OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の実在論的展開(一)
Author(s)	友岡, 雅弥
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1980, 14, p. 37-51
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/12451
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の実在論的展開〔一〕

友岡雅弥

一

「普遍」は、人類にとって常に興味深い思考対象であったらしく、数多くの哲学者たちの思考努力が、それに関する論議に費されてきている。何故そうなのか。この問題自体もまことに興味ある問題である。定めて、「普遍」は、人間の本質に関係するものなのであろう。認識の根幹にかかわる問題なのであろう。ともあれ、「普遍」をめぐる問題は、ヨーロッパの数多くの哲学者の興味を常に喚起してきた。そして、この問題を中心に常に果しない論争が行われたのである。その論争において、各哲学者は、超実在論（実念論）者を片方の極とし、唯名論者を片方の極とする広がりのどこかに自分の立場を置き、この論争に参加していった。

インドにおいても状況は似ている。それぞれの学派が、それぞれの哲学者が、それぞれの立場から、この問題に迫っている。インドにおいても「普遍」の問題は、哲学の中心問題の一つのようである。また、これに対するインド哲学者たちの態度についての研究も、最近特にその成果をあげつつあるように思える。例えば、D.N.Shastri,

The Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika and Its Conflict with the Buddhist Dignāga School (Agra University, 1964) などは、その最大の成果といえるものであり、ここ十年ほどの研究に対して一番の影響を与えている。他に、R.R.Dravid, *The Problem of Universals in Indian Philosophy* (Delhi-Patna-Varanasi, 1972) 及び Harsh Narain, *Evolution of the Nyāya-Vaiśeṣika Categoriology* (Varanasi, 1976) 等の著作があり、また「普遍」の問題をあつかった論文も多く見うけられるようになった。ここで非力な私がこの論文を出すのは、このような流れに自らも参加することを望んだことにもよるし、自らのこの問題に対する（正確には、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の「普遍」に対する接近の仕方に対する）態度を明確にしたいと望んだからでもある。無論その両原因の根底には、「普遍」の問題がインド哲学においても不回避な主題であるとの私個人としての判断がある。

一般に、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派は実在論者であると言われている。対して、仏教徒は唯名論者だと言われている。このちがいは、いかなる認識手段を正しいと認めるかに密接に関係している。ディグナーガの系統の仏教徒は、認識対象（プラメーヤ）をはっきりと二種に区別した。絶対的個物（スヴァラクシャナ）と普遍（サーマーニヤ）である。同様に、彼らは認識手段を、絶対的個物のみを把握（グラハナ）する直接知覚（プラティヤクシャ）と普遍を識別（ヴィカルパ）する推論（アヌマーナ）に区別した。しかし、普遍は、純粋感覚材に人間が付加したものにすぎず、実在しない。だから、正しい認識手段は直接知覚のみである。[1] また彼らは、アポーハなる理論を展開する。その理論によると、識別知および言葉は、単に他のものを排除するだけで、それに対応する普遍は、実在しないというわけである。[2] このように普遍の存在を否定する仏教徒は、唯名論者であるといわれる。それに対して、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派は、識別知の対象としての普遍の実在性を認め、識別知の有効性、正当性を認めると

されている。そして、このような立場の彼らは、実在論者であるとされている。

ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の普遍に対する態度を示す言葉としてよく用いられるのは、「サーマーニヤは、永遠で、一つで、多数のものに遍在する」という定義である。[3] この定義は、タルカ・サングラハ等の綱要書時代によく使われたものである。[4] この定義は実在論的である。実在論としては、多くの点でプラトン的（ante rem）タイプに似ているが、[5] アリストテレスやトマスとの類似[6]をより多く指摘する研究者も多い。（無論、認識可能かどうかの問題、類・種の問題での相違もよく指摘されている）。[7] しかし、ヴァイシェーシカ学派の原典ヴァイシェーシカ・スートラの中の一・二・三のスートラに関して、普遍が主観によることを示すと考える研究者[8]もある。ニヤーヤ学派でも状況は似ている。そこには何らかの歴史的変化があるようにも思える。そこで、その変化の本質を見定めることが今までの私の目標であり、この論文の眼目であり、今後の課題である。一体、ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派は、原典時代も後世のように、実在論者といえるであろうか。もし何らかの相違があるとすれば、その相違の本質は何に由来するのか。本論文は、特にヴァイシェーシカ・スートラを詳しく検討することによって、それらの問題に対し、私なりの見解を述べようとするものである。なお、本論文は、全体の計画の第一章であって、今後ニヤーヤ・スートラをあつかう章、プラシャスタパーダをあつかう章、仏教徒との論争をあつかう章、以上三つの章にあたる論文が後につづき、四章で全体が完成する予定である。

