結果を経験させる時間まで<アートマンに>横たわっているということがアーシアヤ、すなわちカルマンである。

ここで示されているようにアーシアヤまたはカルマンは行為の後に心（アートマン）に残された一種の潜在的能力である。この業の潜在的能力、カルマンまたはアーシアヤとダルマ、アダルマとの関係は宮坂によれば、Vaiśeṣika学派の業理論において、業果はダルマ、アダルマであり、業因はカルマン、カルマアーシアヤまたはアーシアヤである。また、カルマンからダルマ、アダルマへの移行は神の関与によってなされると述べられている。<sup>(5)</sup>しかし、この移行過程で神がどのように関与しているのか、宮坂、宮元両論文には記されていない。ここではPraśastapādabhāṣyaおよびその注釈書、Nyāyakandalīに基づいてこの移行過程を示したいと考える。

Praśastapādabhāṣyaの「世界の創造と壊滅」の節で生物の創造が次のように述べられている。<sup>(6)</sup>

evaṃ samutpanneṣu caturṣu mahābhūteṣu maheśvarasyābhidhyānamātrāt  
 taijasebhyo' ṇubhyaḥ pārthivaparamāṇusahitebhyo mahadaṇḍam ārabhyate /  
 tasmimś caturvadanakamalaṃ sarvalokapitāmahaṃ brahmāṇaṃ sakala-  
 bhuvanasahitam utpādya prajāśarge viniyuṅkte / sa ca maheśvareṇa  
 viniyukto brahmātiśayajñānavairāgyaiśvaryasampannaḥ prāṇināṃ karma-  
 vipākaṃ viditvā karmānurūpajñānabhogāyuṣaḥ sutān prajāpatīn mānasān  
 manudevarṣipitṛgaṇān mukhabāhūrupādataś caturō varṇān anyāni coccā-  
 vacāni bhūtāni ca sṛṣṭvāśayānurūpair dharmajñānavairāgyaiśvaryaiḥ  
 saṃyojayatīti /

かくの如く＜土、水、火、風の＞4つの粗大なる元素が生じたときに、大自在  
 神が唯、単に心に強く望むことだけで、諸々の土の極微を伴った諸々の火の微粒  
 子からなる大なる卵が生ずる。その中に、四面に蓮華のような顔を持つ、すべて  
 の世界の創造主であるブラフマンを＜大自在神は＞全世界と共に生ぜしめる。そ  
 して諸々の生物の創造について＜ブラフマンに＞委託する。そして彼すなわち大  
 自在神によって委託されたブラフマンは知識と離欲と自在力とについて卓越した  
 るものを備えている。＜知識が卓越しているが故に諸々の生物のダルマとアダ  
 ルマとをあるがままに正しく理解する。離欲であるが故に、一方に片寄って作用す  
 ることはない。自在力があるが故にカルマン（業）の結果を諸々の生物に経験せ  
 しめる＞。<sup>(7)</sup>彼が諸々の生物のカルマン（業）＜の果実＞が成熟していること（  
 vipāka）を理解した後（すなわち、カルマンの結果がこの程度であろうと理解し  
 た後）<sup>(7)</sup>、カルマンにふさわしい知識と＜快、不快（苦、楽）を＞経験すること  
 と寿命とを持った＜諸々の生物を、すなわち＞<sup>(8)</sup>＜ブラフマンの＞子供である諸  
 々のプラジャーパティを、また諸々のマヌ、神々、聖仙、祖霊の群を心に思う  
 だけで、また口、腕、もも、足から4つのカーストを、また大きいおよび小さい  
 種々なる他の生物を創造し、そして＜諸々の生物に＞それぞれアーシアヤ＜すな  
 わち、カルマン＞<sup>(7)</sup>にふさわしいダルマと知識と離欲と自在力とを与えるという  
 ことである。

ここでは生物の創造についてVaiśeṣika学派の考え方が書かれているが、その内容  
 は前世の間に人がなした行為によってその人の心に残された倫理的な残余感、カルマ  
 ンがどのような移行過程をたどってその人に快、不快の果報を与えているのかという

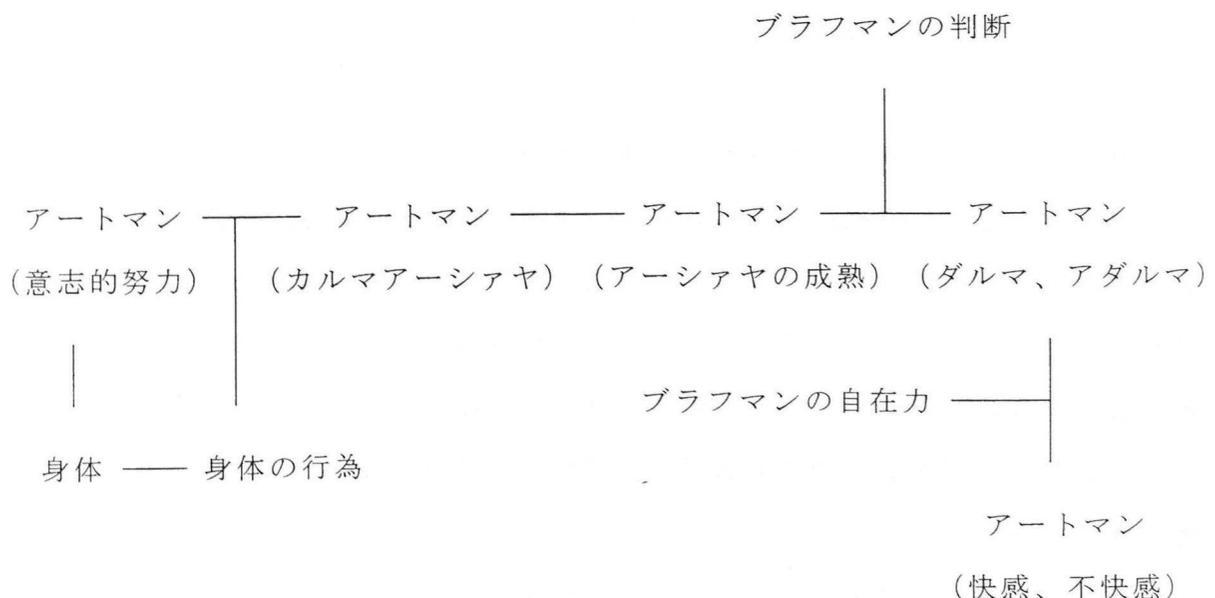
ことが書かれている。すなわち前世の行為によって生じたカルマンが心（アートマン）の中で時間がたつに従っていろいろな要因により徐々に熟してくる。創造神、ブラフマンはこのカルマンの成熟を知り、それを卓越した知識と公平な判断でダルマ（善業の功德）なのか、アダルマ（悪業の罪悪）なのかを決め、その結果を偉大なる神の自在力によって、前世にその行為を行った人または生物に現世の生まれ、寿命および快または不快なる報いを与えるということである。その与え方はNyāyakandalīによれば、次のように書かれている。<sup>(9)</sup>

tadanurūpair dharmajñānavairāgyaiśvaryaīḥ saṃyojayati yasya yathā  
vidhaṃ karma tattadanurūpeṇa jñānādinā samyag yojayati, mātrayā'pi  
anyathā na karotīty arthaḥ /

＜ブラフマンは＞それ（アーシアヤ）にふさわしい‘ダルマ、知識、離欲と自在力とを与える。’すなわち、ある人々にこれこれのカルマンがある場合、それぞれのカルマンにふさわしい知識等をくその人、その人に＞正しく＜ブラフマンは＞付与する。ほんの少しでも違ったように作らないという意味である。

ここに書かれているようにブラフマンはカルマンをあるがままに正しく理解し、公平な立場からほんの少しでも誤ることなくその人、その人に正しく果報を与えるということである。この倫理的な潜在的能力の発生から果報までの移行過程を図示すれば、第1図のようになる。

第1図 倫理的な潜在的能力の移行過程



先の引用文によれば、ダルマ、アダルマは人が行為した後に心に残る倫理的残余感、カルマンまたはアーシアヤをブラフマンが判定した結果の能力である。しかし、Vaiśeṣika学派では一般的に業の潜在的能力の総称はダルマ、アダルマによって言われていた。例えば、Praśastapādabhāṣyaの「ダルマ」の節では次のように書かれている。

(10)

aviduṣo rāgadveṣavataḥ pravartakād dharmāt prakṛṣṭāt svalpādharmasahitād brahmendraprajāpatipitṛmanuṣya lokeṣv āśayānurūpair iṣṭaśarīrendriyaviṣayasukhādibhir yogo bhavati /

貪欲、憎悪を持てる<真の>知識のない人にとって、わずかなアダルマを伴ったく私は神になりたいあるいは私はガンダルヴァになりたいという再生を祈る人によって作られた><sup>(11)</sup>駆り立てられたる優勢なダルマ<すなわち、強い結果の原因となるダルマ><sup>(11)</sup>からブラフマン、インドラ、プラジャーパティ、祖霊、人間界において、アーシアヤにふさわしい<すなわち、カルマンにふさわしい><sup>(11)</sup>好ましき身体、感官、対象、快感との結びつきが起こる。

ここでは倫理的残余感の判定結果である、ダルマ、アダルマが祈り等の行為から生じた倫理的な残余感の総称に使われており、アーシアヤまたはカルマンはその潜在的能力であるが、むしろその度合いがダルマ、アダルマの強さに使われていると考えた方がよいように思われる。このように、Vaiśeṣika学派では一般に業の総称として判定結果であるダルマ、アダルマが用いられた。これはVaiśeṣika学派が運動または行為とそれから生じた能力、すなわちヴェーガや心に生じた業の潜在的能力とを概念的に峻別したために起こったものと考えられる。

### 3、カルマアーシアヤの成熟(十分に熟していること) (vipāka)について

前節で述べたようにPraśastapādabhāṣyaの「世界の創造と壊滅」の節ではカルマンは業の総称に用いられ、ダルマ、アダルマはカルマンの成熟の結果、神による倫理的な価値判断を示していた。この中で、カルマンの成熟が心の中でどのように起こっているかはっきりしない。ここではこのカルマンの成熟について調べた結果を報告する。

Nyāyakandalīの「世界の創造と壊滅」の節では成熟(vipāka)について次のように書かれている。<sup>(12)</sup>

prāṇinām karmavipākaṃ viditveti / vividhena prakāreṇa pāko

vipākaḥ, karmaṇām vipākaḥ karmavipākaḥ, taṃ viditvā etāvad asya  
karmaphalam bhaviṣyatīti jñātvā

‘彼が諸々の生物のカルマン（業）の果実の成熟を理解した後’とは次の如くである。いろいろな方法によって熟することが‘成熟（十分に熟していること）’である。‘カルマンの成熟’とは諸々のカルマンが成熟していることである。それを＜ブラフマンが＞‘理解した後’とは、その人のカルマンの結果がこの程度であろうと理解した後ということである。

ここで書かれていることは行為によって、その人の心に生じたカルマンがいろいろな方法で徐々に熟し、十分に熟したことが成熟である。しかし、心の中でカルマンがどのように熟するのか、その熟し方はここでは書かれていない。

Nyāyakandalīの「解脱」の節ではこの成熟に関係した文章が次のように記されている。<sup>(13)</sup>

utpannatattvajñānasyājñānanivṛttau savāsanaviparyayaājñānanivṛttau  
viraktasya vicchinnarāgadveṣaṣaṃskārasya rāgadveṣayor abhāvāt  
tajjayor dharmādharmaḥ anuṭpādaḥ / kleśavāsanopanibaddhā hi pravṛttayas  
tuṣāvanaddhā iva taṇḍulāḥ prarohanti / kṣīṇeṣu kleṣeṣu  
nistuṣā iva taṇḍulāḥ kāryam na pratisandadhate / yathāha bhagavān  
patañjaliḥ ----- “sati mūle tadvipāko jātyāyurbhogāḥ” iti / yathāha  
bhagavān akṣapādaḥ ----- “na pravṛtṭiḥ pratisandhānāya hīnakleśasya”  
iti /

‘＜六句義の＞真の知識を得た人は’ ‘無知が消滅するので’、すなわちヴァーサナ（残存印象<sup>(14)</sup>）と一緒に誤った考えによる知識が消滅するので、‘＜何事にも＞興味を示さなくなる’、すなわち食欲、嫌悪のサンスカーラ（潜在能力）が断ち切られ、もはや存在しなくなるというこのような人にとっては食欲、嫌悪が存在しないことから、それから生ずるダルマとアダルマとが生起しない。実に人の煩惱とヴァーサナとに伴われた諸々の活動はあたかも籾殻に覆われた米粒のように発芽する。諸々の煩惱が滅したとき、＜人の諸々の活動は＞あたかも籾殻が取り去られた米粒のように結果を身にまとわない。例えば、尊者パタンジャリは「＜煩惱の＞根があるとき、それ（カルマアーシアヤ）は成熟する。そして＜その成熟の結果である＞生まれ、寿命、＜快、不快の＞経験がある。」<sup>(15)</sup>と述べて

いる。また、尊者アクシャパーダは「煩惱を滅した人にとって、＜果報と＞再び結合するための活動はない。」<sup>(16)</sup>と述べている。

この文章はPraśastapādabhāṣyaの「解脱」の節における次の文章

「六句義の真の知識を得た人は無知を消滅するので、＜何事にも＞興味を起さなくなつたそのような人には貪欲、嫌悪等＜の感情＞が存在しないことから、それから生ずるダルマ、アダルマは生起しない。」

の注釈である。ここにおいてヴァーサナ(vāsanā)とは佐保田によれば、個人が無始の過去から数知れぬ多くの転生の間に積み重ねられた経験の印象が心の中に残存しているもののことである。<sup>(17)</sup>とされている。また、誤った考えによる知識(viparyaya-jñāna)とは岸本によれば、人の心が煩惱<sup>(18)</sup>という情念の世界を形作る精神作用によって悩まされ、惑わされたりしていつも汚されているので、外界の真の姿を見誤っているために生ずるとされている。<sup>(19)</sup>

したがってここで言われていることはこのような誤った知識を持てる人がそれを脱却するために勉強し、熟慮し、深い瞑想を行うなどして情念の世界、すなわち煩惱を滅却すれば、心は純粋な状態に戻り、外界を正しく認識して真の知識を得ることができるとされている。<sup>(20)</sup>このような心を持てる人は煩惱の一つである貪欲や嫌悪のサンスカーラ(潜在能力)が断ち切られる。すなわち、貪欲、嫌悪が生起しない。そしてそれから生ずる行為が生まれなからダルマ、アダルマも生起しない。従って、その人に行為の結果である果報は生じない。ということが書かれている。ここにおいて貪欲や嫌悪のサンスカーラについて考察したいと考える。サンスカーラ、潜在能力は第3章で示したように、ヴェーガ(vega、運動の勢い)、潜在印象(bhāvanā)、弾力(sthitisthāpaka)の3種類である。PraśastapādabhāṣyaおよびNyāyakandalīによるサンスカーラの定義によれば、ヴェーガは運動の勢いであり、潜在印象は記憶の原因となる能力である。弾力は元の状態に戻そうとする復元力である。<sup>(21)</sup>従って、貪欲や嫌悪のサンスカーラは定義にあてはまらないが、定義を拡張して当てはめるとヴェーガか潜在印象である。潜在印象は記憶の原因となる潜在能力(サンスカーラ)であり、貪欲や嫌悪の潜在能力(サンスカーラ)にはなり得ないと考えられる。また、ヴェーガを運動の勢いだけでなく、いろいろな能力によって生じた勢いと考え、貪欲や嫌悪の潜在能力を貪欲や嫌悪という能力によって生じたそれらの勢いと解すれば、ヴェーガはその勢いにあてはまると考えられる。それ故、ここでは貪欲や嫌悪の潜在能力を貪欲や

嫌悪によって生じたそれらの勢いと解しておく。食欲や嫌悪の勢いが断ち切られれば、物体の運動が勢いがなくなったとき、生じなくなるように、食欲や嫌悪が存在しなくなってしまう。従って、食欲や嫌悪を原因とした行為も生まれない。それ故、ダルマ、アダルマが生じないので、その人に果報は生じない、ということになる。Nyāya-kandalīのこの文章では果報が生じないことが粃の発芽の比喩を用いて説明されている。すなわち煩悩があるとき、活動すなわち行為から生じたカルマンは殻に包まれた粃が発芽して成長するように成熟して結果、すなわち果報を生ずる。しかし、煩悩が減したときは粃殻が取り去られた米粒が発芽しないように活動は結果を生じないと記されている。そしてPatañjaliの Yogasūtra II-13およびAkṣapādaのNyāyasūtra IV-1-63が引用されている。Yogasūtraの5世紀の注釈者、Vyāsaはこのsūtra II-13を次の如く注釈している。<sup>(22)</sup>

satsu kleśeṣu karmāśayo vipākārambhī bhavati nocchinnakleśamūlaḥ /  
yathā tuṣāvanaddhāḥ śālitāṇḍulā adagdhabījabhāvāḥ prarohasamarthā  
bhavanti nāpanītatuṣā dagdhabījabhāvā vā tathā kleśāvanaddhaḥ karmāśayo  
vipākaprarohī bhavati nāpanīakleśo na prasamkhyānadagdhakleśabīja-  
bhāvo veti /

諸々の煩悩があるとき、カルマアーシアヤは成熟を企てる。そして煩悩の根を断ち切ることはない。あたかも粃殻で覆われ、種子が焼かれていない米粒は発芽する能力があり、そして粃殻が取り去られたあるいは種子が焼かれたく米粒は発芽する能力がないと同様に煩悩で覆われたカルマアーシアヤは成熟を生ぜしめる。そして煩悩が取り去られたあるいは瞑想によって煩悩の種子が焼かれた状態にあるくカルマアーシアヤはく成熟を生ぜしめない。

このようにNyāyakandalīのアーシアヤの成熟の説明はVyāsaの考え方と全く同じであり、この個所にNyāyasūtraとYogasūtraが引用されていることからNyāyakandalīの業の理論はNyāya派の影響を受けると同時にYoga派の影響を強く受けているものと考えられる。これらの考えによれば、粃の発芽の比喩を用いてカルマアーシアヤの成熟が説明されている。カルマアーシアヤは煩悩があるときは心の中で発芽し、果報という実が熟する。煩悩が減したときはアーシアヤは熟さず、果報は生じないとされている。これ以上に成熟のメカニズム、すなわちいろいろな方法で熟するその仕方は明らかでない。佐保田はYoga派のカルマンと成熟との関係について明らかな説明がストラ本

文およびその注釈にも見当たらないと述べている。<sup>(23)</sup>このようにVaiśeṣika学派においてカルマンの成熟についてのメカニズムははっきりしない。

次に詳細な業の理論を持っているといわれる仏教について、カルマアーシアヤの成熟の仕方を調べてみた。しかし、今まで調べた限りではその成熟のメカニズムははっきり書かれていなかった。仏教では業の理論として主に2つの説があったといわれている。1つは有部の増上説、他は唯識の種子説である。<sup>(24)</sup>増上説は行為によって心に起こった業の潜在的能力は初めは小さいが、心の中でその能力が次々と相続してゆき、次第に強くなり、最後に強くなった能力から果報が生ずるとされる。例えば、火事において、初め小さな火事であったものが次々に飛び火して、すなわち火が相続して大火になることがある。このように相続して心の中を次第に変えて果報を生じさせる、という説である。<sup>(25)</sup>他方、種子説はヨーガ派と同じく種子が発芽し、花となり果実となるように行為の後に残った業の種子が成熟して果報を生ずるという説である。<sup>(26)</sup>これらの説において増上の仕方、すなわち心の変わり方または成熟の仕方のメカニズムははっきり述べられていない。この両方の説について佐々木によれば、行為によって生じた初めの潜在的能力が心の中でそのまま育つのではなく、心の中で他の要因が加わることによって発育したり、しなかつたりする。例えば、善の潜在的能力という種子があってもその種子がそのまま単一的に相続して楽果を生ずるのではなく、途中で悪い意志が起こったりすれば、善の種子は損傷されてしまう。このように初めの潜在的能力から果報が生ずるまでは心の中で他の要因が加わって相続して果報が生ずると述べられている。<sup>(27)</sup>

以上のことより、カルマアーシアヤの成熟の仕方は一様な形で形式化することは難しいように考えられる。唯言えることはVaiśeṣika学派およびYoga派においてカルマアーシアヤが成熟するためには煩惱という他の潜在的能力が必要であるということである。すなわち、カルマアーシアヤは煩惱で覆われているとき成熟し、煩惱が消滅したときは成熟しないということが結論される。

#### 4、前世から現世への知識の移行過程

Vaiśeṣika学派では神々や聖仙などは前世に得られた知識を現世でもずっと保ち、忘れることがないとされ、人間など胎内から生まれた生物は生まれ変わるとき、前世に得られた知識をすべて忘れてしまい、初めから習わなければならないとされた。ま

た、知識は潜在印象 (bhāvanā) の形で保持されていると考えられていた。潜在印象は人がある対象物を認識したとき、その認識に基づいて心に残る印象で、対象を記憶させるための能力である。それが強いと記憶が生ずる。また、その強さは苦しみまたは不快感などが心に生じたとき、減少してしまう。Vaiśeṣika学派では潜在印象は運動の能力、ヴェーガと同じカテゴリー、サンスカーラ (saṃskāra、潜在能力) に入っていた。潜在印象とヴェーガとは第4章で示したように記憶と運動の発生の仕方においてパターンの的に類似している。ここでは心の中に存在する2つの潜在的な能力、カルマアーシャヤと潜在印象とにおいて、その違いを示すために知識の前世から現世までの移行過程を見ていく。

この移行過程はNyāyakandalīの「世界の創造と壊滅」の節で次のように示されている。<sup>(28)</sup>

kalpādav utpannānām prāṇinām sarvaśabdārtheṣv avyutpannānām sañ-  
ketasyāśakyakaraṇatvāc chābdavyavahārānupapattir iti codanāyām praty-  
avasthānabījam idam ----- mānasān iti / yonijaśarīro hi mahatā  
garbhavāsādiduḥkhaprabandhena viluptasaṃskāro janmāntarānubhūtasya  
sarvasya na smarati / ṛṣayaḥ prajāpatayo manavas tu mānasā  
ayonijaśarīraviśiṣṭādrṣṭasambandhino drṣṭasaṃskāraḥ kalpāntarānubhūtaṃ  
sarvam eva śabdārthavyavahāraṃ suptapratibuddhavat pratisandadhate,  
pratisandadhānās ca parasparam bahavo vyavaharanti / teṣāṃ vyavahārāt  
tatkālavartinām prāṇinām vyutpattiḥ, tadvyavahārāc cānyeṣāṃ ity  
upapadyate vyavahāraparamparayā śabdārthavyutpattir ity arthaḥ /

<問>カルパ(世界創造)の始まりに生じた生物はすべての言葉の意味に精通していない間、<言葉が>意志伝達的手段として機能を果たし得なかったから言葉で表そうとする習慣が発生しなかった。

という非難に対する反論の根拠はこれ、<すなわち著者によって>

<答>‘心に思うだけで<生まれた子供----->を’<と<いわれていることである>。<すなわち、>胎内より生まれた身体は実に、胎内に宿っていること等の大きな苦しみの連続によってサンスカーラ(潜在印象)を失い、前世に経験したすべてを覚えていない。だが、心に思うだけで生まれた諸々の聖仙、プラジャーパティ、マヌは<心から生ずるため>非胎生の身体と特別のアドリシュタ(不可

見力)を所有し、きまった潜在印象を持っている。＜そして彼等は＞前のカルパで経験した全くすべての言葉の意味の使用法を眠りから覚めた者の如くに思い出す。そして思い出しつつ、互いに＜彼らの＞多くの者が使用する。それら(彼等の言葉)の使用法からそのカルパの時代に住んでいる諸々の生物にとって＜言葉の意味の＞学習がなされる。そしてその使用法から他くの時代の諸々の生物＞にとって＜言葉の意味の学習がなされる＞ということが起こる。この使用法が継続することによって言葉の意味の学習が＜なされる＞という意味である。

ここで記されているように前世から現世までの知識の移行過程はブラフマンが心に思うだけで生まれた非胎生の神々や聖仙などと胎生から生まれた人間などの生物とは違っていた。神々や聖仙などは前世に記憶された知識が現世にあたかも眠りから覚めた者の如くそのまま受け継がれていった。人間等は胎内から生まれるため、生まれるときの苦しみなどから前世に記憶された知識は消えてしまうと考えられていた。その消失の仕方は次の通りである。知識に伴われた潜在印象は前述したように苦しみによって減少する。人間が死ぬときに残っていた潜在印象は死後、ダルマ、アダルマと共にアートマンに付随して残る。<sup>(29)</sup>この潜在印象は人が現世に生まれ変わるとき、産道を通る苦しみ、すなわち陣痛などから消失してしまうと考えられていた。従って、潜在印象をなくした知識というものは存在しないから知識も消失してしまう。それ故、前世の知識が人間に受け継がれるためには教育によらねばならないとされた。このようにVaiśeṣika学派では人間が得られた知識は業の潜在的能力、カルマアーシアヤとは違い、前世から現世まで受け継がれるものではなく、現世の教育によるものであることがここで示されている。

## 5、 結論

Vaiśeṣika 学派では物体の運動に関する潜在的能力であるヴェーガと、業の理論における潜在的能力であるダルマ、アダルマ、またはカルマアーシアヤとは種類の異なった能力であるが、いずれも運動または行為(karman)から生じた潜在的能力と考えられる。ヴェーガは動力から離れた物体の瞬間的な運動を継続させようとする運動の能力で、動力と物体との特殊な結合のもとで生まれた物体の運動から生ずる勢いである。ダルマ、アダルマまたはカルマアーシアヤは人が意志を持った身体の運動、すなわち行為(karman)をなしたとき、その人の心(アートマン)に生じた倫理的な残余

感で、輪廻の世界で後の世でその人に果報を生ぜしめる能力である。

身体の運動は意志的努力によって生じ、その意志的努力によって継続されるので、物体の運動と同じような運動の能力は必要としない。この意志的努力は第4章で示したように心の中の意識過程の1つの状態で、ダルマ、アダルマの影響を受けている。従って、身体の運動はダルマ、アダルマの影響を受けていると考えられる。しかし、動力から離れた物体の運動は前述のようにヴェーガによって継続される。このヴェーガと対象を認識した後に生ずる潜在印象とはサンスカーラ（潜在能力）というカテゴリーに入り、記憶および運動の発生の仕方においてパターンの的に類似している。

ここでは運動および記憶の発生の仕方とVaiśeṣika学派の業の理論における果報の発生の仕方と比較することによって、ヴェーガおよび潜在印象とカルマアーシャヤまたはダルマ、アダルマとはパターンの的に違っていることを示し、それによってVaiśeṣikag学派の運動論の内、物体の運動はインド哲学の他学派と違って、業の理論を引きずったものでないことを示したいと考える。

#### (1) ヴェーガ

ヴェーガは「推すもの」、すなわち推す動力と物体との間に生まれた特殊な結合、衝動 (nodana) のもとで、および衝突に際し、衝突する物体とされる物体との間に生まれた特殊な結合、衝突 (abhighāta) のもとで生まれた運動から生ずる勢いである。だが、このような特殊な結合のない運動、すなわち動力から離れた物体の運動からは生まれえない。

衝動のもとでは動力の推進力が物体に伝わり、物体に最初の運動が生ずる。その運動から物体に潜在的な能力、ヴェーガが生まれる。さらに衝動のもとで動力が物体を押し続けるため、先のヴェーガからより激しい運動が生じ、その運動からより強いヴェーガが生ずる。このような方法で運動とヴェーガは相乗的に増して行く。ついには物体は動力との結合、衝動が保てなくなり、動力から離れ、それまでに蓄えられたヴェーガによって空間中を運動する。

