

Title	ニヤーヤ・ヴァイシェーシカ学派の实在論的展開(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	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

ニヤーヤ・ヴァイシエーシカ学派の

実在論的展開〔一〕

友 岡 雅 弥

「普遍」は、人類にとって常に興味深い思考対象であつたらしく、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中で自分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-Pana-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。デイ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（スヴァラクシヤナ）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（プラティヤクシヤ）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。⁽¹⁾しかし、普遍は、純粹感覺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。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、實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對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⁾ この定義は實在論的である。實在論としては、多くの点でプラトニック (ante rem) タイプに似ているが、アリストテレスやトマスとの類似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。⁽⁵⁾ 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もある。⁽⁸⁾ 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变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、實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、それらの問題に對し、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、プラシヤ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 V S) に関しては、シャンカラミシュラのウパスカラー⁽⁹⁾ 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トトラを示し、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グの註（以下C）⁽¹⁰⁾には、このストトラは存在しない。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トトラは存在しない。したがってCの序文（一八ページ）でタクルも言うように、これはブラシャスタパーダの影響を受けたものであって、ストトラの作者自身は、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（バダールタ）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、それはどのような性格づけられているのであるか。⁽¹³⁾VS中でサーマーニヤは全体で二回使われている（ストトラの数は全体で三八四）。このうち、サーマーニヤ・ヴィシエ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つて、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うちのサーマーニヤの性格を考察しよう。

一・一・一七、二二二、二四、二九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、運動に共通な原因である」^{サーマーニヤ}「実体は、多くの実体に共通な結果である」^{サーマーニヤ}「運動は、内属がないから、共通な結果として知られない」^{サーマーニヤ}「共通な原因については、運動は実体、運動の原因でないと言われる」^{サーマーニヤ}。ハルシユ・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、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。⁽¹⁶⁾「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}「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、水にも火によつてとけたそれら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、V S 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トロ中の「サーマーニヤトードリシユタ」なる語である。言うまでもなくそれは、サンキヤ学派の術語としてもよく知られている。またプラシヤスタパーダにおいては、ドリシユ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。プラシヤスタパーダ⁽²¹⁾およびヴァーチヤスパティは、⁽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、ストロ自体の前後関係によるしかない。このストロ二つは、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ユタは、「類似性の経験」と訳すのが適当のように思われる。⁽²³⁾

さてV S 二・二・十九を次に考えよう。このストロに関しては解釈に問題がある。服部正明教授は、このストロ中のサーマーニヤを対象のもつ共通性、ヴィシエーシヤ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エーシヤを普遍と特殊(低い普遍)であると規定されたのであるが、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、前者の著者ブ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、仏教哲学者デイ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。サーマーニヤに關してもその変化の外にとり残されたわけではなかつた。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のこのストラに対する解釈を尊重せねばならないが、このストラに關しては、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」。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、もつと具体的な共通に存在する類似性のことである。また、ヴァイシェーシカはまさに手や穴等の具体的な特殊性のことである。またプラシヤ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ユヤのみを認め、特殊性を想起することから……。(27)

このように、プラシヤスタパーダはVS中のサーマーニヤのかわりにサードリシユヤという語を使用する。彼が周知のごとく實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）サードリシユ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とプラシヤスタパーダとは相違しているようにも思える。同じく類似性と言つたが、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つて、實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、プラシヤスタパードの類似性とほぼ同じ内容を持つと考えるとよいだろう。

さて、このグループ最後のストラは、二・二・四三である。「数の存在は類似性にもとづく」。この類似性と訳したサーマーニヤのことをCはサードリシユ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、必ずしもヴァイシエ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) かつてランドルは、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、ヴィシエーシヤは意識による(ブッディアベークシヤ)」と言うのではない。「サーマーニヤである、ヴィシエーシヤ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、「イテイ」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、シヤストリはこのサーマーニヤ、ヴィシエーシヤが類、種を意味すると推定した。(30) 次の一・二・四、五のストラには、「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、ヴィシエーシヤでもある」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エーシヤ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

エーシヤを相对概念であるとし、その客観的实在性は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、ヴィシェーシヤ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つて生ずるもの、それが、⁽³¹⁾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ヤでもある。

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ヤと言うシヤ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ヤなのである。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、ヴィシエーシヤ、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・ヴィシエーシヤ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、前の五ストラを考察して言えることは、サーマーニヤ・ヴィシエーシヤが実体、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・ヴィシエーシヤが存在し得ないという考えは、實在論的立場にはつきりと立つ後期ニヤ・ヴァアイシエーシカ学者ウダヤナの六種の普遍の規定条件⁽³³⁾のうち⁽³³⁾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等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・ヴィシエーシヤ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・ヴィシエーシヤには、サーマーニヤ・ヴィシエーシヤが存在しないから、（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・ヴィシエーシヤ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、この次のストトラ、VS・八・六、「実体、性質、運動の（認識）は、サーマーニヤ・ヴィシェーシヤによる」というストトラもこの八・五と一つらなりであるから、ここにおけるサーマーニヤ・ヴィシェーシヤも、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イと呼ばれていて、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ヤに相對している。それは同じくCによりヴィヤーヴリッテイと言われている⁽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、ヴィシェーシヤ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ヤは、「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ヤ、サマヴァーヤ）の實在性が否定された。従来よりこれらのストトラは、VSが實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、これらのストトラはサーマーニヤの實在性を否定するだけで、普遍の實在性までも否定す