二

ヴァイシェーシカ・スートラ（以下ＶＳ）に関しては、シャンカラミシュラのウパスカーラ[9]（以下Ｕ）が参考註

として使われてきたが、この註は、一・一・四として六句義を数えるスートラを示し、その六句義中に、サーマーニヤを含めている。しかし、新しく発見されたチャンドラーナンダの註（以下C）[10]には、このスートラは存在しない。およそ、Uは、十五世紀の作品であり、あまり原意を正確に伝えないことは以前より指摘されている。それに対し、Cは現存する最古の註であり、内容的にも優れているとされている。[11]また、他の註、即ち、ヴィヤーキヤー等にもこのスートラは存在しない。したがってCの序文（一八ページ）でタクルも言うように、これはプラシャスタパーダの影響を受けたものであって、スートラの作者自身は、サーマーニヤの入った六句義を認めてはいないのである。例えば、VS一・一においては、実体、性質、運動を順に説明するのみで、サーマーニヤ等の三句義（句義（パダールタ）という言葉自体VSは使わない）には触れない。また、一・二・七では、「それ（サッター）により実体、性質、運動において、『有る』と言われる」と述べ、八・一四では、「実体、性質、運動において『アルタ』と言われる」と述べている。即ち、存在論的に見ても「有る」のは実体等の三であり、一般慣習的に「有る」[12]のもそれらだけであるとVSの作者は考えているようである。以上のようにVSにおいてサーマーニヤの客観的実在性は述べられてはいない。またそれはカテゴリーとしても認められてはいないのである。

ではVSにおける直接のサーマーニヤに対する記述においては、それはどのように性格づけられているのであろうか。[13]VS中でサーマーニヤは全体で二一回使われている（スートラの数は全体で三八四）。このうち、サーマーニヤ・ヴィシェーシャというコンパウンドで使用されているものが七例ある。[14]それについては後に述べることにして、先にサーマーニヤ単独で使用されている用例を検討する。この単独の用例は、全体で一四例あるわけだが、必ずしも同じ意味で使われているわけではない。そのことは先に進むにつれて、より明白になるだろう。しかし、ス

ートラの進行にしたがって、いくつかの用例が集まり、数個のグループを形成している。以下、それらのグループそれぞれの中でのサーマーニヤの性格を考察しよう。

一・一・一七、二二、二四、二九[15]がまず一つのグループを形成すると考えられる。「実体は、実体、性質、運動に共通な原因（サーマーニヤ）である」「実体は、多くの実体に共通な結果（サーマーニヤ）である」「運動は、内属がないから、共通な結果（サーマーニヤ）として知られない」「共通な原因（サーマーニヤ）については、運動は実体、運動の原因でないと言われる」。ハルシュ・ナラインによれば、ここの部分のサーマーニヤはサーダルミヤ（類似性）と同義であると言うことだが[16]、このサーマーニヤは、類似という概念よりむしろ共通という概念に近いようである。サーダルミヤの代表例は、VS二・二・二九にある[17]。「（音声は）性質であるがすぐに滅する。運動と等しい（サーダルミヤ）」。この例におけるサーダルミヤはその典型的用例であるが、音声が運動と似ていることを示すものである。それに対し、サーマーニヤは原因、結果として共通に複数のものに関係していることを示す。あえて二・二・二九にこの考えを導入するとすれば、音声と運動にすぐ滅することが共通にあるとせねばならない。