衝突のもとでは衝突する物体が衝突前に持っていた推進力、ヴェーガが衝突後の物体に最初の強い跳ね返り運動を生じさせる。この最初の強い運動から物体に強いヴェーガを発生させる。このヴェーガが推進力となって物体は衝突後の運動を生ずる。これらを図示すると第2図のようになる。

第2図 運動の発生

[1] 物体が動力によって推されているときの運動

(1) 物体と「推す動力」との結合、衝動中の運動

「推す動力」の推進力 — 「推す動力」 — 衝  
 「推される物体」 — 動 ———— 物体に最初の運動発生

↓  
 弱いヴェーガ 発生

「推す動力」の推進力 ———— 衝動 ————  
 物体中のヴェーガ ————— 物体の運動 増大

↓  
 ヴェーガ 増大

(2) 物体が「推す動力」から離れたときの運動

物体中に蓄積された ———— 空間との結合、分離 ———— 空中での物体の運動  
 強いヴェーガ

[2] 物体が衝突するときの運動

「衝突される物体」 — 衝  
 物体の衝突前の推進力 ———— 「衝突する物体」 ———— 突 ———— 物体に強い  
 ヴェーガ 跳ね返り運動

↓  
 強いヴェーガ

強いヴェーガ ———— 空間との結合、分離 ———— 空中での物体の運動

## (2) 潜在印象

潜在印象は人がある対象物を認識したとき、その認識に基づいて心に残る印象で、認識を心の中に留めさせておく働きを持っている。この潜在印象が強いと記憶が生ずる。記憶の発生の仕方は第3図に示したように運動の発生の仕方と全く類似している。人がある経験をしたとき、それに基づく認識がアートマンとその補助器官、マナスとの特殊な結合、認識作用のもとで生ずる。

認識の仕方は一般に奇妙な事柄などに対しては強烈なる認識が生じ、通常の事柄などに対して弱い認識が生ずる。強烈なる認識が生じたときはそれに基づいて強い潜在印象が生じ、その潜在印象から記憶が生ずる。しかし、通常の事柄を認識したときは弱い認識が生じ、その認識によって弱い潜在印象が生ずる。潜在印象が弱いため記憶とは直接結びつかない。その事柄を繰り返し認識作用のもとで認識したときはその以前の潜在印象により強い認識が生ずる。このより強い認識より、より強い潜在印象が生ずる。このように同じ事柄を繰り返し認識することから認識と潜在印象とが相乗的に強くなり、ついに強い潜在印象が生じ、それから記憶が生ずる。これらを図示すると第3図ようになる。

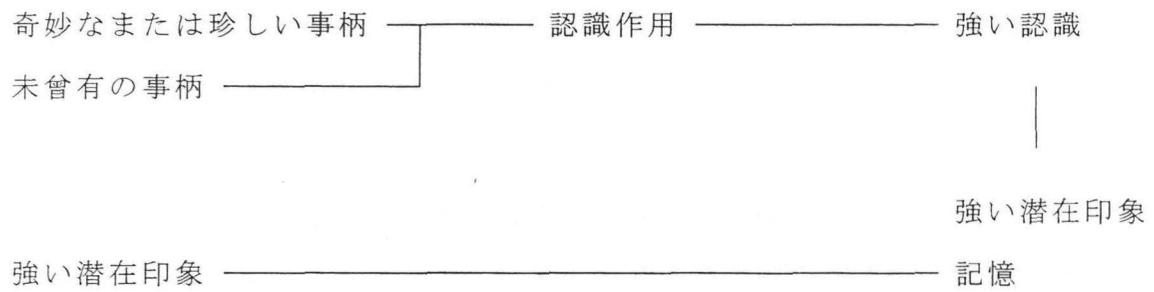
## (3) Vaiśeṣika学派の業の理論

ダルマ、アダルマまたはカルマアーシアヤについて第2, 3節で既に述べた。要約すれば、この潜在的能力は人が行為をなしたとき、その人の心に生じた倫理的な残余感である。この残余感は煩悩を伴うことによって成熟し、神の関与によって果報を生ずる。この果報は行為をなした人に後の世で神の偉大なる自在力によって与えられる。しかし煩悩を断ち切った人にとってはカルマアーシアヤが成熟しないため、果報が生じない。従ってこのような人は輪廻の中で再生されることがないため、解脱に達したといわれる。カルマアーシアヤの成熟の仕方はちょうど籾殻のついた米粒が発芽するように煩悩に包まれたアーシアヤは心の中で発芽し、実が熟成する。この成熟したアーシアヤを創造神ブラフマンは正しく理解し、公平な立場からそれがダルマなのかアダルマなのかを判断し、その結果を、行為のなした人にそれぞれ神の偉大なる力によって報わしむる。このような潜在的能力がカルマアーシアヤまたはカルマンまたはアーシアヤである。この潜在的能力の発生から果報までのカルマンの移行過程は第4図のようになる。

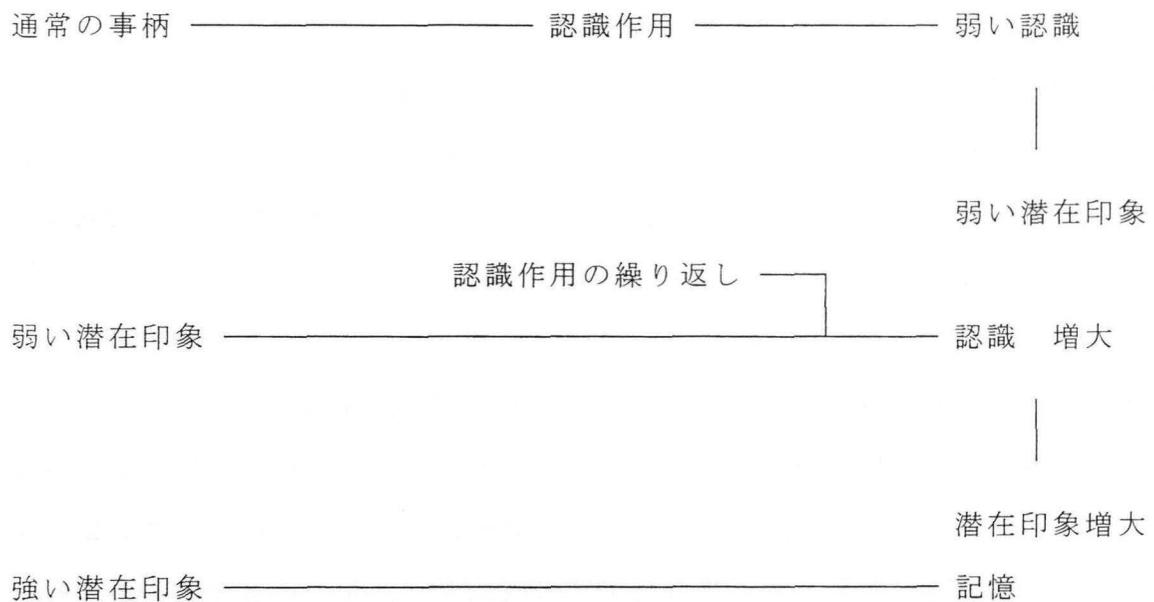
第3図 記憶の発生

認識はアーツマンとマナスとの結合、認識作用によって生ずる。

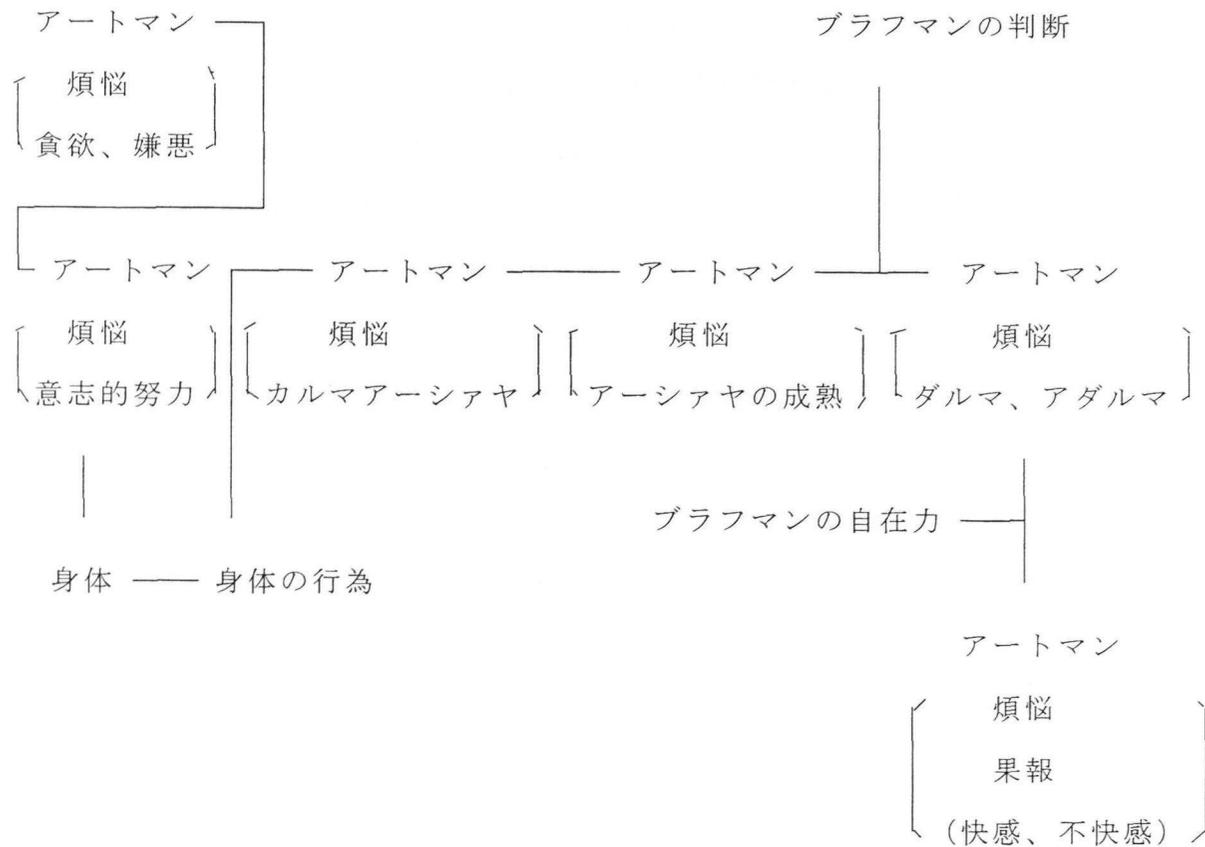
(1) 強い認識



(2) 繰り返しによる認識



第4図 カルマアーシアヤの移行過程



以上のことから物体の運動および記憶の発生過程と業理論におけるカルマアーシアヤの移行過程とを比較すると、すなわち第2図および第3図と第4図とを比較するとパターンのかなり違っている。カルマアーシアヤに神が関与することは大いなる違いであるが、それを別にしてカルマアーシアヤの成熟までの移行過程と運動および記憶の発生過程とを比較する。

カルマアーシアヤが成熟するためには煩惱という潜在的能力がカルマアーシアヤに伴われなければならない。しかし、運動の潜在的能力、ヴェーガが増大するためには衝動という「推す動力」と物体との特殊な結合だけが必要である。また、記憶の発生においても潜在印象が増大するためには認識作用というアートマンとマナスとの特殊な結合だけが必要である。潜在的能力はなくなるまで永続的であるが、結合はそのときだけである。

ヴェーガは物体が空間中を運動しているとき、重さまたは周囲の抵抗などによってその強さが減少する。また、潜在印象は苦しみまたは不快感や陶酔などによってその

強さが減少する。従って第4節で示したように人が生まれ変わるとき、前世で残された潜在印象は生まれるときの苦しみから消失してしまう。しかし、カルマアーシアヤの多くは前世から現世にそのまま受け継がれ、後に成熟して果報をその人に与える。

このような比較から、ヴェーガはパターンの的に記憶を生ずるための能力、潜在印象と非常に類似していたが、カルマアーシアヤとはパターンの的に全く違う種類のもであった。それ故、物体の運動の理論はパターンの的に業の理論に引きずられたものではなく、独立なものであると考えられる。しかし、身体の運動は意志的努力によって生ずるが、意志的努力は業の潜在的能力、ダルマ、アダルマに影響されるので、業の理論に深く関わっているものと考えられる。また、Vaiśeṣika学派の業の理論で用いられたカルマンという言葉はカルマアーシアヤ、すなわち“行為の<後に>心に横たわる能力（倫理的残余感）”という言葉の省略形と考えられる。

[引用文献および注]

- (1) ①雲井昭善：“インド思想における業の種々相”，雲井編『業思想研究』，平楽寺書店，1979，pp. 1-70.  
②舟橋一哉：『業の研究』，法蔵館，1969.  
③佐々木現順：『業の思想』，第三文明社，1980.  
④水野弘元：“業について”，『日本仏教学会年報』Vol. 25，1960，pp. 301-325.
- (2) ①宮坂宥勝：“ヴァイシェーシカ・ニヤーヤ学派における業思想の展開”，宮坂宥勝：『インド古典論』下，筑摩書房，1984，pp.182-198.  
②宮元啓一：“ニヤーヤ、ヴァイシェーシカ両派の解脱観”，仏教思想研究会編，『解脱』，平楽寺書店，1982，pp. 327-352.
- (3) 宮坂宥勝：Ibid.，宮元啓一：Ibid.
- (4) D. Jhā(ed.)：Prašastapādabhāṣya with Nyāyakandalī, Varanasi, 1977, p. 131
- (5) 宮坂宥勝：op. cit.
- (6) D. Jhā：op. cit.，pp. 129-131.
- (7) Nyāyakandalīによる。D. Jhā：op. cit.，pp. 130-131.
- (8) Vyomavatīによる。G. Śāstrī(ed.)：Vyomavatī of Vyomaśiva, Varanasi, 1983, p. 101.
- (9) D. Jhā：op. cit.，p. 131.
- (10) D. Jhā：op. cit.，p. 678.
- (11) Nyāyakandalīによる。D. Jhā：op. cit.，p. 679.
- (12) D. Jhā：op. cit.，p. 131.
- (13) D. Jhā：op. cit.，pp. 681-682.
- (14) 佐保田鶴治：“解説ヨーガ・スートラ”平河出版社、1980，p. 271.
- (15) Yoga sūtra II-13. R. Sh. Bodas (ed.)：The Yoga sūtra of Patañjali with the Scholium of Vyāsa and the Commentary of Vāchaspatimiśra, Bombay, 1917, p. 68.
- (16) Nyāya sūtra IV-1-63. Nyāyadarśana with Vātsyāyana's Bhāṣya and so on, (Calcutta, 1936-44), 再販 臨川書店，1982，p. 1029.

- (17) 佐保田鶴治 : op. cit.
- (18) kleśa (煩惱) は動詞kliś (悩ます、苦しましむ、汚す) から派生した言葉で、「苦痛」、「苦悩」と訳される。これは心を悩まし、惑わせる精神作用の総称で、心をいつも苦悩に駆り立てる「無明」(avidyā) という生命の根本的な意欲を基にして生じ、無明、食欲、憎悪などの情意的な作用である。(岸本英夫: 『宗教と神秘主義』大明堂, 1958, pp. 137-145.)
- (19) 岸本英夫 : Ibid. pp. 130- 136.
- (20) D. Jhā : op. cit., pp. 681-682.
- (21) D. Jhā : op. cit., pp. 646-656.
- (22) R. Sh. Bodas : op. cit., pp. 68-69.
- (23) 佐保田鶴治 : “パタンジャリの煩惱思想をめぐって”, 佐々木現順編: 『煩惱の研究』, 清水弘文堂, 1975, pp. 41-69.
- (24) 佐々木現順: 『業の思想』, 第三文明社, 1980, pp. 138-158.
- (25) 衆賢著, 赤沼智善訳『国訳一切経, 阿毘達磨順正理論』, 毘曇部28, 大東出版社, 1933, pp. 814-818.
- (26) 世親著, 西義雄訳『国訳一切経, 阿毘達磨俱舍論』毘曇部26の下, 大東出版社, 1935, pp. 505-507.
- (27) 佐々木現順: 『業の思想』, pp. 151-154.
- (28) D. Jhā : op. cit., p. 133.
- (29) D. Jhā : op. cit., p. 126.

## 第6章 インド運動論と因果律\*

\*この論文は平成10年度東洋大学国内特別研究によるものである。

## 1、はじめに

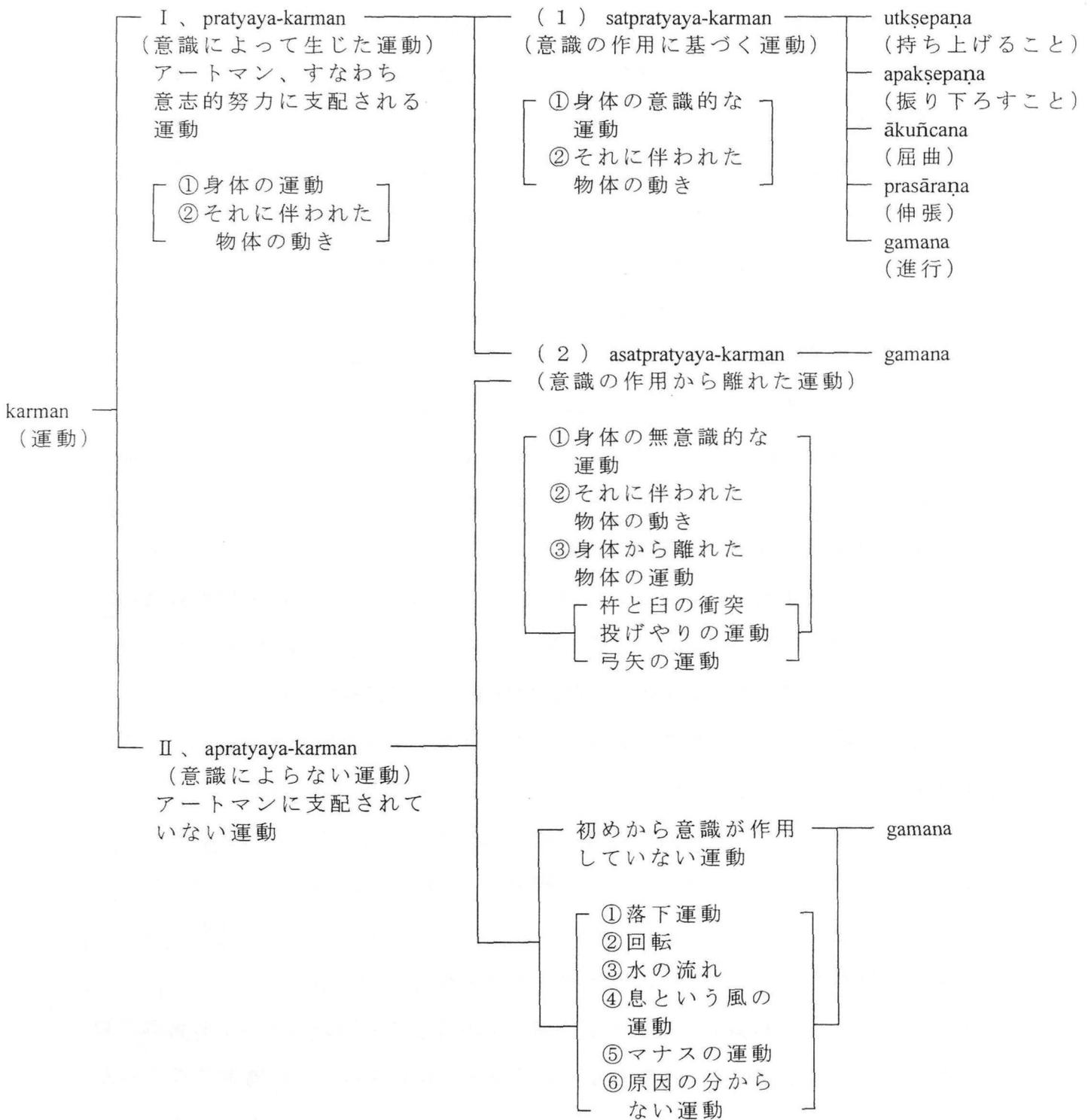
古代インドにおいて、Vaiśeṣika 学派は自然哲学の立場から物体の運動と身体の運動を論じていた。これらについては既に第2章および第3章で述べた。それらによれば、この派の運動論では運動はすべて瞬間的と考えられ、そして“運動するもの”を瞬間的にある場所から分離させ、次の場所へ結合させるものであった。継続運動は次のような原因によって瞬間的な運動が次々に引き起こされるために生ずるとしている。この運動論では“運動は運動を生み出すことはあり得ない”と考えて、物体あるいは身体は独りで動くのではなく、何か原因に基づいて動いていると考えられていた。例えば、身体の運動では、手足の意識的な運動は身体を支配するアートマンに生じた意志的努力によって生じ、無意識的な運動は意志の働かない何か他の原因に基づくと考えられた。空中での物体の運動はヴェーガ（運動の勢い）によって生ずるとしている。この瞬間的な運動は手足の運動を中心に5種に分類されていた。これらは人間の意志によって方向が定まった運動がまず、考えられ、それらに依って種類が分けられていた。すなわち、“持ち上げる運動”（*utkṣepaṇa*）、“振り下ろす運動”（*apakṣepaṇa*）、“屈曲（折り曲げる）運動”（*ākuñcana*）、“伸張（折り曲げたものを伸ばす）運動”（*prasāraṇa*）が5種の中の4種であるとされ、それ以外の運動、すなわち意志以外の他の動力によって生ずる運動はすべて方向の定まらない運動とされ、“進行”（*gamana*）と呼ばれた。Vaiśeṣika 学派の運動論について、もっとも整理された形で書かれている A.D. 6 世紀の著作、*Prāśastapādabhāṣya* では物体の継続運動はその運動を起こす身体の動作から始まってその運動に至るまでの過程をひとまとめにして取り扱われている。しかも身体の動作を起こす意識、すなわち欲求から言及されている。例えば、弓矢の運動については弓を引く欲求から始まり、空中における矢の運動に至るまでの過程がひとまとめにして説明されている。また、継続運動の分類の仕方は大別して、第2章で示したように、（I）“意識によって生じた運動”（*pratyaya-karman*）、すなわち意志的努力に基づく運動、（II）“意識によらない運動”（*apratyaya-karman*）、すなわち意志的努力に基づかない運動とに分かれている。それ故、ひとまとめにされた運動はすべて同じ分類にはいるわけではなく、その過程の途中で分類が変わることもある。この（I）“意識によって生じた運動”はさらに2つのサブグループに分かれる。それらは（1）“意識の作用に基づく運動”（*satpratyaya-karman*）と（2）“意識の作用から離れた運動”（*asatpratyaya-karman*）と

である。(1) “意識の作用に基づく運動”は現在、意識が作用している、すなわち意識的努力に基づく運動であって、身体の意志的な運動とそれに伴われた物体の動きである。例えば、弓矢の運動の過程において弓を引くという運動、すなわち引くという手の運動や引くという弦と矢の運動などはこの分類にはいる。(2) “意識の作用から離れた運動”は今まで意識が作用していたが、現時点では意識が作用していない、すなわち意識的努力に基づかない運動である。これに属する運動は身体の無意識的な運動とそれに伴われた物体の動きおよび意志の束縛から離れた物体の運動である。例えば、弓矢の運動において、手の束縛から離れた弓矢の運動はこの(2)に属する。そして、(II) “意識によらない運動”は(I)の(2)の“意識の作用から離れた運動”と“初めから意識に依存していない運動(すなわち、最初から意識的努力に基づかない運動)”の2種である。Praśastapādabhāṣyaではこのように運動が分類された後、瞬間的な5種の運動は第1図のごとく配置されている。(I)の(1) “意識の作用に基づく運動”はこの5種の運動がすべて配置され、(II) “意識によらない運動”はすべて進行(gamana)が配置されている。Praśastapādabhāṣyaではこの(I) “意識によって生じた運動”(“意識の作用に基づく運動”と“意識の作用から離れた運動”)は第3章、運動(karman)、第4節「アートマンによって支配された運動」で論じられている。<sup>(1)</sup>ここでは身体の運動、杵と臼との衝突運動、槍を投げる運動、弓矢の運動が論じられ、“意識の作用から離れた運動”は杵と臼との衝突運動等物体の運動過程の後半部分をなしている。他方(II) “意識によらない運動”の内、“初めから意識に依存していない運動”は第5節、「アートマンに支配されない運動」で論じられ、ここでは特別なる結合(衝動、衝突など)による運動、落下運動、水の流れ、回転運動などが論じられている。<sup>(2)</sup>このように意識の作用によって運動が分類される方法は西洋に見られないインド特有のものである。

このような Vaiśeṣika 学派の運動論において、矢の空中での運動など手から離れた物体の空中での運動は衝突または衝動と呼ばれる特殊な結合中に生じた運動の潜在能力、ヴェーガ(勢い)によって瞬間的な運動が次々に生じて、物体は空中を運動すると考えられていた。第3章で示したようにこの運動の過程が現象的な側面では西欧のインペトス理論に似ているが、本質的には異なっていることを示してきた。そしてヴェーガを生ずる過程が記憶を生ずる過程によく類似していることを第4章で示してきた。

しかし、この Vaiśeṣika 学派の運動論は西欧の運動論と全く問題意識を異にし、

第1図 運動の分類



Vaiśeṣika 学派特有の因果律の影響を非常に強く受けて出来上がったものであることがわかった。以下において今まで原典資料として用いてきた 6 世紀の著作、Praśastapādabhāṣya およびその 10 世紀の注釈書、Nyāyakandalī の他に、10 世紀の他の注釈書、Vyomavati (Nyāyakandalī より早い時期) を使用して Vaiśeṣika 学派の運動論が因果律によってどのように固められていたかを示していきたいと考える。

## 2、Vaiśeṣika 学派の因果律

インドでは因果律について 2 つの考え方があった。1 つは六派哲学の Sāṃkhya 学派に代表される因中有果論である。他は Nyāya および Vaiśeṣika 学派の因中無果論である。因中有果論とは原因があって結果が生ずるのであるが、原因と結果とは本質を同じくするもので原因と結果はそれぞれ独立したものではないと考え、その原因の中に既に潜在的に結果を持っているとされた。従って結果に到達するとき、その潜在的なものが顕在化されただけ、あるいは変化しただけであるという理論である。

一方、Vaiśeṣika 学派による因中無果論は原因と結果は全く別個のもので結果は全く新しい存在であると考えられていた。この因中無果論では結果は種々の原因の集合から生じたものであるとされた。<sup>(3)</sup>Nyāya-Vaiśeṣika 学派ではこれら種々の原因を 3 種類に分けていた。それらは内属因 (samavāyikāraṇa)、非内属因 (asamavāyikāraṇa) および動力因 (nimittakāraṇa) である。<sup>(4)</sup>内属因は 13 世紀の著作、Tarkabhāṣā によれば、次のごとく記されている。<sup>(5)</sup>

yatsamavetaṃ kāryam utpadyate tat samavāyikāraṇam /

結果が<それに>内属して生ずるところのもの、それが内属因である。

この文章中の内属という言葉は Vaiśeṣika 学派が自然現象を説明するために打ち立てた 6 つのカテゴリー (実体、性質、運動、普遍、特殊、内属) の 1 つである。内属とは 2 つのもの間の関係で、2 つのものが不可分離の関係にあり、しかもそれら 2 つの間に包摂関係が存在するものである。Praśastapādabhāṣya によれば、<sup>(6)</sup>

ayutasiddhānām ādhārya-ādhāra-bhūtānām yaḥ sambandha iha pratyayahetuḥ sa samavāyaḥ /

保持されるべきものと<それを>保持する基体としての関係が不可分離なものとして確定している<諸々の事柄>の結びつきであって、<これが>ここに <ある> (すなわち、保持されるべきものがその基体にある) という観念の原因と

なるところのもの、それが内属である。

と定義されている。従って内属因とは結果と不可分離の関係にあって、結果を包摂する原因となる基体（すなわち、実体）である。例えば、諸々の糸から布が作られる場合、布は結果であり、諸々の糸は布の基体である。しかも、諸々の糸は布を作る原因であるから布の内属因である。

次に非内属因については Nyāyakandalī によれば、<sup>(7)</sup>

samavāyikāraṇapratyāsannam avadhṛtasāmarthyam asamavāyikāraṇam /

内属因と親密な関係にあり、＜結果を生ずるといふ＞確定された能力を持つものが非内属因である。

と定義されている。すなわち、非内属因とは内属因と親密なる関係にあって、結果を生み出す能力を持つ原因である。例えば、諸々の糸から布が作られる場合、糸の結合は布の非内属因である。糸の結合は糸に内属している。布もまた、糸に内属している。それ故、糸の結合は布の内属因である糸と親密な関係にある。しかも、糸の結合は布という結果を生み出す原因である。以上より、糸の結合は布の非内属因である。

上記の2原因以外のすべての原因が動力因と呼ばれていた。Tarkabhāṣā によれば、

<sup>(8)</sup>

nimittakāraṇam tad ucyate yan na samavāyikāraṇam napy asamavāyikāraṇam atha ca kāraṇam /

内属因でもなく、非内属因でもないが、原因であるところのもの、それが動力因といわれる。

と定義されている。

Vaiśeṣika 学派ではこのような3種の原因を使って運動が説明されていた。運動の発生に対して運動の基体、すなわち運動している物体が内属因、運動を直接生み出す結合または能力が非内属因、この結合または能力を生み出す原因となるもの、あるいはそれ以外の原因が動力因と呼ばれていた。次節以下で、物体の運動が因果律でどのように説明されているか見て行く。

### 3、因果律によって説明された物体の運動

A.D. 6世紀の著作、Prašastapādabhāṣya では内属因、非内属因、動力因という言葉はあまり使われていないが、それに対応する言葉が使われていたことが宮元の詳細なる

研究によって今までに明らかにされている。<sup>(9)</sup> 宮元は Praśastapādabhāṣya において、“apekṣ.....”（に依存する）という言葉がいつも動力因に伴われた一種の術語を形成していると考えて、Praśastapādabhāṣya で使われている“apekṣ.....”の実例を64個拾い出し、それらについて用法を調査した。その結果、Praśastapādabhāṣya の文章において、

$\alpha$  (Locative、処格)  $\beta$  -apekṣamāṇāt  $\gamma$  (Ablative、従格)  $\delta$  (Nominative、主格)  
utpadyate.