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實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ヤ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・ヴィシェーシヤなる普遍を意味するコンパウンドの實在性について、VSには直接の記述はない。したがって、VS自身、實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・ヴィシェーシヤによつ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・ストトラの記述から(37)（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、ヴィシェーシヤ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ヤ）は機能的側面ばかり強く表面に出てきたのである。そのことは、一般的用法と言つた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イがサーマーニヤ、ヴィシェーシヤの機能的側面をより強調し、プラシヤ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發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、自らの實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-Tīkā*, ed. by Th. Stecherbatsky, Bibliotheca Buddhica III, 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.266ff.
- (3) Kisor Chakrabarti, *The Nyāya-Vaiśeṣika Theory of Universals, Journals of Indian Philosophy*, Vol. 3, Nos. 3/4, 1975, p.363.
- (4) Annambhaṭṭa, *Tarka-Samgraha*, ed. by Y.V. Athalya, Bombay SS. (SS. = Sanskrit Series), No.55, Poona, 1897, p.60: nityam ekam anekāṅgatāṅ sāmānyam. Keśavamisra, *Tarka-Bhāṣya*, ed. by V.Siddhāntasīromani, Kashi SS., No.155, Varanasi, 1977, p. 213: nityamekamanekāṅgatāṅca.
- (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) Kanāda, *Vaiśeṣika-Sūtra with the Commentary Upaskāra of Sankarasiṅga*, ed. by D.Shasrin, Kashi SS., No. 3, Varanasi, 1923.
- (10) Kanāda, *Vaiśeṣika-Sūtra with the Commentary of Candānanda*, ed. by M.S.Jambujayaji, 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) 金倉田照『インダの自然哲学』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、ヴァイシエーシカ・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・七⁷ 一・一・一¹ 一三¹³ 一五¹⁵ 一七¹⁷ 八・五^{8.5} 六⁶。
- (15) dravyaguṇakarmanāṃ dravyaṃ kāraṇaṃ sāmānyam (1.1.17); dravyāṇāṃ dravyaṃ kāryaṃ sāmānyam (1.1.22); asamavāyāt sāmānyam karma kāryam na vidyate (1.1.24); kāraṇasāmānye dravyakarmanāṃ karmakāraṇam uktam (1.1.29).
- (16) Harsh Narain, *Evolution of the Nyāya-Vaiśeṣika Categoricalology*, Bharati Prakashan, Varanasi, 1976, p.178f.
- (17) guṇasya sato'pavargah karmabhiḥ sādharṇyam.
- (18) sarpirjatumadhūcchiṣṭānāṃ pārthivānāmagnisanyogād ,dravatā'dbhiḥ sāmānyam.
- (19) trapusīsaloharajataṣuvarṇāṅāṃ taijasānāmagnisanyogād dravatā'dbhiḥ sāmānyam.
- (20) sāmānyato dr̥ṣṭiācāvīśeṣah (2.1.16); sāmānyapratyakṣād viśeṣāpратyakṣād viśeṣasamr̥teṣca samśayaḥ (2.2.19); samkhyābhāvaḥ sāmānyataḥ (2.2.43); sāmānyato dr̥ṣṭiācāvīśeṣah (3.2.7).
- (21) Prasastapāda, *Prasastapāda-Bhāṣya with Udayana's Kirāṇāvalī*, ed.by J.S.Jetly, G.O.S. No.154, Baroda, 1971, p.204.
- (22) Vācaspati miśra, *Sāṃkhyā-Tattva-Kaumudī*, ed.by P.Jāwaji, Nirṇayasagar, Press, Bombay, 1940, p.147.
- (23) ホーローニキムローエコンフタロビゴロヒホクスの著作考略。
- Nancy Schuster, Inference in the Vaiśeṣikasūtras, *Journal of Indian Philosophy*, Vol.1, No. 4, 1972.
- (24) Masaaki Hattori, Two Types of Non-qualitative Perception, *WZKSO*, Bd. XIII, 1968-1969, p.163.
- (25) 神子十徳并「Vaiśeṣikasūtra II - II-16 せむぐの問題」『印度学仏教学研究』第三卷「一四」一九七五年「一〇一四—一〇一一」。
- (26) 〇一九ヶーん。
- (27) Prasastapāda, *op.cit.*, p.172.
- (28) sāmānyam viśeṣa itī buddhyapekṣam (1.2.3); bhāvaḥ sāmānyam eva (1.2.4); dravyatvaṃ guṇātvaṃ karmatvaṃ ca sāmānyāni viśeṣās 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 ナベーン。
- (32) *śad anityaṅ dravyavat kāryaṅ kāraṇaṅ sāmānyaviśeṣavad iti dravyagunākarmaṅam aviśeṣaḥ* (1.1.7); *sāmānyaviśeṣābhāvāc ca* (1.2.11); *sāmānyaviśeṣābhāvenaca* (1.2.13, 15, 17); *sāmānyaviśeṣeṣu sāmānyaviśeṣābhāvāt tata eva jñānam* (8.5); *sāmānyaviśeṣāpekṣaṅ dravyagunākarmasu* (8.6).
- (33) Udayana, *Kiraṅcūḍī* (G.O.S.154); p.23: *vyakterabhedastulyarvaṅ saṅkaro'thānavasthitiḥ, rūpahanir asambandho jātibādhtakasaṅgrahaḥ*.
- (34) C ナベーン。
- (35) 同右、同ページ。
- (36) ヴァイシェーシカ・ストトラ一・二・三。
- (37) ニヤーヤ・ストトラ二・二・一五・五・一・一四。

〔付記〕 ヴァイシェーシカ・ストトラとプラシャスタパーダ・パ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』（平樂寺書店、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-sūtra 及 Padārthadharmaśaṅgraha」(『三康文化研究所年報、一〇—一』三康文化研究所、一九七七年)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。