さて、このサーマーニヤの例にくらべてむしろサーダルミヤに近いのは、VS二・一・六、七中のサーマーニヤであるかもしれない。「地よりなる乳酪、漆、蠟が火と結びつく故の流動性は水と等しい（サーマーニヤ）」[18]「火よりなる（金属性の）錫、鉛、鉄、銀、金が火と結びつく故の流動性は水と等しい（サーマーニヤ）」。これらの例におけるサーマーニヤには、格関係から前述のサーダルミヤとの類似が認められる。故に等しいと訳したわけである。しかしやはりここでも内容的には、流動性が、水にも火によってとけたそれらのものにも共通に存在していると先ほどと同じように考えた方がよい。したがって、このサーマーニヤは、形の上の類似と内容との両者を考えあわせると、前述のサーマーニヤとサーダ

ルミヤの中間にあると考えてもよい。しかし、あくまで内容的には、あるものが複数のものに共通にあるというように、いわば機能的なものとしてとらえねばならない。

さて、次のグループに進もう。次のグループは、VS二・一・一六、二・二・一九、四三、三・二・七よりなるグループである。[20] このうち、二・一・一六と三・二・七は、まったく同じである。問題となるのはこの両スートラ中の「サーマーニヤトードリシュタ」なる語である。言うまでもなくそれは、サーンキヤ学派の術語としてもよく知られている。またプラシャスタパーダにおいては、ドリシュタと共に推論の二区分をなすと言われる。この術語中のサーマーニヤが何を意味するかを考えてみよう。プラシャスタパーダおよびヴァーチャスパティ[21]は、[22]それを明らかに普遍と解釈している。しかし、このことをもって例証とすることはできない。ここでは、スートラ自体の前後関係によるしかない。このスートラ二つは、反対論者の意見を述べるもので、風が他の地等と無区別であること、アートマンが空等と無区別であることを言わんとしたものである。したがって、このサーマーニヤトードリシュタは、「類似性の経験」と訳すのが適当のように思われる。[23]

さてVS二・二・十九を次に考えよう。このスートラに関しては解釈に問題がある。服部正明教授は、このスートラ中のサーマーニヤを対象のもつ共通性、ヴィシェーシャをその特殊性と述べられた。[24] これに対し、神子上恵生教授は、サーマーニヤとヴィシェーシャを普遍と特殊（低い普遍）であると規定されたのであるが、[25] この説には疑問が残る。この説で典拠となっているのは『プラメーヤカマラマールタンダ』、『ニヤーヤ・ヴァールティカ』等であるが、前者の著者プラバーチャンドラは、十世紀から十一世紀にかけてのジャイナ教哲学者で、後者は、六、七世紀のニヤーヤ哲学者ウッディヨータカラの作品で、両作品共に、仏教哲学者ディグナーガ以降であり、インド哲

学全体の構造が大きく変化した後のものである。サーマーニヤに関してもその変化の外にとり残されたわけではなかった。前述の第四番目の論文において、そのことを述べるつもりである。ともあれそういう理由の故に、サーマーニヤを普遍であるという前提でこのスートラを解釈するのは手順が逆のようである。ヴァイシェーシカ学派の中でのこのスートラに対する解釈を尊重せねばならないが、このスートラに関しては、C、U共に同じである。Cを訳すと、「柱と人との直立性という共通性(サーマーニヤ)を見て、特殊な原因である手等や穴等を見ず、特殊性(ヴィシェーシャ)を思い出して、これは柱なのか人ではないのかという疑惑が生じる」[26]。ここでのサーマーニヤは、直立性のことで、人性、柱性という普遍ではなく、もっと具体的な共通に存在する類似性のことである。また、ヴィシェーシャはまさに手や穴等の具体的な特殊性のことである。またプラシャスタパーダの説も注目に値する。それは、以下のごとくである。

先ず疑惑を説明する。すでに周知の多くの特殊性を持つ二物において、その類似性(サードリシュヤ)のみを認め、特殊性を想起することから……[27]。

このように、プラシャスタパーダはVS中のサーマーニヤのかわりにサードリシュヤという語を使用する。彼が周知のごとく実在する普遍を主張した人であることを念頭においてみると、このことは、彼自身このVSのサーマーニヤを彼自身の主張する普遍たるサーマーニヤと別のものと考え、混同を避けるために同じ意味を示す（と彼が考えた）サードリシュヤの語を使用したことに他ならない。