( $\beta$  に依存している  $\gamma$  から  $\alpha$  において  $\delta$  が生ずる。)

というサンスクリットの記述の場合には、因果律において  $\alpha$  は内属因、 $\gamma$  は非内属因、 $\beta$  は動力因、 $\delta$  は結果であることを示している。

筆者はインド運動論をもっと理解したいために、Praśastapādabhāṣya の10世紀の注釈書、Vyomavatī の運動の章を調査した。その結果、内属因、非内属因、動力因という言葉が非常に多く注釈されていることがわかり、Praśastapādabhāṣya と比較してみた。その結果、宮元の示した用例とよく合うことがわかった。さらに、それによって Praśastapādabhāṣya 記載の運動論を再構成してみると運動の分類方法が因果律に関係したものであることがわかった。以下の節でそれを示していきたいと考える。

ここでは杵と臼の衝突、弓矢の運動、落下運動、ろくろの回転運動を例にとって、Vyomavatī においてこれら3種の原因がどのような個所で注釈されていたかを示す。

#### (1) 杵と臼との衝突

杵と臼との衝突運動は Praśastapādabhāṣya では次の2つの部分に分けることができる。1つは身体部分の運動で、杵を持ち上げ、振り下ろす運動である。他は杵と臼との衝突部分の運動である。ここでは Vyomavatī において杵と臼との衝突部分の運動がどのように注釈されているか見ていく。Vyomavatī によれば、この運動は次のように記されている。<sup>(10)</sup>

(ここに原文と筆者の直訳を付しておく。Praśastapādabhāṣya の本文は原文および直訳の中でアンダーラインで示しておいた。また、( )、< > は筆者が注記したものである。)

tato ' ntyena āvasānikena musalakarmanā ulūkhalamusalayor abhighātākhyah samyogah  
kriyate / sa samyogo ' samavāyikāraṇabhūto musalagataṁ vegam apekṣamāṇo  
' pratyayam aprayatnam musale ' py utpatanakarma karoti / tat karma

asamavāyikāraṇam abhighātāpekṣam musale samavāyikāraṇe samskāram ārabhate /  
tam apekṣya musalahastasaṃyogo’ pratyayam aprayatnapūrvakaṃ haste ’ py  
utpatanakarma karoti /

< 杵を高く持ち上げ、振り下ろすとき、 > それ故、最後のくすなわち、振り下ろし  
の > 終わりで存在する杵の運動によって臼と杵の衝突と呼ばれる結合が生ずる。  
その結合という非内属因であるものは杵に存するヴェーガ（勢い）に依存しつつ、  
意識によらないくすなわち、 > 意志的努力のない飛び上がりの運動を杵にもまた  
生ずる。 その < 飛び上がりの > 運動という非内属因は衝突に依存し、杵という内  
属因に潜在能力を形成する。 それ（潜在能力）に依存して、杵と手の結合が、意  
識によらないく、すなわち > 意志的努力に基づかない飛び上がりの運動を手にも  
また生ずる。

ここに引用した原文および訳文の内、アンダーラインで示した文章は  
Praśastapādabhāṣya の本文そのままの文章である。ここでは衝突後の杵の飛び上がりの  
運動とそれによって生じた杵の潜在能力に対して因果律が注釈されている。それによ  
れば、杵の飛び上がりの運動については杵と臼との衝突が非内属因であり、それに伴  
われた潜在能力については杵が内属因、杵の飛び上がりの運動が非内属因であること  
が注釈されている。その他に、身体部分の運動においても因果律が注釈されている。  
これらをすべて表にしてみると、第2図のようになる。

## (2) 弓矢の運動

Praśastapādabhāṣya で説明された弓矢の運動は次の4つの部分に分けることができる。  
それらは①弓を引くときの手の運動およびそれに伴われた弓と矢の運動、②弓の弦か  
ら指を離れたときの弓と弦の運動、③衝動中の矢の運動、すなわち弦と矢が結合しな  
がら一緒に動き、この結合を介して弦の運動が矢に伝わるという特別な結合、衝動  
中の矢の運動、④空中における矢の運動である。<sup>(11)</sup> Vyomavatī ではそれらの運動に対  
して大部の注釈がなされている。ここでは③と④の注釈を紹介する。<sup>(12)</sup>

tad utpannam svakāraṇāpekṣam vyāyām samskāram ārabhate / tam apekṣamāna  
isuivyāsaṃyogo nodanam, tayoḥ saha gamanāt tasmād iśāv ādyam karmotpadyate / tac  
ca nodanāpekṣam iśau samskāram ārabhate / tatreṣuḥ samavāyikāraṇam,  
karma-asamavāyikāraṇam, nodanam nimittakāraṇam iti / tasmāt samskāraṇ nodanasahāyāt

tāvāt karmāṇi bhavanti yāvād iṣujyāvibhāgaḥ, tadutpattau jyeṣṭhoḥ samavāyikāraṇatvam,  
iṣukarmaṇo' samavāyikāraṇatvam, śeṣaṃ nimittakāraṇam / tato vibhāgān nivṛtte nodane  
karmāṇi uttarottarāṇi iṣusamskārad eva, ā patanād iti patanaṃ yāvāt tāvat iti /

く力の強い者が弓に矢をつがえ、十分に弓を引いて、離す。弓は弾力によって丸くなっている状態から元の安定な状態に戻ろうとする。それにつれて、弓と弦との結合から弦に運動が生ずる。>それはくすなわち、>生じた<運動>は<運動>自身の原因（弓と弦との結合）に依存して、弦に潜在能力を形成する。それ（潜在能力）に依存している矢と弦との結合は衝動<という特殊な結合>である。何故なら、両者（弦と矢）が一緒に進行するが故に。それから（衝動から）矢に最初の運動が生ずる。そしてそれ（運動）は衝動に依存し、矢に潜在能力を形成する。その場合、矢は内属因である、運動は非内属因である、衝動は動力因であるということである。衝動に伴われたその潜在能力から、矢と弦との分離<が起こる>まで、諸々の運動が生ずる。その（分離の）発生に際しては弦と矢には内属因性（内属因であるという特質）が存在する。<そして>矢の運動には非内属因性が存在する。残りのものは動力因である。それ故、<矢が弦から>分離することから衝動が消滅したとき、次々の運動は矢にある潜在能力だけから、落下するまで<生ずる>のである。<すなわち>落下が生ずるまでそのように<多くの運動が生ずる>のである。

ここに引用した文章では2つの現象、すなわち衝動中、矢に生じた運動の潜在能力の発生および矢が弦から分離することに対する因果関係が注釈されている。それによれば、衝動中における矢の潜在能力の発生については矢が内属因、矢の最初の運動が非内属因および弦と矢との衝動が動力因である。矢の弦からの分離については弦と矢が内属因、矢の運動が非内属因、残りの原因が動力因であるとされている。弓矢の運動全体ではその他に、引くという手の運動、それに伴われた引くという弦と矢の運動、弓の両端の運動および束縛から離れた弓の運動などについて因果関係が注釈されている。弓矢の運動全体の因果関係を表にまとめると第3図のようになる。

第2図、杵の持ち上げ、振り下ろしの運動および杵と臼との衝突

結果	内属因	非内属因	動力因
----	-----	------	-----

(1) 杵を持ち上げる、振り下ろす運動

手に運動発生 杵に運動発生	手 杵	アーマンと手との結合 手と杵との結合	意志的努力* 意志的努力*
------------------	--------	-----------------------	------------------

(2) 杵と臼との衝突

杵の飛び上がり 杵の潜在能力 手の飛び上がり	杵* 杵	杵と臼との衝突 杵の飛び上がり 杵と手との結合*	振り下ろしによるヴェーガ*
------------------------------	---------	--------------------------------	---------------

但し、\*印は Nyāyakandālī による。

第3図、弓矢の運動

結果	内属因	非内属因	動力因
----	-----	------	-----

(1) 弓を引く

引くという手の運動 引くという弦と矢の運動 弓の両端の運動	手 弦と矢	アーマンと手の結合 手と弦と矢との結合 弦と弓の両端との結合	
-------------------------------------	----------	--------------------------------------	--

(2) 弓を解き放つ

指が弦から離れる運動		アーマンと指との結合	
------------	--	------------	--

(3) 弓矢の運動

弓の運動 弓の弾力による弦と矢の運動。 衝動中における最初の潜在能力。 矢が弦から分離すること	弓 矢 弦と矢	弓の弾力 弓と弦との結合 弦と矢との結合 矢の最初の運動 矢の運動	アドリシュタ等 弦と矢との衝動 残りの原因
--	---------------	---	-----------------------------

### (3) 落下運動

Praśastapādabhāṣya では落下運動は重さから生ずるとされ、重さを持っている物質は土性の物質および水性の物質であると考えられていた。Vyomavatī においてもまた、土性の物質および水性の物質の落下運動が論じられていた。Vyomavatī によれば、次のように落下運動が述べられている。<sup>(13)</sup>

patanāśrayaḥ samavāyikāraṇam, gurutvam asamavāyikāraṇam gurutvavidhāraṇasamyo-  
gā-prayatnavegābhāve sati-iti nimittakāraṇam darśayati-iti / yathā musalaśārīrādiṣv ity  
udāharaṇam / hastamusalasaṃyogābhāvān musale patanam, prayatnābhāvāc charīre,  
vegābhāvād iṣāv iti / tatrādyam gurutvād eva-asamavāyikāraṇād utpadyate patanam,  
tac ca-utpannam svakāraṇāpekṣam saṃskāram ārabhate, tasmād dvitīyādīni tu patanāni  
gurtvasaṃskārābhyām asamavāyikāraṇābhyām utpadyante /

<落下運動については、>落下の基体が内属因である。重さは非内属因である。  
<また、>重さを阻止 するような結合や意志的努力やヴェーガが存在しないとき  
ということは動力因を明示する。杵と身体等においてのようということが例  
である。<すなわち、>手と杵との結合が存在しないことから、杵において落下  
が<生ずる>。<そして、>意志的努力が存在しないことから身体において、<  
また>ヴェーガが存在しないことから矢において<落下が生ずる>と<いう>。  
その場合、最初は、重さという非内属因だけから落下が生ずる。そしてその生じ  
た運動は運動自身の原因（重さ）に依存して、潜在能力を生ずる。従って、しか  
し、第2<瞬間時>等の諸々の<瞬間的な>落下は重さと潜在能力という2つの  
非内属因から生ずる。

この引用した文章においては、落下運動一般について、および具体的な運動において、  
すなわち第1瞬間時の落下運動および第2瞬間時の運動について因果関係が注釈され  
ている。それによれば、落下運動一般については、落体が内属因、重さが非内属因、  
‘重さを阻止するような結合や意志的努力やヴェーガが存在しないこと’ということが  
動力因とされている。また、第1瞬間時の落下については重さが非内属因であり、  
第2瞬間時等においては重さと潜在能力が非内属因であるとされている。以上を表に  
すると第4図になる。

### (4) ろくろの回転

ろくろの回転は Praśastapādabhāṣya によれば、潜在能力によって生ずるとされている。だが、その理由は述べられていない。Vyomavatī および Nyāyakandalī によれば、棒をろくろに接続させ、棒を回すことによってろくろが回転をはじめ、回転が速くなってきたところで棒を取り去る。棒を取り去ったときのろくろの回転は潜在能力によるとその個所が注釈されている。ここでは Vyomavatī によってどのように注釈されているかを見る（Nyāyakandalīの方がわかりやすく注釈されているが、因果関係は注釈されていない。Vyomavatīでは因果関係が注釈されているのでここに引用する。）。<sup>(14)</sup>

ādyadaṇḍacakrasaṃyogād asamavāyikāraṇād daṇḍahastasam̐yogāpekṣād upajātaṃ  
 cakre karma svakāraṇaviśeṣāpekṣaṃ saṃskāram ārabhate / tataḥ  
 saṃskāranodanābhyāṃ karmāṇi punaḥ punaḥ saṃskārād eva / avayaveṣu  
 cādyakarmotpattau nodanāpekṣaḥ saṃyuktasaṃyogo' samavāyikāraṇam, tataḥ  
 saṃskārotpāde sati saṃskāro' pi-iti /

最初、棒と手の結合に依存して棒とろくろの結合という非内属因からろくろの棒と直接結びついた部分に生じた運動は自身の特殊な原因（棒とろくろの結合）に依存した潜在能力を形成する。その後、潜在能力と衝動の両者から諸々の運動が更に生ずる。更にく棒を取り去ったときの運動は潜在能力だけから生ずる。それから棒と直接結びついていないろくろの諸々の部分に最初の運動が生ずると、衝動に依存する“く棒と直接結びついていない部分とそれにつながれた部分との結合”（saṃyuktasaṃyoga）という非内属因が存在する。従って、く部分に潜在能力が生ずるとき、く全体に潜在能力がまた生ずる。

ここではろくろを棒と直接結びついた部分とそうでない部分とに分け、その2つの部分をつなぐ結合を saṃyuktasaṃyoga（く棒と直接結びついた部分とそれにつながれた部分との結合）としている。まず棒と直接結びついた部分の運動が述べられ、次にそうでない部分の運動が述べられている。棒を取り去ったとき、部分に生じた潜在能力によってろくろ全体にも潜在能力が生ずる。その潜在能力によってろくろは回転する、と注釈されている。ここでの因果関係はこの2つの部分について書かれている。棒と直接結びついていない部分の運動については棒とろくろの部分の結合が非内属因であり、そうでない部分の運動については saṃyuktasaṃyoga が非内属因であると書かれている。この関係を表にすると第5図のようになる。

第4図、 落下

結果	内属因	非内属因	動力因
落下	落体	重さ	重さを阻止するような結合と意志的努力とヴェーガの存在がないとき
第1瞬間時の落下 第2瞬間時以降の落下		重さ 重さと潜在能力	

第5図 ろくろの回転（ろくろが棒によって回転させられる場合）

結果	内属因	非内属因	動力因
棒と直接結びついている部分の運動。 棒と直接結びついていない部分の運動。		棒とろくろの部分との結合  <棒と結びついている部分とそれに>つながれた部分の結合 (samyuktasamyoga)	

(5)、 Vyomavatī において注釈された因果関係

上記以外で因果関係が注釈されている個所は身体の運動、投げ槍の運動、saṃyuktasaṃyoga (<その部分とそれに>つながれた部分との結合) の实例(泥の表面を足などで押したときの泥の内部の運動)、息という風の運動およびマナスの運動である。これらについて Vyomavatī および Nyāyakandalī によって注釈された因果関係を表にすると6、7図のようになる。\*を付けた個所は Nyāyakandalī の注釈で、それ以外は Vyomavatī の注釈である。これらを含めた全体(Nyāyakandalī で注釈された7例を含む)では内属因: 15例、非内属因: 28例、動力因: 12例が因果関係として注釈されている。これらの因果関係について次のようなことが結論される。

- ① 運動および潜在能力発生に際しては運動物体が内属因とされている。
- ② 運動発生に際しては非内属因の殆どがこの運動を直接発生させる“結合”にあてられている。しかし、槍の空中での運動では衝動中に得られた槍の潜在能力(運動の勢い)、弓の運動では弓を引いたときに生じた弓の弾力、落下では重さおよび潜在能力がそれぞれ非内属因とされている。これらのものは運動を直接発生させる原因である。また、潜在能力発生ではこの能力を直接発生させる運動が非内属因とされている。以上のことから、非内属因は結果を発生させるための直接の原因である。
- ③ 動力因は注釈されている個所が少ない。それらをまとめて非内属因と動力因との関係を表にすると第8図のようになる。この第8図から次のようなことがいえる。運動発生に際しては運動を発生させる動力、または非内属因を発生させる原因が動力因とされている。また、潜在能力発生に際しては非内属因である運動を発生させる直接の原因または動力が動力因となっている。このことから結果を発生させる動力、または非内属因を発生させる原因が動力因とされている。しかし、動力は非内属因を発生させる原因でもある。例えば、弓矢の運動において手が弓を引くという運動および引くという弦と矢の運動の発生に対して、意志的努力が動力因、アーマンと手の結合および手と弦と矢の結合が非内属因とされている。これらの運動発生に際し、意志的努力は動力であると同時にこれらの結合を運動発生の原因とするものである。これらの結合は意志的努力がなければ単なる結合であるが、意志的努力があることによって運動の原因となるのである。従って、動力因は大きくまとめると非内属因を発生させるための原因である。
- ④ 以上より動力因は非内属因を発生させ、非内属因は結果を発生させるものである。

第6図 その他の運動（1）アーマンに支配される運動

1、 身体の運動

手を持ち上げることあるいは振り下ろすこと

結果	内属因	非内属因	動力因
意志的努力発生 手に運動発生	アーマン 手	アーマンとマナスの結合 アーマンと手の結合	欲求 意志的努力

2、 投げ槍の運動

結果	内属因	非内属因	動力因
投げ槍の潜在能力 空中での槍の運動	投げ槍	運動 槍の潜在能力	意志的努力

第7図 その他の運動（2） アートマンに支配されない運動

1、 samyuktasamyoga（＜その部分とそれに＞つながれた部分との結合）の実例

結果	内属因	非内属因	動力因
泥の表面が直接、足等で押されたときの内部の運動	泥などの内部	表面と内部とを結びつける結合	足等と泥の表面との結合

4、 息という風の運動

結果	内属因	非内属因	動力因
目覚めている人の息の運動		欲求と嫌悪とに基づいた意志的努力に依存しているアートマンと風との結合	
眠っている人の息の運動		生命に基づいた意志的努力に依存しているアートマンと風との結合	

5、 マナスの運動

結果	内属因	非内属因	動力因
----	-----	------	-----

(1) 身体と共にあるマナスの運動（アートマンが対象を認識するときに、手助けするためのマナスの運動）

目覚めている人のマナスの運動		欲求と嫌悪とに基づいた意志的努力に依存しているアートマンとマナスの結合	
目を覚ましたときのマナスの運動		生命に基づいた意志的努力に依存しているアートマンとマナスの結合	

(2) マナスが身体から退くという運動と身体に近づくという運動（人が輪廻するときに、マナスが死体から離れるという運動と次の誕生する人の身体に近づくという運動）

身体から退くおよび身体に近づく運動	マナス*	アドリシュタ（見えざる力、すなわち業）に依存しているアートマンとマナスの結合	ダルマ、アダルマ（すなわち、アドリシュタ）*
-------------------	------	--	------------------------

第8図 非内属因と動力因との関係

結果	非内属因	動力因
(a) 意志的努力発生	アーマンとマナスの結合	欲求
(b) 身体の運動およびそれに伴われた物体の運動	[ アーマンと身体の結合 身体と物体の結合 ]	意志的努力
(c) 衝突による杵の飛び上がり	杵と臼との衝突	杵の振り下ろしによるヴェーガ
(d) 泥の表面が足で押されたときの内部の運動	泥の表面と内部とを結びつける結合	泥の表面とそれを押している足との結合
(e) 弓の運動	弓の弾力	アドリシュタ (見えざる力)
(f) 落下	重さ	重さを阻止するような結合と意志的努力とヴェーガの存在がないとき
(g) 輪廻において人の死後、マナスが死体から離れる運動と次の誕生する身体に近づく運動	アーマンとマナスの結合	ダルマ、アダルマ (すなわち、アドリシュタ)
(h) 衝動中に投げ槍に生じた最初の潜在能力	衝動中における投げ槍の最初の運動	手と槍との間の衝動を発生させる意志的努力
(i) 衝動中に矢に生じた最初の潜在能力	衝動中における矢の最初の運動	弦と矢との間の衝動

#### 4、因果関係について Praśastapādabhāṣya で用いられた語形

ここでは Vyomavatī および Nyāyakandalī において内属因、非内属因、動力因と注釈されている個所を Praśastapādabhāṣya では文法的にどのような語形が使われているのか調べてみた。その結果を表にすると第9図から第12図のようになる。これによれば、結果と注釈されている言葉については殆どが文法的に主格 (Nominative) をとっているが、一部は目的格 (Accusative) をとっている。内属因については処格 (Locative) をとっている。非内属因では殆どが従格 (Ablative (単数の一例、....āt)) をとっているが、一部は主格をとっている。結果を主格にしたとき、非内属因は従格をとるが、結果を目的格にとるときは非内属因は主格をとっている。動力因は “apekṣamāṇāt” (----に依存していることから) または “apekṣaḥ” (----に依存する) のように “apekṣ-” という言葉に伴われた形で示されている。一つだけ例外があった。それは落下運動において、処格で動力因が示されていることである。<sup>(15)</sup> それは Praśastapādabhāṣya によれば、落下は重さから生ずるのであるが、その重さを阻止するような結合や意志的努力やヴェーガ (運動中の勢い) があるときは落下は生じない。<sup>(16)</sup> このことから、Vyomavatī では “このような重さを阻止する事柄がないとき” ということが動力因とされている。これは落下が生ずることの原因の一つであるから、確かに動力因に違いがない。だが、これは他の因果関係と比べると種類を異にするものである。この場合は落下の非内属因である重さは既にあるが、これらの事柄があることによって非内属因の役割を果たさないだけである。しかし、他の因果関係では非内属因は動力因によって発生するのであって、その動力因がなければ発生しない。したがって、この場合と他とでは動力因の種類が異なっていると考えられる。それ故、この一つの例外を除けば、因果関係について Vyomavatī および Nyāyakandalī の注釈から調べた Praśastapādabhāṣya 記載の語形は宮元が示した結果と一致していることがわかった。すなわち、 $\alpha$  を内属因、 $\gamma$  を非内属因、 $\beta$  を動力因および  $\delta$  を結果とすると

$\alpha$  (Locative)  $\beta$  -apekṣamāṇa (Ablative)  $\gamma$  (Ablative)  $\delta$  (Nominative) utpadyate.

( $\alpha$  において  $\delta$  は  $\beta$  に依存する  $\gamma$  から生ずる。)

または

$\gamma$  (Nominative)  $\beta$  (Accusative) apekṣamāṇa (Nominative)  $\alpha$  (Locative)  $\delta$  (Accusative) karoti

(または ārabhate) .

( $\beta$  に依存する  $\gamma$  は  $\alpha$  において  $\delta$  を生ずる。)

第9図 因果関係について、Praśastapādabhāṣya で用いられた語形（1）

I、身体の運動

手を持ち上げることあるいは振り下ろすこと

結果	内属因	非内属因	動力因
karma	haste	ātmahastasaṃyogāt	prayatnaṃ gurutvaṃ cāpekṣamāṇāt

II、身体と結びついた物体の運動

1、杵の持ち上げ、振り下ろしの運動および杵と臼との衝突

(1) 杵を持ち上げる、振り下ろす運動

haste karma	haste	ātmahastasaṃyogāt	prayatnaṃ apekṣamāṇāt
musale karma	musale	hastamusalasaṃyogāt	prayatnaṃ eva apekṣamāṇāt

(2) 杵と臼との衝突

musale utpatanakarma	musale	abhighātākhyāḥ saṃyogaḥ	musalagatavegam apekṣamāṇaḥ
musale saṃskāram	musale	utpatanakarma	
haste utpatanakarma		musalahastasaṃyogaḥ	

2、投げ槍の運動

(1) 投げ槍の最初の潜在能力

tomare saṃskāram	tomare	tomare karma-utpannam	Vy. prayatna Pr. nodanāpekṣam
------------------	--------	-----------------------	----------------------------------

(2) 空中での槍の運動

karmāṇi		saṃskārāt	
---------	--	-----------	--

第10図 因果関係について Praśastapādabhāṣya で用いられた語形(2)

3、 弓矢の運動

結果	内属因	非内属因	動力因
----	-----	------	-----

(1) 弓を引く

haste ākarṣaṇakarma	haste	ātmahastasaṃyogāt	
ḥyāyāṃ śare ca-ākarṣaṇakarma	ḥyāyāṃ śare ca	hastajyāśarasam̐yogāt	
dhanuṣkoṭyor karmaṇī		jyākoṭisaṃyogābhyām	

(2) 弓を解き放つ

aṅgulikarma		ātmāṅgulisaṃyogāt	
-------------	--	-------------------	--

(3) 弓矢の運動

dhanuṣi karma	dhanuṣi	sthitisthāpakaḥ saṃskāraḥ	
ḥyāyāṃ śare ca karma		dhanurjyāsam̐yogāt	
iṣau saṃskāram	iṣau	iṣau āyam karma	nodanāpekṣam
Vy. iṣujyāvibhāgotpattau Pr. なし	Vy. jyeṣvoḥ Pr. なし	Vy. iṣukarmaṇaḥ Pr. なし	Vy. śeṣam Pr. なし

第11図 因果関係について Praśastapādabhāṣya で用いられた語形 (3)

Ⅲ、アートマンに支配されない運動

1、saṃyuktasaṃyoga (<その部分とそれに>つながれた部分との結合) の実例

結果	内属因	非内属因	動力因
pṛthivyādiṣu karma	teṣu ye pradeśā na nud- yante nāpy abhahanyante	saṃyuktasaṃyogāt	Vy. pādādisaṃyogaḥ Pr. なし

2、落下

patana	pṛthivyudakayor	gurutvāt	gurutvavidhāraṣaṃyoga- prayatnavegābhāve sati
ādyam karma		gurutvāt	
dvitīyādīni karmāṇi		gurutvasaṃskārābhyām	

3、回転

Vy.cakre ādyakarma Pr. なし		daṇḍacakrasaṃyogāt なし	
Vy .avayaveṣu ādyakarma Pr. なし		nodanāpekṣaḥ saṃyukta- saṃyogaḥ なし	

4、息という風の運動

prāṇākhye vāyau karma jāgrataḥ		ātmavāyusaṃyogād icchā- dveṣapūrvakaprayatnāpekṣāt	
suptasya karma		ā t m a v ā y u s a ṃ y o g ā d jīvanapūrvakaprayatnāpekṣāt	

第12図 因果関係について Praśastapādabhāṣya で用いられた語形(4)

5、 マナスの運動

(1) 身体と共にあるマナスの運動

結果	内属因	非内属因	動力因
jāgrataḥ karma		ātmamanaḥsaṃyogād icchā- dveṣapūrvakaprayatnāpekṣāt	
suptasya prabodhakāle karma		ātmamanaḥsaṃyogāt jīvana- pūrvakaprayatnāpekṣāt	

(2) マナスが身体から退くという運動 (apasarpanakarman) と身体に近づくという運動 (upasarpanakarman)

apasarpanakarman- upasarpanakarman ca	Pr. なし (Ny. manasi)	Pr. ātmamanaḥsaṃyogāt	Pr. adṛṣṭāpekṣāt
--	------------------------	-----------------------	------------------

の形で書くことができる。

5、結論：運動の発生過程を因果律によって再構成する。

(1) Vyomavatī では Praśastapādabhāṣya 記載の文章すべてについて因果律が注釈されているわけではなく、部分的に注釈されている。そこでこの節では前節で示した文型を Praśastapādabhāṣya 記載の弓矢の運動に適用して、その発生過程を動力因、非内属因、結果に分解してみた。その結果を表にしたものが第13図である。それを動力因から非内属因に線を引き、非内属因から結果に線を引いて弓矢の運動過程を再構成したものが第14図である。ただし、この第14図では運動を結果とする因果律を中心に描いた。そのため、潜在能力を結果とする因果律は潜在能力を運動の下に描いた。従ってそのときは結果と書かれている運動が非内属因となり、非内属因と書かれている結合が動力因である。Praśastapādabhāṣya 記載の弓矢の運動過程は前述(3、(2))したように、4つの部分に分けることができる。①の部分では力の強い人が弓に矢をつがえ、弓を引くという欲求を生ずる。その欲求に従ってそれにふさわしい意志的努力が生ずる。その意志的努力によってアトマンと手の結合が生じ、それによって手が弓を引く。それに伴われて手と弦と矢との結合から引くという弦と矢の運動が生ずる。この結合に伴われて弓の両端の運動が生ずると記されている。この引くという運動を始めとして④矢の空中での運動に至るまでの弓矢の運動過程は第14図と同じである。このことは弓矢の運動過程が全く因果律によって作られていることがわかる。

また、杵と臼との衝突運動、槍を投げる運動および落下運動についても Praśastapādabhāṣya 記載の文章に前節の文型を適用して、動力因、非内属因、結果に分解し、再構成したものが第15図、第16図、第17図である。これもまた、運動を結果とする因果律を中心に描いた。これはまた Praśastapādabhāṣya 記載の運動過程と全く同じものである(第3章参照)。ろくろの回転運動については Praśastapādabhāṣya では簡単に記されているので、Nyāyakandalī で因果関係を調べ、図にしたものが第18図である。以上より、Praśastapādabhāṣya 記載の運動過程は因果律によって作られたものであると結論される。

(2) このように Praśastapādabhāṣya の運動論は因果律によって固められたものである。Vaiśeṣika 学派では運動は何か物体を動かす原因がなければ生じないと考え、運動という結果から原因を追及していったものである。その追求の結果、原因が意志的努

力にたどりついた一連の運動過程（第14図、第15図で示された弓矢の運動と杵と臼との衝突運動）が運動の分類、（I）“意識によって生じた運動”に属する運動である。その分類に入る運動過程は第4節「アートルマンによって支配された運動」に記載された杵と臼との衝突運動、槍を投げる運動および弓矢の運動である。一方、第17図で示された落下運動は最後の原因が重さにたどりつく。これは“アートルマンに支配されない運動”、すなわち“初めから意識に依存していない運動”に属する。第5節「アートルマンに支配されない運動」ではいろいろな運動が論じられている。それらは大きく分けて純粋に“アートルマンに支配されない運動”とそうでない運動がある。純粋に“アートルマンに支配されない運動”として特別なる結合（衝動、衝突など）、落下運動、水の流れ、回転運動が論じられている。それ以外の運動として、“息という風の運動”、“マナス（アートルマンの補助器官）の運動”という身体内部の運動と“アドリシュタによる運動（原因の分からない運動）”が論じられている。これらの運動においてもまた原因が追及されている。純粋に“アートルマンに支配されない運動”の原因はそれぞれ特別なる結合、重さ、流動性、潜在能力である。これらは Praśastapādabhāṣya、第3章、運動（karman）第1節、「運動一般」で述べられた運動の原因とよく一致する。そこでは原因は次のように述べられている。<sup>(17)</sup>

“<運動には>重さ、流動性、意志的努力、結合から生ずるという特性がある”。

（gurutvadravatvaprayatnasamṣyogajativam）

これより、“アートルマンに支配されない運動”の原因は第1節で述べられた原因の他に潜在能力が付け加えられている。潜在能力は特別なる結合を媒介として、運動から生ずるものであり、そしてまた、次の運動を生ぜしめるものである。それ故、潜在能力は運動の原因をずっと追求して行き、最後にたどりついた原因ではないが、その過程の途中での原因である。従って、第4節「アートルマンによって支配された運動」および純粋に“アートルマンに支配されない運動”で述べられた運動は第1節の原因に沿って記述されたものである。第5節「アートルマンに支配されない運動」ではこの他に、身体内部の運動および原因の分からない運動が述べられている。身体内部の運動はアートルマン、すなわち意志的努力による運動である。それ以外はアドリシュタによる運動である。これらを含めた第5節記載の運動は Vaiśeṣika 学派によって打ち立てられた6つのカテゴリーの1つ、実体という概念に入るものの、すなわち運動の基体となるものの運動である。実体というカテゴリーに入るものは Vaiśeṣika 学派では次のよう

なものである。それらは土性の物質、水性の物質、火性の物質、風性の物質、虚空、時間、方角、アートマンおよびマナス（アートマンの補助器官）である。これらの内、虚空、時間、方角およびアートマンは遍在するものであるから、運動を生じないとしている。それ以外のものについては、第5節で述べられている。このことから、第5節で述べられた運動の大部分は運動の原因によって示されるように“アートマンに支配されない運動”である。

以上より Vaiśeṣika 学派の運動論は Vaiśeṣika 学派の因果律によって固められたもので、それに従って運動の原因をずっと遡っていったものである。そして遡った最後の原因によって運動が分類されている。第4節「アートマンによって支配された運動」に入る運動は原因をずっと遡って人の意志的努力に至ったものである。原因をずっと遡って意志的努力以外の原因に至った運動過程は第5節「アートマンに支配されない運動」に属する。

第13図 因果関係で示された弓矢の運動 (1)

(1) 身体部分の運動

	動力因	非内属因	結果
--	-----	------	----

① 弓を引く

欲求	意志的努力	〔アーマンと手の結合 手と弦と矢との結合	弓を引くという手の運動 引くという弦と矢の運動
意志的努力	手と弦と矢との結合	弦と弓の両端との結合	弓の両端の運動

② 弓を解き放つ

欲求	意志的努力	アーマンと指の結合	弦から指を離す動作
----	-------	-----------	-----------

(2) 弓矢の運動

③ 弓の運動

		弓の弾力	弓の運動
--	--	------	------

④ 弓と弦の運動

	弓の弾力	弓と弦の結合	弦と矢との運動
弓の弾力	弓と弦との結合	弦の運動	弦に潜在能力 (勢い)

⑤ 弦と矢の結合に衝動発生および衝動中の矢の運動①

弦の潜在能力	弦と矢の間の衝動	矢の最初の運動	矢の潜在能力 (勢い)
--------	----------	---------	-------------

⑥ 衝動中の矢の運動②

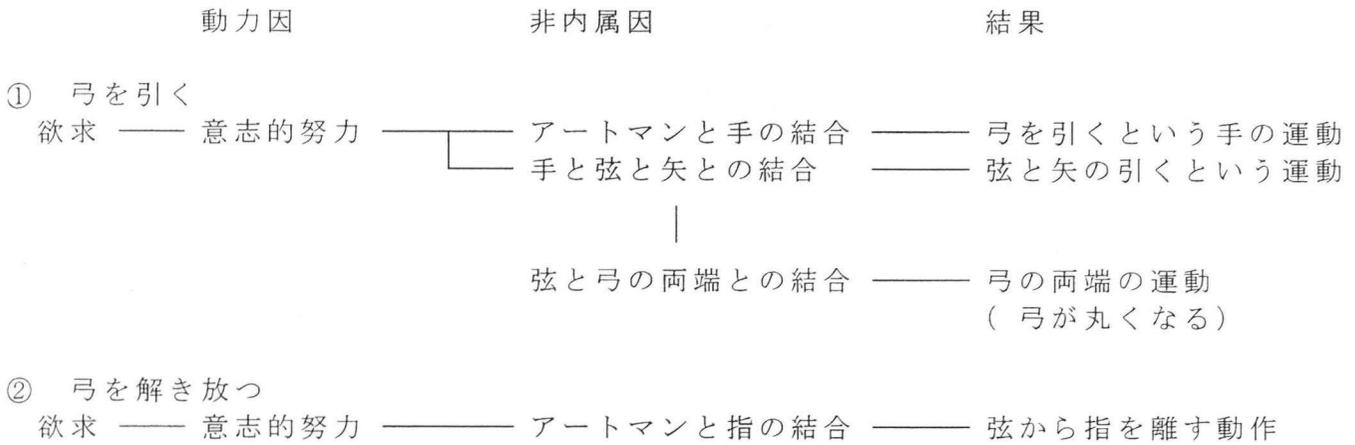
		弦と矢の間の衝動 矢の潜在能力 (勢い) ]	弦と結合中の矢の運動
--	--	---------------------------	------------

⑦ 矢が弦から離れ、空間中での運動。

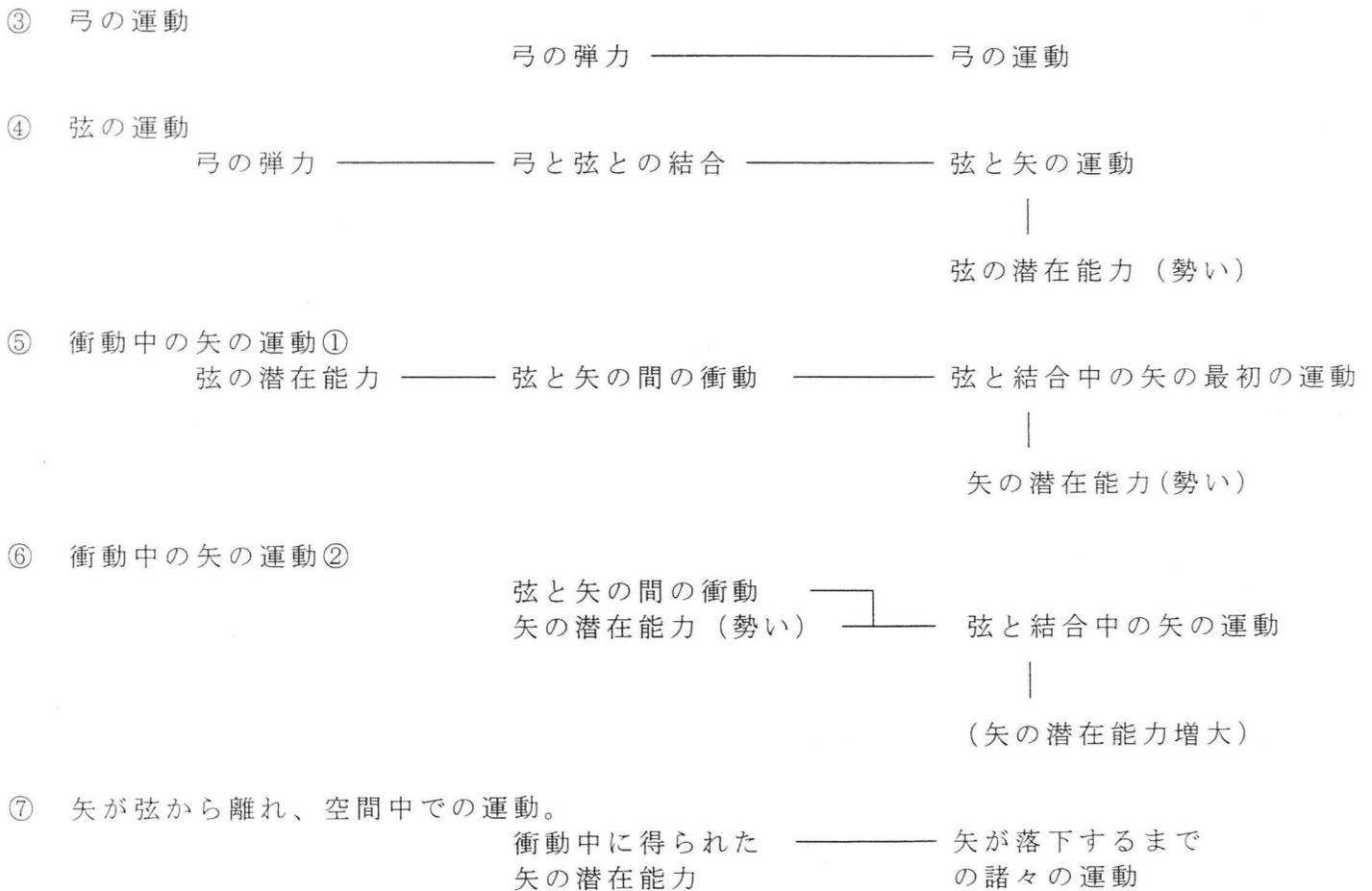
		衝動中に得られた 矢の潜在能力	矢が落下するまでの 諸々の運動
--	--	--------------------	--------------------

第14図 因果関係で示された弓矢の運動(2)

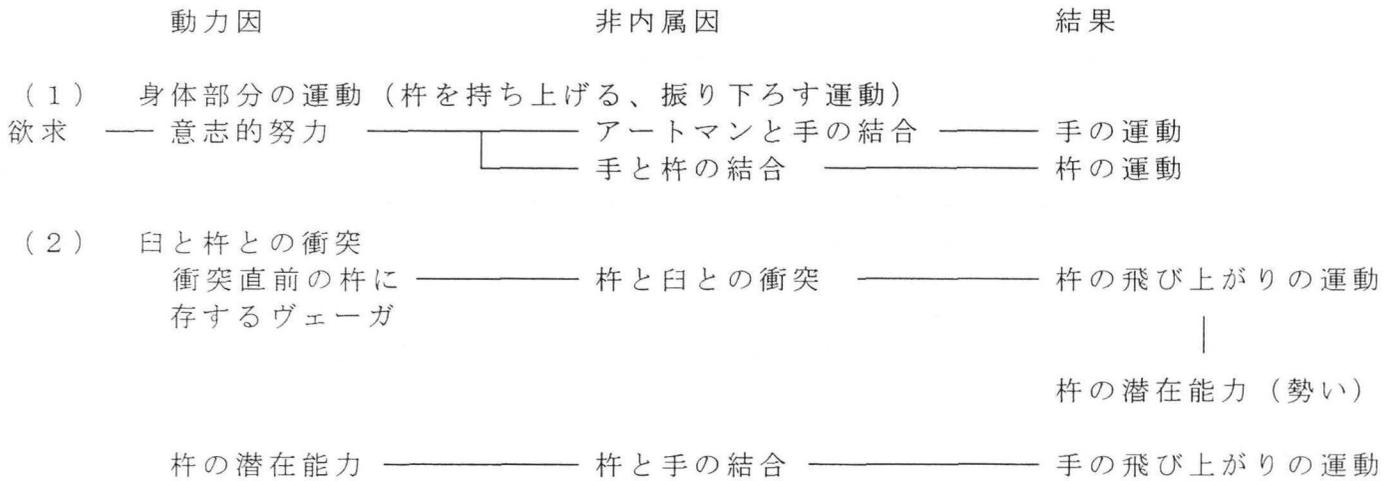
(1) 身体部分の運動



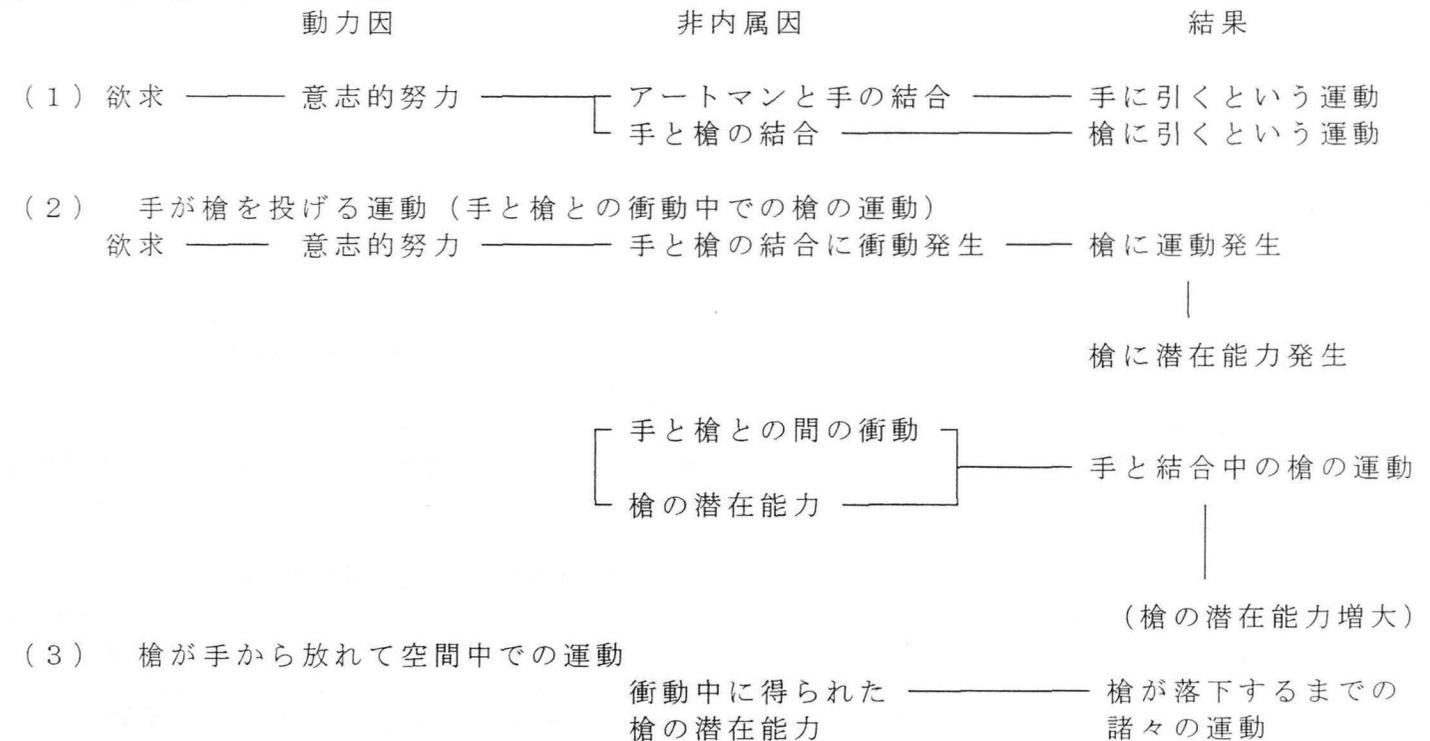
(2) 弓矢の運動



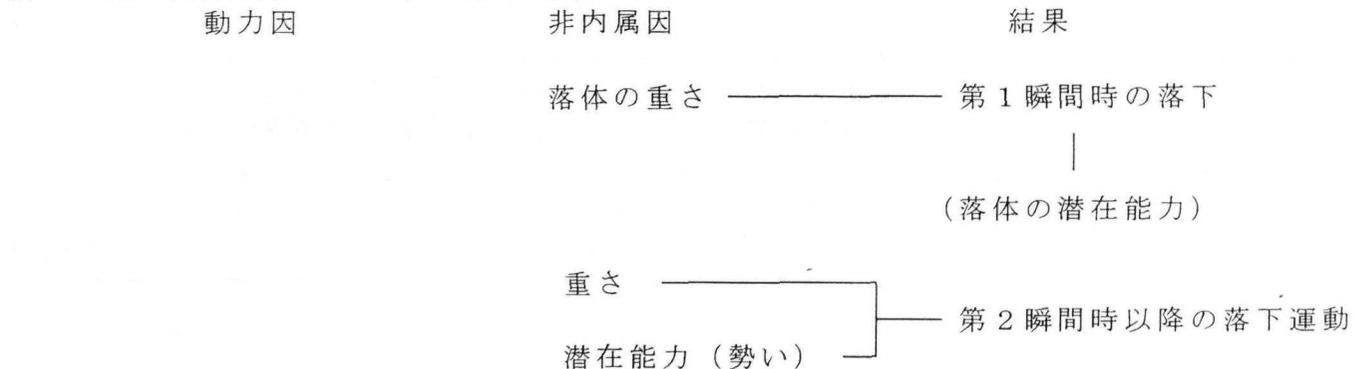
第15図 因果関係で示された杵と臼との衝突運動



第16図 槍を投げる運動



第17図 因果関係で示された落下運動



第18図 因果関係で示されたろくろの回転運動 (Nyāyakandalīによる)



- (1) D. Jhā : *Praśastapādabhāṣya with the commentary, Nyāyakandalī along with Hindi translation*, Varanasi, 1977, pp. 713 - 724.
- (2) *Ibid.* pp. 725 - 740.
- (3) 前田専学 : “ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ哲学と因果論”, 仏教思想研究会編「仏教思想因果論」, 平楽寺書店, 1978, pp. 473- 497.
- (4) これらの原因の分け方は宮元啓一、宇井伯寿、B. Faddegon および M. C. Baratiya 等による因果律の研究によれば、Vaiśeṣika 学派では 6 世紀の著作、Prašastapādabhāṣya において初めて現れたようである。Vaiśeṣika 学派の最初の著作、Vaiśeṣikasūtra (50 - 150 年頃) には内属因だけが記されている。勝宗十句義論では内属因と内属因以外の原因の 2 種が記されている。
  - ① Keiichi Miyamoto : “The Early Vaiśeṣika on asamavāyikāraṇa and the Term ‘apekṣ-’ ”, 今西順吉教授還暦記念論集、「インド思想と仏教文化」, 春秋社, 1996, pp. 918 - 903.
  - ② Hakuju Ui : *The Vaiśeṣika Philosophy*, Varanasi, 1962 (reprint), pp. 137 - 143.
  - ③ B. Faddegon : *The Vaiśeṣika-system*, Leichtenstein, 1969 (reprint ), pp. 130 - 146.
  - ④ M. C. Bhartiya : *Causation in Indian Philosophy*, Ghaziabad, 1973, pp. 155 - 171.
- (5) D. R. Bhandarkar and S. Kedarnath : *Tarkabhāṣā of Keśava Miśra with the Commentary Tarkabhāṣāprakāśikā of Cinnamhaṭṭa*, Poona, 1979 (2nd ed. ), p. 28.

*Prašastapādabhāṣya, Nyāyakandalī* および *Vyomavatī* では内属因は出てくるが、その定義は記されていない。しかし、13 世紀の *Tarkabhāṣā* では定義が述べられているので、それを引用した。
- (6) D. Jhā : *Prašastapādabhāṣya with the commentary, Nyāyakandalī*, Varanasi, 1977, p. 37.
- (7) *Ibid.* p. 244.
- (8) D. R. Bhandarkar and S. Kedarnath : *op. cit.* p. 31.
- (9) Keiichi Miyamoto : *op. cit.*
- (10) G. Śāstrī : *Vyomavatī of Vyomaśiva*, Varanasi, 1984, pp. 254 - 255.
- (11) D. Jhā : *op. cit.* pp. 720 - 724.
- (12) G. Śāstrī : *op. cit.* p. 258.
- (13) G. Śāstrī : *op. cit.*, pp. 262-263.

- (14) G. Śāstrī : *op. cit.*, pp. 264-265.
- (15) G. Śāstrī : *op. cit.* pp. 262 - 263.
- (16) D. Jhā : *op. cit.* p. 728.
- (17) D. Jhā : *op. cit.* p. 697.