確かにこうして検討するとC、Uとプラシャスタパーダとは相違しているようにも思える。同じく類似性と言ったが、前者の場合は、柱、人に共通にある直立性のことで、後者の場合は、柱、人が類似しているということである。しかし、前者において直立性とはまさに我々の意識中に存する概念であって、実在しないし普遍でもない。単なる

共通な意識である。したがって、この直立性という類似性も、実際にそのようなものが柱や人に共通に存在しているのではなく、具体的には「直立している」というように両者が類似していることを認識するだけであるわけだから、プラシャスタパーダの類似性とほぼ同じ内容を持つと考えてよいだろう。

さて、このグループ最後のスートラは、二・二・四三である。「数の存在は類似性（サーマーニヤ）にもとづく」。この類似性と訳したサーマーニヤのことをCはサードリシュヤと解釈しているが、これはそのまま受けとってよいであろう。したがって訳のごとくこれも類似性のことである。

以上のようにして見てきたサーマーニヤの例は、一般的用法、哲学学派一般の用法の範囲に含まれ、必ずしもヴァイシェーシカ学派哲学固有のサーマーニヤとは言い難い。それに対し次に述べるサーマーニヤ単独用法の例は、この学派独自の教義に関するものである。それはVS一・二・三、四、五である。[28] かってランドルは、一・二・三を普遍が主観によることを述べるものであると主張した。[29] しかし、この解釈は正しいとは言い難い。VSは「サーマーニヤ、ヴィシェーシャは意識による（ブッディアペークシャ）」と言うのではない。「サーマーニヤである、ヴィシェーシャであると言うことは意識による」と言っているのである。それは、「イティ」という引用・内容を示す接続詞が挿入されていることから明白である。また、シャストリはこのサーマーニヤ、ヴィシェーシャが類、種を意味すると推定した。[30] 次の一・二・四、五のスートラには、「存在はサーマーニヤのみである」「実体性、性質性、運動性はサーマーニヤでもあり、ヴィシェーシャでもある」と述べられている。それで、同じ実体性等でも、下位のクラスと比べる時はサーマーニヤと言われ、上位のクラスと比べる時はヴィシェーシャと言われるとして彼はそれぞれ類、種であると解釈したのである。確かにこの解釈はある点では優れている。即ち、サーマーニヤ、ヴィシ

エーシャを相対概念であるとし、その客観的実在性はVS中では確立していないと看破したのである。しかし、今まで見てきたサーマーニヤ、ヴィシェーシャとあまりにも離れている解釈でもある。そこで、当スートラに対するCの解釈を調べてみよう。

地等において『実体である、実体である』という、また色等において『性質である、性質である』という、また投げ上げること等において『運動である、運動である』という共通意識がそれによって生ずるもの、それが、実体性、性質性、運動性なるサーマーニヤである。また、それらは相互に排除しあうからヴィシェーシャでもある。(31)

このCの註によれば、下位のクラスに対しサーマーニヤ、上位のクラスに対しヴィシェーシャと言うシャストリの説は必ずしも正確ではないことが知られるであろう。実体性なら、実体に属する多くのもの、地等、において、それらが同じく実体であるという認識に対する実体性のもつ包括する機能がサーマーニヤなのである。また、実体以外のものから実体を区別、排除する機能がヴィシェーシャなのである。この実体性の機能的な面としてのサーマーニヤは、前述の一般的用法としてのサーマーニヤの例と整合性を持つ。このように、この例におけるサーマーニヤは類ではなく、やはり機能的なものなのである。しかし、同じ機能的といってもVSの今までの例の中に埋没しているのではない。それらを背景としつつも、そこにまた特別の意味を有しているのである。単にあるものが共通に存在し複数のものを包括するのではない。そこにおいて共通に存在するのはまさしく実体性等の普遍なのである。この最後の例のサーマーニヤは、特に、普遍のもつ多数のものに共通に存在し、それらを包括する機能を示すのであると言えよう。