## 第 7 章 古代インドの運動論

----- その認識論的な側面

## 1、はじめに

古代インドにおいて Vaiśeṣika 学派の運動論では運動はすべて瞬間的と考えられ、継続運動は意志的努力やヴェーガ（すなわち、運動の勢い）などの動力因によって瞬間的な運動が次々に引き起こされるために生ずると考えられている。この運動論では“運動は運動を生み出すことはあり得ない”と考えて、物体あるいは身体は独りで動くのではなく、何か原因に基づいて動いているとされた。例えば、身体の運動では、手足の意志的な運動は身体を支配するアートマン（認識および行動の主体、すなわち心）に生じた意志的努力によって生じ、無意識的な運動は意志の働かない何か他の原因に基づくと考えられた。空中での物体の運動はヴェーガによって次々に瞬間的な運動が生じるとしている。この瞬間的な運動は認識論的に運動体を瞬間的にある場所から分離させ、次の場所と結合させる。そしてその結合によってこの瞬間的な運動が終わると考えられていた。<sup>(1)</sup>この瞬間的な運動は大きく分けて方向の定まった運動と方向の定まらない運動とに分けられ、方向の定まった運動には持ち上げること、振り下ろすこと、屈曲（根本へ折り曲げる運動）、伸張（根本へ折れ曲がっているものを真っ直ぐにする運動）が分類されている。方向の定まらない運動はすべて進行と呼ばれていた。

ここでは瞬間的な運動が認識論的にどのように知覚されていたか調査した結果を報告する。

## 2、直接知覚

直接知覚とは Praśastapādabhāṣya によれば、<sup>(2)</sup>

tatrākṣam akṣam pratītyotpadyata iti pratyakṣam /

その内で、それぞれの感覚器官を通して生ずることが直接知覚である。

と記されている。すなわち、それぞれの感覚器官を通して生じた認識あるいは知識が直接知覚である。

直接知覚は Praśastapādabhāṣya によれば、対象、感覚器官、マナス、アートマンの4つが同時に接触しているときに起こる知覚である。この内、アートマンは認識の主体であり、マナスはその補助器官で、非常に速く動き、注意力を引き起こす器官とされている。対象物を知覚するに際し、対象物と感覚器官とが接触する

ことによって知覚が生ずるとされているが、対象物と眼との接触はあまり明瞭に記されていない。眼から光が出る（例、進行している眼の光 *gacchat-cakṣūraśmi*）と考え、それが対象物に到達したときに“見える”という知覚が生ずると考えていたようであるが、はっきりしない。<sup>(3)</sup>

直接知覚については *Praśastapādabhāṣya* によれば、まず最初に知覚されるのは対象物の普遍と特殊である。普遍と特殊について前章で示したように、普遍は同種である個々のものに内属する共通性であり、個々のものが同種であるという認識を持つ原因となるものである。特殊は異種のものを排除するという観念を引き起こす原因となるものである。更に普遍に限定されて対象物が知覚されると考えられている。*Praśastapādabhāṣya* に記載された直接知覚については、村上、宮元による研究、特に村上による詳細なる研究がある。<sup>(4)</sup>それらによれば、直接知覚による対象物の知識は限定されるものの知識（すなわち、対象物の知識）が限定するものの知識（すなわち、普遍や特殊等の知識）によって生ずるという考え方が基本になっている。そして直接知覚は3つの段階に分けることが出来るとされている。それらは判断を伴わない無分別の知覚が2段階、判断を伴う有分別の知覚が1段階である。村上によれば、

#### （1）直接知覚の第1段階

第1段階は対象との接触である。すなわち4つのものの接触、対象、感覚器官、マナス、アートマンの4つのものの接触である。この接触によって第2段階の無分別状態の普遍や特殊が把捉されるのである。

#### （2）直接知覚の第2段階

第2段階は第1段階の対象物との接触によって普遍や特殊が判断を伴わない無分別の状態では把捉される。この状態では普遍と特殊は他の個物との関係が以前の記憶と結びつきがなく、他の個物にも共通にあるとか、他の個物を排除するという観念が起こらない状態である。

#### （3）直接知覚の第3段階

第3段階は判断を伴う有分別の知覚であって、（2）の無分別の普遍と特殊が認識手段となって、それらに限定されて対象物の実体等の知識が順次概念化されていく。

このように、直接知覚について3つの段階があることが村上、宮元の研究によっ

て明らかにされた。

次に、村上、宮元の研究に依存しながら直接知覚を Praśastapādabhāṣya およびその注釈書、Nyānakandālī によってさらに詳しく見ていくことにする。

### 3、直接知覚－2

Praśastapādabhāṣya によれば、直接知覚は次のように記されている。<sup>(5)</sup>

[ I ] dravye tāvad trividhe mahaty anekadravyavattvodbhūtarūpaprakāśa-  
catuṣṭayasannikarṣād dharmādisamagrye ca svarūpālocanamātram, [ II ] sāmānyaviśeṣa-  
dravyaguṇakarmaviśeṣaṇāpekṣād ātmamanḥsannikarṣāt pratyakṣam utpadyate, sad dravyaṃ  
pṛthivī viṣāṇī śuklo gaur gacchātī /

[ I ] まず、3種の大きな実体（地の元素からなる物質、水の元素からなる物質および火の元素からなる物質<sup>(6)</sup>）においては(1) <それが>多くの実体を有すること（多くの構成部分を持つこと<sup>(7)</sup>）、(2) <光によって>現れた色、形の輝きがあること、(3) 4つのものの接触があること（アートマン）、マナス、感覚器官および対象物という4つのものによる接触、すなわち対象物と感覚器官との接触、マナスと感覚器官との接触およびアートマンとマナスとの接触<sup>(7)</sup>）<、これら3つのこと>からそして(4) ダルマ（功德）などの（ダルマ、アダルマ、方角、時間などの<sup>(7)</sup>）<補助因の>集合があるとき、<その対象の>本質（svarūpa、自らの姿）を眺めることだけ（ālocanamātra）が<生ずる>。

[ II ] 普遍、特殊、実体、属性、運動という限定するものに依存してアートマンとマナスとの接触から直接知覚が生ずる。すなわち、(1) 存在している。(2) 実体である。(3) 地<からなるもの>である。(4) 角を有する。(5) 白い。(6) 牛である。(7) それが行く。

この文章において意味の内容が前半と後半に分かれる。前半、すなわち[I]においては地性の物質、水性の物質および火性の物質が直接知覚されるためには3つの条件が必要であることが述べられている。すなわち、物質が多くの構成部分を持っていること、形体が輝いて見えることおよび4つのものすなわち、アートマンとマナスと感覚器官と対象物とが接触していることというこの3つの条件とダルマ、アダルマ、方角、時間などの補助因があることによって物質が直接知覚さ

れるとしている。この段階では対象物と感覚器官が接触した後、対象物の本質（svarūpa、自らの姿）をただ眺めることだけが生ずるとしている。

後半、すなわち[II]の段階では判断を伴う有分別の知覚になる。この有分別の知覚は普遍、特殊、実体等に限定されて対象物の知識が順次知覚される。例えば、白い牛が行くという現象に対して、①存在している。②実体である。③地性である。④角を有する。⑤白い。⑥牛である。⑦それが行く。という順序で知覚されるとしている。

[I]の段階で、Praśastapādabhāṣya に記載された‘<その対象の>本質（自らの姿）を眺めることだけが<生ずる>。’の個所については Nyāyakandalī では次のように注釈されている。<sup>(8)</sup>

svārūpasyālocanamātram grahaṇamātram vikalparahitam pratyakṣamātram iti yāvat /  
yadi hi vastusvarūpasya nirvikalpakena grahaṇam neṣyate, tadā tadvācakaśabdasya  
smṛtyabhāvāt savikalpakam api na syāt / ataḥ savikalpakam icchtā nirvikalpakam apy  
eṣitavyam, tac ca na sāmānyamātram gṛhṇāti, bhedasyāpi pratibhāsanāt / nāpi  
svalakṣanamātram, sāmānyākaraṣya samvedanāt, vyaktyantaradarśane pratisandhānāc ca /  
kintu sāmānyam viśeṣam cobhayam api gṛhṇāti, yadi param idam sāmānyam ayam  
viśeṣa ity evam vivicya na pratyeti, vastvantarānusandhānavirahāt / piṇḍāntarānuvṛtti-  
grahaṇād dhi sāmānyam vivicyate vyāvṛttigrahaṇād viśeṣo ’yam iti vivekaḥ /  
nirvikalpakadarśāyām ca piṇḍāntarānusandhānābhāvāt sāmānyaviśeṣayor anuvṛttivyāvṛtī  
dharmau na gṛhyete, tayor agrahaṇān na vivicya grahaṇam / svarūpagrahaṇam tu  
bhavaty eva, tasyānyānapekṣatvāt / ata eva nirvikalpena sāmānyaviśeṣasvalakṣaṇānām  
na viśeṣaṇaviśeṣyabhāvānugamaḥ, tasya bhedāvagatipūrvakatvān nirvikalpena ca  
sāmānyādīnām parasparabhedānadyavasāyāt / ataḥ param savikalpakam sāmānya-  
viśeṣarūpatām pratyeti piṇḍāntaram anusandadhānasyātmano ’nuvṛttivyāvṛtī dharmau  
pratipadyamānasyendriyadvāreṇa tathā bhūtapratītyupapatteḥ /

<‘本質を眺めることだけが<生ずる>’>。本質にとって眺めることだけ  
<というのは>把捉することだけであり、分別（概念的判断）を欠いた直接  
知覚だけが<生ずる>という趣旨である。もし事物の本質について、実に無  
分別の（概念的判断を伴わない）<直接知覚>によって把捉することが認め  
られないなら、そのときにはそれ（事物の本質）を述べる語の想起がないか

ら分別を有する〈把握〉がまたないであろう。それ故、分別を有する〈直接知覚〉を望む者は無分別の直接知覚もまた求められねばならない。そしてそれ（無分別の直接知覚）は普遍だけを把握するのではない。何故なら、区別（bheda）（すなわち、特殊相）も〈知覚の中に〉現れるが故に。また、自身の特徴（個別性）だけを把握するのでもない。何故なら、普遍の姿が知覚されるが故に。そして他の個物を見ることにおいて、〈それが〉想起されるが故に。しかし、普遍と特殊の両者をまた把握する。とにもかくにも、これが普遍である、あれが特殊であるというように識別して、理解していない。何故なら、他の事物と〈観念的に〉適した連結が欠けているが故に。他の個物にも共通にあることが把握されることから実に普遍が識別される。そして〈他の個物を〉排除することが把握されることから、これが特殊であるという識別が存在する。そして無分別の状態において他の個物と〈観念的に〉適した連結が存在しないことから普遍による随伴と特殊による排除という両特性が把握されない。両特性が把握されないことから識別して把握されることはない。しかし、〈事物の〉本質の把握がまさに存在する。何故なら、それ（本質の把握）は他を必要としないということの故に。それ故、無分別の直接知覚によってこそ、普遍と特殊と自身の特徴（個別性）について限定するものと限定されるものとの関係に従うことがない。何故なら、これ（この関係に従うこと）が区別の理解に基づくことであるが故に。そして無分別によって普遍等の互いの区別を決定することがないが故に。その後（無分別の直接知覚の後）に、〈個物を認識するとき〉アートマン（認識主体）が他の個物を既に確認していて（すなわち、想起していて）随伴と排除という両特性を理解しつつ、感覚器官を通してそのようであると理解することが出来るときに、分別を有する〈直接知覚〉が普遍と特殊から作られていることを理解する。

ここでは無分別による対象物の認識が記されている。Praśastapādabhāṣya に記載された“〈対象物の〉本質を眺めることだけ”の本質（svarūpa）とはこの注によれば、無分別状態の対象物の普遍や特殊のことである。従って、ここではこの普遍や特殊が無分別の状態、すなわち言語的判断を伴わない状態で把握されるから、他の個物との関係が以前の記憶と結びつきがなく、普遍や特殊の知識が他の個物との

関連無しに単独で把捉される。それ故、他の個物に共通にあるとか、他の個物を排除するという観念が起こらない。そのため、これが普遍である、あれが特殊であるというように識別して理解するに至らない状態の普遍や特殊、すなわち対象物の本質が認識されるだけである。例えば、牛を見たとき、存在性（存在していること）とか、牛性と言う単独の知識が把捉されるだけで、他の牛や馬との関係が記憶と結びつかないため、普遍と特殊との区別がない状態の牛の普遍（牛の本質）が知覚されるだけである。

[ II ] の部分については Nyāyakandali では次のように注釈されている。<sup>(9)</sup>

sāmānyam ca viśeṣaś ca dravyam ca guṇaś ca karma ca sāmānyaviśeṣadravya-  
guṇakarmāṇi, sāmānyaviśeṣadravyaguṇakarmāṇy eva viśeṣaṇāni sāmānyaviśeṣadravyaguṇa-  
karmaviśeṣaṇāni, tāny apekṣate ya ātmamanaḥsannikarṣaḥ, tasmāt saddravyam iti  
sāmānyaviśiṣṭam / pṛthivīti pṛthivītvaviśiṣṭam, viśānīti dravyaviśiṣṭam, śuklo gaur iti  
guṇaviśiṣṭam, gacchatīti karmaviśiṣṭam pratyakṣam syāt / catuṣṭayasannikarṣād ity  
anenaivātmamanaḥsaṃyoge labdhe punar asyopādānam pūrvasmān nirvikalpakaparakramād  
idaṃ prakramāntaram ity avadyotanārtham /

普遍と特殊と実体と性質と運動とが‘普遍、特殊、実体、性質、運動’である。普遍と特殊と実体と性質と運動とはまさしく限定するものであるということが‘普遍、特殊、実体、性質、運動という限定するもの’である。アートマンとマナスとの接触はそれら（普遍、特殊、実体等）に依存するところのその接触から‘実体が存在している’という＜認識＞は普遍によって限定される。‘地である’という＜認識＞は地であるという共通性

（pṛthivītvā）によって限定される。‘角を有する’という＜認識＞は実体によって限定される。‘白い牛’という＜認識＞は性質によって限定され、‘行く’という＜認識＞は運動によって限定された直接知覚であろう。‘4つの接触から’というこのことによってこそ、アートマンとマナスとの結合が得られるとき、さらなるこれ（アートマンとマナスとの結合）の陳述はこれが前の無分別の＜ときの＞強さ（程度）から異なった強さ（程度）であるということをも明らかにするためである。

ここでは判断を伴った有分別の知覚が記述されている。無分別で得られた普遍と特殊が認識手段となって生ずるものである。[ I ] の段階で得られた普遍や特殊

が以前の記憶と結びついて対象物の共通性が概念化され、同類の対象物に対しては同類であるという観念が起こり、異類の対象物に対しては排除しようという観念が起こるような普遍と特殊になる。この普遍や特殊を基にして対象物が順次概念化されていくのである。この考え方は対象物の知識が限定するものの知識（すなわち、普遍や特殊等の知識）によって順次限定されて概念化されるということである。まずは存在性という普遍に限定されて“対象物が存在する”という認識が生ずる。次に普遍や特殊に限定されて“実体である”という認識が生ずる。順次対象物が認識されていく。例えば、白い牛が動いているという対象について、普遍に限定されて、“実体が存在している”という認識が生ずる。“地性であるという共通性”によって“地性である”という認識が生ずる。以下“角を有する”、“白い牛”、“行く”という認識が概念化される。

次に [ I ] から [ II ] に移る段階は Praśastapādabhāṣya では次のように記されている。<sup>(10)</sup>

tatra sāmānyaviśeṣeṣu svarūpālocanamātraṃ pratyakṣaṃ pramāṇaṃ, prameyā  
dravyādayaḥ padārthāḥ, pramātātmā, pramītir dravyādiviṣayaṃ jñānam /

そこにおいて普遍と特殊において<実体等の対象の>本質（自らの姿）を眺めることだけが直接知覚という認識手段である。認識されるべき対象は実体などのカテゴリーである。認識主体はアートマンである。認識<結果>（pramiti）は実体などを対象とする知識である。

ここではこのように有分別の段階で対象物が認識されるには対象物の‘本質を眺めることだけ’、すなわち対象物の普遍と特殊が認識手段となっていることが記されている。認識結果は認識されるべき対象物が実体であるとか、地性であるとかという対象物の知識であることが記されている。

さらに、最初の無分別状態の普遍や特殊はどのように認識されるのか、Praśastapādabhāṣya によれば、次のように記されている。<sup>(11)</sup>

sāmānyaviśeṣajñānotpattāv avibhaktam ālocanamātraṃ pratyakṣaṃ pramāṇaṃ asmin  
nānyat pramāṇāntaram astī aphalarūpatvāt /

普遍と特殊の知識が発生するとき、未分化の眺めることだけが直接知覚という認識手段である。これ（普遍と特殊の知識）においては他の別の認識手段はない。何故なら、<普遍と特殊の知識は><知識の>結果から形づけられ

ることがないが故に。

ここでは‘普遍と特殊の知識が発生するとき、未分化の眺めることだけが直接知覚という認識手段である’と述べられている。未分化の眺めることだけとはどういうものか書かれていない。Nyāyakandalīによれば、‘未分化の’とは全く知識に依存していないという意味であり、‘眺めること’とは感覚器官と対象との接触であると記されている。すなわち、普遍と特殊の知識が発生するときには全く知識に依存していない感覚器官と対象との接触だけが認識手段であると記されている<sup>(12)</sup>。Praśastapādabhāṣyaによれば未分化の眺めることだけが最初の直接知覚であると記されている。これについて村上は次のように述べている。<sup>(13)</sup>「未分化の眺めることだけとは対象自体に接触して得られる純粹感覚であり、知覚の最初の瞬間に対象自体を見る（感じる、聞く、味わう、触れる）ことに他ならない。そしてこのような実体との接触の次に、普遍や特殊の知識が生ずる。」

以上により、直接知覚は次の順序によって生ずる。

#### （Ⅰ）無分別の直接知覚

##### （１）対象物と感覚器官との接触

（２）その接触によって普遍や特殊の知識が言語的な判断を伴わない無分別の状態に把捉される。そのため、他の個物との関係が以前の記憶と結びつきがなく、普遍や特殊の知識が他の個物との関連なしに単独で、対象物の本質として(svarūpa)把捉される。従って、他の個物にも共通にあるとか、他の個物を排除するという観念が起こらず、これが普遍である、あれが特殊であるというように識別して理解するに至らない状態の知覚である。

#### （Ⅱ）有分別の直接知覚

（３）無分別の普遍や特殊が認識手段となってそれによって限定された実体等の知識が生ずる。この段階では（２）で得られた普遍や特殊が以前の記憶と結びついて対象物と他の個物との間の共通性および排除性が認識される状態となる。次にこの普遍や特殊などに限定されて対象物が順次概念化されていく。

この直接知覚論は実体等の認識一般について明らかにしてくれた。しかし、運動についてはどのように認識されているのかまだ明らかでない。そこで運動がどのように認識されるか調べてみた。

#### 4、運動についての直接知覚

宮元や村上による認識論では一般的な直接知覚については詳細に述べているが、運動については述べられていない。S. Chattejee が運動の知覚についてわずかに述べているだけである。<sup>(14)</sup>それによれば、運動の知覚には運動体と感覚器官との接触を介して運動体と運動との内属関係（saṃyukta-samavāya（＜運動は感覚器官と＞結合したもの（実体）に内属していること））から知られると記されている。これではよくわからないので Praśastapādabhāṣya およびその注釈書を調べてみた。Praśastapādabhāṣya では運動や性質についての直接知覚について詳細に記述されていない。先に述べた直接知覚において、“白い牛が行く”という例において“行く”という認識は Nyāyakandalī では“運動によって限定された直接知覚である”と述べられている。<sup>(15)</sup>また、Praśastapādabhāṣya では、運動の知覚は次のように述べられている。<sup>(16)</sup>

saṅkhyāparimāṇapṛthaktvasaṃyogavibhāgaparatvāparatvasnehadravatvavegakarmanām

pratyakṣadravyasamavāyāc cakṣuḥsparśanābhyām grahaṇam /

数、量、別異性、結合、分離、かなた性、こなた性、粘着性、流動性、＜運動の＞勢い（ヴェーガ）および運動の把捉は＜それらが＞直接知覚された実態に内属しているが故に、眼と触覚から生ずる。

注釈書においてもこのことが当然のこととしてそれだけが記されているだけで、他学派からの質問、“運動は直接知覚でなく、直接知覚された結合と分離から推論されるのではないか。”という質問に反論しているだけである。<sup>(17)</sup>

また、運動性（動くということ）という普遍の把捉については Praśastapādabhāṣya によれば、次のように記されている。<sup>(18)</sup>

bhāvadrvyatvaguṇatvakarmatvādīnām upalabhyādhārasamavetānām āśrayagrāhakair indriyair

grahaṇam ity etad asmadādīnām pratyakṣam /

存在性、実体性、性質性、運動性等＜諸々の普遍＞は知覚されるべき＜対象である＞基体に内属しているので、それらの把捉は基体を把捉する諸々の感覚器官によって生ずる。以上が我々などの直接知覚である。

そして、Nyāyakandalī では「それ故、＜感覚器官との＞結合から実体が把捉される。＜感覚器官と＞結合したものの（実体）に内属することから性質等が理解される。＜感覚器官と＞結合したものの（実体）に内属しているもの（性質等）に内属する

ことから性質性等の知識が生ずる。-----」と記されている。<sup>(19)</sup> すなわち、感覚器官との直接の接触によって把捉されるものは実体だけで、性質等は実体との内属関係から把捉される。また、性質性等は性質等との内属関係から把捉されることが記されている。また、Vyomavatīによれば、「運動性は<感覚器官と>結合したもの（実体）に内属したもの（運動）に内属することから<知覚される>。」と記されている。<sup>(20)</sup> それ以外には述べられていない。

以上より、運動が直接知覚されるにはまず、運動性という普遍が把捉されねばならない。感覚器官と接触しているのは実体（運動体）だけである。運動は運動体に内属されている。そして運動性という普遍は運動に内属している。従って、運動性は感覚器官と接触している運動体に内属しているもの（運動）に更に内属していることになる。それ故、運動性が直接知覚されるには感覚器官と接触している運動体を介し、さらに運動を介して把捉される。その運動性に限定されて運動が把捉される。このようにして運動が直接知覚される。このようにして運動が把捉される仕組みがわかった。この仕組みは Praśastapādabhāṣya およびその注釈によったものである。

次に、2世紀頃の著作といわれる Vaiśeṣika 学派の最初の書物、Vaiśeṣikasūtra およびその注釈書によって運動の把捉を更に詳しく調べてみよう。

Vaiśeṣikasūtra 8-4 (sūtra の番号は Candrānanda に従った) では次の如く書かれている。

<sup>(21)</sup>

guṇakarmasv asannikṛṣṭeṣu jñānaniṣpatter dravyaṃ kāraṇaṃ kāraṇakāraṇaṃ ca /

<感覚器官と>接触していない性質と運動とにおいて、知識が成立するには実体が原因である。また、実体は<知識が成立することの>原因<である感覚器官との接触>の原因である。

ここでは性質や運動において知識が直接知覚されるためには実体が原因であることが記されている。7世紀頃の人、Candrānanda の注釈書に記載されたこの箇所の注釈によれば、実体が原因である理由が次のように述べられている。<sup>(22)</sup>

guṇakarmanāṃ yato dravyaṃ samavāyikāraṇaṃ tatas teṣu sāksād indriyeṇāsannikṛṣṭeṣu vijñānaniṣpateḥ kāraṇasya sannikarṣasya tad eva dravyaṃ kāraṇaṃ na guṇakarmāṇi tasmād guṇakarmasu samyuktasamavāyāj jñānam, 'ca' śabdo hetau /

実体は諸々の性質と運動との内属因であるというこの理由からそれ（性質と

運動) が感覚器官と直接に接触していないのに、識別が成立する原因である接触の原因はまさにその実体である。諸々の性質や運動ではない。それ故、諸々の性質と運動とにおいて知識は<感覚器官と>結合しているもの(実体)に<それらが>内属することから<生ずる>。‘また’(ca)という語は理由<の意味である>。

これによれば、性質や運動は実体に内属しているものであり、感覚器官と直接に接触していない。感覚器官と直接接触するのは実体である。従って、性質や運動の直接知覚は実体を通して実体との内属関係から知られると記されている。

だが、この実体、性質、運動は普遍に依存して知覚されることが Vaiśeṣikasūtra 8-1-5 (普遍と特殊の知覚) の 14 世紀の注釈書、Upaskāra に次の如く記されている。<sup>(23)</sup>

Upaskāra に記載された注釈の一部

sāmānyam sattā tasya viśeṣā dravyatvaguṇatvakarmatvāni evam eteṣām api  
sāmānyānām viśeṣāḥ pṛthivītvādirūpatvādyutkṣeṣaṇatvādīni / tatra dravyagatānām  
sāmānyānām tata eva yogyāśrayaviśeṣād eva tannibandhanāc ca saṃyuktasamavāyāt  
guṇakarmagatānām api sāmānyānām tata eva yogyāśrayād eva tannibandhanāc ca  
saṃyuktasamavetasamavāyāt samavetasamavāyāc ca sārvendriyam jñānam / -----  
na hi sāmānyaviśeṣeṣu sāmānyaviśeṣā vartante, anavasthāprasāṅgāt / -----

普遍は存在性である。その(普遍の)特殊が実体性、性質性、運動性である。このようにこれらもまた、普遍であることによってその特殊は地性等であり、色性等であり、持ち上げるという共通性等である。その中で実体の中に存する普遍には、それだけから、すなわちそれにふさわしい特殊な基体(実体)だけから、そしてそれ(実体)によって発生する、<それ(感覚器官)と>結合したもの(実体)に<普遍が>内属することから、すべての感覚器官に適した知識が<生ずる>。性質や運動の内に存する普遍には、それだけから、すなわちそれにふさわしい基体(性質や運動)だけから、そしてそれ(性質や運動)によって発生する、<感覚器官と>結合したもの(実体)に内属しているもの(性質や運動)に<普遍が>内属することから、そして内属したもの(性質や運動)に<普遍が>内属することからすべての感覚器官に適した知識が<生ずる>。----- 実に、普遍と特殊にお

いて＜原因となるさらなる他の＞普遍と特殊は存在しない。何故ならくもし存在するとすれば、＞無限に続くという＜誤りが＞結果として起こるが故に。

-----

Upaskāra によれば、実体に存する普遍は基体（実体）だけから、そして実体に依存する＜感覚器官と＞結合したもの（実体）に内属しているという内属関係からふさわしい知識が生ずる。性質や運動の中に存する普遍はそれにふさわしい基体である性質や運動から、そしてその性質や運動に依存する＜感覚器官と＞結合したもの（実体）に内属しているもの（性質や運動）に内属しているという二重の内属関係から知識が生ずる。すなわち、感覚器官と接触するのは実体だけである。性質や運動はそれに内属し、さらに性質や運動の中に存する普遍は性質や運動に内属しているという二重の内属関係から知覚される。

Vaiśeṣikasūtra 8-1-6 によれば、<sup>(24)</sup>

sāmānyaviśeṣāpekṣam dravyaguṇakarmasu /

実体と性質と運動とにおいて普遍と特殊に依存する＜知識が生ずる＞。

これに対する Upaskāra に記載された注釈では次のように記されている。<sup>(25)</sup>

dravyaguṇakarmasu dravyatvaguṇatvakarmatvaviśiṣṭabuddhis tāvad asti, viśiṣṭajñānaṁ ca viśeṣyaviśeṣaṇendriyasannikarṣād utpadyate iti sāmānyaviśeṣāpekṣā tatrāvaśyakī /

bhavati hi dravyam idaṁ guṇo ' yaṁ karmedam iti viśiṣṭajñānam iti bhavaḥ /

実体と性質と運動において実体性と性質性と運動性によって限定された知識がまず存在する。そして限定されたものの知識は限定されるものと限定するものおよび感覚器官との接触から生ずるといふ。その場合、普遍と特殊に依存することは必然的である。なぜなら、「これは実体である。」「これは性質である。」「これは運動である。」という限定されたものの知識があるからであるという意味である。

Upaskāra によれば、実体と性質と運動における直接知覚は Praśastapādabhāṣya について示したように、それぞれの普遍に基づいて知覚される。まず、実体性、性質性、運動性が知覚され、それに限定されて実体、性質、運動が知覚されるとしている。このようにまず最初に知覚されるのは普遍であることがわかった。その普遍はそれぞれの基体に内属したものである。すなわち実体性は実体に内属し、性質性は性質に内属し、運動性は運動に内属したものである。しかも性質および運動は実

体に内在した属性とされている。従って運動性は実体から見れば、実体に内属した運動にさらに内属しているものとなる。このように対象物の認識において普遍が如何に大事であるか分かってきた。ここで普遍、ものの共通性についてどのようなものであるか少し述べておく。Vaiśeṣikasūtra2-1-8によれば、<sup>(26)</sup>

viṣāṇī kakudmān prāṇtebāladhiḥ sāsnavān iti gotve dṛṣṭam liṅgam /

角を有し、<背に>隆肉を有し、尾の端に毛があり、喉の下に垂肉があるというのが牛性（という普遍）において一般的に認められた特質である。

（この訳は Upaskāra に基づく。）

ここにおいて、「角を有し、背に隆肉を有し、尾の端に毛があり、喉の下に垂肉がある」とは牛として一般的に認められた牛の外観である。従ってここに書かれてある牛性はこのような外観を特質とする牛という実体の共通性である。運動については書いてない。

そこで、これを運動についてあてはめてみると、運動性は動くあるいは動いているという共通性、すなわち動き一般である。このことは言い換えてみると、“運動することによって運動体をその場所から分離させ、次の場所と結合させる。”という Vaiśeṣika 学派の運動の定義がある。その定義を特質とする、運動体が動くという共通性が運動性であるとも考えられる。従って、「持ち上げるという共通性」は“持ち上げようという意志的努力によって運動体を下の場所から分離させ、上の場所と結合させる”という運動を特質とする、持ち上げるという運動の共通性と考えられる。また、「振り下ろすという共通性」は“振り下ろそうという意志的努力によって運動体を上の場所から分離させ、下の場所と結合させる”という運動を特質とする、振り下ろすという運動の共通性と考えられる。このようにして「持ち上げるという共通性」、「振り下ろすという共通性」等の普遍を推測することが出来る。