VSにおけるサーマーニヤの単独用法は以上のごとくである。（正しくは、九・一一にもう一例見られるが、C

にしか存在せず、第九編は全体的に出入が激しいこともあるので、後世の付加である可能性がある。よしんばそうでなくても、一般的用語法の範疇を超えるものではない)。それは、普遍ではなかった。あるものが複数のものに共通に存在するという、またあるものが他のものと類似しているという一般的用法を背景として、実体性等の普遍の持つ、複数のものに共通に存在しそれらを包括するという機能をあらわしている。また、それは、他の類を排除するもう一つの普遍の持つ機能、ヴィシェーシャ、と相対している。このことは、次に述べるコンパウンドの形で用いられるサーマーニヤの例との関係で重要である。

さて、今度はサーマーニヤ・ヴィシェーシャなるコンパウンドの形をとっている例を調べよう。一・一・七、一・二・一一、一三、一五、一七、八・五、六の七例[32]である。まず、前の五スートラを考察して言えることは、サーマーニヤ・ヴィシェーシャが実体、性質、運動にはあるが、存在性、実体性、性質性、運動性には存在しないということである。実在性の問題はさておき、このような、存在性等にサーマーニヤ・ヴィシェーシャが存在し得ないという考えは、実在論的立場にはっきりと立つ後期ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学者ウダヤナの六種の普遍の規定条件[33]のうちの四番目とまったく同じである。それは、アナヴァスターなるもので、存在性等の普遍には存在性性等といった別の普遍(普遍に対し彼の使用する語はジャーティ)は存在しないという規定である。このウダヤナの例の普遍に先ほどのサーマーニヤ・ヴィシェーシャというコンパウンドは驚くほど類似している。

次に、VS八・五においては、「サーマーニヤ・ヴィシェーシャには、サーマーニヤ・ヴィシェーシャが存在しないから、(その)認識は、それ(実体との接触)からのみ生ずる」と述べられている。このスートラにおいても先ほどと同様に、コンパウンドとしてのサーマーニヤ・ヴィシェーシャが後世の普遍に類似するものであることが

推定される。また、この次のスートラ、VS・八・六、「実体、性質、運動の(認識)は、サーマーニヤ・ヴィシェーシャによる」というスートラもこの八・五と一つらなりであるから、ここにおけるサーマーニヤ・ヴィシェーシャも、コンパウンドとして普遍の意味であると推定できるのである。

三

以上、VSにおけるすべてのサーマーニヤの用例について、それぞれの持つ意味を調べてきたのであるが、それらは必ずしも一定した意味を持ったものではないことが知られた。それはある時は共通性、ある時は類似性という意味に使用されていた。しかし、ヴァイシェーシカ哲学独自のサーマーニヤの用法は特に普遍のもつ、共通に存在する機能、包括する機能を意味していることも知られた。Cによれば、そのような機能はアヌヴリッティと呼ばれていて、その語はほとんどサーマーニヤとシノニムに使われている。[34] また、それは、実体性等が他の類から自らの類を分離、排除する機能としてのヴィシェーシャに相対している。それは同じくCによりヴィヤーヴリッティと言われている。[35] 実体性等は、その包括する機能に注目した時、サーマーニヤと呼ばれ、他を排除する機能に注目した時、ヴィシェーシャといわれるのである。そのような観点より、サーマーニヤとヴィシェーシャは、「意識による」[36]といわれるのである。ここで一つ重要な事実が浮び上がってくる。VS一・二・七、および八・一四の記述から、最初に述べたごとく、サーマーニヤ(およびヴィシェーシャ、サマヴァーヤ)の実在性が否定された。従来よりこれらのスートラは、VSが実在論的立場に立たないことの証明根拠となっていたが、以上のようにサーマーニヤが普遍ではないわけであるから、これらのスートラはサーマーニヤの実在性を否定するだけで、普遍の実在性までも否定す

るものではないのである。普遍のもつ二機能のうちの片方にしかすぎないサーマーニヤが実在性を持たないのは当然である。それは普遍のもつもう一つの機能、排除の機能を示すヴィシェーシャとコンパウンドを形成してはじめて、類をまとめ、他の類との境界を示すもの、即ち普遍となるのであった。普遍にはその両機能が不可欠なのである。しかし、そのようなサーマーニヤ・ヴィシェーシャなる普遍を意味するコンパウンドの実在性について、VSには直接の記述はない。したがって、VS自身、実在論であるともないともいえないのであるが、サーマーニヤ・ヴィシェーシャによって実体等の認識があるという八・六の記述や、普遍の存在、永遠性を周知の事実として明確に認めるニヤーヤ・スートラの記述[37]から（ニヤーヤ学派は形而上学に関して、ヴァイシェーシカ学派とほとんど同じものを持つ）、ヴァイシェーシカ学派は、学派としての一つの傾向性として普遍の存在を認めていたのではないかという推測が成り立ち得る。しかし、VS形成の時のカテゴリー論の発展と共に、カテゴリー成立要因としての、サーマーニヤ、ヴィシェーシャの分類原理としての面を、すなわち包括、排除という機能として類を成立させる原理としての面を強調したがために、VS中でのサーマーニヤ（およびヴィシェーシャ）は機能的側面ばかり強く表面に出てきたのであろう。そのことは、一般的用法と言ったVS中のサーマーニヤの例をもう一度検討すれば明白となるであろう。それらはまさに分類原理として用いられているのである。また、そのことは、カテゴリー論の最大の推進者チャンドラマティがサーマーニヤ、ヴィシェーシャの機能的側面をより強調し、プラシャスタパーダがそれをまたいくぶんもとにもどしたというこの学派の発展史を調査することにより、明確になるであろう。VSは、カテゴリー論を強調するあまり、自らの実在論的立場を不鮮明なものとしたのである。

注

(1) Dharmakīrti, *Nyāya-Bindu with Dharmottara's Nyāya-Bindu-Ṭīkā*, ed.by Th.Stcherbatsky, Bibliotheca Buddhica Ⅷ, Petrograd, 1918, Reprint: Biblio Verlag, Osnabrück, 1970, Ⅰ 12, 14-17.

(2) R.R.Dravid, *The Problem of Universals in Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi-Patna-Varanasi, 1972, p.266 ff.

(3) Kisor Chakrabarti, The Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Universals, *Journals of Indian Philosophy*, Vol.3, Nos. 3/4, 1975, p.363.

(4) Annambhaṭṭa, *Tarka-Saṃgraha*, ed.by Y.V. Athalya, Bombay SS. (SS. =Sanskrit Series), No.55, Poona, 1897, p.60: nityam ekam anekānugataṃ sāmānyam. Keśavamiśra, *Tarka-Bhāṣya*, ed.by V.Siddhāntaśiromaṇi, Kashi SS., No.155, Varanasi, 1977, p. 213: nityamekamanekānugatañca.

(5) Dravid, *op.cit.*, p.358f.

(6) Chakrabarti, op.cit., p.366; Dravid, *op.cit.*, p. 360, 367.

(7) Chakrabarti, op.cit., p.367; Dravid, *op.cit.*, p.368.

(8) H.N.Randle, *Indian Logic in the Early Schools*, Reprint: Oriental Reprint, New-Delhi, 1976, p.134.

(9) Kaṇāda, *Vaiśeṣika-Sūtra with the Commentary Upaskāra of Śaṅkaramiśra*, ed.by D.Shastrin, Kashi SS., No.3, Varanasi, 1923.

(10) Kaṇāda, *Vaiśeṣika-Sūtra with the Commentary of Candrānanda*, ed.by M.S.Jambubijayaji, G.O.S. No.136 (以下C), Baroda, 1961. (以下のスートラの番号もこの刊本のものにしたがった)。

(11) 金倉円照『インドの自然哲学』平楽寺書店、一九七一年、五〇ページ。

(12) C 六四ページ。

(13) 後代になるとサーマーニヤはジャーティなる語と同義であり、共に普遍を示すとされるが、ジャーティなる語は、ヴァイシェーシカ・スートラ中には二回しか用いられておらず、しかも一般的用法の範囲内でもあり、触れなかった。

(14) 一・一・七、一・一一・一一、一三、一五、一七、八・五、六。

(15) dravyaguṇakarmaṇāṃ dravyaṃ kāraṇaṃ sāmānyam (1.1.17); dravyāṇāṃdravyaṃ kāryaṃ sāmānyam (1.1. 22); asamavāyāt sāmānyaṃ karma kāryaṃ na vidyate (1. 1. 24); kāraṇasāmānye dravyakarmaṇāṃ karmākāraṇam uktam (1. 1. 29).