このようなことから運動の直接知覚について考えると、Vaiśeṣika 学派では感覚器官と接触しているのは対象物の実体だけである。それ以外のものはその内属関係から知覚されるとしている。すなわち、感覚器官と接触している実体を通して性質や運動からそれぞれ性質性、運動性が無分別の段階で知覚される。それに限定されて性質や運動が知覚されるとしている。

例えば、Vaiśeṣikasūtra 8-9によれば、白いという性質の知識は次のように記されて

いる。<sup>(27)</sup>

Vaiśeṣikasūtra 8-9

samavāyinaḥ śvaityāc chvaityabuddheḥ śvete buddhis te kāryakāraṇabhūte /

内属している白さから、白さの知覚から、白いものにおいて知覚が<生ずる>。両方<の知覚>は原因と結果とになっている。

と記されている。この著作の7世紀頃の人、Candrānandaの注釈書によれば、次のように注釈されている。<sup>(28)</sup>

Candrānanda 記載の注釈の一部

śvetaguṇasamavāyinaḥ śvaityasāmānyāt śvaityasāmānyajñānāc ca śvetaguṇajñānaṃ jāyate /

白いという性質に内属している白さという普遍から、そして白さという普遍の知識から白いという性質の知識が生ずる。

これによれば、白いという知覚を次の順序で得られる。実体の把握を通して白いという性質に内属している「白さ」という普遍がまず知覚され、その知覚によって「白さ」という普遍の知識が生じ、それに限定されて「これは白い」という性質の知識が生ずるとされている。運動については書かれていない。

この白いという性質の知覚過程を運動に適用してみる。例えば、人が手を持ち上げるという運動については、まず、眼と動いている手が接触することによって手を通して手の動きから無分別の段階で「運動性」（すなわち、手が動いているという共通性）が知覚され、「手が動いているという共通性」の知識が生ずる。この普遍の知識に限定されて「これは手の運動（手の動き）である」という知識が生ずる。さらに、無分別の段階で運動性に伴われて「持ち上げるという共通性」が知覚され、「持ち上げるという共通性」という普遍の知識が生ずる。この普遍の知識から「これは持ち上げることである」という運動の知識が生ずる。これを表にすると次の通りである。

第1表 性質、運動、普遍についての知覚

- (1) Vaiśeṣika 学派では性質および運動は実体に内属したものと考えられている。

普遍： それぞれの基体に内属した基体の共通性である。

実体性（実体であるという共通性）は実体に内属している。

性質性（性質であるという共通性）は性質に内属している。

運動性（動いているという共通性）は運動に内属している。

- (2) 感覚器官と接触しているのは対象物の実体だけである。

性質や運動はその実体に内在した属性である。

- (3) 性質および運動の知覚

- ① 最初に性質や運動に内属している普遍が知覚される。

すなわち、感覚器官と接触している実体を通して性質や運動からそれぞれ性質性、運動性が無分別の段階で知覚される。

- ② それ（性質性、運動性）に限定されて性質や運動が知覚される。

- ③ 例えば、Vaiśeṣikasūtra 8-9 の Candrānanda 記載の注釈

① 白いという性質に内属している白さという普遍が知覚され、

② 白さという普遍の知識が生ずる。

③ 白さという普遍の知識から白いという性質の知識が生ずる。

- ④ これを運動について考えれば、例えば人が手を持ち上げるという運動については

① 眼と手が接触することによって手を通して手の動きから無分別の段階で「運動性（手が動いているという共通性）」が知覚され、

② 「手が動いているという共通性（運動性）」の知識が生ずる。

③ この普遍の知識に限定されて「これは手の運動である」という知識が生ずる。

④ 無分別の段階で運動性に伴われて「持ち上げるという共通性」が知覚され、「持ち上げるという共通性」の知識が生ずる。

⑤ この普遍の知識から「手を持ち上げる」という運動の知識が生ずる。

## 5, 結論

この章では Vaiśeṣika 学派において実体、性質、運動が直接知覚によってどのように認識されるか調べた。Vaiśeṣika 学派では直接知覚は対象物との接触によって生ずる。すなわち、直接知覚は対象物と感覚器官とマナスとアートマンとの4つが同時に接触しているときに起こる。このように直接知覚は対象物と感覚器官、特に眼との接触によって起こるが、その接触は対象物の内、実体だけに生ずるのであって、性質や運動において生じない。直接知覚の対象が色などの性質や運動であっても接触は対象物である実体において生じ、性質や運動が感覚器官と接触することはない。従って、Vaiśeṣika 学派では実体の直接知覚の仕方は性質と運動とは少し違っていた。実体の知覚は対象物と感覚器官との接触によって生ずる。しかし、性質や運動は実体に内在したものと考えられている。従って、性質や運動の知覚は感覚器官と接触している実体を通して性質や運動が把捉されて知識が生ずると考えられている。Vaiśeṣika 学派では、対象物の知識は限定されるものの知識（すなわち、対象物の知識）が限定するものの知識（すなわち、普遍や特殊等の知識）によって生ずるという考え方を基本として生ずると考えられている。

(1) Praśastapādabhāṣya に記載された一般的な直接知覚の3つの段階（村上による）。

(1) 無分別の直接知覚

① 直接知覚の第1段階

第1段階は対象との接触である。すなわち、対象、感覚器官、マナス、アートマンの4つのものの接触である。

② 直接知覚の第2段階

第2段階は第1段階の対象物との接触によって対象物の普遍や特殊が判断を伴わない無分別の状態では把捉される。この状態では普遍と特殊は他の個物との関係が以前の記憶と結びつきがなく、他の個物にも共通にあるとか、他の個物を排除するという観念が起こらない状態で、対象物の本質として把捉される。それ故、この普遍と特殊はこれが普遍である、あれが特殊であるというように識別して理解するに至らない状態の知覚である。

(2) 有分別の直接知覚

③ 直接知覚の第3段階

第3段階は判断を伴う有分別の知覚であって、②の無分別の普遍と特殊が認識手段となって実体等の知識が生ずる。この段階では②で得られた普遍や特殊が以前の記憶と結びついて、対象物と他の個物との共通性および排除性が認識される状態となる。次にこの普遍や特殊などに限定されて順次対象物が概念化されていく。すなわち、普遍や特殊に限定されて対象物の実体等の知識が概念化され、それに続いて性質、運動等の知識が限定するものに依存して概念化されていく。

例えば、白い牛が動いているという対象について、①存在している。②実体である。③地の元素から出来ているものである。④角がある。⑤白い。⑥白い牛である。⑦それが動いている。という順序で知覚されるとしている。

以上が Praśastapādabhāṣya に記載された直接知覚に対する考え方である。

## (2) 運動についての直接知覚

前述したように、性質と運動の直接知覚の仕方は実体の直接知覚の仕方と少し違う。性質と運動は実体に内在しているため、感覚器官と接触している実体を通して知覚される。実体についての直接知覚は上述の認識の仕方によいと考えられるが、性質と運動は実体との内属関係から知覚される。では、性質や運動の知識はどのように知覚されるのであろうか。

(1) Vaiśeṣika 学派では、実体と性質と運動における直接知覚はそれぞれの普遍に基づいて知覚されるとしている。まず、実体性、性質性、運動性が知覚され、それに限定されて実体、性質、運動が知覚される。これらの普遍はそれぞれの基体に内属したものである。すなわち、実体性は実体に内属し、性質性は性質に内属し、運動性は運動に内属している。しかも性質および運動は実体に内在した属性とされている。従って、運動性は実体から見れば、実体に内属した運動にさらに内属しているものとなる。

(2) このように対象物の認識において普遍が如何に大事であるか分かってきた。ここで、普遍について少し述べておく。

① Vaiśeṣikasūtra 2-1-8 によれば、牛性という普遍は「角を有し、<背に>隆肉を有し、尾の端に毛があり、喉の下に垂肉がある」という牛の外観を特質としている。すなわち、牛性はこのような外観を特質とする牛という実体の共通性である。

② Vaiśeṣikasūtra において、運動性については書かれていない。そこで、これを運動にあてはめてみると、運動性や持ち上げるという共通性などの普遍は次のように推論される。

運動性は動くあるいは動いているという共通性、すなわち動き一般である。このことは言い換えてみると、運動について、“運動することによって運動体をその場所から分離させ、次の場所と結合させる。”という Vaiśeṣika 学派の定義がある。その定義を特質とする、運動体が動くという共通性が運動性であると考えられる。従って、「持ち上げるという共通性」は“持ち上げようという意志的努力によって運動体を下の場所から分離させ、上の場所と結合させる”という運動を特質とする、持ち上げるという動きの共通性と考えられる。また、「振り下ろすという共通性」は“振り下ろそうという意志的努力によって運動体を上の場所から分離させ、下の場所と結合させる”という運動を特質とする、振り下ろすという動きの共通性と考えられる。このようにして「持ち上げるという共通性」、「振り下ろすという共通性」等の普遍が推測される。

(3) ここで運動の直接知覚について考える。

Vaiśeṣika 学派では感覚器官と接触しているのは対象物の実体だけである。それ以外のものはその内属関係から知覚される。すなわち、感覚器官と接触している実体を通して性質や運動からそれぞれ性質性、運動性が無分別の段階で知覚される。それに限定されて性質や運動が知覚される。

① 例えば、性質についての知覚は Vaiśeṣikasūtra 8-9 における Candrānanda の注釈によれば、白いという知覚は次の順序で行われる。

実体の把捉を通して白いという性質に内属している「白さ」という普遍がまず知覚され、その知覚によって「白さ」という普遍の知識が生じ、それに限定されて「これは白い」という性質の知識が生ずるとされている。

② 運動については書かれていないが、これを運動に適用してみると、運動の知覚は次のように推論される。

運動体と感覚器官が接触することによって、運動体が知覚される。その運動体を介して運動に内属する運動性、すなわち動きの共通性が知覚される。その知覚によって運動性の知識が生ずる。それに限定されて「これは運動である」という知識が生ずる。例えば人が手を持ち上げるという運動の知覚について考

えれば、次のように推論される。

まず、眼と動いている運動体、すなわち手が接触することによって手を通して手の動きから無分別の段階で「運動性」（すなわち、手が動いているという共通性）が知覚され、「手が動いているという共通性」の知識が生ずる。この普遍の知識に限定されて「これは手の運動（手の動き）である。」という知識が生ずる。さらに、無分別の段階で運動性に伴われて「持ち上げるという共通性」が知覚される。すなわち、“持ち上げようと言う意志的努力によって手を下の場所から分離させ、上の場所と結合させる”という動きの共通性が知覚される。その知覚によって、有分別の段階で「持ち上げるという共通性」という普遍の知識が生ずる。この普遍の知識から「これは手を持ち上げることである」という運動の知識が生ずる。このようにして運動の知覚が推論される。

以上、性質が知覚される過程から運動が知覚される過程を推論した。

- (1) D. Jhā : Praśastapādabhāṣya with the commentary, Nyāyakandalī along with Hindi translation. Varanasi, 1977, p. 697.
- (2) Ibid. p. 442.
- (3) Ibid. pp. 445-446.

Praśastapādabhāṣya の 10 世紀の注釈書、Nyāyakandalī によれば、

indriyārthasannikarṣasya hetutve sāmānyopalambhavad viśeṣopalambhasyāvaśyam̐bhāvitayā  
saṃśayaviparyayānutpattir iti cen na, aniyamāt /  
sāmānyam̐ hi bahuviṣayatvāt svāśrayasya cakṣuḥsannikarṣamātreṇopalabhyate, viśeṣas tu  
svalpaviṣayatvāt svāśrayasya ca tadavayavānām̐ ca bhūyasām̐ cakṣur avayavinā  
bhūyobhiś ca tadavayavaiḥ saha sannikarṣam̐ apekṣata iti na sahopalambhaniyam̐,  
sāmagrībhedāt / ata eva dūrād avyaktagrahaṇam, gacchataś cakṣūraśmer antarāle  
prakīrṇānām̐ avayavānām̐ arthaprāptyabhāvāt /

<問> 感覚器官と対象物との接触が原因である場合、普遍が知覚されるように、特殊の知覚が必然的に得られることによって疑いと誤解が発生しない。

ともし云われるなら、

<答> そうではない。何故なら、<普遍と特殊と一緒に知覚されると云うことの>絶対的な必要性がないが故に。普遍は実にく自らの基体の>多くの部分を対象とすることから、<普遍>自らの基体と眼との単なる接触によって知覚される。しかし、特殊は<自らの基体の>わずかな部分を対象とすることから自らの基体とその部分の多くとが眼全体とその<眼の>部分の多くと一緒に接触することが要求される。以上、<普遍と特殊とを>一緒に知覚することの絶対的な必要性がない。何故なら、<普遍と特殊について><補助因の>集合に違いがあるが故に。それ故、<対象物が>非常に遠いが故に把握がはっきりしないことがある。なぜなら、進行している眼の光り (gacchataś cakṣūraśmer) が途中で<その>部分が乱される間、<その眼の光の部分>が対象物に到達しないが故に。

- (4) 村上真完：『インドの実在論』平楽寺書店，1997，pp. 115- 212.

宮元啓一：「svarūpa と viśeṣaṇa----Praśastapāda の pratyakṣa 論」田村芳朗博士還暦

記念論集『仏教教理の研究』, 春秋社, 昭和 57 年 (1982), pp. 513- 526.

- (5) D. Jhā : op.cit. pp. 443- 459.
- (6) D. Jhā と P. Dvivedin による Praśastapādabhāṣya with the commentary Nyāyakandalī によれば、dvividhe となっている。しかし、G. Śāstrī : Vyomavatī および J. Bronkhorst & Y. Ramseier : Word Index to the Praśastapādabhāṣya では trividhe となっている。ここでは J. Bronkhorst & Y. Ramseier の著作は Praśastapādabhāṣya の刊本の校訂本であるので、これに従って、trividhe にした。
- (7) Nyāyakandalī による。(D. Jhā : op. cit. pp. 444- 446 ) .
- (8) D. Jhā : op. cit. pp. 446- 448.
- (9) D. Jhā : op. cit. pp. 448- 449.
- (10) D. Jhā : op. cit. p. 471.

この個所は Nyāyakandalī では次のように注釈されている。

Nyāyakandalī

evam tāvad vyākhyātaṃ pratyakṣam, samprati pramāṇaphalaṃ vibhajate ----- tatra  
sāmānyaviśeṣeṣu svarūpālocanamātraṃ pratyakṣam iti / sāmānyam sattā, dravyatva-  
guṇatvakarmatvādikam viśeṣā vyaktayaḥ, teṣu svarūpālocanamātraṃ svarūpagrahaṇa-  
mātraṃ vikalparahitam pramāṇam, pramāyām sādhatamatvāt /

prameyā dravyādayaḥ padārthāḥ, dravyādyas catvāraḥ padārthāḥ prameyāḥ  
pramitivaiśyaḥ pramitau jātāyām teṣu hānādivyavahāraḥ pravartata ity arthaḥ /  
pramātā ātmā, bodhāśrayatvāt / pramitir dravyādiviśayaṃ jñānam, yadā  
nirvikalpakaṃ sāmānyaviśeṣajñānam pramāṇu, tadā dravyādiviśayaṃ viśiṣṭam jñānam  
pramitir ity arthaḥ /

このように、まず直接知覚が説明された。さて、認識手段の結果を<著者は> ‘そこにおいて、普遍と特殊において<実体等対象の>本質を眺めることだけが直接知覚である。’ と指摘する。普遍とは存在性、実体性、性質性、運動性等である。特殊とは諸々の個別性である。それら（普遍と特殊）において、‘本質を眺めることだけ’ <すなわち、>分別を欠いた本質の把握だけが認識手段である。何故なら、<認識手段は><事物（対象物）の>正しい認識<結果>において、もっとも有用なものであるということの故に。

‘認識されるべき対象’は実体等の諸カテゴリーである。実体等4つのカテゴリーが認識されるべきもの、〈すなわち〉認識〈結果〉の対象である。それらにおいて、認識〈結果〉が生じたとき、放棄等という活動（すなわち、その認識を拒否するのかあるいは受け入れるのかという活動）が起こるといふ意味である。‘認識主体はアートマンである。’何故なら、〈アートマンは〉知ることの拠り所であるが故に。‘認識〈結果〉は実体等を対象とする知識である。’無分別の普遍と特殊の知識が認識手段であるとき、実体等を対象とする限定された知識が認識〈結果〉であるといふ意味である。

(11) D. Jhā : op. cit. pp. 472- 473.

(12) D. Jhā : op. cit. pp. 473-474

yadā nirvikalpakaṃ sāmānyaviśeṣajñānam api pramārūpam arthapratītirūpatvāt, tadā tadutpattāv avibhaktam ālocanamātraṃ pratyakṣam / ālocyate ’ nenety ālocanam indriyārthasannikarṣas tanmātram / avibhaktam kevalam jñānāpeṣam iti yāvat / sāmānyaviśeṣajñānotpattau pramāṇam, viśeṣajñānotpattāu apīndriyārthasannikarṣaḥ pramāṇam bhavaty eva pramāhetutvāt, kintu viśeṣajñānasahakāritayā na kevalaḥ, sāmānyaviśeṣajñānotpattau tu jñānāpeṣaḥ kevala evety abhiprāyaḥ / sannikarṣamātram iha pramāṇam na jñānam ity atropapattim āha ----- na tasminn iti

sāmānyaviśeṣajñāne nānyat pramāṇam jñānarūpam asti sāmānyaviśeṣajñānasyāphalarūpatvāt jñānaphalatvābhāvāt / viśeṣajñānam hi viśeṣajñānasya phalam, viśeṣajñānam na jñānāntaraphalam, anavasthāprasaṅgāt / atho viśeṣajñāne indriyārthasannikarṣamātram eva pramāṇam ity arthaḥ / yadā nirvikalpakaṃ sāmānyaviśeṣajñānam phalam tadendriyārthasannikarṣaḥ pramāṇam, yadā viśeṣajñānam phalam tadā sāmānyaviśeṣālocanam pramāṇam ity uktaṃ tāvat /

無分別の普遍と特殊の知識もまた、対象の理解の形を持つことから認識〈結果〉の形を持つとき、そのときにはそれ（普遍と特殊の知識）が‘発生するとき、未分化の眺めることだけが直接知覚である。’これによって眺められると言うことが眺めることである。〈すなわち、眺めることとは〉感覚器官と対象との接触である。それ（感覚器官と対象との接触）だけが〈眺めることだけ（すなわち感覚することだけ）〉である。‘未分化の’とは全く知識

に依存していないと言う趣旨である。＜そのこと（全く知識に依存していない感覚器官と対象との接触だけ）が＞普遍と特殊の知識が発生するとき、認識手段である。限定されるものの知識が発生するときにも感覚器官と対象との接触がまさに認識手段である。何故なら、＜感覚器官と対象との接触が認識手段として＞認識＜結果＞の原因であることの故に。しかし、＜感覚器官と対象との接触は＞限定するものの知識の協力者として存在するのであって単独ではない。しかし普遍と特殊の知識が発生するときには＜他の＞知識に依存しない、＜感覚器官と対象との接触が＞全く単独であるという意味である。接触だけがここでは認識手段であって、知識ではないというこの場合の理由を、「その（知識の）中には＜認識手段は＞ない」と述べている。

＜その＞普遍と特殊の知識において知識の形をもつ他の認識手段は存在しない。何故なら、普遍と特殊の知識は、＜知識の＞結果を形とすることがないが故に。＜すなわち＞知識の結果であるという特質がないが故に。限定されるものの知識が実に限定するものの知識の結果である。限定するものの知識は他の知識の結果ではない。何故なら、＜もしそうだとすると＞この言い方が無限に続くという＜不都合＞が結果するが故に。これ故に、限定するものの知識において感覚器官と対象との接触だけがまさに認識手段であるという意味である。無分別の（判断を欠く）普遍と特殊の知識が＜認識の＞結果であるときには、感覚器官と対象との接触が認識手段である。限定されるものの知識が＜認識の＞結果であるときには、普遍と特殊を眺めることが認識手段であるとまずいわれた。

(13) 村上真完：前掲書（『インドの实在論』） p. 171.

(14) S. Chatterjee : The Nyāya Theory of Knowledge, University of Calcutta, 1965. p. 165.

(15) D. Jhā : op. cit. pp. 448.

(16) D. Jhā : op. cit. pp. 460- 463.

(17) D. Jhā : op. cit. pp. 460.

saṃkhyādīnām karmāntānām pratyakṣadravyasamavetānām āśrayavac cakṣuḥsparśanābhyām  
grahaṇam /

karmapratyakṣam iti na mṛṣyāmahe, gacchati dravye saṃyogavibhāgātirikta-  
padārthāntarānupalabdheḥ / yas tv ayaṃ calatīti pratyayaḥ sa saṃyogavibhāgānumita-

kriyā lambana itī /

直接知覚で知られた実体に内属している数から始まり、運動で終わるものの把捉は基体と同様に眼と触覚から<生ずる>。

<問> 運動が直接知覚されるということは我々は認めない。何故なら、実体が進行しているとき、<実体は>結合と分離から異なった別のカテゴリによって知覚されないが故に。他方では、これが動くという観念であるところのその観念は結合と分離によって推定された動き (kriyā) に依存するのである。

(18) D. Jhā : op. cit. p. 464.

(19) D. Jhā : op. cit. p. 463.

bhaveti / sattādravyatvādīnām sāmānyānām āśrayo yenendriyeṇa gr̥hyate tenaiva tāni gr̥hyante / tatra saṃyogād dravyagrahaṇam, saṃyuktasamavāyād guṇādīpratītiḥ, saṃyuktasamavetasamavāyād guṇatvādijñānam, samavāyāc chabdagrahaṇam, samavetasamavāyāc chabdatvagrahaṇam, sambaddhaviśeṣaṇatayā cābhāvagrahaṇam itī ṣoḍhā sannikarṣaḥ /

‘存在性----’とは以下のことである。存在性、実体性等の普遍の基体が把捉されるところのその感覚器官によってそれら（存在性等の普遍）が把捉される。それ故、①<感覚器官との>結合から実体が把捉される。②<感覚器官と>結合したもの（実体）に内属することから性質等が理解される。③<感覚器官と>結合したもの（実体）に内属しているもの（性質等）に内属することから性質性等の知識が生ずる。④<虚空に>内属することから音声性が把捉される。⑤<虚空に>内属しているもの（音声）に内属することから音声性が把捉される。⑥そして<感覚器官と>結びついたものを限定することによって無 (abhāva) が把捉される。以上が<感覚器官の>6種の接触である。

(20) G. Śāstrī : Vyomavatī of Vyomaśivācārya . Varanasi 1984, part 2, p. 143.

yenaivendriyeṇāśrayagrahaṇam tenaiva tatsamavetanām sattādīnām grahaṇam itī / tathā hi, sattā dravye vartamānā saṃyuktasamavāyena cakṣuḥsparśanābhyām upalabhyate / ----- / dravyatvam saṃyuktasamavāyena cakṣuḥsparśanābhyām upalabhyate / karmatvañ ca saṃyuktasamavetasamavāyāt /

基体が把捉されるところのその感覚器官によってまさにそれに内属している存在性 (sattā) 等が把捉される。すなわち、存在性が実体に存在していることは<実体の存在性が><眼等の感覚器官と>結合したもの(実体)に内属していることによって眼や触覚から知覚される。-----  
 実体性は<感覚器官と>結合したもの(実体)に内属することによって眼と触覚とから知覚される。そして運動性(動くということ)は<感覚器官と>結合したもの(実体)に内属したもの(運動)に内属することから<知覚される>。

(21) Muni Śrī Jambuvijayaji :Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda. Baroda, 1961, p. 63.

(22) Upaskāra 本ではこの個所の sūtra は次の如く記されている。

guṇakarmasu sannikṛṣtesu jñānaniṣpatter dravyaṃ kāraṇam / 8-1-4 /

性質と運動が接触しているときに、知識の発生の原因は実体である。

Upaskāra によれば、Candrānanda と同じように感覚器官との接触は実体であり、性質や運動は実体に内属していることから知識が生ずるとしている。Upaskāra ではこの内属関係をも接触と考えたようである。

Upaskāra 8-1-4

guṇeṣu rūpādiṣu karmasu cotkṣepañādiṣu yaj jñānaṃ niṣpadyate tatra dravyaṃ kāraṇaṃ yogyadravyaniṣṭham eva tad ubhayaṃ gṛhyata iti dravyayogyataiva tatra tantraṃ, sannikarṣaś ca teṣāṃ dravyaghatita eva, saṃyuktasamavāyena teṣāṃ grahaṇāt /

色等の性質および持ち上げることなどの運動において、知識が引き起こされるところのその場合、実体が原因であり、適応する実体の中に存在することだけその2つ(性質と運動)が把捉される。以上このことはその場合、実体に適応することだけが重要なことである。そしてそれらの接触はまさに実体によって生じる。何故なら、<感覚器官(眼)と>結びついたもの(実体)に内属することによってそれらが把捉されるが故に。

(22) Muni Śrī Jambuvijayaji : op. cit. p. 63.

(23) Śrī Nārāyaṇa Miśra : Vaiśeṣikasūtropaskara of Śaṅkaramiśra. Varanasi, 1969, pp. 455- 456.

Vaiśeṣikasūtra 8-1-5

sāmānyaviśeṣeṣu sāmānyaviśeṣābhāvāt tata eva jñānam /

普遍と特殊において、<さらにそれらを限定する>普遍と特殊は存在しないことから、それ（実体と感覚器官との接触）だけから知識が<生ずる>。

Candrānanda による注釈では

sāmānye sattādaḥ viśeṣeṣu cāntyeṣu taddarśināṃ dravyasannikarṣād eva jñānam  
utpadyate, na sāmānyaviśeṣebhyaḥ, teṣu tadabhāvāt /

存在性等の普遍において、そして諸々の究極的な特殊において、それらを見る人の知識は実体との接触だけから生ずる。普遍と特殊から<生ずるの>ではない。何故なら、それら（普遍と特殊）においてそれら（普遍と特殊）はないが故に。

この注釈は Praśastapādabhāṣya およびその注釈書において調べたように普遍と特殊の知覚は実体と感覚器官との接触だけから生ずると記されている。しかし、これに対する Upaskāra および Vaiśeṣikasūtra の Anonymous commentary（12～13世紀の注釈書）によれば、

Anonymous（Shridhara Tripathi A. Thakur : Vaiśeṣikadarśana of Kaṇāda with an  
Anonymous Commentary. Darbhanga, 1988, pp. 75- 76）に記載された注釈の一部

viśiṣṭaṃ jñānam iti śeṣaḥ / sāmānyāpekṣaṃ dravye yathā, idam sad dravyaṃ  
pṛthivīyyādi / ----- sāmānyāpekṣaṃ karmaṇi yathā, idaṃ satkarmotkṣepaṇam  
iti /

限定されたものの知識が<生ずる>と言うことが補足される。-----  
運動においては普遍に依存する。例えば、「これはある。運動である。持ち上げることである。」と。

(24) Śrī Nārāyaṇa Mīśra : op. cit. p. 457.

(25) Śrī Nārāyaṇa Mīśra : op. cit. p. 457.

(26) Śrī Nārāyaṇa Mīśra : op. cit. pp.123 - 125.

(27) Muni Śrī Jambuvijayaji : op. cit. p. 63.

(28) Muni Śrī Jambuvijayaji : op. cit. p. 63.