(16) Harsh Narain, *Evolution of the Nyāya-Vaiśeṣika Categoriology,* Bharati Prakashan, Varanasi, 1976, p.178f.

(17) guṇasya sato'pavargaḥ karmabhiḥ sādharmyam.

(18) sarpirjatumadhūcchiṣṭānāṃ pārthivānāmagnisaṃyogād dravatā'dbhiḥ sāmānyam.

(19) trapusīsaloharajatasuvarṇānāṃ taijasānāmagnisaṃyogād dravatā'dbhiḥ sāmānyam.

(20) sāmānyato dṛṣṭāccāviśeṣaḥ (2. 1. 16); sāmānyapratyakṣād viśeṣāpratyakṣād viśeṣasmṛteśca saṃśayaḥ (2. 2. 19); samkhyābhāvaḥ sāmānyataḥ (2. 2. 43); sāmānyato dṛṣṭāccāviśeṣaḥ (3. 2. 7).

(21) Prasastapāda, *Praśastapāda-Bhāṣya with Udayana's Kiraṇāvalī*, ed.by J.S.Jetly, G.O.S. No.154, Baroda, 1971, p.204.

(22) Vācaspatimiśra, *Sāṃkhya-Tattva-Kaumudī*, ed.by P.Jāwaji, Nirṇayasagar Press, Bombay, 1940, p.147.

(23) サーマーニヤトードリシュタについては次の労作がある。
Nancy Schuster, Inference in the Vaiśeṣikasūtras, *Journal of Indian Philosophy,* Vol. I, No. 4 , 1972.

(24) Masaaki Hattori, Two Types of Non-qualicative Perception, *WZKSO,* Bd.XII-XIII, 1968-1969, p.163.

(25) 神子上恵生「Vaiśeṣikasūtra II - ii -16 をめぐる問題」『印度学仏教学研究』第一三巻、一号、一九七五年、一〇一四―一〇一一。

(26) C一九ページ。

(27) Praśastapāda, *op.cit.*, p.172.

(28) sāmānyam viśeṣa iti buddhyapekṣam(1. 2. 3); bhāvaḥ sāmānyam eva (1. 2. 4); dravyatvaṃ guṇatvaṃ karmatvaṃ ca sāmānyāni viśeṣāś ca (1. 2. 5).

(29) Randle, *op.cit.*, p.134.
(30) D.N.Shastri, ***The Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika and Its Conflict with the Buddhist Dignāga School,*** Agra University, Agra, 1964, p.311.
(31) C 六ページ。
(32) sad anityaṃ dravyavat kāryaṃ kāraṇaṃ sāmānyaviśeṣavad iti dravyaguṇakarmaṇāṃ aviśeṣaḥ (1. 1. 7); sāmānyaviśeṣābhāvāc ca (1. 2. 11); sāmānyaviśeṣābhāvenaca (1. 2. 13, 15, 17); sāmānyaviśeṣeṣu sāmānyaviśeṣābhāvāt tata eva jñānam (8. 5); sāmānyaviśeṣāpekṣaṃ dravyaguṇakarmasu (8. 6).
(33) Udayana, ***Kiraṇāvalī*** (G.O.S.154); p.23: vyakterabhedastulyatvaṃ saṅkaro 'thānavasthitiḥ, rūpahānir asambandho jātibādhakasaṅgrahaḥ.
(34) C 六ページ。
(35) 同右、同ページ。
(36) ヴァイシェーシカ・スートラ一・二・二。
(37) ニヤーヤ・スートラ二・二・一五、五・一・一四。

〔付記〕 ヴァイシェーシカ・スートラとプラシャスタパーダ・バーシヤに関する我が国における近年の研究として、金倉円照博士の『インドの自然哲学』(平楽寺書店、一九七一年)、および中村元博士「ヴァイシェーシカ学派の原典—Vaiśeṣika-sutra とPadārthadharmasaṃgraha」(『三康文化研究所年報』一〇—一一』三康文化研究所、一九七七—八年)が注目される。本稿の主題に関しては筆者はいささか意見を異にするところがあった。この点、研究を深める上での筆者自らに対する課題としたい。

(大学院学生)