第 8 章 Vaiśeṣika 学派における  
インド運動論の展開

## 1、はじめに

今までに、6世紀の著作、Prašastapādabhāṣya を中心にして Vaiśeṣika 学派の運動論を調べてきた。それによれば、この運動論では“運動は運動するものを瞬間的にある場所から分離させ、次の場所へ結合させる”という考え方を基本として、瞬間的な運動が考えられていた。継続運動は意志的努力や運動の潜在能力、ヴェーガ（運動の勢い）等の動力因によって瞬間的な運動が次々に引き起こされるために生ずるとされた。この派の運動論では“運動は運動を生み出すことはあり得ない”と考えて物体あるいは身体は独りで動くのではなく、何か原因に基づいて動いていると考えられていた。例えば、手足の意識的な運動は身体を支配するアートマンに生じた意識的努力によって生じ、無意識的な運動は意志の働かない何か他の原因に基づくとされた。空中での物体の運動はヴェーガによって生ずるとしている。この瞬間的な運動は手足の運動を中心に5種に分類されていた。これらは人間の意志によって方向が定まった運動がまず考えられ、それらによって種類が分けられていた。すなわち、“持ち上げること”（utkṣepaṇa）、“振り下ろすこと”（apakṣepaṇa）、“屈曲”（ākuñcana）、“伸張”（prasāraṇa）が5種の中の4種であるとされ、それ以外の運動は、すなわち意志以外の他の動力によって生ずる運動はすべて方向の定まらない運動とされ、“進行”（gamana）と呼ばれた。継続運動は大別して2種に分類された。（Ⅰ）“意識によって生じた運動”（pratyaya-karman）、すなわち意志的努力に基づく運動と（Ⅱ）“意識によらない運動”（apratyaya-karman）、すなわち意志的努力に基づかない運動とに分かれている。（Ⅰ）“意識によって生じた運動”は2つのサブグループ、“意識の作用に基づく運動”（satpratyaya-karman）と“意識の作用から離れた運動”（asatpratyaya-karman）とに分かれる。“意識の作用に基づく運動”は現在意識が作用している、すなわち意志的努力に基づく運動である。例えば、ものを持ち上げるとか弓を引くという運動である。“意識の作用から離れた運動”は今まで意識が作用していたが、現時点では意識が作用していない、すなわち意志的努力に基づかない運動である。これに属する運動は身体が無意識的な運動と意志の束縛から離れた物体の運動である。（Ⅱ）“意識によらない運動”は意志的努力に基づかない運動であるため、“意識の作用から離れた運動”と“初めから意識が作用してない運動”に分類された。Prašastapādabhāṣya では“意識の作用に基づく運動”は5種の瞬間的な運動すべてが配置され、“意識によらない運動”は“進行”だけが配置された。

このように分類された継続運動は Praśastapādabhāṣya では、第 3 章運動の第 4 節、5 節において Vaiśeṣika 学派の因果律によって記述されていた。運動を結果と考えたとき、その原因は何かをさかのぼって追求していた。第 4 節「アートマンによって支配された運動」では物体の運動を結果と考えたとき、原因を次々に追求した結果、さかのぼった最後の原因が意志的努力にたどりついた運動過程が述べられている。例えば、弓矢の運動において矢の空中での運動を結果と考えて、記載された運動過程を因果関係で追ってゆくと意志的努力にたどり着く。第 5 節「アートマンに支配されない運動」では物体の運動を結果と考えたとき、原因を追及して意志的努力以外にたどり着いた運動過程が述べられている。例えば、ろくろの回転運動（Nyāyakandālī）において、棒を取り去ったときの運動を結果と考えて、記載された運動過程を因果関係で追ってゆくと最後の原因が棒のヴェーガにたどり着く。

このように第 4 節、5 節で示された運動過程はすべて Vaiśeṣika 学派の因果律によって記述されていた。このような運動過程において、物体の運動は“物体を動かすもの”

（動力）によって物体が推されることから生ずる。この「動かすもの」と物体との間に作用する特殊な結合が衝動と衝突である。衝動は「動かすもの」の推進力を物体に伝える役目をする結合である。衝動のもとで物体に最初の運動が生ずる。その運動から物体に運動の潜在能力、ヴェーガ（運動の勢い）が生ずる。更に衝動のもとで「動かすもの」が推し続けるため、先のヴェーガより激しい運動が生じ、その運動からより強いヴェーガが生ずる。このような方法で衝動中において物体の運動とヴェーガは相乗的に増してゆく。ついに物体は「動かすもの」から離れ、それまでに蓄えられたヴェーガによって空中を運動する。

また衝突では「衝突する物体」と「衝突される物体」との間に特殊な結合、衝突が一瞬作用する。そのとき、衝突する物体は衝突前に持っていたヴェーガによって衝突後、最初の強い跳ね返りの運動が生ずる。この運動から強いヴェーガが生ずる。このヴェーガが推進力となって物体は衝突後の運動を生ずる。これを図式化すると第 1 図のようになる。

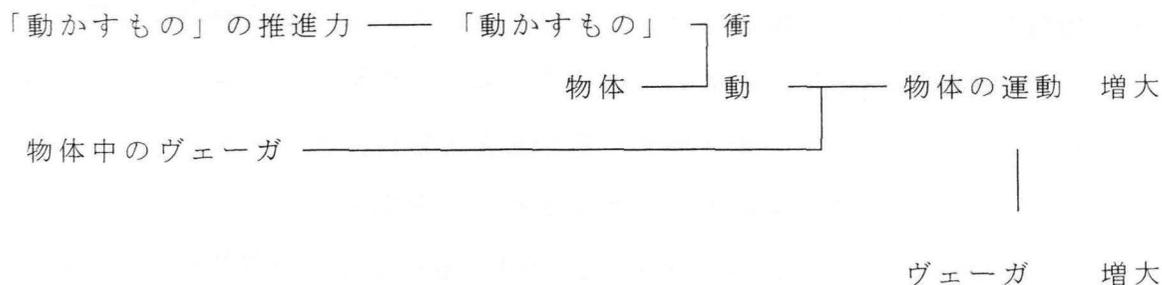
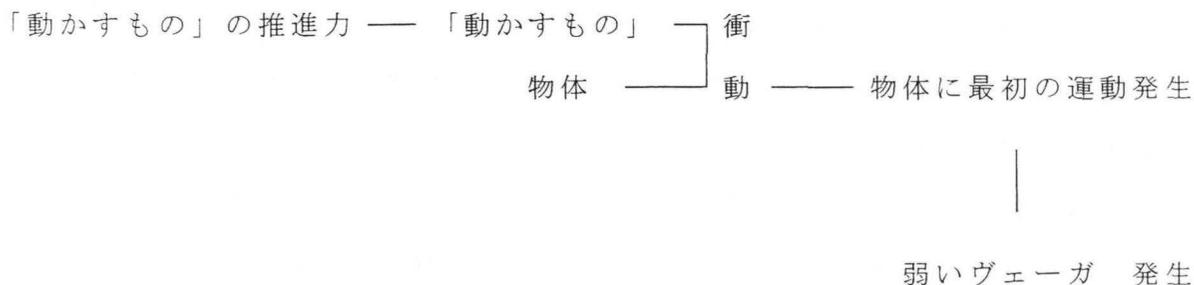
Praśastapādabhāṣya およびその注釈書において、このような運動論が述べられている個所は第 3 章「運動というカテゴリー」（karmapadārtha）である。<sup>(1)</sup> この第 3 章は次の 5 節からなっている。第 1 節では運動の共通的な性質、第 2 節では 5 種の運動の定義、第 3 節では運動の種類が 5 種であることの哲学的な議論がそれぞれ述べられている。

第4節ではアーマンに生じた意志的努力に基づく身体の運動とそれによって生じた物体の運動が述べられている。更に第5節では意志的努力によらない運動が述べられている。

第1図 物体の運動

[1] 物体が「動かすもの」によって推されているときの運動

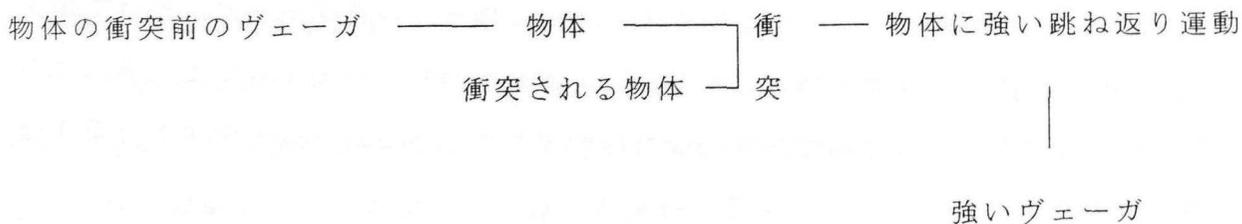
(1) 物体と「動かすもの」との結合、衝動中の運動



(2) 物体が「動かすもの」から離れたときの運動

物体中に蓄積されたヴェーガ — 空間との結合分離 ———— 空間中での物体の運動

[2] 物体が衝突するときの運動



強いヴェーガ ————— 空間との結合分離 ———— 空間中での物体の運動

本稿は Praśastapādabhāṣya で述べられたこのような運動論が以後、7世紀から17世紀頃までどのような展開をしていったのか、Vaiśeṣika 学派の著作について調査した結果を報告するものである。

Vaiśeṣika 学派の多くの人々は論理学関係の書物を著している。そこでは主として認識論や論理学が取り扱われ、Praśastapādabhāṣya のような運動論を取り扱った章または節はない。本稿では Vaiśeṣika 学派の著作の中、論理学に関係しない著作を調べた。まず、筆者が原典として実際に調べることでできた著作の年表を第5図に示しておく。これらの著作の中、注釈書でない書物、Praśastapādabhāṣya の注釈書および Vaiśeṣikasūtra の注釈書の3通りの書物について、筆者は Vaiśeṣika 学派の運動論を調査した。

第2図 Vaiśeṣika 学派の著作年表

A. D. 1, 2世紀頃	Kaṇāda	Vaiśeṣikasūtra
6世紀	Praśastapāda	Praśastapādabhāṣya
I. Vaiśeṣikasūtra の commentary		
7世紀頃	Candrānanda	Vaiśeṣikasūtravṛtti
12, 3世紀頃		Anonymous Commentary
15世紀	Śankara Miśra	Upaskāra
II. Praśastapādabhāṣya の commentary および複注		
10世紀	Vyomaśiva	Vyomavatī
10世紀	Śrīdhara	Nyāyakandalī
11世紀	Udayana	Kiraṇāvalī
13世紀頃	Naracandrasūri	Nyāyakandalī- Tippana
15世紀	Śaṅkara Miśra	Kaṇādarahasya (Praśastapādabhāṣyaṭīkāsaṃgraha)
15世紀頃	Rājaśekharasūri	Nyāyakandalī- Pañjikā
16世紀	Padmanābha Miśra	Setu
17世紀	Jagadīśa Tarkālaṅkāra	Sūktī
年代不明	Śiḍhila	Kusumodgama
III. 注釈書でない Vaiśeṣika 学派の書物		
12世紀	Vallabha	Nyāyalīlāvātī
17世紀	Annambhaṭṭa	Tarkasaṃgraha

## 2、注釈書でない Vaiśeṣika 学派の著作

Vaiśeṣika 学派の年表で分かるように調査のできた著作は 12 世紀の Nyāyāliḥavātī と 17 世紀の Tarkasaṃgraha である。この 2 書は運動の種類が 5 種であることの議論がなされているだけで、物体運動のメカニズムについては全然触れられていない。

Nyāyāliḥavātī は中世 Vaiśeṣika 学派の代表的な著作で、14 世紀以後の新 Nyāya 学派で多くの注釈が作られたという。<sup>(2)</sup> この書物の構成は Praśastapādabhāṣya の構成の仕方をそのまま踏襲している。しかしながら、運動の章では物体の運動が全く述べられていず、Praśastapādabhāṣya の運動論の第 3 節に相当する箇所、すなわち運動の種類が 5 種であることの議論が盛んに述べられているだけである。<sup>(3)</sup> また、17 世紀の著作、Tarkasaṃgraha では 5 種の運動の定義が述べられているだけである。<sup>(4)</sup>

このように、注釈書でない 2 著作について物体運動のメカニズムは全く述べられていず、運動が 5 種類であることの議論だけが述べられている。

## 3、Praśastapādabhāṣya の注釈書

Praśastapādabhāṣya の注釈書は全体を注釈した著作と、初めの 2 章、すなわち Dravya (実体) と Guṇa (性質) のみを注釈した著作に分かれる。前者の中、運動のメカニズムについて注釈をなしている著作は 10 世紀の Vyomavatī と Nyāyakandalī だけである<sup>(5)</sup>。Vyomavatī は第 6 章で示したように物体運動の因果関係を詳細に述べている。後者に属する著作、Kiraṇāvālī は 14 世紀以後、Vaiśeṣika 学派の著作の中でもっとも広く普及した書物である。15 世紀の著作、Śaṅkara Mīśra の Kaṇādarahasya は前者に属する書物であるが、忠実なる注釈をなしておらず、Praśastapādabhāṣya の要約が書かれている<sup>(6)</sup>。物体の運動については、落体運動のメカニズムのみが述べられている。それは Praśastapādabhāṣya の落体運動と同じものである。

10 世紀の注釈書 Vyomavatī と Nyāyakandalī において、運動のメカニズムがどのように注釈されているかを、物体運動の代表的な例である弓矢の運動と、杵と臼との衝突とについて調べてみる。両方とも Praśastapādabhāṣya を忠実に注釈をして、殆ど同じように注釈している。物体運動のメカニズムは Praśastapādabhāṣya と同じで、ただ意味を明確化したにすぎない。Nyāyakandalī の方が意味を明確する点では Vyomavatī より優っている。Vyomavatī の方は第 6 章で示したように運動の発生や潜在能力の発生などの結果の発生に対して、原因となるものは何かという因果関係の観点から注釈が施され

ている。例えば、弓矢の運動について調べてみる。Vyomavati については第 6 章で示したように運動の因果関係が詳細に記述されている。ここでは Nyāyakandalī において弓矢の運動の必要な部分がどのように注釈されているか見ておく。<sup>(7)</sup>

tato vibhāgāc charaṅuṅgulisaṃyogavināśas tasmin saṃyoge vinaṣṭe pratibandhakābhāvād  
yadā dhanuṣi vartamānaḥ sthitisthāpakaḥ saṃskāro maṅḍalībhūtaṃ dhanur  
yathāvasthitaṃ sthāpayati / taṃ saṃskāram apekṣamāṇād dhanurjyāsaṃyogād jyāyāṃ śare  
ca karmotpadyate / tat karma svakāraṇāpekṣaṃ dhanurjyāsaṃyogāpekṣaṃ jyāyāṃ  
saṃskāraṃ vegākhyāṃ karoti, taṃ ca saṃskāram apekṣamāṇa iṣujyāsaṃyogo nodanam,  
nodyasyeṣor nodakasya guṇasya sahaḡamanahetutvāt / tamād nodanād isāv ādyaṃ  
karma saṃskāram ārabhate / tasmāt saṃskārād nodanasahāyāt tāvat karmāṇi bhavanti  
yāvād iṣujyāvibhāgaḥ / vibhāgān nivṛtte nodane karmāṇi uttarāṇi saṃskārād eva  
vegākhyād bhavanti yāvat patanam, iṣor etasya ca pāto gurutvapatibandhaka-  
saṃskāraḡakṣayāt /

それ故、その分離から矢と弦と指との（すなわち、矢と弦と一緒にいる指の）結合が消滅する。それが<すなわち、>結合が消滅したとき束縛がなくなることから、弓に住している弾力という潜在能力 (saṃskāra) は弓が丸くなっている状態を弓の元の安定な状態になるように復せしめる。<そのとき、>その潜在能力<だけに>依存している弓と弦との結合から弦と矢に運動が生ずる。それは<すなわち、>運動は<運動>自身の原因に依存し、<すなわち、>弓と弦との結合に依存し、弦にヴェーガ（勢い）と呼ばれる潜在能力を形成する。そしてそれに<すなわち>潜在能力に依存している矢と弦との結合は衝動<という特殊な結合>である。何故なら、<衝動には>推されるべき矢と推進者たる弦とが一緒に進行することの原因であるという特質があるが故に。それから<すなわち>、衝動から矢に<生じた>最初の運動は 潜在能力を形成する。衝動に伴われたその潜在能力から矢と弦との分離が<起こる>まで諸々の運動が生ずる。<矢が弦から>分離することから衝動が消滅したとき、次々に<生ずる>諸々の運動はヴェーガと呼ばれる潜在能力だけから落下<が起こる>まで生ずる。そしてこの矢にとって、重さという障害によって潜在能力が失われることから落下が<生ずる>。

この引用文中でアンダーラインで示した文章は Praśastapādabhāṣya のそのままの文章である。Praśastapādabhāṣya の中で、弓矢の運動のメカニズムは殆ど示されているので、

この注釈では運動のメカニズムがそのまま伝えられ、主に衝動という特殊な結合に対して注釈がなされている。その注釈によれば、衝動は「推しているもの」と「推されているもの」とが接触しているときに生じ、両者が一緒に進行するための結合である。さらに、衝動について第5章の「特殊な結合」の個所で、“この結合（衝動）と一緒に推進者は推されるべきものを駆らしめる<ということ>、それ以外のことはない。従って、ここの特殊な結合は衝動といわれる。”

(*anena samyogena saha nodako nodyaṃ nodayati nānyathā, tenāyaṃ nodanam ucyate* /<sup>(8)</sup>)  
と注釈がなされている。これは衝動という結合は「推しているもの」が「推されているもの」を運動せしめるという結合であることが注釈されている。このことはこの結合を媒介として「推しているもの」が「推されているもの」へ運動の推進力が伝えられるということが明らかにされている。

Nyāyakandalī ではこのように Praśastapādabhāṣya で記載された衝動という結合が運動過程の中でどのような役割をしているのかを明らかにした。特殊な結合、衝突 (*abhighāta*) についても同様に運動過程の中の役割を明らかにしている<sup>(9)</sup>。このように Nyāyakandalī で示された物体運動の運動過程の説明は Praśastapādabhāṣya で示された物体運動発生のメカニズムをより明確化している。

Vyomavatī では物体運動の発生のメカニズムが明確化されていると同時に第6章で示したように運動過程が因果律によって構成されていることが示されている。これは Nyāyakandalī と Vyomavatī の両書は、Praśastapādabhāṣya の運動論のメカニズムをより明確化し、第3章運動の第4節、第5節に記載された運動過程が因果律によって構成されていることを示している。<sup>(10)</sup>

Vyomavatī の注釈書はなく、Nyāyakandalī の注釈書は3つのものが一冊の刊本として出版されている。<sup>(11)</sup>すなわち13世紀頃の Naracandrasūri による Nyāyakandalī-Tippaṇa, 15世紀頃の Rājaśekharasūri による Pañjikā, および年代不明の Śiḍhila による Kusumodgama である。これらの注釈書の内、運動論について注釈しているのは年代不明の Kusumodgama である。この注釈では運動論の重要な個所、衝動や衝突についてはあまり注釈がなされていない。衝動については Praśastapādabhāṣya において記述されていることが書かれている。すなわち、“分離しないということの原因として<1つの運動が生ずるとき、その運動>の原因となる結合が衝動である。” (*avibhāgahetukarmakāraṇasamyogo nodanam* <sup>(12)</sup>)

衝動がどのような結合であるのかそれ以外の説明はなかった。衝動や衝突については Nyāyakandalī の説明で十分であったのであろう。運動と時間との関係は一切注釈されていない。運動を結果と考えたとき原因を追及する因果関係に関する注釈もない。しかし、Nyāya 学派の瞬間的な潜在能力に対する反論が次のように述べられている。<sup>(13)</sup>

pūrvapūrvakarmotpādanena saṃskārasyaikaśyaiva kalpanayā gatitāratamyasaṃbhavāt  
saṃskārabhedakalpane kalpanāguravam ity arthaḥ /

一つの潜在能力だけが以前の以前の運動を発生させるという想定によってより多くの進行をくただ一つの潜在能力で生ずることから、潜在能力に違いがあるというく Nyāya 学派のく想定において無意味な想定が多すぎるという意味である。Nyāya 学派の瞬間的な潜在能力に対する反論は Upaskāra にも述べている<sup>(14)</sup>ので、目新しい注釈ではないが、Praśastapādabhāṣya の注釈書としては初めてである。このように Kusumodgama では運動に関する重要な注釈はなされていない。

従って、Praśastapādabhāṣya の注釈書の内、運動論に関して重要な注釈をなしているのは Vyomavati および Nyāyakandalī の 2 書だけであった。

#### 4、 Vaiśeṣikasūtra およびその注釈書

Vaiśeṣikasūtra に記載された運動については既に第 3 章で示した。ここではその注釈書において物体の運動論を形作る代表的な運動、杵と臼との衝突運動と弓矢の運動についてどのように書かれているか調べる。

##### (1) 杵と臼との衝突運動

Vaiśeṣikasūtra に記載された衝突運動は第 3 章で示したように衝突運動を断片的に書いているだけで、そのメカニズムは書かれていない<sup>(15)</sup>。注釈書では第 5 図の年表から見られるように 3 つの著作がある。この内、Candrānanda は衝突について、“ヴェーガ（勢い）を有する物体との結合が衝突である。”（vegavaddravyaśaṃyogo’ bhigātaḥ<sup>(16)</sup>）と注釈しているが、あとの 2 書、Anonymous Commentary, Upaskāra では衝突の原因については注釈されていない<sup>(17)</sup>。衝突直後の杵の運動のメカニズムは 3 書の内、Upaskāra で述べられている。ここでは衝突直後の杵の運動について、Vaiśeṣikasūtra の注釈書、Candrānanda、Upaskāra、Anonymous Commentary の 3 書において衝突直後の杵の運動がどのように書かれているか比較してみる。

この個所は Candrānanda では次のように書かれている。<sup>(18)</sup>

ulūkhalābhighāto musalasyotpatanakarmaṇaḥ kāraṇam / hastamusalasaṃyogas tu  
musalagatavegāpekṣo hastakarmaṇaḥ kāraṇam, nābhighāto' samavetatvāt /

＜杵と＞臼との衝突は杵の飛び上がり運動の原因である。しかし、杵に存する  
ヴェーガに依存する手と杵との結合は手の運動の原因である。衝突ではない。何  
故なら、＜衝突は手と＞密接に結びついていないという特質の故に。

次に Anonymous Commentary ではこの個所は次のように書かれている。<sup>(19)</sup>

musalahastasaṃyogād asamavāyikāraṇān musalolūkhalābhighātāc ca nimittakāraṇāt  
hastasyordhvagamanam /

杵と手との結合という非内属因と杵と臼との衝突という動力因から手の飛び上  
がりの進行が生ずる。

また、Upaskāra ではこの個所は次のように書かれている。<sup>(20)</sup>

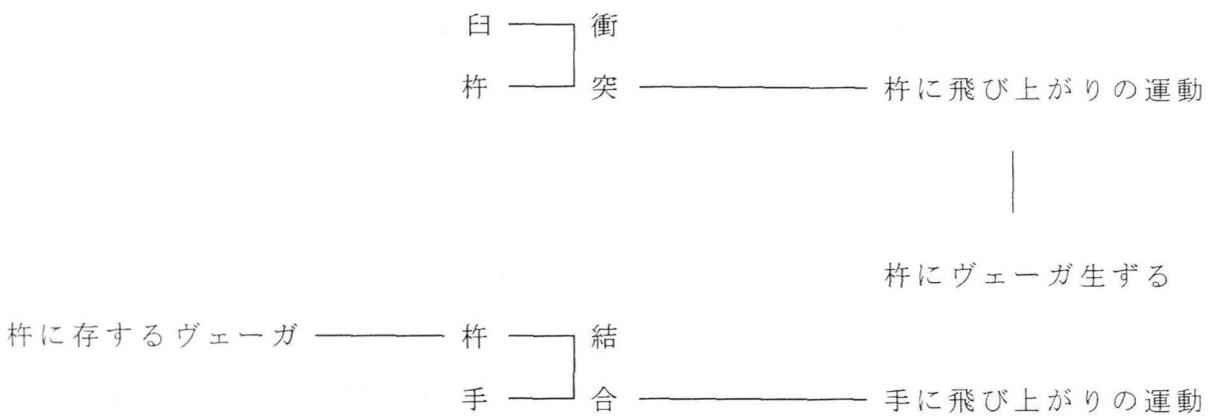
yathā musale utpatati musalamukhasthaṃ loham utpatati tathā hasto' pi tadotpatati /  
atrābhighātaśabdena abhighātajanitaḥ saṃskāra ucyaṭe upacārāt / utpatato musalasya  
paṭutareṇa karmaṇā abhighātasahakṛtena svāśraye musale saṃskāro janitas tatkr̥taṃ  
saṃskāram apekṣya hastamusalasaṃyogād asamavāyikāraṇād dhaste' pi utpatanaṃ na tu  
tad utpatanaṃ prayatnavadātmasaṃyogāsamavāyikāraṇakam avaśo hi hasto musalena  
sahotpatatīti bhāvaḥ /

杵が飛び上がりつつあるとき、杵の口の部分にある鉄<の輪>が飛び上がるの  
と同様に、そのとき手もまた飛び上がる。この場合、＜スートラの＞‘衝突’と  
いう言葉によって衝突から生じた潜在能力が比喩的にいわれている。＜すなわち、  
>飛び上がりつつある杵の<臼との>衝突に伴われて生じた。より強い運動によ  
ってみずからの（その運動の）基体である杵に潜在能力が生ずる。その生じた潜  
在能力に依存して、非内属因である手と杵との結合から、手にもまた飛び上がり  
が生ずる。しかし、その飛び上がりは意志的努力を所有するアートマンと＜手と  
>の結合という非内属因＜から生ずるの＞ではない。実に意志によらない手が杵  
に伴われて飛び上がるという意味である。

これらの注釈書の内、Candrānanda と Anonymous Commentary の両書では杵の飛び上がり  
と手の飛び上がり運動の原因が書かれているだけで、杵の飛び上がりから手の飛び上  
がりが生ずるメカニズムは注釈されていない。例えば、Candrānanda では“杵に存する

ヴェーガに依存する手と杵との結合が手の運動の原因である”と注釈されているが、衝突後、杵に存するヴェーガは何から生じるのか書かれていない。Upaskāra にはそれが注釈されている。Upaskāra では“衝突後の杵の強い運動によって杵に潜在能力 (saṃskāra すなわち、ヴェーガ) が生ずる。そしてこの生じた潜在能力に依存して手と杵の結合から手に飛び上がりが生ずる。”と注釈されている。これは手の飛び上がりの運動が生ずるメカニズムが書かれている。これを図式化すれば、第3図のようになる。

第3図 Upaskāra による杵と臼との衝突



更に Praśastapādabhāṣya では衝突は次のように書かれている。<sup>(21)</sup>

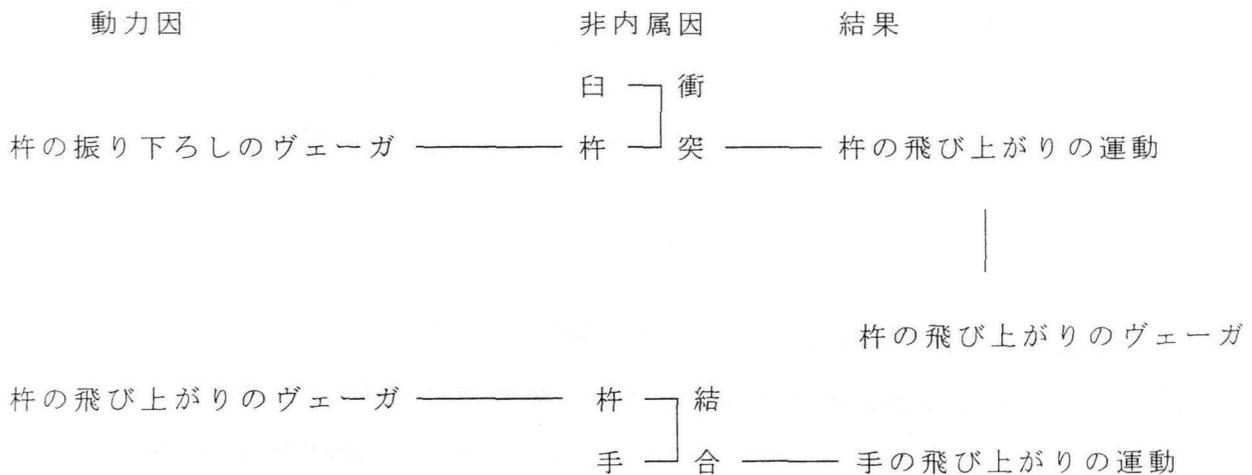
tato' ntyena musalakarmaṇolūkhalamusalayor abhighātākhyah saṃyogaḥ kriyate, sa saṃyogo musalagatavegam apekṣamāṇo' pratyayaṃ musale utpatanakarma karoti / tatkarmābhighātāpekṣaṃ musale saṃskāram ārabhate / tam apekṣya musalahastasaṃyogo' pratyayaṃ haste' py utpatanakarma karoti /

それ故、最後の杵の<振り下ろしの>運動によって臼と杵との衝突と呼ばれる結合が作られる。その結合は杵に存するヴェーガ（勢い）に依存しつつ、杵に意識によらない飛び上がりの運動を生ずる。その飛び上がりの運動は衝突に依存し、杵に潜在能力を生ずる。それに（潜在能力に）依存して、杵と手との結合が手にまた意識によらない（無意識的な）飛び上がりの運動を生ずる。

ここに書かれていることを図示し、同時に第6章で示したように杵と臼との衝突運動の因果関係を図示すれば、第4図の如くなる。この第4図と第3図とを比較してみれ

ば分かるように、Praśastapādabhāṣyaの方が、Upaskāraより時代的に古いにもかかわらず衝突過程を明瞭に記している。Upaskāraでは衝突直後の運動が単に衝突によって生ずると記されているが、Praśastapādabhāṣyaでは杵の振り下ろしによって生じたヴェーガに依存して生ずると記されている。すなわち、Praśastapādabhāṣyaでは杵の振り下ろしによるヴェーガの強さによって衝突直後の運動の強さもきまることが示されている。また、この衝突過程における因果関係では、Upaskāraでは杵と臼との衝突および杵と手の結合が非内属因であることが注釈されているだけである。しかしPraśastapādabhāṣyaの注釈書VyomavatīとNyāyakandalīではその他にも因果関係が注釈され、それをもとにPraśastapādabhāṣyaに記載の運動過程を因果関係に分解した図が第4図である。これを較べてみてもPraśastapādabhāṣya記載の運動過程の方がUpaskāraより運動のメカニズムを明瞭に示している。

第4図 Praśastapādabhāṣya 記載の杵と臼との衝突



## (2) 弓矢の運動

Praśastapādabhāṣyaの弓矢の運動過程において、一番重要な個所は弦と矢との衝動過程と矢の空中での運動である。第3章で示したようにこの個所に関するPraśastapādabhāṣyaの記載は次の如くである。<sup>(22)</sup>すなわち、

弓で矢を射るとき、弓の弦と矢との間にすなわち、“矢を推す弦”と“推される矢”との間に衝動が生ずる。この衝動において

tam apekṣamāṇa iṣujyāsaṃyogo nodanam, tasmād iṣāv ādyam karma nodanāpekṣam

iṣau saṃskāram ārabhate / tasāt saṃskārān nodanasahāyāt tāvat karmāṇi bhavanti  
yāvad iṣujyāvibhāgaḥ, vibhāgān nivṛtte nodane karmāṇy uttarottarāṇīṣusamskārād eva  
ā patnād iti /

それ（弦の潜在能力）に依存している矢と弦との結合は衝動である。それ（衝動）から矢に＜生じた＞最初の運動は衝動に依存し、矢に潜在能力（saṃskāra）を形成する。衝動に伴われたその潜在能力から、矢と弦との分離が＜起こる＞まで諸々の運動が生ずる。＜矢が弦から＞分離することから衝動が消滅したとき、次々の運動は矢にある潜在能力だけから落下するまで＜生ずる＞のである。

これは衝動において矢と弦との運動が多数生じていることを示している。すなわち、矢に最初の運動が生じ、その運動によって潜在能力、ヴェーガが生じ、衝動を通してそのヴェーガから矢に更に激しい運動が生ずる。この運動によって更に強いヴェーガが生ずる。このように衝動中において矢の運動とヴェーガが相乗的に増し、衝動が保てなくなったとき、矢は弦から離れ、蓄積されたヴェーガによって空中を運動する、ということである。

Vaiśeṣikasūtra ではこの個所は

nodanād ādyam iṣoḥ karma tat karmakāritāc ca saṃskārād uttaram tathottaram uttaraṇ ca /  
矢の最初の運動は衝動から＜生ずる＞。そしてその運動によって生じた潜在能力から次＜の運動＞が＜生ずる＞。また、同様に次のまた次の＜運動＞が順次に生ずる＞。”<sup>(23)</sup>

ここでは矢の運動はあいまいな形で書かれている。この引用文中の“次の運動”とは矢の空中での運動と考えることができる。衝動については2通り考えることができる。1つは衝動が弦と矢の間に一瞬の間作用し、矢は即座に弦から分離して、その間に生じた運動の潜在能力によって、空中を運動するという考え方である。他は Praśastapādabhāṣya と同じ意味の衝動、すなわちこの衝動のもとで弦の運動が矢に徐々に伝わり、矢の運動が徐々に激しさを増すという形の衝動について雑な取り扱いをし、矢の運動が衝動から生ずる場合と潜在能力から生ずる場合の2通りがあることを単に示したにすぎないという考え方である。

この衝動が一瞬の間、作用するという考え方で注釈しているのが Candrānanda の注釈であり、また Anonymous Commentary もそれに属する。また、15世紀の Śaṅkara Miśra の Upaskāra では Vaiśeṣikasūtra と同じように衝動はあいまいな形で書かれている。ここ

では sūtra5-1-17 に対する Candrānanda の注釈と Anonymous Commentary を見ていき、最後に Upakāra を見ておく。

この個所の Candrānanda の注釈は既に第 3 章で示したが比較のため再度載せておく<sup>(24)</sup>。

jyāśarasamyogaḥ prayatnāpekṣo jyāgatavegāpekṣo vā nodanam, tat ādyam iṣoḥ  
karma nodanāpekṣam saṃskāram karoti, nirapekṣam tu samyogavibhāgau / tataḥ  
samyosād vinaṣṭe karmaṇi nodane vibhāgād vinivṛtte ādyakarmajasamskāra uttaram iṣau  
karma karoti, tathottaram uttaram paunaḥ punyenety arthaḥ /

意志的努力に依存している、あるいは弦に存するヴェーガに依存している弦と矢との結合は衝動である。それ故、矢に最初の運動は衝動に依存して、潜在能力を生ずる。だが、＜これらと＞独立に＜運動によって矢の＞結合、分離が＜生ずる＞。それ故、結合から運動が消え、分離から衝動がなくなるとき、最初の運動によって生じた潜在能力は矢に次の運動を生ずる。‘同様に次のまた次の＜運動が生ずる＞’とはいくども繰り返して＜運動が生ずる＞という意味である。

Anonymous Commentary ではこの個所は次のように注釈している。<sup>(25)</sup>

dvitīyādikarmaṇi na nodanasya kāraṇatvam / tasminn ativṛtte dvitīyādikarmodayād  
avyavahitapūrvakṣaṇavartinaḥ kāraṇatvāt / tasmād vegākhyāḥ saṃskāro hetuḥ / tasya  
ca kāraṇāntarābhāvād ādyam karma kāraṇam āpatanam eko vegāḥ / sa evāyam  
vega ity anubhavāt, bhedakapramāṇābhāvāc ca /

第 2 等の運動において衝動には原因性がない。それ（衝動の原因性）が過ぎたとき、第 2 等の運動の発生を妨げない、前の瞬間（第 1 瞬間時の運動）に存している＜運動の＞原因性から＜第 2 等の運動が生ずる＞。それ故、ヴェーガと呼ばれる潜在能力が＜第 2 等の運動の＞原因である。そしてその原因が異なることがないから、最初の運動が原因である。落下するまで 1 つのヴェーガが存在する。それがまさしくこのヴェーガであるという知覚があるが故に。そして＜それを＞区別する認識手段がないが故に。

この両書において衝動は瞬間的に作用し、すぐに矢は弦から離れて空中を運動するということを述べている。Anonymous Commentary では第 2 等の運動は理由を述べずに衝動が原因でないと述べているが、衝動についてはなにも注釈されていない。そして第 2 の運動は空中での運動と考えていたようである。衝動については、  
Vaiśeṣikasūtra5-2-1

nodanābhighātāt saṃyuktasaṃyogāc ca pṛthivyām karma // 5-2-1// <sup>(26)</sup>

衝動、衝突そして<その部分とそれに>つながれた部分との結合から土性の物質の運動が<生ずる>。

の注釈<sup>(27)</sup>、

balavatpavanābhighātāt nodanād vā balavatpavanasaṃyuktābrahmāṇḍasaṃyogād vā pṛthivyām karma //

強い風の衝突からあるいは衝動からあるいは強い風につながれた世界との結合から土性の物質の運動が<生ずる>。

においても注釈されていない。従って弓矢の運動における衝動は“第2等の運動において衝動には原因性がない”と述べていることより、瞬間的と考えられるがはっきりしない。

次に Candrānanda の注釈では衝動が瞬間的に作用し、すぐに矢は弦から離れて空中を運動するということが述べられている。すなわち弦の運動の潜在能力、ヴェーガに基づいて弦と矢との間に衝動が瞬間的に作用する。そのとき、矢に最初の運動が生じ、その運動によって矢にヴェーガが生ずる。そして衝動という結合において最初の運動が消え、それから生じたヴェーガによって第2瞬間時の運動が生じ、矢は即座に弦から分離し、空中を運動する。そして次の空間と結合して第2の運動は消え、ヴェーガによって第3の運動が生じ、その空間の位置から分離し、次の空間の位置と結合する、というように空中での矢の次々の運動はヴェーガによって生ずるということが記されている。

これは Vaiśeṣika 学派の運動に対する基本的な考え方、“運動は運動体のある場所から分離させ、次の場所へ結合させる。そしてその結合によってこの瞬間的な運動は消滅する”を衝動に持ち込んだため、衝動が瞬間的になったと考えられる。

この衝動の考え方は衝突とどのような違いがあるであろうか、その違いを Candrānanda の注釈によって見てみたいと考える。

### (3) Candrānanda による衝動、衝突の考え方

Vaiśeṣikasūtra 5 - 2 - 1 の Candrānanda による注釈では衝動、衝突は次のように書かれている。<sup>(28)</sup>

samastān vyastāṃś ca gurutvadravatvavegaprayatnāpekṣamāṇo yaḥ saṃyogaviśeṣo

nodanāt preraṇād avibhāgahetoḥ karmaṇaḥ kāraṇaṃ tad nodanam, tathā hi -----  
 pādādibhir nudyamānāyām paṅkākhyāyām pṛthivyām karma jāyate / vegāpekṣo ' bhi-  
 ghātād abhihanyamānasya vibhāgahetoḥ karmaṇaḥ kāraṇaṃ saṃyogo' bhighātaḥ tathā  
 hi ----- rathādibhir abhigātāt pṛthivye kadeśeṣu dṛśyate karma / 5-2-1

重さ、流動性、ヴェーガ、意志的努力の全体あるいは個々に依存している特殊な結合で、‘衝動から’、すなわち駆ることから＜両者が＞分離をしないということの原因として＜1つの運動が生ずるとき、その＞運動の原因となる結合、それが衝動である。例えば、足等によって推されている泥と呼ばれる土に運動が生ずるがごとき＜足と泥との結合＞である。ヴェーガに依存し、衝突から打たれつつあるものが分離を原因として＜1つの運動を生ずるとき、その＞運動の原因となる結合が衝突である。例えば、地面の1つの場所で、車等によって打たれることから＜土が飛び跳ねる＞運動が観察されるがごとき＜車と土との結合＞である。ここで書かれていることは結合している両者が結合したままの状態に運動を生ずるような結合が衝動で、両者が分離することによって運動が生じるような結合が衝突である。したがって、Candrānanda は衝動と衝突を明確に区別している。しかも、衝動の例として足が泥を押し続けるときの足と泥との癒着状態を上げている。このことは衝動が1回だけの運動を生ずるのではなく、多数回の運動を生ずるとした方が自然と考えられる。また、この衝動と衝突の定義および例は Praśastapādabhāṣya およびその注釈書にも同じように記載されている。<sup>(29)</sup>

再び弓矢の運動に立ち戻る。Candrānanda の注釈では弦と矢が分離をしないで矢に最初の運動だけが生ずるのであるから、運動は瞬間的であるため、この衝動は衝突と何ら変わらない。衝動であるなら、sūtra 5-2-1 の注釈から推すものと推されるものが結合状態で運動を生ずるのが衝動であるから、衝動中で推されるものが運動を生じているときは常にこの両者は結合状態である。それ故、結合から運動は消えることがない。また、運動によって生じた結合分離は弦と矢の両者が衝動状態で場所を進むとき、矢と弦とが一緒になった状態、すなわち衝動状態の運動によって両者と場所との間に生ずるのであって、弦と矢の間には生じない。推される矢が推す弦から離れて衝動がなくなるのは別の条件によるものである。すなわち、衝動がなくなる時は推される矢の運動が激しくなって弦が矢をとどめておけなくなったときである。従って衝動中に1回だけ運動が生ずるとしているのは衝動中の運動と空中での運動を単に分けたにす

ぎないと考えられる。それ故、Candrānanda の注釈では衝動中での矢の運動を雑にあつかったか、または運動の結果である結合分離を誤って衝動中に持ち込んだことによるのか、どちらかであると考えられる。

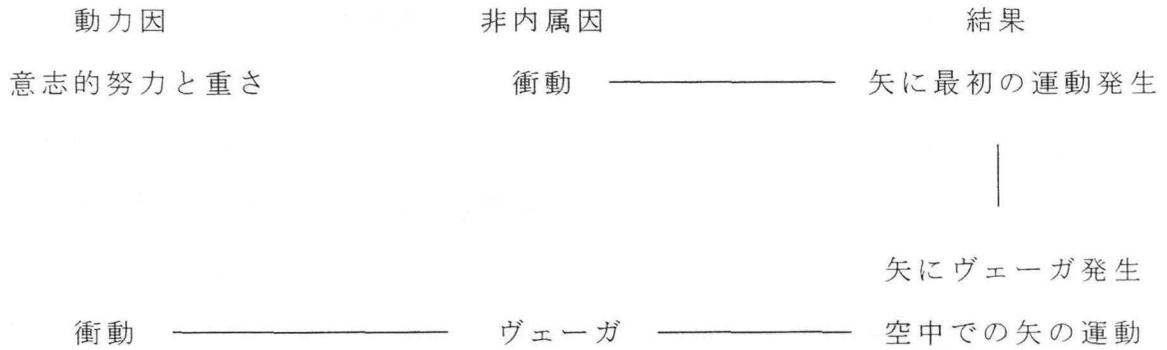
また、Vaiśeṣikasūtra の 15 世紀の注釈書、Upaskāra における弓矢の運動では衝動中での矢の運動は既に第 3 章で示したように曖昧である。Upaskāra によれば、次のように書かれている。<sup>(30)</sup>

puruṣaprayatnenākṛṣṭayā patañjikayā nunnasyeṣor ādya karma jāyate, tatra nodanam  
asamavāyikāraṇam, iṣuḥ samavāyikāraṇam, prayatnagurutve nimittakāraṇe tena cādyena  
karmaṇā samānādhikaraṇo vegākhyah saṃskāro janyate / sa ca vegena gacchatīti  
pratyakṣasiddha eva / tena saṃskāreṇa tatṛṣau karma jāyate tatrāsamavāyikāraṇam  
saṃskārah, samavāyikāraṇam iṣuḥ, nimittakāraṇan tu tīvra nodanaviśeṣah / evaṅ ca  
yāvad iṣu patanam anuvartamānena saṃskāreṇa uttarottarah karmasantāno jāyate /

人の意志的努力によってパタンジカーを引くことによって矢が推されている間に、<矢に>最初の運動が生ずる。その場合、衝動は非内属因である。矢は内属因である。意志的努力と重さとは動力因である。そしてその最初の運動によって同じ基体にヴェーガと呼ばれる潜在能力が生ずる。そしてそれ（おなじ基体、すなわち矢）はヴェーガ（勢い）によって動いているということがまさに直接知覚によって実証される。そのときに、その潜在能力によって矢に運動が生ずる。その場合、潜在能力は非内属因であり、矢は内属因である。しかし動力因は強い特殊な衝動である。そしてかくの如く矢が落下するまで付き従いつつある潜在能力によって次の<更に>次の運動の継続が生ずる。

この記述では衝動中の矢の運動は曖昧であるが、空中での運動は最初の運動によって得られた潜在能力から生ずると記されていることより、衝動は瞬間的であると考えられる。これは Candrānanda による注釈と同じになる。このことより Vaiśeṣikasūtra の注釈書では衝動の取り扱いは Praśastapādabhāṣya より雑であると考えられる。すなわち衝動中での矢の運動が述べられていない。しかし、運動に関する因果律は第 5 図のように Upaskāra において注釈されている。

第5図 Upaskāra による運動に関する因果関係



この第5図において意志的努力が動力因であることは理解できる。すなわち意志的努力によってパタンジカを引き、それが原因となって衝動が生じているのであるから、意志的努力は衝動の原因となりうる。しかし Upaskāra では重さが動力因となっているが、この理由は分からない。Vaiśeṣikasūtra 5-2-1 の Upaskāra における衝動に関する注釈では重さが衝動の原因であることは一切記されていない。衝動に関しては Upaskāra において次のように注釈されている。<sup>(1)</sup>

nodanaṃ saṃyogaviśeṣaḥ----- yena saṃyogena janitaṃ karma saṃyoginoḥ  
 parasparaṃ vibhāgahetur na bhavati, yaḥ saṃyogaḥ śabdanimittakāraṇaṃ na bhavati vā /  
 衝動は特殊な結合である。何故なら、その結合によって生じた運動は共に結合  
 している2つのものを互いに分離させる原因とならない、あるいはその結合は音  
 の動力因とならないくところの結合が衝動である。

これは衝動がどのような結合であるか述べたに過ぎない。衝動と重さとの関係は明らかでない。この重さについて別としてもこの個所に関する因果関係はよく注釈していると考えられる。しかし弓矢の運動が生ずるための運動過程は Upaskāra において述べられていないので、Praśastapādabhāṣya およびその注釈書の方がより優れていると考えられる。

以上より矢の運動に関しては Vaiśeṣikasūtra およびその注釈書では衝動について雑な取り扱いをし、矢の運動が衝動から生ずる場合と潜在能力から生ずる場合の2通りがあることを単に示したに過ぎない。Candrānanda では Vaiśeṣika 学派の運動に関する基本概念、“運動は運動するものをある場所から分離させ、次の場所へ結合させる。そしてその結合によって運動は消滅する。”を誤って衝動中の矢と弦の間に適用したものと考えられる。

## 5、 結論

Vaiśeṣika 学派では物体の運動について2つの考え方が存在している。1つは Praśastapādabhāṣya およびその注釈書に書かれている運動論で、「推すもの」と「推される物体」との間に特殊な結合、衝動が作用して物体に最初の運動が生じ、その運動によって運動の能力、ヴェーガが生じる。この衝動のもとで物体の運動とヴェーガは相乗的に増加していく。「推すもの」から離れた後、物体の運動は衝動中に蓄積されたヴェーガによって生ずるという考え方である。他は Vaiśeṣikasūtra およびその注釈書に書かれている運動論で、衝動の作用のもとで唯1回の運動が生じ、それにつれてヴェーガが生ずる。「推すもの」から離れた後、物体の運動はこのヴェーガによって生ずるという考え方である。

この2つの考え方の内、Vaiśeṣikasūtra およびその注釈書に書かれている理論では衝動中での運動が雑に取り扱われている。

これら2つの考え方は Praśastapādabhāṣya および Vaiśeṣikasūtra のそれぞれの注釈書において、時代が変わっても元本の考え方通りにそのまま受け継がれている。

ここでは、このような2つの理論が11世紀以後17世紀ぐらいまで Vaiśeṣika 学派の中でどのような展開をしているのか、その一端を当時の Vaiśeṣika 学派の著作を調べることによって見ていきたい。当時の著作を調査するにあたって、

- ① G. Kaviraj : The History and Bibliography of Nyāya- Vaiśeṣika Literature, Varanasi, 1982.
- ② B. K. Matilal : Nyāya- Vaiśeṣika (A History of Indian Literature, Vol. VI) , Wiesbaden, 1977, pp. 53- 75.
- ③ K. H. Potter : Nyāya- Vaiśeṣika (Encyclopedia of Indian Philosophy Vol. II ), Delhi, 1977, pp. 9-12.

を用いた。調査の結果、著作の数は第6図に示すとおりである。

Praśastapādabhāṣya の運動論のメカニズムが記載された注釈書は10世紀の Vyomavatī と Nyāyakandalī の2書である。その後、Nyāyakandalī の注釈書が3書作られている。それらは13世紀頃の Naracandrasūri による Nyāyakandalī Tippana、15世紀頃の Rājaśekharaśūri による Nyāyakandalī Pañjikā および年代不明の Śiḍila による Kusumodgama である。これらの内、Nyāyakandalī の運動論に注釈しているのは年代不明の Kusumodgama である。<sup>(32)</sup>この注釈書では弓矢の運動で矢が空中を運動する個所で、矢は衝動で得ら

れたヴェーガ唯1つによって空中を運動するという Vaiśeṣika 学派の説を擁護し、瞬間瞬間に生ずるヴェーガによって矢の空中での運動が生ずるとしている Nyāya 学派の説を批判している。それ以外には運動論の重要な個所に注釈はされていない。したがって、Praśastapādabhāṣya の運動論のメカニズムについて、発展は Vyomavatī と Nyāyakandali で終わってしまったようである。また、Vaiśeṣikasūtra の注釈書は12世紀頃の Anonymous Commentary および15世紀の Upaskāra を除くと19世紀までない。しかし、Praśastapādabhāṣya の注釈書でも初めの2章、Dravya（実体）と Guṇa（性質）だけを注釈した11世紀の Kiraṇāvalī は17世紀までに15の注釈書が書かれている。中でも16、17世紀の注釈書が最も多く、11もある。また、12世紀の注釈書ではない Vaiśeṣika 学派の書物、Nyāyalīlāvātī は多くの人々によって愛読されたという。<sup>(33)</sup>そして9つの注釈書が書かれている。Nyāyalīlāvātī は先に見たように書物の構成の仕方は Praśastapādabhāṣya の構成を踏襲している。しかし運動の章では運動の種類が5種であることが盛んに議論されているのみで、身体の運動および物体の運動についてそのメカニズムは一切記されていない。<sup>(34)</sup>

このように、11世紀以後、物体運動のメカニズムを記載している著作は Vaiśeṣika 学派の著作の中で非常に少ない。

従って、11世紀以後、Vaiśeṣika 学派の多くの人々は運動について、種類が5つであることの哲学的な議論だけを必要とし、物体運動のメカニズムなどには殆ど、興味を示していないと結論づけられる。

第6図 17世紀まで Vaiśeṣika 学派の著作数

		運動論記載の著作	そうでない著作
I	6世紀	Praśastapādabhāṣya 注釈書	
	10世紀	2 (Vyomavatī, Nyāyakandalī)	
	11世紀以後		4
		複注釈書	Nyāyakandalī の注釈書
	12世紀以後	3	Kiraṇāvalī の注釈書
			15 (16, 17世紀 11 )
II	1, 2世紀頃	Vaiśeṣikasūtra 注釈書	
	7世紀頃	1 (Candrānanda)	
	12, 3世紀頃	1 (Anonymous Commentary)	
	15世紀	1 (Upaskāra)	
III	12世紀		Nyāyalīlavatī
	13世紀以後		9

[引用文献および注]

- (1) D. Jhā : Praśastapādabhāṣya with Nyāyakandalī, Varanasi, 1977, pp. 697- 740.
- (2) B. K. Matilal : Nyāya - Vaiśeṣika ( A History of Indian Literature, Vol. IV ), Wiesbaden, 1977, pp.72- 73.
- (3) Vallabha : Nyāyalīlāvātī, Benares, 1927, pp. 678 - 684.
- (4) Annambhaṭṭa : Tarkasaṃgraha, Poona, 1974, p. 60.
- (5) ① G. Śāstrī : Vyomavaṭī of Vyomaśiva, Vol. II , Varanasi, 1984, pp. 244 - 268.  
② D. Jhā : op. cit., pp. 697 - 740.
- (6) V. P. Dvivedin : Kaṇādarahasya by Śāṅkara Mīśra, Benares, 1917, pp. 152 - 158.
- (7) D. Jhā : op. cit., pp. 723 - 724.
- (8) Ibid., p. 726.
- (9) Ibid., pp. 716 - 717 and 727.
- (10) ① G. Śāstrī : op. cit. , pp. 253 - 268.  
② D. Jhā : op. cit. , pp. 713 - 740.
- (11) J. S. Jetly and V. G. Parikh : Nyāyakandalī being a commentary on Praśastapādabhāṣya, with three sub-commentaries. Vadodara, 1991, pp. 640 - 667.
- (12) Ibid. , p. 657.
- (13) Ibid. , pp. 652 - 653.
- (14) Śrī Nārāyaṇa Mīśra: Vaiśeṣikasūtopaskāra of Śrī Śāṅkara Mīśra , Varanasi , 1969 , p. 307.
- (15) Ibid. , pp. 296 - 298.
- (16) Muni Śrī Jambuvijayaji : Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda , Baroda, 1961, p. 37.
- (17) Shridhar Tripathī (The editor of Second edition ) : Vaiśeṣikadarśana of Kaṇāda with an Anonymous Commentary, Darbhanga, 1988, p. 49.
- (18) Muni Śrī Jambuvijayaji : op. cit. , p. 37.
- (19) Shridhar Tripathī : op. cit. , p. 49.
- (20) Dhuṇḍhirājaśāstrī : op. cit. , p. 298.
- (21) D. Jhā : op. cit. , pp. 716 - 717.
- (22) Ibid. , pp. 723 - 724.
- (23) Śrī Nārāyaṇa Mīśra : op. cit. , pp.306 -307.

- (24) Muni Śrī Jambuvijayaji : op. cit. , p. 39.
- (25) Shridhar Tripathi : op. cit. , pp. 51 - 52.
- (26) Ibid. p. 53.
- (27) Ibid.
- (28) Muni Śrī Jambuvijayaji : op. cit. , p. 40.
- (29) ① D. Jhā : op. cit. , pp. 725 - 727.
- ② G. Śāstrī : op. cit. , pp. 260 - 262.
- (30) Śrī Nārāyaṇa Miśra : op. cit. , pp. 306 - 307.
- (31) Śrī Nārāyaṇa Miśra : op. cit. , p. 309.
- (32) J. S. Jetly and V. G. Parikh : op. cit. , pp. 640 - 667.
- (33) B. K. Matilal : op. cit. , pp. 72 - 73.
- (34) Vallabha : op. cit. , pp. 678 - 684.

